

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
- 21 – 2005
- 22 – 2005 jubileuszowy

S E M I N A R E

POSZUKIWANIA NAUKOWE

Tom 23

**WYŻSZE SEMINARIA DUCHOWNE
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO
KRAKÓW-LĄD-ŁÓDŹ
2006**

Redaguje Zespól

Robert Bieleń, Tadeusz Biesaga, Marek T. Chmielewski, Stanisław Chrobak, Adam Durak,
Jerzy Gocko (sekretarz), Kazimierz Gryżenia, Sylwester Jędrzejewski, Ryszard Kempiak,
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, Wojciech Kaczmarek,
Bernard Kołodziej, Tadeusz Kolosowski, 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. K.K. Baczyńskiego 1A, skr. poczt. 26, tel. 22/7327393, fax 22/7327399
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

OD REDAKCJI

ŚP. KSIĄDZ PROFESOR ADAM DURAK
(1949–2005)



LUDZKIE ŻYCIE – w różnorodny sposób opisywane, charakteryzowane, wyobrażane, różnie przez każdego z nas doświadczane. Jest jednak w tych naszych doświadczeniach jeden element wspólny – doświadczenie czasu. Życie człowieka wpisane jest w czas – człowiek ma tego świadomość. Z doświadczeniem czasu wiąże się doświadczenie przemijania – nieubłagalna prawda, że żyjąc, przemijamy. Bo całe życie człowieka zamyka się między tym, że „już nie”, a tym, że „jeszcze nie”. A człowiek jest jak gdyby w środku z ukierunkowaniem na to „jeszcze nie”. W tej rzeczywistości owo doświadczenie przemijania jest doświadczeniem umierania. Bo przemijanie w tej rzeczywistości wiedzie ku

śmierci. Śmierć jest na horyzoncie naszej ludzkiej egzystencji. I choćbyśmy sprawę śmierci odsuwali gdzieś na margines świadomości, to nie potrafimy się jej pozbyć. Ona jest w pośrodku naszego życia. To doświadczenie przemijania wiodącego ku śmierci stało się faktem w osobie ks. Adama.

Ale to nie jest chrześcijańska prawda o życiu. Profesor Jan Pasierb w jednym z swoich dzieł napisał: „Ludzie przechodzą na drugą stronę życia, zabierając ze sobą przede wszystkim swój rozwój, to, do czego doszli, to, co z siebie zrobili. Bo to, co z siebie zrobili jest podstawą ich bycia z Bogiem w dialogu miłości. A to po prostu jest zbawienie”.

Parafrazując słowa profesora Pasierba, można powiedzieć, że ludzie odchodząc, zabierają ze sobą to, kim byli. I to jest najbardziej smutny moment we wspomnieniach tych, którzy odeszli w drugi pełniejszy wymiar życia. Wierząc

bowiem w drugi wymiar istnienia człowieka, który nie pozwala wszystkiego widzieć w płaszczyźnie bezsensu, mamy jednocześnie świadomość, że wraz z odchodzącym człowiekiem coś tracimy. Tracimy to kim był. A tego nie da się niczym uzupełnić, ponieważ każdy człowiek jest niepowtarzalny – drugiego takiego już nie będzie. Nie wszystko jednak przemija wraz z odchodzącym człowiekiem. Jeśli przyjąć za Janem Pawłem II, że w tym wszystkim, co robi człowiek, pozostawia on część siebie, mamy świadomość, że człowiek pozostaje z nami w swym dorobku – w tym, co stworzył.

Twórczość jest istotnym i właściwym wymiarem ludzkiej egzystencji. To jest istotne dopowiedzenie do pełnej prawdy o ludzkim życiu. Życie człowieka nie jest tylko przemijaniem. Życie człowieka jest tworzeniem, w który człowiek pozostawia siebie.

Człowiek w zamyśle Boga jest istotą bytowo dynamiczną, a to oznacza, że jest on stworzony, aby tworzyć. W praktyce oznacza to, że człowiek ani przez chwilę nie może pozostać w stanie natury, że chcąc być człowiekiem na miarę tej godności, którą dał mu Bóg, niejako „skazany” jest na tworzenie – tworzenie kultury. Kulturę należy tu rozumieć bardzo szeroko. Należą do niej te przedsięwzięcia i „wytwory”, które prowadzą do umacniania autonomii osoby, do rozwoju intelektualnego, moralnego i duchowego, a więc do tworzenia szeroko pojętego humanizmu.

W Księdze Rodzaju (opis stworzenia człowieka) Bóg sam wskazuje na rzeczywistą kondycję człowieka, który jest Jego dzieckiem. Bóg po stworzeniu człowieka wdraża go w „uprawianie Edenu” – czynicie sobie ziemię poddaną. Co wynika z tego faktu? Wynika z niego w sposób oczywisty, że „Bóg osobiście wdraża człowieka do powiększania natury o kulturę – stwarza go jako twórcę, który wraz z Nim będzie tworzył nową ziemię i nowe niebo. Życie człowieka mierzone czasem – wpływającymi latami – to życie twórcy. To jest rzeczywista kondycja człowieka.

I tak też żyje człowiek. Wystarczy chociażby krótka analiza człowieka, ludzkiej wspólnoty, społeczeństwa, by zobaczyć, że człowiek poddany rzekomo przemijaniu z tą koniecznością się zмага i bytuje ku przyszłości. Horacy wiedział, że przez jego twórcze życie pozostanie jego nieśmiertelna poezja, w której jest częśćka niego: „Wzniosłem pomnik trwalszy od spiżu, wyższy od królewskich piramid, wichrom ani deszczom złowieszczym nie podległy”. Kochanowski obiecywał sobie: „moich kości popiół nie będzie wzgardzony”, Mickiewicz wierzył, że mu „wieki uplotą ozdobę skroni”. Czy tylko oni? Każdy człowiek jest twórcą. Każdy powtarza poprzez swoje twórcze życie słowa poety starożytnego Horacego *Non omnis moriar*. I to jest prawdziwie chrześcijańskie doświadczenie czasu.

Tak przeżywane przez człowieka życie – życie, które poprzez tworzenie nie jest przemijaniem – było od dawna jakimś bytowaniem zaprzeczającym fakt umierania. W tym bytowaniu ku przyszłości było zawarte pragnienie o życiu

mocniejszym niż śmierć. I potwierdzenie tego, co było tylko pragnieniem, a co wyrażało się w ludzkiej nieśmiertelnej twórczości, przyszło od Chrystusa. Na przeciw ludzkim przecuciom i doświadczeniom o życiu mocniejszym niż śmierć wyszedł Chrystus. Chrystus wyszedł do ludzi, ale jakżeż po ludzku. Od tego wyszedł, co się ludziom marzyło poprzez wieki na temat nieśmiertelności, przez to przeszedł, co człowieka ciągle niepokoiło – śmierć, i dopowiedział prawdę o ludzkim twórczym życiu. Tej prawdzie na imię ZMARTWYCHWSTANIE.

Zmartwychwstanie, jako pełna prawda o życiu człowieka, od tamtego momentu tłumaczy się nie tylko w odniesieniu do Chrystusa. Tłumaczy się w odniesieniu do każdego z nas. To jest ta pełna perspektywa naszego ludzkiego życia i najgłębsza o nim prawda. W jej świetle nie tylko coś po człowieku zostaje jako owoc jego twórczości, ale pozostaje sam twórca – człowiek. Jeśli nie umiera dzieło człowieka, to nie może umierać jego twórca. W perspektywie tej prawdy życie człowieka nie jest przemijaniem i umieraniem, ale dorastaniem do spotkania z Najwyższym Twórcą, by pozostać z Nim w dialogu miłości.

W ten wielki kontekst ludzkiej twórczości, zadanej człowiekowi jako warunek dorastania do partnerstwa miłości Boga, wpisuje się życie Profesora Adama Duraka.

Ksiądz Adam Durak urodził się 6 sierpnia 1949 r. w Wyrzysku. Po ukończeniu Liceum Ogólnokształcącego w Pile w 1967 r. wstąpił do nowicjatu Księży Salezjanów w Kutnie. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Czerwińsku i Łądzie. W 1975 r. otrzymał święcenia kapłańskie w Rzymie z rąk Ojca Świętego Pawła VI. W latach 1975–1977 był wikariuszem parafialnym we Fromborku. W 1977 r. wyjechał na studia do Rzymu, gdzie w papieskim Instytucie Liturgicznym „San Anselmo” zdobył licencjat z liturgiki (1980), a następnie doktorat z teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu św. Urbana (1982). Od 1982 r. był wykładowcą liturgiki w Łądzie. W latach 1982–1987 pełnił w Seminarium w Łądzie funkcję katechety, a przez rok wikariusza dyrektora. W 1988 r. przenosi się do Łomianek, gdzie podejmuje wykłady z liturgiki w Akademii Teologii Katolickiej. Przewód habilitacyjny przeprowadza na Wydziale Teologicznym ATK, otrzymując stopień doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie teologii liturgii (1992). W latach 1992–1995 pracuje w ATK, a jednocześnie pełni funkcję wikariusza inspektorialnego Salezjańskiej Prowincji św. Wojciecha z siedzibą w Pile. W 1999 r. otrzymuje tytuł naukowy profesora nauk teologicznych. W 2000 r. zostaje przełożonym domu zakonnego w Łomiankach.

Z tych dat życiorysu ukazuje się postać ks. Adama Duraka jako: salezjanina, kapłana i naukowca. I chociaż w jego śmierci Zgromadzenie straciło przede wszystkim wybitnego naukowca, to jednak nie wolno zapominać, że był on także, a może przede wszystkim, salezjaninem.

SALEZJANIN – ks. Adam Durak od młodości zainteresowany był i zafascynowany Zgromadzeniem Salezjańskim. Wynikało to bez wątpienia z faktu, że pochodził z parafii salezjańskiej, w której na co dzień spotykał się z duchem tego

Zgromadzenia w osobach wielu księży. Często to wspominał, jak i swoich wspólnych salezjańskich nauczycieli i wychowawców. Te spotkania stały się powodem jego wstąpienia do nowicjatu w 1967 r. Pierwsze śluby zakonne składał w 1968 r., a następnie śluby wieczyste w 1971 r. Salezjańskość ks. Adama ujawniała się w wielu sferach jego życia i działania. W tym miejscu warto zaakcentować jego aktywność we własnej Prowincji. Przez wiele lat był wykładowcą i wychowawcą w seminariach salezjańskich. Był wikariuszem inspektorialnym, przez wiele lat radcą inspektorialnym, członkiem Inspektorialnej Komisji Formacji i Studiów i Kultu Salezjańskich Świętych. Był uczestnikiem sześciu Kapituł Inspektorialnych, wicedyrektorem i dyrektorem domu w Łomiankach. Z pełną świadomością można powiedzieć, że kochał Zgromadzenie. Różna jest nasza miłość Zgromadzenia. Jedni wyrażają ją przez słowa, inni przez czyny. Jego miłość przejawiała się w aktywności na rzecz Zgromadzenia. Była to bowiem jego rodzina.

KAPŁAN – ks. Adam Durak był uczestnikiem Chrystusowego Kapłaństwa od 1975 r., gdy przyjął święcenia kapłańskie w Rzymie z rąk papieża Pawła VI. Już wstępując do Zgromadzenia, pisał, że „pragnie poświęcić się Bogu w kapłaństwie”. Cenił sobie kapłaństwo i był Bogu wdzięczny za tę drogę realizacji swojego powołania. Często w rozmowach i myślach wracał do tego „Tak” wypowiedzianego Bogu jako zgoda na realizację tej wizji życia, jaką przeznaczył mu Bóg. Swoje kapłaństwo realizował nie tylko przez dwa pierwsze lata po święceniach, w których pracował jako wikariusz, katecheta i wychowawca młodzieży w Fromborku. Realizował je także w czasie późniejszym. Jako student w okresie wakacyjnym pracował w wielu parafiach włoskich. Gdy był wykładowcą i wychowawcą w Łądzie służył pomocą kapłańską w okolicznych parafiach. W latach 1982–1988 w Łądzie był odpowiedzialny za duszpasterstwo Służby Zdrowia i Pracowników Oświaty, czyli za formacyjne spotkania Grupy „Świadectwo i Twórczość”. Wygłosił wiele rekolekcji parafialnych i misji. Adam cenił sobie kapłaństwo. Wykonując różne funkcje, nigdy nie zapominał, że jest kapłanem – nigdy nie izolował się od posługi duszpasterskiej, która z tej funkcji wynika.

Ksiądz Adam Durak był jednak przede wszystkim salezjaninem – naukowcem. W tej dziedzinie, którą mu Bóg zadał, odegrał szczególną rolę. Nie zadowolił się swoimi osiągnięciami naukowymi po uzyskaniu w Rzymie stopnia naukowego doktora teologii. Przeszedł całą drogę naukową od magisterium poprzez doktorat i habilitację aż do tytułu profesora. Zabrakło mu jednego – stanowiska profesora zwyczajnego. Zdążył przygotować całą dokumentację. Nie doczekał mianowania na to stanowisko przez ministra. Z pewnością nominację tę otrzymał od Boga – jedyne prawdziwego ministra, którego istotą jest prawda, do której poprzez swoje badania profesor Adam codziennie zmierzał. Z jego wielkiego naukowego dorobku należy wspomnieć, że był autorem 8 książek i 160 artykułów naukowych, uczestnikiem wielu konferencji i spotkań naukowych. Adamowi wiele zawdzięcza Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, a szczególnie Wydział Teologiczny. Trzy razy był prodziekanem tego Wydziału, kierownikiem Katedry Hermeneutyki Litur-

gii, członkiem Rady Wydziału. Adam był twórcą XX Łądzkich Sympozjów Liturgicznych, członkiem wielu towarzystw naukowych, przewodniczącym Sekcji Wykładowców Liturgiki przy Radzie Naukowej Episkopatu Polski.

Życie człowieka nie jest umieraniem – życie człowieka jest wielką twórczością, do której powołuje go Bóg. Człowiek nie umiera – żyje nie tylko jego dzieło jako owoc tej twórczości, ale żyje także w Bogu on sam jako podmiot tej twórczości.

Ludzka twórczość – to tworzenie środowiska, w którym człowiek żyje – przetwarzanie chaosu w kosmos. Patrząc z tej perspektywy na życie prof. Adama Duraka, możemy powiedzieć, że tworzył świat nauki poszukujący prawdy, tej prawdy, którą jest sam Bóg. W tym poszukiwaniu stworzył swoją szkołę naukową. Tworzył wielki świat nauki, przetwarzając chaos w kosmos.

Ludzka twórczość – kultura – to nie tylko forma stosunku człowieka do świata, ale także stosunku do człowieka. Chodzi o to, co w sferze kultury nazywane jest „substancją etyczną”. Człowiek bowiem wezwany jest przez Boga nie tylko do tworzenia dobra fizycznego, ale także, a może przede wszystkim moralnego. W ten sposób człowiek humanizuje rzeczywistość, w której żyje. Z perspektywy czasu życia profesora Adama możemy powiedzieć, że tworzył kulturę moralną, całością relacji do ludzi, opartą na szacunku dla godności człowieka. Nie zawsze może to być widoczne w sposób bezpośredni. Ale człowiek był dla Ciebie, Adamie, wartością najwyższą. Twoja naukowość nigdy nie przesłoniła Ci człowieka: studenta, współpracownika, kolegi.

Ludzka twórczość – kultura – to także tworzenie siebie. To tak jakby Bóg, stwarzając człowieka, nie dokończył kształtowania go, pozostawiając to w jego rękach. Patrząc na ten wymiar kultury profesora Adama Duraka, możemy powiedzieć, że przeszedł na drugą stronę jako człowiek dojrzały, dobry naukowiec, uczony. Kiedyś usłyszałem takie powiedzenie, że K. Barth stwierdził, iż do nieba dostanie się muzyka i będzie to muzyka Bacha. Tylko wtedy, gdy aniołowie będą sami, będą grali muzykę Bacha. Wydaje się jednak, że próg wieczności przekroczą wszystkie osiągnięcia człowieka, w tym przede wszystkim to, co sam z siebie stworzył – on sam w swojej niepowtarzalnej wartości. Kultura, czyli ludzka twórczość jest bowiem kształtowaniem siebie w sferze prawdy, piękna, dobra i świętości.

Drogi Adamie – za twoje piękne, dynamiczne i twórcze życie prosimy Boga – Źródło Mądrości i Piękna, tej mądrości i piękna, które całe życie zgłębiałeś, aby dał Tobie udział w Swojej Mądrości i Pięknie.

ks. Henryk Skorowski

KS. BOGUSŁAW MIGUT

EKLEZJOTWÓRCZY CHARAKTER EUCHARYSTII JAKO OFIARY

Zawołanie: „budzić Kościół w duszy człowieka”, wzięte z tytułu jednego z pierwszych artykułów Romano Guardiniego, stało się mottem ruchu liturgicznego, ale można je też uczynić mottem naszych rozważań¹. Prezentowane tu współczesne nauczanie Kościoła, zawarte zwłaszcza w Katechizmie Kościoła Katolickiego (KKK)² i w *Ecclesia de Eucaristia* (EdE)³, wskazuje, że ofiara eucharystyczna nie tylko budzi, ale też buduje i odbudowuje Kościół w duszach ludzkich. W celu ukazania pełniejszego obrazu, nauczanie Kościoła, w niektórych częściach, zostanie dopełnione ujęciami teologii biblijnej, teologii systematycznej i liturgicznej.

Jan Paweł II omawia najpierw Eucharystię jako ofiarę (EdE, 11–16), a w drugiej kolejności Eucharystię jako ucztę (EdE, 16–18). Kolejność ta nie jest z pewnością przypadkowa. Nie pomniejszając wymiaru uczyty, Papież podkreśla, że bez uwypuklenia wymiaru ofiarniczego, uczta eucharystyczna staje się czymś horyzontalnym, zredukowanym niekiedy do spotkania ludzi przy wspólnym stole. W punkcie 10 wyraźnie wskazuje na takie zagrożenie: „Czasami spotyka się bardzo ograniczone rozumienie tajemnicy Eucharystii. Ogołocona z jej wymiaru ofiarniczego, jest przeżywana w sposób nie wykraczający poza sens i znaczenie zwykłego braterskiego spotkania”. Ostatnia Wieczerza (uczta) nie miałaby racji bytu bez Wielkiego Piątku.

W rozdziale drugim wspomnianej encykliki Jan Paweł II wskazuje, że budowanie Kościoła dokonuje się głównie na mocy zjednoczenia wiernych z Chrystu-

¹ R. Guardini, *Das Erwachen der Kirche in der Seele*, „Hochland” 19 (1922), z. 2, s. 257–267 [to samo w: *Vom Sinn der Kirche, Fünf Vorträge*, Mainz 1922, 1955⁵].

² Tekst typiczny łaciński: Città del Vaticano 1992; tłumaczenie na język polski: Poznań 1994.

³ Jan Paweł II, *Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła* z 17 IV 2003 r.

sem, a w Chrystusie między sobą w Komunii świętej (EdE, 21–25). Na samym początku tego dokumentu (EdE, 1) Papież przypomina nauczanie Soboru Watykańskiego II: „Ofiara eucharystyczna jest «źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego» (KK 11)” oraz „«W Najświętszej Eucharystii zawiera się [...] całe dobro duchowe Kościoła, to znaczy sam Chrystus, nasza Pascha i Chleb żywy, który przez swoje ożywione przez Ducha Świętego i ożywiający Ciało daje życie ludziom» (DK 5)”. Dlatego też Kościół – dodaje Papież – „nieustannie zwraca swe spojrzenie ku swojemu Panu, obecnemu w Sakramencie Ołtarza, w którym objawia On w pełni ogrom swej miłości”. Podobnie na początku rozdziału drugiego przypomina nauczanie ostatniego Soboru (KK 3), że Ofiara eucharystyczna tkwi w centrum procesu wzrastania Kościoła. Kościół, będąc królestwem Chrystusa, rośnie w sposób widzialny w świecie, a dokonuje się to na drodze sprawowania Najświętszej Ofiary. „«Ileż razy sprawowana jest na ołtarzu ofiara krzyża, w której Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha, dokonuje się dzieło naszego Odkupienia. Jednocześnie w sakramencie Chleba eucharystycznego przedstawiana jest i dokonuje się jedność wiernych, którzy stanowią jedno ciało w Chrystusie»” (EdE, 21).

Pytanie więc nasuwa się samo. Skoro wymiar ofiarniczy nadaje głębię spotkaniu chrześcijan przy ołtarzu Pana, to dlaczego uczta-komunia jest głównym miejscem i sposobem budowania Kościoła? Jaka relacja zachodzi między obydwojmi wymiarami?

1. SENS I ZNACZENIE OFIARY CHRYSYTUSA

W ujęciu teologii biblijnej Jezus Chrystus zrealizował w sobie wszystkie wymogi stawiane w Starym Testamencie ofierze miłej Bogu i sam stał się kapłanem i ofiarą w stopniu absolutnym. W Starym Testamencie ofiary mają przede wszystkim charakter duchowy. Obrzędy ofiarnicze mają wskazywać na chęć zjednoczenia z Bogiem. Według Rdz 22 Bóg nie przyjmuje ofiar z ludzi, ale godzi się na ofiary ze zwierząt. Dary te jednak są Mu miłe tylko wtedy, gdy człowiek składa je z sercem gotowym do wyrzeczenia się w duchu wiary wszystkiego, co mu jest najdroższe, tak jak to uczynił kiedyś patriarcha Abraham. Drugą cechą ofiar, na którą wskazują prorocy, ma być udzielanie prymatu pobożności wewnętrznej przed przywiązywaniem zbyt dużej wagi do obrzędu. Obrzędy mają być wykonywane w pełnej świadomości ich znaczenia oraz z odpowiednią intencją i nastawieniem wykonawców. Prorocy nie potępiają ofiar, ale ich deformację, towarzyszącą im powierzchowność, nastawienie na szukanie korzyści, czy też rozmiękanie się wykonywanych obrzędów z prawdą życia. Poza wymiarem obrzędowym, mającym swe źródło w Księdze Kapłańskiej, Stary Testament ukazuje osobę Sługi Jahwe jako ucieleśnienie prawdziwego kultu Boga (Iz 53). Jak stwierdza

H. Hauret⁴, Sługa Jahwe całkiem dobrowolnie staje na miejscu grzeszników (ofiara zastępcza). Jego oddanie się jako żertwy bez skazy przynosi korzyść „wielu”, zgodnie z Bożym postanowieniem. Maksymalna wewnętrzność tej ofiary wiąże się tu z maksimum daru, który ma maksymalną skuteczność.

Na szczególną uwagę zasługuje Hbr 10, 5–10, gdzie znajdujemy ofiarniczą interpretację całego życia Jezusa: „Przeto przychodząc na świat, mówi: *Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś Mi utworzył ciało; całopalenia i ofiary za grzech nie podobały się Tobie. Wtedy rzekłem: Oto idę – w zwoju księgi napisano o Mnie – abym spełniał wolę Twoją, Boże. Wyżej powiedział: ofiar, darów, całopaleń i ofiar za grzech nie chciałeś i nie podobały się Tobie*, choć składa się je na podstawie Prawa. Następnie powiedział: *Oto idę, abym spełniał wolę Twoją*. Usuwa jedną [ofiare], aby ustanowić inną. Na mocy tej woli uświęceni jesteście przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze”. Nie wchodząc w szczegółowe zagadnienia egzegetyczne, możemy stwierdzić, że całe życie Jezusa jest składaniem duchowych ofiar ze swojego ciała, czyli z życia, a zarazem pełną komunią z Ojcem⁵.

W swoim życiu i nauczaniu Jezus świadomie nawiązuje do nauki proroków na temat ofiar, a równocześnie do osoby Sługi Jahwe. Zapowiadając swoją mękę, posługuje się dosłownie terminami, które charakteryzowały ofiarę przebłągalną Sługi Jahwe: przychodzi „służyć”, „daje swoje życie”, umiera „na okup” dla dobra „wielu” (Mk 10, 45). Ponadto sama oprawa Ostatniej Wieczerzy bezpośrednio łączy śmierć Chrystusa i ofiarę „Baranka paschalnego”, krew przelaną na krzyżu z krwią Przymierza. Hauret podkreśla, że ofiara Jezusa w swej krwawej rzeczywistości i w swym sakramentalnym wyrazie zawiera w sobie i dopełnia całą ekonomię sakramentalną Starego Testamentu, gdyż jest ona równocześnie ofiarą całopalną, ofiarą przebłągalną i ofiarą wspólnoty.

Najgłębszy sens ofiary Chrystusa objawia się w Biblii w odniesieniu do grzechu pierwotnego. Wszyscy ludzie są uwikłani w grzech Adama. „Przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami” (Rz 5, 19). „Przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli” (Rz 5, 12). Odpowiedzią na to jest zbawcza ofiara Jezusa Chrystusa: „Jak przestępstwo jednego spowodowało na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego (Chrystusa) sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie” (Rz 5, 18).

Katechizm Kościoła Katolickiego, ukazując odkupieńczą śmierć Chrystusa, podkreśla jej uprzednią obecność w Bożym zamyśle zbawienia. Spotyka się w niej zbawczy plan Ojca i bosko-ludzka wola Jezusa Chrystusa, któ-

⁴ H. Hauret, *Ofiara*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań–Warszawa 1982², s. 613.

⁵ Por. J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 487–500.

ry całym swym życiem i pełnym doświadczeniem śmierci pragnie dokonać zbawienia rodzaju ludzkiego. Pierwsze stwierdzenie Katechizmu na ten temat brzmi: „bolesna śmierć Chrystusa nie była owocem przypadku w zbiegu nieszczęśliwych okoliczności. Należy ona do tajemnicy zamysłu Bożego” (KKK 519)⁶.

W realizacji tego zbawczego zamiaru, poza Bożym zamysłem zbawienia i wolną wolą Jezusa, dochodzi jeszcze trzeci element (trzecia wola) – wola tych, którzy dopuścili się pojmania, skazania, męki i ukrzyżowania. Katechizm, powołując na pierwsze dwie mowy Piotra z Dziejów Apostolskich, zaznacza, że nie byli oni jedynie „biernymi wykonawcami scenariusza przewidzianego wcześniej przez Boga” (KKK 599), a przywołując prawdę o tym, że dla Boga wszystkie chwile czasu są terażniejsze w ich aktualności, stwierdza, że w swój odwieczny zamysł „przeznaczenia”, włączył wolną odpowiedź każdego człowieka. Bóg dopuścił czyny oprawców Jezusa, wypływające z ich zaślepienia, by wypełnić swój zbawczy zamysł (KKK 600).

Od chwili wcielenia Syn Boży podejmuje Boży zamysł zbawienia i pragnie wypełnić dzieło Ojca, a więc całkowicie wypełnić wolę Ojca, czyniąc z niej swój codzienny „pokarm” (J 4, 34). Katechizm nazywa to Chrystusową komunią miłości z Ojcem (KKK 606–607). W kluczu ofiarniczym należy także odczytać początek publicznej działalności Jezusa. Katechizm nawiązuje do chrztu Jezusa w Jordanie, udzielonego przez Jana Chrzciciela, który zobaczył i wskazał w Jezusie Baranka Bożego, gładzącego grzech świata (J 1, 29). Tytuł „Baranka Bożego” przywołuje zarówno cierpiącego Sługę Jahwe, który w milczeniu pozwala prowadzić się na zabicie, jak i baranka paschalnego – symbol odkupienia Izraela w czasie pierwszej Paschy (KKK 608) oraz symbol ostatecznego zwycięstwa nad grzechem⁷. Dla całej misji Jezusa oznacza to miłość aż poza granice ludzkiej logiki aż po złożenie w całkowitej świadomości i wolności daru ze swojego życia: „Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję” (J 10, 18)⁸.

Jezus najpełniej wyraził dobrowolną ofiarę z siebie w przeddzień swej śmierci, podczas Ostatniej Wieczerzy, kiedy, biorąc chleb starej paschy, uczynił zeń Pokarm nowej paschy – „to jest Ciało moje, które za was będzie wydane” (Łk 22, 19), a biorąc kielich dziękczynienia za stare przymierze, przemienił go w kielich nowego przymierza – „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 28) (KKK 610; por. EdE 11)⁹. Ofiara całego życia Jezusa, tak jak znalazła swój najpełniejszy wyraz w wieczerniku, tak znajduje swoje dopełnienie i kulminację w Ogrodzie Oliwnym. Agonia

⁶ Por. Cz. Bartnik, *Dzieło Jezusa Chrystusa. Ofiara krzyżowa*, w: *Jezus Chrystus ikona historii i wiary*, red. R. Dziura, Lublin 2004, s. 170.

⁷ Por. H. Witczyk, „Oto Baranek Boży zwycięży grzech świata” (J 1, 29) *Eucharystia a grzech świata*, w: *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 127–149.

⁸ Por. S. Budzik, *Taka jest wiara Kościoła. Wprowadzenie w podstawowe prawdy wiary*, Tarnów 2000, s. 124–127.

⁹ Por. J. Kudasiewicz, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, w: *Biblia a Eucharystia*, s. 63–82.

w Getsemani stanowi zwieńczenie wszystkich duchowych ofiar Jezusa. „Kielich Nowego Przymierza, który Jezus uprzędził już w czasie Ostatniej Wieczerzy, ofiarując siebie samego, przyjmuje On następnie z rąk Ojca podczas agonii w Getsemani” (KKK 612).

Ofiara krzyża, czyli śmierć Chrystusa, jest jedyną i ostateczną ofiarą za zbawienie świata. W niej współistnieje *semel et semper*, jest ona bowiem złożona raz jeden, a jednocześnie na stałe. W niej spotykają się dwie ofiary, Ojca, który wydaje swojego Syna dla zbawienia ludzi, oraz Syna, który „dobrowolnie i z miłości ofiaruje [...] swoje życie Ojcu przez Ducha Świętego, aby naprawić nasze nieposłuszeństwo” (KKK 614). Krzyżowa ofiara Chrystusa zawiera w sobie całość Jego życia. Jest tym, co się działo w sercu Zbawiciela, w Jego bosko-ludzkiej świadomości i nie można jej ujmować tylko jako krew przelaną, na wzór przelewanej krwi nieświadomego baranka. W ofierze Jezusa Chrystusa łączy się żertwa ofiarna i kapłan, świadoma miłość Ojca i miłość braci. Ta miłość nadaje ofierze Chrystusa wartość odkupieńczą i wynagradzającą, ekspiacyjną i zadośćczyniącą. W ofierze krzyżowej Jezus zastępuje swoim posłuszeństwem nasze, zapoczątkowane w Adamie, nieposłuszeństwo, a co więcej – dokonuje wynagrodzenia za nasze winy i zadośćuczynienia Ojcu za nasze grzechy¹⁰. Jezus spełnia swoją ofiarę na krzyżu. Na pytanie, co sprawia, że żaden człowiek, nawet najświętszy, nie był w stanie wziąć na siebie grzechów wszystkich ludzi i ofiarować się za wszystkich, Katechizm odpowiada: „istnienie w Chrystusie Boskiej Osoby Syna, która przekracza i równocześnie obejmuje wszystkie osoby ludzkie oraz ustanawia Go Głową całej ludzkości, umożliwia Jego ofiarę odkupieńczą za wszystkich” (KKK 616)¹¹. Ofiara Chrystusa ma charakter uniwersalny – obejmuje wszystkich ludzi, ale też osobowy – jest zbawieniem i odkupieniem człowieka w jego bycie indywidualnym. Ofiara życia Jezusa przyniosła zbawienie ludzkości nie tylko w znaczeniu moralnym i wzorcowym, ale głównie w znaczeniu rzeczowym i przedmiotowym.

W ujęciu teologicznym i systematycznym podkreśla się również wyraźnie ofiarniczy charakter ziemskiej egzystencji i krzyżowej śmierci Jezusa. Cz. Bartnik stwierdza: „choć nie należy redukować Go (Jezusa Chrystusa) i Jego życia do samej ofiary, to jednak chrystologia sprzyja ofiarniczej wizji stworzenia, przenikniętego złem, grzechem i ograniczeniem [...]. Stan «rajski» stworzenia może być przywrócony tylko przez ofiarę”¹². W. Granat zajmuje się szczegółową analizą doskonałości krzyżowej ofiary Chrystusa. Doskonałość (absolutność) ta wynika: 1) z jej dobrowolności i godnego zachowania się Chrystusa wobec swoich oprawców i świadków męki; 2) z ogromu cierpienia, poniżającej śmierci i związanych z tym udręk moralnych; 3) z niezwykłości ofiary, gdyż Syn Boży w ludzkiej natu-

¹⁰ Por. K. Klauza, *Krzyż. IV. Krzyż Chrystusa. A. W Kościele katolickim. 1. Teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 16–18.

¹¹ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, s. 707–518; J. Buxakowski, *Jezus Chrystus – osoba i czyn (Teologia prawd wiary, t. V)*, Pelplin 2000, s. 270–301.

¹² Cz. Bartnik, *Dzieło Jezusa Chrystusa*, s. 169.

rze cierpiał za ludzkie grzechy; wielkość cierpienia powiększała świadomość człowieka Jezusa, że Jego przybrana natura była własnością Boga i należała do Drugiej Osoby Bożej; 4) z towarzyszącej jej bezgranicznej potrójnej miłości (boska, bosko-ludzka i ludzka)¹³. Wszystko to łączy Granat z kapłaństwem Chrystusa, ukazany na kartach *Listu do Hebrajczyków*. Odkupienie, dokonane przez Chrystusa, ukazuje jako wyzwolenie z grzechu i jego skutków, zadośćuczynienie oraz zasługę (Chrystus przez ofiarę wysłużył nam łaskę usprawiedliwienia)¹⁴. K. Klauza wskazuje na istnienie trzech teologii krzyża: agapetycznej, obediencyjnej oraz oblacyjnej¹⁵, które jednakże obejmują całe życie Zbawiciela. Należy zauważyć wyraźne różnice w ujmowaniu ofiary życia Jezusa Chrystusa. Współcześni teologowie (Bartnik, Klauza) widzą ofiarniczy wymiar całego życia. W. Granat, choć jest teologiem posoborowym, zawęży ofiarę Jezusa głównie do krzyża. Jedno i drugie ujęcie tworzy jednak syntezę życia i ofiary Chrystusa w perspektywie krzyża.

Teologia biblijna, oficjalne nauczanie Kościoła i katolicka teologia systematyczna wskazują na ofiarniczy wymiar życia i śmierci Chrystusa. Ofiara ta ma charakter duchowy, rozumiany jako poznawanie i wypełnianie woli Ojca, a obejmuje ona całe Jego życie. Najbardziej jednak objawia się na krzyżu. Sens swój odnajduje w zmartwychwstaniu i uwielbieniu Syna Człowieczego. Znaczenie ofiary Chrystusa ukazywane jest głównie jako: 1) zadośćuczynienie Ojcu w imieniu ludzkości za grzech pierworodny i wszystkie grzechy po nim popełnione; 2) odkupienie człowieka z niewoli szatana i śmierci; 3) odwrócenie kierunku dziejów świata i człowieka, które do tej pory były ukierunkowane na odchodzenie od Boga, czyli ukierunkowanie historii ku Bogu; 4) ukazanie bezgranicznej miłości Boga do ludzi. Ofiara ta ma, ustanowioną przez Chrystusa, formę sakramentalną (Eucharystia), czyli może być uobecniata w każdym czasie i na każdym miejscu. W ten sposób obejmuje ona wszystkich ludzi. Jezus Chrystus podczas składania swej ofiary życia, zarówno każdego dnia, jak i w momencie ofiary na krzyżu, pozostawał w pełni zjednoczony z Ojcem i braćmi. Zjednoczenie to leży u podstaw wszystkich jego duchowych ofiar oraz tej ofiary, która polegała na oddaniu życia na ówczesnej szubienicy.

2. OFIARA CHRYSTUSA JAKO EKLEZJOGENEZA

Kościół jest zawarty w zbawczym planie Trójjedynego Boga i spełnia się w osiągnięciu pełnej komunii z Nim. Katechizm Kościoła Katolickiego, podobnie jak współczesna teologia, mówiąc o genezie Kościoła, odwołują się do jego początków w zamyśle Trójcy Świętej oraz stopniowej realizacji w historii

¹³ W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1967, s. 244.

¹⁴ Tamże, s. 246–260.

¹⁵ K. Klauza, *Krzyż*, kol. 16–18.

(KKK 758)¹⁶. Katechizm, powołując się na KK 2, stwierdza: „odwieczny Ojciec, najzupełniej wolnym i tajemniczym zamysłem swej mądrości i dobroci, stworzył cały świat, postanowił podnieść ludzi do uczestnictwa w życiu Bożym, do którego powołuje wszystkich ludzi w swoim Synu” (KKK 759). Wyraźnie więc zaznacza się, że Kościół jest zamysłem Ojca, głównym zaś „ogniwem” eklezjogenezy jest Jezus Chrystus (misja Syna Bożego). Eklezjogeneza rozgrywa się w całej przestrzeni historii ludzkiej. Geneza Kościoła pokrywa się z dziejami zbawienia. Kościół bowiem został zapowiedziany już od początku świata, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, założony przez Chrystusa. Misja Ducha Świętego polega na ukazaniu Kościoła, czyli ożywianiu i umacnianiu jego posłannictwa aż do wypełnienia w chwale na końcu wieków. Wypełnienie to polegać będzie na zgromadzeniu wszystkich sprawiedliwych, poczynając od Adama, od Abła sprawiedliwego, przez Dobrego Łotra aż po ostatniego wybranego, w Kościele powszechnym u Ojca, w pełnej komunii z Trójcą Świętą (por. KK 2).

Warto zauważyć kluczową rolę Chrystusa w eklezjogenezie. Główną zasadą eklezjogenezy jest w zamysle Ojca komunika ludzi z Trójjedynym Bogiem i w Trójjedynym Bogu. Zanim powiemy o konkretnych dziełach eklezjotwórczych Chrystusa, winniśmy, w kontekście naszego tematu, odwołać się do ofiarniczego ujęcia Jego życia w *Liście do Hebrajczyków* (10, 5–10). List wyraźnie wskazuje na podporządkowanie wszelkich aktów Jezusa woli Ojca, a tym samym na nieustanne składanie przez Niego duchowych ofiar. Mamy prawo twierdzić, że wszystkich dziełach eklezjotwórczych, którymi są: głoszenie Ewangelii (zwołanie Kościoła), zapoczątkowanie Królestwa Bożego, potwierdzonego znakami i cudami, ustanowienie Dwunastu z Piotrem na czele, a zwłaszcza Ostatnia Wieczerza i śmierć na krzyżu odczytana w perspektywie Jego zmartwychwstania, mamy do czynienia z dokonywaniem duchowych ofiar. Wszystko to wynikało bowiem z rozpoznania woli Ojca i pragnienia jej realizacji. Równocześnie wszystkie akty eklezjotwórcze dokonywane były w zjednoczeniu z Ojcem i z braćmi.

Teologia katolicka, widząc potrzebę integralnego ujęcia narodzin Kościoła, bez zawężania ich wyłącznie do momentu wcielenia, czy też śmierci na krzyżu (koncepcja staurologiczna)¹⁷, nie przestaje jednak twierdzić, że Kościół narodził się przede wszystkim z całkowitego daru Chrystusa dla naszego zbawienia, uprzedzonego w ustanowieniu Eucharystii i zrealizowanego na krzyżu. Znakiem tego początku i wzrastania [Kościół] jest krew i woda wypływające z otwartego boku Jezusa ukrzyżowanego. Można powtórzyć za św. Ambrożym¹⁸, że jak Ewa została utworzona z boku śpiącego Adama, tak Kościół narodził się z przebitego serca Chrystusa, który umarł na krzyżu (KKK 766).

¹⁶ Por. M. Rusecki, *Kościół*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastaj, Lublin–Kraków 2002, s. 664.

¹⁷ Tamże, s. 664.

¹⁸ *Expositio Evangelii secundum Lucam*, 2, 85–89: PL 15, 1583–1586.

Zauważmy, że całej eklezjogenezie, w jej centralnym stadium, czyli w życiu i misji Wcielonego Słowa Bożego, towarzyszy pełna komunია z Bogiem i braćmi. Najważniejsza jest jednak ta komunია pomiędzy Osobami Boskimi, w jakiej trwa Syn Boży. Komunია ta nie traci swej mocy pomimo zjednoczenia w Osobie Jezusa Chrystusa natury boskiej i ludzkiej.

W tym duchu naucza też Jan Paweł II: „istnieje związek przyczynowy pomiędzy Eucharystią a samym początkiem Kościoła. Ewangelisci precyzują, iż na Ostatniej Wieczerzy wokół Jezusa zgromadziło się dwunastu Apostołów (por. Mt 26, 26; Mk 14, 17; Łk 22, 14). Jest to szczegół o dużym znaczeniu, ponieważ Apostołowie «stali się załączkami nowego Izraela, a równocześnie początkiem świętej hierarchii». Ofiarując im jako pokarm swoje Ciało i swoją Krew, Chrystus wprowadził ich w tajemniczy sposób w Ofiarę, w której wkrótce na Kalwarii miał złożyć samego siebie. Analogicznie, jak Przymierze na Synaju, przypieczętowane ofiarą i pokropieniem krwią, podobnie gesty i słowa Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy kładły fundamenty nowej wspólnoty mesjańskiej, Ludu Nowego Przymierza” (EdE 21).

Kościół rodzi się z przebitego boku Chrystusa, czyli kulminacyjnego punktu jego ofiary życia. Ofiara krzyża bowiem zawiera i skupia w sobie całe życie Jezusa. Ofiara ta zostaje powiązana z rytualnym obrzędem paschalnym (Ostatnia Wieczerza). Została ona połączona z kapłaństwem, ponieważ zgromadzeni na Ostatniej Wieczerzy Apostołowie są w zamyśle Jezusa „załączkami nowego Izraela i początkiem świętej hierarchii. W ten sposób budowanie Kościoła, jako nowej wspólnoty mesjańskiej, zostaje powierzone Apostołom i ich następcom, a ma się ono dokonywać przez sakramentalne uobecnianie jedynej ofiary Chrystusa i łączenie z nią duchowych ofiar wiernych. Nowa wspólnota mesjańska, czyli Kościół, łączy w sobie wspólnotę z Bogiem poprzez życie dla Boga, czyli poprzez składanie życiowych ofiar.

3. OFIARNICZY WYMIAR ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Mówiąc, na podstawie Biblii, o życiu chrześcijańskim i jego licznych perspektywach i wymiarach, należy skoncentrować się głównie na jego wymiarze ofiarniczym. Znaczący teolog Nowego Testamentu wyraźnie wskazuje na szczególny wydźwięk parenezy z Listu do Rzymian (12, 1–2), obok Flp 4, 18; Rz 14, 18; Ef 5, 10, gdzie św. Paweł pisze: „[...] proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej. Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe”.

Święty Paweł wyraźnie podkreśla, że chrześcijanin ma być gotów oddać się Bogu w każdej chwili i bez reszty. Podobną naukę sformułował już wcześniej

(Rz 6, 13. 19), ale tam przedmiotem oddawania Bogu do dyspozycji były poszczególne członki, a nie całe ciało. Tutaj ciało oznacza całą doczesną, ziemską egzystencję. Uśmiercenie i unicestwienie, o których tu mowa, to element istotny każdego obrzędu ofiarniczego składanego Bogu. Żertwa ofiarna musi być żywa w momencie składania jej na ofiarę oraz święta, czyli szczerze oddana Bogu, który jest święty w stopniu absolutnym. Ten, jeszcze starotestamentalny, wymóg zostaje tu całkowicie przekroczony, gdyż Paweł zachęca do składania siebie samego, do oddawania Bogu własnego ciała, czyli całego życia. Nowa ofiara nazwana jest rozumnym kultem (*logike latreia*). Interpretacja tego zwrotu może oznaczać: 1) traktowanie własnego ciała w sposób rozumny, a więc niezbyt surowo; 2) świadome, czyli refleksyjne, w odróżnieniu od zrutynizowanego i mechanicznego, traktowanie swej relacji z Bogiem; 3) wzbudzenie w sobie najlepszych pragnień, które towarzyszą wszystkim zbawczym czynkom chrześcijanina. Wydaje się, że najpełniejsza interpretacja odnosi się do samej rozumności człowieka, składającego Bogu w ofierze swe ciało, w odróżnieniu od dotychczasowych ofiar z płodów ziemi czy też nierozumnych zwierząt¹⁹.

Istotnym pojęciem parenetycznej części *Listu do Rzymian* jest ludzkie ciało. We wcześniejszych rozdziałach (Rz 6–8) zostały opisane nieszczęścia spadające na człowieka poprzez jego cielesność, a tym samym jego skłonność do grzechu. Cielesny wymiar człowieka nabiera nowego znaczenia, gdy Słowo stało się ciałem. Chrystus, dokonując zbawienia w ciele ludzkim, ukazał nową funkcję i celowość ludzkiego ciała, które staje się na nowo własnością Boga i Bogu ma przysparzać chwały.

Wiersz drugi (Rz 12, 2) wyraźniej niż ciało akcentuje umysł, czy też sposób myślenia. Nie chodzi tu o akcentowanie rozłączności między ciałem i myślą, ale o rozumność składanej ofiary. Myśl jest elementem decydującym o racjonalności nowej ofiary. To ona ma uznać wyższość woli Bożej i według niej rozeznaczyć, co jest dobre, co przyjemne Bogu i na Jego miarę doskonałe. Rozumność ofiary z życia oznacza więc rozpoznawanie woli Bożej i spełnianie jej w swoim życiu, jako *integrum* duszy i ciała²⁰.

Za podsumowanie egzegezy tego fragmentu możemy uznać stwierdzenie K. Pauritscha: „Paweł widzi w ofierze zasadniczy rys egzystencji chrześcijańskiej. Bóg okazał swą sprawiedliwość i swoje zmiłowanie w Chrystusie, w Nim oddał siebie do naszej dyspozycji. Dlatego chrześcijanin powinien teraz rzeczywiście oddać się Bogu do dyspozycji jako ofiara żywa. Wierzący poświęca ofiarę ze swojego życia w ten sposób, że w głębi swej istoty otwiera się na Boga. Nie stara się on przypodobać samemu sobie i nie pozostaje więźniem samego

¹⁹ Por. *List do Rzymian. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, red. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1978, s. 237–239.

²⁰ Por. tamże, s. 239–240.

siebie. Dalszą konsekwencją jest radykalny nonkonformizm wobec świata, przy równoczesnym otwarciu się na braci»²¹.

Pojęcie ofiary duchowej znajduje w Katechizmie Kościoła Katolickiego należne mu miejsce w kontekście nauczania na temat moralności chrześcijańskiej. Według Katechizmu życie moralne jest tożsame z kultem duchowym, co więcej – jest ono ściśle związane z Ofiarą eucharystyczną. Katechizm stwierdza: „Składamy «ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną» (Rz 12, 1) w Ciele Chrystusa, które tworzymy, i w komunii z Ofiarą eucharystyczną. [...] Życie moralne, podobnie jak całość życia chrześcijańskiego, ma swoje źródło i swój szczyt w Ofierze eucharystycznej” (KKK 2031)²². Co więcej, ofiara duchowa, jako wypełnienie woli Ojca, czyli powierzenie mu drogi – zaufanie, całkowite oddanie się Jego miłości – jest możliwa dzięki uczestnictwie w Ofierze eucharystycznej (KKK 2100).

Składanie Bogu ofiary żywej, czyli świadome szukanie woli Bożej i pełnienie jej wynika z głębokiego zjednoczenia z Bogiem i z ludźmi, jakich On postawił przy nas. Bez tej więzi z braćmi i dziecięcej więzi z Ojcem świadome życie dla Boga (proegzystencja) byłoby niemożliwe. Duchowa ofiara ze swej natury zakłada więź z Bogiem i ją pogłębia. Zakłada także więź z braćmi i proporcjonalnie do stopnia zażyłości i więzi z Bogiem, pogłębia ją. O ile twierdzi się, że ofiara w religiach pierwotnych jest wyrazem pragnienia zjednoczenia z Bogiem, to o ileż bardziej chrześcijańska ofiara duchowa z takiego zjednoczenia wypływa i do jeszcze głębszej komunii prowadzi.

4. EKLEZJOTWÓRCZA ROLA UCZESTNICTWA WIERNYCH W OFIERZE CHRYSTUSA

Eklezjotwórcza rola uczestnictwa wiernych w ofierze Chrystusa łączy się z dwoma zagadnieniami – ekonomią sakramentalną i wpisaniem w nią jedynym kapłaństwem Chrystusa, realizowanym w Kościele w dwojaki sposób.

Misterium Chrystusa realizowane jest jako ekonomia sakramentalna, gdyż obejmuje nie tylko czas między wcieleniem a śmiercią na krzyżu, ale też czas Kościoła jako kontynuację i aktualizację zbawczego dzieła Chrystusa, udzielanie owoców zbawienia, a tym samym udział ludzi w misteriach życia Jezusa, a zwłaszcza w misterium paschalnym. Jan Pawła II w *Redemptor hominis* (RH)²³, stwierdza, że „«niezglębione bogactwo Chrystusa» (Ef 3, 8) [...] jest dla każdego

²¹ *Ofiara*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, Opracowanie zbiorowe katolickich i protestanckich teologów, red. A. Grabner-Heider, Warszawa 1995, s. 879.

²² Por. J. Szłaga, *Eucharystia – ofiara Nowego Przymierza*, w: *Eucharystia – miłość i dziękczynienie*, red. W. Słomka, A.J. Nowak (*Homo meditans*, t. IX), Lublin 1992, s. 19; W. Świerżawski, *Eucharystia Chrystusa nieustanną paschą Kościoła*, w: *Eucharystia*, red. J. Krucina, s. 94–95.

²³ Encyklika o Jezusie Chrystusie Odkupicielu człowieka z 4 III 1979 r.

człowieka. Ono jest dobrem każdego człowieka” (RH 11). Uwielbiony Chrystus, ze wszystkim, co przeżył i wycierpiał raz na zawsze za nas, wstawia się za nami u Boga. Nie był on tylko doskonałym wzorem do naśladowania. Katechizm podkreśla: „Wszystko, co Chrystus przeżył, czynił po to, abyśmy mogli przeżywać to w Nim i aby On przeżywał to w nas” (KKK 521). Chrystus pragnie dopełnić swe misteria w ludziach. Pragnie On niejako aplikować swoje dzieło zbawcze każdemu człowiekowi indywidualnie. Chrystus pragnie dopełnić w każdym człowieku zwłaszcza misterium paschalne, które stanowi punkt szczytowy wszystkich Jego misteriów. Konieczna jest też świadomość, że bez misterium paschalnego, ze szczególnym zaakcentowaniem Zesłania Ducha Świętego, nasz udział w misteriach życia Chrystusa nie byłby możliwy. Dopełnienie misterium Chrystusa w ludziach dokonuje się w Kościele, który jest trafnie oceniany jako misterium Osoby (Chrystus) w osobach (wierzący w Chrystusa)²⁴.

Śmierć Chrystusa na krzyżu i wylanie Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy zapoczątkowuje czas Kościoła. Chrystus żyje tu i działa w nowy sposób, który Tradycja chrześcijańska określa mianem „ekonomii sakramentalnej”. Chrystus w ramach tej ekonomii ukazuje, uobecnia i przekazuje swoje dzieło zbawienia, a zwłaszcza misterium paschalne, za pośrednictwem liturgii, a zwłaszcza jej serca – Eucharystii²⁵. Ekonomia sakramentalna jest tym samym naszym uczestnictwem w ofierze Chrystusa, życiem mocą tej ofiary oraz włączeniem wszystkich cierpień i ofiar w tę jedyną ofiarę. Celem ekonomii sakramentalnej jest przemiana człowieka na wzór Chrystusa, które za teologią wschodnią coraz częściej określane jest mianem przeobóstwienia. Jest ona w całej pełni eklezjotwórcza. Jej zadaniem jest budowanie Kościoła przez nadawanie zbawczego wymiaru duchowym ofiarom wiernych. W Chrystusie indywidualna ofiara jest ofiarą umacniającą i budującą cały Kościół. Ostatecznym celem ekonomii sakramentalnej jest budowanie komunii z Bogiem, a w Bogu między ludźmi.

W budowaniu więzi poszczególnych ofiar z ofiarą Chrystusa szczególne miejsce zajmuje Eucharystia. Jest ona najpełniejszą obecnością Chrystusa, jedynego Kapłana i Pasterza. W każdej Eucharystii Chrystus jest ofiarowanym Ojcu, a zarazem ofiarującym. Jest On ofiarą i ofiarnikiem. Ofiara krzyżowa została złożona Ojcu przez samego Chrystusa w imieniu całej ludzkości. Eucharystyczna ofiara jest składana nie tylko przez Chrystusa, ale też przez przyłączony do niego Kościół²⁶. Eucharystia jest ofiarą Kościoła w trzech znaczeniach: 1) została ona powierzona Kościołowi i Kościół nieustannie ją składa aż do powtórnego przyj-

²⁴ Por. Cz. Bartnik, *Dzieło Jezusa Chrystusa. Chrystus „społeczny” – więź z Kościołem*, w: *Jezus Chrystus*, s. 175–176; por. tenże, *Kościół. Byt osobowy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 1007–1008.

²⁵ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela*, Città del Vaticano 1992, s. 78–81; 318–321.

²⁶ Por. A.M. Sicari, *Eucharystia – ofiara Chrystusa, Kościoła i ludzkości*, w: *Eucharystia* (Kolekcja Communio 1), s. 285–294; Grzeškowiak, *Oto wielka tajemnica wiary*, s. 180–184.

ścia Pana; 2) w niej Kościół składa samego siebie w ofierze; 3) w niej też Kościół wielbi Boga, dziękuje mu i wstawia się za żywymi i zmarłymi, przyłączając do siebie i jednocząc wszystkie „swoje dzieci”²⁷.

W Eucharystii objawia się i spełnia jedyne kapłaństwo Chrystusa. Jest ono realizowane na dwa sposoby – kapłaństwo wspólne (chrzcielne) i kapłaństwo służebne, zwane też hierarchicznym. Różnica między nimi nie może być wyjaśniona poprzez wyższość stopnia, gdyż różnią się co do istoty. Pomimo że są realizacją jedyne kapłaństwa Chrystusa, mają zróżnicowane źródło sakramentalne. O ile źródłem kapłaństwa wspólnego są chrzest i bierzmowanie, o tyle źródłem kapłaństwa służebnego jest sakrament święceń. Składanie Ofiary eucharystycznej wiąże się najpierw z posługą tych, którzy są uczestnikami sakramentu święceń (prezbiterat, biskupstwo), a tym samym uobecniają Chrystusa – Głowę Mistycznego Ciała wśród zgromadzonego Kościoła. W nauczaniu Kościoła podkreśla się, że jak Chrystusowa ofiara zbawcza została dokonana raz na zawsze, ale uobecnia się nieustannie w sprawowanej przez Kościół Ofierze eucharystycznej, tak jedyne kapłaństwo Chrystusa uobecnia się za pośrednictwem kapłaństwa służebnego (por. KKK 1545)²⁸. Konstytucja o Liturgii Soboru Watykańskiego II *Sacrosanctum Concilium* (KL) ukazuje sprawowanie Ofiary eucharystycznej jako istotne zadanie kapłanów, gdyż Chrystus posłał Apostołów nie tylko po to, by zwiastowali, że „Syn Boży przez swoją śmierć i zmartwychwstanie uwolnił nas spod władzy szatana i śmierci oraz przeniósł do Królestwa Ojca, lecz również po to, a by to dzieło zbawienia [...] sprawowali przez Ofiarę i sakramenty” (KL 6). W następnym punkcie Sobór naucza o ofiarowaniu się Chrystusa, „który kiedyś ofiarował siebie na krzyżu”, a obecnie ofiaruje się „przez posługę kapłanów” (KL 7). W tym duchu Kodeks Prawa Kanonicznego (KPK)²⁹ naucza, że szafarzem Eucharystii jest wyłącznie kapłan ważnie wyświęcony. Tylko on może przewodniczyć Eucharystii i konsekrować chleb i wino, aby stały się Ciałem i Krwią Chrystusa (por. KPK 900).

Składanie Ofiary eucharystycznej nie zamyka się jednak w samej posłudze kapłanów. Celem składania – uobecniania Ofiary przez posługę prezbiterów – jest dokonywanie się duchowej ofiary wiernych w zjednoczeniu z ofiarą Chrystusa. Ofiara ta składana jest bezkrwawo i sakramentalnie w Eucharystii przez ręce kapłanów i w imieniu całego Kościoła aż do „przyjścia Pana, kiedy On sam przekazuje królowanie Bogu i Ojcu” (DP 2)³⁰. Ważne jest więc współskładanie Ofiary

²⁷ Por. B. Migut, *Eucharystia jako ofiara w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego i wprowadzeń do wybranych ksiąg liturgicznych*, w: *Eucharystia – źródło, szczyt i życie. Tydzień Eklezjologiczny 2004*, red. J. Budzyński, P. Łukasik, K. Mielcarek. (*W trosce o Kościół*, t. V), Lublin, 2005, s. 36.

²⁸ Por. S. Mojek, *Eucharystia sercem kapłańskiej egzystencji według Piusa XII*, w: *Eucharystia – miłość i dziękczynienie*, s. 206–209.

²⁹ *Codex iuris canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgata. Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1983.

³⁰ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis* (DP).

eucharystycznej przez tych, którzy mają udział w kapłaństwie Chrystusa na mocy sakramentu chrztu i bierzmowania³¹. Współskładanie ze strony wiernych polega na budzeniu w sobie i włączaniu w ofiarę Chrystusa swych duchowych ofiar. Wyraźnie należy jednak zaznaczyć, że tak jak bez posługi kapłaństwa służebnego krzyżowa ofiara Chrystusa nie mogłaby być sakramentalnie obecna, tak też duchowa ofiara nie mogłaby być w nią włączona.

W jakim znaczeniu Kościół składa samego siebie w Ofierze eucharystycznej? Katechizm mówi najpierw ogólnie o uczestnictwie Kościoła – Ciała Chrystusa w „ofierze swojej Głowy” (KKK 1368). Po czym następuje doprecyzowanie, że nie tylko uczestniczy, ale też „razem z Chrystusem ofiaruje się cały i łączy się z Jego wstawiennictwem u Ojca za wszystkich ludzi” (KKK 1368). Istotą tej ofiary jest oddanie się wraz z Chrystusem Ojcu oraz wstawiennictwo. Głównym zagadnieniem jest uczestnictwo Kościoła w ofierze Chrystusa i przyłączenie się do niej przez ofiarowanie samego siebie. Katechizm formułuje tę naukę następująco: „w Eucharystii ofiara Chrystusa staje się także ofiarą członków Jego Ciała. Życie wiernych, składane przez nich uwielbienie, ich cierpienia, modlitwy i praca łączą się z życiem, uwielbieniem, cierpieniami, modlitwami i pracą Chrystusa i z Jego ostatecznym ofiarowaniem się oraz nabierają w ten sposób nowej wartości. Ofiara Chrystusa obecna na ołtarzu daje wszystkim pokoleniom chrześcijan możliwość zjednoczenia się z Jego ofiarą” (KKK 1368)³². Katechizm wskazuje tu wyraźnie na duchową ofiarę Kościoła i poszczególnych jego członków, pomimo braku samego terminu. Jeżeli ofiarę duchową rozumie się jako pragnienie wypełniania woli Ojca w każdej sytuacji życiowej, wówczas rozumie się, że ofiarowanie Ojcu swojego życia, swoich cierpień, modlitw i pracy nie jest niczym innym jak ofiarą duchową. Kościół włącza się w ofiarę Chrystusa poprzez składanie duchowych ofiar. Kapłani wraz ze zgromadzonym Kościołem, na podstawie kapłaństwa chrzcielnego, składają ofiary duchowe, a na bazie sakramentu święceń, działając *in persona Christi*, składają ofiarę Chrystusa z przyłączonymi duchowymi ofiarami wiernych. W tym też kluczu odczytać należy naukę Soboru: „wierni zaś na mocy swego królewskiego kapłaństwa współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii”, a następnie stwierdza, że wierni świeccy „sprawują to kapłaństwo przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, przez świadectwo świętego życia, wyrzeczenie się siebie i czynną miłość” (KK 10)³³. Oznacza to, że zgromadzenie eucharystyczne jest wspólnotą ochrzczonych, składających ofiary duchowe, czyli ofiary całego życia³⁴.

Kapłaństwo Chrystusa, realizowane jako kapłaństwo wspólne wiernych, polega na składaniu duchowych ofiar. Zakłada ono jednak pełną więź z Chrystusem

³¹ Por. J. Grzeškowiak, *Oto wielka tajemnica wiary*, Poznań 1987, s. 185–193

³² Por. W. Świerzawski, *Eucharystia Chrystusa*, s. 81–94.

³³ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (KK).

³⁴ Por. H.U. von Baltasar, *Od Ostatniej Wieczerzy do ofiary Kościoła*, w: *Eucharystia* (Kolekcja Communio 1), s. 181–188.

Kapłanem oraz prowadzi do pełnej komunii z Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym. Włączaniu ofiar duchowych wiernych w jedyną ofiarę Chrystusa służy kapłaństwo służebne, czyli hierarchiczne, które ze swej natury polega na zachowywaniu pełnej komunii z Bogiem w Jego Kościele. Kapłan jest sługą komunii w jej podwójnym wymiarze, czyli komunii z Bogiem, a w Bogu z braćmi. Kapłan uobecnia jedyną ofiarę Chrystusa, a równocześnie poprzez słowa konsekracji włącza ofiary wiernych w ofiarę Chrystusa.

5. EKLEZJOTWÓRCZA WIĘŹ OFIARY I UCZTY W CELEBRACJI EUCHARYSTII

Odniesienie pojęcia „rozumny kult – *logike latreia*” (Rz 12, 1) w sensie ofiary duchowej do Ofiary eucharystycznej zawdzięczamy głównie Odonowi Caselowi³⁵ i kontynuatorowi jego idei – Salvatore Marsilemu³⁶.

Udział w Eucharystii jako ofierze i uczcie jest pełnym udziałem w celebracji Eucharystii, czyli w liturgii słowa, liturgii Eucharystii oraz w komunii. Uczniowie winni być zgromadzeni na modlitwie uwielbienia-dziękczynienia, którą nazwą „eucharystią”. Powodem tej modlitwy ma być „pamięć” o tym, co dla nich oraz dla całego świata uczynił Ojciec przez Chrystusa w Duchu Świętym. Modlitwa winna wspominać wszystkie dokonane już etapy historii zbawienia w ich aspekcie trynitarnym oraz wyrażać pragnienie zgromadzonych wypełnienia się w nich woli Ojca. Ma więc to być modlitwa równoważna z ofiarą uwielbienia, a wszyscy jej uczestnicy winni składać ofiary duchowe ze swojego życia teraźniejszego i przyszłego³⁷. Te ofiary duchowe składają wierni podczas liturgii Słowa, która będąc objawieniem woli Bożej w stosunku do całego zgromadzenia, ale też w stosunku do każdego jego uczestnika daje taką możliwość. Liturgia Słowa jest wręcz wezwaniem do złożenia ofiary duchowej. Każde indywidualne czytanie Słowa Bożego znajduje swe spełnienie w lekturze eklezjalnej podczas Eucharystii.

Ofiarę duchową mają wyrażać symbolicznie chleb i wino, które, będąc owocem ziemi i pracy ludzkiej, oznaczają tu duchowy wysiłek człowieka i jego skromną, lecz prawdziwą ofiarę duchową³⁸. Tę symboliczną wartość chleba i wina wykorzystał również Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy, wyrażając w ten sposób swoją duchową ofiarę. Chrystusa i ucznia sprawującego Jego „pamiętkę” mają łączyć nie tylko te same symbole chleba i wina, lecz przede wszystkim chęć składania Ojcu ofiary duchowej. Jeżeli chrześcijanin uczestniczący w sprawowa-

³⁵ O. Casel, *Die logike latreia der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 4 (1924), s. 37–47.

³⁶ Głównymi jego opracowaniami na ten temat są: *Teologia della celebrazione dell'Eucaristia*, „Anàmnesis” III/2: *La liturgia eucaristica. Teologia e storia della celebrazione*, red. S. Marsili, A. Nocent, M. Augé, A.J. Chupunco, Casale Monferrato 1983, s. 11–186 oraz wcześniejsze *La Messa* «*Studium Christi*», „Rivista Liturgica” 27 (1940), s. 123–127.

³⁷ S. Marsili, *Teologia della celebrazione dell'Eucaristia*, s. 184.

³⁸ S. Marsili, *La Messa mistero pasquale e mistero della Chiesa*, masz., Padova 1973–74, s. 363.

niu Eucharystii składa swą ofiarę duchową, wówczas Chrystus uznaje w niej tę wolę posłuszeństwa i wierności Ojcu, którą wyraził On sam w swojej ofierze. Chleb i wino są więc nie tylko symbolami duchowej ofiary Chrystusa i Jego uczniów, lecz stają się również symbolami włączenia duchowych ofiar uczniów w ofiarę Chrystusa, który uznaje te ofiary za własne i wraz ze swoją ofiarą, złożoną raz na zawsze, składa je Ojcu³⁹.

Za moment ofiarowania uznaje się w modlitwie eucharystycznej połączone z anamnezą prośbę do Ojca Niebieskiego o przyjęcie ofiary Chrystusa, którą zgromadzony Kościół składa na sposób sakramentalny jako własną. O wiele bardziej znaczący jest jednak sam moment konsekracji-przemiany darów chleba i wina składanych w czasie Eucharystii. Konsekracja jest przede wszystkim wyrazem aktualizacji ciała i krwi Chrystusa w darach (symbolach duchowej ofiary) zgromadzonych uczniów. Aktualizacja ta jest wynikiem dokonanej przez Chrystusa swoistej identyfikacji własnej ofiary (swego ciała i krwi) z ofiarami uczniów (chleba i wina). Konsekracja-przemiana dotyczy nie tylko chleba i wina, lecz oddziałuje także na składających ofiarę, których „ofiara duchowa», znak «przemienienia» się przez odnowienie umysłu, w celu rozpoznania jaka jest wola Boża” (Rz 12, 2), zostaje włączona w ofiarę Chrystusa «dla dopełnienia braków udreń Chrystusa» (Kol 1, 24)”⁴⁰. Można więc stwierdzić, iż chleb i wino, ofiarowane jako symbole duchowej ofiary chrześcijanina, stają się sakramentem ofiary Chrystusa. Duchowa ofiara ucznia Chrystusa przez znak sakramentalny łączy się z ofiarą Pana, tworząc z nią jedną całość⁴¹.

Z konsekracją łączy się pneumatologiczny wymiar ofiary. Działanie Ducha Świętego łączy się nie tylko z mocą uobecniającą ofiarę Chrystusa w Eucharystii, mocą przemieniającą chleb i wino w Ciało i Krew Chrystusa (epikleza konsekracyjna), ale najpierw odnosi się do ofiary życia Chrystusa jako takiej. Sama ofiara Chrystusa ma bowiem duchowy charakter głównie dlatego, że jest posłuszeństwem złożonym Ojcu w Duchu Świętym. Ofiara Chrystusa złożona w Duchu Świętym jest konsekwencją wydarzenia chrztu w Jordanie, kiedy zstąpił na Niego Duch Święty i spoczywał na Nim przez cały okres trwania Jego misji – „skłoniwszy głowę oddał ducha” (J 19, 30). Kiedy Chrystus nauczał, Jego słowa były „duchem i życiem” (J 6, 63). Uzdrawiając, udzielał „mocy”, która w Nim była i wiązała się z Jego namaszczeniem Duchem Świętym (Mk 5, 30; Łk 8, 46). Sam Duch Święty, w którym Chrystus naucza, uzdrawia i składa swe ofiary, łącznie z ofiarą krzyża, jest „Mocą” uobecniającą Jego ofiarę w celebracji Eucharystii. Ponadto ofiarą uobecnianą w Eucharystii jest duchowa ofiara Chrystusa złożona raz na

³⁹ S. Marsili, *Teologia della celebrazione...*, s. 184; por. B. Neunheuser, *Sacrificio*, w: *Nuovo dizionario di liturgia*, D. Sartore, A.M. Triacca red., Cinisello Balsamo 1988³, s. 1301–1302.

⁴⁰ S. Marsili, *Teologia della celebrazione...*, s. 185; por. tenże, *Forma e contenuto nella preghiera eucaristica*, „Rivista Liturgica” 60 (1973), s. 215–216.

⁴¹ Por. B. Neunheuser, *Die numerische Identität von Kreuzesopfer und Meßopfer*, w: *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, red. B. Neunheuser, Düsseldorf 1960, s. 141–142.

zawsze Ojcu w Duchu Świętym⁴². Duch Święty jest też „Mocą” działającą w sercach wierzących, aby Słowo Boże sercem przyjęli, składając duchowa ofiarę. Jest On więc źródłem więzi ofiary Chrystusa i ofiary Kościoła.

Komunia nie jest także prostym spożywaniem ciała i krwi Chrystusa. Chodzi tu o otrzymywanie komunii w chlebie i winie. Otrzymanie komunii w chlebie, który był znakiem ofiary chrześcijanina, a teraz stał się ciałem Pańskim, oznacza, że wewnętrzna ofiara uczestnika celebracji zostaje potwierdzona (uczyniona ważną) dzięki uczestnictwu w ofierze Chrystusa⁴³. Choć każda msza jest celebrowaniem jednej i tej samej ofiary Chrystusa niepodlegającej kategoriom miejsca i czasu, to jednak ze względu na uczestników składających swe duchowe ofiary w konkretnym miejscu i czasie sakramentalne uobecnienie tej ofiary jest za każdym razem inne⁴⁴. Komunia jest nie tylko sakramentalnym zjednoczeniem z Chrystusem, lecz także udziałem w Jego ofierze. Ofiara jest wtedy pełna, gdy stanowi moralne zjednoczenie z ofiarą Chrystusa przez udział we mszy, a następnie prowadzi do zjednoczenia sakramentalnego przez spożywanie Hostii podczas tej mszy konsekrowanej⁴⁵. Przyjmowanie komunii z Hostii konsekrowanych podczas innej mszy bądź przyjmowanie jej poza mszą jest zjednoczeniem z Chrystusem, ale nie jest pełnym, sakramentalnym uczestnictwem w Jego ofierze⁴⁶.

Dla nas jednak najważniejszym stwierdzeniem EdE na temat komunii są następujące słowa: „Apostołowie, przyjmując w Wieczerniku zaproszenie Jezusa: «Bierzcie i jedzcie... Bierzcie i pijcie z niego wszyscy...» (Mt 26, 26–27), weszli z Nim po raz pierwszy w Komunię sakramentalną. Od tej chwili aż do końca czasów Kościół buduje się przez tę Komunię sakramentalną z Synem Bożym, który się za nas wydał: «To czyńcie na moją pamiątkę... Czyńcie to, ile razy pic będziecie, na moją pamiątkę» (1 Kor 11, 24–25; por. Łk 22, 19)”. Tak oto powracamy do pytania postawionego na wstępie, co bardziej w Eucharystii buduje Kościół, czy też który z wymiarów jest bardziej eklezjotwórczy: ofiara czy uczta-komunia.

6. PODSUMOWANIE

Jan Paweł II (EdE), mówiąc o eklezjotwórczej roli Eucharystii, akcentuje głównie rolę zjednoczenia z Chrystusem, czyli komunię. Eucharystia, jako komunia z Chrystusem, buduje Kościół. W porządku ontologicznym, spośród wszyst-

⁴² S. Marsili, *Mistero di Cristo e liturgia nello Spirito*, Città del Vaticano 1986, s.172.

⁴³ Por. A. Grillo, *Comunione, sacrificio e convivialità. Un tema di cinque variazioni, sequito da un esempio*, „Rivista Liturgica” 88 (2001), s. 367–370.

⁴⁴ Por. S. Marsili, *Partecipazione sacramentale al Sacrificio di Cristo*, „Rivista Liturgica” 24 (1937), s. 131.

⁴⁵ Por. tamże, s. 132.

⁴⁶ Por. B. Migut, *Znaki Misterium Chrystusa*, s. 224–225.

kich wymiarów Eucharystii (pamiętka, ofiara, uczta), za najważniejszy uznaje wymiar ofiary. Na tej podstawie rodzą się następujące konstatacje:

1. U podstaw komunii znajduje się uobecnianie krzyżowej ofiary Chrystusa i włączanie się w nią ludzi wszystkich czasów. Budowanie Kościoła przez komunie jest stanem osiągniętym przez uobecnianie i składanie ofiary Chrystusa. Budowanie to polega, od strony wierzących, na świadomym włączaniu ich ofiar duchowych w jedyną ofiarę Chrystusa, a od strony Chrystusa na przyłączaniu tych ofiar do swojej ofiary.

2. Biorąc pod uwagę konkretną celebrację Eucharystii, a zwłaszcza kolejność sakramentalnych obrzędów, budowanie Kościoła przez komunie ma charakter statyczny i jest skutkiem wcześniejszego, dynamicznego uczestnictwa w ofierze Chrystusa (liturgia słowa jest czasem wzbudzania ofiary duchowej w sercu człowieka, liturgia eucharystyczna czasem jej składania w łączności z Chrystusem i przez Chrystusa).

3. Uwzględniając jednak wewnętrzne nastawienie człowieka, należy zaznaczyć, że zjednoczenie z Bogiem warunkuje możliwość składania ofiary duchowej i prowadzi do jeszcze głębszego zjednoczenia z Bogiem. Bez tej komunii z Bogiem człowiek nie byłby zdolny do składania duchowych ofiar, brakowałoby mu punktu odniesienia i motywacji.

4. Sam akt podporządkowywania życia Ojcu w łączności z doskonałą ofiarą Chrystusa przyczynia się do pogłębienia miłości do Ojca i rozumienia jej coraz bardziej jako synowskiego oddania. Miłość ludzka polega na czynieniu daru z siebie, a dar ten staje się więzią jeszcze pełniejszej komunii.

5. Celem Kościoła jest zgromadzenie wszystkich w komunii, czyli miłości (*agape*) z Trójcą Świętą. Komunia ta zakłada jednak pełne życie dla Boga wszystkich ludzi i składanie przez nich duchowych ofiar.

6. Nie da się do końca rozdzielić eklezjotwórczej mocy ofiary i uczty, gdyż ze swej natury wzajemnie się przenikają. Eucharystia buduje komunie horyzontalną (komunia międzyludzka), wychodząc z komunii wertykalnej i do niej prowadząc (komunia z Bogiem).

THE ECCLESIOGENIC CHARACTER OF THE EUCHARIST AS SACRIFICE

Summary

When talking about the ecclesiological role of the Eucharist John Paul II emphasizes the significance of the union with Christ, or the communion. The Eucharist, being the communion with Christ, builds the Church. However, in an ontological order, out of all three dimensions of the Eucharist (commemoration, sacrifice, banquet), John Paul II considers the dimension of sacrifice [the sacrificial dimension] as the most important. On this basis the following conclusion arises. The foundation of the communion is re-presentation of Christ's sacrifice on the cross as well as this sacrifice being joined by people of all times. Building the Church through the communion is a result achieved by

re-presenting and performing Christ's sacrifice. On the believers' part, this building the Church consists in conscious inclusion of their spiritual sacrifices into Christ's only sacrifice, and on Christ's part – in unifying these sacrifices with His own sacrifice. It is impossible to separate ultimately the ecclesiogenic power of the sacrifice from that of the banquet as they mutually overlap by their very nature. The Eucharist builds the horizontal communion (communion among people), originating from the vertical communion (communion with God) and leading to it.

Nota o Autorze: ks. dr **BOGUSŁAW MIGUT** – dr teologii, liturgika, adiunkt przy Katedrze Teologii Liturgii w Instytucie Teologii Pastoralnej KUL. Zajmuje się teologią liturgii i sakramentów oraz teologią liturgiczną.

Słowa kluczowe: Eucharystia jako uczta, Eucharystia jako ofiara, budowanie Kościoła, ofiara krzyżowa, ofiara duchowa, *logike latría*, kapłaństwo Chrystusa, kapłaństwo wspólne, kapłaństwo służebne

KS. ANDRZEJ ŻĄDŁO

ROZUMIENIE EUCHARYSTII WCZORAJ I DZIŚ

Rozumienie i przeżywanie Eucharystii przeszło pod wpływem Soboru Watykańskiego II gruntowną transformację. Na drogach dawniejszej historii Kościoła zagubione były niektóre z jej istotnych aspektów. Zatracone zostało przede wszystkim postrzeganie Eucharystii jako ofiary-pamiętki i uczy-dziękczynienia.

1. POWRÓT DO ŹRÓDEŁ SPOSOBEM NA ODNOWĘ CELEBRACJI EUCHARYSTII

Soborowa zasada reformy liturgicznej, która zaproponowała odnowę przez powrót do źródeł, każe w przypadku Eucharystii sięgnąć przede wszystkim do biblijnych tekstów ustanowienia, aby w ich świetle dostrzec teologiczną głębię Eucharystii. W Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł nazywa zarówno Kielich (który błogosławimy), jaki i Chleb (który łamiemy) *udziałem we Krwi Chrystusa* [...] w *Ciele Chrystusa* (10,16). Ów „udział” oddany jest w cytowanym liście za pomocą jednego z najbardziej charakterystycznych dla chrześcijaństwa słów: *koinonia*. Pojęcie to oznacza etymologicznie wzajemną więź lub udział¹. Sama warstwa znaczeniowa pojęcia wskazuje więc na misterium zjednoczenia, na komunię. Najpierw chodzi o komunię z Chrystusem, który sam jeszcze przed przejściem przez fizyczne cierpienie zapragnął spożyć Paschę z uczniami (por. Łk 22,15), chciał się z nimi zjednoczyć, wejść w komunię. W dalszej kolejności chodzi o jedność (budowaną w Chrystusie i przez Chrystusa) z innymi ludźmi, jako że Ostatnią Wieczerzą (na zasadzie antycypacji wydarzenia krzyża i zmartwychwstania) dał Jezus początek dziełu budowania królestwa Bożego na ziemi, czyli dziełu tworzenia braterskiej wspólnoty, komunii, mającej pierwotny i doskonały wzór (prawzór) w zjednoczeniu Osób Boskich.

Wczesnochrześcijańskie tłumaczenie Biblii oddawało słowo *koinonia* przez *communicatio*. Tak właśnie, jak też za pomocą terminu *participatio*, tłumaczył je

¹ Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 342.

sam Hieronim². W tradycji liturgicznej przyjęło się pojęcie *participatio*, jako odpowiednik *koinonia*, podkreślające dobitnie fakt, że wspólnota wierzących, czyli posłuszny głosowi Chrystusa lud Boży (*ecclesia*), realizuje się podczas sprawowania Eucharystii. Stąd udział w niej był na początku chrześcijaństwa żywy i czynny, zawsze równoznaczny z uważnym otwieraniem serc na głoszone słowo Boże i spożywaniem eucharystycznych Postaci³. Sprawowane przez określoną wspólnotę chrześcijan misterium było też zawsze dziełem zespołowym, stanowiło wspólną celebrację ludu Bożego, to jest duchownych i świeckich. W tym zespole, a więc w Kościele gromadzącym się początkowo w pomieszczeniach domowych, każdy miał do spełnienia określoną funkcję i zadanie. Sam zaś udział w celebracji był uporządkowany. Zebraniu przewodniczył kapłan (biskup lub prezbiter). On pouczał lud i zanosił w imieniu wspólnoty modlitwy (kolektę, modlitwę nad darami i po Komunii św.), jak też wielbił Boga w modlitwie eucharystycznej (czyli anaforze). Diakoni podawali intencje modlitw szczegółowych i polecenia związane z postawami uczestników (módlmy się, klękniemy, powstańmy, usiądźmy), czytali Ewangelię, przynosili dary do ołtarza i rozdzielali Eucharystię. Lektorzy czytali teksty Pisma Świętego, a kantorzy wykonywali psalmy i kierowali śpiewem wspólnoty. Przeżywaną przez wszystkich uczestników więź (*koinonię*) wytwarzała sama forma sprawowania Eucharystii, która przybierała postać rodzinnej uczy – agapy, czyli wspólnego braterskiego posiłku, w którego trakcie nie wyobrażano sobie sytuacji, by ktoś z uczestników nie przystępował do stołu Pańskiego. Tak sprawowaną Eucharystię charakteryzowała również prostota obrzędów i rozumiały język⁴.

Udział w Eucharystii kształtował poczucie wspólnoty uczniów Pana, tworzył „świętą społeczność, lud nabyty przez Boga i królewskie kapłaństwo, aby dziękować Bogu” (OWMR 95). Uczniowie Chrystusa, w poczuciu żywo doświadczonego zjednoczenia mocą Ducha Świętego z Chrystusem, składali Bogu dziękczynienie i ofiarę, a niejako w zamian otrzymywali od Ojca dar zbawienia i pokarm ukonkretniony w osobie Jezusa, przyjmowanego w Duchu Świętym pod postacią słowa oraz Ciała i Krwi Pańskiej⁵.

² Por. F. Kohlschein, *Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme*, w: *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*, hrsg. von Th. Maas-Ewerd, Freiburg 1988, s. 39, 57, 77.

³ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4, *Eucharystia*, Poznań 1992, s. 102, 103; J. Słomka, *Praktyka eucharystyczna w starożytności. Wybrane świadectwa*, w: *Eucharystia w życiu Kościoła* („Kościoł w trzecim tysiącleciu” 4), red. A. Żądło, Katowice 2005, s. 84.

⁴ J. Kopeć, *Eucharystia w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Misterium Eucharystii. Teologia – liturgia – ekumenizm. Encyklika Jana Pawła II Ecclesia de Eucharistia*, red. W. Nowak, Olsztyn 2004, s. 43, 44.

⁵ H.J. Sobeczko, *Pelne i owocne uczestnictwo w Eucharystii*, w: *Eucharystia w życiu...*, s. 111.

2. ZAGUBIENIE CHARAKTERYSTYCZNEJ DLA EUCHARYSTII *PARTICIPATIO*

Dość wcześnie, bo już za czasów, gdy chrześcijaństwo przyjmować zaczęło na zasadzie przynależności do królestwa chrześcijańskiego władcy, wdzierać się zaczął i utrwał zwyczaj obecności na eucharystycznych celebracjach osób niekomunikujących⁶. Zaczęło się stopniowe oddzielanie Komunii od udziału we mszy św.⁷. W zaistniałej sytuacji zaczęto podejmować rozporządzenia, które *de facto* upokarzały chrześcijan (choć w Średniowieczu były z pewnością konieczne), nakazywały im bowiem przystępowanie do Komunii – najpierw trzy razy na rok (Narodzenie Pańskie, Wielkanoc i Zesłanie Ducha Świętego)⁸, później zaś (kiedy reforma karolińska odniosła raczej mizerny sukces w ożywieniu przyjmowania Komunii św. w każdą niedzielę – szczególnie zaś w niedzielę Wielkiego Postu) przynajmniej raz w roku⁹. Spadek osób przystępujących do Komunii obejmował nie tylko wiernych świeckich, ale też i osoby zakonne¹⁰. Zaczęto się dość powszechnie zadowalać tzw. Komunią duchową, w związku z czym „zobaczenie Hostii” postrzegano jako równoznaczne z przyjęciem Ciała Pańskiego¹¹. Stąd chciano patrzeć jak najdłużej. Wprowadzono więc zwyczaj podnoszenia konsekrowanej Hostii zaraz po przeistoczeniu, jak też coraz częstszego wystawiania jej do adoracji, której propagowanie i kultywowanie na długi czas zmieniło stosunek chrześcijan do Eucharystii.

Innym zjawiskiem, spowodowanym w dużej mierze utrwaloną w Średniowieczu eklezjologią, a nie tylko nieznaną przez wieki w liturgii łąciny, stała się bierna obecność świeckich na mszy św. Fakt ten przejawiał generalny stan rzeczy ówczesnego Kościoła, do którego świeccy przynależeli biernie. Czynna obecność w Kościele, określana mianem „duszpasterstwo”, zawężana była i zdecy-

⁶ Był to oczywiście proces dość złożony i napędzany z pewnością nie tylko eucharystycznym obojętnieniem chrześcijan. W procesie tym odegrało znaczącą rolę z pewnością zjawisko powszechne po edykcji mediolańskiej nawracania się na chrześcijaństwo, ale też odegrały w nim rolę walki z arianizmem, które – broniąc bóstwa Chrystusa i z wielkim naciskiem go podkreślając – utrwały obraz celebracji eucharystycznej jako *mysterium tremendum*. Wpłynęły na niego jeszcze takie sprawy, jak: ówczesna – dość surowa – praktyka pokutna, praktyka wykluczania od Komunii, nakładanie na wiernych drobiazgowych przepisów rytualnych (jak np. powstrzymanie się od pożycia małżeńskiego przez kilka dni przed Komunią, od spożywania pokarmów czy zakaz przystępowania do Komunii św. komuś, kto obmywał nieboszczyków). Por. B. Nadolski, dz.cyt., s. 103.

⁷ Już Jan Chryzostom skarżył się (*In Epistolam ad Ephesios homilia III, 4*: PG 62,2): „Na próżno przystępujemy do ołtarza, nie ma nikogo, kto by brał udział” (*Frustra est quotidianum sacrificium, frustra adsumamus altari: nemo est qui participet*).

⁸ Taki nakaz – podtrzymywany niemal przez całe średniowiecze – wystosował synod w Agde w Galii (506).

⁹ Zarządzenie takie wystosował Sobór Laterański IV (1215), nakazując wiernym przystępowanie do Komunii św. w okresie wielkanocnym.

¹⁰ Bracia zakonnicy benedyktynów z Cluny i cystersów przystępowali do Komunii św. cztery razy w roku. To samo było w zakonach żeńskich. Por. B. Nadolski, dz.cyt., s. 103.

¹¹ Por. tamże, s. 104.

dowanie utożsamiana z aktywnością jednej tylko części chrześcijan, tej mianowicie równoznacznej z osobami duchownymi. Klasyczną syntezą tak pojmowanej eklezjologii stała się wyznawana przez Gracjana, a nawet za jego przyczyną wprowadzona do prawa kanonicznego teza, która lansowała i utrwałała w mentalności Średniowiecza przekonanie o tym, iż chrześcijanie dzielą się na dwa rodzaje (*duo sunt genera christianorum*)¹². Tylko duchowni, jak tłumaczył Gracjan, należeli do wybranych i mieli władzę zarządzania sobą oraz pozostałymi wiernymi na podstawie specjalnych *virtutes*. Oni też mieli oddawać się kultowi Bożemu, modlitwie, kontemplacji i być wolnymi od spraw ziemskich. Drugą grupę tworzyli świeccy, których Gracjan określał mianem „ludu”¹³. W Kościele byli więc duchowni i lud, a duszpasterstwo w nim uprawiane, skupiało się (począwszy szczególnie od późniejszego Średniowiecza) wokół triady „duszpasterz – dusza – zbawienie”. Triada taka uzmysławia dobitnie fakt, że w rozległej i swymi kręgami niemal zahaczającej o czasy Soboru Watykańskiego II przeszłości, podmiotem aktywnym w Kościele był jedynie duszpasterz, a więc duchowny, który miał poszukiwać zagubionych „owiec” i prowadzić je do zbawienia¹⁴. Stąd też każdy duchowny pojmował siebie jako tego, który pośredniczy w zbawieniu, a więc jest przewodnikiem (*hodegós*)¹⁵. Roztaczana przez takiego przewodnika nad biernym ludem troska o dusze, a więc pośredniczące w osiągnięciu przez ten lud zbawienia duszpasterstwo, przedstawiane było niemal po Sobór Watykański II i rozumiane jako sztuka przewodzenia biernej („karmionej”) owczarni przez czynnego („prowadzącego ku zbawieniu”) duszpasterza¹⁶.

Pospolitym więc również na polu liturgicznym oraz mocno zakorzenionym w świadomości wiernych tamtych czasów przekonaniem było przeświadczenie, że kapłan „odprawia” mszę św. „dla” nich. On bowiem, jako jedynie czynny podmiot kościelnego działania, postrzegany był jako przewodnik wyposażony w kapłaństwo, które utożsamiano z kapłaństwem w ogóle, bo nie zdawano sobie sprawy z udziału wszystkich ochrzczonych w kapłańskim urzędzie Chrystusa, nie uświadamiano sobie udziału chrześcijan w kapłaństwie wspólnym i nie odróżniano od niego kapłaństwa posługi. Dlatego zanikły posługi spełniane wcześniej w liturgii przez świeckich i z myślą o nich ustanowione. Zanikła praktyka dopuszczania świeckich do lektoratu i akolitatu. Posługi te stały się stopniami drogi prowadzącej do święceń

¹² Stwierdzenie to zamieszczone jest w zbiorze przepisów kanonicznych, który posłużył za Kodeks Kościoła łacińskiego pod nazwą *Dekret Gracjana* (por. J. Gaudemet, *Świeccy w pierwszych wiekach Kościoła*, „Communio” 1987, nr 3 (39), s. 3).

¹³ Por. S. Pintor, *I laici nella missione della Chiesa*, Bologna 1987, s. 29–31; J. Gaudemet, dz.cyt., s. 3.

¹⁴ Por. B. Drożdż, *Podstawowe zasady zakotwiczenia internetu w działalności Kościoła*, <http://www.symposium.amen.pl/2002/164.html> (02 V 2005).

¹⁵ Zob. R. Popowski, dz.cyt., s. 419.

¹⁶ Por. A. Żądło, *Eucharystia w duszpasterskim posłannictwie Kościoła*, w: *Eucharystia w życiu...*, s. 148, 149.

prezbiteratu i przez wieki udzielane były osobom duchownym, tzn. seminarzystom, którzy przez przyjęcie tonsury wchodzili najpierw do stanu duchownego, a dopiero później dopuszczani byli do lektoratu, akolitu i subdiakonatu, w końcu zaś diakonatu oraz prezbiteratu. Również na innych odcinkach liturgicznej celebracji doszło do wyizolowania świeckich z czynnego udziału, np. kantorów zastępowali często duchowni, którzy sami odczytywali antyfony przeznaczone kiedyś do śpiewu. Powstawały też grupy śpiewaków (schola) skupiające w swych szeregach osoby odpowiednio przygotowane do wykonywania trudnych dla wszystkich śpiewów gregoriańskich. Czynnemu uczestnictwu w liturgii nie sprzyjało również odwrócenie kapłana plecami do wiernych, w związku z przysunięciem ołtarza do ściany absydy. Doszła do tego wszystkiego jeszcze niezrozumiała dla całych rzesz wiernych łacina i czynne uczestnictwo w liturgii zaczęło „nadrabiać” pewnego rodzaju, polegającym na wykonywaniu w tym czasie, gdy „kapłan sprawował mszę św.”, pobożnościowych praktyk inspirowanych twórczością ludową. Śpiewano więc wtedy pieśni w języku ojczystym, odmawiano po cichu różaniec, odczytywano z książeczek do nabożeństwa nabożne teksty. Obecność na mszy św. zaczęło więc traktować jako niezbędny „środek” do zaspokojenia stawianego wierzącym przez Boga i kościelne prawo wymagania, aby „dzień święty święcić”, czyli „w niedziele i święta nakazane we mszy świętej uczestniczyć”. Ważne przy takim systemie rozumowania było samo „bycie obecnym” w – większym lub mniejszym – tłumie osób, które przez odpowiednią ilość czasu obok siebie przebywają (stoją lub siedzą). Szczególnej wagi nabierało tzw. „spełnienie chrześcijańskiego obowiązku”, który urastał do rangi celu (szczytu) osiąganego „za pośrednictwem” eucharystycznej celebracji¹⁷.

3. EUCHARYSTIA ŹRÓDŁEM I SZCZYTEM CAŁEGO ŻYCIA KOŚCIOŁA

W wielu przypadkach nie wyzwoliliśmy się jeszcze do dziś ze wszystkiego, co charakteryzowało mentalność chrześcijan w dawniejszych czasach. Niemniej w czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II wiemy doskonale, że Eucharystię mamy rozumieć i przeżywać jako szczytowe wydarzenie każdej niedzieli i całego życia chrześcijańskiego. To ona właśnie ma być dla nas źródłem (por. KL 10), z którego możemy czerpać siły konieczne do życia wiarą. Eucharystii nie można uczynić środkiem do osiągnięcia jakiegoś innego celu czy szczytu, bo to właśnie jej należy wszystko podporządkować i ją trzeba uczynić celem i szczytem wszystkiego (por. tamże) – wszelkich zaleceń, duszpasterskich zabiegów i metod oddziaływania. Eucharystię należy uczynić również celem i szczytem przepisów

¹⁷ A. Żądło, *Udział w Eucharystii – wezwaniem do apostołstwa i międzyludzkiej solidarności w budowaniu królestwa Bożego*, w: *Zostań z nami Panie. Rok Eucharystyczny. Pomoce duszpasterskie*, red. T. Chałupczak, Kielce 2005, s. 101.

Bożego czy kościelnego prawa. Wszystkie sposoby pasterskiego oddziaływania, wszystkie przykazania, prawne przepisy czy zarządzenia, spełniają w stosunku do Eucharystii rolę służebną, w stosunku zaś do nas pełnią ważną rolę pedagogiczną i są nam potrzebne, by nas wspomagać w koncentrowaniu życia na Eucharystii, w prowadzeniu nas do pełnego, owocnego, wewnętrznego i zewnętrznego uczestnictwa we mszy św. (por. KL 11, 14, 19, 21, 41)¹⁸.

Eucharystia jest ogniskującą w sobie wszystko i wszystkich **ofiara** Ciała i Krwi, którą Zbawiciel nasz ustanowił podczas Ostatniej Wieczerzy, „aby w niej na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalić Ofiarę Krzyża i tak umiłowanej Oblubienicy Kościołowi powierzyć pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania” (KL 47). Eucharystię otrzymał więc Kościół w darze od Pana (nie poszczególni jego członkowie czy przedstawiciele). Stąd musi ją sprawować Kościół. Eucharystia nie może być sprawowana inaczej, jak tylko wspólnotowo (por. KL 20), a więc w taki sposób, aby się stawało oczywiste, że czynności liturgiczne należą do całego Ciała Kościoła, że to Ciało uwidoczniają i na nie oddziałują, że dotyczą wszystkich bez wyjątku jego członków i domagają się ich czynnego uczestnictwa, stosownie do różnorodności stanów i otrzymywanych zadań (por. KL 27).

Eucharystia jest spełnianą od wieków zgodnie z wolą Pana **pamiątką** (por. Łk 22,19), a więc celebracją za pomocą słów i znaków wspominającą i jednocześnie w sposób bezkrwawy urzeczywistniającą (łacińskie słowo *memoria* oznacza wspomnienie-urzeczywistnienie) tę Ofiarę, którą Jezus złożył na krzyżu w sposób krwawy. Dlatego Kościół po Soborze Watykańskim II:

bardzo się troszczy o to, aby chrześcijanie w tym misterium wiary nie uczestniczyli jak obcy lub milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy misterium to dobrze rozumieli, w świętej czynności brali udział świadomie, pobożnie i czynnie, byli kształtowani przez słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pańskiego i składali Bogu dziękczynienie; aby ofiarując niepokalaną Hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, uczyli się ofiarowywać samych siebie i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą, aby ostatecznie Bóg był wszystkim we wszystkich (KL 48).

Eucharystia jest **dziękczynieniem**, jakie lud Boży składa wspólnie Ojcu niebieskiemu za dzieło stworzenia i odkupienia („odrodzenia do żywej nadziei” – 1 P 1,3), za powołanie do istnienia, za otrzymywane przez ludzi w codziennym życiu dobra naturalne i duchowe, za obecność Boga w wydarzeniach świata. Dziękczynienie to składa Mu Kościół przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie, podczas gdy liturgicznie wspomina Jego mękę, zmartwychwstanie i uwielbienie (por. KL 106). W tym dziękczynieniu, które z natury rzeczy domaga się czynnego zaangażowania wszystkich, którzy pragną je wyrażać i składać (trudno bowiem byłoby mówić o szczerości i autentyczności dziękczynienia okazywanego za pomocą pośredników), unaocznia się głębia wzajemnego przy-

¹⁸ Tamże, s. 102.

porządkowania sobie kapłaństwa wspólnego wiernych i kapłaństwa służebnego, czyli hierarchicznego:

jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusa¹⁹. Kapłan pełniący posługę dzięki świętej władzy, jaką się cieszy [...] w osobie Chrystusa (*in persona Christi*) sprawuje Ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego ludu, wierni zaś na mocy swego królewskiego kapłaństwa współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii (KK 10).

Eucharystia jest **uczta**, a więc ma formę posiłku, w którym istotną rolę odgrywa znak chleba i wina. Cechą typową posiłku jest to, że się odbywa zwykle przy stole, przy którym wspólnie zasiada grono bliskich sobie osób i spożywa to, co na nim zostało przygotowane. Ustanowiona przez Chrystusa podczas spożytego w gronie uczniów posiłku Eucharystia jest uczta paschalną. „Dlatego w jej strukturę wpisany jest sens uczyty” (MND 15), przeżywanej przy stole słowa Bożego i świętego ołtarza, z którego się bierze Pańskie Ciało (por. KL 48, 51; DZ 6), zgodnie z poleceniem samego Pana: *Bierzcie i jedzcie [...] Pijcie z niego wszyscy* (Mt 26,26–27). Podczas tej uczyty „przyjmujemy Chrystusa, duszę napełniamy łaską i otrzymuje zadatek przyszłej chwały” (KL 47). Posilanie się słowem, a także Ciałem i Krwią Jezusa Chrystusa, należy do istoty wspólnego zsiadania przy stole w Dzień Pański, a także stanowi wezwanie do budowania prawdziwej komunii w naszych wzajemnych stosunkach (por. NMI 15). Dlatego Komunia jest integralną częścią mszy św. i jest konieczna do umocnienia duchowego, bo daje siłę do ofiarnego podejmowania codziennych obowiązków, jak też konieczna jest do przedstawienia w konkretny sposób jedności ludu Bożego, „której stosownym znakiem i cudowną przyczyną jest ten Najświętszy Sakrament” (KK 11).

Eucharystia postrzegana jest również jako **sakrament jedności**, a to dlatego, że jej celebracja staje się w danym miejscu i czasie objawieniem i urzeczywistnieniem Kościoła, który przez Sobór Watykański II nazwany jest w sensie dosłownym takim sakramentem, „czyli ludem świętym, zjednoczonym i zorganizowanym pod zwierzchnictwem biskupów” (KL 26). Począwszy od dnia Pięćdziesiątnicy, „kiedy Kościół ukazał się światu [a więc objawił się jako sakrament], trwa on w [...] łamaniu chleba (por. Dz 2,42). Od tego czasu [...] nigdy nie przestał zbierać się na sprawowanie paschalnego misterium: czytając to, *co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego* (Łk 24,27), sprawując Eucharystię, w której „uobecnia się zwycięstwo i triumf Jego śmierci”, i równocześnie składając *dzięki Bogu za dar niewypowiedziany* (2 Kor 9,15) w Chrystusie Jezusie, *ku chwale Jego majestatu* (Ef 1,12), przez moc Ducha Świętego” (KL 6). Eucharystia więc oznacza na sposób sakramentu, a więc widzialnego i skutecznego znaku, jedność wiernych z Chrystusem, czyli nie tylko wyraża na zewnątrz tę jedność, ale ją też sprawia i przyczynia się do jej pogłębiania, sprawowana bowiem jest przez całe zgromadzenie wiernych, które dzięki zbieraniu się pod przewodnic-

¹⁹ Por. Pius XII, Encyklika *Mediator Dei* (20 XI 1947), Kielce 1948, s. 63.

twem prezbitera (gdy mu nie przewodniczy bezpośrednio biskup) pozostaje zawsze w jedności z biskupem – „źródłem i fundamentem jedności w [...] partykularnych Kościołach”²⁰, uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w którym istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki” (KK 23). Tak więc ilekroć sprawowana jest Eucharystia, tylekroć dokonuje się dzieło naszego odkupienia i „jednocześnie w sakramencie chleba eucharystycznego przedstawiana jest i dokonuje się jedność wiernych, którzy stanowią jedno ciało w Chrystusie” (KK 3; por. 1 Kor 10,17) i uzmysławiają światu, że wszyscy jego mieszkańcy są wezwani do tego zjednoczenia z Chrystusem, który jest światłością świata, od którego pochodzimy, dzięki któremu żyjemy i do którego zdążamy (por. KK 3).

ZAKOŃCZENIE

Na przestrzeni dziesiątków lat, jakie dzielą nas od Soboru Watykańskiego II, dokonało się poważne pogłębienie przez Kościół teologicznego rozumienia Eucharystii. W dużej mierze poszło też za tym rozumieniem pogłębione jej przeżywanie. Trudno dziś np. napotkać takie wspólnoty chrześcijan, których członkowie wykonywaliby podczas celebracji eucharystycznej jakieś czynności „drugoladowe”, a więc towarzyszące jej, czyli pozostające w stosunku do niej jakby równoległymi. Dziś wszyscy rozumiemy teksty liturgiczne (wypowiadane są przez celebransą i przez zgromadzenie w języku ojczystym), pozostajemy podczas liturgii zwróceniu ku sobie twarzą (celebrans patrzy na zgromadzenie, zgromadzenie patrzy na celebransę), skupiamy się na Chrystusie, którego nieporuszoną oznaką pozostaje stół ofiary (ołtarz usytuowany w świątyni centralnie) i stół słowa (ambona umieszczana blisko ołtarza, w celu podkreślenia jedności misterium celebrowanego w obrzędzie liturgii słowa i liturgii eucharystycznej). Pozostaje jednak wciąż wiele takich spraw, które domagają się niecierpiącego zwłoki uporządkowania i duchowego pogłębienia.

Należy z wielką troską dbać o przebieg liturgii słowa. Nie harmonizują bowiem z jej istotą stosowane wciąż w niektórych świątyniach przenośne pulpity, „zastępujące” przez tyle już posoborowych lat prawdziwe ambony. Istocie liturgii słowa nie odpowiada również brak właściwie formowanych, przygotowywanych i ustanawianych lektorów. Stoi z nią w sprzeczności wygłaszanie niedzielnych homilii przez „dyżurnych kaznodziejów” (ma to miejsce szczególnie w parafiach wielkowiejskich), którzy dochodzą do ambony tylko na czas homilii i wracają po niej do zakrystii, lub wręcz wychodzą ze świątyni.

Duszpasterskiej trosce musi wciąż podlegać liturgia eucharystyczna. Wiele jest bowiem jeszcze aspektów naszego w niej uczestnictwa, jak też organizowania jej i

²⁰ Por. św. Cyprian, *List* 66,8: *Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo* (Hartel III,2, s. 733).

celebrowania, które domagają się systematycznej kontynuacji rozpoczętego po Soborze Watykańskim II procesu odnowy. Szczególną uwagę przywiązywać musimy do permanentnego wtajemniczenia w urzeczywistnianą sakramentalnie podczas każdej Eucharystii Pamiątkę zbawczej Ofiary Jezusa i składane Bogu za tę Ofiarę dziękczynienie. Chodzi o utwierdzenie się w przekonaniu, iż Eucharystia jest dziełem całej wspólnoty i stanowi dla niej jedyne oraz skuteczne narzędzie (sakrament) budowania jedności, jakiej domaga się od swoich uczniów Jezus. To z Jego woli Eucharystia ma postać uczty. Nie może więc do niej przedostawać się nic takiego, co by ten wymiar wyjątkowego posiłku spożywanego w klimacie miłości zakłócało lub deprecjonowało jego wymowę. Nie powinno mieć miejsca długotrwałe, tzn. trwające w przypadku niektórych wiernych miesiące lub nawet lata nie przystępowanie do Komunii św. W zasadzie każde uczestnictwo w Eucharystii powinno być zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne, a więc połączone z faktycznym udziałem w uczcie, poprzez spożywanie Chleba i picie z Kielicha (por. 1 Kor 11,28). Chodzi jednak o spożywanie eucharystycznych postaci konsekrowanych podczas sprawowanej Eucharystii, a nie o „udzielanie Komunii z zapasu”, co na sposób dość trwały ma miejsce w naszych wspólnotach parafialnych, w których konsekrowaną podczas danej mszy św. Hostię spożywa często sam kapłan, a wierni przyjmują Komunię „z tabernakulum”. Inną skrajnością jest stosowany w polskich parafiach przedsoborowy zwyczaj systematycznego w niektórych okresach lub w niektórych okolicznościach udzielania Komunii św. poza mszą św. (podczas nabożeństw różańcowych, w dni spowiedzi dzieci itp.). Mało jest również teologicznego wyjaśnienia istoty i sensu komunijnych procesji, jak również możliwości różnych sposobów przyjmowania Komunii św. (nie tylko w postawie klęczącej i nie tylko do ust).

Do pełnego i owocnego uczestnictwa w Eucharystii potrzebna jest – oprócz głębokiej wiary rodzącej miłość – głęboka świadomość teologiczna o istocie sprawowanego misterium, a także piękna w każdym wymiarze i zgodna ze współczesnym nauczaniem Kościoła celebrazja²¹.

UNDERSTANDING THE EUCHARIST YESTERDAY AND TODAY

Summary

The article is divided into three parts. First part: “Return to the origin is a way to renew the Eucharistic celebration” brings up an issue of understanding every celebration as an active, real, complete, and spiritual participation whole community of ancient Church.

The second part: “Lost characteristic feature of the Eucharist – *participatio*” presents Eucharistic celebration in the light of the ecclesiology in which pastoral activity was reserved only for the clergy and laity was passive. Priests were responsible for leading the laity to salvation through liturgy which was perceived by the laity as *misterium tremendum*. The participation of the laity in the

²¹ Por. H.J. Sobeczko, dz.cyt., s. 123.

celebration was restricted to popular piety. Whereas priests quietly celebrated Roman Canon, the laity was saying rosary, litanies and singing spiritual songs in national languages.

The third part: "The Eucharist – source and summit of ecclesial life" tells us about influence of the Second Vatican Council on proper understanding of the Eucharistic celebration as sacramental sacrifice: thanksgiving, memorial and presence.

Nota o Autorze: ks. dr hab. **ANDRZEJ ŻĄDŁO** – absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach, Papieskiego Instytutu Liturgicznego św. Anzelma i Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie. Prodziekan ds. nauki i kierownik Zakładu Liturgiki i Homiletyki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Słowa kluczowe: Eucharystia, teologia Eucharystii, participatio, pobożność ludowa

KS. RUDOLF PIERSKAŁA

PRZYGOTOWANIE I PRZEWODNICZENIE
CELEBRACJI EUCHARYSTII WEDŁUG INSTRUKCJI
REDEMPTIONIS SACRAMENTUM

WPROWADZENIE

W 2003 r. Ojciec Święty Jan Paweł II w Encyklice *Ecclesia de Eucharistia* (dalej skrót EE) wyjaśnił podstawowe i ważne zasady dotyczące nauki o Najświętszej Eucharystii, uwzględniające okoliczności Kościoła obecnej epoki. W następnym, 2004 r., Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, po konsultacji z Kongregacją Nauki Wiary wydała Instrukcję *Redemptionis sacramentum* (dalej skrót RS), w której omówione zostały niektóre kwestie dyscyplinarne związane z sakramentem Eucharystii. Kościół powinien bowiem również dzisiaj należycie zachować tak wielką tajemnicę naszej wiary, zwłaszcza w celebracji świętej liturgii (RS 2).

W Encyklice *o Eucharystii* czytamy, że nie mniej niż pierwsi uczniowie, którzy mieli przygotować „dużą salę” w której spożywali Paschę, Kościół w ciągu wieków i przy zmieniających się kulturach czuł się zobowiązany, aby sprawować Eucharystię w oprawie godnej tej wielkiej tajemnicy. [...] Dlatego nawet jeżeli logika „uczty” budzi rodzinny klimat, Kościół nigdy nie uległ pokusie zbanalizowania tej „zażyłości” ze swym Oblubieńcem i nie zapominał, iż to On jest także jego Panem, a „uczta” pozostaje zawsze uczta ofiarną, naznaczoną krwią przelaną na Golgocie (EE 48). Kapłan zaś, który wiernie sprawuje Mszę św. według norm liturgicznych, oraz wspólnota, która się do nich dostosowuje, ukazują w sposób dyskretny, lecz wymowny swoją miłość do Kościoła (EE 51).

Troska o celebrację Eucharystii jest więc obowiązkiem i zarazem stałym zadaniem Kościoła, aby sprawować Eucharystię w oprawie godnej tak wielkiej tajemnicy. Szczególnie odpowiedzialny jest przewodniczący Eucharystii, który powinien poświęcić wszystkie swoje umiejętności i możliwości dla przygotowania i godnego celebrowania Eucharystii (RS 57–58). Zapewnienie godnej celebra-

cji domaga się również, aby wyeliminowano wszelkie wykroczenia i nadużycia liturgiczne (por. RS nr 172–175).

Refleksję nad zagadnieniem przygotowania i przewodniczenia celebracji Eucharystii wg Instrukcji *Redemptionis sacramentum* podzieliłem na następujące części: 1) odpowiedzialność prezbitera za celebrację Eucharystii; 2) przygotowanie celebracji Eucharystii przez prezbitera; 3) prezbiter jako przewodniczący Eucharystii, 4) usuwanie nadużyć liturgicznych.

1. ODPOWIEDZIALNOŚĆ PREZBITERA ZA CELEBRACJĘ EUCHARYSTII

Zamiarem Instrukcji nie było opracowanie całości norm związanych z Najświętszą Eucharystią, ale ich przypomnienie, z myślą o wzmocnieniu wartości norm liturgicznych i podstawowych zasad, które są już zawarte w wypowiedziach lub postanowieniach wciąż obowiązujących (np. OWMR). Chodziło w niej także o wprowadzenie niektórych przepisów, aby dzięki nim te wcześniejsze były wyjaśnione i uzupełnione, jak również o przedstawienie ich biskupom, prezbiterom i diakonom oraz wszystkim wiernym świeckim, by każdy odpowiednio do swoich powinności i możliwości, wprowadził je w życie (RS 2). Na przeniesienie teorii do praktyki, słowa do realizacji w życiu potrzeba nieraz wielu lat i starań.

Kierowanie świętą liturgią i odpowiedzialność za jej sprawowanie została przedstawiona w pierwszym rozdziale Instrukcji¹. Wyliczono tu następującą hierarchię odpowiedzialności: Stolica Apostolska (RS 14–17); biskup diecezjalny (RS 19–25); konferencja episkopatu (RS 26–28); prezbiterzy (RS 29–33); diakoni (RS 34–35).

Wszyscy wierni mają prawo do prawdziwej liturgii, a w sposób szczególny do celebracji mszy św., która winna być taka, jaką chciał i ustanowił Kościół, tak jak określają przepisy w księgach liturgicznych oraz w innych normach i aktach prawnych (RS 12).

Tajemnica Eucharystii jest zbyt wielka, aby kapłan mógł pozwolić sobie na traktowanie jej wedle własnej oceny, która nie szanowałaby jej świętego charakteru i jej wymiaru powszechnego. Jeżeli prezbiter tak postępuje, to szkodzi prawdziwej jedności obrządku rzymskiego, która winna być gorliwie zachowywana (RS 11). Fałszywa kreatywność liturgiczna prowadzi do indywidualizmu i subiektywizmu w obrzędach mszy św.

Rozważmy szerzej problem odpowiedzialności prezbitera za celebrację świętej liturgii. W poszczególnych lokalnych zgromadzeniach wiernych prezbiterzy sprawiają, że w pewnym sensie biskup staje się w nich obecny, sami zaś jednoczą się z nim ufnie i wielkodusznie, a jego obowiązki i zatroskanie po części przejmują na siebie i codziennie starannie je wykonują. Ze względu na udział w kapłań-

¹ Instrukcja *Redemptionis sacramentum*, s. 56–57.

stwie i posłannictwie prezbiterzy powinni szczerze uznawać swego biskupa za ojca i ze czcią okazywać mu posłuszeństwo, które przyrzekali podczas swoich święceń (RS 29). Biskupi wydają różne diecezjalne rozporządzenia dotyczące sprawowania mszy św., ale nie zawsze są one respektowane przez księży, jednocześnie także nie zawsze egzekwowane przez biskupa, np. zasady binacji i trynacji mszy św.

Wielka odpowiedzialność spoczywa przy sprawowaniu Eucharystii zwłaszcza na kapłanach², którym przysługuje zadanie przewodniczenia jej *in persona Christi*, zapewniając świadectwo i posługę komunii nie tylko wobec wspólnoty bezpośrednio biorącej w niej udział, lecz także wobec Kościoła powszechnego, który zawsze jest przywoływany przez Eucharystię (RS 30). Prezbiter przewodniczy Eucharystii w imieniu Chrystusa.

Prezbiterzy powinni sprawować Eucharystyczną Ofiarę na chwałę Boga i uświęcenia chrześcijańskiego ludu pobożnie i z wiarą oraz zgodnie z tradycją Kościoła. Dlatego nie mogą pozbawiać swej posługi głębokiego znaczenia, zniekształcając sprawowanie liturgii przez dowolne zmiany, pominięcia lub też dodatki (RS 31)

Wyróżniono wskazania dotyczące proboszcza parafii³, który ma za zadanie troszczyć się o to, ażeby sprawowanie Eucharystii stało się centrum parafialnego zgromadzenia wiernych, aby wierni świadomie i czynnie uczestniczyli w liturgii. Pod władzą biskupa diecezjalnego proboszcz winien kierować liturgią w swojej parafii i czuwać nad tym, by nie wkradły się do niej nadużycia (KPK 528). Celebracja mszy św. wymaga dobrego jej przygotowania przez proboszcza przy pomocy różnych wiernych, ale nie powinien on jednak w sprawach liturgii w żaden sposób przekazywać wiernym tego, co należy do jego własnych obowiązków (RS 32).

Wszyscy zaś prezbiterzy mają starać się należycie pielęgnować wiedzę i umiejętność sprawowania liturgii (RS 33), aby byli przeniknięci zachwytem i zdumieniem, jakie w sercach wiernych sprawia celebrowane w Eucharystii misterium paschalne (EE 5). Z tego stwierdzenia wynika konieczność stałej formacji teologicznej i pastoralnej prezbiterów, jak i wiernych, aby wzrastała troska o poprawne wykonanie tekstów i obrzędów liturgicznych, a udział w nich odznaczał się głębią przeżycia duchowego.

Szafarze wyświęceni oraz wierni świeccy, wypełniający swoje zadanie lub funkcję, mają czynić to wszystko i tylko to, co do nich należy podczas samej celebracji liturgicznej, jak i podczas jej przygotowywania, aby liturgia Kościoła była sprawowana godnie i pięknie (RS 44). To stwierdzenie nie zmienia się od ukazania się *Konstytucji o liturgii* prawie w każdym istotnym dokumencie Stolicy Apostolskiej poświęconym liturgii (KL 28). Z tego wynika, że przewodniczący

² S. Czerwik, *Potrzeba i główne myśli Instrukcji „Redemptionis sacramentum”*, „Anamnesis” 11 (2005), nr 2, s. 57.

³ Tamże, s. 58.

powinien unikać niebezpieczeństwa zaciemniania uzupełniającego się podziału czynności pomiędzy duchownymi i świeckimi, które sprawia, że funkcja świeckich może zostać poddana, pewnej „klerykalizacji”, podczas gdy szafarze wyświęceni niesłusznie podejmują to, co jest właściwe życiu i działaniu wiernych świeckich (RS 45). Możemy tu przytoczyć jako przykład, wypowiedzianie wezwań modlitwy wiernych w wielu parafiach ciągle jeszcze przez kapłana. Z drugiej strony praktykę dopuszczania do homilii kleryków lub sióstr zakonnych w niedzielę modlitw o powołania w parafii.

2. PRZYGOTOWANIE CELEBRACJI EUCHARYSTII PRZEZ PREZBITERA

Jezus wyznaczył zadanie uczniom, którzy mieli przygotować starannie „dużą salę”, gdzie mogliby spożyć Paschę (EE 47). To zdanie z *Encykliki o Eucharystii* zobowiązuje także dziś prezbiterów, aby poświęcali odpowiedni czas na przygotowanie celebracji. Instrukcja wskazuje na proboszcza parafii, który powinien dobrze przygotować celebrację liturgiczną przy współdziałaniu różnych wiernych (RS 32).

Troska o przygotowanie celebrowania mszy św. nie może, i to absolutnie, ograniczyć się do respektowania jedynie zewnętrznych elementów. Ta troska buduje się i rośnie od wewnątrz. Najlepszym przygotowaniem prezbitera do celebry jest modlitwa, a także autentyczne życie liturgią, a szczególnie Eucharystią. Sprawowanie Eucharystii nie może być odrabianiem, tylko odprowadzaniem, rzemiosłem duchownym, aby zarobić na życie.

Podejmując zagadnienie przygotowania kapłana do celebracji Eucharystii, należałoby wyróżnić jego trzy etapy: przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie.

2.1. Przygotowanie dalsze

Najpierw troska o miejsce celebracji Eucharystii, które ma być święte. Normalnie jest nim poświęcona lub pobłogosławiona świątynia. W poszczególnych przypadkach, gdy wymaga tego konieczność można sprawować w innym odpowiednim miejscu (RS 108).

Każdą celebrację liturgiczną należy starannie przygotować przy współdziałaniu wszystkich zainteresowanych oraz przy użyciu ksiąg liturgicznych zarówno co do strony obrzędowej, jak i spraw duszpasterskich czy muzyki. Dokonuje się tego pod kierunkiem proboszcza lub rektora kościoła, uwzględniając także zdanie wiernych. Kapłanowi zaś przewodniczącemu celebracji przysługuje zawsze prawo decydowania o tym, co należy do jego zadań (OWMR 111).

Mając na uwadze materię Najświętszej Eucharystii, podano wskazania dotyczące przygotowania chleba i wina, którego używa się przy sprawowaniu Naj-

świętszej Ofiary eucharystycznej⁴. Polecono, aby hostie były wykonywane przez osoby, które odznaczają się nie tylko uczciwością, lecz również mają kompetencje do ich wykonywania i wyposażone są w odpowiednie narzędzia (RS 48). Zbyt małe komunikanty i kruszące się na obrzeżu nie nadają się do udzielania Komunii do ust, a tym bardziej na rękę, ale księży je kupują, bo są tańsze.

Odnośnie do wina do Eucharystii wskazano, aby z troskliwością dbać o jego przechowywanie w doskonałym stanie, aby nie skwaśniało. Absolutnie zakazuje się używania wina, którego prawdziwość i pochodzenie byłyby wątpliwe: Kościół bowiem wymaga pewności, jeśli chodzi o warunki konieczne do ważności sakramentów. Żaden pretekst nie może usprawiedliwić użycia jakichkolwiek innych napojów, które nie stanowią ważnej materii (RS 50). Wino do Eucharystii kupujemy nie zawsze w sklepach kościelnych, ale w dużych hipermarketach, hurtowniach, jednak bez kościelnego certyfikatu.

Wspólnota wiernych ma prawo, aby zwłaszcza w celebracji niedzielnej stale była obecna odpowiednia i prawdziwa muzyka oraz aby ołtarz, sprzęty i bielizna liturgiczna zgodnie z przepisami zawsze odznaczały się godnością, pięknem i czystością (RS 57).

Pasterze powinni czuwać, aby bielizna ołtarzowa, zwłaszcza ta, na której kładzie się święte postacie, była zawsze czysta i często prana zgodnie z przyjętym zwyczajem. Jest godne pochwały, jeśli wodę z pierwszego, ręcznego, prania, wylewa się do kościelnej studzienki lub w odpowiednie miejsce na ziemię. Następnie kolejnego prania można dokonać według przyjętego zwyczaju (RS 120). W ilu kościołach są takie studzienki?

Wszyscy wierni mają prawo, by sprawowanie Eucharystii we wszystkich jej częściach zostało tak troskliwie przygotowane, aby słowo Boże było w niej godnie i skutecznie głoszone i wyjaśniane, aby zgodnie z przepisami pieczołowicie została zachowana możliwość wyboru tekstów liturgicznych i obrzędów, a słowa pieśni podczas celebracji liturgii strzegły i właściwie ożywiały ich wiarę (RS 58). Odpowiedzialny za to jest proboszcz, który powinien zorganizować odpowiednich pomocników: organistów, lektorów, psalterzystów, ministrantów.

Bardzo ważne jest więc przygotowanie tekstów liturgicznych, zaznaczenie ich w księgach i przeczytanie. W szczególny sposób należy dbać o księgi liturgiczne, aby były otaczane specjalnym szacunkiem, zwłaszcza Ewangeliarz i Lekcjonarz (OWMR 349). Możemy tu podać różne przykłady. Jako przykład pozytywny możemy podać posiadanie jednego mszału jako codziennego i drugiego na niedziele i święta. Księgi liturgiczne uporządkowane w zakrystii, w szafie z łatwym dostępem i znajdowaniem każdej z nich. Ksiądz idzie do ołtarza ze śpiewnikiem w rękę i śpiewa, bo chce dać przykład noszenia książki wiernym. Przykład negatywny – księgi wrzucone na dno szafy, bez porządku, zabrudzone, obierwane rogi kartek w Mszałe, Lekcjonarzu, modlitwie wiernych, wstążki rozszcze-

⁴ Tamże, s. 61.

pione, ponadrywane. Czy nie stać parafii na nowy mszał? Czy nie stać parafii na nowy Lekcjonarz? Czy nie stać parafii na nowe księgi obrzędów sakramentów? Nowe wydania np. obrzędów chrztu, małżeństwa, pogrzebu nie są kupowane przez księży, bo te stare się jeszcze nie zużyły. Duchowny nieraz oszczędza tam, gdzie nie powinien. Przykładowo na pogrzeb kapłana zabieramy szaty liturgiczne w reklamówkach z supermarketów: Obi, Real, Tesco, Lidl, Biedronka. Nie jest to estetyczne podczas procesji na cmentarz, gdy alby niosą księża w takich reklamówkach – lepiej wygląda w czarnym neseserze.

Prezbiterzy powinni zadbać także o godność świętych naczyń (RS 117) do sprawowania Eucharystii oraz piękno szat liturgicznych (RS 121)⁵. Oczywiście jest, że powinni również dbać o estetykę swojego wyglądu: włosy, ogolona broda albo regularnie przystrzyżona, czysta sutanna i buty, nieprzeopcone ubranie, itp. Porównajmy wygląd świeckich prezenterów i prowadzących różne spotkania albo widowiska publiczne, jak elegancko są ubrani.

2.2. Przygotowanie bliższe

To czas przed mszą św., który przewodniczący spędza przed liturgią w kościele, w konfesjonale, z brewiarzem w ręku. W Dodatku do LG mamy teksty na przygotowanie do mszy św., mamy inne teksty modlitewne, mamy wolne kartki w brewiarzu, gdzie możemy wpisać swoje własne modlitwy. Dobra, stara tradycja kapłańska uczyła, że ksiądz jest pół godziny przed mszą w kościele i przygotowuje się do mszy. Przykład z Wiednia aktualny w tym roku, ale i przed 15 laty. W parafii pw. Anioła Stróża proboszcz 45 min przed mszą daje codziennie okazję do spowiedzi aż do 15 min. przed mszą, gdyż ten czas jest mu potrzebny na przygotowanie w zakrystii. Te ramy czasowe są zapisane w comiesięcznej gazetce parafialnej i na tablicy ogłoszeń w przedsionku kościoła. Ten czas przeznaczają na zaznaczenie stron w mszale, Lekcjonarzu i modlitwie wiernych przed rozpoczęciem liturgii. Wielu księży czyni to nerwowo, kartkując mszał na rozpoczęcie prefacji.

Warto przed liturgią zwrócić uwagę na zagralenie ołtarza i ambony: mszał, ogłoszenia parafialne, kartki z różnymi informacjami, intencje mszalne, kwiaty, świece, mały krzyżyk, modlitewnik, futerał na okulary, stojak z mikrofonem, nieraz już stoi kielich, ampułki i naczynie do lavabo. Na kredensie należy te wszystkie rzeczy przygotować, a nie na ołtarzu. Kielich przed mszą należy przykryć welonem w kolorze dnia lub białym (OWMR 118).

⁵ Tamże, s. 60.

2.3. Przygotowanie bezpośrednie

To te kilka minut przed rozpoczęciem mszy w zakrystii, gdzie zachowuje się milczenie „bo Pan jest blisko” – są takie napisy w niektórych zakrystiach, które ułatwiają skupienie, wyciszenie, modlitwę z ministrantami, oczekiwanie na rozpoczęcie misterium, któremu mam przewodniczyć.

W wielu zakrystiach jednak zdarza się, że słychać niedokończone rozmowy z ministrantami, kościelnym, najnowsze kawały czy żarty, rozmowy o meczu, jak przy zwykłej robocie. Doświadczamy wtedy rutyny: jakby prezbiter był w robocie, jak rzemieślnik, który zna dobrze swój zawód i nie musi już myśleć o tym, co robi, bo potrafi swoją robotę wykonać z zamkniętymi oczami. Grozi wtedy kapłanowi zbanalizowanie misterium, któremu ma przewodniczyć.

Doświadczyc tego można w oczekiwaniu koncelebransów na rozpoczęcie mszy: rozmawiają, dogadują, jedni chcą zająć ostatnie miejsca i dlatego przesuwną się na czoło procesji wejścia, aby potem siedzieć z tyłu za plecami innych, schować się. Inni znowu zawsze chcą się pokazać, aby ich zauważono i dlatego kręcą się wokół przewodniczącego. Trudno jest im nieraz podporządkować się uwagom kierującego liturgią ceremoniarza. Trzeba nieraz uciszać księży przed rozpoczęciem mszy i burzyć im dobre samopoczucie. Zauważa się brak skupienia, bo nie muszą myśleć o słowie wstępnym, o kazaniu, o ministrantach, bo po prostu teraz są na luzie. Przynajmniej dziś nie muszą się stresować tak jak zawsze, dlatego nie myślą o tym, co za chwilę się rozpocznie i wykorzystują czas na rozmowy koleżeńskie.

3. PREZBITER JAKO PRZEWODNICZĄCY EUCHARYSTII

Przewodnictwo Eucharystii to umiejętność, co więcej, to sztuka celebrowania liturgii jako dialogu między Bogiem i ludźmi. Przewodniczenie liturgii wymaga respektowania praw, którymi kieruje się zgromadzenie liturgiczne, dlatego kreatywność celebransa musi szanować autorytet Kościoła. Ta sztuka nie może być swobodną i radosną twórczością kapłana. Przewodniczenie Eucharystii to także umiejętność aktualizowania spotkania z Chrystusem w świętych obrzędach. To inaczej sztuka świętowania przez zgromadzenie liturgiczne Pamiątki Pana (por. OWMR 7), ponieważ celebransem, podmiotem celebracji chrześcijańskiej jest całe zgromadzenie (por. KKK 1141), a nie tylko kapłan przewodniczący. Akcja liturgiczna jest celebracją Kościoła, czyli zgromadzenia, które się spotyka, dlatego wszyscy jego członkowie są i powinni być zaangażowani i włączeni w tę akcję.

Podmiotem działań liturgicznych jest całe zgromadzenie liturgiczne, jednocześnie to zgromadzenie staje się przedmiotem Bożych działań. W nim dokonuje się współdziałanie pomiędzy akcją Boga w Duchu Świętym i odpowiedzią realizowaną również w Duchu Świętym ze strony uczestników liturgii, co można na-

zwać „sztuką uczestniczenia”. Koniecznym dopełnieniem działania wspólnoty jest uporządkowanie i harmonia. Szczególną rolę w zgromadzeniu spełnia przewodniczący celebracji, który ma prowadzić celebrację, przewodzić jej, przeprowadzić ją. Wszyscy obecni w odpowiedni sposób celebrują – wykonują liturgiczne posługi, które zmieniają się w zależności od okoliczności miejsca i czasu, ale nie wszyscy przewodniczą celebracji. W zgromadzeniu liturgicznym jest jeden przewodniczący, prowadzący⁶, ale on także jest uczestnikiem liturgii. Nie tylko musi umieć przewodniczyć celebracji, ale musi też umieć uczestniczyć w celebracji liturgicznej.

W istocie jedynym celebransem i przewodniczącym celebracji liturgicznej jest Jeden Pośrednik między Bogiem a ludźmi, Arcykapłan Nowego Przymierza, Jezus Chrystus (por. Hbr 8, 1–2). Przewodnikiem zgromadzenia *in persona Christi* jest kapłan. Niektóre czynności mogą być sprawowane przez diakona, akolitę czy wyznaczoną osobę. Celebrans modli się w imieniu wiernych i z wiernymi, dokonuje świętych czynności, naucza. Odpowiedzialny jest za porządek całości celebracji. Przewodniczący działa w imieniu Chrystusa – *in persona Christi*, a nie na mocy własnych możliwości i zdolności organizacyjnych. To znaczy, że Chrystus jest pierwszym podmiotem działań liturgicznych. Zasiadając jednak po prawicy Ojca niebieskiego, posługuje się swoim przedstawicielem, który w Jego imieniu sprawuje najświętsze czynności. Chrystus jest obecny i działający w osobie kapłana (KL 7). Cała moc, cała godność celebransa wypływa z udziału w Chrystusowym kapłaństwie. Prezbiter jest więc sakramentem Chrystusa, Arcykapłana i w zgromadzeniu liturgicznym uobecnia, reprezentuje Chrystusa jako Głowę społeczności Kościoła⁷.

Przewodniczenie liturgii winno się realizować zawsze z taką świadomością, a wtedy prezbiter nie będzie się czuł w czasie sprawowania akcji liturgicznej jako gospodarz na swoich włościach, na swoim ranczo. Nie będzie swoją osobą i działaniem zasłaniać działającego Chrystusa. Potrzeba tu wyjątkowej transparencji – przezroczystości, aby był widoczny Chrystus. Wszystkie działania kapłana winny prowadzić do takiej świadomości także u wiernych. Trzeba przeto unikać operowania swoją osobą, zrezygnować z nieustannego zwracania uwag, posyłania po coś do zakrystii, dyrygowania czy nachalności, nie udawać konferansjera, dysk-dżokeja, duszy towarzystwa, dyrektora imprezy czy kierownika przedstawienia.

Kapłan reprezentuje także Chrystusa modlącego się, dlatego jego zadaniem jest włączenie wiernych przez rozmodlenie w nieustanną modlitwę Chrystusa. Owo rozmodlenie to nie sprawa tylko dobrego przykładu, ale wypełnianie Chrystusowego kapłaństwa – *in persona Christi*. Modlenie się tekstami, a nie odma-

⁶ B. Nadolski, *Sztuka przewodniczenia w sprawowaniu Eucharystii*, w: *Msza księgą życia chrześcijańskiego*, Poznań 1986, 413 nn.

⁷ B. Nadolski, *Liturgika. Liturgika fundamentalna*, t. 1, Poznań 1989, s. 95.

wianie, czy tylko poprawne odczytywanie lub odśpiewanie modlitw zapisanych w mszale z wykonaniem odpowiednich gestów i postaw⁸.

Prezbiter, działając w liturgii *in persona Christi*, reprezentuje również cały Kościół. Kiedy sprawuje Eucharystię, czyni to w imieniu biskupa, a ten z kolei w imieniu całego kolegium apostołskiego. Reprezentowanie kolegium apostołskiego oznacza konieczność respektowania ustanowionych przez prawowitą władzę zasad i przepisów.

Wierni winni być świadomi, że uczestniczą w kulcie Kościoła, a nie przychodzą, aby być świadkami fantazji i indywidualnych pomysłów przewodniczącego liturgii. Wierni mają prawo do poprawnie celebrowanej liturgii. Całe działanie kapłana w zgromadzeniu liturgicznym jest współdziałaniem, celebracja jest koncelebracją ze wszystkimi zgromadzonymi, a w szczególności z pełniącymi wyznaczone funkcje liturgiczne⁹.

Powinien zniknąć godny napiętnowania zwyczaj, że kapłani według swojego uznania, zmieniają lub zniekształcają teksty świętej liturgii, jakie są zobowiązani wypowiedzieć. Postępując w ten sposób, czynią celebrację świętej liturgii niepewną, a nierzadko fałszują jej autentyczny sens (RS 59). Kapłan z racji swojego posłannictwa musi pamiętać, że jest sługą, a nie właścicielem Bożych misteriów. Stąd też nie może dowolnie dysponować tekstem liturgicznym i całym najświętszym obrzędem jako swoją własnością i nadawać mu kształt osobisty i dowolny¹⁰. Powinien mądrze korzystać z dopuszczonej i zalecanej przez przepisy możliwości kształtowania liturgii i dostosowywania jej do potrzeb wspólnoty, ale musi unikać też dowolności, wielomówstwa, przekręcania formuł i modlitw. Sztuka przewodniczenia wymaga od kapłana posłuszeństwa wobec zasad podanych w zatwierdzonych księgach liturgicznych, szacunku dla *sacrum*, pobożności, czyli wewnętrznego oddania swojej woli Bogu i posługiwania z wiarą i miłością ku Bogu i ludziom¹¹. Fałszywe rozumienie demokracji w liturgii, np.: *módlcie się, aby naszą i waszą ofiarę...*, *aby naszą wspólną ofiarą przyjął...* Improwizacje tekstowe w miejscach niedozwolonych, np.: przekazując znaku pokoju, przewodniczący zachęca *pokój nam wszystkim*; zapraszając do Komunii św. mówi w Niedzielę Palmową *Oto Baranek Boży, który na osiołku wjechał do Jerozolimy*.

Przewodniczenie jest służbą zgromadzeniu, dlatego posługa ta prowadzi do szacunku dla wszystkich wiernych i do każdego z osobna, który wypływa z umiłowania Chrystusa obecnego we wspólnocie zebranych. Nie ma prawdziwej celebracji bez umiłowania wiernych. Prawdziwa, autentyczna celebracja jest nacechowana dyskrecją przewodniczącego. Pełni on swoją funkcję reprezentowania Kościoła – jest sobą w tym celu, aby inni mogli być sobą. To jest sekret miłości.

⁸ B. Nadolski, *Sztuka przewodniczenia...*, s. 416.

⁹ Tamże, s. 417.

¹⁰ Jan Paweł II, *List o tajemnicy i kulcie Eucharystii na Wielki Czwartek 1980 r.*, nr 12.

¹¹ S. Czerwik, *Wychowanie do wolności we wspólnocie znaku liturgicznego*, w: *W blasku Eucharystii*, red. I. Dec, Wrocław 1996, s. 411 n.

Celebracja zakłada proces przechodzenia od „ja” w kierunku „my”. Proces ten oznacza konkretnie troskę o duchowe dobro wiernych, wrażliwość na ich potrzeby, sytuacje. Postuluje wysoki stopień samodyscypliny, przejawiającej się w takcie, estetyce, w kulturze wypowiedzania tekstów, respektowaniu przerw, odpowiednim akcentowaniem tekstu¹².

Nie wolno opuszczać i zmieniać przepisanych czytań biblijnych, a zwłaszcza „czytań ani psalmu responsoryjnego, w których zawiera się słowo Boże. Nie wolno zastępować ich innymi tekstami, nie biblijnymi” (RS 62). Tylko dwie zwrotki psalmu poleca proboszcz do wykonania, więcej nie wolno. Organista dostaje upomnienie, gdy wykona trzy.

Przewodniczyć zgromadzeniu znaczy najpierw – tworzyć zgromadzenie. Celebrans troszczy się o to, aby zebrani poczuli się ludem Bożym, chcianym, umiłowanym przez Boga, kochanym przez duszpasterza. Ważne jest więc wejście celebransa do zgromadzenia. Procesja do ołtarza jest aktem liturgicznym. Jakość tej czynności tworzy wspólnotę, nadaje jej tonację rodzinności, ciepła lub urzędowości. Procesja do ołtarza w pełnym składzie osobowym jest wyrazem uporządkowania ludu Bożego, znakiem społecznego charakteru liturgii i równocześnie elementem tworzącym wspólnotę. Ta swoista „choreografia liturgiczna” nie powinna być lekceważona. Obrzędy wstępne mszy św. mają na celu, by wierni, którzy się zbierają razem, połączyli się we wspólnotę i przygotowali do odpowiedniego słuchania słowa Bożego i pełnego sprawowania Eucharystii (OWMR 24). Walor gromadzenia się wiernych określa się jako „łaska rozpoczęcia”, która zamyka w sobie szacunek dla obecnych, przychodzących na liturgię Kościoła. Zamyka ona w sobie także wprowadzenie w skupienie i komunie z Bogiem i braćmi. Jest to łaska dobrego początku¹³. Przewodniczący powinien używać modlitewnika i śpiewać pieśń na wejście, aby oczekiwać tego od wiernych i domagać się od ministrantów.

Od rozpoczęcia celebracji ważną rolę odgrywa estetyka gestów wykonywanych przez przewodniczącego, która wymaga kultury i dyscypliny. Jakże różne gesty rąk możemy zauważyć u celebransów. Przykładowo gest rozłożenia rąk na pozdrowienie: perfekcjonista – „na żabkę”, anemik – leniwie, choleryk – zamasyście uderza po nosie ministrantów, nerwus – przebiera palcami, mistyk – krzywi się jak paragraf, pretensjonalny – rozszczepia palce, rutyniarz – jak drzwi wahadłowe. Dłubanie w nosie lub czyszczenie paznokci podczas liturgii. Opieranie się rękami o ołtarz podczas konsekracji chleba i wina oraz pokazywanie wielkiej tajemnicy wiary.

Zauważa się dwie skrajności we wprowadzeniu do liturgii dnia: pierwsza to brak słowa wstępnego albo formułka – przepróśmy...; druga to przedłużanie wprowadzenia. Jeden z kapłanów wygłosił słowo wstępne tak długie, jak kazanie,

¹² J. Baumgartner, *De arte celebrandi. Anmerkungen zur priesterlichen Zelebration*, „Heiliger Dienst” 36 (1982), s. 6.

¹³ B. Nadolski, *Sztuka przewodniczenia...*, s. 418 n.

nie czuwał nad tym, co mówi i na koniec powiedział: *Amen*. Wierni odpowiedzieli: *Bóg zapłać*. Ksiądz zaś rozpoczął: *Wierzę w jednego Boga...* wierni nie podjęli wyznania, a duchowny doświadczył swojej rutyny. Często zauważa się brak milczenia przed aktem pokuty i tę samą formę, a przecież w mszale znajdują się cztery. W niedzielę może być pokropienie wodą.

Celebrans przewodniczy zgromadzeniu liturgicznemu, to znaczy jest obecny. Zaobserwowano niestety w postawie niektórych przewodniczących zjawisko pseudoobecności kapłana w liturgii¹⁴. Oznacza to, że kapłan jest fizycznie przy ołtarzu, ale nie jest obecny we mszy św. Śpieszy się. Serce jego jest daleko od zgromadzonych. Skarżyła się kiedyś studentka teologii na swojego duszpasterza, który podczas mszy ani razu nie spojrział w stronę wiernych zgromadzonych w kościele. Można też zauważyć z drugiej strony postawę zbytniego rozglądania się przewodniczącego, badania wzrokiem siedzących wiernych, kontrolowania ich obecności na mszy. Wierni na mszy to nie materiał do przerobienia jak w zakładzie pracy. W zgromadzeniu komunikacja między przewodniczącym a wiernymi odgrywa podstawowe znaczenie w dobrej celebracji. Komunikacja wzrokowa z wiernymi w odpowiednim momencie, przy dialogach, zachętach – pomaga im w uczestnictwie, mobilizuje do aktywności.

Piękna celebracja wymaga harmonijnego układu elementów składających się na nią, a więc miejsca, czasu, dźwięku, obrazu. Wszelka przesada typu „za dużo” czy „za mało” psuje tę harmonię. Przewodniczący powinien zachować równowagę między czasem ciszy i słowa, czasem działania i wytchnienia, czasem szczególniejszej aktywności i momentami wspólnej akcji, między momentami słuchania i ekspresji.

Podajmy tu przykład obrzędu powszechnie źle interpretowanego przez przewodniczącego. Po śpiewie *Baranku Boży* kapłan modlitwą przed Komunią, odmawianą po cichu przygotowuje się do owocnego przyjęcia Ciała i Krwi Chrystusa. Wierni czynią to samo, modląc się w milczeniu. Kapłan po *Baranku Boży*, a nie w czasie śpiewu odmawia po cichu tekst modlitwy: *Panie Jezu Chryste, niech przyjęcie Ciała i Krwi Twojej nie ściągnie na mnie wyroku potępienia...* – ogólnie rzadko kto z przewodniczących liturgii tego przestrzega.

Podobnie jest z puryfikacją kielicha po Komunii św. Często ma to jeszcze miejsce na środku ołtarza, tam gdzie kapłan konsekrował postacie, choć przepisy mówią co innego (OWMR 163). Po posiłku naczyń nie zmywa się na stole, ale w innym miejscu.

Celebrans powinien zachować coś z rytmu serca¹⁵. Jeżeli serce bije arytmicznie, za szybko lub za wolno, doprowadzi to do choroby – podobnie jest w celebracji liturgicznej, chory na rytm liturgii przewodniczący doprowadzi na wykrzywień, wydziwiania, zaniedbań, a nawet nadużyć. Taką też wtedy skrzywioną,

¹⁴ R. Zeffass, *Die menschliche Situation des Priesters heute*, „Diakonia” 19 (1985), s. 35.

¹⁵ B. Nadolski, *Sztuka przewodniczenia...*, s. 420.

formuje pobożność uczestników. Jeżeli tak się dzieje nieraz przez całe lata, to dlaczego się dziwimy, że pobożność wiernych jest nieraz taka formalistyczna, rutynowa i nie pogłębiona, dlaczego mamy do nich pretensje, a nie do siebie.

Przewodniczenie celebracji liturgicznej jest umiejętnością, której uczymy się w seminarium, ale w życiu kapłańskim brak stałej formacji prowadzi do rutyny, do wygodnictwa i perfekcyjnej praktyczności kapłana. Przykład kapłana – „omnibusa”, który nie potrzebował kościelnego ani ministranta, ani organisty. W ołtarzu miał zakrytą, tam były wszystkie naczynia liturgiczne, księgi, hostie, wino, woda i magnetofon z nagranyymi pieśniami. W odpowiednim momencie liturgii włączał co potrzeba, wyciągał na ołtarz co potrzeba, nalewał wina do kielicha, a potem zaraz chował, gdy już te rzeczy nie były potrzebne. Był lektorem i psalterzystą, a także kantorem zaczynającym pieśni. Wniosek – doskonały rzemieślnik liturgiczny, ale nie przewodniczący zgromadzenia liturgicznego.

Istotną i ważną sprawą jest dykcja przewodniczącego. Zauważa się brak milczenia po *módlmy się*, niewyraźne wypowiedanie tekstu, polykanie liter w pośpieszonym odmawianiu, sztywna i wygodna rutyna w czytaniu i śpiewaniu. Dobrze przeczytanie i zaśpiewanie nie zawsze jest modlitwą – może być tylko sprawnym odprawianiem. Czasem nawet niechlujstwo dykcji, patos słowny i śmieszna maniera głosu. Na dykcję zwraca uwagę mszał przy wypowiedaniu słów konsekracji, aby wypowiadać je głośno i wyraźnie, a nie jak to bywa czasem: *bieście i jedźcie*.

W zgromadzeniu liturgicznym przewodniczący jest także uczestniczącym w liturgii. Nie tylko musi umieć przewodniczyć celebracji, ale musi także umieć uczestniczyć w niej, co dla kapłana nie zawsze jest takie proste: np. słuchanie czytań biblijnych czy śpiewanie pieśni z ludem¹⁶. Przykłady pokazują, że wielu księży nie potrafi uczestniczyć w Eucharystii, gdy nie przewodniczą i nie koncelebrują, np. na odpustach. Zachowanie księży uczestniczących w liturgii jest nieraz po prostu gorszące wiernych: rozmawiają ze sobą, komentują homilię, zachowania innych duchownych, odmawiają brewiarz podczas mszy, zamiast modlić się z wiernymi i uczestniczyć w akcji liturgicznej. Duchowni rzadko przystępują do Komunii św., gdy są tylko uczestnikami Eucharystii, np. bierzmowanie w dekanacie – księża nie koncelebrują, a przecież mogliby binować z biskupem. Jeżeli tylko uczestniczą w komży we mszy – Komunii św. nie przyjmują. Wierny może przecież dwa razy tego samego dnia przyjąć Komunię, gdy jest na mszy św., tak samo i kapłan.

¹⁶ R. Pierskała, *Ars celebrandi w odnowionej liturgii*, w: *Kultura i sztuka w służbie Eucharystii*, red. R. Pierskała, R. Pośpiech, Opole 1997, s. 105 nn.

4. USUWANIE NADUŻYĆ LITURGICZNYCH

W *Encyklice o Eucharystii* czytamy: *Niestety, trzeba z żalem stwierdzić, że począwszy od czasów posoborowej reformy liturgicznej, z powodu źle pojmowanego poczucia kreatywności i przystosowania, „nie brakowało nadużyć”, które dla wielu były przyczyną cierpienia* (EE 52). Instrukcja *Redemptionis sacramentum* wprowadza następujące stopniowanie przewinień liturgicznych przy celebracji Eucharystii: ciężkie przestępstwa, poważne nadużycia, inne nadużycia, zaniedbania liturgiczne.

4.1. Ciężkie przestępstwa

Ciężkie przestępstwa przeciwko świętości Ofiary i sakramentu Najczciwszej Eucharystii winny być oceniane zgodnie z *Normami o ciężkich przestępstwach zastrzeżonych Kongregacji Nauki Wiary*, zawartymi w Liście Kongregacji do biskupów z 2001 r. Przestępstwa te są następujące (RS 172):

- a) zabranie lub przechowywanie w celu świętokradczym albo porzucenie świętych postaci;
- b) usiłowanie sprawowania liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej lub jej symulowanie;
- c) koncelebracja Ofiary eucharystycznej razem z szafarzami Wspólnot kościelnych, które nie posiadają sukcesji apostołskiej ani nie uznają sakramentalnej godności święceń kapłańskich;
- d) konsekracja w celu świętokradczym jednej postaci bez drugiej w czasie celebracji eucharystycznej, albo nawet obydwu poza sprawowaniem Eucharystii.

4.2. Poważne nadużycia

Do poważnych wykroczeń zawsze w sposób obiektywny winny być zaliczane te, które narażają na niebezpieczeństwo ważność lub godność Najświętszej Eucharystii (RS 173), to znaczy te, które są niezgodne z normami zawartymi w numerach 48–52, 56, 76–77, 79, 91–92, 94, 96, 101–102, 104, 106, 109, 111, 115, 117, 126, 131–133, 138, 153 i 168. Ponadto należy brać pod uwagę inne przepisy *Kodeksu prawa kanonicznego* a zwłaszcza te, o których mówią kan. 1364, 1369, 1373, 1376, 1380, 1384, 1385, 1386 i 1398. Osądzania o ciężkości wykroczenia winno się podejmować zgodnie z powszechną nauką Kościoła oraz normami przez niego ustalonymi.

Ponadto nie należy lekceważyć czynności wykonywanych niezgodnie z tym, o czym wspomniano w innych numerach niniejszej Instrukcji oraz w normach ustalonych przez prawo, lecz trzeba je zaliczyć do innych nadużyć, których należy skrupulatnie unikać i naprawiać (RS 174). To, co zostało zaprezentowane w niniejszej Instrukcji, oczywiście nie obejmuje wszystkich wykroczeń przeciwko

Kościółowi i jego dyscyplinie, które są omówione w kanonach, w prawie liturgicznym oraz w innych przepisach Kościoła zgodnie z nauką Magisterium i zdrową tradycją. Gdzie popełnione zostało jakiegokolwiek zło, winno być naprawione zgodnie z przepisami prawa (RS 175).

4.3. Przykłady poważnych nadużyć

RS 50: Używanie wina, którego prawdziwość i pochodzenie byłyby wątpliwe. Żaden pretekst nie może usprawiedliwić użycia jakiegokolwiek innych napojów, które nie stanowią ważnej materii.

RS 55: Sprzeczne z tradycją Kościoła jest przełamywanie hostii w momencie konsekracji.

RS 56: Pomijanie imienia papieża oraz biskupa diecezjalnego w modlitwie eucharystycznej.

RS 77: Łączenie celebracji mszy św. ze zwykłym, czy też nawet uroczystym posiłkiem.

RS 78: Łączenie celebracji mszy św. ze sprawami politycznymi albo świeckimi, czy też z tym wszystkim, co nie jest w pełni zgodne z nauczaniem Magisterium Kościoła. Należy za wszelką cenę unikać celebrowania mszy świętej jedynie w celu stworzenia okazałego widowiska, jak też nie nadawać jej stylu podobnego do innych ceremonii świeckich.

RS 79: Wprowadzanie do celebracji mszy świętej elementów niezgodnych z przepisami ksiąg liturgicznych, a zaczerpniętych z obrzędów innych religii.

RS 91: Odmówienie Komunii św. wiernemu tylko dlatego, że chce ją przyjąć, klęcząc lub stojąc.

RS 92: Udzielanie wiernym Komunii świętej na rękę, jeśli mogłoby zachodzić niebezpieczeństwo profanacji.

RS 94: Sami wierni „biorą konsekrowany Chleb lub kielich Krwi Pańskiej, albo przekazują go między sobą z rąk do rąk”. Nowożeńcy w czasie mszy świętej ślubnej udzielają sobie wzajemnie Komunii świętej.

RS 96: Podczas sprawowania mszy świętej lub przed nią rozdziela się na podobieństwo Komunii niekonsekrowane hostie albo inne rzeczy nadające się, czy też nie nadające do spożycia.

RS 101: Udzielanie Komunii św. wiernym pod obiema postaciami, gdy zachodzi niebezpieczeństwo, nawet małe, znieważenia świętych postaci.

RS 102: Przyjmujący Komunię sam zanurza Hostię w kielichu i bierze na rękę Hostię, która została zanurzona we Krwi Chrystusa. Używanie chleba nie konsekrowanego lub sporządzonego z innej materii.

RS 106: Przelewanie konsekrowanej Krwi Chrystusa z jednego kielicha do drugiego. Do podawania Krwi Pańskiej nie wolno używać butelek, dzbanków ani innych naczyń, które całkowicie nie odpowiadają ustalonym normom.

RS 115: Samowolne odkładanie sprawowania mszy świętej dla dobra ludu, wbrew przepisom Mszału Rzymskiego i zdrowej tradycji obrządku rzymskiego, pod pretekstem popierania „postu od Eucharystii”.

RS 117: Używanie do sprawowania mszy naczyń codziennego użytku lub mało wartościowych pod względem jakości lub pozbawionych wartości artystycznej lub zwykłych koszyków, lub też innych naczyń wykonanych ze szkła, gliny, terakoty czy innych materiałów łatwo się tłukących. Odnosi się to również do metali oraz innych materiałów, które łatwo się niszczą.

RS 126: Wyświęcony szafarz sprawuje mszę świętą, nawet z udziałem jednego tylko posługującego, bez szat liturgicznych albo używa samej stuły nałożonej na płaszcz mniszy lub na zwyczajny habit zakonny lub na zwykłe ubranie.

RS 128: Kapłani, którzy biorą udział w celebracji eucharystycznej, jeśli nie zwalnia ich od tego słuszna przyczyna, z zasady pełnią urząd posługi wynikający z przyjętych święceń, a więc powinni uczestniczyć jako koncelebranci, ubrani w szaty liturgiczne. Jeśli nie celebrują, niech biorą udział ubrani we własny strój chórowy albo komżę nałożoną na sutannę”. Z wyjątkiem przypadków usprawiedliwionych zaistnieniem rozumnej przyczyny, nie wypada, aby kapłani uczestniczyli we mszy, gdy chodzi o wygląd zewnętrzny, tak jakby byli wiernymi świeckimi.

RS 153: Świeckim nigdy nie wolno przyjmować funkcji diakona lub kapłana lub nakładać ich szat albo innych do nich podobnych. Tu problem asystowania do mszy tzw. ślepych diakonów, czyli kleryków w sutannach, którzy nie mają jeszcze święceń diakonatu.

ZAKOŃCZENIE

Pragnieniem Kościoła jest, aby wszyscy wierni w miarę możliwości uczestniczyli w Eucharystii w sposób pełny, świadomy i czynny, czcili ją z miłością przez akty pobożności i nawrócenie życia. W związku z tym do przygotowania celebracji Eucharystii są wezwani wszyscy uczestnicy liturgii. Na miarę swoich możliwości, ze szczególnym zaangażowaniem powinni czynić wszystko, aby chronić Najświętszy Sakrament Eucharystii przed jakimkolwiek znieważeniem i zniekształceniem oraz całkowicie wyeliminować wszelkie nadużycia. To zadanie jest najważniejsze dla wszystkich, i każdego z osobna, i bez jakiegokolwiek względu na osobę. Wszyscy są zobowiązani do wypełnienia tego dzieła (RS 183).

Prezbiterzy, spełniając świętą posługę, winni badać sumienie co do prawdy i wierności swoich czynności spełnianych w imię Chrystusa i Kościoła podczas sprawowania świętej liturgii. Każdy powinien się poważnie zapytać, czy respektował prawa wiernych świeckich, którzy z zaufaniem powierzają mu siebie oraz swoje dzieci – z przekonaniem, że dla dobra wiernych prawidłowo wykonują celebrację świętej liturgii. Każdy kapłan bowiem zawsze powinien pamiętać, że jest sługą świętej liturgii (RS 186).

PREPARATION OF AND PRESIDING AT THE EUCHARISTIC CELEBRATION
ACCORDING TO THE INSTRUCTION „*REDEMPTIONIS SACRAMENTUM*”

Summary

There is Church's duty and constant task to take care of celebration of the Eucharist. The main celebrant is the first person, who is responsible for the celebration and should use all his skills to do it well. There is necessity to avoid any liturgical transgressions and abuses.

The article shows the responsibility of the celebrant for proper preparation and conduction of Eucharistic celebration. The pastor is especially responsible for it. Preparing of Eucharistic celebration is presented on three stages: further, closer and immediate preparation. Article presents also functions of priests during the Eucharist. The last discussed issue concerns the liturgical abuses, which are classified by the Instruction as: heavy offences, serious abuses, abuses, and liturgical neglects.

Fulfilling the sacred service, priests should make an examination of conscience about truth and faithfulness of their celebrations acted in the Christ' and Church's name. Every preside should ask himself very seriously: do I respect rights of the laity during the celebration? Every priest should remember that he is servant of saint Liturgy.

Nota o Autorze: ks. **RUDOLF PIERSKAŁA** – ur. 1959, kapłan diecezji opolskiej. Doktor nauk teologicznych w zakresie liturgiki na podstawie rozprawy pt.: *Adaptacja Lekcjonarza do Mszy św. z udziałem dzieci*, adiunkt w Katedrze Liturgiki i Hagiografii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Podejmuje badania z zakresu kultu Eucharystii poza mszą świętą. Mistrz ceremonii uroczystości pontyfikalnych. Redaktor kalendarza liturgicznego w diecezji opolskiej. Kierownik kursów liturgicznych dla nadzwyczajnych szafarzy Komunii św. oraz dla fotografów i kamerzystów.

Słowa kluczowe: Eucharystia, celebacja, nadużycia liturgiczne, celebra, przewodniczenie

KS. ZBIGNIEW MAJCHER SDB

TEOLOGIA AFRYKAŃSKA

WPROWADZENIE

Sam termin „teologia afrykańska” może okazać się zwodniczy. Można by się spierać czy „teologia afrykańska” podobnie jak „teologia europejska” w ogóle istnieje. Nie ma jednej teologii afrykańskiej, ale są za to wybitne prace wielu liczących się teologów Afrykańczyków oraz teologów innego pochodzenia zajmujących się problematyką afrykańską¹. Określenie „teologia afrykańska” oznacza „inność”, czy też „różność”, którą tworzy afrykańska myśl teologiczna w oderwaniu od teologii eurocentrycznych², które jak stwierdza Josiah Ulysses Young, z założenia ignorowały niewolnictwo i kolonializm dotyczący Afrykanów³.

Afryka jest zbyt rozległym i zbyt zróżnicowanym pod każdym względem obszarem, aby można było mówić o jednej tylko teologii afrykańskiej. Dlatego termin „teologia afrykańska” musi być traktowany jako wielość⁴. Są dwie podstawowe współczesne teologie, które rozwinęły się na południe od Sahary, a które

¹ Szczegółowy spis liczących się dzieł i opracowań dotyczących teologii afrykańskiej, zawierający 548 pozycji zarówno tych opublikowanych, jak i ważniejszych prac naukowych istniejących w formie maszynopisu, które ukazały się w latach 1950–1986, zamieścił w swej książce Alphonse Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris 1989, s. 126–154.

² Wpływ XIX-wiecznego katolicyzmu europejskiego na obecny kształt misji afrykańskich i ich teologii opisuje P.A. Kalilombe, *The Presence of the Church in Africa*, w: *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians*, Dar es Salaam, August 5–12, 1976, red. S. Torres [i in.], New York 1978, s. 22–30.

³ Zob. J. Ulysses Young, *African Theology. A Critical Analysis and Annotated Bibliography*, Westport–Connecticut 1993, s. 1.

⁴ Zob. A. Ngindu Mushete, *Unity of Faith and Pluralism in Theology*, w: *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians*, Dar es Salaam, August 5–12, 1976, red. S. Torres [i in.], New York 1978, s. 50–55.

możemy nazwać afrykańskimi: teologia afrykańska i południowoafrykańska czarna teologia⁵.

Niemalże na każdym miejscu w afrykańskiej teologii pojawia się, przygniatający ciężarem swojej ważności inne dziedziny teologiczne, chrystologiczny aspekt soteryczny – zbawienie, wyzwolenie, odkupienie, tyle tylko, że jego rozumienie jest różnie uwarunkowane poprzez środowisko, w którym się pojawia. Teologia afrykańska jest typem teologii oddolnej⁶.

1. POJĘCIE

Charles Nyamiti uważa, że w ścisłym znaczeniu termin „teologia afrykańska” może być zdefiniowany na wiele sposobów. W swoim najszerszym sensie etymologicznym, może być on definiowany jako: „przepowiadanie o Bogu (*theos-logos*) i o wszystkim tym, co się do Niego odnosi – stosownie do mentalności i potrzeb mieszkańców czarnego lądu”. Tak rozumiana, teologia afrykańska podlega następującemu podziałowi:

A. Tradycyjna lub niechrześcijańska teologia afrykańska rozumiana jako teologia tradycyjnych religii afrykańskich.

Panuje powszechne przekonanie, że jeszcze przed przybyciem misjonarzy chrześcijańskich do czarnej Afryki, Chrystus działał już wśród Afrykańczyków, objawiając się im i pociągając ich do Ojca poprzez Swojego Ducha⁷. Teologia *logos spermatikos* potwierdza ten punkt widzenia. W sensie analogicznym, mówimy dzisiaj o teologii chrześcijańskiej religii niechrześcijańskich (włącznie z tymi afrykańskimi). Teologia ta musiała istnieć od zawsze, odkąd istnieją Afrykanie na czarnym lądzie. Nie można również pominąć faktu, że Afryka miała kontakty z chrześcijaństwem już od pierwszych wieków historii Kościoła. Takie kontakty musiały, w różnej mierze, ulec weryfikacji wśród ludów Afryki, tymi z czarnej Afryki włącznie, o wiele wcześniej zanim tam przybyło chrześcijaństwo.

B. Chrześcijańska teologia afrykańska, czyli teologia afrykańska w sensie własnym, która z kolei może być rozumiana w sensie szerokim lub wąskim.

1. W sensie szerokim, chrześcijańska teologia afrykańska może być zdefiniowana jako: „zrozumienie i wyrażenie wiary chrześcijańskiej odpowiadającej mentalności i potrzebom afrykańskim”. Definicja ta jest dostatecznie szeroka, aby mogła objąć bądź to afrykańską chrześcijańską teologię systematyczną lub na-

⁵ Zob. E. Martey, *African Theology. Inculturation and Liberation*, New York 1994, s. 1–2; D.M. Tutu, *Black Theology and African Theology – Soulmates or Antagonists?*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 46–57.

⁶ Zob. M. Buthelezi, *Salvation as Wholeness*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 95–102.

⁷ Zob. J. Pobee, *The Sources of African Theology*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 33–34.

ukową, bądź afrykańską teologię niesystematyczną. Ta druga istnieje w kościołach i w afrykańskich wspólnotach kościelnych w formie raczej ukrytej: przede wszystkim w przekazie ustnym i nieusystematyzowanym.

2. W sensie własnym lub wąskim, teologia afrykańska jest: „przedstawieniem lub opracowaniem naukowym wiary chrześcijańskiej w zgodności z mentalnością i potrzebami narodów afrykańskich”⁸.

Definicje teologii afrykańskiej ukazują nie tylko jej zróżnicowanie, ale także aspekty, a nawet sektory, które zostały raczej zaniedbane przez teologów afrykańskich i nieafrykańskich. Według Ch. Nyamiti, przyczyna takiego stanu tkwi w zbyt wąskim pojmowaniu teologii, które nierzadko ogranicza się jedynie do systematycznych i naukowych opracowań⁹.

2. NARODZINY TEOLOGII AFRYKAŃSKIEJ

Podwaliny pod teologię afrykańską położył europejski misjonarz ojciec Placide Tempels, franciszkanin pracujący w Kongo Belgijskim. Jego, dziś już klasyczne, studium *La Philosophie bantoue* wydane po raz pierwszy w 1945 r.¹⁰ w Elizabethville, zawiera analizę podstawowych elementów afrykańskiej tradycji kulturowej prowadzonej w celu dotarcia do kategorii myślowych i religijnych Afrykanów¹¹. Tempelsowi słusznie należy nadać miano ojca teologii afrykańskiej¹².

Natomiast Afrykańczykiem, którego można by nazwać pierwszym czarnym teologiem w dziejach teologii afrykańskiej, był katolicki ksiądz z Kongo Belgijskiego – Vincent Mulago. Napisał pracę pt.: *Life Unity Among the Bashi, Banyarwanda and Barundi*, której część została opublikowana w 1956 r. pt. *L'Union Vitale Bantu, ou le Principe de Cohésion de la Communauté chez les Bashi, les Banyarwanda et les Barundi*. W tym samym roku ksiądz Alexis Kagame z Rwandy zwrócił uwagę teologów swą pracą opublikowaną w Brukseli: *La Philosophie Bantu-Rwandaise de l'être*, a grupa księży afrykańskich pracą opublikowaną w Paryżu pt. *Des Prêtres Noirs s'interrogent*. Od tego roku, historia rozwoju afrykańskiej debaty teologicznej jest znana¹³.

⁸ Zob. Ch. Nyamiti, *Cristologie africane contemporanee. Valutazione e suggerimenti pratici*, w: *Percorsi di teologia africana*, red. R. Gibellini, Brescia 1994, s. 98–100.

⁹ Tamże, s. 104–105.

¹⁰ Rok pierwszego wydania nie jest pewny, Bénédet Bujo podaje 1945 r. Zob. B. Bujo, *African Theology in Its Social Context*, Nairobi 1992, s. 56. Natomiast Alphonse Ngindu Mushete za rok pierwszej publikacji podaje 1948 r. Por. A.N. Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 99. W swoich poszukiwaniach dotarłem do wydania z 1959 r., w którym niestety nie znalazłem informacji na temat pierwszego wydania.

¹¹ Zob. P. Tempels, *Bantu Philosophy*, Paris 1959.

¹² Zob. B. Bujo, *African Theology in Its Social Context*, s. 58.

¹³ Tamże, s. 58–59.

W 1960 r. przez personel akademicki *Faculty of Catholic Theology in the University of Lovanium* w Kinszasie prowadzona była pasjonująca dyskusja na temat chrześcijaństwa afrykańskiego i teologii afrykańskiej. Na seminarium, które odbyło się 29 stycznia, doszło do debaty pomiędzy ówczesnym dziekanem Wydziału Teologicznego Afredem Vanneste, a Tharcisse Tshibangu wówczas studentem, późniejszym biskupem pomocniczym Kinszasy. Raport z dyskusji został opublikowany w *Revue du Clergé Africain* w tym samym roku¹⁴. W następnych latach nastąpił szybki i dynamiczny rozwój teologii zwanej afrykańską.

3. CZYNNIKI RÓŻNICUJĄCE

Według Charles'a Nyamiti różnorodność form teologii afrykańskich zdeterminowana jest przez następujące czynniki:

- 1) różnice denominacyjne (związane z nadaniem nazwy), na przykład pomiędzy teologami katolickimi i protestanckimi,
- 2) różnice polityczne i kulturowe pomiędzy autorami, którzy przynależą, na przykład, do Afryki niepodległej lub do Republiki Południowej Afryki, albo do Afryki języka francuskiego lub angielskiego, albo różnice plemienne lub narodowe etc.¹⁵,
- 3) różnice personalne pomiędzy pojedynczymi teologami, spowodowane różną formacją akademicką, różnym temperamentem, ich różnymi osobistymi decyzjami lub zainteresowaniami etc.,
- 4) różnorodność przesłanek teologicznych w większości wymuszona przez powyższe czynniki¹⁶.

4. CZYNNIKI WIAŻĄCE

Kwestiami, które prowadzą do podobieństw w badaniach prowadzonych przez teologów afrykańskich zarówno w samej materii badań, jak i w formie oraz w ich rezultatach końcowych, według Charles'a Nyamiti, są:

- 1) duchowa wizja świata, oparta na pojęciu Boga¹⁷, pierwszej i ostatniej przyczyny wszystkich rzeczy,
- 2) szacunek dla godności istnienia ludzkiego, szczególnie widoczny w tradycyjnym wychowaniu wywodzącym się z rodziny, w rytach inicjacji i tradycyjnym życiu na polu społecznym i politycznym,

¹⁴ Tamże, s. 59.

¹⁵ Zob. J. Parratt, *Current Issues in African Theology*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 149.

¹⁶ Zob. Ch. Nyamiti, *Cristologie africane contemporanee*, s. 101.

¹⁷ Zob. Ch. Nyamiti, *The Doctrine of God*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 58–68.

3) poczucie rodzinności, wyrażające się w przywiązaniu do rodziny oraz w więzi z przodkami,

4) głęboko związana z rodziną *patria potestas* ojca rodziny, zakładająca władzę i wymagająca szacunku, często towarzyszy jej także funkcja kapłańska¹⁸.

5. GŁÓWNE TEMATY TEOLOGICZNE

Wobec wyzwań, jakimi są: zakorzenienie i rozwój chrześcijaństwa afrykańskiego, stanowiska teologii pozostają zróżnicowane¹⁹. Alphonse Ngindu Mushete, z zastrzeżeniem co do analiz prac będących jeszcze w toku realizacji lub już zrealizowanych, odnotowuje trzy podstawowe tematy, które wyłaniają się z teologii afrykańskiej: kontynuacja, wyzwolenie i jedność²⁰. Charles Nyamiti daje nam jeszcze jeden – temat inkulturacji²¹.

5.1. Kontynuacja

Według A. Ngindu Mushete jeden z trzech powszechnie dominujących tematów w myśli teologów afrykańskich streszcza się w słowie „kontynuacja”. W pierwszym rzędzie pojawia się kwestia kontynuacji w stosunku do tradycyjnego dziedzictwa afrykańskiego. Teologowie afrykańscy nie mają na myśli zwyczajnego powrotu do przeszłości. Jednakże postulują, aby poważnie potraktować ich przeszłość, zwłaszcza kiedy przeszłość i przyszłość spotykają się w rzeczywistości dzisiejszej Afryki. Mimo kolonialnego doświadczenia i jego depersonalizacji oraz zagłady kulturowej, kultury afrykańskie zachowały swą żywotność. Witalność ta wyraża się między innymi poprzez istnienie odrębnych języków, sztuk, tańca, muzyki²² i literatury zarówno w Afryce, jak i wśród wspólnot afrykańskich z diaspory. Światowe Festiwale Sztuki Murzyńskiej (np. w Dakar w 1966 r. i w Lagos w 1977 r.), stanowią jeden z najlepszych wyrażeń permanencji kultur

¹⁸ Zob. Ch. Nyamiti, *Cristologie africane contemporanee*, s. 109–110.

¹⁹ Zob. T. Tshibangu, *The Task and Method of Theology in Africa*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 37–45.

²⁰ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 89.

²¹ Zob. Ch. Nyamiti, *Cristologie africane contemporanee*, s. 101.

²² Zob. A.B. Chima, *Lectures on Church Music*. 1985, w: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 025, s. 75–76; Fort Jameson Diocese, *Report on Some Liturgical Items from 1965*, tamże, nr 045, s. 129–130; tenże, *Survey on the Liturgical Reform*, tamże, nr 011, s. 52–54; P.A. Kalilombe, *Nyanja Church Music*, tamże, nr 021, s. 68; P. Van Thiel, *Report on Seminars on Bemba Church Music*, tamże, nr 020, s. 65–67; F.W. Wafer, *Tonga Church Music*, tamże, nr 022, s. 69; *Zambia Episcopal Conference. African Initiatives in Church Music*, 1985, tamże, nr 024, s. 71–75; tenże, *Different Ministries of Song*, 1985, tamże, nr 026, s. 77–78; *Zambian National Liturgical Commission. Minutes of the Meeting Held on 10th–12th of March 1965*, tamże, nr 035, s. 92–99.

afrykańskich. Ich żywotność z sukcesem wyraża się poprzez nowe formy przekazu takie, jak kino i telewizja. Ubogaca ona wkład Afryki w dziedzinie nauk humanistycznych (antropologii, filozofii, parapsychologii), medycyny (farmakopei i medycyny tradycyjnej) i doświadczenia duchowego ludzkości (witalności religii). Witalność kulturowa jest największą podporą ludów afrykańskich w ich walce o całkowite wyzwolenie i budowę społeczeństwa²³, które potrafi sprostać problemom dzisiejszego czasu. Szybki wzrost Ludu Bożego w Afryce, oryginalność doświadczenia afrykańskiego w sferze życia chrześcijańskiego w kulcie, typowo afrykańskiej liturgii, lekturze Biblii i życiu wspólnotowym są dla Afrykanów motywami nadziei na lepsze jutro²⁴.

Zasadniczo nic w opracowaniach teologii afrykańskiej nie wskazuje na próbę wyrwania jej ze swojego chrześcijańskiego zakorzenienia. Wręcz przeciwnie, teologia afrykańska na różne sposoby ukazuje swoją więź z tradycyjną wiarą chrześcijańską. Co wyraża się między innymi w głębokim szacunku do Pisma Świętego. Biblia jest fundamentalnym źródłem teologii afrykańskiej, ponieważ jest najważniejszym świadkiem objawienia Boga w Jezusie Chrystusie²⁵. Żadna teologia nie może zachować swojej tożsamości chrześcijańskiej w oddaleniu od Pisma Świętego. Dla teologów afrykańskich, chrześcijaństwo afrykańskie jest częścią chrześcijaństwa światowego. Jest dziedzictwem, które razem ze swoim tradycyjnym językiem studiów, liturgii i doświadczenia, pochodzi z życia Kościoła czasów apostołskich²⁶.

Inny aspekt kontynuacji dotyczy misji kobiety. W świetle antropologii afrykańskiej misja kobiety w wyraźny sposób objawia się w rodzinie²⁷, społeczeń-

²³ Zob. R. Cashman, *An Appeal to the Zambian Bishops to Speak out for the Suffering Poor*, Lusaka 1993, w: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 092, s. 212–213; J. Corboy, *Message to the Churches of Zambia from the Conference on „the Church's Role in National Development”*, Lusaka 1972, w: tamże, nr 090, s. 209–210; P. Henriot, *Zambia Episcopal Conference and the Current Situation of Suffering of the People*, w: tamże, nr 094, s. 215; C. Tessari, *The Lay Apostolate and National Development*, 1970, w: tamże, nr 112, s. 262; *Zambia Episcopal Conference. Pastoral Statement on Drought and Famine*, Lusaka 1992, w: tamże, nr 091, s. 210–212; tenże, *Suggestions for Tentative Outline for 1992 ZEC Pastoral Letter*, w: tamże, nr 093, s. 213–214; tenże, *The Future is Ours*, 1991, w: tamże, nr 095, s. 215–220.

²⁴ Zob. A. Kwesi Dickson, *The African Theological Task*, w: *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians, Dar es Salaam, August 5–12, 1976*, red. S. Torres [i in.], New York 1978, s. 47–49; A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 91–92.

²⁵ Zob. J. Pobee, *The Sources of African Theology*, s. 31–33.

²⁶ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 92–93.

²⁷ Zob. *National Council of Catholic Women. Annual General Meeting of NCCW on 3rd–5th August 1984*, w: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 048, s. 136–137; Ndola Diocese, *Report on the Workshop Held in Francisdale 10th–14th November 1986*, w: tamże, nr 086, s. 201–206; J. Prokoph, *Guidelines for Family Catechesis. Conclusions from Group Discussions*, Wednesday 30th April

stwie i Kościele. Osoba ludzka, będąc bytem o dwóch wymiarach (kobieta i mężczyzna), nie ma funkcji specyficznie ludzkiej, który nie obejmowałby wymiaru żeńskiego. Kobieta jest dopełnieniem mężczyzny, a mężczyzna jest dopełnieniem kobiety. Ich równość nie jest równością matematyczną. Jest ona relacją *sui generis*, koniecznego dopełnienia. Kobieta i mężczyzna są nierozdzielnie związani, nie tylko jako para małżeńska, lecz również w życiu społecznym, politycznym, ekonomicznym i religijnym. W liturgii, modlitwie, Eucharystii, w administracji Kościoła, w życiu duchowym wspólnoty, kobieta jest tą, która daje życie, która je chroni, żywi i wychowuje. Ma ona niezastąpioną rolę w rozdziale darów Ducha, w formacji i kierownictwie duchowym. Z tego też powodu teologia afrykańska, budowana na Biblii i antropologii właściwej Afryce, pomaga Kościołom Afryki w przyznawaniu kobietom należnego im miejsca w budowaniu Ciała Chrystusa²⁸.

5.2. Wyzwolenie

Drugim terminem z naciskiem powtarzającym się w aktualnej teologii afrykańskiej, na który zwraca uwagę A. Ngindu Mushete, jest „wyzwolenie”. Dla licznych śpieszących się komentatorów, teologia afrykańska jest jedynie teologią wyzwolenia odlaną w formie przygotowanej już przez Amerykę Łacińską lub czarną teologią w Stanach Zjednoczonych. Jest to zła lektura dla sytuacji afrykańskiej. Oczywiście teologowie afrykańscy sympatyzują z wszystkimi tymi, którzy spotykają się z wszelkimi rodzajami opresji: ekonomicznej, politycznej i społecznej. Jednakże uwaga skierowana na temat wyzwolenia w Afryce nie ogranicza się do warunków politycznych, społecznych i ekonomicznych. Teologowie afrykańscy mówią coraz częściej o ubóstwie antropologicznym. Jest to ubóstwo radykalne i bardziej poważne niż ubóstwo jedynie materialne: polega ono na odarciu człowieka nie tylko z tego, co posiada, lecz również z tego, co stanowi jego byt i istotę: jego tożsamość, historię, zakorzenienie etniczne, jego język, kulturę, wiarę, twórczość, jego godność, ambicje czy prawo do własnego zdania²⁹.

By obiektywnie uchwycić kwestię wyzwolenia w kontekście afrykańskim, wydaje się stosowne, by zatrzymać się na czterech następujących punktach: ubóstwo, analiza marksistowska, nauki humanistyczne i wyzwolenie.

5.2.1. Ubóstwo

Od czasu *Vaticanum II* dużo mówi się o Kościele ubogich. Teologowie latyno-amerykańscy dobrze zdefiniowali to, co rozumieją przez pojęcie ubóstwa w ich

1986, w: tamże, nr 046, s. 130–135; *Zambia Episcopal Conference. Families Truly Christian and Truly African. Workshop Held on 18th–19th July 1986*, w: tamże, nr 051, s. 139–143.

²⁸ Zob. EA 121; A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 94.

²⁹ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 95.

kontekście. Dla nich, ubogi jest ten, który nie posiada uznanych przez dane społeczeństwo wartości takich, jak: honor w średniowieczu, pieniądze w kapitalizmie czy technologia w społeczeństwie jutra. Analiza niskiego rozwoju ich społeczeństw pozwala na wykazanie, że ich ubóstwo jest nieodłączne od niedorozwoju, który wchodzi w skład struktur kapitalistycznych. To ubóstwo nie jest etapem przejściowym, ale wynikiem okoliczności i struktur ekonomicznych, socjalnych i politycznych, które dają początek takiemu stanowi. Taka rzeczywistość wymaga osobistego nawrócenia i głębokich przemian strukturalnych. Sytuacja ta czyni bogatych coraz bardziej bogatymi kosztem biednych, którzy stają się coraz bardziej biedni³⁰.

Powyższa analiza dotycząca ubóstwa ma również zastosowanie do sytuacji Afryki, z zaznaczeniem, że latynoamerykański problem ubóstwa jawi się w wymiarze posiadania, a nie bycia. Dlatego jest on zbliżony do sytuacji proletariatu na Zachodzie. W tym kontekście, walka przeciwko ubóstwu zbliża się do walki klas, która może być jedynie walką mającą na celu posiadanie dóbr i władzy, a nie pojednanie ludzi i sprawiedliwy i braterski podział³¹.

Jeśli ubóstwo latynoamerykańskie wyraża się w terminologii posiadania i nieposiadania, ubóstwo afrykańskie idzie dalej: wyraża się ono w terminologii bycia i niebycia. Nie jest ono jedynie wynikiem niedorozwoju strukturalnego, ale rezultatem procesu niszczenia. Teologia afrykańska nazywa je „ubóstwem antropologicznym”³².

Dla człowieka wczorajszej i dzisiejszej Afryki, ubóstwo jest negacją negroafrykańskiego człowieczeństwa przez siły opresyjne. Nie ma większego zubożenia jak to, które wyzuwa człowieka z jego „być”. Ów proces negacji rozciąga się na kulturę, na ekonomię, na społeczeństwo i na wszystkie instytucje tradycyjne. Afrykanin, będąc obcy u siebie, bez osobowości, bez kultury, zamieszkuje jeden z najbogatszych kontynentów świata, a pozostaje jednak najuboższy i najbardziej ogołocony ze wszystkich ludzi. Według opinii teologów afrykańskich najdramatyczniejsze jest to, że edukacja kolonialna nie tylko pozbawiła Afrykanów ich podmiotowości, ale nauczyła własnego negowania i samoniszczenia. Sytuacja ta w pewnych częściach niepodległej Afryki jest czasami o wiele poważniejsza niż pod reżimem kolonialnym. Negacja afrykańskości sięga korzeni etycznych i intelektualnych człowieka, jego możliwości twórczych i poczucia sensu własnej historii³³.

Ubóstwo antropologiczne jest przepaścią, której żadne dobro materialne nie jest w stanie wypełnić. Ani wysokie zarobki w Republice Południowej Afryki, ani paternalizm byłych kolonizatorów lub ludzi przy władzy, ani pseudorewolucyjna

³⁰ Zob. A. Ngindu Mushete, *La teologia africana in cammino*, Bologna 1988, s. 103; J. Nyerere, *The Church's Role in Society*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 117–118.

³¹ Zob. A. Ngindu Mushete, *La teologia africana in cammino*, Bologna 1988, s. 103.

³² Tamże, s. 103–104.

³³ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 103.

propaganda ideologiczna, nie są w stanie naprawić wyniszczenia antropologicznego tak długo, jak długo Afrykańczyk nie zostanie zwrócony swojemu bytowi i swojej godności. W ten sposób uchwycone i przeanalizowane ubóstwo antropologiczne jest negacją człowieka stworzonego na obraz Boga, brata Jezusa-Chrystusa – wcielonego Syna Bożego. Ubogi z Biblii przedstawia się Bogu jako człowiek słaby, lichy, bez środków do życia i bez ludzkiego wsparcia, jako ten, który uznaje się za grzesznika i wzywa pomocy Bożej w celu swego wyzwolenia ze stanu grzechu i nędzy. Ubogi Afrykanin nie zapuszcza korzeni ani w grzechu, ani w nędzy. Przeciwnie, ponieważ je odrzuca, zwraca się do Boga. Błogosławieństwa nie są ani kanonizacją, ani instytucjonalizacją nędzy, ale mobilizacją, przesłaniem nadziei i wyzwolenia dla ubogich Jahwe. Afrykański sposób czytania Pisma Świętego, w świetle konkretnej sytuacji, pozwala na ponowne podjęcie biblijnego tematu wyzwolenia. Przesłanie to jest nie tylko odrzuceniem i potępieniem niszczenia antropologicznego, lecz także programem przywrócenia człowieczeństwa na wzór Chrystusa³⁴. Tu znajduje się fundament afrykańskiej teologii rozwoju. Apel błogosławieństw jest dzisiaj w szczególny sposób skierowany do Kościołów Afryki, zarówno do ziemi ubogich, pogardy człowieka, bezmiernej opresji w aroganckiej niekarność, jak i do ziemi życia i nadziei, na której Ewangelia ogłasza odbudowę człowieka. W wieku prerażenia i śmierci Afryka potrzebuje przesłania przetrwania i nadziei. Jeśli Ewangelia zmarłej wczoraj Afryce pozwala dzisiaj zmartwychwstać, to staje się ona na czarnym kontynencie przesłaniem wyzwolenia i nadziei, których ludzkość oczekuje. Obowiązkiem teologów, razem ze wszystkimi odpowiedzialnymi i wszystkimi członkami wspólnot chrześcijańskich Afryki, jest działać na rzecz takiego rozwoju wydarzeń³⁵.

5.2.2. Analiza marksistowska

Teologia afrykańska należy do teologii Trzeciego Świata. Teologie te, zwane kontekstualnymi, za swój punkt wyjścia biorą analizę środowiska życiowego. Często pisano, że w ich podejściu metodologicznym optują one za analizą marksistowską. Jest to bardziej prawdziwe dla teologii latynoamerykańskich niż dla teologii afrykańskiej. Analiza marksistowska ma przede wszystkim zastosowanie do klasowego i kapitalistycznego społeczeństwa Zachodu, do którego należą również heroldowie latynoamerykańscy teologii wyzwolenia. Dobrze pokazali to w swoich analizach imperializmu północnoamerykańskiego i opresji kapitalistycznej. W Afryce kładzie się nacisk raczej na dylemat – alienacja czy anihilacja kulturowa? Kategorie alienacji marksistowskiej mają jedynie bardzo wąskie, jeśli w ogóle, zastosowanie do społeczeństwa afrykańskiego. Niewolnictwo, domina-

³⁴ Zob. T. Tshibangu, *La Théologie Africaine. Manifeste et Programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, Kinshasa 1987, s. 37.

³⁵ Zob. A. Ngindu Mushete, *La teologia africana in cammino*, s. 104–105.

cja kolonialna i rasizm instytucjonalny zredukowały ludy afrykańskie do sytuacji, która nie ma równej sobie w najbardziej wyzyskiwanych klasach innych kontynentów. W tej smutnej sytuacji, alienacja nie zdaje egzaminu. Teologia afrykańska stworzyła inną kategorię, tę anihilacji, by spróbować ogarnąć to, co było rzeczywistym celem dominacji i eksploatacji Afryki, celem tym była negacja ludzkiej tożsamości i rdzennych kultur³⁶.

Neokolonializm i neorasizm są dzisiaj zagrożeniem, które wyłania się z wszystkich horyzontów³⁷. Socjalizmy materialistyczne są nowymi typami anihilacji tożsamości afrykańskiej. Afrykańscy teologowie wyzwolenia są zdania, że wszystkie cywilizacje manifestują wobec Afryki ten sam imperializm. Mają one zawsze różne modele do zaproponowania. Afryka zaś posiada dla nich jedynie swe surowce, z których najbardziej nadającym się do eksploatacji jest człowiek afrykański³⁸.

5.2.3. Nauki humanistyczne

Obecnie nauki humanistyczne są dla teologa niezbędnym narzędziem do przeprowadzania analiz. Umożliwiają prezentację kultury afrykańskiej, jej antropologii i jej kosmologii. Nie da się poruszyć w sposób wartościowy tematu kontekstu życia społeczeństw afrykańskich bez wystarczającego opanowania przynajmniej kilku z dyscyplin, które składają się na nauki humanistyczne (socjologia, historia, sztuka, geografia, historia religii, psychologia, psychoanaliza, etc.). Instytuty formacji teologicznej w Afryce starają się sprostać tym podstawowym wymaganiom, włączając do programów formacji teologicznej powyższe nauki

³⁶ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 97.

³⁷ Zob. P. Masanja, *Neocolonialism and Revolution in Africa*, w: *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians*, Dar es Salaam, August 5–12, 1976, red. S. Torres [i in.], New York 1978, s. 9–10.

³⁸ Według tego co pisze A. Ngindu Mushete: „Karol Marks zapożyczył pojęcie alienacji od Hegla. Podobnie, właśnie na klasyfikacji cywilizacji zaproponowanej przez Hegla w jego filozofii historii, K. Marks skalkował swoją ewolucję sposobów produkcji. U Hegla nie ma miejsca dla Afryki w historii cywilizacji. Nie jest więc dziwne, że dla K. Marksa sposoby produkcji afrykańskiej nie istnieją. Cheik Anta Diop, w swoich dwóch książkach: *L'Afrique dans l'Antiquité*, *Afrique noire et Egypte pharaonique* i *Civilisation ou barbarie*, pokazał, że marksistowska kategoria sposobu produkcji azjatyckiej (M.P.A.) nie miała zastosowania ani do Egiptu Faraonów, ani do cywilizacji czarnej Afryki tradycyjnej. Właśnie to jest wyzwaniem rzuconym młodym generacjom afrykańskim. Zadań, jakie mają one do wykonania, jeszcze nikt dla nich nie wykonał. Dzisiaj analiza rzeczywistości afrykańskiej jest do wykonania, sytuacja stworzona przez dziedzictwo poddaństwa i kolonizacji, nowy imperializm, rasizm, neokapitalizm ze strony samych Afrykańczyków i pojawienie się walk klasowych nie odpowiada żadnemu ze schematów z góry ustalonych przez tych, dla których Afryka nie liczyła się albo była tylko masą bez znaczenia. Zrozumiałe jest, dlaczego w teologiach Trzeciego Świata, kiedy mówi się o opcjach socjalistycznych, mówimy że ten socjalizm, w Afryce, nie będzie taki jak w innych częściach świata. Socjalizm afrykański jest do opracowania”, A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 98.

humanistyczne. Bez solidnej bazy w dziedzinie nauk humanistycznych, teologia afrykańska byłaby bezbronna wobec kompleksowej analizy afrykańskiego społeczeństwa i środowiska przestrzenno-czasowego. Teologia ta mogłaby się nie spotkać z konkretnym i jedynym człowiekiem afrykańskim, którego rzeczywiście dotyczy Dobra Nowina Jezusa Chrystusa. Teologom afrykańskim nie chodzi o to, by konsumować półprodukty pochodzące ze szkół zachodnioeuropejskich lub by na społeczeństwa afrykańskie narzucać schematy i analizy na wół sfabrykowane przez nauki humanistyczne innych kultur. Nauki humanistyczne są uzależnione od koncepcji człowieka i wizji świata tych, którzy je opracowują. Zastosowanie nauk humanistycznych przez teologa afrykańskiego wymaga od niego krytycznego zmysłu, który jednocześnie i podda w wątpliwość i będzie innowacją. W swoich badaniach teologia afrykańska została postawiona przed koniecznością prze-myślenia kwestii nauk humanistycznych na sposób afrykański³⁹.

A. Ngindu Mushete stwierdza: „Kontekst afrykański jest przestrzenią kompleksową, głęboko zakorzenioną w swojej przeszłości, tragicznie rozdartą w swojej terażniejszości, niepowstrzymanie zwróconą w kierunku przyszłości”⁴⁰. Obiektywne podejście nie powinno poświęcić żadnego z tych aspektów.

5.2.4. Wyzwolenie

Teologie Trzeciego Świata często charakteryzuje się jako teologie wyzwolenia. Afrykańskie teologie wyzwolenia są starsze od latynoamerykańskich⁴¹. Większość z nich spowodowało powstanie tzw. Kościołów niezależnych. W Republice Południowej Afryki pierwsze próby kończą się fundacją Kościołów etiopiańskich⁴² i Kościołów syjońskich⁴³ sięgających końca ubiegłego wieku i po-

³⁹ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 95–96.

⁴⁰ *Le contexte africain est un univers complexe, profondément enraciné dans son passé, tragiquement écartelé dans son présent, vertigineusement tendu vers l'avenir*, A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 96.

⁴¹ Latynoamerykańskie teologie wyzwolenia są świeżej daty, narodziły się około lat sześćdziesiątych XX wieku. Pochodzą z dwóch źródeł. Pierwszym jest potrójna reakcja przeciw fałszywym, nigdy niedotrzymanym obietnicom wzrostu ekonomicznego, przeciwko dominacji kapitalizmu i imperializmu północno-amerykańskiego, które to tworzą zamknięte koło zacofania gospodarczego i przeciwko imperializmowi i arogancji szkół teologicznych Europy Zachodniej, całkowicie obcym rzeczywistościom latynoamerykańskim. Drugim źródłem jest latynoamerykańskie czytanie Biblii, a szczególnie Ewangelii, w perspektywach wyzwolenia. Jak widać, teologie te są wybitnie związane ze swoim kontekstem i definiują się jedynie w odniesieniu do człowieka latynoamerykańskiego i do jego problemów.

⁴² Przymiotnikowa forma „etiopiański” została tu użyta w celu dla zaznaczenia wyraźniej odmienności tej formacji religijnej od Kościoła Etiopskiego. Termin „etiopiański” wskazuje na historyczne Królestwo Etiopii, będące podówczas jedynym niepodległym państwem Afryki o starożytnej przeszłości, które miało swój autentyczny Kościół chrześcijański o biblijnych tradycjach. Nazwa „Kościół etiopiański” została po raz pierwszy wprowadzona przez *Ethiopian Church* powstały w

czątku obecnego. W Kongo kimbangizm⁴⁴ i matswamizm⁴⁵ powstają po pierwszej wojnie światowej. Od tego czasu, prawie wszędzie w Afryce, w Zambii, w Nigerii, na Wybrzeżu Kości Słoniowej w Ghanie, nowe formacje religijne nie przestały się mnożyć. Nawet wewnątrz Kościołów oficjalnych, katolickich lub protestanckich, od prawie czterdziestu lat, rozwija się debata na temat chrześcijaństwa afrykańskiego, które nie zaprzestało być jednocześnie uniwersalnym. Debata ta jest związana z ruchami kulturowymi *Negritude i African Personality*⁴⁶.

Na kontynencie afrykańskim istnieją dwa podstawowe typy teologii wyzwolenia: przede wszystkim południowoafrykańska czarna teologia, skoncentrowana na czynniku rasy lub koloru (apartheid)⁴⁷ i afrykańska teologia wyzwolenia⁴⁸, która przeważa w części Afryki niepodległej.

Pierwszy typ można by scharakteryzować jako ruch myślenia i działania, wszystko na raz. Czarna teologia południowoafrykańska jawi się jako krytyczna rewizja rasizmu, uważanego za globalny fenomen strukturalny, historycznie związany z ekspansją europejskiego kapitalizmu. Inspirację do istnienia i rozwoju czerpie zwłaszcza z socjalnej sytuacji opresji i segregacji rasowej doznawanej przez Czarnych w Ameryce i Republice Południowej Afryki. Justin Bikasa Ka-

1892 r. Jest to typ ruchu religijnego, który powstał dzięki dążeniom autonomicznym poprzez separację od Kościoła misyjnego. Zob. G.J. Kaczyński, *Typologia ruchów afrochrześcijańskich. Propozycja modelu*, w: *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, red. H. Zimoń. Lublin 1995, s. 74; B.G.M. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1961, s. 38; A. Zajączkowski, *Muntu dzisij. Studium afrykanistyczne*, Warszawa 1970, s. 109.

⁴³ Syjonizmu południowoafrykańskiego, pomimo że ma ten sam źródłosłów, nie należy mylić z syjonizmem żydowskim. Pojęcie „syjonizm” wywodzi się od nazwy własnej wzgórza położonego w południowo-wschodniej części Jerozolimy. Syjon uznawany jest za miejsce obecności Jahwe i często występuje w Piśmie Świętym jako synonim Jerozolimy. Zob. G.J. Kaczyński, *Typologia ruchów afrochrześcijańskich*, s. 75.

⁴⁴ „Kimbangizm (ngunzizm) to początkowo antykolonialny ruch polityczno-religijny, ukształtowany w łonie sekty afrochrześcijańskiej w Kongu Belgijskim założonej w 1921 r. przez Szymona Kimbangu. Ogłosił on Afrykanów ludźmi wybranymi przez Boga, co przysporzyło mu wielu zwolenników, najpierw wśród plemion Bakongo na zachodzie kraju i w północnej Angoli, później wśród innych ludów tej części Afryki”. S. Piłaszewicz, *Kimbangizm*, w: *Słownik religii i mitologii Czarnej Afryki*, red. B. Dziedzic, Warszawa 1996, s. 97.

⁴⁵ Tamże, s. 122: „Matswanizm to ruch religijno-polityczny (zwany także amikalizmem) w byłym Kongu Francuskim, zapoczątkowany przez André Matswę, uznanego przez lud Lali za proroka i mesjasza”, tamże.

⁴⁶ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 98–99.

⁴⁷ Zob. A. Bosak, *Coming in out of the Wilderness*, w: *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians, Dar es Salaam*, August 5–12, 1976, red. S. Torres [i in.], New York 1978, s. 76–95; tenże, *An Ethic of Liberation for South Africa*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 131–142; B. Chenu, *Teologie cristiane dei terzi mondi. Teologia latino-americana. Teologia nera americana. Teologia nera sudafricana. Teologia africana. Teologia asiatica*, Brescia 1988, s. 135–145.

⁴⁸ Zob. B. Chenu, *Teologie cristiane dei terzi mondi*, s. 221–225.

bongo twierdzi, że czarna teologia wychodzi od idei antropologii kulturowej, według której nie jest możliwe prezentowanie prawdy chrześcijańskiej przeznaczonej dla ludzi wszystkich czasów i wszystkich miejsc, zamykając ją w tylko jednej uniwersalnej i ponadczasowej formule. Również znaczenie i to, co się tyczy Ewangelii nie są determinowane tylko przez nią samą, lecz również przez tego, który ją interpretuje, jak również przez tego, który ją przyjmuje. Nie można oczekiwać, by ludzie różnych kultur rozumieli i postrzegali w ten sam sposób jedno i to samo przesłanie ewangeliczne⁴⁹.

Alphonse Ngindu Mushete wyróżnia cztery główne orientacje w południowo-afrykańskiej czarnej teologii. Pierwsza to – *Black Theology*, która była początkowo reprezentowana przez białego teologa, Basila Moore'a, lidera *Universal Christian Movement* (UCM). Wyrażenie *Black Theology*⁵⁰ pojawia się w Republice Południowej Afryki w latach siedemdziesiątych XX wieku. Pochodzi z Ameryki Północnej gdzie *Black Theology* się narodziła. Nurt ten zasadniczo zgadza się z fundamentalnymi pozycjami teologicznymi czarnej teologii amerykańskiej wywodzącej się od Jamesa H. Cone'a. Na potrzeby Republiki Południowej Afryki został dostosowany przez teologów afrykańskich takich, jak m.in. Manasa Buthelezi. *Black Theology* często w swej treści i formie jest bardzo agresywna i bojowo nastawiona do białego człowieka. Nierzadko jest to zła odpowiedź na zadane zło. Nurt ten kładzie nacisk na uzmysłowienie sobie czarnej świadomości rasowej, politycznej, ekonomicznej i kulturowej. Odróżnia czarną teologię wyrażającą się w terminach całkowitego wyzwolenia czarnego człowieka, od drugiej orientacji, czyli afrykańskiej teologii wyzwolenia, która – według Manasa Buthelezi – wyraża się w terminach czysto kulturowych i objawia się jako powrót do przeszłości tłumaczącej trudną aktualną sytuację czarnego ludu. Ten drugi nurt został opracowany przez Douglasa Makhatimi, kolegę i przyjaciela Manasa Buthelezi. Jest to teologia wyzwolenia oparta na Biblii i wyrażająca się w kategoriach myślowych i słownych filozofii czarnego ludu. Dlatego rozróżnienie pomiędzy człowiekiem białym i człowiekiem czarnym nie jest jedynie socjologiczne, ale przede wszystkim kulturowe i filozoficzne. Nurt ten świadomie oddala się od teologów

⁴⁹ Zob. J. Bikasa Kabongo, *Jésus dans les théologie sud-africaines*, w: *Chemins de la christologie africaine*, red. F. Kabasélé [i in.], Paris 1986, s. 299.

⁵⁰ Za jej prekursorów uznawani są A. Cleage i James H. Cone. Zawdzięcza dużo dziełu i wpływowi niektórych bojowników o wolność, jak: Martin Luther King, Malcolm X, Frantz Fanon, Stokeley Carmichael i Ron Karenga. Dzięki tym ludziom, uświadomiono sobie limity teologii uprawianej przez Białych, którym brakowało smutnego doświadczenia Czarnych. W kontekście amerykańskim *Black Theology* miała między innymi za cel odpowiedzieć na wyzwanie rzucone przez muzułmanów, którzy utrzymywali, że chrześcijaństwo było zupełnie niekompatybilne z aspiracjami godności, sprawiedliwości i równości Czarnych Amerykanów. Pierwsza publiczna manifestacja *Black Theology* na kontynencie amerykańskim miała miejsce w marcu 1971 r. Uczestnicy spotkali się wokół nagrania Jamesa Cone zatytułowanego: *Black Theology and black liberation*. Zob. J. Bikasa Kabongo, *Jésus dans les théologie sud-africaines*, s. 300; A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 48.

europijskich, którzy zainspirowali James'a H. Cone'a, takich jak Moltmann i Tillich. Trzecia orientacja południowoafrykańskiej czarnej teologii to – religie afrykańskie. Nurt ten poddaje krytyce jedność i nowość chrześcijaństwa. Jest on reprezentowany przez ludzi Kościoła, którzy chcą widzieć harmonię między religiami afrykańskimi i religią judeochrześcijańską. Okot O'Bitek z uniwersytetu w Nairobi idzie jeszcze dalej, afirmując konieczność powrotu do tradycyjnych religii afrykańskich uważanych za wyższe od chrześcijaństwa. Czwarta i ostatnia orientacja południowoafrykańskiej czarnej teologii bierze swój początek od afrykańskich Kościołów niezależnych, które uważane są za uprzywilejowane miejsce czarnej teologii. Między innymi Victor Mayatula z *Bantu Bethlehem Christian Apostolic Church of South Africa* jest jednym z teologów przynależących do tego nurtu, którzy łącząc wyzwolenczą ideologię i teologię *Black Theology* z doktryną afrykańskich kościołów niezależnych opracowują program wyzwolenia z sytuacji postkolonialnej. Co się tyczy Republiki Południowej Afryki, Justin Bikasa Kabongo, biorąc pod uwagę, że kraj ten pozostawał rasowo, kulturowo, socjalnie, politycznie i ekonomicznie podzielony na niekorzyść Czarnych, którzy ponosili ciężar cierpienia i opresji, twierdzi, że wydaje się normalne, jeśli nie nieuniknione, że czarna teologia tego kraju, by być adekwatną i znaczącą, musi być teologią wyzwolenia⁵¹. Pomimo istnienia wielu aspektów negatywnych, które uderzają swoją surowością, czarna teologia południowoafrykańska przedstawia się jako autentyczna elaboracja teologiczna. Jest to, bez wątpienia, teologia kontekstualna, która formuje afrykański chrystianizm analizując jego doświadczenie socjokulturowe w świetle objawienia chrześcijańskiego⁵².

Drugi typ teologii wyzwolenia ma szerszą perspektywę niż teologia południowoafrykańska. Stara się ona rozwinąć temat wyzwolenia na podłożu kulturowym krajów afrykańskich; swojej koncepcji wyzwolenia nie ogranicza do nowoczesnych poziomów społeczno-ekonomicznych i politycznych, ale podejmuje także zagadnienia wyzwolenia z innych form zniewolenia, takich, jak: choroba, bieda, głód, ignorancja i poddaństwo kobiet. Te dwa typy teologii wyzwolenia mają wiele właściwości podobnych do tych, które charakteryzują teologię wyzwolenia Ameryki Łacińskiej, a w niektórych przypadkach czarnej teologii północnoamerykańskiej, choć i tu nie brakuje różnic⁵³.

By określić ruchy, które dały początek niezależnym Kościołom afrykańskim, autorzy chętnie używają terminów takich, jak: mesjanizm, profetyzm, millenaryzm itd. Wszystkie te słowa tyczą się tej samej rzeczywistości – wysiłku na rzecz wyzwolenia i poszukiwanie zbawienia dla ludów, które przeczuwają nie-

⁵¹ Zob. J. Bikasa Kabongo, *Jésus dans les théologie sud-africaines*, s. 300.

⁵² Zob. A. Ngindu Mushete, *Breve storia della teologia in Africa*, s. 37–39.

⁵³ Zob. Ch. Nyamiti, *African Christologies Today*, w: *Jesus in African Christianity. Experimentation and Diversity in African Christology*, red. J.N.K. Mugambi [i in.], Nairobi 1989, s. 27–29 lub ten sam artykuł w: *Faces of Jesus in Africa*, red. R.J. Schreiter, London 1992, s.12–14; tenże, *Cristologie africane contemporanee*, s. 104.

bezpieczeństwo zaginięcia. Pierwszeństwo chronologiczne tzw. ruchów separatystycznych po części tłumaczy podejrzliwość pewnych środowisk Kościołów oficjalnych wobec jakichkolwiek poszukiwań mających na celu rozwój afrykańskiej teologii wyzwolenia. Jednakże problematyka wyzwolenia jest rzeczywistym wymogiem sytuacji Afryki wczorajszej, jak i dzisiejszej. Jawi się ona najpierw jako reakcja przeciw rasizmowi i apartheidowi z Republiki Południowej Afryki. Ludziom, którzy nie mają żadnego doświadczenia Afryki trudno jest sobie wyobrazić, co reprezentowała rasistowska opresja zinstytucjonalizowana w Republice Południowej Afryki. System ten, który reklamuje się, wykorzystując Pismo Święte, jest zaprzeczeniem samej Ewangelii. Smutno jest stwierdzić, że oficjalne Kościoły mogły się na to zgodzić. Mesjanizmy i Kościoły niezależne z Republiki Południowej Afryki nie są produktami murzyńskiej mentalności „czarodziej-skiej”, zdolnej tylko do grubiańskiego synkretyzmu. Przeciwnie, chodzi tu o afrykańskie czytanie i o afrykańskie *praxis* Ewangelii, czyli o to, co jedynie jest możliwe dla ludzi wyszydzanych, uciskanych i wyniszczonych przez tych, którzy mienią się nowym ludem wybranym. Doświadczenie z Republiki Południowej Afryki trwa. Jest ono wyzwaniem rzuconym całemu chrześcijaństwu. Kontekst Republiki Południowej Afryki różni się od kontekstu latynoamerykańskiego. Ci, którzy w Afryce jako pierwsi skierowali swój krzyk ku Bogu, prosząc o wyzwolenie, to masa uciskanych. W Ameryce Łacińskiej, rzecznicy teologii wyzwolenia nie są ani Indianami autochtonami, ani byłymi czarnymi niewolnikami, lecz elitą intelektualną wywodzącą się z zachodnioeuropejskiej diaspory⁵⁴.

Na drugim miejscu w problematyce wyzwolenia pojawia się reakcja przeciw sytuacji kolonialnej. Chodzi tu o Kościoły niezależne, jak również i sekty, które zrodziły się w byłych koloniach. Kolonizacja jest systemem dominacji politycznej, ekonomicznej i kulturowej. Dlatego reakcyjne ruchy mesjanistyczne animowane są przez nacjonalizm polityczny, ekonomiczny i kulturowy. W takim kontekście, refleksja teologiczna jest nierozdzielna od krytycznej refleksji politycznej. Doświadczenie afrykańskie pokrywa się tutaj z doświadczeniem latynoamerykańskim. Lecz to, co stanowi najbardziej tragiczny aspekt afrykańskiej sytuacji kolonialnej, to przedsięwzięcie zniszczenia kulturowego, będącego wynikiem kolonizacji. Przeciwno niej zareaguje każda prawdziwa refleksja teologiczna. Jeśli wymiar polityczny teologii afrykańskiej był definiowany jako wysiłek wyzwolenia człowieka uciskanego przez systemy dominacji, należy stwierdzić, że nawet po kolonizacji, wewnątrz systemów politycznych Afryki niepodległej wymiar ten nadal istnieje. Prorocka misja teologii kontynuuje misję prorocką Ewangelii. Oto dlatego teologia musi domagać się swojego wyzwolenia od ideologii⁵⁵.

Przedsięwzięcie zniszczenia kulturowego było i jest najcięższym uderzeniem zadany w Afryce. Nie tylko języki i sztuki afrykańskie zostały zanegowane, rów-

⁵⁴ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 100–101.

⁵⁵ Tamże, s. 101.

niez społeczeństwa afrykańskie z ich tradycyjnymi instytucjami politycznymi, ekonomicznymi i kulturowymi były niszczone. Aby uratować Afrykańczyka najpierw trzeba wyrwać go z jego wyniszczenia kulturowego⁵⁶. Taką cenę ponosi sama wiarygodność Ewangelii. Jedną z pierwszych wartości, które dzisiejsze chrześcijaństwo stara się uratować w Afryce jest sztuka⁵⁷ afrykańska. Ewangelizacja kultury pozwala sztuce afrykańskiej wyrażającej się między innymi poprzez taniec⁵⁸ muzykę i śpiew⁵⁹ stać się nowym językiem twórczości ludu chrześcijańskiego Afryki. Odnowa liturgiczna, której inicjatywy zaczynają rozpowszechniać się na całym kontynencie, może cieszyć⁶⁰. Lecz dziwi zarazem fakt, że ponad trzydzieści lat po Soborze próby te w większości przypadków zamknięte są w sferze folklorystycznej, na przedmieściach wielkich miast i to ze względów eksperymentalnych i turystycznych. W Afryce buduje się dużo kościołów, ale nie tylko brak jest chrześcijańskiej architektury afrykańskiej, lecz ponadto, jak zauważa A. Ngindu Mushete, wiele budowli swoim wyglądem może sprawić, że chrześcijaństwo zostanie wzięte za religię hangarów. Historia Kościoła pokazuje, że Ewangelia była często ocaleniem wielkich tradycji artystycznych, Biblia niewyczerpanym źródłem inspiracji, sztuki plastyczne i architektura wielką księgą, gdzie lud chrześcijański spisywał i opowiadał swoje życie, swoją wiarę oraz swoje duchowe doświadczenia⁶¹.

⁵⁶ Zob. F. Eboussi Boulaga, *Christianity without Fetishes*, s. 19–29.

⁵⁷ Zob. *Fort Rosebery Diocesan Liturgical Commission. Minutes from the Meeting Held on 19th September 1966*, w: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 028, s. 80–82.

⁵⁸ Zob. A.A. Chisha, *Praise the Lord with Dancing*, 1980, w: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 019, s. 62–64; *Mbala Diocesan Liturgical Commission. Report from the Activity for 1984*, w: tamże, nr 043, s. 122–123; *Zambia Episcopal Conference. African Initiatives in Church Music*, 1985, w: tamże, nr 024, s. 71–75; tenże, *Dance in the Liturgy*, 1985, w: tamże, nr 023, s. 70–71; *Zambian National Liturgical Commission. Minutes from the Meeting Held on 24th–25th April 1980*, w: tamże, nr 034, s. 90–92; tenże, *Minutes of the Meeting Held on 16th–17th, January 1986*, w: tamże, nr 039, s. 108–110.

⁵⁹ Zob. A.B. Chima, *Lectures on Church Music*, 1985, w: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 025, s. 75–76; *Fort Jameson Diocese. Survey on the Liturgical Reform*, w: tamże, nr 011, s. 52–54; *Zambian National Liturgical Commission. Minutes of the Meeting Held on 10th–12th of March 1965*, w: tamże, nr 035, s. 92–99.

⁶⁰ Zob. Monze Diocese, *Liturgical Renewal*, w: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 007, s. 47–48; S.G. Mubengwa, *Liturgical Reform*, w: tamże, nr 015, s. 59; J. Prokoph, *Survey of Pastoral Results of the Liturgical Reform in Zambia*, w: tamże, nr 008, s. 49–50; *Zambian National Liturgical Commission. Evaluation July 1984*, w: tamże, nr 041, s. 114–117; tenże, *Minutes of the Meeting Held on 10th–12th of March 1965*, w: tamże, 4, nr 035, s. 92–99.

⁶¹ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 101–102.

5.3. Jedność

Trzecim tematem, który wydaje się charakterystyczny dla religijnej myśli afrykańskiej jest jedność. Jego implikacje w teologii afrykańskiej są ewidentne i dość liczne. Według A. Ngindu Mushete teologowie afrykańscy lubią podkreślać fakt, że już samo życie jest fundamentalnie jednością. Nie ma separacji między kategoriami rzeczy świeckich i *sacrum*, między kategoriami tego, co jest czasowe i tego, co jest duchowe. W afrykańskiej dynamice tradycyjnej nie było dychotomii między *sacrum* i rzeczą świecką. Wręcz przeciwnie, to właśnie w kontekście świeckim było przeżywane doświadczenie *sacrum*. Nie da się zrozumieć wrzenia, jakie następuje obecnie w teologii afrykańskiej, jeśli nie usytuuje się jej w kontekście jedności świata i życia. Teologowie afrykańscy stwierdzają z naciskiem, że w Afryce nie ma miejsca na czysto materialną interpretację egzystencji⁶².

Nową formą teologii afrykańskiej, która znajduje się jak dotąd w trakcie opracowywania, jest teologia nazywana przez V. Salvodi i R. Sesana – teologią rozwoju wspólnotowego⁶³. Dostarcza ona podstaw teoretycznych działalności pastoralnej we wspólnotach podstawowych oraz uświadamia fakt ich rozwoju. Architektami tego typu teologii są biskupi bezpośrednio zaangażowani w działalność pastoralną⁶⁴. Teologia ta jest odpowiedzią na problemy napotkane w codziennym życiu pasterzy. Obecnie, nie ma wątpliwości, że ta forma teologii obejmuje i rozwija się, opierając się na afrykańskiej koncepcji wspólnoty i tradycyjnym rozumieniu rozwoju wspólnotowego⁶⁵.

Innym rodzajem teologii, który ukształtował się na poczuciu jedności, w tym przypadku chodzi o poczucie jedności ze zmarłymi przodkami (franc. *ancêtres*, ang. *ancestry*, *ancestors*), jest teologia ancestralna⁶⁶. Za swój punkt wyjścia bierze ona ancestrolatrię, czyli kult przodków. Stosunek ludów Czarnej Afryki przybiera różne formy w zależności od miejsca, ale zawsze nacechowany jest ogromnym poważaniem⁶⁷.

Według mentalności afrykańskiej bliskiej zarówno Ewangelii, jak i starożytnemu chrześcijaństwu, życie ludzkie jest jednocześnie wysiłkiem osobistym i zaangażowaniem wspólnotowym. To, czego Bóg oczekuje od całego stworzenia to to, by ludzie byli podporządkowani Jego woli, którą jest utworzenie jednej całkowitej

⁶² Zob. A. Ngindu Mushete, *La teologia africana in cammino*, s. 89–90.

⁶³ Zob. V. Salvodi i R.K. Sesana, *Africa. The Gospel Belongs to Us*, Ndola 1986, s. 119–120.

⁶⁴ Wśród nich znajdują się tacy biskupi jak: Malula, Sanon, Kalilombe, Mwoleka, Sarpong i inni. Teologowie tego nurtu wskazują jako na dwa ważne ośrodki rozwoju tejże teologii: *AMECEA Pastoral Institute* w Eldored w Kenii oraz *Lumko Pastoral Institute* w Południowej Afryce.

⁶⁵ Zob. Ch. Nyamiti, *Cristologie africane contemporanee*, s. 108.

⁶⁶ Ancestralny – dotyczący przodków; właściwy przodkom (śrdw. franc. *ancestrel* od *ancestre* ‘przodek’ z łac. *antecessor* ‘poprzednik’ z *antecedere* ‘poprzedzać’).

⁶⁷ Zob. H. Sawyerr, *The Theological Method*, w: *A Reader in African Christian Theology*, red. J. Parratt, London 1987, s. 23.

wspólnoty ludzkiej, będącej Kościołem⁶⁸ i by poprzez to było zrealizowane przykazanie Chrystusa, który nakazuje nam kochać naszego bliźniego jak siebie samego. Osoba ludzka nie jest nigdy monadą, indywiduum, nie jest osobą w afrykańskim sensie tego pojęcia. To, co definiuje człowieka jako osobę, to fakt, że jest on pięciem relacji interpersonalnych i kosmicznych. Afrykanin jest bytem solidarnym, jest rekapitulacją kosmosu i ludzkości. Przeznaczenie osoby ludzkiej i zarys środowiska życiowego są fundamentalnymi danymi w życiu Afryki. Ludzkim przeznaczeniem jest dramatyczny konflikt między życiem a śmiercią, który ostatecznie znajduje swój sens w zwycięstwie życia nad śmiercią. Jedność i kontynuacja istnienia między przeznaczeniem osoby ludzkiej i przeznaczeniem kosmosu⁶⁹.

To właśnie między innymi w tym świetle trzeba ocenić i zrozumieć zdecydowane potępienie kolonializmu i rasizmu. Kolonializm hamował jedność Afryki, przez cały okres historii afrykańskich relacji z Europą Zachodnią. Teologowie afrykańscy ubolewają nad tymi wszystkimi czynnikami, które zmierzają do zachwiania konsystencji ich głęboko zakorzenionej jedności, gdy chodzi o izolację ekonomiczną, manipulacje władzy, czy nawet manipulację stylu życia. Rasizm bierze swoje korzenie z kolonializmu⁷⁰.

Rasizmu nie można mylić z „etnicznością”. Problemem nie są tutaj różnice, które są nie do uniknięcia między ludami; przeciwnie, to, co czyni się z tymi różnicami, może spowodować rozłam. Etniczność tak jak gdzie indziej jest elementem pozytywnym wszystkich społeczeństw ludzkich. Jednakże może ona być również wykorzystana przez siły z zewnątrz, by podsycać rasizm i powodować rozbitcie, wojnę i cierpienie⁷¹.

W pryzmacie jedności, teologia afrykańska jest teologią ekumeniczną. Jedność Afryki podobnie jak jedność świata związana jest w pewnym sensie z widzialną jednością wszystkich chrześcijan w jednej wierze. Ta jedyna wiara jest afrykańską odpowiedzią na jedyne słowo Boże, wypowiedziane w jedynym Jezusie Chrystusie. Niestety dzisiejsza Afryka została skazana przez historię na poznanie tylko Chrystusa podzielonego. Alphonse Ngindu Mushete twierdzi, że dla Afrykanów ekumenizm nie jest postępowaniem dyplomatycznym, by osiągnąć dobre relacje między wyznaniami chrześcijańskimi. Jest to wewnętrzne wymaganie wiary chrześcijańskiej. Nie ma i nie może być wierności chrześcijańskiej tam, gdzie nie cierpi się

⁶⁸ Zob. A. Edele, *Forming Basic Christian Communities. Report on an Experiment in Chilenje Parish*, Lusaka, w: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 089, s. 208–209; Kasama Archdiocese. Pastoral Guidelines, 1979, w: tamże, nr 084, s. 189–195; Lusaka Archdiocese. Pastoral Problems, 1960, w: tamże, nr 083, s. 189; J. Prokoph, Lay Apostolate Report for 1971–1972, w: tamże, nr 113, s. 263–264; tenże, Summary of the Survey on Sisters in Parish–Work, w: tamże, nr 088, s. 207–208; *Zambia National Catechetical Commission. A Catechetical Orientation for our Time*, w: tamże, nr 110, s. 255–260.

⁶⁹ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 90.

⁷⁰ Zob. A. Ngindu Mushete, *La teologia africana in cammino*, s. 90–91.

⁷¹ Tamże, s. 91.

z powodu tych podziałów, zawdzięczanych w dużej mierze niezrozumieniom, poczuciu wystarczalności, ambicjom lub imperializmowi kulturowemu. Kościoły Afryki muszą zrobić wszystko, by uniknąć urazów i niechęci, z których powodu cierpieli i jeszcze cierpią ci, którzy je ewangelizowali i zakładali. Jednakże, rozbieżności między Kościołami nie spowodowały w Afryce tak głębokich różnic jak w Europie. Afrykańczycy przyjęli formę chrześcijaństwa, która była im proponowana (katolicka lub protestancka) bez poznania genezy podziału w Kościele. Dlatego chrześcijanie Afryki odczuwają mniej trudności we wzajemnej współpracy z chrześcijanami z innych Kościołów⁷². Afrykański ekumenizm odrzuca sterylne kontrowersje, by stać się pogodnym i pokornym poszukiwaniem sensu przesłania Chrystusa do swojego ludu. Katolicy i protestanci są zachęceni do tego, aby według ich własnego, właściwego im sposobu przepowiadania, wspólnie zastanawiać się nad tym, co zrozumieli i odkryli u Chrystusa. Wzajemna współpraca wypracowuje nowe metody skutecznego głoszenia Jezusa Chrystusa dzisiejszej i jutrzejszej Afryce. Współpraca istnieje już w kilku dziedzinach takich, jak: postęp społeczny, edukacja religijna, tłumaczenie Biblii i poszukiwania teologiczne⁷³.

Dialog ekumeniczny w Afryce dotyczy również niechrześcijan, konkretnie tradycyjnych religii afrykańskich i islamu. Religie afrykańskie dostarczają wielkich bogactw duchowych. Natomiast w islamie zostają podkreślone liczne elementy, które są wspólne tym dwom religiom, w szczególności: wiara w jedyne Boga i sens braterstwa. Islam poprzez swoją wiarę i swój monoteizm, często przyczynia się do obrony Afrykańczyków przed materializmem⁷⁴.

5.4. Inkulturacja

Czwartym z kolei tematem, według którego rozwija się teologia afrykańska, jest inkulturacja. Podejmuje ona wysiłek, który na poziomie teologicznym ma za zadanie wcielić nauczanie chrześcijańskie w kultury afrykańskie⁷⁵. Charles Nyamiti podaje następujące szkoły:

1. Szkoła filozoficzna lub spekulatywna, którą wyróżnia krytyczna i filozoficzna postawa wobec religii i afrykańskich rzeczywistości społeczno-kulturowych,

⁷² Zob. J. Prokoph, „Multimedia Zambia” an Example of Ecumenism, w: *Annunciare e celebrare la fede nello Zambia: Un costante sforzo di inculturazione*, oprac. G. Lewandowski, t. 2, Roma 1994, nr 050, s. 138; tenże, *Annual Report of the Radio Department for 1969–1970*, w: tamże, nr 080, s. 187; tenże, *Multimedia Zambia Is Born*, 1971, w: tamże, nr 078, s. 185; tenże, *The Catholic Church and Communications*, 1974, w: tamże, nr 081, s. 187–188; S. Whittington, *Annual Report to Our Catholic Parent of the Multimedia Zambia for 1973–1974*, w: tamże, nr 079, s. 186; *Zambia Episcopal Conference. Minutes of the Plenary Meeting Held on 21st–27th January 1972*, w: tamże, nr 098, s. 222–225.

⁷³ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 63–64.

⁷⁴ Tamże, s. 64.

⁷⁵ Zob. B. Chenu, *Teologie cristiane dei terzi mondi*, s. 211–221.

a przez to także wobec nauczania chrześcijańskiego, biblijnego i intelektualnego. Kładzie akcent na aspekt noetyczny lub intelektualny teologii, rozumianej przede wszystkim jako *intellectus fidei*. Biblia i Tradycja eklezjalna są ustawione konfrontacyjnie do tradycyjnej mądrości oraz trudności i aspiracji afrykańskich. Przesłanka odnosząca się do tajemnic chrześcijańskich ma równocześnie charakter anontologiczny i funkcjonalny, analityczny i praktyczny. Szkoła ta ma swoje szczególne miejsce wśród teologów katolickich.

2. Szkoła społeczno-kulturowa i biblijna. Kładzie akcent na bezpośredni dialog między orędiem ewangelicznym a tradycyjnymi nauczaniem afrykańskimi. Przyjmuje postawę pragmatyczną (funkcjonalną), z niewielką wrażliwością na zagadnienia o charakterze spekulatywnym. Nadaje większe znaczenie Biblii niż nauczaniu charakterystycznemu dla Tradycji eklezjalnej. Tendencja ta szczególnie dominuje wśród teologów protestanckich języka angielskiego; można ją również zauważyć u niektórych pisarzy katolickich przychylnych mitotwórczym lub narracyjnym formom teologii, które należy jednak odróżnić od systematycznego opracowywania mitów, symboli i tradycyjnych przysłów afrykańskich⁷⁶.

Narracyjna teologia inkulturacyjna za swój punkt wyjścia bierze różne formy ludowych opowiadań, przysłów, powiedzeń, pieśni, mitów, legend i bajek, które są wyjaśniane w odpowiednim kontekście historyczno-kulturowym⁷⁷, a te z kolei tworzą kanwę wyjaśnień teologicznych⁷⁸. W tym punkcie można by umieścić niemiecką szkołę symboliczną teologii afrykańskiej, która się stopniowo wyłania i w której wyczuwa się potrzebę systematycznego naukowego rozwinięcia tradycyjnych symboli afrykańskich. Wśród autorów przynależących do tego obszaru należy wymienić H. Rückera⁷⁹ oraz G. Hasenhüttla⁸⁰. Jednakże żaden z nich nie stworzył takiej teologii afrykańskiej, która zwróciłaby większą uwagę teologów.

Inny rodzaj rozbieżności metodologicznej w chrystologiach inkulturacji polega na tym, że niektórzy autorzy biorą jako punkt wyjścia nauczanie biblijne o Chrystusie, a następnie odnoszą takie nauczanie do kontekstów społeczno-kulturalnych. Jednakże większość autorów wychodzi od rzeczywistości afrykańskiej, aby poszukiwać sposobu, w jaki można by się nią posłużyć w przedstawianiu nauczania chrześcijańskiego o Chrystusie⁸¹.

⁷⁶ Zob. Ch. Nyamiti, *Cristologie africane contemporanee*, s. 101–102.

⁷⁷ Zob. Ch. Nyamiti, *Approaches to African Theology*, w: *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians, Dar es Salaam, August 5–12, 1976*, red. S. Torres [i in.], New York 1978, s. 33–35.

⁷⁸ Zob. J. Healey i D. Sybertz, *Towards an African Narrative Theology*, Nairobi 1996, s. 28–30.

⁷⁹ Zob. H. Rücker, *Afrikanische Theologie. Darstellung und Dialog*, Innsbruck–Wien 1985.

⁸⁰ Zob. G. Hasenhüttl, *Schwarz bin ich und schön*, Darmstadt 1991.

⁸¹ Zob. Ch. Nyamiti, *Cristologie africane contemporanee*, s. 102.

6. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA

Cechy charakterystyczne zarówno teologii afrykańskiej, jak i południowo-afrykańskiej czarnej teologii oraz ich wzajemne relacje dobitnie ukazują bardzo złożony wysiłek, jaki jest podejmowany przez teologów afrykańskich. Pomimo że teologia afrykańska i południowoafrykańska czarna teologia wyszły z jednego łona Afryki, nie są identyczne. Innym czynnikiem, który pogłębia złożoność teologii uprawianej na kontynencie afrykańskim jest fakt, że choć obydwie tradycje teologiczne różnią się między sobą terminologicznie, historycznie i funkcyjnie, to ich metodologie zarówno przez teologów z niepodległych krajów Afryki, jak i czarnych teologów z Republiki Południowej Afryki uważane są za alternatywne. Ponadto podziały Afryki zarówno etniczny, jak i kolonizacyjny pogarszają tę zawilóść. Między innymi dziedzictwem kolonizacyjnym jest podział Afryki położonej na południe od Sahary na przynajmniej sześć części, na: Afrykę języka angielskiego, Afrykę języka francuskiego, Afrykę belgijską, Afrykę portugalską, Afrykę hiszpańską i Afrykę Południową. Afryka języka angielskiego i francuskiego oraz Afryka Południowa tworzą trzy główne obszary, w których działalność teologiczna jest najintensywniejsza. Każdy z tych trzech obszarów teologicznych ma swój własny ruch kulturowo-polityczny, który wpłynął na myśl religijną i stał się źródłem motywacji teologicznej. Podczas gdy w niepodległych krajach Afryki „Ruch Murzyńskości” (*Negritude Movement*) w części francuskiej i „Osobowość Afrykańska” (*African Personality*) w części angielskiej znacząco przyczyniły się do powstania afrykańskiej teologii indygenizacji⁸² i inkulturacji, w Południowej Afryce „Ruch Czarnej Świadomości” (*Black Consciousness Movement*) niezmiernie przyczynił się do powstania czarnej teologii wyzwolenia. Pomimo że istota tych ruchów była taka sama, chodziło mianowicie o walkę wyzwolenczą rdzennych Afrykanów spod dominacji, opresji i niesprawiedliwości społecznej, to różnice w strukturach społeczno-politycznych i ekonomicznych, równie dobrze jak różnorodność ideologiczna i kulturowa pomiędzy Afryką neokolonialną a Afryką Południową, doprowadziły w ostatnim czasie do powstania napięć teologiczno-hermeneutycznych między teologami z obydwu brzegów Zambezi, tworzącej naturalny podział na Afrykę Południową i resztę Afryki położonej na południe od Sahary. W konsekwencji afrykańscy i południowoafrykańscy czarni teologowie, w wysiłkach zmierzających do rozwiązania nadmiaru swoich problemów, posłużyli się charakterystyczną hermeneutyką teologiczną, która w ich odczuciu może okazać się najskuteczniejszą bronią w walce z herezją, hipokryzją i mocami śmierci. Podczas gdy teologowie afrykańscy wskazali na sferę religijno-kulturową jako główną dziedzinę dehumanizacji i wyzysku afrykańskiego, dlatego wykorzy-

⁸² Zob. M. Buthelezi, *Toward Indigenous Theology in South Africa*, w: *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians*, Dar es Salaam, August 5–12, 1976, red. S. Torres [i in.], New York 1978, s. 56–75.

stują hermeneutykę inkulturacyjną, uważając religię i kulturę afrykańską za główne źródła teologicznego przedsięwzięcia; czarni teologowie w strukturach socjo-politycznych i ekonomicznych dopatrują się przyczyn opresji i obcej dominacji, dlatego w ich poszukiwaniach teologicznych główny nacisk kładą na hermeneutykę wyzwolenczą, która dokona radykalnej przemiany zła i struktur opresyjnych. Zamiast patrzeć zarówno na czynniki religijno-kulturowy i polityczno-społeczno-ekonomiczny jako na elementy wzajemnie się przenikające, które mają za zadanie kształtować afrykańskie doświadczenie i życie, tak jedni jak i drudzy stracili w niepotrzebnej walce wiele energii, która mogła ułatwić efektywniejszy rozwój teologii na kontynencie afrykańskim. Bez wątpienia dialogowe spotkania teologów afrykańskich z czarnymi teologami południowoafrykańskimi, głównie w ramach konfrontacji Ekumenicznego Stowarzyszenia Teologów Trzeciego Świata (*Ecumenical Association of Third World Theologians – EATWOT*) i Ekumenicznego Stowarzyszenia Teologów Afrykańskich (*Ecumenical Association of African Theologians – EAAT*) oraz Ogólnoafrykańskiej Konferencji Kościołów (*All Africa Conference of Churches – AACCC*), bardzo przyczyniły się do spadku napięcia między tymi dwoma afrykańskimi systemami teologicznymi⁸³.

Teologia afrykańska, otwarta na fundamentalne aspiracje ludów afrykańskich, doprowadza chrześcijaństwo do rzeczywistego wcielenia w życie czarnego kontynentu. Stwierdzenia teologów afrykańskich często wyrażają patetyczność, kompleksowość i historyczne znaczenie afrykańskiego ruchu teologicznego, który abstrahując od jego istotnych wartości i jego przyszłego rozwoju, reprezentuje dzisiaj fenomen kulturowy i eklezjalny o wielkim znaczeniu. Ogół poruszanych tematów, idei i sformułowań coraz bardziej przenika umysły i przejawia ruch, którego zasięg się powiększa. Teologia afrykańska jest w marszu, w pełnym rozwoju i choć dziś wszystko wskazuje na jej aspekt zbawczy, trudno przewidzieć jej przyszły kształt. Tak jak we wszystkich podobnych przypadkach, jedność w myśleniu nie jest taka, aby nie pozostawiała miejsca na różnice w akcentowaniu, a nawet na znaczne rozbieżności⁸⁴.

W przeciwieństwie do misyjnych teologów nawrócenia niewiernych i implantacji, teologia określana jako afrykańska bierze pod uwagę odbiorcę afrykańskiego, jego kulturę, jego religię oraz problemy jego cywilizacji⁸⁵.

Wbrew obrońcom teologii o wartości uniwersalnej lub światowej, Afrykańczycy wymagają charakterystycznej teologii afrykańskiej, teologii niekoniecznie bazującej na filozofii greckiej i jej podobnym filozofiom; teologii biorącej na siebie doświadczenie kulturowe i religijne ludów afrykańskich; teologii odpowiadającej na pytania postawione przez społeczeństwo afrykańskie i jego współczesną ewolucję. Wszystko to tłumaczy otwarcie teologii afrykańskiej na świat i wy-

⁸³ Zob. E. Martey, *African Theology. Inculturation and Liberation*, s. 1–2.

⁸⁴ Zob. A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, s. 7–9.

⁸⁵ Tamże, s. 41.

silek teologów, by dostarczyć zgodną z istotą objawienia chrześcijańskiego odpowiedź na nowe pytania związane z sytuacją afrykańską⁸⁶.

Teologia w ten sposób uchwycona i przeanalizowana, dobrze integruje się z postmisyjnym Kościołem afrykańskim. Aktualna teologia afrykańska jest ciągłą refleksją na temat Kościoła i świata w ich jedności egzystencjalnej i historycznej, jest organiczną symbiozą tradycji chrześcijańskiej i aktualnej refleksji odnośnie do afrykańskiej sytuacji historycznej. Ma to bezpośredni wpływ na afrykański język teologiczny, który w głównej mierze opiera się na zbawieniu i wyzwoleniu przyniesionemu przez Jezusa Chrystusa.

AFRICAN THEOLOGY

Summary

The real starting point of African Theology came from a European Franciscan – Fr Placide Tempels, who worked as missionary in Belgian Congo. Therefore three phases can be distinguished in the movement toward an African Theology. First – the investigations of Tempels. Second – the African theological consciousness. And third – criticism offered by the modern generation. Among those who can be called African Theologians and are perhaps the best known are: Ch. Nyamiti, J. Mbiti, E.J. Penoukou, B. Bujo, J.S. Pobee, J. Parrat and M. Ntetem. Contemporary African Theology tries to be contextual, that is, it takes into account the actual African situation. Theology in Africa has a variety and richness that few in the Western World suspect. Examples of different approaches to theology show that so called African Theology may take different forms. There is the “cultural theology” advocated by Protestant theologians; there is a second approach characteristic of many Roman Catholic theologians, which seeks to analyse African religions; and there is Black Theology in South Africa, which stresses the economic, political and social context of the Gospel. Theology in Africa is not only a modern practical task, but one whose results can greatly enrich Christendom as a whole.

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: teologia, teologia afrykańska, czarna teologia, inkulturacja, Afryka, misjologia

⁸⁶ Tamże, s. 45.

KS. ROBERT BIELEŃ SDB

DUSZPASTERSTWO RODZIN MAJĄCYCH DZIECI,
CZY DUSZPASTERSTWO DZIECI?
POŚLUGA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE
WOBEC DZIECKA

Dziecko jest swoistą wiosną rodziny i społeczeństwa, a więc i Kościoła katolickiego¹. Kościół, wierny wezwaniu Jezusa Chrystusa „Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie i nie przeszkadzajcie im: do takich bowiem należy królestwo Boże” (Łk 18, 16), od początku swego istnienia niesie zbawczą posługę dzieciom, oddziałując na nich zasadniczo poprzez ich rodziców i poprzez wspieranie rozwoju ojca i matki². We współczesnych czasach Kościół wzmógł swoje oddziaływanie na dzieci oraz ich rodziców w ramach duszpasterstwa rodzin, a od lat sześćdziesiątych XX w. systematycznie rozwija duszpasterstwo dzieci. Było to spowodowane potrzebą chwili, na którą złożyła się zwłaszcza coraz trudniejsza sytuacja rodziny oraz zwiększające się systematycznie zakusy ze strony rządów i innych ośrodków decydenckich, które starały się manipulować rozwojem dzieci dla własnych, często wypaczonych korzyści³.

Nowy dynamizm duszpasterstwu dzieci nadał Jan Paweł II. Jemu to jeszcze jako biskupowi Krakowa zawdzięczamy rozwój duszpasterstwa rodzin w Polsce, a jako biskupowi Rzymu zawdzięczamy rozwój duszpasterstwa rodzin w skali całego świata⁴. Również on zdynamizował podejście duszpasterskie do dzieci przez swoje wypowiedzi i działania⁵. Wśród

¹ Hasło „Dzieci wiosną rodziny i społeczeństwa” było tematem III Światowego Spotkania Ojca Świętego z Rodzinami – Jubileuszu Rodzin 14–15 X 2000 r. w Rzymie.

² T. Bilicki, *Dziecko i wychowanie w pedagogii Jana Pawła II – na podstawie encyklik, adhortacji, wybranych listów i przemówień*, Kraków 2000, s. 30–40.

³ R. Rak, *Duszpasterstwo dzieci*, w: *Dziecko*, red. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz, Warszawa 1984, s. 144.

⁴ R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin we współczesnej Polsce*, Lublin 2000, s. 48–51.

⁵ Np. Jan Paweł II, *Zapewnijmy dzieciom przyszłość w pokoju. Orędzie na XXIX Światowy Dzień Pokoju* (8 XII 1995).

nich na podkreślenie zasługuje pierwszy w dziejach Kościoła *List* papieża *do dzieci*⁶, kazania do najmłodszych w czasie mszy św.⁷, jak również rozwijanie katolickiej nauki na temat dziecka i jego wychowania⁸. Natomiast wśród działań Jana Pawła II należy wyróżnić spotkanie Papieża z dziećmi na pl. św. Piotra z okazji Jubileuszu Roku Świętego 2000⁹, uczynienie problematyki dzieciństwa tematem Trzeciego Światowego Spotkania Rodzin z Ojcem Świętym w Rzymie¹⁰ oraz beatyfikacje najmłodszych¹¹. Postawę tę kontynuuje jego następca – Benedykt XVI¹².

Kościół wsparcie duszpasterskie dzieci realizuje zatem z jednej strony w ramach duszpasterstwa rodzin, a z drugiej rozwija duszpasterstwo dzieci. Taka sytuacja rodzi wiele problemów. Pierwszy z nich to problem granicy pomiędzy duszpasterstwem rodzin a duszpasterstwem dzieci oraz relacja między tymi dwoma rodzajami działalności duszpasterskiej? Kolejnym problemem jest ingerencja osób spoza rodziny w wychowanie religijne dzieci – czy jest ona uzasadniona, a jeżeli tak, to w jakich okolicznościach, na jakich zasadach i w jakim wymiarze? Ażeby uzyskać odpowiedź na postawione pytania przedmiotem refleksji w niniejszym artykule będzie samo dzieciństwo, następnie zarysowanie sytuacji społecznej i religijnej dziecka w obrębie rodziny (na przykładzie Polski) oraz naszkicowanie specyfiki duszpasterstwa rodzin. Ostatni paragraf, po dookreśleniu czym jest duszpasterstwo dzieci, będzie miał na celu przedstawienie dynamicznej relacji między duszpasterstwem rodzin a duszpasterstwem dzieci.

1. DZIECKO I JEGO ROZWÓJ

Dzieciństwo, jako pierwsza faza życia człowieka i czas intensywnego rozwoju, ma fundamentalne znaczenie w życiu osoby. Granice dzieciństwa w literaturze przedmiotu i w opinii publicznej są różnie określane, dlatego istnieje potrzeba ich

⁶ Jan Paweł II, *List do dzieci* „*Tra pochi giorno*” (13 XII 1994); zob. też: D. Lipiec, *Miejsce i rola dziecka w rodzinie według Listu „Tra pochi Giono” Jana Pawła II*, „*Sprawy Rodziny*” 55–56 (2001), s. 57–66. Nie jest to jednak jedyny list papieża do dzieci – zob. np. Jan Paweł II, *Zaufajcie Jezusowi. List Ojca św. do dzieci – pacjentów Szpitala Pediatrycznego im. kard. Johna Glennona* (26 I 1999), „*L'Osservatore Romano*” wersja polska (L'OR PL) 4, 1999, s. 35.

⁷ Np. Jan Paweł II, *Pan Jezus was kocha*, L'OR PL, 7, 1997, s. 50; tenże, *Kochajcie Pana Jezusa*, L'OR PL, 1, 2001, s. 25–26; tenże, *Oreędzie z Fatimy wzywa do nawrócenia i przemiany życia*, L'OR PL, 7–8, 2000, s. 7–8.

⁸ T. Bilicki, dz.cyt., s. 45–89.

⁹ *Jubileusz Dzieci na placu św. Piotra. 2 I 2000*, L'OR PL, 1, 2001, s. 25.

¹⁰ *14 X 2000 r. Jubileusz Rodzin*, L'OR PL, 1, 2001, s. 12.

¹¹ Np. Franciszka i Hiacynty Marto czy Laury Vicuna.

¹² *Papieska lekcja religii dla dzieci*, „*Wiadomości KAI*” 42, 2005, s. 3.

doprecyzowania¹³. Za początek bycia dzieckiem należy przyjąć moment jego poczęcia. Natomiast górna granica tego etapu w życiu człowieka jest trudna do zarysowania, ponieważ rozpoczyna się z momentem wejścia w okres adolescencji, co jest zależne od indywidualnego tempa rozwoju osoby i od płci – dziewczęta wchodzi w okres dojrzewania wcześniej. Niemniej przyjmuje się jako górną granicę bycia dzieckiem 11–12 rok życia. Ponieważ w Polsce w wieku tym kończy się szkołę podstawową, dlatego w celu wyraźnego rozgraniczenia tego etapu życia mianem dziecka będzie się określać człowieka od momentu poczęcia do skończenia pierwszego okresu szkolnego („podstawówki”), a osobę chodzącą do gimnazjum zaliczać się będzie do grona młodzieży.

Uwzględniając powyższe uwagi, w okresie dzieciństwa wyróżnić można następujące etapy rozwoju dziecka: okres prenatalny, stadium noworodka, niemowlęctwo, wczesne dzieciństwo i późne dzieciństwo. Okres prenatalny obejmuje czas od poczęcia do urodzenia i jest okresem bardzo intensywnego rozwoju wszystkich struktur organizmu. Stadium noworodka są to pierwsze dziesięć do czternastu dni po urodzeniu, w których dziecko musi się przystosować do życia w całkowicie nowych warunkach, w wyniku czego wzrastanie jest wstrzymane. Etap niemowlęctwa obejmuje czas od drugiego tygodnia życia do drugiego roku życia i charakteryzuje się przejściem małego człowieka od zupełnej bezradności do pierwszej samodzielności. Okres wczesnego dzieciństwa, przedszkolny, od drugiego do szóstego roku, jest czasem poszukiwania sposobów kontrolowania środowiska i nabywania umiejętności przystosowania społecznego. Można go podzielić na dwie fazy: młodszego dzieciństwa (2 i 3 rok życia) oraz starszego dzieciństwa (4–7 rok życia) czyli czas egocentryzmu. Późne dzieciństwo (7–12 rok życia) jest określane również jako etap szkolny, etap przedpokwitania (pre-adolescencji), czy też „wiek gangów”; jest to czas socjalizacji dziecka¹⁴.

W spojrzeniu duszpasterskim na dziecko istotną rolę odgrywa również jego rozwój religijny. W rozwoju tym występują następujące etapy: przedreligijny, pierwszych przejawów życia religijnego, religijności magicznej oraz religijności autorytarno-moralnej. Okres przedreligijny składa się z dwóch faz: areligijnej i quasi-religijnej. Faza areligijna obejmuje okres od poczęcia do pierwszego półroczu życia dziecka i jest czasem kształtowania się funkcji i mechanizmów psy-

¹³ Np. Cz. Walesa pisze, że dzieckiem jest człowiek w wieku od urodzenia do 12 roku życia – zob. Cz. Walesa, *Dziecko*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk i inni, Lublin 1983, kol. 501. Takiego samego zdania jest ks. Rak – zob. R. Rak, *Duszpasterstwo dzieci*, w: *Dziecko*, red. W. Piwowarski i W. Zdaniewicz, Warszawa 1984, s. 145.

Natomiast niektórzy autorzy zaliczają do czasu bycia dzieckiem także okres dojrzewania: E.B. Hurlock – od poczęcia do 16 roku życia (zob. E.B. Hurlock, *Rozwój dziecka*, t. 1, Warszawa 1985, s. 84–85); a S. Bartel – od poczęcia do 17/18 roku życia (zob. S. Bartel, *Etapy rozwoju dzieci*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa 1999, s. 130–131).

¹⁴ E.B. Hurlock, dz.cyt.; S. Bartel, dz.cyt.

chicznych będących podstawą późniejszej religijności¹⁵. W fazie quasi-religijnej dziecko, dzięki obcowaniu z dorosłymi, zaczyna uczyć się i realizować proste akty (oznaki) religijne, np. na pytanie „Gdzie jest Bóg?” wskazuje na krzyż lub obraz religijny, czy też składa ręce w geście modlitwy na wypowiedane przy nim słowo „Amen”.

W okresie pierwszych przejawów życia religijnego wyróżnia się również dwie fazy: fazę religijności za „matką” (drugi rok życia) oraz fazę początków religijności indywidualnej (ok. trzeciego roku życia). W pierwszej z wymienionych faz dziecko m.in. powtarza za matką proste modlitwy, nie rozumiejąc jednak ich znaczenia, oraz naśladuje matkę lub inne osoby dorosłe w ich zachowaniach religijnych. Gdy ma 3 lata zaczyna tworzyć pierwsze synkretyczne pojęcia religijne, zaczyna się modlić, zadaje dużo pytań również z tematyki religijnej, a pod koniec trzeciego roku życia pojawiają się u niego pierwsze oznaki wrażliwości moralnej i sumienia.

Okres religijności magicznej rozpoczyna faza religijności fantazyjnej (4–5 rok życia), a kończy faza religijności realistycznej (6–7 rok życia). Religijność fantazyjna podobna jest do religijności ludów pierwotnych. Dziecko tworzy swój obraz świata, tworzy fikcyjne postacie i sytuacje oraz wczuwa się podczas zabaw w stworzone przez siebie fikcje. W wieku 6 i 7 lat pojawia się u dziecka naiwny realizm, czego przejawem jest występowanie w przekonaniach religijno-moralnych dziecka realizmu moralnego i animizmu karcącego. Dziecko, mając dalej tendencje do myślenia magicznego, korzysta z pomocy sił nadprzyrodzonych do zaspokojenia własnych potrzeb.

Ostatnim z wyróżnionych okresów jest okres religijności autorytatywno-prawnej, z fazą realizmu poznawczego (7–9 rok życia), która wiąże się z rozpoczęciem szkoły i intensywnej katechizacji, oraz fazą realizmu praktycznego (10–12 rok życia). Realizm poznawczy powiązany jest ze zdolnością do logicznych działań i przejawia się u dziecka w rytualizmie, moralności heteronomicznej, antropomorfizmie moralnym oraz w ambiwalencji i ambitendencji w relacjach z Bogiem. Natomiast faza realizmu praktycznego rozpoczyna się z pojawieniem się u dziecka zainteresowań praktycznych i technicznych, z rozwojem krytycyzmu, ze zwiększającym się dopływem informacji oraz z konfrontacją posiadanych opinii w grupach rówieśniczych i w kontaktach z dorosłymi spoza najbliższego środowiska. Religijność i moralność dziecko ujmuje jako obowiązek i posłuszeństwo wobec starszych, a Boga postrzega jako stróża tych powinności¹⁶.

Podsumowując powyższe rozważania, należy podkreślić, że wymienione etapy rozwoju ogólnego dziecka i jego rozwoju religijnego zasadniczo się pokrywają.

¹⁵ R. Pomianowski, Cz. Walesa, *Dziecko. Rozwój religijny*, w: *Encyklopedia katolicka...*, kol. 529; D. Kornas-Biela, *Okres prenatalny*, w: *Psychologia rozwoju człowieka*, t. 2, *Charakterystyka okresów rozwoju człowieka*, red. B. Harwas-Napierała i J. Trempała, Warszawa 2000, s. 34–42.

¹⁶ R. Pomianowski, Cz. Walesa, *Dziecko. Rozwój religijny...*, kol. 529–532.

Należy też zauważyć, że tempo rozwoju indywidualnego dziecka, zwłaszcza w wymiarze religijnym, zależy w dużym stopniu od zachowania się rodziców i jakości środowiska rodzinnego. Dlatego w rozwoju poszczególnych dzieci zdarzają się z jednej strony regresje lub regresje, a z drugiej strony występują nadzwyczajne przemiany religijne spowodowane jakimiś nadzwyczajnymi doświadczeniami¹⁷.

2. SYTUACJA SPOŁECZNA DZIECI I ICH RODZIN WE WSPÓŁCZESNEJ POLSCE

W celu zobrazowania sytuacji społecznej dzieci w polskich rodzinach najpierw przedstawiona zostanie sytuacja demograficzna i kondycja polskich rodzin, a następnie zarysowane zostaną relacje rodzinne między rodzicami i dziećmi z wyodrębnieniem problemów rodzin dysfunkcyjnych i sytuacji dzieci z tych rodzin. W Polsce w 2002 r. było prawie 6 mln rodzin (58,1%) na 10 457 tys., które miało potomstwo na swoim utrzymaniu¹⁸. Większość rodzin mieszkała w mieście (63,1%). Wśród nich było 2030,1 tys. rodzin niepełnych (ich liczba od 1988 r. zwiększyła się o 456,3 tys.), z których większość miała dzieci (55,4%), najczęściej prowadziła dom samotna matka (56,7%). Wśród grona rodzin znajdowało się też 2% związków partnerskich, z których ponad połowa ma dzieci.

Sytuacja społeczna polskich rodzin nie wygląda dobrze. W wymiarze demograficznym sytuacja jest zła i prowadzi do starzenia się społeczeństwa oraz do wymierania narodu. Lepsza jest sytuacja rodziny w dziedzinie prawno-politycznej, ale także tutaj występują z jednej strony liczne niedociągnięcia w stosowaniu uchwalonego prawa, a z drugiej strony polityczne działania skierowane przeciw rodzinie. Choć ogólna sytuacja bytowa polskich rodzin poprawiła się, to jednak znaczna ich część żyje w trudnych lub bardzo trudnych warunkach, a część z nich w warunkach urągających człowieczeństwu i sprzyjających rozbiciu rodziny. Konsekwencją tego są stosunkowo liczne dysfunkcje i patologie dotyczące polskich rodzin. Mówiąc to, należy równocześnie pamiętać o wyolbrzymianiu niektórych problemów rodzinnych przez liberalne media ze względów politycznych i światopoglądowych. Tę ponurą sytuację polskich rodzin rozjaśnia stan relacji wewnątrzrodziny, który jest stosunkowo dobry. Należy jednak pokreślić, że i tu następują poważne zmiany związane z dezintegracją tradycyjnych form życia małżeńsko-rodzinnego oraz ze zmianą pozycji poszczególnych członków rodziny. Mimo to nie można mówić o kryzysie instytucji rodziny we współczesnej Polsce, ale o licznych wyzwaniach stojących przed rodzinami, na które rodzina odpowiada przez reorganizowanie się¹⁹.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ GUS, *Raport z wyników Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2002*, Warszawa 2003, s. 13–16 (cyt. dalej: NSP 2002).

¹⁹ F. Adamski, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002, s. 214–216; P. Kryczka, *Czy kryzys rodziny?*, w: *Polska rodzina na progu Trzeciego Tysiąclecia*, Lublin 2000, s. 73–83.

W polskich rodzinach w 2002 r. żyło 10 808,7 tys. dzieci (27,9% populacji), w tym w rodzinach niepełnych mieszkało 1125,6 tys. (12,8%; z czego 15,5% w mieście i 8,6% na wsi). Najwięcej było rodzin małodzietnych – 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 wielodzietnych, tj. z trojgiem lub więcej dziećmi, było 16,9% i dwa razy częściej były to rodziny wiejskie²⁰.

Relacje pomiędzy rodzicami a dziećmi we współczesnej Polsce są w miarę poprawne, a pozycja dziecka, bez względu na płeć, jest w rodzinie bardzo wysoka²¹. Patrząc na te relacje od strony rodziców, można stwierdzić, że potomstwo w rodzinie w hierarchii wartości ma wielkie znaczenie i jego pozycja systematycznie wzrastała w latach dziewięćdziesiątych, zajmując często pierwsze miejsce wśród preferowanych wartości²². Kiedy natomiast wychodzi się poza sferę ogólnych deklaracji rodzicielskich okazuje się, że jest trochę gorzej i tak np. chęć codziennego rozmawiania ze swymi dziećmi deklaruje połowa matek i co czwarty ojciec, a zabawy z nimi – co trzecia matka i co czwarty ojciec²³.

Dzieci traktowane są egalitarnie i zauważa się większe zaangażowanie ojca w opiekę nad nimi. Aspiracje rodziców odnośnie do przyszłości dzieci są wysokie i stale wzrastają²⁴. Z tego względu zdecydowana większość rodziców podejmuje swoje obowiązki rodzicielskie i jest zainteresowana zachowaniem swoich dzieci, reagując zwłaszcza na ich złe zachowania (96%) poprzez rozmowę połączoną z tłumaczeniem i przekonywaniem, rzadziej stosując w takich przypadkach prośby oraz zakazy i nakazy. Nieliczni rodzice robią swoim dzieciom awantury i urządzają kłótnie (13%)²⁵.

Współczesna rodzina, poddawana presji czynników wewnętrznych i zewnętrznych, ulega często naciskowi i przestaje funkcjonować w sposób prawidłowy²⁶. Część z tych zaburzeń generowana jest przez procesy związane z transformacją systemową, w tym zwłaszcza przez bezrobocie i biedę oraz przez liberalne media. Choć nieprawidłowości te są zasadniczo udziałem małej części rodzin polskich (z wyjątkiem uzależnień), to jednak ze względu na zło w nich za-

²⁰ NSP 2002, s. 78–81.

²¹ F. Adamski, dz.cyt., s. 213–214.

²² W. Piwowarski, *Wartości życia codziennego*, w: *Religijność Polaków 1991–1998*, red. W. Zdaniec, Warszawa 2001, s. 58–61; B. Tryfan, *Partnerstwo w rodzinie wiejskiej*, w: *Partnerstwo w rodzinie i na rzecz rodziny*, red. H. Żeglicka, Warszawa 1997, s. 43.

²³ A. Rodzewicz, *Przemiany ról małżeńskich i rodzicielskich we współczesnych rodzinach polskich*, w: *Rodzina polska w okresie kryzysu i ożywienia gospodarczego*, red. C. Groblewska, Warszawa 1997, s. 163.

²⁴ F. Adamski, dz.cyt., s. 213–214.

²⁵ Pełnomocnik Rządu do Spraw Rodziny, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, Warszawa 1998, s. 151–152 (cyt. dalej: Rap. '98); CBOS, *Konflikty i nieporozumienia w rodzinie*, CBOS 2002.

²⁶ W. Goriszowski, P. Kowolik, M. Pindera, *Rodziny dysfunkcyjne – problem XX wieku*, w: *Wychowanie w rodzinie współczesnej w świetle zagrożenia i wsparcia społecznego*, red. H. Cudak, Piotrków Trybunalski 1999, s. 303–314.

warte oraz ze względu na tendencję wzrostową i na przyszłość narodu domagają się monitorowania i zwalczania, a zwłaszcza działań prewencyjnych. Do zachowań dysfunkcyjnych rodziny zalicza się nieporadność życiową rodziców, niewłaściwe wykonywanie obowiązków rodzicielskich, przemoc domową, ubóstwo, a do zachowań patologicznych nieprzystosowanie społeczne młodzieży, przestępczość, uzależnienia, prostytutkę, samobójstwa oraz bezdomność²⁷.

Nieporadność życiowa, będąca wynikiem nieumiejętności w pełnieniu funkcji wychowawczej i ekspresyjno-emocjonalnej ze strony rodziców, przejawia się w zbyt dużej nadopiekuńczości lub ograniczaniu dziecka i rygoryzmie wobec niego. Łączy się często z niskim wykształceniem, ubóstwem, alkoholizmem oraz niepełnosprawnością rodzica czy dziecka. Liczba rodziców nieporadnych życiowo i dzieci przez nich wychowywanych jest trudna do ustalenia, ale częściowo ujawniają ją dane ośrodków pomocy społecznej. Rodzice nieporadni życiowo są bowiem głównymi odbiorcami pomocy społecznej²⁸.

Niewłaściwe wykonywanie obowiązków rodzicielskich przybiera postać nadużyć wobec dziecka i maltretowania go, dawania mu złego przykładu, nakłaniania do przestępstwa oraz uchylania się od obowiązku alimentacyjnego (wśród przestępstw przeciw rodzinie to ostatnie stanowi 60% skazań) itp. Rodzice niewłaściwie wykonujący swoje obowiązki są sądownie pozbawiani władzy rodzicielskiej lub władza ta zostaje im ograniczona. Przypadki takie utrzymują się na względnie stałym poziomie (ponad 22–23 tys. skazań rocznie), a ich konsekwencją jest sieroctwo społeczne²⁹.

Przemoc domowa jest poważnym wyzwaniem dla całego społeczeństwa, choć nie jest zjawiskiem tak częstym, jak to starają się przedstawiać niektóre media. Statystyki policyjne wskazują jej wzrost w ostatnich latach, choć dotyczy to zasadniczo rodzin patologicznych. Potwierdzają to badania wśród młodzieży, z których mniejszość doświadcza w domu przemocy, a jeśli już, jest to głównie przemoc werbalna w postaci kłótni i awantur. Sprawcami przemocy są najczęściej mężczyźni, ojcowie nadużywający alkoholu³⁰.

Liczba nieprzystosowanych społecznie dzieci i młodzieży w latach dziewięćdziesiątych wzrosła kilkakrotnie i osiągnęła wielkość ok. 800 tys., czemu towarzyszyło obniżanie się wieku uczniów nieprzystosowanych społecznie połączone z tendencją do utrwalania się niepowodzeń szkolnych oraz wzrost grona młodych Polaków zagrożonych takim stanem. Przejawami niedostosowania społecznego są zwłaszcza ucieczki z domu i dłuższe wagary oraz zachowania agresywne, a także kradzieże, akty wandalizmu i spożywanie alkoholu, jak również przedwczesne za-

²⁷ Rap. '98, s. 82–88, 107–148.

²⁸ NSP 2002, s. 71–73.

²⁹ Pełnomocnik Rządu do Spraw Rodziny i Kobiet, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, Warszawa 1995, s. 91–92; GUS, *Rocznik statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2001, s. 63. 72. 78. 86 (cyt. dalej: RStat. 2001).

³⁰ Rap. '98, s. 137–139; CBOS, *Przemoc w rodzinie – fakty i opinie*, CBOS 2002.

chowania seksualne i ciąży nastolatek³¹. Najważniejszym czynnikiem wpływającym na tę wadliwą socjalizację młodego pokolenia są warunki panujące w rodzinie, a następnie niepowodzenia szkolne³² oraz wpływ telewizji i gier komputerowych³³.

Przestępczość dotyczy zwłaszcza młodzieży, w tym przede wszystkim męskiej, i ma stałą tendencję wzrostową, czemu towarzyszył spadek poczucia bezpieczeństwa w społeczeństwie. Niemniej, ponieważ obniżył się wiek przestępców, przestępcami zostają również czasami dzieci. Przestępczość jest tą patologią społeczną, która wyrasta głównie z zaburzeń w domu rodzinnym i która najbardziej uderza w rodzinę. Mówiąc o przestępczości, należy podkreślić fakt, że w 1997 r. było poszkodowanych 11 151 dzieci, a liczba ofiar ma tendencje zwykłą³⁴.

3. SYTUACJA RELIGIJNA DZIECI I ICH RODZIN WE WSPÓŁCZESNEJ POLSCE (W ASPEKTCIE WYCHOWANIA RELIGIJNEGO)

Dla dziecka jego rodzina jest podstawowym środowiskiem życia i rozwoju, którego nic nie jest w stanie w pełni zastąpić³⁵. Człowiek bowiem rodzi się osobą, ale staje się osobowością w miarę aktualizowania swoich możliwości, z którymi przyszedł na świat. Dlatego dziecko potrzebuje od początku 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 rozwojowi³⁶. Z tego względu należy mówić o rodzinnych korzeniach wiary człowieka³⁷ i podkreślać, że *posługa ewangelizacyjna rodziców chrześcijańskich jest swoista i nie do zastąpienia*³⁸. Prawdę o pierwszeństwie religijnego wychowania przez rodziców swoich dzieci potwierdza codzienna obserwacja, co widać zwłaszcza na przykładzie wychowania dzieci i młodzieży do miłości i do życia w małżeństwie i rodzinie³⁹.

³¹ Rap. '98, s. 128–137.

³² I. Pospiszyl, *Przemoc w rodzinie*, Warszawa 1994, s. 156–172; A. Lipkowska-Teutsch, *Rodzina a przemoc*, Warszawa 1992, s. 22–39.

³³ J. Izdebska, *Rodzina. Dziecko. Telewizja. Szanse wychowawcze i zagrożenia telewizji*, Białyostok 1996, s. 212–224.

³⁴ A. Fidelus, *Rodzina a zjawisko przestępczości wśród nieletnich*, „Roczniki Pedagogiki Rodziny” 5(2002), s. 245–251; Rap. '98, s. 142–144; RStat. 2001, s. 80–83; I. Wagner, *Wpływ brutalizacji życia społecznego na funkcjonowanie rodziny*, w: *Wychowanie w rodzinie...*, dz.cyt., s. 318–321.

³⁵ 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.

³⁶ DOK 51.

³⁷ J. Wilk, *Pedagogika rodziny*, Lublin 2002, s. 123–140.

³⁸ FC 53, DOK 226.

³⁹ Uniwersytet Gdański – Pracownia Realizacji Badań Socjologicznych, *Ewaluacja postaw młodzieży wobec norm i wartości związanych z życiem rodzinnym, zdrowotnym i społecznym pod*

W przekazywaniu życia religijnego dziecku fundamentalne miejsce zajmuje postawa rodziców przejawiana w codziennym życiu, która nigdy nie jest wychowawczo neutralna – albowiem albo sprzyja swojemu dziecku w otwarciu się na Boga, albo odwrotnie. W wychowaniu religijnym w rodzinie pierwszym środkiem jest katecheza rodzinna, która ma przekazywać wiadomości religijne oraz uczyć postaw religijno-moralnych, wprowadzać w liturgię Kościoła i budzić świadomość apostołską, współdziałając i uzupełniając się przy tym ściśle z katechezą parafialną oraz szkolną⁴⁰.

W codziennym życiu polskich rodzin przekazywanie życia wiary dzieciom nie wygląda jednak najlepiej. Świadoma chęć przekazywania religijności swoim dzieciom jest stawiana przez wielu ojców i matek na dalekim miejscu – w badaniach CBOS-u wyraźnie wychowanie do wiary swoich pociech zadeklarowało tylko 11% dorosłych⁴¹. Z kolei w badaniach na terenie olsztyńskiego 51% rodziców zamieściło przekazywanie wiary wśród czterech najważniejszych cech w moralnym wychowaniu dzieci (czwarte miejsce). Pytani jednak na temat kroków podejmowanych w celu wychowania religijnego swoich dzieci w większości podali jakieś działania (na pierwszej pozycji umieścili dopilnowanie, by dziecko chodziło na katechizację i na mszę św.), gdy nie umiało udzielić odpowiedzi 29,4% z nich⁴². Rozmowy religijne prowadzi z własnymi dziećmi większość rodziców (87,6%, przy 42,0% „często”)⁴³, choć już nt. nauczania Kościoła w czasie kazań i homilii rozmawia tylko niecała ¼ rodziców (23,4%).

Powyższy obraz uzupełnia intencja działania rodziców w dziedzinie wychowania religijnego – większość z nich chce, aby dzieci poznały wiarę (55,6%), ale już tylko 1/5 z nich, aby przygotowały się do I Komunii św. (20,4%; o presji środowiska mówi tylko 2,8% z nich)⁴⁴. Z kolei badania autodeklaracji odpowiedzialności rodziców za katechizację dzieci ze szkół podstawowych pokazują, że w stopniu bardzo dużym deklaruje ją 28,3% z ich grona, dużym – 35%, średnim – 25%, małym – 5%, a w ogóle – 5%, przy czym aż 69% z nich wskazywało na katechetę jako głównego odpowiedzialnego za katechezę. Na podstawie powyższych badań okazuje się też, że tylko 37% rodziców rozmawia z dziećmi o przeprowadzonych katechezach, 25% uczęszcza na wywiadówkę do katechety, a 19% sprawdza zeszy-

wplywem zajęć szkolnych „Wychowanie do życia w rodzinie”. Raport z badań przeprowadzonych w szkołach ponadpodstawowych w województwie pomorskim, Gdańsk 2000, s. 5–44.

⁴⁰ E. Osewska, *Katecheza rodzinna*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa 1999, s. 186–187; D. Emeis, *Rodzice jako katecheci*, „Śląskie Studia Historyczno-Katechetyczne” 13 (1980), s. 59.

⁴¹ R. Bieleń, *Duszpasterstwo rodzin*, dz.cyt., s. 156–157.

⁴² R. Sztymmler, *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997, s. 308–309, 326–327, 335–336, 316.

⁴³ W. Piwowarski, *Postawy wobec wiary*, w: *Kto wygrał? Kto przegrał? Postawy społeczno-religijne diecezjan wrocławskich '97*, red. W. Zdaniewicz i T. Zembrzuski, Warszawa 1997, s. 44–45.

⁴⁴ H. Cudak, *Rola ośrodków nieszkolnych w kształtowaniu kultury pedagogicznej rodziców*, Kielce 1997, s. 166–167, 177–179.

ty do religii⁴⁵. Bardziej optymistyczne dane uzyskał H. Cudak, w którego badaniach okazało się, że 59,2% rodziców rozmawia systematycznie ze swoimi dziećmi na temat katechezy, 35,6% czyni to sporadycznie, a 5,2% w ogóle⁴⁶. Powyższe badania wskazują na proces cedowania przez rodziców obowiązku religijnego wychowania dzieci na Kościół, w tym szczególnie na katechezę. I im dziecko jest starsze, tym bardziej dyspensują się oni od wymienionego zadania. Badania dodatkowo wskazują, że zaangażowanie młodego pokolenia w katechezę zależy przede wszystkim od jakości wychowania religijnego w danym domu⁴⁷.

W wychowaniu religijnym dzieci w Polsce ważną rolę odgrywa zatem katecheza poza domem rodzinnym, a więc zarazem współpraca rodziców z katechetami. Katechezy tej potrzebują nawet najlepsze rodziny katolickie, ponieważ żadna rodzina nie jest samowystarczalna⁴⁸. Na katechezę uczęszcza w Polsce większość dzieci, a frekwencja wśród uczniów w szkołach podstawowych wynosi od 95–100% w zależności od regionu⁴⁹.

Dlatego niepokoić może sytuacja, w której katechetę swego dziecka zna tylko 34,1% rodziców, dalsze 63,6% wie jedynie, kto to jest, a 12,3% rodziców nie zna katechety w ogóle⁵⁰. Wypowiedzi rodziców potwierdzają sami katecheci. W ich ocenie zadowalające zainteresowanie zaplanowanymi spotkaniami przejawia tylko 22,2 % rodziców, podczas gdy niewielkie – 43,0% i żadne – 31,3%⁵¹. Przy czym są to i tak tylko spotkania o charakterze wywiadówek, poświęcone omawianiu organizacji katechizacji oraz problemów związanych z jej przebiegiem. Należy podkreślić, że polscy katecheci uznają pierwszeństwo rodziców w wychowaniu religijnym (od 76,4 do 95,2% w zależności od wielkości miejscowości) oraz rozumieją, że od współpracy z rodzicami zależy większa skuteczność katechizacji⁵². Podsumowując powyższe dane, można stwierdzić, że we współczesnej Polsce sytuacja w dziedzinie wychowania religijnego dzieci przez rodziców pozostawia bardzo wiele do życzenia i nie należy do zadowalających.

⁴⁵ M. Burek, *Katecheta w opinii rodziców dzieci szkół podstawowych*, „Katecheta” 4, 1994, s. 207.

⁴⁶ Cudak, dz.cyt., s. 50–52, 179–180.

⁴⁷ R. Bieleń, *Dialog pomiędzy rodzicami i katechetami*, w: *Dialog w katechezie*, red. S. Kulpa-czyński, Lublin 1998, s. 159–160.

⁴⁸ Stolica Apostolska, *Karta Praw Rodziny* (22 X 1983), art. 5 pkt E; DWCH 3.

⁴⁹ A. Wojtas, *Katecheza w szkole*, w: *Leksykon Kościoła katolickiego w Polsce*, red. B. Łoziński, G. Polak, M. Przeworski, Warszawa 2003, s. 371–372.

⁵⁰ M. Burek, dz.cyt., s. 206.

⁵¹ M. Cogiel, *Odnowa katechetyczna w Diecezji Katowickiej po Soborze Watykańskim II*, Lublin 1987 (mps KUL), s. 265.

⁵² J. Michalski, *Katecheza parafialna w Polsce po Soborze Watykańskim II. Studium pastoralno-katechetyczne*, Olsztyn 1997, s. 111, 121–123, 131–133.

4. DUSZPASTERSTWO RODZIN POSIADAJĄCYCH DZIECI – DUSZPASTERSTWEM KOŚCIOŁA WOBEC RODZICÓW I POPRZEZ RODZICÓW

Dla Kościoła katolickiego małżeństwo i rodzina są podstawowymi drogami, po których kroczy. W celu skutecznego wspierania i ochrony rodziny Kościół powołał do istnienia duszpasterstwo rodzin, które w jego imieniu koordynuje działalność wobec rodzin – rodziców i dzieci. Duszpasterstwo rodzin ogniskuje w sobie refleksję naukową i działalność pastoralną. Z tego względu można je zdefiniować jako systemem kościelnych działań ukierunkowanych na małżeństwo i rodzinę (w pierwszym rzędzie katolickie), które zmierzają do urzeczywistnienia zbawczego planu Bożego wobec małżeństwa i rodziny⁵³.

W znaczeniu ścisłym duszpasterstwo rodzin jest określoną strukturą Kościoła katolickiego, począwszy od Papieskiej Rady do Spraw Rodziny, poprzez Radę do Spraw Rodziny Konferencji Episkopatu Polski aż do parafialnego duszpasterstwa rodzin, w tym również są to instytucje naukowe różnego szczebla zajmujące się problematyką duszpasterstwa rodzin oraz podejmowana przez tę strukturę działalność pastoralna wobec małżeństwa i rodziny. W szerokim, popularnym znaczeniu duszpasterstwo rodzin jest to wszelka działalność duszpasterska Kościoła, mająca na celu dobro rodziny⁵⁴.

Podmiotem duszpasterstwa rodzin jest zatem cały Kościół – wspólnota Ludu Bożego, w sposób specjalny małżeństwa i rodziny (a tu najpierw rodzice, a potem dzieci), a także każdy człowiek wierzący. Natomiast przedmiotem omawianego duszpasterstwa jest życie i działalność rodzin jako „komórek” Kościoła. To podmiotowe i przedmiotowe traktowanie rodziny jest ze sobą ściśle związane. Kościół, troszcząc się o rodzinę, przez powołanie w tym celu struktury, czyni to z myślą o apostołskim uaktywnieniu rodziny, o wyrobieniu w niej świadomości odpowiedzialności za siebie, za dzieci i ich religijne wychowanie oraz za przyszłość narodu i Kościoła. Rodzina, stając się aktywnym podmiotem ewangelizacyjnej misji Kościoła w obecnym czasie, buduje Kościół⁵⁵.

Działalność pastoralna duszpasterstwa rodzin polega więc na nieustannym towarzyszeniu małżeństwu i rodzinie w codziennych chwilach dnia, czyli na progresywnym, krok za krokiem, pójściu z rodzinami przez życie⁵⁶. Z tego względu, biorąc pod uwagę różne etapy życia rodzinnego, w duszpasterstwie rodzin wyróżnia się duszpasterstwo małżeństw (a w nim duszpasterstwo narzeczonych, duszpaster-

⁵³ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa rodzin* (1 III 2003), Warszawa 2003, s. 9.

⁵⁴ B. Mierzwiński, *Elementy teologii praktycznej małżeństwa i rodziny*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. I, red. K. Majdański, Warszawa 1980, s. 167–169.

⁵⁵ B. Mierzwiński, *Duszpasterstwo rodzin*, w: *Słownik małżeństwa...*, s. 100–101.

⁵⁶ FC 65.

stwo młodych małżeństw, duszpasterstwo małżeństw bezdzietnych, duszpasterstwo małżeństw „wtórnych”) oraz duszpasterstwo rodzin mających potomstwo.

Wsparcie Kościoła udzielane rodzinie przybiera postać form i zadań. Wśród form duszpasterstwa rodzin znajdują się formy podstawowe i pośrednie. Formy podstawowe oparte są na środkach nadprzyrodzonych i wypływają bezpośrednio z charyzmatu kapłańskiego. Są to głoszenie: Słowa Bożego, posługa sakramentalna oraz kontakty osobiste księdza – duszpasterza z rodziną jako całością lub z poszczególnymi osobami w kontekście rodziny⁵⁷. Natomiast formy pośrednie oparte są na środkach pomocniczych. Ich realizacja jest możliwa do wykonania przez wszystkich ochrzczonych i są to różnorodnego typu inicjatywy społeczne⁵⁸.

Można też mówić o dwóch funkcjach duszpasterstwa rodzin – dopełniającej i usprawniającej. Funkcja dopełniająca polega na wspieraniu rodziny łaskami Bożymi, które dla życia rodziny chrześcijańskiej są niezbędne, a które może ona otrzymać jedynie za pośrednictwem duchownych. Funkcja ta związana jest zatem z charyzmatem kapłańskim i polega na głoszeniu słowa Bożego, na przewodniczeniu liturgii oraz sprawowaniu sakramentów. Natomiast funkcja usprawniająca polega na wydobywaniu i ożywianiu licznych darów nadprzyrodzonych i naturalnych, które małżeństwo i rodzina uzyskała dzięki sakramentowi małżeństwa i wszczęciu we wspólnotę Kościoła oraz dzięki bogactwu złożonemu w nich przez naturę. Działanie to jest konieczne tylko w przypadkach, kiedy występują przeszkody uniemożliwiające swobodne ujawnianie wspomnianych darów i ma na celu upodmiotowienie rodziny⁵⁹.

Z kolei zadania duszpasterstwa rodzin wskazują na to, co należy zrobić, aby adekwatnie wspomóc małżeństwa i rodziny. Wyróżnia się dwie grupy zadań duszpasterstwa rodzin – pierwszoplanowe i drugoplanowe. Zadania pierwszoplanowe muszą być realizowane przez duszpasterstwo rodzin w pierwszym rzędzie, własnymi siłami lub we współpracy z innymi podmiotami kościelnymi. Natomiast wykonywanie zadań drugoplanowych duszpasterstwo rodzin podejmuje się w miarę sił i możliwości, starając się raczej, aby nad ich realizacją czuwały inne duszpasterstwa lub zrzeczenia katolickie. Wśród zadań pierwszoplanowych duszpasterstwa rodzin wyróżnia się zadania fundamentalne (zadanie ochrony i wsparcia sakralnego charakteru małżeństwa i rodziny oraz zadanie ochrony i wsparcia ich charakteru naturalnego) oraz zadania ogólne (obrona wspólnotowego wymiaru rodziny; obrona wartości i nienaruszalności życia ludzkiego; wychowanie dzieci i młodzieży do miłości; przygotowanie młodzieży i narzeczonych do małżeństwa; organizacja poradnictwa rodzinnego; odwiedziny duszpasterskie rodzin; tworzenie i rozwijanie zrzeczeń rodzin katolickich; wsparcie rodzin znajdujących

⁵⁷ J. Kłys, *Podmiotowe uwarunkowania duszpasterstwa rodzin*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. 2, red. K. Majdański, Warszawa 1990, s. 131–138.

⁵⁸ P. Poręba, *Potrzeba naukowego duszpasterstwa rodzin*, RTK 18 (1971), z. 3, s. 140–141.

⁵⁹ J. Wilk, *Czym jest duszpasterstwo rodzin?* HD 2, 1998, s. 40–42.

się w sytuacjach szczególnych) i zadania szczegółowe (są zadaniami cząstkowymi służącymi realizacji zadań ogólnych). Z kolei wśród zadań drugoplanowych wyróżnia się zadania ukierunkowane na wsparcie rodziny jako wspólnoty naturalnej oraz zadania związane ze wsparciem rodziny jako wspólnoty religijnej⁶⁰.

Rodzina chrześcijańska ma także pełnić konkretne zadania. Jednym z nich jest wychowanie potomstwa, które nabiera waloru działania duszpasterskiego. Jeśli rodzina jest „Kościołem domowym”, to rodzice pełnią funkcję „kapłanów” ogniska domowego. Dzieci, zwłaszcza najmłodsze, rozpoznają Boga za pośrednictwem rodziców. Ich przekonanie o wartości życia religijnego wyrabia się przez przykład życia rodziców. Z tego względu rodzice mają pierwsze i podstawowe prawo do wychowania religijnego swoich dzieci. Katecheza rodzinna i liturgia domowa stanowią szczególnie przykłady apostołstwa wewnątrzrodzinnego⁶¹.

Rodzice zatem, oprócz zrodzenia dziecka, muszą zapewnić mu pełnię wychowania. W przypadku rodziny wierzącej istotną częścią wychowania jest wychowanie religijne dziecka, które wypływa ze spełniania funkcji kapłańskiej wobec siebie samych i wobec swoich dzieci⁶². Troska rodziców o pomyślność doczesną i o zbawienie wieczne dzieci są ze sobą ściśle powiązane, wzajemnie się warunkują. Zaspokojenie potrzeb materialnych dziecka czy wytworzenie ciepła ogniska rodzinnego są niezbędne do przekazania treści religijnych młodemu człowiekowi. Równie ważne w dzisiejszych czasach jest właściwe wychowanie seksualne dzieci i młodzieży, które jest w pierwszym rzędzie obowiązkiem rodziców. Winni najpierw uporządkować własne życie seksualne i uświadomić sobie, że dziecku potrzebne jest całościowe wychowanie do miłości, którego wycinkiem jest uświadomienie seksualne.

Rodzice, rozwijając systematycznie więź miłości z Bogiem i między sobą, przekazują tę miłość dzieciom. W ten sposób miłość Boża związana z głęboką wiarą jednoczy i przeobraża członków rodziny, skłaniając ich do otwarcia się wobec innych ludzi i do dialogu z nimi. Rodzina zespolona wewnątrznie, a równocześnie otwarta wobec bliźnich, czyni Kościół Chrystusowy obecny wszędzie tam, gdzie żyje i działa w sposób sobie właściwy. Rodzina staje się pierwszą szkołą apostołatu. Dzieci, obserwując rodziców i słuchając ich wskazań, uczą się bycia apostołem. Działanie apostołskie rodziny może przybierać różnorodne i bardzo liczne formy. Można tu wymienić adoptowanie opuszczonych dzieci i gościnność w przyjmowaniu przybyszów, prowadzenie szkół, katechizowanie, udział w postępie gospodarczym, przygotowanie do małżeństwa narzeczonych, wspieranie materialne i duchowe młodzieży, małżonków, rodziny i osób starszych⁶³. Wymieniony apostołat dotyczy w pierwszym rzędzie samej rodziny,

⁶⁰ R. Bieleń, dz.cyt., s. 211–400.

⁶¹ KPR 5.

⁶² KK 11, DA 11.

⁶³ DA 11.

a następnie jest zaadresowany do osób spoza rodziny – sąsiadów, wspólnoty rodzin, innych wierzących, wszystkich ludzi.

W spełnianiu apostołskiego dzieła wobec dzieci rodzice borykają się z wieloma obiektywnymi trudnościami, płynącymi z nieobecności ojca w rodzinie, z przepracowania matki, z kryzysu autorytetu rodzicielskiego itd. Całe społeczeństwo, a zwłaszcza kompetentne instytucje państwowe powinny włożyć maksimum wysiłku, by usunąć te trudności i wesprzeć skutecznie rodzinę w jej niezastąpionym dziele. Należy podkreślić, że wszystkie podmioty wspierające rodzinę muszą w swoich działaniach przestrzegać zasady pomocniczości.

5. DYNAMICZNA RELACJA MIĘDZY DUSZPASTERSTWEM RODZIN MAJĄCYCH DZIECI A DUSZPASTERSTWEM DZIECI

Duszpasterstwo dzieci jest działalnością zbawczą Kościoła ukierunkowaną na dziecko, której obszarem działania jest rodzina oraz parafia i katolickie instytucje wychowawczo-dydaktyczne. Duszpasterstwo dzieci rozpoczyna się najczęściej chrztem niemowlęcia lub małego dziecka i intensyfikuje się w miarę rozwoju dziecka. Polega ono na stopniowym wprowadzaniu dziecka w życie wspólnoty Kościoła, co dokonuje się w pierwszym rzędzie poprzez świadectwo życia dorosłych (zwłaszcza rodziców, następnie innych wychowawców i całej społeczności wierzących), a dopiero w drugiej kolejności poprzez nauczanie.

Wyróżnić można trzy podstawowe płaszczyzny inicjacji dziecka w życie Kościoła. Pierwszą płaszczyzną działania w ramach duszpasterstwa dzieci jest wprowadzenie dziecka w czynne uczestnictwo w liturgii Kościoła, a zwłaszcza w uczestnictwo we mszy św., w innych nabożeństwach, a w starszym wieku także w uczestnictwo w sakramencie pokuty i pojednania oraz bierzmowania. Kolejną płaszczyzną działania jest nauczanie dziecka prawd wiary w ramach katechezy, aby najmłodszy przyjął orędzie o zbawieniu. Trzecią płaszczyzną działania jest wychowanie kształtujące w dzieciach postawę chrześcijańską, której wyrazem jest miłość wobec bliźniego oraz apostołowanie. W przypadku dzieci głównymi odbiorcami ich apostołatu są rówieśnicy⁶⁴.

Ponieważ to rodzice są pierwszymi duszpasterzami swoich dzieci, dlatego wśród podstawowych celów i zadań duszpasterstwa dzieci wyróżnia się wsparcie rodziców w wychowaniu religijnym dziecka (w pierwszym rzędzie pomoc w wytworzeniu przez dziecko pozytywnego obrazu Boga, w odkryciu przez niego potrzeby skupienia i modlitwy oraz w ukształtowaniu jego sumienia), w wychowaniu do miłości i do życia w rodzinie oraz w wychowaniu do życia w społeczeństwie (zwłaszcza w sąsiedztwie, w szkole, w szerszej społeczności oraz w Koście-

⁶⁴ R. Rak, *Duszpasterstwo dzieci*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk i inni, Lublin 1983 (EK, t. 4), kol. 464–465.

le)⁶⁵. Duszpasterz dzieci w swoim działaniu musi uwzględniać fakt, że dzieciństwo jest czasem intensywnego rozwoju człowieka i przebiega przez różne etapy rozwoju ogólnego i religijnego, które to etapy mają swoją specyfikę (m.in. indywidualne tempo rozwoju dziecka, możliwe regresje lub regresje, w tym nadzwyczajne przemiany religijne)⁶⁶.

Duszpasterzem dzieci jest cały Kościół, a więc są nimi wszyscy katolicy. Niemniej można mówić o dwóch grupach duszpasterzy – pierwszorzędnych i drugorzędnych. W przypadku dzieci rodzice są bowiem pierwszymi i głównymi wychowawcami swoich pociech. Rodzicom w tym dziele pomaga najbliższa rodzina (rodzeństwo i dziadkowie dzieci) oraz rodzice chrzestni⁶⁷. Ich działania uzupełniają duchowni w ramach funkcji dopełniającej, wspierając rodziców i ich dzieci niezbędnymi łaskami Bożymi przez głoszenie słowa Bożego, przewodniczenie liturgii i sprawowanie sakramentów oraz kontakty osobiste księdza – duszpasterza z rodzicami i dzieckiem w kontekście rodziny⁶⁸. Z tego względu naturalne wydaje się sytuowanie poczynań i struktur duszpasterstwa dzieci, w tym także naukowego namysłu nad tymże duszpasterstwem, w ramach duszpasterstwa rodzin⁶⁹.

Natomiast drugorzędnymi duszpasterzami dzieci są pozostali członkowie Kościoła – a zwłaszcza biskup diecezjalny i księża (w ramach funkcji usprawniającej) oraz zakonnicy i zakonnice, katecheci i inni nauczyciele, parafianie parafii, w której mieszka dziecko, a w końcu cała społeczność wierzących⁷⁰. W sytuacji, kiedy rodzina funkcjonuje prawidłowo i jest wydolna wychowawczo, rola duszpasterzy spoza rodziny ma charakter wspierający i polega zasadniczo na pośrednim wspieraniu dzieci. Działanie pośrednie wobec dzieci z rodzin prawidłowych uzupełniają działania bezpośrednie, wśród których wymienić należy katechizację przedszkolną i szkolną oraz oddziaływanie na dziecko w ramach religijnych zrzeczeń dzieci i w ramach spotkań lub imprez masowych o charakterze religijnym⁷¹.

Natomiast w przypadku, kiedy rodzina jest dysfunkcyjna lub/i wychowanie religijne przez rodziców nie jest prowadzone lub podejmowane w minimal-

⁶⁵ R. Rak, *Duszpasterstwo dzieci*, w: *Dziecko...*, s. 149–151.

⁶⁶ R. Pomianowski, Cz. Walesa, *Dziecko. Rozwój religijny*, dz.cyt., kol. 529–532.

⁶⁷ R. Rak, *Duszpasterstwo dzieci*, w: *Dziecko...*, s. 149–150.

⁶⁸ B. Mierzwiński, *Formy duszpasterstwa rodzin*, AK 395(1974), s. 406–420; P. Poręba, dz.cyt., s. 138–140; J. Kłys, dz.cyt., s. 131–138.

⁶⁹ Por. J. Wilk, *Duszpasterstwo rodzin: Próba określenia jego istoty*, RTK 27(1980) z. 6, s. 72. Niektórzy autorzy sytuują duszpasterstwo dzieci inaczej, np. ks. R. Rak wiąże duszpasterstwo dzieci z duszpasterstwem dorosłych – por. R. Rak, *Duszpasterstwo dzieci*, dz.cyt., kol. 465. Z kolei ks. A. Misiaszek sytuuje duszpasterstwo dzieci jako jedno z duszpasterstw stanowych, rozumiejąc przy tym je jako jeden ze stanów istnienia człowieka w kontekście rodziny – por. A. Misiaszek, *Teologia pastoralna*, Gdańsk 1994, s. 71–94.

⁷⁰ Rak, *Duszpasterstwo dzieci*, w: *Dziecko...*, s. 148–149.

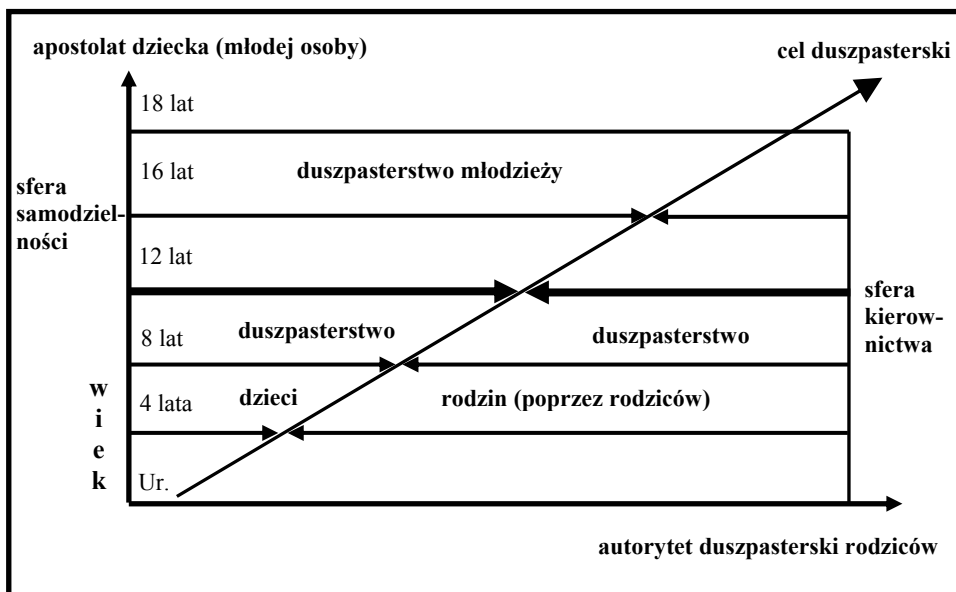
⁷¹ R. Bieleń, *Kościół katolicki w Polsce w służbie dzieciom (Formy i metody duszpasterstwa dzieci)*, w: *W służbie dziecku*, t. 1, red. J. Wilk, Lublin 2003, s. 123–136.

nym stopniu wówczas duszpasterze z kręgu pozarodzinnego powinni oddziaływać na dziecko w sposób bezpośredni również w tych wymiarach wychowania religijnego, które w sytuacji prawidłowej są domeną rodziców, zastępując w pewnym stopniu samych rodziców. Nie można bowiem pozostawić potrzebujących dzieci samotnie, ale ofiarując dzieciom wsparcie duszpasterskie powinno się zarazem starać dotrzeć do ich rodziców. Należy jednak liczyć się z faktem, że w niektórych przypadkach porozumienie z rodzicami będzie wymagało długiego czasu i wielkiego nakładu sił lub że będzie minimalne albo nawet niemożliwe. Niemniej w działaniach wobec rodzin dysfunkcyjnych duszpasterze powinni zawsze kierować się zasadą pomocniczości.

W obu przypadkach, rodziny funkcjonującej pod względem religijnym prawidłowo, jak i rodziny dysfunkcyjnej, oddziaływanie duszpasterskie na dziecko ma charakter pośredni (poprzez rodziców) lub bezpośredni oraz odbywa się w dwóch przestrzeniach – rodziny (czyli zarazem zasadniczo w przestrzeni domu rodzinnego) lub poza kręgiem rodziny. Dlatego oddziaływanie na dzieci poprzez rodziców zliczyć należy do duszpasterstwa rodzin mających dzieci, natomiast w przypadku oddziaływania bezpośredniego na dziecko należy mówić o duszpasterstwie dzieci w obrębie rodziny lub o duszpasterstwie dzieci pozarodzinnym. W ramach duszpasterstwa dzieci w obrębie rodziny zaangażowani są rodzice i najbliższa rodzina oraz księża realizujący formy podstawowe duszpasterstwa rodzin. Natomiast duszpasterstwo dzieci pozarodzinne jest zadaniem duszpasterzy drugorzędnych. Ten rodzaj wsparcia duszpasterskiego najmłodszych wierzących dotyczyć musi zwłaszcza tych dzieci, których rodzice i/lub najbliższa rodzina nie podejmuje wychowania religijnego w ogóle lub podejmuje je w nieznacznym lub niewystarczającym stopniu.

Dynamiczną relację pomiędzy duszpasterstwem rodzin a duszpasterstwem dzieci obrazuje poniższy schemat, mający źródło w przemyśleniach prof. S. Kunowskiego⁷². Celem duszpasterskiego rozwoju człowieka jest świętość, którą można określić także jako dynamiczne stawanie się wzorowym wierzącym i dobrym obywatelem. W miarę wzrostu wieku młodego człowieka powinna się zatem powiększać coraz bardziej jego sfera samodzielności, co związane jest ze wzrastającym apostołatem dziecka, w którym coraz większą rolę zaczyna odgrywać wsparcie duszpasterzy spoza rodziny (po 12 roku życia duszpasterstwo dzieci przechodzi w duszpasterstwo młodzieży). Natomiast sfera kierownictwa, która bazuje na autorytecie rodziców (o charakterze autorytatywnym) i którą można określić jako sferę duszpasterstwa rodzin mających dzieci oraz duszpasterstwa dzieci poprzez rodziców, powinna się zmniejszać, przemieniając się w przyjacielskie, braterskie towarzyszenie rodziców dorastającemu potomstwu w pielgrzymce wiary.

⁷² S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993, s. 256–259.

Duszpasterstwo rodzin mających dzieci a duszpasterstwo dzieci (i młodzieży)**ZAKOŃCZENIE**

Wsparcie duszpasterskie dzieci Kościoła realizuje w pierwszym rzędzie w ramach duszpasterstwa rodzin, co przybiera charakter działań pośrednich, poprzez oddziaływanie na rodziców, polegające zwłaszcza na wspieraniu ich w realizacji rodzicielskich zadań wychowawczych. Taka postawa Kościoła wypływa z uznania rodziców za pierwszych wychowawców i duszpasterzy ich potomstwa i odbywa się na zasadzie pomocniczości. Tę grupę działań określić można jako duszpasterstwo rodzin mających dzieci. Wychodząc z takiego założenia, Kościół dopiero w drugiej kolejności oddziałuje bezpośrednio na dzieci poprzez swoich członków – duchownych i świeckich (w tym również rodziców). To właśnie bezpośrednie oddziaływanie na dzieci należy określić jako duszpasterstwo dzieci.

W duszpasterstwie dzieci wyróżnić można zatem duszpasterstwo dzieci w obrębie rodziny oraz duszpasterstwo dzieci pozarodzinne. W ramach duszpasterstwa dzieci w obrębie rodziny zaangażowani powinni być nie tylko rodzice i najbliższa rodzina, ale także księża realizujący formy podstawowe duszpasterstwa rodzin. Natomiast duszpasterstwo dzieci pozarodzinne jest zadaniem duszpasterzy drugorzędnych. Ten rodzaj wsparcia duszpasterskiego najmłodszych wierzących dotyczyć musi zwłaszcza tych dzieci, których rodzice nie podejmują wychowania religijnego w ogóle lub podejmują je w nieznacznym lub niewystarczającym stopniu.

Duszpasterstwo dzieci jest wielkim dziełem towarzyszenia dziecku w drodze do pełni człowieczeństwa oraz w drodze do Boga i dlatego powinno leżeć na ser-

cu każdemu wierzącemu, tak jak dobro każdej rodziny ludzkiej, której dzieci są drogocennymi cząstkami. Duszpasterstwo najmłodszych członków Kościoła ma do dyspozycji wielość form i metod oddziaływania duszpasterskiego, którymi rodzice i najbliższa rodzina oraz osoby spoza rodziny posługują się lub powinny się posługiwać w działaniu pastoralnym wobec dzieci⁷³. Dzięki wspólnemu wysiłkowi członków Kościoła, którzy nie zaniedbują współpracy z wszystkimi ludźmi dobrej woli, możliwe jest skuteczne wsparcie najmłodszego pokolenia ludzi wierzących. Umożliwi to dzieciom, będącym nadzieją Kościoła i społeczeństwa oraz ich „wiosną” i przyszłością, systematyczne wzrastanie „w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (Łk 2, 52), na wzór Dziecka Jezus.

PASTORAL CARE OF THE FAMILY WITH CHILDREN
OR PASTORAL CARE OF CHILDREN?
PASTORAL CARE TO THE CHILD IN POLAND

Summary

Families, societies and the Catholic Church have high hope for children. The Catholic Church carries out its duty within pastoral care of the family and pastoral care of the child. The article deals with some aspects and relations between pastoral care of the child and pastoral care of the family. Particularly, it deals with the essence of childhood, religious and social situation of the child in Polish families and relations between family and child pastoral care.

Nota o autorze: ks. dr **ROBERT BIELEŃ** SDB – wykładowca duszpasterstwa rodzin i teologii pastoralnej w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie i w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Sercanów w Stadnikach. W swoich badaniach podejmuje problematykę duszpasterstwa rodzin, duszpasterstwa dzieci, duszpasterstwa młodzieży.

Słowa kluczowe: dziecko, rodzina, duszpasterstwo dzieci, duszpasterstwo rodzin

⁷³ R. Bieleń, *Kościół katolicki w Polsce...*, s. 123–136.

KS. WOJCIECH ŻYCIŃSKI SDB

MARYJNY WYMIAR DUSZPASTERSKIEJ POSŁUGI SŁUGI BOŻEGO KARDYNAŁA AUGUSTA HLONDA

Bogate życie Prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda należy odsłonić przed obliczem Narodu, by uczcić należycie Syna Ziemi Śląskiej na Stolicy Prymasowskiej, Przewodnika Ludu Bożego przez morze udręk wojennych, Budziciela nadziei świętej w sprawiedliwość Bożą i gorącego Czciela Bogurodzicy Dziewicy, napisał prymas Stefan Wyszyński w słowie wstępnym do zbioru pism kard. Hlonda *Acta Hlondiana*¹. Niewątpliwie życie Prymasa Hlonda było bardzo bogate i obfitujące w liczne zmiany zarówno samych miejsc i krajów, w których przyszło mu wykonywać kościelną służbę, jak też pełnionych funkcji i wynikających z nich odpowiedzialności, poczynając od kleryka-asystenta w Zakładach Salezjańskich we Włoszech, poprzez przełożonego Salezjańskiej Inspektorii Austriacko-Węgierskiej z siedzibą w Wiedniu i pierwszego biskupa katowickiego, po arcybiskupa metropolitę gnieźnieńsko-poznańskiego i prymasa Polski.

Jako dwunastoletni chłopiec wyjeżdża do Turynu i Rzymu, gdzie u salezjanów kończy szkołę średnią, a w wieku dziewiętnastu lat zostaje doktorem filozofii. Po powrocie do Polski musi uzupełnić swoje wykształcenie – maturę, ponieważ ta, którą zrobił we Włoszech, nie miała uprawnień państwowych. Pierwsze do niej podejście w krakowskim Gimnazjum św. Anny zakończyło się niepowodzeniem. Ostatecznie egzamin dojrzałości złożył w 1904 r. w Cesarsko Królewskim Gimnazjum we Lwowie. Już podczas swoich studiów rzymskich, kleryk Hlond, z polecenia przełożonego generalnego salezjanów, załatwiał wiele spraw w kongregacjach watykańskich, co zaowocowało licznymi znajomościami, między innymi z Achillesem Ratti, późniejszym nuncjuszem apostolskim w Polsce a następnie papieżem Piusem XI. Jako zakonnik – salezjanin, który znaczną część

¹ *Acta Hlondiana*, materiały do życia i działalności Kardynała Augusta Hlonda Prymasa Polski (1881–1948). Zebrał i opracował ks. S. Kościński, t. I–IV, masz., Łódź nad Wartą 1966–1985 (dalej – AH).

swego życia spędził poza krajem, powołuje do życia nowe zgromadzenie zakonne, czyli Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej.

Owo bogactwo życia Augusta Hlonda, wymuszane niejako potrzebą czy znakami czasu, stało się dla niego swoistą szkołą samodzielności i umiejętności znalezienia się w nowych i nieoczekiwanych warunkach, a nauka i doświadczenie zdobyte w tej szkole ułatwiały skuteczną realizację podjętej posługi. Posługa ta nie była łatwa, jeśli zauważy się, że przyszło mu ją realizować w latach po odzyskaniu niepodległości i kształtowania się II Rzeczypospolitej, a następnie w okresie dwóch totalitaryzmów: faszystowskiego i komunistycznego. Choć specyfika duszpasterska tych okresów przybierała różne formy i realizowana była w Katowicach lub Wiedniu, w stolicy Piotrowej lub Prymasowskiej, w Piekarach Śląskich albo Lourdes, to inspirację czerpała zawsze z maryjnej pobożności tej samej Matki Odkupiciela. W przypadku Augusta Hlonda, który maryjną pobożność Śląska miał niejako w genach, a następnie rozwinął ją i ubogacił przez salezjański kult Wspomożycielki Wiernych, dlatego maryjny wymiar jego duszpasterskich dokonań wydaje się czymś naturalnym. Musimy jednak pamiętać, że 35 lat jego służby Kościołowi w Polsce (pomijając 13 lat jego pracy w Wiedniu i 6 lat wojennej tułaczki) zamyka rok 1948. Na Sobór Watykański II trzeba było czekać jeszcze 14 lat. Nie należy się zatem dziwić, że mariologia czy maryjność sługi Bożego Augusta Hlonda, nie spełnia oczekiwań współczesnych mariologów, a zadowala jedynie apostołów maryjnych. Prawda, jak mawiał wielki kard. J.H. Newman, jest córką czasu. W pierwszej połowie XX w. za wcześnie było jeszcze na formułowanie wniosków, których inspiracją stała się maryjna doktryna Soboru Watykańskiego II.

Myślę jednak, iż nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że kardynał August Hlond był w pewnym sensie prekursorem ostatniego soboru w kwestii chrześcijańskiej wiary z zakresu mariologii i oddawanego Matce Pana kultu, jak też uprzedził wskazania posynodalnej Adhortacji apostolskiej *Pastores gregis*, w której Ojciec Święty pisze: „Podporą życia duchowego powinna być dla biskupa również matczyzna obecność Dziewicy Maryi, *Mater spei et spes nostra* – jak Ją wzywa Kościół. Biskup powinien zatem żywić prawdziwe i synowskie nabożeństwo do Maryi, czując się powołany, by tak jak Ona wypowiadać *fiat* i każdego dnia na nowo przeżywać i odnawiać akt zawierzenia, którego dokonał Jezus, oddając stojącą pod krzyżem Matkę uczniowi, zaś umiłowanego ucznia – Maryi”². Mimo iż realizację biskupiej posługi A. Hlond rozpoczął 80 lat przed opublikowaniem adhortacji apostolskiej o biskupie służbie Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata, to w posłudze tej bez trudu dostrzec można obecność tych aspektów, na które Jan Paweł II jednoznacznie wskazuje: matczyną obecność Maryi, synowskie do Niej nabożeństwo, zawierzenie. Choć nie podejmował A. Hlond spektakularnych inicjatyw maryjnych, bo poza kilkoma koronacjami obrazów,

² PGr, 14.

których dokonał, nie organizował kongresów maryjnych, peregrynacji obrazów, nawiedzeń, to jednak rodzinna, śląska i salezjańska formacja maryjna często inicjatyw tych była inspiracją. Maryjny wymiar jego duszpasterskiej posługi wyrażał się przede wszystkim w kierowaniu zachęt do wiernych, by w Maryi umieli dostrzec wzór do naśladowania i wierzyli w Jej moc wstawienniczą. Robił to głównie poprzez listy pasterskie i okolicznościowe przemówienia. Analiza ich treści, udokumentowanych w ks. Stanisława Kosińskiego *Acta Hlondiana*, wskazuje jednoznacznie, że sługa Boży August Hlond nie uczył nigdy o Maryi a Chrystusie lub o Maryi a Kościele. Czy był to jego osobisty zamysł, czy też przejaw proroczkich zamyśleń, którym pełny wyraz dała doktryna zawarta w ósmym rozdziale soborowej Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, nauczającej, tak jak nasz kardynał, o Maryi w Chrystusie i z Chrystusem, o Maryi w Kościele i z Kościołem. Żadna chyba z tych alternatyw nie przynosi ujmy wielkiemu Kardynałowi czasów przełomu społeczno-politycznego i mającego niebawem nastąpić przełomu eklezjalnego. Z pewnością też maryjne inspiracje duszpasterskiej posługi kard. A. Hlonda nie są przejawem jego nauczania o Chrystusie za pośrednictwem Maryi, ale na pewno są przejawem nauczania Maryi o Chrystusie za pośrednictwem Hlonda. Jakże zatem inspiracje czerpał Hlond ze szkoły Maryi.

KARDYNAŁA A. HLONDA MARYJA W TAJEMNICY CHRYSTUSA

W 1958 r., a więc dziesięć lat po śmierci kard. Augusta Hlonda, z okazji setnej rocznicy objawień Matki Bożej w Lourdes, odbywał się tam III Międzynarodowy Kongres Mariologiczno Maryjny, poświęcony obecności Maryi w tajemnicy Kościoła. W kongresie tym uczestniczył również ks. prałat Henryk Köster, który w kontekście uczestnictwa Maryi w dziele odkupienia dokonanego przez Chrystusa, posłużył się w wygłoszonym referacie dwoma terminami teologicznymi, mianowicie: mariologia chrystotypiczna i mariologia eklezjotypiczna. Powiedział wtedy między innymi:

Poglądy teologów na temat uczestnictwa Maryi w zbawczym dziele Chrystusa, aczkolwiek zróżnicowane, dadzą się sprowadzić do dwóch typów. Rozważając zadania Maryi, jedni idą za koncepcją chrystotypiczną, inni za eklezjotypiczną, jeszcze inni oscylują między jedną a drugą. Według koncepcji chrystotypicznej Najświętsza Maryja Panna w dziele zbawienia jest podobna do Chrystusa Odkupiciela; według koncepcji eklezjotypicznej podobna jest do Kościoła potrzebującego odkupienia³.

Istota różnicy między owymi koncepcjami polega na sposobie wyjaśniania związku współdziałania i uczestnictwa Maryi w powszechnej ekonomii zbawczej. Pierwsza z nich podkreśla podobieństwa, a nawet paralelizm zachodzący między dziełem Odkupiciela i Jego Matki. Druga natomiast dostrzega Jej obecność w

³ H. Köster, *Quid iuxta*, w: *Maria et Ecclesia*, vol. II, Romae 1959, s. 21–22.

Kościele i współdziałanie z Kościołem. Jakkolwiek odniesień do niektórych przynajmniej porównań można doszukiwać się w Piśmie Świętym (np. Chrystus bezgrzeszny – Maryja pełna łaski), bądź też w Piśmie Świętym lub Tradycji (np. Chrystus drugim Adamem – Maryja drugą Ewą, Chrystus Pośrednikiem – Maryja Pośredniczką), to jednak paralela ta była nie tyle efektem poszukiwań teologicznych, ile raczej inwencji pobożnościowo-kaznodziejskiej. Pobożność natomiast różni się w sposób zasadniczy od wiary, a tym samym i doktryny. Doktryna jest jedna i wiara jest jedna, choć istnieje wiele form ich wyrażania, to jednak rozstrzygający głos należy do Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Pobożność natomiast, jako osobiste, a więc subiektywne przeżywanie wiary, na ogół wymyka się spod kontroli Magisterium Kościoła. Nic więc dziwnego, że mariologia chrystotypiczna w skrajnych ujęciach przedstawiana, może niejednokrotnie zbytnio eksponować Maryję, a na plan dalszy odsuwać Chrystusa. Z chrystotypicznego ujęcia mariologii wynika też szczególny rodzaj pobożności określanej mianem pobożności do Maryi⁴. Wyraża się ona przede wszystkim we wzywaniu Maryi, nabożeństwach ku Jej czci, prośbach i modlitwach do Niej kierowanych. Tak też było w przypadku maryjnego wymiaru duszpasterskiej posługi kard. Augusta Hlonda.

Już w pierwszym liście pasterskim Administratora Apostolskiego Śląska z 17 grudnia 1922 r., zatytułowanym *Zaślubiny ze Śląskiem*, A. Hlond pisał:

Przystępuję do tej pracy ze świadomością swego trudnego zadania, ale i z głęboką wiarą w pieczołowitość tej Opatrzności, która mi przez zastępcę Chrystusa na ziemi powierzyła losy Kościoła Śląskiego. Nie polegam więc na swych słabych siłach, ale pokładam swą ufność w Bogu i w pomocy Matki Najświętszej, której opiece wraz z całym Kościołem na Śląsku w szczególny sposób się oddaję⁵.

W trosce o rozwój wiary Kościoła na Śląsku A. Hlond wskazuje na Maryję i Jej opiece zawierza swoich wiernych, czego wyrazem będzie w przyszłości koronacja obrazu w Piekarach (1925 r.) i poświęcenie Jej młodzieży śląskiej (1924 r.). Do aktu poświęcenia Maryi powrócił jeszcze w styczniu 1946 r. zachęcając Kościół w Polsce do „odnowienia przymierza z Maryją”. W wielkopostnym Liście pasterskim Episkopatu zatytułowanym *O panowanie Ducha Bożego w Polsce*, pisał:

Nie postąpilibyśmy zgodnie z duchem naszych dziejów ani z ciężącym na nas długiem wdzięczności, gdybyśmy na progu nowych czasów nie odnowili przymierza Polski z jej Niebieską Królową, dla której naród ma odwieczną, serdeczną i rodzimą cześć. Po szwedzkim potopie ślubował Jej „nową i gorącą służbę” król Jan Kazimierz. Ten sam naród i kraj cały poświęca się uroczystym aktem Matce Najświętszej i Jej Niepokalanemu Sercu, obierając Ją znowu za Patronkę swoją i państwa oraz oddając w Jej szczególną opiekę Kościół i przyszłość Rzeczypospolitej. Przyłączmy się do tak powszechnego chóru, którym za najwyższą zachętą i

⁴ Zob. A.M. Calero, *La Vergine Maria Nel Mistero do Cisto e Della Chiesa. Saggio di mariologia*, Torino 1995, s. 381–387.

⁵ AH, t. I, cz. 1, s. 5.

przykładem Ojca Świętego Piusa XII wszystkie katolickie narody składają hołd Najświętszej Pannie jako Królowej stworzenia i Wspomożyciele Wiernych, błagając, by ludzkość wydzwignęła z toni, a Kościół osłoniła swym wszechmocnym ramieniem [...] Przywiązujemy wielką wagę do uroczystego oddania się narodu Niepokalanej Dziewicy, o ile akt ten dokonany zostanie z wiarą i uzupełniony będzie czynem⁶.

Pełen troski i świadomy sytuacji, w jakiej znajduje się Kościół w Polsce i świecie, A. Hlond, za wzorem św. Jana Bosko, poleca go Wspomożyciele Wiernych, a słowa jego zawierzenia przypominają śluby Jana Kazimierza z 1656 r. Był głęboko przekonany, że Wspomożycielka nie odmówi wiernym swej pomocy, skoro pisał:

Na nowej tęczy chwały unosi się nad Kościołem Niepokalana, Ona chrześcijaństwo w czasie najcięższych rozpraw szczególną opieką otoczy i da mu zwycięstwo. Polecajmy Jej opiece posłannictwo Kościoła w Polsce i nasze polskie zmagania apostołskie⁷.

W liście wielkopostnym *O zadaniach katolicyzmu wobec walki z Bogiem* z 1932 r. Kardynał przypomina ideę Wielkiego Postu jako rozważanie męki Pańskiej, która była „największym szaleństwem, jakiego dopuścił się człowiek, zabijając swojego boskiego Zbawiciela”. Skutki tego szaleństwa trwają nadal tam, gdy szczydzi się z Chrystusa, odrzuca Go, zwalcza Boże prawo. Wszystkie te niepokoje powierza on Matce Jezusa:

Poprzez burze wieków prowadzi Kościół Najświętsza Maryja Panna. Im groźniejsze wały miotały łódź Piotrową, tym bardziej błyszczą na horyzoncie Gwiazda Morza. Tulmy się do Niej. Niech nas krzepi duchem Wieczernika. Niech nam zgotuje Wiedeń dwudziestego wieku. Niech jako Wspomożycielka wiernych powiedzie do zwycięstwa nad bezbożnictwem i niewiarą zbrojnych duchem rycerzy Chrystusowych. W Jej szeregach niech nikogo z nas nie braknie⁸.

W liście skierowanym do diecezjan z okazji jubileuszu Odkupienia A. Hlond przybliży istotę samego jubileuszu, w celu lepszego przygotowania do jego przeżycia w diecezji i parafiach. Dla Polski ów jubileusz był swoistym rachunkiem sumienia, który miał odpowiedzieć na pytanie, czy naród żyje duchem Objawienia. Miał być ponownym opowiedzeniem się po stronie Chrystusa i wiązania z Nim przyszłości narodu. Konsekwentne, ofiarne i honorowe wyznawanie i pielęgnowanie wiary, pisał kardynał, powinno prowadzić do bezgranicznego ukochania Zbawiciela, Jego najśłodszego Serca i Jego Matki:

Ze szczególną uroczystością obchodzić należy tajemnicę łączenia się z Odkupieniem, a więc uroczystość Najświętszego Serca i Przenajświętszej Krwi, Matki Bożej Bolesnej, Wielki Post, a zwłaszcza Wielki Tydzień⁹.

Tajemnice łączące się z Odkupieniem to przede wszystkim tajemnice życia i dzieła Chrystusa oraz cicha w nich obecność i uczestnictwo Jego Matki. Poprzez

⁶ Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1946, t. I, Michalineum, 2003, s. 18–19.

⁷ AH, t. I, cz. I, s. 171.

⁸ AH, t. I, cz. 1, s. 87.

⁹ *W sprawie Jubileuszu Odkupienia*, AH, t. I, cz. 1, s. 159.

wskazanie na maryjny wymiar duszpasterstwa Roku Jubileuszowego prymas Hlond bliski jest przekonaniu najpierw Karola Wojtyły, a następnie Jana Pawła II, że nie tylko Maryja prowadzi nas do Chrystusa, ale też Chrystus do Maryi. Poznając bowiem Syna, pytamy też o Matkę, a mówiąc o Matce, pytamy też o Syna i poznajemy Go.

Wiosną 1947 r. Kardynał napisał list z okazji 950-lecia śmierci św. Wojciecha. Jego życie i męczeńska śmierć stały się według terminologii Hlonda, okazją do rozbratu z nieprawością, by nowa Polska była narodem świętym, ludem nabytym, by Polak był odrodzony przez Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa do nadziei żywej, by przyszłe oblicze Polski było opromienione blaskiem Ewangelii i chwały Chrystusa. List ten jest jednym z nielicznych pism, w których Prymas mówi o Maryi w kontekście Ducha Świętego:

Woła nas Matka wybrana znakami na niebie i na ziemi, byśmy w Duchu Świętym sposobili się do służby, którą nam w nowym świecie wyznacza. Hetmanką sprawy Bożej ma być Polska i prawdą ma wyzwolić dusze, które uwikłały się w błędach, przeciw Stwórcy bunt podniosły. Tam gdzie kacerstwo cześć Królowej wszechświata spustoszyło, Polska ma wznawiać łaskawe królestwo Jej Niepokalanego Serca¹⁰.

KARDYNAŁA A. HLONDA MARYJA W TAJEMNICY KOŚCIOŁA

Co należy rozumieć przez określenie mariologia eklezjotypiczna i jak problem ten przedstawia się na forum Soboru Watykańskiego II, wyjaśnia między innymi S.C. Napiórkowski, pisząc:

Jak mariologia chrystotypiczna rozważa Maryję przede wszystkim w Jej relacjach do Chrystusa, tak mariologia eklezjotypiczna rozważa Maryję przede wszystkim w relacjach istniejących między Nią a Kościołem. Po jednej stronie stoi Kościół wraz z Maryją jako swoją najpiękniejszą i najdoskonalszą cząstką czy wykwitem, po drugiej – Chrystus, do którego Kościół z Maryją są zwrócenii. Chrystus stoi zwrócony twarzą ku Kościołowi oraz swojej Matce, która jest w Kościele, po jego stronie, chociaż na przedzie, jako pierwsza chrześcijanka¹¹.

Kierunek ten znalazł swoje trwałe miejsce przede wszystkim w trzeciej części Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, gdzie nauka o Maryi połączona jest ściśle z nauką o Kościele¹². Skoro, jak uczy ostatni sobór, przypominając naukę św. Ambrożego, Maryja jest pierwowzorem Kościoła, to znaczy,

¹⁰ AH, t. I, cz. 1, s. 219.

¹¹ S.C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana*, Opole 1988, s. 93.

¹² Błogosławiona zaś Dziewica z racji daru i roli boskiego macierzyństwa, dzięki czemu jednoczy się z Synem Odkupicielem, i z racji swoich szczególnych łask i darów związana jest głęboko także z Kościołem: Boża Rodzicielka jest, jak uczy św. Ambroży, pierwowzorem (*typus*) Kościoła, w porządku mianowicie wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem. W tajemnicy bowiem Kościoła, który sam także słusznie nazywany jest matką i dziewicą, Błogosławiona Dziewica Maryja przodowała najdoskonalej i osobliwie, stając się wzorem dziewicy i zarazem matki, KK 63.

ze Kościół niejako się w Niej uosabia. Dlatego mówienie o Maryi oznacza również mówienie o Kościele. Mówienie zaś o Kościele, to również mówienie o Maryi. Zarówno Kościół, jak i Maryja zwracają się razem ku Chrystusowi – źródłu łaski tak Kościoła, jak Maryi. Z eklezjotypicznego ujęcia mariologii wynika też szczególny rodzaj pobożności maryjnej, określanej mianem pobożności na wzór Maryi, lub pobożności z Maryją. W pobożności tej chodzi nie tyle o wiarę w Maryję, ile o wiarę taką, jaką odznaczała się Maryja, o wiarę taką, jak wierzyła Maryja. Nie chodzi o pobożność wobec Maryi, ale o pobożność taką, jak pobożną była Maryja. Na pierwszy plan zatem w mariologii eklezjotypicznej wysuwa się aspekt słuchania i naśladowania Matki i Nauczycielki, jaką była Matka Chrystusa. Kardynał August Hlond wielokrotnie, choć nie tak często jak w przypadku mariologii chrystotypicznej, dawał temu wyraz w swych listach pasterskich, jak i licznych przemówieniach i konkretnych działaniach.

Działania te najdobitniej chyba podsumował 23 października 1967 r. prymas S. Wyszyński z okazji 19. rocznicy śmierci kard. Hlonda. Prymas Tysiąclecia mówił wtedy: „Przeszliśmy przez Wielką Nowennę, *Sacrum Poloniae Millennium*, nawiedzenie przez Maryję wszystkich diecezji, parafii i rodzin oraz przez heroiczne zawierzenie się narodu Matce Najświętszej – oddanie się w Jej macierzyńską niewolę za wolność Kościoła w świecie i ojczyźnie naszej. Są to zwycięstwa oglądane oczyma gasnącego Arcypasterza Stolicy, syna Ziemi Śląskiej przepowiadającego, że przyjdzie zwycięstwo, zachęcającego do pracy i walki pod patronatem Najświętszej Maryi Panny”¹³. Owe zwycięstwa oglądane oczyma gasnącego Arcypasterza Stolicy, a może precyzyjniej oglądane wiarą Prymasa, która stanowiła przedłużenie wiary Maryi, postrzegać trzeba w trzech przede wszystkim wymiarach wskazujących na Maryję w roli: Matki, której nie tylko powinno się słuchać, ale zwłaszcza ufać Jej i naśladować; Nauczycielki, od której trzeba się uczyć; Pośredniczki i Służebnicy, do której trzeba się zwracać z prośbą o pomoc.

Już jako administrator apostolski Śląska ks. Hlond ściśle łączył inicjatywy społeczne i wskazania moralne, kierowane do wiernych z osobą Maryi. Ona bowiem, stosownie do maryjnej formacji, jaką wyniósł z rodzinnego Śląska i Zgromadzenia Salezjańskiego, przewodniczy pielgrzymce wiary Kościoła i wiarę tę wspomaga¹⁴. Jako Matka, ma też prawo upominać, wskazywać, zachęcać, prowadzić do Boga, dlatego Jej obecność w Kościele jest aktywna i aktywizująca innych, zwłaszcza członków Stowarzyszeń Katolickich, które miały ożywiać ducha religijnego, stawać się miejscem modlitwy i uczenia się Maryi.

¹³ Cyt. za: M. Włosek, *Maryjny wymiar duszpasterskiej posługi kard. A. Hlonda*, Kraków 2004, BG PAT, s. 187.

¹⁴ Potwierdzają to słowa jego listu skierowanego do sióstr niepokalanek w Szymanowie: „Dziś mamy świt, jeszcze w oparach i mgłach, ale świt. W nowe czasy idziemy z Matką Niepokalaną, aby była przewodniczką naszą i wyprowadzała nas z tego, co dziś jest naszym niepokojem i bólem, w czasy zupełnie Boże”, AH, t. III, cz. 3, s. 18.

W liście pasterskim, zatytułowanym *O chrześcijańskie wychowanie młodzieży*, znajdujemy jedno, ale jakże ważne zdanie Prymasa:

Matka Boska z Dzieciątkiem Bożym stała się symbolem rodziny¹⁵.

Jest to zdanie istotne z tego względu, że w przeszłości bardzo często rozdzielano Maryję i Jezusa. Stąd apel Hlonda zarówno do rodziców, jak i młodzieży:

Zachowajcie ufność i pokój ducha. Pod berłem słodkiego Króla wieków, pod opieką Wszechwładnej Wspomożycielki wiernych, w świętości życia, w porywie modlitwy i czynu patrzmy ufnie w przyszłość, gdzie nam Opatrzność gotuje szczytny udział w dziele zbratania i odrodzenia świata¹⁶.

Zachować ufność i pokój ducha, bo losami ludzi i narodów kieruje Opatrzność a Matka Zbawiciela jest Mistrzynią ducha, poświęcenia i ofiarności. Trzeba tylko duchem u stóp Matki Najświętszej zaczerpniętym natchnąć swoje życie¹⁷.

Wiara A. Hlonda w skuteczność pośredniczącej i służebnej roli Maryi, wydaje się niekiedy przekraczać racjonalne przesłanki czy okoliczności czasu i miejsca. Do uczestników Kongresu Salezjańskiego w Częstochowie pisał:

Jako duchowa rodzina św. Jana Bosko, przybywacie z całej Polski do jasnogórskiego tronu naszej niebieskiej Królowej, aby Jej złożyć hołd swojej wezbranej miłości i salezjańskiego czynu¹⁸.

Następnie przypomina salezjanom postać ich Założyciela, który inspirację czerpał z matczyne serca Wspomożycielki Wiernych. Dlatego też on, jako Prymas i salezjanin, zapewnia o modlitwie przed obrazem Bogurodzicy o obfitość łask, a zarazem by Wspomożycielka odwracała wszelkie nieszczęścia, strzegła młodzież przed „zarazą zepsucia moralnego”. Salezjanie mogli się więc poczuć zwolnieni z obowiązku wychowywania młodzieży, bo ich funkcję przejmie Maryja.

Kardynał August Hlond doceniał bardzo rolę katolickich czasopism zarówno w zakresie szerzenia wiary, jak i budzenia wrażliwości sumień. W grudniu 1945 r. pisał do gwardiana franciszkanów w Niepokalanowie, że wprost „kocha się w »Ryccerzu Niepokalanej«, który po okupacji hitlerowskiej wywalcza na nowo duszy polskiej swobodę ducha i widnokreśli Chrystusowej myśli”¹⁹. Życzy pismu, by z natchnienia Maryi i Maksymiliana Kolbego zainicjowane krzepiło ludzkie serca, umacniało wiarę i broniło czystości obyczajów. Podobnej treści pisma kierował też do redakcji „Posłańca Serca Maryi”, „Pokłosa Salezjańskiego”, „Ave Maria”.

22 września 1948 r. (dokładnie na miesiąc przed śmiercią Prymasa) w katedrze wrocławskiej zebrali się biskupi i duchowieństwo na „modlitwie maryjnej za Polskę i przyszłość”. W homilii kard. Hlond powiedział, że w nowe czasy idziemy z Matką Najświętszą, naszą Przewodniczką, Matką, Służebnicą Pańską, z któ-

¹⁵ AH, t. I, cz. 1, s. 246.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ AH, t. II, cz. 1, s. 70.

¹⁸ AH, t. II, cz. 2, s. 130.

¹⁹ Cyt. za: M. Włosek, dz.cyt., s. 175.

rá będziemy budować polską przyszłość opartą na Bożej prawdzie i Ewangelii. Taka będzie przyszła Polska. Być może prymas Stefan Wyszyński, tą wypowiedzią Hlonda inspirowany, złożył bardzo osobiste świadectwo, kiedy z okazji otwierania wystawy poświęconej swemu poprzednikowi, powiedział: „On przewidział przyszłość Polski. Do nas należało tylko uwierzyć jego słowom. Ta wiara dawała nam spokój w działaniu i pewność, że Maryja zwycięży. Do mojego hasła biskupiego, które było *Soli Deo*, dziś mógłbym dodać: *Per Mariam – Soli Deo*²⁰.

OCENA TEOLOGICZNA

W całościowej ocenie maryjnego wymiaru duszpasterskiej posługi kard. A. Hlonda należałoby niewątpliwie wskazać na jego konsekwentne trwanie przy Matce Bożej, jak również wynikający z tej konsekwencji wzrost pobożności maryjnej, czyli stały proces dojrzewania w wierze. Inna sprawa, również niezwykle istotna, to umiejętność dzielenia się wiarą. Prymas odznaczał się bowiem specyficzną umiejętnością, która polegała na tym, że tego, co zdobył i przejął od innych, nie zatrzymywał dla siebie ale przekazywał innym. Swoim zaufaniem do Matki Najświętszej²¹ poprzednik Prymasa Tysiąclecia dzielił się najpierw ze swoimi najbliższymi, a następnie przekazywał je wiernym swej archidiecezji i Kościoła w Polsce.

Jego pasterska posługa oparta na zaufaniu wobec Matki Odkupiciela i Jej zawierzona, wybiegała w przyszłość do obchodów milenium chrztu Polski, a zapoczątkowana była Aktem poświęcenia Narodu Niepokalanemu Sercu Najświętszej Maryi Panny. Prymas A. Hlond, który niemal połowę swego życia spędził na obczyźnie, posiadał wyjątkową zdolność przewidywania realizacji przez Kościół otrzymanej od Chrystusa misji w warunkach i okolicznościach, które z ludzkiego punktu widzenia w czasach Kościoła Apostolskiego nie mogły być przewidywalne. Jego wyjazd do Rzymu w 1939 roku nie został, jak dotąd oceniony jednoznacznie i wciąż budzi kontrowersje. Zechciejmy jednak pamiętać, że Chrystus też musiał uciekać do Egiptu i to nie z własnej woli, a za cenę Jego ocalenia śmierć ponieśli inni po to, by później sam Chrystus został odrzucony przez swoich i by mogło dokonać się dzieło odkupienia. Augusta Hlonda, po powrocie do ojczyzny, nie odrzucono. Z pewnością nie jest to jego zasługa, choć kwestionowanie jego działalności na emigracji byłoby wielkim nieporozumieniem, ale jest to zasługa *sensus fidelium*. Zasługa natomiast sługi Bożego A. Hlonda polega na tym, że zmysł ten potrafił w trudnym dla Kościoła i Ojczyzny czasie właściwie odczytać i wprowadzić w życie.

²⁰ Tamże, s. 188.

²¹ Pragnę tu zauważyć, że wobec zadanego mi tematu, pomijam aspekty chrystologiczne duszpasterskiej działalności A. Hlonda, a koncentruję się jedynie na wymiarze maryjnym tej posługi.

Prymas A. Hlond trafnie opisywał sytuację polityczną w Polsce i Europie, a nawet w świecie. Wskazywał na możliwości przychodzenia z pomocą innym. Realizował je przez najlepiej chyba zorganizowaną przed II wojną światową Akcją Katolicką w Kościele. Zabiegał o ogłoszenie dogmatu o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny, a następnie opowiadał się za tytułem Matki Kościoła. Na Konferencjach Episkopatu wskazywał na potrzebę poświęcenia Maryi każdej soboty, a szczególnie pierwszej soboty miesiąca. Niewątpliwym efektem maryjnych inspiracji duszpasterskiej posługi A. Hlonda, stały się w przyszłości peregrynacje Jasno-górskiego obrazu²². Był z pewnością człowiekiem wielkiego zawierzenia, które w tamtych czasach nazywano zawierzeniem Maryi, a dziś określa się je jako zawierzenie Bogu z Maryją. Choć doświadczał życia zarówno w krajach Wschodniej, jak i Zachodniej Europy, to nigdy nie uległ przekonaniu, że obecność w Kościele Matki Odkupiciela jest zbyteczna. Wierny jest w tym świadectwu Biblii i Tradycji uczących o tym, że Maryi nigdy nie można oddzielać od Chrystusa i Kościoła.

Mimo iż duszpasterskie ukierunkowanie działalności prymasa Hlonda przywołuje bezpośrednio Maryję, to jednak ukierunkowane jest ono na Boga Trójosobowego. On bowiem jest ponad wszystkim. Sprawą wierzącego natomiast jest to, w jaki sposób modli się on i rozmawia ze swym Stwórcą, Odkupicielem i Poczieszcicielem: czy bezpośrednio, czy za pośrednictwem stworzeń. Najdoskonalsze z nich, jakim była Matka Odkupiciela, poczęła Go mocą Ducha Świętego, po uprzednim wybraniu Jej i przeznaczeniu do tej roli przez Ojca. W perspektywie zbawczej nie można bowiem zrozumieć Matki i Dziewicy bez Syna, Boga i Człowieka. Cokolwiek bowiem orzekamy o Maryi, robimy to zawsze ze względu na Chrystusa, a w Duchu Świętym ukierunkowujemy na Ojca.

Maryjne inspiracje duszpasterskiej posługi kard. A. Hlonda stanowią wymowne świadectwo wiary Prymasa, która wskazuje współczesnemu człowiekowi zarówno źródło chrześcijańskiej nadziei, którym jest Bóg bogaty w miłosierdzie, jak i sposób jej realizacji, w którym inicjatywa również do zbawiającego Boga należy. W Bożej Rodzicielce bowiem obietnica i jej wypełnienie już zostały zrealizowane. Kościół pielgrzymujący realizacji obietnicy tej dopiero oczekuje. Ponieważ człowiek jest jego drogą, więc w Maryi jako wzorze i typie Kościoła, najpewniejszą prowadzącą drogę do Boga odnajduje. Bóg nie zbawia nas bez nas i na siłę. Bóg oczekuje naszej współpracy.

Za końcowe podsumowanie maryjnego wymiaru duszpasterskiej posługi A. Hlonda niech posłużą słowa „meldunku” Prymasa Tysiąclecia złożonego w Rzymie w dniu inauguracji pontyfikatu Jana Pawła II: „Wszystkie nasze uczucia wiążemy z aktem wdzięczności za proroczą wizję kardynała Hlonda, który zapowiedział: »zwycięstwo gdy przyjdzie, będzie to zwycięstwo Matki Najświętszej«. Meldujemy to Tobie, radosny Przyjacielu Ojczyzny niebieskiej, trwający dzisiaj na kolanach przed Bożą Rodzicielką: zwycięstwo, które nam ukazał, krzepiąc nas na

²² Zob. M. Włosek, dz.cyt., s. 193.

duchu, przyszło. Niech ten wielki Kardynał i Prymas Polski, August Hlond, przyjaciel naszej Ojczyzny niebieskiej, klęcząc przed tronem Bożej Rodzicielki, wyprosi nam wszystkim i naszej Ojczyźnie zwycięstwo dobra, sprawiedliwości i miłości”²³.

CARD. A. HLOND'S MARIAN DIMENSION OF PASTORAL CARE

Summary

The life of Card. August Hlond, determined by the needs or the sings of time, became for him an individual school of independence and ability to live in the new and unexpected conditions. The skills and experience gained in this school appeared to be very helpful in fulfilling his ministry. It was not easy to conduct the pastoral service especially during the years right after regaining the independence by Poland, while the creation of the new country was taking place and next under two totalitarian regimes – nazi and communist. Although during these times his ministry took various forms and was carried out in the various places, such as Katowice, Wiedeń, Vatican, Warsaw, Piekary Śląskie or Lourdes, it was always inspired by the Marian piety of the Mother of Redeemer.

Even though pastoral activity of the Primate Card. A. Hlond is bound up with Mary, yet it is still oriented to God in the Holy Trinity. Since Hi is above everything. Marian inspirations of Card. Hlond's ministry are a meaningful testimony of Primate's faith; the faith which indicates to a contemporary man the source of Christian hope that lays in God rich in mercy as well as the way of its implementation in which God also participates. The promise has been already fulfilled in Mary – the Mother of Christ. The Church in its pilgrimage to God has been still awaiting the fulfillment of this promise. Through Mary who is a model of Church, a man can find his true and right way to God. Since God does not redeem us without us and against our will. God expects our collaboration.

Nota o Autorze: ks. prof. PAT dr hab. **WOJCIECH ŻYCIŃSKI SDB** – prorektor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, kierownik Katedry Mariologii. Autor wielu publikacji z zakresu teologii dogmatycznej, a zwłaszcza mariologii uprawianej w perspektywie ekumenicznej.

Słowa kluczowe: Kościół, odkupienie, duszpasterstwo, mariologia, maryjność, kard. August Hlond

²³ H. Olszar, *Wypowiedzi Prymasa Tysiąclecia o Auguście kard. Hlondzie*, „Wiadomości Archidiecezjalne Kurii Katowickiej” 10 (2001), s. 486.

ANITA GANOWICZ-BĄCZYK

MITYCZNO-MAGICZNE ŹRÓDŁA ANTROPOCENTRYZMU

WPROWADZENIE

Z biegiem dziejów i rozwojem cywilizacji postrzeganie przez człowieka swego miejsca w świecie ulegało zmianie. Wydaje się, iż początkowo daleki był on od przekonania o swym panowaniu nad otoczeniem czy uznaniem samego siebie za ukoronowanie stworzenia. Jednakże załączki takiej postawy, nazywanej antropocentryczną, widoczne są już na początkowych etapach rozwoju ludzkich cywilizacji, dostrzegamy je bowiem w pierwotnych obrzędach magicznych czy prymitywnych wierzeniach.

Zdaniem Jamesa Frazera, brytyjskiego antropologa społecznego, rozwój myśli ludzkiej przebiegać miał od magii poprzez religię do nauki¹. Aczkolwiek hipoteza ta nie uzyskała potwierdzenia i wzbudza kontrowersje², jednak Frazer uznawany jest za bardzo rzetelnego znawcę mitologii, a także za specjalistę w zakresie znajomości zjawisk magicznych oraz religijnych na etapie pierwotnych mitologii. Stąd, przytoczona wyżej koncepcja, aczkolwiek jako całość kontrowersyjna, w szczegółach bazuje na solidnych fundamentach faktograficznych. Zgodnie z nią, magia jest najpierwotniejszym odniesieniem się człowieka do otaczającej go rzeczywistości. Wydaje się, że intuicja ta jest prawidłowa. I chociaż etapy rozwoju religijnego zaproponowane przez Frazera budzą liczne wątpliwości, to spostrzeżenie uznać można za trafne.

¹ J.G. Frazer, *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1996, s. 508–509 oraz 103–104.

² Na przykład teoria totemizmu Frazera została wyparta przez stworzoną przez Claude'a Lévi-Straussa, natomiast opisana niżej interpretacja paradygmatu rozwoju społeczeństwa według zasad ewolucji darwinowskiej jako trzech kolejnych stadiów rozwoju ludzkości nie została dotychczas udowodniona jako słuszna. Zob. http://en.efactory.pl/James_Frazer, 04.07.2005.

Otóż zdaniem Frazera, człowiek używa magii, gdy chce pokonać trudności lub niebezpieczeństwa, jakie napotyka w życiu. Zdaje się przy tym na własne siły, wierząc, że jest w stanie pokierować przyrodą dla własnej korzyści. Wierzy również, że w przyrodzie panuje pewien ład, którym może on dyrygować. A czyni to m.in. poprzez naśladowanie zjawisk przyrodniczych, które chce wywołać, np. deszczu, gdy zależy mu na wystąpieniu opadów po długotrwałej suszy.

Obrzędy magiczne mogą jednak nie przynieść spodziewanych korzyści. Zdaniem Frazera, człowiek, odkrywszy, iż jego starania są nieskuteczne i nie ma on żadnej władzy nad zjawiskami przyrodniczymi, przestaje polegać na sobie oraz własnym rozumie i skłania się ku religii. Rodzi się w nim bowiem przekonanie, że przyrodą kierują jakieś potężne, tajemnicze siły – bóstwa, które należy przebłagać, aby były mu przychylne. Tak pojawiły się mitologiczne wyjaśnienia zjawisk naturalnych typu deszcz, powódź, susza czy zmienność pór roku. Następne z kolei pojawić miały się bardziej wysublimowane formy religijne, w bardziej duchowy sposób wyjaśniające sposób funkcjonowania świata.

Następnym etapem rozwoju ludzkiego poznania przyrody miało być dostrzeżenie zachodzących w niej prawidłowości. A nie zgadzało się to z wiarą w kapryśną i zmienną wolę i działalność bóstw odpowiedzialnych za poszczególne elementy przyrodnicze. Człowiek coraz bardziej odkrywał, że w pozornym chaosie istnieją jednak pewne prawidłowości, które zaczął formułować w postaci praw. Obserwacja pozwala na przewidywanie następstwa zdarzeń, a zatem także w odpowiedni sposób postępować, aby osiągnąć pożądaną rezultat. Tak narodzić się miała nauka. Według Frazera każdy z opisanych etapów zastępować miał poprzedni i w ten sposób ludzka myśl miałaby ewoluować. Przy czym zarówno magia, jak i religia oraz nauka stanowią teorie wyjaśniające rzeczywistość, jednak stworzone przez rozum ludzki, a zatem niedoskonałe. A przecież ewolucja myśli ludzkiej trwa nieustannie.

Jak wyżej wspomniano, zależności tych nie potwierdzono empirycznie. Wydaje się, że rozwój myśli ludzkiej nie przebiega w sposób jednorodny. Jednocześnie bowiem w jednym społeczeństwie zaobserwować można występowanie wszystkich trzech opisanych postaw – nawet jedna i ta sama osoba reprezentować może połączenie ze sobą dwóch, może nawet trzech z nich.

Jednak co istotne, Frazer zauważył, iż postawa człowieka posługującego się magią i postawa człowieka ujarzmiającego świat za pomocą naukowego poznania mają przynajmniej jedną cechę wspólną: wiążą się z przekonaniem, że nad przyrodą można zapanować – przynajmniej do pewnego stopnia, wykorzystując znajomość praw nią rządzących.

Niżej zostanie wykazane, że postawa taka nie jest również obca mitologicznemu spojrzeniu na rzeczywistość.

ŹRÓDŁA KOSMOGONICZNE ANTROPOCENTRYZMU

Najbardziej czytelne przekonania odnośnie do miejsca i roli człowieka w świecie odnaleźć można w wyobrażeniach na temat celu i sensu jego istnienia w świecie.

W kręgu kultur starożytnego Bliskiego Wschodu dominowało przekonanie o stworzonosci świata, bogów i człowieka. Zatem świat nie był odwieczny, bogowie nie byli wszechmocni – wylaniali się bowiem w trakcie powstawania świata, a człowiek z kolei stanowił dzieło bogów.

Jednak w zależności od danej kultury, różnie pojmowano cel i sens jego bytowania. Wedle zachowanych podań Sumerowie wierzyli, iż kiedy bogowie stworzyli ziemię – pustą i surową – postanowili ją zagospodarować i czerpać z niej środki utrzymania (zatem bogowie nie byli samowystarczalni...). Jednakże praca była ciężka, a żywności wciąż brakowało. Dlatego postanowili stworzyć pomoc dla siebie – człowieka. Celem istnienia człowieka była więc praca, pomoc bogom w doskonaleniu życia ziemskiego, w rozwoju rolnictwa i rzemiosła. Jednocześnie jako zastępcy i słudzy bogów, ludzie, zostali obdarzeni częścią boskiej mądrości. Praca ich nobilitowała, gdyż była współuczestniczeniem w realizacji boskich planów. Kondycja człowieka zatem była dwoista: po pierwsze – powstał, aby zadowolić bogów i im służyć; po drugie – uczestniczył w boskiej godności poprzez swój status istoty obdarowanej boską mądrością. Jednocześnie jednak bogowie, którym służyć miał człowiek, nie byli ani wszechmocni, ani wszechwiedzący, ani odwieczni. Mity opowiadają o osobnym akcie stworzenia ludzi przez bogów. Jedna z wersji podaje, że człowieka stworzył bóg mądrości Enki – ulepił człowieka z gliny, a zatem tworzywa mało wyszukanego, i obdarzył go częścią swojej mądrości. Inna z wersji opowiada o stworzeniu człowieka przez boga odpowiedzialnego za kierowanie losami ziemi, Enlila – miał zasadzić ludzi w ziemi, skąd wyrosli jak rośliny. Początkowo podobni byli zwierzętom, ale otrzymawszy technię życia od bogów, nauczeni zostali pracy, dano im narzędzia (zatem sami ich nie skonstruowali!) i uczyniono ich zdolnymi do twórczego działania i spełniania planów boskich³. Mit ten sugeruje, iż człowiek sam z siebie nie jest istotą twórczą, lecz swą godność zawdzięcza jedynie bogom. Warto zaznaczyć, że mimo to człowiek jest wyróżniony wśród innych zwierząt: bo tylko on świadomie służy i pracuje na rzecz bogów.

Babilończycy natomiast, choć na ich wierzenia wpływała starsza kultura sumeryjska, uważali, że człowiek jest ukoronowaniem całego dzieła stworzenia. Jednak i oni wierzyli, że celem istnienia człowieka jest służba bogom, praca dla nich i spełnianie ich nakazów. Aczkolwiek wyraźniej można tu dostrzec przekonanie o odrębności człowieka od reszty świata stworzonego, o tym, że nie został stworzony tak, jak inne istoty żywe, to jednocześnie nie wyróżniano go w sposób

³ Por. K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa 1981, s. 29–67.

wyjatkowy: gdyż jako sługa miał za zadanie zadowalać swym istnieniem bogów. Nie otrzymał również człowiek – jak w Biblii – władzy panowania nad stworzeniami. Warto zaznaczyć także, iż bogowie, tworząc człowieka od początku, przeznaczili go do śmierci. Świadczyć ma o tym tworzywo, z którego został utworzony człowiek – glina. Jak również ów boski pierwiastek dodany człowiekowi w postaci krwi bóstwa, który według jednego z mitów miał pochodzić od Kingu, bóstwa uosabiającego w Babilonii pierwiastki zła⁴. Widać zatem w wierzeniach babilońskich również dwoistość człowieka: z jednej strony jest koroną stworzenia, wybrańcem bogów, z drugiej – jedynie sługą bogów, ich igraszką, od początku naznaczoną znamieniem śmiertelności.

Odmienne były przekonania starożytnych Egipcjan. Człowiek był co prawda uzależniony od bóstw, ale mógł polegać na ich dobroci. Według jednego z mitów ludzie mieli zostać ulepieni z gliny na kole garncarskim przez boga Chnuma, czczonego jako stwórcę i dawcę płodności. Inny z mitów opowiada o stworzeniu ludzi przez Thota – boga symbolizującego mądrość⁵. Jeszcze inny z tekstów określa ludzkość mianem trzody bożej stworzonej na obraz boski⁶. Związek człowieka z bóstwem miał się charakteryzować zindywidualizowaniem wzajemnych relacji. Także ściśle było poczucie powiązania człowieka z wszechświatem. Człowiek, jego życie i otoczenie uważano za swoisty mikrokosmos, który, jak wierzą, funkcjonował na wzór całego wszechświata – makrokosmosu. Tym natomiast rządzić miały niezmiennie, wieczne prawa reprezentowane przez uniwersalny miernik wartości symbolizowany przez postać bogini Maat⁷. Najprawdopodobniej zatem Egipcjanie uważali człowieka za integralny element świata, ściśle z nim powiązany, choć pozostający również w zażyłych relacjach ze światem bogów. Więcej nawet, narodziny człowieka porównywano z mitem kosmogonicznym, z wynurzeniem się świata i życia z wód. Wobec tak wysublimowanych przekonań również cel człowieka był wzniosły – bez porównania z wierzeniami mezopotamskimi. Było nim mianowicie przekształcenie się istoty ludzkiej po jej ziemskiej śmierci i po pomyślnym przebyciu Sądu Zmarłych, w duchową formę Wielkiego Boga⁸. Zatem człowiek, pomimo że powstały z pospolitego materiału – gliny, przeznaczony był do czegoś więcej, do czegoś bardziej godnego niż jedynie krótkotrwała i pełna trudów egzystencja ziemska. Był wyróżnionym bytem wśród innych. Aczkolwiek zaznaczyć należy, iż czczono w Egipcie bogów w postaciach zwierzęcych, świętym zwierzętom również oddawano cześć i wierzą w ich

⁴ Por. tamże, s. 196–216 i 275.

⁵ Por. J. Lipińska, M. Marciniak, *Mitologia starożytnego Egiptu*, Warszawa 1986, s. 23–25, 34 i 208–209 oraz <http://encyklopedia.pwn.pl> (Encyklopedia internetowa oparta na tekstach Multimedialnej nowej encyklopedii powszechnej PWN z 1998 roku).

⁶ Por. *Religie świata. Encyklopedia Gazety Wyborczej i PWN*, pr. zbior., [brak miejsca wydania] 2005, s. 239.

⁷ Por. <http://encyklopedia.pwn.pl>.

⁸ Por. *Religie świata...*, s. 240.

życie pozagrobowe. Wiązało się to jednak z wiarą, iż konkretne zwierzę stanowi żywe wcielenie samego bóstwa.

Najlepiej znany grecki mit o powstaniu człowieka, to mit prometejski. Jest on też najbardziej szczegółowy. Według niego człowieka stworzył tytan Prometeusz⁹. Postanowił on przywrócić życie na ziemi i odnowić ród ludzki po tym, jak po walkach tytanów o władzę ziemia stała się wymarła i spustoszona. Prometeusz ulepił z gliny człowieka na podobieństwo bogów. Wedle jednej wersji dusza ludzka pochodzić miała z iskier rydwanu słonecznego. Wedle innej życie w człowieku tchnęła bogini Atena. Człowiek był jednak początkowo nagi i bardzo słaby, bezradny wobec potęg przyrody, których nie rozumiał. Prometeusz postanowił zatem pomóc mu i nauczył go posługiwania się ogniem, rzemiosła i robienia użytku z metali, udomowił zwierzęta, wskazał lecznicze zioła, nauczył pisma oraz sztuki, nauczył odczytywania praw przyrody; a wreszcie – rozbudził w człowieku ducha i dał mu moc panowania nad światem. Gniewało to bogów, którzy nie byli przychylni człowiekowi¹⁰. Z powyższego opisu widać znowu dualizm bytu ludzkiego. Z jednej strony jest on marnym tworem, powstałym z mało wyszukanej materii, słabym i uczącym się życia od swego stwórcy, wszystko mu zawdzięczającym, a do tego jeszcze niemiłym bogom. Z drugiej jednak strony ziemia bez niego wydała się Prometeuszowi niepełna, wybrakowana, wręcz potrzebująca istnienia człowieka, któremu ostatecznie oddał nad nią panowanie...

Odmiennymi torami szło rozumowanie starożytnych Chińczyków. Wydaje się bowiem, iż przyjmowali oni odwieczne istnienie świata. Nie znane są pisma mówiące o jego stworzeniu. Natomiast, co charakterystyczne: świat miał zostać w pewnym momencie swej historii uporządkowany. Wcześniej miał panować chaos – Hundun¹¹. Również pochodzenie człowieka stało jakby poza sferą zainteresowania starożytnych Chińczyków. Najstarsze znane informacje o pochodzeniu ludzi relacjonują, że z Chaosu miały zrodzić się dwa bóstwa, które stworzyły niebo i ziemię; z cząsteczek mętnych pojawiających się przy stwarzaniu powstały czerwie, z czystych zaś powstał ludzkie¹². Według najpełniejszej wersji mitu o uporządkowaniu świata, pierwotny chaos miał rozerwać Pangu, który też nadał ostateczny kształt niebu i ziemi, a po jego śmierci, ciało jego posłużyło za uzupełnienie urzędzenia ziemi, natomiast z wszy z jego włosów powstać mieli ludzie¹³... Koncepcja ta pokazuje dość wyraźnie, że starożytni Chińczycy nie po-

⁹ Jak się jednak okazuje, nie było to pierwsze stworzenie człowieka. Wspomina o tym mit o czterech wiekach ludzkości, zgodnie z którym człowiek pojawiał się na ziemi czterokrotnie.

¹⁰ Por. J. Parandowski, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Poznań 1989, s. 34–36, W. Markowska, *Mity Greków i Rzymian*, Warszawa 1987, s. 97–100 oraz M. Pietrzykowski, *Mitologia starożytnej Grecji*, Warszawa 1979, s. 19–20.

¹¹ Por. M.J. Küntler, *Mitologia chińska*, Warszawa 2001, s. 49.

¹² Por. tamże, s. 67.

¹³ Por. tamże, s. 60 oraz D.A. Leeming, M.A. Leeming, *Mity o stworzeniu świata i ludzi. Przegląd encyklopedyczny*, tłum. A. Zakrzewicz, Poznań 1999, s. 45.

strzegali swego istnienia jako czegoś nadzwyczajnego, a swoje powstanie tłumaczyli w sposób raczej skromny, nie pozwalający na wzbudzenie poczucia wyższości względem reszty świata. Podobnie rzecz się ma w kolejnym micie. Zgodnie z nim, ludzkość postanowiła stworzyć bogini Nügua – poprzez ulepienie ludzi z gliny. Ponieważ zajęcie to było wyczerpujące, zrezygnowana bogini zmieniła sposób stwarzania na mniej pracochłonny: tworzyła kolejnych ludzi przez zanurzenie w błocie gałązki i otrzepanie jej¹⁴... Koncepcja ta sugerowałaby dodatkowo, że ludzie, jako dzieło bogini, różnią się jednak od innych istot żywych.

Z zaprezentowanych wyżej mitologicznych antropogonii wyłania się obraz niejednorodny człowieka. Można odnaleźć tutaj przekonanie o tym, że człowiek jest istotą marną, przemijającą, kruchą – a zatem wyraz pokory wobec bogów i losu. A jednocześnie mniej lub bardziej wyraźnie przebija w opisanych mitach również inna myśl: że człowiek różni się od reszty świata. Jest odrębny, bo został oddzielnie – i dla niego samego – stworzony przez bogów. Również cel i sens jego życia są inne, gdyż wiążą się ze światem nadprzyrodzonym, ze służbą bogom. Zasadne byłoby zatem dopatrywanie się w starożytnych poglądach na pochodzenie człowieka źródeł tego, co współcześnie nazywamy antropocentryzmem.

ŹRÓDŁA W POSTRZEGANIU OBRAZU ŚWIATA

Stawianie siebie samego przez człowieka w centrum wydarzeń odnaleźć można także w dawnych wyobrażeniach ludzi o świecie. Człowiek, co jest najzupełniej naturalne, całą rzeczywistość odnosi do siebie (tzw. antropocentryzm teoriopoznawczy), do swojego świata. Stąd świat ludzi musi znajdować się w centrum ich uwagi. Natomiast ponad tym światem znajduje się niebo, poniżej podziemia, dookoła wody, które łączą wymienione sfery ze sobą – wszystko to zgadza się z potocznym doświadczeniem ludzi.

Podobnie obserwacja nieba wywoływać może przekonanie, że ziemia znajduje się w centrum świata, gdyż wszystkie widzialne ciała niebieskie okrążają ją cyklicznie: Słońce, Księżyc, planety, liczne gwiazdy.

Mieszkańcy starożytnego Bliskiego Wschodu byli przekonani o tym, że ich otoczenie, świat, w którym żyją, stanowi centrum podzielonego na sfery wszechświata. Powszechny był motyw osi świata (*axis mundi*), przechodzącej przez wszystkie sfery i łączącej je ze sobą, a symbolizowanej w różnych kulturach przez święte drzewo, kosmiczną górę czy prawzgórek, przedstawiany często w postaci zigguratów bądź obelisków. Motyw osi świata szczególnie popularny był w Mezopotamii, starożytnym Egipcie i Grecji.

¹⁴ Por. M.J. Künstler, dz.cyt., s. 68–69.

W późniejszym czasie, w Grecji okresu klasycznego, powstała koncepcja filozoficzna, bazująca na opisanych wyżej wyobrażeniach o świecie, a także na obserwacjach astronomicznych (jak się później okazało – błędnych), nazwana geocentryzmem. Doktryna ta uznawała Ziemię za wyróżnione miejsce w przestrzeni, a zaistnienie Ziemi za wyróżniony moment w czasie¹⁵. Zdaniem geocentrystów statyczna Ziemia jest okrążana przez Słońce, Księżyc, planety oraz cały firmament niebieski. Pogląd ten może również sugerować swoisty antropocentryzm starożytnych Greków – wszak na tej wyjątkowej Ziemi żyją ludzie i mogą się nad swoim miejscem we Wszechświecie zastanawiać. Geocentryczny pogląd na świat dominował w myśli europejskiej w starożytnej i średniowiecznej filozofii przyrody, dopóki nie wyparł go – z niemałymi problemami – pogląd heliocentryczny, uznający, że Ziemia jest planetą podobną do innych i krąży jak one po orbicie wokół Słońca.

ŹRÓDŁA W SPOSOBIE SPRAWOWANIA KULTU SIŁ PRZYRODY

Wydaje się, że najmniej źródeł postawy antropocentrycznej odnaleźć można w sposobach sprawowania kultu sił przyrody. Choć i tu można dostrzec, jeśli uważniej się przyjrzeć, swoistą postawę braku pokory człowieka wobec czczonych sił. Przede wszystkim nawiązać należy do poruszanego we wprowadzeniu problemu magii i prześlągiwania bóstw, aby działały po myśli ludzkiej. James Frazer w książce *Złota gałąź* opisuje sposoby, na jakie ludzie działali, chcąc zyskać przychyłność bóstw. Zauważa on rzecz podstawową: mianowicie, że człowiek żyjący w tzw. społeczności pierwotnej nie potrafi rozróżnić świata rzeczywistego od nadprzyrodzonego. Dla niego światem rządzą w dużym stopniu czynniki nadprzyrodzone, co w jego mniemaniu oznacza istoty kierujące się podobnymi jak on motywami czy impulsami, skłonne do podobnych uczuć typu litość czy obawa. A zatem może się on do tychże motywów i uczuć odwoływać, do nich apelować – i w ten sposób uzyskiwać przychyłność bóstw. Rolnik, myśliwy czy rybak wierzy, iż modlitwy, obietnice, ale także pogróżki, czy wręcz karanie bóstwa bądź stosowanie zabiegów magicznych, mogą mu zapewnić sprzyjającą pogodę i warunki, a co za tym idzie – bogaty plon bądź połów. W pewnym momencie w omawianym typie społeczeństwa wykształciła się nawet funkcja czarownika, szamana, który oficjalnie odpowiedzialność zjednywania bóstw dla całej społeczności wziął na siebie. Albowiem najważniejszym z celów społecznych magii jest zapewnienie ludziom zaopatrzenia w żywność. Natomiast do osiągnięcia tego celu szaman musi zajmować się badaniem nieodkrytych jeszcze praw przyrody.

¹⁵ Por. *Powszechna encyklopedia filozofii* (wersja dla www), <http://www.kul.lublin.pl/efk/pdf/g/geocentryzm.pdf>, 04.06.2005 (aczkolwiek zdaniem autorów cytowanego dzieła kojarzenie geocentryzmu z antropocentryzmem jest kontrowersyjne – nie wyjaśniają jednakże dlaczego).

Musi więc wiedzieć więcej od innych ludzi, poznawać wszystko, co mogłoby pomóc człowiekowi w walce o byt, ulżyć mu w cierpieniach i przedłużyć życie. Czarownik zatem ma za zadanie badać na przykład właściwości lecznicze substancji występujących w środowisku, przyczyny deszczu i suszy, zmiany pór roku, fazy księżyca, codzienne i coroczne wędrówki słońca, obroty gwiazd itp. zjawiska. Ma też za zadanie sterowanie pogodą, a zwłaszcza opadami deszczu. Metody, jakimi szaman posługuje się przy wykonywaniu swych obowiązków, są często oparte na zasadach tzw. magii homeopatycznej lub naśladowczej. Gdy pragnie spowodować deszcz, naśladuje go przez kropienie wodą lub udawanie chmur; jeśli pragnie powstrzymać deszcz i spowodować suszę, unika wody i posługuje się ogniem i ciepłem, by osuszyć wilgoć¹⁶. Jednakże, gdy susza trwa zbyt długo, ludzie decydują się nie polegać na szamanie i magii, są zbyt rozgoryczeni i przerażeni, by uciekać się do uporczywych modłów, próbują groźbami i przekleństwami nawet siłą wymusić na nadprzyrodzonej istocie deszcz¹⁷. Podobnie na przykład wichura bywa uważana za coś, co można przestraszyć, przepędzić albo zabić¹⁸.

Zresztą dla społeczeństw starożytnych charakterystyczne jest personifikowanie wszelkich elementów i zjawisk przyrodniczych. I tak ubóstwiano: niebo¹⁹, ziemię²⁰, wody²¹, słońce²², planety, gwiazdy itp. Podobnie działalnością bogów wyjaśniano zjawiska przyrodnicze: płodność²³, wegetację roślinną²⁴, zbóż²⁵, przemienność pór roku, burze, wyładowania atmosferyczne, wiatr, deszcz²⁶, suszę²⁷, ogień²⁸ itd.

Najistotniejszą rolę spełniały bóstwa wegetacji. Ich kult wywodził się zresztą z najstarszych tradycji sumeryjskich. Cykliczne zamieranie przyrody i jej odradzanie się było wyjaśniane śmiercią lub odchodzeniem bóstw opiekujących się wegetacją do świata podziemnego oraz ich powrotami na ziemię. Jest również

¹⁶ Por. J.G. Frazer, dz.cyt., s. 36 i 83–84.

¹⁷ Por. tamże, s. 91.

¹⁸ Por. tamże, s. 98.

¹⁹ An (Sumer, Babilonia), Nut i Horus (Egipt), Uranos; Zeus (Grecja).

²⁰ Ki (Sumer), Enlil (Babilonia), Geb (Egipt), Gaja (Grecja).

²¹ Nammu (Sumer), Apsu i Tiamat, Ea (Babilonia), Nun (Egipt), Okeanos, Posejdon (Grecja).

²² Utu (Sumer), Szamasz (Babilonia), Re – słońce dzienne, Atum – słońce zachodzące i Chepri – słońce poranne; Horus – oko słoneczne (Egipt), Istanu (państwo Hetytów), Helios (Grecja).

²³ Inana (Sumer), Isztar (Babilonia), Nun, Izyda, Ozyrys (Egipt), Kubaba (Kybele), Hannahana (państwo Hetytów), Demeter; Afrodyta, Priap, Artemida (Grecja).

²⁴ Dumuzi (Sumer), Tamuz (Babilonia), Izyda, Ozyrys (Egipt), Telipinu (państwo Hetytów), Demeter, Dionizos, Zeus, Artemida (Grecja).

²⁵ Asznan (Sumer), Ozyrys, Nepri (Egipt), Demeter, Kore (Grecja).

²⁶ Iszkur (Sumer), Adad (Babilonia), Set (Egipt), Taru, Telipinu (państwo Hetytów), Zeus, Posejdon; Boreasz (wiatr północny), Zefir (zachodni), Euros (wschodni), Notos (południowy) (Grecja).

²⁷ Set (Egipt), Illujanka (państwo Hetytów), Posejdon (Grecja).

²⁸ Gibil i Nusku (Sumer), Hefajstos (Grecja).

motywem przewijającym się przez wspomniane w niniejszej pracy mitologie (Dumuzi i Inana w Sumerze, Tamuz i Isztar w Babilonii i Asyrii, Ozyrys i Izyda w Egipcie, Telipinu w państwie Hetytów, Demeter i Kore, Dionizos, Adonis i Afrodyta w Grecji).

Przykład pierwszego znanego nam wyjaśnienia przemienności pór roku stanowi sumeryjski mit o zejściu bogini Inany do podziemi – mit w różnych wersjach zaadaptowany przez inne ludy starożytnego Wschodu, m.in. Egipcjan, Hetytów i Greków. Inana określana była jako bogini-matka, pani bogów i ludzi. Bogini-matka odgrywała ważną rolę w tych mitach i rytuałach ludów starożytnych, które miały na celu wyproszenie u bóstw bujnego rozwoju życia na ziemi. Mit ten opowiada o tym, jak Inana zapragnęła zawładnąć królestwem podziemi. Kiedy zeszła do podziemi, okazało się, że nie wyjdzie stamtąd żywa, chyba, że przyśle kogoś zamiast siebie. Inana szukała następcy, jednak wszyscy spotkani w jej drodze powrotnej do domu, których mogła odesłać zamiast siebie do podziemi, wzbudzali w niej litość. Dopiero Dumuzi – mąż Inany, a jednocześnie bóg wegetacji i odradzającej się przyrody wiosennej, pasterz i opiekun stad, nie poprosił o darowanie mu życia. Zagniewana bogini wysłała go zatem do krainy umarłych. Od tamtej pory Dumuzi musiał co roku zstępować na parę miesięcy do podziemia – i wówczas na ziemi ustawała wegetacja roślinna, zamierało życie, a nastawała zima. Kiedy ponownie wracał na ziemię – nastawała wiosna, przyroda budziła się do życia²⁹.

Cechą znamioną kultów starożytnych, jak widać między innymi z powyżej przytoczonego mitu, było silne antropomorfizowanie bóstw. Oznacza to, iż zachowanie się bóstw, ich charakter, emocje były typowo ludzkie, a materialnym wizerunkom bogów (malowidła, reliefy, płaskorzeźby, rzeźby) nadawano kształt ludzkich postaci. Dość wyjątkowi pod tym względem byli Egipcjanie, którzy do czasów zjednoczenia Egiptu na przełomie IV i III tysiąclecia p.n.e. przedstawiali swoich bogów w postaci poświęconych im zwierząt (tzw. zoolatria)³⁰, natomiast później ich bóstwa otrzymały formę antropomorficzną lub mieszaną, czyli o postaci człowieka z głową zachowującą rysy pierwotnie czczonego zwierzęcia bądź zaopatrzonego w jego atrybut, na przykład rogi. Z zoolatrią Egipcjan wiąże się kult świętych zwierząt – żyjących przedstawicieli bóstwa. Przyjęte praktyki odnośnie do czczonych zwierząt różniły się w zależności od miejsca i czasu. Niekiedy uważano za świętych wszystkich przedstawicieli danego gatunku (np. pawiany, krokodyle, ibi-

²⁹ Por. K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, dz.cyt., s. 37–38, 126–136 i <http://encyklopedia.pwn.pl>.

³⁰ Na przykład Atuma (słońce zachodzące, stwórca) przedstawiano jako węża, małpę czy ichneumonę (mangustę); Chepri (słońce poranne) występował jako skarabeusz; Horus (oko słoneczne) – jako sokół; Anubis (bóg zmarłych) miał postać szakala; Chnum (stwórca ludzi) – barana; Thot (bóg mądrości i księżyca) symbolizowany był przez ibisa albo pawiana; Hathor (bogini miłości i narodzin) miała wygląd krowy.

sy, koty i psy). Kiedy indziej uznawano jedno konkretne zwierzę za aktualne wcielenie boga, jak było w przypadku symbolizujących płodność byków³¹.

Faktem godnym odnotowania jest obecność w bardzo licznych mitologiach wątku opowiadającego o potopie, który miał wyniszczyć ludzkość. Świadczyć to może, iż wydarzenie lub wydarzenia tego typu miały miejsce w przeszłości i odcisnęły głębokie piętno w świadomości wielu pokoleń ludzkich³². Zarówno w kulturze sumeryjskiej, babilońskiej, jak i greckiej potop był uważany za karę wymierzoną ludziom przez bogów za ich przewiny. Wydaje się, że w poglądzie tym zawarty być może swoisty antropocentryzm, gdyż potop dotkliwie spustoszył nie tylko ludzkie osiedla, ale cały świat roślinny i zwierzęcy. Interesująco na tym tle wygląda pogląd starożytnych Chińczyków, w których kulturze funkcjonuje również mit o potopie. Miał on mieć miejsce w czasach cesarza Yao. Wody zalały wówczas świat, a roślinność i zwierzęta tak bardzo się rozprzestrzeniły, że dla ludzi nie było miejsca zaś uprawa zbóż nie była możliwa. Jednak nie uznano potopu za karę dla ludzkości. Widziano w nim gigantyczną powódź, klęskę żywiołową, która się przecież od czasu do czasu zdarza. Nie analizowano również jej przyczyn. Miał on nastąpić sam z siebie i stanowił wydarzenie lokalne, obejmujące tylko chińskie krainy centralne, a nie cały świat. Ponadto nie spowodował on wyginięcia całego rodzaju ludzkiego. Również nie ustąpił sam, lecz został opanowany dzięki wyteżonej pracy chińskich herosów. Zadanie opanowania potopu powierzono Gunowi, potomkowi Żółtego Cesarza. Wzniósł on tamy przeciwko rozlanym wodom, czym naruszył porządek tzw. pięciu elementów (tj. drzewo, ogień, woda, ziemia, metal). Za działanie wbrew naturze został on skazany na śmierć. Dzieło opanowania potopu dokończył zaś jego syn – Wielki Yü. Wykopał on wielkie kanały i skierował wody ku morzu, a spływające wody utworzyły nurty głównych rzek Chin. Kopiąc rowy odwadniające, Yü postępował zgodnie z naturą – i dlatego odniósł sukces³³.

Podane wyżej przykłady pokazują, iż pokorę wobec żywiołów wykazuje człowiek tylko do pewnego momentu. Kiedy natomiast zostanie przekroczona granica, rodzi się bunt. Potrafi działać w przekonaniu, że ma wpływ na pogodę, że może wyprosić bądź wymusić deszcz czy urodzaj. Czczeni przez niego bogowie są na wskroś ludzcy. Nawet katastrofy w ich przekonaniu są karą za grzechy. Postawa taka sugeruje silną postawę antropocentryczną.

³¹ Znane są trzy święte byki: Mnewis (wcielenie Atuma w Heliopolis), Apis (wcielenie Ptaha w Memfis) oraz Buchis (wcielenie Montu – lokalnego bóstwa okolic Teb).

³² Do tego stopnia, że np. Sumerzy różnili w swej historii dwa okresy: przed- i popotopowy (por. K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, dz.cyt., s. 158).

³³ Por. M.J. Künstler, dz.cyt., s. 175–187.

UWAGI KOŃCOWE

Dla człowieka myślącego kategoriami magiczno-mitycznymi cały świat żyje, a roślinność, podobnie jak zwierzęta, posiada duszę i odczuwa. Ta najbardziej podstawowa, pierwotna forma religijności nazywana jest animizmem. Przejawia się on między innymi w szacunku żywionym wobec wszystkich istot żywych, także wobec roślin. Na przykład człowiek przejęty czią dla drzewa, prosi je o wybaczenie, zanim zetnie je, by zaspokoić jakiejś swoje podstawowe potrzeby. Jednak również myśl religijna człowieka ewoluuje i w pewnym momencie animizm przechodzi w bardziej wysublimowaną formę politeizmu. Człowiek zaczyna odróżniać obiekt przyrodniczy od zamieszkującego go bóstwa, ducha. Okazuje się, że nie każde drzewo jest czującą i świadomą siebie istotą, lecz jedynie czasowo bywa zamieszkiwane przez bóstwo – klasyfikowane odąd jako leśne bóstwo. Kiedy nie zamieszkuje go bóstwo – drzewo jest jedynie przedmiotem. Z czasem nawet leśne bóstwo zyskuje formę coraz bardziej wysublimowaną, jest antropomorfizowane i wyobrażane bywa w postaci ludzkiej wyposażonej w atrybut symbolizujący jego charakter³⁴. W ten sposób następuje desakralizacja przyrody. Trwa ona w ciągu całej znanej ludzkiej historii – po dzień dzisiejszy.

I tak przyroda dla człowieka myślącego kategoriami mityczno-magicznymi stanowiła potężny nieprzewidywalny i niepojęty żywioł, którego poszczególnymi elementami władają bóstwa o olbrzymiej mocy, mogące nawet zniszczyć człowieka. Była również żywiołem budzącym strach i nabożną cześć: jako źródło życia działające w niezrozumiały sposób, matka.

Ale nie do końca. Pomimo respektu dla sił ubóstwianej Natury, ludzie buntowali się w obliczu klęsk nieurodzaju, szczególnie nadmiernej suszy lub nadmiernych deszczy, co w sposób bardzo „dotkliwy” komunikowali materialnym wizerunkom bóstw opiekujących się danym zjawiskiem. Jak również nie powstrzymał on ich przed nadmiernym eksploatowaniem swojego środowiska, szczególnie przed karczowaniem lub wypalaniem lasów – co doprowadziło do spustynnienia żyznych i bogatych w życie ziem, na których zamieszkiwały od wielu tysięcy lat ludy Bliskiego Wschodu.

THE MYTHICAL AND MAGIC ORIGINS OF ANTHROPOCENTRISM

Summary

The aim of the article is to show, that an attitude towards nature called anthropocentrism has its origins in the primitive magic rituals or religions. Human's perception of his place in the Universe had been changing throughout the history and firstly man probably was far from belief in his

³⁴ Por. J.G. Frazer, dz.cyt., s. 122–125 i 340.

own dignity in the nature. But even though, roots of an anthropocentrism were present very early, and the most clearly in man's beliefs according to his destiny and sense of existence.

First of all, the middle eastern ancient anthropogonies show us an heterogeneous image of the man. On the one hand man is weak, mortal being, on the other hand he differs from the rest of the world and is exceptional somehow. This is connected with man's perception of the reality in which feeling of being in the centre of the happening is natural. And consequently, the ancient inhabitants of the Middle East believed that they lived in the centre of the Universe (geocentrism).

Next characteristic of the ancient religions is that gods and human beings were very alike. Furthermore, people despite their respect to nature could be very proud and they acted as if they had any power over the weather conditions. Moreover, they interpreted severe disasters as some kind of punishment for their sins. Such an attitude suggests that from the beginning of their history people were very anthropocentric.

Nota o Autorze: ANITA GANOWICZ-BĄCZYK – mgr filozofii w zakresie ekologii człowieka i bioetyki, doktorantka na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie, prowadzi badania w obrębie antropologii filozoficznej, filozofii ekologicznej, etyki środowiskowej oraz nauk społecznych i przyrodniczych.

Słowa kluczowe: antropocentryzm, przyroda, mitologia, magia, antropogonia, obraz świata, kult sił przyrody

GRZEGORZ DILANIAN

SPECYFIKA NATURY LUDZKIEJ W ASPEKCIE ZDOLNOŚCI DO KONTEMPLOWANIA WŁASNEJ EGZYSTENCJI

1. WPROWADZENIE

Pytanie o naturę człowieka to jest jedna z fundamentalnych kwestii poznawczych, już od starożytności obecna nie tylko w filozofii, ale także i w wierzeniowych obrazach świata. Odpowiedź na nie jawi się jako niezwykle istotna między innymi dlatego, że człowiek chce wiedzieć o sobie: kim jest, skąd przychodzi i dokąd podąża. Ta „samowiedza” nadaje sens ludzkiemu bytowaniu. Odpowiedź na pytanie o naturę ludzką ma także niezwykle doniosłe konsekwencje praktyczne. Funduje ona bowiem takie dziedziny ludzkiej *praxis*, jak: etyka, polityka, medycyna, psychologia, ekologia, ekonomia i gospodarka, czy wreszcie pedagogika.

Po opublikowaniu przez K. Darwina w 1859 r. dzieła *O powstaniu gatunków* do dyskusji nad zagadnieniem natury człowieka włączyły się także nauki biologiczne. Opierając się na teorii ewolucji warunkowanej dobozem naturalnym, wypracowały one wiele heurystycznie płodnych koncepcji, próbujących dać odpowiedź na pytanie o istotę gatunku *homo sapiens*. Koncepcje te są niezwykle ważnym uzupełnieniem refleksji filozoficznej, a niekiedy stają się dlań punktem wyjścia.

Zaproponowana przez polskiego biologa-antropologa T. Bielickiego wizja natury ludzkiej jest bardzo istotnym głosem w tej dyskusji. Bielicki, wychodząc od analizy morfologiczno-anatomicznej specyfiki *homo sapiens*, a także odwołując się do ustaleń z zakresu badań nad organizacją i strukturą ludzkich społeczności zbieracko-łowieckich, wskazuje na pewne wybitne i przynależne tylko człowiekowi zdolności. Jedną z nich jest specyficznie ludzka zdolność do kontemplowania własnej egzystencji (tzw. świadomość refleksyjna), a także związane z nią świadomość śmierci i potrzeba sensu życia.

Ta człowiecza zdolność do kontemplowania własnej egzystencji ujawnia się najpełniej w wytworach kultury i cywilizacji, a także w światopoglądzie i religii. Na niej też ufundowana jest świadomość kresu jednostkowego bytu ludzkiego, czyli świadomość śmierci. Z nią zaś związana jest specyficznie ludzka potrzeba sensu

życia, która swój najpełniejszy wyraz daje w tak zwanych pytaniach eschatologicznych występujących niemalże we wszystkich kulturach i społecznościach ludzkich.

Chcąc adekwatnie odpowiedzieć na pytanie o naturę *homo sapiens*, nie można pominąć powyższych zagadnień. Występowały one już w mitologicznych obrazach świata i człowieka, ale najpełniejszy wyraz zyskały w dociekaniach filozoficznych i teologicznych, jakie na przestrzeni wieków miały miejsce w kulturze europejskiej. Również przedstawiciele nauk przyrodniczych próbują formułować pewne hipotezy, które stanowią przyczynek dla pełniejszego zrozumienia sensu życia i przeznaczenia człowieka. Wydaje się zatem celowe przy rozważaniach nad ludzką świadomością refleksyjną uwzględnić wnioski, jakie płyną z badań neurofizjologów, psychologów i socjobiologów.

2. ZAGADNIENIE ŚWIADOMOŚCI REFLEKSYJNEJ

Z punktu widzenia antropologii przyrodniczej człowiek nabrał umiejętności autorefleksji w tym momencie swojego rozwoju gatunkowego, kiedy w jego życiu pojawiły się intencjonalne, obrzędowe pochówki zmarłych, to jest w okresie życia wczesnego neandertalczyka, około 150 tysięcy lat temu. Od tego momentu, zdaniem Bielickiego, można o przodkach człowieka współczesnego mówić, jako o istotach psychicznie dojrzałych do bycia ludźmi¹.

W tej perspektywie wydaje się, że kluczem do zrozumienia wszystkich ludzkich osobliwości, w tym także świadomości refleksyjnej, jest proces ewolucji ludzkiego mózgu². Dlatego też zarówno poznanie tego procesu, jak i jego wytworu stało się przedmiotem badań wielu naukowców szukających odpowiedzi na pytanie o naturę człowieka.

Te badania doprowadziły między innymi do odrzucenia sformułowanego w XVII wieku przez Kartezjusza dualizmu duszy i ciała. Kartezjusz utrzymywał mianowicie, że „na skutek działania mocy bożej umysł może istnieć bez ciała, a ciało bez umysłu”³. Postulował również, że niematerialna i świadoma dusza (*res cogitans*) ma swoje siedlisko gdzieś w rozciągniętym ciele (*res extensa*). Tym siedliskiem miała być szyszynka mózgowa. W niej owe dwie całkowicie odrębne rzeczywistości „styka się” ze sobą, w ten sposób, że dusza może wpłynąć na zmianę kierunku tego, co dzieje się w ciele, ciało zaś na zmianę kierunku tego, co dzieje się w duszy⁴.

Stanowisko Kartezjusza było próbą pogodzenia materialistycznej koncepcji natury świata z wiarą religijną, ale nie dało praktycznie żadnego wyjaśnienia, na

¹ T. Bielicki, *Od praczłowieka do człowieka, część II*, „Res Humana” 35 (1998) 4, s. 10.

² T. Bielicki, *O zoologicznej wizji człowieka, czyli krótka rozprawa o pysze*, „Znak” 551 (2001) 4, s. 31.

³ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, Warszawa 1958, s. 208.

⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1998, s. 51.

czym polega zjawisko ludzkiej świadomości i ufundowanej na niej autorefleksji. Współczesne szczegółowe badania neurobiologiczne dowiodły, że nie ma konkretnego elementu ani regionu mózgu, który można by uważać za siedzibę duszy, a tym samym świadomości refleksyjnej⁵.

Jednakże badacze, wykazujący niepoprawność koncepcji Kartezjusza, popadają w inną skrajność. Próbując odnaleźć materialne podstawy ludzkich procesów poznawczych i zdolności do kontemplowania własnej egzystencji, popełniają błąd redukcjonizmu. Sprowadzają bowiem zjawiska duchowe do psychicznych, te zaś wyjaśniają w kategoriach neurofizjologicznych.

Przykładem takiego postępowania jest chociażby koncepcja E.O. Wilsona, który uważa, że świadomość ludzka polega jedynie na przetwarzaniu informacji zapisanych w sieciach neuronowych ludzkiego mózgu⁶. Informacjami tymi są zakodowane wrażenia zmysłowe, a także wyobrażenia wrażeń zmysłowych oraz zasoby pamięci. One to, zdaniem Wilsona, składają się na swoiste scenariusze, które odtwarzają przeszłość lub wybiegają w przyszłość, tworząc wirtualną rzeczywistość ludzkiej świadomości. Scenariusze te mogą zupełnie odbiegać od rzeczywistości zewnętrznej, lub też być z nią absolutnie zgodne; rekonstruuja wydarzenia przeszłe albo kreują rozmaite wizje przyszłości, tworząc zbiór alternatywnych wyborów i działań organizmu. Jego zdaniem „świadomość to nic innego, jak wirtualny świat składający się ze scenariuszy, [...] które powstają, rosną, ewoluują, znikają, a czasem utrzymują się nieco dłużej, przyczyniając się do powstania dodatkowej myśli albo aktywności cielesnej”⁷.

Zaproponowaną przez siebie teorię umysłu Wilson stara się ugruntować wynikami badań nad ludzką świadomością wzrokową. Ustalono bowiem, że kwanty światła trafiające na siatkówkę oka zostają przetransponowane na wyładowania neuronowe przebiegające według ściśle określonych schematów. Schematy te są następnie za pośrednictwem systemów neuronowych przekazywane z pól siatkówki do położonej z tyłu mózgu pierwotnej kory wzrokowej, której neurony sumują informacje dopływające z różnych części siatkówki, rozpoznają je i za pomocą własnych schematów wyładowań określają położenie kropek i linii. Inne komórki nerwowe, tworzące systemy wyższego rzędu, scalają te informacje, dzięki czemu powstaje odwzorowanie kształtów i ruchów obiektów. Cały ten proces współgra z informacjami napływającymi z innych części mózgu, czego efektem są pełne scenariusze świadomości⁸.

Pomimo przekonania o istnieniu braków w wyłożonej przez siebie koncepcji, Wilson ekstrapoluje swoje rozważania na tak różne, a zarazem istotne dla kondycji człowieka zagadnienia, jak: wolność woli, sztuka, polityka, etyka i religia.

⁵ E.O. Wilson, *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, Poznań 2002, s. 150.

⁶ Por. tamże, s. 165–167.

⁷ Tamże.

⁸ Por. N.K. Logothetis, *Widzenie: okno na świadomość*, „Świat Nauki”. Wydanie Specjalne 1 (2003), s. 18–25.

Wydaje się zatem, iż taki sposób postępowania można za V.E. Franklem określić mianem biologizmu, lub też fizjologizmu⁹.

Otóż, zdaniem Frankla, istnieje pewne niebezpieczeństwo w podtrzymywaniu pozorów pełności i ostateczności wiedzy przez naukowców, którzy uzurpują sobie prawo do „wiedzy totalnej”. Takie pretensje prowadzą często do powstania różnych ideologii, co na polu nauk szczegółowych objawia się między innymi przemianą biologii w biologizm. Innymi słowy, niebezpieczeństwo polega na tym, iż specjaliści z wąskich dziedzin nauki generalizują swe specjalizacje.

Frankl, odwołując się do ontologii N. Hartmana i antropologii M. Schelera, formułuje tak zwaną ontologię dymensjonalną, która operując geometrycznymi analogiami, opiera się na dwóch prawach¹⁰. Pierwsze z nich głosi, że jeśli jakiś przedmiot z jego wymiaru rzutujemy na niższy wymiar, to uzyskujemy dwa, ale wzajemnie sprzeczne odbicia tego przedmiotu. Jeśli na przykład trójwymiarową figurę geometryczną, jaką jest cylinder, odwzorujemy na płaszczyźnie dwuwymiarowej, to w pionie otrzymamy obraz koła, w poziomie zaś obraz kwadratu.

Drugie prawo ontologii dymensjonalnej głosi, że jeśli jakieś różne przedmioty z ich wymiarów rzutować będziemy na jeden i ten sam, niższy wymiar, to otrzymamy identyczne, wieloznaczne ich obrazy. Jeśli na przykład cylinder, stożek i kulę umieszczone w przestrzeni trójwymiarowej zrzutujemy na poziomą, dwuwymiarową płaszczyznę, to w każdym przypadku otrzymamy obraz koła.

Wydaje się zatem, że Wilson skraca człowieka o cały wymiar tego, co specyficznie ludzkie. Można by rzec, używając języka Frankla, że ze swoiście ludzkich fenomenów czyni jedynie epifenomeny.

W tym kontekście ważką zdaje się także inna uwaga Frankla, a mianowicie, że największym błędem redukcjonizmu jest używanie formuły „niczym innym, jak tylko”¹¹. Otóż, poszukiwanie i wskazywanie fizjologicznych, czy też w ogóle materialnych podstaw ludzkiej świadomości refleksyjnej nie jest jeszcze błędem redukcjonizmu. Takie poszukiwania są niezbędne do uzyskania pełnego obrazu natury człowieka, tym bardziej że jak wykazały badania etologów, ludzkie zdolności poznawcze, a więc i zdolność do autorefleksji, powstały w toku filogenezy gatunku *homo sapiens*¹².

Trzeba tu także wspomnieć, że zarówno sam Frankl, jak i przedstawiciele stworzonego przez niego kierunku psychoterapeutycznego – logoterapii – wskazują, iż zredukowanie obrazu człowieka tylko do wymiaru fizycznego, a nawet psychofizycznego może grozić poważnymi błędami w leczeniu zaburzeń psy-

⁹ V.E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1976, s. 128.

¹⁰ Por. tamże, s. 133–134.

¹¹ Tamże, s. 128.

¹² Por. K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła. Próba historii naturalnej ludzkiego poznania*, Warszawa 1977.

chicznych¹³. Tym bardziej zatem istotne jest właściwe i adekwatne ujmowanie biologicznych podstaw ludzkiej psychiczności i duchowości.

Błąd redukcji pojawia się wówczas, gdy próbuje się rzutować obraz „wielowymiarowego człowieka” na płaszczyznę jednej tylko nauki, formułując na jej terenie tezy w rodzaju: „ludzka świadomość to nic innego jak połączenie ogromnej liczby powiązanych ze sobą zespołów aktywnych obwodów neuronalnych”¹⁴.

Rozpoznanie budowy i fizjologii mózgu nie jest równoznaczne z rozwiązaniem zagadki ludzkiej zdolności do kontemplowania własnej egzystencji, tak jak zrozumienie praw fizyki nie jest jednoznaczne ze zrozumieniem wszystkich zjawisk świata fizycznego. Warto w tym miejscu przywołać za W.J.H. Kunickim-Goldfingerem wypowiedź jednego z amerykańskich uczonych, który stwierdził, że „gdybyśmy zamknęli inteligentnych fizyków teoretyków, znających wszystkie podstawowe zasady, budowę jądra, elektronu, mechanikę kwantową, naturę sił elektrycznych – pracując w izolacji przewidzieliby wiele, ale nie byłiby w stanie przewidzieć istnienia cieczy, a tym bardziej olbrzymiej części chemii i zjawiska życia”¹⁵.

Błędu redukcjonizmu w aspekcie ludzkich uzdolnień poznawczych, nie wyłączając zdolności do autorefleksji, unika zaproponowana przez K. Lorenza ewolucyjna teoria poznania i ufundowana na niej koncepcja identyzmu ewolucyjnego.

Ewolucyjna teoria poznania, odwołując się do przyrodniczej analizy behavioru istot żywych, dowodzi, że nie mają racji zwolennicy redukcjonizmu ontologicznego, którzy twierdzą, iż wszystko, co zostało zbudowane z materii, a więc także i człowiek, jest właściwie niczym innym jak tylko materią¹⁶. Owszem, ludzkie uzdolnienia poznawcze mają swoją podstawę materialną, czy też fizjologiczną, ale nie są do niej redukowalne, tak jak zjawisko życia nie jest redukowalne do procesów fizyko-chemicznych, o czym świadczy między innymi złożoność i różnicowanie poziomów integracji struktur organicznych.

Pojawienie się owych zdolności w toku filogenezy *homo sapiens* określa Lorenz mianem fulguracji, czyli historycznie jednorazowego zdarzenia o charakterze przypadkowego „wynałazku”¹⁷. Z. Łepko natomiast wskazuje na cztery bardzo istotne tezy fulguracjonizmu¹⁸. Po pierwsze, fulguracje jako zdarzenia jednorazowe i niepowtarzalne mają charakter swoistych „wynałazków” wyznaczających różność poziomów integracji organizmów żywych.

¹³ Por. P. Marchwicki, *Koncepcja człowieka w logoterapii*, „Seminare” 18 (2002), s. 337–352.

¹⁴ E.O. Wilson, dz.cyt., s. 166–167.

¹⁵ W.J.H. Kunicki-Goldfinger, *Redukcjonizm w biologii: biologia a nauki ścisłe i społeczne*, w: *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*, red. S. Nowak, Warszawa 1984, s. 220.

¹⁶ Z. Łepko, *Lorenzowska koncepcja identyzmu ewolucyjnego*, „Studia Philosophiae Christianae” 2 (1990), s. 183.

¹⁷ K. Lorenz, dz.cyt., s. 76.

¹⁸ Por. Z. Łepko, dz.cyt., s. 184.

Po drugie, każdy nowo powstały poziom integracji wiąże się z pojawieniem systemu, którego właściwości funkcjonalne są inne od wszystkich poprzednich, i to zarówno co do stopnia, jak i co do istoty.

Po trzecie, różnica co do istoty między poziomami integracji wskazuje na istnienie między nimi jednostronnego stosunku, który można scharakteryzować w następujący sposób: całość systemu posiada wszelkie własności wszystkich swoich części, żadna zaś z części nie ma właściwości całego systemu.

I po czwarte, ów jednostronny stosunek między poziomami integracji organizmu żywego sprawia, że właściwości całości systemowej nie dadzą się ani wydedukować, ani też zredukować do własności jej części składowych, ponieważ całość systemowa jest czymś więcej niż suma jej części składowych.

Oparta na takich ustaleniach koncepcja identyzmu ewolucyjnego jest stanowiskiem, jakie zajął Lorenz w kwestii dualizmu ciała i dusza, lub też mózg i świadomość, którą on sam ujmuje jako problem stosunku fizjologicznej obiektywności do subiektywnego przeżywania¹⁹. Stanowisko to nie sprowadza ludzkich uzdolnień poznawczych, w tym także zdolności do kontemplowania własnej egzystencji, jedynie do procesów biochemicznych mózgu. Uznaje ono bowiem owe uzdolnienia za przejaw istnienia w człowieku, radykalnie oddzielającego go od zwierząt, nowego poziomu integracji, a mianowicie poziomu ducha.

Zgodnie z teorią identyzmu ewolucyjnego duchowe właściwości człowieka, a więc także zdolność do kontemplowania własnej egzystencji, są właściwościami systemowymi mózgu i ośrodkowego układu nerwowego, będącego w toku filogenezy na odpowiednim poziomie zróżnicowania i kompleksyfikacji²⁰. Dusza ludzka jest zatem funkcjonalną właściwością ciała i tak jak ono jest wynikiem ewolucji biologicznej, ale będąc jednocześnie nowym poziomem integracji, jest do niego niesprowadzalna i nieredukowalna. Łepko, przywołując fragment wypowiedzi Lorenza, iż „ciało i dusza, a zatem zdarzenia fizjologiczne i emocjonalne, są po prostu czymś tym samym rzeczywistym i że doświadczamy obu – jak materię i energię, albo promieniowanie korpuskularne i falę – dzięki dwom od siebie niezależnym i nie współmiernym sposobom poznania”, wykazuje, że odrzuca on i dualizm zaproponowany przez Kartezjusza, i skrajnie materialistyczny monizm w rodzaju wilsonowskiej teorii umysłu²¹.

3. ŚWIADOMOŚĆ ŚMIERCI

Na ludzkiej zdolności do kontemplowania własnej egzystencji zasadza się świadomość kresu jednostkowego bytu ludzkiego, czyli świadomość śmierci.

¹⁹ Tamże, s. 180.

²⁰ Tamże, s. 184.

²¹ Tamże, s. 182.

Człowiek niemalże od początku swojego istnienia żyje niejako w cieniu tej świadomości. Dlatego też ostateczne zrozumienie natury człowieka nie jest możliwe bez uwzględnienia momentu śmierci jako zasadniczej i koniecznej perspektywy ludzkiej egzystencji²².

W swojej analizie faktu śmierci M.A. Krąpiec wskazuje na dwa ważne aspekty tego zagadnienia. Mówi on mianowicie o śmierci „widzianej” z zewnątrz oraz o śmierci „widzianej” od wewnątrz²³. Z pierwszej perspektywy śmierć jawi się jako zjawisko naturalne i całkowicie zrozumiałe w świetle nauk biologicznych. Ciało człowieka bowiem, będąc nieustannie organizowane, jest zarazem dezorganizowane, śmierć zaś jest ostatnim etapem tej dezorganizacji. Komplikuje nieco tę perspektywę odejście bliskiej osoby. Wówczas fakt śmierci, w pewnym sensie, nie jest przyjmowany do wiadomości. Człowiek często odnosi się wtedy do zmarłej, bliskiej mu osoby, tak jakby była ona wciąż jeszcze obecna, choć już na inny sposób.

Zupełnie inaczej sprawa śmierci przedstawia się w osobistym doświadczeniu człowieka, gdy chodzi o jego śmierć. Myśl o własnym odejściu jawi się jako przerażająca i zagadkowa, często też rodzi bunt i niezgodę.

Krąpiec wskazuje także na fakt, iż nie możemy myśleć o śmierci jako o własnym nie-bycie. „Dlatego też śmierć pojmujemy na sposób bytu, bo [...] nie możemy myśleć o nie-bycie, jeśli »JA« – byt – jest przedmiotem mego myślenia. Chwila skupienia uprzytamnia, że własną śmierć raczej wyobrażamy sobie na wzór wrażeń śmierci innych osób. Myśleć o własnym nie-bycie – kontynuuje Krąpiec – nie można, bo każde myślenie suponuje istnienie myśli, a przez to istnienie tego, który myśli. Niemniej wiem, że muszę umrzeć, chociaż owa »śmierć« jest ciągle pojmowana jako odmiana sposobu istnienia, a nie »nie-istnienia« podmiotu myślącego, gdyż to jest właśnie »nie-do-pomyślenia«²⁴.

W tej perspektywie szczególnie ciekawe wydają się obserwacje szwajcarskiej lekarki E. Kuebler-Ross, która przez szereg lat zajmowała się opieką nad umierającymi. Otóż zauważyła ona, że w ludzkim podejściu do własnej, nagle nadchodzącej i niespodziewanej śmierci, można w ogólnym zarysie wskazać na pięć etapów²⁵.

Etap pierwszy Kuebler-Ross określa mianem zaprzeczenia i izolacji. Zwyczajową reakcją człowieka na wiadomość o nieuleczalnej chorobie i związanej z nią śmiercią są wypowiedziane lub pomyślane słowa: „Nie, to nie ja; to nie może być prawdą. Może lekarz się pomylił, trzeba jeszcze sprawdzić”. Reakcja ta jest formą mechanizmu obronnego psychiki ludzkiej przed ogromnym wstrząsem. Istnieją znaczne różnice pomiędzy ludźmi, gdy chodzi o długość trwałości tej negacji. Niekiedy może trwać ona bardzo długo, nawet pomimo beznadziejności sytuacji, w jakiej umierający się znajduje.

²² M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1998, s. 427.

²³ Por. tamże, s. 429–436.

²⁴ M.A. Krąpiec, *Kim jest człowiek?*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, Lublin 1999, s. 323–324.

²⁵ Por. E. Kuebler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Warszawa 1979.

Etap drugi, na który wskazuje Kuebler-Ross, to faza gniewu i buntu. Pierwsza reakcja na straszną wiadomość, reakcja zaprzeczenia, ustępuje miejsca następnej, kiedy człowiek zaczyna rozumieć, że pomyłka nie zaszła. Wówczas pojawiają się pytania typu: „Dlaczego ja?”. Rodzi się wtedy także uczucie gniewu, wściekłości, rozżalenia. Przejawia się to jako postawa zniecierpliwienia i zdenerwowania, niekiedy pretensji i żalów do otoczenia, lub nawet siebie samego.

Kolejny etap można określić mianem etapu targowania się, ponieważ wówczas człowiek zaczyna swoiście dogadywać się o swoje życie z otoczeniem, losem, a przede wszystkim z Panem Bogiem. Jak stwierdza Kuebler-Ross, jest to w rzeczywistości próba „odroczenia wyroku”. Wtedy najczęściej padają obietnice typu: „Jeśli przeżyję, to...”.

Etap czwarty – depresji – występuje w dwóch formach: depresji reaktywnej i przygotowawczej. Depresja reaktywna pojawia się wówczas, gdy minął już okres buntu i gniewu, ale nie nastąpiło jeszcze pogodzenie się z faktem nieuchronnej śmierci. Wówczas chory pogrąża się w smutku na myśl o tym, co wiąże się z przeszłością, z tym, co człowiek traci. Depresja przygotowawcza natomiast tyczy się przyszłości, tego co nieuchronnie ma nadejść. Wtedy też najważniejsza dla chorego, jak wskazują na to klinicyści, jest cicha i wierna obecność kogoś bliskiego.

Wreszcie ostatni, piąty etap, to faza pogodzenia się z faktem śmierci. Jest to etap spokojnego oczekiwania, pełnej godności zgody i przyjęcia tego, co jest i ma być. Wówczas umierający najbardziej cierpi z powodu utraty bliskich mu osób oraz miejsc, które w ciągu życia były dla niego najważniejsze.

Badania przeprowadzone przez Kuebler-Ross wskazują, iż w naturze ludzkiej nie leży godzenie się ze śmiercią bez – jak określa to sama autorka – „uchylania furtki odrobinie nadziei”²⁶. Nadzieja właśnie oraz uprzytomnienie sobie w obliczu śmierci tego, co w życiu człowieka jest najważniejszą wartością, zdają się ogromną przepaścią, jaka oddziela zdolne do autorefleksji istoty ludzkie od innych, mających samoświadomość w formie załączkowej, przedstawicieli naczelnych.

4. POTRZEBA SENSU ŻYCIA

Zdolność człowieka do kontemplowania własnej egzystencji i ufundowana na niej świadomość śmierci rodzą w człowieku potrzebę posiadania sensu życia. Bielicki uznaje tę potrzebę „za właściwość »unikalnie ludzką«, nie mającą żadnych dostrzegalnych analogii w świecie podludzkim, i to nie wyłączając gatunków najbliższych człowiekowi pod względem psychoneurofizjologicznym, to znaczy afrykańskich antropoidów”²⁷.

²⁶ Tamże, s. 109.

²⁷ T. Bielicki, *Światopogląd naukowy i naczelne wartości życia ludzkiego: harmonia czy dysonans?*, w: *Wizje człowieka i społeczeństwa...*, 1984, s. 190.

Owa unikalnie ludzka właściwość ujawnia się w najważniejszych ludzkich nadziejach i oczekiwaniach, które żywi większość ludzi w stosunku do własnej osoby i własnego losu. Nie chodzi tu bynajmniej, jak zwraca uwagę Bielicki, o nadzieję i oczekiwania odnoszące się do dóbr materialnych oraz fizycznego zdrowia i bezpieczeństwa, ale o nadzieje istotnie ważne, w tym sensie, że utrata którejkolwiek z nich odczuwana by była jako źródło niepokoju, rozczarowania, zniechęcania czy wręcz braku „radości życia”²⁸.

Z takiej perspektywy patrząc, Bielicki wskazuje na pięć fundamentalnych potrzeb, które wpływają na poczucie sensu życia²⁹. Pierwszą z nich jest świadomość podmiotowości w zachowaniach społecznych. Wyraża się ona przekonaniem, że człowiek w swoich zachowaniach interpersonalnych ma znaczący zakres wolnego wyboru. Ujmując tę kwestię negatywnie, można powiedzieć, że człowiek nie chce myśleć o sobie jako o maszynie działającej zawsze według wbudowanego w nią programu (genetycznego lub ideologicznego). Niedopuszczalna jest zatem myśl, że wolność osoby ludzkiej jest tylko subiektywnym złudzeniem. Znamienny jest także dla Bielickiego fakt, że dla większości ludzi obraz własnej osoby jako marionetki „pociąganej za sznurki” przez geny lub innych ludzi byłby odpychający i złowrogi. Zachwianie wiary w istnienie wolnej woli Bielicki proponuje określić jako „lęk przed rolą marionetki”.

Brak kolejnej potrzeby może być powodem powstania „lęku przed nieistnieniem dobroci”. Otóż, zdaniem Bielickiego, człowiek nosi w sobie potrzebę przekonania, iż takie doświadczane przez niego stany ducha, jak: przyjaźń, miłość, gotowość udzielenia pomocy, są w swych najgłębszych pokładach szlachetne, bezinteresowne i prawdziwie altruistyczne. Nie do przyjęcia jest dla człowieka poczucie, że wszystko to, co czyni, miałoby być w gruncie rzeczy wyrachowane, chyte, obliczone na uzyskanie w przyszłości osobistych profitów.

Trzecią z potrzeb, na jaką zwraca uwagę Bielicki, jest pragnienie partycypowania w określonej wspólnotie ludzi i wynikające z tego uczestnictwa poczucie zadowolenia i dumy. Świadomość lub obawa, że jest się członkiem wspólnoty jakoś gorszej od innych, może być bardzo dotkliwa. Na pewno groźna i trwale unieszczęśliwiająca jest obawa, że owa „gorszość” jest wrodzona, że nie da się z niej w ciągu życia wyzwolić oraz że zostanie ona przekazana potomstwu. Frustracja potęguje się, gdy ta „wrodzona niższość” dotyczy sprawności intelektu. Spośród bowiem wielu ludzkich sprawności, zdolności intelektualne właśnie zostały uznane za najważniejsze, szczególnie w naszej epoce i naszym kręgu cywilizacyjnym. Stan związany z niezaspokojeniem opisanej potrzeby Bielicki określa jako „świadomość kondycji pariasa”.

Ściśle związana z ludzką świadomością refleksyjną i świadomością śmierci jest kolejna potrzeba, a mianowicie potrzeba posiadania nadziei na nieśmiertel-

²⁸ Tamże, s. 191.

²⁹ Por. tamże, s. 191–193.

ność. Bielicki zwraca uwagę na znamieny fakt, iż gdy zniszczeniu ulega wiara w to, że śmierć nie jest totalnym i absolutnym unicestwieniem człowieka, to na jej miejsce pojawiają się namiastki takiej wiary. Starożytne adagium *Non omnis moriar* oddaje tę prawdę w całej pełni. Człowiek nosi w sobie głębokie pragnienie, aby wartości trwalsze niż jego jednostkowa egzystencja, wartości, które po nim pozostaną, były obecne jak najdłużej i jak najczęściej w pamięci potomnych. Skutkiem odebrania takiej nadziei jest „lęk przed unicestwieniem”.

I w końcu ostatnią z potrzeb, o jakich mówi Bielicki, jest potrzeba poczucia „Ważnej Misji”, którą człowiek ma w życiu do spełnienia. Chodzi tu mianowicie o świadomość celu, który jest na tyle ważny, że niejako organizuje wokół siebie całe życie człowieka lub przynajmniej znaczącą jego część. Poczucie takie nie jest tylko udziałem wybitnych artystów, naukowców, polityków czy społeczników, ale towarzyszy życiu tak zwanych „szarych ludzi”. Brak takowego celu bywa określany mianem „poczucia pustki życiowej”.

Zaproponowana przez Bielickiego wizja natury ludzkiej w aspekcie potrzeby sensu życia, może być uzupełniona o pewne elementy obrazu człowieka, jaki w swoich pracach wyłożył wspomniany już wcześniej V.E. Frankl.

Nie wchodząc w szczegółowe analizy, można za W. Szewczykiem wskazać na kilka podstawowych twierdzeń Frankla dotyczących człowieka³⁰. Po pierwsze, człowiek nie może być rozpatrywany w sposób tylko i wyłącznie abstrakcyjny, ponieważ życie ludzkie rozgrywa się *hic et nunc*, w konkretnej rzeczywistości. Nie może być również rozpatrywany w sposób zredukowany, to znaczy sprowadzony do kategorii tylko i wyłącznie biologicznych lub socjologicznych. Takie ujęcie bowiem prowadzi do urzeczowienia człowieka i spłaszczenia go do jednego tylko wymiaru, co w konsekwencji zmierza do nihilizmu.

Po drugie, Frankl wyróżnia trzy sfery, które stanowią w człowieku psychofizyczno-duchową jedność. Wskazuje on mianowicie na warstwę somatyczną (biologiczną), psychiczną i noetyczną (duchową). Istnienie sfery duchowej jest dla Frankla tak samo oczywiste, jak istnienie sfery biologicznej i psychicznej. „*Bios* – pisze Frankl – zakłada istnienie *physis*, pierwiastka fizycznego, *psyche* – istnienie *somy* (ciała), a to co duchowe – istnienie duszy. Wyższa warstwa bytu zakłada istnienie niższej warstwy bytu”³¹.

Po trzecie, według Frankla, człowiek jest istotą pociąganą przez wartości, nie zaś popychaną przez popędy. Nie zaprzecza on istnieniu popędów, ale odrzuca redukcjonistyczne twierdzenia sugerujące, iż człowiek kieruje się tylko popędami. Kładzie natomiast nacisk na afirmację wolności i autonomiczności osoby ludzkiej. Frankl wyróżnia kilka rodzajów wartości i mówi między innymi o wartościach twórczych, jak praca; doznaniowych, jak studia, sztuka, miłość; oraz o

³⁰ Por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek? Zarys antropologii filozoficznej*, Tamów 1998, s. 71–74.

³¹ V.E. Frankl, dz.cyt., s. 239.

wartościach związanych z postawą, które z kolei są zakotwiczone w wartościach absolutnych, takich jak Bóg czy religia.

I wreszcie, po czwarte, źródłem dynamizmu człowieka i jego najważniejszą potrzebą jest dążenie do odnalezienia sensu życia. Podczas gdy dla Z. Freuda najważniejszą potrzebą i zasadą życia była „potrzeba przyjemności”, a dla A. Adlera „potrzeba znaczenia”, to dla Frankla była nią właśnie potrzeba odnalezienia i realizowania sensu życia. Nie definiuje on ściśle pojęcia sensu, ale wskazuje na dwa jego rodzaje. Rozróżnia mianowicie sens cząstkowy, który odkrywany jest w konkretnych działaniach ludzkich, oraz sens całościowy, tak zwany nadsens świata i życia. Frankl postuluje, że należy uznawać sens całościowy, nawet jeśli jednostkowe działania ludzkie wydają się być całkowicie pozbawione sensu.

Do takiego radykalnego ujęcia sprawy doprowadziły Frankla jego doświadczenia psychiatryczne, a nade wszystko przeżycia związane z przebywaniem w obozach koncentracyjnych³². One także wyrobiły w nim przeświadczenie, że człowiek jest w stanie stawić czoło warunkom nawet najokrutniejszym, jeśli tylko posiada poczucie sensu życia. M. Wolicki, odwołując się do maksymy filozoficznej F. Nietzschego, który stwierdził, że „Kto ma »po co« żyć, znieś każde »jak«”, pisze o tym w następujący sposób: „Frankl przekonał się i dawał temu niejednokrotnie wyraz, że człowiek może wiele znieść, wycierpieć, może nawet głodować, jeśli to głodowanie ma sens. »Jak« życia obozowego było tak trudne, że tylko mocne »po co« mogło dać szansę przeżycia. Była to radykalna psychoterapia możliwa do zastosowania w obozie. Aby człowiek chciał przeżyć obóz, trzeba mu było pokazać, że to przeżycie ma sens”³³.

Analizy przeprowadzone przez Frankla zdają się potwierdzać to, na co wskazuje Bielicki, a mianowicie, że człowiek i tylko człowiek jest zdolny do przekraczania determinant biologicznych i kulturowych³⁴. Człowiek jest uwarunkowany ze strony świata przyrodniczego i społecznego, a także ze strony własnego organizmu, ale nie jest ostatecznie i absolutnie zdeterminowany przez te czynniki. Chociaż człowiek może pozbawić się wolności lub zostać jej pozbawiony, to przynajmniej możliwościowo zawsze w tę zdolność jest wyposażony. Ujawniać się ona będzie zaś o tyle, o ile człowiek będzie mieć i realizować sens własnego życia.

To, co Bielicki nazywa „poczuciem pustki życiowej”, Frankl określa jako „egzystencjalną próżnię” i uważa to za jeden z największych dramatów współczesnego człowieka³⁵. Skutkiem, a jednocześnie paradoksalnie doraźnym lekarstwem na ową próżnię, jest pośpiech i nadzwyczaj szybkie tempo życia człowieka przełomu XX i

³² Por. M. Wolicki, *Człowiek w analizie egzystencjalnej Viktora Emila Frankla*, Przemysł 1986, s. 38–55.

³³ Tamże, s. 47.

³⁴ Por. T. Bielicki, *O potrzebie uczłowiczenia człowieka*, w: *Zrozumieć świat. Rozmowy z uczonymi Polskimi*, red. W. Osiatyński, Warszawa 1988, s. 25–28.

³⁵ V.E. Frankl, dz.cyt., s. 117.

XXI wieku³⁶. Poczucie bezsensu istnienia, jego jałowości i braku treści, w tym kontekście jawi się jako źródło nerwicy i depresji, na które coraz częściej zapada dzisiejszy człowiek. Szewczyk, odwołując się do Frankla, mówi, że „tak jak doskwierające poczucie bezdomności świadczy o żyjącej w głębi duszy tęsknocie za domem, a bunt przeciwko wszelkim formom zniewolenia – o dążeniu do bycia istotą wolną, tak pustka egzystencjalna jest świadectwem tego, że nasze istnienie jest życiem ku sensowi”³⁷. Jeżeli człowiek w tym dążeniu nie napotka wartości, którym mógłby służyć, zadań, które mógłby realizować i ludzi, których mógłby kochać, to ulega frustracji egzystencjalnej³⁸.

Jak wskazuje sam Frankl, próżnia egzystencjalna wyraża się w pewnych typach mentalności i postawach współczesnego człowieka, które jednocześnie można uznać za patologie ducha czasu³⁹. Pierwsza z nich to prowizoryczna postawa wobec bytu ludzkiego. Charakteryzuje się ona życiem tylko chwilą obecną, tym, co niesie dzień dzisiejszy. W egzystencji prowizorycznej człowiek nie stawia sobie celów dalszych i nie kieruje świadomie swoim życiem, bo uznaje to bądź za niemożliwe do wykonania i niezależne od niego, bądź w ogóle go to nie interesuje. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest uznanie, że wszelkie wartości dalsze i wyższe, jak na przykład miłość, są tylko złudzeniem i spłyca się je do doznawania rozkoszy seksualnej – by kontynuować podany przykład.

Fatalistyczna postawa wobec życia wyraża się poczuciem bezsilności wobec okoliczności wewnętrznych i zewnętrznych oraz przesadną wiarą w moc przeznaczenia. Współczesnemu człowiekowi jego własny los jawi się jako zdeterminowany przez biologię, warunki kulturowe, układy polityczne, czy też bliżej nieokreśloną moc tkwiącą w gwiazdach. Rodzi to postawę zrzucania odpowiedzialności na innych ludzi lub okoliczności.

Kolejnym wyrazem próżni egzystencjalnej jest myślenie kolektywistyczne. Ujawnia się ono w uwolnieniu współczesnego człowieka od obowiązku i odpowiedzialności za wypracowanie własnych poglądów, jak również w fakcie zdegradowania wartości osoby ludzkiej i uznania, że wartość ma jedynie kolektyw. Skutkiem tego jest bardzo wyraźne dzisiaj zjawisko zaniku własnego zdania oraz istnienia tylko poglądów kolektywu.

Myślenie kolektywistyczne prowadzi do ostatniej już z patologii ducha czasu, o których wspomina Frankl, a mianowicie do fanatyzmu. Uciekając od wolności i odpowiedzialności, współczesny człowiek wyzbywa się swej własnej osobowości i zatraca się w masie, ignorując lub potępiając przy tym inaczej myślących.

Wyrażająca się w omówionych powyżej typach myślenia próżnia egzystencjalna jest wynikiem tak zwanej nerwicy noogennej, czyli nerwicy wywołanej

³⁶ W. Szewczyk, dz.cyt., s. 74.

³⁷ Tamże.

³⁸ V.E. Frankl, dz.cyt., s. 117.

³⁹ Por. tamże, s. 52–54.

niezaspokojeniem duchowej potrzeby poczucia sensu życia⁴⁰. Choroba ta prowadzi bardzo często do ogromnych dramatów życiowych, nierzadko kończących się samobójstwem. W tym kontekście nie od rzeczy jest pytanie, jakie zadaje Bielicki, a mianowicie, czy w obrazie człowieka malowanego przez współczesną naukę nie są obecne jakieś elementy, które fundamentalną i jednocześnie specyficzną ludzką potrzebę posiadania sensu życia podcinają⁴¹. Otóż, jak wykazuje Bielicki, takimi koncepcjami są na przykład socjobiologiczna teoria ludzkich zachowań społecznych, a także hipoteza o genetycznym podłożu różnic rasowych w inteligencji, której głównym eksponentem był A. Jensen⁴².

Nie ma tu miejsca na szczegółowe omówienie wspomnianych koncepcji, ale trzeba zaznaczyć, że pierwsza z nich doskonale nadaje się do wyjaśniania behawioru zwierząt. Operując aparaturą pojęciową, zaczerpniętą z genetyki populacji i z genetycznej teorii zachowań, formułuje ciekawe wnioski. Ustalenia te nie są sprzeczne z fundamentalną teorią współczesnej biologii, teorią doboru naturalnego, i były wielokrotnie weryfikowane. Jednakże, jak zauważa Bielicki, socjobiologiczna teoria ludzkich zachowań społecznych nie wyjaśnia ostatecznie wszystkich człowieczych specyfikacji behawioralnych, w szczególności zaś zachowań altruistycznych. Jeżeli zgodzimy się z założeniem, że człowiek w toku ewolucji został wyposażony w takie geny, które warunkują predyspozycje do zachowań zgodnych z zasadą maksymalizacji *fitness*, to bez trudu zaobserwujemy, że został wyposażony także w zdolność do ucieczki przed nią, w zdolność do zachowań bezsensownych z punktu widzenia tej zasady, a nawet całkowicie z nią sprzecznych. Bielicki wskazuje na cztery wielkie obszary takich zachowań, a mianowicie na prawdziwie bezinteresowny altruizm, hamowanie moralne, samoagresję i bezinteresowną złośliwość. Zachowania te okazują się pogwałceniem zasady maksymalizacji *fitness* i wymykają się klasyfikacjom zaproponowanym przez E.O. Wilsona i innych socjobiologów. W tym sensie człowiek jawi się jako jedyna w przyrodzie istota zdolna do zerwania z „egoizmem genów” i uwolnienia się spod ich dyktatu⁴³.

O drugiej zaś ze wspomnianych teorii warto powiedzieć tyle, że jest przykładem odkrycia naukowego co najwyżej bezwartościowego ze społecznego punktu widzenia⁴⁴. Bardzo upraszczając sprawę, badania Jensa wykazały, że między białymi a czarnymi mieszkańcami Stanów Zjednoczonych istnieje średnia różnica w ilorazie inteligencji wartości około jednego odchylenia standardowego, której ważnym komponentem jest czynnik genetyczny. Bielicki wykazuje, że gdyby ta różnica była nawet w całości zdeterminowana genetycznie, to oba rozkłady czę-

⁴⁰ Por. V.E. Frankl, *Nieświadomiony Bóg*, Warszawa 1978, s. 118–120.

⁴¹ T. Bielicki, *Światopogląd naukowy...*, s. 193.

⁴² Por. tamże, s. 207–214.

⁴³ Por. T. Bielicki, *Pojęcie natury ludzkiej w świetle biologicznej teorii zachowań społecznych*, T. Bielicki, *Pojęcie natury ludzkiej w świetle biologicznej teorii zachowań społecznych*, w: J. Reykowski, *Dylematy współczesnej cywilizacji a natura człowieka*, red. T. Bielicki, Poznań 1997, s. 20–21.

⁴⁴ T. Bielicki, *Słowo wstępne*, w: T. Dobzhansky, *Różnorodność i równość*, Warszawa 1979, s. 15.

stości genotypów i tak zachodziłyby szeroko na siebie, co oznacza, iż wśród Murzynów byłby ogromny odsetek osób o genetycznym wyposażeniu intelektualnym lepszym od przeciętnego białego i *vice versa*: wśród białych znajdowałby się spory odsetek osób o genotypach „gorszych” pod względem umysłowym od przeciętnego Murzyna. „W tej sytuacji – pisze Bielicki – kierowanie się »rasą« przy doborze ludzi, na przykład na wyższe uczelnie lub na stanowiska kierownicze, prowadziłyby w indywidualnych przypadkach do mnóstwa fałszywych ocen; rezultatem byłoby marnotrawienie lub nieodpowiednie wykorzystanie bardzo wielu udanych i społecznie potrzebnych genotypów”⁴⁵.

Badania i hipotezy naukowe w rodzaju tych zaproponowanych przez Jensena, wśród niektórych grup społecznych mogły wywołać „świadomość kondycji pariasa” i ufundowane na niej niekorzystne zjawiska społeczne, jak na przykład powstanie groźnych subkultur młodzieżowych. Jednocześnie wykazały one w paradoksalny sposób, że o rozpoznawaniu wartości człowieka, jego odpowiedniości do określonego zawodu i stanowiska nie może decydować czynnik rasowy czy kulturowy, ale indywidualne uzdolnienia i cechy osobowościowe.

5. PODSUMOWANIE

Homo sapiens jako gatunek biologiczny powstał w toku ewolucji warunkowanej doбором naturalnym. Jednakże naukowo-filozoficzna refleksja nad człowiekiem, a w szczególności ludzkim behawiorem, wskazuje dosyć wyraźnie na specyfikę natury człowieka. Owa specyfika jest bardzo widoczna, gdy zwróci się uwagę na ludzką zdolność do kontemplowania własnej egzystencji.

Liczne obserwacje prowadzone przez zoopsychologów i etologów wskazują wprawdzie na fakt, że istnieją zwierzęta wyższe, które mają świadomość swojego bycia, jednak tylko człowiek „wie, że wie”, co więcej, ma świadomość kresu swojej egzystencji. Te doświadczenia wywołują w nim pytanie o to, czy wszystko to, co robi i sama jego egzystencja, ma jakiś sens. Pytanie to jest tak fundamentalne i istotne dla człowieka, że brak odpowiedzi na nie lub zaniechanie rozmyślań nad nim, wywołują w człowieku rozmaite lęki, nerwice i frustracje.

Naszkiecowana w artykule problematyka jest szalenie istotna dla kondycji człowieka, ale jednocześnie niezmiernie złożona. Podejmują nad nią refleksję teologowie, filozofowie i przedstawiciele nauk przyrodniczych, czego efektem są coraz liczniejsze prace z omawianego zakresu antropologii, jak również nowe obszary poszukiwań i pytania domagające się odpowiedzi. Odkrycie i zrozumienie poszczególnych aspektów natury ludzkiej oraz wskazanie na te z nich, które – używając języka Bielickiego – są swoistą linią demarkacyjną między człowiekiem a światem przyrody, stanowi dobrą perspektywę dla dyskursu nad tym, kim jest człowiek.

⁴⁵ Tamże.

SPECIFICS OF HUMAN NATURE IN THE ASPECT OF THE ABILITY
TO CONTEMPLATE PERSONAL EXISTENCE

Summary

Homo sapiens, as one of many biological species, came into existence in evolution progress based on natural selection. That makes him tightly bounded to the world of animals. However, scientific and philosophical reflection about human being points clearly at exceptionality of his nature. It significantly appears in human ability to contemplate his own existence. The aim of this article is to outline several aspects of this exceptionality.

First of all, human is the only living creature which achieved capability of auto-reflection. Although there are some well developed animals aware of their existence, only human “knows that he knows”. Such conclusions are drawn from critical, socio-biological analysis of human-nature theory and evolutionary theory of perception, based on results of etologists’ research.

Secondly, *Homo sapiens* also possesses awareness of his existence limitation. It is impossible to explain human nature without reflection about this. Only human experiences the death in two ways: “from the inside”, where death appears to be a natural and biologically explainable phenomenon and “from the outside” – from this perspective, on the one hand, death is horrifying and mysterious, what leads to mutiny and disagreement, but on the other hand, sometimes reveals transcendental aspects of the world.

Thirdly, such experiences cause human a question about meaning of actions and existence itself. This question, as T. Bielecki and V. Frankl’s analyses show, is so fundamental and essential that lack of the answer or will to look for it leads to anxiousness, neurosis and frustrations. The fact of asking such questions, as well as negative consequences of fruitless looking for the answer significantly characterizes *Homo sapiens* and separates him from the world of nature.

Discovery and understanding of particular aspects of human nature and pointing out those which distinguish human from “lower” creatures is a proper perspective for discussion on “who the man is”.

Nota o Autorze: GRZEGORZ DILANIAN – mgr filozofii, specjalności ekologia człowieka i bioetyka; przygotowuje doktorat na temat polskiej recepcji socjobiologii.

Słowa kluczowe: filozofia, antropologia, natura ludzka, Tadeusz Bielicki

KS. ZBIGNIEW ŁEPKO SDB

PROBLEM OPOZYCJI CZŁOWIEKA WOBEC PRZYRODY

1. WSTĘP

Ontologiczne i epistemologiczne uzasadnianie opozycji człowieka wobec przyrody stanowi istotny wyróżnik epoki nowożytnej w odniesieniu do ujęć tej relacji, właściwych poprzedzającym ją epokom kultury europejskiej¹. Zdaniem licznych filozofów kultury i cywilizacji nowożytna koncepcja relacji człowieka do przyrody stanowi jednak wynik dostrzegalnego w historii kultury europejskiej procesu wzmacniania się tendencji do teoretycznego usprawiedliwiania odrębności człowieka względem przyrody². Przedmiotowe opracowania tego zagadnienia wyróżniają co najmniej trzy główne etapy tego procesu: przedfilozoficzny etap kultury, następnie etap greckiej kultury starożytnej i wreszcie etap średniowiecznej kultury chrześcijańskiej.

2. PRZEDFILOZOFICZNY ETAP KULTURY

Na przedfilozoficznym etapie kultury, określanym także jako etap kultury magiczno-mitycznej lub etap najszerszej rozumianych kultur archaicznych, dominuje przekonanie o ścisłym związku człowieka z przyrodą³. Zgodnie z tym przekonaniem, człowieka pojmuje się jako integralną część wielkiego organizmu przyrody, rozumianej jako system wielu elementów składowych, funkcjonalnie ukierunkowanych na wspólny cel. Tak rozumiana całość organiczna jest całością

¹ Por. O. Höffe, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt am Main 1993, s. 196–217.

² Por. M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1981; Por. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1978, s. 88.

³ Por. K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985. (Zdaniem Hübnera magia i mit mają się do siebie tak, jak praktyka do teorii. Magia jest techniką wpływania człowieka na funkcjonowanie przyrody, mit zaś słowem prezentującym funkcjonowanie przyrody).

teleologiczną; każdy element tej całości istnieje ze względu na inne jej elementy i równocześnie ze względu na całość, całość zaś istnieje ze względu na jej elementy składowe, tak że wszystko funkcjonuje we wzajemnym oddziaływaniu jako środek i cel zarazem. Na tym etapie rozwoju kultury nie istnieje jeszcze nauka, a technika jest tym, co V. Höhle za J. Ortęgą y Gassetem nazywa „techniką przypadku”⁴; wówczas nie istnieje jeszcze taki stan rzemiosł, który umożliwiałby systematyczne udoskonalanie przypadkowo wynalezionych narzędzi.

W takiej koncepcji przyrody istotną kwestią jest stosunek części do całości. Zgodnie z magiczno-mitycznym ujęciem przyrody część utożsamia się z całością. I tak np. garść ziemi oznacza całe pole albo w ogóle ziemię, jedno dojrzałe ziarno zboża oznacza całe zbiory zniwa, drzewo oliwne na Akropolu oznacza wszystkie sady oliwne Grecji itd. Na etapie kultury magiczno-mitycznej nie występuje jeszcze precyzyjne rozróżnienie między częścią a całością, co oznacza, że spotykane w jego ramach myślenie według zasady *pars-pro-toto* nie jest równoznaczne z myśleniem według zasady reprezentatywności. Tutaj trzeba raczej mówić o zasadzie partycypacji, zgodnie z którą część jest po prostu całością. Całość zaś jest w każdej części, a zatem część jest szczególną manifestacją całości⁵.

Trzeba ponadto zauważyć, że magiczno-mityczna koncepcja świata nie dopuszcza ani rozróżnienia, ani tym bardziej przeciwstawienia obiektywnej przyrody i subiektywnego ducha. Na tym etapie rozwoju kultury człowiek nie jest jeszcze w stanie refleksyjnie wyodrębnić się nie tylko z przyrody, ale nawet ze wspólnoty swojego plemienia. W tym sensie nie jest on jeszcze „właściwą subiektywnością”, lecz „organem struktury intersubiektywnej”, która przystosowuje się do życia w przyrodzie⁶. Oznacza to, że przyroda i człowiek, a właściwie przyroda i świat człowieka, tworzą jeszcze nierozdzielną jedność; ci sami bogowie zamieszkują przyrodę i świat człowieka. Tworząc jedność z przyrodą, człowiek jest zarazem częścią przyrody, czyli częścią organizmu przyrodniczego. Jako taki integruje on wszystkie procesy życiowe i całkowicie podlega grze witalnych sił przyrody. W życiu przyrody człowiek uczestniczy całością swojego cielesno-psychiczno-duchowego wyposażenia. Oznacza to, że w życie przyrody zaangażowane jest w równym stopniu ludzkie ciało, dusza i duch. Z przyrodą zintegrowane są w równym stopniu cielesne poruszenia człowieka, jego popędy, afekty, uczucia, jego doznania, intuicje, marzenia, fantazje, jak i jego uzdolnienia poznawcze. Dynamika usposobienia, zdominowana przez magię i mit, nie jest ani wyłącznie przeżyciem cielesnym, ani poruszeniem zmysłów, ani jedynie myśleniem abstrakcyjnym. Jest ona bowiem wszystko organizującą pełnią życia. Z tego samego powodu człowiek nie tylko pasywnie zachowuje się względem przyrody,

⁴ V. Höhle, *Philosophie der ökologischen Krise*, München 1991, s. 49.

⁵ K. Gloy, *Das Verständnis der Natur, Erster Band. Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens*, München 1995, 49–50. Por. K. Hübner, dz.cyt., s. 346–348.

⁶ V. Höhle, dz.cyt., 49.

oddając jej cześć i kontemplując ją, lecz również zachowuje się aktywnie, zajmując właściwe sobie miejsce w przyrodzie i broniąc tego miejsca przed napierającymi i niszczącymi go jej siłami. Człowiek jest emocjonalnie związany z otaczającą go przyrodą przez miłość, nienawiść, lęk, nadzieję, radość, cierpienie. Jego zachowanie się jest wkładem w utrzymanie albo powstawanie równowagi sił w przyrodzie. Taką obecność człowieka w przyrodzie i z przyrodą określa się jako „sympatetyczną” relację człowieka do przyrody⁷.

Właściwy magiczno-mitycznemu etapowi rozwoju kultury silny związek człowieka z przyrodą ulega pewnemu rozluźnieniu wraz z nadejściem rewolucji neolitycznej. Wyznacza ona początki osadnictwa, rolnictwa i hodowli. W ten sposób powstała możliwość stałego zabezpieczenia żywności, co z kolei wywarło głęboki wpływ na życie ludzkie, wzmacniając biologicznie pozycję gatunku *homo sapiens*. Jeszcze w okresie paleolitu nieliczny i żyjący w rozproszeniu *homo sapiens* staje się teraz gatunkiem zdecydowanie dominującym w przyrodzie. Przypuszcza się, że najwcześniejsze wspólnoty rolnicze były dziesięć do dwudziestu razy większe niż grupy łowiecko-zbierackie. Coraz wyższa pewność zaopatrzenia w żywność prowadziła do sukcesywnego wzrostu zaludnienia, by z czasem dać początek urbanizacji. Tym samym zaistniały warunki sprzyjające narodzinom kultur wysokich. Na tym etapie doszło do powstania techniki rzemieślniczej i podstaw nauki. Potrzeby społeczne zaś wymusiły kwantytatywne podejście do przyrody, co spowodowało już wówczas silne i różnorodne procesy lokalnych dewastacji środowiska naturalnego⁸. Wiedza teoretyczna (nauka) jest wówczas wciąż jeszcze związana z mitem. Zdaniem V. Hösle na etapie poprzedzającym grecką kulturę wysoką nie dochodzi jeszcze do krytycznej refleksji nad miejscem człowieka w przyrodzie i nad tworzonymi przez niego instytucjami życia społecznego. Dlatego też „babilońska albo chińska nauka ma zupełnie inną strukturę niż nauka grecka”⁹.

3. ETAP GRECKIEGO OŚWIECENIA

Drugi etap rozwoju kultury ku radykalnemu wyodrębnieniu się ludzkiej podmiotowości z przyrody początkuje tzw. „greckie oświecenie”¹⁰. Zrywa ono stopniowo z magiczno-mitycznym ujęciem relacji człowieka do przyrody i równocześnie otwiera perspektywy ku filozoficzno-naukowemu ujęciu tej relacji. Takie przeorientowanie kultury stanowiło efekt długotrwałego procesu przecho-

⁷ K. Gloy, dz.cyt., s. 61–62.

⁸ Por. E. Kośmicki, *Antropologia niszczenia środowiska. Próba charakterystyki głównych problemów*, w: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, red. J.M. Dołęga, J.W. Czartoszewski, Warszawa 1999, s. 82–86.

⁹ V. Hösle, dz.cyt., s. 49.

¹⁰ K. Gloy, dz.cyt., s. 73.

dzenia „od mitu do logosu” i dojrzałą fazę osiągnęło mniej więcej w V-IV w. przed Chr., wraz z filozofią Sokratesa, Platona i Arystotelesa¹¹. Wtedy też można mówić z pewnością o nowym paradygmacie w podejściu do rzeczywistości według kryteriów prawdziwości, argumentacji, uzasadniania i dowodzenia. Zakładane przez siebie cele ten sposób ujmowania rzeczywistości osiąga zaś na drodze dyskursywnej argumentacji. Oznacza to, że *differentia specifica* starożytnej kultury greckiej w odniesieniu do wszystkich kultur ją poprzedzających stanowi sofistyka. W ramach tego pierwszego w dziejach świata ruchu oświeceniowego radykalnej krytyce zostaje poddany zarówno mit, jak i istniejące ówczesne instytucje społeczne. Po raz pierwszy w historii ludzkiej kultury pojawia się wymóg usprawiedliwiania wszystkiego przed logosem. Tym samym narodził się absolutnie nowy typ wiedzy – nauka dedukcyjna, wyprowadzająca teorematy z aksjomatów¹².

Matematyka grecka nie stanowi jedynego wkładu Greków do metody naukowej; przynajmniej takie samo znaczenie ma metodologiczna refleksja Platona i Arystotelesa nad strukturą metody dedukcyjnej. Mimo to nauka starożytna istotnie różni się od nauki nowożytnej. Uwagę zwraca fakt, że w starożytności zastosowanie matematyki do badania przyrody miało miejsce tylko w obrębie astronomii. Starożytność podtrzymywała bowiem przeświadczenie o nieprzekraczalnej odrębności świata sublunarnego i supralunarnego. Wprawdzie warte podkreślenia są obecne w *Timajosie* oznaki rozszerzenia zastosowania matematyki w badaniu przyrody, to jednak i tak nie ma pewności, że jego urzeczywistnienie przyczyniłoby się do powstania nauki metodologicznie bliskiej nauce nowożytnej. Starożytni Grecy nie dysponowali bowiem systematyczną teorią eksperymentu. Z tego właśnie powodu teoria i praktyka (nauka i technika) w starożytnej Grecji rozwijały się paralelnie, a więc bez istotnego wpływu na siebie. Stanowisko Archimedesusa w tym względzie jest bodaj najsłynniejszym wyjątkiem¹³.

Znaczące światło na naukę starożytnej Grecji rzuca także fakt, że Arystoteles, najbardziej znaczący teoretyk nauki, swoją uwagę poznawczą koncentrował na obszarze biologii. Stąd do nauki przenikają koncepcje teleologiczne. Oznacza to, że w starożytności przedmiot nauki jest ożywiony, co zdaje się przesądzać o antykonstruktywistycznym podejściu badaczy do przyrody. Na tym etapie rozwoju kultury przyrodę traktuje się jako coś danego, zasadniczo niezależnego od ludzkiego poznania i działania. Jeśli zatem magiczno-mityczny obraz świata odwołuje się do koncepcji organizmu żywego, którego człowiek stanowi nierozdzieloną część, uczestnicząc w jego procesach przebiegających zawsze tak, że organiczna całość pozostaje w równowadze, to nowy obraz przyrody polega na zerwaniu tej pierwotnej jedności; na oddzieleniu się części od całości i na coraz bardziej kon-

¹¹ Por. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1975.

¹² V. Höhle, dz.cyt., s. 50.

¹³ Tamże, s. 50–51.

frontacyjnej relacji ich obu. Zdaniem Karen Gloy, tutaj znajduje się praźródło rozdziału podmiotu od przedmiotu, charakterystycznego dla nowożytnej kultury europejskiej. Odtąd podmiot i przedmiot, ja i przyroda ustawiają się względem siebie coraz bardziej opozycyjnie¹⁴.

Wyłączenie się człowieka, jako jednostkowego organizmu żywego, z całościowo pojmowanego organizmu przyrody ożywionej i związana z tym obiektywacja przyrody wzmagają w człowieku skłonność do uprzedmiotawiania przyrody, w odróżnieniu od skłonności kształtowanych w optyce nierozdzielnej jedności człowieka i przyrody. W pierwszym przypadku chodzi o tzw. wyższe, czyli intelektualne uzdolnienia człowieka, utożsamiane z racjonalnością człowieka, w drugim przypadku zaś o tzw. niższe, czyli zmysłowe i emocjonalne uzdolnienia człowieka. W historii kultury dostrzegalne jest postępujące dowartościowanie uzdolnień intelektualnych człowieka kosztem jego uzdolnień zmysłowo-emocjonalnych. Tym samym intelektualna i emocjonalna twórczość człowieka niejako wyznaczają oddzielne nurty w kulturze. Dlatego K. Gloy za M. Heideggerem zauważa, że tutaj znajduje się praźródło rozdziału podmiotowych uzdolnień człowieka do dokonań teoretycznych od jego podmiotowych uzdolnień do dokonań praktycznych, w tym mianowicie sensie, w jakim przez „teorię” rozumie się „bazujący na siłach intelektualnych koncept systemowy”, a przez „praktykę” „działania uwarunkowane potrzebami życiowymi, praktyczne odnoszenie się do przyrody”¹⁵.

Analogicznie do rozdziału ludzkich uzdolnień podmiotowych w okresie starożytnym dochodzi także do zróżnicowania po stronie przedmiotu. Pierwotnie w całości ożywiona i nie zróżnicowana jedność przyrody różnicuje się teraz na to, co strukturalne i materialne, ogólne i jednostkowe, idealne i realne. Zapewne tutaj bierze swój początek rozróżnienie przyrody w znaczeniu formalnym i materialnym. Zgodnie z tym ujęciem przyroda zawiera komponent formalny i materialny, czyli wyrażoną w systemie teoretycznym koncepcję przyrody i komponent materialny, czyli dane materialne (realne), do których system teoretyczny się odnosi. Na tym rozróżnieniu zasadza się teoretyczna obserwacja przyrody, jednostronnie odnosząca się do formalnego jej aspektu. Odtąd nauka zajmuje się wyłącznie teorią przyrody, a więc podejmuje próby formalnego ustalenia w przyrodzie powszechnych praw i reguł, których zastosowanie empiryczne (techniczne) staje się zadaniem drugorzędym. Oznacza to, że nauce starożytnej obce są idee konstruktywistyczne: matematyka i przyrodoznawstwo badają (odkrywają) wiecznie istniejący świat (przyrodę), ale w niego nie ingerują¹⁶. W tym przypadku przyrodę traktuje się jako daną, zasadniczo niezależną od ludzkiego poznania i działania.

¹⁴ K. Gloy, dz.cyt., s. 77–78.

¹⁵ Tamże, s. 78.

¹⁶ Por. H. Jonas, *Interview: Im Zweifel für die Freiheit?* „Nachrichten aus Chemie, Technik und Laboratorium“ 29 (1981) 1, s. 434–439.

Jedynie w celu teoretycznego ujęcia przyrody jest ona ujmowana w modelach technicznych, pojmowanych jako jej rekonstrukcja, tworzona w hermeneutycznym procesie rozumienia. Przyroda nie jest więc techniczną konstrukcją człowieka, lecz, co najwyżej, jej teoretyczne ujęcie przybiera postać konstrukcji w ludzkim umyśle¹⁷.

4. ETAP KULTURY ŚREDNIOWIECZNEJ

Średniowieczny etap rozwoju kultury europejskiej ku radykalnemu wyodrębnieniu się ludzkiej podmiotowości z przyrody charakteryzuje synteza chrześcijańskiego przekonania wiary i antycznej myśli filozoficznej¹⁸. Synteza ta stanowiła nie tylko systemowe powiązanie chrześcijańskich treści z grecką formą. Wraz z formą także treść filozofii greckiej przenikała do doktryny chrześcijańskiej i wywierała wpływ na średniowieczny obraz świata, szczególnie na koncepcję przyrody. Jeśli w początkach średniowiecza wpływ ten był słaby, to z czasem stał się coraz intensywniejszy i nie tylko uzupełniał filozoficzne i przyrodoznawcze „braki” chrześcijańskiego obrazu świata, lecz ten obraz także istotnie współformował. Odnosne opracowania podkreślają, że zmienne koleje takiej syntezy chrześcijańskiego przekonania wiary z myślą antyczną wpłynęły na utrwalenie się pewnych idei przewodnich, stanowiących zasadniczą treść średniowiecznego paradygmatu w podejściu do przyrody. Te idee stanowiły też swego rodzaju pomost między starożytnym a nowożytnym ujęciem przyrody¹⁹.

Pierwszą ideą przewodnią średniowiecznego ujęcia przyrody wyraża zalecenie poszukiwania śladów Boga w przyrodzie. Zalecenie to spotykamy już u św. Augustyna, który w *De genesi ad Litteram* mówi o dwóch księgach: księdze Pisma Świętego i księdze przyrody. Zgodnie z tym zaleceniem przyroda, na równi z Pismem Świętym, objawia Boga i w tym sensie stanowi wiarygodne źródło jego poznania. Z punktu widzenia problematyki podejmowanej w niniejszym opracowaniu na szczególną uwagę zasługuje fakt, że z dowartościowaniem przyrody jako źródła objawienia wiąże się charakterystyczny dla średniowiecza empiryzm. Doświadczenie Boga staje się możliwe dzięki pośredniczącemu doświadczeniu przyrody. Oznacza to, że przy wyjaśnianiu zjawisk przyrody nie wystarcza samo powołanie się na Boga, jako *causa prima*. Doświadczenie przyrody musi uwzględniać samą przyrodę jako *causa proxima*. Wymownym tego wyrazem jest przekonanie św. Tomasza, że błąd popełnia ten, kto uprawia przyrodoznawstwo bez uwzględnienia spostrzeżeń zmysłowych. Ten typ empiryzmu ujawnia się także w eksperymentach Alberta Wielkiego, Roberta Grosseteste i Rogera Bacona. I

¹⁷ K. Gloy, dz.cyt., s. 78–79 i 164.

¹⁸ Por. R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Leipzig 1954, s. 15–38.

¹⁹ Por. V. Hösle, dz.cyt., s. 51–52.

choć tego rodzaju doświadczenie przyrody nie tworzy jeszcze podstaw nauki empirycznej w znaczeniu nowożytnym, to jednak wraz z nim toruje sobie drogę upewnione empirycznie i wsparte instrumentalnie *interpretatio naturae* zamiast czysto spekulatywnego *anticipatio naturae*. Tę empirycystyczną tendencję podjął i wzmocnił nominalizm. W ślad za tym scholastyczna formuła *ens et verum convertuntur* zostaje konsekwentnie wypierana przez aksjomat *factum et verum convertuntur*. Toteż trzeba się zgodzić z tymi badaczami podstaw kultury, którzy utrzymują, że czternastowieczni poprzednicy Galileusza swoją duchową ojczyznę mają właśnie w nominalizmie²⁰. Zgodnie z tym ujęciem nominalizm, utożsamiany z konceptualizmem, burzy arystotelesowski esencjalizm i „otwiera drogę ku filozofii transcendentальной i ku konstytucjonalizmowi, a dalej ku nowoczesnemu operacjonalizmowi i konstruktywizmowi, w których następstwie wyznaczające sens reguły i prawa nie są jedynie dodatkowymi zasadami refleksji albo przejawami świadomości faktów empirycznych, lecz pełnią funkcję konstytutywną i określają, czym w ogóle dla nas powinna być przyroda”²¹.

Druga idea przewodnia średniowiecznego ujęcia przyrody wyraża się w zaleceniu ujmowania rzeczywistości według zasad prawa i porządku. W średniowieczu zalecenie to początkuje metodę geometryczną, stanowiącą ideał nauki nowożytnej. Na tym etapie rozwoju kultury metoda ta jest jeszcze niedojrzała. Nie przedstawia więc procesu technicznego, lecz wskazuje na możliwość zastosowania matematyki do badania przyrody. W tym sensie sięga ona do Platońskiego *Timajosa*, w którym zawarte są zasady racjonalności i matematyzowalności przyrody. Z chrześcijańskiego punktu widzenia aż do XVIII w. metoda ta była uzasadniana odwołaniem się do Pisma Świętego: „Aleś Ty wszystko urządził według miary i liczby, i wagi” (Mdr 11, 20). W dziele Mikołaja z Kuzy *De docta ignorantia* przekonanie to znajduje oczywisty wyraz: „Przy stwarzaniu świata Bóg wykorzystywał arytmetykę, geometrię, muzykę i równocześnie astronomię. Z tych sztuk korzystamy także my, gdy badamy rzeczy, elementy i ruch”. Skojarzenie matematyki z ideą porządku w świecie przygotowywało w średniowieczu drogę ku nowożytnej koncepcji prawa natury. W odróżnieniu od antycznego pojęcia prawa, przy którego pomocy oznaczana jest struktura statyczna, teraz posiada ono charakter matematyczny i wyraża nie tyle zmienną strukturę, ile samą zmienność. Takie podejście oznaczało przełom w dotychczasowym ujęciu przyrody i przekroczenie granic kosmosu antycznego i średniowiecznego. Pod koniec średniowiecza na znaczeniu zyskuje przekonanie, że tylko nieskończony świat może być wyrazem nieskończonego Boga²².

Wśród idei przewodnich średniowiecznego ujęcia przyrody na szczególną uwagę zasługuje wreszcie idea wyrażona poprzez metaforę „machina-mundi”.

²⁰ Tamże, s. 52.

²¹ K. Gloy, dz.cyt., s. 150.

²² V. Hölsle, dz.cyt., s. 52.

Zdaniem K. Gloy idea ta stanowi bezpośrednio przygotowanie mechanistycznej koncepcji przyrody, dominującej w okresie kultury nowożytnej²³. Wszystkie dotychczasowe koncepcje geometryzowalności i matematyzowalności przyrody doprowadziły do koncepcji świata jako maszyny. Choć określenia *machina mundi* używali już pisarze łacińscy i Ojcowie Kościoła²⁴, to jednak do literatury średniowiecznej dotarło ono za sprawą tłumaczenia *Timajosa* na język łaciński. Użyte przez Platona wyrażenie *to tou kosmou soma*²⁵ Chalcydiusz w IV w. po Chr. przetłumaczył opisowo jako *praeclara ista machina visibilis*. Kontekst tego wyrażenia wskazuje, że chodzi w nim o budowę „ciała świata”, zwłaszcza o jego strukturalne złożenie. Słowo „machina” w pierwotnym znaczeniu nie odnosiło się więc do prostego, elementarnego ciała, lecz do ciała złożonego zgodnie z pewnymi zasadami systemowymi²⁶. W konkretnym przypadku Platon odnosił to wyrażenie do wszechświata i od początku funkcjonowało ono w kontekście koncepcji systemowych. Gdy zatem wyrażenie *systema mundi* oznacza bardziej formalną stronę złożonego ciała, to *machina mundi* oznacza raczej materialną, realną stronę tego ciała. Ponieważ dla Platona widzialny kosmos był organizmem ożywionym, to wyrażenie *machina mundi*, użyte w tłumaczeniu *Timajosa* nie mogło oznaczać jeszcze maszyny martwej, pojmowanej na sposób mechanistyczny.

Choć wyrażenie *machina mundi* użyte zostało najpierw w znaczeniu organizmowym, to jednak w dalszym rozwoju jego znaczenia wystąpiło szereg czynników, które wpłynęły na jego przeorientowanie w stronę znaczenia mechanistycznego. Idzie mianowicie najpierw o popularyzację koncepcji świata jako dzieła boskiego artysty, następnie o popularyzację koncepcji świata jako budowli boskiego budowniczego, także o popularyzację koncepcji świata jako boskiego instrumentarium, wreszcie o popularyzację koncepcji świata jako przyczynowo zaprogramowanego mechanizmu. Wszystkie te czynniki wskazują na konsekwentne osłabianie wpływów tradycji arystotelesowskiej w podejściu do przyrody rozumianej jako *natura naturans*, a więc przyrody samotworzącej się i samopodtrzymującej się w istnieniu. Utrata wpływów arystotelizmu i jego teorii sił wewnętrznych, zgodnie z którą materia sama się różnicuje, organizuje i strukturyzuje, prowadziła do koncepcji świata jako maszyny i związanej z nią nową teorią sił zewnętrznych. Równocześnie antyarystotelizm wiązał się z antyteleologizmem. Tym samym zrywał nie tylko z chrześcijańską koncepcją celów świata, określanych przez Boga, ale także z antyczną koncepcją celu i jego funkcją adekwatną do wymagań teoretycznych systemu. Ostatecznie z czterech przyczyn

²³ K. Gloy, dz.cyt., s. 157–161.

²⁴ W tym miejscu przykładowo można przywołać *De rerum natura* Lukrecjusza i *De hominis opificio* Grzegorza z Nyssy.

²⁵ Platon, *Timajos* 32 c1.

²⁶ Por. E. Martens, *Platon*, w: G. Böhme, *Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur kopenhagener Schule*, München 1989, s. 37.

wskazanych w starożytności pozostała jedynie przyczyna sprawcza, której w mechanistycznym obrazie świata przypadło miejsce centralne.

Dominująca w okresie chrześcijańskiego średniowiecza koncepcja przyrody jako dzieła Boga Stworzyciela wyznacza także typ relacji człowieka wobec przyrody. W średniowieczu przyroda jest jeszcze „czymś innym” dla człowieka, czymś, co dostępne jest tylko intelektualnej rekonstrukcji jako artefakt. W nowożytnym okresie kultury zaś człowiek pojmuje siebie coraz wyraźniej jako *alter deus* i w ślad za tym traktuje przyrodę jako produkt ludzkiego umysłu, najpierw w aspekcie formalnym, stopniowo zaś także w aspekcie materialnym. Tak oto miejsce Boga-Stworzyciela zajmuje coraz bardziej pretensjonalny człowiek-konstruktor. Zdaniem K. Gloy, to uwarunkowane kulturowo przejście od Boga-Stworzyciela do człowieka-konstruktora dokonuje się w procesie sekularyzacji. Jego istotnym przejawem jest właśnie koncepcja przyrody jako sztucznego produktu człowieka. Konsekwencje takiego ujęcia sięgają zaś dzisiejszej manipulacji i technologizacji przyrody²⁷. Dynamika procesu technicyzowania przyrody okazała się tak silna, że dzisiaj dosięga już samego człowieka. Tak oto na naszych oczach *homo faber* staje się coraz bardziej *homo fabricatus*²⁸.

5. ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Opozycyjna relacja człowieka do przyrody utrwala się w historii kultury ludzkiej i przybiera postać różnych odmian antropocentryzmu. Przy czym jego aspekty teoretyczne stanowią o antropocentrycznym światopoglądzie człowieka, aspekty praktyczne zaś o antropocentrycznej moralności człowieka. To rozróżnienie jest dopracowywane pojęciowo i wzbogacane argumentacyjnie w trakcie niezwykle ożywionego w ostatnich trzech dziesięcioleciach dyskursu filozoficznego, prowadzonego ze względu na problem przyszłości człowieka w warunkach cywilizacji technokratycznej²⁹.

Antropocentryzm jest postrzegany jako zjawisko w kulturze, opisywane i wykładane na trzy co najmniej sposoby. Pierwszy wskazuje na kosmologiczny charakter antropocentryzmu; uznaje on Ziemię i związanego z nią człowieka za topograficzne centrum świata. Drugi sposób wskazuje na ontologiczny charakter antropocentryzmu; akcentuje uprzywilejowaną pozycję człowieka w warstwowej strukturze przyrody. Trzeci zaś wskazuje na teleologiczny charakter antropocen-

²⁷ K. Gloy, dz.cyt., s. 164–165.

²⁸ U.H.J. Körtner, „*Lasset uns Menschen machen*“. *Christliche Anthropologie im biotechnologischen Zeitalter*, München 2005, s. 30–37.

²⁹ Por. O. Höffe, dz.cyt., s. 196–213.

tryzmu; wyraża się przekonaniem, że wszystko zostało stworzone przez Boga ze względu na człowieka i dla człowieka³⁰.

Stanowiska zgodne w uznaniu antropocentryzmu za teoretycznie i praktycznie utrwalone w kulturze antagonistyczne odnoszenie się człowieka do przyrody pozaludzkiej różnią się między sobą ze względu na uznanie różnych przyczyn takiego stanu rzeczy: jedni mówią o judeochrześcijańskich źródłach antropocentryzmu, inni wskazują na starożytność europejską, jeszcze inni na nowożytną absolutyzację światopoglądu przyrodoznawczego.

Znaczna część teoretyków kultury główną przyczynę przesadnego uprzywilejowania człowieka w przyrodzie upatruje w judeochrześcijańskiej teologii stworzenia³¹. Utrzymują oni, że chrześcijańska odmiana antropocentryzmu ontologicznego jest najgłębszą przyczyną, właściwym „korzeniem współczesnego kryzysu ekologicznego”. Jego chrześcijański charakter wyraża się w uznaniu człowieka za obraz i podobieństwo Boga. Taki człowiek ma zagwarantowane przywileje w przyrodzie i niejako w imieniu Boga sprawuje nad nią władzę. Według tej koncepcji odnoszona do Boga idea szczególnej godności człowieka inspirowała rozwój matematycznego przyrodoznawstwa i związanej z nim techniki jako środków ułatwiających człowiekowi panowanie nad przyrodą.

Inni podkreślają, że usprawiedliwianie nadużyć w panowaniu człowieka nad przyrodą jest charakterystycznym rysem całych dziejów zachodnioeuropejskiego stylu myślenia. Choć nowożytność i współczesność dramatycznie ujawniły negatywne skutki różnych form dominacji człowieka nad otaczającym go światem, to jednak ich pierwotne źródła sięgają przedfilozoficznego okresu dziejów ludzkości. Już bowiem mityczne opisy przyrody stanowiły wyraz tej dominacji, utrwalanej następnie z pomocą filozofii, nauki i techniki³².

Jeszcze inni podkreślają wprawdzie, że usprawiedliwianie panowania człowieka nad przyrodą jest charakterystycznym rysem zachodnioeuropejskiego stylu myślenia, ale jego głównych źródeł nie upatrują ani w starożytności europejskiej, ani też w chrześcijaństwie. Ich zdaniem antropocentryzm źródłami swymi sięga nowożytnej absolutyzacji światopoglądu przyrodoznawczego, który charakteryzuje się redukcyjnym podejściem do przyrody³³. Zgodnie z tym podejściem przyroda ma dla człowieka jedynie wartość użytkową, a właściwe dla niej procesy życia najtrafniej wyraża obraz gry konieczności i przypadku³⁴. Charakterystyczne dla

³⁰ Por. A. Auer, *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, Düsseldorf 1984, s. 54–63.

³¹ Por. L.T. White, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, „Science” 155 (1967), 1203–1207; Por. E. Drewermann, *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentum*, Regensburg 1981; Por. A. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek 1974.

³² Por. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1978, s. 88.

³³ H. Jonas, *Forschung und Verantwortung. Aulavorträge*, Hochschule St. Gallen 1983, s. 7.

³⁴ Tamże, s. 7–8.

nowożytnego przyrodoznawstwa dążenie do poznania obiektywnego pociągało za sobą przedmiotowe podejście do przyrody, co z kolei prowadziło do traktowania przyrody w oderwaniu od aksjologii. Hans Jonas utrzymuje, że takie metodologiczne izolowanie nauk przyrodniczych od wartościowania z czasem musiało przerodzić się w stanowisko ontologiczne, zgodnie z którym przyroda jako taka pozbawiona jest właściwej sobie wartości. To stanowisko ontologiczne implikuje zaś tezę „epistemologiczno-pojęciową w sprawie samego statusu wartości: zasada się on wyłącznie na ludzkim podmiocie wartościującym, który wartości projektuje na rzeczy. Wartości nie przynależą obiektywnie do rzeczy-w-sobie lecz subiektywnie przynależą do nas”³⁵. Konsekwentnie też stanowisko to decydująco wpływa na styl obecności człowieka w środowisku przyrodniczym. Jonas mówi, że przyroda ujęta przedmiotowo, a więc neutralna aksjologicznie, wywołuje w nas poczucie zagrożenia i rodzi w nas lęk; sprawia, że czujemy się w niej obco i „drżymy w nagości nihilizmu”³⁶. Równocześnie utrwała ona poczucie niewinności człowieka wobec działań wymierzonych przeciw niej: „wszystko wolno jej i z nią uczynić, nie poczuwając się wobec niej do winy”³⁷. Dlatego też w koncepcji przyrody neutralnej aksjologicznie Jonas dostrzega główny czynnik sankcjonujący dowolność sprawowanej przez człowieka technologicznej władzy nad właściwym mu przyrodniczym środowiskiem życia³⁸.

PROBLEM OF MAN'S OPPOSITION AGAINST NATURE

DER MENSCH ALS WIDERSACHER DER NATUR

Zusammenfassung

Die Philosophie hat zu allen Zeiten, wenn auch nie unbestritten, die Stellung des Menschen in der Welt mit dem Interpretament „Anthropozentrik“ auszulegen versucht. Jedoch verbirgt sich hinter dieser Bezeichnung ganz Unterschiedliches; es muss zwischen kosmologischem, ontologischem und teleologischem Anthropozentrismus unterschieden werden: kosmologischer bedeutet, dass sich die Erde und mit ihr der Mensch in der topographischen Mitte der Welt befinden, ontologischer, dass der Mensch in der Stufenordnung der Natur den ausgezeichneten Rang innehat und teleologischer, dass um des Menschen willen und für ihn alles geschaffen wurde.

Dabei wurde stets betont, dass die Sonderstellung des Menschen in der Welt sich in der Freiheit zur Gestaltung und zum Gebrauch von Welt dokumentiert. Die Sonderstellung des Menschen in der Welt und die sich daraus ergebende Idee einer einmaligen Würde inspirierten nach Ansicht vieler nicht nur Naturwissenschaft und Technik, sondern in deren Folge auch Naturausbeutung und

³⁵ Tamże.

³⁶ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1979, s. 57.

³⁷ H. Jonas, *Forschung und Verantwortung...*, s. 9.

³⁸ Tamże.

Umweltzerstörung. In diesem Sinne der tiefste Grund, die eigentliche Wurzel der gegenwärtigen Umweltkrise ist die neuzeitliche Verabsolutierung unseres naturwissenschaftlichen Weltbildes.

Nota o Autorze: ks. dr hab. prof. UKSW **ZBIGNIEW ŁEPKO** SDB – kierownik Katedry Kulturowych Zachowań Przystosowawczych w Instytucie Ekologii Człowieka i Bioetyki na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie, wykładowca WSD TS w Łądzie nad Wartą. W badaniach podejmuje problematykę filozofii nauk behawioralnych, antropologii filozoficznej, ewolucyjnej teorii poznania i ekofilozofii.

Słowa kluczowe: antropocentryzm, człowiek, przyroda, kultura

JAKUB BARTOSZEWSKI

KARTEZJAŃSKA NAUKA O PORZĄDKU W NOWYCH ZASADACH FILOZOFICZNO-PRZYRODNICZYCH

WSTĘP

Mocno utrwaliło się przekonanie, nie bez powodu, że Descartes stanowi najwyższy szczyt, na jaki wspięła się myśl nowożytna. Więcej nawet, jeśli pozostaniemy w kręgu myśli nowożytnej, w sposób zaskakujący stwierdzimy fakt, iż filozofia kartezjańska stanowi wręcz najbardziej znamiennej oś nowożytnego sposobu myślenia. Tym samym specyfika nauki o porządku, jawiąca się w nowych zasadach filozoficzno-przyrodniczych, jest widoczna już w samym punkcie wyjścia. Stąd jeśli są tacy, którzy zasługują na miano nauczycieli rodzaju ludzkiego, jak zauważył Hegel, mówiąc o Platonie i Arystotelesie¹, to wśród nich jest również Descartes, którego „myśl” w niniejszym artykule poddana zostanie rozważeniu.

1. POWSTAWANIE NOWEGO PORZĄDKU

Filozof francuski u początku swych rozważań podaje świat realny w wątpliwość. Inaczej mówiąc to, co dla średniowiecza i renesansu było pewne, dla niego stało się jedynie złudnym tworem ludzkiego działania. Przeto, o ile na gruncie przedkartezjańskiej nauki o porządku, świat przyrody i ludzka egzystencja były podporządkowane *Ipsum Esse*, o tyle Descartes stwierdził, że te założenia prócz matematycznych nie mają pewności prawdy. Wobec tego, jak prawdziwie poznać, gdy wszystko podlega falsyfikacji? Jak zbudować system opisujący porządek świata, nie wykluczając ludzkiego *esse*? Descartes zdawał sobie sprawę z tych trudności i w pełni świadomie wybrał matematyczno-analityczny sposób poznania i uprawiania nauki. Było to powolne, ale i odpowiedzialne zmierzanie do prawdy, a tym samym eliminowanie „starego” porządku i niedopuszczenie, by nauką kiero-

¹ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. II, Lublin 1997, s. 23.

wała koincydencja. W efekcie takiego podejścia Descartes wprowadził niezmienną zasadę dualizmu ontologicznego, która stała się podstawowym zagadnieniem naukowym, tłumaczącym istotę makro- i mikroświata, nie wykluczając bytów ożywionych. Zatem Descartes, podejmując się zadania uporządkowania obrazu świata, korzysta z osiągnięć, które sam wypracował. Dzięki temu dochodzi do aksjomatu w świecie i ludzkiej egzystencji. Jednocześnie w swych naukowych poszukiwaniach, mimo pewnika nie pomija metafizyki. Wie, że człowiek odkrywając prawdziwe zasady rzeczy, bada najpierw ogólne stany – jak zbudowana jest owa rzecz, szukając przy tym jej źródeł, a następnie wydaje sąd². To pozwoliło Kartezjuszowi niejako przejść do fizyki, dzięki której świat pozbawiony jest złudzeń; kij włożony do wody wygląda jak złamany, jednak rzeczywistość jest inna. Zdaniem Descartesa podobne przykłady można mnożyć. Wobec tego właściwy obraz porządku świata, który podmiot widzi, to obraz fizyki wzmocniony o – metafizykę.

Dążenie do tego typu rozstrzygnięć opiera się z jednej strony na metodzie matematycznej, z drugiej zaś na przejściu od sposobu *myśle, więc jestem* do empirii jako naocznego świadka podmiotowych sukcesów i błędów w poznaniu porządku świat. Zatem jedność nauki o porządku świata zapewnia metafizyka, która jest korzeniem – praźródłem, dostarczycielem pewności i poprawności poznania fizykalnego³, fizyka zaś opisuje świat, a na niej opierają się pozostałe dyscypliny – medycyna, etyka. Żadna inna nauka nie tworzy własnego kształtu, lecz wyłącznie korzysta z dostarczanego przez fizykę obrazu.

W kontekście tego, należy zwrócić uwagę na naturalną konsekwencję. Poza Bogiem i ludzką duszą wszystko, według Descartesa, było mechaniczne: ziemia, ciało – nawet ludzkie, planety, słońce, jako nie mające duszy, były wyłącznie mechanizmami, które miały bliżej określone zadania w świecie rzeczy ożywo-

² Por. R. Descartes, *List do ks. Picot*, w: *Zasady filozofii*, tłum. I. Dębski, Warszawa 1960¹, s. 366–367.

³ Stosunek metafizyki do fizyki zawarty został w *Liście do ks. Picot*. Descartes uczynił z metafizyki konieczny fundament wszystkich nauk. Takie stanowisko, według historyków filozofii, jest nie do przyjęcia. Jakże bowiem pogodzić empiryczny i zarazem metafizyczny charakter systemu w punkcie wyjścia? Gdyby metafizyka stanowiła punkt wyjścia, to poznanie świata przyrody byłoby zupełną imaginacją. Tymczasem obraz przyrody, obraz świata poznawany przez treść wyobrażenia, jest zespołem konkretnych elementów, których racji istnienia nie można znaleźć w umyśle. Można tego dokonać jedynie na płaszczyźnie ontologicznej. Wtedy podmiot mógłby rozpatrywać wszelkie rzeczy jako istniejące bądź, mówiąc inaczej, jako złożone z istoty i istnienia. Ponieważ w filozofii przyrody Descartes'a występuje empiria, można by rzec, iż metafizyka nie może być punktem wyjścia czy to poznania, czy wiedzy. Por. A.M. Ziółkowski, *Filozofia Renè Descartes'a*, Warszawa 1989, s. 118–119. A jednak definicja Cartesowskiej metafizyki ukazuje, że to ona zawiera zasady poznania, wśród których mieści się wyjaśnienia głównych atrybutów Boga, niematerialność duszy ludzkiej oraz wszystkich jasnych i prostych pojęć, które człowiek posiada. Por. R. Descartes, *List do ks. Picot*, w: *Zasady filozofii...*, s. 366.

nych i nieożywionych⁴. Chcąc zrozumieć nowy naukowy porządek świat Descartes'a, należy zgłębić nowe zasady funkcjonowania mechanizmów, a wypływają one z wyżej wspomnianego dualizmu ontologicznego.

Ten realizm teoriopoznawczy zaczerpnięty, jak zauważył Gilson, ze średnio-wieczna, „kazał” rozpoczynać wszystkie rozważania filozoficzne od dobrze ugruntowanego faktu stwierdzającego istnienie zewnętrznego świata. Przy czym fakt ten uważano za tak oczywisty, że określenie *zewnętrzny* dodały dopiero czasy pokartezjańskie, kiedy to istnienie wnętrza filozofującego podmiotu stało się podstawą rozważań naukowych⁵. Zawdzięcza się to Kartezjuszowi, który zmienił perspektywę. Dla niego jedynie bezpośrednio dotykana rzeczywistością było *myślące ja*; wszystko inne może zostać poddane powszechnemu wątpieniu.

Descartes sformułował swoje kryterium dopiero po odkryciu owego *myślę, więc jestem*⁶. Stwierdzenie, *że jestem* w tym, *że myślę*, tak jasno i wyraźnie stało przed filozofem, iż doszedł on do wniosku, że można przyjąć je za ogólne prawa, podobnie jak aksjomaty matematyczne, rzeczy zaś, które dzięki temu podmiot pojmuje jasno i wyraźnie, są prawdziwe⁷. Zatem Descartes mógł stawiać czoło całej filozoficznej tradycji. Jednak nie chciał być solipsystą, zamykającym się we własnym kręgu, pragnął wyjść do świata rzeczy i ludzi. Ale jak to zrobić? Jak z tego punktu własnej świadomości, w którym styka się z istnieniem, przejść do obszarów istnienia rzeczywistości?

2. PRYNCYPIA

Descartes, jak podkreślił Hästed, „zauważył”, iż w człowieku istnieją dwie konstytutywne cechy. Jedna to ta, dzięki której człowiek żyje, rozwija się, dokonuje wszystkich działań – rzecz rozciągła; druga – dzięki której *animal rationale* myśli. Pierwsza jest wspólna człowiekowi i zwierzętom, druga występuje jedynie u *homo sapiens*, dlatego, by uniknąć nieporozumień Descartes nazywa ją umysłem, czyli czystym myśleniem, pierwszą zaś ciałem⁸. Między pierwszym principium a drugim istnieje zasadnicza różnica. Umysł jako władza poznawcza z natury wyłącza wszystkie istniejące własności, które można przypisywać ciału, a

⁴ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958¹, s. 111–112; tenże, *Zasady filozofii...*, s. 337; tenże, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, tłum. A. Bednarczyk, Warszawa 1989¹, s. 81.

⁵ Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1987, s. 156–157.

⁶ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981², s. 40.

⁷ Por. W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, s. 170–171.

⁸ Por. H. Hästed, *Świadomość*, w: *Podstawowe pytania filozoficzne*, pr. zbior. pod red. E. Märtensena, H. Schnädelbacha, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 688; R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 52–54.

przede wszystkim eliminuje rozciągłość⁹. Tego typu zasada ma naturę czysto duchową¹⁰: *ponieważ nie mamy wcale, żeby ciało w jakiś sposób myślało, słusznie przeto sądzimy – mówi Descartes – że wszelkie rodzaje znajdujących się w nas myśli przynależą do duszy*¹¹. Wobec tego istnienie nierozciągłości myśli implikuje niepodzielność, której uświadomienie prowadzi w konsekwencji do stwierdzenia, że wszystkie czynności są psychiczne. Uwydatnia to definicja rzeczy myślącej: *Czym więc jestem? Rzecz myśląca; ale co to jest? jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje*¹². Teraz przyjmuję tylko to, co jest konieczne, prawdziwe; jestem więc dokładnie mówiąc rzeczą myślącą, to znaczy umysłem bądź duchem, bądź intelektem, bądź rozumem. Jestem więc rzeczą [...]; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą¹³. Wyżej wymienione akty, wyrażone w określeniu rzeczy myślącej, są jedynie przejawem podstawowej czynności ducha, którą stanowi myślenie. Według Descartes'a wspomniany akt należy do istoty podmiotu w tym znaczeniu, że definiując rzecz myślącą, podaje kim jest człowiek¹⁴. Z tego też względu trudno pomijać władze duchowe, jak czucie, chcenie. Nie wykluczają one władzy umysłu, albowiem zawsze ten sam duch cały pragnie – chce, cały czuje, cały pojmuje¹⁵.

Principium myślenia, według francuskiego filozofa, pojęte było jako jedna i niepodzielna całość, a nie jako system hierarchicznie uporządkowanych potencji, czyli władz. Dlatego też różnicę, jaka zachodzi między poszczególnymi aktami a substancją myślącą, nazywa Descartes nie realną, lecz tylko modalną¹⁶. Właściwości, jakie zachodzą w substancji myślącej, a do których należą jej konkretne czynności, są jedynie różnymi sposobami myślenia¹⁷. Tak więc jak w ciele, w którym wszystko, co istnieje w jego naturze i co się odkrywa, można przypisać ciału, zakładając z góry rozciągłość i jego modyfikacje, podobnie w umyśle. To, co się odkrywa stanowi różnorodną modyfikację myślenia¹⁸. Uzewnętrznił to Descartes w słowach: *w istocie wszystkie modyfikacje, których w sobie doświadczamy, możemy sprowadzić do perceptio [...] i chcenie, czyli operacja woli. Bo odczuwanie, wyobrażanie sobie i czyste rozumienie to są tylko czyste modyfikacje ujmowania, tak jak pożądanie, wstręt, twierdzenie, przeczenie, wątpienie*¹⁹. *Res cogitans*, w ten

⁹ Por. R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 32–33.

¹⁰ Por. H. Hästed, dz.cyt., s. 690–693; R. Descartes, *Medytacje...*, s. 96–118.

¹¹ R. Descartes, *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Warszawa, 1986¹, s. 67.

¹² R. Descartes, *Medytacje...*, s. 36.

¹³ Tamże, s. 34.

¹⁴ Por. A. Luijpen, dz.cyt., s. 101.

¹⁵ Por. R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 10–12.

¹⁶ Por. E. Morawiec, *O intuicji intelektualnej u Kartezjusza*, SFCH 3 (1967), nr 2, s. 197.

¹⁷ Por. W. Bednarowski, *Descartes i cogito*, Kraków 2001, s. 16–17; R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 35, 36–38.

¹⁸ R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 40.

¹⁹ Por. tamże, s. 23.

sposób, sprowadzony został przez francuskiego filozofa do operacji intelektualnej trójpoziomowej: zmysły zewnętrzne, wyobrażenia oraz czyste rozumienie²⁰.

Descartes, stwierdzając istnienie intelektualnej zdolności podmiotu, uważał, iż myślenie i rozciągłość to natury konstytutywne substancji poznającej i cielesnej; a wtedy nie inaczej należy je pojmować, jak samą tylko substancję myślącą i rozciągłą, to jest jako umysł i ciało; w ten sposób rozumie się je jasno i wyraźnie²¹: *Wystarczy mi, iż mogę pojmować jasno i wyraźnie jedną rzecz bez drugiej po to, by mieć pewność, iż jedna jest różna od drugiej*²². Dlatego, według Descartes'a człowiek łatwiej pojmuje substancję rozciągłą lub substancję myślącą aniżeli, jak to było w epoce średniowiecza czy w okresie renesansu, samą substancję. Zaznaczył to w *Zasadach filozofii*, jednak nie pominął faktu, iż człowiek prócz intelektu, czyli *res cogitans*, ma zdolności poznawcze wyrażające się w zmysłach²³. Działanie zmysłów, zwłaszcza zewnętrznych, należy do funkcji cielesnych, które są związane z poszczególnymi częściami ciała. Bezpośrednim podmiotem tych działań są części organizmu ludzkiego: *usiłując głębiej poznać naszą naturę, widzimy, że dusza nasza, będąca substancją odrębną od ciała, znana jest nam dzięki temu, że myślimy, czyli poznaje, [...] wyobraża sobie i przypomina oraz czuje. Skoro zaś przypisywane jej przez niektórych inne czynności jak ruch [...], w których nie ma żadnej myśli, są tylko ruchami cielesnymi*²⁴. Stąd wyniki tych działań wyrażają się w zmianach zmysłowych powodowanych zgodnie prawami fizycznymi, kierującymi wszelkimi zmianami. Descartes uważał, że zmysły zewnętrzne, jako części organizmu ludzkiego, mimo że kierowane są na przedmioty zewnętrzne, to rozważane z punktu funkcji poznawczej w zasadzie są bierne. Ta bierność powstaje w członkach na mocy działania przedmiotu zewnętrznego i rzeczywistej zmiany. Zmiana fizyczna komunikuje się z inną częścią ciała, którą Descartes nazywa *sensus communis*²⁵. Ze zmysłu wspólnego zmiana ta przechodzi do fantazji, czyli wyobraźni. Wyobraźnia jest również zmysłem natury cielesnej, podobnie zresztą jak i zmysł wspólny. W niej zmysł wspólny tworzy obrazy. Obrazy te może zawierać w sobie i przechowywać. Gdy je przechowuje, nazywa się pamięcią. Tak w najbardziej ogólnym zarysie przedstawia się mechanizm działania zmysłów w procesie oddziaływania na nie przedmiotów zewnętrznych²⁶.

²⁰ Por. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958², s. 60.

²¹ Por. tamże, s. 39.

²² R. Descartes, *Odpowiedź autora na zarzut drugi*, w: *Medytacje...*, s. 166.

²³ Por. R. Descartes, *Człowiek...*, s. 49.

²⁴ Por. tamże, s. 80.

²⁵ Na temat *sensus communis* Descartes pisał, że na umysł nie oddziałują wszystkie części ciała, lecz tylko mózg, a może tylko mała jego część, mianowicie ta, w której ma się znajdować zmysł wspólny – (*sensus communis*). Ilekroć ta część jest w tym samym stanie, tylekroć ukazuje umysłowi to samo, chociaż pozostałe części ciała mogą w tym czasie zachować się w najrozmaitszy sposób. Por. R. Descartes, *Medytacje...*, s. 113.

²⁶ Por. E. Morawiec, art.cyt., s. 189.

Aczkolwiek procesy zmysłowe zwane przez Descartes'a poznawczymi, w rzeczywistości nie mają wartości eksploracyjnej²⁷. Właściwą siłą poznawczą, dzięki której ujmuje się świat, jest *res cogitans*. Zatem jeżeli procesy zmysłowe mają jakąś wartość odkrywczą, to zawdzięczają ją jedynie działaniu intelektu. Metafizyczny dualizm między umysłem a ciałem przyjmuje możliwość ich współpracy w procesach poznawczych. I tak, jeśli umysł skieruje się do danych zmysłu wspólnego, powstają czucia, jeśli zaś do wyobraźni – następują przypomnienia lub wyobrażenia. W przypadkach, w których chodzi o czucie, pamięć, wyobrażenia, przedmiotem poznania intelektualnego stają się wyniki mechanizmu działania zmysłów, a to wiąże się z materią, która jest rozciąglą. Stąd natury materii w świecie Descartesa nie daje się sprowadzić do takich właściwości, jak: ciężar, twardość czy barwa, lecz jedynie do rozciągliwości rozumianej trójwymiarowo²⁸. Widzimy zatem jak nowy porządek zespała się z ludzkim być w świecie, w którym własności ujmowane w bezpośrednim doświadczeniu mogą być z materii usunięte, podczas gdy sama materia pozostaje nienaruszona. Spostrzeżenie to uświadamia, iż w żadnym wypadku materii nie można sprowadzić do właściwości, a tym samym od niej uzależnić jej natury²⁹. W rzeczywistości materia nie różni się od tego, co rozciąglę, czyli ciała³⁰. Pojęcia *corpus* i rozciąglę oznaczają jedną i tę samą rzecz. Natomiast przeświadczenie odmienności pojmowania tak różnych terminów – zdaniem Descartesa – rodzi się wówczas, gdy ma się na myśli byty niesamoistniejące, czyli takie, których nigdy nie da się pojąć bez podmiotu istnienia. Wobec tego cechy, które determinują dane ciało, nie stanowią czynników konstytutywnych ciała. Istotnym elementem wszelkiego ciała materialnego jest rozciąglę, rozumiana bezcechowo³¹. W ten sposób francuski filozof radykalnie zmienił, wręcz przełamał, związek między tym, co zmysłowe a tym, co materialne. Fakt ten spowodował, iż w dziedzinie poznawczej świata uwolnił się od wszelkiej zależności zmysłowej³², dając tym samym nowe *principiū ad mundum*, zrywając z poglądami głoszonymi przez jemu współczesnych³³.

²⁷ Według Descartes'a świadectwo zmysłów jest niepewne, albowiem jedna i ta sama rzecz może jawić się pod różnymi postaciami. W ścisłym znaczeniu nie poznaje się ciała za pośrednictwem zmysłów, lecz za pomocą samego intelektu. Por. R. Descartes, *Odpowiedź...*, s. 167–168.

²⁸ Por. R. Descartes, *Medytacje...*, s. 84.

²⁹ Por. R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 54.

³⁰ Por. tamże, s. 54.

³¹ Cechą charakterystyczną materii w ujęciu Platona był bezjakościowy i zmysłowo niepoznawalny substrat wszelkich zjawisk obdarzony ruchem. Na skutek tego ruchu materia przyjmowała różne kształty. One to znajdują się w *chora*, dzięki temu są rozciąglę, z natury swej zaś zdolne są przybierać różne kształty. Por. M. Heller, *Filozofia świata, wybrane zagadnienia i kierunki filozofii przyrody*, Kraków 1992, s. 25.

³² Por. E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Warszawa 1970, s. 74; tenże, *Przedmiotowe źródła...*, s. 105.

³³ Por. A.C. Crombie, *Nauka średniowiecza i początek nauki nowożytnej*, tłum. S. Łypacewicz, Warszawa 1960¹, s. 223–227, 236–246.

Kartezjańskie, *princiupium ad mundum* wiąże się w sposób bezpośredni z przestrzenią, która jest miejscem wewnętrznym³⁴, gdzie znajdują się substancje cielesne, nie różniące się realnie, ale tylko ze względu na sposób poznania. Stąd rozciągłość trójwymiarowa stanowi element koniecznościowy przestrzeni i wyraźnie jest identyczna z tą, która konstytuuje ciało jako coś szczegółowego³⁵. Przestrzeń dla Descartes'a, podobnie jak i dla Platona, była pewnym „materialnym” podłożem, gdzie podmiot poznawał zmysłowo ciało³⁶. Przestrzeń zatem stanowi element ciała, dlatego René Descartes, dotykając problematyki przestrzeni, nauczał, iż jest różnica, gdy rozpatrujemy przestrzeń w ciele, albowiem przestrzeń zawsze się zmienia, ilekroć zmienia się ciało³⁷. Ciało zaś jawi się jako szczegółowa przestrzeń, a właściwości charakterystyczne dla rozciągłości, jak długość, szerokość i głębokość, są również typowe dla przestrzeni³⁸.

W nauce o porządku świat i zarazem w nowych zasadach filozoficzno-przyrodniczych René Descartes'a nie ma realnej różnicy między rozciągłością a przestrzenią, przeto nie można mówić o istnieniu próżni. Zasadniczą racją tego rozumienia jest fakt, iż to, czemu nie przysługuje rozciągłość, nie może być czymś konkretnym. Inaczej mówiąc utożsamienie rozciągłości z przestrzenią doprowadziło do zaprzeczenia istnienia próżni³⁹. Ciało, które jest rozciągle według Descartes'a, to substancja⁴⁰, podobnie i przestrzeń. Wobec tego, gdyby Bóg usunął ciało znajdujące się w jakimkolwiek naczyniu, a tym samym nie dopuścił do przyjścia innego *corpus* na opróżnione miejsce, wówczas ściany naczynia same do siebie zaczęłyby przylegać. Bo jeśli nic nie leży między dwoma ciałami, jest rzeczą konieczną, aby się one stykały. Wówczas sprzecznością byłaby odległość, gdyż wszelkie odległości są modyfikacjami rozciągłości, a bez substancji rozciąglej istnieć nie mogą⁴¹.

Koncepcja kartezjańskiej struktury rozciągłości implikuje jednolitość świata rzeczy, w których ziemia, niebiosy zawierają tę samą materię, a materia zajmuje wszystkie wyobrażalne przestrzenie⁴². Ta beżjakościowa interpretacja materii posiada jeszcze jedną cechę, mianowicie: ruch.

Ruch i zmienność według Descartes'a jest istotnym stanem materii. Ciało, które traci właściwości, nie przestaje być ciałem, przybiera bowiem inne formy. Możliwość takiego procesu istnieje dzięki podzielności oraz ruchowi materii⁴³, inne zaś cechy są

³⁴ Rozważania Descartes'a o przestrzeni znajdują swoje odbicie w platońskim spojrzeniu na *chora*, zawarte w *Timajosie*. Por. M. Heller, dz.cyt., s. 27–29.

³⁵ Por. R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 57.

³⁶ L. Chmaj, *Rozwój filozofii Kartezjusza*, Kraków 1930¹, s. 52.

³⁷ Por. R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 58.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. tamże, s. 62.

⁴⁰ Por. E. Morawiec, *O dedukcji u Kartezjusza...*, s. 176–178.

⁴¹ Por. R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 63–64.

⁴² Por. tamże, s. 66–67.

⁴³ Por. tamże.

drugorzędne. Tę myśl Descartes zdecydowanie podkreślił, ukazując, iż wszelka różnorodność i jej postacie zależą od ruchu⁴⁴. W ten sposób uwolnił świat od arystotelesowskiej koncepcji formy substancjalnej, a propagowanej w scholastyce.

Explicite dwa elementy – rozciągłość i ruch – są najbardziej pierwotne w konstrukcji teorii rzeczywistości Renè Descartes'a. Dzięki *res extensa* świat jawi się podmiotowi jako źródło poznania. Dualizm ontologiczny jako nowe zasady świata warunkuje dwie rzeczywistości nie wykluczające się wzajemnie: świat materii i świat ducha. Jeden służy do opisanego przyrody drugi pozwala ten realizm ująć. Inaczej mówiąc, by dogłębnie zrozumieć nowe zasady naukowe Renè Descartes'a, tym samym powiedzieć coś pewnego na temat procesów zachodzących w świecie realnym, należy odwołać się do kombinacji dualistycznej, a tym samym przyjąć pewną ilość, regularność i prawidłowość.

Z dotychczasowych rozważań o kartezjańskiej nauce o porządku i nowych zasadach jawi się wyraźnie świat rzeczy i świat myśli. Descartes starał się z naciskiem podkreślić różnicę zachodzącą między *res extensa*, czyli rzeczą rozciągłą, a *res cogitans*, czyli czystym myśleniem. Dualizm świata i człowieka pociągnął za sobą rozbięcie nauki, mimo dążeń filozofa do zjednoczenia całej wiedzy. Metafizyka zajmuje się *Deus*, a poprzez afirmację umysłu dochodzi do rzeczywistości ducha; fizyka zajmuje się światem poprzez matematyczne badanie materii. Przez takie ustawienie poznania świata rzeczy i ludzkiego działania dochodzi do ukonstytuowania pojęcia Boga jako początku mechanizmu. Bóg, według francuskiego myśliciela, jest ideą typu wrodzonego⁴⁵: *spośród różnych idei, jedna z nich od wszystkich pozostałych jest ideą bytu najrozumniejszego, wszechmocnego i najdoskonalszego*⁴⁶ [...] *realnie istniejącego Boga*⁴⁷ [...]. *To jest dostatecznie jasne i oczywiste dla tych, którzy przywykli do rozważania idei Boga*⁴⁸. Jest bowiem dla przyrodzonego świata rozumu rzeczą pewną, iż wrodzoność może przysługiwać tylko naturom prostym⁴⁹. Proste jest zatem to, co jest jasno i wyraźnie ujmowane, co nie może już być podzielone przez umysł na części, celem jeszcze jaśniejszego zrozumienia⁵⁰. Boga, jak nauczał Descartes, można jedynie ująć w postaci pojęcia, gdyż człowiek nie potrafi przywołać jego obrazu; Bóg jest przy tym kategorią szczególną, zalicza się bowiem do tzw. prawd wiecznych, a prawdy wieczne to nic innego jak niezmiennie, konieczne, ustanowione przez Boga reguły, według których, zgodnie z boską wolą, ukształtowany jest świat⁵¹.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Por. D. Gieulanka, *Jasność i wyraźność jako kryterium prawdy i poznania u Kartezjusza*, KF 19 (1950), z. 3, 4, s. 229.

⁴⁶ R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 13.

⁴⁷ Tamże, s. 16.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Por. tamże, s. 18.

⁵⁰ Por. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie...*, s. 46.

⁵¹ Por. E. Morawiec, *Przedmiot a metoda...*, s. 67.

3. PRAWDY WIECZNE

Obszar występowania prawd wiecznych jest szeroki. Obejmuje on geometrię, matematykę, fizykę i metafizykę. Zarazem na terenie fizyki prawdy wieczne bywają nazywane prawami natury. Prawdy wieczne są udostępnione człowiekowi nie dzięki zmysłom, ale za pomocą światła przyrodzonego oświecającego umysł podmiotu. Ich natura jest tego rodzaju, że nie można ich odrzucić, gdy nadarzy się sposobność pomyśleć o nich bez uprzedzeń, nie dając się zaślepić przesądom⁵². Prawdy te są dostępne wtedy, gdy tylko zapragnie tego osoba szukająca poznania, albowiem nie ma nikogo, kto nie mógłby ich w sobie odnaleźć: *I zaiste, co się tyczy tych [...] założeń, bez wątpienia można je ujmować jasno i wyraźnie; inaczej bowiem nie należałoby ich nazwać wspólnymi [...]*⁵³. Tym samym Descartes uważał Boga zarówno za źródło prawd wiecznych, jak i za przyczynę świata zewnętrznego. To właśnie idea Boga była gwarancją obiektywności idei⁵⁴, które są w umyśle, powiązanie ich z bytami pozaświadomościowymi, transcendentnymi w stosunku do podmiotu – z bytami świata empirycznego⁵⁵. To pozwoliło ująć rzeczywistość na nowo.

W nowych zasadach i porządku świata mowa o Bogu zamyka się w owym metafizycznym dualizmie, a w tym kontekście nie jest ważne, jakie atrybuty filozof przypisuje Bogu, ale jaką rolę *Deus* odgrywa w systemie. Dlatego też Descartes wykazał, że istniejący Bóg nie jest zwodzicielem⁵⁶, albowiem wówczas nie gwarantowałby zgodności świata i jego poznania oraz osiągnięcia pewności, a twierdzenia, które ujmuje się jasno i wyraźnie nie byłyby prawdziwe. Widać więc, że uzasadnienie istnienia Boga stało się zadaniem pierwszoplanowym⁵⁷, zawarte zaś w *Medytacjach* dowody na istnienie Boga zdradzały nową metodę poznawczą z pominięciem tradycji starożytnych Greków, którzy pytali o prazasadę świata natury.

Descartes przez nazwę Bóg rozumiał pewną substancję nieskończoną, niezależną, o najwyższym rozumie i mocy, która stworzyła człowieka i wszystkie inne byty w przyrodzie⁵⁸. Takie rozumienie Boga postawiło go w sytuacji co najmniej niezręcznej między racjonalistami a ortodoksyjnymi katolikami⁵⁹. Nic dziwnego, że tak pojęty Bóg nie był już przedstawiany według myśli świętego Tomasz z

⁵² Por. R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 31.

⁵³ Tamże, s. 31.

⁵⁴ Por. S. Czjkowski, *Dowody istnienia Boga z jego skutków u Kartezjusza*, KF 13 (1936), z. 4, s. 292–316.

⁵⁵ Por. G. Reale, dz.cyt., s. 75.

⁵⁶ Pierwszym atrybutem Boga jest w najwyższym stopniu prawdomówność i dar oświecenia, dlatego jest całkowicie nie do przyjęcia, by Bóg mógł być zwodzicielem stosującym oszustwo lub co gorsza być przyczyną błędów ludzkich. Por. R. Descartes, *Zasady filozofii...*, s. 21.

⁵⁷ Por. L. Chmaj, *Kartezjusz i jego filozofia w świetle ostatnich badań*, KF 6 (1928), z. 2, s. 246.

⁵⁸ Por. R. Descartes, *Odpowiedź na zarzut pierwszy*, tłum. S. Swieżawski, w: *Medytacje...*, s. 141.

⁵⁹ Descartes po wyłożeniu zasad posługiwania się intuicją i dedukcją matematyczną stwierdził, iż są tylko te dwie drogi, które prowadzą do nauki w sposób najpewniejszy. Por. A.M. Ziolkowski, dz.cyt., s. 83.

Akwinu – *Ipsum Esse*, a raczej jako *Deus ex machina*. Ostatecznym aktem Boga jest bycie przyczyną natury świata. Ta zmiana, jak podkreśla Gilson, pociąga za sobą poważne konsekwencje. Jest prawdą, że Stwórca to przede wszystkim Bóg chrześcijański, ale też jest prawdą, że Bóg, którego samą istotą jest być Stwórcą, nie jest w ogóle Bogiem chrześcijańskim. Istotą prawdziwą Boga chrześcijańskiego jest nie stwarzać, a *Esse*. Ten, który jest stworzył świat. Bóg zredukowany jedynie do poziomu zasady stwórczej wchłania Jego istotę – istnienie. Odtąd imię jego brzmi Sprawca Natury⁶⁰, a nie *Ipsum esse subsistens*.

Descartes odsunął Boga, mimo iż od Niego wychodzi. Ta zmiana natury Boga z *Jestem, który jestem*⁶¹ na *Deus ex machina* spowodowała tym samym, iż filozof równocześnie odsunął Go od świata w tym sensie, że Bóg, choć go „podtrzymuje”, jednak nie interweniuje w jego losy. Świat wprawiony w ruch, jak mechanizm, rządzi się własnymi prawami, tak zwanymi zasadami mechaniki, które z kolei można opisać, używając matematyki, a te są prawami wiecznymi istniejącymi niezależnie od człowieka. Stąd Bóg i świat to różne substancje, przy czym druga u początku została uzależniona od pierwszej. Dlatego, by uzyskać wiedzę o świecie, należy zrozumieć, co jest jasne i wyraźne, wówczas można mówić o racjonalności poznaniu zasad, a zarazem natury świata. W tym jawi się „żeglowanie” ludzkiej egzystencji, gdzie wiadomo, iż teza o rozciągłości jako cesze konstytuującej naturę ciała jest tezą metafizyczną, ale zarazem przynależy do porządku poznawczego. Zatem widzimy, że w kartezjańskim podziale świata po naukowym ujęciu – nowych zasadach, na drugim miejscu pojawia się niejako w sposób samoistny człowiek i jego bycie *hic et nunc*. Oczywiście te *in concreto* implikacje stoją niżej w hierarchii aniżeli cały „nowy porządek”, od którego zależy ludzka egzystencja. Ta jasność i wyrażność ma bowiem służyć ludzkiemu działaniu i postępowaniu, a także wyznaczać cel, jaki ludzie poprzez te zasady pragną osiągnąć zarówno jako indywidua, jak i jako cząstki tworzące społeczność nazywaną przez Descartesa *societas*, a za Stagi-rytą⁶² można powiedzieć „polityką”⁶³, a także filozofią spraw ludzkich⁶⁴.

Na to „żeglowanie” ludzkiej egzystencji w nowych zasadach decydująco wpłynęła cała koncepcja filozoficzno-przyrodnicza, którą wyżej w skrócie omówiliśmy. Wiemy, że nadała ona pragmatyczną postać ludzkiemu byciu, gdyż nie potrafiła „spojrzeć” na podmiot inaczej, jak tylko przez pryzmat dualizmu ontologicznego i mechanizmu deterministycznego, co przedstawił sam Descartes: [...]

⁶⁰ Por. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 80–81.

⁶¹ Wj 3, 14.

⁶² Podając nowe zasady, Descartes, podobnie jak jego poprzednicy, wiązał je ze światem ludzkiego działania. W pewnym sposób kartezjańską naukę o porządku, a co za tym idzie i działaniu, można przyrównać, oczywiście zachowując pełną autonomię do Arystotelesa, który naukowe odkrycia przełożył na wszystkie dziedziny wiedzy, nie wykluczając etyki.

⁶³ Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska, Dzieła wszystkie*, tłum. K. Leśniak, A 3, na początku.

⁶⁴ Por. tamże, K 10, 1181 b 15.

rozważam ciało ludzkie jako pewien mechanizm tak urządzony i złożony z kości, nerwów, mięśni, żył, krwi i skóry, że gdyby nawet nie było w nim żadnego umysłu, to jednak miałby wszystkie te same ruchy, które teraz się w nim odbywają nie z nakazu woli, a więc i nie pochodzą od umysłu⁶⁵. Tak więc zasady spełniają funkcję „architektoniczną”, to znaczy principialną; do nich należy określenie *veritas*. W ten sposób działanie zostało ukierunkowane realistycznie na człowieka, który realizował swe postępowanie w świecie przyrody. Jednocześnie praktyka, jak zauważył Descartes, wskazuje, iż nie zawsze podmiot, mimo istniejących zasad, jest w stanie określić, co jest najwyższym dobrem⁶⁶. Taka sytuacja może być spowodowana afektywnością, która może zdeprecjonować, a zarazem zdeformować obiektywny obraz rzeczywistości. Descartes nie widzi potrzeby, by odwołać się do Najwyższej Wartości, Ona jest jedynie poruszcycielem. Nawet najtajniejsze miejsce, jakie istnieje w człowieku, nie stanowi kryterium⁶⁷ działania, albowiem kiedy człowiek nie może określić w sposób pewny, jakie dobro należy wybrać, wówczas winien mieć na uwadze najbardziej prawdopodobną hipotezę⁶⁸. Trzeba tu podkreślić, iż filozof w tym wypadku nie używał zasady matematycznej, gdyż ona nie przekładała się na życie praktyczne, jednakże prowadziła do mądrości – zasad natury, wzbogacając stopniowo i przybliżając do odpowiednich, normatywnych przesłanek życia. Te warunki pozwalały funkcjonować całemu mechanizmowi, tym samym zaspokajały określone potrzeby jednostki. W ten sposób człowiek, jako istota myśląca i egzystująca w przyrodzie, może, nie mając żadnej analogii w świecie istot żywych, osiągnąć przystosowanie do warunków życia intersubiektywnego⁶⁹, czyli społeczności. Ta rzeczywistość jako zbiór rzeczy istniejących uwydatniała realizację pewnych celów, które urzeczywistniały się dzięki użyciu *cogito* przy jednoczesnym wykorzystaniu namiętności, które z kolei przez fakt opanowania jawią wolną wolę podmiotu. Przeto przy podejmowaniu wolnych decyzji należało poddać się osądowi rozumu jako nadrzędnej, autorytatywnej normie mającej umiarkowaną moc błędzenia⁷⁰. Zatem „żeglowanie” w świecie wiąże się ściśle z nowymi zasadami i owym porządkiem ustanowionym przez te principia filozoficzno-przyrodnicze.

⁶⁵ Por. R. Descartes, *Medytacje...*, s. 111. Podobnie i w *Namiętnościach duszy* Descartes deklaruje, iż wyjaśni pokrótce ciało ludzkie ukazując jednocześnie mechanizm ciała. Por. R. Descartes, *Namiętności duszy...*, s. 32.

⁶⁶ Por. R. Descartes, *Namiętności duszy...*, s. 77–78.

⁶⁷ Por. KKK 1796.

⁶⁸ Por. B. Suchodolski, *Kim jest człowiek*, Warszawa 1976, s. 46.

⁶⁹ Por. Z. Drozdowicz, *Intelektualizm i naturalizm w filozofii francuskiej*, Poznań 1991, s. 38–43.

⁷⁰ Por. F. Indan, *Myśl etyczna Kartezjusza*, SF 79(1972), s. 8.

KONKLUZJA

Reasumując, nauka o porządku w nowych zasadach i jej „żeglowanie” w świecie ludzkiej egzystencji to forma antyteizmu, albowiem hołduje ona moralnemu autonomizmowi, który dobrze rozumiany, a więc afirmując podmiot jest warunkiem niesprzecznym, czyli *condicio sine qua non*. Niemniej kartezjańska aksjologia w tym wypadku ma swe oparcie w świecie rozumu, przy jednoczesnej akceptacji fizyczno-ontologicznej koncepcji nie tylko świata rzeczy, ale i człowieka. Fakty te uwydatniają prawdę, iż jednostka sama w sobie tworzy normy etyczne, które niekiedy prowadzą do negacji podmiotu jako takiego. Zatem relatywizacja prawdy prowadzi w logicznym następstwie do negacji człowieka⁷¹. Myśl ludzka nie może obejść się bez „Prawdy”, gdyż absolutyzacja podmiotu prowadzi do kryteriów *veritas*, które sprzeczne są z samą prawdą. Francuski filozof, „ojciec nowożytnej nauki” mimo wszystko był daleki od takowego egzystowania człowieka, niemniej jego nowy porządek naukowy, a tym samym i sama koncepcja człowieka, doprowadziła w „żeglowaniu” do powstania, a zarazem utrwalenia, lapidarnie mówiąc, różnego rodzaju -izmów.

DESCARTES' IDEA OF ORDER WITHIN NEW PHILOSOPHICAL
AND SCIENTIFIC PRINCIPLES

Summary

This article presents the problem designed by Descartes. The French philosopher sufficiently separated himself from philosophical tradition by creating his own philosophical system, based on clear and understandable rules, the system described here in a short form and formulated in the following topic: “Descartes’ idea of order within new philosophical and scientific principles and its „sailing” in the world of human existence”.

Descartes, supported by logical truths, secured the meaning of cognition. The meaning, which is, and at the same time motivates the category of all consideration of the world and human existence. Thus, what sense could there be in talking about anything if the truth was crumbled? As reflected in the article, it was Descartes’ desire to be uncompromising and not to accept any discretion in cognition, and to reveal that the mathematical character of knowledge (though it was not the philosopher’s intention) makes it impersonalized and deprived not only of emotions, but also of any subjectivity, although it derives from *animal rationale*. His philosophical concept is directed towards utopian -isms.

tłum. Małgorzata Mazur

Nota o Autorze: mgr JAKUB BARTOSZEWSKI – absolwent UKSW w Warszawie. W badaniach podejmuje zagadnienia dotyczące kartezjańskiej filozofii przyrody oraz filozofii możliwości Nikola Abbagnano.

Słowa kluczowe: Kartezjusz, René Descartes, nauka o porządku, ludzka egzystencja, res cogitans, res extensa, rozciągłość, ruch, podmiot, animal rationale, człowiek

⁷¹ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 401.

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

SEMINARE

23 * 2006 * s. 161–170

KS. HENRYK SKOROWSKI SDB

KULTUROWE ASPEKTY INTEGRACJI EUROPEJSKIEJ W KIERUNKU JEDNOŚCI KULTUROWEJ EUROPY

WPROWADZENIE

Temat integracji europejskiej wpisał się na stałe w pejzaż polskiego życia społecznego, podejmują go w dyskusjach już nie tylko politycy, ale szerokie grono współcześnie żyjących Polaków.

O jedności Europy można oczywiście mówić w różnych aspektach: ekonomicznym, instytucjonalnym, politycznym i kulturowym. Pytając bowiem o Europę, należy mieć na uwadze nie tylko jednostkę geograficzną czy polityczną, ale przede wszystkim pewną wspólnotę wartości i kultury. Stąd też w rzeczowej dyskusji nad jednością Europy, w jej perspektywie historycznej i przyszłościowej, oraz miejsca Polski w odnowionej wizji naszego kontynentu, nie może zabraknąć żadnego z tych aspektów, w tym także kulturowego. Wydaje się bowiem, że we współczesnej dyskusji podejmuje się przede wszystkim aspekty: polityczny i ekonomiczny, pomijając ważny aspekt kulturowy.

Analiza problemów Europy w aspekcie kulturowym, to przede wszystkim próba poszukiwania fundamentu aksjologicznego jedności Europy i jej znaczenia dla człowieka. Jak się wydaje ten aspekt jest najbliższy i najbardziej akcentowany w nauczaniu społecznym Kościoła. Dlaczego?

W świetle nauczania społecznego Kościoła, człowiek jest podstawowym podmiotem życia społecznego. Jest zatem także podstawowym podmiotem społeczności europejskiej. Wszystkie zatem procesy, w tym także kulturowe, dotyczące Europy dotyczą, w ostateczności człowieka. Jak należy to rozumieć?

W świetle nauczania społecznego Kościoła, człowiek, który chce przeżyć swoje życie w pełni po ludzku musi przyjąć, zaakceptować i zinterioryzować określony system wartości, który będzie odpowiadał jego godności jako osoby i

pozwole mu zrealizować się w swym człowieczeństwie. To z kolei oznacza, że osoba musi mieć zagwarantowane i stworzone warunki realizacji swej podmiotowości. Chodzi o stworzenie i zabezpieczenie odpowiedniej przestrzeni, w której człowiek – osoba może właściwie rozwijać się. Taką przestrzeń wartości nieodzownych dla rozwoju osoby stanowi kultura. To ona jest nośnikiem wielorakich wartości, które w ostateczności służą dynamicznemu rozwojowi człowieka. Powszechnie przyjmuje się dziś bowiem pogląd, że „między człowiekiem a kulturą istnieje sprzężenie zwrotne: człowiek tworzy kulturę i sam jest przez nią stwarzany”¹.

W tym przypadku interesuje nas przede wszystkim drugi człon zasygnalizowanej tezy, tzn. oddziaływanie kultury na osobę ludzką. Nie ulega wątpliwości, że kultura pojęta bardzo szeroko jest właściwym środowiskiem życia człowieka. Mówi o tym między innymi Jan Paweł II: „Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka”², co oznacza, że każdy człowiek żyje w kulturze i przez kulturę, że jest mocno osadzony w konkretnym środowisku kulturowym. I chociaż nie kultura decyduje o tym, kim jest człowiek w najgłębszej swej bytowej istocie, to jednak właśnie ona „za pośrednictwem skomplikowanych sprzężeń zwrotnych, działających we wszystkich żywych systemach, modyfikuje z kolei rodzaj ludzki”³. Stąd też o tym, że poszczególne jednostki stają się takim, a nie innym człowiekiem, decyduje w głównej mierze kultura, w którą jest wpisany. Zasadny jest zatem pogląd, że środowisko kulturowe jest nieodzownym warunkiem rozwoju człowieka i to we wszystkich płaszczyznach tegoż rozwoju. Sobór Watykański II wprost stwierdza, że „do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi ona (osoba) nie inaczej jak przez kulturę”⁴, a „Kościół przypomina wszystkim, że kulturę odnosić należy do pełnej doskonałości osoby ludzkiej”⁵. R. Dubos tak bowiem ujmuje oddziaływanie kultury na rozwój osoby ludzkiej: „Gdyby nie kultura kształtująca najbardziej nawet fundamentalne i uniwersalne aspekty ludzkiego życia, zachowanie się człowieka byłoby chaotycznym zlepkiem bezcelowych działań i emocjonalnych wybuchów”⁶. Z kolei J. Pasierb twierdzi, że dzięki kulturze, człowiek „staje ponad determinantami, ponad wszystkim, co go ogranicza, zamyka i więzi, co skazuje na czołganie się po ziemi, dzięki niej potwierdza swoją wolność, mogąc zaniegować nawet te prawa, które mu dyktuje własne ciało i krew. Dzięki kulturze

¹ J. Pasierb, *Szkice o kulturze*, Pelplin 1982, s. 6.

² Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO*, Paryż 2 VI 1980, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, p. 6.

³ R. Dubos, *Pochwała różnorodności*, Warszawa 1986, s. 81.

⁴ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, deklaracje, dekrety*, Poznań 1968, n. 53.

⁵ Tamże, nr 59.

⁶ R. Dubos, dz.cyt., s. 93.

człowiek nie tylko wyszedł z dżungli, ale ciągle się może jej przeciwstawiać – w sobie i innych”⁷.

Powyższe twierdzenia wykazują w sposób jednoznaczny, że wpływ kultury na rozwój człowieka poprzez wartości, których jest ona nośnikiem, jest oczywisty i nie podlega dyskusji. Stwierdzenia te należy odnieść także do kultury europejskiej. Można bowiem mówić o kulturze ogólnie rozumianej, a także o kulturze powszechnej i masowej. Najczęściej jest to jednak konkretna kultura, która ma konkretne „oblicze”. Rozważając zatem wpływ kultury na rozwój osoby, trzeba mieć także na uwadze kulturę europejską. Ona także jest przestrzenią życia i funkcjonowania człowieka, który, czy chce, czy nie jest „obywatelem” Europy.

Analiza problemów współczesnej Europy nie może zatem odnosić się tylko i wyłącznie do aspektów: politycznych, społecznych, gospodarczych. Musi uwzględniać płaszczyznę kulturową.

Mówiąc o kulturowych aspektach integracji europejskiej, należy mieć na uwadze wiele konkretnych kwestii, jak chociażby: koncepcję człowieka, którą przyjmuje Europa (powinna przyjąć); wkład chrześcijaństwa w tę kulturę; religijny wymiar kultury europejskiej; aksjologiczny wymiar dziedzictw narodowych we wspólnej Europie; aksjologiczny wymiar ojczyzny w kontekście procesów globalizacji itp. Fundamentalnym jednak zagadnieniem wydaje się kwestia jedności kulturowej Europy. Ta też kwestia stanie się tematem niniejszej refleksji, którą można określić: w kierunku jedności kulturowej Europy.

1. PODSTAWA DAWNEJ JEDNOŚCI EUROPY

Co było podstawą dawnej jedności Europy? Czy jedność taka w ogóle istniała? Są to pytania, na które warto i trzeba odpowiedzieć, mówiąc o współczesnej i przyszłej integracji Europy. Jeśli bowiem przyjąć, iż historia jest dobrą „nauczycielką” życia, to może ona także nią być w poruszanej kwestii integracji. Jak stwierdza J.-B. d’Onorio, każdy kraj, jak również każdy kontynent określa jego historia. Podobnie jest także z kontynentem europejskim. I dlatego, zdaniem tego autora, Jan Paweł II, tak często mówiąc o integracji Europy, odwołuje się do jej przeszłości⁸.

Z pełną odpowiedzialnością można mówić o historycznej jedności Europy. Była to jednak jedność nie na zasadzie unifikacji i uniformizmu, ale jedność przy zachowaniu i poszanowaniu określonej płaszczyzny różnorodności. Można powiedzieć, że Europa po prostu była jednością w wielości. Podstawą tak rozumianej jedności była kultura. W tym miejscu należy postawić pytanie: jaka kultura?

⁷ J. Pasierb, dz.cyt., s. 6.

⁸ Por. J.-B. d’Onorio, *Le vatican et la politique europeenne*, Paris 1994, s. 9.

Nie ulega wątpliwości, że kultura Europy wyrosła z wielorakich korzeni: greckich, rzymskich, judeochrześcijańskich, arabskich, humanistycznych⁹. Mimo wielorakich źródeł kultura ta była jednak określoną, odrębną, swoistą całością, w której określone wartości, takie jak: godność osoby, idea wolności, poszanowanie prawdy, tolerancja zajmowały centralne miejsce. Znamienne jest w tej materii stwierdzenie K. Lehmana: „Kultura europejska zrosła się z wielu korzeni. Duch Grecji i świata rzymskiego, osiągnięcia ludów łacińskich, celtyckich, germańskich i słowiańskich, kultura hebrajska, a także wpływy islamskie tworzą tę całość. Nawet wtedy, gdy ludy Europy częściej występowały przeciw sobie niż społeczeństwu, to mimo wszystko swój rodowód czerpią one ze wspólnego przekazu kulturowego. Nie było też takiej epoki, która nie ubogaciłaby tych podkładów kulturowych”¹⁰.

Można zatem z pełną odpowiedzialnością mówić o jednej, choć wielorakiej w swych źródłach, kulturze europejskiej. W kulturze tej jednak istotnym elementem były wartości chrześcijańskie. Podkreśla to między innymi biskup J. Życiński, stwierdzając, iż obecność chrześcijaństwa w tradycji europejskiej jest tak wielka, że nie tylko człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa, lecz również istoty kultury europejskiej nie pojmie się, jeśli w rozwoju tej kultury pominie się wartości ewangeliczne. Wielkie dziedzictwo kultury Europy, zdaniem tego autora, wyrasta na różnorodne sposoby z korzeni Ewangelii¹¹. Z kolei biskup K. Lehmann podkreśla, iż nikt nie może zaprzeczyć, że Europa była pierwszym kontynentem, który z całym swym różnorodnym dziedzictwem poddał się wierze chrześcijańskiej i tym sposobem stworzył warunki jedności oraz rozwoju kultury, ukształtowanej przez wiarę Kościoła¹². Stąd też dla Jana Pawła II Kościół i Europa „są to dwie rzeczywistości wewnętrznie powiązane w swoim istnieniu i przeznaczeniu. Razem przeszły przez wieki i pozostają naznaczone tą samą historią. Europa została ochrzczona przez chrześcijaństwo; a narody europejskie w swej różnorodności pozwoliły na wcielenie się chrześcijańskiej egzystencji. W tym spotkaniu ubogaciły się nawzajem wartościami, które nie tylko stały się duszą cywilizacji europejskiej, lecz także dziedzictwem całej ludzkości”¹³.

Wypowiedź papieska podkreśla, iż istotną cechą europejskiej kultury były jej chrześcijańskie aspekty. Poza słusznymi cechami narodowymi, kultura ta ma wspólny rdzeń, którym nie jest nic innego jak chrześcijaństwo.

Mówiąc zatem o historycznej jedności Europy, której podstawą była jej kultura, nie można pominąć w niej wartości chrześcijańskich. Dlatego w pełni zasad-

⁹ Por. P. Mazurkiewicz, H. Skorowski, *Aksjologia i aksjologie Europy*, Warszawa 1997, s. 5–34.

¹⁰ K. Lehmann, *Nowa Europa – fikcje i wizje. Doświadczenia i wyzwania z perspektywy Kościoła. Uroczysty wykład z okazji nadania godności doktora honoris causa*, 28 IV 1997 (masz.), s. 2.

¹¹ J. Życiński, *Koncepcja zjednoczonej Europy w nauczaniu Jana Pawła II*, (masz.), s. 3.

¹² Por. K. Lehmann, art.cyt., s. 4.

¹³ Jan Paweł II, *Kryzys Europy jest kryzysem chrześcijaństwa w Europie. Przemówienie do uczestników V Sympozjum Konferencji Episkopatów Europejskich*, 5 X 1982, „L'Osservatore Romano” 10 (1982), s. 12.

nie mówi się o chrześcijańskiej aksjologii kultury europejskiej, stanowiącej historyczną jedność Europy. Takie stwierdzenie nie oznacza oczywiście, iż Europa i chrześcijaństwo utożsamiają się. Oznacza natomiast, że nie można jednak zrozumieć kultury europejskiej, jako podstawy jedności Europy, bez podkreślenia jej chrześcijańskich elementów.

2. KRYZYS KULTURY EUROPEJSKIEJ

Czy dzisiejsza Europa kontynuuje swoją kulturową tradycję? Czy bazuje wciąż na tym samym fundamencie kulturowym, rozbudowując tylko elementy dawnej konstrukcji, czy też fundament ten został świadomie odrzucony i w tym samym geograficznie miejscu rozpoczęto tworzenie czegoś nowego?

Europa z pewnością nie odrzuciła swojej kulturowej tradycji. Nie oznacza to jednak, iż nie mamy do czynienia z kryzysem europejskiej kultury. Wyraża to dobitnie Jan Paweł II, stwierdzając: „To przecież w tym stuleciu stworzono światopogląd, w imię którego człowiek może odbierać życie drugiemu człowiekowi dlatego, że jest innej rasy, ponieważ należy do takiej grupy etnicznej, ponieważ jest Żydem, ponieważ jest Cyganem, ponieważ jest Polakiem. [...]. A potem znów mit klasy. To wszystko jest także dziedzictwo europejskie”¹⁴. W innym miejscu papież stwierdza: „W ciągu lat zrodziło się we mnie przeświadczenie, że ideologie zła są głęboko zakorzenione w dziejach europejskiej myśli filozoficznej. W tym miejscu muszę dotknąć pewnych faktów, które związane są z dziejami Europy, a zwłaszcza jej kultury. Kiedy ukazała się encyklika o Duchu Świętym, pewne środowiska na zachodzie bardzo negatywnie na nią zareagowały. Z czego wynikała ta reakcja? Pochodziła ona z tych samych źródeł, z których przed ponad dwustu laty zrodziło się tzw. europejskie oświecenie – w szczególności oświecenie francuskie, nie wykluczając jednak angielskiego, niemieckiego, hiszpańskiego czy włoskiego. Od nich wszystkich różniło się oświecenie w Polsce. Rosja zaś chyba nie przeżyła wstrząsu oświeceniowego. Kryzys tradycji chrześcijańskiej przyszedł tam inną drogą i na początku XX wieku wybuchł z tym większą gwałtownością w postaci radykalnie ateistycznej rewolucji marksistowskiej”¹⁵.

Można powiedzieć, że kryzys kultury europejskiej jest niewątpliwy. To właśnie tu w Europie: pojawiły się prądy sprzeczne z wartościami religijnymi i moralnymi; wybuchły dwie wojny światowe, które spowodowały ogrom cierpienia wielu narodów i pogrążyły całą ludzkość w strachu i terrorze; rozpowszechniły się na cały świat ideologie, które w wielu miejscach świata wciąż wywierają poważny wpływ. Na długiej liście dramatów i tragedii Europy znajdują się również

¹⁴ Jan Paweł II, *Jaka wolność? Jaka Europa?, Przemówienie 7 VI 1991*, „L'Osservatore Romano”, 10 VI 1991, s. 5.

¹⁵ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 16.

niewierności wierzących, wynikałe z dostosowania się ludzi Kościoła do ducha świata¹⁶. Można zatem powiedzieć, że historia Europy jest także pełna napięć i sprzeczności. Ma też swoje ciemne strony.

Tak rozumiany kryzys europejskiej kultury jest przede wszystkim kryzysem etyki, spowodowanym utratą wycucia wartości moralnych, które są także wartościami chrześcijańskimi. W tym sensie kryzys ten jest kryzysem chrześcijańskiego elementu europejskiej kultury: „Przemiany świadomości europejskiej, doprowadzone aż do najbardziej skrajnych zaprzeczeń chrześcijańskiego dziedzictwa pozostają w pełni zrozumiałe jedynie w odniesieniu do chrześcijaństwa. Kryzysy kultury europejskiej są kryzysami kultury chrześcijańskiej. [...] Ateizm europejski jest wyzwaniem, które należy widzieć w perspektywie świadomości chrześcijańskiej; jest bardziej buntem przeciwko Bogu i niewiernością wobec Boga, aniżeli zwykłą negacją Boga. [...] Kryzys i pokusa człowieka europejskiego i Europy są kryzysem i pokusą chrześcijaństwa i Kościoła w Europie”¹⁷.

Kryzys zatem europejskiej kultury, w tym także, a może przede wszystkim wartości chrześcijańskich w tej kulturze jest faktem. Nie jest to jednak kryzys tak głęboki, by trzeba mówić o przerwaniu europejskiej tradycji kulturowej. Zwraca na to uwagę Jan Paweł II: „Wiek XX był w jakimś sensie widownią narastania procesów dziejowych, a także procesów ideowych, które zmierzały w kierunku wielkiego »wybuchu« zła, ale także widownią ich pokonywania. Czy zatem spojrzenie na Europę jedynie od strony zła, które pojawiło się w jej nowożytnych dziejach, jest spojrzeniem słusznym? Czy nie zawiera się tutaj jakaś jednostronność? Nowożytne dzieje Europy, naznaczone – zwłaszcza na Zachodzie – wpływami oświecenia, zrodziły także wiele dobrych owoców”¹⁸.

Zwracają na ten fakt uwagę także biskupi polscy, stwierdzając, że „prawda, pokój, miłość i sprawiedliwość wraz z innymi wartościami ewangelicznymi, które legły u podstaw chrześcijańskiej tożsamości europejskiej, poprzez nauczanie jej świętych Patronów: Benedykta, Cyryla i Metodego, także i dzisiaj stanowią podstawę współżycia narodów Europy”¹⁹.

Tak też rozumiany kryzys kultury w sferze jej aksjologii znalazł się u podstaw rozbicia Europy. To właśnie zanegowanie wielu podstawowych wartości moralnych doprowadziło do europejskich podziałów, w tym wielkiego podziału na Wschód i Zachód Europy. Stąd jak stwierdza biskup K. Lehmann „zadanie rzeczywistego zjednoczenia długo pozostawało w ukryciu przez podział na Wschód i Zachód. Raczej liczyliśmy się z trwałością tego podziału. Bardzo długo sprawa europejskiego zjednoczenia Wschodu i Zachodu była raczej utopią, nawet gdy wiele mówiło się na ten temat”²⁰.

¹⁶ Por. J.-B. d’Onorio, dz.cyt., s. 5–6.

¹⁷ Jan Paweł II, *Kryzys Europy...*, s. 8.

¹⁸ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość...*, Kraków 2005, s. 11.

¹⁹ Komunikat z 239. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski.

²⁰ K. Lehmann, art.cyt., s. 2.

3. WARTOŚCI KULTURY EUROPEJSKIEJ PODSTAWĄ JEDNOŚCI

W świetle dotychczasowych refleksji sprawą oczywistą wydaje się przekonanie, iż mówiąc dziś o jedności Europy, nie można tylko myśleć o scaleniu w wymiarze politycznym i gospodarczym, ale także kulturowym. Inaczej mówiąc, nowa tożsamość Europy, czyli jej jedność, po latach trudnych i sztucznych podziałów na Wschód i Zachód, których przyczyna tkwi w kryzysie kultury, nie może zaniedbywać duchowej i etycznej, tzn. kulturowej tożsamości²¹.

Chodzi zatem także, a może przede wszystkim, o kulturę, o jej europejskie oblicze, tzn. o powrót do kultury europejskiej jako podstawy rzeczywistej integracji Europy. Jeśli bowiem stwierdzono powyżej, iż podstawą dawnej jedności Europy była jej kultura jako nośnik wielorakich wartości, a następnie, że przyczyną podziałów na tym kontynencie był kryzys tej kultury, to oczywistym faktem jest, iż rzeczywista integracja musi uwzględnić odnowę tej kultury. Chodzi, raz jeszcze to powtórzmy, o powrót do rzeczywistej kultury europejskiej. Ona bowiem jest czynnikiem jedności. W tym miejscu rodzi się zatem pytanie: jaka kultura jest godna miana kultury europejskiej? Jest to pytanie zarówno o koncepcję, jak i o przedmiotową treść tej kultury.

Ocena jakości kultury europejskiej jest sprawą fundamentalną faktycznej jedności Europy. Nie ulega wątpliwości, że jedynie kultura oparta na wartościach chrześcijańskich godna jest miana europejskiej. Ujmując problem nieco inaczej, można powiedzieć, że fundamentem Europy jest oparta na chrześcijańskiej aksjologii wizja osoby ludzkiej oraz wynikające z niej wartości etyczne. To właśnie stąd „pochodziło wiele pobudek do zachowań i przedsięwzięć, jakie – przynajmniej później – pojawiły się poza Kościołem, a niekiedy występowały także przeciw niemu. Wystarczy wspomnieć o humanizmie, o roli techniki, znaczeniu nauki i odkryć, jak też o randze praw człowieka. Podobnie ma się sprawa z konkretnymi przejawami humanitaryzmu Europy, widocznymi jeszcze w ruchach inspirowanych przez chrześcijaństwo, np. dziełach dobroczynnych, które jednak oddaliły się od wiary chrześcijańskiej, lub wręcz wyobcowały się z niej. Dziś zapomina się często o tym pochodzeniu, zaprzecza się mu; bywa ono także zniekształcane”²². I dlatego dla Jana Pawła II jest oczywiste, iż Europa nie może porzucić chrześcijaństwa jak przygodnego towarzysza podróży, który stał się jej obcy, podobnie jak człowiek nie może porzucić podstaw swojego życia i nadziei, nie popadając przy tym w dramatyczny kryzys²³.

Stwierdzenie, iż taka kultura jest godna miana europejskiej, która oparta jest na chrześcijańskiej wizji człowieka i wynikających stąd wartości etycznych, nie oznacza powrotu do historycznego stadium istnienia Europy. Nie może ona

²¹ Por. tamże, s. 3.

²² Tamże, s. 5.

²³ Por. Jan Paweł II, *Kryzys Europy jest kryzysem...*, s. 5.

jednak nie uwzględniać owego historycznego aspektu. Byłoby to budowanie bez fundamentu, czyli po prostu na niebezpiecznym gruncie. Porzucenie tej tradycji byłoby zdradą kultury europejskiej w samej jej istocie: „Gdyby religijne i chrześcijańskie podłoże tego kontynentu zostało zepchnięte na margines w swojej roli źródła inspiracji etycznej i w swoim wpływie na kształt życia społecznego, wtedy zostałyby zanegowane całe dziedzictwo europejskiej przeszłości, ale także zagrożona zostałaby przyszłość godna Europejczyka”²⁴. Oznacza to, że budując współczesną jedność, należy uwzględnić płaszczyznę kultury z jej chrześcijańskimi wartościami jako właściwym fundamentem duchowej jedności Europy. Chodzi oczywiście o powrót do właściwej aksjologii tej kultury, tzn. do fundamentalnego katalogu wartości wynikających z godności człowieka jako osoby. Można zatem powiedzieć, że fundamentem jedności współczesnej Europy w jej wymiarze duchowym winna być, oparta na chrześcijańskiej wierze, wizja osoby oraz wynikające z niej wartości etyczne. Porzucenie tej właśnie tradycji w budowaniu przyszłości byłoby zdradą kultury europejskiej, a tym samym zagrożeniem jej przyszłości.

Z kolei to właśnie na duchowej jedności, ugruntowanej na silnym fundamencie aksjologicznym kultury, można dopiero budować rzeczywistą integrację w innych płaszczyznach, a mianowicie politycznej, społecznej i gospodarczej. Rzeczywista zatem europeizacja to sięgnięcie do chrześcijańskich wartości kultury europejskiej, będącej fundamentem nie tylko duchowej jedności, ale jedności wielopłaszczyznowej.

4. POSZANOWANIE RÓŻNORODNOŚCI KULTUROWEJ WARUNKIEM JEDNOŚCI KULTUROWEJ EUROPY

Kulturowa integracja Europy, czyli integracja na bazie aksjologii kulturowej, nie może powstawać poprzez zatarcie różnic narodowych, które stanowią bogactwo starego kontynentu, lecz dzięki ich zharmonizowaniu. Dlatego Jan Paweł II podkreśla, że jednoczący ruch europejski „musi uwzględnić, na każdym etapie, mentalność i istniejące realnie możliwości. Europa składa się z narodów o wspólniejszej przeszłości, z kultur, z których każda ma swoją oryginalność i wartość. Trzeba będzie zawsze czuwać nad ich zachowaniem, unikając zacierania różnic, które prowadziłyby do ich zubożenia”²⁵.

Różnorodność i oryginalność kultur poszczególnych europejskich narodów nie jest przeszkodą w powrocie do wspólnych wartości kultury europejskiej. Wszystkie bowiem kultury poszczególnych narodów Europy są mocno wpisane w chrześcijaństwo. Kiedy zatem mówi się o powrocie do wartości chrześcijańskich

²⁴ *List Pastorski Episkopatu Polski na Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan, 18–25 stycznia 1989, s. 2.*

²⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do Rady Federalnej Ruchów Europejskich, 28 marca 1987, s. 5.*

w kulturze europejskiej, to tym samym podkreśla się, iż poszczególne narody mogą odegrać znaczącą rolę w wyżej sygnalizowanej integracji duchowej na fundamencie chrześcijańskich wartości. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż każdy naród, pomimo różnych okresów swej państwowości, w jakimś sensie pozostał wierny chrześcijańskim korzeniom europejskiej kultury. Może zatem stać się rzeczywistym zaczynem owej duchowej jedności.

Fundamentalne jest jednak pytanie, na ile rzeczywiście owe chrześcijańskie korzenie kultury zostały w każdym europejskim narodzie zachowane. Dotyczy to także Polski. Z całą odpowiedzialnością można powiedzieć, że Polska pozostała wierna owym chrześcijańskim korzeniom europejskiej kultury. Może zatem odegrać także znaczącą rolę w kulturowej integracji. Stąd też w pełni zrozumiałe jest stwierdzenie biskupa T. Pieronaka: „Kościół popiera starania Polski o szybką integrację z Europą, choć ma pewne obawy, aby w procesie tej integracji uszanowano tożsamość Polski zarówno jej suwerenność, jak i specyfikę kultury, w tym także religii. Chcemy się znaleźć w Europie, ale pamiętając, że w dziedzictwie kultury europejskiej jest pewne specyficum polskie, dotyczące zwłaszcza wierności chrześcijańskim korzeniom kultury europejskiej”²⁶.

W kontekście integracji europejskiej trzeba podejmować zagadnienie kulturowych aspektów owej integracji. Jest to kwestia fundamentalna oblicza i jakości współczesnej Europy. Współczesną Europę należy bowiem widzieć nie tylko w płaszczyźnie politycznej, gospodarczej i społecznej, ale także kulturowej. Kultura bowiem stanowi właściwą przestrzeń rozwoju, bytowania i realizacji własnej podmiotowości przez człowieka, a podmiotem fundamentalnym Europy jest właśnie człowiek. Europa zatem w swoich dynamicznych procesach nie może stracić z oczu człowieka.

Jeśli zatem Europa chce być Europa przyjazna człowiekowi jako osobie, jeśli ma być moją Europą, nie może zatracić swej kultury, która jest najgłębszą podstawą jej jedności.

CULTURAL ASPECTS OF EUROPEAN INTEGRATION TOWARDS THE CULTURAL UNITY OF EUROPE

Sommaire

Dans le cadre de l'intégration européenne, il est nécessaire de s'intéresser au problème de l'aspect culturel de cette intégration. Il faut insister sur le fait que l'Europe contemporaine ne peut pas se limiter uniquement aux problèmes politiques, économiques ou sociaux, mais qu'elle devrait se construire avant tout sur le plan culturel. Car c'est la culture qui constitue pour l'homme l'espace privilégié de son existence, son développement, et de la réalisation finale de sa subjectivité. Dans la

²⁶ T. Pieronek, *Decyzja polityczna przyspieszająca ratyfikację Konkordatu jest potrzebna i możliwa*, „Biuletyn KAI”, nr 81, 30 sierpnia 1994.

dynamique de ses processus d'intégration, l'Europe ne peut pas perdre de vue l'homme. Ainsi donc, si l'Europe voulait-elle être familiale par rapport à la personne humaine, elle ne pourrait pas perdre sa culture qui apparaît comme la base la plus profonde de son union.

Nota o Autorze: ks. prof. dr hab. **HENRYK SKOROWSKI SDB** – socjolog, politolog, znawca katolickiej nauki społecznej, prorektor UKSW, kierownik Katedry Teorii Państwa i Polityki Międzynarodowej. W badaniach zajmuje się: prawami człowieka, teorią narodu, teorią państwa, teorią regionalizmu, wybranymi zagadnieniami problematyki międzynarodowej (wojna i pokój, zadłużenie międzynarodowe, wspólnota międzynarodowa i władza ogólnoświatowa).

Słowa kluczowe: Europa, integracja kulturowa, integracja, kultura

KS. MARIUSZ CHAMARCZUK SDB

UNIWERSALIZM CZY PARTYKULARYZM
– WSPÓŁCZESNY NIEKONIECZNY ANTAGONIZM

WSTĘP

Tocząca się od ponad pół wieku i przybierająca na sile dyskusja o przyszłości Europy i świata w kształcie proponowanym przez wcześniejszych i współczesnych polityków, socjologów i filozofów, obok niezliczonej liczby podrzędnych zagadnień i wątków opiera się głównie na dwóch podstawowych koncepcjach i nurtach myślowych. Pierwszy z nich podejmuje problem zaistniały już w myśli klasycznej¹, rozwinięty teoretycznie w postępowej epoce oświecenia², zawarty w hasłach równości i braterstwa wszystkich ludzi, a obecnie przybierający formę uniwersalizmu ubranego w hasło globalizmu, będącego „zbrojnym” ramieniem neoliberalizmu. Druga koncepcja, bardziej zachowawcza i ostrożna, wywodząca się z konserwatywnych systemów myślowych, tradycyjnego humanizmu, zdroworozsądkowego tradycjonalizmu oraz z przywiązania do sprawdzonych wartości, głosi hasła imperatywu szczególnej ochrony i rozwoju najbliższego człowiekowi środowiska, będącego głównym gwarantem życia i rozwoju³. Obok nich istnieje również nurt dokonujący próby skonstruowania takiej teorii, która połączyłaby i stworzyła fuzję tych dwóch poglądów z wykorzystaniem zasad tolerancji, akceptacji niektórych elementów składowych, kompromisu i wzajemnego poszanowania. To właśnie zagadnienie jako poważny współczesny problem zostanie poddane analizie w niniejszym opracowaniu.

¹ Por. Arystoteles, *Hermeneutyka, Rozważania*; Platon, *Państwo, Timajos*. Także w stoickiej myśli filozoficznej Seneki Młodszeo, którego teorie mają wyraźnie eklektyczny charakter, kładąc duży nacisk na elementy praktyczno-moralne i uniwersalne.

² Głównie za sprawą wielkich myślicieli okresu oświecenia: Immanuela Kanta (1724–1804), Davida Huma (1711–1776) i Johna Locke’a (1632–1704).

³ Por. J. Zadencki, *Tożsamość partykularna, tożsamość globalna, biopolityka*, w: *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, red. R. Piekarski, M. Graban, Kraków 2003, s. 105–116.

Zanim zajmiemy się argumentacją zwolenników obu koncepcji oraz podejmiemy próbę odnalezienia samej istoty toczącej się dyskusji, w celu dokonania próby wychwycenia części wspólnej teoretycznych założeń z jednej jak i z drugiej strony, przeprowadzimy analizę pojęciową użytych w tytule terminów mających za zadanie opisać poddaną refleksji rzeczywistość.

2 UNIWERSALIZM

Uznany w dzisiejszych czasach za wiodący, postępowy i awangardowy, mający gotowe rozwiązania większości współczesnych problemów – postmodernistyczny *uniwersalizm*⁴, jest poglądem funkcjonującym w świadomości wielu umysłów od dawna. Na gruncie nauk filozoficznych uznany jest za pogląd przyjmujący zasadę dominacji całości nad jej częścią, zbioru nad elementami, grupy nad jednostkami, powszechności nad partykularyzmem, całkowicie przeciwstawiający się indywidualizmowi oraz jednostkowości⁵. W procesie dziejowych przemian i powstających koncepcji przybierał on różne formy. Znany jest historyczny teoriopoznawczy i metafizyczny spór o *uniwersalia*, zwłaszcza z okresu średniowiecza, który wywarł wielki wpływ na teorie oświeceniowe. Ostatecznie zadomowił się na dobre w ramach rozwijającego się liberalizmu w jego początkowej, dziewiętnastowiecznej formie. Jako praktyczne rozwiązanie ówczesnych problemów społecznych proponował model wspólnoty, środowiska, którego fundamentalnym założeniem miało być uznanie niezmienności natury ludzkiej. Społeczność taka ze swej natury powinna być w istocie rzeczy autonomiczna, rządzić się swoimi prawami i nie podlegać tak naprawdę skutkom działalności politycznej⁶. Kontynuując prezentację tego zagadnienia, należy dodać, że niekwestionowane, ważne miejsce filozofii w niniejszych rozważaniach uprawnia także do stwierdzenia, iż na gruncie nauk humanistycznych, w sensie ogólnym oraz jako aksjomat, uniwersalizm oznacza pewien normatywny aspekt nauki, a nawet wyraźny wymóg, aby prowadzone analizy poszczególnych faktów, zdarzeń i sytuacji nie miały wpływu na obiektywność formu-

⁴ Potocznie termin *uniwersalny* określa to, co jest powszechne, wielostronne, wszechstronne, wszechogarniające, odnoszące się do jakiejś całości i całościowości, wielofunkcyjne (tech.); jako doktryna teologiczna uznaje, że wszyscy ludzie ostatecznie osiągną zbawienie; może być także stosowany jako doktryna etyczna stawiająca dobro ogólne wyżej od indywidualnego. Por. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, wyd. XXI, Warszawa 1991, *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Wyd. „Pax”, Warszawa 1983.

⁵ Por. *Słownik socjologiczny*, red. K. Olechnicki, P. Załęcki, Toruń 2002, s. 234.

⁶ Por. *Filozofia. Słownik encyklopedyczny Collinsa*, wers. pol., red. P. Warsiński, M. Środa, Wydawnictwo RTW 1997, s. 191.

lowanych twierdzeń⁷, gdyż takie postępowanie mogłoby poważnie zaszkodzić ich jakości w sferze obiektywizmu⁸.

Można także spojrzeć na uniwersalizm zwyczajnie, potocznie oraz stwierdzić, że w różnych dziedzinach naszego życia ma on zastosowanie – od zwyczajnych, codziennych uogólnień i sformułowań poczynając (np. gdy uzasadniamy jakąś opinię, używając kwantyfikatorów typu: wszyscy, zawsze, nigdy), poprzez pochwałę najnowszych osiągnięć technicznych, a na rozważaniach naukowych kończąc. Używamy go więc powszechnie w naszej codzienności. Teoretycznie, uznając potrzebę analizy czystej formy uniwersalizmu, można założyć, że istnieje on w różnych systemach filozoficznych i jest pozytywną zasadą pomocną w dokonywaniu całościowego ujęcia jakiegoś problemu, zagadnienia, czy też opisu zdarzeń, na zasadzie łączenia różnych elementów i tworzenia ich komplementarności w celu uzyskania nowej jakości. I trudno nie zgodzić się z argumentem, że skoro można to czynić w teorii, to należy próbować także w praktyce codziennego życia, konstruowanej w ogromnej większości (choć przecież nie zawsze), opierając się na racjonalnych przemyśleniach. Wszystko wskazuje na to, że taka możliwość stwarza i wyznacza kierunek nowym rozwiązaniom społecznych zagadnień. Analiza dziejów ukazuje dotychczasowe skutki takich zabiegów, które z jednej strony pomagały w rozwiązywaniu problemów i konfliktów, przy innej okazji zaś stawały się realnym wypaczeniem i zagrożeniem. Na podstawie istniejących w nauce aksjomatów i paradygmatów, należy postawić pytanie, czy uniwersalizm, lansowany z tak wielką determinacją przez kreatorów współczesnej *global reality*, jest i będzie się stawał niekwestionowanym sprzymierzeńcem tworzenia nowej cywilizacji⁹, czy też staje się coraz bardziej widocznym zagrożeniem, będącym nawiązaniem do znanych już z historii form totalitaryzmu?

Analizując minione dzieje, odnajdujemy potwierdzenie tezy, że w przeszłości uniwersalizm był z powodzeniem wykorzystywany jako polityczna *praxis*, w celu urzeczywistnienia idei mających na celu zaspokojenie ambicji rządzenia i panowania, powiększania królestw, mocarstw, zwielokrotniania bogactw (uniwersalizm macedoński, uniwersalizm grecki, uniwersalizm rzymski, uniwersalizm karoliński, uniwersalizm napoleoński)¹⁰, pod hasłami jednoczenia, scalania, ochrony, niesienia pokoju. W większości idee takie miały służyć wąskiej grupie możnowładców współpracujących lub konkurujących ze sobą o posiadanie większej ilości dóbr oraz zasobności, co pośrednio przekładało się również na zewnętrzny dobrobyt poddanych w zamian za lojalność. Pragnienia i ambicje *moż-*

⁷ Jest to tzw. „postulat wolności od wartościowania” związany z pozytywizmem socjologicznym, sformułowany przez M. Webera, popularyzowany przez R.K. Mertona.

⁸ Por. *Filozofia a nauka – Zarys encyklopedyczny*, Polska Akademia Nauk, red. Z. Cackowski, J. Kmita, K. Szaniawski, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 90, 110, 303, 420–421.

⁹ Por. R. Piekarski, *Uniwersalizm czy zamaskowana oligarchia*, „Christianitas” 14 Lp 3 (2002), s. 138–140.

¹⁰ Por. A.L. Szcześniak, *Panewropa*, Radom 2002.

nych tamtego świata wiązały się często z przemocą, prowadziły do wojen, okrucieństw, cierpień oraz krzywdy ludzkiej. Ostatecznym efektem było niewolnictwo, poddaństwo oraz narzucane lenna i kontrybucje. Oczywiście wszystko to odbywało się w skali historycznie rozumianego zakresu tamtych wydarzeń. W takim rozumieniu uniwersalizm dotyczył obszaru mocarstwa i prób budowania jego jedności administracyjnej i handlowej, a skutkiem podrzędnym (ubocznym) mogło być mieszanie się kultur ogarniętych jego granicami. Zjawisko takie prowadziło, chcąc nie chcąc, do integracji kulturowej dobrowolnej lub wymuszonej okolicznościami, do asymilacji lub naturalizacji całych grup społecznych (rządziej) lub poszczególnych jednostek (jako zjawisko powszechnie znane).

Należy także zaznaczyć, że ujemnym skutkiem instrumentalnego wykorzystywania przez demagogów i populistów uniwersalizmu politycznego, było to, że stawał się on wygodnym narzędziem w procesie tworzenia zbrodniczych dyktatur XX wieku. W nieoczekiwany sposób eksperymenty teoretyczne łączące niemiecki idealizm, marksistowski materializm oraz pozytywistyczno-utylitarny liberalizm doprowadziły do powstania teoretycznego fundamentu, na którym wzniósł się gmach niemieckiego narodowego socjalizmu (hitleryzmu) oraz prymitywnej formy marksizmu (bolszewizmu)¹¹. Powstała w ten sposób hybryda uniwersalizmu, wykorzystana przez fałszywych ideologów jako rękojmia oraz w pewnym sensie struktura gehenny milionów obywateli Europy i niektórych regionów świata oraz w niespotykanej dotąd skali holokaustu.

Znawcy powyższej problematyki twierdzą, iż w procesie wymienionym powyżej ważną rolę odegrały loże masońskie różnych obediencji¹², których ideologie nazywano „uniwersalizmem masonerii”¹³. Jest on wpisany w istotę istnienia i funkcjonowania tych organizacji, a w jej powiązaniach wewnętrznych i zewnętrznych, uniwersalistycznej filozofii oraz celach działania ujawniają się ponadczasowe plany skrytego wpływania na ważne decyzje decydentów i głównych grup społecznych¹⁴. Wielu liczących się badaczy ideologii i powiązań tych grup¹⁵ stwierdza, iż pod *pięknymi* hasłami (braterstwo ludzi, uniwersalizm, powszechność, tolerancja wobec inności poglądów i wyznań religijnych, budowanie pokoju między wszystkimi narodami na ziemi, działalność charytatywna) kryje się znaczny udział w różnych wydarzeniach międzynarodowych oraz ścisłe związki z wielkim kapitałem. Natomiast wiele wewnętrznych sprzeczności i niejasności (propagowanie równości, ale równocześnie dzielenie ludzi na tych, którzy będą uprzywilejowani i tych, którzy muszą się podporządkować elicie, żądanie, aby przyjmować członków wierzących, a jednocześnie zwalczanie religii, zwalczając zaś religie zalecanie i zapowiedzi

¹¹ Por. M. Bankowicz, *Totalitaryzm*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 1484.

¹² Por. P. Villemarest, *Źródła finansowe komunizmu i nazizmu*, Warszawa 1997.

¹³ Por. A.L. Szcześniak, *Panieuropa – Stany Zjednoczone Europy*, Radom 2002, s. 26–30.

¹⁴ Por. M. Jaskólski, *Wolnomularstwo*, w: *Słownik społeczny...*, s. 1562–1573.

¹⁵ Np. A. Michel, L. Hass, P. Villemarest, M. Zdziechowski, T. Chodorowski.

wywyższenia jednej religii, a czyniąc to, podkreślanie, że nie można przyjąć Boga jako celu, gdyż ważniejszy jest ideał niezależny od Boga, to jest ludzkość¹⁶) wskazuje na ukryte cele i dążenia o cechach totalitarnych, a nie uniwersalnych.

Z pewnością należałoby w szerszym ujęciu zarysować obecność uniwersalizmu wykorzystywanego przez polityków, którzy kojarzą go jednoznacznie jako internacjonalizm czy kosmopolityzm. Wiąże się z tym wszechobecne dzisiaj w życiu społecznym zjawisko globalizacji życia, jak się wydaje zjawisko, które pod wpływem rozwoju *mass mediów* oraz nowoczesnej automatyzacji, informatyzacji i internetyzacji większości sektorów gospodarki i innych dziedzin życia społeczności światowej oraz szeroko rozumianego życia publicznego, rozwinęło się do niekontrolowalnych i nieogarnionych rozmiarów. Jedną z wielu, bardzo powściągliwa, lecz trafna definicja zjawiska *globalizacji*¹⁷, mówiąca o tym, że jest to „współzależność zdarzeń odległych terytorialnie”¹⁸, zwraca uwagę swoją zwięzłością i oddaniem istoty zjawiska. Widać na wskroś jasno, że jest to proces urzeczywistniający się na naszych oczach, konkretny etap rozwoju społecznego. Będąc aktorami na jego scenie, obserwujemy także na co dzień wpływ wydarzeń mających miejsce na drugim końcu świata, na nasze życie polityczne, kulturalne, gospodarcze, społeczne, rodzinne, nawet towarzyskie, dając nam przecież zawsze możliwość ustosunkowania się do tych zdarzeń, choć nie pozostawiając swej obecności bez śladu ingerencji. Byłoby jednak mało rozsądne pomijanie głosów uznających globalizm za ideologię prowadzącą do objęcia władzy¹⁹, za pewną formę panowania lub jako „intelektualny kamuflaż maskujący rzeczywiste interesy potężnych i wpływowych elit. Jest to próba politycznego, kulturalnego, ekonomicznego, militarne go i duchowego podboju”²⁰. Wyrażają taki pogląd coraz głośniej i zdecydowanie przeciwnicy dokonujących się procesów globalizacyjnych – alterglobaliści i antyglobaliści.

Powyższa aspektywność i celowa selektywność wymienionych tendencji ukazała pozytywy myślenia uniwersalnego, dostrzegania wartości tego, co powszechne i ogólne, ale także wskazała na zagrożenia płynące z niewłaściwego rozumienia uniwersalizmu jako takiego i wykorzystywania go w celu realizacji doraźnych, krótkowzrocznych planów i interesów.

2. PARTYKULARYZM

Podejmując analizę drugiego interesującego nas terminu, potocznie, w swej semantycznej formie funkcjonującego jako określenie czegoś, co jest częściowe,

¹⁶ Por. A. Michel, *Państwo w okowach masonerii*, Katowice 1937, s. 216.

¹⁷ Por. J. Czaputowicz, *Spoleczność międzynarodowa*, w: *Słownik społeczny...*, s. 1334–1341.

¹⁸ E. Wnuk-Lipiński, *Globalizacja i demokracja*, Warszawa 2003.

¹⁹ Por. R. Piekarski, dz.cyt., s. 138.

²⁰ J. Zadencki, dz.cyt., s. 106.

oddzielne, mniejsze niż całość, podległe większej strukturze²¹, chcielibyśmy do-
trzeć do głębszych pokładów jego znaczenia i treści identyfikowanych z jego
używaniem. Określeniu *partykularny* towarzyszą przeważnie takie terminy, jak
indywidualny, lokalny, regionalny, niezależny, odmienny i z pewnością wiele
innych o podobnym zakresie treściowym. Wszystkie one zwracają uwagę na
pewną przestrzeń autonomii w odniesieniu do większej całości, której, co nie pod-
lega dyskusji, są mniejszą lub większą częścią składową. Własną niezależność
oraz odmienność pragną zaznaczyć, wyrazić i podkreślić w granicach posiadanej
autonomii, niezależnie od obszaru wiedzy, życia i opisywanego zjawiska.

Wydaje się, iż prądy myślowe podejmujące zagadnienie partykularyzmu przy-
bierają na sile zawsze wówczas, gdy z jakichś bliżej nieokreślonych lub konkret-
nych przyczyn pojawia się na horyzoncie zagrożenie prowadzące do zakwestiono-
wania ich racji bytu. Odnajdują się wówczas zapomniane i zaniedbane cechy, zna-
miona, odłożone do *lamusa historii* tradycje świadczące o inności i odmienności,
będącej realną lub fałszywą gwarancją wolności i niezależności, jawiącej się jako
dowartościowanie zagubionej tożsamości osobowej, regionalnej, lokalnej czy też
narodowej. Dzieje się tak dlatego, iż to co jest pojmowane jako partykularne w na-
turalny sposób broni się przez rozproszeniem, osłabieniem, „rozmydleniem”, zama-
zaniem granic, przed wchłonięciem przez większą całość, podporządkowaniem de-
cyzjom pochodzącym z dalekich ośrodków decyzyjnych, których interesy wcale nie
muszą być interesami broniącej się mniejszości lub jednostki. Następuje więc od-
wołanie się do najbardziej wrażliwego i właściwego człowiekowi sposobu bytowa-
nia poprzez własną kulturę, tworzoną w konkretnym, najbliższym środowisku by-
towania, z którym się identyfikujemy. Wynika z tego, że w naturze człowieka, któ-
ry jest najmniejszą i podstawową częścią tego, co chcemy nazwać partykularyz-
mem, wpisane głęboko i zakodowane w jego jestestwie jest przywiązanie do miejsca
pochodzenia, bliskich osób, sposobu życia, reagowania, wartości, poprzez które
osiąga w życiu swoje cele. Jest właściwą przestrzenią rozwoju osobowego i kulta-
ralnego w bliskości środowiska, z którym się identyfikuje i za pomocą którego
rozwija i umacnia własną tożsamość jako człowiek o określonych poglądach ogóln-
noludzkich, kulturowych, narodowych oraz religijnych.

Z pojęciem partykularyzmu w ujęciu kulturowym wiąże się zagadnienie regio-
nalności, nawiązuje do niego dyskusja o znaczeniu i roli wspólnot lokalnych, et-
nicznych oraz rola imperatywu kulturowego objęcia szczególną ochroną *małych
ojczyzn*. Region może kojarzyć się nam z pojęciem geograficznym, historycznym
lub kulturowym. Istnieją regiony nazwane, łatwe do zlokalizowania i odnalezienia,
ale są również takie, które są dopiero w stadium rozwoju lub ich czas dobiega koń-

²¹ W. Kopaliński w *Słowniku wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych* określa **partykula-
ryzm** jako „dążenie do odcięcia się od całości, uniezależnienia się od centrum kraju; prowincjonal-
izm, zaściankowość, parafiańszczyznę, zamykanie się w partykularzu, zapadłym kącie, głuchej
prowincji, świecie zabitym deskami”.

ca. Wiele z nich nakłada się na siebie, tworząc przenikające się warstwy i w miejsce, gdzie to przenikanie jest najbardziej intensywne, powstaje np. nowy region kulturowy, wyłaniający się z fuzji kilku innych²². Podobnie rzecz się ma z wszystkimi innymi społecznościami o charakterze lokalnym, naturalnym postrzeganych i klasyfikowanych jednoznacznie jako *bezpieczne miejsca*, z którymi identyfikuje się jakaś grupa osób lub jednostka w sposób dobrowolny i nieprzymuszony.

Można więc stwierdzić, że partykularyzm w swej czystej formie jest czymś odmiennym od uniwersalizmu, jest skierowany dośrodkowo, zwraca uwagę na znaczenie jakiejś części i dowartościowuje zajęcie się bardziej jednostkową jakością niż ogólnikową powierzchownością.

3. NIEKONIECZNY ANTAGONIZM

Biorąc pod uwagę powyższe rozważania, należy w tym momencie przystąpić do próby uzgodnienia zakresu znaczenia terminów *uniwersalizm* i *partykularyzm* w taki sposób, aby uniknąć poczucia iluzoryczności oraz jałowości prowadzonych analiz, a wręcz przeciwnie, dowieść, że analizy te mają głęboki sens. Jako teoretyczne poszukiwania rozwiązań mogących stać się kluczem w przyszłych doświadczeniach już na gruncie empirycznego wykorzystania treści niniejszej koncepcji, warto podkreślić, że uniwersalizm w swej podstawowej, filozoficznej formie jest niezaprzeczalnie antynomią indywidualizmu. Z samej swej istoty zakłada podporządkowanie jednostki na rzecz całości. Z drugiej strony radykalny i skrajny indywidualizm prowadzi do izolacjonizmu, ograniczenia i nieakceptowalności żadnej odmiany inności. Jak połączyć te dwie sprzeczności? Należy w prowadzonych analizach wytrwale poszukiwać takiego rozwiązania, takiej płaszczyzny porozumienia, części wspólnej, połączenia, takiej fuzji i kompromisu, który dokonałby wzajemnego dopełnienia tego, co jest uniwersalne z tym, co nosi znamiona partykularności i indywidualności²³. Nie można jednak w tym momencie pominąć ważnego dla naszego zagadnienia zasadniczego pytania o to, gdzie przebiega granica, której nie wolno przekroczyć ani z jednej, ani z drugiej strony, aby nie powstał pojęciowy chaos i czy można pogodzić przysłowiowy „ogień z wodą”? Jest to pytanie o to, czy można tak wkomponować, wharmonizować, winstalować wszystko, co składa się na szeroko rozumianą treść terminu *partykularny*, w przestrzeń uniwersalności. Jawi się w takiej sytuacji naturalna roszczeniowość, aby ani niezliczona liczba elementów składowych zawartych w powszechności i uniwersalizmie, czyli wielki zbiór wielu partykularizmów, indywidualizmów, mniejszych części składowych na tym nie stracił, ani też podległe tej całości

²² Por. H. Skorowski, *Europa regionu. Regionalizm jako kategoria aksjologiczna*, Warszawa 1998, s. 193–195.

²³ Por. B. Szlachta, *Indywidualizm*, w: *Słownik społeczny...*, s. 412–446.

mniejszości nie utraciły istotnych, niezbędnych elementów będących gwarantem ich inności i tożsamości. Kontynuując niniejsze rozważania, instynktownie wyuczujemy, że w trudniejszej sytuacji, w takim układzie, znajduje się to, co jest mniejsze, słabsze i może być poddane unifikacji oraz uniformizacji (zawinionej, lub też nie). Ale jeśli weźmie się pod uwagę, że jakość całości zależna jest od jakości części składowych, widać, że niekoniecznie to, co jest partykularne, musi podlegać osłabieniu. W interesie większej całości jest zapewnienie istnienia części mniejszych jako *silnych* elementów składowych. Sytuacja zmienia się radykalnie w momencie, gdy całość jest tak silna i spójna, że nie jest zainteresowana dopełnieniem o jeszcze jedną wartość partykularną, ale swoją siłą oraz potęgą z wielkim impetem doprowadza do jej wchłonięcia i przejęcia, narzucając wszystko, co stanowi o tożsamości większości, pomijając tożsamość partykularności. Byłoby to zaprzeczeniem proponowanego kierunku, ku któremu zmierzamy w rozważaniach, a mianowicie, znalezienia płaszczyzny uzgodnienia uniwersalności z partykularnością. Kontynuując, chodzi w naszych rozważaniach o takie rozumienie uniwersalizmu, który bierze pod uwagę, opiekę, respektuje i szanuje ontologiczną autonomię jednostek²⁴ oraz o taki partykularyzm, który prowadzi do uznania potrzeby budowania całości na zasadzie dostrzegania dobra wspólnego – owszem, całości składającej się z konkretnych jednostek i mniejszych części składowych. Poszukiwanie i odnajdywanie realnego spoiwa będącego w stanie połączyć obie sprzeczne tendencje prowadzi do jednego wniosku. Skoro w rozważaniach teoretycznych, posiłkując się zasadami logicznego myślenia, dochodzimy do konkluzji, że jakaś *całość* zwyczajnie składa się z poszczególnych części (czasami identycznych, czasami mocno się od siebie różniących), a te znowu tworzą coś, co jest np. normatywną grupą odniesienia²⁵ lub inną całością, ale co bez określonych części nie mogłoby istnieć bez uszczerbku na swym ontologicznym bytowaniu, to na zasadzie teoretycznej wzorcowości rzeczywistość wspólnego życia społecznego musi posługiwać się podobnymi mechanizmami, czyli stwierdzając potocznie: większe społeczności muszą dbać o mniejsze, a mniejsze, dbając o to, co własne, nie mogą zamykać się, izolować i separować od większej całości bez szkody dla siebie samych.

Przenosząc powyższe rozważania na płaszczyznę otaczającej nas na co dzień *reality*, zauważamy funkcjonujące w niej prawidłowości. Ukazują one prawdę o tym, że człowiek jest częścią mniejszej lub większej społeczności, wspólnota lokalna jest częścią regionu, region lub regiony tworzą całości kulturowe będące tworzywem narodu. Naród z kolei jest fundamentem państwa, państwo jest strukturą łączącą inne regiony i zarazem może być częścią większej sieci administracyjnej, spadkobiercą dziedzictwa kulturowo-historycznego regionów geograficznych, które są częścią kontynentu, a kontynent częścią Globu Ziemi. Ziemia –

²⁴ Por. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 179–182.

²⁵ Por. Z. Bauman, *Socjologia*, Poznań 1990, s. 40; tenże, *Globalizacja*, s. 71–78.

planeta ludzi, wchodzi w skład planet tworzących Układ Słoneczny, który jest mikroskopijną częścią Kosmosu. Taki tok myślenia może stwarzać pozory świadczące o tym, że autor propaguje i głosi teorie kosmopolityczne. Nie jest to jednak jego zamiarem. Powyższa dedukcja jest skonstruowana w prostej linii z wykorzystaniem podstawowych zasad logiki podczas prowadzonych rozważań. Przesłanki są niepodważalne, a wnioski klarowne. Świadomość uczestniczenia w tym, co nazywamy powszechnością, uniwersalnością, większą całością nie wyklucza przecież niczyjej jednostkowości i odmienności ani indywidualności, a tym bardziej jesteśmy jednością w całości, o ile mamy pogłębioną świadomość tego, czym jest całość, w której partycypujemy. Bardzo żywe w ostatnim czasie hasła wzajemnej solidarności, poszanowania inności, zwracania uwagi na prawa człowieka²⁶, jego godność, poszanowanie wolności, to jedyny, jak się wydaje, w dzisiejszej Europie i świecie kierunek znalezienia właściwej syntezy uniwersalizmu i partykularyzmu²⁷. Na tych wartościach, przez jednych nazywanych wartościami uniwersalnymi, kosmopolitycznymi, przez innych powszechnymi, ogólnymi, czy też chrześcijańskimi (w zależności od przyjmowanego fundamentu aksjologicznego)²⁸, możemy zbudować syntezę nie będącą ślepym i jałowym synkretyzmem, ale żywą tkanką ciągle na nowo tworzonego współistnienia i współbywania ludzi, kultur w poszanowaniu ich praw²⁹ i osiągnięć kulturalnych, technicznych oraz ekonomicznych. Jest to wyzwanie dla każdego człowieka, wspólnoty, społeczności, struktury o mniejszym lub większym zasięgu. W tym kierunku powinien być skierowany wysiłek permanentnego tworzenia odpowiedzialności za *bonum commune*. Jeśli się to nie uda, będziemy mieli do czynienia z wykorzystaniem haseł uniwersalistycznych w celu budowania kolejnego systemu zaborczo-kosmopolitycznego lub totalitarnego (obojętnie jaką formę przyjmie i jak go nazwiemy), co z kolei doprowadzi do odradzania się nacjonalizmów oraz innych dewiacji partykularyzmu oraz indywidualizmu jako produkt i efekt zaborczości w imię uniwersalnych wartości, a także ograniczania podstawowych praw należnych wolnym społeczeństwom i jednostkom.

ZAKOŃCZENIE

Odpowiadając na postawiony w tytule rozważań problem, pozornie tylko teoretyczny, odnoszący się do możliwości dokonania połączenia tego, co jest uni-

²⁶ Por. H. Skorowski, *Człowiek – Kultura – Świat. Refleksje etyczno-społeczne nad współczesną rzeczywistością*, Warszawa 2002, s. 36–38; por. tenże, *Wolność – Integracja – Solidarność*, Warszawa 2002, s. 11–50.

²⁷ S. Sowiński, *Polityczne areopagi zjednoczonej Europy*, w: *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, red. S. Sowiński, R. Zenderowski, Wrocław 2003, s. 103–141.

²⁸ Por. J. Puzynina, *Język wartości*, Warszawa 1992, s. 19–28.

²⁹ Por. H. Skorowski, *Człowiek – Kultura – Świat...*, s. 45–50.

wersalne z tym, co partykularne, należy stwierdzić, że jest to możliwe i możliwość taka nie jest, a także nie może być tylko utopią. Mimo iż nasze zdolności poznawcze zajmują się w pierwszym rzędzie najbliższą nam rzeczywistością, to przecież po głębszej analizie odkrywamy, że jesteśmy częścią większej całości, jesteśmy wkomponowani w *coś więcej* niż tylko nasza jednostkowość. Od początku istnienia uczymy się dostrzegać wokół nas inność, odmienność, różnorodność i bogactwo zmienności czasoprzestrzennej. Nie kwestionuje to jednak głębokiej potrzeby posiadania własnej tożsamości oraz identyfikacji. W *uzgodnieniu harmonii na zasadzie wzajemnego dopełnienia* chcemy znaleźć konsensus pozwalający funkcjonować w postmodernistycznym świecie, wykluczając w odniesieniu do interesującego nas zagadnienia „teoretyczną koncepcję sił przeciwważnych” (J. Galbraith). Poszukiwanie komplementarności naszej rzeczywistości, będącej jednością w różnorodności, która nie musi być antagonizmem uniwersalizmu i partykularyzmu, jest według autora właściwym kierunkiem analiz, gdyż kładzie fundament pod odnajdywanie wartości silnej jednostkowości, w tym co jest całościowe i powszechne.

UNIVERSALISM OR PARTICULARISM – A CONTEMPORARY UNNECESSARY ANTAGONISM

Summary

The article is an attempt to reflect on matters well known but also matters of crucial importance considering the cultural context in which Europe has found itself the last couple of decades. The concept of universalism is today opposed to particularism, which is considered to be an antagonism that slows down the universality and unity of Europe. The author tries to achieve an analysis of concepts as well as a sociological analysis and to answer the question whether such an approach is advisable. He also makes an attempt to find the complementary principles of universalism and particularism.

tłum. Magdalena Sjöle-Krzyżanowska

Nota o Autorze: ks. dr MARIUSZ CHAMARCZUK SDB – absolwent Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, pracownik Trybunału Biskupiego w Sztokholmie, krajowy duszpasterz młodzieży katolickiej w Szwecji. Prowadzi badania nad procesami i zjawiskami integracyjnymi współczesnej Europy, zwłaszcza Skandynawii, oraz nad wpływem Kościoła katolickiego na procesy integracyjne.

Słowa kluczowe: Uniwersalizm, powszechność, partykularyzm, odmienność

KS. TADEUSZ BORUTKA

KRYZYS DUCHOWY WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE JAKO PROBLEM RELIGIJNO-MORALNY

WPROWADZENIE

Ze względu na to, że duchowość jest pojęciem bardzo szerokim i wieloznacznym, warto na początku wyjaśnić, co ono oznacza. Chodzi bowiem o rozumienie duchowości w sensie ściśle chrześcijańskim.

Duchowość w takim ujęciu ma wymiar personalistyczny oraz społeczny. Oznacza wszystkie relacje człowieka czynione względem Boga, wyrażające się w konkretnych postawach życiowych, a także znajduje swój wyraz w całej historii związków ludzkości ze Stwórcą¹.

Należy spojrzeć na to zagadnienie w różnych płaszczyznach. Na płaszczyźnie systemu norm i wartości (wymiar kulturowy), antropologicznej (zagadnienie osoby), społecznej, ekonomicznej oraz religijnej. Celem niniejszego rozważania będzie próba wskazania możliwych dróg przeciwdziałania negatywnym zjawiskom, które burzą ład we współczesnym świecie we wszystkich wymienionych płaszczyznach. Ze względu na obszerność tematu należy ograniczyć się do zarysu problemu, nie uzurpując sobie prawa do jego pełnego ujęcia.

OBJAWY WSPÓŁCZESNEGO KRYZYSU DUCHOWEGO

Jak wiadomo, w latach trzydziestych XX w. światem zachodnim wstrząsnął dotkliwy kryzys ekonomiczny. Natomiast od 1968 r., a ściślej mówiąc od tzw. kontrkultury studenckiej na uniwersytetach w Stanach Zjednoczonych, Francji, a także w Polsce, cywilizację zachodnioeuropejską dotknął potężny kryzys duchowy, który nadal zbiera swoje żniwo. Jest to trwający po dziś dzień proces,

¹ Por. I. Werbiński, *Powszechna potrzeba duchowości*, w: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań. VII Kongres Teologów Polskich*, Lublin 2004, s. 149.

którego skutki są widoczne zarówno na płaszczyźnie życia indywidualnego, jak i społecznego.

Kryzys ów ujawnia się przede wszystkim w kwestionowaniu podstawowych wartości i zasad, czego przejawem może być m.in. tak modny w ostatnich dekadach dekonstrukcjonizm (zwany też dekonstruktywizmem), rozumiany w naukach humanistycznych jako metoda dekompozycji wszelkich „tekstów” („narracji”) rzeczywistości, której nie sposób tym samym poddać jakimkolwiek stałym i obiektywnym opisom czy interpretacjom. W wielu skrajnych propozycjach tego nurtu kulturowego nie ma już miejsca na obiektywną prawdę, wartości moralne, ideowe czy religijne. Zamiast racjonalności dominuje tu postawa sceptycyzmu. Co więcej, zwolennicy tego paradygmatu zapowiadają w życiu społecznym odejście od tradycyjnych symboli, kryteriów etycznych i wzorców zachowań na rzecz kulturowego pluralizmu, społecznej i aksjologicznej dyferencjacji i indywidualnego subiektywizmu².

Niebezpieczeństwo płynące z takiego redukcjonistycznego i w gruncie rzeczy nihilistycznego podejścia zauważa Jan Paweł II. Stwierdza on, że doprowadziło ono do „powstania różnych form agnostycyzmu i relatywizmu, które sprawiły, że poszukiwania filozoficzne ugrzęzły na ruchomych piaskach powszechnego sceptycyzmu. Doszły więc do głosu różne doktryny próbujące podważyć wartość nawet tych prawd, o których pewności człowiek był przekonany. Uprawniona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, opartemu na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość: jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy, obserwowanego we współczesnym świecie”³.

Można powiedzieć, że negowane przez Ojca Świętego podejście charakterystyczne dla wielu opiniotwórczych środowisk na świecie prowadzi do rozmontowywania trwałych zasad i wartości, które zawsze stanowiły fundament życia społecznego, a ostatecznie zmierza do całkowitego podważenia obiektywnej prawdy. O ile nikt nie może zaprzeczyć, że nasza epoka jest czasem wielkiego kryzysu, to z pewnością na pierwszym miejscu mamy do czynienia z „kryzysem prawdy”. Dla Ojca Świętego znamionuje to poważne zagrożenie epistemologiczne, ale także aksjologiczne. W encyklice *Fides et ratio* stwierdza on, że „w wyniku tego ukształtowała się w ludziach współczesnych postawa ogólnego braku zaufania do wielkich zdolności poznawczych człowieka. Pod wpływem fałszywej skromności człowiek zadowala się prawdami cząstkowymi i tymczasowymi i nie próbuje już stawiać zasadniczych pytań o sens i najgłębszy fundament ludzkiego życia osobowego i społecznego. Można powiedzieć, że stracił nadzieję na uzyskanie od filozofii ostatecznych odpowiedzi na pytania”⁴.

² Tamże, s. 26–27.

³ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 1998, nr 5.

⁴ Tamże.

Jeżeli podważana jest prawda, to logicznym następstwem takiego działania jest odrzucenie podstawowej prawdy o istnieniu Boga. Dotykamy w tym momencie sytuacji paradoksalnej. A mianowicie, człowiek, który został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże”, uznaje, że sam może być dla siebie „bogiem”. Ten sprzeciw prowadzi do negacji Boga, do ateizmu jako programu⁵. Ateizm uważa się za prawdziwą formę emancypacji i wyzwolenia człowieka, wiarę w Boga zaś utożsamia się z alienacją. Człowiek, odwołując się do źle rozumianej wolności, chce decydować o dobru i złu, dąży do uwolnienia się od wszelkiej duchowej zależności i domaga się tego rodzaju emancypacji nie tylko dla siebie, lecz dla całej ludzkości⁶.

Z odrzuceniem idei Boga wiąże się odrzucenie Bożych praw. Sprzyja temu tendencja zmierzająca do przyznania jednostce „...wyłączniego przywileju autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania”⁷. Prowadzi to do antynomii między prawem moralnym a sumieniem, między naturą a wolnością. Nadmierne podkreślanie znaczenia wolności prowadzi do czynienia z niej absolutu, który ma być źródłem wartości⁸. Wyrazem takiego myślenia staje się relatywizm moralny, który wyraża się w tym, że wszystko jest względne, nie ma różnicy między dobrem i złem, pięknem i kiczem.

Człowiek, odrzucając Boga, gubi stopniowo prawdę o samym sobie, o swoim powołaniu i przeznaczeniu. W ten sposób zatracą poczucie własnej godności, której źródłem jest sam Bóg, Stwórca i Odkupiciel człowieka. Powraca pytanie: „Jeżeli Boga nie ma, czy istnieje człowiek?”. Utrata więzi z Bogiem prowadzi do osłabienia wszystkich koncepcji humanizmu, jakie pojawiały się na przestrzeni dziejów. Brakuje w nich nie tylko pełnej prawdy o człowieku, ale także motywacji, by żyć i postępować, tak jak przystało człowiekowi – osobie ludzkiej stworzonej na Boży obraz i podobieństwo. Uważa się, że człowiek wtedy jest „ludzki”, gdy obnaża się duchowo i obnosi ze swymi słabościami. Mówi się też o „pięknie” kiczu.

Siłą rzeczy „człowiek zredukowany” z własnej niejako woli ulega destruktywnemu przywiązaniu do stworzenia (*conversio ad creaturam*), na którym wyłącznie odtąd koncentrować będzie swe pragnienie nieskończoności. A ponieważ dobra stworzone mają charakter ograniczony, dlatego człowiek tęskni za dobrem, które w tym przypadku okazuje się niemożliwe do osiągnięcia⁹. Przypisując stworzeniom charakter nieskończony, traci też poczucie, że jest istotą stworzoną i dlatego zamierza opierać się tylko na sobie samym, pragnie się sam realizować i sam

⁵ Jan Paweł II, *Jego miłość „do końca” pozostaje po stronie człowieka*. Warszawa. Zakończenie Kongresu Eucharystycznego, „L' Osservatore Romano” (wyd. polskie) 8 (1987) nr specjalny, s. 89.

⁶ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, Rzym 1986, nr 41.

⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Rzym 1993, nr 32.

⁸ Jan Paweł II, *List do rodzin*, Rzym 1994, nr 16.

⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności...*, nr 40.

sobie wystarczać w swej ograniczoności¹⁰. W ten sposób traci najgłębszą motywację swojego postępowania. Innymi słowy, człowiek, negując Boga, narusza swój ład i swoją wewnętrzną równowagę, a także równowagę społeczeństwa, a nawet widzialnego świata¹¹.

Można domniemywać, że jeśli nie przemyślimy tego tematu gruntownie, to możemy się obudzić w świecie, który przewidział Czesław Miłosz w proroczym wierszu *Oeconomia divina*, napisanym w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku:

[...] Było to widowisko niepodobne, zaiste
Do wiekowego cyklu królewskich tragedii.
Drogom na betonowych słupach, miastom ze szkła i żeliwa,
Lotniskom rozleglejszym niż plemienne państwa
Nagle zabrakło zasady i rozpadły się.
Nie we śnie ale na jawie, bo sobie odjęte
Trwały jak trwa to tylko, co trwać nie powinno.
[...]
Wydziedziczona z przedmiotów mrowiła się przestrzeń.
Wszędzie było nigdzie i nigdzie, wszędzie.
[...]
Ludzie, dotknięci niezrozumiałą udręką,
Zrzucali suknie na placach żeby sądu wzywała ich nagość.
Ale próżno tęsknili do grozy, litości i gniewu.
Za mało uzasadnione
Były praca i odpoczynek
I twarz i włosy i biodra
I jakiegokolwiek istnienie.

Opisana w wierszu wizja jest wstrząsająca! Miłosz pisze o świecie bezsensownym i bezsilnym. Jest to świat pozbawiony wartości, aksjologiczna „czarna dziura”, gdzie brak jakiegokolwiek punktu odniesienia. W takim „anty-świecie” życie prawdziwie ludzkie jest nie do pomyślenia. Jednak Kościół, także i dzisiaj, ustami swoich największych myślicieli i artystów: św. Augustyna, Pascala, Gabriela Marcela, Jacques’a Maritaina, a przede wszystkim Jana Pawła II – przypomina nieustannie: człowiek jest osobą, dlatego potrzebuje wartości, używając poetyckiego określenia, potrzebuje ich tak, jak oczy człowieka potrzebują światła, płuca powietrza, a stopy oparcia. Duch ludzki karmi się wartościami, oddycha nimi i w mojej opinii tej podstawowej prawdy nie przekreślą kolejne manifesty o „końcu kultury”, antypoezji czy „sztuce wyczerpania”...

¹⁰ Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 16.

¹¹ Tamże, nr 38.

SEKULARYZM PRZYCZYNĄ MORALNEGO ZAGUBIENIA CZŁOWIEKA

Sekularyzm, który prowadzi do odrzucenia Boga i tego wszystkiego, co wiąże się z Bogiem, propaguje na co dzień w różnych postaciach cywilizację konsumpcyjną¹². Ta „postępowa” cywilizacja, jak ją nazywa Jan Paweł II, bardzo łatwo staje się bardziej cywilizacją rzeczy niż osób. Jest w niej taka wielość propozycji, tak natrętna jest ich reklama i propaganda, że powstaje ryzyko, iż przyniotą one człowieka, który nawet wbrew własnej woli może stać się niewolnikiem rzeczy i żądy ich posiadania¹³.

Owoce tej cywilizacji w dziedzinie działania i moralności jest utylitaryzm. Utylitaryzm – według Jana Pawła II – to postawa cywilizacyjna polegająca na tym, że osoby stają się przedmiotem użycia, podobnie jak używa się rzeczy¹⁴. Na gruncie takiej cywilizacji kobieta bywa przedmiotem dla mężczyzny, dzieci zaś stają się przeszkodą dla rodziców, a rodzina jest instytucją ograniczającą wolność swoich członków. Utylitaryzm, który jest związany z indywidualistycznie zaprogramowaną wolnością, wolnością bez odpowiedzialności, łatwo sprzymierza się z ludzką słabością i prowadzi do wielu ludzkich nieszczęść.

Cywilizacja o profilu materialistycznym i konsumpcyjnym wywołuje u współczesnego człowieka stan egzystencjalnego niepokoju i lęku¹⁵. Człowiek dzisiejszy – pisze Jan Paweł II – zdaje się stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem pracy jego umysłu, dążeń jego woli¹⁶. Owoce tej wielorakiej działalności człowieka bardzo szybko i w sposób najczęściej nieprzewidziany nie tylko zostają odebrane temu, kto je wytworzył, ale – przynajmniej częściowo – skierowują się przeciw samemu człowiekowi. Na tym polega główny wymiar dramatu współczesnej ludzkiej egzystencji w jej najszerszym i najpowszechniejszym wymiarze¹⁷.

Postawa konsumpcyjna upatruje szczęście człowieka w użyciu, a jego wartość ocenia na podstawie tego, co on posiada. Liczy się nade wszystko pieniądź, zysk, a najbardziej pożądana staje się kariera zawodowa. Taka postawa jest wyrazem nieporządku, w którym więcej znaczy „mieć” niż „być”¹⁸. Człowiek nastawiony konsumpcyjnie gubi w użyciu pełny wymiar swego człowieczeństwa, gubi poczucie głębszego sensu życia¹⁹.

¹² Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Watykan 1979, nr 16.

¹³ Tamże, nr 15.

¹⁴ Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 13.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Jan Paweł II, *W obliczu lęku dzisiejszego świata*, „L' Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1 (1980), nr 4, s. 19.

¹⁷ Jan Paweł II, Encyklika o Bożym Miłosierdziu *Dives in misericordia*, Watykan 1981, nr 11.

¹⁸ Jan Paweł II, *Głód niesprawiedliwości nie może być źródłem nienawiści*, „L' Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1 (1980), nr 1, s. 6.

¹⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 16.

Pokusa wynikająca z pogoni za rzeczami materialnymi, bez rozróżniania między tym, co dobre a tym, co złe – powoduje, iż człowiek zatracza poczucie swego prawdziwego przeznaczenia i zapomina o transcendentnym wymiarze życia. Sprzyja to rozwijaniu się obecnie tzw. mentalności roszczeniowej. Człowiekowi współczesnemu wszystko się należy, do wszystkiego ma prawo. Niestety ani nastawienie konsumpcyjne, ani też mentalność roszczeniowa nie rozwijają postaw twórczych we współczesnym świecie, nie prowadzą do postawy altruizmu, a sprzyjają jedynie różnorodnym formom indywidualnego czy zbiorowego egoizmu. W takiej sytuacji bez wątpienia zatracana jest w człowieku poczucie służby społecznej.

Wspomniane zagrożenia stają się coraz bardziej niebezpieczne ze względu na postępujący nieuchronnie proces globalizacji. I choć nie jest on bezpośrednim przejawem kryzysu duchowego, ale efektem rozwoju cywilizacyjnego, to jednak może być zakłócony poprzez kryzys duchowy. Obecnie dostrzega się postępujące procesy deformujące globalizację. Należy do nich zaliczyć przede wszystkim marginalizację pojedynczych jednostek, ale także całych społeczeństw i narodów. Dochodzi do tego zjawisko zawłaszczenia świata przez niektóre elity, zwłaszcza te, które mają pieniądze i dysponują realnym wpływem na media. Media te bardzo często deprecjonują i dyskredytują wszelkie autorytety moralne i autentyczne wzorce osobowe, podkładając w ich miejsce idoli, będących zwykle „na bakier” z prawdziwym człowieczeństwem. W większości przypadków jest to działanie świadome, bo manipulowanym i bezkrytycznym człowiekiem łatwiej rządzić i podporządkować go sobie. Nie tylko pozbawia się współczesnego człowieka wzorców, ale także odrywa się go od korzeni jego tożsamości, ośmieszając przeszłość i tradycję kulturową narodu. Ludzie pozbawieni korzeni są „osobami bez twarzy” – *sine patre, sine matre, sine genealogia* (bez ojca, bez matki, bez rodowodu). Konsekwencją takiego zawłaszczania świadomości jest zawsze zniewolenie człowieka. Trzecim obok marginalizacji i zniewolenia niepożądanym efektem globalizacji jest chaos informacyjny. Świat stał się dziś „globalną wioską”. Człowiek bombardowany informacjami i faktami obojętnieje na nie, co rodzi duchową apatię i znieczulicę społeczną. W takiej sytuacji informacje o problemach świata pozostają bez echa, dlatego że ludzie ogarnięci znieczulicą społeczną nie są w stanie reagować, nie wierzą, że cokolwiek można zmienić za pomocą dostępnych środków, takich jak karta wyborcza czy protest społeczny. Kryzys duchowy w dobie globalizacji pogłębia się, zwłaszcza dlatego że brak jest osób i instytucji, które mogłyby dać skuteczny odpór wszelkim zakusom manipulacyjnym i przeciwstawić się negatywnym trendom cywilizacyjnym.

KRYZYS W SFERZE ŻYCIA RELIGIJNEGO

Kryzys duchowy widoczny jest także w życiu religijnym. To właśnie Sobór Watykański II otworzył Kościół na świat, ale ludzie Kościoła nie byli przygotowani do zmiany oblicza współczesnego świata. I zamiast go zmieniać, sami do świata się upodabniali.

Wyrazem osłabienia religijnego staje się tzw. selektywizm religijny, który prowadzi do wybiórczego traktowania religii. Człowiek przyjmuje te elementy życia religijnego, które mu odpowiadają. On sam dyktuje Bogu w co będzie wierzył. Selektywizm powoduje, że człowiek w sprawach wiary nie pyta, czy coś jest „logiczne”, nie szuka uzasadnień dla swej wiary, ale idzie za tym, co „psychologiczne”, – co mu odpowiada. Innym zjawiskiem stała się sielankowość wiary. Polega ona na tym, że w religii nie szuka się trwałego duchowego oparcia, ale emocjonalnej satysfakcji, przyjemnych doznań lub doraźnego pocieszenia. W ten sposób zanika religijność związana z „krzyżem”, a poszerza swój zasięg religia „bez krzyża i cierpienia”. W religii nie liczy się to, co cenne, choć trudne, wymagające ofiary i poświęcenia, a jedynie to, co wygodne, przyjemne, co „lechce ucho”.

Obserwujemy także zjawisko horyzontalizacji chrześcijaństwa. Ludzie traktują religię nie jako drogę do Boga i szczęścia wiecznego, ale jako środek „etycznego” urzędzenia się na ziemi, czyli budowania sobie „gniazda” na ziemi w taki sposób, aby nie narazić się Bogu, bo wtedy kara Boża mogłaby zniweczyć nasze zamysły i plany. Prowadzi to do zeświecczenia zbawienia, ograniczenia go do doczesności. Pokusa urzędzenia się w świecie, jest tak silna, że człowiek zapomina nawet o nieuchronności śmierci. Urzędzenie się w doczesności, bez reszty absorbuje ludzi. W związku z tym brak im czasu na kontemplację i wyciszenie duchowe, żyją w ciągłym zgiełku, hałasie, krzyku i wrzawie, a te zewnętrzne uwarunkowania wraz z pośpiechem cywilizacyjnym są przyczyną wielu dysonansów wewnętrznych.

Wszystko to prowadzi do zanikania praktyk religijnych u ludzi ochrzczonych, którzy nie wyrzekli się jeszcze wiary, ale pozostają jakby na marginesie Kościoła²⁰. Sobór tak tłumaczy to niepokojące zjawisko: „W przeciwieństwie do dawnych czasów odrzucenie Boga czy religii lub odciąganie od nich nie jest już czymś niezwykłym i wyjątkowym; dziś bowiem przeciwstawia się to nierzadko jako coś, czego wymaga postęp naukowy lub jakiś nowy humanizm. To wszystko w wielu krajach znajduje wyraz nie tylko w poglądach filozofów, lecz także obejmuje w szerokim zakresie literaturę, sztukę, interpretację nauk humanistycznych i historii, a nawet ustawy państwowe, tak że wielu przeżywa z tego powodu niepokój” (KDK 7).

²⁰ Tamże, nr 56; zob. I. Tokarczuk, *Problem sekularyzacji w aspekcie duszpasterskim*, w: *Odpowiedzialni za świat*, Poznań–Warszawa 1982, s. 94–104.

Obecnie można dostrzec wspólny rys, jakim jest tendencja do „uprywatnienia” religii i całkowitej subiektywizacji doświadczenia religijnego. Towarzyszy temu zarzut fundamentalizmu, kierowany przeciw ortodoksji dogmatycznej i wierności etyce chrześcijańskiej. Takie działanie owocuje tzw. alternatywnymi formami życia religijnego. Prowadzi też do powstawania różnego typu sekt, mistycyzmu wschodniego, czy też synkretyzmu religijnego (New Age, satanizm, magia, astrologia, okultyzm, radykalny ekologizm itd.). Wspólnym rysem wspomnianych ruchów parareligijnych i pseudoreligijnych jest odrzucenie idei Boga osobowego jako Zbawcy, z równoczesnym przyznaniem człowiekowi możliwości samozbawienia i saomodkupienia²¹.

POTRZEBA I SPOSOBY PRZECIWDZIAŁANIA OBJAWOM KRYZYSU DUCHOWEGO WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Należy podkreślić, że dążenia i potrzeby religijne człowieka nie mogą całkowicie wygasnąć, są bowiem wpisane w jego naturę. Dlatego nawet w społeczeństwach poddanych silnym wpływom sekularyzmu istnieje świadomość wewnętrznej pustki i tęsknota za dobrem. „Wewnętrzna próżnia” domaga się odpowiedzi natury etyczno-metafizycznej. „Sumienie każdego człowieka, który ma odwagę postawić sobie najistotniejsze pytania dotyczące ludzkiej egzystencji, a przede wszystkim pytać o sens życia, cierpienia i śmierci musi – zdaniem Jana Pawła II – odpowiedzieć okrzykiem prawdy wyrażonym przez św. Augustyna: »Stworzyłeś nas, Panie, dla siebie i niespokojne jest nasze serce dopóki nie spocznie w Tobie«”²².

Tylko „Chrystus, który za wszystkich umarł i zmartwychwstał może ludziom przez Ducha swego udzielić światła i sił, aby zdolni byli odpowiedzieć najwyższemu swemu powołaniu; bo w istocie nie mają oni »innego pod niebem imienia, w którym by mieli być zbawieni«” (KDK 10). Dlatego świat współczesny, pomimo całej swej słabości i ogromu dewiacji, ma zapotrzebowanie na duchową i transcendentną wizję życia, gdyż „u podłoża wszystkich przemian istnieje wiele rzeczy nie ulegających zmianie, a mających swą podstawę w Chrystusie, który jest Ten sam, wczoraj, dziś i na wieki” (KDK 10).

Potrzebę duchowości trzeba usytuować u podstaw dobra moralnego, jest ona bowiem konieczna do wzrostu i dojrzenia osobowego, a przez to do rozwoju kultury zarówno materialnej, jak i duchowej. W tym sensie potrzeba duchowości należy do potrzeb istotnych. Ona w dużej mierze decyduje o pełni rozwoju osobowego i wraz z innymi potrzebami pierwotnymi spełnia nieodzowną rolę służebną w utrzymywaniu właściwych relacji międzyosobowych. Jednostka znajduje

²¹ Tamże.

²² Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II *Christifidels laici*, Watykan 1988, nr 4.

się w ciągłej relacji do społeczności, która odgrywa ważną rolę w życiu każdego człowieka. Od społeczności zależne jest przyjście człowieka na świat, rozwój jego sił fizycznych i psychicznych, dojrzewanie jego władz umysłowych i emocjonalnych, uformowanie jego postawy społecznej, moralnej i duchowej²³.

Mówiąc o duchowości nadziei jako o najbardziej charakterystycznym wymiarze życia duchowego współczesnego człowieka, warto sięgnąć do Encykliki *Redemptor hominis* Jana Pawła II. Już przed dwudziestu pięciu laty Papież, mówiąc o bytowaniu w lęku, ukazywał ludziom nadzieję, wiążącą się z pogłębieniem duchowości, bo „sama »litera« może również zabijać, podczas gdy »duch« ożywia”²⁴.

Można powiedzieć, że wspomniana encyklika rozpoczyna, a Adhortacja apostołska *Ecclesia in Europa* jakby spina klamrą ostatnie ćwierć wieku egzystencji współczesnego człowieka, która mimo zmieniającej się rzeczywistości ziemskiej, jest nadal „dramatem”²⁵. Do tego „dramatu” Ojciec Święty dodaje nowe wydarzenia, które przed 25 laty nie istniały, a które pogłębiają „nieprzeparłą tęsknotą za nadzieją”²⁶. Są też nowe przesłanki nadziei, jakie pojawiły się we współczesnym świecie. Należą do nich: tęsknota za ładem i harmonią, która rodzi się w świecie pełnym chaosu i sprzeczności oraz pragnienie bezpieczeństwa i chęć życia w pokoju, gdyż wartości te są zagrożone przez wzrost agresji, a zwłaszcza plagę terroryzmu. W sferze intelektualnej może to zaowocować większą refleksyjnością człowieka, a na płaszczyźnie moralnej wzrostem zaangażowania w życiu społecznym. I w pierwszym i drugim przypadku tendencje te należy ocenić, jako „powrót do duchowości”. Dlatego można dzisiaj mówić o duchowości nadziei zamiast o duchowości lęku. Przewaga lęku staje się „autośrodowiskiem człowieka”, które konstytuuje jego sposób bycia, postawę wobec samego siebie, dając niemożliwość wyjścia z alienacji. Podobne „autośrodowisko” buduje nadzieja, ale w innym kierunku: „aby życie ludzkie stawało się bardziej ludzkie”²⁷, czyli „wszystko, co na to życie się składa, odpowiadało prawdziwej godności człowieka”²⁸. Tak rozumiana nadzieja otwiera człowieka na Transcendencję. Z kolei Transcendencja stanowi o rozwoju duchowości człowieka²⁹.

Nie znaczy to, że życie ludzkie na ziemi przestanie kiedykolwiek być dramatem, a zamieni się w raj. Tu w doczesności drugi raz do raju wstąpić się już nie da. Nadzieja jednak jest w stanie kształtować bardziej optymistyczną przyszłość, aż do ostatecznego spełnienia oczekiwań i tęsknot w życiu przyszłym. Nadzieja

²³ C. Hall, *A Primer of Freudian Psychology*, London 1974, s. 148–159.

²⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 15 i 17.

²⁵ Tamże.

²⁶ Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja *Ecclesia in Europa*, Watykan 2003, nr 10.

²⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 14.

²⁸ Tamże.

²⁹ S. Urbański, *Duchowość nadziei przeciw duchowości lęku*, w: *Kościół w życiu publicznym...*, s. 137.

zatem, jaką ukazuje chrześcijaństwo nie jest jeszcze jedną utopią, ale ma charakter realistyczny.

Jan Paweł II w Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* zauważa, że możemy mówić o dwóch – jakby przeciwstawnych sobie – znakach współczesnego czasu: rozległych procesach laicyzacji i powszechnej potrzebie duchowości³⁰. Ta myśl papieska korzeniami sięga faktu stworzenia człowieka, gdzie jest mowa o tym, że najgłębsza tożsamość człowieka wyraża się w sferze duchowej i człowiek z natury, nawet jeśli sobie tego nie uświadamia, dąży do duchowości. Zewnętrzne zachowania człowieka budzą niepokój o jego przyszłość, ale jego tożsamość duchowa budzi nadzieję na to, że przy odpowiedniej postawie wychowawczej głębiej pojmie potrzebę duchowości³¹.

Wychowanie winno przebiegać w taki sposób, aby człowiek „stawał się bardziej człowiekiem”³². Warto zaznaczyć, iż proces wychowania jest niejako obdarzaniem dwustronnym: rodzice obdarzają swym dojrzałym człowieczeństwem nowo narodzonego człowieka, ten zaś obdarza ich całą nowością i świeżością, które przynosi na świat³³. Owo obdarowywanie ma się opierać na wartościach trwałych, takich jak: poszanowanie godności osoby, uczciwość, odpowiedzialność, solidarność wobec innych. Jan Paweł II zauważa, że wychowywanie bez systemu wartości opartego na prawdzie oznacza skazanie młodych ludzi na moralne zagubienie, odebranie im poczucia bezpieczeństwa i uczynienie ich podatnymi na manipulację³⁴.

Nowym aspektem pedagogicznym naszych czasów jest wzrastająca świadomość, że nie tylko rodzice czy nauczyciele wychowują, ale całe społeczeństwo oddziałuje wychowawczo. Czyni to albo bezpośrednio, albo też pośrednio, określając lub dając przyzwolenie na sposób funkcjonowania społecznych przecież środków przekazu i innych urządzeń społecznych..

Ponadto współczesnemu człowiekowi należałoby przywrócić zaufanie do rozumu i pomóc mu w odnalezieniu utraconej wiary. Wychodząc naprzeciw takiej potrzebie, Ojciec Święty w Encyklice *Fides et ratio* napisał: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie”³⁵.

³⁰ Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, Watykan, nr 33.

³¹ Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja *Ecclesia in Europa*, nr 58.

³² Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury w Rio de Janeiro*, „Życie i Myśl” 31 (1981), nr 1, (319), s. 49.

³³ Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 12.

³⁴ Jan Paweł II, *Świat patrzy na Amerykę z szacunkiem i nadzieją*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 14 (1993), nr 11 (157), s. 21.

³⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 1998, nr 13.

We wspinaczce na szczyty poznania wiara nie zastąpi rozumu ani rozum wiary. Są to bowiem dwa różne sposoby docierania do prawdy, które muszą ze sobą zgodnie współdziałać. W dziejach ludzkiej myśli poznanie czerpane z Objawienia oraz wiedza uzyskana dzięki postępom nauki i refleksji filozoficznej wspierały się nawzajem i uzupełniały, zgodnie uznając istnienie jednej prawdy, poznawalnej dla ludzkiego umysłu. Niestety w ostatnich stuleciach dochodziło do rozdziału między nimi: zanegowana została wartość poznawcza wiary, a także podważono zdolność rozumu do poznania prawdy, kwestionując wręcz samo jej istnienie.

Jakie zatem jest wyjście z kryzysowej sytuacji? Jan Paweł II we wspomnianej już Encyklice *Fides et ratio* wyjaśnia, że wyjściem tym jest powrót do harmonijnego współdziałania wiary i rozumu w dążeniu do jednej prawdy, która istnieje i jest dostępna ludzkiemu poznaniu. Ojciec Święty wyraża także optymistyczne przekonanie, że harmonijna relacja między wiarą a rozumem jest możliwa oraz że dzięki niej człowiek może poznać głębiej swą prawdziwą godność, a Kościół pełnić skutecznie swą misję ewangelizacyjną.

W świetle wypowiedzi Jana Pawła II, ukazującego w nowy sposób łączność wiary z rozumem, powraca zagadnienie „wychowania integralnego”, które dziś trzeba rozumieć głębiej, nie tylko jako harmonijny rozwój fizyczno- duchowy człowieka, ale także jako scalanie w człowieku: sposobów poznawania rzeczywistości, sfery racjonalnej z wolitywną i emocjonalną, wreszcie przyrodzoności z nadprzyrodzonością.

Potrzebne jest także w wychowaniu nieustanne nawiązywanie do tradycji, rozropne budowanie terażniejszości na przeszłości w myśl powiedzenia *Historia magistra vitae est*.

Terażniejszość musi być zatem zakorzeniona w przeszłości, ale także wychylona w przyszłość. Człowiek bowiem nie żyje tylko „wspomnieniami”, lecz również „marzeniami”. Takie wychylenie w przyszłość jest i będzie możliwe dzięki nadziei, którą należy budzić w ramach procesu wychowawczego w sercach młodego pokolenia.

Konieczne jest wreszcie poszukiwanie metod doskonalenia komunikacji międzyludzkiej w samym procesie wychowawczym. W 2000 r. ukazała się na naszym rynku wydawniczym publikacja pod redakcją Hojny Stewarda z pięknym tytułem *Mosty zamiast murów*. Istotą wychowania w aspekcie komunikacyjnym jest takie kształtowanie młodego pokolenia, aby burzyło mury obcości i umiało budować poprzez dialog mosty porozumienia. Wychowanie musi nie tylko uczyć dialogu, ale winno przebiegać w dialogu. Autentyczny dialog wychowawczy ma miejsce wtedy, gdy gwarantuje wzajemne uczestnictwo w życiu osobowym. Wychowawcy winni żyć problemami młodych, ale ich obowiązkiem jest także zaproszenie młodych do uczestnictwa w ich własnym życiu i oprowadzanie ich po świecie wartości, nie tylko akceptowanych, ale także realizowanych.

W kontekście tego, co zostało powiedziane na temat wychowania, nie ulega wątpliwości, że w nowym, zglobalizowanym świecie będzie także miejsce dla

Kościół! Wielkim wkładem Kościoła w sprawy społeczne jest „umacnianie duchowych i moralnych podstaw społeczeństwa poprzez czynienie wszystkiego, aby wszelka działalność na rzecz dobra ogółu rozwijała się w harmonii i zgodzie z wytycznymi i wymogami etyki ludzkiej i chrześcijańskiej”³⁶. To szczególne posłannictwo Kościoła polega przede wszystkim na formowaniu sumień, czyli na głoszeniu prawa moralnego i jego wymagań, a także na ujawnianiu błędów i zamachów na prawo moralne, na godność ludzką, będącą fundamentem tego prawa³⁷. Kościół czyni to w ramach swej misji ewangelizacyjnej, służąc Jezusowemu orędiu w jego wymiarze eschatologicznym, a także w konkretnym kontekście sytuacji historycznej³⁸.

Kościół nie jest obcy w świecie ani nie traktuje świata jako wroga, którego należy zwalczać, lecz chce być sprzymierzeńcem we wszystkim, co dobre, szlachetne i piękne. Nie pokłada on jednak nadziei w przywilejach ofiarowanych mu przez władzę państwową³⁹. Jest obecny w społeczeństwie przez swoje organizacje, ale przede wszystkim poprzez swoich wiernych. Oni to, zaangażowani w życie społeczne i pobudzeni do działania zasadami wiary i chrześcijańskiej miłości, przyczyniają się swoim życiem do budowania sprawiedliwego społeczeństwa⁴⁰.

Obecność i działalność Kościoła w danym społeczeństwie nigdy nie jest współpracą czy towarzyszeniem od zewnątrz. Stara się on bowiem od wewnątrz pobudzać ludzi do poszukiwania dobra wspólnego⁴¹. Tak też wierni, angażując się w życie społeczne narodu, zgodnie z nakazem wyznawanych zasad wiary i chrześcijańskiej miłości, mają swoim przykładem i działaniem przyczynić się do podnoszenia poziomu życia innych od środka, od wewnątrz, nie zaś z zewnątrz, jak ci, którzy niosą pomoc czy ofiarują współpracę⁴².

Nie można wyeliminować tej roli Kościoła, bo to oznaczałoby okaleczenie całego dotychczasowego dziedzictwa społecznego, gospodarczego, kulturalnego, a nawet politycznego. Przeciwnie Kościół „wszędzie i zawsze zabiega o to, by uczynić człowieka lepszym, bardziej świadomym swej godności, pełniej oddanym swoim zadaniom życiowym, rodzinnym, społecznym, patriotycznym. Aby uczynić go ufnym, mężnym, świadomym swoich praw oraz obowiązków,

³⁶ Jan Paweł II, *Nowy świat powstać musi w imię Boga i człowieka*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1 (1980), nr 9, s. 11.

³⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone do członków Episkopatu Irlandzkiego*, w: *Jan Paweł II w Irlandii i Stanach Zjednoczonych*. Warszawa 1981, s. 85.

³⁸ Jan Paweł II, *Nowy świat powstać musi...*, s. 11.

³⁹ Jan Paweł II, *Jaką drogę proponuje Kościół? Przemówienie powitalne na lotnisku Praia*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 11, (1990) nr 1, (120), s. 23.

⁴⁰ R. Antoncich, J.M. Munarriz, *La doctrine sociale de l'Eglise*, Paris 1992, s. 264.

⁴¹ Tamże; por. *Cent ans d'enseignement social de l'Eglise*, Paris 1991, s. 54.

⁴² Jan Paweł II, *Przemówienie w Belwederze*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne. Pielgrzymka do Polski 1979*. Warszawa 1982, t. 1, s. 15.

społecznie odpowiedzialnym, twórczym i pożytecznym⁴³. Zabiegając o to, Kościół przypomina każdemu człowiekowi jego podstawowe prawa i zobowiązania, wzywając do życia zgodnego z ich treścią.

Mówiąc o tych trudnych problemach, należy spojrzeć w nowy sposób na wspomniany już proces globalizacji. Musi być on oparty na systemie etyczno-kulturowym, który łączy prawdę i miłość, wolność i sprawiedliwość społeczną. Jest to system, który przyznaje prymat duchowi, racjonalności celów przed dobrami materialnymi. Innymi słowy, odrzuca błędy nowoczesności, dające prymat żądzy posiadania i to za wszelką cenę⁴⁴.

Dlatego globalizacja powinna być zhumanizowana. Humanizacji globalizacji mogą dokonać tylko ludzie, którzy potrafią „przekroczyć próg nadziei”, wcielający w życie autentyczne wartości. Promotorem takiej humanizacji jest Kościół. Wprowadza on „ducha” w rzeczywistość tego świata, który nie tylko dynamizuje życie człowieka, a także całych społeczeństw i narodów, czyniąc je bardziej ludzkim, ale także ożywia wszelką „literę” struktur społecznych i procesów cywilizacyjnych. Bo duch zawsze „ożywia” i „daje życie”.

PODSUMOWANIE

Zagadnienie duchowości jest pojęciem bardzo szerokim i wieloznacznym. Duchowość w ujęciu chrześcijańskim ma wymiar personalistyczny oraz społeczny. Oznacza wszystkie relacje człowieka czynione względem Boga, wyrażające się w konkretnych postawach życiowych, a także znajduje swój wyraz w całej historii związków ludzkości ze Stwórcą.

Kryzys ów ujawnia się przede wszystkim w kwestionowaniu podstawowych wartości i zasad. W związku z tym nie ma już miejsca w życiu społecznym na obiektywną prawdę, wartości moralne, ideowe czy religijne. Zamiast racjonalności dominuje tu postawa sceptycyzmu. Co więcej, zwolennicy tego paradygmatu zapowiadają w życiu społecznym odejście od tradycyjnych symboli, kryteriów etycznych i wzorców zachowań na rzecz kulturowego pluralizmu, społecznej i aksjologicznej dyferencjacji i indywidualnego subiektywizmu.

Prowadzi to niewątpliwie do sekularyzmu, którego skutki najbardziej są widoczne w życiu moralnym i religijnym człowieka. Skutki te stają się coraz bardziej niebezpieczne ze względu na postępujący nieuchronnie proces globalizacji. I choć nie jest on bezpośrednim przejawem kryzysu duchowego, ale efektem rozwoju cywilizacyjnego, to jednak może być zakłócony poprzez kryzys duchowy. Obecnie dostrzega się postępujące procesy deformujące globalizację.

⁴³ Jan Paweł II, *Do Korpusu Dyplomatycznego*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 2 (1981), nr 8, (20), s. 2.

⁴⁴ M. Toso, *Globalizacja i wychowanie – wkład nauki społecznej Kościoła*, „Społeczeństwo” 5 (2000) 589.

SPIRITUAL CRISIS IN THE MODERN WORLD
AS A MORAL AND RELIGIOUS PROBLEM

Summary

The question of spirituality is a very broad and multifaceted concept. In Christian understanding spirituality has both personal and social dimensions. It marks man's relationship with God, expressing itself in a specific attitude to life throughout the history of the relationship of mankind with its Creator.

The crisis emerges primarily in questioning fundamental values and principles. Consequently there is no longer room in our social life for objective truth, moral, ideological or religious values. Skepticism dominates over rationality. What's more, proponents of this paradigm announce a departure, in social life, from traditional symbols, ethical criteria and patterns of behavior in favor of cultural pluralism, social and axiological differentiation and individual subjectivism.

This leads undoubtedly to secularism whose effects are most clearly seen in the moral and religious life of man. These effects become increasingly dangerous because of the inevitable advance of the process of globalization. Although globalization is not a direct symptom of spiritual crisis, but a consequence of the development of civilization, yet it can be disturbed by spiritual crisis. Currently we observe the advance of processes distorting globalization.

Nota o Autorze: ks. prof. dr hab. **TADEUSZ BORUTKA** – dyrektor Instytutu Teologicznego im. św. Jana Kantego w Bielsku-Białej, kierownik Katedry Socjologii Religii na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie.

Słowa kluczowe: duchowość, kryzys, sekularyzm, konsumpcjonizm, wychowanie, globalizacja

KS. WOJCIECH PAC

DYNAMIKA PRZEOBRAŻEŃ SAMORZĄDOWYCH W ASPEKCIE KREOWANIA PODMIOTOWOŚCI JEDNOSTEK I GRUP SPOŁECZNYCH

Powołanie, a właściwie reaktywowanie samorządu terytorialnego po przemianach ustrojowych zapoczątkowanych w 1989 r., należy zaliczyć do jednej z najdonioślejszych decyzji podjętych w celu przeobrażenia ustroju Rzeczypospolitej Polskiej. Stanowi ona bowiem podstawowy element procesu polegającego na przechodzeniu od modelu państwa autorytarnego i centralnie zarządzanego do modelu państwa demokratycznego i zdecentralizowanego¹. Proces ten został zapoczątkowany uchwaleniem ustawy z 8 marca 1990 r. o samorządzie gminnym (tekst jednolity Dz.U. 1996, nr 13, poz. 74 ze zm.), a następnie przerwany z przyczyn, które w tym miejscu można pominąć. Dopiero Konstytucja z 1997 r. nadała mu nowy impuls, stwierdzając, że ustroj (terytorialny) Rzeczypospolitej Polskiej oparty jest na zasadzie decentralizacji władzy publicznej (art. 15 ust. 1), następnie zaś, dopuszczając możliwość tworzenia poza gminami innych jednostek samorządu lokalnego i regionalnego, spowodowała jego dalszy rozwój (art. 164 ust 2). Uchwalenie ustaw z 5 czerwca 1998 r. o samorządzie powiatowym (Dz.U. nr 91, poz. 578) oraz o samorządzie województwa (Dz.U. nr 91, poz. 576 ze zm.) doprowadziło ten proces w sensie organizacyjnym w zasadzie do końca. W sensie kompetencyjnym został on zapoczątkowany ustawą z 24 lipca 1998 r. o zmianie niektórych ustaw określających kompetencje organów administracji publicznej – w związku z reformą ustrojową państwa (Dz.U. nr 106, poz. 668 ze zm.) i będzie kontynuowany aż do chwili, gdy spełnieniu ulegnie zasada, wyrażona w art. 16 ust. 2 Konstytucji, w której myśl powinien on wykonywać istotną część zadań publicznych.

Zauważyć wypada, że Europejska Karta Samorządu Terytorialnego wychodzi z założenia, że budowa Europy na podstawie zasad demokracji i decentralizacji

¹ G. Calzoni, *Od systemu scentralizowanego zarządzania regionów do systemu samorządów terytorialnych w krajach postkomunistycznych. Przypadek Polski*, RPEiS 1994, nr 2, s. 107 i n.

wymaga ugruntowania samorządu terytorialnego, albowiem prawo obywateli do uczestniczenia w zarządzaniu sprawami publicznymi wchodzi w zakres demokratycznych zasad wspólnych wszystkich państw członkowskich Rady Europy. Jest to możliwe przy założeniu istnienia społeczności lokalnych, wyposażonych w organy decyzyjne ukonstytuowane w sposób demokratyczny i korzystające z szerokiej autonomii, jeśli chodzi o kompetencje, formy wykonywania uprawnień oraz środki niezbędne do realizacji zadań².

Przyjęte rozwiązania strukturalne decentralizujące ustrój administracyjny państwa wynikają wprost z zasad ustrojowych Rzeczypospolitej zawartych w Konstytucji z 2 kwietnia 1997 r. Do podstawowych zasad konstytucyjnych dotyczących samorządu terytorialnego należą:

- 1) zasada unitarności³;
- 2) zasada podziału i wzajemnego równoważenia się władz⁴;
- 3) klauzula korporacyjna⁵;
- 4) zasada decentralizacji władzy⁶.

Decentralizacja terytorialna, w świetle art. 15 ust. 1 Konstytucji, nie jest żadnym szczególnym przywilejem, lecz podstawową zasadą ustrojową państwa. Trzeba w tym miejscu jednakże zaznaczyć, że funkcję pierwotną do tej zasady, spełnia klauzula korporacyjna, określona w art. 16, ust. 1 Konstytucji. Mówi ona: „ogół mieszkańców jednostek zasadniczego podziału terytorialnego stanowi z mocy prawa wspólnotę samorządową”. W taki sposób, z mocy prawa, ukształtowana wspólnota samorządowa jest związkiem publicznoprawnym osób zamieszkujących daną jednostkę terytorialną⁷.

Konstytucja z 1997 r. nie określiła rodzaju jednostek samorządu terytorialnego, określając jedynie, że ich podstawową formę stanowi gmina. Na takie sformułowanie wpływ miała tocząca się ostra dyskusja co do przyszłego kształtu samorządu terytorialnego w Polsce. Stąd też ustawodawca konstytucyjny przekazał uprawnienia w tym zakresie ustawodawcy zwykłemu. W rezultacie samorząd terytorialny został opisany w Konstytucji za pomocą kategorii ogólnych, odnoszących się do regionalnego lub lokalnego charakteru spraw publicznych, a zatem do funkcji spełnianych przez poszczególne segmenty władzy terytorialnej⁸.

² Por. Preambuła do Europejskiej Karty Samorządu Terytorialnego z 15 X 1985 r. (Dz.U. 1994, nr 124, poz. 607).

³ Zasada ta została wymieniona bezpośrednio w preambule Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. z 1997 r., nr 78, poz. 483); dalej Konstytucja RP.

⁴ Art. 10, ust. 1 Konstytucji RP.

⁵ Art. 16, ust. 1 Konstytucji RP.

⁶ Art. 15, ust. 1 Konstytucji RP.

⁷ Taką tezę postawił premier J. Buzek w swym wystąpieniu na inauguracji sądowego programu szkoleń w Krajowej Szkole Administracji Publicznej, 10 września 1998 r., w: *Podstawowe wartości i założenia reformy ustrojowej*, Kancelaria Premiera Rady Ministrów, Warszawa 1999, s. 3 i n.

⁸ Tamże, s. 4.

Konsekwencją takiego podejścia było ujęcie w Konstytucji zapisów mówiących o dwojakim charakterze samorządu terytorialnego oraz o samorządzie lokalnym i samorządzie regionalnym. Do kategorii samorządu lokalnego ustawodawstwo zwykle zaliczyło także powiat, natomiast samorząd regionalny funkcjonuje na szczeblu województwa⁹.

Konstytucja określiła także podstawy rozdziału odpowiedzialności publicznonprawnej. Formuła kompetencyjna samorządu terytorialnego jest wewnętrznie zróżnicowana. Zgodnie z Konstytucją, sprawy publiczne dzielą się na sprawy o charakterze ogólnopaństwowym i na sprawy dotyczące wspólnot samorządowych różnych szczebli¹⁰.

Podział ten jest o tyle istotny, że wyznacza różne porządki organizacyjne w administracji, w których ramach prowadzone są sprawy publiczne. W wyniku normatywnego uznania odrębności interesów samorządów od spraw ogólnopaństwowych nastąpiło na poziomie konstytucyjnym definitywne zerwanie z formułą jednolitej władzy państwowej¹¹.

W sprawach o charakterze ogólnopaństwowym domniemanie odpowiedzialności przysługuje Radzie Ministrów, kierującej administracją rządową. Samorząd może realizować te zadania, lecz odbywa się to w formie zlecenia. W sprawach dotyczących wspólnot samorządowych różnych szczebli, pierwszeństwo przysługuje właściwym władzom samorządu terytorialnego, przy czym zadania publiczne służące zaspokajaniu potrzeb wspólnoty samorządowej są wykonywane przez tę jednostkę jako zadania własne.

Zgodnie z założeniami reformy administracyjnej od 1 stycznia 1999 r., w ramach decentralizacji terytorialnej, wprowadzony został trójstopniowy zasadniczy podział terytorialny państwa. Powstało 308 powiatów, liczba gmin nie uległa zmianie. Na szczeblu regionalnym utworzono 16 województw, przeciętnie po 2,4 mln mieszkańców, z czego ludnościowo największe są województwa śląskie i mazowieckie.

We współczesnych złożonych społeczeństwach, przybierających postać państwa, społecznościom lokalnym pozostawia się mniej lub więcej miejsca, niekiedy całkowicie eliminując samorządność, a niekiedy czyniąc z niej jedną z ważniejszych zasad ustrojowych. W państwach demokratycznych, samorząd terytorialny jest instytucją reprezentującą interes lokalny jako przeciwwaga interesu ogólnospołecznego. Do zakresu działania jednostek samorządu terytorialnego należą zazwyczaj wszystkie sprawy publiczne o znaczeniu lokalnym.

W wyniku uporządkowania systemu organizacyjnego administracji publicznej w Polsce i jego podstaw terytorialnych, nastąpiło rozdzielenie funkcji między poszczególnymi segmentami władzy rządowej i samorządowej oraz przeniesienie

⁹ Art. 164 ust 2 Konstytucji RP.

¹⁰ Art. 163 Konstytucji RP.

¹¹ Art. 16 Konstytucji RP.

licznych zadań publicznych do samorządu. Ponadto odtworzone zostało pojęcie władzy administracyjnej o odpowiedzialności ogólnej. Taka władza o odpowiedzialności ogólnej występuje obecnie przede wszystkim w skali województwa, jednak jej istotne elementy można również znaleźć w samorządzie terytorialnym, zwłaszcza w powiecie. Wynika to z faktu, że powiat ponosi szczególną odpowiedzialność za stan porządku i bezpieczeństwa zbiorowego na danym terenie, a starosta jest zwierzchnikiem powiatowych służb, inspekcji i straży.

W nowym systemie administracji publicznej, obok aspektu podmiotowego (podziału na administrację samorządową kilku szczebli i administrację rządową), wyodrębnia się aspekt funkcjonalny. W tym zakresie na uwagę zasługuje zwłaszcza mechanizm służący realizacji klasycznej funkcji administracji państwa, tj. ochronie porządku publicznego i bezpieczeństwa zbiorowego. Na poziomie powiatu wchodzi ona w zakres odpowiedzialności starosty, który odpowiada za stan porządku i bezpieczeństwa przed radą powiatu i przed miejscową społecznością.

Uregulowania o znaczeniu podstawowym dla całego ustroju państwa zapisane zostały w ustawie zasadniczej. W akcie tym ustawodawca konstytucyjny określił podstawowe zasady funkcjonowania organów państwa, do których zalicza się także organy samorządu terytorialnego. Ponieważ ustawa zasadnicza pozostawiła do rozstrzygnięcia, w drodze ustawodawstwa zwykłego, dosyć duży zakres regulacji dotyczących zasad funkcjonowania poszczególnych jednostek samorządowych, stąd też ustawy ustrojowe mają tak istotne znaczenie dla całokształtu zasad prawnych, określających organizację i sposób funkcjonowania organów państwowych, stosunek wzajemny organów centralnych a także ich stosunek do organów terenowych oraz strukturę prawno-organizacyjną.

Każdy szczebel administracji samorządowej doczekał się własnej ustawy o charakterze ustrojowym. Zagadnienia dotyczące ustroju województwa samorządowego określono w ustawie z 5 czerwca 1998 r. o samorządzie województwa¹². Ustrój powiatu reguluje ustawa z dnia 5 czerwca 1998 roku o samorządzie powiatowym¹³. Inaczej przedstawia się sprawa z samorządem gminnym, gdyż ten szczebel samorządu istnieje od 1990 r. Stąd też jego zasady ustrojowe zostały określone w ustawie z 8 marca 1990 r. o samorządzie gminnym¹⁴.

Konstrukcja ustaw samorządowych jest w zasadzie podobna na wszystkich szczeblach. Ustawy te określają:

- a) zakres działania poszczególnych jednostek samorządowych,
- b) organy jednostek samorządowych oraz zasady ich organizacji i funkcjonowania,
- c) sposób stanowienia prawa miejscowego,

¹² Dz.U. nr 91, poz. 576 z późn. zm.

¹³ Dz. nr 91, poz. 578 z późn. zm.

¹⁴ Teks jednolity Dz.U. z 1996 r. nr 13, poz. 74 z późn. zm.

- d) regulacje dotyczące gospodarki finansami i mieniem jednostki samorządowej,
- e) zasady zrzeszania się w związki,
- f) zagadnienia związane z nadzorem nad jednostkami samorządowymi,
- g) inne szczególne regulacje ustrojowe.

Ustawy o samorządzie województwa, powiatu i samorządzie gminy jako akty prawne, z jednej strony rangi ustawowej, z drugiej określające ogólne zasady ustrojowe poszczególnych szczebli administracji samorządowej, są uzupełnione szeregiem norm prawnych, szczegółowo regulujących zawarte w ustawach przepisy ogólne.

Oprócz aktów prawnych o zasięgu ogólnopolskim, organy jednostek samorządu terytorialnego mogą wydawać własne akty, określane mianem prawa miejscowego. Wśród tych aktów najbardziej istotne znaczenie ze względu na funkcjonowanie samorządów mają uchwały dotyczące ustalenia statutu jednostki samorządowej i regulaminu urzędu określonego szczebla.

Zapisy tych wyżej wymienionych regulacji wywodzą się z generalnej zasady samorządności terytorialnej. Na podstawie Konstytucji da się wyróżnić pięć podstawowych zasad samorządności terytorialnej, obejmujących:

- a) zasadę pomocniczości;
- b) zasadę decentralizacji władzy publicznej;
- c) zasadę samodzielności;
- d) zasadę demokracji przedstawicielskiej;
- e) zasadę wolności zrzeszania¹⁵.

Osobowość prawna jednostek samorządu terytorialnego jest wyrazem roli samorządu w systemie władz publicznych, konsekwencją ich wyodrębnienia w tym systemie oraz wyrazem upodmiotowienia społeczności lokalnych. W przeciwieństwie do organów administracji rządowej, które występują w płaszczyźnie stosunków cywilnoprawnych w imieniu i na rzecz Skarbu Państwa, jednostki samorządu terytorialnego reprezentują własne interesy. Stają się one podmiotami praw i obowiązków oraz mogą podejmować czynności o charakterze cywilnoprawnym. Ponadto mogą posiadać własny majątek, samodzielnie nim zarządzać i zaciągać zobowiązania.

Przyznanie jednostkom samorządu terytorialnego osobowości prawnej powoduje, że przysługuje im również prawo własności i inne prawa majątkowe. Razem tworzą one mienie jednostki. Obejmuje ono prawa własności rzeczy w znaczeniu określonym w art. 140 Kodeksu cywilnego¹⁶, prawa pochodne od własności oraz prawa na dobrach niematerialnych. W rezultacie komunalizacji mienia

¹⁵ *Samorząd terytorialny. Ustrój i gospodarka*, red. Z. Niewiadomski, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz–Warszawa 2001, s. 35 i n.

¹⁶ Ustawa z 23 sierpnia 1996 r. o zmianie ustawy – Kodeks cywilny – tekst jednolity (Dz.U. nr 114, poz. 542, z późn. zm.).

ukszałtowała się nowa kategoria obok własności państwowej i osobistej – własność komunalna.

Oprócz gwarancji samodzielności o charakterze materialnym, występują gwarancje o charakterze formalnym. Konstytucja określa ogólne zasady organizacji jednostek samorządu terytorialnego, a więc kształtuje system organów tych jednostek, ich relacje pomiędzy sobą, zakres zadań i kompetencje. W pozostałym zakresie jednostki same kształtują swoje struktury organizacyjne i wewnętrzny podział kompetencji. Oczywiście ta samodzielność nie może wykraczać poza ramy określone w ustawach¹⁷.

Jak wcześniej sygnalizowano, samodzielność materialna i formalna jednostek samorządu terytorialnego podlega ochronie sądowej. Oznacza to, że w przypadku naruszenia samodzielności konkretnej jednostki ma ona możliwość dochodzenia swych praw przed niezawisłym sądem. Dodać należy, iż prawo to daje możliwość dochodzenia swych racji zarówno przed sądami powszechnymi i administracyjnymi, jak i przed Trybunałem Konstytucyjnym¹⁸.

Zasada demokracji przedstawicielskiej ustanowiona została art. 169 ust. 1 Konstytucji. Ściśle z tą zasadą wiąże się instytucja referendum, która jest podstawową formą podejmowania rozstrzygnięć w sposób bezpośredni.

Referendum ma charakter rozstrzygający, a tym samym jego wynik jest wiążący, o ile oczywiście zostanie przeprowadzony na zasadach i w trybie określonym ustawą. Przepisy Konstytucji nie określają ani zasad, ani trybu przeprowadzania referendum. Kwestie te rozstrzygają przepisy rangi ustawowej. Ustawa określa zasady i tryb przeprowadzania referendum, ale nie może określać zakresu przedmiotowego referendum. Oznacza to, że członkowie wspólnoty samorządowej mogą decydować o wszystkich sprawach dotyczących tej wspólnoty, łącznie z odwołaniem organu stanowiącego jednostki samorządu terytorialnego. Członkowie wspólnoty samorządowej mogą decydować w drodze referendum o sprawach dotyczących tej wspólnoty, które mieszczą się w zakresie zadań i kompetencji jednostki samorządu terytorialnego. Ponadto referendum nie może wykraczać poza terytorialny zakres działania danej jednostki samorządowej i powinno się ono zamykać w granicach jej właściwości i terytorium. Ogólne zasady i tryb przeprowadzania referendum na poszczególnych szczeblach terytorialnej struktury samorządu regulują przepisy ustaw samorządowych i ustawy z 15 września 2000 r. o referendum lokalnym¹⁹.

Ustawodawca dopuszcza demokrację bezpośrednią w formie referendum, lecz nie stanowi ona podstawowej formy rozstrzygnięć. Jako zasadę przyjmuje się demokrację przedstawicielską lub inaczej pośrednią²⁰.

¹⁷ Art. 163 Konstytucji RP.

¹⁸ Art. 165, ust. 2 Konstytucji RP.

¹⁹ Dz.U. z 2000 r., nr 88, poz. 985, z późn. zm.

²⁰ Art. 169 Konstytucji RP.

Konstytucja RP zapewnia jednostkom samorządu terytorialnego prawo do zrzeszania się²¹. Rozstrzygnięcia w tej sprawie co do istoty i form zrzeszania się Konstytucja pozostawia ustawodawstwu zwykłemu. Ustawodawca zwykły w ramach prawa jednostek samorządu terytorialnego do zrzeszania się nie może wprowadzać ograniczeń, które przekreślałyby tę swobodę zrzeszania się. Dopuszczalne jest również ustanowienie przez ustawodawcę obowiązku zrzeszania się wszędzie tam, gdzie jest to konieczne ze względu na realizację zadań publicznych przez samorząd. W ślad za tym istnieje obowiązek finansowania tych wspólnych struktur²². Za konstytucyjne należy uznać te wszystkie regulacje ustawowe, które nakładają na jednostki samorządu terytorialnego obowiązek tworzenia związku komunalnego w celu wspólnej realizacji zadań publicznych²³.

Konstytucyjne prawo gminy do zrzeszania się obejmuje także możliwość przystępowania do zrzeszeń oraz współpracy międzynarodowej ze społecznościami innych państw²⁴. Z tego prawa korzystają obecnie szeroko gminy, powiaty i województwa, szczególnie te, które położone są w strefie przygranicznej.

Z brzmienia art. 4 i 4a ustawy o samorządzie gminnym²⁵ można wyciągnąć wniosek, iż występują dwa typy gmin: wiejska i miejska. Rozróżnienie to ma charakter przede wszystkim formalny. Podział gmin na wiejskie i miejskie w sposób bezpośredni wpływa na nazewnictwo organów gminy (np. rada gminy i rada miejska)²⁶ oraz organów jednostek pomocniczych²⁷.

Organem stanowiącym i kontrolnym w gminie jest rada gminy, która może rozstrzygać o wszystkich sprawach pozostających w zakresie działania gminy, a nie zastrzeżonych dla referendum.

Kadencja rady gminy trwa 4 lata, licząc od dnia wyboru. Radę gminy tworzą radni wybrani w wyborach do samorządu gminy w wyborach powszechnych. Radny nie jest organem gminy, lecz jako członek organu kolegialnego ma określone prawa i obowiązki. Rada gminy w głosowaniu tajnym wybiera ze swego grona przewodniczącego i 1–3 wiceprzewodniczących. Istnieje zakaz łączenia funkcji przewodniczącego (lub wiceprzewodniczącego) rady gminy z funkcją

²¹ Art. 172, ust. 1 Konstytucji RP.

²² Taki pogląd wyraził również Trybunał Konstytucyjny w orzeczeniu z 24 stycznia 1995 r., K5/94, Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego (OTK) 1995, cz. I, s. 44–46.

²³ Precyzyjne określenie zadań i sposobu działania związku ma zasadnicze znaczenie dla gmin, gdyż zgodnie z art. 64, ust. 3 ustawy o samorządzie gminnym „prawa i obowiązki gmin uczestniczących w związku komunalnym, związane z wykonywaniem zadań przekazanych związkowi, przechodzą na związki z dniem ogłoszenia statutu związku”, B. Dolnicki, *Samorząd terytorialny. Zagadnienia ustrojowe*, Wyd. „Zakamycze”, Kraków 1999, s. 140–141.

²⁴ Art. 172, ust. 2 Konstytucji RP.

²⁵ Dz.U. z 1998 r. nr 162, poz. 1126 z późn. zm. (u. o s. g.).

²⁶ Art. 15 u. o s. g.

²⁷ Chociaż w tym przypadku trudno mówić o konsekwencji ustawodawcy. Por. art. 5, ust. 1 ustawy o samorządzie terytorialnym oraz art. 36 i 37 u. o s. g., B. Dolnicki, dz.cyt., s. 66.

członka zarządu²⁸. Organami wewnętrznymi rady są komisje, których zadania, organizację i funkcjonowanie określa statut gminy²⁹.

Ustawa przy określeniu zadań gminy posłużyła się klasycznym podziałem zadań samorządu terytorialnego na własne i zlecone. Ustawowe rozróżnienie własnego i zleconego zakresu działania gminy jest wyrazem spotkania się samorządowej podmiotowości gminy z jednej strony i powierzonej działalności w imieniu administracji państwowej z drugiej strony. W obydwu jednak zakresach gmina realizuje zawsze zadania określone ustawami³⁰. Jeśli wynika to z uzasadnionych potrzeb państwa, ustawa może zlecić jednostkom samorządu terytorialnego wykonywanie innych zadań publicznych państwa, określając tryb ich przekazania i sposób wykonania. Natomiast drugim rodzajem zadań wykonywanych przez gminę są zadania należące do administracji rządowej, lecz z uwagi na fakt, iż w gminie organy administracji rządowej nie działają, wykonywane są one przez organy samorządu terytorialnego. Granica dopuszczalności przekazywania gminie zadań przez państwo zamyka się między „zaspokajaniem zbiorowych potrzeb wspólnoty” a „sprawami publicznymi o znaczeniu lokalnym.” Wszystkie inne sprawy publiczne należą zatem do administracji państwowej. Zadania gminy zarówno własne, jak i powierzone mają swe źródło w porządku ustawowym, z którego wynika zakaz naruszania owego obszaru zadań gminnych przez organy administracji państwowej³¹.

Ustawodawca określa szeroki zakres kompetencji gminy. Zalicza do nich wszystkie sprawy publiczne o lokalnym znaczeniu, które nie są zastrzeżone przez ustawy do kompetencji innych podmiotów. I tak do kompetencji gminy należy: regulowanie ładu przestrzennego, gospodarki terenowej i ochrony środowiska. Organy gminy są odpowiedzialne za gminne drogi, mosty, ulice i place, a także za organizację ruchu drogowego. Gmina odpowiada za gospodarkę komunalną, a więc za wodociągi i zaopatrzenie w wodę, kanalizację, za usuwanie i oczyszczanie ścieków komunalnych oraz sprawy zaopatrzenia w energię elektryczną i ciepłą. Do kompetencji gminy należy ochrona zdrowia, lokalny transport zbiorowy, pomoc społeczna oraz komunalne budownictwo mieszkaniowe. Gmina odpowiada za stan oświaty na szczeblu przedszkolnym, w szkołach podstawowych oraz za pracę placówek oświatowo-wychowawczych. Do zadań gminy należy troska o kulturę, w tym o biblioteki komunalne oraz inne placówki upowszechniania kultury. Mieszkańcy gminy mogą rozliczać swych radnych (i organy wykonawcze gminy) za stan targowisk i hal targowych, za stan zieleni komunalnej i prowadzenie zadrzewień oraz za działalność i stan cmentarzy komunalnych. Również porządek publiczny i ochrona przeciwpożarowa, a także utrzyma-

²⁸ Art. 19, ust. 3 u. o s. g.

²⁹ Art. 21 u. o s. g.

³⁰ Jest to zgodne z normami Konstytucji RP. Por. rozdział VII, art. 166, ust. 1 Konstytucji RP.

³¹ Por. B. Dolnicki, dz.cyt., s. 64–65.

nie obiektów gminnych i innych urządzeń użyteczności publicznej oraz obiektów administracyjnych to zadanie gminy³².

Zwrócić należy uwagę na fakt, iż ustawodawca tworzy powyżej zaprezentowane wyliczenie jako zbiór otwarty. Świadczy o tym użyte w ustawie określenie „w szczególności”. Oznacza to, że gmina może podejmować i inne działania, chyba że są one ustawowo zastrzeżone dla innych organów. Przedstawione powyżej zadania są zadaniami własnymi gminy. Gmina może także podejmować zadania zlecone. Ich realizacja musi być poprzedzona porozumieniem zawartym przez gminę, a zlecającymi zadanie innymi organami. Określone powyżej zadania własne i zlecone realizują lub wytyczają kierunki realizacji organy gminy.

W myśl art. 18, ust. 1 ustawy o samorządzie gminnym do wyłącznej właściwości rady gminy należy pięć kategorii spraw:

1) stanowienie o organizacji i kierunkach działania gminy (uchwalanie statutów, planów i programów gospodarczych),

2) dokonywanie obsady osobowej organów (w szczególności wyboru i odwołania zarządu),

3) podejmowanie uchwał w sprawie podatków i opłat,

4) decydowanie o współdziałaniu z innymi gminami,

5) podejmowanie uchwał w sprawach majątkowych gminy, przekraczających zakres zwykłego zarządu (np. zbywanie nieruchomości gruntowych, emitowanie obligacji, zaciąganie długoterminowych pożyczek i kredytów)³³.

W myśl zapisów ustawowych gmina z mocy ustawy tworzy wspólnotę samorządową, której miejscowym wyznacznikiem jest odpowiednie terytorium. Jest to wspólnota o charakterze przymusowym, wszystkie bowiem osoby, czy to zamieszkujące stale na jej terenie, czy też przebywające w gminie chwilowo, są zobowiązane do podporządkowania się prawu stanowionemu przez organy uchwałodawcze gminy.

Ustawa z 8 marca 1990 r. o samorządzie terytorialnym³⁴, określając w art. 1 mieszkańców gminy jako wspólnotę samorządową i stwierdzając w art. 2, że owa wspólnota na swym terytorium wykonuje samodzielnie, jako gmina – osoba prawna, zadania publiczne, stworzyła niezbędne warunki prawno-ustrojowe ku temu, by mieszkańcy odnośnej jednostki terytorialnej stali się z mocy ustawy zbiorowym podmiotem prawa³⁵. Prawa zarówno publicznego, jak i cywilnego. Ta

³² Por. art. 7. pkt. 1 u. o s. g. (tekst jednolity), Dz.U. 97, 113, 734.

³³ Tamże, s. 94.

³⁴ Dz.U., nr 16, poz. 95 ze zmianami. Tekst jednolity opublikowany w opracowaniu Z. Pogodzińskiej, *Samorząd terytorialny. Przepisy i orzecznictwo SN i NSA*, zeszyt nr 4 z serii „Funkcjonowanie Gminy”, Zachodnie Centrum Organizacji, Zielona Góra 1993; W. Abramowicz, *Samorząd terytorialny w orzecznictwie NSA*, Wyd. „Librata”, Warszawa 1994.

³⁵ Zob. szerzej na ten temat: A. Agopszowicz, *Zarys prawa samorządu terytorialnego*, wyd. II, Uniwersytet Śląski, Katowice 1994; T. Dybowski, *Mienie komunalne*, w: *Samorząd terytorialny i rozwój lokalny*, red. A. Piekara i Z. Niewiadomski, Warszawa 1992, s. 239 i n.

dwoista prawnie podmiotowość gminy wynika jednoznacznie z treści powołanego art. 2 oraz z brzmienia art. 6 tejże ustawy, który stanowi, że do zakresu działania gminy należą wszystkie sprawy publiczne o znaczeniu lokalnym, nie zastrzeżone ustawami na rzecz innych podmiotów. O sprawach tych, jeżeli ustawy nie stanowią inaczej, rozstrzyga gmina.

W Polsce istota samorządu wyraża się w sprawowaniu władzy wykonawczej (administracji) na podstawie i w granicach ustaw państwowych i pod nadzorem państwa³⁶, a *...autonomia jest to forma ustroju państwowego zagwarantowanego w aktach prawnych władzy centralnej i oznacza, że terytorium bądź terytoria wyróżniające się od pozostałych części państwa przynajmniej jedną cechą specyficzną i z uwagi na nią, posiadają ustanowiony zakres praw szerszych od tego, którym władają jednostki administracyjno-terytorialnego podziału państwa*³⁷. Samodzielna gmina nie jest więc jednostką autonomiczną w znaczeniu nadanym pojęciu „autonomia” w doktrynie prawa państwowego – jest natomiast jednostką „samorządną”. W ramach tej samorządności mieści się prawo gminy do wydawania przepisów miejscowych³⁸, władztwo finansowe, osobowe (w znaczeniu samodzielnej polityki personalnej), organizacyjne oraz planowe.

Samorządność gminy powiązana jest z odpowiedzialnością własną gminy za samodzielnie wykonywane zadania³⁹. W związku z tym władze lokalne wyposażone są w kompetencje, które pozwalają im wykonywać zadania ważne dla życia wspólnoty lokalnej. Samorząd dysponuje mieniem, środkami finansowymi, którymi gospodaruje pod społeczną kontrolą. *W samorządzie terytorialnym widzi się również instytucję, która ma uwzględniać poszanowanie godności osoby ludzkiej i jej wolność uzupełniane przez patriotyzm i religijność*⁴⁰.

Uformowanie się społeczeństwa obywatelskiego w Polsce wpłynęło na pełne upodmiotowienie wszystkich swych członków i wytworzenie warunków własnego rozwoju oraz możliwość samodzielnego decydowania o swoim losie.

Organizacja społeczeństwa obywatelskiego winna być wzmocniona przez wykorzystanie zasady subsydiarności, która może być odpowiedzią na pytanie o istotę, strukturę i granice władzy publicznej, a zarazem o pozycję obywatela w relacji do tej władzy. Negatywny aspekt omawianej zasady subsydiarności może przejawiać się w tym, że wszelka władza może przeszkadzać osobom, grupom społecznym w podejmowaniu ich własnych zadań. Pozytywny aspekt nakazuje, iż celem każdej władzy jest pobudzenie i uzupełnienie wysiłków tych podmiotów

³⁶ Por. B. Dolnicki, dz.cyt., s. 16 i n.

³⁷ K. Skotnicki, *Pojęcie autonomii w teorii prawa państwowego*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 1986, t. XXXVI, s. 71.

³⁸ M. Szewczyk, K. Ziemiński, *Prawo miejscowe a przepisy gminne*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1992, nr 1, s. 67 i n.

³⁹ Por. B. Dolnicki, dz.cyt., s. 25 i n.

⁴⁰ Zob. W. Piwowarski, *Personalistyczna koncepcja ładu społecznego*, w: *Chrześcijańska inspiracja w życiu społeczno-politycznym*, red. P. Kryczko, Wydawnictwo KUL Lublin 1993, s. 29–30.

(osób, grup społecznych), które nie są samowystarczalne⁴¹. Realizowana obecnie w praktyce zasada subsydiarności oznacza oddanie tego wszystkiego, co naturalnie przynależne jest ludziom i ich zbiorowościom lokalnym.

Samorząd gminy w społeczeństwie obywatelskim i wolni obywatele w samorządnej gminie są siłą sprawczą demokratycznych form organizacji w społeczności lokalnej, a zarazem źródłem kreatywności, doskonalenia się i społecznej twórczości.

Zasada samorządności w rozwoju lokalnym ma charakter komplementarny⁴², ponieważ wiele wartości takich, jak godność, wolność, patriotyzm, sprawiedliwość, demokracja funkcjonuje w społeczeństwie jako mechanizm wzbudzający ruch i homeostazę⁴³ w układzie złożonym. Społeczna funkcja tych wartości wyraża się w podmiotowości i kreatywności człowieka, w kreatywności upodmiotowionych społeczności lokalnych, co prowadzi do kreatywności społeczeństwa obywatelskiego.

Podmiotowość człowieka staje się więc tym silniejsza i bardziej twórcza, im w większym stopniu działa on autonomicznie zarówno dla swego dobra, jak i otaczającego go środowiska społecznego i naturalnego. Podmiotowość taka staje się siłą sprawczą rozwoju jednostki i struktur, z którymi pozostaje w stałej relacji. Oczywiście jest, że granice wolności, na której opiera się podmiotowość, konkretyzuje państwo w formie osobowości prawnej, w sposób demokratyczny i praworządny, racjonalny i moralny, odpowiadający naturalnym zasadom ładu społecznego, inspirowanego chrześcijańskim systemem wartości.

Komplementarność na linii samorząd terytorialny – obywatel wyrazić można, zakładając, że im większe upodmiotowienie gminy (administracyjne, majątkowe i finansowe), tym korzystniejsze są warunki realizacji politycznych i socjalnych praw obywateli⁴⁴.

Przechodząc bezustannie od faktów do idei i na odwrót, można założyć, że im korzystniejsze są warunki realizacji politycznych i socjalnych praw podmiotowych obywateli, tym większe upodmiotowienie gminy.

W ten sposób, obok upodmiotowienia prawnego, zaistniały sprzyjające warunki do powstawania lub wzmocnienia już dokonujących się procesów, subiektywnego upodmiotowienia, które występują w sferze psychospołecznej życia mieszkańców. Samorząd terytorialny, jako korporacja publiczno-prawna i „wspólnota samo-

⁴¹ Ten punkt widzenia, iż obywatel w stosunkach z władzą jest traktowany najczęściej albo paternalistycznie, albo represyjnie przedstawia Z. Gilowska. *Subsydiarność – samorząd terytorialny – decentralizacja. Uwagi na temat reform ustrojowych w Polsce*, w: *Wartości podstawowe samorządu terytorialnego*, red. Świaniewicz, dz.cyt., s.229,230.

⁴² Komplementarność roli społecznej, zjawisko polegające na wzajemnym uzupełnianiu się ról społecznych. Zob. K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny...* dz.cyt., s.97.

⁴³ Tamże, s.78–79: Homeostaza, utrzymywanie w systemie (np. takim jak społeczeństwo) względnie trwałego stanu równowagi, pomimo zmian zachodzących w warunkach zewnętrznych, przez właściwą koordynację procesów decydujących o jego przetrwaniu.

⁴⁴ Zob. Piekara, dz.cyt., s. 76 i n.

rządowa”, powinien wywoływać i wspierać cechy i wartości mieszczące się w pojęciu „wspólnota samorządowa”, którego rodowód doktrynalny jest bardziej socjologiczny niż prawny. Należy tu zauważyć, że zbiorowość ludzką, liczącą np. 100 czy 500 tys., a nawet milion mieszkańców, można w zasadzie w sposób prosty uczynić, za pomocą aktu normatywnego, korporacją publiczno-prawną, wyposażoną w osobowość prawną i nazwać samorządem terytorialnym; natomiast zupełnie inaczej sprawa wygląda, gdy tę zbiorowość chciano by, aktem prawnym, przekształcić we wspólnotę samorządową, jako realne zjawisko społeczne i odpowiedni system stosunków społecznych. Wówczas złudne nadzieje szybkiego osiągnięcia celu, choć podyktowane szlachetnymi intencjami, są wyrazem subiektywno-idealistycznego ujmowania problemów społeczno-politycznych, co obiektywnie może prowadzić, nie zawsze w złą wierzę, do mistyfikacji zjawisk społecznych.

Należy więc postawić zasadnicze pytanie, czy zreformowany samorząd terytorialny został właściwie wyodrębniony w strukturze państwa i wyposażony w odpowiednie instrumenty prawne i środki materialne, aby zagwarantować jak najpełniejszy rozwój oraz upodmiotowienie obywatela w ramach samorządowych struktur? Nauka społeczna Kościoła, podkreślając prymat człowieka w ładzie społecznym i jego godność ludzką, wskazuje również na potrzebę konsekwentnego dążenia do podporządkowania wszystkich mechanizmów życia publicznego dobru człowieka. Postulaty katolickiej nauki społecznej, dotyczące relacji władzy państwowej do jednostki, zawsze zmierzały do zagwarantowania dwustronnego stosunku prawnego zakładającego istnienie podmiotowych praw publicznych jednostek i ich zbiorowości. We wskazaniach katolickiej nauki społecznej dążono do uznania przyrodzonej i prawnej podmiotowości obywateli i przekazania ich korporacjom w celu wykonywania administracji publicznej. W państwie prawnym tymi korporacjami były naturalnie ukształtowane bądź tworzone przez państwo wspólnoty ludzkie: gminy wiejskie i miejskie⁴⁵.

Mówiąc o podmiocie samorządu, mamy na myśli terytorialną korporację komunalną, społeczność lokalną zamieszkałą na danym terenie, zorganizowaną w terytorialny związek samorządowy (gminę), co oznacza sprawowanie administracji przez zbiorowość zainteresowanych osób zamieszkałych na danym obszarze. Przynależność do społeczności samorządowej powstaje w tym przypadku z mocy samego prawa, na skutek nabycia przez daną osobę fizyczną określonej cechy, np. zamieszkania na terenie gminy.

Wola ustawodawcy polskiego wyrażona w ustawie samorządowej z 8 marca 1990 r. stworzyła instytucję prawno-publiczną, zwaną samorządem terytorialnym, nie tworząc równocześnie, we wszystkich gminach (bo byłoby to niemożliwe) zjawiska społecznego w postaci wspólnot samorządowych, których autentyzm i realność byłyby treścią społeczną samorządu terytorialnego. Należy zatem przy-

⁴⁵ Por. *Samorząd terytorialny. Ustrój i gospodarka*, red. Z. Niewiadomski, Bydgoszcz–Warszawa 2001, s. 16–17.

jąc, że art. 1 ustawy samorządowej tworzy ustrojową instytucję samorządu terytorialnego, w ramach i w postaci gminy, wyrażając równocześnie intencję, aby gmina – w sensie socjologicznym – stawała się wspólnotą samorządową i jako wspólnota była traktowana.

Ustawa samorządowa z 8 marca 1990 r. w powyższym zakresie oczekiwania realizuje w sposób niewystarczający. Wprawdzie w art. 4 ust. 2 wspomina o więzi społecznej jako zjawisku w gminie pożądanym, lecz równocześnie w art. 5 ust. 1 tworzenie tzw. jednostek pomocniczych, czyli sołectw, dzielnic miejskich i osiedli pozostawia uznaniu rad gminy. Należało natomiast ustanowić wobec gmin ustawowy obowiązek tworzenia na ich terenie wewnętrznych jednostek samorządu terytorialnego – sołectw, dzielnic, osiedli – których liczbę i obszar określałaby, samodzielnie w swym statucie, gmina. W wyjątkowych sytuacjach, gdyby okazało się, że podział gminy na wewnętrzne jednostki samorządu terytorialnego jest racjonalnie nieuzasadniony, gmina, po przeprowadzeniu konsultacji społecznej i za zgodą sejmiku samorządowego, mogłaby jednostek tych nie tworzyć. Taka regulacja prawna sprzyjałaby i jednocześnie dynamizowała proces upodmiotowienia jednostki i całej społeczności.

Trzeba zauważyć, że jest to materia ustrojowa o podstawowym znaczeniu, którą ustawodawca ma polityczny obowiązek się zająć i to na tyle konkretnie i szczegółowo, aby społecznościom lokalnym w sołectwie, dzielnicy, osiedlu – najbardziej predysponowanym do rzeczywistego uprawiania samorządu dać wystarczająco mocną podstawę prawną istnienia i działania w charakterze „wspólnot samorządowych”.

Obowiązujące aktualnie w omawianym przedmiocie przepisy ustawy o samorządzie terytorialnym rozmięły się z obiektywnymi potrzebami i aspiracjami wielu środowisk społecznych, a w tym przede wszystkim wiejskich⁴⁶. Większość, bowiem społeczności wiejskich (sołeckich) wykazywała – i wykazuje nadal – wystarczający stopień rozwoju i upodmiotowienia społecznego, a nawet faktycznego upodmiotowienia majątkowego, w związku z czym, można było i należało stworzyć dla nich w ustawie lepsze podstawy prawn-administracyjnej i prawnomajątkowej podmiotowości. Nie ulega wątpliwości, że adekwatna regulacja ustawowa pozycji prawnej i ustroju sołectwa jest niezwykle ważnym czynnikiem rozwoju społeczno-gospodarczego poszczególnych wsi.

Niestety, ustawa z 8 marca 1990 r. o samorządzie terytorialnym nie stwarza dla „jednostek pomocniczych” takich podstaw prawnoustrojowych, które służyłyby wystarczająco aktywności i rozwojowi społeczności lokalnych. Dobitym przykładem tego są niektóre przepisy wymienionej ustawy. Wśród nich w szczególności wskazać należy wspomniany już art. 5 ust. 1, przewidujący fakultatyw-

⁴⁶ Krytyczne rozważania oraz postulaty w kwestii pozycji prawnej tzw. jednostek pomocniczych, w tym sołectw, znajdują się w tygodniku „Wspólnota” (wkładki pt. „Wspólnota sołeczka”), patrz: „Wspólnota” 1994, numery: 19, 22, 23, 25, 37, 39.

ność tworzenia jednostek pomocniczych, ponadto do tego rodzaju niesprzyjających unormowań należą art. 35–37, które oddały uregulowanie ustroju jednostki pomocniczej prawie całkowicie w ręce rady gminy. Zapomniano, że pewne minimum struktur i gwarancji ustrojowych demokracji lokalnej musi zawierać się w ustawie. W przeciwnym bowiem razie może okazać się, że brakło granic i hamulców tendencjom centralizacyjnym w gminie. Zresztą nie tylko skłonność organów gminy do kumulacji w ich rękach całej władzy lokalnej wraz z funkcjami organizatorskimi może okazać się szkodliwa, ale także – brak odpowiedniej wiedzy i umiejętności tych organów do tego, aby w porę i w odpowiedni sposób uregulować organizację i zakres działania sołectwa lub osiedla.

W świetle tego, co wyżej powiedziano, widać, że samorząd terytorialny ma swój autentyczny i kreatywny sens oraz jest możliwy i potrzebny przede wszystkim tam, gdzie istnieją lub mogą w sposób naturalny zaistnieć twórcze więzi społeczne (sąsiedzkie i inne), gdzie społeczności lokalne – odpowiednio zintegrowane wokół swych potrzeb zbiorowych i społecznych – potrafią artykułować i reprezentować swoje interesy, kreując lokalne autorytety, lokalnych przywódców i lokalne interesy.

Podjęcie działań, które z jednej strony powodują strukturalne uwikłanie jednostek w liczne relacje społeczne, a z drugiej strony dynamiczne, kreatywne przekształcenie tychże stosunków i struktur jest wyrazem podmiotowości społecznej. Podmiotowość, będąca sama w sobie cenioną wartością społeczną, powoduje, że przeciwstawienie działań jednostkowych działaniom grupowym traci swoje uzasadnienie. To bowiem, co cechuje jednostkę, to: *właśnie jej uwikłanie w strukturze, lokalizacja w świecie utrwalonych, obiektywizowanych stosunków społecznych, które sama z kolei swymi działaniami przekształca. I z kolei, że istotna charakterystyka społeczeństwa (zbiorowości, grup społecznych) to zdolność do podejmowania wspólnych kolektywnych działań*⁴⁷.

Zapewne zmiana warunków, w jakich przychodzi teraz realizować własne potrzeby, odbija się na działaniach podejmowanych przez indywidualne i zbiorowe podmioty. Należy stwierdzić, że te przemiany zaznaczyły się w życiu społecznym mieszkańców i zaowocowały obiektywnym upodmiotowieniem i poczuciem przynależności do lokalnej wspólnoty. Upodmiotowienie wspólnot lokalnych zwiększy niewątpliwie przekonanie o celowości wspólnego wysiłku, jak też chęć do podejmowania prac dla wspólnego dobra. Z drugiej zaś strony, wraz ze wzrostem stopnia zaspokojenia potrzeb wzrastać będzie stopień podmiotowości społeczności lokalnej, co przejawia się w większej spontanicznej aktywności mieszkańców.

Odrodzony w ostatniej dekadzie XX wieku samorząd terytorialny funkcjonuje obecnie w wielu dziedzinach życia społecznego i swym zasięgiem obejmuje wiele grup społecznych wyodrębnionych, czy to w kontekście zamieszkiwania na okre-

⁴⁷ P. Sztompka, *Teoria stawania się społeczeństwa*, w: *Podmiotowość, możliwość, konieczność*, Poznań 1989, s. 14.

ślonym terytorium, czy też w kontekście pełnienia określonych ról społecznych. Działają więc w Polsce samorzady gospodarcze, zawodowe, czy też akademickie. Jednak z punktu widzenia zasad ustrojowych fundamentalne wręcz znaczenie ma istnienie samorządu terytorialnego. W jego bowiem ramach wspólnota ludzi zamieszkałych na określonym terytorium może w granicach przewidzianych prawem podejmować decyzje dotyczące codziennych spraw ważnych dla egzystencji danej zbiorowości. Analizując katalog kompetencji, np. gminy, można zaryzykować twierdzenie, że dla statystycznego obywatela decyzje, które zapadają w sprawach zastrzeżonych dla kompetencji organu samorządowego, mają dla niego bodaj czy nie większe znaczenie niż to, co w sferze działań władczych zapada w odległej stolicy. Wysokość podatku od nieruchomości, wysokość czynszu regulowanego, ceny wody i ścieków, ceny przewozów w komunalnych zakładach komunikacji, budowa mostu czy jej zaniechanie – ma dla członka wspólnoty samorządowej często większe subiektywne znaczenie niż decyzje centralnych organów administracji rządowej czy prawotwórcza działalność parlamentu.

Wydaje się jednak, że ustrojowe przekształcenia nadające idei samorządności coraz większą rangę nie idą w parze ze wzrostem poziomu wiedzy obywateli na ten właśnie temat. A przecież realizacja postulatu budowy w Polsce społeczeństwa obywatelskiego wymaga aktywności członków wspólnoty samorządowej w rozwiązywaniu własnych spraw. Warunkiem zaś wstępnym jest edukacja samorządowa, która realizowana poprzez system oświaty zrodzić może z czasem wewnętrzną potrzebę uczestnictwa w działalności organów samorządowych, otwarcie się społeczności na działalność polityczną na szczeblu lokalnym w szerszym niż dzisiaj zakresie, co z kolei zaowocuje pełniejszym upodmiotowieniem jednostek.

Zasadnicze, rozwojowe przeobrażenia społeczności lokalnych zostały już rozpoczęte. Tworzy się też nowy ład, w którym wzory działań i wartości uznawane przez wspólnotę są podstawowymi jej fundamentami. Są nimi:

- Przekonanie, że wspólna praca i wspólna działalność może mieć (i ma) znaczny wpływ na kształt życia lokalnego i przyswajanie „wspólnego dobra”.
- Potrzeby i aspiracje mieszkańców są głównym motywem podejmowania działań, lecz mimo „intensywnego” charakteru tych działań nie ma przeciwstawienia dobra jednostkowego i wspólnego.
- Poczucie emocjonalnego związku ze wspólnotą i pozytywna waloryzacja lokalności stanowią motywację do tych przedsięwzięć, których celem jest podtrzymywanie i obrona cennych wartości i symboli lokalnych.
- Obrona interesu lokalnego poprzez wspólne działanie powoduje podtrzymanie dotychczas istniejących (choć okresowo słabnących więzi międzyludzkich) i powstawanie nowych więzi łączących ludzi między sobą.
- Istnienie wielorakich, często wzajemnie sprzecznych oczekiwań nie eliminuje wprawdzie konfliktów społecznych, ale pozytywnym zjawiskiem jest jasna artikulacja potrzeb i próby rozwiązania problemu w ramach wspólnoty, przy czym funkcję mediacyjną pełni samorząd i jego organa. Przedstawiciele poszcze-

gólnych wspólnot w samorządzie zmuszeni są do obrony interesów swoich wyborców, co zmniejsza postawy obojętności, bierności i zwiększa ich identyfikację ze społecznością.

- W nowej roli występują także autorytety lokalne jako rzecznicy konkretnych wartości i działań w wyraźnie wyodrębnionych obszarach (kultura, nauka, gospodarka). Ich postawa, przykład, także umiejętności zmobilizowania mieszkańców stanowią o ich wartości na lokalnej scenie politycznej.

- Pojawiają się także nowe, niekonwencjonalne formy działań, w których mieszkańcy wyrażają własną podmiotowość, takie, jak: lokalne ruchy społeczne, czy też inne przedsięwzięcia (prasa, akcje lokalne itp.). Udział władz lokalnych jest w nich znikomy, nie ma administracyjnego przymusu i kontroli. Tworzą one wzorce prospołeczne działania, często w decydującym stopniu wpływającego zarówno na kształt lokalnej sceny politycznej i społecznej oraz warunki życia w mieście.

Jednakże tworzenie nowego ładu społecznego nie jest wolne od zagrożeń. Do najbardziej istotnych czynników ograniczających podmiotowość jednostki i społeczności lokalnych należy zaliczyć:

- Deprywację potrzeb społecznych. Zjawisko to powoduje zaniechanie działań, obniżenia zdolności do racjonalnego rozpoznawania warunków swego otoczenia, głęboką frustrację społeczną.

- Istnienie nieadekwatnych wzorów działań społecznych, które ograniczają podmiotowość mieszkańców. Przykładem takich wzorów działań są czyny społeczne. Mechanizm wypracowany przez wiele społeczności, na skutek nacisków władz sprowadza ich rolę wyłącznie do świadczeń finansowych, często nakładanych na mieszkańców ponad ich możliwości, cały zaś proces inwestycyjny wykonywany jest przez różne instytucje pod kontrolą władz lokalnych.

- Występowanie zjawiska (erozji władzy), czego symptomami są:
 - a) nieadekwatne rozpoznanie bądź nietrafna hierarchizacja potrzeb lokalnych,
 - b) rutynizacja i biurokratyzacja przedsięwzięć,
 - c) niepodejmowanie ważnych kwestii społecznych ze względu na ich trudność, czy też ograniczone możliwości rozwiązania (bezrobocie),
 - d) narzucanie nieadekwatnych wzorców działania przy równoczesnym braku poszanowania takich form aktywności, które są nieprzeliczone na złotówki,
 - e) preferencja autorytarnego stylu kierowania i brak umiejętności nawiązywania kontaktów z mieszkańcami,
 - f) niewykorzystywanie potencjału tkwiącego w środowisku, brak metod i sposobów zaangażowania miejscowej inteligencji i ludzi młodych w życie społeczności miejskiej.

Przedstawiona analiza prowadzi także do wniosku, że wszystkie działania, które odpowiadają aspiracjom mieszkańców są trudne do zrealizowania, a dla pozycji lokalnych działaczy często wręcz groźne. Lokalni liderzy nie zawsze są

bowiem przygotowani psychicznie ani organizacyjnie do swojej służebnej roli względem społeczności.

Reasumując powyższe rozważania, należy z naciskiem podkreślić, że w latach dziewięćdziesiątych obok upodmiotowienia prawnego, zaistniały sprzyjające warunki do powstania lub wzmacniania już dokonujących się procesów, subiektywnego upodmiotowienia, które występują w sferze psychospołecznej jednostek. Samorząd terytorialny, jako korporacja publiczno-prawna i „wspólnota samorządowa” jest doskonałą szkołą upodmiotowienia jednostki. Należy jednak zauważyć, zbiorowość ludzką liczącą np. 50 czy 100 tysięcy, a nawet więcej mieszkańców można w prosty sposób uczynić za pomocą aktu prawnego korporacją publiczno-prawną i nazwać samorządem terytorialnym, natomiast zupełnie inaczej sprawa wygląda, gdy tę zbiorowość chciano by aktem prawnym przekształcić we wspólnotę samorządową, jako zbiorowość jednostek rozumiejących swoje prawa i w pełni z nich korzystających. Złudne w tym względzie nadzieje osiągnięcia szybkiego celu, choć podyktowane szlachetnymi intencjami, są wyrazem subiektywno-idealistycznego ujmowania problemów społeczno-politycznych, co obiektywnie może doprowadzić do mistyfikacji zjawisk społecznych.

Należy więc wysnuć wniosek, że samorząd terytorialny z pewnością sprzyja szeroko rozumianemu upodmiotowieniu jednostki, lecz droga w kierunku pełnej podmiotowości lokalnych wspólnot jest jeszcze daleka i niewątpliwie bardzo trudna.

THE DYNAMICS OF SELF-GOVERNMENT CHANGES IN THE ASPECT OF CREATION OF SUBJECTIVISM OF INDIVIDUALS AND SOCIAL GROUPS

Summary

The initiation, or rather a revival, of territorial self-government after the administrative changes launched in 1989 deserves being considered one of the most successful decisions in the course of administrative reforms in Poland. Due to this it has become a strong juridical entity and, thus, created favourable conditions to activate socially the citizens consciously enjoying their civil freedoms and strengthen their integration into the self-government community they belong to.

The article entitled „The dynamics of self-government changes in the aspect of juridical consciousness of individuals and social groups” is an attempt to find an answer to the basic question - whether the reformed territorial self-government has received sufficient independence as a governmental structure and has been given sufficient legislative instruments as well as material basis to establish itself among self-government structures.

The legislation which regulates the functioning of territorial self-government do not currently reflect the objective needs and aspirations of many social layers, especially the rural ones. The structural changes giving more importance to the idea of self-government seem to be going ahead of the citizens knowledge about them, which is harmful to developing active social position of the society.

In conclusion, territorial self-government inevitably favours the development of legislative consciousness of individuals, however, the involvement of local communities into the process is far more complicated.

Nota o autorze: ks. dr **WOJCIECH PAC** – absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Przemysłu oraz Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W badaniach naukowych podejmuje zagadnienia reform ustroju państwa, jakie dokonały się po 1989 r. w kontekście zachodzących przemian społecznych w celu znalezienia najlepszych rozwiązań dla funkcjonowania sektora administracji państwowej i samorządowej w przyszłości.

Słowa kluczowe: samorząd terytorialny, upodmiotowienie, gmina

IRENEUSZ KRAŚ

POWSTANIE I STATUS NARODOWEGO BANKU POLSKIEGO

WPROWADZENIE

Nieodzownym elementem dwuszczeblowego systemu bankowego występującego w polskiej gospodarce wolnorynkowej jest bank centralny, jakim jest Narodowy Bank Polski. Niezależność banku centralnego prowadzi do większej stabilności monetarnej i uniemożliwia wykorzystanie polityki monetarnej do realizacji doraźnych interesów politycznych. Podkreśla się również, iż niezależność banku centralnego wzmacnia demokratyczny charakter państwa, przeciwdziałając koncentracji decyzji w rękach jednego organu władzy państwowej, jaką jest rząd. Narodowy Bank Polski odgrywa również istotną rolę w stosunku do drugiego szczebla systemu bankowego tworzonego przez banki komercyjne. Dlatego istotne jest, w jakim stopniu NBP będzie bankiem niezależnym od rządu.

HISTORIA POWSTANIA BANKU CENTRALNEGO W POLSCE

„Geneza banku centralnego wiąże się ściśle z pojawieniem się banknotu. Na przełomie XVII i XVIII w. w celu ułatwienia handlu zaczyna się kształtować praktyka stosowania kwitów depozytowych wystawianych przez banki handlowe w zamian za zdeponowany kruszec bądź monety do regulowania płatności między kupcami”¹.

Idea powołania Banku Narodowego w Polsce pojawiła się w 1763 r., a wysunął ją Stanisław Konarski w czwartym tomie dzieła *O skutecznym rad sposobie*. Po trzecim rozbiórze i upadku Rzeczypospolitej idea wygasła, aby odrodzić się w Księstwie Warszawskim i Królestwie Polskim. Głos w tej sprawie zabierali Stanisław Staszic, Fryderyk Skarbek, Ksawery Drucki-Lubecki, Kajetan Kalinowski.

¹ W. Baka, *Bankowość centralna funkcje – metody – organizacja*, Biblioteka Menedżera i Bankowca, Warszawa 2001, s. 14.

Dążenie do utworzenia banku emisyjnego było jednym z wyrazów przekształceń, jakie zachodziły w stosunkach gospodarczych i społeczno-politycznych Polski końca XVIII w.

W 1820 r. Ksawery Lubecki wraz z Kajetanem Kalinowskim opracowali projekt pt. *Prawo o ustanowieniu Towarzystwa Kredytowego w Królestwie Polskim*. W projekcie przewidywano powołanie Banku Narodowego, mającego na celu udzielanie kredytu przemysłowi i handlowi. Propozycja ta nie przewidywała powołania banku emisyjnego.

29 stycznia 1828 r. ukazał się dekret królewski Mikołaja I, powołujący Bank Polski jako bank państwowy. Powstały Bank Polski stał się centralną instytucją finansową, której działalność wykraczała poza emisję pieniądza, zajmował się on: obsługą publicznego długu wewnętrznego, emisją pożyczek zaciąganych przez skarb Królestwa, prowadził tzw. interes depozytowy zbliżony do dzisiejszych rachunków bieżących oprocentowanych, interes dyskontowy, a więc dyskontował weksle, interes lombardowy oraz udzielał pożyczek zabezpieczonych środkami trwałymi, np. maszynami, na które przeznaczono kredyt oraz hipotekach nieruchomości. Bank Polski angażował się także w projekty inwestycyjne własne, jak i rządowe².

Z biegiem czasu wskutek zmian gospodarczych, jakie zachodziły w ówczesnej Europie w 1860 r., powstaje rosyjski Bank Państwa. Znaczenie Banku Polskiego maleje i 1 stycznia 1886 r. przestaje istnieć, zostaje przekształcony w oddział rosyjskiego Banku Państwa.

Drugą instytucją, którą można było określić mianem banku centralnego w Polsce była Polska Krajowa Kasa Pożyczkowa, utworzona przez niemieckie władze okupacyjne w 1916 r. jako instytucja emisyjna, jednocześnie obsługująca finansowo procesy gospodarcze w Generalnym Gubernatorstwie Warszawskim. Władze niemieckie traktowały powołanie tej instytucji jako rozwiązanie przejściowe, wynikające z sytuacji okupacyjnej, uznając, iż należy w ten sposób dostosować funkcjonujący system bankowy do systemu bankowego Niemiec. Zaslugą PKKP było dokonanie unifikacji systemu pieniężnego na ziemiach polskich poprzez wprowadzenie, w miejsce wycofywanych z obiegu rubli rosyjskich i koron austriackich, jednolitej jednostki pieniężnej – marki polskiej. Mimo wielkich oczekiwań PKKP nie został przekształcony w Bank Polski, chociaż jego statut był przedłożony Sejmowi na początku 1919 r.

Na podstawie ustawy uchwalonej przez Sejm RP 11 stycznia 1924 r. *O naprawie Skarbu i reformie walutowej* powołany został do życia drugi Bank Polski, którego głównym zadaniem było utrzymanie stałości nowego pieniądza – złotego oraz regulowanie obiegu pieniężnego i kredytu³.

„W ówczesnych dyskusjach nad kształtem tego banku nie kwestionowano, że powinien on – dla podkreślenia zasług instytucji powstałej w 1828 roku – mieć nazwę

² Por. A. Jezierski, C. Leszczyńska, *Bank Polski 1924–1951*, NBP, Warszawa 1994, s. 12.

³ Por. tamże, s. 22.

Bank Polski, być tworzony z udziałem Skarbu Państwa i mieć wyłączne prawo emisji nowego złotego. Spór wokół kształtu Banku Polskiego dotyczył rzeczy zasadniczej – czy ma to być instytucja rządowa, czy też obdarzona dużą niezależnością od rządu spółka akcyjna z decydującym udziałem kapitału prywatnego. Za tym pierwszym rozwiązaniem opowiadał się establishment polityczny, za drugim zaś sam Władysław Grabski oraz przedstawiciele krajowego biznesu, a także zagranicznej finansjery. O wyborze właśnie tej drugiej koncepcji przesądziło nie tylko stanowisko premiera czy to, że w ówczesnej Europie jedynie trzy kraje (ZSRR, Szwecja i Bułgaria) posiadały banki centralne stricte rządowe. Ważny był fakt, że kapitał banku wobec niskiej wiarygodności finansowej Polski w ówczesnym świecie musiał zostać oparty na wewnętrznych zasobach złota i dewiz, a więc w dużej mierze pochodzący od obywateli. Umożliwienie wykupu akcji Banku Polskiego szerokiej rzeszy obywateli nadawało też przedsięwzięciu charakter akcji patriotyczno-narodowej, co z kolei przekładało się na wiarygodność banku, tak istotną dla powodzenia całej reformy walutowej Władysława Grabskiego. Cena jednej wykupionej akcji wynosiła 100 zł, a więc była akceptowana nawet przez niezamożne rodziny⁴.

Inną przyczyną, która zadecydowała o tym, że powołany Bank Polski był spółką akcyjną, był fakt, że w zagranicznych kołach politycznych negatywnie oceniano działalność kolejnych rządów Polski niepodległej, a zwłaszcza ich politykę skarbową i pieniężną, co doprowadziło do hiperinflacji. Przy często zmieniających się rządach bank centralny powinien być czynnikiem stabilizującym. Słusznie uważano, że centralny bank państwowy może łatwo przekształcić się w kasę Ministerstwa Skarbu. Następne „za” to fakt, że Rada Banku jako spółki akcyjnej mogła stać się forum prezentacji poglądów sfer gospodarczych wielkiego kapitału na jego politykę pieniężno-kredytową. Władysław Grabski trafnie przewidział, że w sytuacji politycznej z początku 1924 r. posiadacze złota i dewiz sięgną do własnych kieszeni, współtworząc kapitał zakładowy Banku. Można dodać, że bez uczestnictwa kapitałów prywatnych nie udałooby się stworzyć instytucji emisyjnej o kapitale 100 mln zł z ogromnym udziałem złota i dewiz⁵.

Pierwszym prezesem zarządu Banku Polskiego został Stanisław Karpiński, który inaugurując działalność tej instytucji, powiedział m.in.: „Przez przodków naszych w roku 1828 stworzony Bank Polski był własnością i chlubą narodu, tworzony dzisiaj w szczęśliwszych warunkach Bank Polski, bez względu na inne formy prawne organizacji, należy również do narodu i jemu tylko służyć będzie”⁶.

Dziwić może fakt, że Grabski na prezesa Banku powołał przeciwnika idei spółki akcyjnej. Widać w tym czasie odmienne były obyczaje polityczne, a Grabski zawierzył profesjonalizmowi Karpińskiego, a przede wszystkim temu, że mia-

⁴ K. Borus, *Chlubna tradycja*, „Bank” 7 (1999), s. 17.

⁵ Por. A. Jezierski, C. Leszczyńska, dz.cyt., s. 23.

⁶ K. Borus, dz.cyt., s. 17.

nowany przez niego prezes stał podobnie jak on na stanowisku przeprowadzenia jak najszybciej reformy walutowej.

Po wybuchu II wojny światowej Bank Polski został ewakuowany do Francji, a następnie do Anglii, gdzie pozostał do 1946 r. Tymczasem 15 stycznia 1945 r. powołano do życia Narodowy Bank Polski ze statutem wzorowanym na statucie Banku Polskiego. Jak pisze Z. Karpiński „pośpiesznie opracowany dekret z 15 stycznia 1945 r. [...] w pozostałych postanowieniach naśladował statut przedwojennego Banku Polskiego i zawierał szereg przepisów [...], które wobec wprowadzenia nowego ustroju finansowego wkrótce przestały być aktualne i nie były respektowane. Przez te kilkanaście lat (do 1958 r. kiedy wydano nową ustawę o NBP) bank faktycznie rozwijał działalność poza formalnie obowiązującym aktem prawnym”⁷. Bank Polski uległ likwidacji na mocy ustawy 22 marca 1951 r., dostosowującej system bankowy do socjalistycznych warunków społeczno-ustrojowych. NBP przejął jego funkcje oraz aktywa i pasywa. W rezultacie zerwano z dobrą tradycją polskiej bankowości centralnej okresu międzywojennego. NBP stał się instytucją podporządkowaną rządowi. W zakresie swojego działania pełnił funkcję emisyjną, rozliczeniową, depozytową, kredytową i dewizową na skalę całej gospodarki narodowej. NBP stał się faktycznym monobankiem. W takiej postaci funkcjonował do 1989 r.

Droga, jaką pokonał Narodowy Bank Polski od czasów powojennych do dziś, jest imponująca. W czasach PRL-u NBP był całkowicie podporządkowany kierownictwu PZPR i rządowi. Prezes NBP w tym czasie nie miał żadnej faktycznej niezależności w kreowaniu polityki monetarnej.

W okresie gospodarki centralnie kierowanej Narodowy Bank Polski był klasycznym monobankiem, spełniającym jednocześnie rolę centrum administracyjnego kilku banków wyspecjalizowanych w obsłudze konkretnych potrzeb państwa. Wśród ówczesnych szczególnych zadań NBP należy wymienić koordynowanie działań koncentrujących środki finansowe na „potrzeby gospodarki narodowej”.

NARODOWY BANK POLSKI W GOSPODARCE WOLNORYNKOWEJ

Nowym zjawiskiem występującym w obecnej gospodarce jest przyspieszona ewolucja roli banków centralnych. Z instytucji podporządkowanych stają się one równoprawnym partnerem rządów. Banki centralne oddziałują na gospodarkę jako całość, zwłaszcza poprzez politykę pieniężną. Obecnie na całym świecie zauważa się trend wzmacniania pozycji banków centralnych w systemach gospodarczych. Świadczy o tym także uznanie przez Unię Europejską niezależności instytucji tworzących Europejski System Banków Centralnych.

⁷ Z. Karpiński, *Ustroje pieniężne w Polsce od roku 1917*, Warszawa 1968, s. 170 i 171.

„Systemy pieniężne krajów Unii przechodzą i będą przechodzić dwojakiego rodzaju zmiany:

- a) ewolucyjne doskonalenie narodowych systemów pieniężnych poszczególnych krajów, które opiera się na dyrektywach i rekomendacjach Rady Unii Europejskiej, dotyczących bardzo wielu dziedzin i zagadnień funkcjonowania pieniądza, banków i niebankowych instytucji finansowych;
- b) rewolucyjne przekształcenie narodowych systemów pieniężnych w jednolity europejski system pieniężny, który powstanie w wyniku doprowadzenia do unii monetarnej, przewidzianej w traktacie z Maastricht”⁸.

Traktat z Maastricht określa cele i organizację Europejskiego Banku Centralnego i Europejskiego Systemu Banków Centralnych. Nakreślony w tym traktacie docelowy model banku centralnego państw Unii Europejskiej, służyć ma harmonizacji zasad działania krajowych banków centralnych, niezbędnej do prawidłowego funkcjonowania Europejskiego Systemu Banków Centralnych. Według tych unijnych zaleceń działalność każdego banku centralnego powinna opierać się na następujących zasadach:

- utrzymaniu stabilnego poziomu cen,
- zagwarantowaniu niezależności banku centralnego w dziedzinie kształtowania i realizacji polityki pieniężnej,
- przestrzeganiu zakazu bezpośredniego finansowania deficytu budżetowego i kredytowania krajowych instytucji rządowych,
- przyjęciu zasady kolegialności podejmowania decyzji w najważniejszych sprawach systemu bankowego.

Polska rozpoczęła w końcu lat osiemdziesiątych XX w. transformację gospodarki centralnie planowanej w kierunku rozwiązań wolnorynkowych z myślą o szybkim włączeniu się w gospodarcze struktury europejskie dotyczące bankowości centralnej. Zmiany zapoczątkowane w 1989 r. zbliżyły znacząco model Narodowego Banku Polskiego do wzorców europejskich, jednakże trudno uznać transformację za zakończoną.

Główne cele i zasady funkcjonowania banku centralnego określa Konstytucja PR z 1997 r., bardziej szczegółowo ustawa o NBP z 1997 r. wraz z późniejszymi nowelizacjami tej ustawy z 1998 r.: Dz.U. nr 160, poz. 1063, z 2000 r.: Dz.U. nr 53, poz. 648, nr 62, poz. 718, nr 119, poz. 1252, z 2001 r.: Dz.U. nr 8, poz. 64, nr 110, poz. 1189 i nr 154, poz. 1784 i 1800.

Na uwagę zasługuje fakt, że po raz pierwszy w powojennej historii cele i zasady funkcjonowania banku centralnego stały się przedmiotem regulacji konstytucyjnej, co świadczy o docenieniu tej problematyki. Artykuł 227 Konstytucji mówi, że „centralnym bankiem państwa jest Narodowy Bank Polski. Przysługuje mu wyłączne prawo emisji pieniądza oraz ustalania i realizowania polityki pie-

⁸ Z. Fedorowicz, *Dostosowanie systemu pieniężnego w Polsce do standardów europejskich*, w: *Polskie banki w drodze do Unii Europejskiej*, red. W.L. Jaworski, Poltex, Warszawa 1999, s. 17.

nieżnej. Narodowy Bank Polski odpowiada za wartość polskiego pieniądza. Organami Narodowego Banku Polskiego są: Prezes Narodowego Banku Polskiego, Rada Polityki Pieniężnej oraz Zarząd Narodowego Banku Polskiego. Rada Polityki Pieniężnej ustala corocznie założenia polityki pieniężnej i przedkłada je do wiadomości Sejmowi równocześnie z przedłożeniem przez Radę Ministrów projektu ustawy budżetowej⁹.

Zapisy konstytucyjne stworzyły silne podwaliny niezależności NBP w relacjach z Sejmem, Radą Ministrów i Ministrem Finansów. Wyeksponowany status niezależności banku centralnego zawarty w Konstytucji, ustawie o NBP i ustawie Prawo bankowe z 29 sierpnia 1997 r. pozwalają uznać, iż ogólny kształt NBP oraz pozycja, jaką zajmuje w polskim systemie bankowym, znacząco przybliżyła nas do standardów europejskiej bankowości centralnej.

W krajach Unii Europejskiej sprawa niezależności banku centralnego i potrzeby jednolitych regulacji prawnych jest obecnie przedmiotem ożywionej dyskusji¹⁰. Powszechnie podkreśla się, że niezależność banku centralnego prowadzi do większej stabilności monetarnej i uniemożliwia wykorzystanie polityki monetarnej do realizacji doraźnych interesów politycznych. Niezależność banku centralnego wzmacnia demokratyczny charakter państwa, przeciwdziałając koncentracji decyzji w rękach jednego organu władzy państwowej.

W krajach o rozwiniętej gospodarce rynkowej stosunki między bankiem centralnym a rządem występują w postaci:

- Bank centralny jest od rządu niezależny i cele swojej działalności ustala bez jego ingerencji. Podstawowym celem takiego banku jest dbałość o stabilność cen. Bank, który zostaje uwolniony od presji politycznej może działać bardziej długofalowo, opierać swoje decyzje na obiektywnej ocenie sytuacji i realistycznych prognozach ekonomicznych. Ponadto większej niezależności banku centralnego odpowiada niższe tempo wzrostu cen oraz lepsze wyniki makroekonomiczne. Do tej grupy banków centralnych zaliczamy: bank niemiecki, szwajcarski, amerykański, banki Belgii, Holandii i Japonii.
- Bank centralny jest zależny od rządu. Rząd określa kierunki polityki banku, pozostawiając w jego gestii zadania wykonawcze. Przy takiej zależności polityka monetarna banku centralnego wspomaga rządową politykę gospodarczą, bez względu na konsekwencje inflacyjne. Nie może być więc dwóch niezależnych ośrodków prowadzących politykę, jeden – ogólnogospodarczą (rząd), drugi – monetarną (bank centralny)¹¹. Za takim powiązaniem banku centralnego z rządem przemawia fakt, że nie może istnieć organ władzy o tak dużych kompetencjach nie podlegający demokratycznej

⁹ Konstytucja RP z 6 IV 1997 r.

¹⁰ Por. L. Jasiński, *Finanse, bank centralny, system bankowy*. Biała Księga, Polska – Unia Europejska. Opracowania i analizy, URM, Warszawa 1993, s. 30–34.

¹¹ Por. J. Pietrucha, *Autonomia banku centralnego z punktu widzenia ekonomicznej teorii polityki*, „Bank i Kredyt”, 12 (1994), s. 28.

weryfikacji. Do tej grupy banków zaliczamy banki centralne Francji, Anglii, Hiszpanii, Portugalii, Grecji, Australii i Nowej Zelandii.

RODZAJE NIEZALEŻNOŚCI BANKU CENTRALNEGO

Niezależność banku centralnego należy rozpatrywać w czterech aspektach. Pierwszy aspekt dotyczy niezależności funkcjonalnej i wymaga zagwarantowania bankowi centralnemu prawa do samodzielnego kształtowania i realizowania polityki pieniężnej. Organem, który samodzielnie ustala coroczne założenia polityki pieniężnej jest Rada Polityki Pieniężnej. Założenia te następnie są przedkładane Sejmowi, ale tylko do wiadomości. Funkcjonalna niezależność umożliwia bankowi centralnemu swobodny wybór instrumentów polityki pieniężnej i kursowej, których stosowanie prowadzi do stabilności cen w kraju. Ogólnie niezależność funkcjonalna stwarza bankowi warunki konieczne do oddziaływania na zmienne pieniężne, podaż kredytu oraz kurs walutowy. Narodowy Bank Polski realizuje politykę walutową określaną przez Radę Ministrów w porozumieniu z Radą Polityki Pieniężnej. Mówi o tym art. 24 ustawy o NBP¹². Zasady ustalania kursu złotego ustala zaś Rada Ministrów w porozumieniu z RPP. Na Narodowym Banku Centralnym spoczywa obowiązek ogłaszania bieżących kursów walut obcych oraz kursów innych wartości dewizowych. Analiza zapisów przyjętych w ustawie o NBP pozwala zauważyć, że odpowiadają one typowym rozwiązaniom stosowanym w rozwiniętych gospodarkach rynkowych. Do 1998 r. panowała nieco odmienna sytuacja, NBP przedstawiał Sejmowi jedynie projekt założeń polityki pieniężnej na dany rok, natomiast uprawnienie do ich uchwalenia należało wyłącznie do Sejmu. Rozwiązanie to nie było najlepsze, ponieważ Sejm jest organem kadencyjnym i jego konfiguracja polityczna ulega różnym zmianom, co nie wpływa na realizację umacniania stabilności cen.

Niezależność finansowa wymaga ustawowego ograniczenia zakresu finansowania przez bank wydatków budżetowych. Obecnie Konstytucja RP zabrania bezpośredniego finansowania przez bank centralny deficytu budżetowego. Taki zapis zmienia relacje między Rządem i Ministrem Finansów a NBP. Wcześniej, gdy zapisu tego nie było, organy te próbowały wywierać nacisk na bank centralny co do finansowania deficytu budżetowego. W tym miejscu warto przytoczyć pogląd, iż „polityka pieniężna [...] nie może być odizolowana od polityki gospodarczej; niezależny bank centralny powinien dbać o współdziałanie z rządem, aby osiągnąć jak największą harmonizację między nimi. Należy jednak pamiętać, że jest to współpraca między równorzędnymi partnerami. Pozycja banku centralnego zależy od tego, czy cel polityki pieniężnej jest jednoznacznie określony w przepisach prawa. Istotne znaczenie ma także ogólna społeczna opinia o jego konsekwentnej i przekonującej polityce. Bank centralny może, a nawet powinien,

¹² Por. Ustawa z 29 VIII 1997 r. o Narodowym Banku Polskim (Dz.U. nr 160, poz. 1063).

dopóty popierać realizowaną politykę gospodarczą, dopóki nie zagraża ona celowi polityki pieniężnej, którym jest stabilizacja cen”¹³.

Niezależność instytucjonalna banku centralnego polega na minimalizacji wpływu urzędników państwowych na obsadę stanowisk kierowniczych w banku. Chodzi tutaj o zmniejszenie wpływu rządu i Ministra Finansów. Proces ten rozpoczął się w Polsce w 1982 r., kiedy to nastąpiła zmiana ustawodawstwa bankowego, która stworzyła formalnoprawne podstawy uniezależnienia NBP od Ministerstwa Finansów. Prezes NBP powoływał Sejm na wniosek Premiera, Prezes NBP przestał zatem pełnić funkcję wiceministra finansów¹⁴. W chwili obecnej oba te urzędy nie mają uprawnień co do powoływania składu kadry kierowniczej w NBP. Kompetencje te mają natomiast demokratyczne organy państwa, jakimi są: Sejm, Senat i Prezydent RP. Zmiany te wprowadzone zostały w wyniku zmiany ustawodawstwa bankowego z 1997 r. (Ustawa Prawo bankowe i Ustawa o NBP).

Na uwagę zasługuje również niezależność polityczna. Ułatwia ona bankowi centralnemu prowadzenie polityki pieniężnej, której celem jest stabilność cen. W szczególności, niezależność polityczna banku centralnego wyraża się poprzez następujące właściwości regulacji ustawowych:

- ustawowo określona kadencja zarządu banku dłuższa niż kadencja rządu,
- brak wpływu rządu na procedury wyboru członków zarządu banku centralnego,
- brak przedstawicieli rządu z prawem głosu w zarządzie banku.

„Wymogi politycznej niezależności Europejskiego Banku Centralnego, zawiera art. 7 statutu Europejskiego Systemu Banków Centralnych. Określa on zakaz kierowania się przez Europejski Bank Centralny, krajowy bank centralny lub członków organów decyzyjnych banku instrukcjami od innych instytucji lub organów. Artykuł ten zabrania jednocześnie prób wpływania przez jakakolwiek narodową lub ponadnarodową instytucję na członków EBC/ESCB”¹⁵.

Z kolei art. 2 statutu ESBC mówi, że bank centralny ma obowiązek wspierania rządu w realizacji jego polityki gospodarczej. W Polsce problem ten reguluje art. 3 ust. 1 ustawy o NBP, który mówi, że NBP winien wspierać politykę gospodarczą Rządu, o ile nie ogranicza to utrzymania stabilnego poziomu cen¹⁶.

„W Polsce Ustawa o Narodowym Banku Polskim nie przewiduje udziału przedstawicieli rządu w procesie powoływania członków Rady Polityki Pieniężnej oraz Zarządu NBP. W tym aspekcie ustawa całkowicie spełnia wymogi politycznej niezależności banku centralnego. Dopiero w art. 15 ustawy o NBP znajduje się regulacja, pozwalająca przedstawicielowi Rady Ministrów na uczestnictwo, bez prawa głosu, w posiedzeniach RPP. Przedstawiciel Rady Ministrów może

¹³ H. Gronkiewicz-Waltz, *Bank centralny. Od gospodarki planowej do rynkowej. Zagadnienia administracyjnoprawne*, Olympos, Warszawa 1994, s. 37–38.

¹⁴ Por. Ustawa Prawo bankowe z 26 II 1982 r. (Dz.U. z 1982 r., nr 7 poz. 56).

¹⁵ E. Hochreiter, T. Kowalski, *Banki centralne w europejskich krajach tworzących gospodarki rynkowe*, „Bank i Kredyt”, 12 (1999), s. 18.

¹⁶ Por. Ustawa z 29 VIII 1997 r. o Narodowym Banku Polskim (Dz.U. nr 140, poz. 938).

przedstawić wnioski do rozważenia przez Radę. Ustawa zawiera ponadto artykuł regulujący stosunki między NBP a władzami kraju¹⁷.

Niezależność polityczna budzi wiele wątpliwości. W przypadku, gdy cele polityki gospodarczej rządu i banku centralnego są rozbieżne, niezależność ekonomiczna może oznaczać, że nie ma koordynacji między władzami monetarnymi i fiskalnymi. „Zwolennicy niezależności banku centralnego wysuwają następujące argumenty:

- ustanowienie banku jako niezależnego pełnomocnika do walki z inflacją może być dla rządu środkiem realizacji jego zobowiązań antyinflacyjnych;
- niezależność banku centralnego daje większą gwarancję, że rząd nie będzie wykorzystywał polityki monetarnej do celów politycznych;
- niepoddawanie się monetaryzacji deficytu budżetowego może sprzyjać wymuszeniu na rządzie większej dyscypliny fiskalnej;
- niezależność banku centralnego zwiększa jego wiarygodność i powoduje zmniejszenie oczekiwania inflacyjnego;
- przekazanie bankowi centralnemu prawa do podejmowania decyzji monetarnych pozwala skrócić okres ich realizacji¹⁸.

Przedstawiając argumenty za, warto również przedstawić wysuwane argumenty przeciw niezależności banku centralnego. „Należą do nich:

- daleko idące uprawnienia banku centralnego ograniczają możliwość elastycznej reakcji polityki gospodarczej na wszelkie nieprzewidziane »szoki gospodarcze«;
- niezależność banku centralnego utrudnia znalezienie optymalnego rozwiązania w zakresie działań na rzecz zmniejszenia bezrobocia;
- niezależność banku centralnego prowadzi do sztucznego separowania polityki fiskalnej i monetarnej, a przecież skuteczność polityki monetarnej zależy nie tylko od działań banku centralnego, lecz także od całokształtu polityki makroekonomicznej;
- niezależność banku centralnego miałaby sens wówczas, gdyby o porządku monetarnym mogły decydować osoby nie zainteresowane w jego działaniu; tymczasem we współczesnym państwie bank centralny jest częścią systemu polityczno-gospodarczego i w związku z tym nie jest ani apolitycznym gremium ekspertów, ani bezstronnym obserwatorem¹⁹.

W kierunku niezależności przebiega proces nowej instytucjonalizacji banków centralnych w Europie, głównie jako wyraz harmonizowania statutów narodowych banków centralnych z zasadami traktatu z Maastricht w sprawie utworzenia Europejskiej Unii Ekonomicznej i Monetarnej.

W celu zobrazowania tej tendencji należy przytoczyć wyniki badań nad niezależnością banków centralnych przeprowadzone według metody matematycznej

¹⁷ E. Hochreiter, T. Kowalski, dz.cyt., s. 21.

¹⁸ W.L. Jaworski, *System bankowy w Polsce*, w: *Współczesny bank*, red. W.L. Jaworski, Poltext, Warszawa 1999, s. 72.

¹⁹ J. Piertucha, *Autonomia banku centralnego z punktu widzenia ekonomicznej teorii polityki*, „Bank i Kredyt”, 12 (1994), s. 28.

Cukermana, Webba i Neyapti. Badanie prowadzone na podstawie tej metody obejmuje 70 banków, w tym 49 banków państw rozwijających się – w różnych okresach ich rozwoju prawnego. Celem badań jest ustalenie związków między stopniem niezależności banku centralnego a tempem zmian wskaźników makroekonomicznych, głównie inflacji. Aby skonstruować taki model, konieczne jest ustalenie stopnia niezależności banku centralnego. W literaturze występuje kilka grup mierników. Najczęściej stosowane są wskaźniki prawnej niezależności banku, które obejmują:

- sposób powoływania i odwoływania oraz długość kadencji prezesa i członków rady,
- procedurę rozstrzygnięcia sporów między bankiem a rządem,
- ograniczenia w zakresie sposobów i wysokości finansowania przez bank działalności sektora publicznego i deficytu budżetowego,
- cele, za których realizację bank jest odpowiedzialny.

W przeprowadzonych badaniach Cukermana, Webba i Neypatiego przyjęto osiem wskaźników. Wynik 1 był wynikiem maksymalnym, jaki można było osiągnąć. Oznaczał on najwyższą niezależność. Pomiar wskazały, że najbardziej niezależnym bankiem centralnym okazał się Bundesbank, centralny bank Niemiec. Narodowy Bank Polski, którego pomiar przeprowadzono na podstawie prawa obowiązującego w 1950 r. zajął, z wynikiem 0,10, ostatnie miejsce. Następne badania były już bardziej zadowolające i dały NBP ocenę 0,72. Ciekawostką jest fakt, że w badaniach empirycznych i ankietowych NBP uzyskał wynik 0,826²⁰.

Szczególnością należy zwrócić na niemiecki bank centralny, który jak widać z powyższych badań jest najbardziej niezależny. Obecny status prawny banku centralnego w Niemczech określony jest przez ustawę z 1957 r. o Deutsche Bundesbanku, która była następnie siedmiokrotnie nowelizowana. Ostatnią nowelizację przeprowadzono 23 marca 2002 r. w związku z potrzebą dostosowania Banku do działania w roli części składowej Europejskiego Systemu Banków Centralnych, będącego główną instytucją Unii Ekonomicznej i Monetarnej. Ostatnia nowelizacja określa, że do obowiązków DB należy uczestnictwo w realizacji zadań ESBC, mających przede wszystkim na celu utrzymanie stabilności cen.

Zgodnie z zasadami obowiązującymi w Eurosystemie, Bundesbank ma wyłączność na produkcję i wprowadzanie do obiegu na obszarze Niemiec banknotów nominowanych w euro. Wyrazem wykonywania tej funkcji jest prowadzenie przez niemiecki bank centralny – zgodnie z zasadami ustalonymi przez ESBC – rachunków bieżących banków komercyjnych oraz możliwości zaciągania przez te banki kredytu refinansowego²¹. DB, realizując politykę dostosowania się do wymogów Unii Europejskiej odnośnie bankowości centralnej, jest bankiem, który odznacza się również niezależnością od jakichkolwiek układów polityczno-państwowych. Taka formuła banku ma na celu stworzenie skutecznej zapory instytucjonalnej przed

²⁰ Por. L. Góral, M. Karlikowska, K. Koperkiewicz-Mordel, *Polskie prawo bankowe*, Wyd. Lexis Nexis, Warszawa 2003, s. 39.

²¹ Por. W. Baka, *System bankowy w Niemczech*, „Prawo Bankowe”, 3 (2003), s. 62.

nadmierną emisją pieniądza i inflacją. „Na takie usytuowanie banku centralnego w Niemczech wpłynęły przede wszystkim czynniki historyczne, a zwłaszcza dramatyczne doświadczenia związane z dewastującą hiperinflacją, jaka miała miejsce po pierwszej wojnie, a w szczególności po drugiej wojnie światowej”²².

Niezależność banku centralnego nie gwarantuje pożądanych wskaźników gospodarczych, ale jest doskonałym gwarantem osiągnięcia warunków, w jakich można je uzyskać.

Wyposażenie banku w niezależność i mandat antyinflacyjny stabilizuje politykę monetarną i zwiększa jej wiarygodność. Opracowano model gwarantujący niezależność banku centralnego. Wyznacza go pięć cech:

- zakaz bezpośredniego finansowania sektora budżetowego,
- niepodleganie instrukcjom ze strony rządu,
- suwerenność w zakresie polityki kursu walutowego,
- gwarancje osobistej niezależności członków organów banku,
- konstytucyjna ranga banku centralnego”²³.

MODELE BANKU CENTRALNEGO

Obecnie wykształciły się dwie dominujące konstrukcje niezależnego banku centralnego:

- model konstytucyjny (Bundesbank),
- model kontraktowy (Bank Nowej Zelandii).

Polsce jest bliższy model niemiecki. Niezależność jest w nim gwarantowana przez środki prawne, a kontakty z władzą wykonawczą są bardzo nieformalne, podczas gdy w przypadku drugiego modelu mamy do czynienia z określeniem jasnych granic odpowiedzialności i ścisłych powiązań rządu z bankiem centralnym na zasadzie umowy agencyjnej (kontraktowej)²⁴.

„W krajach Unii Europejskiej współpraca między bankiem centralnym a rządem wynika nie tyle z określonych przepisów ustawowych, ile z wieloletniej praktyki wzajemnego zrozumienia między elitami gospodarczymi. W warunkach transformacji ustrojowej, z którą mamy do czynienia w Polsce, kiedy takie praktyki jeszcze się nie wykształciły, istnieje konieczność ustalenia form tej współpracy w drodze ustawodawczej, w celu ustalenia współzależności w działaniu Sejmu, rządu i banku centralnego”²⁵.

Doświadczenia w zakresie rozwiązań prawnych, przyjętych w państwach Unii Europejskiej wskazują, że bank centralny definiowany jest poprzez funkcje,

²² W Baka, dz.cyt., s. 232.

²³ E. Frankowski, *W obronie niezależności banku centralnego*, „Głosa” 2 (2001), s. 4.

²⁴ Por. A. Wojtyna, *Reforma banku centralnego Nowej Zelandii*, „Bank i Kredyt” 10 (1997), s. 9.

²⁵ W.L. Jaworski, *System bankowy...*, s. 74.

jakie ma do wykonania. Funkcje te odróżniają go od pozostałych banków. „Bank centralny pełni zazwyczaj następujące funkcje:

- 1) posiada monopol na emisję pieniądza gotówkowego,
- 2) pełni funkcję banku banków, tzn. zaopatruje banki komercyjne w pieniądź gotówkowy, reguluje rezerwy tych banków i udziela im pożyczek,
- 3) pełni funkcję banku państwa, tzn. prowadzi rozliczenia z rządem, obsługuje budżet państwa, pokrywa zobowiązania zagraniczne, utrzymuje rezerwę państwową,
- 4) stabilizuje rynki finansowe, tzn. występuje jako „kredytodawca ostatniej instancji” – wspomaga pożyczkami banki i inne instytucje finansowe w sytuacji, gdy panika finansowa mogłaby zagrozić stabilności całego systemu finansowego w kraju,
- 5) współuczestniczy w realizacji polityki pieniężnej państwa, kontroluje i reguluje podaż pieniądza i kredytu w gospodarce²⁶.

„Podstawowe zadania Narodowego Banku Polskiego zostały określone w Ustawie o NBP:

- utrzymanie stabilnego poziomu cen (zadanie podstawowe),
- organizowanie rozliczeń pieniężnych,
- prowadzenie gospodarki rezerwami dewizowymi,
- prowadzenie działalności dewizowej w granicach określonych ustawami,
- prowadzenie bankowej obsługi budżetu państwa,
- regulowanie płynności banków oraz ich refinansowanie,
- kształtowanie warunków niezbędnych dla rozwoju systemu bankowego,
- opracowywanie sprawozdawczego bilansu płatniczego oraz bilansów należności i zobowiązań zagranicznych państwa,
- wykonywanie innych zadań określonych ustawami²⁷.

„Oprócz tego, iż obecnie podstawowym celem działalności Narodowego Banku Polskiego jest utrzymanie stabilnego poziomu cen, przy jednoczesnym wspieraniu polityki gospodarczej rządu, o ile nie ogranicza to podstawowego celu NBP, do jego zadań będzie należało również opracowywanie statystyki pieniężnej i bankowej, bilansu płatniczego oraz międzynarodowej pozycji inwestycyjnej. Propozycja nowelizacji ustawy o NBP uwzględnia art. 5.1. Statutu ESBC/EBC wskazujący, iż w celu realizacji zadań ESBC w zakresie polityki pieniężnej, EBC gromadzi informacje statystyczne oraz art. 5.2. Statutu ESBC/EBC mówiący o tym, iż narodowe banki centralne wykonują w miarę możliwości zadania gromadzenia tych informacji.

Kierując się z koniecznością uregulowania problemu rozliczeń finansowych pomiędzy rządem RP, NBP a Międzynarodowym Funduszem Walutowym, projekt ustawy przewiduje, iż Narodowy Bank Polski będzie mógł być członkiem między-

²⁶ A. Krajewska, *System pieniężno-kredytowy*, w: *Elementarne zagadnienia ekonomii*, red. R. Milewski, PWE, Warszawa 1999, s. 349.

²⁷ Ustawa o Narodowym Banku Polskim z 29 VIII 1997 r. (Dz.U. z 21 XI 1997 r.).

narodowych instytucji finansowych i bankowych, przy czym wydatki związane z członkostwem w tych instytucjach będą musiały być pokrywane z jego środków własnych. Narodowy Bank Polski będzie pokrywał ze środków własnych również wydatki związane z członkostwem Rzeczypospolitej Polskiej w Międzynarodowym Funduszu Walutowym. A także zostanie uprawniony do otrzymania przypadających Polsce od Międzynarodowego Funduszu Walutowego wszelkich wymaganych kwot z tytułów finansowych ze środków własnych Narodowego Banku Polskiego. W tym płatności zwrotnych, odsetek i innych dochodów²⁸.

Konieczność dostosowania statusu banku centralnego do rozwiązań ustalonych dla Europejskiego Banku Centralnego oznacza przede wszystkim, podobnie jak w większości krajów Unii Europejskiej, powołanie Rady Banku spośród fachowców z zakresu finansów i bankowości, na dłuższą kadencję i praktycznie nieodwoływalnych, co gwarantuje pełną wiarygodność banku, a tym samym możliwość efektywnego wykorzystania jego niezależności. Dzięki powołaniu Rady Banku zasadnicze decyzje dotyczące polityki pieniężnej będą podejmowane kolegialnie, przez grono niezależnych specjalistów typowanych przez różne siły polityczne.

„Powołanie Rady Banku pozwala na:

- wprowadzenie zasady kolegierności przy podejmowaniu strategicznych decyzji w zakresie polityki pieniężnej i zlikwidowanie obecnej sytuacji, w której wszystkie te decyzje podejmowane są jednoosobowo przez prezesa NBP (obecny zarząd, powoływany na wniosek prezesa, jest faktycznie tylko organem doradczym);
- stworzenie mechanizmu kontroli banku centralnego, co jest niezbędne w warunkach społeczeństwa demokratycznego, przy wprowadzaniu autonomii tego banku, co też potwierdza skuteczność jego działania²⁹.

Usprawnienie organizacji i zasad funkcjonowania władzy monetarnej w Polsce powinno odbyć się przez zmianę statusu prawnego. Chodzi o zmianę aktów ustawodawczych, tj. konstytucji, ustawy o NBP i Ustawy Prawo bankowe. Zmiany stanu prawnego powinny iść w kierunku usytuowania Narodowego Banku Polskiego w strukturze naczelných organów państwa. Najlepiej byłoby regulacje dotyczące NBP włączyć do odrębnego rozdziału konstytucji. Powinny się w nim znaleźć przepisy regulujące organizację i zasady funkcjonowania systemu organów władzy monetarnej. Do tej pory w polskim ustawodawstwie takiego systemu organów władzy monetarnej opartego na spójnym systemie norm prawnych nie ma.

W dalszej konsekwencji zmiany powinny objąć ustawę o NBP, w której uregułuje się w końcu problematykę osobowości prawnej NBP. Oddzieli się te regulacje, które dotyczą publicznoprawnej pozycji NBP od tych, które są związane z prywatnoprawnym charakterem działań banku centralnego.

²⁸ M.M. Skarbek, *W przededniu Unii zmienia się i NBP*, „Bank” 2 (2003), s. 35.

²⁹ W.L. Jaworski, *System bankowy...*, s. 73 i 74.

W celu sprawnego funkcjonowania władzy monetarnej, w tym również NBP, konieczne są zmiany w ustawie Prawo bankowe. Zmiany te powinny określić zakres i narzędzia władzy poszczególnych organów monetarnych. W dalszym ciągu istnieją kontrowersje, jak daleko ma sięgać władza monetarna organów NBP.

Wydaje się, że należałoby zmienić art. 11 ustawy Prawo bankowe, który stanowi o aktach administracyjnych stosowanych przez organy władzy monetarnej. Zmiana ustawy Prawo bankowe trzeba powiązać ze zmianami odpowiednich przepisów kodeksu postępowania administracyjnego³⁰.

ZAKOŃCZENIE

W artykule opisano powstanie i status banku centralnego w Polsce. Zostały przedstawione okoliczności, w jakich powstał i funkcjonował Bank Polski – pierwszy bank centralny naszego państwa. Dalsza część artykułu porusza problemy związane z funkcjonowaniem banku centralnego w gospodarce wolnorynkowej. Kolejny problem przedstawiony w artykule dotyczy rodzajów niezależności banku centralnego. Należy ją rozpatrywać w aspekcie niezależności funkcjonalnej, finansowej, instytucjonalnej i politycznej. W zakończeniu zaprezentowana jest problematyka dotycząca modeli banku centralnego.

THE BEGINNING AND STATUS OF THE POLISH NATIONAL BANK

Summary

The beginning and rules and regulations of The Polish Central Bank have been described in this article. The circumstances of the beginning and functioning of the Polish Bank – the first central bank in our country, have been introduced. The other part of this article describes problems connected with functioning of the central in free market economy. Another problem shown in this article refers to kinds of independencies of the central bank. It should be considered in the aspect of functional, institutional and political independency. Problems connected with models of the central bank is also presented in the end of this article.

Nota o Autorze: dr IRENEUSZ KRAŚ – absolwent Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie. W badaniach podejmuje socjologicznej refleksji nad bankowością i ekonomią.

Słowa kluczowe: bank centralny, system bankowy, makroekonomia

³⁰ Por. E. Łon, *Ocena statusu prawnego NBP*, cz. II, „Bank” 6 (2002), s. 26.

AGNIESZKA OLESKA

IKONA NIOSĄCA PRZESŁANIE POKOJU I POJEDNANIA...

WPROWADZENIE

Ikona jest nieodłącznym elementem wiary i liturgii cerkiewnej. W teologii prawosławnej postrzegana jest jako okno do Królestwa Bożego, otwiera przestrzeń do dialogu Boga z człowiekiem.

Ikona Matki Bożej Kazańskiej, jeden z najbardziej ulubionych i czczonych wizerunków Maryi w Rosji, na wiele lat stała się przedmiotem dialogu między Kościołem rzymskokatolickim i prawosławnym. Cudowny obraz Bogurodzicy w szczególny sposób zbliżył zwierzchników tych dwóch największych Kościołów chrześcijańskich. Przed ikoną Kazańską modlił się Ojciec Święty i przed nią klęka dziś patriarcha Moskwy.

Przekazanie ikony poprzedziło jednak wiele kontrowersji. Zwrot obrazu, dokonany osobiście przez Jana Pawła II, miał być, jak sugerowano, ostatnią szansą Papieża na podróż do Rosji. Pomysł wizyty w Kazaniu, podczas pielgrzymki do Mongolii, okazał się niemożliwy do zrealizowania w związku z licznymi nierozwiązanymi problemami i animozjami między Kościołami. Cudowny obraz powrócił na swoje miejsce, mimo iż do pielgrzymki Ojca Świętego do ziemi rosyjskiej nie doszło. Uroczyste przekazanie patriarsze Aleksemu II wizerunku Matki Bożej Kazańskiej było zatem gestem pojednania i nadzieją na zbliżenie „Kościołów – sióstr”.

Z HISTORII IKONY

Kazańska ikona Bogurodzicy jest darzona przez rosyjskich prawosławnych szczególnie wielkim kultem. Powstała ona w X w. w Bizancjum. Do 1209 r. przechowywano ją w klasztorze w Kazaniu. Zniknęła w czasie najazdu Tatarów. Epifania Matki Bożej miała miejsce w stolicy Tatarstanu 8 lipca 1579 r. Niebawem potem dziewczynka, Matriona Onuczina, która doświadczyła objawienia, odnala-

zła ikonę. Obraz został umieszczony w klasztorze Bogurodzicy w Kazaniu. Metropolita Jeremiasz oświadczył, że to ta sama zaginiona ikona kazańska. W 1612 r., w okresie oblężenia Moskwy przez wojska polsko-litewskie, kazańska ikona Matki Bożej przybyła do stolicy Rosji wraz z bojarami z Niżnego Nowogrodu. W Moskwie, w niewoli polskiej, znajdował się arcybiskup Arseniusz, któremu nocą objawił się św. Sergiusz z Radoneża i oznajmił, że dzięki modlitwom Bogarodzicy miasto zostanie uratowane. 22 października miasto oswobodzono, a żołnierze z cudowną ikoną udali się na Kreml. W 1633 r. ikonę umieszczono w moskiewskim Soborze Kazańskim. W 1721 r. z polecenia cara Piotra I ikonę tę lub jej kopię przeniesiono do Petersburga, gdzie zajęła poczesne miejsce w zbudowanym w 1811 r. Soborze Kazańskim. Podczas kampanii 1812 r. carskie wojska szły do walki z wizerunkiem Matki Boskiej Kazańskiej. Stąd też w świadomości Rosjan ikona uważana jest za dowód opieki i orędownictwa Matki Bożej nad prawosławiem i narodem rosyjskim. Cudowna ikona kazańska ma najwięcej kopii i to do niej najczęściej modlą się wierni prawosławni.

Cudowny obraz zaginął w 1904 r. Został wywieziony na zachód Europy, by z czasem trafić w ręce amerykańskich katolików z organizacji „The Blue Army of Our Lady of Fatima”. W marcu 1993 r. członkowie tej instytucji postanowili przekazać ikonę w darze Ojcu Świętemu. Papież umieścił cudowny obraz w swoich prywatnych apartamentach w Watykanie. Od tego momentu powrót ikony do Rosji stał się przedmiotem licznych dywagacji albowiem pewne było, że Jan Paweł II zamierza zwrócić obraz jej prawowitym właścicielom.

KAZAŃ, RZYM, MOSKWA

Ojciec Święty od początku pragnął zwrócić cudowną ikonę Kościołowi rosyjskiemu, licząc na to, że dokona się to podczas Jego pielgrzymki do Rosji¹. Niestety zwierzchnik Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, patriarcha Aleksy II, uznał taką wizytę i spotkanie z papieżem za nieprawdopodobne, konflikty bowiem, utrudniające wzajemne porozumienie, pozostawały wciąż nierozwiązane. Do najważniejszych i wciąż podnoszonych przez Rosyjską Cerkiew Prawosławną zarzutów wobec Watykanu należy zaliczyć: uprawianie prozelityzmu na ziemiach byłego ZSRR przez kapłanów katolickich, kwestia grekokatolików i utworzenie diecezji katolickich w Rosji. Patriarchat nie uznał wobec tego za stosowne wysuwać roszczeń o zwrot ikony. Tym samym powiązanie sprawy zwrotu ikony z wizytą papieża w Rosji spowodowało impas w dalszych pertraktacjach. Projekt przekazania ikony patriarsze przez Ojca Świętego podczas spotkania, planowanego na 1997 r. również nie został zrealizowany, jako że do spotkania w ogóle nie doszło.

¹ Jan Paweł II, *Święta ikona powraca na ziemię rosyjską*, „L'Osservatore Romano” 2004, nr 11–12, s. 9.

Sprawa oddania obrazu powróciła pod koniec 2000 r. Podczas audiencji u Ojca Świętego, 27 października, mer Kazania, Kamil Ischakow, zasugerował powrót ikony do jej pierwotnej siedziby, nie do Moskwy. Ischakow przekazał również Ojcu Świętemu list z zaproszeniem do Tatarstanu od prezydenta republiki Mintimera Szamijewa na rocznicę tysiąclecia istnienia Kazania. Papież, świadomy delikatności problemu, oświadczył, iż jest to sprawa, którą winny załatwić między sobą Kościół katolicki i prawosławny, a nie politycy. Nieuzgodniona z Patriarchatem Moskiewskim postawa władz Tatarstanu wywołała poruszenie prawosławnych. 15 listopada przewodniczący Departamentu Spraw Zagranicznych Patriarchatu Moskiewskiego, Metropolita Smoleński i Kaliningradzki Cyryl, oświadczył, że to Aleksy II powinien zdecydować o miejscu pobytu cudownego obrazu Bogurodzicy. Wkrótce, 9 stycznia 2001 r. patriarcha Aleksy II wysłał telegram do prezydenta Tatarstanu, w którym wyraził życzenie powrotu ikony do Kazania². Jednocześnie w liście tym Patriarcha ujawnił swoje obawy co do oryginalności ikony Matki Bożej.

Dokładnie rok po wizycie K. Ischakowa u Papieża, przywódca duchowy Tatarstanu Gusman Chazrat Ischakow wystosował zaproszenie dla Ojca Świętego na uroczystości związane z obchodami tysiąclecia Kazania, które odbędą się w 2005 r. Mufti wyraził sympatię dla Jana Pawła II oraz stwierdził, iż wizyta Papieża „byłaby owocna nie tylko dla katolików tatarskich, ale także dla wszystkich mieszkańców republiki”³. List ten, jak podała agencja Interfax, przekazano Ojcu Świętemu już w listopadzie 2000 r., niemniej do publicznej wiadomości podano go właśnie 27 października 2001 r. Stanowisko Patriarchatu Moskiewskiego w kwestii ewentualnej wizyty Papieża w Rosji pozostawało nieugięte, a patriarcha Aleksy protestował przeciwko planom Tatarów. Stąd też głos w sprawie zabrał przewodniczący Centralnego Duchowego Zarządu Muzułmanów Rosji Talgat Tadzuddin. Poparł on stanowisko Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, sprzeciwiającej się wizycie Jana Pawła II w Rosji. Powyższe zaproszenie nazwał prowokacyjnym, mogącym zaszkodzić dobrym stosunkom muzułmanów z prawosławnymi. Jego zdaniem, Ischakow nie był uprawniony do wystosowania takiego zaproszenia. Tadzuddin dodał, że zaproszenie to „przynosi szkodę tak Rosji, jak i islamowi”⁴. W podobnym tonie wypowiedział się Rawil Gajnutdin, przewodniczący Rady Muftich Rosji⁵.

7 stycznia 2002 r. Watykańska Agencja Prasowa podała wiadomość o ponownym żądaniu zwrotu ikony do Kazania. Wystosował ją Mintimir Szamijew prezydent Autonomicznej Republiki Rosyjskiej Tatarstanu. „Zwrotu ikony doma-

² G. Przebinda, *Tatarstan czeka na Papieża*, „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 31, s. 2.

³ *Муфтий Татарстана пригласил Папу на празднование 1000-летия Казани*, data dostępu: 17.04.2005, http://www.religio.ru/news/2829_print.html

⁴ Tamże.

⁵ *Равиль Гайнутдин считает несвоевременным приглашение Папе Римскому посетить Казань*, data dostępu: 17.04.2005, http://www.religio.ru/news/2834_print.html

gają się wszyscy wierni Kościoła Prawosławnego, a zwłaszcza ci, którzy żyją w Tatarstanie” – oświadczył Szamijew⁶. Papież odpowiedział, że zwrot ikony do Tatarstanu nie będzie łatwy, gdyż obraz należy do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, zatem to jej przedstawicielom powinna być oddana ikona⁷.

Rzecznik Watykanu Joaquin Navarro-Valls poinformował o dalszych negocjacjach z Patriarchatem co do zwrotu ikony. Na początku następnego roku wiadomo już było, że udało się osiągnąć porozumienie. „Izwestia” oznajmiły, że 21 stycznia 2003 r. porozumienie w sprawie powrotu ikony zostało osiągnięte, choć oficjalnego potwierdzenia w tej sprawie żadna ze stron nie wydała. Ojciec Wsiewołod Czaplina, zastępca przewodniczącego Departamentu Kontaktów Zagranicznych Patriarchatu Moskiewskiego, podkreślił, że ikona powinna być zwrócona bez stawiania jakichkolwiek warunków ze strony Watykanu. „Kwestii wizyty Papieża Jana Pawła II w Rosji i zwrotu ikony łączyć nie należy” – oświadczył Czaplina. Przedstawiciel Departamentu Spraw Zagranicznych Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej, Igor Wyżanow, uznał, że konieczne jest powołanie komisji do zbadania oryginalności ikony⁸.

Specjalnie powołana komisja do sprawdzenia autentyczności ikony kazańskiej składała się z przedstawicieli rosyjskiego Ministerstwa Kultury, znawców historii sztuki, reprezentantów Cerkwi i Tatarstanu oraz specjalistów watykańskich. Z przeprowadzonej 1 kwietnia ekspertyzy wynika, że ikona, znajdująca się w posiadaniu Ojca Świętego, nie jest oryginalnym obrazem znalezionym w 1579 r., ale jego kopią z połowy XVIII w., na co wskazuje charakter i wymiary obrazu. Ikona znajdująca się w posiadaniu papieża mierzy 31,1 x 27 cm, co znacznie przewyższa rozmiary oryginalnej ikony 26,7 x 22,3 cm. Orzeczenie komisji nie było, jak się okazuje, zaskoczeniem dla przedstawicieli Patriarchatu Moskiewskiego. Wsiewołod Czaplina stwierdził, że już wcześniej istniały poważne wątpliwości odnośnie do tego, czy ikona jest oryginałem znalezionym w końcu XVI w. Tym samym podkreślił, że choć Cerkiew byłaby wdzięczna Papieżowi za zwrot ikony, to „w żaden sposób nie może być on wystarczającym powodem dla wizyty Ojca Świętego w Rosji”⁹.

Tymczasem 16 kwietnia 2003 r. rzecznik prasowy Watykanu Joaquin Navarro-Valls ogłosił, że Papież zdecydował o zwróceniu prawosławnym ikony Matki Bożej. Jednocześnie podkreślił, że termin i sposób jej przekazania nie jest jeszcze określony i jest wciąż przedmiotem rozmów. Dwa dni później na konferencji prasowej w Watykanie poinformowano, że ikona, która przekazana ma być stronie

⁶ *Tatarstan do Watykanu: zwróćcie nam ikonę*, data dostępu: 17.04.2005, <http://andrzej.ekai.pl/ekai/serwis/?MID=1427>

⁷ *Russian Republic of Tatarstan Invites Pope for a Visit. Requests Return of Kazan Icon*, data dostępu: 17.04.2005, <http://www.zenit.org/english/visualizza.phtml?sid=14775>

⁸ S. Popowski, *Oryginał może być kopią*, „Rzeczpospolita” 2003, nr 98, s. 8.

⁹ Tamże.

rosyjskiej, jest oryginałem, choć już wcześniej rosyjska agencja informacyjna ITAR-TASS podała wyniki przeprowadzonej ekspertyzy.

DROGA DO MONGOLII PRZEZ KAZAŃ

Kościół rzymskokatolicki w Mongolii to bardzo mała wspólnota, licząca zaledwie 170 wiernych. Wyznaniem dominującym jest buddyzm o kierunku lamaickim. Kraj ten nawiązał stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską dopiero w kwietniu 1992 r. 28 lutego 2003 r. agencja ITAR-TASS poinformowała, że Papież zamierza odwiedzić Mongolię w sierpniu tamtego roku. Wiadomość taką podał nuncjusz apostolski w Ułan Bator arcybiskup Giovanni Batista Morandini. Ojciec Święty miałby w ten sposób przyjąć zaproszenie Natsagiina Bagabandiego prezydenta Mongolii, złożone 5 czerwca 2000 r. Watykan nie potwierdził planów tej wizyty, jednakże do stolicy Mongolii udał się prałat Renato Boccardo, odpowiedzialny za organizowanie podróży zagranicznych Jana Pawła II. Tym samym w mediach zaczęły się spekulacje na temat tego, czy Ojciec Święty będzie chciał po drodze zatrzymać się w Rosji.

Brak jednoznacznej reakcji ze strony dyplomacji watykańskiej czynił sprawę bardziej zawiłą. 14 kwietnia 2003 r. potwierdzono, że Watykan szuka sposobu, który pozwoli Ojcu Świętemu przekazać Rosji ikonę. Jednocześnie zaprzeczono informacjom, jakoby Jan Paweł II miał zatrzymać się w Kazaniu, w drodze do Mongolii¹⁰. Tego samego dnia agencja Reuters podała, że Papież przenocuje w stolicy Tatarstanu w czasie swojej podróży do Mongolii. Złe stosunki między Watykanem a Patriarchatem Moskiewskim zdawały się wykluczać możliwość takiej wizyty. Sprawa nabrała jeszcze większego rozgłosu, gdy swoją mediację zaoferował premier Włoch Silvio Berlusconi. 22 kwietnia 2003 r. spotkał się on z premierem Federacji Rosyjskiej Michaiłem Kasjanowem. Podczas wspólnej konferencji prasowej Berlusconi oświadczył, że chętnie spotka się z patriarchą Aleksym II w celu umożliwienia wizyty Ojca Świętego w Rosji, o co miał być poproszony przez przedstawicieli Watykanu. Kasjanow pozytywnie odniósł się do planów wizyty Papieża w Rosji w najbliższym czasie. Zapewnił też o staraniach władz rosyjskich na rzecz pojednania między Kościołem prawosławnym i katolickim. Reakcja Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej była natychmiastowa. Wsiewołod Czaplin wyraził nadzieję, że Papież nie zaplanuje wizyty w Rosji bez zgody Patriarchatu. „Takie wizyty zazwyczaj odbywają się na zaproszenie władz państwowych i dominującego w danym państwie Kościoła czy wspólnoty wyznaniowej” – mówił. „W danej chwili podróż Jana Pawła II do Rosji jest absolutnie nie-

¹⁰ S. Popowski, *Czy Papież odwiedzi Rosję?*, „Rzeczpospolita” 2003, nr 89, s. 2.

prawdopodobna” – wtórował mu Igor Wyżanow. Po raz kolejny przypomniano o tym, że Kazań leży na terytorium kanonicznym Cerkwi Prawosławnej¹¹.

Pobyć Ojca Świętego w Kazaniu miałyby być postojem technicznym. Watykanista „Il Messagero”, Orazio Petrosillo, podkreśla, że „ze względu na etykietę” przy wizycie tej powinien być obecny patriarcha Aleksy lub przynajmniej metropolita Cyryl¹². Tymczasem takie spotkanie byłoby niepożądane przez przedstawicieli Cerkwi. Planowano zatem spotkanie Papieża z przedstawicielami władz świeckich Rosji i Kazania, między innymi z prezydentem Władimirem Putinem i Szamijewem. Oni mieliby odebrać cudowny obraz z rąk Ojca Świętego¹³.

4 maja 2003 r. rzecznik Watykanu Joaquin Navarro-Valls poinformował, że Papież pojedzie do Mongolii w końcu sierpnia tego roku. Dodał, że wizyta ta będzie „symbolem pontyfikatu”. Co najważniejsze potwierdził, że trwają starania o to, by Jan Paweł II mógł zatrzymać się w Kazaniu i wtedy zwrócić ikonę Matki Bożej. Miesiąc później (5 czerwca) sekretarz stanu kardynał Angelo Sodano poinformował, że Papież sam zadecyduje w ciągu najbliższego miesiąca, czy pojedzie do Ułan Bator. Przedstawiciel Watykanu nie ukrywał, że najważniejszym czynnikiem jest zdrowie Ojca Świętego. Renato Boccardo nie wykluczył natomiast możliwości złożenia wizyty w Mongolii w innym terminie. Jeden z duchownych watykańskich żartował nawet, że łatwiej i wygodniej byłoby przewieźć wszystkich katolickich wiernych z Mongolii do Rzymu, niż wymagać od Ojca Świętego tak długiej i wyczerpującej podróży na Wschód.

„Niezawisimaja Gazieta” odczytała plany pielgrzymki Ojca Świętego do Ułan Bator jako gest skierowany między innymi w stronę rosyjskich katolików. Przypomniano bowiem, że stolica Mongolii leży tylko 300 km od Irkucka, będącego siedzibą diecezji wschodniosyberyjskiej. Podróż Ojca Świętego miałyby być „geopolityczną inicjatywą”¹⁴.

Tymczasem Patriarchat podkreślał nieustannie, że do wizyty dojść nie może, gdyż Watykan nie prowadził na ten temat żadnych rozmów z Cerkwią Prawosławną. Odwołano się do oficjalnych wyników ekspertyzy uczonych, które zostały podane 6 maja. Potwierdzono w nich, że ikona znajdująca się w apartamentach Jana Pawła II jest kopią z XVIII w. W związku z tym w prasie rosyjskiej pojawiły się liczne komentarze, krytykujące plany wizyty Ojca Świętego. „Zwrot ikony – jednej z wielu kopii – nie może być powodem wizyty Ojca Świętego w Rosji” –

¹¹ A. Matreńczyk, *Kazańska ikona - z Watykanu do Moskwy*, „Przegląd Prawosławny” 2004, nr 10, s. 20.

¹² A. Букалов, *Казань стоит мессы. Приведет ли Богородица Пану в Россию*, „Nowoje Wriemia” 27 IV 2003, data dostępu: 17.04.2005, http://www.newtimes.ru/artical.asp?n=2995&art_id=3825

¹³ G. Przebinda, *Rzym, Moskwa, Kazań*, „Tygodnik Powszechny”, 2003 nr 19, s. 14.

¹⁴ Д. Бенси, *Геополитическая инициатива с дальним прицелом, или Зачем Папа едет в Монголию*, „Niezawisimaja Gazieta” 21.05.2003, data dostępu: 17.04.2005, http://religion.ng.ru/facts/2003-05-21/2_papa.html

podtrzymywał swe stanowisko Patriarchat Moskiewski¹⁵. Tym bardziej że wcześniej „podobne kopie ikon wielokrotnie zwracano z zagranicy przy udziale niższych urzędników, wobec czego nie jest konieczne osobiste doręczenie cudownego obrazu przez Papieża”¹⁶.

Ostatecznie 8 lipca szef biura prasowego Watykanu ogłosił oficjalny komunikat, w którym stwierdza się, iż papież do Mongolii nie pojedzie. „Mogę potwierdzić, że Ojciec Święty zaproszony został przez rząd Mongolii i oraz prefekta apostolskiego w Ułan Bator do złożenia wizyty pasterskiej w tym kraju. Zaproszenie przyjęte zostało z wielkim uznaniem [...] nie podjęto jednak żadnej decyzji odnośnie do tej podróży”¹⁷. Tym samym zakończyły się spekulacje na temat wizyty Jana Pawła II w Rosji. Otwarta pozostała jednak sprawa powrotu kazańskiej ikony.

Z wizytą do Ułan Bator wysłano prefekta Kongregacji do Spraw Ewangelizacji Narodów – kardynała Crescenzo Sepe, który 29 sierpnia 2003 r. wziął udział w uroczystościach konsekracji kościoła katedralnego pod wezwaniem świętych Apostołów Piotra i Pawła i udzielił sakry biskupiej księdzu Wenceslawowi Padilli. Ojciec Święty w liście skierowanym na tę okazję pisze: „Gorąco pragnąłem osobiście uczestniczyć w tych ważnych uroczystościach liturgicznych. Pan miał jednak inne plany”¹⁸.

Komentatorzy tego epizodu papieskiego pielgrzymowania sugerują, że podróż nie odbyła się, jako że była ściśle powiązana z wizytą w Kazaniu. Stanowcze i jednoznaczne stanowisko Patriarchatu Moskiewskiego wykluczyło możliwość przybycia Papieża do Rosji. Tym samym zrezygnowano z planów podróży do Mongolii.

ZWROT IKONY NADAL AKTUALNY

31 października 2003 r. nuncjusz apostolski Rosji arcybiskup Antonio Menini ogłosił podczas uroczystości poświęcenia kaplicy katolickiej w Kazaniu, że Watykan nie porzucił chęci przekazania ikony.

5 listopada 2003 r. Ojciec Święty Jan Paweł II przyjął na audyencji prezydenta Federacji Rosyjskiej Władimira Putina. Podczas spotkania Papież pokazał swemu gościowi ikonę kazańską. Ojciec Święty podziękował prezydentowi za wszystko, co robi dla zbliżenia Kościołów katolickiego i prawosławnego. Tygodnik „Wprost” podaje jakoby Putin przestraszył się, że Papież jemu ofiaruje ikonę

¹⁵ *Русская церковь отмечает праздник Казанской иконы Божией Матери*, data dostępu: 17.04.2005, <http://www.interfax-religion.ru/?act=archive&div=3138>

¹⁶ *О списке Казанской Иконы, находящемся в Ватикане. Заявление Службы коммуникации Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата*, data dostępu: 17.04.2005, <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/nr305196.htm>

¹⁷ *Papież nie pojedzie w sierpniu do Mongolii*, „Wiadomości KAI” 2003, nr 23, s. 5.

¹⁸ *Przesłanie Jana Pawła II do kard. Crescenzia Sepego*, „L'Osservatore Romano” 2003, nr 11–12, s. 4.

i postawi go w kłopotliwej sytuacji wobec Patriarchatu Moskiewskiego¹⁹. „Niezawisimaja Gazieta” zapytuje z kolei, dlaczego papież nie skorzystał z okazji i nie oddał cudownego obrazu Matki Bożej właśnie podczas tego spotkania²⁰. Dyplomatyczna gra, jak nazwali niektórzy kwestię zwrotu czczonego przez rosyjskich prawosławnych obrazu, weszła w fazę końcową w połowie 2004 r.

WYMIANA GESTÓW

10 lipca 2004 r. agencja France-Presse poinformowała, że Ojciec Święty przekaze 28 sierpnia ikonę Matki Bożej Kazańskiej Patriarchatowi Moskiewskiemu. Dzień później Jan Paweł II poinformował, że zwróci ikonę „w geście dobrej woli”. Tym samym ostatecznie zaniechano koncepcji wiązania zwrotu ikony z wizytą Papieża na ziemi rosyjskiej. Ikona ma być przewieziona do Moskwy i wręczona patriarsze Aleksemu przez specjalną papieską delegację, na której czele miał stanąć kardynał Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady do spraw Popierania Jedności Chrześcijan.

W trakcie audiencji generalnej i uroczystej mszy świętej 25 sierpnia Papież przekazał ikonę kardynałowi Walterowi Kasperowi. Ojciec Święty przyznał, że od początku pragnął, aby obraz wrócił do Rosji. Chciał, żeby ikona stała się wyrazem jego „szacunku dla wielkiej tradycji duchowej, której strażnikiem jest Święty Kościół rosyjski”²¹. W następnym dniu ikona została wystawiona w Bazylce Świętego Piotra w Watykanie. 27 sierpnia delegacja watykańska udała się w podróż do stolicy Rosji. W dzień, w którym według kalendarza juliańskiego, obchodzone jest święto Zaśnięcia Najświętszej Marii Panny przekazano tak drogą Ojcu Świętemu i narodowi rosyjskiemu ikonę Bogurodzicy. Uroczystość ta odbyła się w kremlowskim Soborze Uspińskim.

W ceremonii wzięli udział wszyscy członkowie watykańskiej delegacji: kardynał Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej Rady do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, kardynał Edgar Theodore McCarrick, arcybiskup Waszyngtonu, biskup Brian Farrell, sekretarz Papieskiej Rady Popierania Jedności Chrześcijan, biskup Renato Boccardo, sekretarz Papieskiej Rady do spraw Środków Społecznego Przekazu, Joaquín Navarro-Valls, dyrektor biura prasowego Stolicy Apostolskiej. W uroczystości udział wzięli również nuncjusz apostolski arcybiskup Antonio Mennini i arcybiskup Tadeusz Kondrusiewicz. Tak liczna reprezentacja duchownych katolickich wywołała ironiczny komentarz w „Niezawisimoj

¹⁹ J. Pałasiński, *Kazańska łączniczka*, „Wprost” 2004, nr 36, s. 85–87.

²⁰ Ю. Глезарова, *Чудотворный икар. Римские каникулы Казанской Божией Матери подходят к концу*, „Niezawisimaja Gazieta” 21.07.2004, data dostępu: 17.04.2005, http://religion.ng.ru/facts/2004-07-21/1_pr.html

²¹ W. Lech, M. Zajac, *Dar zamiast wizyty*, „Tygodnik Powszechny”, 2004, nr 36, s. 11.

Gazecie”, która podała, że na Kremlu nie widziano tak wielu katolików od czasów Dymitra Samozwańca²².

Podczas uroczystości przekazania ikony kardynał Kasper odczytał słowa Ojca Świętego Jana Pawła II: „Niech ten prastary wizerunek Matki Bożej mówi Jego Świątobliwości Aleksemu II i czcigodnemu Synodowi Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej o miłości, jaką Następca Piotra darzy ich i powierzonych im wiernych”. Dalej Jan Paweł II zapewniał o „pragnieniu i mocnym postanowieniu, by iść drogą wzajemnego poznania się i pojednania, ażeby jak najprędzej nastąpił dzień pełnej jedności wiernych”²³. Patriarcha Moskwy i Wszechrusi wyraził swą wdzięczność za zwrot ikony. Powrót cudownego obrazu uznał „za akt przywrócenia sprawiedliwości i zarazem wyraz dobrej woli” Ojca Świętego. W liście przesłanym do Papieża czytamy „Wierzę, że decyzja Waszej Świątobliwości o przekazaniu ikony wyraża szczere pragnienie pokonania trudności istniejących w stosunkach między naszymi kościołami. [...] Oby to wydarzenie stało się naszym wspólnym wkładem w przezwyciężanie negatywnej spuścizny historii XX wieku”²⁴.

Przed powrotem do Rzymu papiescy wysłannicy wzięli jeszcze udział w moskiewskiej katedrze Niepokalanego Poczęcia we mszy dziękczynnej za akt przekazania ikony. W wygłoszonej homilii kardynał Walter Kasper zaznaczył, że ikona świadczy o „Jedności Europy, która bez Rosji nie jest pełną, i o Jedności Kościoła, który bez rosyjskiego prawosławia nie może być w pełni Kościołem”²⁵.

Delegacja watykańska wracała zadowolona do Rzymu. Przewodniczący Rady Papieskiej mówił później o „odwilży w stosunkach między Watykanem a Patriarchatem Moskiewskim”²⁶. Kardynał Walter Kasper zwrócił również uwagę na odmianę klimatu, w porównaniu z jego poprzednią wizytą w Rosji, co uznał za zasługę Ojca Świętego, który „osobiście stał za podróżą i towarzyszył nam duchowo”²⁷. Rosyjska Cerkiew Prawosławna doceniła zwrot ikony, ale nie uznała go za przełom, który umożliwiłby przyjazd Papieża do Rosji. Patriarcha Moskwy i Wszechrusi wyraził nadzieję, że za tym gestem Watykanu nastąpią inne kroki w kierunku uregulowania stosunków prawosławno-katolickich, jak się wyraził, „nie będziemy współzawodniczyć z katolikami na terytorium Rosji i obejmujemy duchową opieką, każdy swoich wiernych”²⁸.

²² А. Петров, Д. Урушев, *Ватиканская миссия Богородицы. Победа или поражение Святого Престола*, „Niezawisimaja Gazieta” 1 IX 2004, data dostępu: 17.04.2005, http://religion.ng.ru/facts/2004-09-01/1_mission.html

²³ *Przemówienie kard. Waltera Kaspera wygłoszone w Moskwie 28.08.2004*, „L’Osservatore Romano”, 2004, nr 11–12, s. 18.

²⁴ *List Patriarchy Aleksego II do Papieża Jana Pawła II*, „L’Osservatore Romano”, 2004, nr 11–12, s. 17.

²⁵ *Msza dziękczynna katolików*, data dostępu: 17.04.2005,

<http://www.ekumenizm.pl/article.php?story=20040831101227256>

²⁶ J. Majewski, *Ekumeniczna siła ikony*, „Tygodnik Powszechny”, 2004 nr 37, s. 12.

²⁷ Tamże.

²⁸ A. Grajewski, *Posłaniec pojednania*, „Gość Niedzielny” 2004, nr 36, s. 8.

Wymiernym skutkiem zakończenia dyskusji o zwrocie ikony oraz spotkania delegacji papieskiej z przedstawicielami Cerkwi, było uznanie konieczności doraźnego rozwiązywania wszelkich kwestii spornych na forum komisji dwustronnej. Jej zadaniem, na najbliższy czas ma być ustalenie kalendarza regularnych spotkań na najwyższym szczeblu kardynałów, metropolitów i biskupów. Kardynał Kasper zauważył, że „podstawowa różnica między spotkaniem w lutym i teraz polega na tym, że ikona kazańska dotknęła serc zwykłych ludzi w Rosji”. Przewodniczący delegacji konkludował, że ta wizyta nie miała wyłącznie charakteru dyplomatycznego. Wyraził nadzieję, że podróż ta przyczyni się do zmiany sytuacji. Również rzecznik prasowy Watykanu zwrócił uwagę na historyczny wymiar tego wydarzenia. Dodał: „otwiera się nowa nadzieja wspólnego przezwyciężenia trudności, jakie nagromadziły się w ciągu dziesięciu wieków historii”²⁹.

Arcybiskup T. Kondrusiewicz także pozytywnie ocenił powrót ikony do Rosji³⁰. Metropolita moskiewski uznał to wydarzenie jako jedno z najbardziej doniosłych w historii wzajemnych katolicko-prawosławnych relacji. Mówi się, że ikona niesie przesłanie pokoju, czy zatem przyniesie pojednanie między Kościołami?

Najtrafniejsza wydaje się opinia Aleksandra Szipkowa rosyjskiego analityka do spraw religii, który twierdzi, że nie należy spodziewać się radykalnego ocieplenia stosunków między Watykanem i Patriarchatem Moskiewskim. „Fakt przekazania ikony oznacza nie tyle realną poprawę wzajemnych relacji, ile demonstrację tejże poprawy”³¹. Uznał ponadto, że zwrot cudownego obrazu, jak i przyjęcie go przez stronę rosyjską są tylko symbolicznymi gestami, za którymi powinny pójść rzeczywiste czyny, takie jak spotkania, czy konferencje.

Kazańska ikona Matki Bożej trafiła do domowej kaplicy Patriarchy, ponieważ dawny klasztor w Kazaniu, w którym przebywał cudowny obraz, jest obecnie zamieniony na fabrykę papierosów. Trwają wciąż dyskusje na temat powrotu ikony do stolicy Tatarstanu³².

²⁹ Tamże.

³⁰ Тадеуш Кондрусевич позитивно оценивает возвращение Казанской иконы в Россию, data dostępu: 17.04.2005, <http://www.religio.ru/arch/26Aug2004/news/8756.html>

³¹ Передача иконы Казанской Божией Матери не приведет к улучшению отношений между РПЦ и Ватиканом – эксперт, data dostępu: 17.04.2005, <http://www.religare.ru/news10222.htm>

³² В. Постнова, Чудотворный образ как камень предковеня. В Татарстане не утихают споры по вопросу возвращения иконы Казанской Божией Матери на место обретения, „Niezawisimaja Gazieta” 06.09.2004, data dostępu: 17.04.2005, http://www.ng.ru/regions/2004-09-06/14_kazan.html

THE ICON IN BEARING THE MESSAGE OF PEACE AND RECONCILIATION...

Summary

The history the Icon of the Kazan Mother of God is very complex. The miraculous picture was found in 1579 by a girl, who experienced a vision. The icon, known as the „Liberatrix and Protectress of Holy Mother Russia”, is one of the most important historical and religious symbols for Russian people. The picture was lost in the early XX century from the Cathedral of Our Lady of Kazan in Moscow, most likely it was stolen and transported to Western Europe. The Kazanskaya spent some time in Fatima, before it was taken to the USA. Finally in 1994 the icon was delivered as a gift from American catholics to pope John Paul II. He recognized the picture as the holy icon of Kazan and kept it in his personal apartments. Since then the Holy Father wanted to present the Moscow Patriarchate, the legitimate owner, with the sacred picture. However, the Vatican wished to return the icon to Moscow during a papal visit in Russia. The patriarch Aleksij II of Moscow and all-Rus found it impossible to meet the Pope and therefore, had no claim to the Kazan icon. As a result the situation reached impasse.

The matter reappeared in 2000 due to an audience with the Pope given to the mayor of Kazan, Kamil Iskhakov, who wanted to restore the holy icon to the capital of the Tatarstan Republic. The Vatican and the Moscow Patriarchate opened a discussion over the return of the icon. Representatives of Russian Orthodox Church had doubts about the authenticity of the icon held in the Vatican. For that reason a joint Russian-Vatican commission, appointed to verify the object, after a precise analysis in April 2003 reached a conclusion, that the icon was an 18th-century copy.

At the same time, an information appeared about Pope's plans of pilgrimage to Mongolia. Furthermore, the press reported, that the Pope might make a brief stopover in Kazan on his way to Ulan Bator to return the icon personally. The representatives of Moscow Patriarchate strongly opposed the visit. In result, the Vatican abandoned the idea of the trip and declared the forthcoming return of the miraculous icon, without the Pope's trip.

The holy picture was returned to Russian Orthodox Church by a Vatican delegation on August 28, 2004. „This sacred icon appears as a symbol of unity” – wrote the Holy Father in a letter to His Holiness Aleksij II. The Patriarch thanked the Pope for making „the first step toward restoring brotherly relations”. The solemn exchange of gestures might be another step forward in the dialogue between the Roman-Catholic and Russian Orthodox Church.

Nota o Autorce: AGNIESZKA OLESKA – studentka piątego roku Stosunków Międzynarodowych, Katedra Badań Wschodu, na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Uniwersytetu Łódzkiego. Interesuje się dialogiem ekumenicznym i wzajemnymi relacjami Kościoła rzymskokatolickiego i Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej.

Słowa kluczowe: dialog ekumeniczny, Kościół prawosławny, ikona kazańska

KS. BOGDAN STAŃKOWSKI SDB

WSPÓŁCZESNA RODZINA PODHALAŃSKA
WPŁYW EMIGRACJI ZAROBKOWEJ
NA WYCHOWANIE DZIECI I MŁODZIEŻY
– WYNIKI BADAŃ EMPIRYCZNYCH

WPROWADZENIE

W wielu regionach Polski, również na Podhalu, obserwuje się rodziny charakteryzujące się krótszą bądź dłuższą nieobecnością jednego lub obojga rodziców pracujących za granicą. Zjawisko to szczególnie w ostatnich latach przyjmuje niepokojące rozmiary.

Rozłąka spowodowana wyjazdami rodziców w celach podbudowania stanu finansów domowych jest czynnikiem zmieniającym normalny rytm życia rodziny¹. Negatywne skutki dla rodziny, jakie przynosi rozłąka z powodu pracy zarobkowej za granicą, przedstawiają badania przeprowadzone pod koniec lat dziewięćdziesiątych².

Poniższy tekst został skonstruowany tak, aby dostarczyć czytelnikom materiału do przemyśleń przede wszystkim nad skutkami migracji zarobkowych w sferze rodzinnej i wychowawczej. Tak więc autor próbował z jednej strony dokonać wstępnej analizy sytuacji pod względem wyjazdów zagranicznych Podhalan na tle zarobkowym, a z drugiej strony przyjrzeć się, jaki wpływ mają owe wyjaz-

¹ W wyniku przeprowadzonych badań wykazano, że nawet wyjazdy stosunkowo krótkie (trzymiesięczne), powodują problemy rodzinne. Na uwagę zasługuje fakt, iż badani niechętnie mówią o następstwach rozłąki, aczkolwiek potrafią trafnie sprecyzować, iż ów wpływ nieobecności w domu na życie małżeńskie i relacje ze swoimi dziećmi jest niezaprzeczalny. Zob. J. Korczyńska, *Sezonowe wyjazdy zarobkowe Polaków do Niemiec*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 182.

² Blisko 53% badanych wskazuje na negatywne konsekwencje dłuższej absencji w domu dla życia rodzinnego. 10% respondentów sygnalizuje, że wśród aspektów negatywnych są problemy wychowawcze z dziećmi. Zob. T. Frejka, M. Okólski, K. Sword, *In-depth studies on migration in Central and Eastern Europe: the case of Poland*, „Economic Studies” 11 (1998), s. 119–120.

dy terminowe na sytuację wychowawczo-relacyjną w rodzinie. By nakreślić rzetelny obraz zjawiska, autor posłużył się wynikami badań ankietowych przeprowadzonych od listopada 2004 do lutego 2005 r. wśród podhalańskich rodzin wyjeżdżających zarobkowo za granicę.

1. RODZINA POLSKA W NOWEJ RZECZYWISTOŚCI SPOŁECZNO-WYCHOWAWCZEJ

Polska w okresie powojennym była terenem przemian społecznych. Zapoczątkowane w XIX w. procesy industrializacji i urbanizacji wszechstronnie zmieniły życie społeczeństwa w XX w. Nastąpiło przejście od typu społeczeństwa rolniczego do przemysłowego, zmianie uległ charakter środowiska zamieszkania ludności. Generalnie rzecz biorąc, podniosła się znacznie stopa życiowa rodzin, także jej poziom zdrowotności. Wytworzenie i szeroka dostępność domowych środków przekazu informacji i kultury wpłynęło w dużej mierze na tryb i styl życia rodzin. Upowszechnienie się pracy kobiet nie tylko zegalitaryzowało stosunki wewnątrzrodzinne (szczególnie wewnątrzmałżeńskie), ale przede wszystkim stworzyło również napięcia związane z przeciążeniem kobiet, łączących role domowe z tymi pozadomowymi. Zaznaczyła się emancypacja rodziny małej w stosunku do rodziny dużej. Małały więzi rodzinno-sąsiedzkie, modyfikacjom podlegały więzi rodzinno-towarzyskie. Stopniowo zaznaczała się indywidualizacja członków rodziny. W pierwszej połowie XX w. wzrosła znacznie liczba rozwodów, katastrofalne rozmiary przyjęła w drugiej połowie XX stulecia. Coraz odważniej mówiono o kryzysie rodziny.

Przeobrażenia lat dziewięćdziesiątych dokonujące się w naszym społeczeństwie pod wpływem zmian ustrojowych oraz gwałtownego rozwoju techniki, w sposób zasadniczy wpływają na przemiany zachodzące w rodzinach polskich. Problemy strukturalne współczesnych rodzin polskich są złożone. Maleje ich liczebność, wzrasta liczba rodzin niepełnych, zrekonstruowanych, związków kohabitacyjnych, wzrasta niechęć młodych ludzi do zakładania nowych rodzin. Coraz bardziej modny staje się model rodziny z jednym dzieckiem. Nadto większość domów ma już strukturę dwupokoleniową, a współczynnik dzietności na wsi i w mieście powoli wyrównuje się³.

³ Zob. ciekawe spostrzeżenia na temat przemian dokonujących się w rodzinach europejskich – M. Muszyńska, *Zróżnicowanie modeli rodziny w krajach europejskich w kontekście statusu kobiety w społeczeństwie*, „Studia Demograficzne” 2 (2003), s. 55–77.

2. PODSTAWOWE FUNKCJE RODZINY I ICH PRZEMIANY

Na przeobrażenia współczesnej polskiej rodziny, można patrzeć przez pryzmat wypełnienia przez nią podstawowych funkcji, takich, jak: materialno-ekonomiczna, socjalizacyjno-wychowawcza i prokreacyjna⁴. Stanowią one złożoną całość, dlatego też zaburzenia w realizacji którejs z tych funkcji powodują ograniczenia w jej prawidłowym funkcjonowaniu. Z pewnością pierwsze dwie funkcje dotyczą bezpośrednio naszego tematu głównego, poświęcę im więc kilka zdań.

2.1. Funkcja materialno-ekonomiczna

Wiąże się z zapewnieniem rodzinie odpowiedniego statusu materialnego i związanej z tym poprawy jakości życia. Obejmuje starania rodziców o zaspokojenie potrzeb materialnych i kulturalnych rodziny⁵.

Z danych statystycznych wynika, że w 1993 r., około 45% rodzin żyło poniżej minimum socjalnego (tzn. członkowie rodzin nie mogli zaspokoić swoich potrzeb materialnych i konsumpcyjnych), natomiast u 46% rodzin odnotowano zaspokajanie potrzeb życiowych na poziomie podstawowym. Tylko 9% rodzin mogło pochwalić się poziomem wyższym niż przeciętnie w społeczeństwie. Stwierdzono również, że zarówno w pierwszej, jak i w trzeciej grupie rodzin zachwiane są oddziaływania wychowawcze i socjalizacyjne⁶.

We współczesnej rodzinie pojawił się również problem konsumpcjonizmu, czyli postawy, która na pierwszy plan wysuwa zdobycie i korzystanie z wszelkiego rodzaju dóbr materialnych. Chodzi tu o zmaterializowanie praktyczne, o nadanie wartościom materialnym celu nadrzędnego w życiu człowieka i rodziny. Wsuniecie na pierwszy plan konsumpcyjnego posiadania przekreśliło wiele wartości dotychczas uważanych za niepodważalne, doprowadziło do głębokiego uprzedmiotowienia człowieka, rozluźniło więzy rodzinne i międzyludzkie, zachwiało wiarę w bezinteresowność. Zdobyte dobra materialne często stają się podstawową wartością rodziny, a zaspokajanie indywidualnych celów staje się egoistyczne i bierze górę nad interesem rodziny jako całości.

W rodzinach przenikniętych konsumpcjonizmem nie znajduje się miejsca na to, by kultywować wartości ogólnospołeczne, narodowe i religijne, gdyż same takimi wartościami nie żyją i stopniowo zatracają na nie wrażliwość. Trzeba sobie

⁴ Por. H. Cudak, *Szkice z badań nad rodziną*, WSP, Kielce 1995, s. 58–65. Zob. T. Pilch, wyróżnia przede wszystkim funkcję materialno-ekonomiczną, prokreacyjną, seksualną, funkcję kontrolną, socjalizacyjno-wychowawczą oraz emocjonalno-ekspresyjną. Zob. T. Pilch, J. Lepalczyk, *Pedagogika społeczna*, Warszawa 1995, s. 147–149.

⁵ Por. H. Cudak, dz.cyt., s. 60.

⁶ Tamże, s. 60.

uświadomić, że również z winy domu i społeczeństwa młodzież zostaje pozbawiona przekazu wartości uważanych dotąd za niepodważalne. Najpoważniejsze jest zamazywanie kryteriów dobra i zła. Niektórzy mówią o cichej rewolucji aksjologicznej wśród młodzieży polskiej⁷.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż niewypełnienie przez rodzinę funkcji materialno-ekonomicznej wpływa bezpośrednio na realizację pozostałych funkcji, a co za tym idzie, sytuacja tego typu może zainicjować powstanie wielu zagrożeń w procesie wychowania.

2.2. Funkcja socjalizacyjno-wychowawcza

Polega na przygotowaniu jednostki do życia w społeczeństwie, przekazywaniu języka, zwyczajów, norm, wartości moralnych, wartości kultury⁸. We współczesnych rodzinach można zaobserwować przeobrażenia wspomnianej funkcji, wynikające z kilku przyczyn: zajmowania przez kobiety coraz wyższej pozycji społecznej w rodzinie i poza nią, niezależności ekonomicznej kobiet, partnerskich stosunków między rodzicami. Tego typu nowe układy rodzinne, zmienione warunki życiowe tworzą odmienne sytuacje wychowawcze. Współcześnie pojawia się nowa kategoria rodzin niekompletnych, a mianowicie rodziny z czasową nieobecnością jednego rodzica lub obojwojga. Na skutek bezrobocia, niskich zarobków nasiliły się wyjazdy zarobkowe rodzin. Występują one w szczególności na Podhalu, na terenach przygranicznych z Niemcami oraz na terenach byłych województw łomżyńskiego, białostockiego, tarnowskiego. Sytuacja wychowawcza omawianej kategorii rodzin zależy od wielu czynników: kto wyjeżdża, na jak długo i dokąd. Gdy wyjeżdża ojciec lub matka, ich nieobecność powoduje przede wszystkim osamotnienie, brak poczucia bezpieczeństwa, nadwątlenie więzi małżeńskich i rodzinnych. Każdy pozostający za granicą tworzy własny styl życia, w pewnym stopniu uniezależnia się, kreuje nowe zwyczaje. Spotkania po wielomiesięcznej nieobecności przyjmują charakter „świętecznego spotkania”. Często przyjeżdżający rodzic czuje się wyalienowany z życia rodziny. Dłuższa nieobecność jednego z rodziców niejednokrotnie kończy się rozpadem małżeństwa. Wśród rodzin nastawionych na emigrację zarobkową, gdzie przez dłuższy okres jest nieobecne jedno z rodziców, kontakty z dziećmi rodzica pozostającego w domu, ograniczane są do rozmów przybierających formę codziennie powielanych schematów (np. pytania odnośnie do odrobionych lekcji). W sytuacji nieobecności ojca, w rodzinach marynarzy stwierdzono, że matka, chcąc kompensować nieobecność ojca, koncentruje się

⁷ E. Czackowska, *Cicha rewolucja. Wywiad z ks. Sławomirem Zarębą*, „Rzeczpospolita”, 24 I 2001.

⁸ H. Cudak, dz.cyt., s. 61.

zbyt kurczowo na dzieciach, ogranicza ich aktywność, co prowadzi do społecznej i uczuciowej niedojrzałości⁹.

Przedłużona nieobecność rodziców wywiera również znaczący wpływ na osiągnięcia szkolne dzieci/młodzieży. Oczywiście, są one zróżnicowane i zależą przede wszystkim od wieku ucznia oraz od tego, które z rodziców przejęło opiekę nad dzieckiem. Wedle innych autorów, którzy przeprowadzili stosowne badania, najlepsze osiągnięcia w szkole mają dzieci pozostające pod opieką matki. W sytuacji, kiedy poza granicami kraju przebywa obydwój rodziców, wyniki osiągnięte przez ucznia pozostają na poziomie przeciętnych bądź słabych¹⁰.

Reasumując, z całą pewnością trzeba stwierdzić, że długotrwała nieobecność ojca/żony w rodzinie wpływa traumatyzująco na dzieci/młodzież. Sytuacja opiekuńczo-wychowawcza w rodzinach jest zatem dalece niekorzystna¹¹. Nie można oczywiście uogólniać, niemniej dysfunkcjonalność rodzin niepełnych z powodu wykonywanej pracy zarobkowej za granicą jest niezaprzeczalna.

Realizacja funkcji socjalizacyjno-wychowawczej w rodzinach niepełnych czasowo, przebiega w sposób nieco zróżnicowany niż w rodzinach pełnych. W rodzinach niepełnych brakuje pewnych wzorców zarówno osobowych, jak i wzorców zachowań¹². Wyjeździe jednego z rodziców towarzyszy obawa odnośnie do zwiększenia się kłopotów wychowawczych¹³. Rodzic pozostający w domu z uwagi na fakt, iż ma zwiększoną ilość obowiązków, a tym samym mniej wolnego

⁹ Zob. W. Danilewicz, *Zagrożenia realizacji funkcji współczesnej rodziny. Wybrane problemy*, w: W. Danilewicz, J. Izdebska, B. Krzezińska-Żach, *Pomoc dziecku i rodzinie w środowisku lokalnym*, Trans Humana, Białystok 1995, s. 67.

¹⁰ Powyższe stwierdzenia uzyskano na podstawie analizy porównawczej osiągnięć szkolnych dzieci z rodzin czasowo niepełnych z powodu nieobecności rodzica w domu (wyjazdy zarobkowe). Jak twierdzi autor, różnice nie są duże, ale sugerują, iż owe wyjazdy wpływają negatywnie na osiągnięcia szkolne uczniów. Zob. W. Danilewicz, *Problemy rodzin czasowo niepełnych ze względu na długotrwały pobyt rodziców za granicą*, E. Marynowicz-Hetka, J. Piekarski, E. Cyrańska, *Pedagogika społeczna jako dyscyplina akademicka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1998, s. 292.

¹¹ Pragnę zwrócić uwagę, iż osoby pozostające na emigracji przez dłuższy okres, asymilują pewne postawy i zachowania typowe dla kraju przyjmującego. Z całą pewnością ma to swoje reperkusje w wychowaniu własnych dzieci tuż po powrocie do kraju. Jest to osobna kwestia, dlatego też zasygnalizuję tylko różnice w wychowaniu dzieci/młodzieży wynikłe z konfrontacji w sferze życia rodzinnego w polskiej i północnoamerykańskiej rzeczywistości. Zob. D. Raś, *Polsko-amerykańskie konfrontacje w zakresie życia rodzinnego i wychowania*, w: *Rodzina wobec wyzwań edukacji międzykulturowej*, red. J. Nikitorowicz, Trans Humana, Białystok 1997, s. 208–219.

¹² *Dzieci wywodzące się z rodzin niepełnych częściej niż inne będą realizowały swe role w sposób niepełnowartościowy i cząstkowy, będą posiadały gorszą orientację w rolach społecznych, co wyrażać się będzie niższym poziomem ich zaangażowania i zdolności przystosowania funkcjonalnego w środowisku pozarodzinnym (np. w szkole, w grupie rówieśniczej, organizacji młodzieżowej)*, B. Zięba, *Wybrane aspekty funkcji socjalizacyjno-wychowawczej wielkomiejskich rodzin niepełnych*, w: Z. Tyszcza, *Analiza wybranych funkcji rodzin wielkomiejskich*, Poznań 1990, s. 105.

¹³ B. Balcerzak-Paradowska, *Wpływ okresowej nieobecności małżonków na warunki życia rodziny*, „Problemy Rodziny” 5 (1994), s. 13.

czasu dla dzieci, w konsekwencji prowadzi to do nieposłuszeństwa, braku zdyscyplinowania oraz wzrostu agresji.

3. WSPÓŁCZESNA EMIGRACJA ZAGRANICZNA Z TERENÓW PODHAŁA

Przemieszczenia ludności, szczególnie te po 1989 r., są zjawiskiem, które w sposób bardzo znaczący wpłynęły i dalej wpływają na obraz polskiej rzeczywistości. Silna koncentracja procesów migracyjnych w latach dziewięćdziesiątych z całą pewnością wpłynęła na sposób, w jaki postrzega się własne życie, rodzinę, karierę zawodową. Obszarami o dużym natężeniu migracji, szczególnie tej zarobkowej, są przede wszystkim rejony Śląska Opolskiego, Podhala, Podlasia i te, które bezpośrednio graniczą z Niemcami.

Migracje z regionu podhalańskiego są z wielu względów specyficzne. Pierwszym elementem, który o tym świadczy, to bez wątpienia kilkudziesięcioletnia tradycja wyjazdów „za wielką wodę”. Praktycznie już od połowy XIX w. zakrojone były na szeroką skalę wyjazdy emigracyjne do Ameryki (głównie do Chicago)¹⁴.

Drugi element, potwierdzający wyjątkowość tego regionu, to rozmiar fenomenu wyjazdów zarobkowych do innych krajów. Przytaczając dane za „Tygodnikiem Podhalańskim”, trzeba stwierdzić, że niektóre miejscowości na Podhalu przez lata migracji zostały zdziesiątkowane¹⁵. W każdej niemal wiosce w powiecie nowotarskim stoi pustych kilkadziesiąt domów. Władze gminne biją na alarm, ale i też nie ukrywają własnej bezradności w rozwiązywaniu tego problemu.

Bez wątpienia sytuacje rodzin mających swojego „przedstawiciela” za granicą są bardzo zróżnicowane – od tych szczęśliwych, posiadających dom i kochającą rodzinę, po tych w ciężkiej sytuacji materialnej i często z rozwodem lub separacją w perspektywie.

Wyjazdy zarobkowe w chwili obecnej są zakrojone na dość dużą skalę. Dokładne określenie danych jest niezmiernie trudne. Według wyników spisu ludności w 2002 r. ponad 80 tys. osób, mających stałe miejsce zamieszkania na terenie województwa małopolskiego, w momencie spisu przebywało za granicą powyżej 2 miesięcy. Ponad 80% tych osób, tj. ponad 64 tys., przebywało za granicą już 12 miesięcy i dłużej. Są to tzw. emigranci długookresowi. Spośród przebywających za granicą w 2002 r. najwięcej pochodziło z powiatu nowotarskiego (ponad

¹⁴ Zagraniczna migracja ludności na Podhalu ma ponad 150-letnią tradycję. Szacuje się, że w latach 1870–1930 mogło wyjechać z terenów Podhala ok. 42 tys. osób. Por. B. Górz, *Społeczeństwo i gospodarka Podhala w okresie transformacji*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2003, s. 35.

¹⁵ Miejscowość Czarny Dunajec bije wszelkie rekordy. Połowa mieszkańców tej wsi przebywa w Ameryce. W Cichem na 900 domów aż 100 budynków stoi pustych. Odroważ ma ok. 980 mieszkańców, ponad trzystu mieszka w Chicago. I tak z wieloma innymi miejscowościami w powiecie nowotarskim. Zob. www.tygodnikpodhalanski.pl. Data wejścia: 6 X 2004.

14 tys.) i z miasta Krakowa (blisko 14 tys.). Duży poziom emigracji odnotowano również w powiecie tarnowskim (ponad 5 tys. osób). Najmniej osób emigrowało z powiatu miechowskiego (niecałe 0,4 tys), i proszowickiego (ponad 0,8 tys). W przeliczeniu na 1000 mieszkańców z powiatu nowotarskiego ok. 82 osoby są za granicą, a tatrzańskiego ok. 74)¹⁶.

4. METODOLOGIA BADAŃ ANKIETOWYCH

4.1. Cel badań

Wraz z rozwojem technicznym i zmieniającymi się warunkami życia otaczający świat człowieka staje się coraz szerszy, a zarazem coraz bardziej skomplikowany. Wraz z nim coraz bardziej złożone jest ludzkie życie. Rodzina współczesna często staje przed problemami, które przerastają jej siły i możliwości. W szczególnie trudnej sytuacji znajduje się dorastające pokolenie ludzi młodych. Brak koniecznych doświadczeń i wiedzy życiowej na pewno nie wpływa uzdrawiająco na sposób rozwiązywania zaistniałych problemów.

Patrząc na współczesną młodzież, można zauważyć, że jest ona mało odporna psychicznie, niezrównoważona, pochopnie podchodząca do rozwiązywania swoich problemów. Przeżywa rozterki na tle moralnym i etycznym¹⁷. Warto zastanowić się, jakie są powody tego stanu rzeczy. Na zaistnienie takiej sytuacji złożyło się prawdopodobnie wiele przyczyn. Rodzina coraz rzadziej jest punktem odniesienia dla młodego człowieka, miejscem azylu w trudnych chwilach życia. Współczesna rodzina z wielu powodów nie jest w stanie sprostać nawarstwiającym się problemom ludzi młodych. Częste zagraniczne wyjazdy rodziców w poszukiwaniu pracy i środków do życia destrukcyjnie wpływają na tworzenie i umacnianie więzi rodzinnych. Coraz częściej autorzy piszą o kryzysie i zaburzeniach w funkcjonowaniu współczesnej rodziny, której jedno bądź obydwoje rodziców przebywa za granicą w celach zarobkowych¹⁸. Owa nieobecność rodzica w domu (szczególnie ojca) ma ogromny wpływ na proces socjalizacyjno-wychowawczy dzieci i młodzieży. Ważną rolę odgrywają tutaj wzorce osobowe rodziców, postawy, zachowania oraz ich zwyczajna obecność w rodzinie¹⁹. W związku z nadmienionymi problemami, z jakimi boryka się rodzina, celem podjętych działań była próba zbadania opinii rodziców pozostających w domu odno-

¹⁶ Zob. Urząd Statystyczny w Krakowie, *Migracje ludności 2002. Województwo Małopolskie*, Kraków 2004, s. 56, 58–59.

¹⁷ Ciekawy obraz współczesnej młodzieży polskiej przedstawia ks. J. Stala (red.), *Dzisiejsza młodzież. Stan aktualny i wyzwania*, Oficyna Wydawnicza, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2001.

¹⁸ Szerzej na ten temat B. Balcerzak-Paradowska, dz.cyt.

¹⁹ Zob. M. Jarosz, *Dezorganizacja w rodzinie i społeczeństwie*, Warszawa 1987, s. 85; oraz A. Bazłucka, *Funkcjonowanie rodzin samotnych ojców*, „Problemy Rodziny” 6 (1991), s. 19.

śnie do kwestii wpływu emigracji zarobkowej na życie rodzinne oraz na wychowanie dzieci (młodzieży).

4.2. Hipotezy badawcze

W świetle powyższych rozważań i dostępnej literatury można sformułować następujące hipotezy robocze:

1. Sytuacja finansowa rodziny i sytuacja w środowisku, determinują decyzje związane z podjęciem pracy zarobkowej za granicą.

2. Wyjazdy zarobkowe rodziców za granicę ujemnie wpływają na jedność i trwałość rodziny.

3. Systematyczne i dłuższe wyjazdy zarobkowe rodziców za granicę osłabiają więzy pomiędzy rodzicami a dziećmi i powodują zaburzenia funkcji rodziny w sferze wychowawczej.

4. Przedłużona nieobecność jednego bądź obydwójga rodziców w domu, sprawia, że młodzi ludzie trudniej asymilują wartości i tradycje konieczne w ich życiu.

4.3. Metodologia badań

Z uwagi na fakt, iż na Podhalu emigracja zarobkowa w ciągu wielu dziesięcioleci przybrała kolosalne rozmiary, dlatego też narodził się pomysł zaaplikowania kwestionariusza właśnie w tej części województwa małopolskiego.

a. Kwestionariusz jako narzędzie badawcze

Do badań prowadzonych w ramach poszukiwań socjologicznych został użyty kwestionariusz z pytaniami o charakterze zamkniętym, tak, aby ułatwić respondentom, z jednej strony, jego prawidłowe wypełnienie, a z drugiej, aby uzyskać większą porównywalność odpowiedzi na postawione pytania.

Kwestionariusz zawierał 17 pytań. Był podzielony na cztery części: I. Informacje wstępne; II. Stosunek rodziców do wyjazdów za granicę; III. Moje otoczenie; IV. Moja rodzina²⁰.

²⁰ W informacjach wstępnych pierwsze cztery pytania dotyczyły płci, wieku, wykształcenia i zawodu rodzica udzielającego odpowiedzi na pytania kwestionariusza. Następne pytania miały przybliżyć obraz rodzica wyjeżdżającego/pozostającego w chwili obecnej za granicą, tzn. od jak dawna wyjeżdża i jak długo pozostaje za granicą, jakie są motywy wyjazdu i częstotliwość kontaktu z rodziną po wyjeździe z Polski. Druga część kwestionariusza miała za zadanie zbadać, jakie są powody wyjazdów za granicę oraz jakie jest zdanie rodzica pozostającego w kraju odnośnie do wpływu wyjazdu męża/żony na życie i jedność rodziny, na sytuację wychowawczą dzieci. Trzecia część została skonstruowana w celu zasięgnięcia opinii respondenta odnośnie do otoczenia, w którym mieszka. I tak pytania dotyczyły sfery wartości, przekazywania tradycji lokalnej, postawy reli-

b. Próbką

Na terenie powiatu nowotarskiego i tatrzańskiego w roku szkolnym 2004/05 było 27 szkół ponadgimnazjalnych²¹, gdzie liczba uczniów mających matkę lub ojca za granicą była kalkulowana w granicach 900 osób²². Ankiety zostały zaaplikowane w 21 szkołach (8 w powiecie tatrzańskim i 13 w nowotarskim). Wybór próbki nie był więc łatwy z uwagi na fakt, iż nikt nie dysponował dokładną liczbą rodziców migrujących do innych krajów w celach zarobkowych²³. Praktycznie każda z 27 szkół zadeklarowała młodzież, której rodzice przebywają za granicą.

Należy nadmienić, że próbka uwzględnia zróżnicowanie topograficzne całego terytorium.

c. Przebieg badań

W październiku z miejscowości Czarny Dunajec zostało wybranych metodą losową dziesięcioro rodziców, których zadaniem było wypełnienie ankiety w celu sprawdzenia, czy treść pytań jest zrozumiała dla respondentów. Po przeanalizowaniu uzyskanych odpowiedzi stwierdzono poprawność ułożonych pytań. W trzech przypadkach respondenci sugerowali nieznaną użytej terminologii (wyrazy obce i rzadko używane). W fazie przygotowania ostatecznej wersji kwestionariusza powyższe uwagi zostały uwzględnione.

Badania właściwe zostały przeprowadzone od listopada 2004 do lutego 2005 r. Gotowe kwestionariusze, dostarczane przez badacza bezpośrednio dyrektorom szkół, zostały z kolei przekazane adresatom tychże badań, tj. rodzicom. Wypełnione ankiety w zaklejonej kopercie, rodzice bądź uczniowie w sposób anonimowy dostarczali dyrektorom szkół. Procedura zwrotna ankiet odbywała się pocztą, jak również jako przesyłka grzecznościowa dostarczana przez nauczycieli szkół objętych badaniami. Z uwagi na fakt, iż badacz nie był znany w środowisku szkolnym, a kwestionariusz był przeprowadzony w sposób anonimowy, z całą pewnością wpłynęło to pozytywnie na rzetelność i wiarygodność odpowiedzi.

gijnej, możliwości realizacji siebie poprzez pracę. W ostatniej części pytania dotyczyły stażu małżeńskiego, wielkości rodziny i stanowiska respondenta w kwestii więzów rodzinnych, możliwości oddziaływania na dzieci od czasu wyjazdów męża/zony w celach zarobkowych za granicę.

²¹ Źródło: Polski Portal Edukacyjny – <http://mapa.interklasa.pl>. Data wejścia: 10 XI 2004.

²² Z uwagi na obiektywną trudność w ustaleniu dokładnej liczby rodziców pozostających poza granicami Polski, badacz przyjął powyższą liczbę na podstawie przybliżonej kalkulacji dokonanej przez dyrektorów szkół ponadgimnazjalnych powiatu tatrzańskiego i nowotarskiego.

²³ *Notabene*: tylko w Salezjańskim Liceum Ogólnokształcącym w Czarnym Dunajcu, na 130 uczniów aż 50 zadeklarowało, że ich rodzic pozostaje dłuższy czas za granicą w celach zarobkowych.

5. WYNIKI BADAŃ

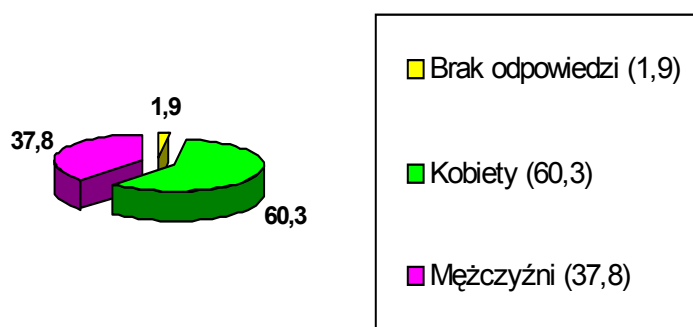
5.1. Charakterystyka badanej grupy

Badania własne zamieszczone w tym opracowaniu zostały przeprowadzone od listopada 2004 r. do lutego 2005 r. we współpracy z Delegaturą Kuratorium Oświaty w Nowym Targu²⁴. Badania przeprowadzono na terenie powiatu nowotarskiego i tatrzańskiego z uwagi na fakt, iż znaczący odsetek mieszkańców regionu Podhala stanowią osoby migrujące zarobkowo poza granice Polski głównie do USA, Austrii, Niemiec i Włoch.

Metodologia przeprowadzonych badań nakazywała skonstruowanie kwestionariusza dla osób (współmałżonków), które pozostają w Polsce.

Analiza zamieszczonych odpowiedzi wykazała, że 37,8% pozostających w domu rodziców stanowią mężczyźni, a kobiety 60,3%. Z tego nasuwa się prosty wniosek, iż to właśnie ojcowie najczęściej wyjeżdżają za granicę (zob. graf 1).

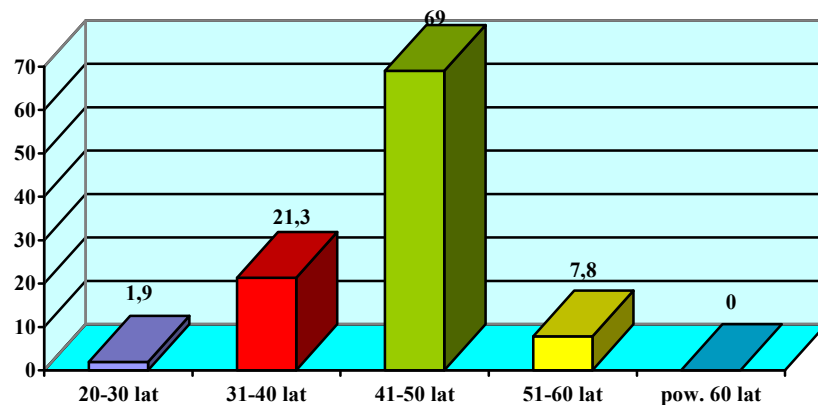
Graf 1. Płeć rodziców pozostających w domu
Wartości wyrażone w %



Jeśli chodzi o wiek badanych, to trzeba przyznać, że zdecydowana większość należy do przedziału wieku 41–50 lat (aż 69%). Rodzice zdecydowanie młodzi stanowią tylko 1,9%, natomiast respondenci w wieku do 40 lat stanowią 21,3%. Nie ma wśród badanych, osób, które przekroczyłyby 60 rok życia (zob. graf 2).

²⁴ Na ogół rodzice poprawnie wypełniali otrzymane ankiety. Jedynie w kilku kwestionariuszach stwierdzono brak odpowiedzi na 3–4 pytania. Do opracowania zakwalifikowano 103 ankiety. Odrzucono 14 kopii uważanych za *nieważne* z uwagi na niedostateczną liczbę odpowiedzi na postawione pytania.

Graf 2. Wiek badanych rodziców
Wartości wyrażone w %



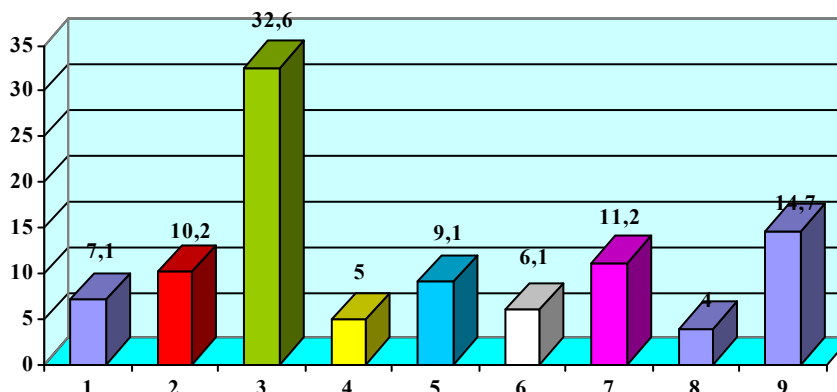
Ponad 40% rodziców pozostających w domu ma wykształcenie zasadnicze-zawodowe, następnie średnie (29,8%), 11,3% legitymuje się wykształceniem wyższym, a 14,4% ma wykształcenie podstawowe. Wśród ankietowanych wychowujących dzieci/młodzież najczęściej było osób, podejmujących pracę fizyczną (32,6%). Znaczna liczba rodziców reprezentuje również oświatę (11,2%). Mniej więcej zbliżona liczba osób pracuje w gospodarstwie rolnym i administracji (odpowiednio 10,2% i 9,1%). Do innych mniej licznie wykonywanych zajęć należy: pracownik służby zdrowia (6,1%), pracownik handlu (5%). Najmniejszy procent rodziców jest zaangażowanych we własną firmę lub zakład (tylko 4%). Bez zawodu pozostaje 7,1% rodziców. Wśród zawodów nieokreślonych w ankiecie respondenci zaznaczyli następujące: kucharz, krawcowa, pracownik tartaku, listonosz, terapeuta, kierowca itp. (ogółem 14,7%) (zob. graf 3).

5.2. Struktura rodzin

Ankieta, oprócz pytań odnoszących się do wykształcenia i zawodu wykonywanego respondentem zamieszkałego w kraju, zawierała również pytania dotyczące sytuacji rodzinnej badanych. I tak, 52% badanych legitymuje się stażem małżeńskim między 16–20 lat, 46% badanych ze stażem powyżej 20 lat, a tylko 2% mieści się w przedziale od 6–15 lat.

Jeśli chodzi o potomstwo, to należy zaznaczyć, że 37,2% badanych ma liczną rodzinę (czworo dzieci i więcej). U ponad 1/3 respondentów rodzina składa się z trojga dzieci. Nieco mniej niż 30% małżeństw posiada dwoje dzieci na utrzymaniu. Blisko 3% rodziców wychowuje tylko jedno dziecko.

Graf 3. Zawód wykonywany rodziców pozostających w kraju
Wartości wyrażone w %



Legenda

1 – bez zawodu, 2 – rolnik/rolniczka, 3 – pracownik fizyczny, 4 – pracownik handlu, 5 – pracownik administracji, 6 – pracownik służby zdrowia, 7 – pracownik oświaty, 8 – własna firma/zakład, 9 – inny

5.3. Charakterystyka rodzica przebywającego za granicą

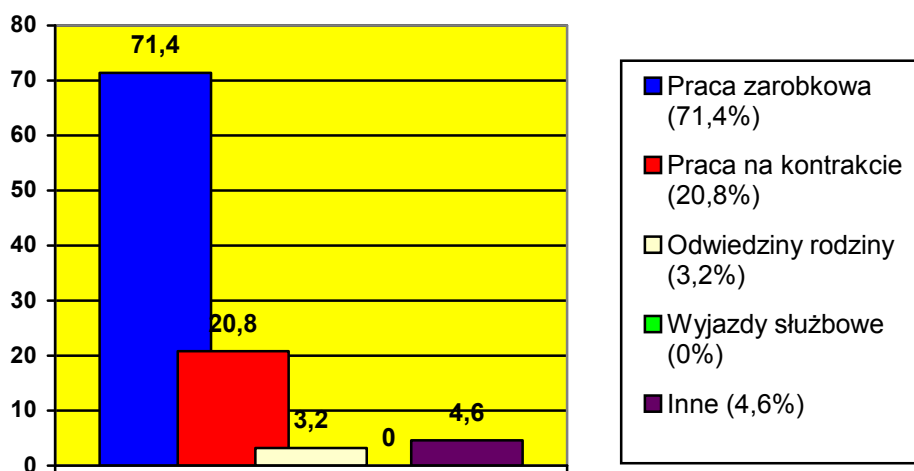
Z relacji rodziców pozostających w kraju wynika, że 31,7% współmałżonków rozpoczęło wyjazdy zagraniczne, co najwyżej 5 lat temu. Dłuższym, co najmniej 6-letnim stażem wyjazdów za granicą może legitymować się 24,7% respondentów. Blisko 1/5 osób wyjeżdża za granicę od co najmniej 10 lat. Tylko 8% rozpoczęło wyjazdy przed rokiem. Rodzice, którzy zdecydowali się wyjechać poza granice Polski po raz pierwszy w tym roku, stanowią 15,2%. Ciekawym faktem do odnotowania jest to, iż ponad 74% badanych pozostaje poza granicami kraju nie dłużej niż 6 miesięcy. Blisko 10% wraca do kraju przed upływem 1 roku absencji w rodzinie. Równe 6% respondentów oświadcza, że współmałżonek/ka pozostaje poza domem dłużej niż 2 lata. Ponad 1% rodziców opuściło na stałe dom i nie powróciło do rodziny.

W świetle badań, rodzice wyjeżdżający za granicę utrzymują dość częste kontakty z rodziną. Najbardziej popularnym środkiem komunikacji jest telefon. Ponad 83% badanych przynajmniej raz w tygodniu rozmawia z najbliższymi. Kontakty z rodziną z częstotliwością dwutygodniową posiada 10,5% respondentów. Tylko 3,5% badanych wyznaje, że rozmowa raz na miesiąc jest w zupełności wystarczająca. Jedna osoba na 85 udzielających odpowiedzi na pytanie odnośnie co do częstotliwości kontaktów z rodziną, oznajmiła, że praktycznie nie utrzymuje żadnej więzi ze współmałżonkiem/ką.

5.4. Powody wyjazdów za granicę

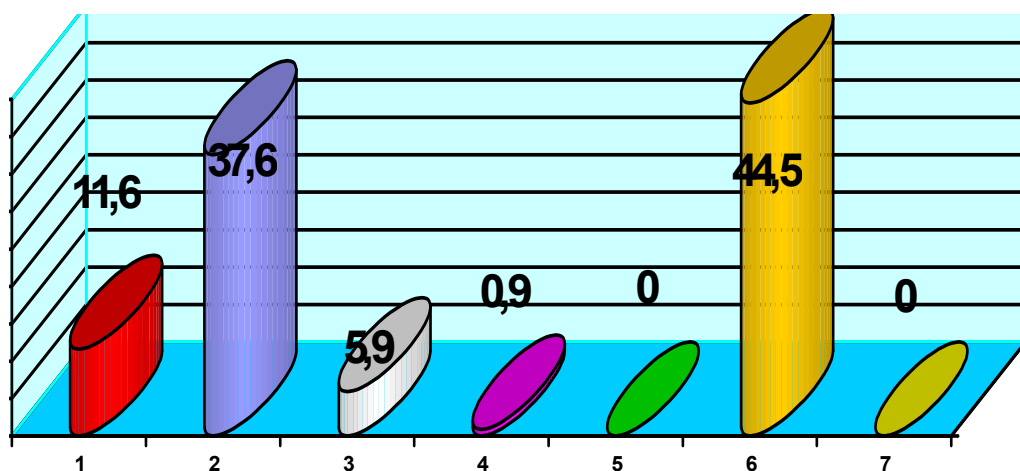
Najczęstszą przyczyną wyjazdów rodziców za granicę jest praca zarobkowa (71,4%). Ponad 1/5 ankietowanych deklaruje, iż współmałżonek/ka wyjeżdża z Polski, gdyż za granicą ma pracę na kontrakcie. Innym motywem wyjazdu jest najczęściej turystyka (4,6%). W celach odwiedzin pozostałych członków rodziny bez zamiaru podejmowania pracy wyjeżdża 3,2% rodziców. Nikt z ankietowanych nie deklarował wyjazdu męża/żony w sprawach służbowych. Z powyższych informacji wnioskujemy, że ponad 92% rodziców wyjeżdża za granicę w poszukiwaniu bądź podjęciu już wcześniej zaaranżowanej pracy (zob. graf 4).

Graf 4. Motywy wyjazdów męża/żony za granicę
Wartości wyrażone w %



Powyższe informacje są potwierdzone pytaniem kontrolnym odnośnie do przyczyny wyjazdów zagranicznych z Podhala. I tak ponad 44% ankietowanych przyznaje, że owe wyjazdy są uwarunkowane chęcią zapewnienia rodzinie godziwego życia. Nieco mniej, bo 37,6%, upatruje w wyjazdach zagranicznych możliwość zdobycia pracy i polepszenia swojego bytu. Blisko 12% ankietowanych przyczynę wyjazdów upatruje w trudnej sytuacji w Polsce. Natomiast niecałe 6% ocenia, iż wyjazdy poza granicę kraju są spowodowane chęcią szybkiego wzbogacenia się innych ludzi. Tylko 1 osoba ankietowana otwarcie przyznaje, że brak rodzica w domu jest spowodowany jego ucieczką przed trudnościami rodzinnymi. Nikt z respondentów nie twierdzi jakoby pogoń za przygodą wielkiego świata stała u podstaw wyjazdów męża/żony poza granice kraju (zob. graf 5).

Graf 5. Przyczyna wyjazdów zagranicznych rodziców z Podhala
Wartości wyrażone w %



Legenda

1 – ucieczka przed trudną sytuacją w Polsce, 2 – poszukiwanie pracy i lepszego bytu, 3 – chęć szybkiego wzbogacenia się, 4 – ucieczka przed trudnościami rodzinnymi, 5 – pogoń za przygodą wielkiego świata, 6 – zapewnienie godziwego życia swojej rodzinie, 7 – Inna

5.5. Stosunek respondenta do wyjazdów zagranicznych męża/żony

Ponad połowa ankietowanych rodziców postrzega wyjazdy zagraniczne męża/żony jako konieczność godziwego egzystowania rodziny (50,5%). Dalszych 37,6% uważa, że w chwili obecnej owe wyjazdy są koniecznością, ale w przyszłości obydwój rodziców pragnie pozostać i pracować w kraju. Nieco ponad 7% dostrzega zasadność bycia poza domem przez dłuższy czas w celu większego rozwoju zawodowego współmałżonka/ki. Tylko 4% respondentów uważa, że nieobecność męża/żony w domu z powodu wyjazdu jest nieuzasadniona, ponieważ rodzina dość dobrze radzi sobie ekonomicznie (zob. graf 6).

Następne pytanie zachęcało osobę ankietowaną do wyrażenia swojej opinii, przez ustosunkowanie się do odpowiednio zaproponowanych zdań. Oto wyniki zamieszczone w poniższej tabeli (zob. tab. 1).

Z uzyskanych danych można śmiało stwierdzić, że ankietowani rodzice mają pełną świadomość, że w dobie jednoczącej się Europy, wyjazdy zagraniczne stają się czymś normalnym dla każdego obywatela (49,5% – *tak*, 25,2% – *raczej tak*). Ponadto wyrażają opinię, że w celu polepszenia swoich warunków bytowania, każdy ma prawo poszukiwać za granicą nowych rozwiązań dla swojej rodziny (65% – *tak*; 23,3% – *raczej tak*). Niemniej dziwi fakt, iż respondenci nie dostrzegają znaczących korzyści materialnych wypływających z pracy za granicą ($\bar{x}=2,34$).

Graf 6. Zasadność wyjazdów zagranicznych współmałżonka/ki
N=85. Możliwość tylko jednej odpowiedzi. Wartości wyrażone w %

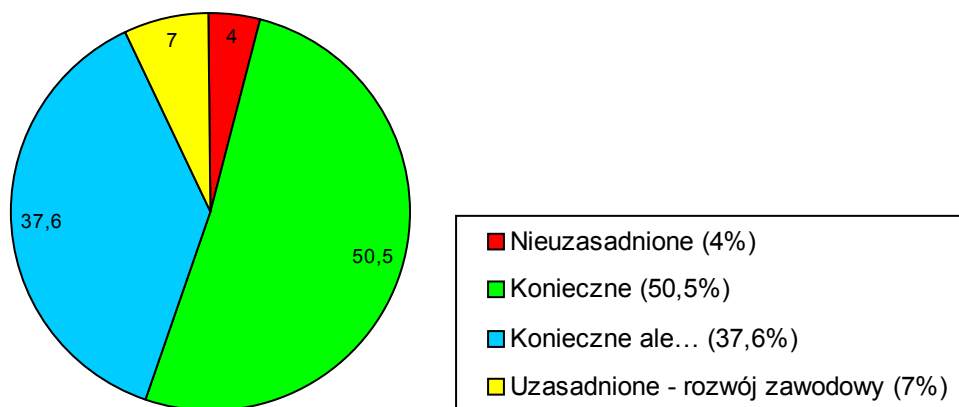


Tabela 1. Skutki wyjazdów męża/żony za granicę
Wartości wyrażone w %

Zaproponowane zdania	Średnia	BO	1	2	3	4
1. Wyjazdy zagraniczne z ekonomicznego punktu widzenia wpływają pozytywnie na rodzinę	2,34	9,0	20,3	31,0	26,2	13,5
2. Wyjazdy zagraniczne rozbijają jedność w rodzinie	2,4	7,9	26,2	23,3	22,3	20,3
3. Każdy ma prawo wyjechać i szukać lepszych warunków życia	1,32	9,7	65,0	23,3	1,9	0,1
4. Wyjazdy zagraniczne wzbogacają nie nas, ale tych, do których Polacy jadą	2,40	16,7	17,4	29,1	22,3	14,5
5. Wyjazdy rodziców za granicę uczą dzieci odpowiedzialności i samodzielności	2,06	16,7	28,1	30,0	16,5	8,7
6. W dobie jednoczącej się Europy tego rodzaju wyjazdy stają się czymś normalnym	1,67	10,8	49,5	25,2	8,7	5,8

Legenda: BO – brak odpowiedzi, 1 – tak, 2 – raczej tak, 3 – raczej nie, 4 – nie

Nie ma również pełnej jednomyślności wśród ankietowanych, jeśli chodzi o wpływ wyjazdów (nieobecność rodzica) na rodzinę/dzieci. I tak, zdania są podzielone w kwestii uczenia się przez dzieci/młodzież pewnej samodzielności i odpowiedzialności na skutek absencji jednego z rodziców w domu ($\bar{x}=2,06$). Podobne zdanie mają respondenci, którzy określają, iż zagraniczne wyjazdy nie wywierają zdecydowanie negatywnego wpływu na jedność w rodzinie ($\bar{x}=2,4$, *raczej nie*).

5.6. Migracja zarobkowa a życie rodzinne

Bardzo interesujące materiały z punktu widzenia osiągnięcia celu naszej pracy dostarczają dwa niżej przeanalizowane pytania, które dotyczyły zmian zaobserwowanych w rodzinie od czasu rozpoczęcia wyjazdów zagranicznych przez jednego ze współmałżonków.

Analizując tabelę 2 przesuwa się ważny fakt do odnotowania: ponad 20% respondentów nie udziela odpowiedzi, które bezpośrednio dotyczą życia osobistego czy rodzinnego²⁵. Opierając się na danych wynikłych z badań, śmiało można stwierdzić,

Tabela 2. Zmiany zaobserwowane w rodzinie od czasu rozpoczęcia wyjazdów zagranicznych jednego ze współmałżonków

Wartości wyrażone w %

Zaproponowane zdania	Średnia	BO	1	2	3	4
1. Trochę podupadło moje życie towarzyskie	2,88	23,3	11,7	11,7	25,2	28,1
2. Ciężko mi dogadać się z moimi dziećmi	3,16	22,6	6,7	8,7	25,2	36,8
3. Często z mężem/żoną nie mamy wspólnego języka	3,21	23,4	5,8	11,6	19,4	39,8
4. Radzę sobie lepiej pod względem finansowym	1,65	21,5	42,7	25,2	5,8	4,8
5. Dłuższa rozłąka w małżeństwie dobrze wpływa na obydwójce małżonków	2,95	21,5	12,6	10,6	23,3	32,0

Legenda: BO – brak odpowiedzi, 1 – tak, 2 – raczej tak, 3 – raczej nie, 4 – nie

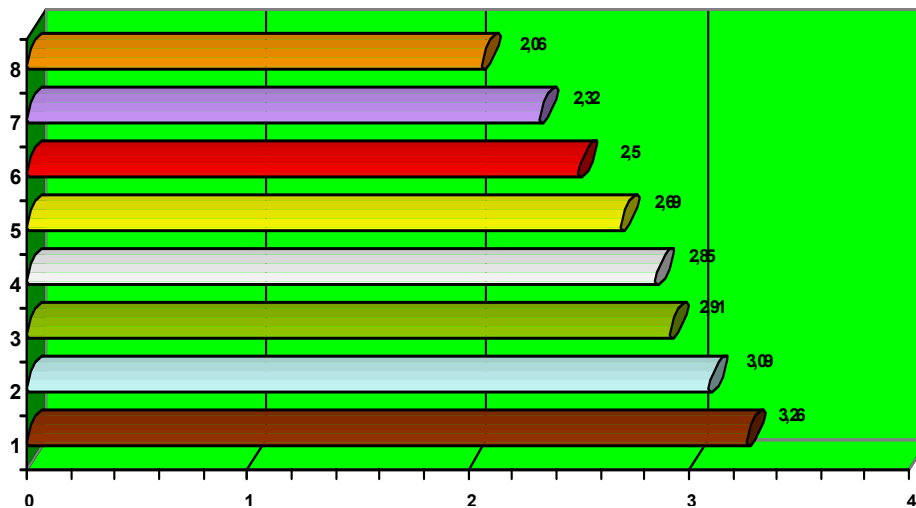
że respondenci nie uważają się na brak dobrego kontaktu ze współmałżonkiem/ką ($\bar{x}=3,21$), chociaż przyznają, że dłuższa rozłąka nie wpływa pozytywnie na obydwójce rodziców ($\bar{x}=2,95$). Również w kontakcie ze swoimi dziećmi rodzice nadmiernie nie uskarżają się na brak kontaktu z nimi ($\bar{x}=3,16$). Chwalą sobie, że

²⁵ Por. tab. 3, gdzie na pytania dotyczące środowiska osób ankietowanych, brak udzielonych odpowiedzi pozostaje na poziomie mniej niż 10%.

praca małżonka/ki za granicą dostarcza większego komfortu finansowego ($\bar{x}=1,65$). Jeśli chodzi o życie towarzyskie, to respondenci raczej nie odnotowują jego podupadania w czasie nieobecności męża/zony ($\bar{x}=2,88$).

W następnym pytaniu respondenci zostali poproszeni o ustosunkowanie się do przytoczonych zdań odnoszących się do życia rodzinnego (zob. graf. 7).

Graf 7. Stanowisko respondenta w odniesieniu do zaproponowanych stwierdzeń
Wartości wyrażone w średniej



Legenda: 1 – nie, 2 – raczej nie, 3 – raczej tak, 4 – tak

Legenda:

1. Zauważam, że nasze dzieci odczuwają brak matki/ojca
2. Gdyby mąż/zona miała pracę w Polsce, to mielibyśmy większy wpływ na wychowanie naszych dzieci
3. Uważam, że rodzinie trzeba najpierw zapewnić bezpieczeństwo materialne, a potem wszystkie inne rzeczy
4. Wyjazdy męża/zony sprawiają, że czuję się samotny/a
5. Myślę, że wyjazdy rodziców za granicę źle wpływają na przekazywanie naszym dzieciom rodzimych zwyczajów i wartości moralnych
6. Z uwagi na wyjazdy męża/zony, poświęcam mniej czasu naszym dzieciom, bo sama/sam muszę zająć się domem i wychowaniem
7. Muszę przyznać, że od czasu rozpoczęcia wyjazdów męża/zony za granicę, wychowanie dzieci sprawia mi większe trudności
8. Myślę, że wyjazdy męża/zony osłabiły jednak nasze więzy rodzinne

Otwarcie przyznają, iż zagraniczne wyjazdy powodują, że dzieci odczuwają nostalgia za brakującym rodzicem ($\bar{x}=3,26$). Również w kwestii wychowania dzieci, nieobecność rodzica przysparza większych problemów pozostającemu w kraju współmałżonkowi/ce ($\bar{x}=2,32$). Połowa rodziców uważa, że z powodu wyjazdów zagranicznych męża/żony, mniej czasu poświęcają swoim dzieciom, gdyż zwiększają się im obowiązki domowe. Twierdzą, iż stabilizacja rodzinna w Polsce zdecydowanie lepiej wpłynęłaby na wychowanie ich dzieci ($\bar{x}=3,09$). Blisko połowa rodziców przyznaje również, że ich wyjazdy nie sprzyjają przekazywaniu dzieciom wartości moralnych i rodzimych zwyczajów ($\bar{x}=2,69$). Ponadto samotność powodowaną nieobecnością męża/żony odczuwa ponad 1/2 ankietowanych.

5.7. Środowisko życia respondenta

Zamieszczone niżej tabele dostarczają kuriozalnych informacji na temat, jak postrzegane jest środowisko przez samych respondentów. Przede wszystkim ankietowani uznają, że ich środowisko nie daje perspektyw rozwoju zawodowego osobom z kręgu najbliższej rodziny ($\bar{x}=1,98$) (zob. tab. 3). Powyższe stwierdzenie wydaje się, że jest poparte odpowiedzią dotyczącą wyjazdów za granicę ludzi młodych. Brak perspektyw na pracę w środowisku determinuje decyzję o wyjeździe z kraju ($\bar{x}=1,27$)²⁶ (zob. tab. 4). Z pewnością również brak trafnych inicjatyw ze strony władz lokalnych wpływa na to, że tak wiele osób decyduje się wyjechać z Polski²⁷. Ponadto zdaniem respondenta w środowisku panuje *pogoń* za pieniądzem ($\bar{x}=1,66$)²⁸. Wielu upatruje w wyjazdach za granicę możliwość szybkiego wzbogacenia się²⁹.

²⁶ Blisko 70% opowiada się zdecydowanie na *tak*. Por. tab. 4.

²⁷ Brak trafnych inicjatyw ze strony władz lokalnych: 57,2% – *tak*, 18,4% – *raczej tak*. Por. tab. 4.

²⁸ *Tak* – 47,5%; *raczej tak* – 32%. Por. tab. 4.

²⁹ $\bar{x}=2,10$. Por. tab. 3.

Tabela 3. Stosunek respondenta do zaproponowanych stwierdzeń
Wartości wyrażone w %

Zaproponowane zdania	Średnia	BO	1	2	3	4
1. Otoczenie, w którym żyję powoli zatracą wartości, które są konieczne w wychowaniu	2,53	9,0	20,3	20,3	32,0	18,4
2. Środowisko nie daje perspektyw rozwoju zawodowego moim najbliższym	1,98	10,8	36,8	26,2	16,5	9,7
3. Ludzie wyjeżdżają z Podhala za granicę, bo chcą szybko wzbogacić się	2,10	7,9	31,0	33,0	15,5	12,6
4. Z tego, co zaobserwowałem/łam w swoim środowisku, częstą przyczyną rozpadu małżeństwa są wyjazdy małżonków za granicę	2,46	8,9	23,3	21,3	27,1	19,4
5. Młodzież nie ma zbyt wiele możliwości do uprawiania sportu, rozrywki (jedyną rozrywką dla wielu jest dyskoteka)	1,80	7	49,5	24,2	7,7	11,6

Legenda: BO – brak odpowiedzi, 1 – tak, 2 – raczej tak, 3 – raczej nie, 4 – nie

Koncentrując się na sferze wartości, trzeba uwypuklić kilka danych. Otóż ankietowani nie przychylają się w sposób zdecydowany do opinii jakoby otoczenie, w którym żyją, zatracają wartości w procesie wychowania³⁰. Ponadto postrzegają dorosłych jako tych, którzy jednak mimo wszystko przekazują dzieciom i młodzieży wartości związane z lokalną tradycją³¹. Zdania są podzielone, jeśli chodzi o zatracanie wartości przez rodziców wyjeżdżających do pracy na Zachód³². Także wyjazdy za granicę nie są głównym powodem, zdaniem ankietowanych, rozpadu małżeństwa ($\bar{x}=2,46$)³³. To, co natomiast jest bardziej dostrzegane przez respondentów, to fakt, że pogarszają się stosunki sąsiedzkie w środowisku ($\bar{x}=1,78$)³⁴. Jeśli chodzi o ludzi młodych, to ankietowani zauważają, że ich religijność obniża się ($\bar{x}=1,98$). Badania dowiodły również, że młodzież poza dyskoteką nie ma zbyt wielu możliwości na własną rozrywkę (sport, zainteresowania)³⁵.

³⁰ $\bar{x}=2,53$. Por. tab. 3.

³¹ $\bar{x}=2,27$. Por. tab. 4.

³² $\bar{x}=2,26$. Por. tab. 4.

³³ Por. tab. 3.

³⁴ Por. tab. 4.

³⁵ $\bar{x}=1,80$. Por. tab. 3.

Tabela 4. Zmiany zauważone w środowisku respondenta
Wartości wyrażone w %

Zaproponowane zdania	Średnia	BO	1	2	3	4
1. Religijność ludzi, szczególnie młodych, w moim środowisku obniża się	1,98	6,0	34,9	33,9	16,5	8,7
2. Ludzie młodzi nie mają perspektyw na pracę w naszym środowisku, dlatego uciekają za granicę	1,27	5,9	69,9	22,3	1,9	0
3. Brak trafnych inicjatyw ze strony władz gminnych, aby wiązać ludzi z naszym regionem	1,5	12,7	57,2	18,4	11,6	0,1
4. Ludzie gonią przede wszystkim za pieniądzem	1,66	7,0	47,5	32,0	10,6	2,9
5. Zauważam, że dorośli nie przekazują dzieciom i młodzieży wartości związanych z naszą tradycją	2,27	9,0	26,2	27,1	24,2	13,5
6. W ostatnich latach nastąpiło oziębnienie stosunków sąsiedzkich (zobojętnienie względem sąsiadów)	1,78	6,0	43,6	26,2	19,4	4,8
7. Osoby, które wyjeżdżają za granicę łatwiej zatracają wartości nabyte w naszym kraju	2,26	9,9	22,3	30,0	29,1	8,7

Legenda: BO – brak odpowiedzi, 1 – tak, 2 – raczej tak, 3 – raczej nie, 4 – nie

WNIOSKI KOŃCOWE

Z przeprowadzonych badań własnych można zaryzykować stwierdzenie, że wyjazdy zagraniczne rodziców są także uzależnione od sytuacji panującej w środowisku. Co prawda nie ma zdecydowanej większości, ale pokaźna liczba uczestniczących w badaniach jest zdania, że środowisko nie daje perspektyw rozwoju zawodowego najbliższemu z rodziny³⁶. Respondenci podkreślali fakt, iż młodzi, nie mając perspektyw na pracę w środowisku, uciekają za granicę. Słaba sytuacja finansowa rodziny oraz środowisko ze swoimi problemami bezrobocia i braku perspektyw determinują decyzję rodziców odnośnie do wyjazdów zarobkowych poza granice kraju.

Na podstawie przeprowadzonej analizy mamy powody, aby twierdzić, że w przypadku rodzin poddanych badaniom, wyjazdy zarobkowe poza granice kraju nie wpływają w sposób determinujący na losy rodziny. Wydaje się, że ankietowani przeżywają pewne kłopoty i problemy przejściowe z tytułu rozstania i nieobecności

³⁶ $\bar{x}=1,98$, raczej tak.

współmałżonka/ki w rodzinie, niemniej nie zauważono, aby te wyjazdy w oczach ankietowanych wpływały zdecydowanie destruktywnie na ich rodzinę.

Jeśli chodzi o sferę relacyjną, to można zauważyć, że rodzice raczej nie narzekają na ten aspekt w wychowaniu ich dzieci. Ankietowani rodzice uważają, że nie jest im trudno dogadać się ze swoimi dziećmi. Ponadto hipoteza zakładająca, że systematyczne i dłuższe wyjazdy zarobkowe rodziców za granicę osłabiają więzy pomiędzy rodzicami a dziećmi i w konsekwencji powodują zaburzenia funkcji wychowawczej rodziny, nie sprawdziła się.

Nie zauważa się także, aby ankietowani rodzice zbyt ubolewali nad faktem, że nieobecność męża/żony w domu wpłynie w sposób determinujący na proces ubogacania dzieci w wartości potrzebne do normalnego funkcjonowania osoby i rodziny.

Rozważania na temat wpływu wyjazdów zagranicznych rodziców na wychowanie w rodzinie traktować należy jako próbę zmierzającą do poszukiwania aktualnego stanu rzeczy.

Wyniki otrzymane za pomocą badań ankietowych wydają się wystarczające do wysnucia wstępnych konkluzji na temat konsekwencji nieobecności rodzica w środowisku rodzinnym. Z uwagi na fakt, iż niewiele jest tego typu prac badawczych przeprowadzonych w rejonie Podhala, otwarcie trzeba przyznać, że do powzięcia daleko idących wniosków zabrakło parametrów porównawczych, które posłużyłyby jako punkt odniesienia podczas analizy danych. Niemniej wyżej przytoczone badania akcentują złożoność problemów związanych z emigracją zarobkową rodziców i wychowaniem dzieci i dają pewne wskazówki co do dalszych poszukiwań socjologicznych.

CONTEMPORARY FAMILY OF THE PODHALE REGION.
INFLUENCE OVER EDUCATION OF CHILDREN
AND YOUTH BY MIGRATION FOR WORK.
EMPIRICAL RESEARCH RESULTS

Summary

The article considers problems related to parents' migration in order to find a job in Western Europe and in the USA, and its influence on children's education in family. It analyses the following issues: relations between parents – children, advantages and disadvantages of parents' absence at home. The author presents the main findings of his empirical research taken place in Podhale region. It was attempted to ask parents who remain at home about their opinion whether husband/wife's absence has any influence on children's education in family. The questionnaire was delivered in 2004/2005. It emerged that the adults did not perceived working abroad as a main negative aspect of their family life. However, it was found that for many parents it is difficult to educate their children while husband/wife living abroad because of work.

Nota o Autorze: ks. dr **BOGDAN STAŃKOWSKI SDB** – absolwent Università Pontificia Salesiana w Rzymie, wykładowca w WSD TS w Krakowie, pedagog szkolny w Salezjańskim Liceum Ogólnokształcącym w Czarnym Dunajcu. Zainteresowania: pedagogika szkolna, wielokulturowość, profilaktyka, prewencja.

Słowa kluczowe: szkoła ponadgimnazjalna, emigracja zarobkowa, badania empiryczne, wychowanie, młodzież

KS. DARIUSZ STĘPKOWSKI SDB

OPIEKUŃCZO-WYCHOWAWCZY I PROFILAKTYCZNY
CHARAKTER SALEZJAŃSKIEJ PRACY SOCJALNEJ Z MŁODZIEŻĄ
NA PRZYKŁADZIE DZIAŁALNOŚCI
REGIONALNEGO CENTRUM „DON BOSCO” W RATYZBONIE

WSTĘP

Termin „młodzieżowa praca socjalna” wydaje się na gruncie pedagogiki polskiej neologizmem, który należałoby zastąpić takim wyrażeniem, jak „praca socjalna z młodzieżą” lub „praca socjalna nad młodzieżą”. Zakładając, że w miarę jednoznacznie określone zostało, czym jest praca socjalna¹, to na tym tle młodzieżowa praca socjalna może jawić się jako pewna forma pracy socjalnej, której klientem jest dorastający młody człowiek. Przyjęcie takiego rozumienia nie tylko sprzeciwia się doświadczeniu salezjańskiemu, ale również zaprzeczają ten specyficzny charakter, jaki nadał pracy z młodymi ludźmi św. Jan Bosko. A chociaż w moich rozważaniach tylko pośrednio odnoszę się do myśli założyciela Towarzystwa Salezjańskiego, mam nadzieję, że bez trudu dostrzeżony zostanie związek między pracą z młodzieżą w duchu salezjańskim a młodzieżową pracą socjalną.

Brak jasności terminologicznej to tylko jeden z powodów podjęcia problemu. Innym jest przesłanie opublikowanej w 2002 r. przez Komisję Europejską *Białej*

¹ Zgromadzenie Ogólne Międzynarodowej Federacji Pracowników Socjalnych (IFSW – International Federation of Social Workers) w Montrealu, w Kanadzie, w lipcu 2000 r. przyjęło następującą definicję pracy socjalnej: „Praca socjalna jest to zawód, który promuje społeczne zmiany, rozwiązywanie problemów we wzajemnych ludzkich relacjach oraz wzmocnienie i wyzwolenie ludzi dla osiągnięcia przez nich dobrostanu. Korzystając z teorii ludzkich zachowań i systemów społecznych, praca socjalna ingeruje dokładnie tam, gdzie dochodzi do wzajemnego oddziaływania ludzi z ich środowiskiem. Zasady praw człowieka i społecznej sprawiedliwości są fundamentalne dla pracy socjalnej”, www.ptps.ops.pl/, 14.10.2005 r.

*Księgi nt. młodzieży*². Przedstawiona w niej diagnoza sytuacji młodzieży w społeczeństwach „starego kontynentu” zdaje się potwierdzać, iż młodzieżowa praca socjalna nie tylko nie straciła nic na swej aktualności, ale wprost przeciwnie, stała się palącą koniecznością. Dokonane w Białej Księdze ponowne odkrycie obszaru społecznego, w którym od blisko dwustu lat usytuowana jest młodzieżowa praca socjalna, skłoniło mnie do podzielenia się doświadczeniem, jakie miałem okazję zdobyć podczas pobytu w jednej z placówek niemieckiej inspekcji (prowincji) salezjańskiej – w Regionalnym Centrum „Don Bosco” w Ratyzbonie. To centrum jest ośrodkiem koordynującym działania w zakresie młodzieżowej pracy socjalnej w graniczącym z Republiką Czeską regionie o nazwie Górny Palatynat (Oberpfalz). Pobyt w Ratyzbonie stał się dla mnie inspiracją do podjęcia teoretycznej refleksji nad celem i zadaniami salezjańskiej pracy z młodzieżą o charakterze socjalnym.

1. IDEA I POCZĄTKI TROSKI O MŁODZIEŻ ZAGROŻONĄ SPOŁECZNIE

Młodzieżowa praca socjalna ma w języku niemieckim własne określenie – *Jugendsozialarbeit*. Mimo że to pojęcie jest używane od połowy minionego stulecia, to jednak jego treść wciąż jest wieloznaczna. Na przykład, Karl H. Breuer definiuje je w następujący sposób: „młodzieżowa praca socjalna jest tym zakresem pomocy młodzieży (*Jugendhilfe*), który ma na celu likwidację upośledzeń społecznych (*soziale Benachteiligungen*) i przewycięzenie niebezpieczeństwa deklaszacji socjalnej młodych ludzi. Za jej pomocą stwarza się dorastającemu pokoleniu warunki niezbędne do zajęcia właściwego miejsca w pracy, życiu i społeczeństwie”³. Podobnie określa młodzieżową pracę socjalną Josef A. Stüttler, który uważa ją za „ugruntowaną na pracy socjalnej i zorientowaną na zawód pracę z młodymi ludźmi, której celem jest szeroko rozumiana integracja społeczno-kulturalna”⁴. Inaczej definiuje pojęcie młodzieżowej pracy socjalnej Florian Straus. Jego zdaniem ten typ pracy z młodymi ludźmi należy zaliczyć do „pracy socjalnej, której cechą wyróżniającą jest orientacja na młodzież, przez co spełnia ona funkcję kompensacyjną w stosunku do domu rodzinnego, szkoły i kształcenia zawodowego”⁵.

Nie podejmując w tym miejscu próby rozstrzygnięcia, które z przedstawionych określeń jest najwłaściwsze, należy zauważyć, że podobnie jak w języku polskim, tak również w języku niemieckim termin „młodzieżowa praca socjalna”

² Por. Komisja Europejska, *Biała Księga nt. Młodzieży: Nowe impulsy dla młodzieży europejskiej*, Luksemburg 2002.

³ K.H. Breuer, *Jugendsozialarbeit*, Köln 1965, s. 208.

⁴ J.A. Stüttler, *Adolph Kolpings Beitrag zur Entstehung der Jugendsozialarbeit*, „Jahrbuch für Jugendsozialarbeit” 1990, t. 11, s. 3.-

⁵ F. Straus, *Jugendsozialarbeit und Jugendberufshilfe*, w: *Handbuch der Kinder – und Jugendbetreuung*, Ingeborg Becker-Textor, M. Textor (red.), Neuwied 1993, s. 213.

na pierwszy rzut oka wydaje się wskazywać na pracę socjalną (*Sozialarbeit*). Jednak jest to fałszywy trop, jak stara się przekonać wspomniany już Karl H. Breuer, zwolennik obrony tożsamości młodzieżowej pracy socjalnej. Co prawda, nie można z góry wykluczać młodzieży z zakresu pracy socjalnej, jednak między pracą socjalną a młodzieżową pracą socjalną zachodzi zasadnicza różnica. Ukazanie jej wiąże się z wydobyciem własnej i d e i młodzieżowej pracy socjalnej. A tego z kolei można dokonać tylko przez analizę historycznych źródeł nowego typu pracy z młodzieżą.

Korzenie młodzieżowej pracy socjalnej w Niemczech sięgają początku XIX w. i są związane z powstaniem związków i stowarzyszeń młodzieży katolickiej i protestanckiej. Związki te tworzone w celu pomocy młodym ludziom zagrożonym procesami społecznymi, wywołanymi przez industrializację. Podobnie jak w Piemoncie, gdzie działał św. Jan Bosko, tak również w rozdrobnionych państewkach niemieckich rozwój przemysłu doprowadził w XIX w. do zaostrzenia się tzw. kwestii społecznej. W szczególnie trudnej sytuacji znaleźli się młodzi ludzie, którzy wymagali opieki i wsparcia. Rozwój kapitalizmu doprowadził bowiem do pojawienia się nowych, dotąd nieznanych zjawisk społecznych. Należały do nich m.in.: wzrost liczby ludności, rozpad tradycyjnych więzi społecznych, migracja mieszkańców wsi do dużych miast – zwłaszcza dzieci i młodzieży, kryminalizacja życia w aglomeracjach miejskich itp.

Pierwszymi, którzy dostrzegli narastający problem młodzieży zagrożonej przez zmiany społeczne i podjęli praktyczne działania w celu zaradzenia wyzwaniom nowej epoki, byli działacz protestancki, Johann Georg Breuer (1821–1897) i ksiądz katolicki, bł. Adolph Kolping (1813–1865), założyciel stowarzyszenia pod nazwą *Rodzina Kolpinga* (Kolpingfamilie). Obu uważa się na równi za pionierów młodzieżowej pracy socjalnej w Niemczech⁶.

Przewodnią i d e ę nowego typu pracy z młodzieżą wyjaśnia Johann G. Breuer w następujący sposób: „[...] jakże niezbędne [...] jest to, aby dorastającą młodzież – w równym stopniu męską, jak i żeńską – w tych niezaprzeczalnie najniebezpieczniejszych dla jej rozwoju latach nadzorować, pokierować nią i przygotować do spełniania przyszłego zawodu [wyodr. D.S.]”⁷. Na taką pracę składają się dwa elementy:

– po pierwsze, chodzi o to, aby pokierować młodymi ludźmi w szczególnie trudnej fazie ich rozwoju osobowego i społecznego, tzn. w okresie przejścia z bezpiecznego środowiska rodzinnego do samodzielnej egzystencji. Jednak pomocy, jaka w tym czasie powinna być udzielona młodym ludziom, nie można ograniczać tylko do sfery materialnej, tzn. zagwarantowania mieszkania i wy-

⁶ Por. Hans-Jürgen Kracht, *Adolph Kolping*, „Jahrbuch für Jugendsozialarbeit” 1994, t. 15, s. 72–95; Josef A. Stüttler, dz.cyt.; F. Lüttgen, *Johann Georg Breuers Beitrag zur Entstehung der Jugendsozialarbeit*, „Jahrbuch für Jugendsozialarbeit” 1994, t. 15, s. 97–116.

⁷ Cytuję za F. Lüttgenem, dz.cyt., s. 103.

żywienia. Konieczne jest również pokierowanie rozwojem duchowym przez właściwe wychowanie („nadzorowanie”) i formację religijną;

- po drugie, Johann G. Breuer wskazuje na miejsce, jakie w życiu młodego człowieka zajmuje nauka zawodu. Jego zdaniem kształcenia zawodowego nie należy rozumieć zbyt wąsko. Nie jest ono tylko nabyciem umiejętności koniecznych do wykonywania określonej profesji, która w przyszłości będzie stanowiła podstawę do w miarę niezależnego bytu. Wprost przeciwnie, protestancki pionier młodzieżowej pracy socjalnej ujmuje naukę zawodu bardzo szeroko. Wynika to stąd, że jego zdaniem praca nie jest tylko czynnością zarobkową, lecz stanowi drogę indywidualnej samorealizacji człowieka. Dlatego okres nauki zawodu powinien być wkomponowany w integralny rozwój osobowy. Dzięki temu młody człowiek w trudnym okresie dojrzewania fizycznego i psychicznego przez stopniowe przygotowanie ma szansę na osiągnięcie syntezy własnej osobowości i harmonijne włączenie się w życie społeczne.

W praktyce młodzieżowej pracy socjalnej oba te zadania, tj. pomoc w przejściu do samodzielnego życia i kształcenie zawodowe, wzajemnie się przenikają, nadając pracy z młodzieżą zagrożoną społecznie własny i niepowtarzalny charakter.

Powrót do źródeł jest zdaniem współczesnego teoretyka, Karla Hugona Breuera, jedyną drogą do przezwyciężenia kryzysu tożsamości młodzieżowej pracy socjalnej. Kryzys ten w dużym stopniu wynika stąd, że praca socjalna w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat osiągnęła wysoki stopień samoświadomości. Procesowi temu towarzyszyło zjawisko profesjonalizacji metod działania, które doprowadziło w pracy socjalnej do swoistego przesunięcia akcentów. Można je dostrzec szczególnie wyraźnie w zmianie motywacji do pracy z ludźmi zagrożonymi społecznie. Jak ukazują opracowania poświęcone historii pracy socjalnej, na początku dominujące były w niej motywy religijne (np. chrześcijański ideał miłości bliźniego). Ostatnio podkreśla się prawie wyłącznie spełnianie obowiązków zawodowych⁸. Drugim czynnikiem, który doprowadził do współczesnego zaciemnienia idei młodzieżowej pracy socjalnej, były zaniedbania teoretyczne, wynikające z braku uświadomienia własnej tożsamości. Zdaniem Karla H. Breuera proces zdobywania samoświadomości specyficznych celów i zadań młodzieżowej pracy socjalnej rozpoczął się dopiero po II wojnie światowej. Wówczas to organizacje młodzieżowe w Niemczech zostały postawione przed koniecznością udzielenia pomocy młodzieży, która na skutek wojny znalazła się w trudnej sytuacji⁹. To wyzwanie stało się punktem zwrotnym do ponownego odkrycia po-

⁸ Zob. B. Szatur-Jaworska, *Teoretyczne podstawy pracy socjalnej*, w: *Pedagogika społeczna*, pod red. Tadeusza Pilcha i Ireny Lepalczyk, Wydawnictwo „Żak”, Warszawa 1995, s. 106–122; *Kodeks etyczny Polskiego Towarzystwa Pracowników Socjalnych*, opracowany i wydany przez Zarząd Główny PTPS, Warszawa 1998.

⁹ Por. K.H. Breuer, *Zum Selbstverständnis katholischer Jugendsozialarbeit*, „Die Heimat” 1985, nr 33, s. 12.

trzeby takiego rodzaju pracy z młodzieżą, który „by chronił przed sytuacjami, w których młodzi ludzie mogliby się znaleźć w niebezpieczeństwie społecznej deklasacji z powodów gospodarczych, społecznych czy politycznych”¹⁰. W przedstawionym zadaniu bez trudności odczytujemy problem, który współcześnie określa się za pomocą terminu „marginalizacja”. Podsumowując ten akapit, można stwierdzić, że działania młodzieżowej pracy socjalnej są zwrócone przeciwko marginalizowaniu młodych ludzi zagrożonych skutkami niekorzystnych zjawisk towarzyszących transformacji społecznej.

2. ROZWÓJ FORM POMOCY MŁODZIEŻY ZAGROŻONEJ SPOŁECZNIE

Określenie głównego zadania młodzieżowej pracy socjalnej prowadzi do kolejnego zagadnienia, a mianowicie analizy form organizacyjnych, umożliwiających realizację idei młodzieżowej pracy socjalnej. W początkowym okresie dominującą formą była bursa dla czeladników (*Gesellenheim*), gdzie czeladnicy uczący się rzemiosła znajdowali schronienie, utrzymanie i opiekę wychowawczą. Nowe formy wykształciły się dopiero po II wojnie światowej. Ich rekonstrukcja prowadzi, zdaniem Karla H. Breuera, do wyodrębnienia w powojennej historii młodzieżowej pracy socjalnej pięciu etapów, które są skorelowane z ewoluującymi potrzebami młodych ludzi i odpowiednimi do nich działaniami podejmowanymi przez organizacje młodzieżowe¹¹.

1. Pierwszy etap wynika z odczytania wyzwania, jakie stanęło przed organizacjami młodzieżowej pracy socjalnej tuż po zakończeniu II wojny światowej. Chodziło w nim głównie o pomoc młodym ludziom w przezwyciężeniu jej skutków. Podjęte wówczas działania dotyczyły młodzieży, która w czasie wojny bądź straciła swoich najbliższych, bądź też została wyrwana z dotychczasowego środowiska życiowego przez przesuający się front. Działania pomocowe organizowane były spontanicznie, głównie z inicjatywy parafii, zgromadzeń zakonnych i organizacji młodzieżowych. Trudnej sytuacji starano się zaradzić przez: 1) zakładanie burs dla młodzieży (*Jugendwohnheim*), w których osieroceni bądź wypędzeni młodzi ludzie mogli znaleźć dach nad głową i opiekę, 2) organizowanie warsztatów przygotowujących do zawodu i 3) otwieranie szkół dla dorosłych, w których można było nadrobić braki w edukacji spowodowane okresem wojny¹².

¹⁰ K.H. Breuer, *Jugendsozialarbeit. Ein Beitrag zum Selbstverständnis berufsbezogener Jugendhilfe*, „Jahrbuch für Jugendsozialarbeit” 1983, t. 4, s. 198.

¹¹ K.H. Breuer, *Vier Jahrzehnte Jugendsozialarbeit – ein Rückblick*, „Jahrbuch für Jugendsozialarbeit” 1989, t. 10, s. 152.

¹² Por. tamże, s. 154.

Zdaniem Karla H. Breuera wczesny okres powojenny wniósł znaczący wkład w rozwój samoświadomości młodzieżowej pracy socjalnej. Doprowadził on do ukształtowania się czterech filarów, na których wspiera się tożsamość tego rodzaju pracy z młodzieżą. Filarami tymi są:

- 1) świadomość potrzeby społecznej integracji młodego pokolenia;
- 2) odpowiednia koncepcja pedagogiczna, umożliwiająca realizację zadania integracji;
- 3) przekonanie o fundamentalnej roli kształcenia zawodowego;
- 4) współodpowiedzialność młodych za osiągnięcie wyznaczonych celów¹³.

2. Drugi etap zaznacza się pod koniec lat czterdziestych XX w. i otwiera niejako nową kartę w rozwoju młodzieżowej pracy socjalnej. Wyzwaniem tego okresu była wielomilionowa rzesza ludzi zmuszonych do opuszczenia terenów byłej Czechosłowackiej Republiki Socjalistycznej i Polski Ludowej. W napływającej ze wschodu fali uchodźców znajdowało się wielu młodych ludzi, którzy potrzebowali pomocy, aby odnaleźć się w zmienionej rzeczywistości. Formy młodzieżowej pracy socjalnej musiały więc zostać dostosowane do nowych potrzeb. Pojawiły się inicjatywy mające na celu integrację społeczną i kulturową uchodźców. Obok istniejących form organizacyjnych pojawiły się nowe, takie jak kursy przyuczenia do zawodu, pomoc psychologiczna dla najbardziej dotkniętych skutkami wypędzenia itp. Wszystkie te działania były nakierowane na jak najskuteczniejszą pomoc w przezwyciężeniu skutków wysiedlenia i osiągnięcie pełnej samodzielności w nowych warunkach¹⁴.

3. Trzeci etap rozwoju młodzieżowej pracy socjalnej w Niemczech to czas intensywnej ekspansji gospodarczej, który został zapoczątkowany pod koniec lat pięćdziesiątych. W jego wyniku Niemiecka Republika Federalna (NRF) stała się nowoczesnym państwem i silną organizmem gospodarczym, który odgrywa ważną rolę tak na arenie europejskiej, jak i światowej. Wraz z dynamicznym rozwojem przemysłu dokonały się przekształcenia w strukturach społecznych i rodzinnych, które doprowadziły do pojawienia się nowych – dotąd nieznanych – zjawisk. Należały do nich m.in. rozpad tradycyjnych więzi rodzinnych, wzmożona migracja społeczna, masowe bezrobocie wśród młodzieży. Te wyzwania przyczyniły się do pogłębienia świadomości miejsca, jakie zajmuje młodzieżowa praca socjalna. Miejsce to wynika z faktu, że w nowoczesnym społeczeństwie (post)przemysłowym przejście od nauki w szkole do samodzielnego życia staje się coraz większym problemem i bez odpowiedniej pomocy część młodych ludzi nie jest w stanie poradzić sobie z tym zadaniem.

4. Za czwarty etap rozwoju młodzieżowej pracy socjalnej uważa się lata reformy niemieckiego systemu szkolnego. Reforma ta przypadła na okres przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Entuzjastycznie przyjęta modernizacja

¹³ K.H. Breuer, *Zum Selbstverständnis katholischer...*, s. 14.

¹⁴ Por. tamże, s. 18.

ustroju szkolnego miała doprowadzić do wyrównania szans wszystkich młodych ludzi. Spodziewano się, że dzięki wprowadzonym zmianom strukturalnym, młodzieży, która znalazła się w ślepej uliczce kształcenia zawodowego (bez możliwości studiowania), zostaną otwarte drzwi do dalszej edukacji. Zgodnie z założeniami temu celowi miała służyć tzw. druga droga, czyli system propozycji kształcenia w szkołach wieczorowych i zaocznych, doprowadzających do zdobycia matury. W tym czasie młodzieżowa praca socjalna, z jednej strony poszukiwała form pomocy młodym ludziom w realizacji ich aspiracji edukacyjnych, a z drugiej strony wskazywała na niebezpieczeństwo jednostronnego przeintelektualizowania wszystkich sektorów kształcenia¹⁵. Innym problemem tego okresu było rozprzestrzenianie się wśród młodzieży tzw. kultury alternatywnej, w której kontestowano rozwój przemysłowy i ogólną atmosferę życia społecznego w Niemczech. Młodzieżowa praca socjalna, dostrzegając ten fenomen, otworzyła się na wyzwanie chwili przez nowe formy działalności, takie jak centra młodzieżowe (*Jugendzentrum*) i tzw. otwarte drzwi (*Offene Türe*). W miejscach tych młodzież mogła się swobodnie gromadzić i spędzać czas wolny. Działania młodzieżowej pracy socjalnej miały na celu, z jednej strony, kompensację coraz większych deficytów socjalizacyjnych środowiska domowego i szkolnego, a z drugiej strony, ochronę przed deprawacją społeczną młodzieży. Metodą wypełnienia tych zadań było nawiązywanie i wzmacnianie kontaktu ze zbuntowanymi – a o wiele częściej duchowo zagubionymi – młodymi ludźmi¹⁶.

5. Piąty i ostatni etap obejmuje dzieje najnowsze. Jego początkiem był przełom polityczny, jaki dokonał się w 1989 r. Od tego momentu wyzwaniem dla organizacji i struktur młodzieżowej pracy socjalnej stała się wielomilionowa rzesza repatriantów (*Aussiedler*) z Europy Wschodniej i krajów byłego Związku Radzieckiego. Badania statystyczne wskazują, że w ciągu ostatnich 15 lat liczba obywateli Republiki Federalnej Niemiec powiększyła się o około 4 mln osób pochodzenia niemieckiego, którzy żyli dotychczas w takich krajach, jak Polska, Rumunia, Węgry i Kazachstan. Do liczby tej należy dodać jeszcze około 6,7 mln uchodźców (*Flüchtlinge*) i obcokrajowców (*Ausländer*), którzy na stałe przebywają w kraju na wschód od Odry jako tzw. obcokrajowcy „na stanie” (*Bestandsausländer*), tj. bez prawa uzyskania kiedykolwiek obywatelstwa niemieckiego. To powoduje, że współczesne Niemcy słusznie uważane są za społeczeństwo imigracyjne (*Einwanderungsgesellschaft*)¹⁷.

Najważniejszym i pierwszym problemem od początku lat dziewięćdziesiątych jest integracja repatriantów. Główny nacisk kładzie się przy tym na młode pokolenie. Wśród działań integracyjnych należy wymienić: tzw. kursy k w a -

¹⁵ Por. K.H. Breuer, *Vier Jahrzehnte Jugendsozialarbeit...*, dz.cyt., s. 156.

¹⁶ Por. K.H. Breuer, *Zum Selbstverständnis katholischer...*, dz.cyt., s. 21.

¹⁷ Zob. *Integrationspolitik als Gesellschaftspolitik in der Einwanderungsgesellschaft – memorandum der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration*, <http://news.jugendsozialarbeit.de/jsa/bagkjs/bagkjs.nsf>, 27.10.2005

lifikacyjne (*Qualifikationskurse*), czyli kursy uzupełniające wykształcenie na poziomie podstawowym, dające możliwość kontynuowania nauki w „zwykłych” szkołach średnich; kursy języka niemieckiego; szkolenia i kursy przyuczenia do zawodu dla młodzieży starszej itp.

Drugi problem wiąże się ze zburzeniem Muru Berlińskiego (9 XI 1989 r.) i potrzebą scalenia obu części podzielonych do tej pory Niemiec. Na mocy traktatu zjednoczeniowego podpisanego 3 października 1990 r. Niemiecka Republika Demokratyczna (NRD) została włączona do NRF jako tzw. *Beitrittsgebiet*. Zjednoczenie Niemiec pociągnęło za sobą konieczność przebudowy socjalistycznej gospodarki wschodnioniemieckiej i dostosowania jej do standardów wolnego rynku. Dla młodzieżowej pracy socjalnej oznaczało to podjęcie działań skierowanych ku młodym ludziom z byłej NRD, w celu umożliwienia im znalezienia swojego miejsca w nowej rzeczywistości społeczno-politycznej. W działaniach tych chodzi przede wszystkim o zagwarantowanie odpowiednich warunków socjalno-bytowych w okresie nauki zawodu oraz pomoc – głównie psychologiczną – w przewyciężeniu skutków zmian społecznych.

Przedstawiony rys historyczny pozwolił prześledzić rozwój form młodzieżowej pracy socjalnej od momentu jej powstania w XIX w. aż do chwili obecnej. Jak można wnioskować z zaprezentowanego materiału, działania podejmowane w ramach młodzieżowej pracy socjalnej wynikały zawsze z aktualnych potrzeb młodzieży. Na tej podstawie słuszne wydaje się stwierdzenie, że *credo* tego typu pracy z młodzieżą zagrożoną nabudowuje na przekonaniu, iż warunkiem prawidłowego rozwoju człowieka jest jego integracja osobowa i społeczna. W odkryciu tej zależności i stworzeniu praktycznych form samorealizacji młodych ludzi należy dopatrywać się największej zasługi młodzieżowej pracy socjalnej. Chce ona być pomostem umożliwiającym przejście z okresu nauki szkolnej do samodzielnego życia, którego podstawą jest praca zawodowa.

Dotychczasowe rozważania przygotowały bazę teoretyczną, na której tle zostanie zaprezentowana działalność Regionalnego Centrum „Don Bosco” w Ratyzbonie.

3. DZIAŁALNOŚĆ REGIONALNEGO CENTRUM „DON BOSCO” W RATYZBONIE

Organem prowadzącym Regionalne Centrum „Don Bosco” jest niemiecka inspektorja (prowincja) Towarzystwa Salezjańskiego z siedzibą w Monachium. Ze względu na charakter prowadzonej w nim działalności, centrum – jak z resztą wszystkie podobne ośrodki w inspektorii niemieckiej – jest zrzeszone w Federalnym Stowarzyszeniu Katolickiej Młodzieżowej Pracy Socjalnej (*Bundesarbeitsgemeinschaft Katholische Jugendsozialarbeit e.V. – BAG KJS*).

Specyfiką działalności ratyzbońskiego centrum jest łączenie pod wspólnym dachem różnych form pomocy skierowanej do młodzieży zagrożonej społecznie.

Swoim oddziaływaniem obejmuje ono region Górniego Palatynatu (Oberpfalz), który graniczy bezpośrednio z Republiką Czeską.

Podstawę prawną realizowanej w Regionalnym Centrum „Don Bosco” młodzieżowej pracy socjalnej stanowi uchwalona w 1991 r. ustawa o pomocy dla dzieci i młodzieży (Kinder – und Jugendhilfegesetz – KJHG). Według zapisów zawartych w §13 KJHG młodzieżowa praca socjalna jest wyodrębnionym obszarem działań skierowanych do młodych ludzi. Obszar ten stanowi obok tzw. pomocy dla młodzieży (*Jugendhilfe*) i „pomocy w wychowaniu” (*Hilfen zur Erziehung*) trzeci filar państwowego systemu wspierania osób dorastających. W tym kontekście cechą wyróżniającą młodzieżową pracę socjalną jest przechodni charakter (*transitiver Charakter*), polegający na usytuowaniu jej działań w „przejściu” (*Übergang*) między dwoma wspomnianymi formami pomocy młodym ludziom¹⁸.

Z uwagi na swoje usytuowanie między tzw. pomocą dla młodzieży i „pomocą w wychowaniu”, młodzieżowa praca socjalna ma do spełnienia dwie funkcje: kooperacyjną i koordynacyjną. Karl H. Breuer wyjaśnia to w następujący sposób: „Chodzi tutaj o nałożenie na młodzieżową pracę socjalną obowiązku koordynowania ofert pomocowych organizowanych przez różne podmioty zarówno w odniesieniu do szkoły, jak i kształcenia pozaszkolnego [...]. Ta funkcja koordynacyjna nie powinna jednak prowadzić do odgraniczania poszczególnych inicjatyw, ale do współpracy i kooperacji, której nadrzędnym celem jest zabezpieczenie ciągłości działań”¹⁹.

We wspomnianym już §13 KJHG ustawodawca określił, kim są odbiorcy młodzieżowej pracy socjalnej. Są to młodzi ludzie w wieku od 14 do 27 lat, którzy dzielą się na trzy kategorie: 1) społecznie „upośledzeni” (*sozial benachteiligte junge Menschen*), 2) indywidualnie zagrożeni (*individuell beeinträchtigte junge Menschen*) i 3) znajdujący się w fazie socjalizacji zawodowej, czyli w przejściu ze szkoły do nauki zawodu aż do pełnej integracji w świecie pracy²⁰.

Działalność Regionalnego Centrum „Don Bosco” realizowana jest w przedstawionych ramach ustawodawstwa socjalnego. Zgodnie z wypracowanym w centrum *Programem wychowawczym*, jego misją jest „z jednej strony niesienie pomocy młodym ludziom w okresie przejścia z edukacji szkolnej do samodzielnego życia (funkcja prewencyjna), a z drugiej strony wspieranie ich w integracji społecznej i zawodowej przy zastosowaniu metod pracy socjalnej (funkcja wspierająca) aż do momentu, gdy będą w stanie przejąć odpowiedzialność za wymagania stawiane im przez społeczeństwo i pracę zawodową (funkcja towarzysząca)”²¹.

¹⁸ Por. *Kinder – und Jugendhilfegesetz*, Verlag Beck, Frankfurt 1993, s. 84.

¹⁹ K.H. Breuer, *Leitsätze und Thesen zur Jugendsozialarbeit im Rahmen der Jugendhilfe*, „Jugend-Beruf-Gesellschaft” 1991, nr 42, s. 61.

²⁰ Por. *Kinder – und Jugendhilfegesetz*, dz.cyt., s. 85.

²¹ *Konzept. Don Bosco Zentrum – Regionales Zentrum der Jugendsozialarbeit*, b. a., Regensburg 1996, s. 3.

Wypełnieniu powyższych zadań służy struktura organizacyjna placówki. Składa się ona z dwu – wprawdzie powiązanych ze sobą, jednak stosunkowo niezależnych – form działalności. Pierwszą z nich jest bursa młodzieżowa (*Jugendwohnheim*), drugą zaś młodzieżowy punkt spotkań (*Jugendtreffpunkt*). Działania podejmowane w obu formach można by podzielić na cztery zakresy: 1) opieka i wychowanie w bursie (*Jugendwohnen*), 2) praca kulturalna w młodzieżowym punkcie spotkań (*Jugendarbeit im Jugendtreffpunkt*), 3) młodzieżowa praca socjalna w kontekście nauki zawodu (*berufsbezogene Jugendsozialarbeit*) i 4) młodzieżowa praca socjalna w kontekście szkoły (*schulbezogene Jugendsozialarbeit*). Poniżej krótko przedstawię każdy ze wyróżnionych zakresów.

3.1. Opieka i wychowanie w bursie

Od momentu powstania dzieła salezjańskiego w Ratyzbonie w 1933 r. bursa była główną formą pracy z młodzieżą. Ta sytuacja zmieniła się radykalnie w związku z przeprowadzoną na początku lat siedemdziesiątych reformą niemieckiego ustroju szkolnego. Reforma ta przyczyniła się do znaczącej rozbudowy sieci szkół ogólnokształcących w mniejszych ośrodkach. To z kolei spowodowało gwałtowny spadek zapotrzebowania na miejsca w bursie. Brak chętnych odebrał placówce właściwie rację bytu. Aby przeciwdziałać temu, podjęto intensywne poszukiwania nowych form aktywności. Dziedzina, która w tym okresie była prawie całkowicie zapomniana, była młodzieżowa praca socjalna. Dzięki wsparciu finansowemu inspektoratu salezjańskiego w Monachium przeprowadzono remont obiektu z jednoczesnym przekształceniem struktury organizacyjnej. Zgodnie z opracowanym wówczas projektem, zapoczątkował działalność młodzieżowy punkt spotkań, który wraz z bursą tworzył (miejski) ośrodek młodzieżowej pracy socjalnej. Bursa była jego zapleczem mieszkaniowym.

Aktualnie bursa oferuje następujące formy zamieszkania, którym towarzyszy odpowiednio dostosowana opieka pedagogiczna: 1) mieszkanie w grupie (*Gruppenwohnen*), 2) mieszkanie w grupie usamodzielnienia (*Verselbständigungs-gruppe*) i 3) mieszkanie indywidualne z opieką wychowawczą (*sozialpädagogisch betreutes Einzelwohnen*)²².

3.2. Praca kulturalna w młodzieżowym punkcie spotkań

Zainicjowane w latach osiemdziesiątych działania doprowadziły do otwarcia ośrodka na potrzeby młodych ludzi. W tym procesie przełomowe znaczenie miał projekt, który został włączony w 1984 r. do 35. Federalnego Planu Młodzieżowego (*Bundesjugendplan*). Dzięki temu placówka otrzymała nie tylko wsparcie fi-

²² Zob. *Jugendwohnen*, <http://www.donbosco-regensburg.de>, 28.10.2005

nansowe z Ministerstwa do Spraw Młodzieży, Rodziny, Kobiet i Zdrowia, ale również akceptację społeczną i polityczną²³. Realizowane w centrum działania stanowiły integralną część prowadzonej wówczas kampanii na rzecz przeciwdziałania bezrobociu młodzieży i patologii społecznej. Zgodnie z tym, odbiorcami ratyżbońskiego projektu byli „młodzi ludzie, którzy zostali dotknięci bądź są zagrożeni przez kryzys systemu oświatowego oraz szerzące się wśród młodzieży bezrobocie”²⁴. Jego celem było zaś „uzdolnienie młodych ludzi przez odpowiednie metody pracy socjalnej do zdobycia podstawowego wykształcenia zawodowego, wspieranie ich przez odpowiednie działania w procesie integracji zawodowej i społecznej oraz pomoc w przezwyciężeniu trudności z tym związanych”²⁵.

Projekt był realizowany ze środków budżetowych rządu federalnego w latach 1984–1988. Potem jego finansowanie przeszło w gestię samorządu miasta i organu prowadzącego.

W 1985 r. zapoczątkował działalności młodzieżowy punkt spotkań, gdzie popołudniami gromadzili się młodzi ludzie. Zatrudnieni pracownicy socjalni, z jednej strony, troszczyli się o organizację ich czasu wolnego, a z drugiej strony na podstawie nawiązanych kontaktów pomagali w przezwyciężeniu trudności związanych ze szkołą, nauką zawodu, miejscem pracy itp. W razie potrzeby oferowano możliwość zamieszkania w bursie lub systematyczną pomoc pedagogiczno-socjalną. Według relacji zaangażowanych wówczas osób, niezobowiązująca atmosfera punktu spotkań sprzyjała nawiązywaniu trwałych więzi między młodymi ludźmi potrzebującymi pomocy i pracownikami socjalnymi. Ze względu na swój charakter młodzieżowy punkt spotkań stanowił wstępny etap procesu indywidualnej pracy socjalnej z młodym człowiekiem (*social case work*).

3.3. Młodzieżowa praca socjalna w kontekście nauki zawodu

Obszarem, do którego kierowały się działania zaprogramowane w projekcie, była faza przejścia ze szkoły do nauki zawodu i pełnego usamodzielnienia. Jak zauważono wcześniej, przejście to w społeczeństwie (post)industrialnym stało się o wiele trudniejsze niż kiedykolwiek. Stąd młodzi ludzie potrzebują wszechstronnej pomocy, aby poradzić sobie z wymaganiami stawianymi im przez świat pracy. Zadaniem pracowników socjalnych, którym powierzono realizację projektu, było rozbudowywanie kontaktów zadzierzgniętych z młodymi ludźmi przy okazji odwiedzin młodzieżowego punktu spotkań. Na tej podstawie wypracowywano indywidualny program pomocy (*Hilfeplan*), którego zakres obejmował wsparcie zarówno w dziedzinie mieszkaniowej, jak i działania związane z podjęciem lub

²³ Zob. Bundesministerium für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit (red.), *Durchführungserlass für den 35. Bundesjugendplan*, „Gemeinsames Ministerialblatt” 1985, nr 1 (35), s. 7.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

kontynuacją nauki zawodu. Akceptację tego programu i gotowość do jego realizacji wyrażał zainteresowany „klient”, podpisujący z pracownikiem socjalnym formalny kontrakt. Był on podstawą przyznania środków z pomocy socjalnej na urzeczywistnienie działań określonych w kontrakcie.

Rygorystyczna procedura postępowania wynikała nie tylko z wymogów formalnych realizowanego projektu, ale również z konieczności mobilizowania młodego człowieka do aktywnej współpracy. Po zakończeniu projektu, tj. w 1988 r., zachowane zostały te same warunki proceduralne.

Stopniowe zdobywanie samodzielności życiowej da się najłatwiej zauważyć, gdy analizuje się kolejne etapy pomocy mieszkaniowej. Pierwszym etapem jest mieszkanie w grupie. W tym okresie młody człowiek jest niejako zwolniony z bezpośredniej troski o swoje potrzeby. Dzięki temu ma więcej czasu na skupienie się na wymaganiach stawianych mu przez zawód, którego się uczy. Drugi etap zmusza do większej aktywności własnej i zaangażowania na rzecz grupy. Etap ten to mieszkanie w tzw. grupie usamodzielnienia. Konieczność dzielenia się obowiązkami prowadzi niekiedy do konfliktów, które również w tzw. normalnym życiu są nieuniknione. Cechami, które kształtują się w tym okresie, są odpowiedzialność osobista i umiejętność współdziałania z innymi. Trzeci etap to mieszkanie osobno poza bursą. Na tym etapie młody człowiek jest już w pełni odpowiedzialny za wszystko, co robi, a kontakt z pracownikiem socjalnym ograniczana jest do niezbędnego minimum w sytuacjach trudnych.

3.4. Młodzieżowa praca socjalna w kontekście szkoły

Najnowszą formą młodzieżowej pracy socjalnej, którą realizuje ratyzbońskie centrum, jest współdziałanie ze szkołami. Należy zauważyć, że początki związków między młodzieżową pracą socjalną i szkołą nie są zbyt odległe w czasie. Sięgają połowy lat siedemdziesiątych, kiedy to z powodu reformy szkolnej dostrzeżono potrzebę współdziałania między różnymi formami pomocy młodzieży (*Jugendhilfe*) i szkołą. Pomysł takiej współpracy został zaczerpnięty z USA, gdzie *school social work* wpisał się już na trwałe w krajobraz szkolny²⁶.

Jak do tej pory, w Niemczech brakuje jednoznacznego określenia zadań młodzieżowej pracy socjalnej w kontekście szkoły (*schulbezogene Jugendsozialarbeit*). Winfried Wulfers jest zdania, że młodzieżowa praca socjalna powinna inicjować „działania służące temu, aby przy pomocy odpowiednich metod pracy socjalnej rozwiązywać powstające w szkole konflikty i różnice między uczniami, rodzicami i nauczycielami”²⁷. Chodzi przy tym zwłaszcza o poprawę komfortu psychicznego wymienionych grup oraz otwarcie ich zarówno do „wewnątrz” (współpra-

²⁶ Zob. W. Wulfers, *Schulsozialarbeit. Ein Beitrag zur Öffnung, Humanisierung und Demokratisierung der Schule*, Hamburg 1991, s. 25.

²⁷ Tamże, s. 28.

ca), jak i na „zewnątrz” (środowisko). Równie mało precyzyjnie określa zadanie skierowanej na szkołę młodzieżowej pracy socjalnej Anne Frommann, która stwierdza, że jest to „zakres pedagogiki społecznej, która zajmuje się działaniami w odniesieniu do dzieci i młodzieży w wieku szkolnym. Młodzieżowa praca socjalna w szkole znajduje się w obszarze granicznym między szkołą i rodziną”²⁸.

Mówiąc o zadaniach młodzieżowej pracy socjalnej w odniesieniu do szkoły, wskazuje się na kilka zasadniczych punktów odniesienia. Należą do nich: 1) przełamanie podziału przestrzenno-organizacyjnego między szkołą i pozaszkolnymi ośrodkami pracy z młodzieżą, 2) zakotwiczenie zdobywania kompetencji społecznych w środowisku szkolnym i 3) podjęcie działań korekcyjnych i kompensacyjnych bezpośrednio w szkole²⁹.

Działania z zakresu młodzieżowej pracy socjalnej skierowanej ku środowisku szkolnemu rozpoczęto w Regionalnym Centrum „Don Bosco” w 1995 r. Było to związane z pozyskaniem w urzędzie miasta jednego etatu dla pedagoga społecznego, którego zadaniem była organizacja popołudniowej opieki dla dzieci i młodzieży. Potrzeba takiej formy działalności została dostrzeżona najpierw w młodzieżowym punkcie spotkań, gdzie wiek odwiedzającej go młodzieży znacznie się obniżył. Z jego oferty programowej korzystało coraz więcej uczniów szkoły głównej (*Hauptschule*), którzy na skutek pracy obojga rodziców do późnego wieczora pozostawali bez opieki.

Zgodnie z *Programem wychowawczym* zadaniem działań w tym sektorze jest zagwarantowanie opieki w czasie nauki szkolnej i przygotowanie w ten sposób mocnej podstawy do przyszłej nauki zawodu. Do obowiązków pedagoga należy m.in. opieka nad uczniami, pomoc w odrabianiu lekcji, poradnictwo w sprawach szkolnych i problemach życiowych, motywowanie do nauki, utrzymywanie kontaktu z nauczycielami i rodzicami, współpraca ze szkołami, do których uczęszczają „klienci” centrum³⁰.

3.5. Współpraca wewnętrzna i zewnętrzna

Ostatnim zagadnieniem, na które chciałbym zwrócić uwagę w prezentacji działalności Regionalnego Centrum „Don Bosco”, jest wynikający z ustawy o pomocy dla dzieci i młodzieży (KJHG) przechodni charakter działań młodzieżowej pracy socjalnej. Jak wspomniano na początku tego rozdziału, swoim zasięgiem centrum obejmuje region Górno Palatynatu. Wiąże się to z problemem

²⁸ A. Frommann, *Zur sozialpädagogischen Begründung von Schulsozialarbeit*, w: *Schulsozialarbeit. Beiträge und Berichte von einer Expertentagung*, E. Raab, H. Rademacker (red.), München 1981, s. 19.

²⁹ Zob. K.-J. Tillmann, *Schulsozialarbeit – eine Einführung in Praxisansätze und Theoriekonzepte*, w: *Schulsozialarbeit. Problemfelder und Erfahrungen aus der Praxis*, München 1982, s. 13.

³⁰ Zob. *Jugendsozialarbeit*, <http://www.donbosco-regensburg.de/konzept.html>, 31.10.2005 r.

współpracy zewnętrznej z różnymi instytucjami działającymi na rzecz młodzieży w mieście, jak i w jego okolicach. Zgodnie ze wskazaniami rządu bawarskiego, jednym z podstawowych zadań centrum jest koordynowanie na poziomie regionalnym przedsięwzięć z zakresu młodzieżowej pracy socjalnej. W szczególności chodzi o wzajemne powiązanie działań takich jednostek, jak izba rzemieślnicza (*Handwerkskammer*), szkoły zawodowe (*Berufsschule*), urząd pracy (*Arbeitsamt*), urząd młodzieżowy (*Jugendamt*), służby socjalne (*Sozialamt*), firmy i zakłady pracy³¹.

Koordynacji zewnętrznej musi towarzyszyć również współpraca wewnętrzna. Dotyczy ona współdziałania obu filarów centrum, a mianowicie bursy i młodzieżowego punktu spotkań. W szczególności chodzi w niej o uzgadnianie działań w wymienionych już zakresach prowadzonej młodzieżowej pracy socjalnej. Wewnętrznej koordynacji służą w pierwszym rzędzie regularne spotkania zatrudnionej w centrum kadry pedagogicznej. W *Programie wychowawczym* wymienione są następujące formy koordynacji wewnętrznej: 1) cotygodniowa konferencja pracowników pedagogicznych, 2) comiesięczny dzień skupienia, 3) kwartalne podsumowanie i ewaluacja oraz 4) roczny bilans pracy pedagogicznej. Zadaniem wszystkich tych form jest zagwarantowanie wysokiej jakości pracy centrum.

ZAKOŃCZENIE

Na początku XIX w. w wielu krajach Europy wraz z rozwojem społeczeństwa przemysłowego narodził się nowy rodzaj pracy z młodzieżą. Wyróżniało go ukierunkowanie na negatywne wpływy społeczne zagrażające rozwojowi młodych ludzi. Jednym z pierwszych, który dostrzegł potrzebę poszukiwania sposobów pomocy młodzieży zagrożonej przez zjawiska towarzyszące industrializacji i modernizacji, był założyciel Towarzystwa Salezjańskiego – św. Jan Bosko. Nieco później z podobną inicjatywą wystąpili w Niemczech Johann G. Breuer i ks. Adolph Kolping. Ich działania dały początek młodzieżowej pracy socjalnej (*Jugendsozialarbeit*). W języku niemieckim za pomocą tego terminu określa się działania wspierające młodych ludzi w procesie przejścia od nauki szkolnej do samodzielnej egzystencji. Podstawowym zadaniem w tym okresie jest zdobycie zawodu, który będzie podstawą niezależnego bytu.

Ścisły związek młodzieżowej pracy socjalnej z kształceniem zawodowym jest powodem wielu nieporozumień i wymaga właściwej interpretacji. Mówiąc najogólniej, nauka, a potem wykonywanie zawodu traktowane jest w młodzieżowej pracy socjalnej jako *m e t o d a* rozwoju osobowego i społecznego dorastającego człowieka. W tym kontekście dojrzałość indywidualna oznacza przyjęcia odpowiedzialności zarówno za własne życie, jak i za losy społeczeństwa, w któ-

³¹ Bayerische Staatsregierung, *Jugend und Gewalt*, München 1994, s. 76.

rym żyjemy. Dlatego też kształcenie zawodowe musi zostać niejako uzupełnione przez treści kształtujące osobowość.

Zapoznając się z powstawaniem młodzieżowej pracy socjalnej w Niemczech, trudno nie zauważyć silnego związku działań pomocowych z formacją religijną – czy to w duchu wyznania katolickiego, czy też protestanckiego. Związek ten nie był wcale przypadkowy, jak by można było pochopnie sądzić. Niewątpliwie bowiem treści religijne dostarczały koniecznych zasad moralnych, które uzupełniając kształcenie zawodowe, przyczyniały się do osiągnięcia pełni rozwoju osobowego. Ze względu na ten całościowy charakter, młodzieżowa praca socjalna w pełni zasługuje na miano *działania wychowawczego*³².

We współczesności profesjonalizacja młodzieżowej pracy socjalnej doprowadziła do zagubienia się jej wychowawczego charakteru. Praca z młodzieżą zagrożoną społecznie stała się bardzo podobna do pracy socjalnej. Co więcej, zapożyczenie od pracy socjalnej jej metod działania wywołało kryzys tożsamości młodzieżowej pracy socjalnej. Znamiona tego kryzysu można dostrzec również w działalności Regionalnego Centrum „Don Bosco” w Ratzbonie. Proponowana w nim oferta wychowawcza nie tylko nie uwzględnia potrzeb duchowych młodych ludzi, ale nawet pracujący tam salezjanie nie odczuwają z tego powodu żadnego dyskomfortu. Pusta przestrzeń aksjologiczna, która powstała w miejscu, które do tej pory zajmowały wywodzące się z religii zasady moralne, jest chyba najdobitniejszym świadectwem tego, iż pierwotna idea młodzieżowej pracy socjalnej jako działania wychowawczego uległa zapomnieniu. Wraz z tym zatracony został również potencjał osobotwórczy religii chrześcijańskiej, na którym nabudowywała zdeterminowana wyznaniowo młodzieżowa praca socjalna. W obecnej chwili zastąpiły go ideały pracy socjalnej jako działania profesjonalnego, którego cechą charakterystyczną ma być rzekoma neutralność aksjologiczna.

SOCIAL YOUTH WORK AS A PEDAGOGICAL ACTIVITY.
FOR EXAMPLE, THE ACTIVITIES OF THE REGIONAL CENTRE “DON BOSCO”
IN REGENSBURG (GERMANY)

Summary

The article describes the idea of youth social work (Jugendsozialarbeit), which was started in 19th century in Germany. Firstly, it provides an overview of historical origins of youth education,

³² Wojciech Mikołajewicz stwierdza, że nie wystarczy „[...] pracę socjalną rozumieć jako działalność wspomagającą człowieka”, trzeba wiedzieć w niej również aspekt wychowawczy. „Zrozumienie tej zależności wprowadza pracę socjalną w sferę zainteresowania pedagogiki, a w szczególności pedagogiki społecznej, która postrzegając »złe« wychowanie lub jego brak jako przyczyny wielu problemów socjalnych, w wychowaniu [...] widzi środek ich rozwiązywania”. W. Mikołajewicz, *Praca socjalna jako działanie wychowawcze*, (Biblioteka Pracownika Socjalnego) Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 1999, s. 10.

which emphasise elimination of social pathologies and professional training. The link between various activities and religious education is illustrated by quotations from the pioneers of youth social work: Johann G. Breuer and Adolph Kolping. This unity determines the pedagogic character of education process as a whole.

Summing up the first period of youth social work development, it is possible to point out its two distinctive features: (1) sensitivity to the youth social needs with the attention paid to professional training and (2) morality-based education.

On the basis of the above-mentioned, the following section presents theories of dealing with difficult teenagers, especially those developed in the 20th century. This leads to a conclusion that the activities taken as a part of youth social work are often a response to the needs of young generation.

The third section gives an insight into the activity of Regional Centre "Don Bosco" in Regensburg in Germany. This is a centre, where education is carried out according to rules of youth social work.

The last issue in the article is contemporary crisis of youth social work identity. The author suggests that one of the reasons for the situation is less stress on axiological and religious aspects, which determine pedagogic character of youth social work.

Translated by Michał Cieszkowski

Nota o autorze: ks. dr **DARIUSZ STEPKOWSKI** SDB – adiunkt w Instytucie Pedagogiki im. św. Jana Bosko w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W badaniach podejmuje zagadnienia z zakresu: pedagogiki ogólnej, teorii wychowania, teorii wychowania estetycznego oraz pracy socjalnej.

Słowa kluczowe: praca socjalna, młodzieżowa praca socjalna, wsparcie społeczne, kształcenie zawodowe, działanie pedagogiczne

BEATA SZLUZ

PROBLEMY WERBALNE SPOŁECZNOŚCI NIEPEŁNOSPRAWNYCH

WPROWADZENIE

Komunikacja jest kluczem do poznawania siebie i otaczającej rzeczywistości społecznej, do umysłowego uporządkowania świata poprzez nazywanie przedmiotów, zjawisk, zdarzeń, określanie ich cech i relacji zachodzących między nimi. Umiejętność porozumiewania się z innymi jest źródłem odkrywania i wypróbowywania swoich umiejętności wywierania wpływu na otoczenie, jest to także, obok myślenia i sfery emocjonalno-motywacyjnej, jeden z podstawowych wyznaczników rozwoju psychicznego. Stanowi również główny środek wymiany informacji między ludźmi.

Przez wiele stuleci rozwijająca się stopniowo wiedza o komunikowaniu się ludzi ograniczała się do zagadnień związanych z wykorzystywaniem w kontaktach społecznych dźwiękowych systemów językowych. Ten naturalny dla człowieka sposób komunikowania się służył członkom określonej wspólnoty językowo-kulturowej do wymiany informacji i wyrażania uczuć. Często jednak pomijano złożoność i bogactwo niewerbalnych elementów zachowań językowych. Warunkiem koniecznym powstania określonego systemu komunikacji, który miałby charakter trwały i byłby przekazywany z pokolenia na pokolenie, jest istnienie społeczności, wśród której zachodzi potrzeba wytworzenia takiego systemu. Ponieważ we wszystkich społecznościach ludzkich pojawił się język dźwiękowy, powstanie języka o innym kanale przekazywania musiało być spowodowane pojawieniem się specyficznej sytuacji, przejawiającej się tym, że w danej społeczności użycie języka dźwiękowego okazało się niemożliwe.

Porozumiewanie się z otoczeniem osób niepełnosprawnych (szczególnie z niepełnosprawnością wieloraką¹) jest istotnym czynnikiem warunkującym rozwój

¹ W ujęciu A. Twardowskiego „z upośledzeniem sprzężonym mamy do czynienia wówczas, gdy u danej osoby występują dwie lub więcej niesprawności spowodowane przez jeden lub więcej

oraz doskonalenie wielu funkcji społecznych i poznawczych. Brak możliwości aktywnego komunikowania się, staje się w ich życiu kolejną barierą oddzielającą od ludzi zdrowych (sprawnych fizycznie i mówiących). Rodzące się trudności, niezrozumienie przez innych, prowadzą w konsekwencji do deprywacji potrzeb sensorycznych i społecznych. Równie silna potrzeba porozumiewania się, jak u osób sprawnych, powoduje duże zróżnicowanie pod względem rozwoju umiejętności i sposobów komunikowania się. Obejmują one różne formy zachowania, które wiążą się z przekazywaniem informacji o doznawanych uczuciach, dążeniach, bieżącej sytuacji. Część osób w stopniu ograniczonym opanuje język mówiony, ale dla dużej grupy jedynym sposobem porozumiewania się z otoczeniem jest słabo czytelna mimika i gestykulacja. Zatem osoby z niepełnosprawnością komunikują się z otoczeniem za pomocą form słownych i bezsłownych. W niniejszym artykule zawarto refleksję obejmującą problemy osób niepełnosprawnych dotyczące porozumiewania werbalnego i propozycję wybranych rozwiązań w tym zakresie.

ISTOTA SPOŁECZNYCH UWARUNKOWAŃ ZACHOWAŃ JĘZYKOWYCH

Życie człowieka realizuje się w nieustannych kontaktach i współdziałaniu z innymi ludźmi. Dzieje się tak zarówno w życiu codziennym, jak i w działalności zawodowej, religijnej, politycznej itp. W zachowaniu społecznym znaczącą rolę odgrywa komunikacja, która jest definiowana jako „rodzaj ludzkiego zachowania, które polega na zaistnieniu w określonej sytuacji, w ramach innego zachowania, kontaktu między dwoma jego uczestnikami (komunikantami – nadawcą i odbiorcą). Kontakt ów polega na przekazywaniu informacji, poglądów, uczuć itd., aby współpartnera komunikacyjnego poinformować, wpłynąć na jego myślenie i zachowanie”². Realizuje się ona w wymiarze biologiczno-fizjologicznym, psychicznym i społecznym. Obejmuje szereg składowych i relacji, wśród których należy wymienić: komunikantów, cele komunikacji i komunikantów, mówioność i pisemność (podstawowe kanały przekazu oraz urządzenia techniczne), komunikat (tekst), sytuację komunikacyjną i kody³.

czynników endo- lub egzogennych, działających jednocześnie lub kolejno w różnych okresach życia (w tym również w okresie prenatalnym)”. Podają za L. Łukaszewicz, *Kształtowanie umiejętności komunikacyjnych u małego dziecka z głęboką wieloraką niepełnosprawnością*, „Biuletyn Logopedyczny” 1 (2004), s. 23. Niepełnosprawność wieloraka stanowi odrębną i złożoną całość, nie jest prostą sumą składających się na nią upośledzeń. Podejście wielodyscyplinarne nie pozwala dotychczas na pełny i jasny pogląd co do przyczyn niepełnosprawności wielorakiej. Jest to stan wynikający z działania różnych czynników patogennych i ma charakter polietiologiczny.

² S. Gajda, *Jak się porozumiewamy?*, w: *Logopedia. Pytania i odpowiedzi*, red. T. Gałkowski, G. Jastrzębowska, Opole 1999, s. 19.

³ Tamże, s. 20.

Najdoskonalszym ludzkim narzędziem komunikacyjnym jest tzw. język naturalny (kod werbalny), który istnieje w postaci kilku tysięcy języków etnicznych o różnej liczbie użytkowników. W ludzkiej komunikacji dużą rolę odgrywają także inne kody. Jednym z nich jest komunikacja niewerbalna, do której zalicza się: mimikę twarzy, gestykulację, ruchy ciała, dotyk (np. klepięcie), wygląd fizyczny (np. ubiór), prozodię (intonacja, barwa głosu, wysokość, pauzy, szybkość mówienia, akcent logiczny, rym, rytm), dźwięki prajęzykowe (np. śmiech, płacz), wzrok (np. spojrzenie), dystans fizyczny komunikantów, zapach, organizację otoczenia (np. umeblowanie)⁴. Wśród pozawerbalnych form komunikowania się należy wymienić: gestowe, mimiczno-dotykowe, gestowo-dotykowe, mimiczno-wokalne, wokalno-gestowe, wokalno-dotykowe⁵. Znajomość tych sygnałów pozwala na zrozumienie potrzeb człowieka, jego stanów emocjonalnych, dążeń oraz reakcji na polecenia.

W układzie komunikacyjnym wyróżnić można trzy istotne elementy: nadawcę komunikatu, odbiorcę i kanał przesyłania informacji (artykulacyjny, wzrokowy i słuchowy). Wartość przepływających informacji zależy od możliwości zarówno nadawcy, jak i odbiorcy. W ujęciu socjolingwistycznym, według S. Grabiasa, w procesie komunikacji językowej uczestniczą trzy rodzaje kompetencji: językowa (system językowy), komunikacyjna (system komunikacyjny) i kulturowa⁶. Kompetencje są wiedzą, natomiast sprawności komunikacyjne są umiejętnością, czyli sposobem nabywania kompetencji i korzystania z niej. Cytowany autor wyróżnia dwa typy sprawności: percepcyjne i realizacyjne. Pierwsze z nich pozwalają opanować poszczególne rodzaje kompetencji. Natomiast sprawności realizacyjne umożliwiają korzystanie w procesie komunikacji i w poznawaniu rzeczywistości z kompetencji zawartych w umyśle człowieka. Wśród nich wyróżniono: sprawności systemowe (fonologiczna, morfologiczna, leksykalna i składniowa), które składają się na umiejętność budowania zdań sensownych i gramatycznie poprawnych oraz sprawności komunikacyjne (społeczna, sytuacyjna, pragmatyczna), które składają się na umiejętność realizowania językowych ról społecznych, budowania zdań spójnych z sytuacją, umiejętność realizowania intencji⁷. Brak kompetencji lub ich niedostateczne wykształcenie prowadzi do niemoty lub do realizowania wypowiedzi w sposób namiastkowy. Zatem nabywanie umiejętności komunikacyjnych przez osoby niepełnosprawne jest bardzo skomplikowanym zadaniem, szczególnie w sytuacji naruszenia sprawności ruchowej, występowania wad anatomicznych, wad sensorycznych, widocznego braku rozumienia. Ponadto często występują u nich trudności na poziomie funkcji pierwotnych (np. gryzienia, żucia, połykania itp.), nie wysyłają wystarczająco czytelnych sygnałów do

⁴ Tamże, s. 23.

⁵ Por. Z. Sękowska, *Pedagogika specjalna*, Warszawa 1985, s. 216–217.

⁶ Por. S. Grabias, *Logopedyczna klasyfikacja zaburzeń mowy*, „Audiofonologia” 6 (1994), s. 18.

⁷ Por. S. Grabias, *Język w zachowaniach społecznych*, Lublin 1994, s. 278–294.

otoczenia i nie nawiązują kontaktu z opiekunami. Konsekwencją jest konieczność podjęcia próby zastosowania takich sposobów komunikacji, by umożliwiły one porozumiewanie się z otoczeniem społecznym.

KOMUNIKACJA POZAWERBALNA OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH

W latach siedemdziesiątych XX w. zainteresowano się porozumiewaniem pozawerbalnym w postaci umownych symboli i gestów, które nosi nazwę komunikacji alternatywnej i wspomagającej⁸. Po raz pierwszy użyto wtedy do porozumiewania się z osobami niepełnosprawnymi ruchowo symboli, które zostały opracowane przez Austriaka – Charlesa Blissa. Komunikacja alternatywna i wspomagająca oznacza wszelkie sposoby pozawerbalnego porozumiewania się, zastępujące lub wspierające komunikację za pomocą mowy artykułowanej. Jest przeznaczona dla osób, które z powodu ciężkich zaburzeń mowy nie są w stanie w stopniu wystarczającym porozumiewać się w sposób werbalny. Należą tu przede wszystkim osoby, u których na skutek czynników wrodzonych lub nabytych doszło do uszkodzenia obszarów mózgu odpowiedzialnych za mowę. Nie mogą porozumiewać się za pomocą mowy artykułowanej lub ich artykulacja nie jest wystarczająco zrozumiała. Są wśród nich zarówno dzieci, jak i osoby dorosłe dotknięte: chorobami nowotworowymi (guzy mózgu, nowotwory krtani), chorobami mięśniowymi, porażeniem mózgowym, upośledzeniem umysłowym, autyzmem, rozwojowymi zaburzeniami mowy oraz te, u których występują stany pourazowe.

Celem wprowadzania komunikacji wspomagającej jest nauka języka: jako systemu służącego porozumiewaniu się osób z poważnymi uszkodzeniami aparatu artykulacyjnego, u których zachowane jest rozumienie (np. cierpiący na choroby mięśniowe); jako podstawa do nabywania języka mówionego (np. osoby z upośledzeniem umysłowym); jako narzędzia poznania i rozumienia rzeczywisto-

⁸ W związku z powstaniem alternatywnych i wspomagających sposobów komunikacji (ang. *Augmentative and Alternative Communication – AAC*), w 1983 r. utworzone zostało w Kanadzie Międzynarodowe Stowarzyszenie Komunikacji Wspomagającej i Alternatywnej ISAAC. Głównym jego celem jest pomoc ludziom niemówiącym w aktywnym porozumiewaniu pozawerbalnym. Por. P. Fuller, *Rola ISSAC–Międzynarodowego Stowarzyszenia Komunikacji Wspomagającej i Alternatywnej w rozpowszechnianiu AAC na świecie*, w: *II Międzynarodowa Konferencja „Psychoterapia dzieci z niepełnosprawnością złożoną – alternatywne i wspomagające metody komunikacji”*, Warszawa 1999, s. 6–9.

W Polsce od 1999 r. działa Stowarzyszenie na Rzecz Propagowania Wspomagających Metod Porozumiewania się „Mówić bez słów”. Jego celem jest edukacja oraz propagowanie wiedzy na temat terapii w zakresie komunikacji pozawerbalnej. Por. M. Dońska-Olszko, *Działalność Stowarzyszenia „Mówić bez Słów” na rzecz propagowania wspomagających sposobów porozumiewania się*, w: *III Regionalna Konferencja Krajów Europy Środkowej i Wschodniej „Wspomagające sposoby porozumiewania się”*, red. W. Loebel, J. Szwiec, P.A. Szczawiński, Warszawa 2001, s. 11–18.

ści (np. osoby o znacznych i głębokich zaburzeniach rozumienia)⁹. Rozpoczęcie nauki alternatywnych sposobów porozumiewania się poprzedza dokonanie oceny dojrzałości psychofizycznej człowieka niemówiącego, możliwości komunikacyjnych oraz predyspozycji indywidualnych¹⁰. Ocena dojrzałości psychofizycznej obejmuje badanie: umiejętności i możliwości w zakresie motoryki dużej i małej, rozwoju percepcji słuchowej i wzrokowej, rozwoju podstawowych funkcji poznawczych. Z kolei ocena możliwości komunikacyjnych polega na diagnozie rozumienia, ekspresji i nadawania oraz współdziałania w wymianie komunikacji. Natomiast ocena predyspozycji indywidualnych dotyczy zainteresowań, preferowanych aktywności i gotowości społecznej¹¹. Ważna jest również diagnoza możliwości uczestnictwa najbliższego środowiska w procesie nauki wzajemnego porozumiewania się, która obejmuje ocenę gotowości do porozumiewania się za pomocą komunikacji wspomagającej lub alternatywnej, akceptację wybranego systemu oraz warunki materialne rodziny (w przypadku konieczności zakupu np. komputera wraz z drogim oprogramowaniem). Podstawowym warunkiem rozpoczęcia wprowadzania pozawerbalnych sposobów komunikacji jest zbudowanie kontaktu komunikacyjnego. Istotne jest sprawdzenie, na jakim etapie rozwoju komunikacyjnego jest dana osoba. Etapy te obejmują: nawiązanie kontaktu, naukę podtrzymania tego kontaktu, naśladownictwa, wyboru, naprzemienności w działaniu, odmawiania, potwierdzania, upominania się oraz inicjowania kontaktu komunikacyjnego¹². Strategie wprowadzania komunikacji pozawerbalnej podporządkowane są indywidualnym predyspozycjom każdej osoby¹³.

⁹ Por. Ł. Stobnicka-Stolarska, *Wspomagające i alternatywne sposoby porozumiewania się dzieci z zaburzeniami komunikacji werbalnej. Studium przypadku*, „Logopedia” 30 (2002), s. 171.

¹⁰ W literaturze wyróżniono trzy aspekty diagnozy umiejętności porozumiewania się: specjalistyczną, funkcjonalną i ekologiczną. Por. A. Smyczek, J. Szwiec, *Wspomagające sposoby porozumiewania się – nauka i rozwijanie umiejętności*, w: M. Piszczek, *Przewodnik dla nauczycieli i uczniów upośledzonych umysłowo w stopniu znacznym i umiarkowanym*, Warszawa 2001, s. 133.

¹¹ Por. A. Smyczek, *Diagnoza użytkowników AAC – różne modele i ich zastosowanie w praktyce*, w: *III Regionalna Konferencja...*, s. 108 n.

¹² Por. R. Stillman, C. Battle, *Skala Callier–Azusa*, Warszawa 1995.

¹³ Zastosowanie określonej metody wymaga także dopasowania odpowiednich narzędzi komunikacyjnych (książki komunikacyjne; tablice komunikacyjne; pomoce techniczne np. płytki i ekrany dotykowe; zmodyfikowane klawiatury, myszki, trackballe, joysticki; programy komputerowe np. Boardmaker, Bliss for Windows, Neurosoft Syn Talk; urządzenia ułatwiającego wskazywanie symboli np. wskaźniki na głowie, pod nogą). Są one dostosowane do potrzeb osoby niemówiącej, która poprzez wskazanie określonego symbolu porozumiewa się z otoczeniem.

RODZAJE POZAWERBALNYCH SPOSOBÓW POROZUMIEWANIA

W literaturze przedmiotu wśród systemów znaków komunikacji wspomagającej i alternatywnej wyróżniono trzy ich rodzaje: dotykowe, graficzne i manualne¹⁴. Do pierwszych z nich zaliczono:

1. Daktylografię, która jest formą porozumiewania się opartą na odpowiednich układach palców jednej lub obydwu dłoni. Każdej literze lub liczbie odpowiada określony znak daktylograficzny. Przeznaczona jest głównie dla osób niewidomych lub słabowidzących¹⁵.

2. Alfabet punktowy (alfabet do dłoni) stosowany jest przez osoby, które przed utratą słuchu zdołały opanować język naturalny. W nowej dla siebie sytuacji, osobie takiej trudniej byłoby nauczyć się gestów, bądź ruchów dłoni potrzebnych do wskazywania liter. Dzięki możliwości zastosowania specjalnej rękawiczki jest alfabetem bardziej uniwersalnym i szczególnie przydatnym w przypadku kontaktu osoby głuchoniewidomej z otoczeniem społecznym, które nie zna żadnego sposobu umożliwiającego porozumiewanie się¹⁶.

3. Symbole jednoznaczne są konkretną reprezentacją komunikatu werbalnego, którym nadane są określone znaczenia komunikacyjne (np. talerz może symbolizować czynność jedzenia). Są stosowane w pracy z osobami niepełnosprawnymi intelektualnie.

Z kolei wybór systemu graficznego uzależniony jest od stopnia rozumienia symboliki graficznej przez przyszłego użytkownika. Do tego typu systemów zaliczono:

1. Piktogramy, które zostały stworzone na podstawie programu kanadyjskiego, opracowanego przez Szweda – Subhasa Maharaja. Zasadą konstrukcji znaków jest czarne tło i biała figura. Każdy ze znaków opisany jest literowo w postaci wyrazu określającego jego treść. Obecnie system zawiera około 1000 symboli i w takiej postaci rozpowszechniany jest na świecie¹⁷. Polski zestaw piktogramów został zaadaptowany w 1992 r. przez Marię Podeszewską.

2. Symbole PCS jest to system rysunkowy opracowany przez Mayer Johnson, który składa się z około 3000 rysunków¹⁸. Symbole określają pojęcia wierniej niż

¹⁴ Por. S. Tetzcher von, *Wybór systemów i strategii oddziaływań dla osób korzystających ze wspomagających sposobów porozumiewania się*, w: *III Regionalna Konferencja...*, s. 19–25.

¹⁵ Mowa palcowa została wprowadzona do nauczania osób głuchych przez mnicha hiszpańskiego Pedra de Ponce w XIV w. Przejął on prawdopodobnie tę formę porozumiewania się z klasztorów o zastrzonym rygorze, zakazującym zakonnikom ustnej konwersacji. Por. M. Mieszkowicz, *Komunikacja alternatywna*, <http://odnplock.edu.pl/prv/logopeda/komunikacja.html> 23 IX 2005 r.

¹⁶ Szerzej na ten temat pisze G. Kozłowski, *Alfabet punktowy do dłoni głuchoniewidomych*, Warszawa 1998.

¹⁷ Por. Centrum Metod Alternatywnych, *Piktogramy – obrazkowa komunikacja*, <http://www.piktogramy.webpark.pl/> 23 IX 2005 r.; A. Smyczek, J. Szewiec, *Wspomagające sposoby porozumiewania się...*, s. 131–155.

¹⁸ Tamże.

piktogramy, gdyż są bardziej szczegółowe. Niekiedy jednak jednemu pojęciu odpowiadają dwa rysunki.

3. System Löb został wprowadzony i wypróbowany w ciągu wielu lat w Niemczech na osobach z poważnie zaburzoną komunikacją, w tym również na dużej grupie osób upośledzonych umysłowo oraz z autyzmem. Zasadniczo przeznaczony jest dla dzieci, które zaczynają uczyć się języka, bądź też mają większe trudności w opanowaniu reguł i zasad języka, zwłaszcza gramatyki¹⁹. Opracowany materiał obrazkowy może być dostosowywany do aktualnego stanu językowego człowieka.

4. Symbole Bliss to nazwa systemu porozumiewania się, w którym słowa przedstawione są w postaci rysunku. Symbole są graficzną ilustracją znaczenia danego słowa. Podstawowy słownik Bliss zawiera około 3000 symboli, które reprezentują ponad 6000 słów²⁰. Symbol Bliss umożliwia nazwanie konkretnego przedmiotu, ale również pojęcia abstrakcyjnego. Można więc wskazywać pojedyncze symbole, lub też budować z nich całe wypowiedzi zgodnie ze składnią języka ojczystego.

5. Ułatwiona Komunikacja²¹ opiera się na dokonywaniu wyborów za pomocą wskazywania, początkowo realnych obiektów, obrazków i symboli, kończąc na wyrazach i pojedynczych literach. Może się to odbywać za pomocą środków elektronicznych (np. komputera), jak i ręcznie wykonanych tablic alfabetycznych, z jednoczesnym wsparciem manualnym osoby ułatwiającej komunikację.

Systemy manualne wspomagają wprowadzanie porozumiewania pozawerbalnego, poprzez towarzyszenie nauce nowych symboli i znaków. Oparte są na naturalnej gestykulacji ludzi. W przypadku osób niemówiących służą lepszemu zapamiętaniu symbolu i kojarzeniu konstrukcji zdaniowych. Dla części osób są najszybszą formą przekazania informacji. Wśród systemów manualnych możemy wyróżnić:

1. Angielski system gestykulacyjny Makaton, który został stworzony w latach siedemdziesiątych przez Margaret Walker. W tym systemie każde pojęcie wspierane jest odpowiednim znakiem manualnym-gestem oraz obrazem graficznym w postaci prostego znaku piktograficznego-symbolu. Znakom i symbolom towarzyszy zawsze mowa (zgodnie z indywidualnymi możliwościami osoby)²².

¹⁹Szerzej na temat PCS (ang. *Pictogram Communication Symbols*) pisze M. Mieszkowicz, *Komunikacja alternatywna*, <http://odnplock.edu.pl/prv/logopeda/komunikacja.html> 23 IX 2005 r.

²⁰Tamże.

²¹Szerzej na temat Ułatwionej Komunikacji (ang. *Facilitated Communication*) zob.: R. Crossley, A. Mc Donald, *Anne's coming out*, Melbourne 1980; D. Biklen *Communication Unbound: Autism and Praxis*, Syracuse University, New York 1990; R. Crossley, *Facilitated Communication Training*, DEAL Communication Centre, Melbourne 1992; R. Crossley, *Flying High on Paper Wings*, IEEIE Interchange (special issue), University of New Hampshire, s. 1–12; D. Biklen, *Communication Unbound: How Facilitated Communication Is Challenging Traditional Views of Autism and Ability/Disability*, Teachers College Press, Columbia University, New York 1993.

²²Por. *Makaton. Program rozwoju komunikacji*, <http://www.makaton.pl> 22 IX 2005 r.

Makaton przeznaczony jest dla wszystkich osób, które z racji zaburzeń komunikacyjnych nie mogą porozumiewać się z otoczeniem przy użyciu mowy.

2. Belgijski system gestów Coghamo opracowany został przez Michel Magis i Marie Gabrielle Tytgat na bazie belgijskiego języka migowego oraz angielskiego systemu gestykulacyjnego Makaton. Jest doskonałym uzupełnieniem innych rodzajów alternatywnej komunikacji, np. symboli Blissa i piktogramów. Coghamo jest jedną z wielu propozycji gestów, stąd jego twórcy proponują, by system powstawał i rozwijał się na bazie języka migowego danego kraju²³. Wśród zalet tego systemu należy wymienić: szybkość przekazu, możliwość wyrażania elementarnych potrzeb i uczuć, wzmacnianie mowy (ekspresja), poprawność wzorców ruchowych, nie są potrzebne dodatkowe pomoce, istnieje możliwość wykorzystania gestów równoległe z innymi systemami komunikacyjnymi. Problemem jest ograniczona ilość gestów i konieczność choćby minimalnej kontroli nad ruchami rąk.

3. Duński system gestów jest używany w szkołach specjalnych w Danii. Porozumiewanie się za pomocą tych gestów wymaga dużej precyzji manualnej.

4. Elementy języka migowego są to naturalne ruchy zaczerpnięte z życia codziennego służące do porozumiewania się²⁴.

5. Fonogesty jest to system umownych gestów, które uzupełniają mowę, a tym samym ułatwiają człowiekowi niesłyszącemu wzrokowe odbieranie wypowiedzi słownych, czyli odczytywanie mowy z ust²⁵.

Gesty są naturalnym, bardzo łatwym sposobem porozumiewania się. Dopełniają mowę oraz sprawiają, że jest bardziej emocjonalna i wyrazista, a niekiedy wręcz zastępują słowa. Niemal każda grupa społeczna dysponuje odpowiednim zestawem gestów, które ułatwiają jej porozumiewanie się bez słów. Gesty stanowią więc samodzielny, pełnowartościowy język, a rozumienie i władanie tym językiem jest niesłychanie ważnym czynnikiem komunikacji międzyludzkiej, z powodzeniem stosowanym także przez osoby niepełnosprawne.

²³ Szerzej na temat Coghamo (ang. *Co – communication, Ha – handicapem, Mo – moterus*), zob.: A. Pilch, *Wykorzystanie gestów Coghamo w pracy z dziećmi niepełnosprawnymi*, w: *III Regionalna Konferencja...*, M.-G. Tytgat, *Coghamo: Communication Gestuelle*, <http://www.geslafamille.be/codhamo.htm> 23 IX 2005 r.

²⁴ Języki migowe, którymi posługują się osoby niesłyszące, istnieją na świecie od ponad 200 lat, kiedy to zaczęły powstawać pierwsze szkoły dla dzieci niesłyszących, będące pierwszymi skupiskami osób pozbawionych słuchu. W Polsce pierwsza taka szkoła – Instytut Głuchoniemych w Warszawie – powstała w 1817 r., od tej daty trzeba liczyć historię polskiego języka migowego. Por. B. Szczepankowski: *Oczy pomagają słyszeć. Podręcznik odczytywania mowy z ust*, Warszawa 1973, s. 5–7

²⁵ Szerzej na ten temat pisze K. Krakowiak, *Fonogesty jako narzędzie formowania języka dzieci z uszkodzonym słuchem*, Lublin 1996.

PODSUMOWANIE

Komunikacja pozawerbalna jest to sposób komunikowania się bez używania słów, jest działaniem zamierzonym lub niezamierzonym. Komunikaty niewerbalne mogą być zgodne znaczeniowo z werbalnymi, zastępować je, akcentować lub maskować. Kody niewerbalne służą odzwierciedlaniu stosunku człowieka do jego otoczenia społecznego, samoreprezentacji (np. wysyłanie komunikatów o swoim statusie społecznym, ekonomicznym, osobowości, sympatiach politycznych), odgrywają ważną rolę w rytuałach (np. powitanie, pożegnanie) oraz podtrzymują komunikację werbalną, czyniąc ją bardziej kompletną. Mowa umożliwia znacznie szersze uczestnictwo w życiu społecznym niż zachowania niejęzykowe. Słowo wyzwala człowieka od kontaktów z grupą bezpośrednią, pozwala jednocześnie na kontakt pośredni (łamiąc ograniczenia czasowo-przestrzenne). Z kolei komunikacja pozawerbalna wiąże człowieka z dostępną mu zbiorowością. Jednak w sytuacji jakichkolwiek zakłóceń rozwoju proces komunikacji ulega dezorganizacji, a szczególnie nabywanie języka. Powstaje wówczas konieczność zastąpienia komunikacji werbalnej poprzez pozawerbalną, która staje się alternatywą umożliwiającą aktywne porozumiewanie się z otoczeniem społecznym. Wszelkie działania w tym zakresie powinny być poprzedzone rozpoznaniem potrzeb, aktualnych możliwości osoby oraz jej indywidualnej drogi rozwoju.

VERBAL PROBLEMS OF THE DISABLED SOCIETY

Summary

Communication of handicapped people with an environment is an essential factor that conditions development and improvement of many social and cognitive functions. Lack of possibility to communicate creates another barrier separating them from the healthy people (physically fit and speaking). Difficulties which originate lack of understanding by others in a consequence lead to the deprivation of sensorial and social needs.

Speech enables greater participation in the social life than non-verbal behaviors. A word sets a man free from the contacts with a direct group, allows at the same time a direct contact (breaking the time and spatial limitations). On the other hand non-verbal communication links a man with a community that is accessible to him. But in the situation of the development disturbances of any kind communication process becomes disorganized, learning of a language in particular. A necessity arises to replace the verbal communication by a non-verbal one, which becomes an alternative that makes the active communication with the social environment possible. In the present article there was contained a reflection encompassing problems of the handicapped people relating to the verbal communicating and proposals of the chosen solutions in this scope.

Nota o Autorze: BEATA SZLUZ – dr socjologii, pedagog, neurologopedia, absolwentka UKSW w Warszawie, pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Rzeszowskiego, wykładowca w Instytucie Teologiczno-Pastoralnym im. bł. J.S. Pelczara w Rzeszowie.

Słowa kluczowe: niepełnosprawność, komunikacja pozawerbalna

KS. MAREK WOŚ SDB

POSTAWY POLSKIEJ MŁODZIEŻY AKADEMICKIEJ W KONFRONTACJI ZE ZMIENIAJĄCĄ SIĘ PŁASZCZYZNĄ SPOŁECZNO-POLITYCZNĄ WSPÓŁCZESNEJ EUROPY

Europa, która do niedawna dla wielu pokoleń stanowiła rozbitą, wielopłaszczyznową i gospodarczo niespójny kontynent, stała się niemalże w sposób nagły jednym, stałym „tworem”. Okazuje się bowiem, iż ma być współcześnie partnerem we wszystkich dziedzinach życia.

Przez bardzo długi historycznie okres społeczeństwo polskie żyło w izolowanym centrum Europy podzielonej ideologicznie, gospodarczo i intelektualnie. Poziom życia Europy Zachodniej stanowił nieosiągalny pułap. Właściwie w sposób nagły zaszły zmiany historyczne, powodujące, że blokujące jedność kontynentu uwarunkowania polityczne legły w gruzach. Otworzyły się więc przed społeczeństwami nowe propozycje, a przede wszystkim nowe zadania – integracja starego kontynentu.

Integracja to niezwykle trudny i długotrwały proces. U jego założeń zauważamy takie pozytywne uwarunkowania, jak: dialog, wzajemne zrozumienie, obopólne relacje, wzajemna pomoc, wspieranie. W praktyce będzie to polska próba wejścia w struktury Europy i maksymalne starania, by współtworzyć rzeczywistość przy zachowaniu własnej godności, przynależnych praw i współodpowiedzialności. Socjologia wychowania, podejmując badania na temat skuteczności, celowości i zasięgu oddziaływań edukacyjnych, zajmuje się także problemem użyteczności kształcenia.

Jednocześnie powstaje zarzewie całkiem innej kultury, kultury stanowiącej funkcjonalny wymóg nowych struktur, w które Polska wkroczyła, przy czym stosunkowo niewielu ludzi jest już kulturowo przygotowanych i w pełni zdolnych do działania w nowym kontekście organizacyjnym.

Dla większości społeczeństwa spotkanie się owych dwóch, nie zawsze przystających do siebie kultur, oznacza, że wcześniej nabyte, zaakceptowane sposoby życia straciły skuteczność, stając się w nowej rzeczywistości czymś szkodliwym lub spotykają się z negatywnymi sankcjami, podczas gdy nowe reguły kulturowe jawią im się jako obce, narzucone z góry, wymuszone. Innymi słowy, przejawiają niekompetencję cywilizacyjną. Z kolei grono ludzi gotowych przyjąć nowe reguły

kulturowe, których nowe otoczenie wynagradza za skuteczność i sukcesy, ponosi koszty w postaci ciągłych frustracji w zderzeniu z przestarzałymi, lecz wciąż obowiązującymi przepisami biurokratycznymi oraz wszechobecnymi zakazami i narażone jest na podejrzenia, zawiść, czy nawet jawny ostracyzm wśród tych, którzy stoją na straży starych reguł i nawyków.

W bogatym dorobku socjologii wychowania jest wiele prób poszukiwania dróg jak najbardziej satysfakcjonujących jednostkę. Chodzi w szczególności o komfort egzystencjalny, który stanowi wypadkową komfortu psychicznego jednostki w pierwszej mierze, w kolejnym etapie dla społeczeństwa.

„Rozumie się jednak, że terażniejszy wychowanek, czy to w kręgu złożonym wyłącznie z dorosłych, czy w kręgu mieszanym, jest nie tylko kimś, kogo się przygotowuje do przyszłych ról, lecz kimś, kto już dziś odgrywa pewną rolę. Jest on terażniejszą osobą społeczną, inną zupełnie od tych osób, którymi kiedyś będzie; żyje nie tylko przygotowaniem do przyszłego życia społecznego, ale i aktualnym życiem społecznym w samym kręgu wychowawczym”¹.

Na sposób odbierania rzeczywistości przez ludzi młodych składa się wiele aspektów i znacznie zróżnicowanych dążeń. Od sprecyzowania ostatecznych, choćby nikłych celów, zależy stopień zaangażowania jednostki w proces kształcenia. U jego podstaw leży zainteresowanie się tematem, który jest przekazywany, a w dalszym toku rozumiany, przyswajany i akceptowany bądź radykalnie odrzucany. Mamy więc jednocześnie do czynienia z dwupłaszczyznowością odbieralności, a co się z tym ściśle wiąże, z dwubiegunowością dialogu. Dlatego niezwykle ważna w tym procesie jest rola przewodnika. Florian Znaniecki tak komentuje rolę nauczyciela w procesie dydaktycznym: „Jego zadanie na tym tylko polega, aby urobić takiego człowieka, jakiego społeczeństwo mieć chce. Cele wychowania leżą poza zakresem jego kompetencji, są mu narzucone z zewnątrz; może on tylko doskonalić środki. Młodociany osobnik jest danym mu materiałem społecznym, który ma przykrawać według danego sobie wzoru; na co się przyda ten przykrajany materiał, to nie jego sprawa”².

Precyzując jednakże dwupłaszczyznowość, winniśmy połączyć wiedzę, jej zakres z zainteresowaniami i satysfakcją użyteczności. Czasami są to końcowo skrajne bieguny. Rzeczywistość wskazuje zdecydowanie, iż bardzo duży wpływ na efektywność pobierania i przyswajania wiedzy, jak również w szerszym zakresie na zasadność studiowania w ogóle, ma sytuacja społeczna, gospodarcza i polityczna.

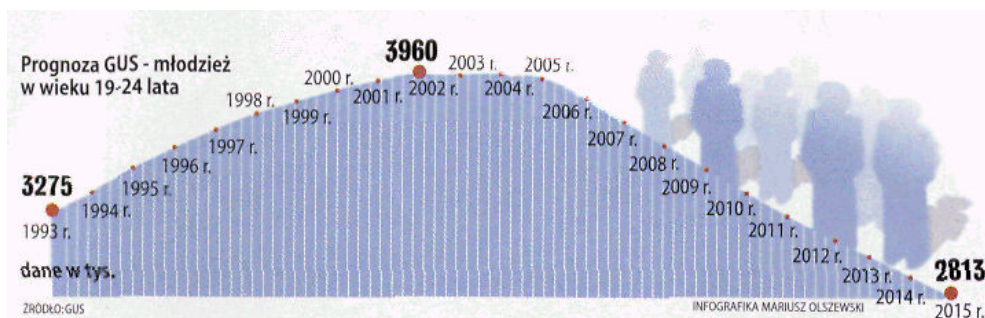
Z wyników badań przeprowadzonych w 2002 r. przez CBOS³ wynika, że wśród Polaków rośnie zadowolenie z obranej drogi edukacyjnej. 91% ankietowanych uważa, że warto się kształcić. Zatem w stosunku do 1993 r. odsetek badanych doceniających wykształcenie zwiększył się o 15%.

¹ F. Znaniecki, *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 1974, s. 145.

² F. Znaniecki, *Socjologia wychowania. Wychowujące społeczeństwo*, t. I, Warszawa 1973, s. 171.

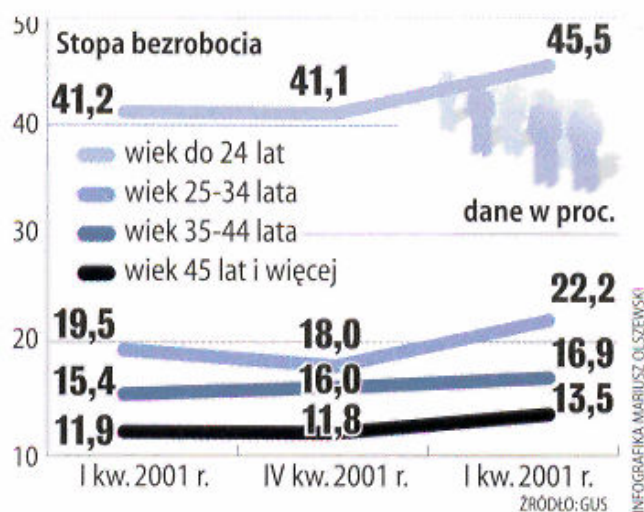
³ Zob. komunikat CBOS, *Czy Polacy cenią wykształcenie?*, listopad 2002.

Wyż demograficzny i niełatwa sytuacja gospodarcza powoduje gwałtowny wzrost bezrobocia wśród absolwentów.



Powyższa rycina klarownie ukazuje, iż do 2005 r. na rynek pracy wchodził wyż demograficzny. Wielu absolwentów odkłada poszukiwanie pracy na później: pozostają w szkołach i na uczelniach. Zdobywają nowe zawody i doskonałą kwalifikację.

Każdego roku na rynek pracy trafia ponad 100 tysięcy absolwentów studiów dziennych, kilkadziesiąt tysięcy absolwentów studiów zaoczných i wieczorowych, tyleż samo absolwentów liceów i około 250 tysięcy absolwentów średnich szkół zawodowych. W sumie daje to pół miliona osób. Ponadto proces wymiany pokoleniowej na rynku pracy został wyraźnie zdeformowany. Dodatkową barierą dla młodych osób poszukujących pracy jest zmniejszenie się liczby etatów w gospodarce. Pracodawcy z jednej strony cenią sobie dobrze wykształconych młodych pracowników, ale jednocześnie oczekują doświadczenia zawodowego, jakim nie mogą pochwalić się ludzie bezpośrednio po szkołach. Trwałe polepszenie sytuacji nastąpi po wyraźnym przyspieszeniu wzrostu gospodarczego.



Powyższa rycina wyraźnie przedstawia sytuację *niechcianej młodzieży* w 2001 r. Młodzi ludzie mają na rynku pracy ponad dwa razy mniejsze szanse niż starsi, z doświadczeniem zawodowym.

W związku z tym chcieliśmy się dowiedzieć, czy młodzież widzi jeszcze większe szanse swojej edukacji w Polsce po wejściu Polski do Unii Europejskiej jak i poza jej granicami?

W okresie od 19 do 28 kwietnia 2004 roku zostały przeprowadzone badania sondażowe wśród młodzieży akademickiej w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Pile. Łącznie przebadano ok. 150 osób. Jest to duża grupa dorosłych, zdających już sobie sprawę z tego, w jakiej rzeczywistości będą musieli prowadzić dalsze życie. Wyniki ankiet stwarzają pewną możliwość dokonania analizy porównawczej między wydziałami, a dodatkowo stanowią punkt odniesienia do analizy i oceny zmian zachodzących w młodym człowieku i jego podejściu do rzeczywistości, w której żyje.

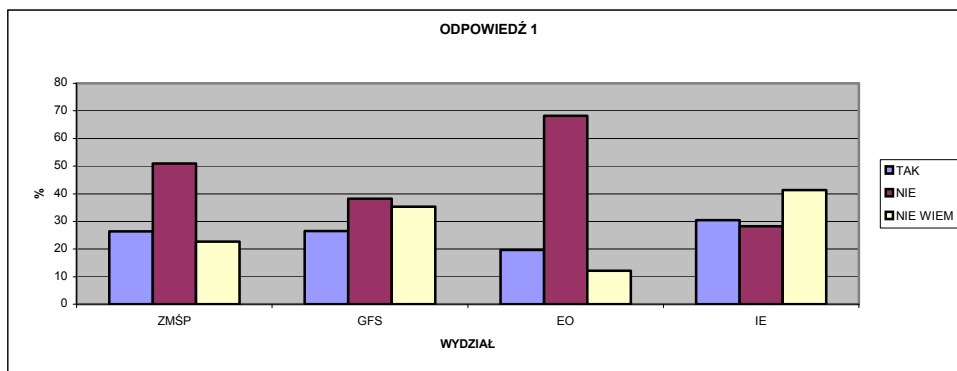
Przeprowadzone pośród studentów badania składały się z kilkunastu konsekwentnie połączonych pytań, mających na celu jak najdokładniejsze zanalizowanie zagadnień, m.in.:

- przygotowania do obranego kierunku studiów,
- możliwości zrealizowania w przyszłej pracy,
- wizji własnego rozwoju w zjednoczonej Europie.

Kierując pytanie do osób, które już dokonały, w pewnym sensie, wyboru drogi swojej edukacji, należy się spodziewać, iż mają świadomość zasobu swojej wiedzy pozwalającej im na dalszy rozwój. Można jednocześnie założyć hipotetycznie, iż deklarowanie chęci kontynuacji edukacji poza granicami kraju, w sposób jakoby automatyczny, łączy się ze świadomością pełnej gotowości podjęcia nauki, więc świadomością racjonalnej oceny swoich możliwości, wynikających z zasobu wiedzy, jak i ze stopnia opanowania języka obcego.

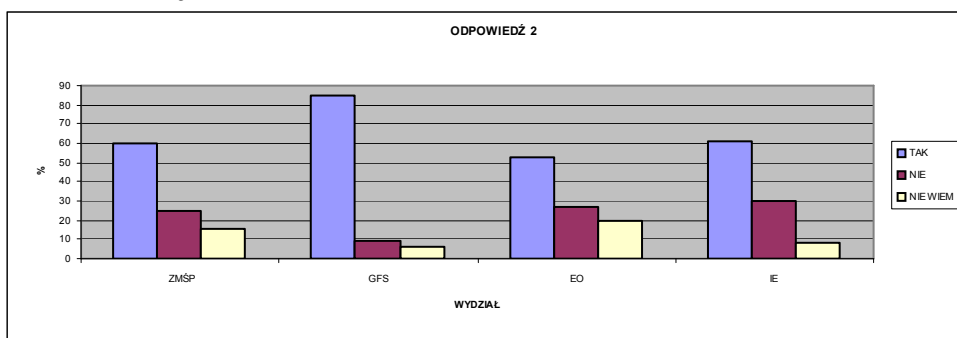
Zatem postawiono pytanie: *Czy uważasz, że jesteś na takim stopniu edukacji, iż mógłbyś rozpocząć kontynuowanie studiów za granicą?* Z odpowiedzi ankietowanych osób wynika, że studenci w przeważającym stopniu, uważają, iż ich poziom wykształcenia jest niewystarczający. Znaczna jednak grupa stwierdza, że nie wie, jaki poziom reprezentuje w odniesieniu do poziomów ośrodków europejskich.

Jednocześnie wyczuwalna jest chęć inwestowania w edukację – wykształcenie zaczęto postrzegać jako cenną wartość, mającą duże znaczenie dla pozycji zawodowej, zapewniającą wysoki standard życia, znaczny prestiż.



Źródło: badania własne⁴

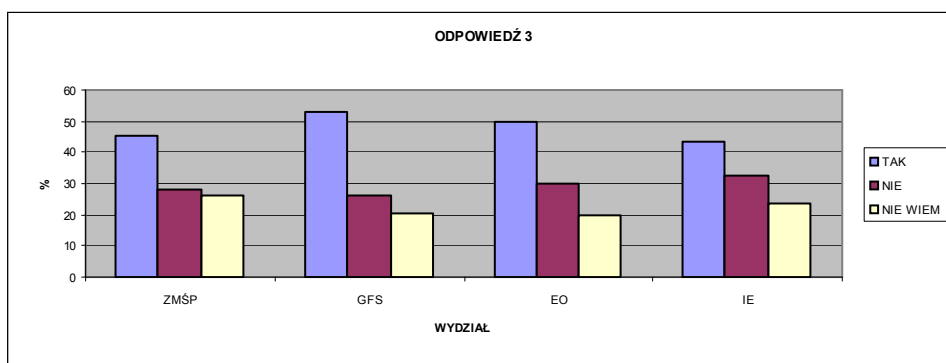
Należy jednak stwierdzić, że młodzi ludzie są bardzo zainteresowani możliwością kontynuowania edukacji, gdyż na kolejne pytanie ankiety: *Czy chciałbyś/chciałabyś studiować za granicą?* zdecydowanie większość odpowiada twierdząco.



Źródło: badania własne

Newralgiczny punkt, sprzężony z sytuacją społeczno-gospodarczą, perspektywami na przyszłość, jak również postrzeganiem siebie w polskiej rzeczywistości, porusza kolejne pytanie: *Czy uważasz, obserwując rynek pracy, że studiowanie w Polsce ma sens?*

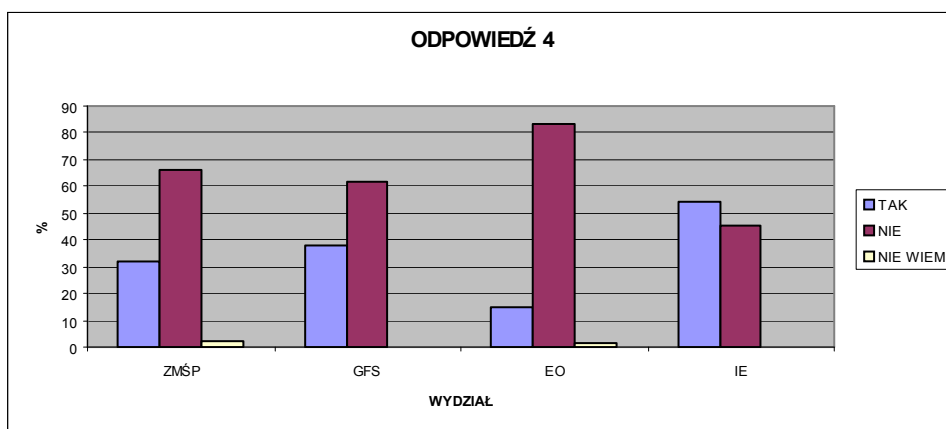
⁴ Informatyka w Ekonomii (odtąd IE); Zarządzanie Małymi i Średnimi Przedsiębiorstwami (odtąd ZMŚP); Edukacja Obywatelska (odtąd EO); Gospodarka i Finanse Samorządowe (odtąd GFS).



Źródło: badania własne

W chwili obecnej, pomimo braku stabilności w odniesieniu do rynku pracy, studenci widzą sens pogłębiania wiedzy, rozumieją, że korzyści płynące z niej mogą być dalekosiężne.

Pytanie kolejne: *Czy wybierając kierunek studiów brałeś/brałaś pod uwagę zatrudnienie absolwentów danego kierunku?* Ankieta potwierdza zdecydowanie tendencję dotyczącą chęci studiowania w ogóle, nie zawsze umotywowaną wizją przyszłego zatrudnienia.

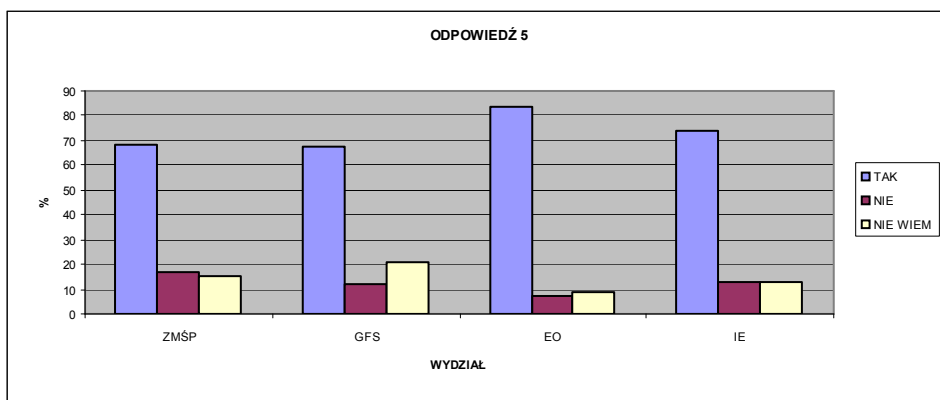


Źródło: badania własne

Poziom rozeznania rynku wśród młodzieży nie jest wysoki, co nie pozostaje bez wpływu na podejmowanie różnego rodzaju decyzji, także tych o wyborze kierunku studiów.

Na pytanie: *Czy fakt rozpoczęcia przez Ciebie studiów wyższych był oczekiwany przez najbliższe środowisko?* odpowiedzi zdecydowanie podkreślają wpływ

osób dorosłych, m.in. wcześniejszych wychowawców⁵ oraz presję rówieśników przy podejmowaniu decyzji i ich mobilizującą rolę w dążeniu do osiągnięcia sukcesu.



Źródło: badania własne

„Zadanie wychowania nie polega po prostu na tym, aby społeczeństwu dzisiejszego typu dostarczać inaczej niż dotychczas urabianych członków, lecz aby rozwijać ludzi zdolnych do wytworzenia społeczeństwu nowego typu, które zajmą miejsce dzisiejszych”⁶. Problem bycia odpowiedzialnym za własne czyny i słowa jest problemem podstawowym do zaakcentowania, ale w takim wymiarze, by stał się on nie tylko wykładnikiem motywującym posunięcia samego wychowanka w trosce o siebie, ale przede wszystkim, by ukazać mu jego własną osobę jako wpływającą na grupę. W efekcie takiego podejścia do problemu mamy do czynienia z osobnikiem, który ma pełne szanse na nauczenie się, wyrobienia takiego sposobu postępowania, myślenia, że wszystko, co czyni, nie pozostaje bez wpływu na grupę, w której to czyni.

Jednostka jest twórcza, inna, wyjątkowa, ale nie jest sama, nie można rozpatrywać jej zatem w oderwaniu od grupy rówieśniczej. Jej wpływ na kształtowanie się postaw młodego człowieka jest zasadniczy. Grupa ta stanowi istotny punkt odniesienia dla osoby wchodzącej w kolejne etapy rozwoju emocjonalnego, a następnie społecznego. Może mieć na jednostkę zgubny wpływ bądź w pozytywny sposób wyrównywać dysproporcje w zachowaniu, postawach itd.

⁵ „[...] właśnie wychowawca więcej niż ktokolwiek przy ujmowaniu osoby wychowanka zależy od schematów społecznych. Nie do żywego, konkretnego człowieka, lecz do osobnika społecznego jako uwarunkowanego przez społeczeństwo układu stosuje się niemal cały proces wychowawczy”. F. Znaniecki, *Socjologia wychowania. Urabianie osoby wychowanka*, t. II, Warszawa 1973, s. 142.

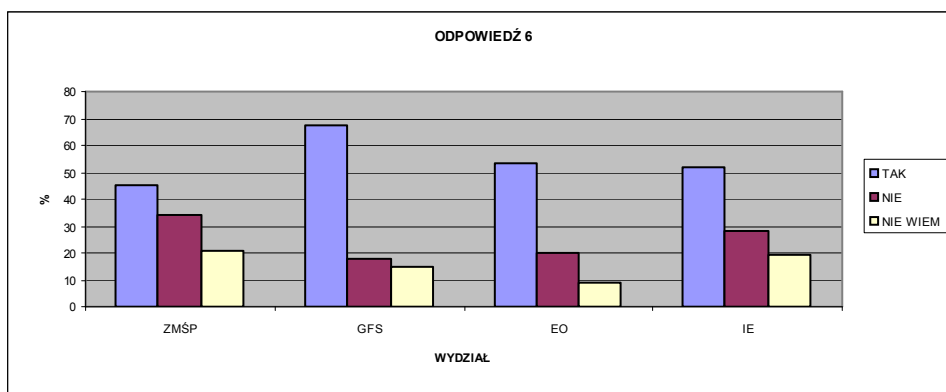
⁶ Tamże, s. 404.

Gdyby jednostka miała być rozpatrywana jako indywiduum i praca z jednostką miałyby polegać na twórczym rozwoju tylko tej jednostki dla niej samej, wtedy nie byłoby społecznego celu i ogólnospołecznego wymiaru pracy dydaktycznej. Każda jednostka żyłaby prawdopodobnie jako egoistycznie, konformistycznie ustawiona część społeczna, która nie jest w stanie zintegrować się z ogółem. Nie byłaby też w stanie ocenić swoich poczynań w odniesieniu do ogółu, a także tym samym pozbawiona byłaby motywującej satysfakcji wypływającej z wszelkich sukcesów, które mogłaby odnieść, a z których grupa byłaby się w stanie razem z nią cieszyć. To samo ma się nie tylko do dobra, ale i do zła, które przez jednostkę jest czynione, a nigdy nie pozostaje bez wpływu na grupę, w której żyje.

Mamy zatem do czynienia ze współczesnym modelem samorealizacji.

Przyjmując zwyczaje krajów europejskich, musimy jednak zmienić pewne standardy myślenia i podejścia do toku studiów, zachowując przy tym polski wymiar rzeczywistości wraz z całą tradycją.

Popularny w większości krajów Europy tzw. „gap year” pozwalający nie tylko na psychiczny odpoczynek, ale również wielokrotnie bardzo ubogacający w doświadczenie, kontakty międzyludzkie i pogłębienie możliwości poznania kultury i języka innych krajów, w Polsce nie jest do tej pory przedsięwzięciem powszechnym i łatwym do realizacji. Stąd pytanie: *Czy chętniej skorzystałbyś/skorzystałabyś z możliwości rocznej pracy za granicą, aniżeli studiowania?*



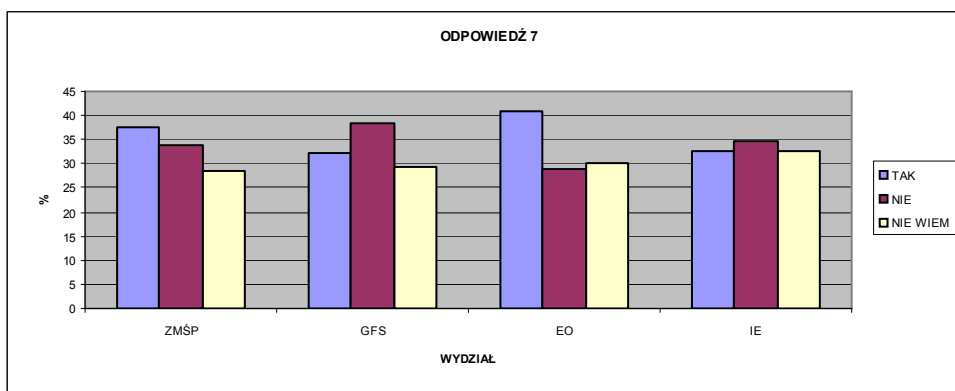
Źródło: badania własne

Wyniki pokazują w klarowny sposób gotowość polskich studentów do podjęcia takiej właśnie próby. Jednakże gotowość ze strony studentów nie jest równoznaczna z gotowością ze strony systemu edukacyjnego w Polsce, w pełnym jego wymiarze.

Poziom egzystencji, warunki społeczno-gospodarcze naszego kraju w odniesieniu do warunków rozpatrywanych na płaszczyźnie ogólnoeuropejskiej, odbierane są jako niższe. Jest to nie tylko opinia studentów, ale również większości polskiego społeczeństwa.

Ludzie młodzi zauważają komfort życia społeczeństw krajów Europy Zachodniej, jak również zdecydowanie inne wartościowanie dóbr materialnych, jak i moralnych.

Dlatego też na pytanie: *Czy widzisz w kraju szansę na swój własny rozwój zawodowy?*



Źródło: badania własne

Młodzi ludzie nie odpowiadają jednoznacznie. Zauważalny jest podział między odpowiedziami negatywnymi, pozytywnymi oraz stanowiskiem wyrażającym brak wyobrażeń.

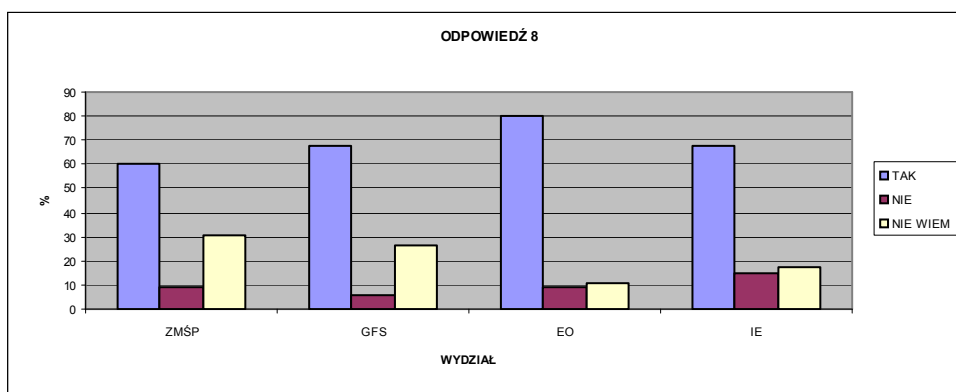
Biorąc pod uwagę wszelkie wskazania, należy stwierdzić, że jednak dominuje minimalny optymizm, wyrażony w związku z perspektywami, jak i z sensownością studiowania. Wyraźnie więc widać, iż w przypadku szansy na konkretną realizację swoich zamierzeń młodzież okazuje się nad wyraz dojrzała emocjonalnie.

Dlatego też zasadnie postawiono kolejne pytanie: *Czy Polska jest krajem bezpiecznym pod względem ekonomicznym w odniesieniu do Twoich planów na przyszłość?* Wszyscy studenci poddani sondażowi odpowiadają – NIE.

Stygmatyzacja może mieć różne efekty na poszczególnych etapach życia w stopniu równym co do jednostki, jak i co do całych społeczeństw.

Być może, iż Polskę taka właśnie stygmatyzacja dotknęła, na skutek następujących kolejno rządów, na każdym szczeblu gospodarki. Byłoby to optymistyczne stwierdzenie. Gorzej, jeśli nie jest to stygmatyzacja, ale rzeczywistość.

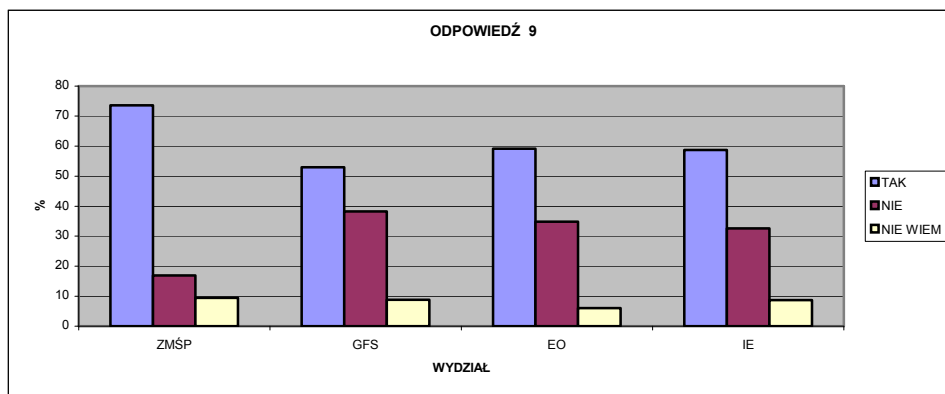
Za każdym razem w obliczu obojętności nie można mówić o chęci na jakikolwiek współdziałanie, ale odpowiedź na pytanie: *Czy bierzesz udział w polityce, m.in. poprzez głosowanie w różnego rodzaju wyborach?* jest wyraźnym dowodem czynnego zaangażowania się w życie polityczne kraju, mające na celu poprawienie istniejącej rzeczywistości.



Źródło: badania własne

Mimo znacznego wzrostu swobód politycznych, przeciętny człowiek korzysta z nich w bardzo ograniczonym zakresie. Członkostwo młodych ludzi w licznych nowo powstałych partiach politycznych jest niewielkie. Oddolne obywatelskie inicjatywy należą do rzadkości, a lokalne władze samorządowe są słabo rozwinięte i nadmiernie zbiurokratyzowane. Młodzież odpowiedzialność za losy kraju w znacznym stopniu sprowadza jedynie do uczestnictwa w wyborach. Wydaje się, iż jest to spowodowane utrzymującą się trudną sytuacją gospodarczą, wysokim poziomem bezrobocia, brakiem widoków, by mogło się to zmienić. Pessimizm i apatia przenoszą się również na życie polityczne⁷.

Kształt systemu politycznego wydaje się daleki od stabilizacji, pomimo zmian w jego organizacji. Jednakże ankietowani studenci potrafili planować swoją przyszłość, gdyż na zadane pytanie: *Czy masz konkretny pogląd na życie, poprzez sprecyzowane plany na przyszłość?*, odpowiedzieli twierdząco.



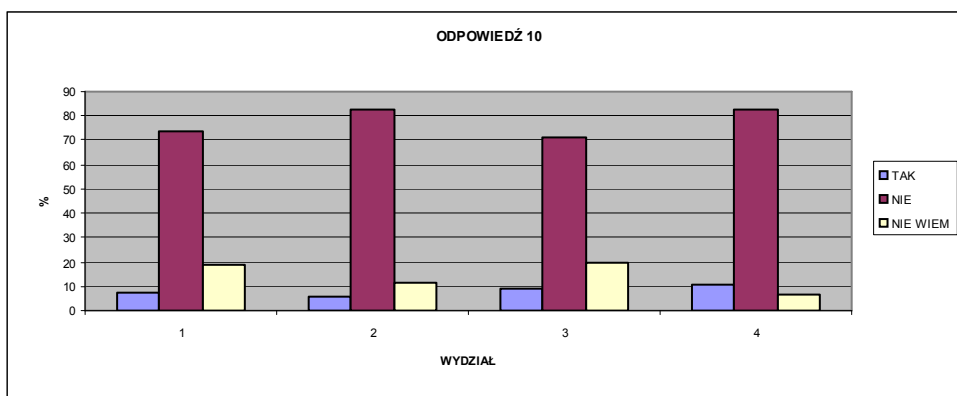
Źródło: badania własne

⁷ Zob. komunikat CBOS, *Stosunek do partii politycznych?*, luty 2003.

Niestety, przy całej dozie optymizmu związanej z oczekiwaniami poprawy sytuacji społeczno-gospodarczo-politycznej, kolejny raz potwierdza się jej niestabilność, brak perspektyw i przede wszystkim brak odpowiedzialności tych wszystkich, którzy w obecnym momencie odpowiadają za polską rzeczywistość.

Wśród młodzieży polskiej rozwija się pesymistyczna wizja przyszłości. Nie wiele osób jest zdania, iż zmiany idą w dobrym kierunku, a przyszłość niesie „zmiany na lepsze”. Wiele młodych osób przewiduje pogorszenie się własnej sytuacji materialnej, wzrost kosztów utrzymania oraz brak perspektyw dla swych dzieci.

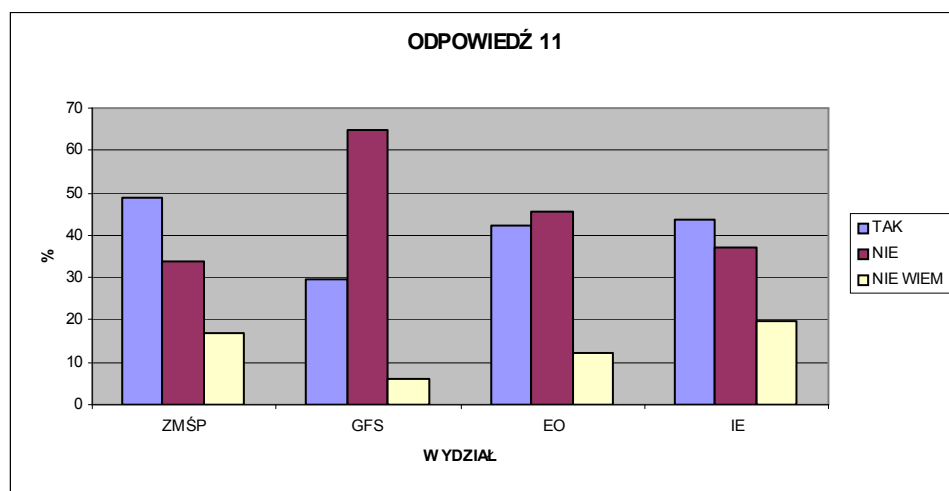
Bardzo jasno obrazuje ten stan odpowiedź na kolejne pytanie skierowane do młodzieży akademickiej: *Czy uważasz Polskę za kraj stabilny, w którym można planować swoją karierę zawodową?*



Źródło: badania własne

Przeraza skala odpowiedzi negatywnych. W sposób jednoznaczny uwidacznia się refleksyjna postawa młodzieży wobec rzeczywistości. Przeważa głębokie załamanie zaufania, szczególnie do instytucji rządowych. Społeczeństwo jest zdania, iż politycy dbają wyłącznie o swoje interesy – nie obchodzi ich dobro społeczeństwa, wykorzystują swoje urzędy do celów osobistych. Także media nie odzyskały jeszcze zaufania utraconego w wyniku instrumentalnej roli, jaką pełniły w epoce realnego socjalizmu.

Podobnie, bo w nielicznych tylko przypadkach optymistycznie, wygląda sfera życia prywatnego. Na pytanie: *Czy uważasz Polskę za kraj stabilny, w którym można planować swoje życie prywatne?*, ludzie młodzi wypowiadają się także negatywnie, co winno budzić głęboki niepokój.



Źródło: badania własne

Badania sondażowe wybierane są w przypadku, gdy potrzebne są informacje na temat wielkości określonego zjawiska. Mają na celu przeprowadzenie analiz statystycznych – gdy przeprowadzane są na próbach reprezentatywnych – możliwe jest przenoszenie wniosków na całą populację. „Socjolog dostarcza informacji o tym, co może się zdarzyć, a nie, co powinno się zdarzyć; oba zagadnienia połączone są ze sobą w koncepcji różnych możliwych wariantów. Polityka edukacyjna kojarzy się z pracą wykonywaną przez urzędników w wydziałach oświaty i ministerstwach, ale koncepcja warstw znaczeniowych sugeruje, że jest to zbyt ograniczony pogląd i że kierowanie polityką, wdrażanie i ocenianie dokonuje się we wszystkich warstwach znaczeniowych – począwszy od klas szkolnych, a skończywszy na pokojach nauczycielskich i wydziałach oświaty”⁸.

W tym przypadku obraz jest jak najbardziej prawdziwy i domaga się zajęcia problemem polityki kształcenia.

Obecna kultura charakteryzuje się tym, iż w centrum uwagi jest jednostka: osoba mająca prawa, ale i obowiązki, zdana na siebie, rywalizująca, dla której miarą pozycji społecznej są inni, ponosząca bezpośrednią odpowiedzialność za swoje sukcesy i porażki. W cenie są osobista doskonałość i osobiste zasługi i to one zdobywają społeczne uznanie.

Demokracja wymaga społecznego zaangażowania i troski o sprawy publiczne, gotowości do udziału w życiu publicznym, inicjatyw oddolnych. Wymaga także lojalności obywatelskiej wobec władz, a także zaufania do instytucji politycznych. Kapitalistyczna gospodarka natomiast wymaga innowacyjności, od-

⁸ R. Meighan, *Socjologia edukacji*, Toruń 1993, s. 443.

krywcości, ekspansywności, zerwania z tradycją i przewycięzania przeszłości, a także racjonalności, skutecznej organizacji, chłodnej kalkulacji zysków i strat, wiary w naukę oraz technikę. Demokracja rynkowa wymaga zaufania do człowieka i skuteczności jego działań, gotowości do ryzyka, wiary w nieograniczone możliwości i determinacji w ich wykorzystywaniu. Polska kultywuje silne nastroje narodowe i usiłuje zachować choćby ograniczoną suwerenność i autonomię.

Przyglądając się wynikom ankiet, trudno sugerować ewentualny zwrot nastawienia opinii społecznej. Jedyną możliwą opcją, dającą w perspektywie ewentualną satysfakcję z podejmowanych przez młodzież działań, zdążających w kierunku pełnej realizacji wytyczonych przez nią samą celów, jest wyizolowanie edukacji z kręgu polityki, działań społeczno-politycznych, przy jednoczesnym umiejscowieniu jej w pozycji centralnej.

Przy czym niezwykle ważne jest, by proces ten oparty był na umiejętnościach i wiedzy kompetentnych przewodników, zważywszy, że „jeżeli [...] pedagog chce dążyć do doskonałości technicznej w swej dziedzinie, warunkiem powodzenia tego dążenia jest, aby skierował on najprzód światło obiektywnej, ściśle teoretycznej refleksji nie tylko na wychowanka, lecz na łączący go z nim związek społeczny i na własną osobowość jako drugie ogniwo w tym związku oraz wszystkie te wpływy społeczne, którym podlega i on sam, i wychowanek, i związek między nimi, i od których cały przebieg wychowania zależy”⁹.

Wyjątkowość jednostek składa się na wyjątkowość grup. Nie ma innej drogi, żadnego zamiennika. Każda nić wywodząca się od jednostki składa się na kłębek, z którego ma powstać dzieło rąk nauczycieli. „Obudzić, rozwinąć, utrwalić w każdej jednostce ten zarodek twórczych uzdolnień, jakie ona ze sobą przynosi, a zarazem nauczyć każdą jednostkę, aby swe dążności twórcze wyrażała w solidarnej współpracy z innymi dla realizacji wspólnych ideałów”¹⁰.

Od poziomu wyedukowania zależy bowiem poziom świadomości społecznej, stopień zaangażowania w życie społeczno-gospodarczo-polityczne, a także manewrowanie bazą gospodarczą, społeczną, kulturową, tak by przyniosła ona w każdym odrębnym traktowaniu, również kompleksową pełnię zadowolenia.

Istota polega na umiejętności wykorzystania i docenienia tego, czym dysponujemy, przy jednoczesnym odniesieniu do tego, czym dysponują inni, by efekt porównania nie był przyczyną stagnacji bądź ucieczki, ale dalszego rozwoju. „W ciągu ostatnich kilku lat relacja łącząca perspektywy socjologii i praktykę nauczycieli weszła w stadium o znaczeniu pierwszorzędym, dotyczącym także programu nauki i kwestii związanych z nauczaniem przedmiotu, nauczaniem zespołowym, studiami zintegrowanymi i metodami pedagogicznymi, czyli sprawami, które pojawiają się w codziennym życiu.

⁹ F. Znaniecki, *Socjologia wychowania...*, t. II, s. 81.

¹⁰ Tamże, t. I, s. 73.

Współczesne kierunki socjologii edukacji są związane do pewnego stopnia z rozwojem mikroperspektyw, dotyczących także codziennych doświadczeń. Jest to sprzeczne z podejściem strukturalno-konfliktowym i funkcjonalistycznym, które to podejścia zajmowały się raczej pytaniami makrosocjologicznymi.

Owe kierunki można także opisać jako w pewnym stopniu dryfowanie wokół zagadnień ogólnej socjologii nauczania; problemy te nie mogą być dłużej postrzegane jako związki tylko z urzędnikami oświatowymi i politykami, ponieważ pojęcia: ukrytego programu lub nauczania jako sytuacji konfliktowej, czy też szkoły jako agencji przetwarzania wiedzy są związane z codzienną relacją nauczyciel – uczeń w każdej klasie szkolnej.

Socjologia tylko w minimalnym stopniu może być związana z kierowaniem polityką – poprzez wskazywanie, gdzie *nie* należy iść, jeśli nawet odpowiedź na pytanie: gdzie należy iść – pozostaje niejasna. Zatem między innymi badania Reynoldsa (1976) i psychologa społecznego Milgrama (1974) mogłyby sugerować, że powinno się unikać autokratycznej ideologii edukacji. Ma ona bowiem zdolność wytwarzania na szeroką skalę alienacji i destrukcyjnego zachowania oraz wyzwiania złej woli i niehumanitarnych stosunków międzyludzkich¹¹.

Polska znajduje się w fazie przełomu. Jest to okres przede wszystkim nie tyle historyczny, ile społeczno-gospodarczy, w którym narzucone zostaną kolejne wymagania krajów ościennych, tym razem w imię wzajemnej współpracy, na drodze jak najbardziej pokojowych porozumień międzynarodowych. Zupełnie obojętnie przyjmuje ten fakt część społeczeństwa polskiego, mniej zaangażowana w działalność społeczno-gospodarczą.

Dzięki obecności młodych osób, które pragną tworzyć nową rzeczywistość, mamy szansę obserwować poprawę – szczególnie w dziedzinie zaufania, zwłaszcza do nowych instytucji demokratyczno-rynkowych. Także wzrost zaufania do gospodarki rynkowej. W dziedzinie inwestycji daje się zauważyć odwrót od przedsięwzięć o charakterze spekulacyjnym, o krótkim zasięgu, nastawionych na szybki zysk, na rzecz poważnych inwestycji długoterminowych, nastawionych na profity w dłuższej perspektywie czasowej.

Spółczeństwo chętniej niż dotychczas inwestuje też w wykształcenie. Studiują nie tylko osoby młode. Na uczelnie wracają dorośli – dyplom może zapewnić im awans w pracy, a także zaspokoić ambicje. Nauka sprawia im przyjemność. Mają bardzo jasno sprecyzowane cele, zatem studiują pilnie. To jeden ze sposobów, by rywalizować z dwudziestolatkami w walce o pracodawcę.

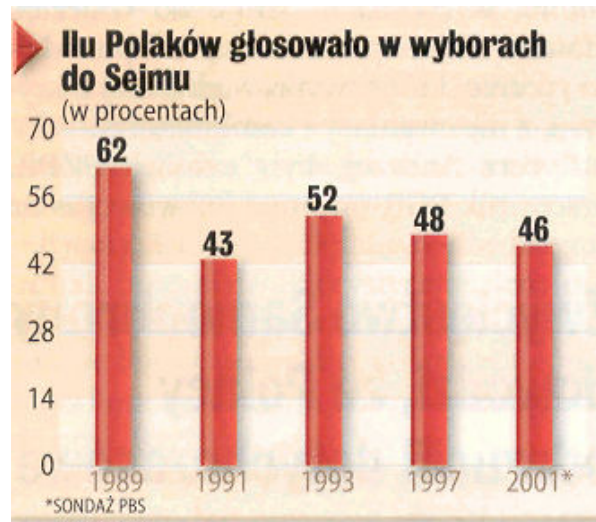
Polacy obecnie snują już inne wizje przyszłości. Nie ma już nostalgii za przeszłością na dużą skalę. Oczywiście oceny te różnią się znacznie w różnych warstwach społeczno-ekonomicznych. Generalnie wydaje się, że wąska dotychczas awangarda zorientowanych przyszłościowo, dynamicznych optymistów rozszerza się w silną grupę społeczną zarówno liczebnie, jak i pod względem wpływu na

¹¹ R. Meighan, dz. cyt., s. 444.

resztę społeczeństwa. Ludzie zaczynają porzucać dyskurs fatalizmu na rzecz dyskursu sprawstwa – to ty decydujesz o swoim życiu, przyszłości.

Można zauważyć delikatny odwrót od apatii politycznej. Zwiększa się zaangażowanie młodych ludzi w życie polityczne. Szczególnie w tworzenie i zasilanie szeregów licznych partii politycznych.

Jak wynika z poniższej ryciny, procent Polaków biorących udział w wyborach utrzymuje się od pięciu lat mniej więcej na tym samym poziomie.



Dobrze funkcjonująca demokracja zwiększa poczucie stabilności, bezpieczeństwa, „odpowiedzialności” i przejrzystości władzy, czynników niezwykle istotnych w usuwaniu lęku, nieufności, pesymizmu i apatii.

Sukcesy w makroskali znalazły swoje odbicie w skali mikro. Osobiste korzyści z reform zaczęły przeważać nad stratami. Duże segmenty społeczeństwa zaczęły odczuwać wzrost dochodów, zamożności i komfortu życiowego, a niektórzy wręcz się wzbogacili. Znaczne grupy społeczeństwa dostrzegają nową jakość życia codziennego – świat wokół nich stał się atrakcyjniejszy, bardziej kolorowy. Duża grupa społeczeństwa przejawia tendencję do pomnażaniem kapitału osobistego i społecznego.

Silny pęd do uzyskania wyższego wykształcenia znacznie poprawił poziom kwalifikacji, a wraz z nim ogólne poczucie kompetencji w nowej rzeczywistości. Z kolei wraz z powstawaniem dobrowolnych towarzystw, klubów i organizacji wzrosło poczucie spontanicznego uczestnictwa w życiu społecznym i rozwinęły się międzyludzkie kontakty. I ten proces społeczny przyczynia się do wzrostu poczucia bezpieczeństwa, zakorzenienia i wsparcia.

Istotna w warunkach polskich okazała się silna rodzina. Od zarania dziejów ludzkości rodzina była instytucją ekonomiczną, gwarantującą przetrwanie. Dziś

zaspokajają głównie potrzeby psychiczne – mamy się w niej dobrze czuć. Obecna struktura rodziny oraz charakter związków łączących jej członków odbiega od wizji tradycyjnej rodziny. Obecnie nie ma uniwersalnego modelu rodziny. Niektóre dzieci wychowują się bez ojca, a czasem tych ojców jest dwóch.

Istotną rolę w życiu wielu Polaków poczęła odgrywać wspólnota religijna. Wsparcie i poczucie bycia we wspólnocie i bezpieczeństwa, jakie daje Kościół, mogą bardzo pomóc w łagodzeniu trudności okresu przemian.

Proces wstąpienia Polski do UE ma ogromną zaletę: dostosowanie polskiego systemu prawnego – a wraz z nim systemu polityczno-gospodarczego – do dojrzałej, zachodniej demokracji rynkowej, co daje mocną zewnętrzną gwarancję trwałości i stabilności nowych instytucji. Porażka reform będzie wtedy jeszcze mniej prawdopodobna. Słowem, bezpieczeństwo zewnętrzne i odpowiedzialność wobec zagranicy zwiększają przewidywalność i zaufanie.

Ciągle jednak nie do końca wiadomo, dlaczego wciąż daje o sobie znać kulturowa ambiwalencja, czy też rozdarcie między spadkiem po komunizmie a kulturą demokratyczno-rynkową. W tej kwestii trzeba liczyć przede wszystkim na uniwersalny i nieuchronny proces, jakim jest zmiana pokoleniowa. Wynika z tego, że tak trudne do wykorzenia dziedzictwo komunizmu uwarunkowane jest historycznie i że pokolenia, które całe swoje życie przeżyły w systemie komunistycznym, są nim ciągle skażone.

Dopiero gdy wyrasta nowa generacja, wychowana w innych warunkach, w demokratycznym państwie i gospodarce rynkowej, wpływ tego dziedzictwa maleje. Młodzi ludzie, którzy dzisiaj kończą studia i rozpoczynają pracę, są niemal całkowicie uodpornieni na destrukcyjny wpływ komunizmu. Ich świat jest względnie stały, ustabilizowany, bezpieczny i przewidywalny. A ich kultura nie jest już obciążona ambiwalencją i wewnętrznym rozdarciem.

Mamy jednak znaczny procent młodych ludzi, którzy decydując się świadomie na obranie kierunku studiów, nie przywiązują zbyt wielkiej wagi do statystyk wskazujących na możliwość zatrudnienia, okazując tym samym gotowość podjęcia pracy w którymkolwiek z krajów. Mamy też do czynienia z ludźmi, którzy oczekują od szkolnictwa wiele więcej. Zauważają tym samym brak wystarczającego poziomu wiedzy i nieskuteczne metody edukowania¹².

Nie dysponujemy na dzień dzisiejszy wskaźnikiem zapotrzebowania i osiągnięcia pełni satysfakcji z realizacji wybranego kierunku w przyszłym zawodzie przez zatrudnienie polskich studentów poza granicami kraju. Nie mamy również wskaźnika przyjmowania polskich studentów na uczelnie krajów unijnych. Dysponujemy jedynie wskaźnikiem oczekiwań i ogólnych nastrojów społecznych, a to zbyt mało, aby opisywać, prognozować rzeczywistość.

¹² Zob. komunikat CBOS, *Czy Polacy cenią wykształcenie?*, listopad 2002; *Polacy o swoim wykształceniu – wzrost niezadowolenia*, listopad 2002.

Ważne jest, by wraz z otwarciem granic krajów unijnych nie pozbyć się najbardziej cennej, wykształconej części społeczeństwa polskiego, która, emigrując, nie znajdzie pełnej satysfakcji na gruncie innych rzeczywistości, jaką mogłaby znaleźć w rodzimych warunkach, mimo możliwości i poziomu, jaki reprezentuje.

ATTITUDES OF POLISH ACADEMIC YOUTH
IN CONFRONTATION WITH SOCIAL AND POLITICAL CHANGES
IN CONTEMPORARY EUROPE

Summary

For a very long historical period the Polish society had lived in an isolated centre of Europe which was divided ideologically, economically and intellectually. The level of life in West Europe made up for people an unattainable ceiling. The historical changes appeared in a sudden way, which made the political conditioning blocking the unity of the continent fell into ruin. As the result of it the new proposals were opened for the society, and first of all new tasks – the integration of old continent.

For major part of society coming together those not always consenting two cultures means that the earlier acquired, assimilated ways of life lost the effectiveness, becoming harmful in new reality or they meet with the negative function, while the new cultural rules appear to them as strange and imposed by force.

The level of social consciousness, intensity of commitment in social-economical-political life depends on the level of education, also maneuvering the economic, social and cultural base so that it can bring the complex level of satisfaction in every separate treatment.

Nota o Autorze: ks. dr **MAREK WOŚ SDB** – absolwent UKSW, dyrektor Salezjańskiego Liceum i Gimnazjum w Rumi. Wykładowca socjologii w Kaszubsko-Pomorskiej Szkole Wyższej w Wejherowie oraz UKSW – zamiejscowy ośrodek dydaktyczny w Gdyni. Prowadzi badania w zakresie socjologii kultury i wychowania.

Słowa kluczowe: edukacja, wychowanie, Unia Europejska

MARCIN ZABORSKI

KAMIEŃ JAKO ŚWIADEK HISTORII

WSTĘP

„Gdy gaśnie pamięć ludzka, dalej mówią kamienie”. Tak przekonywał przed laty kardynał Stefan Wyszyński. W kamieniach widział świadectwo tragicznych wydarzeń polskiej historii. Przekonywał, że należy się pochylać nad kamieniami, aby zebrać z nich „ofiarnie krople krwi, męki ludzkiej i cierpienia”¹. Czuł w nich bagaż narodowego bólu i ostatnie oddechy Polaków umierających za Ojczyznę. Podobnie pisał w jednym z listów, gdy odnosił się do warszawskich ulic – „z czcią wielką i religijnym namaszczeniem stawiam swe stopy na warszawskim bruku [...] omytym krwią ofiarną najlepszych, bohaterskich dzieci tego wspaniałego miasta, które stać na wszystko”². Historię zakłęta w kamieniu przywoływał prymas Wyszyński wielokrotnie. Na przykład w warszawskiej katedrze świętojańskiej, w której podkreślał, że „każdy kamień ma swoją wymowę, każdy fragment który ocalał – mówi wiele”³ i dlatego – niejako wołając ze ścian, przywołując historię – może być wielkim skarbem w lekcji wychowania narodowego młodego pokolenia.

Kardynał Wyszyński zwracał uwagę, że „Kościół nawet przez kamień wypowiada swoje myśli” i przywoływał tu słowa z Ewangelii św. Łukasza. A dokładnie fragment, w którym czytamy, że Chrystus – gdy chciano przymknąć usta dzieciom wołającym „Hosanna Synowi Dawidowemu” – przekonywał: „Zaprawdę, mówię wam, gdy one zamilkną, kamienie wołać będą” (Łk 19, 40)⁴.

¹ S. Wyszyński, *Kamienie wołać będą*, Warszawa 1984, s. 13–14.

² Tamże, s. 43.

³ Tamże, s. 59.

⁴ To nawoływanie kamieni Prymas Tysiąclecia doskonale rozpoznawał chociażby w codziennym życiu. Widział rolę kamienia wobec tłumów turystów przemierzających kontynenty i zatrzymujących się w kolejnych świątyniach. Pisał, że „tym, którym już nikt nie mówi o Bogu, jeszcze mówią coś o Nim kamienie. Przy tych kamieniach zatrzymuje się każdy. Choćby człowiek przez pięćdziesiąt lat wojował przeciwko Stwórcy kamieni, w pewnym momencie przyjdzie, aby

Te myśli Prymasa Tysiąclecia niech będą pretekstem do refleksji nad rolą i znaczeniem kamienia w kulturze – a dokładniej kulturze pamięci. Wsłuchując się w słowa kardynała Wyszyńskiego, możemy zauważyć wyraźną relację zachodzącą między kamienną materią a rzeczywistością wspomnienia, upamiętniania czy przywoływania wydarzeń historycznych.

SYMBOLIKA KAMIENIA

Kamień odgrywa szczególną rolę pod względem symbolicznym w większości kultur. Jego wyjątkowe miejsce odnajdujemy w różnych momentach historii człowieka. Wiele legend zawdzięczamy właśnie próbom wyjaśnienia niezwykłych kształtów skał i gładów; mamy przecież cały szereg podań o kamieniach np. upuszczonych przez diabła, które tłumaczą niezrozumiałą obecność gładów polodowcowych na równinach. Przez wieki tworzono legendy o kamieniach „spadłych z nieba”, czyli otoczonych szczególną czcią meteorytach, które miały wyjaśniać pochodzenie życia. Widziano w nich wyjątkowy łącznik między niebem a ziemią. Wreszcie kamień był postrzegany jako ważny element w boskim świecie; że przywołamy tylko złą boginię Darwę, która rzuciła skałą w górską boginię Parwati, oraz gład, który Dewadati cisnął na Buddę. W tej boskiej przestrzeni patrzono na kamień przez pryzmat jego twardości i niezmienności, które to często łączono z wiecznymi, niezmiennymi boskimi mocami. Pojmowano go przy tym jako wyraz skoncentrowanej siły, ale często też – mimo jego twardości – widziano w nim nie coś martwego, ale przeciwnie – dającego życie. Na przykład w mitologii greckiej ludzie po potopie powstają z kamieni, które posiał Deukalion⁵.

KAMIENI I RELIGIE

Skoro mowa o boskiej rzeczywistości, trzeba też zwrócić uwagę, że kamienie odgrywały ważną rolę w kulcie religijnym. Świadczą o tym np. prehistoryczne obiekty, takie jak: Stonehenge w Anglii, Biały Kopiec w New Grange w Irlandii czy kromlechy (kręgi monolitów otaczających grobowce lub kopce, będące najprawdopodobniej miejscem kultu i zebrań plemiennych) albo menhiry w Bretanii (pełniące funkcje kultowe megalityczne bloki kamienne ustawione na sztorc).

podziwiać w Bazylice Piotrowej na Watykanie, jak kamienie zostały uskrzydłone przez ducha”. W ten sposób Stefan Wyszyński zaprezentował apostołską rolę kamienia, który dzięki zabiegom ludzi – polegającym na „uskrzydłaniu materii, wlewaniu w nią ducha” – zostaje oderwany od ziemi i „wyniesiony na szczyty zaczyna apostołować”. Patrz: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990, s. 326.

⁵ W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1993, s. 456; M. Oesterreicher-Mollwo, *Leksykon symboli*, tłum. z niem. J. Prokopiuk, Warszawa 1992, s. 61.

Kamień posłużył w tych miejscach do zbudowania świątyń, domów wieczności, bram łączących dwa światy – doczesny z pozadoczesnym⁶.

Do naszych czasów przetrwały np. kamienne świątynie zbudowane przez Egipcjan. Dla nich kamień był synonimem wieczności i z czasem stał się prawie jedynym budulcem obiektów grobowych – czyli owych „domów wieczności” i obiektów sakralnych. „Być kamieniem” oznaczało w Egipcie „ogłądać setki milionów lat”. Trwałość budowli osiągnięta dzięki temu surowcowi miała zapewniać stałą obecność, przychylność i opiekę bóstw, którym były poświęcone⁷.

Kamienne posągi wpisały się też na trwałe w kulturę państw-miast Majów w dżunglach mezoamerykańskich. Szczególne miejsce zajmowały tam kamienne stele – tetun – które stawiano na placach przed wielkimi piramidami. Z czasem powstawał w ten sposób prawdziwy las kamiennych pomników. Przedstawiały królów-kapłanów w ceremonialnych strojach⁸.

Szczególne znaczenie kamienia w kulcie religijnym widzimy też na przykładzie Słowian. Gdy w początkach epoki żelaza na ziemiach Polski pojawiały się pierwsze wielkie ośrodki kultu pogańskiego, szczyty trzech sąsiadujących gór – o obecnych nazwach Ślęza, Góra Kościuszki i Radunia na Śląsku – obwiedzione zostały wałami usypanymi z kamienia, tworzącymi najwyraźniej kręgi kultowo-magiczne służące sprawowaniu obrzędów religijnych. Później na szczycie Łyśca w Górach Świętokrzyskich powstał wielki ośrodek kultu, także otoczony wałem kamiennym, wzorowany z pewnością na ślęzańskim⁹.

U większości ludów już na etapie animistycznym kamień zyskał sens mistyczny i religijny. To jemu oddawano cześć jako ziemskiemu odbiciu transcendentnego prawzoru, przewyższającej wszystko potęgi. Można tu wskazać czarney kamień w Pessynuncie – przeniesiony do Rzymu na przełomie 205 i 204 r. przed Chrystusem symbol frygijskiej bogini-matki Kybele. Inna – przedislamska bogini Allatu – była łączona z białym granitowym blokiem, który miał być jej mieszkaniem. Zresztą górskie skały uchodziły za szczególnie ulubioną siedzibę bogów. Ci greccy, z Zeusem na czele, byli wiązani z Olimpem. Jahwe z górą-świątynią Syjon. Ale niektórzy bogowie wprost byli kojarzeni z górą. Na przykład sumeryjski Enlil oraz asyryjski Aszur nosili przydomek „Wielka Góra”. Ludy starożytnej Azji Mniejszej widziały w górach szczególną dynamiczną siłę, a w skalistych szczytach naturalny tron władającego całą górą bóstwa. Stąd

⁶ E. Niemczyk, *Cztery żywioły w architekturze*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2002, s. 201.

⁷ Tamże, s. 206.

⁸ Tamże, s. 210.

⁹ J. Gąssowski, *Kult religijny*, w: *Mały słownik kultury dawnych Słowian*, red. L. Leciejewicz, Warszawa 1994, s. 577 i 582.

w tekstach rytualnych cywilizacji Hetytów spotykamy zapisy o wczesnych bóstwach jako „starych kamieniach”¹⁰.

Kamień zyskał szczególne znaczenie w mitologiach różnych kręgów kulturowych. Wiele odwołań do jego symboliki odnajdujemy np. w wierzeniach Celtów. Bardzo go cenili i wierzyli, że naładowany energią kamień żyje i reprezentuje pewne siły. Takie same zresztą przekonania odnajdujemy u żyjących na tych terenach dwa, trzy tysiąclecia wcześniej budowniczych dolmenów, kamiennych kręgów i alei. Z czasem Celtowie wprowadzili głązy i kamienie do budowy świątyń. Później nabierały one kultowego znaczenia, a przybyli na te tereny misjonarze nie zwalczali ich nazbyt gorliwie, a uzupełniali je jedynie, wpisując w nie krzyże czy monogramy Chrystusa¹¹.

Niezwykłe istotna jest oczywiście obecność kamienia na kartach biblijnych ksiąg. Przywołajmy chociażby starotestamentalną postać śniącego o drabinie sięgającej nieba – śpiącego właśnie na kamieniu – Jakuba, który ten kamień uznaje za „dom Boży” (Rdz 28, 11–19). Dawid, w jednej ze swych dziękczynnych pieśni, porównuje wręcz Boga do skały, zwracając się do niego: „Boże mój, skało moja, na którą się chronię” (2 Sm 22, 3). W Księdze Wyjścia też możemy przeczytać o wyjątkowym znaczeniu kamienia: „Rzekł Pan nadto do Mojżesza... A jeśli uczynisz mi ołtarz z kamieni, to nie buduj go z kamieni ciosanych, bo zbezczeszczysz go, gdy przyłożysz swoje dłuto” (Wj 20, 22.25). W innym miejscu Mojżesz ze skały na pustyni – z boskiego polecenia – dotknięciem swojej laski wyprowadza wodę (Wj 17, 1–7). Święty Paweł upatruje w tej scenie zapowiedź Chrystusa (1 Kor 10, 4). A sam Jezus przedstawiany jest jako kamień węgielny i zwornik Kościoła, zbudowanego na Piotrze – Opoce, czyli skale¹².

Nie można też oczywiście pominąć szczególnej pozycji, jaką kamień zajmuje w islamie. Wszak najważniejsze miejsce dla tej religii – Kaaba, czyli świątynia w Mekce, jest rodzajem kamiennego relikwiarza architektonicznego, w którego wschodni narożnik jest wbudowany Czarny Kamień, najbardziej czczony przedmiot w islamie. To właśnie ku Kaabie muzułmanie zwracają swe twarze w czasie salatu – modlitwy odmawianej pięciokrotnie w ciągu dnia. I to Kaaba jest celem dorocznych pielgrzymek wiernych, którzy siedem razy obchodzą to sanktuarium i całują Czarny Kamień; miał on być kiedyś biały i z czasem szernieć od ust całujących go pielgrzymów. Z innej historii dowiadujemy się, że ten święty kamień

¹⁰ M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. z niem. R. Wojnakowski, Kraków 1994, s. 404; K. Armstrong, *Historia Boga*, tłum. z ang. B. Cendrowska, Warszawa 1996, s. 42; E. Niemczyk, dz.cyt., s. 196–197.

¹¹ S. Botheroyd, P.F. Botheroyd, *Słownik mitologii celtyckiej*, tłum. z ang. P. Latko, Katowice 1998, s. 195–197; Mitologiczne przekonania o pozytywnych lub negatywnych siłach zaklętych w kamieniu przetrwały wśród Celtów wieki – do naszych czasów. Wieśniacy z pokolenia na pokolenie przekazują sobie, który kamień został pobłogosławiony lub dotknięty przez świętego i ma moc uzdrawiania ludzi lub zwierząt.

¹² M. Lurker, dz.cyt., s. 404.

uleciał w czasie potopu do nieba, a z powrotem przyniósł go Abrahamowi archanioł Gabriel¹³.

KAMIEŃ – ŻYCIE I ŚMIERĆ

Warto jeszcze wrócić do wspomnianej wcześniej na marginesie symboliki związanej z początkiem życia. Wszak możemy wskazać wiele mitów o stworzeniu istoty ludzkiej, które eksponują pochodzenie człowieka z niezniszczalnej i wiecznej materii ziemskiego żywiołu – z kamieni. Należy też zwrócić uwagę na etymologiczną zabawę słowną, która w języku greckim ukazuje przemianę kamienia w ciało: *laos* = ludzie, *laas* = kamienie¹⁴.

Kamienna symbolika wiąże się też z głęboko zakorzenioną wiarą w regeneracyjną moc żywiołu Matki Ziemi, która charakterystyczna jest przede wszystkim dla społeczeństw pierwotnych rolników. W ich kulturze szczególna rola przypadła jaskiniom, które stanowiły wyjątkową formę kamiennej rzeczywistości. Wierząco, że są one miejscem odrodzenia spoczywających tam zmarłych, a także miejscem magicznego rodzenia się zwierząt, a może też ludzi. Zgodnie z wierzeniami ówczesnego człowieka – to skała dawała życie. Stąd tak rozwinięty kult ziemi przejawiający się w swoistych sanktuariach, jakimi były skały ozdobione różnymi wizerunkami, znakami i malowidłami¹⁵.

Wiele kamieni, przede wszystkim wspomniane już meteoryty, było traktowanych jako źródło płodności, podobnie deszczu. Dlatego też takich gładów dotyczyły bezpłodne kobiety pragnące mieć dzieci. Tak było między innymi w kulturze chińskiej. W Korei, Chinach i na Tajwanie mieszkańcy wioski staczali bitwy kamienne, które między innymi miały sprzyjać narodzinom. W tym kręgu kamień stał się także symbolem długowieczności, stąd znaleźć go można na wielu obrazach darowanych osobom starszym. Znaczenie kamienia w symbolice życia można też ukazać, przywołując kult płodności w Kanaanie, którego powszechnym wyróżnikiem były kamienne słupy tworzące pogańskie sanktuaria, kwitnące w Betel do VIII w. przed Chrystusem¹⁶.

Tak jak doszukujemy się związków kamienia z początkiem życia, tak też możemy znaleźć wiele odniesień do kończącej je śmierci. Bogatą symbolikę odnajdujemy w rytuałach dotyczących grzebania zmarłych. U Słowian np. spotykamy tak zwane kamienne baby – rzeźby na niekształtnych stelach, wyobrażające ludzkie postacie. Owym posagom przypisywano uzdrawiającą moc. Większość badaczy doszukuje się w nich kultu zmarłych. Symboliczną obecność kamienia w

¹³ W. Kopaliński, dz.cyt., s. 446; K. Armstrong, dz.cyt., s. 156.

¹⁴ E. Niemczyk, dz.cyt., s. 201.

¹⁵ Tamże, s. 199.

¹⁶ W. Eberhard, *Symbolie chińskie*, tłum. z niem. R. Darda, Kraków 1996, s. 102–103; M. Oesterreicher-Mollwo, dz.cyt., s. 61.

kontekście śmierci nietrudno znaleźć także na ewangelicznych kartach. Wszak Grób Chrystusa przykryty został ogromnym kamieniem. Kamień ustawiony na grobie ma też swoje miejsce w księgach żałoby. Jest definiowany nie tylko jako forma nagrobka. Początkowo bowiem zadaniem tak usytuowanego głazu miała być ochrona zmarłego przed demonami. Z drugiej strony chodziło też o uniemożliwienie zmarłemu powrotu do świata żywych, gdyż taki powrót, w większości kultur, był uważany za szkodliwy. Stojące pionowo kamienie jako nagrobki były też niejednokrotnie pojmowane jako miejsce dalszego pobytu lub siły zmarłego. Z symboliką śmierci związany jest również kamień przemijania (płyta lub tablica) z wrytym wierszem lub sentencją, które miały przypominać przechodniom o kruchości i krótkości życia. Kamień ów – obok urny czy melancholijnej rzeźby – pełnił funkcję symbolu śmierci. Umieszczano go zwłaszcza w ogrodach pałacowych w XVIII w.¹⁷

KAMIEŃ I POMNIKI

Dziś widzimy wyraźnie, że kamień, przez wieki towarzyszący człowiekowi w jego historii, stał się też z czasem jej świadkiem, strażnikiem wspomnień. Przykładem niech będzie przywołany przez Yi-Fu Tuana fragment przemówienia indiańskiego wodza, który musiał wraz ze swym ludem opuścić zajmowane tereny. Mówiąc o przywiązaniu do kraju przodków, stwierdził, że „nawet skały, które wydają jakby leżały głuche i wygrzewają się w słońcu na milczących brzegach morskich, w wyniosłej wielkości, przejmują wspomnieniami dawnych wydarzeń”¹⁸.

Kamień jako ów świadek historii od wieków stanowi trzon wielu pomników, wypełniając funkcję nośnika pamięci. Czemu to zawdzięcza? Niewątpliwie związanej z nim głębokiej symbolice. Wielu upatruje w kamieniu emanację bytu, spójności i zgodności z samym sobą. Tak postrzega go na przykład Juan Eduardo Cirlot i pisze – „jego twardość i trwałość zawsze wywierała wielkie wrażenie na ludziach, którzy widzieli w nim przeciwieństwo biologii poddanej prawom zmiany, uwiędnięcia i śmierci, ale także przeciwieństwo prochu, piasku i kamyków – znaku rozpadu”¹⁹.

Wiele o symbolice kamienia możemy się dowiedzieć, śledząc jego wykorzystanie w architekturze od najdawniejszych czasów. Odnajdujemy tu idee upatrujące w głazach czy skałach niezniszczalne nośniki życia i ducha, na przykład w budowlach cywilizacji Hetytów w Azji Mniejszej (od XIX w. przed Chrystusem). Doskonałym odbiciem tej idei są mury obronne stolicy Hattusas – wzniesione na potężnych kamiennych cokołach, nie tylko spełniały funkcje obronne, ale też symbolizowały potęgę, moc i niezniszczalność²⁰.

¹⁷ M. Wańczkowski, *Księga żałoby i śmierci*, Opole 1993, s. 127–128; J. Gąsowski, dz.cyt., s. 579.

¹⁸ Cyt. za Y.F. Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, tłum. z ang. A. Morawińska, Warszawa 1987, s. 197.

¹⁹ J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, tłum. z hiszp. I. Kania, Kraków 2000, s. 174.

²⁰ E. Niemczyk, dz.cyt., s. 197.

Chłód i twardość kamienia skłaniają do widzenia w nim pewnej – rzecz jasna jedynie pozornej – niezniszczalności. Tworzą z niego nośnik pewnego prestiżu, poczucia bezpieczeństwa, solidności i bogactwa. Czynią go namiastką wieczności. W opozycji do jego zimna i twardości pozostaje inny surowiec powszechnie wykorzystywany w architekturze, a mianowicie glina. Jest diametralnym przeciwieństwem kamienia – miękka, plastyczna, dająca się łatwo formować, ale i o dużo bardziej ograniczonej wytrzymałości, jest krucha. Pewnie dlatego właśnie stała się obrazem przemijalności i losu człowieka²¹.

Wyposażeni w powyższy opis wieloznaczności kamienia w kulturze i historii rozmaitych cywilizacji, spróbujmy odczytać jego znaczenie w kulturze pamięci, przyglądając się konkretnym pomnikom, miejscom, w których właśnie kamień znalazł się w centrum.

POMNIK OFIAR TERRORU WŁADZY

Tę wędrówkę rozpocznijmy od warszawskiego Służewia, gdzie w południowo-wschodnich rejonach cmentarza przy ul. Wałbrzyskiej możemy napotkać „milczących świadków tragedii Polaków po II wojnie światowej: kamienie”²². To z nich jest zbudowany Pomnik Męczenników Terroru Komunistycznego w Polsce 1944–1956, poświęcony wszystkim znanym z nazwiska i tym do dziś nie znanym męczennikom tego bolesnego okresu polskiej historii – m.in. politykom i żołnierzom AK, WiN i innym członkom organizacji zbrojnego ruchu oporu, straconym w pobliskich więzieniach na podstawie wyroków sądów kapturowych lub bez wyroków. To właśnie z nimi wiąże się szczególna wymowa kamiennej instalacji na służewieckim wzgórzu świętej Katarzyny. Otóż pierwsze próby upamiętnienia śmierci represjonowanych przez komunistyczny aparat podejmowane były przez mieszkańców okolicznych wsi. To oni okazywali proste ludzkie współczucie i oddawali hołd zabitym, czyniąc to wbrew woli ówczesnej władzy. To dzięki ich odwadze i uporowi dziś wiemy o ludziach straconych w tamtym czasie, znamy daty i miejsca ich potajemnych pogrzebów. Bezimienni mieszkańcy tych rejonów obserwowali dokonywane pod osłoną nocy „dziwne ubeckie obrzędy”²³. Przyglądali się im spoza zaciemnionych okien, po czym w zapamiętanych miejscach pochówku układali kamienie. W ten sposób chcieli utrwalić pamięć o straceńcach. Liczyli, że wkrótce przyjdzie czas, gdy kamienie przemówią – a oni wraz z nimi i będą mogli wskazać miejsca, w których naprędce pogrzebane zostały ofiary komunistycznego terroru²⁴.

²¹ Tamże, s. 219.

²² J.R. Maj, *Czas milczenia*, w: *Przechodniu, pochyl czoło*, red. J.R. Maj, Warszawa 1999, s. 27.

²³ B. Otwinowska, *Martyrologie polskie*, w: *Przechodniu...*, s. 21.

²⁴ Tamże.

Jednak na ten moment długo trzeba było czekać, tym bardziej więc cenna okazała się „kamienna kartoteka”. A mieszkańcy dbali o nią z wielką troską – choć jednocześnie z wielkim lękiem. Nawet wtedy, gdy na owym terenie rozrastał się już oficjalny cmentarz i jego pracownicy usuwali ułożone tam wcześniej kamienie, bo przeszkadzały im w lokalizacji grobów. Świadkowie zbiorowej pamięci wracali – ktoś kładł wówczas kamienie z powrotem na to samo miejsce albo w jego pobliżu. Dzięki temu wiele lat przetrwała pamięć zamknięta w milczącym i trwałym symbolu – kamieniu, pozwalając na odzyskanie wiedzy o tamtych tragicznych wydarzeniach²⁵.

Tak pokrótce można przypomnieć historię początków Pomnika Ofiar Terroru Władzy 1944–1956 na warszawskim Służewie. Przyglądając się natomiast samej idei jego stworzenia, możemy dowiedzieć się wiele o roli kamienia w kulturze pamięci.

Celem stworzenia służewieckiego monumentu było przede wszystkim wykrzywienie prawdy o okrutnej tajemnicy tego miejsca, uczczenie pamięci straceńców, budowa ich symbolicznego cmentarza, przywrócenie im grobów i powiedzenie głośno – **Nigdy więcej**. Z jednego z kamieni, którymi mieszkańcy służewieckich wsi znaczyli miejsca zakopania zwłok młodych żołnierzy Szarych Sierógów, zamordowanych w mokotowskim więzieniu, autor tego pomnika, Maciej Szańkowski, uczynił jego kamień węgielny – zatem sięgnął po kamień w postaci nienaruszonej, żeby dzięki niej przekazać wszystkie treści, jakie niesie z sobą ten materiał. Kamień zyskał tutaj pozycję artystycznego klucza, podstawowego medium poruszającego wyobraźnię. To nawiązanie do wydarzeń sprzed lat, kiedy właśnie kamieniem ludzka ręka znaczyła miejsca pochówku, miało być utwaleeniem w pamięci tego gestu, ale i rzeźbiarskim komentarzem do słów Juliusza Słowackiego „jak kamienie przez Boga rzucane na szaniec”. W przypadku tego pomnika to właśnie kamień stał się głównym środkiem wyrazu i komponentem – jako materia, kamień w swej najprostszej postaci (w ujęciu przedmiotowym), a także kamień potraktowany jako pojęcie, kamień z całą wyrazistością jego dosłowności i zawartej w nim metafory²⁶.

Autor monumentu – jak sam mówi – „symbolu zmartwychwstania”, sięgnął po „głazy – megality prawie, pełne kosmogenicznych treści i znaczeń obecnych także w chrześcijańskiej symbolice, ale też obecne od tysiącleci w świadomości człowieka, jako miejsce zamieszkania duszy”²⁷.

Kamień pomaga tu w podkreśleniu dramatu cmentarnej rzeczywistości. Między innymi dzięki temu, że jest elementem charakterystycznym dla tysięcy polskich mogił. Znacząca jest tutaj symbolika narzutowych głazów wychylających

²⁵ J.R. Maj, dz.cyt., s. 27.

²⁶ Z. Taranienko, *Nasze Termopile*, Warszawa 1993, s. 292–293 i 300.

²⁷ M. Szańkowski, *Kamienie*, w: J.R. Maj, dz.cyt., s. 33.

się z ziemi, a jednocześnie w niej spoczywających. Niczym poddane ekshumacji mają przywoływać tajemnicę, którą ziemia pochłonęła na zawsze²⁸.

Kamień ma „wiele łatwo odczytywalnych znaczeń; to kość ziemi, lecz powiązana od początku z ludzką cywilizacją”²⁹. Jego tajemnica trwałości, niezniszczalności i nieśmiertelności, obok świadectwa oporu i trwania, służy kontemplacji, medytacji i refleksji. Ów namysł prowadzi odwiedzających to miejsce pamięci do stwierdzenia, że duże, polne kamienie, którymi wybrukowana jest tutaj część kamiennego kręgu, oznaczają postawę sprzeciwu więzionych i mordowanych. Przyznać trzeba – wiele znaczeń w niewielu ledwie głazach³⁰.

KALWARIA POLSKA

Zestaw cennych informacji na temat miejsca kamienia we współczesnej kulturze pamięci przynosi nam też Pomnik Katyński w Podkowie Leśnej, nazywany Kalwarią Polską. Został zbudowany z czternastu polnych kamieni, które symbolizują miejsca walki i kaźni Polaków w ostatnich dwóch tysiącleciach. Oczywiście miejsca wybrane – Raławice, Sybir, Smoleńsk, Grochów, Małogoszcz, Warszawa, Kutno, Monte Cassino, Powstanie Warszawskie, Poznań, Gdańsk, Kopalnia Wujek, Kozielsk – Starobielsk – Ostaszów... Nieprzypadkowo głazów jest czternaście – mają symbolizować stacje Męki Pańskiej. Oczywiście jest też jednak, że na tym nie kończy się symbolika pomnika. Jak każdy symbol, zebrane tutaj kamienie kryją w sobie o wiele więcej treści, bo – o czym wspominaliśmy już na początku rozważań – skoro „kamienie wołać będą”, widzimy w nich znak milczenia, tajemnicy, ale i świadectwa. Owe głazy przywołują też na myśl śmierć i grób, stanowiąc jednocześnie fundament i opokę; przekonują, że śmierć męczeńska nie była daremna. Są także symbolem trudu i ciężaru pamięci o zbrodniach dokonanych na polskich jeńcach. I wreszcie te głazy – zawierające w sobie wyraźną symbolikę oporu materii – przybliżają nam polski upór w dążeniu do odmienienia złego losu³¹.

Na szczególną uwagę zasługuje jeszcze jeden element tego katyńskiego monumentu w Podkowie Leśnej. Bo oto naszym oczom ukazuje się droga krzyżowa z rozłupanych potężnych głazów. Warto więc zapytać – dlaczego rozłupanych? Otóż, każdy z nich może być postrzegany jako ołtarz i symbol składanej na nim ofiary – ofiary męczeńskiej. Zrozumieć to lepiej można przywołując jeszcze raz J.E. Cirlota, który zwraca uwagę, że o ile „cały kamień symbolizował jedność i moc”, o tyle ten roztrzaskany na kawałki oznaczał – „rozcłódkowanie, dezinte-

²⁸ Z. Taranienko, dz.cyt., s. 293.

²⁹ Z. Taranienko, *Vade Mecum*, tamże, s. 37–63.

³⁰ Tamże.

³¹ *Katyń. Kalwaria Polska*, red. M. Wittels, „Rocznik Podkowiński” 9 (1999), s. 118.

grację psychiczną, chorobę, śmierć i porażkę³². Na swój sposób tłumaczy to także autor podkowieńskiego monumentu Jerzy Kalina. Stwierdza, że „rozłupanie kamienia oznacza mozól przywoływania pamięci³³. Według niego chodzi tu o bolesną operację na każdym z nas – operację, której przedmiotem jest pamięć jako materia najważniejsza, ale i obciążająca życie człowieka. Rzeźbiarz przekonuje dalej, że „każdy musi rozłupać swój kamień; niekoniecznie musi być to kamień związany z martyrologią Polski; każdy ma swój indywidualny problem, przysłowiowy kamień do zgryzienia³⁴. I stąd kamień widziany jako znak – symbol odkrywania samego siebie, na wzór odkrywania historii na nowo.

TREBLINKA

Myśl o rozłupanych kamieniach prowadzi nas też do Treblinki i do pomnika upamiętniającego ofiary tamtejszego obozu zagłady. W zamyśle autorów tego miejsca pamięci kamienie miały oddać dramat wyjątkowej nekropolii – przestrzeni przepełnionej ludzkimi prochami. Wielkie granitowe słupy ustawione w nieregularnych odstępach symbolizują dawne granice obozu. U wejścia – kamienne i betonowe bloki, spośród których dwa upamiętniają dawną bramę. Ziemia, która była świadkiem kresu setek tysięcy istnień ludzkich, wybrukowana jest „kocimi łbami”, tak charakterystycznymi dla wielu małych i dużych polsko-żydowskich osad i miast. Możemy też spotkać tutaj głazy z nazwami krajów, z których przybywały ofiary: Austria, Belgia, Bułgaria, Czechosłowacja, Francja, Grecja, Jugosławia, Niemcy, Polska, ZSRR. Kamieniami oznaczono także miejsca, w których stały rozbieralnie przed komorami gazowymi³⁵.

Adam Haupt – architekt tego pomnika w poobozowej rzeczywistości – przystępował do pracy, zakładając, że „to musi być surowe, to musi być twarde³⁶ miejsce pamięci. Dlatego też sięgnął po kamień i to w różnej postaci. Najbardziej charakterystyczne są potrzaskane granitowe skały różnej wielkości, o nieregularnych, często ostrych kształtach, uzyskane poprzez rozstrzelanie bloków. Te anonimowe kamienie ustawione na betonowych płytach są niejako zastępczymi nagrobnymi macewami krzyczącymi w stronę nieba. Znowu wraca więc apostołska rola kamienia polegająca na przekazywaniu prawdy, w tym przypadku tej bolesnej. W tych siedemnastu tysiącach kamieni można się doszukiwać podwójnego symbolu – z jednej strony mamy bowiem symbol zgładzonych żydowskich mia-

³² J.E. Cirlot, dz.cyt., s. 174.

³³ *Katyn. Kalwaria...*, s. 119.

³⁴ Tamże.

³⁵ E. Kopówka, *Obóz zagłady w Treblince*, Łapy 2003, s. 43–44.

³⁶ H. Taborska, *Rozstrzelane kamienie*, <http://www.historia.terramail.pl/prasa/polityka_-_rozstrzelane_kamienie.pdf> 9.10.2005.

steczek, z drugiej – obraz złamanych postaci, których historia została zamknięta w skalnym odłamku.

POMNIK OFIAR BOLSZEWIZMU

Idąc obranym przez nas tropem, prowadzącym po miejscach pamięci, docieramy do Pomnika Ofiar Bolszewizmu w Koszalinie. To bryła z kamienia z górującymi nad nią trzema ramionami krzyża z głową Chrystusa w cierniowej koronie, poświęcona tym, którzy byli wywiezieni do łagrów, zmarli z głodu, zimna, prześladowań, zostali rozstrzelani w masowych egzekucjach i tym, którzy w żołnierskich mundurach polegli na polu chwały. Ten monument znów wyraźnie wskazuje nam jedno z symbolicznych znaczeń kamienia. Ów głaz spaja wszystkie bezimienne groby rozsiane po bezimiennej ziemi, często starannie ukryte, a nierzadko też świadomie niszczone. Staje się tym samym wspólną – rzecz jasna symboliczną – mogiłą ofiar bolszewizmu. I jako takie miejsce pamięci narodowej służy oddaniu im czci i sprawiedliwości. Podkreślić należy, że – jak mówił w czasie uroczystości odsłonięcia koszalińskiego pomnika biskup Ignacy Jeż – „obce są nam już wierzenia, że człowiek, nie uczczony pogrzebem, nie mógł być zbawiony, za co śmierć poniosła Antygona. Ale jesteśmy przekonani, że każdemu zmarłemu należy się nasza pamięć, pamięć modlitewna, ale też zakuta w kamieniu pomnika”³⁷.

POMNIK HOLOCAUSTU

Wydaje się, że ciekawym przykładem ukazującym szczególne znaczenie kamienia w kulturze pamięci jest w Berlinie Pomnik Pomordowanych Żydów Europy, nazywany też Pomnikiem Holocaustu. Zbudowany sześćdziesiąt lat po zakończeniu II wojny światowej w centrum niemieckiej stolicy, między Bramą Brandenburską a Placem Poczdamskim, składa się z 2711 stel ustawionych na dziewiętnastu tysiącach metrów kwadratowych. Betonowe kolumny o różnej wysokości – sięgające nawet niemal pięciu metrów – tworzą labirynt, w którym ze względu na wąskie przejścia można się poruszać tylko pojedynczo³⁸.

Autor tego projektu, nowojorski architekt Peter Eisenman, zaprezentował nowe podejście w budowie pomników, założył bowiem porzucenie jakiegokolwiek symboliki przy tworzeniu tego miejsca pamięci. Wiele razy podkreślał, że w jego zamiśle betonowe kolumny nie mają żadnego określonego znaczenia. Jedna z niemieckich gazet skomentowała to stwierdzeniem, że autor „nie oferuje gotowych odpowiedzi, przeciwnie zostawia zwiedzających z pytaniem: dlaczego?”³⁹.

³⁷ Cyt. za *Miejsca pamięci narodowej*, pr. zbior., Koszalin 1998, s. 128.

³⁸ <<http://www.holocaust-mahnmal.de>> 31.10.2005.

³⁹ Depesza Deutsche Presse Agentur, „Main-Echo“ (Aschaffenburg) zu Mahnmal, 9 V 2005 21:06.

Skoro więc autor monumentu nie narzucił żadnej interpretacji, zostawił miejsce na osobiste spotkanie z historią, na indywidualny z nią rozrachunek. Każdy może rozumieć jego ideę zgodnie ze swoją wrażliwością i wyobraźnią. A ta wyobraźnia rzeczywiście może działać w tym gąszczu szarych, ponurych, kamiennych bloków, których razem nie sposób ogarnąć wzrokiem⁴⁰. Z oddali sprawiają wrażenie ciemnego, spokojnego oceanu, ale wejście między stele, w głąb pomnika, może tego poczucia spokoju pozbawiać. W wielu budzi zagubienie, poczucie dezorientacji i izolacji, a co za tym idzie – także grozy. Tym dobitniejsze może być wspomnienie „największej, najstraszliwszej zbrodni nazistowskich Niemiec – próby unicestwienia całego narodu”⁴¹ – jak mówił w czasie uroczystości odsłonięcia pomnika ówczesny przewodniczący niemieckiego Bundestagu Wolfgang Thierse. Kamień w postaci betonowych stel służy tutaj według niego „ukazaniu wielkiej emocjonalnej siły”, a sama rzeźba staje się dzięki niemu „budowlanym symbolem niepojętości zbrodni [...] umożliwia zmysłowo-emocjonalną prezentację osamotnienia, agresji, zagrożenia”⁴². To wyraźnie zamierzone działanie wywołania uczucia niepokoju i samotności ma prowadzić do dyskusji nad winą i odpowiedzialnością, dramatem sześciu milionów Żydów – ofiar Trzeciej Rzeszy; do dyskusji – ale i refleksji, osobistego spotkania z trudną historią. Sam autor Pomnika Holocaustu przekonuje, że jego koncepcja „rodzi przestrzeń do zatracenia i kontemplacji, przestrzeń dla elementów pamięci”⁴³. W jednym z prasowych komentarzy można było przeczytać, że „wewnątrz, pomiędzy stelami, żaden naród nie może się uwolnić od winy; każdy jest tu ze sobą sam na sam i każdy może się przekonać, jakie jest w nim uczucie”⁴⁴.

Także w przypadku tego monumentu – podobnie jak było to i w innych, przywołanych wcześniej – wykorzystany w jego budowie kamień zdaje się krzyczeć o rozmiarze tragedii, którą upamiętnia. Tyle, że jest to „niemy krzyk”, na co zresztą zwrócił uwagę autor pomnika, relacjonując swoje wrażenia z chwili, gdy pierwszy raz stanął między stelami. Zauważył, że „przede wszystkim są one ciche, milczące, pasywne, więc w tym znaczeniu nie mogą wykrzyczeć horroru Holocaustu”⁴⁵. W sensie dosłownym oczywiście nie mogą – ale symbolicznie ten

⁴⁰ Taki właśnie był zamysł autora projektu, aby zwiedzający pomnik nigdy w całości wzrokiem nie ogarnął go. Ma to uświadamiać, że całościowa pamięć o przeszłości jest niemożliwa. Patrz J. Trenkner, *Naród z przeszłością*, z niem. przeł. W. Pięciak, Poznań 2004, s. 151.

⁴¹ Depesza Deutsche Presse Agentur, *Wortlautauszüge aus der Rede von Bundestagspräsident Thierse*, 10 V 2005 14:37.

⁴² Tamże.

⁴³ P. Eisenman, *Denkmal für ermordeten Juden Europas*, <<http://www.holocaust-mahnmal.de/stelenfeld/architektur>> 31 X 2005.

⁴⁴ Depesza Reuters, *Germany unveils haunting memorial to murdered Jews*, 10 V 2005 14:12; Depesza Deutsche Presse Agentur, *„Stuttgarter Zeitung” zu Holocaust-Mahnmal*, 10 V 2005, 20:05.

⁴⁵ Depesza Deutsche Presse Agentur, *Eisenman plädiert für Unbefangenheit beim Holocaust-Denkmal*, 6 V 2005 18:59.

przekaz wydaje się tutaj jednak bardzo wyraźnie słyszalny, mimo że Pomnik Pomordowanych Żydów Europy jest często nazywany „miejszem ciszy”.

Nasuwa się tutaj jeszcze jedna refleksja. Pomnikowe kolumny przypominają pole nagrobków zapadających się pod ziemię, stąd trudno uciec od skojarzenia z cmentarzem, mimo że autor monumentu najwyraźniej starał się go uniknąć. Przekonywał, że powinno to być raczej „miejsce nadziei” i wyjaśniał, że dlatego nie chciał, aby na betonowych blokach znalazły się nazwiska ofiar⁴⁶.

Na przykładzie tego berlińskiego miejsca pamięci widzimy, że nawet w monumencie pozbawionym wszelkich założeń symbolicznych trudno uciec od bagażu znaczeń towarzyszących materiałowi, z którego został wykonany. Na postrzeganie tego pomnika musi wpływać nasza wiedza o historii kamienia, jego rozumienie, pojmowanie i interpretowanie. Nie da się przecież o tym zapomnieć. Subiektywny odbiór przesłania zamkniętego w polu betonowych bloków jest w dużej mierze wyznaczany przez samą symbolikę kamienia. A że jest niezwykle bogata, oczywiste jest, iż każdy zwiedzający może z niej zaczerpnąć inny element, w efekcie odmiennie definiując ideę berlińskiego miejsca pamięci.

PODSUMOWANIE

Kamień stanowi swoisty archetyp, środek wyrazu, symbol oznaczający utrwalanie pamięci. Tak jak wiele znaczeń miał w różnych momentach historii człowieka, spełniał rozmaite funkcje, służąc do nowych wciąż celów, tak dziś widzimy jego wieloznaczność i bogatą symbolikę w procesach wspomnienia. Inaczej mówiąc – bogactwo interpretacyjne kamienia wypływające z historii kultu religijnego kolejnych cywilizacji, ich mitologicznych wierzeń czy przypisywanych mu właściwości i cech, w wyraźny sposób determinuje zakres jego wykorzystania w kulturze pamięci, definiuje w niej jego miejsce. W tym znaczeniu kamień w dwojaki sposób spełnia funkcję świadka historii. Po pierwsze – jako historyczny ślad fizycznie zakorzeniony w minionych wiekach przybliża nam rzeczywistość rozwijających się przez wieki kultur i ukazuje nam ich losy. Inne zadanie ma do wykonania w kulturze pamięci, gdzie staje się niejako „domem wspomnień”; tutaj kamienna bryła służy utrwaleniu w pamięci społeczeństw konkretnych, ważnych dla nich wydarzeń.

Dbałość o zachowanie wspomnień jako jedna z owych funkcji została tutaj zaprezentowana za pomocą głównie wydarzeń XX w. Należy jednak zastrzec, że nie jest to jedyny okres, w którym możemy odnaleźć potwierdzenie tej szczególnej roli kamienia w kulturze pamięci. Wydaje się więc, że warte wysiłku i interesujące byłyby badania zmierzające do wskazania ukazujących tę rolę przykładów

⁴⁶ Depesza Agence France Presse – English, *Controversial Holocaust memorial opens in Berlin*, 10 V 2005 15:36.

dotyczących wydarzeń wcześniejszych, a do tego pozytywnych, gdyż w naszych rozważaniach – by nadać większą wyrazistość prezentowanym wnioskom – uwaga została skupiona na wydarzeniach tragicznych.

STONE – WITNESS OF HISTORY

Summary

The article aims at answering the following questions: What did stones symbolize in different cultures, centuries and civilizations? What importance did they have in the past? How does it influence the culture of memory?

Stone has been considered a mythological symbol of power. In modern language it is a traditional symbol of strength and wisdom. Therefore, stone is a symbol of the eternity. The relative permanence of stones can help us recognize the inner self that is beyond the cycle of life and death, and is eternal.

Throughout the history the cult of stones has taken different forms. The stone has been perceived as a magical touchstone. The Kingdom of God is symbolized by the stone, by the mountain. In the Bible we read about Jacob who placed a stone under his head before he went to sleep and saw a ladder that was stretched between Earth and Heaven. In Mecca, in the house of God there is a black stone which is in fact a meteor. In the Islamic tradition, this stone which fell from heaven, symbolizes the original covenant made between man and God.

The article describes those images and analytically presents the connection between the history of stone and the social culture of memory. The author refers to various monuments and places of memory, and asks – what symbol can we see in those places? What was the role of stone in them? What did the stone symbolize?

Nota o Autorze: mgr **MARCIN ZABORSKI** – asystent w Instytucie Politologii UKSW w Warszawie. W pracach badawczych zajmuje się kulturą pamięci, znaczeniem współczesnych form wspominania w kulturach politycznych, polityką wobec przeszłości w relacjach polsko-niemieckich i polityką symboliczną.

Słowa kluczowe: kamień, pomnik, pamięć

KS. JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB

JAN PAWEŁ II I MŁODZIEŻ

WSTĘP

Papież Jan Paweł II i młodzież. Zjawisko to miało niezwykle formy i wymiary w czasie tego długiego pontyfikatu. Ojciec Święty Jan Paweł II, który zakończył swoją ziemską posługę jako następcy Piotra, prowadził nieustannie dialog z młodym człowiekiem. Prowadził go w każdej szerokości geograficznej. Podczas oficjalnych i nieoficjalnych spotkań wykorzystywał różne środki nowoczesnej techniki, aby poprzez nie dotrzeć do młodych, szukał kontaktu z młodzieżą gdziekolwiek był i jakkolwiek posługę w tym czasie pełnił.

Można śmiało stwierdzić, że całe magisterium nauczania Jana Pawła II było przekazem nie tylko ewangelizacyjnym, ale także pedagogicznym. W swoich bardzo licznych homiliach, przemówieniach, oficjalnych dokumentach podejmował problematykę wychowawczą. Zwracał się do rodziców, przypominając im o ich obowiązku wychowywania dzieci, do nauczycieli i wychowawców, do instytucji kościelnych i świeckich, apelował do młodzieży o podjęcie trudu pracy nad własnym życiem, charakterem i przyszłością. Ukazywał wartość wierności Bogu i człowiekowi. Każde spotkanie Jana Pawła II, a zwłaszcza z młodzieżą, to przykład autentycznego głoszenia Ewangelii. Jego autentyzm wiary i szczerść budziły wśród młodych entuzjazm, radość i zaufanie do Jego osoby. Wyzwalały w nich wiarę, pytanie o sens życia, moralność, a także o ich stosunek do wartości religijnych i nadprzyrodzonych.

Miłość Jana Pawła II, jaką kierował się w kontaktach z młodymi ludźmi, została odpłacona mu przez młodzież w ostatnich dniach jego życia. Plac św. Piotra w Watykanie w chwili jego śmierci, był wypełniony dziesiątkami tysięcy młodzieży, która przyszła pożegnać Ojca i Przyjaciela.

Ze względu na ograniczoność tego artykułu nie sposób dokonać analizy i przedstawić wszystkich wymiarów, których dotyczył Jan Paweł II na spotkaniach z młodzieżą. Ograniczę się do dwóch, chyba najczęściej obecnych w jego przemówieniach, a mianowicie otwarcie się młodego człowieka na Chrystusa oraz wychowanie do prawdziwej wolności.

1. WYCHOWANIE DO WIARY

22 października 1978 r. Jan Paweł II, uroczystą mszą zainaugurował swój pontyfikat. Na placu św. Piotra brzmiały słowa homilii: „Nie bójcie się! Otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi! Nie lękajcie się! Chrystus wie, co jest w człowieku, tylko On to wie”¹. Po zakończeniu ceremonii Papież doszedł do otaczającej balustrady i pozdrowił chorych, dzieci, obecnych wiernych, na koniec delegacje rządowe. Kiedy cały orszak papieski zniknął w bazylice, obecni na placu długo jeszcze go oklaskiwali.

Po kilkunastu minutach ukazał się w oknie swojej prywatnej biblioteki. Papież nie chciał opuścić modlitwy Anioł Pański. Po jej odmówieniu zapragnął jeszcze skierować kilka słów do licznie zebranej na placu młodzieży, która wiwatowała na jego cześć. „Jesteście przyszłością świata – powiedział Papież – jesteście nadzieją Kościoła. Wy jesteście moją nadzieją”².

Było to pierwsze oficjalne spotkanie Jana Pawła II z młodzieżą. Wyrażenie „jesteście moją nadzieją” będzie towarzyszyło papieżowi Wojtyłe zawsze i przyjmie w tym pontyfikacie znamiona pewności.

Kilkanaście dni później, 8 listopada, w czasie audiencji w Bazylice św. Piotra, skierował do zebranych tam 11 tysięcy młodzieży następujące słowa: „Papież kocha wszystkich, ale w szczególny sposób kocha młodych, gdyż oni mają uprzywilejowane miejsce w sercu Chrystusa, który pragnął przebywać wśród dzieci i rozmawiać z młodymi; do młodych też szczególnie kierował swoje wezwanie, a Jan najmłodszy spośród apostołów był Jego uczniem umiłowanym. Patrzę na was uważnie – myślę z drżeniem i z ufnością o tym, co was czeka w życiu, czym będziecie w świecie jutra; pragnę zostawić wam jako wiatyk na całe życie trzy myśli: szukajcie Jezusa, kochajcie Jezusa, dawajcie świadectwo Jezusowi”³.

Jan Paweł II przywiązywał szczególną wagę do okresu młodości, jako kluczowego etapu życia każdego człowieka. Młodość bowiem jest młodością narodów, społeczeństw, młodością każdej rodziny i całej ludzkości, również młodością i przyszłością Kościoła. Młodość zarazem to piękny i dramatyczny okres życia. Dojrzewa i rozkwita w nim osobowa rzeczywistość, cielesność i duchowość, wrażliwość, wola i inteligencja człowieka. Młodość to także bezustanne poszukiwanie, które jest bezustannym odkrywaniem. Na spotkaniu z młodzieżą w Monzy 21 maja 1983 r. powiedział: „Nie lękajcie się Chrystusa! Powtarzam to dziś wam i wszystkim ludziom młodym! Chrystus nie alienuje waszej osobowości; nie poniża, nie degraduje ani nie przytłacza waszego rozumu, nie gnębi waszej wolności! Jest Synem Bożym, który przyjął ciało, umarł i zmartwychwstał

¹ *Wy jesteście moją nadzieją. Słowa Jana Pawła II do młodzieży całego świata*, red. D. Alimenti, A. Michelini, Łódź 1983, s. 15.

² Tamże, s. 16.

³ Tamże, s. 16.

dla nas i dla naszego zbawienia, to znaczy dla naszego autentycznego i całkowitego wyzwolenia”⁴.

Jan Paweł II ukazywał Chrystusa młodemu człowiekowi, jako jednego z nas, naszego Zbawiciela, Odkupiciela, Przyjaciela, Brata. Chrystus, przyjmując ciało ludzkie, włączył się w nasze problemy, nasze codzienne dramaty, doświadczył ludzkiej słabości, kruchości, chwiejności aż po zdradę najbliższego ucznia i cierpienie na krzyżu. Chrystus, jako Syn Boga, jest obrazem Jego miłosierdzia. Zwrócił się On do ludzkości z orędziem prawdy i nadziei. W swoim życiu ziemskim czynił cuda, odpuszczał grzechy, ale przede wszystkim w goście wielkiej miłości złożył siebie samego Ojcu na krzyżu cierpienia dla odpuszczenia naszych grzechów. „W obliczu Chrystusa, droga młodzieży, kontynuował Papież w Monzy, nie można pozostać obojętnym. Nie mamy tu do czynienia tylko z Nauczycielem – choćby najświetniejszym – ideologii o charakterze etycznym; ani też z człowiekiem o szczególnym doświadczeniu religijnym; ani z wielkim prorokiem, czy też człowiekiem obdarzonym przywilejem specjalnej obecności moralnej Boga. [...] Chrystus przez swą niepowtarzalną misję powierzoną Mu przez Ojca, przenika i obejmuje cały nasz ludzki los, jest bowiem Centrum Historii, Odkupicielem człowieka! Dlatego mówię wam dzisiaj: szukajcie Chrystusa z obiektywizmem, uczciwością i odwagą! Starajcie się poznać Go do głębi; studiujcie Go bez przerwy. Ten wasz nieustanny wysiłek zgłębiania indywidualnie lub we wspólnocie Chrystusa, z pomocą łaski Bożej został lub zostanie uwieńczony wiarą – darem Boga i osobistą odpowiedzialnością człowieka. Taka postawa wiary w Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka, nie oznacza umniejszenia waszych potrzeb kulturalnych, ale prawdziwe ubogacenie i podniesienie na wyższy poziom głodu poznania i samego rozumu, przygotowanego na wtargnięcie weń Objawienia Bożego. [...] Wierzcie w Chrystusa! Zaufajcie Chrystusowi! Kochajcie Chrystusa! Tego, który stał się człowiekiem, aby oświecić nasze umysły prawdą, którą jest On sam. Aby dać naszej woli moc czynienia dobra i skruszyć okowy niewoli zła! Aby dać wam porwijącą zdolność zwrócenia się ku Absolutowi, ku Nieskończoności, byście mogli z rozbrajającą prostotą wołać doń: Abba! Ojcze!”⁵.

Jan Paweł II był przekonany, że wiara w Chrystusa musi dokonać w młodym człowieku radykalnej przemiany wewnętrznej. Użyźniana z kolei przez sakramenty, w szczególności przez sakrament pojednania i Eucharystii, otwiera mu drogę do nowego życia. Złączenie z Chrystusem, komunია z Nim wyzwala komunię z innymi. Wiara w Chrystusa staje się obecnością i świadectwem w świecie, będzie wyrażała się na różnych płaszczyznach życia codziennego, ułatwi życie po chrześcijańsku w wymiarze rodzinnym, kulturalnym, artystycznym, społecznym, politycznym, koleżeńskim, szkolnym. Wiara pozwala wnieść w życie społeczne

⁴ *Stworzeni do miłości. Jana Pawła II rozmowy z młodymi*, red. A. Sieradzki, Łomianki 1991, s. 20.

⁵ Tamże, s. 21.

coś nowego, niezwykłego, oryginalnego i młodzieńczego. Wiara ułatwia przeobrażenia społeczeństwa nie powierzchownie, ale od podstaw. Wierzący w Chrystusa ofiarują hojnie swój czas, pomysły, inicjatywy, propozycje, a także z łatwością ponoszą wyrzeczenia na rzecz polepszenia życia.

Młodzież otwarta na Chrystusa jest w stanie budować nowe społeczeństwo, w którym życie jest szanowane, chronione, otaczane opieką od początku do naturalnej śmierci. Społeczeństwo, w którym nikt nie umiera z głodu, w którym pieniądze publiczne nie idą na wyścig zbrojeń, ale są przeznaczone na postęp społeczny, zdrowie, oświatę, na polepszanie bytu biednego obywatela. Człowiek wierzący nie boi się również społeczeństwa otwartego, w którym szanuje się pluralizm idei i światopoglądów. Buduje nowe społeczeństwo uporządkowane i przestrzegające prawa. Przeciwstawia się odważnie utopijnemu terroryzmowi, przemocy psychicznej i fizycznej, która jest tylko źródłem śmierci, łez i cierpienia. Nie zgadza się na szukanie iluzji szczęścia w narkotykach i alkoholu, bo to zabija młodość i jej ideały. Jednostka otwarta na Boga buduje społeczność, w której rozkwita i urzeczywistnia się sprawiedliwość, prawda, miłość, solidarność, a służba bliźniemu jest zaszczytem.

Jan Paweł II w kontaktach z młodzieżą często nawiązywał do sytuacji świata zachodniego przeżywającego kryzys. Na wspomnianym wyżej spotkaniu zaangażował do młodych: „W świecie, który zdaje się powoli ulegać pokusie indyferentyzmu, nihilizmu, materializmu teoretycznego i praktycznego, rozpacz, wy, młodzi, musicie stać się głosicielami, wykonawcami i świadkami chrześcijańskiej nadziei, bez obaw, bez niepokojów, wielbiąc Pana, Chrystusa w waszych sercach, jak zaleca św. Piotr – zawsze gotowi odpowiedzieć każdemu, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest. W ten sposób życie nasze będzie naprawdę komunią z Chrystusem i komunią z braćmi”⁶.

Dla Jana Pawła II Chrystus jest przesłaniem, którego szuka każdy człowiek, w sposób szczególny młody. To Chrystus mówi nam, jak żyć, ponieważ to Jezus mówi każdemu człowiekowi, po co żyje. Chrystus objaśnia nam nasze całe życie, nasze pochodzenie, nasze przeznaczenie. Człowiek został stworzony przez Boga i w Jezusie jesteśmy Jego dziećmi, powstaliśmy z Bożej woli i Bożej miłości. Jesteśmy tutaj na ziemi, aby poznawać Boga, aby Go kochać i aby mu służyć. Odkrywanie Go, kochanie i służenie dokonuje się w osobie bliźniego. Na spotkaniu z młodzieżą w Bombaju w 1986 r. powiedział: „Jezus objaśnia nam nas samych. Czyni to, wyjaśniając nam nasz związek z Bogiem i wzajemny związek ludzi między sobą, nasz związek z naszymi braćmi i siostrami, z całym społeczeństwem i z całym światem. Może to uczynić, ponieważ rozumie nas i rozumie Boga – jest Synem Człowieczym, ale zarazem jest Synem Bożym, Synem Bożym, który stał się człowiekiem. Przez swoją naukę, łaskę i moc swego słowa pozwala nam żyć uczciwie, żyć tak, aby zasłużyć na życie wieczne [...]. Ale aby to życie

⁶ Tamże, s. 23.

zachować, musimy pozostawać zjednoczeni z Chrystusem. Chrystus uczy nas, że wszelkie życie pochodzi od Niego; żyjemy tylko dzięki Niemu: *Ja jestem krzewem winnym, wy latoroślami. Ten, kto we mnie nie trwa, zostanie wyrzucony, jak winna latorośl i uschnie* (J 15, 5–6). Jezus uczy nas również, że aby żyć w miłości Bożej musimy kochać bliźniego: *To jest moje przykazanie abyście się wzajemnie miłowali tak, jak Ja was umiłowalem* (J 15, 12). Należać do Chrystusa i zachowywać Jego przykazanie miłości, znaczy podjąć wezwanie do służby bliźniemu, wnosić własny wkład w życie społeczeństwa, pracować dla dobra ojczyzny i całego świata⁷.

Ojciec Święty Jan Paweł II jasno wskazywał młodemu człowiekowi, że miłość do Chrystusa oznacza miłość do Kościoła. Pomaga On w poznawaniu problemów, jakie stawia współczesny świat przed młodzieżą, objaśnia cel życia, podkreśla i broni ludzkiej godności. Kościół pragnie być z każdym człowiekiem, dodawać mu otuchy w każdym momencie życia. Przede wszystkim Kościół ofiaruje środki, które pozwalają stawić czoło młodym, wobec życiowych problemów. Kościół ofiaruje Chrystusa, wzywa każdego do pozostania z Nim w łączności, o nie odrzucania Jego miłości, ponieważ w Chrystusie odkrywamy nie tylko źródło życia, ale także wzór, jak to życie przeżyć w sposób godny i prawdziwie ludzki. Kościół ofiaruje człowiekowi sakramenty. Wspierają one, uzdrawiają i dają nam siłę. Sakrament pokuty pozwala zjednoczyć się z Chrystusem współczującym i przebaczącym. Kościół uczy modlitwy, aby z Chrystusem rozmawiać, aby się z Nim zjednoczyć. Uczy, jak przyjmować z pogodą ducha sukcesy i porażki, jak realizować życiowe aspiracje.

Chrystus zaprasza także każdego młodego człowieka do pełnienia w Kościele konkretnej służby i do pracy nad przemianą świata. Proces ten dokonuje się, gdy umiemy przebaczać, być solidarni ze wszystkimi, budować pokój w imię sprawiedliwości, kochać własną ojczyznę, dochowywać wierności własnemu narodowi i jego dziedzictwu, szukać w Maryi, Matce Jezusa, przykładu życia ofiarnego i poświęconego służbie, przez oddawanie siebie na służbę drugim przez codzienne pielęgnowanie cnoty prostoty, uczciwości i szczerości⁸.

Jednym z tematów często poruszanych przez Jana Pawła II w spotkaniach ze światem młodych była owocność życia. Papież przypominał młodym, że każda jednostka otrzymała talent, którym należy zarządzać dobrze, użytkować go w taki sposób, aby przyniósł obfite owoce. Jest to chrześcijańska wizja osoby, która pochodzi od Boga Stwórcy i ukazuje osobę w tym, czym jest i czym być powinna.

Każdy człowiek, według Jana Pawła II, powinien przynosić owoce w czasie, to jest w ciągu całego życia ziemskiego. To działanie w czasie, nie powinno do-

⁷ Tamże, s. 24.

⁸ Por. S. Chrobak, *Koncepcja wychowania personalistycznego w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa 1999, s. 40.

prowadzić go do zapominania, ani zaniedbywania jego drugiego nie mniej ważnego wymiaru, a mianowicie otwartości na wieczność.

Osoba winna wypełniać czas w sposób twórczy. Wymiar ponadziemski nie zwalnia go bowiem od obowiązku odpowiedzialnego i oryginalnego działania na rzecz budowania społeczeństwa zgodnie z konkretnymi wymogami czasu, w którym osoba żyje. Papież nazywa tę rzeczywistość chrześcijańskim sensem „historyczności” człowieka. Z drugiej strony ten obowiązek i działalność pogrąża młodego człowieka we współczesności, która zawiera w sobie wizję odmienną od chrześcijańskiej. Stąd Jan Paweł II podkreśla znaczenie czynnika transcendentnego i rzeczywistości nadprzyrodzonej. Ta transcendencja jest obecna, wpisana jest bowiem jako element konstytutywny ludzkiej osoby. Wizja przeciwstawna sprowadza egzystencję człowieka do wymiaru materialistycznego, który jawi się bardzo często jako zbiorowy egoizm. Wizję taką należy przezwyciężać.

Przed młodym człowiekiem wyłania się więc zagadnienie wyboru wizji. „Dokonujcie tego z Chrystusem – apeluje Jan Paweł II do turyńskiej młodzieży – idąc odważnie za Jego nauką i przystając do niej, świadomi miłości wiecznej, która w nim znalazła swój najwyższy wyraz i definitywne świadectwo. [...] Nie powinniście się dawać wprowadzić w błąd; nie powinniście nigdy ustępować pokusie, subtelnej i przez to samo tym bardziej podstępnej, aby myśleć, że taki wybór może się sprzeciwić ukształtowaniu waszej osobowości. Nie waham się twierdzić, że ta opinia jest całkowicie fałszywa: uważać, że życie ludzkie w procesie wzrostu i swego dojrzewania może być »pomniejszone« przez wpływ wiary w Chrystusa, jest to idea, którą trzeba odrzucić”⁹. Według Jana Pawła II jest dokładnie przeciwnie. Cywilizacja bez głębokiej wiary, zaczerpniętej z kontaktu z Chrystusem, staje się zubożona i okaleczona. „Chrześcijaństwo, wiara – kontynuuje Ojciec Święty – wiercie mi młodzieży, przynosi dopełnienie i uwiecznienie naszej osobowości: skoncentrowane w postaci Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka i, jako takiego, Odkupiciela człowieka, ono otwiera nas na rozważanie, na zrozumienie, na upodobanie we wszystkim tym, co jest wielkie, piękne i szlachetne w świecie i w człowieku. Związanie się z Chrystusem nie zacieśnia, lecz rozszerza i podnosi »dążenia«, które mądrość Boga Stwórcy złożyła w waszych duszach. Związanie się z Chrystusem nie ogranicza, lecz wzmacnia zmysł obowiązku moralnego, dając wam pragnienie zaangażowania się w »czymś« i zadowolenie z tego »co naprawdę posiada wartość«, dając wam, powtarzam, pragnienie zaangażowania się i płynące z niego zadowolenie, i zabezpieczając ducha przed dążeniami, dzisiaj nierzadko ujawniającymi się w duszy młodszej, aby »pozwoić sobie iść« albo w kierunku nieodpowiedzialnego i negatywnego zrzeczenia się swych praw, albo na drogę ślepej i morderczej przemocy. Nade wszystko – pamiętajcie o tym zawsze – związanie się z Chrystusem będzie źródłem prawdziwej radości wewnętrznej. Powtarzam wam, związanie

⁹ *Stworzeni do miłości...*, s. 16.

z Chrystusem jest źródłem radości, jakiej świat nie umie dać i jakiej – jak On raz powiedział swoim uczniom – nikt nie będzie mógł wam odebrać także w świecie”¹⁰.

W czasie podróży Jana Pawła II często dochodziło do spotkań z młodzieżą. Często były to spotkania nieoficjalne, które przeradzały się w przyjacielski dialog Papieża z młodzieżą. Jan Paweł II często stawiał pytanie, jak młodzież buduje swoją przyszłość i przyszłość następnych pokoleń. Co ona może przekazać innym? Czy tylko dobra materialne, technologię, postęp, bogatą kulturę? Papież pytał także o dobra duchowe. Do stawiania takich pytań i szukania na nie odpowiedzi zachęcał młodego człowieka. Na wyżej wspomnianym spotkaniu z młodzieżą turyńską, poruszył zagadnienie wartości, miłości i wolności. „W naszej epoce jesteśmy świadkami strasznego nadużywania tych słów: miłość i wolność. Trzeba odnaleźć prawdziwy sens tych dwóch słów: miłość i wolność. Mówię wam: powinniście wrócić do Ewangelii. Powinniście wrócić do szkoły Chrystusa. Wtedy przekazacie te dobra początku duchowego: zmysł sprawiedliwości we wszystkich stosunkach ludzkich, popieranie i zabezpieczenie pokoju. I ponownie mówię wam, że są to słowa nadużywane, wielokrotnie nadużywane. Należy ciągle wracać do szkoły Chrystusa, aby odnajdywać prawdziwe, pełne, głębokie znaczenie tych słów. Potrzebą podstawową tych wartości jest tylko posiadanie wiary pewnej i szczerzej, wiary, która ogarnia Boga i człowieka, człowieka w Bogu. Gdzie jest Bóg, gdzie jest Jezus Chrystus, Jego Syn, tam jest fundament naprawdę trwały: jest głęboki, jest bardzo głęboki. Nie ma wymiaru bardziej odpowiedniego, bardziej głębokiego do tego słowa »człowiek«, do tego słowa »miłość«, do tego słowa »wolność«, do tych słów »pokój« i »sprawiedliwość«; nie ma innego jak Chrystus. Ciągłe, więc wracanie do tej szkoły jest poszukiwaniem tych cennych dóbr, które wy młodzi, winniście przekazać przyszłemu pokoleniom, światu jutra. Z Nim będzie to łatwiejsze i nie będzie mogło się nie udać”¹¹.

Jan Paweł II, wiarę w Chrystusa, Zbawiciela i Odkupiciela człowieka, uczynił fundamentem i ostateczną racją życia człowieka, także człowieka młodego. Akceptacja i przyjęcie tej wizji jest jedynym gwarantem prawidłowego funkcjonowania życia każdej osoby i całego społeczeństwa.

2. WYCHOWANIE DO WOLNOŚCI

Wolność jest bardzo cennym darem i dobrem każdego człowieka, stanowi bowiem o jego godności. Wolność w swej istocie, nie jest tym samym, co samowola lub niezależna anarchia. W swoim dążeniu do wolności i jej zdobywaniu, człowiek często błędził. W imię prawa do wolności uczyniono w przeszłości wiele zła i czyni się wiele wykroczeń dzisiaj. Dla znacznej liczby ludzi wolność jest

¹⁰ Tamże, s. 17.

¹¹ Tamże, s. 18.

ułudą, dla innych niemożliwą do osiągnięcia. Wolność natomiast jest wartością osiągalną. Człowiek prawdziwie wolny to ten, który prawdziwie kocha, natomiast staje się niewolnikiem wtedy, kiedy daje się ujarzmić czemuś, czego kochać nie powinien¹². Prawdziwa wolność zmierza do dobra i nie wyraża zgody na zachcianki. Soborowa Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, wyraźnie wskazuje, że „człowiek może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny”. Dlatego „ludzie współcześni wysoko sobie cenią tę wolność i gorliwie do niej dążą. Z pewnością słusznie, często jednak hołdują jej w sposób przewrotny, jako wolności czynienia wszystkiego, co się podoba, nawet zła. Prawdziwa zaś wolność to wzniosły znak obrazu Boga w człowieku. Bóg, bowiem chciał dać człowiekowi możliwość rozstrzygnięcia o własnym losie, tak, aby z własnej woli szukał swojego stwórcy i trwając przy Nim w wolności, osiągał pełną i błogostawioną doskonałość”¹³.

Autentyczna wolność nazywa się wolnością ducha. Obejmuje ona wolność psychologiczną i wolność moralną osoby ludzkiej. Tak rozumiana wolność to zdolność do wyrażania zgody na akceptację dobra albo na odrzucenie zła, zgodnie z sugestiami naszego sumienia. Wolność każdej jednostki jest dana różnie. Na jej kształt miały wpływ cechy dziedziczne, uwarunkowania rozwoju, środowisko rodzinne i wpływy wychowawcze. „Godność człowieka wymaga, więc – kontynuuje Sobór Watykański II – aby działał on według świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobiście, poruszany i kierowany od wewnątrz, a nie pod wpływem ślepego impulsu wewnętrznego czy czysto zewnętrznego przymusu. Taką zaś godność człowiek osiąga wtedy, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swego celu, dokonując wolnego wyboru dobra, i wyczerpanym wysiłkiem, na sposób skuteczny, zapewnia sobie odpowiednie środki pomocnicze”¹⁴.

Na ukształtowanie takiej wolności wpływ ma wychowanie, a potem samowychowanie. Wychowanie do odpowiedzialnej wolności oznacza taką formację młodego człowieka, aby on chciał być sobą, aby jego czyny i całe postępowanie było zgodne z wartościami, którymi żyje sumienie. W związku z tym osoba powinna respektować prawo moralne, prawo Boże i prawo ludzkie. Bogdan Nawroczyński stwierdza, że: „wolność moralna jest opanowaniem temperamentu i charakteru przez sumienie, a co za tym idzie, przez świat wartości. Im to opanowanie jest zupełniejsze, tym bardziej harmonijna powstaje struktura całego naszego świata wewnętrznego. Taką harmonijną, a przy tym oddaną w służbę światu wartości, jego strukturę nazywamy osobowością. Swoboda pozytywna, czyli wolność moralna jest jej cechą nieodstępną”¹⁵.

¹² Por. S. Chrobak, dz.cyt., s. 34.

¹³ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, Poznań 2002, 17.

¹⁴ Tamże, 17.

¹⁵ B. Nawroczyński, *Zasady nauczania*, Warszawa 1930, s. 23.

Zagadnienie wolności, jej używania, wychowanie do niej, nie jest zadaniem łatwym. Współczesne pokolenie, wydaje się bardziej niż dawniejsze, zagubiło prawdziwy sens wolności. Dlatego w nauczaniu Jana Pawła II wątek wolności jest bardzo często obecny, zwłaszcza w czasie spotkań z młodzieżą. Już w swojej pierwszej Encyklice *Redemptor hominis*, Papież, nazywa „głód wolności” wartością najbardziej ludzką. Apeluje także o jej poszanowanie w każdym człowieku, ze względu na jego godność. „Istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka, należy do natury ludzkiej i jest jej znakiem rozpoznawczym. Wolność osoby ma rzeczywistość swój fundament w transcendentnej godności człowieka: w godności danej mu przez Boga, jego Stwórcę, która go ku Bogu kieruje. Człowiek, będąc stworzony na obraz i podobieństwo Boże, jest nierozzerwalnie związany z tą wolnością, której żadna siła ani przymus zewnętrzny nie jest w stanie go pozbawić i która stanowi podstawowe prawo człowieka jako jednostki i jako członka społeczeństwa”¹⁶. Jan Paweł II zdawał sobie sprawę, że w przypadku społeczeństw Europy Zachodniej, tendencje wolnościowe, są propagowane zwłaszcza w dziedzinie życia seksualnego, traktowanego przez wielu jako sferę niepodlegającą odpowiedzialności moralnej. Jan Paweł II, z wielką odwagą, nie przestawał przypominać o obowiązku panowania nad pożądliwością ciała i podporządkowaniem tej dziedziny życia etyce głoszonej przez Jezusa Chrystusa i Kościół. Dlatego w encyklice *Veritatis splendor* Papież pisze: „Człowiek jest wolny od chwili, kiedy może pojąć i przyjąć Boże przykazania. Cieszy się wolnością niezwykle rozległą. Nie jest to jednak wolność nieograniczona, została, bowiem powołana, aby przyjąć prawo moralne, które Bóg dał człowiekowi. Przez to przyjęcie prawa moralnego ludzka wolność naprawdę i w pełni się urzeczywistnia. Prawo Boże nie umniejsza, zatem, a tym bardziej nie eliminuje wolności człowieka, przeciwnie jest jej gwarancją i sprzyja jej rozwojowi”¹⁷.

Istotą prawdy według Jana Pawła II, był Chrystus. „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Wyrażenie to często cytował Papież w kontekście wolności. „To zdanie ukazuje wszystkim głębokie znaczenie wolności, którą daje Chrystus. Wyzwolenie oznacza wewnętrzną przemianę człowieka w konsekwencji poznania prawdy. Przemiana, więc jest duchowym procesem dojrzewania człowieka w sprawiedliwości i świętości, polegającej na prawdzie. Człowiek dojrzały w ten sposób wewnętrznie staje się rzecznikiem takiej sprawiedliwości i prawdziwej świętości. Prawda jest nie tylko czynnikiem rozwoju ludzkiej świadomości i pogłębiania w ten sposób życia wewnętrznego, ale ma też sens profetyczny i jest ona treścią świadectwa i wymaga świadectwa. Tę moc profetyczną prawdy odnajdujemy w nauczaniu Chrystusa. Jako Prorok, jako świadek prawdy, Chrystus przeciwstawia się nieprawdzie. Czyni to z wielką mocą i stanowczością

¹⁶ „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 11 (1980), s. 3.

¹⁷ Cyt. za: R. Rybicki, *Wprowadzenie do pedagogiki chrześcijańskiej*, Częstochowa–Warszawa 1994, s. 17.

i często nie waha się potępić fałszu. [...] ta służba prawdzie, będąca uczestnictwem w proroczej służbie Chrystusa, jest zadaniem kościoła, który stara się je spełniać w różnych kontekstach historycznych. Trzeba nazwać po imieniu niesprawiedliwość, wyzysk człowieka przez człowieka, a także wyzysk człowieka przez państwo, instytucje, mechanizmy ekonomiczne i reżimy, działające czasem w sposób bezduszny. Trzeba nazwać po imieniu wszelką niesprawiedliwość społeczną, dyskryminację, przemoc fizyczną i przemoc duchową przeciwko sumieniu i przekonaniom człowieka. Chrystus uczy nas szczególnej wrażliwości na człowieka, na jego osobową godność, na jego życie, na jego ducha i ciało. Ta wrażliwość jest oznaką poznania wyzwolającej prawdy. Nie wolno człowiekowi zakrywać tej prawdy przed samym sobą. Nie wolno mu jej zafałszować. Nie wolno czynić jej przedmiotem przetargu. Trzeba mówić o niej w sposób jasny i prosty. I nie po to, żeby potępić ludzi, ale żeby służyć sprawie człowieka. Wyzwolenie, także w płaszczyźnie społecznej, zaczyna się od poznania prawdy”¹⁸.

Obowiązkiem głoszenia tego rodzaju wyzwolenia do wolności jest Kościół. Jednakże jego obowiązkiem jest również głoszenie wyzwolenia w jego pełnym znaczeniu, tak jak głosił, realizował i chciał sam Chrystus: „Wyzwolenia od wszystkiego, co człowieka uciska, ale przede wszystkim wyzwolenia od grzechu i zła, wiążące się z radością, jakiej ktoś zażywa, gdy poznaje Boga i jest przez Niego poznawany”¹⁹. Prawdziwe wyzwolenie prowadzi do pojednania i przebaczenia. Wyzwolenie nasze wynika z faktu, że jesteśmy dziećmi Boga i że uznajemy w każdym człowieku brata, którego serce może być przemienione przez Boże miłosierdzie. Siłą wyzwolenia jest miłość, która wiedzie nas do wspólnoty, której pełnia znajduje się w Chrystusie. Wyzwolenie to przewycięża rozmaite podporządkowania, idole i fałszywe idee, które stwarza sobie człowiek i sprawia prawidłowy wzrost nowego człowieka. Wyzwolenie to nie ogranicza się do prostego i zwykłego wymiaru ekonomicznego, politycznego, społecznego czy kulturalnego, nie poddaje się również jakiegokolwiek strategii czy praktyce, które mają na celu tylko doraźny sukces. Jan Paweł II przestrzega młodzież przed wyzwoleniem, które karmi się ideologiami, pozbawiającymi człowieka kontaktu z ewangeliczną wizją człowieka, rzeczy i wydarzeń²⁰. „Przywilejem Synów Bożych jest również wolność – pisze Jan Paweł II, w *Orędziu do Młodych* w 1991 r. – także ona jest udziałem ich dziedzictwa. Dotykamy tu problemu, na który, Wy młodzi, jesteście w szczególny sposób wyczuleni, gdyż chodzi tu o wielki dar złożony przez Stwórcę w nasze ręce. Jest to jednak dar, który należy wykorzystać dobrze. Bo wiem zbyt wiele fałszywych form wolności prowadzi do zniewolenia. W Encyklice *Redemptor hominis* napisałem w związku z tym następujące słowa: »Jezus Chrystus wychodzi na spotkanie człowieka każdej epoki, również i naszej epoki,

¹⁸ Jan Paweł II, *Wy jesteście moją nadzieją*, s. 65.

¹⁹ Tamże, s. 65.

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s.173.

z tymi samymi słowami: *Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli* (J 8, 32); uczyni was wolnymi«. W słowach tych zawiera się podstawowe wymaganie i przestroga zarazem. Jest to wymaganie naturalnego stosunku do prawdy jako warunku prawdziwej wolności. Jest to równocześnie przestroga przed jakąkolwiek pozorną wolnością, przed wolnością rozumianą powierzchownie, jednostronnie, bez wniknięcia w całą prawdę o człowieku i o świecie. Chrystus przeto, również i dziś, po dwóch tysiącach lat, staje wśród nas jako Ten, który przynosi człowiekowi wolność, opartą na prawdzie²¹.

W orędziu wyżej cytowanym, Jan Paweł II, wyróżnia wolność zewnętrzną i wewnętrzną. Pierwsza jest zagwarantowana przez słuszne prawa cywilne. Coraz większa liczba krajów, respektuje podstawowe prawa osoby ludzkiej. Często wymagało to wysokich ofiar, cierpienia i krwi. „Wolność zewnętrzna jednak – choć tak drogocenna – sama w sobie nie może wystarczyć. U jej źródeł powinna być zawsze wolność wewnętrzna, właściwa Synom Bożym, którzy postępują według Ducha i którzy kierują się prawym sumieniem moralnym, zdolnym wybrać to, co jest dobre ‘gdzie jest Duch Pański – tam wolność’ (2 Kor 3, 17). Jest to, Droga Młodzieży, jedyna droga do budowania ludzkości dojrzałej i godnej tego imienia”²².

Rok 1985, był ogłoszony przez papieża, Jana Pawła II, Międzynarodowym Rokiem Młodzieży. Z tej okazji skierował on do młodych specjalny list apostołski. Wśród poruszonych w nim zagadnień i problemów, była kwestia wolności i jej rozumienia. Według Jana Pawła II młodzi mają wrodzony „zmysł prawdy”. Prawda zaś ma służyć wolności. Młodzi mają także spontaniczne „pragnienie wolności”. „Ale co to oznacza? pyta Papież. To znaczy: umieć używać swej wolności w prawdzie – być »prawdziwie« wolnym. Być »prawdziwie wolnym« – to nie znaczy, stanowczo nie znaczy: czynić wszystko, co mi się podoba, na co mam ochotę. Wolność zawiera w sobie kryterium prawdy, dyscyplinę prawdy. Bez tego nie jest prawdziwą wolnością. Jest zakłamanie wolności. Być prawdziwie wolnym – to znaczy: »używać swej wolności dla tego, co jest prawdziwym dobrem«. W dalszym ciągu więc: być prawdziwie wolnym – to znaczy: być człowiekiem prawego sumienia, być odpowiedzialnym, być człowiekiem »dla drugich«. To wszystko stanowi »sam wewnętrzny rdzeń« tego, co nazywamy wychowaniem; a przede wszystkim tego, co nazywamy samowychowaniem. Tak: samowychowanie! Takiej, bowiem wewnętrznej struktury, gdzie »prawda czyni nas wolnymi«, nie można zbudować tylko »od wewnątrz« – budować w trudzie, z wytrwałością i cierpliwością, (o którą młodym nie zawsze tak łatwo). I ta właściwie budowa nazywa się samowychowaniem. Pan Jezus mówi o tym również, gdy podkreśla, że

²¹ Jan Paweł II, *Orędzie do Młodych z okazji VI Światowego Dnia Młodzieży*, Częstochowa 1991, s. 11.

²² Tamże, s. 11.

tylko w »cierpliwości« możemy »posiąść dusze nasze« (Łk 21, 19). »Posiąść swoją duszę« – to owoc samowychowania²³.

Właściwie rozumiana i używana wolność, ma znaczenie pozytywne. Jan Paweł II przestrzega młodzież przed skutkami negatywnymi, które wyciskają na młodym człowieku piętno na całe jego życie. Do nich Papież zalicza pokusę przesądnego krytycyzmu, który chciałby wszystko poddawać dyskusji; pokusę sceptycyzmu wobec tradycyjnych wartości, który przeradza się z kolei w cynizm wobec problemu pracy, kariery, małżeństwa, dzieci, życia rodzinnego; pokusę, wywołaną przez rozpowszechniający się, zwłaszcza w krajach bogatych, handel rozrywką, który odciąga od poważnego zaangażowania się w życie, sprzyja postawie bierności, egoizmu, izolacji i korzystania z życia²⁴. W dalszym ciągu swego listu, Jan Paweł II, w mocnych słowach ostrzega młodzież: „Zagraża Wam, drodzy młodzi Przyjaciele, zły wpływ technik reklamy, które podsycają naturalną skłonność do unikania wysiłku, obiecują natychmiastowe zaspokojenie wszelkich pragnień, podczas gdy konsumizm z tym związany dyktuje, by człowiek szukał urzeczywistnienia samego siebie przede wszystkim w wykorzystaniu dóbr materialnych. Ilu młodych, podbitych urokiem kuszących miraży, popada w moc niekontrolowanych instynktów i szuka szczęścia na drogach dużo obiecujących, ale w rzeczywistości pozbawionych autentycznych ludzkich perspektyw! Odczuwam potrzebę powtórzenia tych słów, które napisałem w *Oreędziu*, Wam poświęconym, na Światowy dzień Pokoju: »niektórzy z Was mogą odczuwać pokusę ucieczki od odpowiedzialności: ucieczki w złudny świat alkoholizmu i narkotyków, przelotne związki nieprowadzące do małżeństwa i założenia rodziny, w obojętność, cynizm, a nawet w gwałt. Strzeżcie się zasadzek świata, który dąży do wyzyskania lub wypaczenia Waszych zdecydowanych i usilnych poszukiwań szczęścia i sensu życia«²⁵.

O wielką odwagę włączenia się w budowę świata, prosił Jan Paweł II, młodzież we Fryburgu. W budowę, w którą należy się włączyć, aby uczynić właściwy użytek z postępu nauki i techniki. To zależy od ludzkiego serca, które należy zmienić. Bez zmiany serca, nie pomogą zmiany w strukturach, które pociągają za sobą niesprawiedliwość i nędzę. Pracą własnymi rękoma, inteligencją, zdolnościami, wiarą, a przede wszystkim nawróconym sercem ułatwi wznoszenie świata nowego, w którym każdy człowiek będzie mógł prawdziwie rozkwitnąć i żyć w atmosferze bezpieczeństwa, pokoju i wzajemnego zaufania. Natomiast, stwierdza Jan Paweł II, „nie buduje się jutra ludzkości w nienawiści, przemocy, jakimkolwiek ucisku. Nie buduje się jutra ludzkości na tryumfie indywidualnego lub zbiorowego egoizmu. Nie da się zbudować jutra ludzkości na fałszywej koncepcji

²³ Jan Paweł II, *List apostolski do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, Kraków 1985, s. 46.

²⁴ Por. tamże, s. 46.

²⁵ Tamże, s. 47.

wolności, która nie szanuje wolności innych. Społeczeństwo konsumpcyjne, w którym żyjemy i strach przed niepewną przyszłością pcha do szukania doraźnych satysfakcji. Człowiek koncentruje się na sobie samym, na swoim małym osobistym szczęściu, na swoich wzruszeniach; zamyka się w kręgu, w którym nadmierna wrażliwość stale jest wystawiana na działanie nowych, szybko mijających wzruszeń, nie przyjmuje innego punktu odniesienia, aniżeli on sam i jego własne przyjemności. Tak żyć nie można. To nie jest ten świat, którego chcecie. Byłby to świat rozpacz, który ludzkie życie pozbawia jakiegokolwiek znaczenia²⁶.

W Polsce, w 1987 r., zorganizowany był Kongres Eucharystyczny. Z tej okazji naszą Ojczyznę odwiedził Jan Paweł II. W swojej pielgrzymce po kraju odwiedził wiele miejscowości. Jedną z nich był Kraków. Wieczorem doszło do nieoficjalnego spotkania Ojca Świętego z młodzieżą. Jan Paweł II odpowiadał na śpiewy i pytania młodych ludzi. W swoistym dialogu z nimi poruszył wiele problemów. Jednym z nich była wolność. „Wolności nigdy nie można posiadać. Jest bardzo niebezpiecznie ją posiadać. Wolność trzeba stale zdobywać. Wolność jest właściwością człowieka, Bóg go stworzył wolnym. Stworzył go wolnym, dał mu wolną wolę bez względu na konsekwencje. Człowiek źle użył wolności, którą Bóg mu dał, ale Bóg stworzył go wolnym i absolutnie nie wycofa się z tego. Zapłacił za swój dar, zapłacił sam za swój dar. To, czym my teraz żyjemy przez Kongres Eucharystyczny, Eucharystia, wciąż nam przecież o tym przypomina, jak Bóg za swój dar, dar wolności dany człowiekowi zapłacił. Ale daru nie cofnął i nie cofnie. Więc wolność jest wymiarem bytu człowieka, wymiarem bytu osobowego i wymiarem bytu wspólnotowego. Myślę, że całe dzisiejsze pokolenie Polaków, wszyscy, którzy do niego należą, wszyscy bez wyjątku, muszą sobie postawić ten problem. Nie można od niego uciekać, nie można uważać, że jest on załatwiony. Trzeba sobie stawiać ten problem uczciwie. Bóg człowieka uczynił wolnym nie dla swawoli, to też prawda²⁷”.

Jan Paweł II w rozmowie z młodzieżą nawiązał także do przeszłości, w której nasi praojcowie zawinili, zawinili wobec wolności. Nazywaliśmy to „złotą wolnością”, która jednak okazała się bardzo kruchliwa i zmurszała. Doświadczenie historią, pokolenie, które przeżyło początek niepodległości nowej, musi sobie na nowo stawiać sprawę wolności. Zadanie to stoi przed każdym Polakiem i nikt nie może przed nim się cofnąć. „Wolność – kontynuował Ojciec Święty – jest darem Bożym. To się nawet nie redukuje do jakichś ludzkich ustaleń. Człowiek może ustalać tylko w obrębie tego, co już jest jakoś zadane w porządku przez człowieka zastanym, porządku stworzonym przez Boga. [...] Myślę, że Kongres Eucharystyczny to jest także jakieś wyzwanie, które stawia sobie Kościół w Polsce, ażeby ten problem wolności, – co to znaczy, że my jesteśmy wolni, jak my mamy być wolni, jak my chcemy, i jak my mamy być wolni – postawiło sobie młode pokolenie i wszyscy,

²⁶ *Stworzeni do miłości...*, s. 84.

²⁷ Tamże, s. 33.

którzy do niego należą i są zobowiązani w tym uczestniczyć. Nikt się nie może z tego wyłączać! Nie może powiedzieć: ja już mam na to receptę, ja już panuję nad sytuacją. To nie rozwiązuje jeszcze sprawy, ponieważ wspólnota, jaką jest naród, składa się z ludzi i każdy z nich ma swoją świadomość wolności i każdy z nich musi swoją świadomość wolności podjąć, i każdy z nich tę swoją świadomość wolności musi określić zarówno od strony tego, co ma jak też i od strony tego, co mu jest zadane. W każdym razie inaczej nie może być zdrowego społeczeństwa. Nie może być zdrowego społeczeństwa, jeżeli w nim sprawa wolności, wolności osobowej, wolności wspólnotowej, wolności narodowej nie jest rozwiązana do końca, uczciwie, z pełnym poczuciem odpowiedzialności”²⁸.

ZAKOŃCZENIE

Sprawy i problemy młodzieży zawsze znajdowały się w centrum uwagi pontyfikatu, niedawno zmarłego Jana Pawła II Wielkiego. Dawał temu liczne dowody i świadectwa. Jego słowa skierowane do młodzieży, 22 października 1978 r.: „Jesteście przyszłością świata, jesteście nadzieją Kościoła, wy jesteście moją nadzieją”, stale towarzyszyły jego pracy, pielgrzymkom i posługiwaniu jako Piotrowi naszych czasów. Po tych słowach, przyszły inne, bezpośrednie, oficjalne i nieoficjalne, pełne ciepła, zachęty, a czasami twarde i wymagające. Młodzież przyjmowała je wszystkie. Zdawała sobie bowiem sprawę, że za tymi słowami stoi autentyczność, szczerłość, głęboka wiara, miłość i troska o ich dobro. Zawsze też młodzież otaczała osobę Jana Pawła II. Tak było aż do ostatnich dni jego życia.

JOHN PAUL II AND YOUNG

Summary

The Pope and the young. The Pope's presence among young people and his commitment to them became a phenomenon during his pontificate. The life and problems of the young were always present in the Pontiff's teachings. He gave ample evidence of his concern for the youths of his time. The words he addressed to the young on the 22nd of September 1978: "You are the future of the world, you are the hope of the Church, you are my hope", echoed throughout his ministry and pilgrimages all over the world.

²⁸ Tamże, s. 34. Warto przytoczyć w tym miejscu, wypowiedź Jana Pawła II, skierowaną do młodzieży na Jasnej Górze, 18 czerwca 1983 r., w czasie Apelu Jasnogórskiego: „Może czasem zazdrościmy Francuzom, Niemcom czy Amerykanom, że ich imię nie jest związane z takim kosztem historii. Że o wiele łatwiej są wolni. Podczas gdy nasza polska wolność tak dużo kosztuje. Nie będę, moi Drodzy, przeprowadzał analizy porównawczej. Powiem tylko, że to, co kosztuje, właściwie stanowi wartość. Nie można być prawdziwie wolnym bez rzetelnego i głębokiego stosunku do wartości. Nie pragniemy takiej Polski, która by nas nic nie kosztowała”, tamże, s. 64.

To make the young of today's world open to the Christ's Good News was of paramount importance for John Paul II. He kept encouraging the young to follow Christ and His ways, because He – the Lord – is the true Way, and no threat, but a chance for them to really grow to become fully human.

The issue of human freedom was yet another problem raised by John Paul II in his meetings with the young. He was convinced that freedom is undoubtedly a great gift to humanity, and especially to young generations, since it determines the human dignity. Misused freedom inevitably leads to anarchy and excessive criticism. John Paul II encouraged to freedom that is based on responsible.

The above mentioned principles John Paul II taught to the young with a great deal of courage and involvement. Young people listened to them because they knew that the Pope was authentic, of deep faith and care for the young and their future.

Translated by Marian Nycz

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, młodzież, wychowanie, wiara, wolność

KS. STANISŁAW CHROBAK SDB

WSPÓŁCZESNE DYLEMATY WYCHOWANIA:
PONOWOCZESNA WZGLĘDNOŚĆ A NIEZMIENNOŚĆ
NORM WYCHOWAWCZYCH

WPROWADZENIE

Człowiek jest bytem nieustannie dojrzewającym do pełni człowieczeństwa. Właśnie ten fakt – otwarcie na ustawiczny rozwój – pozwala człowiekowi na coraz pełniejsze wyrażanie swojej istoty. Gdy mówimy o istnieniu i rozwoju człowieka jako osoby, zwracamy uwagę na specyficzne, osobowe wymiary jego istnienia. Życie człowieka ustawicznie jest rozpostarte między sobą aktualnym a sobą możliwym. Osobowy wymiar człowieka przejawia się we właściwych mu działaniach. Człowiek realizuje się poprzez swoją wolność i miłość. Wszystkim sposobom widzenia „faktu osobowego istnienia człowieka” towarzyszy również określona i od nich zależna koncepcja wychowania. Z tego tytułu ogromnie ważne jest, by wiedzieć, kim jest człowiek – że jest bytem osobowym, rozumnym, wolnym, przyporządkowanym życiu wiecznemu w Bogu. Najwyższym zatem celem wychowania jest uzdolnianie podmiotu (wychowanka) do przejęcia kierownictwa nad własnym procesem rozwoju¹. Tak więc podstawową wartością jest i pozostaje osoba ludzka oraz jej pełne, integralne urzeczywistnianie się jako osoby, ale też następuje otwarcie się na nowe cele. Przyjęcie takich celów jest urzeczywistnianiem się osobowości. Wychowawca staje więc wobec wychowanka jako osoby, spotyka się z wychowankiem w jego niepowtarzalnym fakcie „bycia osobą”, stąd też realizacja wychowania jest również pytaniem o normy i zasady, jakie w działalności pedagogicznej są obecne.

¹ Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek podmiotem wychowania*, w: *Filozofia i edukacja*, red. P. Jarczyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna, Lublin 2005, s. 11–12.

1. OPISY WSPÓŁCZESNEJ RZECZYWISTOŚCI ŻYCIA MŁODYCH

Każda epoka ma swoje charakterystyczne problemy i osiągnięcia, ale także trudności. Pojawiające się współcześnie tendencje integracyjne, obejmujące zarówno Europę, jak i świat, niosą z sobą bardzo wiele nadziei i szans, ale także wiele zagrożeń. Młody człowiek żyje w szerszych niż własna rodzina środowiskach, lokalnych, zawodowych i terytorialnych społecznościach, uczy się życia innych i z innymi oraz dla innych, uczy się szerszych niż tylko własne spojrzeń, wartości i interesów, dostrzega sprawy w kontekście społecznym, środowiskowym i ogólnym. Uczy się wartości kultury, zwyczaju i tradycji. Coraz częściej przy diagnozie rzeczywistości społecznej wykorzystuje się metaforę „kultura instant” lub pojęcie globalizacji. Symbolem „kultury instant” jest triada: *fast food* (jako natychmiastowa forma skondensowanej przyjemności), *fast sex* (to natychmiastowa satysfakcja seksualna bez zobowiązań i zaangażowania emocjonalnego), *fast car* (to symbol kurczenia się czasu i przestrzeni). Egzemplifikacją kultury typu instant jest też „natychmiastowość” komunikacji (np. *telefon komórkowy, e-mail*), chirurgia plastyczna (*jako natychmiastowa forma uzyskania idealnego ciała, młodości i piękna*), supermarket, internet, moda. W każdym z tych przypadków „wszystko miesza się ze wszystkim” do granic nierozróżnialności. Codzienna rzeczywistość bywa traktowana jako jeden wielki dom towarowy, w którym swobodnie wrzucamy do koszyka naszej tożsamości rozmaite produkty. W kulturze instant tracimy nawyk systematyzacji i kategoryzacji świata, tracimy poczucie konieczności życia w świecie uporządkowanym. Ma się wrażenie, że osobie takiej jest „wszystko jedno”, gdzie mieszka. Może zmieniać miejsca zamieszkania (kontynenty i kultury), byle dawały jej one odpowiedni komfort psychiczny i materialny, w sensie możliwości prowadzenia „europejskiego stylu życia”. Nie ma ona korzeni albo znaczącego kulturowego punktu „zaczepienia” (jedynie chwilowe sentymenty). To, co nie mieści się w schematach jej percepcji – po prostu dla niej nie istnieje (ani jako problem, ani jako wyzwanie)². Podmiotowa autonomia człowieka, czyli jego niezależność i możliwość samostanowienia, „atakowana” jest z jednej strony przez bezosobowe formy organizacji życia społecznego, masowość, infantylność i komercyjność współczesnej kultury oraz procesy demoralizacji życia społecznego, z drugiej strony przez tendencje do celebrowania skrajnego indywidualizmu, który, jak twierdzą badacze tej problematyki, także stanowi zagrożenie prawdziwej autonomii.

W drugiej połowie XX w. w humanistycznym dyskursie pojawia się pojęcie globalizacji. Postępujący proces globalizacji ma swoich zwolenników, czy wręcz orędowników, których nazywa się globalistami, jak i przeciwników – antyglobalistów. Najbardziej znane określenie globalizacji podkreśla intensyfikację światową

² Por. Z. Melosik, *Kultura instant – paradoksy pop-tożsamości*, w: *Pedagogika u progu trzeciego tysiąclecia. Materiały pokonferencyjne*, red. A. Nalaskowski i K. Rubacha, Toruń 2001, s. 33–45.

wych stosunków społecznych, które łączą odległe zbiorowości lokalne w taki sposób, że wydarzenia lokalne są kształtowane przez zdarzenia odległe (globalne, światowe) i na odwrót. Pojęcie to weszło na stałe do współczesnego języka polityków, ekonomistów oraz naukowców, którzy posługują się nim w celu ukazania zjawisk i mechanizmów dokonujących się zmian i ich skutków w obszarze życia zarówno poszczególnych jednostek, jak i różnych wspólnot. Słowa kluczowe, które składają się na definicje społecznego wymiaru globalizacji to m.in.: uniformizacja, kapitał społeczny, polityczny, kulturowy, sieć światowego społeczeństwa obywatelskiego, społeczeństwo informacyjne, których wspólnym mianownikiem jest regres podmiotowości człowieka, rzeczowość stosunków międzyludzkich, dominacja racjonalizmu nad emocjami, informacji zastępującej rozumienie i przeżywanie. Z pewnością procesy globalizacyjne nieuchronnie zmieniają sukcesywnie oblicze współczesnego świata. Globalizacja ukazuje dwie twarze, rodzi wiele nadziei, ale też i obaw: z jednej strony pojawiają się olbrzymie możliwości korzystania z najnowszych odkryć technologicznych, z drugiej strony różnego rodzaju zagrożenia. Tak więc można powiedzieć, że podstawową cechą globalizacji jest zróżnicowanie, swoisty pluralizm, który uwidacznia się w wielości standardów cywilizacyjnych, kontynentalnych, regionalnych i lokalnych bez wyraźnego odniesienia do miejsca i czasu. Uwzględnia rozmaitych aktorów i różne pola społecznej aktywności. Zmiany w życiu człowieka w globalizującym się świecie są niejako uwarunkowane jego postawą wobec własnej edukacji, ona zaś sama musi dostosowywać się do jego potrzeb życiowych, w tym potrzeb autoedukacyjnych, które ustawicznie będą się zmieniać³. Globalizację bowiem kształtuje nie tylko ekonomiczne i gospodarcze oblicze, ale także nasze więzi społeczne, standardy kulturowe, postawy i style życia.

W socjologii mówi się o przeżyciu generacyjnym, które jest fundamentalnym doświadczeniem jakiegoś pokolenia. W skali globalnej pontyfikat Jana Pawła II i jego liczne spotkania z młodzieżą całego świata są takim generacyjnym doświadczeniem dla tych, których nazywa się „pokoleniem JP2”. „Generacja Jana Pawła II” to fenomen o zasięgu ogólnoswiatowym. Tym mianem można określić młodzież odnajdującą w biskupie Rzymu duchowego przewodnika. Po ćwierć wieku pontyfikatu, pokolenie Jana Pawła II to faktycznie ludzie różnych generacji. To dla tych młodych ludzi Jan Paweł II ustanowił Światowe Dni Młodzieży. Uczestniczyły w nich rekordowe liczby uczestników (*Manila, 1995 r. – ok. 5 mln; Rzym, 2000 r. – 2 mln*). Osobiste, jednostkowe przeżywanie wiary czy patriotyzmu zaczyna budować pokoleniową wspólnotę, odkrywanie swej podmiotowości, własnego „my”. Młodzi przestają być – jak głosiła część ich medialnych liderów – „Generacją Nic”, zaczynają mówić sami o sobie „Pokolenie Jana Pawła II”. Moż-

³ Por. T. Pilch, *Nadzieje i zagrożenia globalizacji*, „Horyzonty Wychowania” 4/2005 (7), s. 259–263; A. Bogaj, *Konsekwencje procesu globalizacji dla edukacji*, w: *Edukacyjne problemy czasu globalizacji w dialogu i perspektywie*, red. A. Karpińska, Białystok 2003, s. 38–44.

na zobaczyć zdjęcia koszulek młodych ludzi wybierających się na przykład na pielgrzymkę z napisami „Jestem z pokolenia Jana Pawła II”. „Z” oznacza, że są częścią wspólnoty, a „jestem” wskazuje na ich indywidualną podmiotowość. Osobiste, jednostkowe przeżywanie wiary czy patriotyzmu zaczyna budować pokoleniową wspólnotę oddającą istotę polskiej tożsamości: spłotu tego, co indywidualistyczne i tego, co wspólnotowe. Następnym etapem tego procesu może być – oprócz licznych, dziś deklarowanych, lokalnych inicjatyw – sięgnięcie do papieskiego nauczania, choćby do *Pamięci i tożsamości*. Setki tysięcy tych książek, a także encyklik i homilii Jana Pawła II, stoi już na półkach ich domów. Energia młodych zacznie przekształcać się w obywatelski, publiczny kapitał... Zaczną stawiać pytania o kształt społeczeństwa, państwa i szukać na nie odpowiedzi. Pojawi się pragnienie tworzenia reguł wynikających z wartości, które wyznają w życiu publicznym... Mamy więc do czynienia z niezwykle ważnymi zjawiskami. Jest prawdopodobne, że ich skutkiem będzie uformowanie się takiego ruchu społecznego, który w ciągu kilku, kilkunastu miesięcy zaowocuje głębokimi przemianami w życiu publicznym⁴.

W rzeczywistości ważnych problemów współczesnego świata człowiek widzi, że na tej scenie jest jedynym aktorem i zarazem widzem własnego dramatu. Odkrywa w sobie osobę jako podmiot poznania. Dzięki swemu poznaniu tworzy „ogóły” i jest władny, właśnie przez swe ogólne myślenie-poznanie, ogarnąć siebie samego, cały rodzaj ludzki, świat, całą rzeczywistość. Aktami miłości może wyjść poza siebie i nawet swe życie ofiarować za innego człowieka. Jako podmiot tego rodzaju aktów ujawnia zarazem siebie samemu sobie i drugim. „Skoro dynamizm ludzkiego działania jest oparty na spotencjalizowaniu całokształtu życia ludzkiego, to i sam charakter więzi międzyosobowych konstytuujących społeczność jest wieloraki. To, co istotne w każdej z tych więzi stanowiących jakąś społeczność (rodzina, państwo, Kościół), to fakt międzyludzkiej współzależności w sukcesywnym dochodzeniu do możliwego rozwoju każdej osoby ludzkiej – przynajmniej w zamierzeniu, jeśli nie w wykonaniu. Osoba bowiem, mimo iż stanowi zupełny „świat w sobie”, nie może się rozwinąć i zrealizować swych potencjalności i usprawnień bez współdziałania z innymi osobami, zespołem innych osób komunikujących się we „wspólnym dobru” i stanowiących z tego powodu jakieś „my”, gdzie występuje charakterystyczny sposób życia i działania życiowego „dla drugiej osoby”, co jedynie pozwala być sobą”⁵. To wszystko rysuje swoiste wyzwanie przed pedagogiką i wychowaniem. Edukacja powinna umożliwiać każdemu człowiekowi zrozumienie siebie samego i zrozumienie innych. Zrozumieć innych, to rozumieć lepiej samego siebie. Dlatego edukacja powinna dążyć do uświadomienia jednostce jej korzeni, aby mogła mieć punkt odniesienia pozwalający usytuować się w świecie, a jednocześnie do uczenia szacunku dla innych kultur.

⁴ Por. T. Żukowski o pokoleniu JP II, <http://jp2.ekai.pl/> z dn. 10 IX 2005 r.

⁵ M.A. Krapiec, *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999, s. 61.

2. INNY, OBCY, DRUGI JAKO OSOBA

W kontekście współczesnej kultury europejskiej „fakt kogoś obcego” stał się czymś bardzo znaczącym na polu dociekań filozoficznych, a problematyka tożsamości/inności zajęła również miejsce centralne w obrębie nauk społecznych. Wyszukują się tutaj na czoło badania nad społeczną konstrukcją tożsamości, obszary, na których się krzyżują spostrzeżenia dotyczące „obcych we własnym kraju” – mniejszości etniczne i religijne, ludność spychana na margines. „Obcy” – sięgając do języka z czasów Soboru Watykańskiego II – jest jednym ze „znaków czasu”. Tak więc z antropologicznego punktu widzenia ważne jest obecnie studiowanie mitów i praktyk, dotyczących „linii” oraz wyobrażeń i praktyk, związanych ze „strefą” jako miejscem nie tylko przedarcia, czy też rozdarcia, ale i spotkania kultur. Aksjologicznego wymiaru tej kultury nie zrozumie się w pełni bez odwołania się do jej podmiotu. Stąd też kultura jest wyrazem człowieka i potwierdzeniem jego człowieczeństwa⁶. „Historia pokazuje, iż dotychczasowe doświadczenia wielu pedagogów, integrujących działania edukowanych i edukujących wokół *physis* albo *psyche*, albo *logosu*, albo *ethosu*, nie przyniosły spodziewanego skutku, zatem najwyższa pora, by zwrócić się do »całego« człowieka, by właśnie taka integracja mogła spełnić swoją funkcję ukierunkowującą i porządkującą wielowątkowe zróżnicowane działania edukacyjne. Równocześnie nie musi to oznaczać, że tworzymy w ten sposób jakiś nowy system bezwzględnie zamknięty lub bezwzględnie otwarty, a jedynie zorientowany na podsystemy otwarte i zamknięte. Taka koncepcja nie rezygnuje ani z dowiedzenia się czegoś o świecie jako całości, ani z uporządkowania świata naszej wiedzy”⁷. Co trzeba zrobić, aby uszanować innego, dając mu zarazem udział w naszych wolnościach?

„To jeden z najzłośliwszych błędów – stwierdza Janusz Korczak – sądzić, że pedagogika jest nauką o dziecku, a nie o człowieku... Nie ma dzieci – są ludzie; ale o innej skali pojęć, innym zasobie doświadczenia, innych popędach, innej grze uczuć”⁸. Z odpowiedzi zatem na pytania: kim jest człowiek, jakie jest jego miejsce w porządku bytów stworzonych, wynika cel, istota i przebieg procesów wychowania. Człowiek jest bytem samym w sobie, nauka i teoria są ważne dla niego nie tyle jako jakaś idea, określenie, koncepcja, ile to, że są one związane z jego działalnością. Wychodząc od faktu, jakim jest osoba, możemy dalej poszukiwać i tworzyć koncepcję wychowania i nauczania na miarę osoby. W wychowaniu jest to bardzo istotne, ponieważ określenie w sposób wyraźny koncepcji człowieka pozwala jednocześnie uniknąć wielu nieporozumień i lepiej widzieć całą działalność wychowawczą. Zatem nauki o wychowaniu i praktyka wychowawcza nie mogą uchylać

⁶ Por. A. Teixeira, *Obcy – znakiem czasu. Refleksja nad sytuacją europejską*, „Communio” 2000, nr 3 (117), s. 3–9; H. Skorowski, *Moja Europa*, Warszawa 2005, s. 102–107.

⁷ W. Andrukowicz, *Edukacja integralna*, Kraków 2001, s. 10.

⁸ J. Korczak, *Pisma wybrane*, t. I, Warszawa 1978, s. 198.

się przed wyraźnymi wyborami filozoficznymi, nie mogą uciekać przed jasnymi deklaracjami związanymi z przyjęciem określonej koncepcji człowieka, ani też unikać teleologicznej perspektywy wychowania⁹. Podstawą wychowania jest więc osoba wychowanka i osoba wychowująca. To osoby decydują o wychowaniu. „**Wychowanie – mówi Karol Wojtyła – to twórczość o przedmiocie najbardziej osobowym – wychowuje się bowiem zawsze i tylko osobę**, zwierzę jedynie można tresować – a równocześnie twórczość w tworzywie całkowicie ludzkim: wszystko, co z natury zawiera się w wychowywanym człowieku, stanowi tworzywo dla wychowawców, tworzywo, po które winna sięgać ich miłość. Do całokształtu tego tworzywa należy także to, co daje Bóg w porządku nadnatury, czyli łaski. Nie pozostawia On bowiem dzieła wychowania, które jest poniekąd ciągłym stwarzaniem osobowości, całkowicie i wyłącznie rodzicom, ale sam osobiście również bierze w nim udział”¹⁰. A zatem z istoty osoby ludzkiej wynika to, że chce zawsze być pełniej osobą, formować się, doskonalić, stąd też jest potrzeba działalności wychowawczej uwzględniającej całe człowieczeństwo.

Na spotkaniu z młodzieżą pod warszawskim kościołem akademickim św. Anny, Jan Paweł II mówił: „Jaką miarą mierzyć człowieka? Czy mierzyć go miarą sił fizycznych, którymi dysponuje? Czy mierzyć go miarą zmysłów, które umożliwiają mu kontakt z zewnętrznym światem? Czy mierzyć go miarą inteligencji, która sprawdza się poprzez wielorakie testy czy egzaminy? [...] Człowieka trzeba mierzyć miarą serca”¹¹. Wychowywać znaczy wobec tego pomagać komuś w odkryciu własnych „możliwości”, pomagać w zrozumieniu, kim człowiek powinien „być”, aby naprawdę umiał odpowiedzieć na swe powołanie. Człowiek bowiem jest istotą potencjalną i w tym tkwią możliwości jego wychowania. Z istoty osoby ludzkiej wynika to, że chce zawsze być pełniej sobą, formować się, doskonalić się. Wychowawca stwarza i proponuje mniej lub bardziej korzystne warunki rozwoju osoby i rozwój ten bezpośrednio umożliwia. Rola wychowawcy polega na udostępnianiu i przybliżaniu podmiotowi, który posiada swą autonomię, szeregu wartości stanowiących trwałą dorobek społeczności. Treści, które są przekazywane w procesie wychowania, winny wprowadzać wychowanka w całość dorobku ludzkiej kultury z zachowaniem i ukazaniem hierarchii dóbr kulturalnych. Współczesny wychowawca musi ponadto umieć uważnie odczytywać znaki czasu, czyli dostre-

⁹ Por. F. Adamski, *Poza kryzysem tożsamości W kierunku pedagogiki personalistycznej*, Kraków 1993, s. 12; M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993, s. 7. J. Maritain stwierdza, że „wychowanie potrzebuje wiedzieć przede wszystkim i w pierwszej kolejności, kim człowiek jest, jaka jest jego natura i jaką hierarchię wartości w sposób konieczny pociąga on za sobą”. J. Maritain, *Od filozofii człowieka do filozofii wychowania*, w: *Człowiek wychowanie kultura*, red. F. Adamski, Kraków 1993, s. 63–64.

¹⁰ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 54.

¹¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży akademickiej. Warszawa – przed kościołem św. Anny, 3 czerwca 1979*, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978–2005). Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, red. M. Dąbrowska, Warszawa 2005, s. 382.

gać pojawiające się wartości, które pociągają młodzież. Wydaje się to koniecznością, bo wychowawca, działając, doznaje działającej podmiotowości wychowanka. Osoba bowiem doskonali się przez uczestnictwo, które jest aktywnością, otwarciem dwustronnym: odbiorem i daniem. Ważnym zagadnieniem jest również podmiotowy charakter samego procesu wychowania, a więc konieczność takiego doboru dróg oddziaływania wychowawczego, by wspomagały kształtowanie się podmiotowego, osobowego charakteru aktywności wychowanka. Interakcja dwupodmiotowa przebiega zwykle wokół wspólnej linii działania, w której istotną rolę odgrywa dialog, obustronna akceptacja, wspólne uzgadnianie swoich oczekiwań, pomysłów, propozycji, rozwiązań. Osoba jest więc określana z jednej strony przez własną aktywność, z drugiej zaś przez odpowiednie prowadzenie i oddziaływanie z zewnątrz. Między wychowawcą a wychowankiem wytwarza się wtedy „przestrzeń wychowawcza”¹². Wiedza o tym, jaka jest istota człowieka i jego człowieczeństwa była i jest podstawą wiedzy o tym, jak wychowywać człowieka. Najpierw więc nauczyciel-wychowawca sam musi odkryć siebie, prawdę i wartości, by potem móc pomagać uczniowi-wychowankowi stawać się „być sobą”. Osoba jest więc określana z jednej strony przez własną aktywność, z drugiej zaś przez odpowiednie prowadzenie i oddziaływanie z zewnątrz. Personalistyczne wychowanie osoby jest wciąż otwartą możliwością spotkania, zmiany i nawrócenia, przez wykonywanie wolności.

3. NORMA PERSONALISTYCZNA JAKO REGUŁA RELACJI WYCHOWAWCZEJ

Norma (łac. *norma* – wskazówka, reguła, przepis, także miara oceny czegoś), wskazuje stan rzeczy, działanie, zachowanie się – pożądane z jakiegoś punktu widzenia. Do celów badawczych lub praktycznych można mówić o następujących normach:

a) normy jako ustalony empirycznie przeciętny jakościowy lub ilościowy poziom cech jednostek pewnej populacji (w psychologii np. norma inteligencji);

b) normy jako graniczne cechy, wzięte w stopniu doskonałym (idealny wzór);

c) normy jako wskazówki praktyczne formułowane na podstawie odkrytych w danej dziedzinie prawidłowości, wskazujące, co należy czynić, by osiągnąć określony rezultat;

d) normy jako reguły nakazujące określonym działaniom przypisywać sens dokonania pewnych czynności konwencjonalnych (np. obyczajowe);

¹² Por. J. Majka, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, w: *Wychowanie w rodzinie*, pod red. F. Adamskiego, Kraków 1982, s. 34–35; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 29; Jan Paweł II, *List apostolski „Parati semper” do młodych całego świata*, Rzym 1985, n. 7.

e) normy w prawniczym lub moralnym rozumieniu, tj. wypowiedzi wzywające jednostki lub grupy ludzi do przyjęcia wskazanych celów albo do podjęcia samych działań, służących życiu indywidualnemu lub społecznemu¹³.

Ów świat norm utożsamia się – jak pisał Karol Wojtyła – z wielorakim zespołem treści, które możemy z tych powinności niejako wyabstrahować i rozważać jako kategorię zdań imperatywnych, nakazów albo zakazów różnego nasilenia i odcieni. Dlatego też, reflektując nad ogółem norm, trzeba stwierdzić, że:

• Inne znaczenie mają normy, które zwracają się do wykonania czegoś, a inne znaczenie mają normy, które zwracają się do działania jako czynu osoby, inne normy mają za przedmiot dobro dzieła, inne zaś dobro działającego.

• Pod innym aspektem można wyodrębnić w całym rozległym świecie norm, jakie składają się na ukierunkowanie ludzkiej działalności, normy, które można określić jako *normy przystosowania* do różnorodnych uwarunkowań, w jakich wypada człowiekowi spełniać swe czynności. Pod pewnym względem normy przystosowania wchodzą w sferę norm moralności (etycznych), stanowią ich konkretyzację.

• Odrębną grupę norm, które mają swoje wielkie znaczenie w życiu ludzkim, zwłaszcza społecznym, stanowią tzw. *normy prawne*. Norma prawna jest zawsze normą, która przychodzi „z zewnątrz”, ma swe oparcie w autorytecie i sile władzy. Normy prawne nigdy też nie wyczerpują treściowego zakresu norm moralnych.

• Norma moralności wskazuje na tę zasadę działania – czynu osoby, która bezpośrednio i „od wewnątrz” warunkuje moralność (moralitas) tegoż czynu, warunkuje to, że osoba ów czyn spełniająca staje się przezeń moralnie dobra lub zła. Określenie „norma moralności” wskazuje na swoisty moment, jakby próg wewnątrz dynamicznego sprzężenia osoba-czyn, od którego sprzężenie to wchodzi w wymiar moralności, w wymiar etyczny. Owo sprzężenie osoba-czyn już w wymiarze ontycznym ma etyczną potencjalność, a norma moralności jest zasadą aktualizowania się tej właśnie potencjalności¹⁴.

Pojęcie „norma personalistyczna” występowało wielokrotnie w historii. Już I. Kant sformułował personalistyczną maksymę: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego, używał zawsze jako celu, nigdy tylko jako środka”¹⁵. To właśnie w odniesieniu do człowieka jako osoby imperatyw powyższy, jest imperatywem kategorycznym, czyli wykluczającym jakikolwiek wzgląd, w którym potraktowalibyśmy osobę instrumentalnie. Współcześnie pojęcie to definiuje Karol Wojtyła, który stwierdza iż „norma personalistyczna jest to taka naczelna zasada ludzkich czynów, wedle której całe działanie człowieka w jakiegokolwiek dziedzinie musi być *dorównane* do podstawowej w działaniu ludzkim *relacji do osoby*. Relacja ta w każdym działaniu ludzkim realnie jest zawarta, bez względu na to, jak bardzo to działanie w swojej przedmiotowej treści mogłoby

¹³ Por. J. Herbut, *Norma*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 402–403.

¹⁴ Por. K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 1991, s. 43–50.

¹⁵ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 62.

wydać się „rzeczowe”. [...] Fakt, że działanie ludzkie bywa w ogromnej mierze współ-działaniem (działaniem wspólnie z innymi), jeszcze bardziej przyczynia się do uwydatnienia normy personalistycznej¹⁶.

We wszelkim więc działaniu, które ma za przedmiot osobę ludzką, należy respektować jej godność i szczególną wartość, a to nabiera znaczenia zwłaszcza w odniesieniu do problematyki wychowania. Z normy personalistycznej można zatem wyprowadzić dwa postulaty wychowawcze:

a) negatywny – wychowawca nie może traktować przedmiotowo wychowan-ka, który pozostaje współpodmiotem procesu pedagogicznego;

b) pozytywny – wobec osoby wychowan-ka jedynym odniesieniem jest miłość¹⁷.

Podstawowym wymaganiem normy personalistycznej jest pełne uznanie wartości i godności osoby ludzkiej. Osobą jest z jednej strony ten, kto kocha, z drugiej zaś ten, kogo się kocha. Miłość stanowi swoistą energię, która jedna jedyna pozwala tak bardzo przybliżyć się do osoby, wniknąć w jej świat, poniekąd utożsamić się z jej bytem. Miłość wyzwala to, co w człowieku jest najszlachetniejsze. „Osoba – stwierdza Karol Wojtyła – jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość. I tę właśnie pozytywną treść normy personalistycznej eksponuje przykazanie miłości. [...] O ile więc ściśle biorąc, przykazanie miłości nie utożsamia się z normą personalistyczną, ale tylko ją zakłada, podobnie jak personalistyczną aksjologię, to natomiast biorąc szerzej, można powiedzieć, że przykazanie miłości jest normą personalistyczną. [...] Miłość natomiast dotyczy osób wprost i bezpośrednio; zawiera się w jej istocie afirmacja wartości osoby jako takiej¹⁸. Wartość osoby jako osoby odróżnia Wojtyła wyraźnie od różnych wartości, które tkwią w osobie. Wartość osoby związana jest z całym bytem osoby, a nie na przykład z jej płcią, jej wyglądem estetycznym, jej wykształceniem intelektualnym, z różnymi cechami charakteru itd. „Świadomość – pisze Wojtyła – że »drugi« jest »innym ja«, wyznacza zdolność uczestnictwa w samym człowieczeństwie innych ludzi oraz inicjuje to uczestnictwo. Dzięki temu też każdy może być dla mnie »bliźnim«. [...] Bliźnim jest drugi człowiek na zasadzie ogólnej takowości człowieczeństwa, ale przede wszystkim na zasadzie bycia »drugim ja«¹⁹. Pojęcie „bliźni” jest związane z człowiekiem jako takim, bez względu na jakiegokolwiek odniesienie do takiej czy innej wspólnoty czy społeczeństwa, przynależności etnicznej, rasowej. System odniesienia „bliźni” mówi o przyporządkowaniu wszystkich ludzi do siebie na zasadzie samego człowieczeństwa, które łączą się z biblijnym przykazaniem miłości bliźniego.

¹⁶ K. Wojtyła, *Człowiek w polu...*, dz.cyt., s. 86. Por. także: M. Nowak, *Norma (etyczna)*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. III, Warszawa 2004, s. 697–699.

¹⁷ Por. J. Tarnowski, *Człowiek – dialog – wychowanie. Zarys chrześcijańskiej pedagogiki personalno-egzystencjalnej*, „Znak” 1991 nr 436 (9), s. 71.

¹⁸ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 42–43.

¹⁹ K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 450–451.

Człowiek jest jedynym bytem osobowym, w którym możliwe jest zintegrowanie różnych poziomów i aspektów jego aktywności. Przez działanie i bytowanie „wspólnie z innymi” we wspólnocie społecznej, w wymiarze różnych „my”, dokonuje się w sposób szczególny konstytuowanie konkretnego „ja” w jego osobowej podmiotowości. „Ja” kształtuje się wewnętrznie dzięki relacji do „ty”, które z kolei jest formowane przez nasze „ja”. „Chodzi tutaj o wzajemne przenikanie się w podmiotowym wymiarze uczestnictwa. [...] Właściwość ta wyraża się w takim spełnianiu czynów »wspólnie z innymi«, w takim współ-działaniu i współ-bytowaniu, które zarazem służy spełnieniu tej osoby. Uczestnictwo idzie w parze zarówno ze wspólnotą, jak i z wartością »personalistyczną«. [...] Zdolność uczestniczenia w samym człowieczeństwie każdego człowieka stanowi rdzeń wszelkiego uczestnictwa i warunkuje personalistyczną wartość wszelkiego działania i bytowania »wspólnie z innymi«”²⁰.

Osobowy charakter człowieka wyznacza jego relację do wszelkich społeczności. Człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi. Międzyludzkie relacje mają zawsze dynamiczny charakter, niezwykle trudno ująć je w jakikolwiek statyczny i jednoznaczny schemat. Norma personalistyczna zabrania posługiwania się osobą jako środkiem do celu. We wszelkim więc działaniu – zwłaszcza w odniesieniu do problematyki wychowania – podkreśla się obowiązek respektowania godności ludzkiej i wartości, które są widziane jako właściwe dla osoby. „Człowiek, który na mocy swej świadomej i dobrowolnej decyzji podjął trudne zadanie kształcenia i wychowywania innych ludzi, odpowiada za powierzone sobie dobro, ponieważ wybrał taki właśnie zawód. [...] Drugi jest rzeczywiście potrzebującym, przybyszem, sierotą i wdową, z którym trzeba podzielić się przynajmniej częścią posiadanego mienia: »żadnej twarzy nie można spotkać z pustymi rękoma i zamkniętym domem«. Odpowiedzialność za drugiego uzyskuje w tym przypadku bardzo konkretny wymiar – wymiar aktywności i działania, nie jest to już tylko wewnętrzne przeżycie podmiotu ale oddawanie części posiadanych przez siebie dóbr. Można iść jeszcze dalej i dzielić się nie tylko posiadanymi dobrami, ale także własnym istnieniem”²¹. Działanie człowieka nie jest w ostatecznej analizie nade wszystko realizacją świata, ale realizacją siebie: człowieczeństwa i osoby. Norma personalistyczna stara się uwydatnić szczególną pozycję człowieka jako osoby, jego stąd wynikającą odrębność i transcendencję. I stąd na gruncie prawa natury domaga się sformułowania zasady czy zasad, które tej rzeczywistości w pełni odpowiadają. Działalność wychowawcza tym samym ma zmierzać dla przyszłego dobra rozwojowego wychowanka, by zrealizował on swoją „potencjalność”, kształcił wole i rozwijał się jako „niepowtarzalna osoba” zarówno w zakresie indywidualnym, jak i społecznym.

²⁰ Tamże, s. 332.

²¹ S. Kowal, *Współczesne konteksty odpowiedzialności nauczyciela*, Kraków 2004, s. 121–122.

THE CONTEMPORARY DILEMMA OF EDUCATION:
POSTMODERNISTIC CONSIDERATION AND UNCHANGEABLE
EDUCATIONAL STANDARD

Summary

Meditations of human being existence and development focus on individual dimension of his live. Human live persistently is spread out between “topical being” and “possible being”. Individual dimension of human live is realized in rightly action. Is very important to give an answer who the mankind are. Each man is a rational, free, assigning to eternal Lord human being. The main aim of education is to prepare the young man to taking a leadership over his own development process.

The teacher meet his pupil in act of “being himself”. The first of all, he have to find his personality, truth and values. The next step is to help his pupil became a human. Person is the greatest good and only love exemplify property and valuable reference to him. The personality norm try to emphasize particular human position as a person with his separateness and transcendental dimension. The personality human education shows as a open possibility of meeting which is realized in change and conversion making freedom.

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: młodzież, wychowanie, osoba, wspólnota, norma personalistyczna

KS. MAREK T. CHMIELEWSKI SDB

W TROSCE O WYCHOWANIE PATRIOTYCZNE MŁODZIEŻY
REFLEKSJA NA KANWIE SYSTEMU WYCHOWAWCZEGO
ŚW. JANA BOSKO (1815–1888)

WPROWADZENIE

W dyskusjach, które odbywały się przy okazji polskich przygotowań do wstąpienia w struktury Unii Europejskiej pojawiał się często wątek niebezpieczeństwa utraty przez nasz naród własnej tożsamości, a przez państwo suwerenności. Krótki czas polskiego stażu w Unii pokazał, że Polska nie stała się przedmiotem zamachu. Od kiedy jednak jesteśmy częścią struktury ponadnarodowej, w której z jednej strony żywotne są tendencje kosmopolityczne, a z drugiej nie milną głosy podszyte nacjonalizmem, pytania o naszą tożsamość i suwerenność wydają się wciąż aktualne i uzasadnione. Przyczynkiem w poszukiwaniu odpowiedzi na nie mogłaby być między innymi pogłębiona refleksja nad pojęciem narodu i ojczyzny. Zwrócił na to uwagę Jan Paweł II w swych rozmowach z Józefem Tischnerem i Krzysztofem Michalskim. „Tożsamość kulturalna i historyczna społeczeństw – przypominają papiescy interlokutorzy w książce *Pamięć i tożsamość* – jest zabezpieczana i ożywiana przez to, co mieści się w pojęciu narodu. Oczywiście, trzeba bezwzględnie unikać pewnego ryzyka: tego, aby ta niezbywalna funkcja narodu nie wyrodziła się w nacjonalizm. [...] W jaki sposób można wyzwolić się od tego ryzyka? Myślę, że sposobem właściwym jest patriotyzm. Charakterystyczne dla nacjonalizmu jest bowiem to, że uznaje tylko dobro własnego narodu i tylko do niego dąży, nie licząc się z prawami innych. Patriotyzm natomiast, jako miłość ojczyzny, przyznaje wszystkim innym narodom takie samo prawo jak własnemu, a zatem jest drogą do uporządkowanej miłości społecznej”¹.

¹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 73.

Historia Polski jest bogata w liczne świadectwa patriotyzmu swoich mieszkańców². Tymczasem dzisiaj, kiedy nie doświadczamy niewoli narodowej, okupacji, bezpośredniego zagrożenia naszych granic, mniej oczywiście wydają się być raczej skłaniające do pielęgnowania patriotyzmu. Ze zrozumiałych względów problem może dotyczyć młodych Polaków, którzy wychowali się, a w znacznej mierze, także urodzili się w wolnym państwie. Czy będą patriotami na miarę wskazaną przez papieża? Co w związku z tym powinni czynić, na co zwracać uwagę ludzie odpowiedzialni za ich wychowanie?

Próbie znalezienia odpowiedzi na powyższe pytania otwiera opis zjawiska kryzysu postaw patriotycznych wśród młodych Polaków i wskazanie jego przyczyn. W poszukiwaniu sposobów zaradzenia mu przywołamy model wychowania obywatelskiego i patriotycznego opartego na systemie wychowawczym św. Jana Bosko. Następnie w jego świetle spróbujemy wskazać na niektóre postulaty, ważne w wychowaniu patriotycznym współczesnej polskiej młodzieży.

1. KRYZYS POSTAW PATRIOTYCZNYCH WŚRÓD WSPÓŁCZESNEJ MŁODZIEŻY POLSKIEJ

Dosyć powszechnie uważa się dzisiaj, że patriotyzm polskiej młodzieży, na długo przed naszym wstąpieniem do struktur Unii Europejskiej, znalazł się w kryzysie. W 1996 r. pewien katecheta warszawski po opublikowaniu *Akt II Symposium Europejskiego Duszpasterstwa Młodzieży* (Loreto 12–16 września 1995 r.) podjął ze swoimi uczniami z LO im. Frycza-Modrzewskiego dyskusję na temat patriotyzmu młodego pokolenia. Usłyszał wtedy, że patriotyzm kojarzy im się np. z młodym Chorwatem poznanym w Anglii, który mimo wojny w Jugosławii, nie chciał na stałe opuścić własnej ojczyzny. Przez niektórych uczniów patriotyzm utożsamiany był ze swoistą odmianą narodowego socjalizmu, reprezentowanego przez ogolonych skinów z sąsiedniego podwórka. Co bardziej świadomi, z poczuciem pewnego dyskomfortu, przypominali, jak to w ich szkole podstawowej nauczyciel muzyki, realizując program autorski, uczył ich pieśni patriotycznych. Z tego powodu był powszechnie uważany za nieszkodliwego dziwaka. Ich rodzice natomiast zbierali dobrowolnie pieniądze, aby dopłacać nauczycielowi niemieckiego. Byli przekonani, że lektor języków, który daje ich dzieciom „klucze do świata”, musi być dobrze wynagradzany³.

Kryzys postaw patriotycznych wśród młodzieży obserwowany przez wychowawców i nauczycieli znajduje swoje potwierdzenie w wynikach badań socjologicznych poświęconych wartościom wyznawanym przez współczesną młodzież polską. I choć ich wyników nie można bezpośrednio przekładać na wszystkich

² Por. J. Kłoczowski, *Patriotyzm polski w długim trwaniu*, w: Polska Akademia Umiejętności, *Patriotyzm wczoraj i dziś. Seminarium Polskiej Akademii Umiejętności 2002*, Kraków 2003, s. 105–117.

³ Por. K. Polak, *Patriotyzm młodzieży*, „Kurier Synodalny” 11 (1996), s. 4.

młodych Polaków, to ilustrują one pewne tendencje obecne w tej grupie wiekowej. Ze studium przeprowadzonego na przełomie lat 1988 i 1989 przez Zakład Socjologii Religii Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego w Warszawie na grupie 800 uczniów szkół średnich i 400 studentów z różnych miast Polski wynika, że naczelnym miejscem wśród wskazywanych przez nich ważnych w życiu wartości na pierwszym miejscu znajduje się szczęśliwe życie rodzinne (77% badanych). Kolejnymi wysoko cenionymi wartościami są wiara religijna (59,2%), odwzajemniona miłość (47,3%), szacunek ludzi (37,3%), ciekawa praca (30%). Poniżej granicy 30% znalazły się wartości takie, jak: grono przyjaciół, spokój w narodzie, i dobrobyt; poniżej granicy 20% wykształcenie, silny charakter, dużo przygód, pomoc innym ludziom i – interesująca dla naszych rozważań – pomyślność ojczyzny. Niżej w młodzieżowej hierarchii wartości znajdują się tylko sława i władza (poniżej 10%).

Ci sami respondenci pytani, która z wyznawanych przez nich wartości stanowi cel ostateczny ich dążeń, czyli co stawiają na szczycie hierarchii wartości, odpowiadali, że jest to szczęście rodzinne (62,5%). W następnej kolejności znalazły się: zachowanie wiary w Boga (45,1%), osiągnięcie zbawienia (44,2%), umiejętność nadawania sensu własnemu życiu (41%), poszanowanie godności i praw człowieka (29,3%), praca i poświęcenie się dla dzieci (26,7%), pozostawienie czegoś po sobie (24,1%), sprawiedliwość i równość na świecie (23,5%), mądrość (20,3%), przeżycie jak najwięcej wrażeń (16,4%), braterstwo między narodami (19,9%), doskonałość duchowa (13,4%), osiągnięcie dobrobytu (11,6%). Poniżej granicy 10% znalazły się triumf Kościoła w świecie (7,7%) – interesujące dla nas – poświęcenie dla dobra ojczyzny (6,2%), uwolnienie ludzi od przesądów religijnych (3,5%), ofiarna praca dla dobra społeczeństwa (2,8%), uzyskanie sławy (2,5%), zwycięstwo socjalizmu (1,4%). Innymi słowy ma się wrażenie, że patriotyzm znalazł się tutaj w towarzystwie postaw tak dziś niepopularnych, jak fundamentalizm religijny, szowinizm, egoizm, gwarantujący karierę za wszelką cenę, i powszechnie piętnowany realny socjalizm, w naszej scenerii dobiegający – właśnie pod koniec lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku – swego żywota.

Widać także wyraźnie, że badana młodzież, wybierając cel ostateczny, bardziej koncentrowała się na wartościach indywidualno-rodzinnych, zwanych też codziennymi, niż na wartościach religijnych i jeszcze w mniejszym stopniu na wartościach podstawowych, do których należy poświęcenie się dla dobra ojczyzny⁴.

Z badań przeprowadzonych na przełomie lat 1993 i 1994 przez Annę Przeląską i Leszka Rowickiego na grupie złożonej z blisko 700 młodych Polaków w wieku 17–29 lat wynika, że 7,6% badanych uważa patriotyzm za pojęcie przestarzałe, a 29,8% wyraża wątpliwość co do jego współczesnej aktualności. W odpowiedzi na pytanie o powinność ryzykowania życia w obronie ojczyzny: zde-

⁴ Por. J. Mariański, W. Zdanowicz, *Wartości religijne i moralne młodych Polaków*, (*Studia socjologiczno-religijne*, 13), Warszawa 1991, s. 85–101.

cydowanie tak odpowiedziało 34,7%, raczej tak 45,2%, raczej nie 11,8%, zdecydowanie nie 3,6% pytanym młodych ludzi. Według autorów badań w poglądach młodzieży funkcjonuje pewien określony model patriotyzmu, ale częściej opowiada się ona za obowiązkiem podjęcia określonych działań (np. obrona ojczyzny) niż nazywanie tego słowem patriotyzm⁵.

O wiele korzystniej niż w przytoczonych powyżej studiach wypadł stosunek młodzieży do ojczyzny w badaniach, jakie ks. Krzysztof Pawlina przeprowadził w 1997 r. na grupie blisko 2500 uczniów szkół średnich z terenu całej Polski. Młodzież pytana o to, kiedy należy się narażać, odpowiadała, że trzeba to uczynić w obronie niesłusznie obrzuconego obelgami człowieka (44,9%), ucznia niesłusznie usuwanego ze szkoły (72,9%), obcego człowieka przed napadem chuliganów (46,7%), poglądu uważanego za słuszny (53,3%), przekonań politycznych (25,6%), przekonań religijnych (53,9%), dobrego imienia własnej rodziny (93,2%), przyjaciół (90,3%), ojczyzny (70 %). Przy czym, przeciwnym obronie przekonań politycznych było 42,1%, religijnych 18,9%, ojczyzny 8,4%, a przyjaciół tylko 0,9%, rodziny zaś 1,1%. Trzeba też zaznaczyć, że ponad 20% badanych uzależniało potrzebę obrony ojczyzny od sytuacji, w jakiej się znajdują.

Autor badań konkluduje, że zdecydowanie na pierwszym miejscu wśród wartości wyznawanych przez jego respondentów znajduje się obrona dobrego imienia rodziny, przyjaciół, następnie ojczyzny, potem religii na szarym końcu zaś obrona poglądów politycznych⁶. I choć wyniki badań Pawliny napawać mogą pewnym optymizmem, to i tak pokazują, że patriotyzm nie należy do najważniejszych wartości wyznawanych współczesnych młodych Polaków.

2. PRZYCZYNY KRYZYSU POSTAW PATRIOTYCZNYCH MŁODYCH POLAKÓW

Jedną z przyczyn kryzysu postaw patriotycznych młodych Polaków wydaje się ich stosunek do wolności. Po 1989 r. młodzież po raz pierwszy od bez mała dwustu lat historii Polski nie musi już ani walczyć, ani spierać się o swoją wolność. Oni wolność po prostu zastali. To pierwsza generacja, dla której wolność ojczyzny, wolność ich decyzji, wolność wyboru jest dana raz na zawsze i traktowana jako najbardziej naturalny stan rzeczy. Kto urodził się w PRL-u, mógł jedynie marzyć o wolności, o kolorowym życiu na styl zachodni, o pełnych sklepach i takich też portfelach. Od 1989 r., czyli od kiedy nastąpiły gwałtowne zmiany, dawnym mieszkańcom PRL-u żyje się lepiej, ale – choć pewnie z bardzo utylitarnych racji nie zawsze chcą to potwierdzić – mają w pamięci poprzednie czasy, mogą porównywać teraźniejsze z przeszłym. Wiedzą, że to co mają teraz, bardzo

⁵ Por. A. Przeclawska, *Bóg, Ojczyzna, przeobrażenia ustrojowe – w kręgu wartości tradycyjnych i współczesnych problemów*, w: A. Przeclawska, L. Rowicki, *Młodzi Polacy u progu nadchodzącego wieku*, Warszawa 1997, s. 121–122.

⁶ Por. K. Pawlina, *Polska młodzież przelomu wieków*, Warszawa 1998, s. 114–120.

kosztowało, bardziej lub mniej mają w pamięci narodowe spory o wolność i niepodległość.

Dzisiejsza młodzież takich sporów nie musi prowadzić. Czasy dzieciństwa przebytego w okresie komunizmu nazywają „specyficznym okresem, w którym wszystko było inne”. Nie rozumieją polityków, którzy prowadzą dyskusje ideologiczne. Rodzące się w ich kontekście kategorie tego, co właściwe, a co złe są dla nich niezrozumiałe. Teraźniejszość ich męczy, dlatego chętnie wybierają przeszłość, bo ona jest jasna. Bardziej niż Polakami, obciążonymi nieznanym i niezrozumianym dziedzictwem narodowym, chcą być Europejczykami, obywatelami świata wolnymi od męczących więzów narodowych. Świat, jaki zastali, jest dla nich naturalny. Cóż mają w nim zmieniać? O co się spierać? Dlatego doceniają np. zasługi Lecha Wałęsy, ale według nich on już swoje zrobił. Teraz czas na specjalistów. Dlatego tak wielu głosowało na Aleksandra Kwaśniewskiego, choć chętniej wybraliby Jacka Kuronia czy Zofię Kuratowską. Dlaczego? Bo nie lubią radykałów. Radykałowie zmuszają do polaryzacji poglądów, a młodzi przecież nie interesują się polityką⁷.

Młodzi Polacy nie widzą więc konieczności troszczenia się o Polskę, nie zastanawiają się specjalnie nad jej historią, nie cenią wartości narodowych. Wielu z nich nie odnajduje się już w wartościach tradycji lub historii i pamięci, które stanowią podstawę istnienia narodu, z którego się wywodzą. Zagroża więc im niebezpieczeństwo utarty pamięci o podstawowych etapach historii narodu, które np. doprowadziły do demokracji. Chodzi tu o kluczowe przejścia w życiu. W konsekwencji wygasł w nich znacznie duch patriotyczny. Może to z kolei doprowadzić do wykorzenia społecznego i kulturalnego⁸.

Kryzys postaw patriotycznych wśród młodych Polaków jest spowodowany także wpływem coraz bardziej zakorzenionego w we współczesnej kulturze indywidualizmu liberalnego i materializmu egzystencjalnego. W klimacie wolności, jaką cieszymy się od końca lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, ludzie stali się bardziej niż we wcześniejszym okresie świadomi siebie samych, dojrżeli jako obywatele i zaczęli brać swój los we własne ręce. W ten sposób społeczeństwo polskie stało bardziej demokratyczne, egalitarne, czyli masowe, złożone z podobnych do siebie równych osób. To jest objaw z gruntu pozytywny⁹.

Jednak nie można nie zauważyć, że pod wpływem tych zjawisk wielu sądzi – często zupełnie podświadomie – że mają dosyć siły, by iść własnymi drogami i według własnych pomysłów układać sobie życie. W konsekwencji powoli tracą oni zaufanie do innych, widząc w nich często wrogów i zagrożenie własnej wolności. W sobie samych znajdują ostateczne uzasadnienie swych opinii i zacho-

⁷ Por. M. Meller, J. Flankowska, *Pokolenie Frugo*, „Polityka” 14 (1998), s. 6.

⁸ Por. J. Jarco, *Kościół i młodzież*, „Kurier Synodalny” 6 (1996), s. 5–6.

⁹ Por. K.-J. Schipperges, *Spoleczeństwo egalitarne i związane z nim zagrożenia*, w: L. Balter, *Naród. Wolność-liberalizm*, (=Kolekcja *Communio*, 9), Poznań 1994, s. 257–262.

wań. Siłą rzeczy dążą tendencyjnie do odrzucenia wszelkich zobowiązań i do rozluźnienia więzi międzyludzkich. Istotne są dla nich wyłącznie cele widzialne, bliskie, dające się skalkulować, a nie, jak bywało np. w okresie międzywojennym czy w epoce PRL-u, idee i wartości duchowe. W ten sposób, w dzisiejszym społeczeństwie polskim coraz bardziej dochodzą do głosu indywidualizm i materializm egzystencjalny, zjawiska typowe dla społeczeństwa liberalnego¹⁰.

To właśnie między innymi taki mechanizm stoi u podstaw coraz bardziej anonimowych relacji sąsiedzkich, obojętności na los drugiego człowieka czy często niezrozumiałych sporów polityków jadących na przysłowiowym „tym samym wózku partyjnym lub programowym”. Indywidualizm liberalny sprawia, że społeczeństwo jest mocno rozproszkowane, zatomizowane, że każdy – bez najmniejszych wyrzutów sumienia z powodu niewrażliwości na dobro wspólne – realizuje bliskie sobie interesy. Nie trzeba się więc dziwić, że wśród młodych dominuje dzisiaj postawa „mieć nad być”, że stawiają wolność przed obowiązkiem, że w swym życiu tak bardzo uwarunkowani są od potrzeby przyjemności. Siłą rzeczy ludzie młodzi są obojętni wobec wielu istotnych spraw społecznych; egzystują bez buntu tak bardzo typowego dla ich poprzedników. Oni – jak to spuentował pewien dziennikarz z „Der Spiegel” – podobne jak ich niemieccy rówieśnicy „nie cierpią i nie współczują”¹¹. Ich dewizą jest często powiedzenie: „nie ufaj nikomu”¹². Nic więc dziwnego, że coraz niżej upadają wśród nich tradycyjne autorytety, a miejsce przywoływanych kiedyś chętnie w wychowaniu bohaterów narodowych, zajmują modni przez chwilę piosenkarze, aktorzy, sportowcy, komputerowcy, a nawet hackerzy¹³.

Serca młodych Polaków – jeśli wolno nam posłużyć się taką figurą retoryczną – są już więc wypełnione i trudno znaleźć w nich miejsce na wartości takie, jak dobro wspólne, naród, ojczyzna i patriotyzm. W rezultacie „dzisiejszy Polak – jak konstatuje prof. Ryszard Legutko – to człowiek, który dobrze myśli o Polsce Gierka, a Jaruzelskiego uważa za patriotę. Nie przeszkadza mu ani Lepper piastujący funkcję wicemarszałka Sejmu, ani Pastusiak w roli marszałka Senatu, ani Miller jako premier”¹⁴.

Powodem kryzysu postaw patriotycznych wśród młodych Polaków zdaje się także obecna sytuacja braku zagrożenia naszej ojczyzny ze strony zewnętrznego wroga. I choć po napadzie terrorystycznym na World Trade Center sytuacja nieco się zmieniła, to międzynarodowy charakter zagrożenia terrorystycznego, które – mimo polskiej obecności na wojnie w Iraku – faktycznie nie ma dobrze zdefiniowanej twarzy, powoduje, że nie budzą się w nas spontaniczne patriotyczne odru-

¹⁰ Por. tamże, s. 262–265.

¹¹ Por. M. Meller, J. Flankowska, dz.cyt., s. 4–6.

¹² Por. K. Koseła, *Pokolenie okresu transformacji*, „Przegląd Powszechny”, nr specjalny 2 (1996), s. 110.

¹³ Por. K. Pawlina, dz.cyt., s. 102–105; M. Meller, J. Flankowska, dz.cyt., s. 5.

¹⁴ R. Legutko, *Ruch politycznego wahadła*, „Życie” 2 XI 2001, s. 22.

chy walki o niezawisłość naszej ojczyzny. Zasadniczo więc wydawać by się mogło, że nic nam nie grozi. Nie ma poczucia zagrożenia, które w przeszłości pomnażało wolę poświęcania się dla Polski. Stąd patriotyzm jest niewidoczny albo często nieobecny¹⁵.

Oslabieniu postaw patriotycznych młodych Polaków sprzyjał także wieloletni proces przygotowania Polski do przystąpienia do struktur Zjednoczonej Europy. Bardziej radykalni przeciwnicy wejścia Polski do Unii straszili pełnym uzależnieniem politycznym, gospodarczym i finansowym naszej ojczyzny od Europy. Politycy odpowiedzialni za negocjacje zjednoczeniowe zapewniali, że to nie nastąpi. Po przyjęciu Polski do struktur unijnych politycy nadal się licytują, wskazując na spełnienie się ich wcześniejszych przepowiedni.

W tym kontekście odpowiedzialni za wychowanie młodzieży powinni zdać sobie sprawę, że choć wśród polityków jeszcze trwają spory, to młodzież już w znacznym stopniu przyjęła bezkrytycznie pewne europejskie wzorce kulturowe. Choć nikt ich jeszcze nie zmusił do pracy dla obcokrajowców, to przecież sami ubrali się już w zagraniczne ubrania, wielu z nich ogląda w zasadzie tylko amerykańskie filmy, słucha obcej muzyki, chętniej niż rodzime jogurty, ogórki kiszzone, czy oscypki spożywa produkty z Mc Donalda, pije colę i zagryza chipsy, a poprzez internet stało się bardziej obywatelami globalnej wioski niż dziećmi najbliższego środowiska i własnej ojczyzny¹⁶. Oni często wiedzą więcej o problemach świata niż własnej dzielnicy. Czasem zdawać by się mogło, że są bardziej Europejczykami niż Polakami. I choć oficjalnie Polska krótko jest w Unii Europejskiej, to wydaje się, że duża część polskiej młodzieży, przynajmniej w sferze mentalności i wyznawanych wartości, była w niej już od dawna¹⁷. Problem jest tym głębszy, że odnosi się wrażenie, jakoby wychowanie szkolne nie było w stanie pomóc młodym w dokonaniu konfrontacji między wartościami rodzimej kul-

¹⁵ Por. K. Polak, dz.cyt., s. 4.

¹⁶ Por. P. Kossowski, *Telepokolenie – miejsce telewizji w życiu dzieci i młodzieży*, oraz – *Wideo niespełniona tęsknota za odmasowieniem kultury*, w: A. Przeclawska, L. Rowicki, *Nastolatki i kultura w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych*, Warszawa 2000, s. 65–78 i 97–100; a także M. Kopczyńska, *Z popu król – muzyka nastolatków*, w: A. Przeclawska, L. Rowicki, *Nastolatki i kultura...*, s. 177–180.

¹⁷ Z badań przeprowadzonych przez Przeclawską tylko 5% jej respondentów czuje się przede wszystkim Europejczykami i Europę uważało za swoją ojczyznę. 40% ma poczucie tożsamości europejskiej, ale w wyraźnym kontekście przynależności do tradycji, kultury i narodu polskiego. 37% prezentuje opcję narodową, twierdząc, że tylko polska tradycja i kultura powinny decydować o kształcie życia społecznego i gospodarczego Polski. 17,2% chciałoby być pełnoprawnym obywatelem całego świata i móc urządzić sobie życie tam gdzie będzie lepiej. Charakterystyczne jest też to, że pod koniec 1993 r., wtedy gdy tak powszechna w życiu publicznym stała się idea zjednoczenia z Europą, tylko 5% młodzieży zadeklarowało swoje poczucie tożsamości europejskiej jako podstawową płaszczyznę odniesienia. Stosunkowo duża jest natomiast grupa tych, którzy jako najbardziej słuszny punkt widzenia na problemy gospodarki i życia społecznego przyjmują perspektywę wyłącznie narodową. Por. A. Przeclawska, *Bóg, Ojczyzna...*, s. 126–127.

tury, a propozycjami przychodzącymi z zewnątrz. Szkoła w znacznym stopniu ogranicza się do nauczania, a swoje sukcesy mierzy paskami na świadectwach. Wychowawcy nieprzygotowani do podjęcia problemu, jakim jest dziś dialog kultur, często uciekają od problemu, bagatelizują go, krytykują rodzimą tradycję i obyczaje, posuwają się wręcz do ukazywania bezsensu powstań i zrywów narodowych. Tymczasem większość ich wychowanków chłonie bezkrytycznie obce kulturowo modele zachowań, a co bardziej świadomi z nich, bolejąc, że nie potrafią być bardziej kosmopolityczni, popadają w kompleksy wobec Europy albo funkcjonują w społeczeństwie jako dziwacy¹⁸.

Nie bez znaczenia na stan patriotyzmu młodych Polaków pozostaje także demonstrowana przez nich obojętność religijna. W epoce PRL-u Kościół funkcjonował nie tylko na polu duszpasterstwa, ale – pozostając niezależny od władz – jawił się także jako środowisko, w którym ludzie czuli się wolni oraz stanowił swoisty azyl dla opozycji. Po 1989 r. zmieniło się znaczenie społeczne Kościoła. Z jednej strony, on sam dołożył starań, aby uwolnić się od związków z polityką. Z drugiej, środowiska postrzegające go, jako zagrożenie do realizacji swych własnych programów politycznych i ekonomicznych podjęły jego krytykę, często bardzo ostrą i nieprzebiegającą w środkach. W oczach wielu ludzi doprowadziło to do upadku zaufania społecznego Kościoła. Tym samym w świadomości wielu ludzi boleśnie rozeszły się drogi Kościoła i Polski, a wiekowe zawołanie „Polak – katolik”, trochę straciło na znaczeniu¹⁹.

Ta dyskredytacja społeczna Kościoła wraz z duchem indywidualizmu liberalnego oraz – czego nie wolno ukrywać – gorszące błędy i grzechy członków samego Kościoła sprawiły, że zwłaszcza w młodym pokoleniu obserwuje się wzrastające zaniedbywanie regularnych praktyk religijnych, brak identyfikacji się z instytucją Kościoła, indyferentyzm i ignorancję religijną. To wszystko sprawia, że wielu młodym jest coraz bardziej nie po drodze z Kościołem, a nawet z wiarą. Tym samym mniejsze znaczenie w ich życiu mają Ewangelia, Dekalog, etyka i moralność chrześcijańska, które promują postawy otwartości na ludzi, troskę o dobro wspólne, poświęcenie się dla innych, czy dla sprawy oraz szacunek dla tradycji; jednym słowem: wartości istotnych dla właściwego funkcjonowania narodu i państwa²⁰. Potwierdzają to cytowane uprzednio badania socjologiczne Pawliny, według których gotowość poświęcenia się dla ojczyzny, jest bardziej powszechna wśród młodych deklarujących się jako osoby wierzące, niż wśród niewierzących²¹. Jak więc widać, osłabienie wiary młodych Polaków, przekłada się na jakość ich postaw patriotycznych.

¹⁸ Por. K. Polak, dz.cyt., s. 4.

¹⁹ Por. J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Lublin 1993, s. 221–232.

²⁰ Por. A. Przeclawska, *Bóg, Ojczyzna...*, s. 116–120.

²¹ Do obrony ojczyzny gotowych było 45,6% respondentów niewierzących i 70,0% wierzących. Por. K. Pawlina, dz.cyt., s. 120–123.

3. WYCHOWANIE OBYWATELSKIE I PATRIOTYCZNE W SYSTEMIE PREWENCYJNYM ŚW. JANA BOSKO

Nawet ci, którzy tylko przypadkowo zetknęli się z ks. Janem Bosko²² i jego systemem wychowawczym wiedzą, że pragnął on wychować swoich chłopców na „dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli”²³. Niewielu jednak zdaje sobie sprawę z genialności tej lapidarnej formuły, która właściwie odczytana może wnieść sporo ważnych inspiracji w dzieło wychowania patriotycznego współczesnej młodzieży. Aby lepiej zrozumieć zawarte w niej treści, trzeba najpierw zdać sobie sprawę z kontekstu historycznego, w jakim powstała.

Kiedy narodził się Jan Bosko, w Europie co prawda słyhać było jeszcze ostatnie wystrzały armat napoleońskich, ale coraz wyraźniej dawał o sobie znać nowy porządek zatwierdzony przez kongres wiedeński. Rozpoczął się proces *Restauracji*. Na trony powrócili przedstawiciele dynastii pozbawionych władzy przez Rewolucję Francuską lub Napoleona. Religię – między innymi z racji propagowanej przez nią moralności i trwałości jej tradycyjnych instytucji – uznano za czynnik porządkujący życie społeczeństw, gwarantujący stabilizację i pokój. Na Półwyspie Apenińskim *Restauracja* co prawda przyniosła początkowo upragniony ład, wzmocniła pozycje Kościoła i zabezpieczyła wpływ religii na życie społeczne, ale pod względem politycznym usankcjonowała dawny porządek. Region ten pozostał podzielony na kilka większych królestw i mniejszych księstw, które pozostawały wprost pod okupacją austriacką, lub poprzez koligacje pomiędzy rządzącymi dynastiami były pośrednio zależne od Wiednia²⁴.

Już przed 1848 r. dały o sobie znać niepokoje społeczeństwa rozczarowanego nieudolnymi i uciążliwymi rządami władców przywróconych do władzy przez

²² Jan Bosko urodził się 15 VIII 1815 r. w Becchi k. Turynu, został wyświęcony na kapłana 5 VI 1841 r., kształcił się w Convitto Ecclesiastico w Turynie (1841–1844). Zorganizował dzieło oratoriów dla opuszczonej młodzieży turyńskiej. Sercem jego działalności wychowawczej był dom w turyńskiej dzielnicy Valdocco, gdzie mieściły się warsztaty dla rzemieślników, szkoła średnia, internat, oratorium świąteczne, drukarnia, dom dla kleryków, kościół św. Franciszka Salezego i bazylika Maryi Wspomożycielki Wiernych. W 1859 r. założył Zgromadzenie Salezjańskie, w 1872 r. Zgromadzenie Córek Maryi Wspomożycielki (salezjanki), a w 1876 r. zainicjował Pobożny Związek Pomocników Salezjańskich (świeccy). W latach 1867–1878 ks. Bosko był pośrednikiem w rokowaniach między Stolicą Apostolską i antyklerykalnym rządem włoskim. W Turynie i w Rzymie zbudował 4 duże świątynie. Rozwinął też szeroką działalność wydawniczą. Jego doświadczenie pedagogiczno-duchowe, które nazwał *Systemem Prewencyjnym*, choć nigdy przez niego samego nie zostało systematycznie opisane, na stałe wpisało się do dziedzictwa myśli pedagogicznej. Zmarł w Turynie 31 I 1888 r. W 1934 Pius XI ogłosił go świętym. Por. S. Wilk, *Jan Bosco*, w: S. Wielgus, J. Duchniewski, M. Daniluk, *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 760–762.

²³ Zagadnienie to zostało szeroko przedstawione przez Pietro Braido w książce *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco*, (=Istituto Storico Salesiano – Roma, Studi, 11), LAS, Rzym 1999, s. 229–250.

²⁴ Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3/1, *Czasy nowożytne*, Warszawa 1991, s. 63–84.

kongres wiedeński. Dodatkowym motywem niezadowolenia była ciągła obecność okupanta austriackiego, a z czasem – zwłaszcza w środowisku burżuazji – także sytuacja słabości narodowej i ekonomicznej Włochów, wynikająca z faktu rozbięcia dzielnicowego społeczeństwa włoskiego. Według niektórych kręgów politycznych – zwanych „neogwelfami” – rozwiązaniem problemu miało być pokonanie okupanta austriackiego i zjednoczenie Włoch pod egidą papieża Piusa IX. Rzeczywiście w 1848 r., wykorzystując ogólne poruszenie w Europie, niektóre państwa włoskie, w tym także Państwo Kościelne, wzięły udział w wojnie przeciw Austrii. Piusa IX okrzyknięto bohaterem i patriotą. Euforia trwała jednak bardzo krótko. Papież uznając, że jako głowa Kościoła katolickiego, nie może prowadzić walki z katolicką Austrią, nakazał wycofanie swych wojsk z frontu. To wystarczyło, aby nie tylko upadła idea „neogwelfizmu”, ale aby papieża i Kościół obwołać wrogami sprawy niezawisłości i zjednoczenia Włoch. Od tego momentu na czele procesu jednoczenia się państwa włoskiego – znanego powszechnie jako *Risorgimento* – stanęli liberałowie z Piemontu. Poprzez umiejętne wykorzystanie zewnętrznej sytuacji politycznej oraz serię odpowiednich sojuszy uzyskali poparcie międzynarodowe, które po pewnym czasie pozwoliło im uwolnić się spod okupacji austriackiej. W polityce wewnętrznej liberałowie bardzo konsekwentnie starali się ukazywać Kościół i papieża jako wrogów zjednoczenia Włoch i ośrodek reakcji wobec *Risorgimento*²⁵. Dzięki temu zdołali przeprowadzić ograniczenie praw Kościoła, pozbawili go majątków, szkół, zamknęli klasztory, wzniecili prześladowanie, a nawet dopuścili się zabójstw duchownych. Kulminacją tego procesu było zajęcie Rzymu w 1870 r. i uczynienie z niego w 1871 r. stolicy zjednoczonego w pełni Królestwa Włoch. Pius IX zamknął się wtedy dobrowolnie w Watykanie i zakazał katolikom uczestnictwa w życiu politycznym kraju²⁶.

Proces jednoczenia państwa włoskiego przyczynił się do bardzo poważnych zmian w świadomości samych Włochów. *Risorgimento* postawiło większość z nich przed bardzo bolesnym dylematem: opowiedzieć się za Papieżem i Kościołem, czy raczej za liberałami i zjednoczonymi Włochami; popierać religię i wiarę, czy raczej stawiać na patriotyzm? Kryzys świadomości *Risorgimento*, tak głęboko podzielił społeczeństwo, że nie były w stanie oprzeć się mu nawet najgłębsze więzi rodzinne²⁷. Wbrew pozorom nie zakończył się on z chwilą zajęcia Rzymu,

²⁵ Tego typu ataki nasiliły się w 1864 r. po ogłoszeniu przez Piusa IX encykliki *Quanta cura* i dołączonego do niej wykazu 80 błędów, tzw. *Syllabusa*, w którym papież piętnował między innymi poglądy liberalne. Por. Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków 1775–1978*, Warszawa 1983, s.235–236.

²⁶ Por. tamże, s. 196–210, 222–256.

²⁷ Jak miało to miejsce choćby w wypadku braci Kamila i Gustawa Cavour. Pierwszy z nich stanął na czele liberalnego rządu piemonckiego i całe swoje zaangażowanie oddał sprawie *Risorgimento*. Drugi związał się ze stowarzyszeniami katolickimi propagującymi odnowę katolicyzmu i na zawsze pozostał wierny Kościołowi. Kryzys *Risorgimento* podzielił także braci Maksyma i Alojzego D’Azeglio, Emila i Franciszka Faà di Bruno oraz Jana, Jakuba i Markantoniego Durando: Por.

czy nawet podpisania przez Benito Mussoliniego w 1929 r. konkordatu z Watykanem²⁸. Ślady kryzysu świadomości *Risorgimento* są obecne w mentalności włoskiej do dnia dzisiejszego.

Dopiero w tym kontekście właściwego znaczenia nabiera ideał wychowawczy ks. Bosko. *Risorgimento* podzieliło ludzi. Niektórzy uważali, że Kościół ostatecznie przegrał batalię z antyklerykałami i bezkrytycznie otwierali się na wszystkie propozycje, jakie niósł ze sobą zwycięski liberalizm. Inni, wręcz przeciwnie, twierdzili, że Kościół przetrwa czas trudnej próby, jeśli odizoluje się od świata i bezkompromisowo będzie bronił tradycyjnych wartości²⁹.

Tymczasem ks. Bosko zdołał się wznieść ponad te podziały. Jako chrześcijanin i kapłan starał się za wszelką cenę bronić odwiecznych, niezmiennych praw wiary. Jednak w przemianach, jakie niósł nowy porządek, obok zagrożeń, dostrzegał także pewne pozytywy. Fascynował go postęp techniczny i rozwój środków komunikacji, bliska jego zainteresowaniom była zwiększona troska o wychowanie i kształcenie młodzieży. Zdawał sobie sprawę, że zmiany, jakie pod wpływem *Risorgimento* zaszyły w ludzkiej mentalności są zasadniczo nieodwracalne. I choć był krytyczny wobec swoich czasów, to dobrze wiedział, że jego wychowankowie będą musieli żyć właśnie w ich kontekście. Dlatego uważał, że trzeba ich do tego przygotować. Doszedł do wniosku, że w swym działaniu wychowawczym i duszpasterskim musi pozostać wierny tradycyjnym wartościom i jednocześnie być otwarty na ducha czasu. Dzięki takiemu spojrzeniu zdołał dokonać syntezy konserwatyzmu z postępem, wiary ze światem, Ewangelii z duchem czasu. Tak właśnie narodziła się formuła: „Pragnę wychowywać «dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli»”, czyli ideał wychowawczy właściwy potrzebom chwili: człowiek tradycyjnie wierzący i otwarty na znaki czasu³⁰.

Tradycyjnie wierzący, czyli chrześcijanin, zatroskany przede wszystkim o własne zbawienie, gotowy służyć Bogu, świadomie – zgodnie z wymogami własnego powołania – obecny w Kościele, zaangażowany w praktyczną służbę bliźniemu, zawsze optymistą. Ale ks. Bosko nie był religijnym fundamentalistą, szowinistą czy dziewiętnastowiecznym integristą. Jego «dobry chrześcijanin» – z samego faktu bycia takim – służył dobru państwa. Dlaczego? Bo według ks. Bosko nie może istnieć prawdziwa cywilizacja, dobre państwo, jeśli nie ma w nim autentycznej moralności. Ta zaś możliwa jest tylko wtedy, gdy w państwie jest obecna prawdziwa religia, a tą jest katolicyzm. W przekonaniu więc ks. Bosko, nie może istnieć dobre państwo, autentyczna cywilizacja, poza wpływami katoli-

Dicastero per la Formazione, *Sussidi per lo studio di don Bosco e della sua opera*, t 1: *Il tempo di don Bosco*, Frascati 1986, s. 52.

²⁸ Chodzi o *Pakta Lateraneńskie*, kończące tzw. *kwestię rzymską*, podpisane 11 lutego 1929 r. na Lateranie w Rzymie. Por. Z. Zieliński, dz.cyt., s. 447–452.

²⁹ Por. Por. Dicastero per la Formazione, *Sussidi per lo studio...*, s. 43–44.

³⁰ Por. P. Braido, dz.cyt., s. 229–237.

cyzmu³¹. I właśnie dlatego, właśnie przez konsekwentne bycie tym, kim są, jego „dobrzy chrześcijanie” służą dobru państwa. Oni są patriotami, bo przecież nie można mieć wątpliwości co do tego, że wierząc, szukają dobra swej ojczyzny. Co więcej, czynią to bez zajmowania pozycji stricte politycznych i wstępowania do jakiegokolwiek partii.

Dojrzały wychowanek ks. Bosko jest jednocześnie otwarty na znaki czasu, to znaczy jest „obywatelem” włączonym w społeczność świecką, już nie tylko z racji wyznawanej i wcielanej w życie wiary, ale poprzez swą pracę zawodową, osobisty przykład i troskę o swą rodzinę. Jednym słowem, jest to człowiek świadomy swych ról w społeczeństwie i przygotowany do ich pełnienia. Jest „obywatelem uczciwym”, bo w taki właśnie sposób pracuje, zdobywa chleb codzienny, wychowuje swoje dzieci i buduje dobrobyt oraz jasną przyszłość własnego kraju³². Jego miłość do ojczyzny, jego patriotyzm, przekłada się na życie codzienne. W związku z tym powinien on być mierzony jakością zaangażowania się „obywatela” w spełnianie najprostszych obowiązków i powinności. Jak widać, także w tym wymiarze, aby być patriotą, nie potrzeba bezpośredniego zaangażowania się w działalność partii politycznej.

Te prawdy dobrze rozumieli współcześni ks. Bosko politycy liberalni. Pozwalali mu działać i być kapłanem zaangażowanym na rzecz wychowania zaniedbanej młodzieży. Byli pewni, że mimo istniejących pomiędzy nimi a ks. Bosko różnic światopoglądowych w postrzeganiu *Risorgimento*, w oratoriach salezjańskich będą dorastały pokolenia, które bardzo przysłużą się właśnie co powstałemu Królestwu Włoch³³.

4. WOBEC WYZWAŃ

U końca naszych rozważań wypada postawić sobie pytanie, czy ks. Bosko jest jeszcze w stanie inspirować rodziców, wychowawców i duszpasterzy, którzy mimo kryzysu świadomości patriotycznej młodego pokolenia pragną kształtować kochających Polskę młodych Polaków. Z całą pewnością nie możemy zaakceptować jego koncepcji „prawdziwej cywilizacji”. Jest ona zrozumiała tylko w kontekście eklezjologii współczesnej ks. Bosko. Dobitnie i prosto wyrażała ją *adagium* „poza Ko-

³¹ Por. F. Desramaut, *Il pensiero missionario di don Bosco. Dagli scritti e discorsi del 1870–1855*, w: P. Scotti, *Missioni salesiane 1875–1975. Studi in occasione del Centenario*, (=Pubblicazioni del CSSMS, Studi e ricerche, 3), Rzym 1977, s. 56.

³² Por. P. Braido, *L'esperienza pedagogica di don Bosco*, Roma 1988, s. 120–122.

³³ Z tych właśnie racji liberalny minister Urban Ratazzi, likwidujący klasztory, osobiście namawiał ks. Bosko do założenia Zgromadzenia Salezjańskiego, a prowadzone przez turyńskiego kapłana w latach 1867–1878 negocjacje między państwem a Kościołem w sprawie obsadzenia pozabawionych pasterzy stolic biskupich, zakończyły się pełnym powodzeniem. Por. M. Wirth, *Da don Bosco ai nostri giorni. Tra storia e nuove sfide 1815–2000*, (=Studi di Spiritualità, 11), Rzym 2000, s. 121–122.

ściołem katolickim nie ma zbawienia”³⁴. Po Soborze Watykańskim II, zwłaszcza po Konstytucjach *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*, relacja Kościoła do świata jest postrzegana w zupełnie inny sposób. Kościół świadomy swej roli chce brać odpowiedzialność za świat i podejmuje dialog z kulturą³⁵. I tu właśnie jest miejsce na inspirację salezjańską w wychowaniu patriotycznym młodego pokolenia. Pomysł ks. Bosko na wychowanie „dobrego chrześcijanina i uczciwego obywatela” zakłada – jak już wspomnieliśmy – umiejętność pozytywnego łączenia tradycyjnego z nowym. Na nasz użytek powiemy: zakłada umiejętność prowadzenia konstruktywnego dialogu pomiędzy Ewangelią, tradycjami narodowymi, patriotycznymi, a tendencjami, które dominują we współczesnej kulturze.

Skuteczność takiego dialogu w pierwszym rzędzie domaga się wychowania integralnego. To znaczy, że nie można sprowadzić go np. tylko do przygotowania zawodowego. Nawet najlepsza szkoła czy uczelnia, jeśli poprzestanie tylko na wdrażaniu w pracę przy tokarce, czy w biurze projektowym, nie przygotowuje ludzi gotowych do odpowiedzialnego objęcia przez nich wszystkich ról społecznych. Przecież ludzie nie są tylko tokarzami, fryzjerkami, czy architektami. Przychodzi czas, że z uczniów czy studentów stają się rodzicami, wychowawcami, przełożonymi, wyborcami, samorządowcami czy społecznikami. Pełnienie zaś tych ról jest niemożliwe bez ciągłego odwoływania się do wartości. Ich obecność w życiu dorosłego człowieka zapewnić może tylko dane mu młodości wychowanie integralne.

Wychowanie patrioty jest dziś zadaniem bardzo trudnym. Nie polega bowiem na – jakby się to wielu wydawało – wywieszaniu flag, zakładaniu mundurów, na organizowaniu okolicznościowych akademii, paleniu ognisk, czy zapalaniu zniczy na grobach. Problem leży głębiej: w promowaniu, co dzisiaj znaczy także, w konstruktywnym spieraniu się o wartości. U ks. Bosko, zważywszy na jego czasy, spór o wartości wpisany był w termin „dobry chrześcijanin”. Wydaje się, że mimo wszelkich współczesnych podejrzeń, nieufności czy niechęci niektórych kręgów wobec tego określenia, pozostaje ono wciąż aktualne. Dlaczego?

Między innymi dlatego, że wychowawca na drodze do uformowania młodego patrioty musi stawić czoła nie tyle kryzysowi postaw patriotycznych, ile raczej jego przyczynom. Mamy dziś kłopoty z zagospodarowaniem wolności oraz z indywidualizmem liberalnym i materializmem egzystencjalnym. Przeraża nas i zniechęca cała gama skutków tych zjawisk. Lekarstwem na poprawienie tego stanu rzeczy napewno jest położenie w wychowaniu nacisku na odpowiedzialność, która jest koniecznym korelatem wolności. Niezbędne też wydaje się kształtowanie wrażliwości na drugiego człowieka i na jego potrzeby³⁶. W tym kontekście

³⁴ Por. Desramaut, dz.cyt., s. 52–54.

³⁵ Por. *KDK* 22–32, 40–45, 53–62, 82–90.

³⁶ Ks. Bosko miał w tym względzie bardzo praktyczne pomysły: np. powoływał do życia tzw. towarzystwa – czyli stowarzyszenia, których członkowie zabiegali o szacunek wobec siebie, solidarność i wzajemną wrażliwość, rozwijali w sobie postawę współodpowiedzialności za oratorium. Kształtował w wychowankach cnoty społeczne: miłość, posłuszeństwo i pracowitość. Odwoływał

wychowanie patriotyczne jawi się, nie tylko jako np. przypominanie o uczczeniu narodowej rocznicy czy spór o celowość otwierania sklepów 11 listopada, ale jako bardzo rzetelna praca nad człowiekiem.

Wspomniane powyżej postulaty tkwią swymi korzeniami w Ewangelii, w moralności chrześcijańskiej, dekalogu, wielowiekowym nauczaniu i tradycji Kościoła. Co więcej, sam patriotyzm – o czym dobitnie przypomniał Jan Paweł II – ma swoje miejsce w Dekalogu: „wchodzi w zakres czwartego przykazania [...] Jest to ten rodzaj odniesienia, który język łaciński określa terminem *pietas*, podkreślając wymiar religijny, jaki kryje się w szacunku i czci należnym rodzicom. [...] Patriotyzm zawiera w sobie taką właśnie postawę w odniesieniu do ojczyzny, która dla każdego prawdziwie jest matką”³⁷. Z tych właśnie racji wychowawcy muszą zdać sobie sprawę, że wychowanie patriotyczne zależy w dużej mierze od tego, czy będziemy umieli konsekwentnie stawić czoła obojętności religijnej młodego pokolenia³⁸. W tej perspektywie Kościół i religia jawią się jako sprzymierzeńcy patriotyzmu. Nowych barw nabiera także katecheza, która w Polsce od pewnego czasu znów może odbywać się w szkole.

Umiejętność łączenia tradycyjnego z nowym, na której zasadza się salezjańska inspiracja wychowania patriotycznego, zakłada także dialog pomiędzy tradycją narodową a wyzwaniem ze strony współczesnej kultury. W tym względzie wychowawcy muszą między innymi sprostać brakowi pamięci historycznej młodego pokolenia, jego zapatrzeniu w przyszłość, zatraceniu znaczenia autorytetu bohaterów narodowych i kompleksowi petenta, który wprowadzony do Unii Europejskiej, czuje się tam z różnych powodów wyobcowany. Kto chce także w tym względzie inspirować się na ks. Bosko, musi zdać sobie sprawę z tego, że kiedy on sam proponował „tradycyjne”, to nie chodziło mu tylko o powtarzanie obyczajów, ale raczej o rozbudzenie w wychowankach pewnego stanu ducha. Aby było jaśniej: świąteczne jedzenie na bożonarodzeniowym stole w oratorium, nie było tylko kawałkiem białego chleba czy ciastkiem z rodzynkami, lecz wprowadzeniem chłopców w klimat domu rodzinnego, który dla wielu z nich, biednych sierot i półsierot, był jedynie dalekim wspomnieniem³⁹.

Kiedy dziś proponujemy młodym to, co polskie, tradycyjne, narodowe, to – aby wychowanie patriotyczne było faktycznie skuteczne – musimy przywołać nie

się do pedagogii obowiązku, zwracając chłopcom uwagę, jak bardzo ważne jest wypełnianie najprostszych powinności. Przez kierownictwo duchowe i spowiedź kształtował ich sumienia. Por. P. Braidó, dz.cyt. s. 128–130.

³⁷ Jan Paweł II, dz.cyt., s. 71.

³⁸ Także w tym względzie możemy odwołać się do ks. Bosko, któremu bardzo zależało na tym, aby jego wychowankowie wzrastali w klimacie bojaźni i służby Bożej oraz aby nabywali zmysłu Kościoła. Środkami do osiągnięcia tego celu były sakramenty Eucharystii i pojednania, regularna katecheza, dni skupienia zwane „ćwiczeniami dobrej śmierci”, konferencje, rekolekcje i tzw. „słówka wieczorne”, czyli krótkie pouczenie przełożonego domu, wygłaszane przed spoczynkiem. Por. tamże, s. 125–127.

³⁹ Por. P. Braidó, dz.cyt., s. 147–148.

tyle daty, rocznice, obyczaje, miejsca i ludzi, ile raczej ducha, który temu wszystkiemu towarzyszył. Jan Paweł II w swej definicji patriotyzmu wyraźnie zwraca na to uwagę: „Patriotyzm oznacza umiłowanie tego, co ojczyste: umiłowania historii, tradycji, języka czy samego krajobrazu ojczystego. Jest to miłość, która obejmuje również dzieła rodaków i owoce ich geniuszu”⁴⁰. Jeśli młody człowiek ma podjąć dialog z otaczającą go kulturą, to nie będzie w stanie tego uczynić, machając flagą, albo recytując daty bitew i wojen wygranych przez swych przodków⁴¹. Świadomości tego powinniśmy się pytać, czy lekcje historii mają prawo być nudne? Czy historia nie może być łatwa, miła i przyjemna? I to nie tylko w szkole, ale także w domu, w rodzinie? Czy lekcje polskiego, to tylko ortografia i gramatyka? A duch zaklęty w utwory literackie, a odkrywanie sensu dziejów ukrytego w poezji, a uczenie się filozofii dziejów, szukanie wartości wspólnych pokoleniom? A godziny wychowawcze? Czy mają służyć jedynie sprawdzaniu frekwencji z tygodnia i dyskusjom o seksie? I trzeba iść dalej i pytać o lokalne stowarzyszenia popierające rodzimą gwarę, kuchnię, stroje, śpiewy, tańce, obyczaje. To sprawa małej ojczyzny, ukochania spraw najbliższych. To także samorządność i społecznikostwo, praca na rzecz najbliższego otoczenia. I jeszcze dalej: czy nie trzeba, aby wśród nas było więcej harcerzy? Nie po to, aby zakładać mundurek i biegać po lesie, ale zgłębiać historię, geografię, poznawać tradycje, uczyć się Polski i miłości do niej, nabyć odpowiedniej świadomości⁴².

Kto zasmakuje w tradycji, nie będzie miał kompleksu petenta wobec nikogo w Europie i w świecie, nie będzie się wstydził. Powinien raczej czuć się jak partner, który ma coś do zaproponowania. Bycie Polakiem powinno być powodem do zadowolenia, a nie źródłem frustracji. Taka prawdopodobnie jest droga do dojrzałego dialogu kulturowego w ramach zjednoczonej Europy⁴³. Jest to tym bardziej istotne, że kraje Europy Zachodniej – jak podkreślił Jan Paweł II – znalazły się dzisiaj na etapie „posttożsamościowym” swych dziejów⁴⁴. Dialog kultur staje się więc jeszcze trudniejszy. Tym bardziej trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że brak przygotowania do niego, stanowić może zagrożenie dla tożsamości nas sa-

⁴⁰ Jan Paweł II, dz.cyt., s. 71–72.

⁴¹ Na potrzebę gotowości do takiego dialogu wskazuje I. Bokwa w artykule *Dialog wiary i kultury w polskiej teologii w kontekście zjednoczenia Europy*, w: W. Bołoz, G. Hover, *Zjednoczenie Europy jako wyzwanie dla Kościoła*, Warszawa 2001, s. 78–91.

⁴² Komuś kto nie zna bliżej specyfiki wychowania harcerskiego, powinien wystarczyć choćby skromny rzut oka na bogatą literaturę z tego zakresu, zwłaszcza tę promowaną w środowisku Związku Harcerstwa Rzeczypospolitej. Jako przykład warto przywołać w tym miejscu kwartalnik dla instruktorów „Drogowskazy” wydawany właśnie przez ZHR. Świadectwo na temat patriotyzmu harcerzy składa także J. Nowak-Jeziorański w tekście *Burze i owoce*, Polska Akademia Nauk, *Patriotyzm wczoraj i dziś*, dz.cyt., s. 95–100.

⁴³ Por. Z. Łepko, *Filozoficzna relewancja etologii*, „Seminare. Poszukiwania Naukowo-Pastoralne” 20 (2004), s. 237–238.

⁴⁴ Por. Jan Paweł II, dz.cyt., s. 91.

mych. Proszą tego konsekwencją okazać się może już nie tyle unicestwienie polskości, ile utrata dynamizmu samej Unii Europejskiej⁴⁵.

Istnieje jeszcze jeden bardzo ważny aspekt salezjańskiej inspiracji do wychowania patriotycznego, którego tutaj nie możemy pominąć. Jak pokazuje historia dzieła salezjańskiego systemu prewencyjnego ks. Bosko od ponad 150 lat dobrze adaptuje się do wciąż nowych warunków i jest w stanie sprostać ciągle nowym wyzwaniom. Dzieje się tak między innymi dlatego, że salezianie, tak jak ks. Bosko, wierzą w młodzież i w tkwiące w niej możliwości. W stosowanym przez nich systemie prewencyjnym zadaniem wychowawcy jest proste: przypominać wychowankowi, że ma wszystkie środki niezbędne do tego, by stać się prawdziwym człowiekiem. W centrum relacji wychowawca-wychowanek nie stoi zatem wychowanie, ale wychowanek. Zadaniem wychowawcy nie jest wychowywać, ale pomóc młodemu człowiekowi stać się tym, kim naprawdę jest. Celem procesu wychowawczego nie jest młody człowiek, jako wychowanek, ale „dobry chrześcijanin i uczciwy obywatel”. To dwie różne rzeczywistości. Tak więc wychowawca nie jest sprzedawcą produktów i środków wychowawczych. Jest raczej sprzedawcą możliwości wzrostu i dojrzewania młodego człowieka. Jego siła tkwi nie w tym, że potrafi zabezpieczyć stabilność systemu wychowawczego, ale w tym, że jest w stanie doprowadzić do zmiany w wychowanku i potrafi wspierać go w rozwoju⁴⁶. Dotyczy to także jego dorastania w miłości do ojczyzny.

Tę tezę bardzo dobrze ilustruje historia polskiej gałęzi dzieła ks. Bosko. Mimo że Zgromadzenie Salezjańskie powstało we Włoszech, to należących do niego Polaków zawsze cechowała wysoka świadomość narodowa, a powierzonych im wychowanków potrafili formować w duchu patriotycznym. Między innymi na przełomie XIX i XX w. otwarli w północnych Włoszech szkoły dla młodzieży męskiej, która uciekała spod zaborów, aby uczyć się w polskim środowisku. Zapropionowane tam wychowanie, na wskroś patriotyczne, przyniosło wspaniałe owoce w postaci ludzi przygotowanych do wzięcia w 1918 r. odpowiedzialności za odrodzoną ojczyznę⁴⁷. Podobnie rzecz się miała z powstałym w 1898 r. kompleksem szkół z internatem w Oświęcimiu. Wychowanie patriotyczne było tam na takim poziomie, że Prusacy zajadłe atakowali salezjanów, pisząc w gazetach, że stworzyli w Oświęcimiu „bastion ducha polskiego”⁴⁸. Nie inaczej stało się w

⁴⁵ Por. H. Juros, *Naród – kultura – suwerenność*, w: W. Bołoz, G. Hover, *Zjednoczenie Europy...*, s. 169–190, zwłaszcza 186–190.

⁴⁶ Por. S. Palumbieri, *Formare cittadini responsabili e solidali*, (= *Collana Sistema Preventivo: Educare i giovani oggi secondo don Bosco*, 2), Turyn 2000, s. 106–109; oraz tego samego autora: *Don Bosco e l'uomo nell'orizzonte del personalismo*, Turyn 1987, s. 49–60, 107–138.

⁴⁷ Por. M.T. Chmielewski, *Kształcenie i wychowanie religijno-patriotyczne młodzieży śląskiej w szkołach Zgromadzenia Salezjańskiego we Włoszech w latach 1890–1902*, „*Studia Śląskie*” 58 (1999), s. 243–265.

⁴⁸ Por. S. Zimniak, *Salesiani nella Mitteleuropa. Preistoria e storia della provincia Austro-Ungarica della Società di S. Francesco di Sales (1868 ca. – 1919)*, (= *Istituto Storico Salesiano – Roma, Studi –10*), Rzym 1997, s. 110–114.

przypadku szkół salezjańskich powstałych po 1918 r. w Różnymstoku na terenie Kresów, w Aleksandrowie na Kujawach i w Łądzie w Wielkopolsce. Wyszły z nich kadry przygotowane do pracy i dobrzy patrioci⁴⁹. Najpoważniejszy sprawdzian patriotyzmu zdali jednak młodzi wychowankowie Oratorium Salezjańskiego z Poznania, którzy za służbę na rzecz Polski w 1942 r. ponieśli śmierć hitlerowskim więzieniu w Dreźnie⁵⁰. Z tej też racji mogą dzisiaj dla wielu młodych stać się przykładem ukochania Boga i ojczyzny.

CONCERN FOR PATRIOTIC EDUCATION OF YOUTH.
REFLECTIONS BASED ON THE EDUCATIONAL SYSTEM
OF ST. JOHN BOSCO (1815–1888)

Summary

St John Bosco living in the nineteenth century in Italy in his own educational houses wished to bring up good Christians and honest citizens. The article presenting the use of St. John Bosco's Preventive System in inspiring and helping educators to introduce patriotic and civil issues to the young, shows how to use the system to introduce the values in contemporary Poland.

The article shows the crisis of patriotic attitudes among young Poles. As a remedy for the problem the author proposes St. John Bosco's educational system stressing its main goal – “forming good Christians and honest citizen”.

Translated by Witold Drzyzgiewicz SDB

Nota o Autorze: ks. **MAREK T. CHMIELEWSKI SDB** – absolwent Pontificia Studiorum Universitas Salesiana w Rzymie, doktor teologii (specjalność teologia duchowości), wykładowca WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą. W badaniach naukowych podejmuje następujące zagadnienia: duchowość i historia salezjańska, oraz salezjańska duchowość młodzieżowa.

Słowa kluczowe: patriotyzm, młodzież, system prewencyjny św. Jana Bosko, wartości, wychowanie

⁴⁹ Por. S. Wilk, *Sto lat apostołstwa salezjańskiego w Polsce (1898–1998)*, Warszawa–Lublin 1998, s. 14–16.

⁵⁰ Por. J. Krawiec, *Świadkowie Chrystusa*, Kraków 2000, s. 314.

KS. DR PIOTR MARCHWICKI SDB

TEORIA PRZYWIĄZANIA J. BOWLBY'EGO

PODSTAWOWE ZAŁOŻENIA

Powszechnie przyjmuje się, że teoria przywiązania J. Bowlby'ego¹ jest pierwszą naukową próbą zastosowania modelu etologicznego do wyjaśnienia problemów rozwoju psychologicznego człowieka, szczególnie w pierwszych latach życia. Istotnie, na jej powstanie wywarł wpływ nie tylko nurt badań nad przeżyciami niemowląt i małych dzieci w stresujących dla nich sytuacjach oddzielenia od rodziców, ale również wyniki badań etologów nad zachowaniami instynktowymi zwierząt, szczególnie ptaków i ssaków. W niniejszym opracowaniu zostanie najpierw naszkicowany kontekst, w którym narodziła się teoria przywiązania J. Bowlby'ego, a następnie zostaną omówione jej zasadnicze elementy obejmujące między innymi takie zagadnienia, jak: filogeneza i organizacja działania systemu przywiązania, ciągłość funkcjonowania systemu przywiązania na przestrzeni życia ludzkiego, wewnętrzne modele operacyjne przywiązania, systemy behawioralne pozostające w relacji do systemu przywiązania, związek zaburzonego rozwoju przywiązania z różnego rodzaju zaburzeniami psychicznymi. Na koniec zostanie również przedstawione funkcjonowanie przywiązania na

¹ John Bowlby (1907–1990) brytyjski lekarz i psychoanalityk. Ukończył studia medyczne w *Trinity College* w Cambridge, w *University College Hospital* w Londynie oraz trening psychoanalityczny w tradycji nawiązującej do M. Klein teorii relacji z obiektem. Przez długie lata pracował w *Tavistock Clinic* w Londynie, poświęcając się kierowaniu tego instytutu oraz pracy terapeutycznej z 115 małymi dziećmi i ich matkami. W latach 1958–1961 opublikował serię artykułów, w których przedstawił główne zarysy swojej teorii przywiązania. Pełne opracowanie teorii zawiera wydana w latach 1969–1980 trylogia *Attachment and loss* (*Attachment and loss. Vol. I. Attachment*. New York: Basic Books. 1969; *Attachment and loss. Vol. II. Separation: Anxiety and anger*. New York: Basic Books. 1973; *Attachment and loss. Vol. III. Loss*. New York: Basic Books. 1980). Po przejściu na emeryturę J. Bowlby poświęcił się propagowaniu głównych idei swojej teorii, głosząc odczyty i konferencje w Wielkiej Brytanii i poza jej granicami. Zostały one następnie zebrane w dwóch książkach: *The making and breaking of affectional bonds*. London: Tavistock Publications. 1979 oraz *A secure base: Parent-child attachment and healthy human development*. New York: Basic Books. 1988.

przestrzeni życia ludzkiego, od dzieciństwa, poprzez adolescencję aż do okresu życia dorosłego.

1. KONTEKST POWSTANIA TEORII PRZYWIĄZANIA

Punktem wyjścia refleksji, która doprowadziła J. Bowlby'ego do stworzenia teorii przywiązania, były jego własne doświadczenia i obserwacje na polu pracy klinicznej, a także wyniki szeregu badań² przeprowadzanych w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX w. w Stanach Zjednoczonych i w Europie, dotyczących negatywnego wpływu, jaki wywiera na rozwój małego dziecka utrata opieki ze strony matki w wyniku takich wydarzeń, jak: długotrwałe przebywanie w instytucji (np. w szpitalu lub całodobowym żłobku) i/lub częste zmiany osoby podejmującej się zastępczej opieki nad dzieckiem, śmierć matki, oddzielenie od

² Zob. m.in. J. Aubry (1955). *La carence des soins maternels*. Paris: Presses Universitaires de France; L. Bender, H. Yarnell (1941). An observation nursery. W: *American Journal of Psychiatry*, 97, s. 1158–1174; L. Bender (1947). Psychopathic behaviour disorders in children, w: R.M. Lindner, R.V. Seliger (red.). *Handbook of correctional psychology*. New York: Philosophical Library; I. Bielicka, H. Olechnowicz (1963). Treating children traumatized by hospitalization. W: *Children*, 10, nr 5, 194–195; J. Bowlby (1940). The influence of early environment in the development of neurosis and neurotic character. W: *International Journal of Psychoanalysis*, 21, s. 154–178; J. Bowlby (1944). Forty-four juvenile thieves: Their characters and home life. W: *International Journal of Psychoanalysis*, 25, s. 1–57, 207–228; D. Burlingham, A. Freud (1942). *Young children in war-time*. London: Allen and Unwin; D. Burlingham, A. Freud (1944). *Infants without families*. London: Allen and Unwin; W. Goldfarb (1943). Infant rearing and problem behaviour. W: *American Journal of Orthopsychiatry*, 13, s. 249–265; W. Goldfarb (1943). The effect of early institutional care on adolescent personality. W: *Child Development*, 14, s. 213–223; W. Goldfarb (1943). The effect of early institutional care on adolescent personality. W: *Journal of Experimental Education*, 12, s. 106–229; W. Goldfarb (1955). Emotional and intellectual consequences of psychologic deprivation in infancy: A reevaluation. W: P. H. Hoch, J. Zubin (red.). *Psychopathology of Childhood*. New York: Grune and Stratton; C. Heinicke (1956). Some effects of separating two-year-old children from their parents: A comparative study. W: *Human Relations*, 9, s. 105–176; C. Heinicke, I. Westheimer (1966). *Brief separations*. London: Longmans, London; D. Levy (1937). Primary affect hunger. W: *American Journal of Psychiatry*, 94, s. 643–652; R.A. Spitz (1945). Hospitalism: An enquiry into the genesis of psychiatric conditions in early childhood. W: *The Psychoanalytic Study of the Child*, 1, s. 53–74; R.A. Spitz (1946). Anaclitic depression. W: *The Psychoanalytic Study of the Child*, 2, s. 313–342; R.A. Spitz, K.M. Wolf (1946). The smiling Response: A contribution to the ontogenesis of social relations. W: *Genetics Psychology Monographs*, 34, s. 57–125. Szczególnie istotny wpływ na zwiększenie się zainteresowania szerokiej opinii publicznej problemem utraty przez małe dziecko opieki ze strony matki miały wyprodukowane w latach pięćdziesiątych dwa filmy dokumentalne dotyczące tego zagadnienia: R. Spitz *Grief: A peril in infancy* i J. Robertson *A two-year old goes to hospital*.

matki w następstwie rozwodu, odrzucenie lub utrata miłości rodzicielskiej wywołane urodzeniem rodzeństwa lub depresją matki i in.³

Wyniki przeprowadzonych badań i obserwacji wskazywały, że bezpośrednim efektem oddzielenia od matki i środowiska rodzinnego są głęboki ból i udręczenie psychiczne, które dzieci wyraźnie odczuwają i intensywnie manifestują w swoim zachowaniu, np. dzieci w wieku od kilkunastu miesięcy do dwóch-trzech lat pozostawione w szpitalu reagują na tego typu sytuację jawnym niezadowoleniem, płaczem, gwałtownymi i gniewnymi protestami, brakiem akceptacji w stosunku do opiekujących się nimi pielęgniarek. Po tej fazie protestu, która może trwać od kilku godzin do kilku dni, zachowanie dziecka zaczyna wyrażać wzrastającą utratę nadziei na połączenie z matką: jego aktywność fizyczna maleje, może popłakiwać w sposób ciągły lub z przerwami, wydaje się zamknięte w sobie i bierne. W końcu, dziecko zaczyna powoli okazywać zainteresowanie nowym otoczeniem, przestaje odrzucać opiekujące się nim osoby, przyjmuje posiłki i podawane mu zabawki, może nawet uśmiechać się i szukać towarzystwa. Jeśli dziecko odwiedzi matka, nie okazuje ono charakterystycznego dla swojego wieku przywiązania do niej, nie cieszy się z jej obecności, a nawet wydaje się, że ledwie ją rozpoznaje. W przypadku przedłużania się czasu przebywania w instytucji dziecko może przywiązać się czasowo do opiekujących się nim osób. Ponieważ kontakt z takimi osobami często się urywa, przeżywa ono ponownie pierwotne doświadczenie utraty matki⁴. J. Bowlby w następujący sposób podsumowuje to, co dzieje się wtedy z dzieckiem: „Po serii doświadczeń utraty różnych osób pełniących rolę matki, którym dziecko za każdym razem udzielało trochę swojego zaufania i uczucia, będzie się ono coraz mniej przywiązywać do zajmujących się nim osób, a z czasem przestanie przywiązywać się do kogokolwiek: stanie się coraz bardziej zamknięte w sobie i zamiast kierować swoje pragnienia i uczucia do ludzi, będzie się coraz bardziej interesować rzeczami materialnymi, takimi jak: słodycze, zabawki lub pokarm”⁵.

Długofalowe efekty tych wczesnych doświadczeń mogą ujawnić się w starszym dzieciństwie lub w okresie adolescencji w formie zaburzeń emocjonalnych lub zachowań przestępczych, a po wejściu w wiek dojrzały w formie zaburzeń psychicznych.⁶ Biorąc to wszystko pod uwagę, J. Bowlby wysunął przypuszczenie, że w trakcie oddzielenia małego dziecka od matki ulega zniszczeniu jakiś

³ Por. J. Bowlby (1999). *Attaccamento e perdita. I.: L'attaccamento alla madre*. Torino: Bollati Boringhieri, s. 39–41; J. Bowlby (1982). *Costruzione e rottura dei legami affettivi*. Milano: Raffaello Cortina Editore, s. 67–68.

⁴ Por. J. Bowlby (1999), dz.cyt., s. 41–42.

⁵ Tamże, s. 42–43.

⁶ Por. J. Bowlby (2000a). *Attaccamento e perdita. III.: La perdita della madre. Tristezza e depressione*. Torino: Bollati Boringhieri, s. 277–289.

bardzo delikatny mechanizm, ulega zerwaniu podstawowa więź łącząca jedną istotę ludzką z drugą⁷.

Mimo że formacja psychoterapeutyczna J. Bowlby'ego miała charakter psychoanalityczny, uważał on, że psychoanaliza nie nadaje się do właściwego wyjaśnienia natury i etapów rozwoju więzi istniejącej między małym dzieckiem a matką. Krytykował on psychoanalizę między innymi za to, że nie poświęca dostatecznej uwagi rzeczywistym doświadczeniom małego dziecka, koncentrując się na jego wewnętrznym świecie fantazji⁸. Krytykował też charakterystyczny dla większości kierunków psychoanalitycznych pogląd, według którego więź dziecka z matką nie ma statusu dynamizmu psychologicznego *sui generis*, lecz jedynie status tzw. popędu wtórnego, będącego pochodną zaspokajania przez matkę potrzeb dziecka natury fizjologicznej, np. potrzeby odżywiania⁹. Jego uwagę przyciągnęły natomiast ewolucjonistyczna biologia i etologia, a także systemowa teoria kontroli i psychologia poznawcza. Właśnie do najnowszych osiągnięć tych dziedzin sięgnął J. Bowlby, rozwijając swoją teorię, która miała stanowić próbę wyjaśnienia zagadnień związanych z powstawaniem i naturą więzi między dzieckiem i jego opiekunami¹⁰.

Decydujący wpływ na powstanie i kształt teorii przywiązania wywarły wyniki badań etologów, które udowodniły, że potomstwo niektórych gatunków zwierząt może rozwinąć silną więź wobec konkretnej postaci pełniącej funkcję matki bez pośrednictwa zaspokajania głodu. Szczególną rolę odegrały tu badania etologiczne przeprowadzone przez H. Harlowa i K. Lorenza¹¹. H. Harlow przeprowadził doświadczenia z małymi małpami z gatunku *rhesus*. Miały one do dyspozycji dwie kukły: jedną, wykonaną z drutu, która miała przymocowaną butelkę z mlekiem, i drugą, pokrytą miękkim i włochatym materiałem. Małpki wykazywały zdecydowaną preferencję dla „miękkiej i włochatej” matki, przytulone do niej spędzały średnio około piętnastu godzin dziennie tak, jak czyniłyby to w przy-

⁷ Por. J. Bowlby (1999), dz.cyt., s. 47.

⁸ Por. J. Bowlby (1989). *Una base sicura: Applicazioni cliniche della teoria dell'attaccamento*. Milano: Raffaello Cortina Editore, s. 41–42.

⁹ Por. J. Bowlby (2000b). *Attaccamento e perdita. II: La separazione dalla madre. Angoscia e rabbia*. Torino: Bollati Boringhieri, s. 87–88.

¹⁰ Por. J. Bowlby (2000a), dz.cyt., s. 46. Wydaje się jednak, że pierwotnym zamiarem J. Bowlby'ego nie było stworzenie nowej teorii psychologicznej w miejsce teorii psychoanalitycznej. Chciał on raczej rozszerzyć i zmodyfikować istniejące podejście psychoanalityczne przez wprowadzenie metody bezpośredniej obserwacji. Nadałoby to psychoanalizie status nauki empirycznej, ponieważ umożliwiłoby empiryczne sprawdzanie jej hipotez. W ostateczności jednak konkluzje, do których J. Bowlby doszedł w swoich pracach, doprowadziły do powstania nowej teorii, niezależnej od podejścia psychoanalitycznego, wyjaśniającej rodzaj więzi istniejącej między dziećmi i ich najbliższymi opiekunami oraz wpływ zaburzeń w tym względzie na funkcjonowanie psychiczne jednostki. Por. J. Holmes (1994). *La teoria dell'attaccamento: J. Bowlby e la sua scuola*. Milano: Raffaello Cortina Editore, s. 70–71.

¹¹ Por. J. Bowlby (1999), dz.cyt., s. 169–174, 210–214.

padku prawdziwej matki. Średni czas spędzany przez małpki przy drucianej matce wynosił tylko około jednej godziny, mimo że były one przez nią żywione¹². Badania K. Lorenza dotyczyły natomiast tzw. zachowań „podążania w ślad za”, które można obserwować u piskląt niektórych gatunków ptaków, np. małe kaczki i gęsi krótko po wykluciu wykazują tendencję do chodzenia za własną matką lub za czymś, co ją zastępuje, niezależnie od tego, kto dostarcza im pożywienia. Matkę może zastąpić inne zwierzę, człowiek, a nawet jakiś poruszający się przedmiot. Proces ten określa się w etologii terminem „wdrukowanie”¹³ i zachodzi on najszybciej i najłatwiej w określonej fazie życia zwierzęcia, zwanej okresem sensorytywnym. Jak wykazują przeprowadzone eksperymenty, przed okresem sensorytywnym lub po jego wygaśnięciu, proces wdrukowania nie zachodzi¹⁴.

Oporając się na wynikach badań nad utratą opieki ze strony matki przez małe dziecko, na własnych obserwacjach oraz na wynikach prac etologów, J. Bowlby wysunął tezę, że w każdym człowieku istnieje uwarunkowany biologicznie i stanowiący integralną część ludzkiej natury system przywiązania. Istnienie tego systemu wyjaśnia ludzką tendencję do tworzenia silnych więzi emocjonalnych z innymi ludźmi, a także rzuca światło na etiologię różnych zaburzeń psychicznych. Teza ta stała się centralnym założeniem teorii przywiązania.

2. ZASADNICZE ELEMENTY I POJĘCIA TEORII PRZYWIĄZANIA

Wyjaśnienie podstawowych pojęć. Do głównych pojęć teorii przywiązania należą powiązane ze sobą terminy „przywiązanie”, „zachowania związane z przywiązaniem” i „system przywiązania”. Odpowiadają one zasadniczo trzem komponentom teorii przywiązania: komponentowi psychodynamicznemu, komponentowi behawioralnemu i komponentowi poznawczemu¹⁵.

Przywiązanie lub więź przywiązania. Pojęcie to odnosi się do stanu, w którym dana jednostka odczuwa silną tendencję do szukania bliskości innej konkretnej jednostki, zwanej postacią przywiązania¹⁶, szczególnie w sytuacjach stresu, trudności lub zagrożenia. Tendencja do tego rodzaju zachowania jest atrybutem osoby, która się przywiązała. Tendencja ta jest niezależna od chwilowej sytuacji i ulega jedynie powolnym zmianom w czasie. Tak więc o przywiązaniu mówimy

¹² Por. H.F. Harlow (1958). The nature of love. W: *American Psychologist*, 13, s. 673–685; H.F. Harlow, M.K. Harlow (1965). The affectional systems, w: A.M. Schrier, H.F. Harlow, F. Stollnitz (red.). *Behavior of nonhuman primates: Modern research trends. II*. New York: Academic Press, s. 287–334.

¹³ Ang. *imprinting*. Termin ten jest niekiedy tłumaczony na język polski jako „wpajanie”.

¹⁴ Por. K. Lorenz (1967). *L'anello di Re Salomone*. Milano: Adelphi.

¹⁵ Por. J. Holmes (1994), dz.cyt., s. 71–72.

¹⁶ Ang. *attachment figure*. J. Bowlby unika określenia „obiekt przywiązania” (ang. *attachment object*), żeby nie sugerować powiązań z M. Klein psychoanalityczną teorią relacji z obiektem.

niezależnie od tego, czy osoba, do której ktoś jest przywiązany, jest obecna, czy też nieobecna, a także niezależnie od tego, czy szuka u niej w danym momencie pomocy i ochrony, czy też nie szuka, np. mówimy, że dziecko jest przywiązane do matki także wtedy, gdy jej przy nim nie ma. Podobnie mówimy, że dziecko jest przywiązane do obecnej przy nim matki także wtedy, gdy bawi się ono spokojnie i nie szuka u niej pocieszenia, opieki lub pomocy¹⁷.

Zachowania związane z przywiązaniem. Są to wszelkiego typu zachowania, które jednostka podejmuje w sytuacji stresu, trudności lub zagrożenia, aby znaleźć się w bliskości postaci przywiązania w celu otrzymania od niej pociechy i ochrony. Zachowania te mają charakter epizodyczny. Uaktywniają się one w sytuacji zagrożenia i zanikają, gdy jednostka osiąga cel, ku któremu zachowania te są skierowane, to jest bliskość postaci przywiązania¹⁸.

System przywiązania lub system zachowań związanych z przywiązaniem. Termin ten odnosi się do wewnętrznych struktur psychologicznych, które postulowane są jako podstawa istnienia trwałej więzi przywiązania oraz epizodycznego pojawiania się i zanikania zachowań związanych z przywiązaniem. Działanie systemu przywiązania można rozpatrywać w analogii do fizjologicznych systemów homeostatycznych utrzymujących w określonych granicach pewien parametr fizjologiczny, np. temperaturę ciała. W przypadku systemu przywiązania parametrem tym jest relacja z postacią przywiązania, która utrzymywana jest w określonych granicach odległości lub dostępności. Granice te utrzymywane są jednak nie przez procesy fizjologiczne, lecz behawioralne, a działanie całego systemu koordynowane jest przez wspomniane struktury wewnętrzne. Struktury te, zwane wewnętrznymi modelami operacyjnymi przywiązania, kodyfikują model zachowań związanych z przywiązaniem (tzw. style przywiązania), które dana jednostka podejmuje wobec konkretnej postaci przywiązania¹⁹.

Geneza ewolucyjna. Zdaniem J. Bowlby'ego genezy systemu przywiązania należy szukać w historii gatunku *homo sapiens*. System ten należy do dziedzictwa ewolucyjnego podzielanego przez człowieka w różnym stopniu z wieloma gatunkami zwierząt. U młodych przedstawicieli większości gatunków ptaków i ssaków można bowiem zaobserwować różne typy zachowań, mających na celu utrzymanie bliskości w stosunku do konkretnego dorosłego osobnika lub przywrócenie tej bliskości w przypadku, gdy ulega ona zerwaniu. Wyjątkowe podobieństwo w zachowaniach związanych z przywiązaniem można zaobserwować między dziećmi a małymi osobnikami spokrewnionych z człowiekiem gatunków naczelnych (np. szympan, goryl, rezus, pawian)²⁰. Ta tendencja do tworzenia więzi przywiązania rozwinęła się u człowieka w środowisku jego przystosowania ewo-

¹⁷ Por. J. Bowlby (1989), dz.cyt., s. 26–27.

¹⁸ Por. tamże, s. 27.

¹⁹ Por. tamże, s. 27–28, 119–122.

²⁰ Por. J. Bowlby (1999), dz.cyt., s. 182–184, 198–199.

lucyjnego, w którym narażony był on na liczne niebezpieczeństwa ze strony drapieżników. Więź przywiązania pełniła w tym kontekście funkcję ochronną. Trzymając się tylko blisko osobników dorosłych, potomstwo miało zapewnioną opieką i ochronę, a więc zwiększoną szansę przeżycia²¹.

Zdaniem J. Bowlby'ego, zachowania związane z przywiązaniem należą więc do uwarunkowanych genetycznie zachowań instynktowych²² i charakteryzują się swoją własną dynamiką, która odróżnia je od zachowań związanych z zaspokajaniem głodu i pragnienia oraz zachowań seksualnych. Są one jednak równie istotne dla życia ludzkiego jak zdobywanie pożywienia i zachowania seksualne²³.

Organizacja działania systemu przywiązania. Sposób działania w pełni rozwiniętego systemu przywiązania (a więc u dzieci, które ukończyły już od ośmiu do dwunastu miesięcy) J. Bowlby wyjaśnia w nawiązaniu do systemowej teorii kontroli. Rozpatrywane w świetle tej teorii zachowania związane z przywiązaniem, zorganizowane są cybernetycznie i jako takie można je określić jako zachowania wyznaczane przez cel²⁴. Oznacza to, że aktywacja systemu przywiązania, prowadząca do wystąpienia zachowań związanych z przywiązaniem, następuje w wyniku wystąpienia określonych czynników postrzeganych przez dziecko jako negatywne. Związane są one z sytuacją samego dziecka, sytuacją matki lub warunkami otoczenia. Zachowania związane z przywiązaniem ustają po osiągnięciu przez dziecko celu, jakim jest bliskość lub kontakt z matką. Do czynników aktywujących należą: oddalenie się matki, zmęczenie dziecka, głód, choroba, ból, zimno, strach, poczucie zagrożenia itp. Dziecko szuka wtedy bliskości matki, woła ją, płacze, biegnie do niej, przytula się, wchodzi na kolana, szuka pociechy itp. Kontakt z matką powoduje uspokojenie się dziecka i ustanie zachowań związanych z przywiązaniem. Może ono wtedy powrócić do zabawy i ponownie oddalić się od matki. Intensywność zachowań związanych z przywiązaniem i ich rozpiętość w czasie zależą od stopnia odczuwanego przez dziecko zagrożenia. Jeśli stopień ten jest mały, może wystarczyć tylko zbliżenie się do matki, nawiązanie kontaktu głosowego itd. Jeśli jest on duży – uspokojenie dziecka nastąpi jedynie w wyniku przedłużonego kontaktu fizycznego i słownej pociechy. Przykładem aktywacji systemu przywiązania o niskiej intensywności i na krótki okres, jest

²¹ Por. tamże, s. 72–74, 221–223.

²² Zachowania związane z przywiązaniem u człowieka należy określać raczej jako zachowania typu popędowego. Por. H. Gasiul (2001). *W poszukiwaniu podstaw rozwoju ja emocjonalnego*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”, s. 48. Stąd też pewnego dookreślenia wymaga znaczenie terminu „instynktowy” (ang. *instinctive*) stosowanego przez J. Bowlby'ego na określenie tych zachowań. Stosując ten termin, J. Bowlby podkreśla w ten sposób prawdopodobnie biologiczne uwarunkowanie przywiązania oraz fakt, że ani rozwój więzi przywiązania między dzieckiem a matką, ani działanie samego systemu przywiązania nie można wyjaśnić, opierając się na psychoanalitycznej teorii popędów.

²³ Por. J. Bowlby (1989), dz.cyt., s. 47.

²⁴ Ang. *set-goal corrected behaviours*.

zwykle spoglądanie od czasu do czasu na matkę przez dziecko, gdy bawi się ono spokojnie w pewnej od niej odległości²⁵.

Ciągłość przywiązania na przestrzeni życia ludzkiego. Zachowania związane z przywiązaniem prowadzą przy normalnym rozwoju do powstania więzi uczuciowej między dzieckiem a matką oraz między dzieckiem a innymi bliskimi członkami rodziny. Jednym z ważniejszych punktów teorii J. Bowlby'ego jest jednak założenie, że chociaż zachowania związane z przywiązaniem są najbardziej widoczne i intensywne w pierwszych latach życia, to można je obserwować na przestrzeni całego życia ludzkiego, „od kołyski aż do trumny”²⁶.

W okresie życia dojrzałego więź przywiązania rozwija się między dwoma osobami dorosłymi. Zachowania związane z przywiązaniem ujawniają się wtedy w sytuacjach zwiększonych trudności, zagrożenia lub choroby. W innych przypadkach są one mniej widoczne, ale świadomość tego, że postać przywiązania jest dostępna i gotowa do udzielenia pomocy i pociechy, jest źródłem poczucia bezpieczeństwa i sprawia, że relacja z osobą pełniącą tę rolę oceniana jest jako warta kontynuacji. Zdaniem J. Bowlby'ego, zachowań związanych z przywiązaniem u osoby dorosłej nie należy traktować jako oznak niedojrzałości lub zaburzeń emocjonalnych. Są one zachowaniami normalnymi i świadczą o zdrowiu psychicznym. Autor polemizuje tutaj przede wszystkim z teoriami psychoanalitycznymi, które postrzegają przywiązanie dorosłych jako wyraz zależności od innych i widzą w tym element zaburzonego funkcjonowania psychospołecznego²⁷.

*Wewnętrzne modele operacyjne przywiązania*²⁸. Jednym z zasadniczych elementów teorii J. Bowlby'ego jest założenie dotyczące istnienia tzw. wewnętrznych modeli operacyjnych odpowiedzialnych za funkcjonowanie całego systemu przywiązania. Wewnętrzne modele operacyjne są strukturami poznawczymi (reprezentacjami umysłowymi)²⁹, na które składają się dwa komplementarne elementy: model osoby, do której jest się przywiązaniem (model postaci przywiązania; J. Bowlby mówi też o modelu świata lub modelu innych ludzi) oraz model

²⁵ Por. J. Bowlby (1999), dz.cyt., s. 231–255. Autor zauważa, że wśród zachowań związanych z przywiązaniem można również wyróżnić zachowania zorganizowane na sposób niecybernetyczny (np. płacz, uśmiech i in.). Zachowania te dominują w pierwszych miesiącach życia dziecka, potem jednak nabierają stopniowo coraz większego znaczenia zachowania wyznaczane przez cel, które wyraźnie przeważają od około pierwszego roku życia. Por. tamże, s. 245–246.

²⁶ J. Bowlby (1989), dz.cyt., s. 78.

²⁷ Por. J. Bowlby (2000a), dz.cyt., s. 47–48.

²⁸ Ang. *internal working models of attachment*.

²⁹ J. Bowlby określa wewnętrzne modele operacyjne przywiązania jako „struktury poznawcze” (ang. *cognitive structures*). Należy jednak zauważyć, że z uwagi na to, iż są one ubocznym produktem powtarzających się doświadczeń typu przywiązania, są to raczej struktury poznawczo-afektywne, zawierające nie tylko komponenty opisowe i poznawcze, ale również komponenty afektywne i defensywne. Należy ponadto dodać, że wielu autorów nawiązujących do teorii przywiązania J. Bowlby'ego wymienia jeszcze trzecią składową wewnętrznych modeli operacyjnych, którą stanowi model relacji pomiędzy innymi a Ja w zakresie przywiązania. Por. H. Gasiul (2001), dz.cyt., s. 49.

samemu sobie (model Ja). Model operacyjny osoby, do której jest się przywiązanym, zawiera przekonania na temat tego, kim jest ta osoba, gdzie ją można znaleźć, w jaki sposób reaguje na prośby o pomoc i ochronę. Model operacyjny Ja zawiera natomiast przekonania na temat samego siebie, na ile jest się postrzeganym przez postać przywiązania jako osoba warta akceptacji, której wyrazem jest chęć udzielenia pomocy i ochrony³⁰.

Wewnętrzne modele operacyjne przywiązania formują się w wyniku doświadczeń z osobami, do których dziecko jest przywiązane. Proces ten ma miejsce w pierwszych okresach rozwojowych. Zasadnicza funkcja wewnętrznych modeli operacyjnych polega na przewidywaniu zachowania się osób, do których jest się przywiązanym, a szczególnie ich dostępności i gotowości do udzielenia pomocy i ochrony w momencie zwrócenia się do nich o pomoc. Jeśli doświadczenia dziecka w dzieciństwie w interakcji z osobami, do których jest ono przywiązane, są w przeważającej mierze pozytywne, a więc jeśli osoby te są dostępne i gotowe do odpowiedzi na jego potrzeby, wtedy dziecko rozwija wewnętrzne modele operacyjne zawierające pozytywne przekonania na temat postaci przywiązania i pozytywne przekonania na temat samego siebie jako osoby godnej akceptacji ze strony innych. Jeśli natomiast doświadczenia dziecka w interakcji z osobami, do których jest ono przywiązane są negatywne, to jest, jeśli osoby te nie są łatwo dostępne i nie wyrażają gotowości do udzielenia mu pomocy i opieki w sytuacji, kiedy odczuwa ono strach, poczucie zagrożenia itd., wtedy dziecko rozwija wewnętrzne modele operacyjne zawierające negatywne przekonania na temat postaci przywiązania jako osób nieprzewidywalnych i niegodnych zaufania oraz obraz samego siebie jako osoby, która nie jest warta akceptacji³¹. Przekonania te ulegają następnie generalizacji na relacje z wszystkimi innymi ludźmi: „Jest prawdopodobne, że dziecko, które nie było chciane, nie tylko czuje się niechciane przez rodziców, ale myśli, [...] że jest ono niechciane przez nikogo. I na odwrót, dziecko bardzo kochane, będzie dorastało prawdopodobnie nie tylko, mając ufność w miłość rodziców, ale i z przekonaniem, że jest ono godne miłości ze strony wszystkich innych ludzi”³².

Ponieważ dzieci przywiązują się do więcej niż jednej osoby, można założyć, że osobne struktury wewnętrzne przewidują zachowania różnych postaci przywiązania. Należałoby więc założyć istnienie wewnętrznych modeli operacyjnych przywiązania do matki jako pierwszorzędnej figury przywiązania i wewnętrznych modeli operacyjnych przywiązania do innych osób: ojca, babci itd. Nie jest również wykluczone, że w niektórych przypadkach ta sama osoba może mieć dwa lub więcej sprzecznych ze sobą modeli kierujących jej oczekiwaniami co do zachowań tej samej postaci przywiązania. Zdaniem J. Bowlby'ego, w praktyce klinicz-

³⁰ Por. J. Bowlby (2000b), dz.cyt., s. 197–198.

³¹ Por. tamże.

³² Tamże, s. 198.

nej często można spotkać osoby cierpiące na zaburzenia emocjonalne wynikające z posiadania niezgodnych ze sobą wewnętrznych modeli operacyjnych ukształtowanych w relacjach z tą samą postacią przywiązania w różnych okresach życia, np. w okresie niemowlęcym i w latach późniejszego dzieciństwa³³.

Wewnętrzne modele operacyjne, raz uformowane w pierwszych fazach rozwojowych, z trudem ulegają zmianie w okresach późniejszych, szczególnie w okresie życia dorosłego. Wynika to po pierwsze z tego, że sposób, w jaki rodzice traktują dziecko, czy to na dobre, czy też na złe, nie ulega generalnie zmianie wraz z jego dorastaniem. Tak więc powtarzające się doświadczenia w interakcji z postaciami przywiązania powodują potwierdzenie i konsolidację struktury wewnętrznych modeli operacyjnych. Po drugie, modele te, których funkcja polega na przewidywaniu zachowania innych osób, działają na zasadzie systemu samowzmacniającego się, np. dziecko nie akceptowane przez najbliższych będzie trzymać się z dala i wykazywać nieufność nawet w stosunku do osoby przyjaźnie do niego nastawionej. Takie zachowanie ze strony dziecka może sprawić, że osoba ta przestanie się nim interesować lub zniechęci się do niego, co potwierdzi z kolei oczekiwania dziecka zakodowane w wewnętrznych modelach operacyjnych, że osoba ta, podobnie jak wszystkie inne, nie jest godna zaufania, a ono samo nie jest warte zainteresowania i przyjaźni. Tendencja wewnętrznych modeli do trwania i samowzmacniania się sprawia, że chociaż formują się one w okresie dzieciństwa, wywierają potem wpływ na funkcjonowanie w bliskich relacjach międzyosobowych w okresie życia dorosłego. Osoby nie uświadamiają sobie jednak często ich wpływu, ponieważ działanie wewnętrznych modeli operacyjnych dokonuje się w przeważającej mierze poza udziałem świadomości³⁴.

Systemy behawioralne pozostające w relacji do systemu przywiązania. Zachowaniami komplementarnymi do zachowań związanych z przywiązaniem są zachowania opiekuńcze oraz zachowania eksploracyjne. Zachowania opiekuńcze są zachowaniami komplementarnymi ze strony postaci przywiązania w stosunku do zachowań związanych z przywiązaniem podejmowanych przez osobę przywiązaną. Obserwuje się je ze strony rodziców lub innych osób dorosłych w stosunku do dziecka, a także ze strony jednej osoby dorosłej w stosunku do innej osoby dorosłej. Ich funkcją jest ochrona i pomoc drugiej osobie w sytuacji trudności, poczucia zagrożenia, choroby, a w przypadku osób dorosłych – także starości³⁵.

Zachowania eksploracyjne pozostają natomiast w ścisłej relacji do zachowań związanych z przywiązaniem u tej samej osoby, która jest przywiązana. Zachowania eksploracyjne i zachowania związane z przywiązaniem nie są kompatybilne względem siebie. Kiedy dziecko wie, że matka jest w pobliżu, czuje się ono bezpieczne i przystępuje do eksploracji otoczenia. Zachowania eksploracyjne

³³ Por. tamże, s. 198–199.

³⁴ Por. J. Bowlby (1989), dz.cyt., s. 122–125.

³⁵ Por. J. Bowlby (2000a), dz.cyt., s. 48.

ustają jednak, kiedy dziecko jest zmęczone lub czymś zaalarmowane. Intensyfikuje się wtedy działanie systemu przywiązania i dziecko szuka bliskości lub kontaktu z matką³⁶.

Przywiązanie a zaburzenia emocjonalne. Teoria przywiązania powstała jako teoretyczne tło do wyjaśnienia zaburzeń emocjonalnych, które są konsekwencją oddzielenia od matki lub utraty matki w pierwszych miesiącach i latach życia dziecka. Korzenie patologii mogą też tkwić w innych sytuacjach wpływających na nienormalny rozwój więzi przywiązania takich, jak: brak osoby, do której dziecko może się przywiązać, zmniejszona dostępność postaci przywiązania, zmniejszona i niespójna gotowość ze strony postaci przywiązania do pozytywnej reakcji na potrzeby dziecka, skrajne przypadki maltretowania i/lub nadużyć seksualnych ze strony opiekunów. J. Bowlby łączy z zaburzeniami w rozwoju więzi przywiązania m.in. depresję, skłonności samobójcze, fobie (w tym zoofobie i agorafobie), trudności w relacjach interpersonalnych i in.³⁷.

3. PRZYWIĄZANIE W POSZCZEGÓLNYCH OKRESACH ROZWOJOWYCH

Poniżej zostanie omówiony normatywny rozwój więzi przywiązania, typowe modele zachowań związanych z przywiązaniem i funkcjonowanie systemu przywiązania na przestrzeni życia ludzkiego. Omówienie to zostanie przeprowadzone z podziałem na okres dzieciństwa, okres adolescencji i okres życia dorosłego. Pierwotny wkład J. Bowlby'ego do tej problematyki zostanie uzupełniony na podstawie opracowania wykorzystującego wyniki badań empirycznych nad przywiązaniem w różnych okresach rozwojowych.

3.1. Przywiązanie w dzieciństwie

Rozwój przywiązania w dzieciństwie odbywa się w ścisłym związku ze zmianami i nabywaniem przez dziecko nowych kompetencji w dziedzinie rozwoju motorycznego, poznawczego, emocjonalnego i społecznego. J. Bowlby wyróżnił tylko cztery fazy rozwoju przywiązania, które umiejscowił w pierwszych trzech latach życia dziecka³⁸. Obecnie wyróżnia się również dalsze fazy obejmujące wiek przedszkolny i młodszy wiek szkolny. Zgodnie ze współczesnym stanem wiedzy na temat ontogenezy przywiązania w dzieciństwie, zostanie ona omówiona z podziałem na trzy okresy: wczesne dzieciństwo (do trzeciego roku życia), wiek przedszkolny (od 4 do 6 lat) oraz młodszy wiek szkolny (od 7 do 10/12 lat).

³⁶ Por. J. Bowlby (1989), dz.cyt., s. 58–59.

³⁷ Zob. J. Bowlby (2000a), dz.cyt.; J. Bowlby (2000b), dz.cyt.

³⁸ Por. J. Bowlby (1999), dz.cyt., s. 260–261.

Rozwój przywiązania w niemowlęctwie i wieku poniemowlęcym. W pierwszych trzech latach życia dziecka można mówić o trzech fazach rozwoju przywiązania. Zachodzące zmiany w typowych modelach zachowań związanych z przywiązaniem dokonują się wszystkie w pierwszym roku, przy czym wyłaniająca się z nich faza trzecia rozciąga się na cały wiek poniemowlęcy. Na określenie trzech faz rozwoju przywiązania w niemowlęctwie i wieku poniemowlęcym przyjmuje się nazewnictwo zaproponowane przez J. Bowlby'ego: orientowanie się i sygnały kierowane bez rozróżniania osób; orientowanie się i sygnały kierowane do jednej lub więcej wybranych osób; utrzymywanie bliskości wobec wybranej osoby za pomocą sygnałów i lokomocji. Wymienione trzy etapy ontogenezy przywiązania zostaną poniżej krótko scharakteryzowane z zastosowaniem idei J. Bowlby'ego³⁹ oraz opracowanie poświęcone rozwojowi przywiązania w dzieciństwie, którego autorami są R.S. Marvin i P.A. Britner⁴⁰.

Orientowanie się i sygnały kierowane bez rozróżniania osób. Faza ta trwa od urodzenia do ośmiu-dwunastu tygodni, jednak w warunkach niesprzyjających do rozwoju dziecka może przeciągnąć się poza ten okres. W chwili urodzenia niemowlę wyposażone jest w pewien zasób charakterystycznych dla gatunku *homo sapiens* zachowań, których zadaniem jest przywoływanie i utrzymywanie bliskości opiekuna. Zachowania niemowlęcia w tej fazie są jednakowo przyjacielskie w stosunku do każdej osoby, która pojawi się w jego otoczeniu. Dziecko zwraca głowę w jej kierunku, śledzi ją wzrokiem, uśmiecha się, wokalizuje. Wszystkie te zachowania wywierają wpływ na osobę dorosłą i sprawiają, że więcej czasu przebywa ona w towarzystwie dziecka.

Orientowanie się i sygnały kierowane do jednej lub więcej wybranych osób. Dziecko zachowuje się ciągle przyjacielsko wobec każdej osoby w jego otoczeniu. Zaczyna ono jednak kierować swoje sygnały coraz wyraźniej pod adresem jednej, konkretnej osoby, która pełni wobec niego rolę matki. Faza ta trwa od dwóch-trzech miesięcy do około szóstego miesiąca życia.

Utrzymywanie bliskości wobec wybranej osoby przy pomocy sygnałów i lokomocji. W fazie tej ustają przyjacielskie zachowania dziecka w stosunku do wszystkich bez wyjątku osób, z którymi ma ono kontakt. Osoby obce są traktowane z coraz większą ostrożnością i podejrzliwością. Dziecko jest przywiązane do matki lub do osoby pełniącej wobec niego rolę matki. Osoba ta staje się główną postacią przywiązania dziecka. Ponadto kilka innych osób z najbliższego otoczenia może zostać wybranych jako drugorzędne postaci przywiązania. Dziecko potrafi już poruszać się samodzielnie. Może więc chodzić za matką, szukać jej, wykorzystywać ją jako „bezpieczną bazę” wypadową do eksploracji otoczenia i

³⁹ Por. tamże, s. 262–293.

⁴⁰ Por. R. S. Marvin, P. A. Britner (1999). Normative development: The ontogeny of attachment, w: J. Cassidy, P.R. Shaver (red.). *Handbook of attachment: Theory, research, and clinical application*. New York: The Guilford Press, s. 50–55.

jako „bezpieczne schronienie”, do którego może powrócić, kiedy jest wystraszone lub zmęczone⁴¹. Jest to faza, w której działanie systemu przywiązania osiąga pełny poziom funkcjonalny. Zachowania dziecka związane z przywiązaniem stają się zorganizowanymi cybernetycznie zachowaniami wyznaczonymi przez cel, jakim jest fizyczny kontakt z postacią przywiązania. Faza ta zaczyna się między szóstym i siódmym miesiącem życia i trwa bez zasadniczych zmian w funkcjonowaniu systemu przywiązania do około trzeciego roku.

Ponieważ u większości dzieci rozwój przywiązania do konkretnej, wybranej osoby, charakterystyczny dla trzeciej fazy, zachodzi na przestrzeni pierwszego roku życia, J. Bowlby wysuwa przypuszczenie, że pierwszy rok życia dziecka stanowi okres sensytywny, w którym zachowania związane z przywiązaniem rozwijają się z największą łatwością. Rozwój ten (określona osoba, okres sensytywny) przypominałby więc proces wdrukowania występujący u ptaków i ssaków⁴².

Dygresja: monotropia i przywiązania wielokrotne. Generalnie przyjmuje się, że w normalnych warunkach biologiczna matka staje się dla dziecka główną lub pierwszorzędną postacią przywiązania. Może nią również być jakaś inna osoba, spokrewniona, lub też niespokrewniona z dzieckiem, która pełni wobec niego rolę matki. Dziecko traktuje wtedy tę osobę tak, jak traktowałoby swoją matkę naturalną. Tendencję do przywiązywania się do jednej, konkretnej osoby określa się terminem „monotropia”⁴³. Oprócz matki lub osoby pełniącej tę rolę, dziecko przywiązuje się także do innych osób, które stają się drugorzędnymi postaciami

⁴¹ Terminy „bezpieczna baza” (ang. *secure base*) i „bezpieczne schronienie” (ang. *safe haven*) zostały wprowadzone przez M. Ainsworth, której pionierskie badania nad przywiązaniem niemowląt do matek wniosły – jak się powszechnie uważa – największy wkład do rozwoju teorii J. Bowlby'ego, a nawet wywarły wpływ na idee zawarte w pierwszym tomie jego trylogii poświęconej przywiązaniu. Por. I. Bretherton (1995). *Le origini e gli sviluppi della teoria dell'attaccamento*, w: C. Parkes, J. Stevenson-Hinde, P. Marris (red.). *L'attaccamento nel ciclo della vita*. Roma: Il Pensiero Scientifico, s. 16–17. M. Ainsworth na początku lat pięćdziesiątych pracowała razem z J. Bowlbym w londyńskiej klinice Tavistock. Potem udała się do Ugandy, gdzie przeprowadziła dziewięciomiesięczne obserwacyjne badania podłużne nad rozwojem przywiązania u dzieci w wieku od 2 do 14 miesięcy. W czasie przeprowadzania obserwacji uderzył ją fakt, że dzieci, które potrafiły już przynajmniej raczkować, kiedy okoliczności na to pozwalały, oddalały się od swoich matek w celu zbadania otoczenia, po czym od czasu do czasu do nich powracały. To balansowanie dziecka między szukaniem bliskości matki i eksploracją otoczenia pozwoliło autorce wysunąć wniosek, że uważna matka służy dziecku zarówno jako bezpieczna baza, z której może ono dokonywać wypadów w celu zbadania najbliższego otoczenia, jak i jako bezpieczne schronienie, do którego może powrócić, kiedy jest czymś przestraszone. Zaobserwowany model zachowania – jeśli jest niezmienny w czasie i w różnych kontekstach otoczenia – stanowi według M. Ainsworth najważniejsze kryterium diagnostyczne pozwalające stwierdzić istnienie więzi przywiązania między dzieckiem i matką. Por. M. Ainsworth (1963). *The development of infant-mother interaction among the Ganda*, w: B.M. Foss (red.). *Determinants of infant behaviour. Vol. II*. London: Methuen, s. 67–68, 78–79; M. Ainsworth (1968). *Object relations, dependency, and attachment: A theoretical review of the infant-mother relationship*. W: *Child Development*, 40, s. 1003–1007.

⁴² Por. J. Bowlby (1999), dz.cyt., s. 220–221.

⁴³ Por. tamże, s. 298.

przywiązania. Jest to nieduża liczba osób z najbliższego otoczenia – wśród nich z reguły znajduje się ojciec – które przyczyniają się do opieki nad dzieckiem. Drugorzędnymi postaciami przywiązania mogą stać się również osoby spośród rodzeństwa, dziadków, wujostwa itd. Do najważniejszych czynników wpływających na to, czy dziecko przywiąże się do danej osoby, należą jej gotowość do reagowania na sygnały dziecka (np. na płacz) oraz gotowość do spędzania czasu z dzieckiem na zabawie, rozmowie itd. Wydaje się jednak, że dziecko nie „dzieli” intensywności swojego przywiązania między różne postaci przywiązania. Nie jest mianowicie tak, że np. im większa jest liczba osób, do których dziecko jest przywiązane, tym słabsza jest więź przywiązania do matki, jak i do tych osób. Nie jest też tak, że dziecko traktuje wszystkie osoby, do których jest przywiązane, jako równorzędne i „wymienialne”. Należy raczej zakładać, że każde dziecko tworzy pewną swoją hierarchię przywiązania, w której matka zajmuje miejsce centralne i nie do zastąpienia⁴⁴.

Należy też dokonać rozróżnienia między osobami, do których dziecko jest w mniejszym czy większym stopniu przywiązane a towarzyszami zabaw. Dziecko szuka rówieśników, kiedy jest w dobrym humorze, kiedy czuje się bezpieczne i kiedy wie, gdzie znajduje się postać przywiązania. Natomiast osób, do których jest przywiązane, szuka wtedy, kiedy jest wystraszone, zmęczone, chore itd.⁴⁵.

J. Cassidy uważa, że można przytoczyć przynajmniej trzy powody, dla których tendencja do monotropii rozwinęła się w toku ewolucji człowieka. Po pierwsze, preferowanie przez dziecko jednej osoby jako pierwszorzędnej postaci przywiązania sprzyjało prawdopodobnie powstaniu relacji, w której jedna osoba dorosła przejmowała główną odpowiedzialność za dziecko. Taki typ relacji zwiększał prawdopodobieństwo przeżycia dziecka w przypadku zagrożenia w porównaniu do systemu alternatywnego, w którym większa liczba osób miałaby tę samą odpowiedzialność za większą liczbę dzieci. W tym drugim przypadku, w razie niebezpieczeństwa i zamieszania, któreś z dzieci mogło pozostać bez opieki. Po drugie, monotropia była systemem bardziej skutecznym dla dziecka. W razie niebezpieczeństwa dziecko nie szukało osoby, która bardziej nadawałaby się do udzielenia mu pomocy, ale automatycznie szukało swojej pierwszorzędnej postaci przywiązania. Po trzecie, współczesna biologia ewolucyjna zakłada, że stopień troski dorosłych osobników o potomstwo jest funkcją ich zaangażowania genetycznego. Z tej perspektywy najlepszym rozwiązaniem dla dziecka było przywiązanie się w pierwszym rzędzie do osoby najbardziej spokrewnionej z nim genetycznie, a więc do osoby jednocześnie najbardziej zainteresowanej opieką nad nim. Taką osobą jest biologiczna matka. Chociaż ojciec i rodzeństwo dzielą z dzieckiem, podobnie

⁴⁴ Por. tamże, s. 293–298; zob. też. C. Howes (1999). Attachment relationships in the context of multiple caregivers, w: J. Cassidy, P.R. Shaver (red.). *Handbook of attachment: Theory, research, and clinical application*. New York: The Guilford Press, s. 675–678, 681.

⁴⁵ Por. J. Bowlby (1999), dz.cyt., s. 296.

jak matka, 50% genów, to jednak tylko matka może być pewna swojego biologicznego związku z dzieckiem. Poza tym, matka ma mniejszą niż ojciec i rodzeństwo możliwość wydania na świat dalszego potomstwa. Wyjaśnienie to uzasadnia biologicznie nie tylko samą monotropię, ale również i fakt, że pierwszorzędną postacią przywiązania jest najczęściej właśnie biologiczna matka⁴⁶.

Przywiązanie w wieku przedszkolnym. Przed ukończeniem trzeciego roku życia dziecko nie jest prawdopodobnie w stanie zrozumieć powodów, dla których matka zachowuje się w taki czy inny sposób, np. powodów jej oddaleń i powrotów. Wraz z postępującym rozwojem zdolności poznawczych dziecko zaczyna powoli wczuwać się w różnego rodzaju doznania i motywacje matki. Prowadzi to do powstania między nimi relacji partnerstwa, która charakteryzuje czwartą fazę rozwoju przywiązania, określaną przez J. Bowlby'ego jako faza powstania między dzieckiem a matką wzajemnej relacji wyznaczonej przez cel⁴⁷.

Cechy takiej relacji zaczynają pojawiać się już u trzyletnich dzieci, które, uwzględniając cele i zamiary matki, potrafią w niektórych sytuacjach odkładać swoje pragnienie bliskości i pociechy do momentu, w którym będzie ona na to gotowa. Jednocześnie zaczyna się nieco zmniejszać intensywność zachowań związanych z przywiązaniem ze strony dziecka, chociaż ich celem jest ciągle fizyczny kontakt z matką. Faza ta nie jest jednak ostatnią w ontogenezie przywiązania. W wieku przedszkolnym zachodzą dalsze zmiany polegające na pogłębieniu relacji partnerstwa między dzieckiem a matką. Od około czwartego roku życia dzieci potrafią nie tylko czasowo powstrzymać się od szukania bliskości rodziców w sytuacji stresowej, ale zaczynają wchodzić z nimi w negocjacje, aby wspólnie ustalić, kiedy taka bliskość będzie możliwa. W negocjacjach tych obu stronom pomaga rozwój zdolności językowych u dziecka⁴⁸.

Przywiązanie w młodszym wieku szkolnym. Dzieci uczęszczające do pierwszych klas szkoły podstawowej pozostają wciąż narażone na wiele niebezpieczeństw, stąd nie przestają wykorzystywać swoich rodziców jako bazy wypadowej do eksploracji otoczenia i jako bezpiecznego schronienia, do którego mogą powrócić w przypadku trudności, zmęczenia lub złego samopoczucia. Wzrasta jednak czas i zasięg prowadzonych eksploracji (dłuższy pobyt w szkole, wycieczki itd.). Dzieci w tym wieku zaczynają także powoli przejmować na siebie główną odpowiedzialność za swoje bezpieczeństwo. Zachowania związane z przywiązaniem stają się coraz bardziej złożone, a ich celem jest w coraz mniejszym stopniu bezpośredni kontakt z postacią przywiązania. Poczucie bezpieczeństwa dziecko czerpie teraz raczej z przeświadczenia, że w każdej chwili może się skontaktować

⁴⁶ Por. J. Cassidy (1999). The nature of the child's ties, w: J. Cassidy, P.R. Shaver (red.). *Handbook of attachment: Theory, research, and clinical application*. New York: The Guilford Press, s. 15.

⁴⁷ Por. J. Bowlby (1999), dz.cyt., s. 261.

⁴⁸ Por. R.S. Marvin, P.A. Britner (1999), art.cyt., s. 60–62.

z rodzicami lub innymi postaciami przywiązania oraz że są one dostępne i gotowe do udzielenia pomocy w przypadku zaistnienia takiej potrzeby⁴⁹.

3.2. Przywiązanie w okresie adolescencji

Wiek dorastania jest dla rozwoju przywiązania, podobnie jak dla wielu innych aspektów funkcjonowania psychospołecznego jednostki, okresem przejściowym. Na początku tego okresu młodzi ludzie podejmują ogromne starania, aby stać się mniej zależnymi od opieki ze strony rodziców – swoich głównych postaci przywiązania, natomiast kilka lat potem, w okresie późnej adolescencji, mogą już sami pełnić rolę postaci przywiązania własnych dzieci.

Funkcjonowanie systemu przywiązania ulega w okresie dorastania wielu zasadniczym przemianom. Najważniejsze z nich dotyczą wyłonienia się zintegrowanego modelu przywiązania zmian w relacjach z rodzicami oraz zmian w relacjach z rówieśnikami. Przemiany te zostaną poniżej kolejno omówione na podstawie opracowania J.P. Allena i D. Landa poświęconego rozwojowi przywiązania w okresie adolescencji⁵⁰.

Wyłonienie się zintegrowanego modelu przywiązania. O ile wcześniej, w okresie dzieciństwa, dziecko mogło mieć różne modele przywiązania wobec różnych osób, do których było przywiązane, o tyle teraz – w okresie dorastania – wyłania się charakterystyczny dla danej jednostki zintegrowany model przywiązania. Model ten będzie w późniejszym okresie wpływał na jej relacje z małżonkiem oraz na sposób postępowania z dziećmi. Wyłonienie się zintegrowanego modelu przywiązania wydaje się zasadniczą przemianą, której podlega funkcjonowanie systemu przywiązania w okresie adolescencji. Jej podłożem są rozwijające się procesy myślenia abstrakcyjnego i hipotetyczno-dedukcyjnego oraz wzrastająca zdolność postrzegania swojej odrębności od innymi ludzi.

Zmiany w relacjach z rodzicami. Wiek dorastania jest okresem, w którym następuje rozluźnienie więzi przywiązania w stosunku do rodziców. Samo funkcjonowanie systemu przywiązania w tym okresie wykazuje i podobieństwa, i różnice w porównaniu z dzieciństwem. Podobieństwa: dla młodych ludzi rodzice ciągle pełnią rolę bezpiecznej bazy i bezpiecznego schronienia; nastolatki oddalają się od rodziców na coraz dłuższe okresy w celu eksploracji otoczenia, ale zawsze gotowi są zwrócić się do nich o pomoc w sytuacji silnego stresu. Różnice: w okresie adolescencji staje się coraz bardziej widoczne, że w wielu stresujących sytuacjach młodzież unika pomocy rodziców i uczy się radzić sobie sama ze swoimi problemami. Łącząc na pozór sprzeczne ze sobą oba aspekty funkcjonowania

⁴⁹ Por. tamże, s. 62.

⁵⁰ Por. J.P. Allen, D. Land (1999). Attachment in adolescence, w: J. Cassidy, P.R. Shaver (red.), *Handbook of attachment. Theory, research, and clinical application*. New York: The Guilford Press, s. 319–335.

systemu przywiązania w wieku dorastania, można powiedzieć, że młodzi ludzie eksplorują emocjonalnie możliwość niezależnego życia od rodziców, ponieważ wiedzą, że w sytuacji kryzysowej zawsze mogą znaleźć u nich pomoc i wsparcie.

Zmiany w relacjach z rówieśnikami. Równoległe z rozluźnianiem więzi przywiązania do rodziców coraz bardziej rośnie znaczenie rówieśników. Rozwój relacji z rówieśnikami w okresie dorastania cechuje stopniowe wyłanianie się zdolności do intymności i wsparcia charakterystycznej dla osób dorosłych. Na rówieśników przenoszone są stopniowo zarówno potrzeba bycia przywiązanym (potrzeba posiadania postaci przywiązania), jak i same zachowania związane z przywiązaniem. Nową postacią przywiązania może być partner/partnerka w romantycznej miłości lub przyjaciel. Wspomniany transfer potrzeb i zachowań zachodzi z jednoczesnym jakościowym przeobrażeniem samej więzi przywiązania, która z komplementarnej staje się wzajemna i symetryczna. Innymi słowy, ta sama osoba daje i otrzymuje wsparcie, ta sama osoba jest przywiązana do konkretnej postaci przywiązania i jednocześnie pełni również wobec niej rolę postaci przywiązania.

3.3. Przywiązanie w okresie życia dorosłego

Przywiązanie u osób dorosłych można określić jako stałą tendencję danej jednostki do szukania i utrzymywania bliskości i kontaktu z inną konkretną jednostką lub kilkoma innymi konkretnymi jednostkami, które są dla niej źródłem subiektywnego poczucia bezpieczeństwa⁵¹.

Każda osoba dorosła zaangażowana jest w liczne, mające dla niej różną wagę relacje interpersonalne, z których część ma charakter bliskich więzi emocjonalnych. Niektóre z tych więzi można określić jako przywiązanie, ponieważ płynnie z nich dla danej osoby poczucie bezpieczeństwa⁵². Istnieje kilka typów przywiązania osób dorosłych: przywiązanie do własnych rodziców, przywiązanie do własnych dzieci, przywiązanie do partnera w romantycznej miłości oraz pokrewny typ przywiązania do współmałżonka, przywiązanie do przyjaciela. W życiu osoby dorosłej mogą również zaistnieć relacje, które w zależności od okoliczności mogą, ale nie muszą, przekształcić się w więź przywiązania, np. relacja z psychoterapeutą⁵³.

Przywiązanie do partnera w romantycznej miłości i do współmałżonka. Wiąż przywiązania do partnera w romantycznej miłości, a potem do współmałżonka wydaje się, że ma największe znaczenie w poczuciu bezpieczeństwa osoby doro-

⁵¹ Por. W.H. Berman, M.B. Sperling (1994). The structure and function of adult attachment, w: M.B. Sperling, W.H. Berman (red.). *Attachment in adults: Clinical and developmental perspectives*. New York: The Guilford Press, s. 8.

⁵² Por. M. Ainsworth (1989). Attachment beyond infancy, w: *American Psychologist*, 44, s. 711.

⁵³ Por. W.H. Berman, M.B. Sperling (1994), art.cyt., s. 15.

słej. Więż ta jest z reguły wzajemna i symetryczna⁵⁴, przy czym oprócz systemu przywiązania, są w niej zaangażowane również system opiekuńczy i system reprodukcyjny. W wielu kulturach pociąg seksualny wydaje się, że ma największe znaczenie w początkowych fazach relacji między mężczyzną a kobietą. Wraz z jej przedłużaniem się wzrasta znaczenie systemów przywiązania i opiekuńczego. One też wydają się przyczyniać do dalszego trwania związku nawet przy zmniejszeniu się zainteresowania seksualnego ze strony obu partnerów relacji⁵⁵.

Przywiązanie do rodziców. Przesunięcie akcentu z przywiązania do rodziców na przywiązanie do rówieśników, które następuje w okresie adolescencji, nie powoduje zaniku przywiązania do rodziców, chociaż nie odgrywa już ono tak znaczącej roli jak w okresach niedojrzałości. Wydaje się, że w większości kultur więż ta ciągle istnieje, a rodzice wykazują ciągle postawę opieki i pomocy w stosunku do swoich dorosłych dzieci nawet wtedy, gdy założyły już one swoją własną rodzinę⁵⁶.

Przywiązanie do własnych dzieci. Postępujący proces starzenia się lub poważna choroba sprawiają, że osoby zaawansowane wiekiem stają się mniej zdolne do uważania na siebie i szukają pomocy ze strony młodszych i silniejszych osób dorosłych. Tradycyjnie są to dorosłe dzieci, które stają się w ten sposób postaciami przywiązania dla rodziców. Zamiana ról między rodzicami i dziećmi, a więc sytuacja, kiedy dziecko dostarcza matce lub ojcu wsparcia i poczucia bezpieczeństwa, jest czymś dysfunkcyjnym w dzieciństwie i nie sprzyja właściwemu rozwojowi emocjonalnemu dziecka. Jednak przejęcie opieki nad starzejącymi się lub chorymi rodzicami przez dorosłe już dzieci nie pociąga za sobą takiego niebezpieczeństwa i może być właściwe i funkcjonalne⁵⁷.

Cechą charakterystyczną przywiązania u osób dorosłych jest przenikanie się systemu zachowań związanych z przywiązaniem z systemem zachowań opiekuńczych. O ile w dzieciństwie zachowania związane z przywiązaniem były charakterystyczne dla dziecka, a zachowania opiekuńcze dla osoby dorosłej pełniącej rolę postaci przywiązania, to u osób dorosłych mamy do czynienia z wzajemnością przywiązania i naprzemiennym występowaniem zachowań związanych z przywiązaniem i zachowań opiekuńczych. Jest to szczególnie widoczne w relacjach między partnerami w romantycznej miłości i między małżonkami⁵⁸.

⁵⁴ Istnieją również przypadki relacji romantycznych i małżeńskich, które nie są wzajemne i symetryczne, ale – podobnie jak to ma miejsce między dzieckiem i dorosłym – komplementarne. W tego typu relacjach jedna ze stron postrzega partnera jako jednostkę silniejszą i mądrzejszą i szuka u niego wsparcia i bezpieczeństwa.

⁵⁵ Por. M. Ainsworth (1995). *Attaccamenti ed altri legami affettivi nel ciclo della vita*. w: C. Parkes, J. Stevenson-Hinde, P. Marris (red.), *L'attaccamento nel ciclo della vita*. Roma: Il Pensiero Scientifico, s. 38–40; R.S. Marvin, P.A. Britner (1999), art.cyt., s. 63–64.

⁵⁶ Por. R.S. Marvin, P.A. Britner (1999), art.cyt., s. 63.

⁵⁷ Por. M. Ainsworth (1995), art.cyt., s. 32–33; R.S. Marvin, P.A. Britner (1999), art.cyt., s. 64.

⁵⁸ Por. W.H. Berman, M.B. Sperling (1994), art.cyt., s. 9.

JOHN BOWLBY'S ATTACHMENT THEORY

Summary

It is generally accepted that John Bowlby's attachment theory is the first scientific attempt to apply the ethological model to explain problems regarding mental development of a human being, especially in the first years of his or her life. Actually, the origin of the attachment theory was inspired not only by studies on experiences of infants and children separated from their parents but also by results of ethological studies on animal instinct behaviors, especially of birds and mammals. In the present paper, firstly, the context which originated the attachment theory is outlined. Subsequently, main elements of that theory are presented, such as: phylogenesis and organization of functioning of the attachment system, continuity of attachment across the human life, internal working models of attachment, behavioral systems related to attachment, connection between disturbed development of attachment and mental disorders. Finally, functioning of attachment in human life from infancy to adolescence and adulthood are described.

Nota o Autorze: ks. dr **PIOTR MARCHWICKI SDB** – wykładowca psychologii w Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu i WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. Zajmuje się psychologią kliniczną i osobowości oraz psychologią religii.

Kluczowe słowa: przywiązanie, teoria przywiązania, John Bowlby

KS. ZBIGNIEW FORMELLA SDB

ŻYCIE JAKO ZADANIE VIKTOR EMIL FRANKL W SETNĄ ROCZNICĘ URODZIN

Znalazłem sens mego życia w pomaganiu innym,
aby odkryli sens swojego własnego życia.

V.E. Frankl

1. WSTĘP

26 marca 2005 r. minęło sto lat od urodzin Viktora Emila Frankla (1905–1997). Jest on znany przede wszystkim jako twórca logoterapii, nazywanej przez niektórych psychologów „trzecim kierunkiem wiedeńskim”. Był lekarzem, psychologiem, psychoterapeutą, filozofem, człowiekiem głębokiej kultury, który doświadczył tragedii obozów koncentracyjnych. Obchodzona rocznica stała się okazją zorganizowania na całym świecie licznych sympozjów poświęconych jego osobie¹.

¹ Obchody Roku Frankla rozpoczęły się w Monachium, na *Katholische Akademie in Bayern*, 29 stycznia 2005 r. Sympozjum zatytułowanym *Wider den Sinnverlust! Zum 100. Geburtstag von Viktor E. Frankl*. Wśród innych ważniejszych inicjatyw tego roku należy wymienić: Meksyk, *Viktor Emil Frankl. Presencia quo acompaña*, Ciudad de México 11–13 marca; oraz *La trascendencia de la obra de Viktor Frankl en Iberoamérica. Puente de unión entre dos mundos*, Ciudad de México, 2–3 czerwca; Austria, *Der Wille zum Sinn*, Vienna, 1–3 kwietnia, oraz *Dem Sinn Leben geben*, Salzburg, 17–19 czerwca; Chile, *La psicoterapia del sentido de la vida en un mundo globalizado*, Universidad Austral de Chile 15–16 kwietnia; Węgry, *Az élet értelméről. Konferencia Viktor Frankl születésének századik évfordulója alkalmából*, Budapeszt, 16 kwietnia; Francja, *Congrès à l'occasion du 100 anniversaire de la naissance de Viktor Frankl*, Lyon, Villeurbanne, 16 kwietnia; Italia, *La sfida del significato. Viktor E. Frankl a 100 anni dalla nascita*, Università Pontificia Salesiana, Roma, 23 kwietnia; Rosja, *Проблема смысла в науках о человеке (посвящается 100-летию Виктора Франкла)*, Moskwa 19–21 maja; Stany Zjednoczone, *From homo sapiens to homo noeticus. The contemporary need for transcendence and hope*, Dallas, 22–25 czerwca; Argentyna, *Hacia una Latinoamérica con sentido. Salven al hombre*, Buenos Aires, 23–25 czerwca; Nigeria, *The Relevance of Logotherapy in Africa*, University of Ibadan, 20–23 września; Stany Zjednoczone,

V.E. Frankl urodził się 26 marca 1905 r. w Wiedniu, przy ulicy Czerningasse 6, w rodzinie żydowskiej. Matka, Elisa Lion, pochodziła z szlacheckiej rodziny z Pragi. Ojciec Gabriel Frankl, był dyrektorem w Ministerstwie Spraw Społecznych. Viktor przyszedł na świat jako drugi z trojga rodzeństwa². Podczas pierwszej wojny światowej rodzina Franklów doznała dużych trudności ekonomicznych, których doświadczały również dzieci. V. Frankl wspomina tamte czasy m.in. takim wydarzeniem: iż w czasie jednych z wakacji na wsi u dziadka ze strony ojca dzieci „chodziły po prośbie za chlebem, a czasami kradły kukurydzę z pobliskich pól”³. Podczas uczęszczania do gimnazjum interesował się filozofią natury, a zwłaszcza takimi autorami jak: Wilhelm Oswald czy Gustav Teodor Fechner. W 1923 r. zdał egzamin maturalny, napisał pracę na temat psychologii w myśli filozoficznej⁴, w której interesował się punktem widzenia Artura Schopenhauera. W tym też okresie nawiązał kontakty z Zygmuntem Freudem i jego psychoanalizą.

Życie i działalność V. Frankla, biorąc pod uwagę jego doświadczenia osobiste i rozwój jego myśli psychoterapeutycznej, możemy podzielić na cztery zasadnicze okresy. Każdy z nich ma swoją własną charakterystykę.

2. MŁODOŚĆ I TROSKA O MŁODZIEŻ

W pierwszym okresie Frankl jako młody student (1924–1930) należy do Towarzystwa Psychologii Indywidualnej Alfreda Adlera założonego w 1912 r. W ramach tej przynależności Frankl był w szczególny sposób zainteresowany kondycją ówczesnej młodzieży. Pragnął uczynić coś, aby pomóc młodym, mającym różnego rodzaju problemy życiowe. Pozbierał artykuły z prasy wiedeńskiej, w których była mowa o młodzieży uciekającej z domu, lub która popadła w konflikt z prawem, która usiłowała popełnić samobójstwo, lub też je popełniła. W młodym Franku zrodziło się pytanie nie tylko dlaczego młodzi tak postępują, ale i co można by uczynić, aby zapobiec powstawaniu tego typu sytuacji? Odpowiedzią było opublikowanie w 1926 r., w wieku zaledwie 21 lat, serii 4 artykułów⁵, w których

A search of meaning in life at every stage: honouring the Living Legacy of Viktor Frankl, University of Pennsylvania, Philadelphia, 30 października; Portugalia, *Centenario de Viktor Frankl*, Lisbona 4–5 listopada; Hiszpania, *La busqueda de sentido en el siglo XXI*, Madrid, 11–13 listopada 2005 r.

² Najstarszy syn, Walter August, urodził się 26 lipca 1902 r., po Viktorze urodziła się jeszcze, 30 kwietnia 1909 r., Stella Józefina. Matka, Elsa Lion, urodziła się 8 lutego 1879 r. w Pradze, a ojciec Gabriel Frankl, 28 marca 1861 r. w Pohrlitz (Pohorelice) koło Südmähren (Austro-Węgry).

³ Por. V.E. Frankl, *La vita come compito. Appunti autobiografici*, Torino, SEI, 1997, s. 8.

⁴ Tytuł w oryginale brzmiał: *Psychologie des philosophischen Denkens*, por. A. Batthyany, K. Biller, E. Fizzotti (red.), *Viktor E. Frankl. Gesammelte Werke, Band I, ... trotzdem Ja zum Leben sagen Und ausgewählte Briefe 1945–1949*, Böhlau Verlag, Wien–Köln–Weimar 2005, s. 25–26.

⁵ Były to następujące artykuły: *Über die Notwendigkeit der Schaffung von Jugendberatungsstellen*, „Zeitschrift für Kinderschutz, Familien – und Berufsfürsorge”, 18 (1926), nr 7, s. 130–132; *Schafft Jugendberatungsstellen*, „Die Mutter”, 2 (1926), nr 39, s. 8; *Gründet Jugendberatungsstellen*.

podkreślał konieczność tworzenia centrów konsultacyjnych dla młodzieży z trudnościami. Według propozycji Frankla powinny być to centra gwarantujące anonimowość, a także bezpłatne, bo skąd młodzież chcąc pozostać anonimowa ma wziąć pieniądze. Do tej pory istniały tego typu centra na terenie niektórych szkół. Jednak młodzież była tam w dużym stopniu poddawana kontroli, zwłaszcza ze strony nauczycieli. Frankl tymczasem uważał, że najlepszym rozwiązaniem będą ośrodki bezpłatne, prywatne, poza terenem szkolnym. W niecały rok później zostały otwarte w Wiedniu takie ośrodki konsultacyjne dla młodzieży, będące owocem współpracy z nauczycielami, lekarzami i kolegami Frankla⁶. Niektóre artykuły napisane przez niego w i po 1927 r. zawierają opisy działalności i skuteczności tych centrów⁷. Jest interesujące, iż w 1935 r., a więc 8 lat po otwarciu tych ośrodków, Frankl publikuje artykuł⁸, w którym podsumowuje niejako tę inicjatywę. Przedstawia w nim problemy młodzieży uczęszczającej do tych ośrodków, zwłaszcza te związane ze sferą seksualną, konfliktami rodzinnymi, trudnościami szkolnymi, ekonomicznymi i zaburzeniami osobowości⁹. Przede wszystkim podkreśla jednak ważność osobistego kontaktu, który pomógł młodzieży stawić czoło rzeczywistości i trudnościom, w których się znaleźli.

len, „Der Abend”, 12(1926), nr 2000, s. 7; *Über die Notwendigkeit individualpsychologischer Jugendberatung*, „Gemeinschaft”, 1 (1926), nr 8–9, s. 5–6.

⁶ Wśród pomagających Franklowi w tej inicjatywie zasługują na wyróżnienie psychologowie Charlotte Bühler i Erwin Wexberg, a także radca miejski Julius Tandler. Za przykładem Wiednia poszły również i inne miasta, które podjęły inicjatywę Frankla. Należały do nich: Zurych, Drezno, Chemnitz, Praga, Brunn, Teplitz–Schönau. Interesujący jest również fakt, iż w 1930 r. na terenie Wiednia po raz nie odnotowano żadnego przypadku samobójstwa wśród młodzieży szkolnej. Por. E. Fizzotti (red.), *Viktor E. Frankl. Le radici della Logoterapia. Scritti giovanili 1923–1942*, LAS, Roma 2000, s. 150.

⁷ Por. *Zur Frage der Jugendberatung. Eine Entgegnung*, „Die Bereitschaft”, 7 (1927), nr 5, s. 14, (opublikowany pod pseudonimem Lola Elberger); *Jugendberatung*, „Der Mensch im Alltag”, 1 (1927), nr 2, s. 5; *Was ist Jugendberatung*, „Der Mensch im Alltag”, 1 (1927), nr 3, s. 4–5; *Jugendberatung*, „Der Mensch im Alltag”, 1 (1927), nr 5–6, s. 4–5; *Jugendberatung*, „Der Tag”, 18 luty 1928, s. 4; *Jugend in Not*, „Arbeiter-Zeitung”, 22 lipiec 1928, s. 10; *Jugendberatung*, „Die Bereitschaft”, 8 (1928), nr 11–12, s. 21–22; *Jugendberatung*, „Blätter für Wohlfahrtswesen der Stadt Wien”, 27 (1928), nr 268, s. 193–194; *Die Wiener Jugendberatungsstellen*, „Lehrlingsschutz, Jugend und Berufsfürsorge”, 5 (1928), nr 10, s. 20–21; *Was ist Jugendberatung?*, w: V.E. Frankl, Ch. Bühler, H. Kogerer, H. Lukács (red.), *Jugendnot und Jugendberatung*, Selbstverlag, Wien 1929, s. 3–7; *Selbstmordprophylaxe und Jugendberatung*, „Münchener medizinische Wochenschrift”, 76 (1929), s. 1675–1675; *Typische „Fälle” aus der Jugendberatung*, „Zeitschrift für Kinderschutz, Familien und Berufsfürsorge”, 21 (1929), nr 11, s. 162; *Die Schulschlussaktion der Jugendberatung*, „Arbeiter-Zeitung”, 5 lipca 1931; *Wirtschaftskrise und Seelenleben vom Standpunkt des Jugendberaters*, „Sozialärztliche Rundschau”, 4 (1933), nr 3, s. 43–46; *Kinder als Ausreisser*, „Arbeitersonntag”, 15 kwietnia 1934.

⁸ *Aus der Praxis der Jugendberatung*, „Psychotherapeutische Praxis”, 7 (1935), s. 155–159.

⁹ Więcej na ten temat możemy znaleźć w opracowaniach V. Frankla zamieszczonych w: V.E. Frankl, V.E. Freiherr von Gebattel, J.H. Schultz (red.), *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*, Urban & Schwarzenberg, München-Berlin, t. I–IV (1959), t. V (1961).

To byłby ten pierwszy okres, w którym uwidacznia się troska młodego Frankla o młodzież mającą problemy wychowawcze. Ciekawym podsumowaniem tej jego działalności w tamtym okresie jest stwierdzenie na ten temat E. Fizzottiego, przyjaciela i spadkobiercy idei V. Frankla w dziedzinie logoterapii. Podczas pobytu na Kongresie Logoterapii w Argentynie w 1998 r. (rok po śmierci V. Frankla), mając na uwadze ten pierwszy okres działalności Frankla, w swoim wystąpieniu E. Fizzotti określił go słowami: *un giovane don Bosco – ebreo viennese* (młody ksiądz Bosko – żyd wiedeński)¹⁰, gdyż wydawał się autorowi tego określenia bardzo bliski nie tylko ks. Bosko, ale i wszystkim, którzy w sposób szczególnie byli zaangażowani na rzecz pracy z młodzieżą znajdującą się w trudnościach.

3. POCZĄTEK KARIERY ZAWODOWEJ I ROZWÓJ WŁASNEJ MYŚLI PSYCHOLOGICZNEJ

Drugi okres biografii V. Frankla, biorąc pod uwagę rozwój jego myśli, to ten, który obejmuje lata trzydzieste XX wieku, aż do 1942 r.

W tym czasie zdobył wykształcenie w zakresie medycyny (1930), a następnie ukończył specjalizację w dziedzinie neurologii i psychiatrii (1936). Był to również okres jego intensywnej praktyki lekarskiej najpierw w Klinice Uniwersyteckiej w Wiedniu pod opieką prof. Otto Pötzla, a następnie w *Maria Theresien Schössl* pod kierunkiem prof. J. Gerstmana. W 1933 r. został przeniesiony do Kliniki Psychiatrycznej *Am Steinhof*, na przedmieściach Wiednia, gdzie spotkał się z ogromną liczbą przypadków nerwicy, obsesji i fobii, którymi zajął się osobiście.

Po aneksji Austrii przez Hitlera (12 marca 1938 r.), sytuacja zamieszkujących ją żydów uległa gwałtownemu pogorszeniu. Wielu z nich szukało możliwości wyjazdu za granicę kraju czy kontynentu. Także V. Frankl podejmował próby uzyskania wizy pozwalającej na wyjazd jemu i jego rodzinie, lecz na próżno. Zmuszony do pozostania, przyjmuje propozycję objęcia posady ordynatora oddziału neurologicznego *Rothschildspital* (1939–1942), zarezerwowanej wyłącznie dla pacjentów narodowości żydowskiej, ponieważ w ten sposób wydawało mu się, iż może zagwarantować poczucie bezpieczeństwa swojej rodzinie w sytuacji rozpoczętych deportacji do obozu koncentracyjnego. W tej klinice poza interwencjami terapeutycznymi w przypadkach samobójstw i prób samobójczych, których liczba znacznie wzrosła po zajęciu Wiednia przez hitlerowców, dokonuje również pierwszych eksperymentów w dziedzinie neurochirurgii. W tym samym czasie, ryzykując własne życie, V. Frankl przeciwstawia się w swojej praktyce lekarskiej

¹⁰ E. Fizzotti jest salezjaninem, profesorem psychologii religii na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie. Przez długie lata utrzymywał bliskie kontakty z V. Frankiem, uczestnicząc w jego wykładach, czy studiując problematykę logoterapii pod jego kierunkiem. Jako salezjanin porównał działalność młodego V. Frankla na rzecz młodzieży do działalności świętego Jana Bosko, założyciela salezjanów.

w tej klinice programowi eutanazji dla psychicznie chorych wprowadzonemu przez hitlerowców. Pomaga mu w tym czynnie Otto Pötzl, który będąc antysemitą, sympatykiem NSDAP, zdecydował się czynnie pomagać Frankowi w wypełnianiu formularzy z fałszywymi diagnozami. Sam Frankl podkreśla, iż przy nieustannej inwigilacji gestapo, ciągłych kontrolach i patrzeniu na ręce, bez Pötzla byłoby niemożliwe pomóc wielu żydom¹¹.

Niewiele dni przed przystąpieniem Stanów Zjednoczonych do drugiej wojny światowej, Frankl otrzymuje wizę do tego kraju. Nachodzą go jednak wątpliwości: wyjechać bowiem, oznaczałoby w takiej sytuacji pozostawić przeznaczonemu swojej rodzinie. Niezdolny do podjęcia decyzji samodzielnie, szuka jakiegoś „znaku z nieba” w wędrowce po mieście. Znajduje go gdy wraca do domu i dostrzega leżący na stole kawałek marmuru znaleziony przez ojca Viktora w ruinach synagogi, zniszczonej przez nazistów. Był to fragment z Tablicy Przykazań w języku hebrajskim, który nie pozostawiał wątpliwości: był na nim początek przykazania „Czcij ojca swego i matkę swoją, abyś długo żył na tej ziemi...” (Wj 20, 12). Decyzja została powzięta: pozostać przy swoich najbliższych i pozwolić na upłynięcie terminu ważności wizy¹². W tym też okresie poznał Tilly Grosser, pielęgniarkę pracującą w tej samej klinice, którą poślubił 17 grudnia 1941 r. Byli jedną z ostatnich par żydowskich, którym pozwolono na zawarcie małżeństwa.

W tym drugim okresie warte podkreślenia są zwłaszcza dwa aspekty jego działalności. Pierwszy aspekt ma wymiar kliniczny, praktyczny. Frankl opracowuje w tym okresie i stosuje w psychoterapii swoiste techniki. Na uwagę zasługuje tu zwłaszcza technika, która później zostanie dopracowana i określona jako *paradoxe intention*¹³, która była przede wszystkim wynikiem jego praktyki wśród

¹¹ Por. V.E. Frankl, *La vita come compito...*, s. 55.

¹² Por. M.H. Hall, *A conversation with Viktor Frankl of Vienna*, „Psychology Today”, 1 (1968), s. 56–63.

¹³ Frankl twierdzi, iż używał tej metody, począwszy już od 1929 r., mimo że po raz pierwszy pisał o niej w 1939 r. Kolejno dopracowywał tę metodę w latach 1953–1960. Zainteresowanych odsyła się tutaj do jego następujących opracowań autora: *Zur medikamentösen Unterstützung der Psychotherapie bei Neurosen*, „Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie”, 43 (1939), s. 26–31; *Angst und Zwang. Zur Kenntnis pathogener Reaktionsmuster*, „Acta Psychoterapeutica”, 1 (1953), s. 111–120; *Paradoxe Intention*, „Zeitschrift für Psychotherapie und medizinische Psychologie”, 6 (1956), s. 189–198; *Reaktive Neurosen*, tamże, s. 137–152; *Theorie und Therapie der Neurosen*, Urban & Schwarzenberg, Wien 1956; *Beyond self-actualization and self-expression*, „Journal of Existential Psychiatry”, 1 (1960), s. 5–20; *Paradoxical intention: A logotherapeutic technique*, „American Journal of Psychotherapy”, 14 (1960), s. 520–535; *Logotherapy and existential analysis: A review*, „American Journal of Psychotherapy”, 20 (1966), s. 252–260; *Paradoxical intention and dereflection*, „Psychotherapy: Theory, research and Practice”, 12 (1975), nr 3, s. 226–237; *Paradoxical intention and dereflection. Two logotherapeutic techniques*, w: S. Arietki, G. Chrzanowski (red.), *New Dimensions in psychiatry: A world view*, John Wiley & Sons, New York 1975, s. 305–326; *Paradoxical intention*, w: G.R. Weeks (red.), *Promoting change through paradoxical therapy*, Brunner/Mazel, Philadelphia 1991, s. 99–110; *The first published cases of paradoxical intention*, „International Forum for logotherapy” 15 (1992), nr, 1, s. 2–6.

pacjentów, a dopiero później namysłu teoretycznego. Są to lata, w których rozpoczyna on stosowanie tej techniki paradoksu, czyli w ogromnym uproszczeniu życzenia sobie, aby nastąpiło to, czego się najbardziej obawiamy. W swojej analizie stanu egzystencjalnego osoby ludzkiej, a zwłaszcza jej momentu aktualnego, przekonał się osobiście, iż tym, co najważniejsze w tych działaniach nie jest jednak sama technika, lecz głębokie relacje międzyludzkie. Człowiek nie jest odbiorcą działań mechanicznych ze strony lekarza, lecz przede wszystkim osobą w relacji międzyludzkiej. Ten wymiar jest najważniejszy i w nim zawierają się wszelkie działania, nie wyłączając konkretnych technik. To jest pierwszy aspekt tego okresu.

Drugi z kolei aspekt to refleksja bazująca na wartościach, która stopniowo dopracowywana w późniejszych pismach, kładzie podstawy teoretyczne pod jego sposób podejścia do relacji psychoterapeutycznej pomiędzy terapeutą a pacjentem. Jest ona przede wszystkim wynikiem jego osobistych doświadczeń z kontaktów z ogromną rzeszą pacjentów. Istotnym elementem w jej opracowywaniu był jego kontakt z niektórymi autorami szczególnie znaczącymi w środowisku medycznym, psychiatrycznym i filozoficznym. W latach 1938–1939 publikuje dwa artykuły¹⁴, w których podejmuje problematykę duchową w psychoterapii. Oczywiście kiedy mówi o problematyce duchowej nie odnosi się wprost do problematyki religijnej, lecz kieruje uwagę ku wartościom uniwersalnym człowieka jako osoby. Ten artykuł z 1938 r. po raz pierwszy mówi również o *logoterapii*, używając tego określenia w sensie zintegrowania terapii z pomocą osobie w odnalezieniu jej *logos* życiowego, sensu życia. Podobnie po raz pierwszy mówi w tym artykule o *analizie egzystencjalnej*, w tym wypadku przeciwstawiając ją tradycyjnej psychoanalizie. Podstawowym zadaniem psychoanalizy jest odkrywać procesy nieświadome, które są związane przede wszystkim z doświadczeniami z przeszłości, depresjami, przeżyciami traumatycznymi, a mają one negatywny wpływ na aktualny stan człowieka. Mówi się tu o pewnym rodzaju psychologii głębi. Istotne jest natomiast, według V. Frankla, aby odwoływać się do swoistej „psychologii wysokości”, która orientuje się na wartości i na samą osobę. Nie wyklucza ona przeszłości, lecz dokonuje jej zintegrowania ze stanem aktualnym i spojrzeniem na przyszłość. Rozpatrywanie przeżyć osoby poprzez wypunktowanie, wyodrębnienie podstawowych wartości ukierunkowuje tę osobę w stronę ideałów, zadań, obowiązków, do których osoba ma prawo.

W 1939 r. publikuje artykuł o głębokim wymiarze filozoficznym¹⁵, w którym uwidacznia podstawy filozoficzne leżące u podstaw psychoterapii. Mówi się tu o psychoterapii o ludzkim obliczu, to znaczy takiej, która pomaga pacjentowi nie

¹⁴ Pierwszy z tych artykułów to: *Zur geistigen Problematik der Psychotherapie*, „Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete”, 10 (1938), s. 33–45.

¹⁵ *Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse*, „Schweizerische medizinische Wochenschrift”, 69 (1939), s. 707–709.

tylko w odkryciu traumy przeszłości i śladów, które ta pozostawiła, ale umożliwia równocześnie dostrzeżenie możliwości, zasobów energii znajdujących się w osobie, które mają potrzebę bycia rozpoznany, odkrytymi. Ma to pomóc tej osobie nie zamykać się w sobie w formie redukcjonistycznej wewnątrz tego tylko, co wydarzyło się w przeszłości, ale patrzeć przede wszystkim w przyszłość.

Ten drugi okres w życiu V. Frankla wydaje się tym, który z punktu widzenia klinicznego i filozoficznego nadał wyraźnego oblicza dalszemu rozwojowi myśli i pozwolił na przyjęcie określonych postaw w nadchodzących ciężkich chwilach w jego życiu. Było to możliwe się między innymi dzięki lekturze myśli filozoficznej Maxa Schelera¹⁶, Karla Jaspersa i Martina Heideggera, którzy to podkreślali między innymi podstawową rolę relacji w kontaktach międzyludzkich. Najbliższe lata jego życia pokazały jak ważną rolę odgrywają relacje z drugim człowiekiem i samą sobą, zwłaszcza w sytuacjach krytycznych.

4. KOSZMAR WOJNY OSOBISTĄ TRAGEDIĄ

Trzeci etap życia V. Frankla to okres, który zawiera w sobie największe doświadczenia i tragedie osobiste, czyli od 1942 do 1945 r. W tych trzech latach Frankl przebywa w czterech hitlerowskich obozach koncentracyjnych. Dziewięć miesięcy po ślubie, we wrześniu 1942 r. Frankl wraz z żoną i rodzicami zostaje deportowany do obozu w Theresienstadt¹⁷, gdzie 13 lutego 1943 r. w wieku 82 lat zmarł jego ojciec. W 1944 r. został przewieziony do Auschwitz. Towarzyszyła mu w tej „wędrowce” żona Tilly (śląd po niej zaginął w obozie Bergen-Belsen). Zaraz po przyjeździe został zmuszony do porzucenia manuskryptu swojej książki *Ärztliche Seelsorge*, zaszytego w poszewce ubrania. 23 października 1944 r. w komorze gazowej w Auschwitz zginęła jego matka. On sam po krótkim pobycie w tym obozie (gdzie otrzymał numer 119104), został przeniesiony do obozu Kaufering III, a potem do Türkheim, z którego został wyzwolony 27 kwietnia 1945 r.¹⁸

Po powrocie do Wiednia, spotkał tam swojego profesora i kolegę Otto Pötzla, który nie był już dyrektorem Uniwersyteckiej Kliniki Psychiatrycznej ze względu na swoje sympatie narodowosocjalistyczne w przeszłości. Ten, widząc

¹⁶ W sposób szczególny dotyczy to książki Maxa Schelera zatytułowanej *Der Formalismus In der Ethik und die materiale Wertethik*.

¹⁷ Wcześniej został wywieziony do Auschwitz jego brat Walter (który zginął w tym obozie) z żoną Elsą. Tylko siostra Viktora, Stella, zdołała wyjechać do Australii przed deportacją.

¹⁸ O losach obozowych V. Frankla możemy przeczytać w jego książce, którą napisał po potwierdzeniu się wieści o śmierci jego ojca, brata i żony, w grudniu 1945 r.: *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager*, wydanej w Polsce pod tytułem: V.E. Frankl, *Psycholog w obozie koncentracyjnym*, PAX, Warszawa 1962. Pozycja ta jest chyba najslawniejszą jego książką. W samych tylko Stanach Zjednoczonych jej wydanie pod tytułem *Man's Search for Meaning*, zostało sprzedane w ponad 9 mln egzemplarzy.

tragiczny stan psychiczny swojego ucznia i przyjaciela, zwłaszcza po otrzymaniu potwierdzenia o śmierci żony, zachęca go do podpisania pustego formularza, który potem zamienia się w podanie o stanowisko dyrektora jednego z wydziałów Polikliniki Neurologii w Wiedniu, którą to posadę Frankl otrzymał i pracował tam przez następne przez 25 lat. Następcą Pötzla na stanowisku dyrektora Kliniki, Otto Kauders, namawia V. Frankla do dokonania ostatecznej redakcji książki *Ärztliche Seelsorge*¹⁹, która staje się punktem zwrotnym w jego „powrocie do życia”.

W tym okresie widzimy go potwierdzającego poprzez osobiste doświadczenia, ale także poprzez doświadczenia kolegów – współwięźniów, swoje wcześniejsze intuicje na temat głębi ludzkiego wnętrza i autotranscendencji człowieka. Sam Frankl jest dowodem na to, iż człowiek jest w stanie przeżyć fizycznie i psychicznie nawet w najgorszych sytuacjach, np. takich jak obóz koncentracyjny. Warunkiem jest świadomość posiadania przynajmniej jednej wielkiej wartości, dla której warto wszystko przetrzymać. Oczywiście nie oznacza to, że cele do zrealizowania pozwolą na wyeliminowanie przeszkód lub na zmianę warunków więzionego w obozie. Sytuacja ta porównywana jest do sytuacji chorego na nowotwór złośliwy. Najczęściej niewielki jest wpływ na przebieg choroby i ewentualne uzdrowienie, patrząc z pozycji samego chorego. Jeżeli nie może być zmieniony stan, w którym znajduje się chory, to z pewnością możliwa jest zmiana postawy, jaką się przyjmuje w tym stanie. Chodzi o to, aby nie postrzegać siebie samego jako ofiary, ale podkreślać, że mimo wszystko także i w tych warunkach ekstremalnych (obóz koncentracyjny) człowiek zachowuje swoją godność, swoją zdolność do walki. Ten aspekt ma również wymiar terapeutyczny. Frankl podczas tych 3 lat przeżytych w obozach hitlerowskich miał wyjątkową możliwość zweryfikowania osobiście siły terapii zorientowanej na wartości, na zadania, które oczekują człowieka w przyszłości. Ich obecność pomaga człowiekowi przyjąć godną postawę wobec sytuacji, w której może czuć się on ofiarą, zwłaszcza niezawinioną.

Człowiek stający się ofiarą nie uniknie rozwiązania dylematu dotyczącego przyjęcia przez niego określonej postawy wobec tego faktu. Co zrobić w takiej sytuacji? Skryć się w jakimś kącie? Przeczekać? Żalić się? Rozdrapywać doznane rany? Taka postawa oczywiście zamknie mnie w sobie jeszcze bardziej. W momencie, w którym jestem świadomy, że te warunki nie mogą zostać przeze mnie zmienione, ale mam jakieś wartości, ideały, mam jakieś cele do osiągnięcia w przyszłości, to pozwoli mi nie tylko być bardziej dynamicznym, ale nawet może mi pozwolić na zmianę części sytuacji, w której się znajduję. Być może nie będę

¹⁹ Książka została wydana w 1946 r. i tylko w tym roku doczekała się aż trzech wznowień. Frankl otrzymał również za tę książkę stopień doktora habilitowanego. Znaczący jest początek tej książki, zaczynającej się od wersetu biblijnego: *Którzy we łzach sieją, żąć będą w radości* (Ps 126, 6). Frankl chciał powiedzieć w tej formie, iż po cierpieniach obozowych, dostąpił radości ukończenia swojego dzieła, wydawało się utraconego bezpowrotnie w Auschwitz. Jest to potwierdzenie prawdy, iż pomimo wszystko Bóg nie opuszcza *homo patiens*, por. R. Nurmela, *Die innere Freiheit. Das jüdische Element bei Viktor E. Frankl*, Peter Lang, Frankfurt a M., 2001.

mógł zmienić warunków zewnętrznych, ale może znaleźć w ten sposób jakiś rodzaj odtrutki. To pomoże mi na zmianę postaw wewnętrznych, które w rzeczywistości są najważniejsze.

Ten trzeci okres w życiu V. Frankla jest bardzo istotny. W tym miejscu należy podkreślić to, co on sam mówił wielokrotnie, iż nie odkrył on logoterapii podczas pobytu w obozach koncentracyjnych, jak chcą tego niektórzy. Miał on tam „tylko” możliwość weryfikacji w sposób „doświadczalny” wartości logoterapii opisanej już wcześniej w swoich dziełach. Później, na podstawie tych przeżyć osobistych, opracował ją w swoich publikacjach napisanych po zakończeniu wojny²⁰.

Oczywiście w tym trzecim okresie są także i inne ważne elementy do podkreślenia. Jednym z nich jest koncepcja odpowiedzialności indywidualnej, do której powróci jeszcze wielokrotnie w latach późniejszych. Było rzeczą bardzo łatwą w tamtym okresie prześladowań i deportacji mówić przede wszystkim o odpowiedzialności wspólnotowej, obarczając winą za to wszystko, co miało miejsce, naród niemiecki. Problem ten był szczególnie aktualny po zakończeniu działań wojennych. Wśród wielu zaczęło niestety dominować pragnienie wyrównania krzywd, często przechodzące w zemstę. Bardzo łatwo było wówczas o uproszczenia i uogólnienia.

Bardzo interesujący jest fakt, iż po śmierci V. Frankla w 1997 r. gazety austriackie i niemieckie, mówiąc o jego osobie, podkreślały przede wszystkim, iż sprzeciwiał się on, jako jeden z pierwszych, tzw. „odpowiedzialności zbiorowej”, przeciwstawiając jej koncepcję odpowiedzialności indywidualnej. Inny aspekt tego problemu, który podkreślał sam Frankl, jako owoc doświadczenia obozowego, to odpowiedzialność poszczególnej jednostki za to, co czyni, niezależnie od swojej przynależności rasowej, narodowej, wykonywanej profesji, wyznawanej religii. Jeden z bardziej wzruszających i bogatych fragmentów jego wspomnień to ten, kiedy opowiada o swoich przeżyciach w sposób osobisty, używając zwrotów: „ja to widziałem”, „doświadczyliśmy tego osobiście”, „widzieliśmy na własne oczy, do czego zdolny jest człowiek”²¹. Człowiek był zdolny wybudować krematoria, w których palił ludzi, ale w tym samym czasie człowiek był zdolny wchodzić do tych krematoriów z podniesioną głową recytując *Schema Izrael*, żydowską modlitwę o śmierć, lub *Ojciec nasz*²².

Ważne jest być świadomym tego, co się wokół mnie dzieje. Dotyczyło to także warunków w obozach koncentracyjnych. Z drugiej strony trzeba mieć poczucie własnej godności. Być świadomym zagrożenia i czającej się śmierci, ale nie tracić przez to swojej godności, nie upokarzać się ze strachu. Mieć odwagę nawet w sytuacjach, w których nie ma się wpływu na bieg wydarzeń. W jednym

²⁰ Por. V.E. Frankl, *La vita come compito...*, s. 76; Por. także: E. Fizzotti, *Carissima Stella... tuo Viktor. Profilo psicologico di Frankl in alcune lettere inedite del dopoguerra*, „Ricerca di senso”, 3 (2005), s. 323, przypis 4.

²¹ Por. V.E. Frankl, *Psycholog w obozie koncentracyjnym*, PAX, Warszawa 1962.

²² Por. V.E. Frankl, *In memoriam*, „Wiener klinische Wochenschrift”, 61 (1949), s. 226.

ze swoich dzieł V. Frankl odnosi się w tym kontekście także do Maksymiliana Kolbego²³, który jest dla niego przykładem człowieka, który nawet jeżeli teoretycznie mógłby zachować swoje życie, uczynił z niego ofiarę, aby zachować życie innego. W ten sposób potwierdza się wyznawana przez niego teza, iż życie warte jest tyle, na ile czyni się z niego dar na rzecz innych.

Istotna dla Frankla była świadomość i przekonanie osobiste każdego o własnym sensie życia. Mam przed sobą zadanie do zrealizowania, które staje się dla mnie w pewnym sensie celem życia, żyję nadzieją możliwości zrealizowania tego celu. W tym samym czasie moje życie nie jest celem samym w sobie. Nie postrzegam swojego życia jako możliwość osiągnięcia przyjemności lub sukcesu, ale postrzegam je jako możliwość dawania siebie innym. W tym widzę sens mojego życia. Jednocześnie darem z mojej strony jest nie tylko samo życie, ale również staje się nim cierpienie, ofiara, praca, moje działanie, doświadczenia, wszystko to, co osoba może przeżywać w wymiarze daru wobec drugiej osoby. To jest głęboki sens, który staje się wartością.

5. „POWRÓT DO ŻYCIA” OSOBISTEGO I ZAWODOWEGO

Pod koniec 1945 r. rozpoczyna się czwarty etap w życiu V. Frankla. Jest to okres jego pełnego zaangażowania się w działalność zawodową i naukową. Po pokonaniu osobistego kryzysu, z początkiem 1946 r. poświęcił się całkowicie działalności zawodowej, pisarskiej oraz wykładom uniwersyteckim i konferencjom, które głosił po całym świecie. Ważnym momentem osobistym w jego życiu było małżeństwo z Eleonore Katharina Schwindt, zawarte 18 lipca 1947 r. Elly, tak nazywał swoją drugą żonę, stała się dla niego prawdziwą towarzyszką życia osobistego i naukowego.

W Poliklinice Neurologii w Wiedniu (1946–1971) jako lekarz pracował przez 25 lat, gdzie miał osobisty kontakt z pacjentami i współpracownikami. Pozwalało mu to przede wszystkim na weryfikację głoszonych idei w dziedzinie psychoterapii. Sam też ciągle się doksztalał, czego wynikiem było między innymi uzyskanie habilitacji w dziedzinie neurologii i psychiatrii (1948), oraz doktoratu z filozofii, na podstawie rozprawy zatytułowanej: *Der unbewußte Gott. Psychoterapie und Religion* (1948).

Jako pisarz dokonał w tym czasie rzeczy niezwykłych. Tylko w latach 1946–1949 napisał 8 książek. Większość z nich została wkrótce przetłumaczona na inne języki: *Ärztliche Seelsorge* (1946), *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager*

²³ Por. E. Romeo, *Una vita alla ricerca di senso*, w: E. Fizzotti, A. Gismondi (red.), *Giovani, vuoto esistenziale e ricerca di senso. La sfida della logoterapia*, LAS, Roma 1998, s. 116; Por. także: V.E. Frankl, *Dem Leben Sinn geben*, (Ein TV-Film von Rose Kern und Petrus van der Let. Verlag Styria, Abteilung Audiovision, Schönaugasse 64, A-8010 Graz), w: http://logotherapy.univie.ac.at/d/bibD_film.htm (27 X 2005).

(1946), ... *trotzdem Ja zum Leben sagen. Drei Vorträge* (1946), *Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte* (1947), *Zeit und Verantwortung* (1947), *Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit* (1947), *Der unbewusste Gott* (1948), *Der unbedingte Mensch* (1949)²⁴. Było to wielkie dokonanie jak na czasy powojenne, biorąc pod uwagę warunki, w jakich żył i pracował. W mieszkaniu, w którym przebywał zaraz po wojnie, było zameldowanych 18 osób (7–8 rodzin). Dla niego przeznaczone było tylko jedno małe pomieszczenie, w którym nie było nawet krzesła. Oczywiście w jego dokonaniach naukowych pomagała mu niestrudzenie jego druga żona, Elly Frankl, przepisując i porządkując jego notatki i zapiski.

Jako owoc wykładów prowadzonych na Uniwersytecie Wiedeńskim powstała książka *Homo patiens. Versuch einer Pathodizee* (1950)²⁵, w której zostaje opisana, z punktu widzenia logoterapii, sytuacja człowieka cierpiącego. Fundamenty antropologiczne logoterapii opisuje Frankl w swojej kolejnej książce: *Logos und Existenz. Drei Vorträge* (1951)²⁶. Kolejna pozycja zatytułowana: *Die Psychotherapie im Alltag. Sieben Radiovorträge* (1952)²⁷, powstała przy współpracy Otto Pötzla, jest pracą o naturze psychofizjologicznej na temat kondycji psychicznej podczas przeżywania kryzysu. Inne ważniejsze jego książki to: *Pathologie des Zeitgeistes. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde* (1955)²⁸; *The Doctor and the Soul. From Psychotherapy to Logotherapy* (1955)²⁹; *Theorie und Therapie der Neurosen* (1956)³⁰; *Das Menschenbild der Seelenheilkunde. Drei Vorlesungen zur Kritik des dynamischen Psychologismus* (1959)³¹; *From Death-Camp to Existentialism. A Psychiatrist's Path to a New Therapy* (1959)³²; *Man's Search for*

²⁴ V.E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Franz Deuticke, Wien 1946; *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager*, Verlag für Jugend und Volk, Wien 1946; ... *trotzdem Ja zum Leben sagen. Drei Vorträge*, Franz Deuticke, Wien 1946; *Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit*, Amandus-Verlag, Wien 1947; *Zeit und Verantwortung*, Franz Deuticke, Wien 1947; *Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte*, Franz Deuticke, Wien 1947; *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*, Kösel-Verlag, München 1948; *Der unbedingte Mensch. Metaklinische Vorlesungen*, Franz Deuticke, Wien 1949.

²⁵ V.E. Frankl, *Homo patiens. Versuch einer Pathodizee*, Franz Deuticke, Wien 1950.

²⁶ V.E. Frankl, *Logos und Existenz. Drei Vorträge*, Amandus-Verlag, Wien 1951.

²⁷ V.E. Frankl, *Die Psychotherapie im Alltag. Sieben Radiovorträge*, Psyche, Berlin-Zehlendorf 1952.

²⁸ V.E. Frankl, *Pathologie des Zeitgeistes. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde*, Franz Deuticke, Wien 1955.

²⁹ V.E. Frankl, *The Doctor and the Soul. From Psychotherapy to Logotherapy*, Alfred A. Knopf, New York and Souvenir Press, London 1955.

³⁰ V.E. Frankl, *Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse*, Ernst Reinhardt, München-Basel 1956.

³¹ V.E. Frankl, *Das Menschenbild der Seelenheilkunde. Drei Vorlesungen zur Kritik des dynamischen Psychologismus*, Hippokrates-Verlag, Stuttgart 1959.

³² V.E. Frankl, *From Death-Camp to Existentialism. A Psychiatrist's Path to a New Therapy*, Beacon Press, Boston 1959.

Meaning. An Introduction to Logotherapy (1963)³³; *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy* (1969)³⁴; *Psychotherapie für den Alltag. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde*, (1971)³⁵; *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie* (1972)³⁶; *Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie* (1972)³⁷; *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie* (1975)³⁸; *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk* (1979)³⁹; *Die Sinnfrage in der Psychotherapie* (1981)⁴⁰; *Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus fünf Jahrzehnten* (1987)⁴¹; *Was nicht in meinen Büchern steht* (1995)⁴². Każda z tych wymienionych pozycji ma swoją historię powstania i jest istotna nie tylko z punktu widzenia naukowego, ale też zawiera w sobie duży ładunek emocjonalny, wynikający z osobistych doświadczeń autora.

Trzeci jego nurt w tym okresie to działalność międzynarodowa. Rozpoczął ją od wykładów i konferencji w 1954 r. na uniwersytetach w Holandii, Londynie i Buenos Aires. W 1961 r. na zaproszenie Gordona Allporta przeprowadził szereg wykładów na temat teorii i praktyki logoterapeutycznej na Uniwersytecie Harvardzkim w Stanach Zjednoczonych. Prowadził ponadto wykłady na *Southern Methodist University* w Dallas (1966) i w *Duquesne University* w Pittsburghu (1972). Dzięki niemu w 1970 r. w San Diego w Kalifornii na *United States International University* została powołana pierwsza Katedra Logoterapii i pierwszy Instytut Logoterapii na świecie. W tym samym też roku (1970) V. Frankl zostaje uhonorowany pierwszym z wielu tytułów *doktora honoris causa* przyznanego mu przez *Loyola University* w Chicago⁴³. Wśród różnego typu wyróżnień otrzymał

³³ V.E. Frankl, *Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy*, Beacon Press, Boston 1963.

³⁴ V.E. Frankl, *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*, The World Publishing Company, New York and Cleveland 1969.

³⁵ V.E. Frankl, *Psychotherapie für den Alltag. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde*, Herder, Freiburg im Breisgau 1971.

³⁶ V.E. Frankl, *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*, Hans Huber, Bern–Stuttgart–Wien 1972.

³⁷ V.E. Frankl, *Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1972.

³⁸ V.E. Frankl, *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Hans Huber, Bern 1975.

³⁹ V.E. Frankl, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*, Vorwort von Konrad Lorenz, München 1979.

⁴⁰ V.E. Frankl, *Die Sinnfrage in der Psychotherapie*, Vorwort von Franz Kreuzer, München 1981.

⁴¹ V.E. Frankl, *Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus fünf Jahrzehnte*, Piper, München 1987.

⁴² V.E. Frankl, *Was nicht in meinen Büchern steht*, München 1995.

⁴³ V. Frankl otrzymał w sumie 29 tytułów *doctora honoris casua*. Przyznały mu je następujące uniwersytety: Loyola University, Chicago (1970); Edgecliffe College, Cincinnati (1970); Rockford College, Illinois (1972); Mount Mary College, Wisconsin (1984); Universidade do Rio Grande do

również 16 maja 1997 r. medal *Medicus Magnus* ze złotą gwiazdą za „służbę na rzecz ludzkości” od Polskiej Akademii Medycznej⁴⁴.

V. Frankl w swojej autobiografii wspomina o niezwykle wzruszającym momencie w swoim życiu, jakim była jego audyencja u papieża Pawła VI w 1970 r. Papież pozdrowił Frankla i jego żonę w języku niemieckim, a następnie, kontynuując w języku włoskim, docenił znaczenie logoterapii dla Kościoła katolickiego i dla całej ludzkości. Przy pożegnaniu, jeszcze raz przeszedł na język niemiecki i prosił Frankla, który już odchodził: „Bardzo proszę, módl się za mnie”⁴⁵. Wszyscy, którzy znają dzieje V. Frankla i jego dzieła nie mają żadnej wątpliwości, iż był on człowiekiem głęboko religijnym. Oczywiście trudno by go było zaszukawać do jakiegokolwiek kategorii religijności. Także i w tym był oryginalny, to znaczy był sobą.

Viktor Emil Frankl zmarł 2 września 1997 r. Bezpośrednią przyczyną zgonu była niewydolność serca, chociaż chorował już od pewnego czasu. Jego pogrzeb w gronie rodziny i przyjaciół odbył się następnego dnia w sektorze hebrajskim cmentarza Zentralfriedhof w Wiedniu (wejście 11, grupa 76b, rząd 23, nr 27).

6. ZAKOŃCZENIE

Te cztery wyszczególnione wyżej okresy w życiu V. Frankla mają pewien wspólny punkt odniesienia, mianownik, który je łączy, myśl, która się przez nie przewija. Godny uwagi jest tu fakt, iż Frankl już od młodych lat był pasjonatem gór. Oznacza to, że nie tylko z upodobaniem uprawiał wędrowki po górach, ale uwielbiał także górskie wspinaczki z pewnym znamieniem ryzyka. Pomaga to zrozumieć jego zamiłowanie do podejmowania ryzyka, do stawiania czoła wyzwaniom, z którego to zaczerpnął swoje podejście do życia jako wyzwania, jako zadania do zrealizowania. Fakt, iż w wieku 67 lat ukończył kurs pilotażu w Kalifornii i

Sul, Brazil (1984); Universidad Andres Bello, Caracas (1984); University of South Africa (1984); Universidad del Salvador, Buenos Aires (1985); Universidad Catolica Argentina, Buenos Aires (1985); Universidad de Buenos Aires (1985); Universidad Francisco Marroquin, Guatemala (1985); Universität Wien (1986); Universidad Nacional de Cuyo, Argentina (1986); Universidad Nacional de Entre Rios, Argentina (1986); Universidad Nacional de San Luis, Argentina (1986); Universidad del Aconcagua, Argentina (1986); Universidade de Brasilia (1988); Universität Haifa, Israel (1988); Internationale Akademie für Philosophie in Liechtenstein (1989); Universität Kopenhagen (1989); Universität Pretoria, Sudafrica (1990); Universidad Gabriela Mistral, Santiago de Chile (1991); University of Santa Clara, Kalifornia (1991); Universität Ljubljana, Słowenia (1992); Universität Prag, Czechy (1994); Katolicki Uniwersytet Lubelski, Polska (1994); Universität Salzburg (1994); Semmelweis-Universität, Budapest (1996); Ohio State University, Columbus (1997).

⁴⁴ W tym czasie V. Frankl był poważnie chory i nie mógł osobiście odebrać tego wyróżnienia. W zastępstwie uczyniła to jego wnuczka Katharina Veselly-Ratheiser. W tym samym dniu tytuł ten otrzymał także Christian Barnard z RPA, który w 1967 r. dokonał pierwszego w historii przeszczepu serca.

⁴⁵ Por. V.E. Frankl, *La vita come compito...*, s. 89–90.

zdobył patent pilota samolotu (1972) oznacza, iż nie było w nim postawy zachowawczej, strachu przed nowymi wyzwaniem. Jest również jednym z wielu świadectw mówiących o jego silnej konstrukcji osobowości, którą w sobie budował.

Charakteryzował się swoistym dynamizmem wewnętrznym, który pozwalał mu na podejmowania ryzyka życiowego, stawiania czoła trudnościom i przeszkodom życiowym.

Nie jest nam obca z pewnością ideologia hitlerowska, która zakładała, iż życie to nic innego jak tylko *Blut und Boden* (krew i ziemia). Ludzie kierujący się tą ideologią byli zdolni prześladować i niszczyć innych za ich przynależność religijną, partyjną, społeczną lub wyznawanie innego systemu ekonomiczno-społecznego, a nawet za orientację seksualną. Sam fakt dostrzegania wartości człowieka jako osoby, ponad jakimkolwiek podziałem bez względu na przynależność do jakiejś religii, rasy, narodu, ugrupowania politycznego, był w czasach hitlerowskich i po zakończeniu wojny aktem wielkiej odwagi. Fakt deklarowania przez Frankla zaraz po zakończeniu wojny, iż nie akceptuje koncepcji tak zwanej odpowiedzialności zbiorowej, był aktem dużej odwagi cywilnej. Znajdujemy w jego biografii świadectwa niektórych osób stojących przed nim i mówiących podniesionym głosem, jak może mówić takie rzeczy, jak może właśnie on, które je przeżył osobiście? Odpowiadał: właśnie dlatego, że przeżyłem je na własnej skórze i mam świadectwa osób, które nie wchodziły do komór gazowych, złorzecząc i przeklinając wszystko i wszystkich, a zwłaszcza Hitlera, ale z poczuciem głębokiej godności osobistej, dlatego mogę mówić w ten sposób z całym przekonaniem. Nie oznacza to negacji odpowiedzialności, ale oznacza, że rozpoznaje się wartość osoby⁴⁶.

Jeszcze za życia V. Frankla został powołany w Wiedniu Viktor Frankl Institut⁴⁷ (1992), który publikował przez 6 lat swoje pismo. Należą do niego między innymi zajmujący się logoterapią na świecie: Herbert Hunter, Giselher Guttman, Franz Vesely, Eugenio Fizzotti, członkowie rodziny Frankl: Gabriele Frankl, Eleonore Frankl, Katharina Vesely, członkowie komitetu naukowego: Javier Estrada, Robin Goodenough, Dawid Guttman, Mitry Leontiev, Elizabeth Lukas, Hiroshi Takashima. Istnieją ponadto pisma poświęcone logoterapii w Hiszpanii, Meksyku, Stanach Zjednoczonych, Argentynie, Japonii, Niemczech, Włoszech, Południowej Afryce, Austrii, Brazylii, Szwajcarii. Powstały także centra formacji logoterapeutycznej na wszystkich kontynentach.

Istotny jest także wpływ koncepcji V. Frankla na rozwój myśli psychologicznej w Polsce. Do pionierów tego kierunku, będąc jednocześnie tym, który wielokrotnie osobiście miał możliwość kontaktu i rozmowy z V. Franklem, należy

⁴⁶ Por. tamże, s. 72–73.

⁴⁷ Aktualnie wieści na jego temat wraz z bardzo bogatym zasobem archiwalnym o V. Franklu i logoterapii znajdziemy pod adresem internetowym: <http://logotherapy.univie.ac.at/e/indexe.htm>

K. Popielski⁴⁸, związany z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Jest on autorem wielu opracowań z zakresu logoterapii i związanego z nią kierunku psychologii. Do najważniejszych należą tu prace: *Człowiek – pytanie otwarte*, (Lublin 1987) i *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*, (Lublin 1993). Innym kontynuatorem myśli V. Frankla jest M. Wolicki⁴⁹, związany ze środowiskiem wrocławskim. Należy tu wymieść jego następujące pozycje z interesującej nas dziedziny: *Człowiek w analizie egzystencjalnej Viktora Emila Frankla* (Przemyśl 1986); *Egzystencjalno-analityczna koncepcja autotranscendencji i jej teologiczno-pastoralne aplikacje* (Przemyśl 1993); *Podstawy filozoficzne analizy egzystencjalnej i logoterapii* (Wrocław 2001). Kolejnym ośrodkiem, w którym jest poruszana problematyka związana z V. Franklem, jest Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu. Świadczy o tym chociażby napisana tam pod kierunkiem prof. K. Zamiary praca doktorska autorstwa A. Chojnak, zatytułowana *Idea autotranscendencji osoby w koncepcji osobowości V.E. Frankla* (2001)⁵⁰. Nie brakuje także odwoływania się do osiągnięć V. Frankla w pisanych pracach

⁴⁸ Popielski Kazimierz – pracownik naukowy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Instytutu Psychologii, a także prof. w Instytucie Gospodarki Turystycznej i Hotelarstwa PWSZ w Jarosławiu, Instytucie Pedagogiki AP w Siedlcach, oraz przy Katedrze Pedagogiki Specjalnej WSUPiZ w Rykach. W swoich badaniach interesuje się logoterapią, psychologią osobowości, psychologią społeczną, psychologią zdrowia, psychoterapią. Do najważniejszych pozycji nawiązujących do myśli V. Frankla należą: *Człowiek – pytanie otwarte. Studia z logoteorii i logoterapii*, (red.), Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1987; *Analiza poczucia sensu życia: Test Noo-dynamiki*, Lublin 1991; *Noetyczny wymiar osobowości – Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994; *Eko-Stress*, Lublin 1995; *Człowiek – Wartości – Sens. Studia z psychologii egzystencji*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996. Jest również autorem wielu artykułów w czasopiśmie polskich i zagranicznych z dziedziny logoterapii i analizy egzystencjalnej.

⁴⁹ Marian Wolicki – pracownik naukowy Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, kierownik katedry psychologii pastoralnej na tym Wydziale. Jest również wykładowcą psychologii w Instytucie Teologicznym w Przemyślu, oraz w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Przemyślu i Jarosławiu. Główne kierunki badań: psychologia ogólna, psychologia filozoficzna, współczesne kierunki psychologii, w tym szczególnie analiza egzystencjalna i logoterapia, psychologia osobowości, psychologia społeczna, psychologia małżeństwa i rodziny, psychologia religii. Do najważniejszych publikacji książkowych należą: *Człowiek w analizie egzystencjalnej Viktora Emila Frankla*, Przemyśl 1986; *Egzystencjalno-analityczna koncepcja autotranscendencji i jej teologiczno-pastoralne aplikacje*, Przemyśl 1993; *Relacje osoby a jej samorealizacja*, Przemyśl 1999; *Dojrzała osobowość, dojrzałe sumienie*, Wrocław 2000; *Podstawy filozoficzne analizy egzystencjalnej i logoterapii*, Wrocław 2001; *Wpływy filozoficzne w analizie egzystencjalnej i logoterapii*, Wrocław 2002.

⁵⁰ W rozprawie doktorskiej podjęte zostały dwa główne problemy badawcze. Pierwszy wyraża się w pytaniu o status koncepcji Frankla, to znaczy, czy mamy tu do czynienia z koncepcją naukową (psychologiczną) czy pozanaukową? Drugi problem badawczy można sprowadzić do pytania o specyfikę franklowskiej koncepcji człowieka, zwłaszcza w odniesieniu do psychologii humanistycznej w wersji organizmicznej. Więcej na ten temat por.: <http://bazy.opi.org.pl/raporty/opisy/dokhab/50000/d50485.htm>. (11 XI 2005). Owocem tych badań jest również książka: *Człowiek i sens. Frankla koncepcja autotranscendencji*, Poznań 2003.

czy artykułach z dziedziny psychologii, psychoterapii, formacji, pedagogiki czy teologii pastoralnej.

Propozycja V. Frankla pozostaje jak najbardziej aktualna. Jego myśli można jednak zarzucić to, iż brak w niej jakiegś wyraźnej propozycji formacyjnej. Usprawiedliwieniem z jednej strony może być fakt, iż sam Frankl nigdy nie miał zamiaru tworzyć własnej szkoły psychologicznej, chociaż wielokrotnie był o to proszony. Nieustannie podkreślał, iż jego zadaniem jest dostarczanie refleksji pomagających w odbudowaniu rzeczywistości. Należy uznać również i to, że w swoich opracowaniach teoretycznych nie był wzorem systematyczności i przejrzystości idei. Konsekwencją tego jest podział w środowisku spadkobierców jego idei. W ostatnich latach podjęto pewne próby koordynacji logoterapii na świecie, zwłaszcza z inicjatywy środowisk holenderskich, szwajcarskich czy austriackich, nie odniosły jednak one większego skutku. Powodem jak zwykle są problemy ekonomiczne, nieporozumienia personalne, czy też brak osoby o odpowiednim charyzmacie organizacyjnym.

Aktualne natomiast pozostaje jego głęboko humanistyczne przesłanie i wiara w człowieka jako osobę będącą wartością samą w sobie. Fundamentalnym jest też wiara w sens życia każdego człowieka i w jego osobiste zaangażowanie się w życie swoje i innych. Przywoływał tu często stwierdzenie Rabina Hillela, składające się z trzech stwierdzeń-pytań, które przez pryzmat logoterapii, można by przetłumaczyć następująco⁵¹:

1. Jeśli nie zrobię tego ja, kto to zrobi?
2. Jeśli nie zrobię tego teraz, to kiedy to zrobię?
3. Jeśli to zrobię tylko dla siebie, to kim jestem?

LIFE AS A CHALLENGE. CENTENARY OF VIKTOR EMIL FRANKL'S BIRTH

Summary

Viktor E. Frankl, (1905–1997), was Professor of Neurology and Psychiatry at the University of Vienna Medical School. For 25 years he was head of the Vienna Neurological Policlinic. His *Logotherapy/Existential Analysis* came to be known as the „Third Vienna School of Psychotherapy”. Frankl received the degrees of Doctor of Medicine and Doctor of Philosophy from the University of Vienna. During World War II he spent three years at Theresienstadt, Auschwitz, Kaufering III and Türkheim. He held professorships at Harvard, Stanford, Dallas, and Pittsburgh, and was Distinguished Professor of Logotherapy at the U.S. International University in San Diego, California. Frankl has given lectures at 209 universities on all 5 continents.

His first article was published in 1924 in the *International Journal of Psychoanalysis* at the invitation of S. Freud. Frankl's 32 books were translated into 31 languages. His book *Man's Search*

⁵¹ Na temat tej wypowiedzi Rabina Hillela por.: Pìrgè Avot, *Detti di rabbini con loro commenti tradizionali*, tłum. na język włoski Alberto Mello, Edizioni Qiqajon 1993, s. 69–70.

for Meaning has sold millions of copies and has been listed among „the ten most influential books in America”.

Through four decades Dr. Frankl made innumerable lecture tours throughout the world. He received honorary degrees from 29 universities in Europe, the Americas, Africa and Asia. He held numerous awards, among them the Oskar Pfister Award of the American Psychiatric Association and an Honorary Membership of the Austrian Academy of Sciences, and *Medicus Magnus* Medal and International Golden Star „Merit for Humanism” (Polish Academy of Medicine, 1997). His thoughts had an impact on the development of human psychology in Poland. Most known followers of his theory are K. Popielski of Lublin and M. Wolicki of Wrocław.

Frankl is the originator of the school of psychotherapy known as logotherapy, or existential analysis. Harvard’s eminent psychologist, the late Gordon W. Allport, called logotherapy “the most significant psychological movement of our day”. Logotherapy offers a potent weapon against the general malaise that gives rise to depression, despair, and addiction: the existential vacuum. Drawing upon his many years of professional practice and the concentration-camp experiences that helped shape his views, Viktor Frankl outlines such invaluable therapeutic techniques as inversion of intention, dereflection, and the use of paradox and parable, in addition to traditional analysis and drug therapy.

Logotherapy and Existential Analysis has been internationally recognized for decades as an empirically supported humanistic school of psychotherapy. Evidence for the growing significance of logotherapy includes institutes, societies and professorships in many countries of the world, as well as conferences and publications. The interconnected theory of Logotherapy and Existential Analysis has been internationally recognized for decades as an empirically supported humanistic school of psychotherapy.

Nota o Autorze: ks. prof. dr **ZBIGNIEW FORMELLA SDB** – absolwent Wydziału Nauk Humanistycznych UMK w Toruniu, członek *Associazione di Logoterapia e Analisi Esistenziale Frankliana*. Wykładowca na Wydziale Nauk o Wychowaniu Pontificia Universitas Salesiana (UPS) w Rzymie. Zajmuje się psychologią wychowawczą, komunikacją niewerbalną i psychopedagogiką skautingu.

Słowa kluczowe: Viktor Frankl, psychoterapia, logoterapia, psychologia

KL. ANDRZEJ GBUREK SDB

ELEMENTY „TEOLOGII CIAŁA” W MYŚLI ŚW. HIERONIMA NA PODSTAWIE JEGO KORESPONDENCJI

WSTĘP

Badając pochodzenie i historię człowieka, stajemy na progu tajemnicy bytu ludzkiego, która stanowi wciąż aktualne wyzwanie skierowane w stronę ludzkiej świadomości. Od końca XX w. w przyspieszonym tempie nieustannie wzrasta liczba propozycji i kontrowersyjnych dyskusji związanych bezpośrednio z ciałem człowieka. Przyczyną takiego biegu wydarzeń jest bez wątpienia tzw. rewolucja obyczajowa, która przy współdziałaniu środków masowego przekazu i coraz to nowszych prądów oraz kierunków filozoficznych zwróciła uwagę na egzystencję współczesnego człowieka. Ze swej strony doprowadziła ona do nieadekwatnego ukazania i zdefiniowania hermeneutyki ludzkiego ciała. Co więcej, wiedza ta, nie rozwinięła jeszcze świadomości o ciele ludzkim jako znaku osoby, będącym wyrazem ducha. Współczesny bowiem rozwój wiedzy o ciele jako organizmie ludzkim ma nadal charakter poznania przypadkowego, bazuje jedynie na rozdzieleniu tego, co cielesne, od tego, co duchowe w człowieku¹.

W czym zatem kryje się ten najbardziej podstawowy sens bycia człowiekiem? Odpowiedzią jest ludzkie ciało, jednakże aby ten fakt zrozumieć, trzeba zdać sobie sprawę ze znaczenia i roli, jaką pełni ciało nie tylko w aspekcie biologicznym czy psychicznym, ale także duchowym, pamiętać jednak trzeba, że w człowieku nie ma aktów wysterylizowanych, tzn. czysto biologicznych, psychicznych czy duchowych. Człowiek zawsze działa jako jedność osobowa.

Szerokiej i dogłębnej analizy tego zagadnienia podjął się Jan Paweł II, który w katechezach środowych wygłoszonych w latach 1978–1983, wskazywał za

¹ Por. F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, Kraków 2004, s. 199.

pomocą wyrażenia „teologia ciała”, godność ciała ludzkiego, jako znaku osoby oraz wielkiego znaku tajemnicy człowieka². Ojciec Święty, szukając odpowiedzi na pytanie o sens bycia człowiekiem, w wyrażeniu „teologia ciała” pyta o źródła owej teologii, o rolę ciała w realizacji zbawienia, do którego jest wezwany każdy człowiek, i o to, jakie są zadania moralne człowieka wynikające z realizacji tejże teologii.

Pytania powyższe nie są czymś nowym, natomiast odpowiedzi i sposób wyrażania związanych z tym myśli, spostrzeżeń, a ostatecznie także poglądów może wskazywać na pewną nowość. Wyrażenie „teologia ciała”, w perspektywie, w jakiej zostało wypowiedziane, intryguje i pobudza do niepokoju, który mobilizuje do podjęcia – w Duchu i Prawdzie – nauki umiejętnego dostrzegania „niezwykłego w zwyczajnym”. Brak nowości związany jest z faktem, że temat dotyczący godności ciała ludzkiego, jego roli w realizacji zbawienia i zadań moralnych, do jakich jest predysponowane, był już poruszany przez Ojców Kościoła.

ZA I PRZECIW CIAŁU

Refleksja ta niewątpliwie u różnych Ojców Kościoła zmierza w równie różnych kierunkach. Treść i rodzaj refleksji zależy od nastawienia poszczególnych autorów, od omawianych przez nich zagadnień, od otrzymanej wcześniej formacji filozoficznej i teologicznej, przede wszystkim jednak od sposobu pojmowania relacji zachodzącej między ciałem a materią i od sposobu interpretowania różnicy istniejącej między stanem pierwotnym a upadłym rodzaju ludzkiego, a także od sposobu rozumienia stworzenia na „obraz Boży”.

Chrześcijanie od samych początków zaistnienia na arenie europejskiej walczyli z wszelkimi przejawami pogardy wobec ciała, jaką głosiły chociażby prądy gnostyckie, próbujące podszyć się pod chrześcijańskie znaki. Tertulian (II w.) ujął to lapidarnie: „Nie potępia się tego, w czym dokonuje się zła, ale to, co zło stanowi”³, a więc nie pogarda, ale pochwała ciała ludzkiego, które w tym kluczu staje się pryncypium, punktem oparcia zbawienia.

W związku z tym w ramach naszego studium rodzi się pytanie o spojrzenie św. Hieronima na człowieka, tzn. na tajemnicę jego natury, na jego antropologię⁴, na ciało i cielesność, a także o poglądy, które trzeba uwzględnić, by móc mówić o jakiejś pierwotnej idei wskazującej na obecność „teologii ciała” w twórczości epistolarnej Hieronima.

Uwaga Hieronima skupia się na jasnej świadomości, że człowiek może stać się doskonałym, albowiem Syn Boży stał się prawdziwie człowiekiem, podlegał

² Por. J.P. Cichocka, *Dojrzała wolność daru*, „Niedziela” 27 (1984), nr 34, s. 6.

³ Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, V, 13, Warszawa 1994, s. 284.

⁴ M. Formela, *Święty Hieronim jako kierownik życia duchowego w świetle jego korespondencji*, Warszawa 2004, (maszynopis).

rzeczywistemu cierpieniu ludzkiemu, rzeczywiście zmartwychwstał i przekazuje swoje życie za pomocą rzeczywistości materialnych. Święty w swoim nauczaniu uwypatnia „organizowanie” zewnętrzne człowieka, tj. ciało, ze świadomością tego, że to nie wyczerpuje jego natury, bo poza tym co widzialne kryje się rzeczywistość wyższego rzędu⁵. Aby zrozumieć tę zasadę, trzeba zaznaczyć, że w okresie patrystycznym istniały dwa zasadnicze typy egzegezy: antiocheński i aleksandryjski, tak też i w myśleniu oraz poglądach na różne sprawy z zakresu nauk poruszanych przez Ojców Kościoła widać dwie szkoły: tę należącą do literalistów i tę drugą, należącą do alegorystów.

Hieronim jest osobą, która w mówieniu o ciele ludzkim balansuje w obrębie obu tych szkół, stąd też, jak można zauważyć, posiłkując się zachowaną korespondencją, dostosowywał i modyfikował on swą *ratio interpretandi* w zależności od różnych zapotrzebowań i celów, raz określając ciało na sposób „literalny”, innym razem na sposób „alegoryczny”. Śmiem twierdzić, że w aspekcie teologicznym u Hieronima występuje w głównej mierze interpretacja alegoryczna⁶. To alegoryczne patrzenie na ciało jest mocno podyktowane realiami modeli ówczesnych zachowań społeczeństwa rzymskiego, które było pełne zadziwiających kontrastów: arystokracja multimilionerów i anonimowe masy proletariatu, surowy rygorizm i zarazem całkowita wolność. Świadomość społeczna Rzymian, była przepojona godnością własnej kultury, ale w dużej mierze błąkała się między surowymi nakazami doktryn ascetycznych, nie koniecznie prawowiernych, a rozprężeniem gorszącej amoralności⁷. Alegoryczny obraz służył do ukazywania prawdy i wyprowadzenia z niej wniosków praktycznych. Nas dziś oczywiście nie tyle obchodzi tamte realia, ile sposób mówienia o ciele w tychże realiach i związany z tym cel: *Christus cum omnibus sacramentis suis*. W świetle tego faktu alegoryczny nośnik Hieronima pokazuje ideę stanowiącą przeciwwagę do labilnych zachowań i zdeprecjonowanego światopoglądu niektórych duchownych, jak też reszty społeczeństwa rzymskiego w dziedzinie ciała ludzkiego; ta idea to też przyjęcie du-

⁵ Por. Hieronim, *Listy*, 121,4, (dalej skrót: H.) Warszawa 1952–1954: „Podobnie jak plód rozwija się stopniowo i trudno mówić o postaci ludzkiej, dopóki w nieukształtowanym zaczątku nie utworzą się właściwe rysy i członki, [...], tak myśl poczęta przez umysł rodzi się wtedy, gdy objawi się w czynie. [...] dopóki nie odtworzy się w was obraz Chrystusa. [...] A skoro słowo Boże upadnie na duszę, musi w niej wzejść i wzrastać”.

⁶ Por. H. 121,10: „Głębokich bowiem i zakrytych znaczeń język nie wyjaśnia i chociaż Paweł sam rozumie, co mówi, nie może tego uczynić zrozumiałym dla cudzych uszu za pomocą jasnych słów [...]. Niech was więc nikt nie zwycięża [...] niskością litery. [...] my natomiast według ducha przejdźmy do Chrystusa, którego Apostoł dla odróżnienia od cieniów nazywa teraz ciałem. Podobnie bowiem jak w ciele jest prawda, a w cieniu ciała kłamstwo, tak w duchowym rozumieniu”.

⁷ Por. J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa*, Warszawa 1966, s. 61; Por. H. 125,6: „Nie naśladuj przykładu [...], których bezwstyd jest na dłoni [...]. Znam ja [...] kobiety w wieku więcej niż dojrzałym, które [...] szukają synów duchowych. [...] przełamują wstyd i [...] posuwają się do swobody małżeńskiej. [...] jest to zawstydzieniem pogan, gdy widzę, że kościołom nie podoba się to, co się wszystkim dobrym nie podoba”; 148, 8.

chowego znaczenia owej rzeczywistości, której człowiek doświadcza w obrębie czasu, przemijalności. Idea ta głosi, iż wewnątrz „rzeczywistości ziemskiej” zachodzą radykalne przemiany, czyniące z „niej” historię zbawienia zrozumiałą tylko dla tego, kto wierzy⁸. W liście do dziewicy Pryncypii, Hieronim, głęboko poruszony owymi przemianami mogącymi odwieść od wiary niektóre osoby o słabej psychice, Marcelę podaje za przykład: „z Zachodu nadchodzi straszna wieść, że Rzym jest oblężony [...]. Szalony głód zmuszał do potwornych pokarmów, [...] matka nie oszczędza karmionego dziecka i jej wnętrzości przyjmują to, co niedawno przedtem wydały. [...] Tymczasem [...] do domu Marceli wkracza krwawy zwycięzca. Mówią, że zbita kijami i biczami nie czuła mąk, lecz zalana łzami i kopana przez nich dokonała tego, że cię od jej towarzystwa nie oddzielono, aby młodość nie musiała znosić tego, czego starczy wiek nie mógł się obawiać. Zmiękczył Chrystus twarde serca i wśród krwawych mieczów znalazła litość. [...] dziękowała Bogu, iż cię niewinną dla niej zachował, iż niewola nie uczyniła jej ubogą, lecz zastała już w ubóstwie, [...] że nasycona Ciałem Chrystusa nie czuła głodu, że i głosem, i uczynkiem mogła mówić: «Nagą wyszłam z żywota matki mojej i nago wrócę. Jako się Panu podobało, tak się stało. Niech będzie Imię Pańskie błogosławione»”⁹.

Prawda o człowieku, który ma decydujące znaczenie dla chrześcijańskiej duchowości, roztacza się przed Hieronimem jako problem do wyjaśnienia, ma bowiem wpływ na właściwą i dobrze pojętą koncepcję człowieka, którego życie nieodłącznie związane jest z życiem Tego, który jest jego wyłącznym dawcą: „Bo natura nic nie znaczy wobec Pana natury”¹⁰. Czytelnik, który zna naukę św. Pawła Apostoła, zawartą w jego własnych listach i równocześnie wczyta się w korespondencję pochodzącą ściśle i wprost spod pióra Hieronima, zauważy, że zdaje się on traktować naukę św. Pawła przede wszystkim jako coś w rodzaju impulsu i natchnienia, gdyż to, co dotyczy ciała w jego aspekcie teologicznym, prezentuje on własne stanowisko, u podstaw którego leży spekulatywna strona zagadnienia duszy¹¹. Wyrazem tego byłyby z jednej strony polemiki prowadzone z osobami uznanymi przez niego za heretyków, a z drugiej strony wskazania oraz opieka duchowa i duszpasterska nad osobami oddającymi się jego kierownictwu i formacji duchowej i intelektualnej. Z tej też przyczyny inne będzie podejście Hieronima do zagadnień związanych z ciałem ludzkim w polemice z heretykami, a inne, gdy

⁸ Por. H. 128,5: „Ginie cały świat, a grzechy nasze nie giną! Sławne miasto [...] zostało strawione jednym pożarem. Nie ma krainy, w której by nie było jego wygnańców. W [...] zgłiszczach legły [...] kościoły, my jednak hołdujemy chciwości. Żyjemy jakbyśmy następnego dnia mieli umrzeć, a budujemy, jakbyśmy zawsze mieli żyć na tym świecie. Złotem błyszczą ściany, stropy, głowice kolumn, a przed naszymi drzwiami umiera w ubogim nagi i głodny Chrystus. [...] Ginią z pasterzami trzody, bo jako lud, tak i kapłan. [...] nie było początku, już jest koniec.

⁹ H. 127,12–13.

¹⁰ H. 72,2.

¹¹ Por. H. 126,1; 131,4; 120,12.

będzie kierował pouczenia do osób objętych jego kierownictwem duchowym. Tak postępując, niejednokrotnie musiał ścierać się z zarzutami, jakoby miał być niekonsekwentny w głoszonych przez siebie poglądach¹².

Postawa Hieronima względem ludzkiego ciała jest próbą wyjaśnienia i właściwego nakierowania myślenia odnośnie do teologicznego aspektu ciała przejawiającego się oraz osiągającego swój cel w osobie Jezusa Chrystusa, w Jego ciele. Stąd, gdy używa terminu dusza, używa go na określenie całego człowieka, w tym także i ciała w ścisłym tego słowa znaczeniu.

KONDYCJA LUDZKIEGO CIAŁA

Hieronim na własnej osobie odczuł, jak kruche jest ludzkie ciało, niezależnie od tego na jakim jest etapie życia¹³. Dostrzegł również poza tymi negatywnymi odczuciami związanymi z ludzkim ciałem, jego naturalne możliwości do przemiany w całej swojej strukturze psychiczno-fizycznej, jako narzędzie Ducha, wyrażone w dyspozycji zachowania oraz dążenia do pełni jedności z Nim przez ową jedność duszy i ciała w człowieku. Niewątpliwie Hieronim odnosił się z wielkim szacunkiem do ciała, które przecież stało się podmiotem wcielenia i odkupienia dokonanego przez Chrystusa. Z troską Hieronim o ciało, nie mogło mieć zatem nawet znamion narcystycznych przesłanek, raczej podyktowane było zdrowym rozsądkiem i mądrością u podstaw których znajdowały się: Biblia i współczesne zasady dietetyki¹⁴.

Dynamika ta pokazuje, że otwartość na Bożego Ducha ma istotny wpływ na kondycję ludzkiego ciała. Otwartość tę Hieronim dostrzega między innymi w zachowywaniu właściwych proporcji, gdy chodzi o pożywienie, higienę intymną, odzienie, kształcenie, pracę czy życie seksualne, a także stopniowego podejmowania coraz większego trudu zmagania się z tym, co prowadzi człowieka do osłabienia jego ciała w całej jego strukturze psychiczno-fizycznej zarówno w odniesieniu do świata natury, jak i świata nadprzyrodzonego.

Hieronim zaprawiony w zmaganiach z własnym ciałem, w listach kierowanych do osób chcących wieść życie ascetyczne dzieli się doświadczeniem i refleksją odnośnie do charakteru relacji człowiek – ciało.. Ciało w wymiarze rzeczywistości ziemskiej, bo z takim ciałem musi zmagać się asceta, jest wg Hieronima tylko naczyniem, w którym człowiek raz nosi wodę, innym razem szlachetne wino, a kiedy indziej popsułą wodę, lub też wino o smaku octu¹⁵. Stąd w tym co odnosi się do owej kondycji ciała ludzkiego, Doktor zauważa jeszcze jedną prawidłowość: „Dopóki przebywamy w przybytku cielesnym i odziani jesteśmy

¹² Por. H. 83,2; 84,12.

¹³ Por. H. 22,7; 84,3; 108,8.

¹⁴ Por. H. 22,37; 31,3; 43,3; 120,12.

¹⁵ Por. H. 18,2; 22,4.

słabym ciałem, możemy rządzić i kierować uczuciami i namiętnościami, ale wyzbyć się ich nie możemy¹⁶. Człowiek zatem spełnia tu raczej rolę strażnika, który uważnie obserwuje i czuwa nad prawidłowym przebiegiem mechanizmów zachodzących w ciele, jak i umiejętnie stosuje zasady działania prewencyjnego odnośnie do mogących pojawić się nadużyć względem ciała jeszcze nie uduchowionego¹⁷. Człowiek, rozwijając swoje ciało harmonijnie w zgodzie z naturą¹⁸, spełnia zadanie powierzone mu przez Stwórcę, a potwierdzone przez Chrystusa, wyrażające się w pozyskiwaniu wszelkich możliwych cnót¹⁹, którymi mógłby posługiwać w świecie²⁰, aby przynajmniej niektórych ze świata pozyskać dla Chrystusa, aby zarówno jednych, jak i drugich nie dosięgła pomsta za zaniedbania względem słabego ciała²¹, które „uduchawiane”²² przez praktykowanie cnót, ma zostać zachowane jako nieskalane dla Boga²³. Hieronim ujawnia, trochę bez przekonania, prawdę o tym, że człowiek jest dwujednią, bo przecież nie tylko dusza jako taka, ale ciało dąży ku Panu²⁴, bo ono jest świątynią Chrystusa, a On mści się na gwałcicielach swojej świątyni²⁵. Tym, co narusza i osłabia kondycję ludzkiego ciała, tzn. zadaje gwałt świątyni, są grzech i śmierć, wysłańcy szatana – wroga ludzkiego ciała z racji jego przeznaczenia: „Różnymi podstępami walczy chytry wróg. Mądrzejszym był wąż nad wszystkie zwierzęta, jakie Pan Bóg uczynił na ziemi. Dlatego też i Apostoł mówi: «Znamy jego chytryść»”²⁶.

Hieronim przestrzega przed możliwością degradacji człowieka jako osoby przez fakt źle zrozumianego daru wolnej woli, którą otrzymał od Boga. W liście do papieża Damazego opisuje stosunek i relację, jaka zachodzi w człowieku, gdy musi odnieść się do daru wolnej woli: „Jedynie Boga nie dotyczy grzech; wszystko inne mając wolną wolę jak i człowiek na obraz i podobieństwo Boże uczyniony, może na każdą stronę tę swoją wolę naciągnąć”²⁷. Hieronim wielokrotnie daje do zrozumienia, że człowiek z racji doskonałości swego pochodzenia, jak i przeznaczenia nie jest zdolny tak naprawdę do pozbawienia siebie zaszczytu przyszłej chwały w ciele uwielbionym. Tym, do czego może być zdolny, to jedynie do oszpececia siebie przez powielanie własnych ułomności²⁸. Ułomności, które nie

¹⁶ H. 130,13.

¹⁷ Por. H. 22,17.27; 40,3; 52,7; 117,9.

¹⁸ Por. H. 10,2.

¹⁹ Por. H. 148,15.

²⁰ Por. H. 55,2.

²¹ Por. H. 14,11.

²² Por. H. 107,4: „Tak winna kształcić się dusza, która ma być świątynią Pana. Niech się uczy nie słuchać nic innego, nic innego nie mówić, tylko to, co należy do bojaźni Bożej”.

²³ Por. H. 22,6.

²⁴ Por. H. 125,11: „Niechaj zarówno ciało, jak i dusza dążą ku Panu”.

²⁵ Por. H. 148,19: „A jeśli kto świątynię Bożą narusza, zatraci go Bóg”.

²⁶ H. 22,3.11.

²⁷ H. 21,40.

²⁸ Por. H. 43,2.

wypływają z natury²⁹, gdyż ona mówi o doskonałości pochodzenia człowieka, a raczej ze samego źródła zła, którym jest raczej wspomniany już szatan narzucający jemu własną wolę. Z tej też przyczyny, trzeba jeszcze raz podkreślić, że Hieronim nie potępia ciała, lecz źle zinterpretowaną wolność, która jest narzucona człowiekowi gwałtem przez odwiecznego wroga jego natury. W tym miejscu stają się jakby bardziej czytelne słowa Hieronima: „Potępia się bowiem u człowieka wolę, nie naturę”³⁰.

CIELESNOŚĆ CIAŁA

Ciało, które ulega cielesności, czyli temu, co jest „na zewnątrz”³¹, tzn. grzechowi, już jest martwe, a co za tym idzie, także i dusza staje się martwa, bo wtedy i ona grzeszy³². Twierdzenia te ujawniają wielką troskę Hieronima o właściwe rozumienie roli i znaczenia ciała ludzkiego³³, w którym wszelkie ziemskie przywiązania powinny być przewyciężane przez miłość duchową: „Trudno jest, aby dusza ludzka nie kochała czegoś i wprost niemożliwe, aby umysł nasz nie podążył za jakimś uczuciem. Miłość cielesna zwyciężana bywa miłością duchową, pragnienie gaszone pragnieniem”³⁴. W liście do Furi, Hieronim wskazuje na źródło i jednocześnie na cel tej miłości, a wyraża to w następujących słowach: „pożądać będzie król piękności twojej [...]. Cóż piękniejszego nad duszę, która nazywa się córką Boga i nie szuka żadnych ozdób z zewnątrz? Wierzy w Chrystusa i, dążeniem do niego wzbogacona, idzie do Oblubieńca, mając go za pana, a zarazem za męża”³⁵. Hieronim, zachwycając się postawą Pauli, wyraża swój pogląd, że dusza, tzn. człowiek, powinien podejmować wszelkie starania, aby podobać się przede wszystkim Chrystusowi, a co za tym idzie, powinien dążyć do całkowitego oddania się woli Chrystusa aż po zespolenie się z Nim: „ona, gorętsza wiarą, całą duszą łączyła się ze Zbawicielem i uboga na duchu szła za swym ubogim Panem”³⁶. To dziwne zespolenie duszy z Chrystusem pokazuje jak równie silne musi być pragnienie ciała: „A dowiedziałem się, że zapalona [...] żarem wiary, [...] postanowiłaś zachować wstrzemięźliwość i resztę życia [...] poświęciłaś wstydlivości.

²⁹ Por. H. 65,4: „Jakby na to młodzieniec mówił: Cierpię gwałt ze strony ciała mego, [...] sam ustrój fizyczny i budowa ciała domaga się niewieścich uścisków”.

³⁰ H. 64,2.

³¹ Por. H. 54,3: „Cóż piękniejszego nad duszę, która [...] nie szuka żadnych ozdób z zewnątrz”.

³² Por. H. 14,6: „A usta, które kłamią, zabijają duszę”.

³³ Por. H. 84,9: „Nie gardzę ciałem, w którym Chrystus urodził się i zmartwychwstał [...]; jednak dziwię się, dlaczego ci, którzy poniżają ciało, żyją zmysłowo i tego nieprzyjaciela swego pielęgnują. Miłuję ciało [...], dziewicze, poszczące; miłuję nie uczynki ciała, lecz jego substancję; [...] ciało, które wie, że będzie sądzone; [...] które dla Chrystusa jest podczas męczeństwa zabijane...”.

³⁴ H. 22,17.

³⁵ H. 54,3.

³⁶ H. 108,15.

Jest to oznaka wielkiego umysłu i wskaźnik doskonałej cnoty. Wyrzec się nagle doświadczonej rozkoszy, uciekać przed [...] ponętami ciała. Ale dowiedziałem się [...], co mnie [...] niepokoi, [...] żeś to wielkie dobro zaczęła zachowywać bez zgody męża i umowy z nim; [...] jakby zapomniawszy o sojuszu małżeńskim [...] i niepomna prawa, bez wiedzy męża ślubowałaś Panu czystość³⁷. Dostrzegamy więc, że życie Chrystusowe udzielone duszy, to jest i ciału ludzkiemu nie wypływa bezpośrednio z natury Bożej, lecz zdaniem Hieronima jest udzielane za pośrednictwem człowieczeństwa Chrystusowego. Życiem tym jest łaska, która utrzymuje duszę a tym samym i ciało w równowadze: „W ten sposób wszelkie ciało pożąda [...] tego, co jest cielesne i pewnymi ponętami pociąga duszę do zgubnych przyjemności, lecz naszą powinnością jest hamować gorącą namiętność większą miłością Chrystusa, [...], i by [...] Ducha Świętego, nosiło krokiem umiarkowanym i równym³⁸”.

Hieronim dostrzega fakt zachodzących kryzysów w człowieku na płaszczyźnie duchowo-cielesnej. Sytuacja ta, jednak nie prowokuje go do poniżania ciała, ale wręcz odwrotnie, występuje w opozycji do wielu sobie współczesnych. Święty Doktor nauczał o szacunku do ciała ludzkiego i podkreślał z naciskiem, że zdrowie duszy musi iść w parze ze zdrowiem ciała: „Pragnę, by wspólna matka Albina cieszyła się zdrowiem – mówię o ciele, wiedząc, że duchowo ma się dobrze³⁹”, a na innym miejscu: „Dopiero w chorobie okazuje się, jakim szczęściem jest zdrowie. Dobro, któreśmy posiadali, więcej cenimy, gdy je stracimy⁴⁰”, a także: „Nie nakazuję ci postów nieumiarkowanych i przesadnej wstrzemięźliwości od pokarmów, które rychło nadwerężają delikatne ciała, tak że wpadają w chorobę zanim rzuciły podwaliny pod święte życie⁴¹”. W liście do Marceli, Hieronim stwierdza, że dziewczyna Adela, dzięki umartwieniom, była „zdrowa na ciele, a zdrowsza na duszy⁴²”. Z kolei w liście do Rustyka, polecając umartwienia, pisze: „skromny i umiarkowany pokarm jest pożyteczny i dla ciała, i dla duszy⁴³”, zatem, jak można zauważyć, umartwienia, które poleca mają na celu nie poniżenie ciała, lecz jego uszlachetnienie. Po śmierci Nepocjana, Hieronim napisze: „Gdzie jest teraz ta piękna twarz, gdzie godność całego ciała, którym jakby pięknym odzieniem okrywała się piękna dusza⁴⁴”. To dzięki owej jedności duszy i ciała oraz wzajemnego wpływu na siebie, ciało zyskuje godność ku temu, by stać się chwalebne: „by mianowicie ciało nie

³⁷ H. 148,28. Ślub czystości składany Bogu w czasie trwania małżeństwa obwarowany był przez wyrażenie zgody przez oboje małżonków bądź to na czas określony lub dożywotni.

³⁸ H. 79,9.

³⁹ H. 32,2.

⁴⁰ H. 66,1.

⁴¹ H. 130,11.

⁴² H. 24,4.

⁴³ H. 125,7.

⁴⁴ H. 60,13.

było opuszczone przez duszę, lecz by dzięki mieszkaniu duszy w ciele, stało się chwalebne to, co nie było chwalebne⁴⁵.

Hieronim, podając wskazania odnośnie do tego w jak skuteczny sposób troszczyć się o ciało, by nie została naruszona struktura dwujedni człowieka, bierze bardzo mocno też pod uwagę płciowość człowieka, która determinuje go jako osobę. Świadczyć o tym mogą inne wskazania kierowane, odnośnie do owej troski o ciało, do kobiet, a inne do mężczyzn⁴⁶. Hieronim znacznie wyprzedzając swoją epokę w kwestii rozumienia płciowości człowieka, zauważa, że kobiety są bardziej nastawione na świat osób i mają w tym kierunku specyficzne predyspozycje, podczas gdy mężczyznom łatwiej o funkcjonowanie w świecie rzeczy i w tym aspekcie dysponują z reguły lepszymi predyspozycjami. Przemawia za tym treść słów, które czytamy w liście do Marceli, a opisującym Asele: „Jakością jedynie swego życia zasłużyła sobie na to, że w mieście przepychu, rozwiązłości, uciech [...] dobrzy ją wychwalają, źli uwłaczać nie mają odwagi; naśladową ją wdowy i dziewice, zamężne czczą, grzeszne się obawiają, kapłani szanują⁴⁷ oraz odnośnie do mężczyzn z treści listu do Pammachiusza: „Nie wystarczy jednak, gdy mąż doskonały i całkowicie opanowany wzgardzi majątkiem. [...] Więcej winien dokazać uczeń Chrystusa niż uczeń świata⁴⁸. Używając dzisiejszej terminologii, można powiedzieć, że Hieronimowi chodziło o to, że kobiety bardziej kierują się logiką więzi, a mężczyźni bardziej logiką faktów. Poruszane zagadnienia prowadzą do punktu, gdzie wyraźnie trzeba powiedzieć o roli i znaczeniu płciowości w kluczu natury człowieka jako kobiety i mężczyzny.

Korelacja, która zachodzi pomiędzy kobietą i mężczyzną w sakramentalnym związku małżeńskim jest doskonałym przykładem tego, jak wielkie znaczenie ma ich wzajemne odkrywanie tożsamości, roli i znaczenia własnej seksualności w porządku natury oraz życia nadprzyrodzonego⁴⁹. To odkrywanie jednakże musi być różne od tego, jak czynią to poganie, o których Hieronim pisze, że dla nich liczy się jedynie to co przynieść może człowiekowi przyjemność cielesną: „mają zwyczaj starą miłość usuwać nowym uczuciem [...] występki leczą występkiem [...] my miłością do cnót zwyciężamy występki⁵⁰. Hieronim odważnie obstaje za prawdą, że kobieta i mężczyzna nawzajem się uzupełniają, a dzięki trwaniu w sakramentalnym związku małżeńskim stanowią doskonałą jedność pod każdym względem, także tym cielesnym⁵¹. Wyraźnie ten znakomity kierownik

⁴⁵ H. 59,2.

⁴⁶ Por. H. 108,8.

⁴⁷ H. 24,5.

⁴⁸ H. 66,8.

⁴⁹ Por. H. 66,3: „Ponad własną swą słabość stawiała pragnienie męża. [...] celem jej nie było wypełnienie pierwszego wyroku Bożego: «Rośnijcie i mnożcie się, [...]», ani obowiązku małżeńskiego. Lecz w tym celu życzyła sobie dzieci, by mogła rodzić dziewice Chrystusowi”.

⁵⁰ H. 125,14.

⁵¹ Por. H. 22,1.

duchowy sprowadza ludzką seksualność do punktu krytycznego, gdzie rozgałęziają się drogi rozumienia podstawy realizowania się człowieka, jako kobiety i mężczyzny autonomicznie, indywidualnie i we wzajemnej relacji⁵². Mowa jest tu o głębi ludzkiego serca, do której Hieronim sięga poprzez to, co w pierwszym rzędzie jest dostępne percepcji człowieka, a mianowicie odczucia i zwykła czułość powiązana z emocjami, aby wydostać na zewnątrz ową *modus operandi* ludzkiej miłości, którą jest Chrystus⁵³. W takim też względzie jego troska będzie wyrażała się w tym, aby osoby, które narażone są na cierpienia, z powodu nieopanowanych emocji, jakie pojawiać się mogą, i najczęściej pojawiają się nieświadomie w relacjach międzyludzkich, zwłaszcza pomiędzy kobietą i mężczyzną, nie poddawały się zbytnej rozpacz, gdyż one mogłyby stać się przyczyną ich moralnie złego postępowania. Zgodnie z teorią życiową Hieronima, rozpacz, która jest jakimś rodzajem cierpienia, nie ma prawa pojawiać się tam, gdzie w relacjach pomiędzy kobietą i mężczyzną była miłość Boża. W pewien oględny sposób wyjaśnia on owo zagadnienie w liście skierowanym do Teodory, młodziutkiej wdowy, w którym pociesza ją po śmierci męża: „On jest już bezpieczny, spogląda na ciebie z wysokości, jako zwycięzca wspiera cię w twojej pracy i przygotowuje ci obok siebie miejsce z taką samą serdeczną miłością, [...] w czystym [...] związku”⁵⁴. Łatwo można zauważyć, że Hieronim dopatruje się źródła cierpienia w złu, wyrażającym się w moralnie złym postępowaniu. Z niektórych listownych wypowiedzi, wynika zatem, że niemożliwe jest, by rozpacz – cierpienie, które á propos ma swoje źródło w moralnie złym postępowaniu, również dotykało tych, przez których dzięki łasce odmieniane jest nieustannie oblicze ziemi⁵⁵. Z kolei, gdy chodzi o mężczyzn, Hieronim stawia znacznie wyższe wymagania. Mężczyzna, który zawarł sakramentalny związek małżeński, musi być jak Chrystus, by prawdziwie mógł kochać swoją żonę, tzn., by właściwie – zgodnie z kanonami nauki chrześcijańskiej – mógł i był w stanie realizować własną płciowość. Pośrednio wnioskować można to z treści listu do Furii: „Cóż piękniejszego nad duszę, która nazywa się córką Boga. Wierzy w Chrystusa i, dążeniem do Niego wzbogacona idzie do Oblubieńca, mając go za pana, a zarazem za męża”⁵⁶. Tak pojęty przez Hieronima porządek pokazuje, że mąż musi być niczym *alter Christus*, bo sakramentalny związek mężczyzny i kobiety jest wyrazem postawy, gdzie oboje winni są sobie wzajemną cześć przepełnioną niezwykle, delikatną, niemalże mistyczną czułością

⁵² Por. H. 79,10: „Wszyscy jesteśmy zrobieni z tej samej gliny [...]; i w jedwabiu, i w prostym stroju panuje ta sama żądza”.

⁵³ Por. J. Czuj, *Święty Hieronim. Żywot – dzieła, charakterystyka*, Warszawa 1954, 168–178.

⁵⁴ H. 75,2.

⁵⁵ Por. H. 54,11; 79,8.

⁵⁶ H. 54,3.

tak, by oboje w zjednoczeniu uczuć i myśli byli *in persona Christi*⁵⁷. Świadomość tak pojętej wzajemnej czci miała prowadzić małżonków do zachowania we wzajemnych relacjach wysoko wysublimowanej seksualności, wyrażonej w dozgonnej wstrzeźliwości od stosunków seksualnych i pieszczot cielesnych. Niewątpliwie traktatem mówiącym o kryteriach postępowania małżonków chcących żyć ze sobą bez współżycia seksualnego, w twórczości Hieronima, w aspekcie moralno-religijnym, mógł stanowić *Żywot Malchusa*, natomiast gdy mowa o listach, odbiciem owego peanu ku czci dozgonnej czystości w małżeństwie, rozumianej w aspekcie zachowania dozgonnej wstrzeźliwości seksualnej, wydają się listy do Lucyniusza Betyckiego, Celancji i Teodory, a także w pewnej mierze list do Dezyderiusza. Pisząc o owej wysublimowanej seksualności, trzeba też pokrótce przedstawić spostrzeżenia Hieronima odnośnie do tych, którzy występują w jawnej opozycji wobec nauki Kościoła przekazywanej przez Ojców Kościoła. Opozycję tę stanowią wszyscy, którzy nie uznają potrzeby opanowywania ludzkich emocji za pomocą intelektu i woli ukazujących przeciw służebną funkcję miłości, która konstytuuje nas jako istoty ludzkie, by w zależności od płci każdy mógł prawidłowo rozwijać swoją seksualność, stanowiącą istotę szczęścia na poziomie naturalnym, koniecznej do tego, by dawać i otrzymywać miłość, przez którą i za pomocą której mogłaby działać łaska nadprzyrodzona.

Na potrzeby tego tematu można by przyjąć, że ta grupa ludzi preferuje tak zwaną seksualność wypaczoną. Hieronim, doświadczony życiem ludzi Zachodu, jak i Wschodu, prócz zdeterminowanego pogaństwa, widział również „jasno wszystkie skazy na chrześcijańskim obyczaju i w swojej żarliwej duszy bolał nad tym głęboko”⁵⁸. I tak jak nie przypadł do gustu pustelnikom z Chalkis, tak też w równej mierze nie przypadł do gustu eleganckiemu towarzystwu Rzymu, w którego skład wchodził „uperfumowani” duchowni. W liście do Eustochium tych pierwszych określa jako tych, u których wszystko jest przesadne, i którzy nie znoszą uległości wobec innych⁵⁹, natomiast tym drugim będzie wytykał, że są osobami, które oceniają otaczającą ich rzeczywistość przez pryzmat własnych zachowań. Święty Doktor wyraźnie da o tym znać, gdy rzymskie środowisko posądzi go o jakieś moralnie złe kontakty z Paulą⁶⁰. Hieronim w pewien sposób dotyka niektórych zagadnień odnoszących się do seksualności człowieka, gdy wyraża swoje ubolewanie nad tym, że Kościół codziennie traci ze swego łona wiele kobiet, które dotąd swoją seksualność przeżywały na sposób dziewiczy, a

⁵⁷ Por. H. 148,7: „Gdy [...] budujesz dom duchowy [...], połóż przede wszystkim podwaliny niewinności, na których [...] łatwiej wznosić stromy zrąb sprawiedliwości. [...] Niechaj więc dusza chrześcijańska [...] strzeże niewinności nie tylko ręką czy językiem, ale także sercem.”

⁵⁸ Z. Starowieyska-Morstinowa, *Hieronim, syn Euzebiusza*, Tyg. Pow. 8 (1952), nr 47, s. 2.

⁵⁹ Por. H. 22,34.

⁶⁰ Por. H. 45,2.

teraz odstąpiły od tej drogi⁶¹. Źle pojęta seksualność przez chrześcijanina, wg Hieronima, bezsprzecznie prowadzi go do popełniania zbrodni, która właściwa jest postępowaniu pogan, a w ujęciu chrześcijańskiej moralności jest zachowaniem antyspołecznym⁶².

Hieronim, nie unikając drażliwych, ale ważkich tematów o seksualności, wyraża się o tyle pozytywnie, o ile posilkowana jest ona mądrością, która chroni kobiety i mężczyzn przed popadnięciem w wewnętrzną niewolę, która wyrażać się będzie całokształtem skłonności i podejmowanych decyzji, których horyzont będzie czysto „przyziemny”, a dotyczyłyby niczym niepohamowanej realizacji swojej pożądliwości, która nie ma żadnego związku z prawidłowym rozwojem seksualności człowieka⁶³. Przypuszczać można, że odnośnie do tego problemu Hieronim również stosuje swój komentarz do 19 rozdz. Ewangelii wg św. Mateusza, w którym wyjaśnia, iż nie można być dwuzennym, natomiast można zawrzeć powtórne małżeństwo, w przypadku śmierci jednej ze stron. W swoich listach wyjaśnia, że Bóg „stworzył mężczyznę i niewiastę, a nie mężczyzn i kobiety”, i dalej w związku z tym dodaje: „złączy się z żoną swoją, a nie z żonami” – to wyjaśnienie, chociaż w sensie literalnym dotyczy tylko mężczyzn, to jednak w ustach Hieronima dotyczy również kobiet⁶⁴. Hieronim w celu ukazania prawdy, jak wielkie znaczenie ma dla niego to, by każdy wierzący w Chrystusa właściwie mógł zrozumieć swoją seksualność, dopuszcza w pewnej mierze nawet upadek takiej osoby w tej kwestii. W głównej mierze będzie to dotyczyło osób młodych⁶⁵. Za przykład może posłużyć niejaka Fabiola, która za życia swojego małżonka, zawarła nowe małżeństwo, co prawda dopuszczalne przez prawo rzymskie, ale nie do przyjęcia przez chrześcijan: „dla niewiast chrześcijańskich za życia męża są przecięte wszelkie możliwości drugiego zamążpójścia”⁶⁶. Hieronim szuka dla niej usprawiedliwienia, wyjaśniając potencjalnym odbiorcom jego listów, że: „mąż jej był cudzołaznikiem”, i dodaje: „Była bardzo młoda, nie mogła zachować swojego stanu, widziała inne prawo w członkach swoich, sprzeczne z prawem jej umysłu, i czuła w sobie nieprzeparte pragnienie życia zmysłowego. Wołała [...] zasłonić się jakimś cieniem nędznego małżeństwa, niż cieszyć się sławą jednonieżnej i uprawiać nierząd”⁶⁷. Hieronim, prawowierny syn Kościoła, pisząc list do Oceana na temat jej śmierci, tłumaczy adresatowi, że podejmując się usprawiedliwienia tejże młodej kobiety, nie naruszył wymogów prawa kanonicznego i

⁶¹ Por. H. 22,13: „Przykro mówić, ile dziewczę upada [...] jak [...] wiele jest wdów, które [...] okrywają swe nieszczęsne sumienie kłamliwą szatą i chodzą [...], tanecznym krokiem, jeśli ich nie zdradza nabrzmiałość brzucha czy kwilenie dzieci”.

⁶² Por. H. 22,13.

⁶³ Por. H. 54,7.13; 123,9.

⁶⁴ Por. H. 77,3.

⁶⁵ Por. H. 79,7.

⁶⁶ H. 78,3.

⁶⁷ Tamże.

tę, co głosi Kościół, gdyż jej świadomość, co do tego, że robi źle, była nikła: „przez nierozwagę otrzymała jedną ranę, podczas gdy uniknęła wielu ran, które szatan zadaje”⁶⁸. Świadczenie Hieronima zakłada przede wszystkim rolę chrześcijaństwa w przekształcaniu systemów wartości w człowieku, w taki sposób, by przeżywanie przez niego własnej seksualności nie sprowadzało się do relatywizmu moralnego, wyrażającego się w zachowaniach występujących wśród kobiet, upodabniających się do mężczyzn⁶⁹, takich, które uwodzą dzieci, by zaspokoić pożądanie seksualne⁷⁰, czy też takich, które uwodzą duchownych⁷¹, w końcu rzecz też dotyczy takich kobiet, które żyją rozpustnie, a nazywają siebie *Agapetae*⁷², jak i tych, które otwarcie trudnią się prostytutką⁷³.

Lekarstwem według Hieronima, które pomogłoby człowiekowi żyjącemu w ówczesnym społeczeństwie hołdującemu relatywizmowi moralnemu, byłaby wstrzeźliwość seksualna, która jednocześnie byłaby drogą do osiągnięcia dojrzałości osobowej⁷⁴.

KU ZMARTWYCHWSTANIU

„Królestwo niebieskie doznaje gwałtu i ludzie gwałtowni zdobywają je. Jeśli nie zadasz [sobie] gwałtu, nie zdobędziesz niebieskich królestw. Jeśli do znudzenia nie będziesz pukała, nie otrzymasz sakramentalnego chleba. Czy nie wydaje ci się, że powinnaś działać gwałtownie, gdy ciało pragnie być tym, czym jest Bóg, oraz dlatego, że chcesz – w celu sądenia aniołów – wznieść się tam, skąd aniołowie pospadali?! [...] postaw sobie przed oczyma nagrodę za doczesny trud [...]. [...] zacznij być tym, czym [...] tam będziesz [...]. Umocniona zaś zarówno na ciele jak i na duchu zawołasz: Wielka woda nie zdoła ugasić miłości”⁷⁵. Powyższy cytat z listu Hieronima do Eustochium nasuwa na myśl to, że dopiero człowiek dojrzały osobowo jest w stanie otworzyć się przynajmniej w stopniu minimalnym na Tajemnicę Ciała Chrystusowego, rozumianego jako Eucharystia i Ciało Mistyczne. Hieronim, znakomity psycholog i kierownik duchowy wielu osób obojga płci, doskonale zdawał sobie sprawę z faktu, że człowiek jest istotą przekorną⁷⁶. Otwieranie się na ową Tajemnicę powoduje, że stajemy się niejako

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Por. H. 22,27.

⁷⁰ Por. H. 72,2.

⁷¹ Por. H. 117,9.

⁷² Por. H. 22,14.

⁷³ Por. H. 22,6.

⁷⁴ Por. H. 49,15: „Twarde to jest, nie do zniesienia... Kto może wytrzymać, niech wytrzymuje”.

⁷⁵ H. 22,40–41.

⁷⁶ H. 22,13: „Przykro mi mówić, [...], ponad iloma gwiazdami pyszny nieprzyjaciel umieszcza swój tron, ile skał rozłupuje żmija i zamieszkuje w ich szczelinach! [...] hołdują nieplodności i dopusz-

już tu na ziemi „współcieleśni” z Chrystusem, gdzie to On wówczas obdarza człowieka swoim Boskim życiem, wzmacniając kruche ludzkie ciało w drodze do wieczności i osiągnięcia w Nim stanu chwały. Prewencyjnie jednak zaraz zaznacza, że przyjmowanie „sakramentalnego chleba” – Eucharystii, chociaż przysposabia człowieka do przyszłej chwały, to jednak nie zakłada w nim osiągnięcia na ziemi stanu bezgrzeszności. W liście do Heliodora tak to zrelacjonuje: „Utrapienie czasu niniejszego ani porównać nie można z przyszłą chwałą, która się w nas objawi. Wymagający jesteś [...], jeśli i tu chcesz się cieszyć ze światem, i potem królować z Chrystusem. [...] przyjdzie ów dzień, kiedy to, co skazitelne i śmiertelne, przyoblecze się w nieskazitelność i nieśmiertelność. [...] Wtedy ty [...] będziesz [...] mówić: Oto Ukrzyżowany mój [...]. Patrzcie na ciało, czy to samo jest, które –jak mówiliście– uczniowie nocą zabrali!”⁷⁷. Hieronim czyni wszystko to, aby wskazać na Tego, który konstytuuje ciało kobiety i mężczyzny, jako człowieka w kontekście życia po zmartwychwstaniu⁷⁸. Tym, który spełnia tu główną rolę, był, jest i będzie zawsze Chrystus. On dla tych, którzy swych ciał nie poddali pod jarzmo cielesności już na ziemi czyni obecnym w nich pierwiastki swego Królestwa: „Królestwo Boże w was jest. [...] nędzna jest ludzka natura i jak bez Chrystusa próżne jest wszystko co przeżywamy”⁷⁹. W wypowiedziach Hieronima na kartach jego listów odszukać można głębię patrystycznej eschatologii: „gdy zaś zasłużymy na to, by być z Chrystusem, i będziemy podobni do aniołów [...], wówczas ujrzymy twarzą w twarz dobry początek, jaki jest”⁸⁰. Po drugie, autor listów widzi potrzebę pogłębiania tej części teologii wśród tych, którzy pragną zjednoczenia ze swoim Zbawicielem i Odkupicielem, a w pełni świadomi są własnych ułomności, tego, że w ich ciałach mogą zachodzić konflikty, które skłaniają ich ku czemuś innemu niż wymagania ewangeliczne, bo „zazdrość może się przydarzyć i świętym, a tylko w Bogu czysta jest łagodność. [...] Bóg jest nieśmiertelny i sprawiedliwy w takim stopniu, iż wszelka sprawiedliwość w porównaniu z nim okazuje się nieprawością”⁸¹. Przyglądając się więc powyższym elementom patrystycznej antropologii w zachowanej korespondencji Hieronima, widać jak zachowuje ona dużą dozę trzeźwości i umiaru w sprawach, które współczesnym językiem można by nazwać „teologią ciała”.

Skupmy się jednak jeszcze na Tym, który obecny w życiu chrześcijanina pod postacią Eucharystii, i jako Mistyczne Ciało, czyli Kościół, umacnia chrześcijanina w drodze ku zmartwychwstaniu do życia w chwale: „Kto [...] całym sercem ufa Chrystusowi, chociażby jako człowiek ułomny umarł w grzechu, przez wiarę swoją żyje

czają się zabójstwa człowieka jeszcze przed jego narodzeniem. [...] cudzołożnice względem Chrystusa, morderczynie jeszcze nie narodzonego dziecka.”

⁷⁷ H. 14,10–11.

⁷⁸ Por. H. 66,8.

⁷⁹ H. 60,3.13.

⁸⁰ H. 30,8.

⁸¹ H. 21,40.

na wieki. Zresztą owa wspólna śmierć odnosi się i do wierzących, i do niewierzących, [...] razem zmartwychwstaną, jedni na zawstydzenie wiekuiste, drudzy, ponieważ wierzą, na żywot wieczny”⁸². Hieronim wiedział dla kogo i z jakich powodów nastąpiło Wcielenie Słowa Bożego. Człowiek – mężczyzna i kobieta – w zamyśle Boga przez Wcielone Słowo został powołany do królowania razem z Nim⁸³ w ciele tym samym, ale już nie takim samym. W liście do Eustochium odkrywamy kwintesencję nauki Hieronima odnośnie do powyższych zagadnień, przedstawionych w formie polemiki z jemu tylko znanym z imienia i pochodzenia heretykiem⁸⁴. Z relacji Hieronima opisaną w liście dowiadujemy się, że ów heretyk wierzył w zmartwychwstanie, co umożliwiło mu przedstawić prawowierną naukę odnoszącą się do zmartwychwstania ciał i życia po śmierci: „Gdy odpowiedział, że wierzy, dodałem: «Czy zmartwychwstają te same ciała, czy inne?». Gdy powiedział: «Te same», pytałem dalej: «Czy tej samej płci, czy innej?». Gdy nie odpowiadał na pytanie [...], mówię: [...] Jeśli nie zmartwychwstaje ani kobieta, ani mężczyzna, to nie będzie zmartwychwstania umarłych, gdyż płeć ma członki, a członki tworzą całe ciało. Jeśli natomiast nie będzie płci i członków, to gdzie będzie zmartwychwstanie ciał, które nie może dokonać się bez płci i członków? Dalej: jeśli nie będzie zmartwychwstania ciał, to nie będzie w ogóle zmartwychwstania umarłych. Lecz i to, co zarzucasz w związku z małżeństwem [...] rozwiązuje sam Zbawiciel: «Jesteście w błędzie, nie znając Pisma ani mocy Bożej. Przy zmartwychwstaniu bowiem nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą podobni aniołom». [...] tam ukazuje się różność płci. [...] mówi [...] o tych, którzy mogą się pobierać, a dzięki łasce i mocy Chrystusa nie pobierają się. A jeśli byś postawił zarzut: «W jaki więc sposób będziemy podobni aniołom, skoro wśród aniołów nie ma mężczyzny i kobiety?», posłuchaj krótko: [...] obiecuje się podobieństwo, natura zaś się nie zmienia”⁸⁵. Aby podkreślić zasadność własnych słów odnosi się w dalszej polemice do osoby Chrystusa: „Tomasz dotykał rąk zmartwychwstałego Pana i widział włócznią zraniony bok, [...]. Ten, którego rąk dotykano, miał z konieczności także ramiona. [...] miał całe ciało, które składa się z członków; oczywiście – nie kobiece, lecz męskie, to jest: tej samej płci, z którą umarł”⁸⁶. Nieco dalej, powołując się na naukę zawartą w tradycji Kościołów, podaje: „Zgodnie więc z tradycjami Kościołów [...] należy odpowiedzieć, że zmartwychwstaniemy «do człowieka doskonałego i do miary wieku pełni Chrystusa»”⁸⁷. Do tego Chrystusa,

⁸² H. 119,7.

⁸³ Por. H. 39,6.

⁸⁴ Por. T. Kołosowski, *Święty Hieronim jako duszpasterz*, „Seminare” 20 (2004), s. 453. Godny zauważenia jest fakt, że podjęta przez Hieronima próba wyjaśnienia nauki Kościoła odnośnie do zmartwychwstania i dalszych losów człowieka w jego jedności duchowo-cieleśnej po zmartwychwstaniu podyktowana jest miłością duszpasterską, charakteryzującą się jego indywidualnym sposobem podejścia „do każdego człowieka, stosownie do czasu i sytuacji życiowych, w jakich się znaleźli”.

⁸⁵ H. 108,23.

⁸⁶ H. 108,24.

⁸⁷ H. 108,25.

który, dając nam siebie pod postacią „sakramentalnego chleba”, przemienia nas ku człowieczeństwu doskonałemu: „A my wszyscy z ukrytą twarzą patrzymy niby w zwierciadle na chwałę Pańską i przemieniamy się w tenże obraz z jasności w jasność jakby od Ducha Pańskiego”⁸⁸. Trudna droga Hieronima do ukazania chwalebego przeznaczenia ciała ludzkiego spowodowana mogła być dylematem dwóch możliwości sposobu istnienia Chrystusa zmartwychwstałego: albo jako ciało chwalebne usytuowane przestrzennie w niebie, albo jako boska wszechobecność. Ostatecznego rozwiązania, gdy chodzi o listy Hieronima, nie znajdujemy. Natomiast zestawiając Eucharystię z chrztem⁸⁹ w odniesieniu do chwalebego przeznaczenia ciała ludzkiego, można domniemywać, że Hieronim czuł owego Ducha, który nieustannie zaprasza człowieka, jako jedność duchowo-cieleśną do wejścia w zbawcze prawa i tajemnice Chrystusa zarówno na sposób widzialny, czyli do jedności w Mistycznym Ciele Chrystusa, którym jest Kościół, jak i na sposób wiary przez zachowanie ukrytego w ciele człowieka daru przybranego Synostwa Bożego⁹⁰. W tym kontekście, każdy człowiek jest poprzez swoje ciało manifestacją Boga⁹¹. Odwołując się do naukowych spostrzeżeń H. Bogackiego, owa manifestacja to przynależność do Ciała Chrystusowego zarówno tego chwalebne, jak i tego ukrzyżowanego. Wielki poprzednik Hieronima, Tertulian, ujął tenże problem tak: „Gdy przeto prosimy o chleb codzienny, żądamy wieczności w Chrystusie i nieodłączenia się od Jego ciała”⁹². Kościół i Eucharystia, to Chrystus obecny w świecie, w którym człowiek porusza się i którym żyje oraz dzięki któremu ciało zniszczalne przysposabia się do życia w Królestwie Bożym, które nie jest ani pokarmem, ani napojem, ale sprawiedliwością i weselem, i pokojem w Duchu Świętym⁹³. Tak więc, jak w rzeczywistości ziemskiej mężczyzna konstytuuje się dzięki kobiecie a kobieta dzięki mężczyźnie, ofiara Chrystusa przez Kościół – *communio personarum* – a Kościół przez ofiarę Chrystusa, tak aby każdy z nas mógł pozostać tym, kim stworzył go Bóg⁹⁴. W podjętej próbie analizy poglądów Hieronima na powyższy temat widać, że obydwie prawdy są ze sobą tak ściśle zespolone, że nie można wykluczyć ich wzajemnej zależności od siebie. Stąd potrzeba, by wierzący w Chrystusa w poczuciu uszanowania tajemnicy wiary, w każdym czasie, i w każdej sytuacji życiowej nie szukał siebie, ale Tego, który jest jego Życiem.

⁸⁸ H. 38,4.

⁸⁹ H. 120,2: „ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekamy się w Chrystusa, spożywamy Chleb Anielski i słyszymy słowa Pana: «Moim pokarmem jest pełnić wolę [...] Ojca, abym wykonał dzieło Jego». Pełnijmy więc wolę Tego, który nas posłał, Ojca, i wykonujemy dzieło Jego, a Chrystus będzie pił z nami w królestwie Kościoła Krew Swoją”.

⁹⁰ Por. H. Bogacki, *Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa*, RTK 5 (1958), z. 4, s. 37–53.

⁹¹ Por. H. 79,10.

⁹² Tertulian, *O modlitwie*, 6, w: tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 118.

⁹³ Por. H. 120,2.

⁹⁴ Por. H. 49,15.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, stwierdzamy, że dla Hieronima człowiek jest istotą cielesno-duchową i żyje w świecie rzeczy i osób, który stanowi jego naturalne środowisko. Cieleśność włącza człowieka w świat materialny i w jego prawa rozwoju, duchowość zaś czyni go twórcą. Człowiek jest tym, kim jest dzięki swemu życiu duchowemu – poznaniu intelektualnemu i miłości⁹⁵. Życie duchowe jest jednak zawsze związane z ciałem, choć ciałem swoistego rodzaju, będącym na usługach ducha. W tej sytuacji człowiek uświadamia sobie, że jest jakoś w świecie, a jednocześnie w jakiś sposób go przekracza. To doświadczenie u swoich najgłębszych podstaw wywołuje pragnienie nieśmiertelności i doszukiwania się ostatecznego celu, pełnego szczęścia, dobra, prawdy, piękna i świętości oraz oparcia w tym, co jest absolutnie trwałe, wieczne, czyste i święte. W ten sposób człowiek doświadcza potrzeby Boga jako alfy i omegi życia ludzkiego w ciele tym samym, choć już nie takim samym, a jednocześnie pozostaje Tajemnicą stanowiącą klucz do „rozumienia” siebie i Boga.

ELEMENTS OF “THE THEOLOGY OF THE BODY”
IN THE MIND OF ST. JEROME ON THE BASIS OF HIS CORRESPONDENCE

Summary

The article refers anthropology of Jerome, what gets out of his correspondence. The author represents elements of the present theology of the body, which can be found inwards of saint Jerome of referring directly to the human body, his nature, psychically-physical form and the sexuality. He indicates the function of the body and his destination both in the dimension of the earthly life, as and in the eternity. The author analyzing the content of letters represents the opinion of Jerome as against of the man being unity of two elements: carnal and spiritual. Between the body and the soul exist the different kind straining and crises which however should contribute to reaching of the harmony in the man who its own apogee attains in Christ who is a Fullness.

Nota o Autorze: dk. ANDRZEJ GBUREK SDB – alumn WSD TS w Łądzie jest studentem IV roku teologii na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. Obszar zainteresowań naukowych obejmuje: literaturę i teologię wczesnochrześcijańską, szczególnie duchowość Ojców Kościoła.

Słowa kluczowe: patrologia, Hieronim, antropologia, ciało, płciowość

⁹⁵ Por. H. 148,10.

KS. TADEUSZ KOŁOSOWSKI SDB

WYZNANIE GRZECHÓW (*CONFESSIO PECCATORUM*) W NAUCZANIU ŚW. HILAREGO Z POITIERS

Święty Hilary, żyjący i działający na niwie kościelnej w IV w. biskup galijskiego miasteczka Poitiers¹, poprzez swoje dzieła egzegetyczne i teologiczne przeszedł do historii literatury wczesnochrześcijańskiej i teologii jako najwybitniejszy, między Tertulianem a św. Augustynem, teolog wśród łacińskich Ojców Kościoła. W większości tych dzieł bardzo wiele uwagi poświęca on miejscu i roli pokuty w życiu człowieka. Myśl, jaką Hilary przedstawia na powyższy temat, sprawia, że na trwałe zapisuje się on do dziejów teologicznej myśli Kościoła w tym temacie. Wydaje się więc ze wszech miar użyteczne jest przybliżenie polskiemu czytelnikowi nauczania Biskupa Poitiers na temat pokutnego wyznania grzechów, jakie powinno mieć miejsce w życiu każdego chrześcijanina.

Wyznawszy swoją wiarę i uzyskawszy w wodzie chrztu świętego odpuszczenie wszystkich swoich grzechów, chrześcijanin wkracza na drogę zbawienia. W interpretacji Biskupa Poitiers chrzest jest dla chrześcijanina pierwszym obmyciem (*ablutio*) z grzechów. Ten chrzest jest początkiem drogi do Królestwa Niebieskiego, chrześcijanin doznaje przedsmaku niebiańskiego szczęścia². Czymś istotnym w przyjęciu chrztu świętego – jak postrzega to Biskup Poitiers – jest odnowa życia chrześcijańskiego, która wyraża się w przejściu od grzechu do cnoty³. Jest to jednak tylko początek drogi: „Nie znaczy to jednak, że już można sobie spocząć

¹ Szerzej na temat życia i działalności św. Hilarego z Poitiers zob. E. Stanula, *Hilary z Poitiers*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 869–871; tenże, *Wstęp – Życie i działalność św. Hilarego z Poitiers*, w: *Święty Hilary z Poitiers, Komentarz do Ewangelii św. Mateusza – Traktat o tajemnicach*, Warszawa, 2002, s. 8–40, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 63; T. Kołosowski, *Święty Hilary z Poitiers w sporze o Trójcę Świętą*, w: *Św. Hilary z Poitiers, O Trójcy Świętej*, Warszawa, 2005, s. 9–58, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 64; J. Gliściński, *Polityka kościelna św. Hilarego z Poitiers*, Warszawa 1990; i in.

² Por. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos* 65,11, ed. A. Zingerle, Vienna 1891, s. 255–256, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 22.

³ Por. tamże, 125,9, s. 610–611.

na laurach, jest to bowiem dopiero początek drogi do przebycia, a nie jej koniec”⁴ – pisze Hilary w komentarzu do jednego z psalmów. Chrześcijanin, by w rzeczywistości osiągnął życie wieczne, którego zadatek otrzymał na chrzcie świętym, musi w życiu ziemskim wypełnić trzy zasadnicze warunki: powstrzymanie się od grzechów, spełnianie dobrych uczynków i wyznawanie prawdziwej wiary.

Jako realista Hilary ma jednak świadomość ułomności ludzkiej natury. Słowa psalmu: „Odwróć moją hańbę, która mnie trwoży, bo Twoje wyroki są pełne dobroci” (Ps 119, 39), Biskup Poitiers ocenia jako wyraz życiowego realizmu: „Prorok przemawia tutaj jako człowiek żyjący na ziemi. Wie, że żaden zwyczajny człowiek nie może być bez grzechu”⁵. W tym wydaje się tkwić źródło przekonania Biskupa Poitiers o konieczności postawy pokutnej w życiu chrześcijanina. Tej postawy życiowej w człowieku domaga się zdaniem Biskupa Poitiers sama postawa Boga względem grzesznika. Cechuje się ona cierpliwą pobłażliwością. W *Tractatus super Psalmos* względem słów proroka Iz 1,18: „Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybielają; choćby czerwone jak purpura, staną się jak wełna” Hilary zdobywa się na następujący komentarz: „Albowiem usta Pańskie to powiedziały. Za groźbą więc idzie łagodność, a ci, którym za zbrodnię należy się pomsta, mają jeszcze otwartą drogę do świętej spowiedzi. Albowiem Pan Bóg w swoim gniewie nie od razu śle na zatracenie, lecz perswaduje; a udając, że karze, chce jedynie przez swoje oburzenie pobudzić do pokuty. Ci bowiem, którzy byli niby karmazyn lub purpura, którzy ręce mieli umazane we krwi, aż bieleć będą niby śnieg i będą ubrani w białą wełnianą szatę nieskazitelnej czystości”⁶. Za tą cierpliwą pobłażliwością Boga stoi pewna Boża preferencja, która dla grzesznika jest jednocześnie zobowiązaniem do zajęcia określonej postawy, Bóg woli bowiem pokutę grzeszników niż ich śmierć⁷. Bóg, jeśli w gniewie swoim karze już człowieka, to nie tyle jest to kara za popełniony grzech, ile za nieczynienie pokuty. Bóg, przypominając jak straszliwie może karać, chce nakłonić zatwardziałego grzesznika do pokutnego wyznania⁸. Hilary, zważywszy na obraz Boga, jaki objawia się nam na kartach Pisma Świętego, dostrzega w Bogu tego, który szuka człowieka, by skłonić go do określonego wyznania. Zdaniem Biskupa Poitiers znajduje to swój wyraz w pytaniach, jakie Bóg nieustannie stawia człowiekowi: „I tak na przykład, do Adama powiedział: – «Gdzie jesteś, Adamie?»». Do Kaina – «Gdzie jest brat twój?»». Do tłumów, gdy niewiasta dotknęła frędzli: – «Kto się mnie dotknął?»». Do uczniów: – «Za kogo uważają mnie ludzie?»»⁹. Jaki jest cel tych pytań, które Bóg stawia człowiekowi? Hilary dostrzega cel dwójakiego rodzaju: „Pyta po to, by pytany za wyznanie albo dać

⁴ Tamże, 14,6, s. 88.

⁵ Tamże, 118, he, 16, s. 409–410.

⁶ Tamże, 2,20, s. 52.

⁷ Por. tamże, 118, beth, 3, s. 371–372.

⁸ Por. tamże, 2,22, s. 53–54.

⁹ Tamże, 119,11, s. 551–552.

odpuszczenie grzechów, albo zaszczyt wiary. Adam bowiem za swoje wyznanie doznał przebaczenia, a w Chrystusie dostąpił chwały. Kain, odmawiając odpowiedzi, przeklęty został na równi z szatanem, który od samego początku dziejów świata nazwany został zabójcą. Niewiasta, wyznając swoją wiarę została uzdrowiona. Piotr, dając odpowiedź przez swoją wiarę, dostał klucze Królestwa Niebieskiego. Cała zatem nagroda dla naszej nadziei zasadza się na wyznaniu, byśmy mianowicie oświadczyli, że osiągniemy to, cośmy uwierzyli, że możemy osiągnąć¹⁰. Bogu chodzi o to, by człowiek był gotów względem Niego na postawę wyznania – *confessio*. W myśli hilariańskiej *confessio* jest czymś zasadniczym w postawie pokutnej chrześcijanina.

Hilary w swoich pismach słowu *confessio* nadaje dwojaki sens. Wyraźnie te dwa sensory definiuje on choćby w następującej wypowiedzi: „Otóż wyraz «wyznanie» zawiera w sobie dwojaki sens. Oznacza, po pierwsze, wyznanie grzechów, tak jak to miało miejsce nad Jordanem, gdzie na pustkowiu ludzie wyznawali swoje winy. Po wtóre, wyznanie oznacza chwalenie Boga. W tym sensie Pan Jezus zwraca się do Ojca Przedwiecznego ze słowami: «Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom». Należy zatem przyjąć, że wyznanie, o którym mowa, to w pierwszym rzędzie wyznanie grzechów, zwłaszcza że łączy się ono z przepowiadaniem prorockim i apostołskim. A po wtóre, że jest to chwalenie Boga ze strony wszystkich pogan, a to z tego względu na to, że ziemia wydała swój owoc¹¹. W myśli hilariańskiej występuje zatem z jednej strony *confessio peccatorum*, zasadzające się na wyznaniu przez grzesznika przed Bogiem swoich grzechów, a z drugiej strony *confessio laudis*, w którym chrześcijanin wychwala Boga za Jego wielkie dzieła¹² oraz dobroć i miłosierdzie¹³. Dla wiary chrześcijańskiej stosowne jest jedno i drugie wyznanie¹⁴.

Zatrzymajmy się dłużej nad znaczeniem pierwszego z nich w życiu chrześcijańskim. Jaką według Biskupa Poitiers spełnia ono rolę w postawie pokutnej chrześcijanina?

W myśli hilariańskiej *confessio peccatorum* wiąże się ściśle z rzeczywistym nawróceniem człowieka. Pokuta – *paenitentia*, która u Hilarego właściwie utożsamia się z *confessio*, dokonuje się tylko wskutek rzeczywistego odwrócenia się od błędu i zerwania z występkiem, gdy chrześcijanin w poczuciu wstydu z powodu złego postępowania postanawia zerwać z grzechem¹⁵. Od takiego wyznania

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, 66,6, s. 273–274; por. także tenże, 137,1, s. 734–735.

¹² Por. tamże, 118, heth, 15, s. 431–432.

¹³ Por. tamże, 135,3, s. 714–715.

¹⁴ Por. tamże, 137,4, s. 736.

¹⁵ Por. Święty Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza 2,2*, tłum. ks. E. Stanula, Warszawa 2002, s. 47–48.

swej grzeszności nie jest wyjęty żaden człowiek, ponieważ nikt nie może żyć bez grzechu¹⁶.

W związku z wyznaniem grzechów Hilary wspomina o zmianie sposobu myślenia i daje jednocześnie definicję tego, co on rozumie przez pojęcie wyznanie, czyli spowiedź. „Spowiedź jest jawnym rozpoznanem sprawy dotychczas nie znanej, pochodzącym z wyznania osoby spowiadającej się, dokonany jako oskarżenie się w tym celu, by druga osoba, kapłan, rozpatrzywszy tę sprawę, wydała wyrok”¹⁷. Spróbujmy bliżej wniknąć w sens hilariańskiej definicji. Nieco wcześniej Hilary czyni zastrzeżenie, że spowiedzią nie jest wyznanie Bogu w formie czystego opowiadania wszystkiego tego, co się popełniło. Takiego wyznania Bóg, który wszystko wie najdoskonalej, nie potrzebuje¹⁸. Spowiedź nie jest równoznaczna tylko ze zwyczajnym wyjawieniem rzeczy innym nieznanemu¹⁹. Za wyznaniem człowieka podczas spowiedzi musi iść jego umysł i dokonujące się w nim zamyślenie, którego owocem będzie rozpoznanie swojej sytuacji względem Boga, poznanie swojej grzeszności i rzeczywiste oskarżenie się z niej przed Bogiem. Według Biskupa Poitiers spowiedź sakramentalna zasadza się na tym, aby grzesznik rozpoznał i uznał, że popełnił grzech i wyznał to jako grzech²⁰. Poznaniu i rozpoznaniu grzechów musi towarzyszyć przyznanie się do winy. Jest to konieczny warunek uzyskania przebaczenia grzechów²¹. Te uwagi żyjącego w IV wieku biskupa Hilarego wydają się jakże aktualne w każdej rzeczywistości życia chrześcijańskiego, zwłaszcza od czasu gdy nastąpiło odejście Kościoła od starożytniej surowej dyscypliny pokutnej i praktyką stała się częsta spowiedź. Hilary nie dopuszcza w pokutnej praktyce życia chrześcijańskiego żadnej rutyny i przed nią przestrzega. Rutynowe opowiadanie o grzechach, jakie się popełniło, nie prowadzi do niczego. Bezrefleksyjne opowiadanie o swoich grzechach nie jest spowiedzią i nie przynosi skutków, jakie daje spowiedź. Hilary wypowiada się w tej sprawie krótko: „Zresztą, nie dostąpiłby przebaczenia ten, kto by grzech swój poznał, a nie spowiadałby się z niego”²².

Confessio peccatorum musi towarzyszyć należyte usposobienie człowieka. W przeciwnym razie Bóg nie udziela przebaczenia²³. To należyte usposobienie opiera się na całkowitej szczerości przed Bogiem. W *confessio peccatorum* wobec Boga człowiek nie powinien zatrzymywać w sercu niczego tajemnego, skrytego czy skępowanego. Chrześcijanin przed Bogiem powinien wylać całe swoje uczu-

¹⁶ Por. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus...*, He, 16, s. 409–410.

¹⁷ Tamże, 135,3, s. 715: *Sed confessio est, rei scilicet eius quae ignorabatur professa cognitio, ex alterius iudicii opinione in alterius intelligentiae proficiens sententiam.*

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. tamże, 137,2, s. 735.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. tamże, 118, gimel, 19, s. 388–389.

²² Tamże, 135,3, s. 714–715.

²³ Por. tamże, 125,10, s. 611–612.

cie. Uznając się za winowajcę, powinien liczyć na Bożą pomoc²⁴. *Confessio peccatorum* powinna towarzyszyć żarliwa wiara chrześcijanina²⁵. Z tym wiąże się także poczucie szczerego żalu za popełnione grzechy jako niezbędny warunek *confessio peccatorum*. W komentarzu do jednego z psalmów Biskup Poitiers ujmuje to w sposób następujący: „Taki jest bowiem głos pokuty, by modlić się łzami, łzami jęczeć, a także z wielką ufnością mówić: będę zmywał łzami co noc moje łóżko, łzami będę zraszał me posłanie. Przebaczenie zaś grzechów pozostawia po sobie ten wydzźwięk, że człowiek płacze bez przerwy i rześnistym deszczem łez nasiąka”²⁶. Czym w istocie swojej według Hilarego powinien być żal za grzechy? Ciekawie wygląda jego interpretacja na ten temat w kontekście egzegezy wersetu psalmu: „Żądaj ode Mnie, a dam Ci narody w dziedzictwo i w posiadanie Twoje krańce ziemi. Żelazną różgą będziesz nimi rządzić i jak naczynie garncarza ich pokruszysz” (Ps 2, 9). W interpretacji Biskupa Poitiers tym, który prosi o dziedzictwo, by nim rządzić, jest Chrystus. Naczynie zaś garncarza symbolizuje w tym przypadku grzesznego człowieka. Według Hilarego Chrystus nie po to prosi o dziedzictwo, by je łamać czy miażdżyć na jego zgubę i zagładę. W następujących słowach Hilary prowadzi dalej swoją myśl: „Dla Niego bowiem najlepszą ofiarą jest serce skruszone. Miażdżenie zatem owo, czy też kruszenie na tym się zasadza, by w nas pożądliwości cielesne i zarzewie światowych występków przytłumić, a uczynić godnymi zmiłowania Bożego, stosownie do tego, co mówi Prorok: «Sercem skruszonym i upokorzonym. Bóg nie wzgardzi»”²⁷. Żal za grzechy nie jest więc tylko wylewaniem obfitości łez. Musi się w nim także wyrażać intensywna praca duchowa człowieka nad samym sobą z pomocą łaski Chrystusa polegająca na niszczeniu w sobie wad i zarzewia grzechu jakby na wzór gniecienia zepsutego garncarskiego koła. Ta łaska Chrystusa w świadomości Biskupa Poitiers jest czymś nie tylko koniecznym, ale i pewnym dla człowieka, który w swoim życiu duchowym utrzymuje pokutną świadomość i towarzyszące jej poczucie żalu za grzechy. Hilary następująco wyraża takie własne przekonanie w komentarzu do jednego z psalmów: „Świętość Boga jest dla wszystkich i nie uchyla się od pomagania ludziom. [...] Pan Bóg bowiem wspiera nie upadłych, lecz upadających: choć skłonna do grzechu natura ciągnie ich do upadku, to jednak pokuta, która dokonuje zerwania z grzechem, jeśli Pan Bóg ową łaskę pokuty im dał, powstrzyma ich w upadku, by nie ulegli zupełnie. Bo być umocnionym do tego, by nie upaść, może to, co upada, a nie to, co upadło”²⁸. Konkluzja tej myśli Hilarego wydaje się być jasna. Łaskę Chrystusa jest zdolny przyjąć tylko ten, kto w duszy

²⁴ Por. tamże, 61,6, s. 213.

²⁵ Por. tamże, 135,4, s. 715–716.

²⁶ Tamże, 118, phe, 13, s. 514.

²⁷ Tamże, 2,38, s. 65–66.

²⁸ Tamże, 144,18, s. 837.

swojej ma wolę pokuty i *confessio peccatorum*. „Pan Bóg bowiem chętnie przebacza tym, którzy za grzechy swoje należycie pokutują”²⁹.

Za takim usposobieniem powinno iść nawrócenie człowieka, czyli szczerzy zamiar i wola porzucenia grzechów³⁰. Wyznając coś jako grzech człowiek wyraża swoją wolę, by tego grzechu już więcej nie popełniać³¹. W takim duchu Hilary udziela chrześcijanom między innymi następującej rady: „Zgładziwszy przeto wszystkie grzechy przez spowiedź, trzeba zaprzestać grzeszyć i trzeba wciąż Boga prosić, by w walce z grzechami i w tłumieniu pokus do nich chwiejne wysiłki naszej woli utwierdził raczył”³². Bóg bowiem tych, którzy chcą wywyższyć się z grzechów, może łatwo doprowadzić od bezbożności do pobożności³³.

W nauczaniu Hilarego na temat *confessio peccatorum* zwraca uwagę jeszcze jedna ważna rzecz. Powinno być ono czymś permanentnym w całym życiu człowieka³⁴. Biskup Poitiers mówi, że chrześcijanin powinien zawsze wyznawać swoje grzechy i to nie w tym znaczeniu jakoby miał ciągle do nich wracać. Chodzi mu o stały proces pokutny, jaki powinien mieć miejsce w życiu, w którym sprawą wielce użyteczną jest także wyznawanie dawnych grzechów³⁵. To przekonanie Hilarego o konieczności stałego procesu pokutnego w świadomości chrześcijanina bardzo znamienne oddaje także uwaga, że wyznania grzechów należy dokonywać zawsze w czasie terażniejszym. Pokuta za grzech bowiem powinna nie ustawać. Sprawą przeszłości powinien być tylko sam grzech. Hilary w następujących słowach konkluduje prowadzoną w tej kwestii wykładnię: „Prawdziwe bowiem wyznanie grzechu domaga się tego, by grzech mieć stale w nienawiści i nad grzechem stale boleć”³⁶.

Owocem stałej w życiu duchowym człowieka postawy pokutnej i *confessio peccatorum* jest odpuszczenie grzechów. Dla Hilarego odpuszczenie grzechów jest dziełem Chrystusa. Wyraża on to wprost w egzegezie dokonanego przez Chrystusa uzdrowienia paralytyka: „Straszną to bowiem rzecz umrzeć z nie odpuszczonymi przez Chrystusa grzechami, ponieważ nie ma wejścia do wiekiściego mieszkania bez przebaczenia win”³⁷. Niedwuznacznie jednak Hilary wskazuje również, że odpuszczenie grzechów jest dziełem Kościoła, które dokonuje się na mocy surowej, sędziowskiej władzy Apostołów, których wyrok będzie wiążący dla Chrystusa³⁸. Zdaniem Hilarego także zakres odpuszczenia ludzkich grzechów

²⁹ Tamże, 144,19, s. 837.

³⁰ Por. tamże, 137,2, s. 735.

³¹ Por. tamże, 137,3, s. 735–736.

³² Tamże.

³³ Por. tamże, 2,40, s. 67.

³⁴ Por. tamże, 118, phe, 13, s. 514; 135,4, s. 715–716 i in.

³⁵ Por. tamże, 135,4, s. 715–716.

³⁶ Tamże, 118, phe, 13, s. 514.

³⁷ Święty Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza* 8,8..., s. 83.

³⁸ Święty Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza* 16,7..., s. 130: „O szczęśliwy kluczniku nieba, którego sądem są przekazywane klucze do wieczności, którego wyrok ogłoszo-

jest nieograniczony. Wszystkie grzechy, jeśli człowiek tylko zachowuje postawę pokutną, mogą być odpuszczone. Hilary wyraźnie polemizuje ze stanowiskiem tych, którzy, niepomi na ludzką naturę i ułomność, głosząc, że Bóg jest niemiłosierny, nie dają pokutnikom możliwości dostąpienia przebaczenia i pociechy ze świadomości, że grzechy zostały im odpuszczone³⁹.

Jak długo człowiek grzeszny ma możliwość czynienia pokuty, czyli jakie jest zdaniem Hilarego *spatium paenitentiae et confessionis peccatorum*?⁴⁰ Tak Hilary określa ustalony przez Boga możliwy czas na pokutę: „Czas pokuty rozpoczyna się wraz ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa. Po prześlągalnej męce Zbawiciela stanęła przed grzesznikiem otworem droga do pokuty i przebaczenia”⁴¹. Jeśli początek czasu pokuty wyznacza zmartwychwstanie Jezusa, to koniec świata i powtórne przyjście Chrystusa go zamyka. Gdy Chrystus Oblubieniec przyjdzie na końcu świata nie będzie już czasu na pokutę⁴². Podobny wywód mamy także w przypadku egzegezy przypowieści o talentach (Mt 25, 14–30). Autor określa czasem pokuty nieobecność Chrystusa, Pana domu, podczas gdy ludzie mają sposobność uwierzyć w Ewangelię i zgodnie z nią postępować⁴³. Jak okres pomiędzy zmartwychwstaniem Chrystusa a jego paruzją wyznacza czas pokuty i wyznania grzechu w wymiarach całej historii zbawienia, tak w dziejach poszczególnych jednostek jest to czas ich ziemskiego życia. Możliwość *confessio peccatorum* kończy się wraz ze śmiercią człowieka. Hilary stwierdza wyraźnie: „Spowiedź ma miejsce tylko w tym życiu, a nie w wieczności”⁴⁴. Po wyrażeniu takiego stanowiska konkretyzuje on także powód takiego stanu rzeczy. Tkwi on w wolnej woli człowieka. Tą wolną wolą jest obdarzony człowiek tylko w czasie ziemskiego życia. A to ona daje mu możliwość odprawienia sakramentalnej spowiedzi. Gdy z chwilą śmierci człowieka ustaje wolność woli, wola nie będzie już

ny na ziemi cieszy się autorytetem wyroku nieba, a więc cokolwiek zostanie związane lub rozwiązane na ziemi, otrzyma i w niebie identyczny status”; Święty Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza* 18,8, *op.cit.*, s. 139: „Aby zaś spotęgować ogromną bojaźń, która powstrzymywałaby tu na ziemi wszystkich, zapowiedział niewzruszony sąd apostołskiej surowości, że mianowicie ci, których oni zwiążą, czyli będą uznani za związanych grzechami, oraz ci, których rozwiążą, to jest ci, których przez wyznanie grzechów przyjmą do zbawienia, zgodnie z apostołskim wyrokiem będą także w niebie albo związani, albo uwolnieni”; tenże, *Tractatus...*, 131,4, s. 663–664: „[Chrystus] tego Piotra, któremu poprzednio dał klucze Królestwa Niebieskiego, na którym miał zbudować Kościół, przeciwko któremu bramy piekielne nic miały wskórać; który, jeśliby coś na ziemi rozwiązał lub związał, to miało być rozwiązane lub związane i w niebie [...]”.

³⁹ Por. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus...*, 137,8, s. 739.

⁴⁰ Hilary w tym przypadku używa określeń: *paenitentiae spatium*, *paenitentiae tempus* albo *paenitendi tempus* – por. *Commentarius in Mathaei Evangelium*, 21,6, s. 155; 27,6, s. 180; 12,10, s. 107; 26,4, s. 176; 27,4–5, s. 179–180; tenże, *Tractatus...*, 128,8, s. 642–643.

⁴¹ Hilarius Pictaviensis, *Tractatus...*, 54,16, s. 159.

⁴² Por. Święty Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza* 27,5..., s. 179–180.

⁴³ Por. tamże 27,6..., s. 180; M. Durst, *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Bonn [b.r.], s. 118.

⁴⁴ Hilarius Pictaviensis, *Tractatus...*, 51,23, s. 116.

miała żadnego znaczenia dla ostatecznego losu człowieka, o którym od tej chwili będzie stanowiła ostateczna nagroda bądź kara⁴⁵.

Dokonana pod kątem postawy pokutnej w życiu chrześcijanina analiza dzieł św. Hilarego z Poitiers skłania do określonej konkluzji. W myśli Biskupa Poitiers już w decyzji człowieka o przyjęciu chrztu świętego wyraża się postawa pokutna. Człowiek bowiem decyduje się na zerwanie z grzechem i wstąpienie na drogę cnoty, a w chrzcielnym obmyciu otrzymuje odpuszczenie popełnionych grzechów. Można powiedzieć, że jest to pierwsza pokuta w życiu chrześcijanina – *paenitentia prima*. Niedoskonałość ludzkiej natury i skłonność do grzechu daje jednak chrześcijaninowi możliwość drugiej pokuty – *paenitentia secunda* – by móc uzyskać odpuszczenie grzechów popełnionych po chrzcie świętym. Hilary nie podaje w swoich dziełach żadnych konkretnych świadectw dotyczących praktyki penitencjarnej Kościoła w jego czasach. Daje jednak dogłębną teologiczną wykładnię na temat pokuty chrześcijanina za grzechy popełnione po chrzcie świętym. Pokuta ta opiera się na wyznaniu grzechów – *confessio peccatorum*. To wyznanie grzechów powinno być czymś trwałym w postawie chrześcijanina aż do jego śmierci. Dopóki człowiek ma wolną wolę, może pokutować i wyznawać swoje grzechy. Zdaniem Hilarego to *confessio peccatorum* powinno być poprzedzone dogłębnym zamyśleniem się nad swoją grzesznością, poznaniem swoich złych uczynków i rozpoznaniem ich jako grzeszne. Jedynie taki proces poprzedzający właściwe *confessio* umożliwia jego autentyczną szczerość. Wyznanie to winno się także cechować autentycznym żalem, w którym człowiek nie tyle daje upust swoim emocjom, ale wyraża szczerą wolą trwałego zmagania się z grzeszną naturą, porzucenia grzechów i chęć poprawy życia. Jednym słowem celem takiej pokuty i wyznania jest *metanoia*. Lektura i analiza dzieł św. Hilarego, dokonana pod kątem penitencjarnym, pozwala zauważyć, że w jego myśli, która tchnie teologiczną i duchową głębią, Biskup Poitiers akcentuje w chrześcijańskiej pokucie te elementy, które do dzisiaj określamy koniecznymi warunkami dobrej sakramentalnej spowiedzi. Tę myśl cechuje aktualność i świeżość. Stąd mogą się do niej odwoływać zarówno dzisiejsi penitenci, jak i spowiednicy i kierownicy sumień, znajdując dla siebie stosowne inspiracje czy to w przeżywaniu własnej pokuty i wyznawania swoich grzechów w konfesjonale, czy to w kierowaniu jako spowiednicy pokutą i wyznaniem penitentów.

⁴⁵ Por. tamże.

CONFESSION OF SINS (*CONFESSIO PECCATORUM*) IN THE TEACHING
OF SAINT HILARY OF POITIERS

Summary

Saint Hilary was eminent bishop in Poitiers in Gallic town in the fourth century. Through exegetic and theological works he passed to history of the early Christian literature and the theology as the distinguished theologian among Latin Church Father between Tertulian and St. Augustine. In these writings he speaks very much about the place and role of the punishment in the life of the man. The author analyses in the article these fragments of Hilary's writings, which treat about the Christian punishment. This analysis brings on the author to definite conclusions. The man undertakes the penitential attitude already during the baptism. He makes up his mind on rupture with the sin and to enter on the way of the virtue, and in the baptism he receives the remission of sins. One can say that this is the first punishment in the life of Christian – *paenitentia prima*. Christian for imperfect and inclined to the sin the nature, can undertake the second punishment, to obtain the remission of sins after the baptism. Hilary writes in his writings nothing about the penitentiary practice of the Church in the fourth century. He represents however deep theological interpretation on of the punishment of Christian for sins committed after the baptism. This punishment is based on the confession of sins – *confessio peccatorum*. The confession of sins should be a permanent attitude of Christian until his death. As long as the man possesses the free will perhaps to do penance and to confess its own sins. In the Hilary's opinion *confessio peccatorum* should be preceded a deep meditation over own peccability and a recognition of own wrong-doings as sinful. Only this makes possible the authentic frankness of confession. The authentic sorrow and the sincere will of the permanent struggle with the sinful nature should accompany in confessing of sins. The punishment should make for the conversion. The bishop of Poitiers accents in the Christian punishment these elements which to today we qualify as necessary conditions of the good sacramental confession. Hilary doesn't admit none routine in the penitential practice of the Christian life.

Nota o Autorze: ks. prof. UKSW dr hab. **TADEUSZ KOŁOSOWSKI** SDB – jest historykiem literatury wczesnochrześcijańskiej, pracownikiem naukowo-dydaktycznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w Instytucie Nauk Historycznych na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych, kierownikiem Katedry Historii Wczesnochrześcijańskiej Literatury Łacińskiej. W Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą jest wykładowcą patrologii i języka łacińskiego.

Słowa kluczowe: patrologia, Hilary z Poitiers, spowiedź, pokuta

ANNA PODSTAWKA

OBSZARY NAUKOWYCH ZAINTERESOWAŃ KSIĘDZA PROFESORA MARIANA LEWKI

Przestronny korytarz na parterze najstarszej części zabudowań Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, z dużymi oknami wychodzącymi na dziedziniec, na jasnych ścianach gabloty wypełnione bieżącymi informacjami i nowościami książkowymi, niewielka czytelnia z pracownią, dalej kilkoro drzwi opatrzone tabliczkami z nazwami katedr. Tak można by zobrazować główną siedzibę Sekcji Filologii Polskiej KUL (w 1999 r. przemianowanej na Instytut), która w ciągu paru dziesiątków lat trwale wpisała się w malowniczy pejzaż lubelskiej uczelni. To właśnie miejsce zostało mocno naznaczone niezwykle osobowością Księdza Mariana Lewki – w latach sześćdziesiątych studenta polonistyki i historii sztuki, od roku akademickiego 1969/70 asystenta formowanego w „szkole” prof. Ireny Sławińskiej i cenionego przez studentów dydaktyka, wreszcie kierownika Katedry Dramatu i Teatru, a także znakomitego naukowca o stale rosnącej pozycji, zwłaszcza w środowiskach specjalizujących się w badaniach nad dramatem skandynawskim w Polsce i na świecie.

Przedmiotem szczególnego zainteresowania Księdza Profesora była twórczość Augusta Strindberga, której poświęcił kilkanaście poważnych prac naukowych – począwszy od artykułu w „Polonistyce”, ogłoszonego drukiem w roku poprzedzającym uzyskanie dyplomu magisterskiego¹, a skończywszy na zbiorze *Studiów o Strindbergu* (Lublin 1999, RW KUL), który z powodu przedwczesnej śmierci stał się swoistym podsumowaniem Jego aktywności na polu rodzimej strindbergologii. W 1968 r. Ksiądz Lewko przedstawił świetną pracę magisterską na temat *Recepcji teatru Strindberga w Polsce (1905–1918)*, która zyskała bardzo wysokie oceny badaczy teatru modernistycznego ze względu na wyjątkowo starannie zebrany i umiejętnie zinterpretowany materiał źródłowy. Należy przyznać, że liczący sobie aż 247 stron maszynopis wywiera ogromne wrażenie, zwłaszcza skrupulatnie opracowana część dokumentacyjna, która w dodatku znacznie wy-

¹ M. Lewko, „Eryk XIV” w *Teatrze Polskim*, Polonista (KUL) 14 (1967), nr 12, s. 1–23.

kracza poza okres Młodej Polski. W bibliograficznym wykazie źródeł wymienione zostały pozycje wydane drukiem do 1967 r. (m.in. programy teatralne, artykuły i recenzje prasowe); osobny dział stanowią niepublikowane materiały archiwalne, wywiady i korespondencja. Niezwykle cennym dodatkiem jest 70-stronicowe kalendarium wystawień sztuk na scenach całej Polski, sporządzone w wersji rozszerzonej. Potwierdzeniem dużej wartości przedstawionej pracy była zarówno całościowa publikacja w KUL (na łamach „Roczników Humanistycznych” 19 (1971), z. 4), jak i skrót zaprezentowany – wspólnie z jej promotorką, prof. I. Sławińską – w artykule *Strindberg och den polska teatern*, ogłoszonym w szwedzkim czasopiśmie naukowym „Meddelanden från Strindbergssällskapet” (Stockholm 1970, nr 44). Te pierwsze odkrywcze teksty zyskały rangę poważnego wkładu w badania nad recepcją Strindberga, o czym świadczyć też może zaproszenie do uczestnictwa w międzynarodowym sympozjum Strindbergowskim w Sztokholmie, jakie w 1973 r.² Książd Lewko otrzymał wraz z prof. Sławińską.

Fascynacja twórczością wielkiego Skandynawa stale towarzyszyła asystentowi w Katedrze Dramatu i Teatru KUL, cenionemu już znawcy teatru w Polsce. Jego uwaga, dotychczas skupiona wokół zagadnień recepcji Strindberga i jego wpływu na kształt rodzimego teatru modernistycznego, przeniosła się następnie na bogaty dorobek sceniczny i śmiałe koncepcje teatralne, jakie autor *Ojca* wprowadził do świadomości teatralnej w Szwecji i na świecie. W 1984 r. Książd Lewko uzyskał stopień doktora na podstawie obszernej pracy *O dramacie i teatrze Strindberga* (Lublin 1983, ss. 269 + XXV, maszynopis w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL), w której wykazał się biegłością w analizie struktury tekstu dramatycznego oraz gruntowną wiedzą z zakresu europejskich modeli teatralnych. W celu uzasadnienia postawionych przez siebie tez sięgał do wielu źródeł, wnikliwie analizował eseje i publikacje prasowe Strindberga, zapoznał się ze znaczną ilością materiałów biograficznych, uwzględnił jego bogate doświadczenia teatralne.

Zgłębiając spuściznę pisarza, Książd Lewko starał się odkrywać jej nowe aspekty, z godną podziwu dociekliwością poruszał się w obszarach słabo spenetrowanych we wcześniej ogłoszonych opracowaniach. Ukoronowaniem tej wieloletniej pracy badawczej stały się wspomniane *Studia o Strindbergu*, wpisujące się w światowe obchody 150. rocznicy urodzin artysty. Warto dodać, że publikacji tej towarzyszyło międzynarodowe sympozjum *August Strindberg – literatura szwedzka*, które jako kierownik Katedry Dramatu i Teatru KUL zorganizował przy współpracy Instytutu Szwedzkiego w Sztokholmie i Uniwersytetu w Dalarna 16 października 1999 r. w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL. Zaproszeni referenci i licznie zgromadzeni słuchacze mieli wówczas okazję poznać ostatnią książkę Profesora, będącą udaną pró-

² Niemiecki tekst referatu M. Lewki, traktujący o recepcji teatralnych teorii artysty w Polsce (*Rezeption der theatralischen Theorie Strindbergs in Polen*), ukazał się drukiem w tomie materiałów pokonferencyjnych *Strindberg and Modern Theatre*, Strindbergssällskapet Stockholm 1975, s. 151–162.

bą wszechstronnego spojrzenia na twórczość pisarza, interesującą nie tylko dla teatrologów i literaturoznawców. Część z zamieszczonych w niej szkiców była wcześniej publikowana, lecz w znacznie skromniejszych wersjach. Rozszerzone i uzupełnione o nowe fakty, dały całościowy obraz podejmowanych zagadnień.

Treść tej niezwykle ważnej pozycji w polskiej strindbergologii stanowi odzwierciedlenie wszystkich kierunków wytyczonych w badaniach Profesora. Wartościowym prologiem do bardziej świadomego studiowania dzieł Strindberga są wnikliwe rozważania, oscylujące w kręgu teatralnych doświadczeń artysty, poczynając od młodościowych decyzji o aktorstwie, a skończywszy na Teatrze Intymnym, założonym u kresu jego życia w Sztokholmie. Przypomnienie biograficznych faktów podporządkowane tu zostało wyraźnemu zamysłowi, jakim było pokazanie teatralnej świadomości dramaturga, dla którego posiadanie własnej sceny warunkowało urzeczywistnienie oryginalnych wizji inscenizacyjnych, intuicyjnie skierowanych ku teatrowi o charakterze kameralnym, prowadzących do przemian dramatycznych form pisarstwa.

W przekonaniu przeciętnego czytelnika i widza teatralnego autor *Panny Julii*, *Ojca* czy kontrowersyjnej *Spowiedzi szaleńca* to przede wszystkim twórca sztuk naturalistycznych, człowiek o skomplikowanym życiu osobistym, skandalista i mizogin, przelamujący granice obyczajowego tabu. Śledząc jego artystyczną biografię, chętnie eksponowano skłonności ateistyczne, momenty psychicznego załamania, wątpliwości towarzyszące ideowym poszukiwaniom. Natomiast nie doceniano u nas należycie wagi problematyki chrześcijańskiej, która – w sposób bardziej lub mniej zauważalny – przenika całą twórczość szwedzkiego artysty. „Badając fenomen dramaturgii Strindberga, nie można pominąć odniesień do jego przekonań religijnych i uważnej lektury Biblii”, która służy mu jednocześnie „do określenia świadomości wiary jego bohaterów, aspektu moralno-etycznego, jak i do celów estetycznych obrazowania poetyckiego” (*Studia o Strindbergu*, s. 126–127). To dobitnie postawione stwierdzenie Mariana Lewki doprowadziło do zrewidowania wielu obiegowych sądów na temat scenicznego dorobku Strindberga – człowieka głęboko wierzącego. Dzięki wnikliwym analizom potwierdzającym tę tezę, Książ Professor stał się niekwestionowanym autorytetem zarówno wśród badaczy polskich, jak i szwedzkich³. Zdziwiająco silne więzi Strindberga z tradycją chrześcijańską Książ Lewko odkrywał przez analityczny rozbiór kształtu teatralnego dramatu. Obserwacje przeprowadzone na wybranych przykładach wyraźnie dowiodły, jak dużą wagę autor *Eryka XIV* przywiązywał do pozasłownych środków scenicznego oddziaływania, często obdarzając pozornie mało znaczący przedmiot istotną rolą semantyczną. Tej właśnie sztuce – zajmującej szczególne miejsce wśród tzw. dramatów królewskich – badacz poświęcił osobne studium (ogłoszone także w wersji angielskiej), w którym wskazał różne aspekty

³ Ważną rolę odegrały pionierskie studia M. Lewki: *Biblijne konteksty dramaturgii Augusta Strindberga*, *Zeszyty Naukowe KUL* 31 (1988), nr 4, s. 29–40 oraz *Chrześcijańskie konteksty dramaturgii Augusta Strindberga*, *Roczniki Humanistyczne* 42 (1993), z. 1, s. 85–121 (szkic przedrukowany w książkowych *Studiach o Strindbergu*, s. 81–127).

„myślenia rekwizytem”, ważnego zresztą dla całego teatru Strindberga⁴. Powierając grającym rekwizytom funkcje symbolu, skrótu poetyckiego, substytutu słowa, autor szuka metafory uogólniającej ludzki los, skłaniając się ku religijnej doktrynie predeterminizmu, pojmującej przyczynową konieczność jako wynik działania woli Boga, który z góry wyznaczył bieg wszelkich wydarzeń. Ten kierunek naukowych dociekań Księdza Profesora wskazał, że dobór określonych rekwizytów należy traktować jako świadectwo precyzyjnego przemyślenia struktury utworu, wpisującego się przez to w nurt nowoczesnej sztuki pisarskiej.

Długoletnia, nieprzemijająca fascynacja twórczym dorobkiem wybitnego Szweda miała swoje odzwierciedlenie w wielu starannie planowanych przez Profesora zamierzeniach. W ostatnich latach poważnie myślał o przebadaniu teatralnych teorii artysty, które nie doczekały się dotąd osobnego studium. Systematycznie uzupełniał zgromadzoną dokumentację przedstawień, dostarczając w ten sposób materiału do dalszych dociekań potencjalnym kontynuatorom rozpoczętego dzieła. Można by nawet stwierdzić, że postać Strindberga niejako sprowokowała podjęte przez niego gruntowne interdyscyplinarne badania nad recepcją dramaturgii skandynawskiej w naszej kulturze, a szczególnie w życiu teatralnym. Plonem wieloletnich, niezwykle czasochłonnych studiów, była habilitacyjna praca *Obecność Skandynawów w polskiej kulturze teatralnej w latach 1876–1918* (Lublin 1996), licząca aż 848 stron druku, jednogłośnie uznana za niezwykle cenne osiągnięcie w nurcie szeroko zakreślonych badań kulturoznawczych i teatrologicznych. Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że na tę właśnie publikację w 1996 r. zwróciła uwagę sekcja krytyki polskiego oddziału Międzynarodowego Instytutu Teatralnego (ITI), ogłaszając ją „teatralną książką roku”. Nie ulega wątpliwości, że zarówno ta, jak i inne prace Mariana Lewki stanowią obowiązkowe lektury każdego, kto wkracza na teren literatury i kultury krajów północnej Europy. Ich niezaprzeczalną wartość podkreśla wielu specjalistów w dziedzinie teatrologii; „[...] ktokolwiek pisze dzisiaj o recepcji, zwłaszcza dramatu skandynawskiego w Polsce, nie może pominąć Jego publikacji” – oświadczył prof. Lech Sokół, dodając we własnym imieniu: „Jestem Jego wdzięcznym dłużnikiem i składam mu hołd”⁵.

⁴ *O semantyce i funkcji rekwizytów w dramatach Augusta Strindberga*, Akcent 12 (1991), nr 1 (43), s. 170–177; *Semantic Analysis of the Role of Stage Properties in the first act of „Eric XIV”*, *Studia Scandinavica* 14 (1993), s. 111–122; *O semantyce i funkcji rekwizytów w „Eryku XIV” Augusta Strindberga*, w: *Studia o Strindbergu*, s. 129–144.

⁵ L. Sokół, „Peer Gynt” w teatrze polskim (1904–1997), w: *Dramat obcy w Polsce w XIX i XX wieku*, red. W. Kaczmarek, J. Michalczyk, Lublin 2004, s. 237–238. Należy wspomnieć, że Ksiądz Lewko był aktywnym uczestnikiem międzynarodowych sympozjów, ważnym akcentem były m.in. dwa Jego wystąpienia podczas konferencji *Literatura norweska w Polsce: od Ibsena do Vesaasa*, zorganizowanej przez Norweską Akademię Nauk i Literatury w Oslo w kwietniu 1998 r. Brał także czynny udział w pracach Seminarium Nordyckiego, kierowanego przez prof. Sokoła w Instytucie Sztuki PAN. Istotnym dla środowiska naukowego wydarzeniem było ostatnie przedsięwzięcie Księdza Profesora: konferencja z udziałem zagranicznych referentów pt. *Dramat obcy w Polsce w XIX i XX wieku*, która odbyła się w Kazimierzu Dolnym w dn. 24–25 IX 2001 r.

Charakterystyczną cechą naukowo-dydaktycznej działalności Księdza Profesora była wszechstronność, niecodzienne obecnie zjawisko wśród postaw badawczych. Wyjątkową rozległość Jego pasji poznawczej odzwierciedlały zarówno publikacje, jak i różnorodne zajęcia prowadzone na Uczelni. Należy podkreślić, że w zasięgu naukowej aktywności Księdza Lewki znajdowały się zawsze zagadnienia związane z rodzimym teatrem, rozważane nie tylko w kontekście badań dziejów recepcji obcej dramaturgii. Interesował się teorią i praktyką krytyki teatralnej, z uwagą śledził ciekawsze inicjatywy ruchu teatrów akademickich. Czytelnikom „Tygodnika Powszechnego” i paru innych pism dał się poznać jako autor fachowych sprawozdań ze spektakli Sceny Plastycznej KUL. Od 1970 r. regularnie publikował recenzje, które wyróżniały się pogłębioną refleksją egzystencjalną i teologiczną⁶. Niezwykle istotne dokonania Księdza Lewki dotyczą także rozmaitych form dramatu religijnego oraz historii teatru polskiego, szczególnie Lublina i Wilna – tej tematyce poświęcał własne kwerendy, bardzo chętnie podejmowali ją uczestnicy Jego seminariów⁷.

Dużym zainteresowaniem cieszyły się zawsze konwersatoria i wykłady monograficzne, zwłaszcza prezentujące wybrane zagadnienia dramatu i teatru europejskiego. Na nich Jego studenci uczyli się odczytywać ważne zjawiska teatralne na tle szeroko zakreślonego życia kulturalnego, nierzadko po raz pierwszy stykając się z nazwiskami Antoine’a, Craiga, Appii, Reinhardta, Grotowskiego i wielu innych twórców kształtujących oblicze nowoczesnej sceny. Pod wpływem słów wykładowcy sięgaliśmy po mniej znane dzieła światowej dramaturgii, których nie uwzględniał spis zalecanych lektur polonistycznych. Warto zaznaczyć, że wszystkie zajęcia Księdza Profesora zapewniały studentom możliwość stałego kontaktu z literaturą teatrologiczną. W niewielkiej sali Katedry Dramatu i Teatru zawsze był czas na wspólne omawianie ważnych rozpraw, informowanie o nowościach wydawniczych, przeglądanie specjalistycznych czasopism, afiszów i programów przedstawień, trudno dostępnych publikacji – częstokroć pochodzących z Jego prywatnych zbiorów. Nieraz z pewnym zaskoczeniem mieliśmy okazję przekonać się, jak urozmaicone były czytelnicze zainteresowania naszego Profesora. Przykładem jest przebieg egzaminu z literatury powszechnej, który wykraczał poza ramy wyznaczone spisem tematów i pozycji książkowych. Ten trudny sprawdzian, decydujący zwłaszcza dla uczestników seminarium teatrologicznego (wszystkimi zależało na tym, aby jak najlepiej wypaść przed przyszłym promotorem

⁶ Większość wypowiedzi została przedrukowana w książce *Teatr wielkich metafor. Szkice o Scenie Plastycznej KUL*, Warszawa 1996.

⁷ Ks. M. Lewko był promotorem przeszło dwudziestu prac tematycznie związanych z lubelskim życiem teatralnym, które wyróżniały się dużą wartością dokumentacyjną. Ponadto Jego seminarzyści często opracowywali zagadnienia recepcji rodzimej i obcej dramaturgii (m.in. amerykańskiej), zajmowali się badaniem kształtu teatralnego dramatu i różnych modeli teatralnych, pisali prace dotyczące problemów aktorstwa, krytyki teatralnej. Zanim objął własne seminarium, jako asystent prof. Sławińskiej, towarzyszył wielu magisteriom powstającym w Katedrze Dramatu i Teatru KUL.

rem), często kończył się pytaniem o lektury spoza obowiązkowego kanonu. W ten sposób egzaminator, zbadawszy stopień opanowania materiału z różnych epok literackich, kierował rozmowę na bardziej swobodne tory, poznawał upodobania studentów, nawiązywał ciekawe dyskusje. Podobnie postępował podczas ustalania tematów prac magisterskich i doktorskich, każdego z osobna cierpliwie wypytował o dziedziny zainteresowań i możliwości docierania do materiałów; następnie inspirował i motywował do pracy wymagając regularnych sprawozdań, chętnie dzielił się własnymi doświadczeniami, zawsze służył radą i wsparciem – nie tylko w sprawach związanych z uczelnią.

Zainicjowane kontakty wychodziły często poza uniwersyteckie mury, umacniały się w czasie wolnym od zajęć, nieustannie wzbogacały o nowe doświadczenia. Ksiądz Lewko chętnie przyjmował wizyty w swoim lubelskim mieszkaniu przy ul. Pawłowa, gdzie udzielał wielogodzinnych nieraz konsultacji, z życzliwością pomagał w codziennych problemach. Niezapomnianymi przeżyciami dla studentów były jednodniowe wyjazdy do Kazimierza Dolnego i Nałęczowa czy wakacyjne spływy kajakowe na Mazurach. Te dalsze wędrowki zawsze były starannie planowane, gdyż Profesor często proponował odwiedzenie miejsc o zajmującej historii, a potem z widoczną przyjemnością służył za przewodnika, dzieląc się swą ogromną wiedzą nie tylko z zakresu dziejów kultury i sztuki. Był bardzo spostrzegawczym obserwatorem – Jego uwagę jednakowo przykuwały monumentalne budowle, arcydzieła sztuki oraz niepozorne elementy krajobrazu. Korzystał z każdej nadarzającej się sposobności do obcowania z naturą. Tak było podczas jednej z konferencji, jaka odbyła się przy końcu września 2000 r. na Uniwersytecie Gdańskim. Czas pozostały do odjazdu nocnego pociągu do Lublina Ksiądz Profesor postanowił spędzić nad samym morzem, w czym nie mogły przeszkodzić mało sprzyjające okoliczności: późna pora, sztormowa pogoda ani ciężki bagaż, złożony głównie ze świeżo nabytych książek i pokonferencyjnych materiałów. Odczuwał ogromną satysfakcję z pracy naukowej, ale nigdy nie zamykał się na uroki świata, doznawał wiele radości w kontaktach z ludźmi i przyrodą.

Namacalnym świadectwem poznawczej ciekawości Księdza Lewki jest też wyjątkowo bogata biblioteka, której teatrologiczna część – zgodnie z Jego wolą – wzbogaciła zasoby Katedry Dramatu i Teatru KUL. Wgląd w ten gromadzony przez lata księgozbiór stwarza możliwość zbudowania wizerunku jego właściciela, wskazania czytelniczych preferencji, zakreślenia obszarów naukowej aktywności. Odczytując tytuły setek tomów, niemal od razu można stwierdzić, że należały one do kapłana, konesera sztuki, literaturoznawcy i teatrologa.

W tym niezwykle zróżnicowanym zbiorze niekwestionowane miejsce zajmują studia z zakresu kultury, piśmiennictwa i teatrów północnej Europy (zwłaszcza polsko- i obcojęzyczne rozprawy o Strindbergu), a także beletrystyka ukazująca się w znanej Serii Dzieł Pisarzy Skandynawskich Wydawnictwa Poznańskiego. Wyjątkową pozycję należy też przyznać tekstom utworów dramatycznych. Wiele z nich to sztuki trudno dostępne nawet w bibliotekach uniwersyteckich, często jedyne wydania z początku XX w., a nawet wcześniejsze. Do szczególnie cennych egzemplarzy należy

wielotomowa edycja dzieł Szekspira, wybrane dramaty Strindberga, Hauptmanna, Ibsena, Maeterlincka; przedwojenne publikacje sztuk Wyspiańskiego, Staffa, Przybylszewskiego czy Rydla. Dokumentacyjny charakter badań teatrologicznych, jakich podejmował się Profesor, wymagał cierpliwego wertowania recenzji i publikacji prasowych, żmudnego analizowania tekstów źródłowych, sporządzania zestawień repertuarowych. Z tego też względu sporą część Jego podręcznej biblioteki stanowią prace z zakresu historii dramatu i teatru, zwłaszcza solidnie udokumentowane wydawnictwa naukowe Instytutu Sztuki PAN i Ossolineum. Można tu również wyodrębnić pokaźny dział poświęcony zagadnieniom aktorstwa – wiele pozycji o tej tematyce składa się na wielotomowe cykle, które mogą zainteresować nie tylko teatrologa, jak np. popularne *Monografie Czołowych Artystów Sceny Polskiej*, powszechnie nazywane „białą serią” PIW-u. Te niepozorne z wyglądu książeczki, przypominające sylwetki wybitnych artystów i przybliżające postaci mniej znane, stanowiły nieraz punkt wyjścia tematów podejmowanych przez seminarzystów Profesora. Równie przydatny okazywał się cykl publikacji Wydawnictw Artystycznych i Filmowych – szkice o twórcach, którzy wpisali się w pejzaż dwudziestowiecznej sztuki teatralnej i filmowej, m.in. omówienia scenicznej działalności Andrzeja Wajdy, Zbigniewa Zapasiewicza, Mai Komorowskiej czy Tadeusza Łomnickiego. Analizowanie zagadnień aktorstwa z perspektywy krytyki teatralnej ułatwić może dział, w którym znajdują się edycje pism krytyczno-teatralnych wybitnych polskich recenzentów, jak również prace o zawartości teoretycznej i rozprawy podejmujące szczegółowe zagadnienia historyczne. Książkowe zbiory Profesora uzupełniają programy, afisze i fotografie z przedstawień oraz liczne czasopisma o tematyce teatralnej: systematycznie kompletowane roczniki „Dialogu”, „Pamiętnika Teatralnego”, „Almanachu Sceny Polskiej”, numery „Teatru”, „Ruchu Teatralnego” czy „Didaskaliów”.

Obecnie wszystkie materiały z powodzeniem służą naukowo-badawczym pracom Katedry Dramatu i Teatru, wspomagają kwerendy pracowników, doktorantów i studentów. Rzecz godna uwagi, wiele ze wspomnianych tu pozycji nosi ślady wnikliwej lektury Profesora: notatki wsunięte między stronice, podkreślenia, uwagi poczynione na marginesach, dopiski uzupełniające treść, a niekiedy nawet prostujące zauważone omyłki. Można w nich zobaczyć swoiste drogowskazy postawione przez przewidującego Mistrza, który w ten nietypowy sposób kontynuuje swoje zajęcia ze studentami, chcąc ustrzec ich przed popełnieniem błędów. Jak widać, Książdz Lewko zawsze starał się wybiegać myślą w przyszłość, snuł dalekosiężne plany, stawiał szeroko zakrojone cele badawcze. Jeszcze wiosną 2002 r. – kierując Katedrą ze szpitalnego łóżka – z zadowoleniem śledził postępy w pracach swoich licznych magistrantów i doktorantów, wyrażał troskę o losy mniej zaawansowanych rozpraw, wspominał o własnych projektach, m.in. o prawie gotowej do druku edycji dramatów Amelii Hertzówny. Niestety, przedwczesna śmierć przerwała dalsze ambitne zamierzenia⁸.

⁸ Rozpoczęte przedsięwzięcia kontynuuje obecny kierownik Katedry Dramatu i Teatru KUL, prof. Wojciech Kaczmarek. Dzięki jego zaangażowaniu wyszły drukiem m.in. *Dramaty zebrane*

W pamięci wielu osób Ksiądz Profesor Lewko zapisał się jako człowiek nauki swobodnie poruszający się na terytorium teatrologii, uczony ceniony w kraju i poza jego granicami. Jego dorobek naukowy zakreślił nowe obszary badań strindbergologii, w sposób znaczący rozszerzył wiedzę w zakresie recepcji dramaturgii skandynawskiej, wspomógł opracowania historyczno-teatralne (zwłaszcza dotyczące scen lubelskich i wileńskich). Dla tych, którzy mieli sposobność uczestniczenia w Jego zajęciach, pozostanie ujmującym i cierpliwym nauczycielem, który dbał o rozwój intelektualny i duchowy swoich wychowanków, oraz – co godne zaznaczenia – opiekunem o wyjątkowej wrażliwości, zawsze znajdującym czas dla studentów, otwartym na ich potrzeby, do końca realizującym swą misję salezjańskiej posługi. Odejście Księdza Profesora to ogromna strata dla uczniów i współpracowników z macierzystej Uczelni oraz niepowetowana szkoda dla polskiej teatrologii.

AREAS OF SCIENTIFIC INTERESTS
OF THE REVEREND PROFESSOR MARIAN LEWKO

Summary

The article is devoted to the outstanding figure of the Reverend Professor Marian Lewko (1936–2002) – an art historian, a literary scholar, an academic teacher at the Catholic University of Lublin and an expert in the field of theatre of exceptionally widespread interests. His most remarkable achievements are inextricably related to the reception of the Scandinavian drama in Poland exhibiting a close focus on Strindberg's literary output, on different forms of religious drama and the history of Lublin Theatre. Most of the Reverend's publications were centred on these issues and constituted contributing factors in further studies undertaken by his seminar participants. Not only was the Reverend Professor Lewko a highly regarded academic, but also a committed educator. Many students of the Catholic University of Lublin vividly remember him as a patient teacher whose most cherished ambition was to provide them with adequate spiritual and intellectual development. He will be forever remembered as an indefatigable initiator of summer walking tours and a remarkable person graced with unprecedented sensitivity.

Translated by *Adam Michoński*

Nota o Autorce: dr ANNA PODSTAWKA – adiunkt w Katedrze Dramatu i Teatru Instytutu Filologii Polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, prowadzi zajęcia w ramach specjalności teatrologicznej. Jej zainteresowania naukowe dotyczą dramatu i teatru końca XIX i pierwszej połowy XX w. W 2004 r. obroniła pracę doktorską pt. *Dramaturgia Macieja Szukiewicza*.

Słowa kluczowe: ks. prof. Marian Lewko, Katedra Dramatu i Teatru KUL, teatrologia, dramaturgia skandynawska, twórczość Strindberga

A. Hertzówny, poprzedzone wstępem ks. prof. M. Lewki (Lublin 2003), odbyły się udane obrony kilku doktoratów.

KS. STANISŁAW SZMIDT SDB
KL. DARIUSZ MIKOŁAJCZYK SDB

DZIAŁALNOŚĆ DUSZPASTERSKA
KS. BERNARDA DUSZYŃSKIEGO SDB W LIBII
W LATACH 1976–1994¹

75. rocznica urodzin i zbliżająca się 50. rocznica święceń kapłańskich jest dostateczną okazją do przypomnienia działalności misyjnej ks. Bernarda Duszyńskiego w Libii.

Ksiądz Bernard Duszyński urodził się 8 sierpnia 1930 r. w Toruniu. Drogę salezjańską do kapłaństwa rozpoczął w Czerwińsku nad Wisłą w 1947 r. i tam rok później 2 sierpnia złożył swoje pierwsze śluby zakonne. Święcenia kapłańskie otrzymał 22 grudnia 1957 r. w Zagórowie. W latach 1958–1969 pracował w Warszawie przy bazylice Najświętszego Serca Jezusowego na Pradze jako katecheta, potem przez sześć lat pełnił funkcję proboszcza w Kutnie–Woźniakowie (1969–1975). Następnie wrócił do Warszawy, gdzie pełnił funkcję ekonoma i przygotowywał się do wyjazdu na misje. Do Libii wyjechał 23 lipca 1976 r. Po powrocie do kraju 11 czerwca 1994 r. został dyrektorem domu i proboszczem parafii pod wezwaniem Świętej Rodziny w Pile. W następnym roku (1995–1996) służył pomocą w pracy duszpasterskiej w Słupsku, potem w latach 1996–1998 r. pracował w Niemczech. Po powrocie do kraju 26 sierpnia 1998 r. osiadł w Bydgoszczy jako współpracownik w duszpasterstwie przy parafii św. Marka Ewangelisty i mianowany został ponownie delegatem do spraw misji salezjańskich Inspektorii św. Wojciecha z siedzibą w Pile. W 2001 r. został dyrektorem wspólnoty salezjańskiej w Aleksandrowie Kujawskim.

Poznanie działalności ks. Duszyńskiego w Libii jest możliwe dzięki jego bogatej twórczości pisarskiej. Głównym źródłem informacji jest kronika, którą ks. Bernard pisał systematycznie podczas swego pobytu w Libii. Opisuje w niej najważniejsze wydarzenia dotyczące wyjazdu, pobytu i pracy duszpasterskiej

¹ Jest to skrót pracy proseminaryjnej, napisanej przez kl. Dariusza Mikołajczyka pod kierunkiem ks. Stanisława Szmidta w WSD TS w Łodzi w 2001 r.

w Libii. Kronika składa się z czterech części. Pierwszą część napisał w latach 1976–1980, drugą w latach 1980–1986, trzecią w latach 1986–1991 i czwartą w latach 1992–1994.

Drugim ważnym źródłem jest *Księga katechetyczna*, którą ks. Duszyński opracował w lipcu 1994 r. po powrocie z Libii. Opisuje w niej pracę wychowawczo-katechetyczną wśród dzieci i młodzieży polskiej w latach 1976–1994.

Innym materiałem są listy ks. Duszyńskiego. Znaczna ich część znajduje się w teczce personalnej ks. Bernarda w Archiwum Inspektorii św. Wojciecha w Pile. Niektóre listy zostały opublikowane w Biuletynie Salezjańskim „Nostra” i w książce *Przyszedłem, aby im służyć*².

Następnym źródłem informacji są książki ks. Duszyńskiego. Napisał i opublikował kilka książek o Libii i swojej pracy: *Libia lat osiemdziesiątych* (Gdynia 1989), *Libia ślady przeszłości* (Gdynia 1990), *Islam* (Gdynia 1995), *Dialog chrześcijańsko-muzułmański* (Gdynia 1996), *Wśród wyznawców Allaha* (Gdynia 1997), *Zwyczaj i obyczaj w Libii na przestrzeni wieków* (Bydgoszcz 2000) i inne. Interesowała go także fauna i flora Libii.

Książkę *Wśród wyznawców Allaha* wydał w 50. rocznicę wstąpienia do Zgromadzenia Salezjańskiego i w 40. rocznicę święceń kapłańskich. Pierwszy rozdział zawiera historię chrześcijaństwa w Libii od pierwszych wieków po Chrystusie po lata osiemdziesiąte XX w. W następnych dwóch rozdziałach autor przedstawia aktualną sytuację Kościoła i najważniejsze wydarzenia dotyczące wyjazdu i pobytu w Libii. W książce znajdują się fragmenty listów, artykułów i sprawozdań pisemnych autorstwa sióstr zakonnych czy pozostałych salezjanów pracujących w Libii. W aneksie ks. Bernard umieścił kopie dokumentów kościelnych, które w większości są dekretami nominacyjnymi.

Kościół w Libii ma długą historię. Był tam już obecny w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Wyznawcy Chrystusa na tych ziemiach byli zawsze cudzoziemcami: Żydzi, Grecy i Rzymianie. W 1630 r. działalność misyjną rozpoczęli franciszkanie³.

W 1939 r. pracę duszpasterską podjęli salezjanie włoscy. Objęli wówczas wikariat apostolski w Dernie. Zgromadzenie w 1942 r. miało domy i parafie w Dernie, Tobruku i Beidzie z siedmioma parafiami filialnymi oraz liczyło 25 współbraci. Od 1942 do 1951 r. Trypolitania i Cyrenajka były pod okupacją brytyjską. W 1946 r. z racji nowej sytuacji politycznej salezjanie powrócili do Włoch. Od tego czasu zaczęła również rosnąć liczba katolików⁴.

W 1951 r. pod egidą ONZ powstało niepodległe Państwo Libijskie początkowo jako federacja Trypolitanii, Cyrenajki i Fazzanu, a od 1963 r. jako jednolite państwo. Władzę w nim sprawował król Idris I. 1 września 1969 r. pułkownik

² Por. *Przyszedłem, aby im służyć*, S. Szmidt (red.), Łódź 1979, s. 431–432.

³ Por. B. Duszyński, *Wśród wyznawców Allaha*, Gdynia 1997, s. 10.

⁴ Por. *Libia*, w: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 3, s. 733.

M. Al-Kaddafi obalił monarchię i proklamował republikę. Nastąpiła arabizacja państwa, a islam stał się religią państwową. W 1970 r. władze pozwoliły pozostać w Libii biskupowi i 10 księżom⁵.

Gdy w 1976 r. ks. Bernard Duszyński rozpoczął pracę w Libii, była tam czynna jedna świątynia katolicka w Trypolisie, przy której urzędował jedyny biskup w Libii, ks. Guido Attilio Previtali, wikariusz apostolski Trypolisu. Władza jego rozciągała się również na Cyrenajkę, gdzie był także administratorem apostolskim w Benghazi. Zastępował go w tym rejonie jego delegat, późniejszy wikariusz generalny o. Giovanni Martinelli OFM. W Trypolitanii oprócz biskupa pracowało pięciu franciszkanów: czterech ojców i brat zakonny, a w Cyrenajce duszpasterzowali o. Giovanni Martinelli OFM i ks. Guy Balcet z Francji. W Libii znajdowała się spora liczba sióstr zakonnych, głównie Włoszek, które pracowały w służbie zdrowia oraz prowadziły zakłady wychowawcze dla dzieci i szkoły⁶.

Wszyscy kapłani pracujący w Cyrenajce prowadzili samodzielne duszpasterstwo dojazdowe. Spotykali się na miesięcznych i kwartalnych dniach skupieniach, w czasie których wspólnie modlili się, omawiali aktualne sprawy i problemy Kościoła w Libii i ustalali rozkład zajęć na najbliższy okres. Z biegiem czasu wyłoniła się potrzeba duszpasterstwa regularnego, które odbywałoby się raz lub dwa razy w tygodniu na rozsianych licznie robotniczych kampach⁷, które skupiały setki, a nawet tysiące ludzi⁸. 9 grudnia 1977 r. zastał ponownie otwarty i oficjalnie powierzony w posiadanie całej wspólnoty katolików w Cyrenajce kościół Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w Benghazi, wybudowany w 1854 r. Była to druga czynna świątynia katolicka w Libii⁹.

Biskup Guido Attilio Previtali z Trypolisu ze względu na słaby stan zdrowia 1 września 1983 r. złożył na ręce Ojca Świętego Jana Pawła II rezygnację¹⁰. W 1985 r. nowym biskupem w Trypolisie został o. Giovanni Martinelli OFM, dotychczasowy wikariusz generalny Benghazi. Konsekracja odbyła się 4 października w kościele św. Franciszka z Asyżu w Trypolisie. Wówczas w Libii wraz z nowym wikariuszem apostolskim Trypolisu i administratorem apostolskim w Benghazi pracowało 10 kapłanów (5 w Trypolitanii i 5 w Cyrenajce). Mniej więcej taki stan duchowieństwa utrzymywał się przez następne lata pobytu ks. Duszyńskiego¹¹.

⁵ Por. tamże.

⁶ Por. *Przyszędlem, aby im służyć...*, s. 436–437.

⁷ Kamp – (z j. ang. camp, camping – obozowisko) określenie czasowego miejsca zamieszkania przez pracowników kontraktowych przebywających czasowo w Libii, zabudowania wraz z wyposażeniem gospodarczym, technicznym i mechanicznym.

⁸ Por. WWA, cz. II, s. 37–38.

⁹ Por. tamże, cz. I, s. 60.

¹⁰ Por. tamże, cz. II, s. 109.

¹¹ Por. tamże, s. 127–128.

Ksiądz Duszyński pragnął już wcześniej wyjechać na misje, ale otrzymywał od przełożonych zawsze odpowiedź negatywną¹². Pod koniec kadencji proboszczowania w Woźniakowie złożył podania o wyjazd do pracy duszpasterskiej wśród Polonii¹³. W odpowiedzi biskup Władysław Rubin zaproponował ks. Bernardowi wyjazd do pomocy w duszpasterstwie polonijnym w Stanach Zjednoczonych przy kościele św. Franciszka w Newburgh¹⁴. Do wyjazdu jednak nie doszło. Ksiądz Duszyński ponowił prośbę na spotkaniu z biskupem Rubinem 28 sierpnia 1975 r. w Warszawie¹⁵. W liście z 11 września tego roku biskup zaproponował ks. Bernardowi również wyjazd do pracy wśród Polonii amerykańskiej przy parafii św. Józefa w Paughkeepsie¹⁶.

W tym samym czasie biskup Bronisław Dąbrowski i Delegat Księdza Generała, ks. Stanisław Rokita, wysunęli propozycje wyjazdu do pracy wśród sióstr zakonnych i licznej Polonii w Libii¹⁷. Ponieważ władze libijskie przy różnych okazjach kierowały do Stolicy Apostolskiej prośby o przysłanie sióstr zakonnych, które podjęłyby się pracy w szpitalach, dlatego papież Paweł VI przedłożył tę prośbę Episkopatowi Polski, zachęcając do pozytywnej odpowiedzi. Spełniając życzenie Pawła VI, za zgodą prymasa Stefana Wyszyńskiego, zaczęto organizować wyjazd sióstr zakonnych do Libii¹⁸.

Siostry, które miały rozpocząć pracę, podpisały z Ministerstwem Zdrowia specjalny kontrakt, który oprócz tego, że zapewniał im mieszkanie, wynagrodzenie w wysokości 35 LD miesięcznie¹⁹, fundusz żywnościowy w wysokości 20 LD, prawo do 30 dni płatnego urlopu w roku. W swojej treści kontrakt gwarantował siostrom prawo do posiadania kaplicy z Najświętszym Sakramentem i praktykowania posług religijnych przez kapłana katolickiego, który miał również prawo do pracy duszpasterskiej wśród Polaków w Libii²⁰. Dlatego Sekretariat Prymasa Polski poszukiwał chętnego do wyjazdu księdza. Ksiądz Generał w odpowiedzi na

¹² Por. B. Duszyński, *List do ks. radcy S. Rokity, El Beida 14. 03. 1977 r.*, „Nostra” 32 (1977) nr 5, s. 49–50.

¹³ Por. ASIP, T. ks. Duszyński Bernard, B. Duszyński, *List do ks. insp. F. Żołnowskiego*, Warszawa 27 IX 1975 r.

¹⁴ Por. ASIP, T. ks. Duszyński Bernard, W. Rubin, *List do ks. B. Duszyńskiego*, Rzym 6 II 1975 r.

¹⁵ Por. ASIP, T. ks. Duszyński Bernard, B. Duszyński, *List do ks. insp. F. Żołnowskiego*, Warszawa 27 IX 1975 r.

¹⁶ Por. ASIP, T. ks. Duszyński Bernard, W. Rubin, *List do ks. B. Duszyńskiego*, Rzym 11 IX 1975 r.

¹⁷ Por. ASIP, T. ks. Duszyński Bernard, B. Duszyński, *List do ks. insp. F. Żołnowskiego*, Warszawa 27 IX 1975 r.

¹⁸ Por. B. Duszyński, *Wśród wyznawców...*, s. 13.

¹⁹ Libijski dinar – waluta pieniężna w Libii.

²⁰ Por. B. Duszyński, *List do ks. radcy S. Rokity, El Beida 14. 03. 1977 r.*, „Nostra” 32 (1977) nr 5, s. 49–50.

prośbę ks. Bernarda, zgodził się, aby wyjechał do Libii²¹. Grupa 18 sióstr otrzymała jako kapelanów: ks. Bernarda Duszyńskiego i o. Jakuba Jana Wańczyka, bernardyna z Łodzi²².

Do Libii przybyli 11 sierpnia. Tam po zapoznaniu się z aktualnymi potrzebami miejscowego Kościoła, rozpoczęli pracę duszpasterską głównie na terenie Cyrenajki, a dojeżdżali czasami do Trypolitanii. Opieką duszpasterską objęli zarówno polskie, jak i włoskie siostry oraz katolików różnych narodowości²³. Ksiądz Duszyński, zgodnie z poleceniem władz kościelnych, pełnił wówczas funkcje kapelana sióstr oraz był wędrownym duszpasterzem samodzielnym, podporządkowanym wspólnemu programowi pracy. Nie był natomiast przydzielony żadnemu proboszczowi, ponieważ na terenie Cyrenajki nie była jeszcze wzniesiona parafia²⁴. Po trzydziestu latach nieobecności Zgromadzenie Salezjańskie w osobie ks. Bernarda powróciło do Libii²⁵.

W 1976 r. w Trypolitanii było 45 sióstr zakonnych, a w Cyrenajce 95, w tym 24 Polki. Siostry pracowały w szpitalach, w domach starców, w zakładach dla dzieci specjalnej troski. Prowadziły szkoły dla dziewcząt i kobiet, uczyły kroju, szycia i trykotarstwa maszynowego. Siostry pomagały też w katechizacji, w pracy charytatywnej oraz w różnych dziedzinach pracy parafialnej²⁶. Brały czynny udział w uroczystościach kościelno-narodowych i przygotowaniach do nich wraz ze świeckimi katolikami²⁷.

Siostry cieszyły się u Libijczyków dużym szacunkiem i życzliwością z racji wykonywanych zajęć²⁸.

Od swego przyjazdu ks. Bernard Duszyński był stałym kapelanem w Beidzie (w miejscu swego zamieszkania) i jej okolicy w 3 zgromadzeniach włoskich: Suore Terziarie Francescane di Susa, Suore Orsoline del Sacro Cuore di Gesù, Suore Missionarie della Consolata, oraz w czterech zgromadzeniach polskich: Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny, Sióstr Świętego Michała Archanioła (Michalitek), Sióstr Misjonarek Świętego Benedykta, Sióstr Służebnic Jezusa w Eucharystii (Eucharystek). Dojeżdżał, co 3 tygodnie, do włoskich sióstr ze zgromadzenia Suore della Sacra Famiglia w Dernie, oddalonej o 100 km od Beidy i do To-

²¹ Por. tamże.

²² ASIP, T. ks. Duszyński Bernard, Sekretariat Prymasa Polski, Litterae Testimoniales, Warszawa 22 VI 1976 r., n. 1097 /76/P.

²³ Por. B. Duszyński, *Wśród wyznawców...*, s. 14–16.

²⁴ Por. B. Duszyński, *List do ks. radcy S. Rokity, El Beida 14 III 1977 r.*, „Nostra” 32 (1977) nr 5, s. 49–50.

²⁵ Por. B. Duszyński, *Wśród wyznawców...*, s. 10.

²⁶ Por. tamże, s. 21–22; ASIP, T. ks. Duszyński Bernard, B. Duszyński, *List do Przyjaciół w Polsce, El Beida 11 III 1977r.*

²⁷ Por. WWA, cz. II, s. 115.

²⁸ Por. ASIP, T. ks. Duszyński Bernard, B. Duszyński, *List do Przyjaciół w Polsce, El Beida 11 II 1977r.*

bruku oddalonego o 300 km²⁹. W 1983 r. ks. Bernard przekazał siostry z Dery i Tobruku pod opiekę duchową ks. Tadeuszowi Kierbedziowi SDB.

Od 1977 r. obsługiwał również w Barce zgromadzenie sióstr zakonnych Suore Francescane di Gesu Bambino. W 1987 r. zaczął dojeżdżać w razie potrzeby w środy do zgromadzenia sióstr Workers of Jesus Christ the Worker z Filipin. Ksiądz Duszyński był także spowiednikiem nadzwyczajnym sióstr w Beidzie, Messah, Dernie, Tobruku, Barce i Benghazi, dojeżdżał do nich w różnych odstępach czasu³⁰.

Ksiądz Duszyński odwiedzał siostry tylko z konieczności i z racji spełnianej funkcji kapelana, aby nie dawać okazji do niepotrzebnych podejrzeń miejscowej ludności muzułmańskiej, wśród której panuje wielożeństwo. Zresztą miał bardzo napięty grafik zajęć duszpasterskich oraz dużo czasu pochłaniały mu zajęcia domowe takie, jak gotowanie, sprzątanie czy pranie³¹. Przeprowadzał też comiesięczne dni skupienia, tridua i nowenny do ważniejszych świąt poszczególnych zakonów³². Bardzo pięknym zwyczajem były wspólne modlitwy i agapa sióstr i kapłanów Cyrenajki w Poniedziałek Wielkanocny, tzw. Pasquetta³³. Ksiądz Bernard pomagał też siostrą w załatwianiu spraw w szpitalach i urzędach państwowych³⁴, pracował przy porządkowaniu terenu przed domem polskich sióstr w Beidzie³⁵. Posiadanie samochodu umożliwiło ks. Duszyńskiemu organizowanie wyjazdów rekreacyjnych sióstr³⁶.

PRACA WŚRÓD POLAKÓW

Po rewolucji w 1969 r. dzięki dobrym stosunkom politycznym między Polską a Libią zaczęło przybywać do tego państwa wielu Polaków. Byli to przeważnie pracownicy firm zajmujących się budową nowych osiedli domów mieszkalnych, farm z zapleczem usługowym, obiektów rekreacyjno-kulturalnych, szkół, dróg, lotnisk i obiektów przemysłowych³⁷. Szacuje się, że na początku lat siedemdziesiątych liczba Polaków w Libii przekroczyła 6 tys. osób i z biegiem lat rosła. Już w 1976 r. w samej tylko Cyrenajce społeczność polska liczyła 5 tys. osób³⁸.

²⁹ Por. B. Duszyński, List do ks. insp. S. Styrny, El Beida 10 XII 1976 r., „Nostra” 31 (1977) nr 2, s. 46–48.

³⁰ Por. WWA, cz. III, s. 12, 152.

³¹ Por. *Przyszedłem, aby służyć...*, s. 440.

³² Por. tamże, s. 69, 75.

³³ Por. B. Duszyński, *Wśród wyznawców...*, s. 109.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Por. WWA, cz. IV, s. 7.

³⁶ Por. WWA, cz. II, s. 99 – 100.

³⁷ Por. B. Duszyński, *Wśród wyznawców...*, s. 56.

³⁸ Por. WWA, cz. I, s. 85.

Biskup Guido Attilio Previtali, widząc potrzeby duchowe Polaków, przebywających czasowo w Libii, zapraszał przez Centralny Ośrodek Duszpasterstwa Emigracyjnego (CODE) w Rzymie polskich kapłanów na ważniejsze święta. Kilkundniowe pobyty księży stanowiły jednak kroplę w morzu potrzeb, Polacy pragnęli bowiem stałej opieki duszpasterskiej³⁹.

Najwięcej Polaków znajdowało się między Benghazi, Barką i Beidą. Mieszkali w 7 kampach, liczących po kilkaset mieszkańców. Mniejsze skupiska były w samej Beidzie, w pobliżu historycznej Cyreny oraz w Dermie i Tobruku. Był to główny obszar działalności duszpasterskiej ks. Bernarda i o. Jana Jakuba Wańczyka OFM. Stałym miejscem zamieszkania ks. Duszyńskiego była Beida, pracował tam wśród Polaków oraz dojeżdżał co 3 tygodnie do Dery i Tobruku. Ze względu na nalegania biskupa podjął się także na zmianę z o. Wańczykiem comiesięcznych wizyt u dużej liczby Polaków w Trypolisie. Starał się docierać do wszystkich miejsc, gdzie nasi rodacy potrzebowali posługi kapłańskiej⁴⁰.

Od 1978 r. ks. Bernard dojeżdżał do Barki, Benghazi oraz na kampy Shaloony, El Abiaru i Melitani, a rok później na kampy Tmimi i Mechili. Do Bożego Narodzenia 1979 r. był przez 6 miesięcy jedynym polskim kapłanem w Libii. W Cyrenajce było wówczas około 5 tys. naszych rodaków, a w Trypolitanii około 6 tys.⁴¹. W 1980 r. ks. Duszyński objął swoją działalnością kampy w Gubbie, El Merdz, Martubie, Marawah, Charubie, Sahelu i Geminez⁴². Według jego danych w latach 1981–1982 przejechał małym fiatem ponad 100 tys. km, a opiekował się ok. 7 tys. rodaków⁴³.

Gdy 5 lutego 1981 r. przybył do pomocy ks. Jan Gnidziejko SDB, na zmianę dojeżdżali do Dermy, Tobruku, Sirty i Ras La Nuf. W ciągu tygodnia odprawiali po 30 mszy świętych, w tym 16 u Polaków a 14 u innych narodowości⁴⁴. Gdy ks. Kierbiedź SDB zastąpił ks. Gnidziejkę w 1983 r. ks. Duszyńskiemu pozostały do obsługi skupiska Polaków w Beidzie i jej okolicy, Cyrenie, Barce, na kampach Gubba, Shaloony i Marawah⁴⁵.

Praca wśród Polaków w Libii była trudna: samotność i trudne warunki klimatyczne sprawiały, że wielu robotników zapadało na różnego rodzaju depresje i załamania psychiczne⁴⁶.

³⁹ Por. B. Duszyński, *Wśród wyznawców...*, s. 12.

⁴⁰ Por. B. Duszyński, *List do ks. insp. S. Styrny, EL Beida 10 XII 1976 r.*, „Nostra” 31 (1977) nr 2, s. 46–48.

⁴¹ Por. B. Duszyński, *List do ks. insp. W. Szulczyńskiego, EL Beida 20 II 1979 r.*, „Nostra” 181 (1979) nr 2, s. 62–68.

⁴² Por. WWA, cz. II, s. 44.

⁴³ Por. tamże, s. 24.

⁴⁴ Por. tamże, s. 55.

⁴⁵ Por. tamże, s. 132.

⁴⁶ Por. tamże, s. 36.

Jako duszpasterz Polonii w Libii ks. Duszyński brał udział w spotkaniach z władzami dyplomatycznymi naszego państwa⁴⁷. Okresem szczególnie intensywnej pracy wśród naszych rodaków były zawsze święta Bożego Narodzenia i Wielkiej Nocy oraz okresy je poprzedzające – Adwent i Wielki Post. Służył również pomocą w udzielaniu sakramentu pokuty innym duszpasterzom⁴⁸.

Od 1977 do 1987 r. ochrzcił trzynaścioro polskich dzieci⁴⁹.

Naszych rodaków dotykały różnego rodzaju tragiczne w skutkach wypadki. Ksiądz Duszyński starał się być blisko tych wszystkich, którzy potrzebowali wówczas jego duchowego wsparcia⁵⁰.

Ksiądz Duszyński był bardzo zadowolony z frekwencji i zaangażowania Polaków w życiu religijnym. Znajdował wielu chętnych, którzy chcieli być animatorami i pomocnikami w prowadzeniu działalności duszpasterskiej⁵¹.

Duża liczba młodych ludzi korzystała z sakramentów świętych oraz brała także czynny udział w Eucharystii, w Drodze Krzyżowej, Gorzkich Żalach, nabożeństwach majowych i innych uroczystościach. Pięknym zwyczajem stała się spowiedź i przyjmowanie Komunii Świętej z okazji rozpoczęcia i zakończenia roku szkolnego.

Chłopcy pełnili funkcję ministrantów, a gdy ich brakowało ochoczo tę rolę przejmowały dziewczęta. Formacja duchowa dzieci i młodzieży owocowała ożywieniem życia religijnego w całych rodzinach⁵².

Co roku ks. Bernard wysyłał młodzież do Rzymu na wakacyjne rekolekcje Ruchu Światło–Życie (tzw. Oazy)⁵³.

W pracy duszpasterskiej wykorzystywał filmy o tematyce religijnej, prasę i książki katolickie, które otrzymywał z Ogólnopolskiego Biura Misyjnego, Centralnego Ośrodka Emigracji w Rzymie, a także z Salezjańskiego Ośrodka Misyjnego⁵⁴.

DZIAŁALNOŚĆ KATECHETYCZNA

Ponieważ do pracy w Libii część naszych rodaków przyjeżdżała z całymi rodzinami, powstała konieczność opieki duchowej nad dziećmi i młodzieżą.

⁴⁷ Por. tamże, cz. IV, s. 2–3.

⁴⁸ Por. tamże, cz. III, s. 148.

⁴⁹ Por. tamże, cz. I, s. 119; cz. III, s. 18.

⁵⁰ Por. tamże, cz. II, s. 35, 148.

⁵¹ Por. tamże, cz. III, s. 34, 61, 108; B. Duszyński, *Księga katechetyczna* (masz.), Gdynia 1994, s. 112.

⁵² Por. tamże, s. 23, 30, 63.

⁵³ Por. B. Duszyński, *Wśród wyznawców...*, s. 62–63; tenże, *Księga katechetyczna...*, s. 69.

⁵⁴ Por. B. Duszyński, *Księga katechetyczna...*, s. 103–104.

Od października 1976 r. zaczęły się pierwsze lekcje religii w nowo otwartej kaplicy polskich sióstr w Beidzie. Zajęcia odbywały się w dwóch grupach we wtorki i w niedziele przed mszą świętą. Uczestniczyło w nich 13 osób. Wraz z posługą duszpasterską w Dernie i Tobruku ks. Bernard rozpoczął jednocześnie pracę z nieliczną grupą dzieci, które przygotowywał do I Komunii Świętej⁵⁵.

W każdym miejscu katechezy odbywały się w dwóch grupach: przedkomunijnej i pokmunijnej, godzinę przed cotygodniową mszą świętą⁵⁶.

Były lata, w których podczas wakacji przebywała w Libii duża grupa dzieci i młodzieży z Polski. Ksiądz Bernard organizował dla nich spotkania katechetyczne i udostępniał im swoje książki i filmy. Uczestniczyło w nich 39 osób⁵⁷.

W 1980 r. Polskie władze dyplomatyczne otworzyły w Barce i Dernie filie Szkoły Podstawowej i Liceum Ogólnokształcącego przy Ambasadzie PRL w Trypolisie. Do szkoły na terenie kampusu medycznego w Dernie uczęszczały także dzieci i młodzież z Gubby, Shahadu, Tmimi, Mechili i Beidy w liczbie 32 osób⁵⁸. W Barce katecheza była prowadzona regularnie w trzech grupach (dla dzieci przed i po I Komunii Świętej, uczył je ks. Bernard na zmianę z o. Kswawerym Kuleszą OFM, oraz dla młodzieży klas 7 i 8, które prowadził sam w co drugą sobotę miesiąca)⁵⁹.

W październiku 1981 r. otwarto szkołę w Beidzie, gdzie lekcje religii odbywały się w dwóch grupach. Jedną grupę stanowili uczniowie klas 0–5, a drugą klas 6 i wyższych⁶⁰.

Gdy w lutym 1981 r. przyjechał ks. Jan Gniedziejko SDB i podjął posługę kapłańską i katechizację w Dernie, ks. Duszyński uczył indywidualnie mieszkających w Beidzie, Shahadzie, Gubbie, Tmimi i Mechili⁶¹, gdy co tydzień przyjeżdżał na mszę świętą uczniów szkoły w Dernie. Ksiądz Bernard prowadził także w sobotę katechizację w Barce. Od 1982 r. w Barce nauczanie religii przejął o. Zygmunt Charymski OFM⁶².

Katechizacja w Dernie nie została zakończona w 1982 r. – jak przewidywały plany, ks. Jan Gniedziejko SDB musiał bowiem 18 czerwca opuścić Libię. Konsekwencją zaistniałej sytuacji było zahamowanie pracy duszpasterskiej i przerwanie nauki religii w szkole. Dopiero po długich staraniach, od 11 lutego 1983 r. ks. Bernard rozpoczął w trzech grupach regularne zajęcia, które odbywały się w pomieszczeniach szkolnych⁶³. Od września tego roku, niektórzy rodzice podjęli

⁵⁵ Por. tamże, s. 32, 70.

⁵⁶ Por. tamże, s. 19, 38, 78.

⁵⁷ Por. tamże, s. 69g.

⁵⁸ Por. tamże, s. 71.

⁵⁹ Por. tamże, s. 22.

⁶⁰ Por. tamże, s. 30.

⁶¹ Por. tamże, s. 72.

⁶² Por. tamże, s. 29.

⁶³ Por. tamże, s. 75–76.

się sami prowadzenia nauki religii. Dzieci z klasy zerowej uczyła pani Mariola Rajewska, klasy 4–5 pani dr Barbara Pawławska, a grupę młodzieżową, czyli klasy 7 i 8 szkoły podstawowej oraz licealne, pani Jadwiga Kościelnik. Katechezę w klasach 1–3 prowadził ksiądz misjonarz⁶⁴.

Z powodu powiększającego się przedziału wiekowego wśród uczniów w Beidzie w roku szkolnym 1983/84 zajęcia z religii odbywały się w trzech grupach – tak, jak w pozostałych miejscach. Od następnego roku doszła czwarta grupa młodzieży z klas maturalnych.

Do pracy duszpasterskiej w Dernie i Tobruku oraz okolicy 2 grudnia 1983 r. przybył ks. Tadeusz Kierbedź SDB. Jeszcze do czerwca 1984 r. ks. Bernard co dwa tygodnie w piątki prowadził zajęcia w klasach 0–2, a po wakacjach całą katechizację objął ks. Tadeusz⁶⁵.

Na życzenie biskupa Giovanni Martinelliego OFM od listopada 1985 r. ks. Duszyński ponownie katechizował polskie dzieci i młodzież w Barce. Lekcje odbywały się w czterech grupach wiekowych: dzieci w wieku przedszkolnym i klas pierwszych, klas 2–5 oraz klasy 6–8 i młodzież licealna⁶⁶. W roku szkolnym 1986/87 i następnym nauka religii odbywała się w czterech grupach. Dzieci z klasy zerowej ks. Bernard uczył do Bożego Narodzenia, a potem podjęli się tego zadania sami rodzice, przygotowani i zaopatrzeni przez duszpasterza w odpowiednie pomoce⁶⁷.

Gdy w 1986 r. i w następnych latach liczba uczniów zmalała, ostatecznie zamknięto szkołę w Beidzie. Dzieci, które pozostały, zaczęły uczęszczać do szkół w Barce, Dernie i Benghazi. Pomimo małej liczby uczestników ks. Duszyński rozpoczął na miejscu katechizację.

Od października 1988 r. ks. Bernard prowadził katechezę jedynie w Beidzie i jej okolicy, spotykając się z małymi grupkami dzieci. W 1991 r. nie rozpoczął nowego roku katechetycznego, ponieważ w wakacje większość dzieci z rodzinami wyjechała do Polski. Od lutego 1992 r. ponownie rozpoczął katechizację w trzech grupach z dziećmi nowo przybyłych lekarzy i pomocniczego personelu medycznego. W roku szkolnym 1992–1993 dzieci, które chodziły do szkoły w Dernie, uczęszczały na zajęcia prowadzone przez ks. Tadeusza Kierbedzia SDB. W tym roku ks. Duszyński zakończył swoją działalność katechetyczną⁶⁸.

Przez 16 lat katechizacji (1976–1992) ks. Bernard przygotował do sakramentu spowiedzi i przyjęcia I Komunii Świętej około 70 osób, a do sakramentu bierzmowania około 15. W latach 1980–1987, gdy w Cyrenajce było najwięcej Polaków, swoim nauczaniem obejmował rocznie około 50 osób. W roku szkolno-katechetycznym 1982/83 nauczał aż 77 uczniów.

⁶⁴ Por. tamże, s. 83.

⁶⁵ Por. tamże, s. 84.

⁶⁶ Por. tamże, s. 29.

⁶⁷ Por. tamże, s. 30, 30c.

⁶⁸ Por. tamże, s. 69b–69h.

Program nauczaniu dostosowany był do poziomu uczniów w poszczególnych grupach⁶⁹. Aby bardziej pogłębić i utrwalić treści przekazywane na lekcjach religii, ks. Duszyński wyświetlał filmy religijne i proponował odpowiednie lektury. Ten sposób prowadzenia zajęć cieszył się wielkim zainteresowaniem wśród dzieci i młodzieży⁷⁰.

Ksiądz Bernard regularnie spotykał się z rodzicami dzieci i młodzieży uczęszczających na lekcje religii⁷¹.

Nasz misjonarz prowadził również katechezę dla osób dorosłych obejmującą: narzeczonych i małżonków, którzy pragnęli uregulować swoje związki małżeńskie; rodziców i chrzestnych przed chrztem świętym i bierzmowaniem oraz te osoby, które z różnych przyczyn nie były jeszcze ochrzczone i nie przyjęły innych sakramentów⁷².

PRACA WŚRÓD KATOLIKÓW INNYCH NARODOWOŚCI

Księża pracujący na terenie Cyrenajki prowadzili duszpasterstwo wśród katolików różnych narodowości, zależnie od możliwości językowych, przy kościele w Benghazi, w kaplicach sióstr zakonnych w Beidzie, Dernie, Barce i Tobruku oraz na robotniczych kampach. W latach 1976–1977 dojeżdżali na kampy polskie, włoskie, francuskie, zairskie i angielskie. Na nabożeństwa przychodzili także Pakistańczycy, Jugosłowianie, Rumuni, Libańczycy, Węgrzy i Niemcy. Liturgia wśród nich była sprawowana po polsku, włosku, francusku, angielsku i arabsku. W jej sprawowaniu kapłanom pomagali sami wierni⁷³. W 1979 r. do tej pokaźnej grupy dołączyli Portugalczycy, Czesi, Holendrzy, Maltańczycy, Szwedzi i Rosjanie oraz przybyli w dużej liczbie Filipińczycy, Koreańczycy, Tajowie, Japończycy, Hindusi i obywatele państw afrykańskich⁷⁴. Była to ciekawa praca, która dawała radość, obrazowała powszechność Kościoła w jego etnicznej różnorodności⁷⁵.

Skupiska różnych narodowości ks. Bernard i ks. Kierbiedź odwiedzali raz w miesiącu⁷⁶.

W 1986 r. ks. Bernard dojeżdżał dodatkowo do kościoła w Benghazi, gdzie w czwartki odprawiał mszę świętą dla 40-osobowej grupy Arabów – chrześcijan z

⁶⁹ Por. tamże, s. 69g, 45.

⁷⁰ Por. B. Duszyński, *Księga katechetyczna...*, s. 103–104.

⁷¹ Por. tamże, s. 38, 76.

⁷² Por. tamże, s. 2–3.

⁷³ Por. ASIP, T. ks. Duszyński Bernard, B. Duszyński, *List do Przyjaciół w Polsce*, El Beida 11 II 1977 r.; B. Duszyński, *List do ks. insp. S. Stryny El Beida 10. 12. 1976 r.*, „Nostra” 31 (1977) nr 2, s. 46–48.

⁷⁴ Por. WWA, cz. II, s. 35.

⁷⁵ Por. tamże, cz. I, s. 25.

⁷⁶ Por. tamże, cz. II, s. 42–43, 55.

Libanu i Palestyny. W piątki rano przewodniczył nabożeństwom dla grupy Koreńczyków liczącej około 300 osób⁷⁷.

FUNKCJE KS. B. DUSZYŃSKIEGO W KOŚCIELE LIBIJSKIM

Biskup Giovanni Martinelli 8 maja 1986 r., zgodnie z przepisami prawa kanonicznego (kanony 476–481) mianował ks. Bernarda Duszyńskiego wikariuszem biskupim na terenie wikariatu apostolskiego w Benghazi na 3 lata. Zgodnie z pismem biskupa z 18 kwietnia 1989 r., skierowanym do kapłanów przy kościele Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w Benghazi ks. Duszyński stał się także proboszczem terenu Beidy⁷⁸.

Ksiądz Bernard, gdy pełnił funkcję wikariusza biskupiego, często towarzyszył biskupowi Martinelliemu podczas jego wizytacji w Cyrenajce⁷⁹. Reprezentował także biskupa Martinellogo na wielu uroczystościach, na które osobiście ten nie mógł przybyć⁸⁰. Jako wikariusz biskupi ks. Duszyński był głównym animatorem comiesięcznych dni skupień dla kapłanów w Cyrenajce, a od 7 listopada 1989 r. podjął się dodatkowo pełnienia funkcji ojca duchownego, z której zrezygnował o. Karlo Kaic OFM⁸¹. Oprócz skupień ks. Duszyński organizował również spotkania kapłanów podczas wizyt duszpasterskich biskupa⁸².

Po pięciu latach biskup Giovanni Martinelli 31 stycznia 1991 r. mianował ks. Bernarda Duszyńskiego swoim wikariuszem generalnym na wikariat apostolski w Benghazi. Od tej chwili nasz duszpasterz miał większe uprawnienia, a przy tym i więcej obowiązków⁸³.

Wraz z biskupem ks. Duszyński brał udział w spotkaniu Wyższych Przełożonych Zgromadzeń Żeńskich działających w Libii, które odbyło się 19–21 listopada 1991 r. w Rzymie⁸⁴.

Od 22 do 29 listopada 1991 r. ks. Duszyński jako wikariusz generalny uczestniczył razem z biskupem Martinellim w Konferencji Episkopatu Regionu Północnej Afryki (CERNA) połączonej z wizytą u Ojca Świętego *ad limina Apostolorum*. Od 18 do 21 czerwca 1993 ks. Bernard towarzyszył biskupowi Martinelliemu na kolejnym posiedzeniu Konferencji Biskupów Północnej Afryki, która tym razem odbyła się w Algierze⁸⁵.

⁷⁷ Por. tamże, cz. III, s. 29.

⁷⁸ Por. B. Duszyński, *Wśród wyznawców...*, s. 95.

⁷⁹ Por. WWA, cz. III, s. 31, 59.

⁸⁰ Por. tamże, s. 49.

⁸¹ Por. tamże, s. 73.

⁸² Por. tamże, cz. III, s. 69, 74.

⁸³ Por. tamże, s. 116.

⁸⁴ Por. tamże, s. 134–139.

⁸⁵ Por. tamże, s. 103.

ZAKOŃCZENIE

Zapoznając się z poszczególnymi obszarami działalności misjonarza, który służył opieką duchową siostronom zakonnym, świeckim katolikom różnych narodowości, a zwłaszcza Polakom, widać jego aktywną postawę i duże zaangażowanie w to, co robił. Szczególne osiągnięcia ma on w pracy z dziećmi i młodzieżą polonijną, na płaszczyźnie katechetycznej i wychowawczo kulturalnej.

Należy szczególnie podkreślić zaangażowanie ks. Duszyńskiego w sprawy i życie Kościoła lokalnego, przez pełnienie funkcji wikariusza biskupiego, a potem wikariusza generalnego administratora apostolskiego Benghazi. Te nominacje świadczą także o uznaniu, jakie miały władze kościelne dla osoby ks. Bernarda. Działalność, którą prowadził ks. Bernard, wymagała od niego dużej zaradności życiowej, dobrej kondycji fizycznej i inwencji twórczej.

Nie ma wielu misjonarzy w Zgromadzeniu Salezjańskim, którzy zostawiliby po sobie tak bogatą spuściznę pisarską, jak ks. Duszyński. Opracował siedem publikacji na temat Libii. W czasie swego pobytu w Libii pisał regularnie kronikę i prowadził bogatą korespondencję.

FATHER BERNARD DUSZYŃSKI'S PASTORAL WORK DURING (1976–1994)
IN LIBYA

Summary

Father Bernard Duszyński (*1930) was ordained in 1957 and then he was working pastoral for 18 years in Poland. He left for Libya in 1976 as a chaplain of Polish and Italian nuns' communities in Cyrenaica. He lived in Beida, from where he was commuting to Darnah and Tubruq every three weeks. He organised catechism for children and youth because there were a lot of Polish workers and their families in Libya at that time. Except a few thousands of Polish workers, Fr Bernard Duszyński watched his pastoral service also over some other camps of workers of different nationalities. A group of Filipinos was pretty large.

The liturgy was celebrated in Polish, Italian, English, French, Arabian and Korean. During celebrations fathers were given a hand by lay people very often. Bishop Giovanni Martinelli nominated Fr Bernard Duszyński as a vicar bishop on the 8th of May 1986 and five years later, on the 31st of January 1991, as a general vicar for the territory of vicariat apostolic in Benghazi.

Father Bernard Duszyński came back to Poland in 1994. Only few missionaries left so rich posthumous literature works as Father Bernard did. He wrote a great number of letters and some books about Libya and his work in that country.

Nota o autorach: ks. mgr STANISŁAW SZMIDT SDB – wykładowca języków klasycznych w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi. Autor wielu pieśni i publikacji popularyzujących salezjańskie misje zagraniczne. Kleryk Dariusz Mikołajczyk SDB – student Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łodzi.

Słowa kluczowe: Bernard Duszyński SDB, praca salezjanów w Libii

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W KRAKOWIE
W ROKU AKADEMICKIM 2004/05

Rok akademicki 2004/05 i kolejny rok formacji przygotowującej do podjęcia kapłańskich zadań przez salezjanów ks. Bosko, przeżyaliśmy w szczególnej łączności z Ojcem Świętym Janem Pawłem II, zmagającym się z dolegliwościami wieku i choroby. Kościół, prowadzony przez Świadka Wiernego, zasmucił się Jego odejściem do Domu Ojca 2 kwietnia 2005 r. Jego odejście wyzwoliło w całym świecie, zwłaszcza zaś w naszej Ojczyźnie, głęboką refleksję nad sensem życia, cierpienia i śmierci i stało się wielką katechezą wiary, nadziei i miłości. Nasze uczucia wyraziliśmy w hołdzie wdzięczności Janowi Pawłowi II, wołając wspólnie z rzymianami: *Subito santo*.

Jego Świątobliwości Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II hołd i dziękczynienie!

Recessit Pastor Bonus...

Ojciec i Nauczyciel współczesnej ludzkości przeszedł przez ten świat
jako odważny i wierny Świadek Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego Pana,
Prorok obecnego i przyszłego czasu, umiłowany przez młodzież całego świata.

OJCZE ŚWIĘTY,

w obliczu Twego przejścia z tego świata, który towarzyszy Ci,
uznając wielkość i głębię Twojego świadectwa oraz umiłowania ludzi i narodów,

Salezianie Księdza Bosko –
seminarzyści, profesorowie i wychowawcy
z ul. Tynieckiej w Krakowie –
dziękują Ci

za Twoje heroiczne świadectwo miłości Chrystusa i Jego Kościoła,
za pochylanie się nad wielorakimi niedolami współczesnego świata,
za porywający przykład umiłowania i realizacji swego powołania.

Wspieraj nas swoim wstawiennictwem,
byśmy czerpiąc z głębin Twojej wiary, nadziei i miłości,
zapatrzeni w Chrystusa i pod opieką Maryi Wspomożycielki,
miłując ludzi, zwłaszcza młodych, do których z Księdzem Bosko posyła nas Pan,
uczestniczyli wraz z Kościołem w ich smutkach i nadziejach
i z Twoim radykalizmem służyli każdemu człowiekowi.

Twoje świadectwo niech przyjmą nadchodzące pokolenia,
a przyszłe wieki niech głoszą wielkość i dobroć naszego Boga, który w Tobie objawił moc Ewangelii.

Wdzięczni Bogu za dar Twojej osoby,
za blask prawdy Twojego świadectwa i głoszonego przesłania,
dla pamięci potomnych w dniu pogrzebu, 8 kwietnia 2005 r.

Z woli kardynałów, zebranych na conclave, nowym Piotrem, sternikiem Kościoła, został wybrany kardynał Josef Ratzinger, który przybrał imię Benedykta XVI.

W roku akademickim 2004/05 rektorem Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie był ks. dr Stanisław Semik SDB, wicerektorem i kierownikiem studiów ks. dr Sylwester Jędrzejewski SDB. WSDTS w Krakowie funkcjonuje jako uczelnia związana umową o współpracy naukowej z Papieską Akademią Teologiczną, dzięki której absolwenci uzyskują tytuły magistrów teologii. Umowa ta po raz pierwszy została zaaprobowana przez Sacrae Congregationis pro Institutione Catholica w 1990 r.

Rok akademicki 2004/2005 rozpoczęliśmy dzięki Bożej dobroci 1 października 2004 r. Poprzedziły inaugurację rekolekcje seminaryjne i pielgrzymka studentów PAT do Kalwarii Zebrzydowskiej oraz posiedzenie Kuratorium, z udziałem inspektorów: ks. Tadeusza Rozmusa z Krakowa, ks. Bolesława Kaźmierczaka z Wrocławia i ks. Henryka Boguszewskiego z Moskwy. Uroczystość inauguracji rozpoczęła Eucharystia, sprawowana przez inspektora ks. Bolesława Kaźmierczaka, który również wygłosił homilię. Wykład inauguracyjny pt. *Sacrum wyrażone w muzyce*, wygłosił prof. dr hab. Adam Korzeniowski z Akademii Muzycznej w Krakowie, współpracownik naszego Seminarium w kształceniu i formacji studentów. Cieszyliśmy się obecnością ks. dra hab. Jana Daniela Szczurka, prodziekana Wydziału Teologicznego PAT, reprezentującego uczelnię, z którą związane jest WSDTS umową o współpracy naukowej. Gościem naszej uroczystości był także inspektor z Irlandii ks. Michael Smith. Rok akademicki 2004/05 rozpoczęło 56 współbraci – studentów: z inspektorii krakowskiej: 26; z inspektorii wrocławskiej: 25; z Okręgu Wschodniego: 5. Filozofię studiowało 23 współbraci, teologię zaś 33. Diakonat z rąk biskupa A. Długosza przyjął 7 alumnów, a prezbiterat z rąk biskupa Luca Van Looy z diec. Gent (Gandawa – Belgia) 7 diakonów.

Personel dydaktyczny liczył 53 wykładowców: w tym 4 profesorów zwyczajnych, 2 profesorów nadzwyczajnych, 4 doktorów habilitowanych, 22 doktorów, 21 licencjatów i magistrów. 15 wykładowców to kapłani diecezjalni, zakonni i osoby świeckie, służące Kościołowi również w taki sposób. Wielu współbraci, wykładowców WSDTS w Krakowie, jest pracownikami naukowymi różnych uczelni: Papieskiej Akademii Teologicznej, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II i Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Nadto w PAT, z którą jesteśmy związani umową o współpracy, funkcję prorektora pełni ks. prof. PAT dr hab. W. Życiński, a ks. dr hab. J. Mączka jest prodziekanem Wydziału Filozoficznego. Ksiądz prof. PAT dr hab. T. Biesaga jest dyrektorem Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki. Pracownikami naukowo-dydaktycznymi są: ks. dr S. Jędrzejewski (Katedra Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki) i ks. dr J. Jurczyński (Katedra Teologii Biblijnej i Informatyki). W KUL w Lublinie pełnią posługę naukową: ks. prof. dr hab. R. Rubinkiewicz (kierownik Instytutu Nauk Biblijnych), członek Papieskiej Komisji Biblijnej; ks. prof. dr hab. A. Maryniarczyk, kierownik Katedry Metafizyki; ks. dr hab. J. Gocko, kierownik Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej; ks. dr W. Żurek, pracownik naukowy Instytutu Historii Kościoła. Z Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu – ks. dr R. Kempiak. Ponadto w dziele formacji intelektualnej swojej posługę użyczają pracownicy naukowemu Akademii Muzycznej, Uniwersytetu Jagiellońskiego i Akademii Pedagogicznej w Krakowie.

W minionym roku akademickim prowadzonych było w WSDTS w Krakowie 12 seminariów magisterskich. Egzamin magisterski odbył się w dniu 22 lutego 2005 r. na Łosiówce, a Komisji przewodniczył dziekan o. prof. dr hab. S. Koperek CR. Promotorami prac magisterskich byli: o. prof. PAT dr hab. J. Gogola OCD, prof. PAT dr hab. W. Życiński SDB, ks. dr hab. J. Gocko SDB. W ten sposób 7 diakonów i 1 koadiutor zakończyli chwalebnie swoje studia w WSDTS, a Rada Wydziału Teologicznego PAT nadała im tytuły magistrów.

Nasi formatorzy i wykładowcy podnosili swoje kwalifikacje, uczestnicząc w sympozjach organizowanych przez różne uczelnie w kraju i za granicą. Swój dorobek prezentowali w postaci publikacji w periodykach naukowych i jako prelegenci w kongresach w kraju i za granicą. W gmachu naszego seminarium zorganizowano międzynarodowe sympozjum Associazione Biblica Sale-

siana (ABS), którego organizatorami byli śp. ks. prof. Andrzej Strus i ks. dr S. Jędrzejewski. W murach WSDTS odbył się też kongres salezjańskiego szkolnictwa w Europie. Mieliśmy również możliwość uczestniczenia w sympozjum katechetycznym, zorganizowanym przez ks. dr Janusza Goraja. Ułatwia postępy naukowe założona w minionym roku sieć komputerowa, obejmująca 2 sale komputerowe, sale dydaktyczne, aulę, bibliotekę, sekretariat oraz pokoje służące współpracownikom do pracy.

Biblioteka liczy obecnie 43 tys. rekordów w elektronicznej bazie MAK, a do skatalogowania elektronicznego pozostaje jeszcze ok. 50 tys. woluminów. Na tę liczbę składają się działy: ogólny, pedagogiczny, salezjański, podręczników, muzyczny, archiwum, czytelnia, czasopism, prac dyplomatycznych i dubletów. Staraniem kierującego biblioteką ks. dr J. Marszałka i jego współpracowników postępy w komputeryzacji i udostępnianiu zbiorów rokuje nadzieję na szybkie i pełne opracowanie zbiorów. Z bibliotek korzystają zarówno studenci WSDTS, jak też i innych seminariów oraz PAT.

Formacja pastoralna, to oprócz zajęć typu wykładowego, ćwiczenia, szkolenia, kursy oraz zaangażowania pastoralne. Do cennych doświadczeń należy z pewnością przygotowywanie uczestnictwa i udział grup kleryków w rekolekcjach, zwłaszcza skierowanych do młodzieży. Istotnym przejawem życia WSDTS jest aktywność chóru „Canticum” pod dyrekcją prof. AM dr hab. Adama Korzeniowskiego i działalność Sceny Salezjańskiej, pod opieką ks. dr Jacka Ryłko. Tradycyjnie już, wystawiano skierowane szczególnie do młodzieży, *Misterium Męki Pańskiej*, w reżyserii P. Piechy z Teatru Ludowego w Nowej Hucie.

Spojrzenie wstecz pozwala nam skonstatować, że miniony rok akademicki i formacji seminarnej był bogaty w wielorakie przeżycia związane z życiem Kościoła powszechnego i lokalnego, z życiem Zgromadzenia i trzech inspektorii, z których pochodzą studenci. Składamy dziękczynienie Bogu Najwyższemu za łaskę prowadzenia dzieła tak ważnego dla misji Kościoła i Zgromadzenia. Szczególne podziękowanie kierujemy do ks. inspektora T. Rozmusa i jego współpracowników, oraz do ks. inspektora B. Kaźmierczaka i ks. inspektora H. Boguszewskiego. Dziękujemy Władzom Papieskiej Akademii Teologicznej za opiekę nad Seminarium i jego intelektualnymi dokonaniem. Niech nam Pan Bóg za wstawiennictwem Maryi Wspomożycielki i ks. Bosko błogosławi w nowym roku akademickim.

ks. Stanisław Semik SDB
Rektor WSD TS

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W ŁĄDZIE NAD WARTĄ
W ROKU AKADEMICKIM 2004/05

Emisit spiritum Pastor Bonus...

Miniony rok akademicki przeszedł do historii jako rok, w którym zamilkł głos Następcy św. Piotra ze słowiańskiego rodu – papieża Jana Pawła II Wielkiego. Słowa Jego pouczeń pozostają jednak wciąż żywe. Od „otwórzcie drzwi Chrystusowi” do niemego świadectwa trwania przy krzyżu Chrystusa podczas ostatniego tutaj na ziemi Triduum Paschalnego. Pozostaje nam wierzyć, że – jak powiedział kard. Joachim Meissner, inaugurując Światowe Dni Młodzieży w Kolonii – Kościołowi towarzyszy teraz dwóch papieży Jan Paweł II – z nieba oraz Benedykt XVI, prowadzący Kościół Boży w Jego pielgrzymce po tej ziemi.

1. Zasady działalności WSDTS i personalia

W roku akademickim 2004/05 rektorem Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą był ks. dr Zenon Klawikowski, prorektorem ds. studiów ks. dr Dariusz Sztuk. WSDTS w Łądzie nad Wartą jest związane umową o współpracy naukowej z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Na jej podstawie klerycy czterech kursów teologii są studentami tegoż wydziału i wienczą studia obroną pracy magisterskiej na Wydziale Teologicznym UKSW.

2. Inauguracja roku akademickiego

Oficjalna inauguracja roku akademickiego 2004/05 odbyła się 25 września. Naszą uroczystość swoją obecnością zaszczylił ks. prof. dr hab. Zbigniew Łepko – przełożony Salezjańskiej Inspektorii św. Wojciecha, który przewodniczył Eucharystii oraz wygłosił homilię. Ksiądz rektor Zenon Klawikowski w swoim przemówieniu powitalno-programowym, nawiązując do hasła „W roku Eucharystii odnawiamy oblicze Kościoła przez świętość”, podkreślił znaczenie Eucharystii w formacji seminaryjnej. Wśród licznie przybyłych gości znaleźli się: rektorzy seminariów z Gniezna, Łodzi, Kazimierza Biskupiego, Poznania, wykładowcy naszego seminarium, dyrektorzy domów salezjańskich oraz przedstawiciele władz samorządowych.

3. Studenci

W roku sprawozdawczym studia filozoficzne rozpoczęło 16, a teologiczne 27 młodych salezjanów. Pięciu przyjęło diakonat i tyleż samo święcenia prezbiteratu. Pięciu absolwentów Wyższego Seminarium Duchownego w Łądzie uwieńczyło swoje studia 27 kwietnia 2005 r. obroną prac magisterskich na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i otrzymało dyplom magistra teologii. Prace te były pisane na seminarium z patrologii pod kierownictwem ks. prof. dra hab. Tadeusz Kołosowskiego.

Poszczególne wymiary szeroko pojętej formacji seminaryjnej były przedmiotem dwudniowego programowania skutecznego na początku roku. Wypracowany przez wspólnotę *Program życia i kalendarium* posłużył jako punkt odniesienia w czterech wymiarach formacji: ludzkim, duchowym, intelektualnym oraz duszpasterskim.

Kilku kleryków z naszej wspólnoty miało okazję pogłębienia znajomości języków obcych. Trzech spośród nich wyjechało do Italii, by tam pracować z młodzieżą włoską w domach salezjańskich. Dwóch wzięło udział w kursie języka niemieckiego zorganizowanym w Benediktbeuern.

4. Kadra formatorów i wykładowców

W służbę formacji intelektualnej młodych salezjanów zaangażowanych było:

- 9 profesorów doktorów habilitowanych,
- 1 profesor Akademii Muzycznej,
- 14 doktorów,
- 16 z dyplomem licencjackim z teologii lub z magisterium specjalistycznym.

Opiekunami poszczególnych kursów było pięciu kapłanów. Także pięciu służyło stałą posługą w konfesjonale. W minionym roku akademickim wykłady z teologii pastoralnej w naszym Seminarium podjął ks. dr Waldemar Pierożek, zastąpił na tym miejscu ks. lic. Antoniego Balcerzaka.

Owoce poszukiwań naukowych ks. Dariusza Sztuka była obrona pracy doktorskiej, która powstawała w dwóch środowiskach akademickich: w Jerozolimskim Studium Biblicum Franciscanum oraz na UKSW w Warszawie. Praca zatytułowana: „Życie dla Boga według świętego Pawła. Studium egzegetyczno-teologiczne formuł dotyczących proegzystencji chrześcijanina”, została napisana pod kierunkiem o. prof. Marcello Buscemi OFM oraz ks. prof. dra hab. Waldemara Chrostowskiego i obroniona na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie.

Z wielką radością przyjęliśmy w naszej wspólnocie seminaryjnej wybór ks. prof. dra hab. Henryka Skorowskiego – od lat związanego z naszym seminarium poprzez wykłady z katolickiej nauki społecznej – na prorektora UKSW. Wielki to dla nas zaszczyt, że po zeszlórocznym wyborze ks. prof. dra hab. Stanisława Wilka na rektora KUL-u, nastąpiła druga taka nominacja, która nobilituje zarówno nasze Seminarium, jak i Zgromadzenie Salezjańskie. Ucieszyły nas również dwie inne: ks. prof. dra hab. Henryka Stawniaka na prodziekana Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW oraz ks. prof. dra hab. Jarosława Korala na prodziekana Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW.

5. Ważniejsze wydarzenia

15 października, pod hasłem *40 lat Sacrosanctum Concilium* odbyło się XX Łądzkie Sympozjum Liturgiczne. Podczas jego trwania wygłoszono 6 referatów i odbyły się dyskusje panelowe. Wśród zaproszonych prelegentów znaleźli się między innymi ks. prof. Stefano Rosso z Turynu oraz biskup Stefan Cichy – przewodniczący Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski.

Niestrudzonym organizatorem Łądzkich Sympozjów Liturgicznych był ks. prof. Adam Durak – prodziekan Wydziału Teologii UKSW, wykładowca liturgiki w naszym seminarium i wielki przyjaciel naszej wspólnoty. 24 czerwca 2005 r. Pan odwołał Księdza Adama na niebiańską liturgię. Dzisiaj wyrażamy jeszcze raz wdzięczność Księdzu Profesorowi Adamowi w naszej modlitwie przed Panem, bo wierzymy, że „życie nasze zmienia się, ale się nie kończy” (*prefacja o zmarłych*).

W minionym roku akademickim w naszym Seminarium odbyło się kilka znaczących imprez kulturalnych, a klasztor łądzki był w centrum zainteresowania licznie przybywających gości. Należy tutaj wspomnieć o Misterium Męki Pańskiej, wystawianym na scenie w krypcie naszego kościoła przez salezjańskich kleryków w wielkopostne weekendy. Z inicjatywy ks. dra Janusza Nowińskiego przy współpracy z ks. Waldemarem Łachutem zorganizowano prezentacje oraz wystawy grafik i obrazów w cyklu *Galeria Lenda*. Na pierwszej z nich zaprezentowano rysunki i grafiki toruńskiego artysty Andrzeja Masianisa. Na drugiej zaś można było oglądać twórcze dokonania Józefa Panfila.

25 i 26 czerwca odbył się w Łądzie I Ogólnopolski Festiwal Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej, zorganizowany przy współudziale naszej wspólnoty. Podczas jego trwania odbyło się wiele koncertów, przedstawień oraz wykładów popularno-naukowych.

Nasza seminaryjna wspólnota włączyła się też czynnie w organizację uroczystości 25-lecia Salezjańskiej Inspektorii pw. Wojciecha, podczas której połączonymi chórami z całej naszej Inspektorii, w tym również naszym, dyrygował ks. mgr Mariusz Kowalski.

6. Biblioteka

Na 1 września 2005 r. księgozbiór naszej biblioteki liczył 112 700 książek. Z 1500 czytelników zapisanych w bibliotece, czynnie korzystało z jej księgozbioru 437, a wypożyczyli oni 7700 książek oraz czasopism.

W minionym roku udało się dopisać do rejestru gromadzonych czasopism między innymi: rocznik „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Bibliotekarzy Polskich”, czasopisma: „Quaderni di Spiritualità Salesiana. Nuova Serie” oraz „Il Mondo della Biblia”.

Celem formacji do kapłaństwa jest „wewnętrzne poznanie Boga, który w Jezusie Chrystusie ukazał nam swoje oblicze” (Benedykt XVI, *Przemówienie do seminarzystów*, Kolonia 19 VIII 2005). Czas formacji, to czas przygotowania do pełnienia misji apostoła Chrystusa, który w dobie obecnej ma do spełnienia trudne zadanie umocniania w wierze braci i sióstr, ale także odtwarzania oblicza Chrystusa w sercach ludzi. Salezjanin-kapłan ma tę misję spełniać wobec młodego człowieka. Pozostaje więc wyrazić nadzieję, że miniony rok akademicki przeżyty we wspólnocie formacyjnej Wyższego Seminarium Duchownego w Łądzie przyczynił się do wzrostu i lepszego przygotowania młodych salezjanów do wypełnienia ich misji w świecie współczesnym.

ks. Dariusz Szuk SDB
Prorektor ds. studiów

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W ŁODZI W ROKU AKADEMICKIM 2004/05

Rok akademicki 2004/05 był dla naszego seminarium 13 rokiem działalności od przeniesienia filozofii z Kutna–Woźniakowa i 9 od przeniesienia studiów teologicznych z Łądu n. Wartą.

1. Zasady działalności Seminarium i jego zarząd

Seminarium współpracuje z Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na podstawie Umowy zawartej między Wydziałem Teologicznym tegoż Uniwersytetu a naszym Seminarium, podpisanej w dniu 25 czerwca 2001 r. Zgodnie z umową studentami Wydziału Teologicznego Uniwersytetu są alumni kursu V i VI Seminarium.

Od 2003 r. rektorem seminarium jest ks. dr Tadeusz Jarecki. Seminarium składa się z dwóch wspólnot salezjańskich:

- św. Franciszka Salezego – teologiczna, której dyrektorem jest ks. dr Tadeusz Jarecki;
- św. Józefa – filozoficzna (postnowicjat), a jej dyrektorem jest ks. mgr Andrzej Wujek.

Personel wychowawczy wspólnoty teologicznej liczył 9 kapłanów, zaś wspólnoty filozoficznej 5 współbraci: 4 kapłanów i 1 koadiutor.

2. Początek roku akademickiego

Wykłady rozpoczęły się 28 września 2004 r. Wcześniej, tzn. we wrześniu, zgodnie ze statutem seminarium, przeprowadzono różnego rodzaju kursy i szkolenia przydatne w przyszłej pracy wychowawczej i katechetycznej. Były to następujące kursy:

1. Kurs dla kandydatów na kierowników w placówkach wypoczynku dla dzieci i młodzieży szkolnej
2. Kurs dla kandydatów na kierowników wycieczek szkolnych i obozów wędrownych

3. Warsztaty katechetyczne oraz praktyki dydaktyczne śródroczne dla kursu V. Praktyki odbyły się w Salezjańskim Gimnazjum i Salezjańskim Liceum Ogólnokształcącym, przy ul. Wodnej 34 w Łodzi.
 4. Warsztaty umiejętności wychowawczych z wykorzystaniem metod aktywizujących.
 5. Poznawanie zabytków Łodzi i okolic: „Historycznymi szlakami ziemi łódzkiej”.
 6. Warsztaty z zakresu: „Subkultury młodzieżowe”.
 7. Katechetyczne praktyki dydaktyczne ciągłe dla kursu VI (20 IX–15 X 2004). Praktyki te odbyły się w następujących szkołach łódzkich:
 - Zespół Szkół Ogólnokształcących Nr 5, XLIII Liceum Ogólnokształcące, ul. Królewska 13/15;
 - Zespół Szkół Ponadgimnazjalnych Nr 4, ul. Sienkiewicza 88;
 - XXI Liceum Ogólnokształcące, ul. Kopernika 2;
 - Zespół Szkół Łączności, ul. Kopcińskiego 71;
 - II Liceum Ogólnokształcące, ul. Nowa 11/13;
 - Zespół Szkół Ponadgimnazjalnych Nr 2, ul. Astronautów 19;
 - Zespół Szkół Ponadgimnazjalnych Nr 15, ul. Kopcińskiego 5/11.
- Uroczysta inauguracja nowego roku akademickiego miała miejsce 30 września 2004 r. Wykład inauguracyjny przeprowadził prodziekan Wydziału Teologicznego UKSW, ks. prof. dr hab. Jan Decyk.

3. Profesorowie i współpracownicy – studenci

Kadra profesorów prowadzących wykłady, ćwiczenia, seminaria i proseminaria liczyła 44 osoby, z których 16 mieszkało przy ulicy Wodnej, a 28 poza seminarium. Spoza salezjanów zajęcia prowadzili księża diecezjalni i zakonni: z Archidiecezji Łódzkiej – 2, Diecezji Opolskiej – 1, Franciszkanów Konwentualnych – 1. Profesorów i dr. hab. było 6, dr. – 15, mgr. i lic. – 23.

Nasi wykładowcy uczyli na innych uczelniach:

- Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie – 12;
- Katolickim Uniwersytecie Lubelskim – 2;
- Wyższym Seminarium Duchownym Franciszkanów Konwentualnych w Łodzi;
- Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi;
- Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą;
- W Wyższym Seminarium Duchownym Orionistów w Zduńskiej Woli;
- Nowicjacie salezjanów w Czerwińsku n. Wisłą.

Seminaria naukowe prowadziło 7 profesorów, 5 z UKSW, 1 z KUL-u, 1 z Salezjańskiej Wyższej Szkoły Ekonomii i Zarządzania w Łodzi (SWSEZ), pełniący jednocześnie funkcję rektora tejże szkoły. Byli to następujący profesorowie:

- ks. prof. dr hab. Andrzej Czaja (KUL) – seminarium z teologii dogmatycznej;
- ks. prof. dr hab. Adam Durak (UKSW) – seminarium z liturgiki;
- ks. prof. dr hab. Marian Graczyk (UKSW) – seminarium z teologii moralnej;
- ks. prof. dr hab. Jarosław Koral (UKSW) – seminarium z katolickiej nauki społecznej;
- ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek (UKSW) – seminarium z katechetyki;
- ks. dr Piotr Przesmyki (SWSEZ) – seminarium z teologii moralnej;
- ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski (UKSW) – seminarium z teologii moralnej.

Rok akademicki 2004/05 rozpoczęło 43 alumnów, w tym 24 jako studenci UKSW, wszyscy z inspektorii warszawskiej. Wszyscy studenci VI roku (14) zdobyli stopień magistra w UKSW. Swoje prace pisali pod kierunkiem ks. prof. A. Duraka – 2; ks. prof. M. Graczyka – 7; ks. prof. H. Skorowskiego – 1; ks. prof. A. Czaji – 2; ks. dra P. Przesmyckiego – 2.

4. Wydarzenia naukowe i kulturalne

Z tego rodzaju wydarzeń należy odnotować:

- 2 Krąg Starszych Harcerzy „MAFEKING” działający przy Seminarium zorganizował wieczornicę patriotyczną z okazji Święta Niepodległości. W programie był m. in. wykład dr. Przemysława Żurawskiego vel Grajewskiego (UŁ) „Polska racja stanu w kontekście członkostwa Rzeczypospolitej w Unii Europejskiej”;
- Spotkanie z Marcinem Przeciszewskim, red. nac. KAI nt. „Wokół kondycji mediów chrześcijańskich w Polsce”;
- IX Ogólnopolskie Forum Rekolekcyjne „Dekalog – wolność czy ograniczenie”, z cyklu „Rekolekcje Szkolne dla Dzieci i Młodzieży”;
- ks. Stefano Rosso SDB, liturgista z Turynu, który wygłosił prelekcję o znakach świętych w liturgii;
- dr Tomasz Pawlikowski przedstawił temat „Moje widzenie historii filozofii”;
- Odbyło się szereg debat naukowych m. in. nt. „Czy klonowanie może nas uszczęśliwić?” „Przeszczepiać czy nie przeszczepiać – oto jest pytanie?”
- Koncert Eleni i zespołu „Deus Meus”;
- Przedstawiono ok. 30 projekcji ciekawych filmów w tzw. „Kinie Niedzielnym”, organizowanym przez wicedziekana alumnów;

5. Z działalności biblioteki

Kierownikiem biblioteki był ks. mgr Wojciech Kułak. Pomagali mu współpracownicy młodszy z obu wspólnot seminaryjnych. W bibliotece zgromadzono:

- 45614 woluminów wpisanych do ksiąg inwentarzowych i pozostaje około 20 tys. niewpisanych;
- Do komputera jest wprowadzone 17114 rekordów, z czego pojedynczych tytułów jest 10252;
- 202 tytuły czasopism.

6. Inne ważniejsze wydarzenia

Święcenia i posługi

Świecenia prezbiteratu z rąk abpa Władysława Ziółka przyjęło 12 diakonów 21 maja 2005 r.

Ks. bp Ireneusz Pękalski wyświęcił 9 akolitów na diakonów 25 czerwca 2005 r.

Posługi powierzono 4 lektorom i 6 akolitom.

Praktyki pastoralne alumnów

Praktyki pastoralne (tzw. w ciągu roku) odbywały się zasadniczo w sobotnie popołudnia, wyjątkowo we wtorki i niedziele. Oto miejsca tych praktyk:

- Parafia Matki Bożej Wspomożenia Wiernych w Łodzi, przy ul. Wodnej 36. Prowadzono tu scholę „Biedronki” oraz dwie grupy „Wiary i Światła”;
- Zakład Poprawczy i Schronisko dla Nieletnich w Ignacewie k. Łodzi;
- Fundacja „Arka” – Hotel w Łodzi, przy ul. Kopernika 37;
- Młodzieżowy Ośrodek Wychowawczy w Łodzi, przy ul. Częstochowskiej;
- Szpital Centrum Zdrowia Matki Polki;
- Związek Harcerstwa Rzeczypospolitej;
- MONAR przy ul. Muszyńskiej w Łodzi;
- Oratorium w Konstantynowie Łódzkim;
- Oratorium w Zgierzu.

Rekolekcje wielkopostne

W Wielkim Poście jeden tydzień przeznaczono na prowadzenie rekolekcji, przede wszystkim dla dzieci i młodzieży, choć nie tylko, bo również dla dorosłych. Były one prowadzone przez kapłana i grupę alumnów. Odbyły się w następujących miejscach: Sieradz, Łask, Ełk, Łódź, Legionowo, Żyrardów, Płock, Warszawa.

Internet

Od 4 lat pod przewodnictwem ks. Wojciecha Kułaka tworzony jest w seminarium portal młodzieżowy www.bosko.pl oraz internetowa strona seminaryjna; prośby o modlitwę internautów były przedstawiane w czasie wspólnotowej modlitwy różańcowej.

Uroczystość ks. Bosko

Z okazji uroczystości św. Jana Bosko seminarzyści, przy pomocy współpracowników salezjańskich, zorganizowali Festyn, który zgromadził ok. 1000 dzieci i młodzieży.

Wystawy

Przez cały rok funkcjonują dwie wystawy: misyjna, istniejąca dzięki staraniom ks. Stanisława Szmida oraz wystawa prac ks. Tadeusza Furdyny. Przyciągają one do naszego seminarium licznych zwiedzających i są stałą i dobrą jego wizytówką.

Zakończenie

Papież Urban VI w bulli wyrażającej zgodę na założenie uniwersytetu w Kolonii w 1388 r. pisał w ten sposób: „Najważniejszym zadaniem uczelni będzie krzewienie wiedzy po to, aby przepędzić chmury ignorancji”. Niech ta piękna myśl będzie i naszym zadaniem, bowiem mimo upływu czasu nie straciła na swej aktualności.

ks. Andrzej Wujek SDB i ks. Kazimierz Gryżenia SDB
Wykładowcy WSD TS w Łodzi

SYMPOZJUM: HARCERSKIE DROGI DO WOLNOŚCI „SALEZJAŃSKIE DĘBY”

(Aleksandrów Kujawski, 26 listopada 2005 r.)

Aktywny okres działalności salezjańskiej w harcerstwie okresu międzywojennego kończy się wraz ze zmianami ustrojowymi. Rok 1949 był ostatnim, w którym zorganizowano obozową akcję letnią dla harcerzy salezjańskich. Z przyczyn politycznych stała się niemożliwa dalsza współpraca na polu wychowania młodzieży tradycyjną metodą harcerską. Duże osiągnięcia współbraci w tym zakresie poszły z upływem lat w zapomnienie. Stan taki trwał do połowy lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia. Wtedy to, na fali przemian społecznych, powróciła idea współpracy salezjanów z harcerstwem. Protagonistami byli dwaj młodzi salezjanie: Zbigniew Formella i Tomasz Kościelny, mający za sobą formację harcerską w tradycyjnych środowiskach. Początki budowania nowych środowisk harcersko-salezjańskich opierały się przede wszystkim na ich doświadczeniu harcerskim, osobistej intuicji i współpracy z nielicznymi instruktorami harcerskimi „starszego pokolenia”. Odnowienie tego pola działania w środowisku salezjańskim nie było łatwe. Pozostało bowiem niewiele

współbraci pamiętających „dawne, dobre czasy” działalności harcerskiej. Świeże były jeszcze doświadczenia z „czerwonym harcerstwem”, od którego wyraźnie salezjanie stronili. Pierwsze obozy „Campo Don Bosco”, powstające drużyny harcerzy (zwłaszcza przy seminarium w Łądzie i w Nowiejaciu w Swobnicy), pomogły w przekonaniu, że miejsce wychowawców młodzieży jest również w szeregach harcerskich. Dzisiaj nie ma już wątpliwości, iż wróciliśmy do tej działalności na stałe. Można również powiedzieć, że w ramach ZHR jesteśmy w pierwszych szeregach wychowawców kształtujących osobowości młodego pokolenia.

Organizatorami Sympozjum byli: Zespół Szkół Salezjańskich w Aleksandrowie Kujawskim i Salezjański Ruch Programowo-Metodyczny „Dęby” ZHR. Miejscem spotkania uczestników był Zespół Szkół Salezjańskich w Aleksandrowie Kujawskim. Miasto to zostało wybrane z dwóch powodów. Po pierwsze, jak to zaznaczył w swoim wystąpieniu ks. Antoni Balcerzak, dyrektor Zespołu Szkół, jest to najstarsza placówka salezjańska na terenie Polski północnej. Od początku jej powstania działała tutaj drużyna harcerzy. Drugi powód to działalność harcerska Z. Formella, który w latach 1991–2001, na terenie Aleksandrowa Kujawskiego animował harcerstwo, pełniąc w nim w tym czasie różne funkcje na szczeblu regionalnym i krajowym. Długoletnie kontakty salezjanów z Aleksandrowem zaznaczył w swoim wystąpieniu burmistrz tego miasta, Michał Włoszek. Podkreślił, iż losy Aleksandrowa są nierozłącznie związane z salezjanami, a miasto wyraźnie korzysta z ich działalności i dorobku.

Inaugurujący obrady, ks. dr hab. Zbigniew Łepko, przełożony Inspektorii Salezjańskiej św. Wojciecha z siedzibą w Pile, podkreślił, iż Sympozjum jest wpisane w obchody 25-lecia powstania Inspektorii. Jest ono wyrazem zainteresowania w realizowaniu charyzmatu salezjańskiego, którym jest służba młodzieży, jako specyficzny rys obecności salezjańskiej w Kościele.

Pierwszym z prelegentów był hm. dr Stanisław Czopowicz, były przewodniczący KIHAM (Kraj Instruktorów Harcerskich im. Andrzeja Małkowskiego), reprezentujący warszawskie środowisko harcerskie. W swoim wystąpieniu zajął się pojęciem wolności, widzianej poprzez doświadczenie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości w harcerstwie, zwłaszcza w postawie instruktora harcerskiego. Autor, odwołując się do swojego osobistego doświadczenia harcerskiego, z czasów KIHAM-u, podkreślił wyraźnie, iż celem harcerstwa jest zawsze człowiek. Chodzi tu jednak nie tyle o osobę ludzką, ile o konkretnego człowieka, z jego własnym imieniem i nazwiskiem, z jego datą urodzenia, z własną historią, z jego osobistymi, niepowtarzalnymi troskami i radościami. Człowiek ten postrzegany jest w harcerstwie przez pryzmat społeczny, nikt bowiem nie jest samotną wyspą. Biorąc pod uwagę metodę działania, podmiotem zainteresowania w harcerstwie jest człowiek młody, nazwany tu przez S. Czopowicza „człowiekiem potencjalnym”, który dopiero staje się w pełni dojrzały społecznie. Pośród kilku istotnych czynników w tym stawianiu się człowiekiem jest potrzeba wolności, rozumianej tu jako wolność wewnętrzna jednostki. Słowa, które wypowiada młody człowiek, kiedy staje się harcerzem, brzmią: Mam szczerą wolę..., czyli ja, czyli mówię o sobie, we własnym imieniu. Szczerą wolę może mieć ktoś, kto jest, albo ktoś, kto chce być wolny. Dla harcerstwa wolność jest bardzo szczególna, bo realizuje się ona w służbie. Najpierw w służbie Bogu, bo Bóg jest celem i miarą wszystkiego. Ta służba Bogu nie jest czymś wydumanym i abstrakcyjnym. Jest to coś bardzo wymiernego i konkretnego. Polega na praktycznej służbie Ojczyźnie, Polsce i służbie bliźnim. Zwracając się w sposób szczególny do obecnych instruktorów harcerskich, nawiązując do własnych doświadczeń z czasów odnowy harcerskiej, S. Czopowicz przedstawił swoje rozumienie podejścia do służby harcerskiej dawniej, dzisiaj i w przyszłości. Zwrócił także uwagę, aby nie zapominać o zjawisku „opóźnienia wieku społecznego”: *W harcerstwie przeżywa się niezapomniane i niespotykane wloty ducha, są doznania, wrażenia, przygody, przyjaźnie, i przede wszystkim to, co najpiękniejsze – młodość. W każdym z nas drzemie nieodparta pokusa zatrzymania, przedłużenia tej młodości, opóźnienia momentu stania się dorosłym. Harcerstwo daje też możliwość, bardzo tanim kosztem, bycia aktywnym, bycia bardzo znaczącym. Są jakieś władze, regulaminy, wytyczne. Ale tak naprawdę pogadamy sobie, pokłócimy się i robimy to, co chcemy. To nam pokazuje, jacy jesteśmy strasznie ważni. Istnieje pokusa zatrzymania, przedłużenia tego stanu. Wiemy, że w*

dorosłym życiu zawodowym i społecznym to będzie o wiele trudniejsze. Jest ogromną sztuką umieć rachować swoje lata.

Na zakończenie swojego wystąpienia prelegent przypomniał jedną z podstawowych zasad wychowawczych harcerstwa, iż miarą odchodzącego drużynowego jest to, czy drużyna którą prowadził jest w stanie po jego odejściu być jeszcze lepsza pod przewodnictwem następcy. Wielką sztuką jest tu zasada, aby uczniowie przerastali mistrzów. A ci ostatni, wkraczając w życie dorosłe, zabrali w ten dorosły świat swoją „harcerską duszę”. Zabrali wiarę w istotne reguły harcerskiej gry: że nie wszystko dozwolone, co nie zakazane, że cel nie uświęca środków, że nie zwycięża się za wszelką cenę, że władza to służyć, a nie brać, że o coś takiego jak honor warto się pokłócić. Ważne jest również, aby zabrać ze sobą przeświadczenie, że w życiu dorosłym można być i skutecznym i prawnym, że są granice, których się nigdy nie przekracza, że są też rzeczy, z których się nigdy nie rezygnuje. Dojście do takiej dorosłości to też nie lada wyczyn. Jest to akt rozumu, akt dzielności, akt wewnętrznej godności i wolności. Jest to także często akt bardzo bolesny. Ten ból jest wpisany organicznie w harcerski los. Przecież idea, motto harcerskiego krzyża brzmi nie inaczej, jak *Per aspera ad astra*. Ta dewiza była w tym ruchu obecna od samego początku.

Występujący jako drugi, ks. hm Zbigniew Formella, salezjanin, pracujący aktualnie jako wykładowca na Salezjańskim Uniwersytecie Papieskim w Rzymie, przedstawił doświadczenia salezjanów w pracy ze skautami w Ameryce Łacińskiej. Najbogatszy historycznie i metodycznie jest tu dorobek salezjanów w Argentynie. Interesujący okazuje się nie tylko sam fakt istnienia ruchu skautowego przy placówkach salezjańskich (*Exploradores de Don Bosco*) od 1915 r., uznawanego oficjalnie za datę powstania tego Ruchu. Bardzo ciekawym, ze strony metodyki wychowania, jest połączenie elementów salezjańskich ze skautowymi w tej propozycji wychowawczej. Ruch ten istnieje do dnia dzisiejszego (liczy około 10 tys. członków) i wchodzi w skład Salezjańskiego Ruchu Młodzieżowego, z zachowaniem swojej oryginalności programowej i metodycznej. Celem tej prezentacji było porównanie doświadczeń argentyńskich z podobnymi działaniami w Polsce, czyli Salezjańskim Ruchem Programowo-Metodycznym „Dęby”.

Kolejny z występujących, ks. hm Tomasz Kościelny, salezjanin, aktualny Naczelny Kapelan ZHR i współzałożyciel „Dębów”, zaprezentował panoramę wydarzeń i działań związanych z powstawaniem salezjańskich „Dębów”. Podjął on w swoim wystąpieniu próbę odpowiedzi na pytanie – dlaczego salezjanie pracują dzisiaj w ZHR, a nie w innych organizacjach harcerskich? Analiza o charakterze historyczno-pedagogicznym, podjęta przez autora, pozwoliła na wyraźne uzasadnienie tego wyboru. Podkreślone zostały także korzenie założycieli współczesnych „Dębów”, czyli związki z Ruchem odnowy harcerskiej lat osiemdziesiątych, a zwłaszcza Pomorską Chorągwią Ruchu Harcerskiego UL „Klonowy Liść”. Jednym z interesujących wątków poszukiwania przez niektórych salezjanów swojego miejsca na mapie organizacji harcerskich było tzw. Oratorium Skaut, ocenione przez prelegenta jako karykatura skautingu. Wśród cech koniecznych do rozwoju nowego pomysłu salezjańskiego autor podkreślił determinację jego twórców i aprobatę przełożonych. O „sukcesji” harcerstwa salezjańskiego, jego zgodności z tradycyjną linią harcerską, świadczyło także podtrzymywanie tradycyjnych stopni harcerskich i instruktorskich, stylu letnich obozów „Campo don Bosco”, nawiązywanie do tradycyjnego szkolenia przyszłych duszpasterzy harcerskich (klerycy-harcerze jako wychowawcy na obozach, harcerskie kręgi kleryckie), harcerskie dni skupienia, kształcenie kadry, począwszy od zastępowych.

Jarosław Łuczyński, podharcemistrz ZHR, wieloletni instruktor „Dębów”, doktorant historii na UMK w Toruniu, zaprezentował historię powstania i główne wątki działalności 16 Aleksandrowskiej Drużyny Harcerzy im. Romualda Traugutta, powstałej w 1991 r. przy placówce salezjańskiej w Aleksandrowie Kujawskim. Spojrzenie na działalność pojedynczej drużyny pozwoliło na przejście od ogólnej wizji harcerstwa do spojrzenia na „przygodę harcerską” konkretnej drużyny i pojedynczych harcerzy do niej należących. Prelegent od samego początku był członkiem tej drużyny, pełnił w niej różne funkcje, dlatego w jego wystąpieniu nie brakowało ciekawych wątków osobi-

stych. Bogaty, 14-letni dorobek drużyny stanowi przykład, iż harcerstwo to przede wszystkim konkretni ludzie. Ich osobiste zaangażowanie w działalność jest warunkiem wszelkich sukcesów.

Ostatnim z prelegentów był hm Jerzy Komorowski z Wrocławia, były wiceprzewodniczący KIHAM-u. Na wstępie zaznaczył, iż w listopadzie 2005 r. przypada 80-lecie ustanowienia kapelana naczelnego ZHP. Temat jego wystąpienia był zatytułowany: *Model kapelana harcerskiego na przykładzie wzorca tradycyjnego*. Autor przypomniał obecnym, iż historia zna 6 mianowanych kapelanów harcerskich. Byli to kolejno: ks. Antoni Bogdański (1925–1929), ks. Józef Sobczyński (1929–1931), ks. Marian Luzar (1931–1939), ks. Jan Mauerbesger (1939–1941), ks. Jan Zieja (1943–), ks. Władysław Ławrynowicz. Pierwsze 10 lat działalności księży w harcerstwie nie miało jasno określonych form organizacyjnych. Dopiero po 1921 r. przystąpiono do organizowania duszpasterstwa harcerskiego, które zostało formalnie potwierdzone jako Kapelanat ZHP w 1924 r. Pierwszy kapelan naczelny ZHP, ks. Antoni Bogdański z diecezji wrocławskiej, został mianowany i zatwierdzony na tej funkcji w 1925 r. Analizując sylwetki niektórych z tych kapelanów, prelegent starał się podkreślać ich osobisty wpływ na kształtowanie oblicza harcerstwa, a także ogromne zaangażowanie w pełnionej służbie. Ta cecha została postawiona jako priorytet dzisiejszym kapelanom harcerskim, w ogromnej większości dopiero początkującym w tej służbie na rzecz harcerzy.

Zorganizowane Sympozjum pod znamienym tytułem: *Harcerskie drogi do wolności. „Salezjańskie Dęby”*, pokazało wyraźnie, iż obecny Salezjański Ruch Programowo-Metodyczny „Dęby” ZHR, wraz ze swoją 20-letnią historią, wywodzi się z solidarnościowej tradycji ruchu harcerskiego i utożsamia się wyraźnie z całym ruchem odnowy społecznej w Polsce.

W trakcie Sympozjum odbyła się także promocja książki autorstwa Z. Formella – *Salezjańskie Dęby*, traktująca o odnowieniu działalności salezjanów w harcerstwie współczesnym. Uczestnicy spotkania mieli również możliwość zaopatrzenia się w książki z dziedziny harcerskiej i salezjańskiej. W Sympozjum brali udział uczestnicy odbywającego się w tym czasie Ogólnopolskiego Zlotu Ruchu Programowo-Metodycznego „Dęby” ZHR, którego aktualnym przewodniczącym jest salezjanin ks. hm Paweł Drążyk, pracujący jako duszpasterz w Aleksandrowie Kujawskim. Wśród uczestników nie zabrakło ponadto instruktorów harcerskich z ZHR-u oraz mieszkańców miasta.

ks. Zbigniew Formella SDB
UPS, Rzym

KONFERENCJA „KSIĄDZ PROFESOR MARIAN LEWKO SALEZJANIN – TEATROLOG – WYCHOWAWCA”

(Katedra Dramatu i Teatru KUL, Lublin, 17 maja 2005 r.)

Konferencja poświęcona osobie i dziełu Księdza Profesora Mariana Lewki (18 X 1936 – 20 V 2002 r.), którą 17 maja 2005 r. zorganizowała Katedra Dramatu i Teatru KUL, była doskonałą okazją do przypomnienia rozległej działalności i bogatego dorobku naukowego wybitnego lubelskiego teatrologa, ale też możliwością refleksji nad postawą życiową Profesora, całkowicie oddanego sprawom Uniwersytetu, traktującego swoją pracę naukowo-dydaktyczną w kategoriach misji.

W programie przedpołudniowej części sesji znalazły się trzy odczyty – *Ksiądz Marian Lewko – salezjanin*, autorstwa ks. prof. Remigiusza Popowskiego, oraz dwa komplementarne referaty – *Teatrolog i literaturoznawca* prof. Wojciecha Kaczmarka, kierownika Katedry Dramatu i Teatru KUL i *Badacz Strindberga* – dr Anny Podstawki.

Wystąpienie ks. Popowskiego odkrywało mało znane fakty z wczesnych lat życia przyszłego księdza i profesora. Przywoływało obraz dzieciństwa naznaczonego niedostatkami, nieobecnością

ojca (zmobilizowanego do wojska, potem przebywającego w niewoli radzieckiej, ukrywającego się po udanej ucieczce z transportu na Syberię) i tułaczką (częste eksmisje rodziny wyrzucanej z własnego domu na przemian przez wojska radzieckie i niemieckie). Odsłaniało okoliczności przyspieszonego (ukończenie siedmiu klas w latach 1945–1947) kursu edukacji szkolnej, który odbywał się w jednym z pokoiów rodzinnego domu, wynajętym na klasę. Ksiądz Popowski, mówiąc o kolejnych etapach salezjańskiej drogi życia Księdza Mariana Lewki, podkreślał fakt bardzo wczesnego odkrytego powołania (początek nowicjatu w 1951 r., złożenie pierwszych ślubów w wieku 16 lat), a także realizowanej z pełnym oddaniem salezjańskiej misji pracy wśród młodzieży. W owym wspomnieniu drogi życiowej „współbrata”, „kolegi” i „przyjaciela” nie mogło zabraknąć ważnego rysu, jakim były – znajdujące odzwierciedlenie w twórczości – uzdolnienia plastyczne i poetyckie, jak również wielka wrażliwość na piękno przyrody.

Kolejne dwa referaty przypominały postać Księdza Profesora jako wszechstronnego i zasłużonego badacza literatury i teatru, szczególnie cenionego za doniosłe dokonania w zakresie badań nad recepcją dramaturgii skandynawskiej w Polsce, zwłaszcza Augusta Strindberga. Jak podkreślał prof. Kaczmarek, Ksiądz Marian Lewko był wybitnym analitykiem i dokumentalistą, od początku zachowującym swoją naukową odrębność i samodzielność, mimo iż formował się w „szkole” prof. Ireny Sławińskiej, którą można by opatrzyć mianem „szkoły wielkich syntez”. Nawet obszerna (848 stron druku w formacie B-5) rozprawa habilitacyjna *Obecność Skandynawów w polskiej kulturze teatralnej w latach 1876–1918*, niejako wbrew swemu tytułowi – była pracą wybitnie analityczną. Pracą – wysoko ocenioną przez środowisko teatrologów, jeszcze przed zatwierdzeniem habilitacji, ogłoszoną przez sekcję krytyki polskiego oddziału Międzynarodowego Instytutu Teatralnego (ITI) „teatralną książką roku”. Tak szeroko zakrojona praca, podejmująca badania interdyscyplinarne – kulturoznawcze, teatrologiczne, literaturoznawcze – bardzo mocno ugruntowała pozycję Księdza Lewki w polskim środowisku naukowym i na międzynarodowym forum. Ale, co nie mniej istotne – i co szczególnie akcentował prelegent – Ksiądz Lewko cieszył się dużym uznaniem w kręgach naukowych, zajmujących się problematyką teatru modernistycznego, znacznie wcześniej – bo jeszcze przed uzyskaniem stopnia doktora nauk humanistycznych. Mówiła też o tym dr Podstawka, podkreślając, że już w czasie studiów, w 1967 r., ukazał się drukiem na łamach „Polonisty” ważny tekst, wyznaczający tematyczny krąg późniejszych prac naukowo-badawczych. A przedstawiona w 1968 r. doskonała praca magisterska *Recepcja teatru Strindberga w Polsce (1905–1918)* została niemal w całości opublikowana w „Rocznikach Humanistycznych” w 1971 r., wraz z uzupełnieniem w postaci *Kalendarza wystawień dramatów Augusta Strindberga na scenach polskich za lata 1905–1970*. Rok wcześniej zaś, wspólnie z prof. Sławińską, Ksiądz Lewko zaprezentował rezultaty rozprawy w szwedzkim czasopiśmie naukowym „Meddelanden från Strindbergssällskapet”. Kolejnym potwierdzeniem znaczenia badań Księdza Lewki było zaproszenie na międzynarodowe sympozjum strindbergowskie w Sztokholmie w 1973 r. i publikacja w pokonferencyjnym tomie *Strindberg and modern theatre* (1975).

W obronionej w 1984 r. rozprawie doktorskiej *O dramacie i teatrze Strindberga* badacz odchodził od zajmujących go wcześniej zagadnień recepcji teatralnej na rzecz analizy struktury dramatów, wykazując się przy tym gruntowną wiedzą o europejskich modelach teatralnych. Wszystkie kierunki w badaniach księdza profesora nad twórczością wielkiego Szweda znalazły swoje odzwierciedlenie w ostatniej wydanej książce Księdza – *Studiach o Strindbergu* z 1999 r. Jak stwierdziła dr Podstawka, sięgnięcie do faktów biograficznych podporządkowane tu było zamysłowi pokazania teatralnej świadomości pisarza. Autor książki podkreślił ideową wartość autorskiego Intima Teatern, prowadzącego do przemian formy dramatycznej. Zrewidował obiegowe tezy na temat scenicznego dorobku Strindberga, odnosząc tę twórczość do *Biblii* i przekonań religijnych dramaturga (już wcześniej związkom dramaturgii Strindberga z tradycją chrześcijańską poświęcił pionierskie studia, ogłoszone w 1988 r. w „Zeszytach Naukowych KUL” i w „Rocznikach Humanistycznych”, w 1993 r.). Obecność tej tradycji potrafił wykazać poprzez analizę kształtu teatralnego dramatu – cenne i odkrywczycze pozostają jego uwagi o „myśleniu rekwizytem” w *Eryku XIV* (sztuce, której poświęcił osobne

studium, drukowane wcześniej m.in. w „Akcentach” w 1991). Miał też Ksiądz Profesor swój wkład w badania komparatystyczne, zestawiając dwa słabo znane w Polsce teksty, często traktowane jako testamenty literackie: *Gdy powstaniemy z martwych* Ibsena i *Wielki gościec* Strindberga. Jak przypominała dr Podstawka, Ksiądz Lewko był również aktywnym uczestnikiem Seminarium Nordyckiego, kierowanego przez prof. Lecha Sokoła w Instytucie Sztuki PAN, inicjatorem włączenia Katedry Dramatu i Teatru KUL w lubelskie Dni Szwecji w (13–16 X 1999) i – wspólnie z Instytutem Szwedzkim w Sztokholmie i Uniwersytetem w Dalarna – organizatorem sympozjum *August Strindberg – literatura szwedzka* (16 X 1999) w 150. rocznicę urodzin autora.

W popołudniowej części obrad dr Anna Podstawka wystąpiła raz jeszcze z referatem *Księgozbiór Profesora*, by poprzez analizę zawartości gromadzonego przez lata bogatego księgozbioru Księdza Profesora podkreślić wielość pól zainteresowań naukowo-badawczych. Wśród pozycji teatrologicznych, które zresztą, zgodnie z życzeniem Księdza Lewki zostały po jego śmierci włączone do zbiorów Katedry Dramatu i Teatru KUL, prelegentka wymieniła główne grupy tematyczne zakresujące obszary naukowej działalności. A zatem – obok prac stanowiących podstawę warsztatu literaturoznawcy i historyka teatru – studia z zakresu kultury, piśmiennictwa i teatrów północnej Europy, szczególnie liczne rozprawy o Strindbergu, bogaty zbiór tekstów pisarzy skandynawskich, przedwojenne publikacje tekstów dramatycznych autorów polskich i obcych, imponujących rozmiarów dzieł z zakresu historii dramatu i teatru, aktorstwa i krytyki teatralnej.

Ostatnia z wymienionych dziedzin stała się też ważnym polem działalności Księdza Profesora, o którym w referacie *Krytyk teatralny* mówił prof. Ryszard Strzelecki. Wystąpienie koncentrowało się wokół recenzji ze spektakli Leszka Mądzika, zgromadzonych w książce *Teatr wielkich metafor. Szkice o Scenie Plastycznej KUL*. Dzięki profesjonalnej wiedzy z historii sztuki, pogłębionej o własne świadectwo duchowe i wykształcenie teologiczne, Ksiądz Lewko wydobywał najbardziej znamienne cechy teatru, który fascynował go swoistością widzenia świata i struktury artystycznej, i odkrywał ideowe oblicze Sceny Plastycznej, jej głęboko religijną wymowę, ewokowaną poprzez stawianie pytań transcendentnych. Obserwował i utrwał kolejne etapy ewolucji teatru Mądzika, łącząc prawo interpretatora do wyrażania osobistych przekonań z troską, aby nie zagubić wysokich walorów aksjologicznych i artystycznych recenzowanych przedsięwzięć.

Innym bardzo istotnym aspektem działalności, w którym ujawniała się erudycja i wszechstronność Księdza Profesora, a zarazem cechy jego niezwykłej osobowości, była – realizowana z wielką pasją – praca dydaktyczna. Temat ten – sygnalizowany już w pierwszej części obrad – podjęty został we wpadających w ton osobisty wystąpieniach Mistrz i nauczyciel piszącej te słowa oraz *Wobec studentów i doktorantów* – Anny Piechówki. Z wypowiedzi wylaniał się wizerunek wybitnego nauczyciela, który potrafił inspirować do podejmowania samodzielnych badań, ale też mistrza o wielkiej erudycji i głębokiej życiowej mądrości i życzliwego opiekuna naukowego, obdarzającego swoich uczniów, przyjaznym, czasami niemal ojcowskim, zainteresowaniem. Profesora wysoko ustawiającego progi wymagań swoim uczniom, zawsze jednak chętnie udzielającego studentom wskazówek, a nawet użyczającego im własnych materiałów.

Konferencja, która miała przywołać wspomnienia niedawnych jeszcze wspólnych chwil spędzonych z Księdzem Profesorem i sprzyjać podsumowaniom cennych osiągnięć naukowych lubelskiego teatrologa, stała się jednocześnie świadectwem pamięci środowiska uniwersyteckiego o swoim wykładowcy i formą podziękowania za jego wieloletnią, twórczą obecność na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Joanna Michalczuk
Katedra Dramatu i Teatru KUL

KONFERENCJA NAUCZYCIELI I WYCHOWAWCÓW
SZKÓŁ SALEZJAŃSKICH ORAZ PRZEDSTAWICIELI
OŚRODKÓW WYCHOWAWCZYCH
SALEZJAŃSKIEJ INSPEKTORII P.W. ŚW. WOJCIECHA
Z SIEDZIBĄ W PILE
PT. *JAN PAWEŁ II O SYSTEMIE WYCHOWAWCZYM ŚW. JANA BOSKO*

(Rumia 8–9 kwietnia 2006 r.)

Od 7 do 9 kwietnia 2006 r. w Salezjańskim Liceum Ogólnokształcącym im. św. Jana Bosko w Rumi odbyła się inspektorialna konferencja na temat systemu wychowawczego ks. Bosko oparta na *Liście Ojca Świętego Jana Pawła II do księdza Egidio Viganó przełożonego generalnego Towarzystwa św. Franciszka Salezego w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosko*. Konferencja została zorganizowana przez Biuro Inspektorialne ds. Szkół i Ośrodków Wychowawczych w Pile – ks. Stefana Metryckiego oraz dyrektora Salezjańskiego Liceum i Gimnazjum w Rumi. Uczestniczyło w niej ponad 110 osób, przedstawiciele dziesięciu z jedenastu ośrodków szkolno-wychowawczych.

Konferencja rozpoczęła się sesją przedpołudniową. Po przywitaniu gości przez ks. Jana Oleksiuka (dyrektora wspólnoty zakonnej i proboszcza w Rumi) przewodniczący sesji ks. Marek Woś (dyrektor SLO – Salezjańskiego Liceum i Gimnazjum w Rumi oraz wykładowca KPSW – Kaszubsko Pomorskiej Szkoły Wyższej w Wejherowie) dokonał prezentacji głównych założeń programowych spotkania. Następnie odczytał list zastępcy dyrektora Departamentu Kształcenia Zawodowego i Ustawicznego MEiN Ewy Konikowskiej-Kruk, która zawiadamiła, iż ze względu na pilne obowiązki służbowe nie będzie mogła osobiście uczestniczyć w tym ważnym wydarzeniu. Niemniej przedłożyła materiał dotyczący realizacji przez szkoły funkcji wychowawczej z nadzieją, iż znajdzie on zainteresowanie Uczestników i przyczyni się do pogłębienia i wzbogacenia debaty na temat doskonalenia systemu wychowawczego polskiej szkoły oraz wzmacniania kondycji moralnej i społecznej naszej młodzieży. Pani dyrektor wyraziła przy okazji słowa uznania i podziękowania salezjanom za pełną zaangażowania działalność na niwie edukacyjno-wychowawczej. Gratulując dotychczasowych osiągnięć, życzyła jednocześnie wielu równie wspaniałych dokonań w przyszłości.

Prezentacji referatu Ewy Konikowskiej-Kruk dokonał ks. Stanisław Chrobak (wykładowca UKSW – Uniwersytet kard. Stefana Wyszyńskiego). Autorka referatu odniosła się w nim do znaczenia wychowania w procesie edukacyjnym. Następnie poruszyła kwestię ocenę realizacji wychowawczej funkcji szkoły oraz propozycji dalszych działań Ministerstwa Edukacji i Nauki, m.in. powołanie Narodowego Instytutu Wychowania jako centralnego ośrodka tworzenia, wymiany i upowszechnienia myśli wychowawczej oraz opracowanie koncepcji kształcenia nauczycieli przez Radę Główną Szkolnictwa Wyższego, a także proponowane zmiany w przepisach dotyczących oceniania i klasyfikowania uczniów. Propozycje te obejmują uzależnienie promocji ucznia do następnej klasy od uzyskanej oceny z zachowania oraz wliczanie do średniej wszystkich ocen, oprócz ocen z zajęć obowiązkowych, także ocen ze wszystkich realizowanych przez ucznia zajęć dodatkowych (do których zgłosił się sam lub do których zgłosili go rodzice).

Następnie głos zabrał ks. Stanisław Chrobak, który wygłosił referat „*Bardziej być*” *we wspólnocie. Jan Paweł II o osobie, prawdzie, nowej kulturze życia*. Zwrócił w nim uwagę na osobowe wychowanie człowieka, podkreślając wkład myśli Jana Pawła II, odniósł aspekt wychowania do codziennego życia. Zwrócił uwagę, iż wybór treści wychowania i kształcenia uwarunkowany jest zarówno potrzebami całego społeczeństwa, jak i poszczególnych jego jednostek oraz że człowiek jest sobą poprzez dojrzałość swego ducha, sumienia oraz stosunku do Boga i bliźnich. Referent omówił również znaczenie prawdy: jej odkrywanie i przekazywanie innym, a także kształtowanie nowej

kultury życia, w której szczególnie zadanie spełnia rodzina, a obok niej nauczyciele, wychowawcy, intelektualiści katoliccy i pracownicy środków społecznego przekazu.

Po zakończeniu wystąpień wywiązała się dyskusja. Głos zabrał ks. Marek Woś, który w swej wypowiedzi odniósł się do referatu ks. Stanisława Chrobaka. Zwrócił uwagę, iż w odkrywaniu prawdy przez człowieka łatwiej jest pozostawić samodzielność poszukiwania jej pośród grona studentów aniżeli w przypadku ucznia szkoły szeroko rozumianej. W związku z tym pojawiło się pytanie – *Na ile można pozostawić samodzielność w poszukiwaniu prawdy uczniowi w szkole, czy też w ośrodku szkolno-wychowawczym; a na ile trzeba byłoby do niej wychowanka doprowadzić?* Ksiądz Stanisław Chrobak zauważył, iż w każdym okresie dorastania człowieka do prawdy trzeba pozostawić mu możliwość jej poszukiwania i odkrywania.

Po przerwie w związku z pytaniem – *W jaki sposób dom wychowawczy w Trzcińcu realizuje wychowanie w duchu ks. Bosko, uwzględniając rolę w wychowaniu ojca i matki, którym odebrano prawa rodzicielskie?* – ks. Marka Wosia, dotyczącym zagadnień związanych z referatem ks. Stanisława Chrobaka uczestnicy konferencji z Trzcińca zostali sprowokowani do odpowiedzi. Wicedyrektor Domu Wychowawczego w Trzcińcu Monika Szpakowska zwróciła uwagę na panujące relacje pomiędzy wychowawcami a wychowankami. Wskazała na długotrwały proces w dochodzeniu do zaufania. Pani Ewa Woś (wychowawczyni), mówiąc o wychowankach domu z Trzcińca, podkreśliła obecność wychowawcy w działaniu wychowanka; pozytywny i konstruktywny kierunek życzliwej i braterskiej asystencji cechującej postępowanie wychowawców, oparte na głównych zamierzeniach związanych z asystencją.

Następnie odbyła się prezentacja dwóch artykułów: *Młodzi w myśli Jana Pawła II* oraz *W pielgrzymce do miejsc ks. Bosko* z książki Bissoli Cesare, Jan Paweł II o systemie wychowawczym św. Jana Bosko wykonane przez Monikę Kuter, Annę Liszewską, Joannę Szantyr, Helenę Truszkowską (nauczycieli Salezjańskiego Liceum i Gimnazjum w Rumi). Prezentacja była przyczynkiem do referatu s. Stanisławy Buksy FMA nt. *Zasadnicze treści Listu Jana Pawła II: Ojciec i Nauczyciel Młodzieży*. Referat przybliżył zgromadzonym przesłanie Ojca Świętego na temat systemu wychowawczego ks. Bosko. Wskazywał on, iż polecenie Jana Pawła II dotyczące pilnego przewyciężenia dramatu głębokiego rozdźwięku między Ewangelią a kulturą trzeba dokonywać przez chrześcijańskie wychowanie młodzieży w duchu św. Jana Bosko. To znaczy, że za jego wzorem z pogodą i wielkodusznym poświęceniem należy wychowywać, ewangelizując, ewangelizować, wychowując.

Po przerwie na zakończenie pierwszego dnia obrad uczestnicy Konferencji podzielili się na dwie grupy warsztatowe. Pierwsza z nich, której przewodniczył ks. Stanisław Chrobak, Piotr Lewandowski (Salezjańskie Liceum w Rumi) oraz Beata Wysocka-Turek (Salezjańskie Gimnazjum w Rumi), zastanawiała się nad *Wychowawcy i młodzież – „Atrakcyjne” rozstrzygnięcia w wizji wychowawczej ks. Bosko*; druga zaś, której przewodniczyli ks. Marek Woś, lic. Marta Książek (Liceum Ogólnokształcące Tow. Sal. w Pile) oraz Małgorzata Skibicka (Gimnazjum Tow. Sal. w Pile), skupiła się wokół tematu *Salezianie i ludzie świeccy razem, w celu podejmowania wychowania według idei ks. Bosko*. Spostrzeżenia i uwagi podsumowujące zostały przedstawione następnego dnia konferencji.

Marta Książek oraz Małgorzata Skibicka przedstawiły wyniki prac drugiej grupy, ukazując jak obecnie wygląda współpraca pomiędzy pracownikami szkoły a salezjanami, którzy tworzą wspólnotę wychowawczo-duszpasterską, jak również między szkołą (szeroko rozumianą) a rodzicami uczniów. Wskazano przy tym, jak być powinno i co zrobić, aby to osiągnąć. W podsumowaniu stwierdzono, iż współpraca pomiędzy wszystkimi „ogniwami” tworzącymi szkołę odbywa się na zasadzie dialogu i rozwoju duchowo-intelektualnego. Współpraca szkoły z rodzicami, jak podkreślono, istnieje tylko wówczas, gdy uczeń sam jest zadowolony z edukacji i wychowania w danej placówce salezjańskiej.

Po wysłuchaniu oceny dorobku pracy grupy przewodniczący ostatniemu dniu konferencji ks. Marek Woś otworzył dyskusję, podczas której Bożena Sacharska (wicedyrektor Gimnazjum Tow. Sal. w Szczecinie) podkreśliła służebną rolę nauczyciela w szkole oraz zwróciła uwagę na fakt, iż należy podkreślać i dowartościowywać rolę nauczyciela w rozwoju i kształtowaniu szkolnictwa

salezjańskiego. W kontekście tej wypowiedzi głos zabrał ks. Jacek Kowalkowski (dyrektor Szkoły Podstawowej i Gimnazjum Tow. Sal. w Toruniu), uwypuklił rolę salezjanów w kształtowaniu pozytywnej atmosfery w szkole, wśród uczniów i nauczycieli. W odpowiedzi ks. Marek Woś podkreślił znaczenie osób świeckich w procesie tworzenia się szkolnictwa salezjańskiego na terenie Inspektorii św. Wojciecha w Polsce. Następnie zabrał głos ks. Stefan Makuracki (dyrektor Szkoły Podstawowej, Gimnazjum i Liceum Ogólnokształcącego Tow. Sal. w Bydgoszczy). Odnosił się on do poprzednich wypowiedzi, uwypuklił rolę salezjanów i pracowników szkół salezjańskich w tworzeniu wspólnot duszpastersko-wychowawczych. Jako ostatnia zabrała głos Renata Kałamaja (Liceum Ogólnokształcące Tow. Sal. w Bydgoszczy), która powiedziała, iż nauczyciele oczekują wsparcia i docenienia ich roli w kształtowaniu szkolnictwa salezjańskiego ze strony salezjanów.

Po dyskusji przedstawiciele pierwszej grupy warsztatowej przedstawili swoje przemyślenia. Zwrócili uwagę na rolę pedagoga w wychowaniu młodzieży, osobę wychowanka w placówce salezjańskiej oraz na relacje między nimi. Po ożywionej dyskusji wokół roli i postawy wychowawcy w kształtowaniu wychowanka nastąpiło zamknięcie konferencji.

Ksiądz Marek Woś podziękował wszystkim uczestnikom i autorom referatów, podkreślając, iż konferencja zrealizowała stawiane jej cele zarówno naukowe, jak i edukacyjne oraz wskazała kolejne obszary do przemyśleń.

Konferencja stała się również okazją do wymiany poglądów i nawiązania współpracy między szkołami. Oprócz tego wielu uczestników podkreślało bardzo dobrą atmosferę panującą podczas konferencji, która sprzyjała otwartej dyskusji. Można mieć przy tym nadzieję, że spotkania, dyskusje i wymiana poglądów zaowocują jeszcze lepszym wdrażaniem systemu prewencyjnego ks. Bosko w ośrodkach szkolno-wychowawczych prowadzonych przez salezjanów.

ks. Marek Woś SDB
Dyrektor SLO i SG w Rumi
Kujawsko Pomorska Szkoła Wyższa

MIĘDZYKRAJOWY FESTIWAL MUZYKI SAKRALNEJ „GAUDE MATER”

(Częstochowa, 1–6 maja 2005 r.)

Wstęp

Festiwal *Gaude Mater* jest jedną z cenniejszych inicjatyw kulturalnych w Polsce. Jego XV już edycja konsekwentnie zajęła się propagowaniem muzyki współczesnej ze szczególnym uwzględnieniem twórczości kompozytorów polskich. Nie zabrakło i tym razem znakomitych gości z zagranicy, bez których festiwal nie wyróżniałby się spośród innych przedsięwzięć artystycznych. W ramach festiwalu obok ciekawych koncertów odbywały się seminaria naukowe ściśle związane z programem *Gaude Mater*, a także wystawy poświęcone sztuce sakralnej. Główna myśl spinająca wszystkie elementy festiwalu koncentrowała się wokół trzech wielkich religii monoteistycznych. Ekumenizm, jako jedno z głównych przesłań pontyfikatu Papieża Polaka, stał się zatem swoistym hołdem złożonym Papieżowi i mottem Częstochowy na czas trwania *Gaude Mater*. Zresztą całe tegoroczne przedsięwzięcie poświęcone zostało pamięci Jana Pawła II, czego szczególnym dowodem był jeden z wykładów oraz spektakl teatralny.

Festiwal muzyki sakralnej *Gaude Mater* charakteryzuje się czymś jeszcze, co czyni go niepowtarzalnym. Specyfika małego, historycznego miasta sprzyja obcowaniu ze sztuką w sposób szczególny. Mało tego, że koncerty w naturalny sposób przenoszą się z wielkich sal w mury zabytkowych kościołów, to jeszcze słuchacze mogą spotykać wielkich artystów z Polski i świata na ulicach Częstochowy. Ani *Warszawska Jesień*, ani *Wratislavia Cantans* nie dają możliwości przeżywania festiwalu w tak specyficzny sposób. *Gaude Mater* jest jedną z ważniejszych imprez kulturalnych w Polsce. Świadczy o tym fakt, że przez piętnaście lat odbyło się na nim więcej prawykonań muzyki sakralnej niż na innych festiwalach. W tym roku konkurs kompozytorski *Musica Sacra* od 1996 r. będący częścią festiwalu, zyskał rangę międzynarodowego, co uczyniło go barwniejszym i ciekawszym dla słuchaczy.

Przedsięwzięcie obliuguje do zatrzymania się nad współczesną twórczością sakralną kompozytorów polskich. Być może główną przyczyną, dla której zrodziła się ta myśl, była śmierć kompozytora Mariana Sawy, na kilka dni przed inauguracją festiwalu. Ponadto problemy wykonawcze, których byliśmy świadkami, każą się zastanowić nad racjonalnością powstawania kompozycji, wymagających od wykonawców ponadnaturalnych umiejętności.

Inauguracja i pierwsze koncerty

Marian Sawa na zamówienie organizatorów skomponował *Missa Claromontana* na chór mieszany, organy i kotły, obejmującą części stałe i zmienne liturgii. Zabrzmiała ona na uroczystej inauguracji liturgicznej festiwalu *Gaude Mater* w Bazylice Jasnogórskiej. Olśniewająca muzyka bazująca na VIII mszy gregoriańskiej *De Angelis* utrzymana była w charakterystycznym dla kompozytora stylu. Jej wykonania podjęły się trzy zespoły wokalne: Chór Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Chór Muzykologii UKSW w Warszawie, Zespół Wokalny Specjalności Muzyka Kościelna AMFC w Warszawie pod dyrekcją Kazimierza Szymonika. Chórzystom towarzyszyli Michał Sławecki (organy) i Leszek Lorent (kotły).

O godzinie 18 w kościele św. Wojciecha odbył się koncert inauguracyjny. Pod batutą Jerzego Swobody zabrzmiała pięcioczęściowa II Symfonia Gustawa Mahlera *Zmartwychwstanie*. Wśród wykonawców znalazły się dwie orkiestry: Słowacka Filharmonia Narodowa w Koszycach oraz Filharmonia Częstochowska. Goście usłyszeli również chór Filharmonii Krakowskiej, który przygotował Jacek Mentel i dwie solistki: Dorotę Radomską – sopran i Judit Nemeth – alt.

Zespół „Fils de Gnaoua” z Maroka zakończył pierwszy dzień festiwalu koncertem muzyki islamskiej w teatrze im. Adama Mickiewicza. Niezwykle barwne przedstawienie opowiadało historię dziedzictwa plemienia Gnaoua. Afrykańscy muzycy w czterech odsłonach zaprezentowali kolejne fazy rozwoju swojej religii i sztuki muzułmańskiej. Wykorzystali oni tradycyjne afrykańskie instrumenty (guembri, krakebs, qarqba, tabal) i stroje. Całość była połączeniem tańca rytualnego, śpiewów i modlitwy. Mimo że koncert dał możliwość obcowania z bardzo ciekawą kulturą mało znaną w Europie, nie wszyscy byli w stanie to docenić.

Muzyka współczesna na festiwalu *Gaude Mater*

Wizytówką częstochowskiego festiwalu stał się Polski Chór Kameralny *Schola Cantorum Gedanensis* Jana Łukaszewskiego. Zespół towarzyszył melomanom przez trzy dni, prezentował muzykę współczesną. Koncert prawykonań (3 maja): *Muzyka pięciu kontynentów*, nie mogły się odbyć bez tych śpiewaków. Przygotowali szereg utworów, których wykonanie wymagało nienaganego warsztatu wokalnego. Zastanawiające były szczególnie kompozycje konkursowe (Olga Hans, *Litania* – IV nagroda; Ulrich Alexander Krepplein, *Agnus Dei* – III nagroda; Nicholas Paul Vines, *Ave Generosa* – II nagroda; Bartosz Kowalski-Banasewicz, *Crucifixus... et resurrexit* – I nagroda,

wszystkie kompozycje na chór mieszany a cappella). O ile *Crucifixus... et resurrexit* jawił się jako utwór niezwykle dojrzaly z bardzo wyraźną formą i z charakterystyczną melodią głównego motywu, o tyle pozostałe kompozycje nie wyróżniały się niczym szczególnym. Dominowały w nich współbrzmienia nie mające żadnych odniesień tonalnych (klastery), formy nie były klarowne, nie odznaczały się niczym oryginalnym. Zresztą nie można wyzbyć się wrażenia, że kompozycje bliższe były muzyce instrumentalnej niż wokalne. *Schola Cantorum Gedanensis* zmuszona była do pracy z kamertonami w wielu fragmentach utworów, co nie sprzyjało pozytywnemu ich odbiorowi. Chór z wyraźną przyjemnością wykonał utwór Bartosza Kowalskiego-Banasewicza, czego nie można było odczuć przy pozostałych kompozycjach konkursowych. W drugiej części koncertu zabrzmiały dzieła: Sławomira Stanisława Czarneckiego (*Unica Victrix*, na chór mieszany a cappella), Alfreda Thomasa Müllera (*Motette*, na chór mieszany a cappella), Pawła Łukaszewskiego (*Veni Creator*, motet na dwa chóry mieszane a cappella), Borisa Alvarado (*Gaude Mater Psalmi*, na głos żeński, chór żeński, dwa fortepiany i perkusję), Jacobusa Kloppersa (*Te Deum* na chór mieszany, kotły i organy). Tutaj w pamięć zapadła kompozycja Pawła Łukaszewskiego, który ma niezwykłą zdolność budowania napięcia w swoich utworach. Ciekawy pomysł wykorzystania tekstu *Veni Creator* w kilku językach oraz mistrzowska forma dały dowód wysokiej klasy warsztatu kompozytorskiego. Kolejna kompozycja, która tego popołudnia zapadła w pamięć, należała do Jacobusa Kloppersa. Niestety brak odpowiedniego instrumentu (nie najlepszej jakości organy elektroniczne), skutecznie niweczył starania solistów, chóru i instrumentalisty.

Drugie spotkanie poświęcone premierom współczesnej muzyki sakralnej odbyły się w Bazylice Jasnogórskiej (5 maja). Słuchacze zapoznali się z kompozycjami twórców polskich (Józef Świder – *Alma Redemptoris Mater*, Marian Borkowski – *Hymnus*, Marek Jasiński – *Canticum sapientiale Mariae*, Stanisław Moryto – *Te Deum*). Pomimo że w koncercie wzięły udział renomowane zespoły (m.in. *Schola Cantorum Gedanensis*, *Collegium Cantorum*, Orkiestra Symfoniczna Filharmonii Częstochowskiej), które wykonywały prace uznanych kompozytorów polskiej sceny muzycznej, efekt końcowy nie był tak dobry, jak być mógł. Akustyka kościoła zupełnie nie sprzyjała orkiestrze, która miała przez nią zbyt agresywne forte. Co więcej znakomita Maria Mitrosz (partia sopranowa w utworze Stanisława Moryto) stanęła przed wyjątkowo trudnym zadaniem zaistnienia na tle zbyt głośno grających instrumentów. Po raz kolejny pojawił się więc problem celowości powstawania kompozycji, które wymagają od artysty nadludzkich umiejętności bądź interpretowania tychże kompozycji przez pryzmat możliwości instrumentalnych, a nie wokalnych. Na uwagę zasługiwał *Hymnus* Mariana Borkowskiego na chór mieszany i orkiestrę symfoniczną, dzieło poświęcone 350. rocznicy obrony Jasnej Góry (podobnie jak pozostałe utwory).

Drugie oblicze polskiej muzyki sakralnej ukazał Romuald Twardowski. Koncert 2 maja poświęcony był św. Faustynie Kowalskiej w 100-lecie jej urodzin. *Misterium o miłosierdziu Bożym* to teksty wspomnianej świętej, Jana Pawła II i św. brata Alberta bądź to recytowane, bądź opracowane na chór mieszany i solistów. Twardowski posługiwał się bardzo prostymi środkami kompozytorskimi. Klarowna forma, miękkie, ciepłe brzmienie, klasyczna harmonia, wszystko to stworzone zostało dla publiczności nie akceptującej rozwoju muzyki współczesnej. Takim językiem kompozytor przemówił do szerszego grona słuchaczy, chociaż wzbudził też negatywne opinie wśród muzyków obecnych na koncercie. Najmocniejszą stroną występu były kreacje Jerzego Treli i Doroty Segdy, która wcześniej zagrała główną rolę w filmie o siostrze Faustynie, być może dlatego jej recytacje były tak przekonujące.

Chorał gregoriański i muzyka żydowska

Tego samego wieczoru w kameralnym kościele pod wezwaniem Najświętszego Imienia Maryi usłyszeliśmy koncert Scholi Gregoriańskiej Wyższego Seminarium Duchownego Zakonu Paulinów pod dyrekcją Mariana Machury. Mimo że Chorał Gregoriański był jak najbardziej wart przedsta-

wienia na Częstochowskim festiwalu, to organizatorzy mogli poszukać godniejszych wykonawców. Wprawdzie Zakon Paulinów, jako opiekunów cudownego Obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej jest bez wątpienia związany z Jasną Górą, ale to nie jest wystarczający argument ich uczestnictwa w tak wielkim przedsięwzięciu, jakim jest Festiwal *Gaude Mater*. Był to jedyny koncert, który przyniósł całkowite rozczarowanie.

Religię judaistyczną na festiwalu przedstawił Benzion Miller – amerykański kantor (3 maja). Wykonanie pieśni chasydów było pełne skrajnych emocji, ale nie pozbawione niestety teatralnej, przerysowanej pozy. W interpretacji, skądinąd uznanego wykonawcy, zabrakło ducha modlitwy – Filharmonia, w której odbył się koncert nie sprzyja tego rodzaju przedsięwzięciom. Organizatorzy zdecydowali się na to miejsce, ponieważ wcześniej znajdowała się tam synagoga żydowska. Pianista, który towarzyszył kantorowi, również nie był przekonujący w swej roli. Jego gra była schematyczna i nieco zmanierowana.

Jasne strony festiwalu

Wśród wykonawców festiwalowych znalazł się również Chór Katedry Warszawsko-Praskiej *Musica Sacra* Pawła Łukaszeńskiego. Wraz z pianistą Włodkiem Pawlikiem przedstawili oryginalną wizję połączenia chorału gregoriańskiego z jazzem i elementami minimal music. Duża zasługa instrumentalisty, który swoimi improwizacjami wprowadzał i zamykał kolejne części Misterium *Stabat Mater*. Propozycja była odważna, ale wykonanie na tyle przekonujące, że koncert zapadł w pamięci nie tylko ze względu na niekonwencjonalny pomysł, ale i na niepowtarzalny – kontemplacyjny nastrój. Warto poszukiwać nowych dróg przedstawiania muzyki, by mogła ona trafić do odbiorców negatywnie nastawionych do wykonań klasycznych.

Do Częstochowy przybyły dwa zespoły specjalizujące się w wykonawstwie muzyki cerkiewnej. Do nich należał ostatni koncert 5 maja. Zarówno dziewięcący chór *Elegia* z Białorusi, jak i zespół *Chreszczatik* z Ukrainy pokazały wyrównany, dobry poziom. Melomani w Polsce rzadko mogą posłuchać tej muzyki w oprawie żeńskiej.

Jednym z najciekawszych występów festiwalu był „Koncert w 300-lecie urodzin o. Eryka Briknera” (1705–1760) wykonany przez solistów (Annę Mikołajczyk-Niewiedział, Piotra Olecha, Piotra Szewczyka, Mirosława Borczyńskiego), Chór Kameralny *Sine Domine* i Orkiestrę *Concerto Polacco*. Nad całością czuwał założyciel i dyrygent wspomnianych zespołów – Marek Toporowski. Centralną częścią koncertu było *Completorium* Eryka Briknera, kompozytora zakonnego działającego na Jasnej Górze. To wspaniałe dzieło stanowi muzyczne opracowanie komplety (codziennej modlitwy na zakończenie liturgii godzin, czyli *officium divinum*). *Completorium* Briknera składa się z siedmiu części: czterech psalmów (*Cum invocarem* – Kiedy Cię wzywam, *In te, Domine, speravi* – Panie, do Ciebie się uciekam, *Qui habitat* – Kto się w opiekę, *Ecce nunc tuas, Domine* – Błogosławcie Pana) hymnu (*Te lucis ante terminum* – Nim kres nadejdzie jasności), responsorium breve (*In manus tuas Domine* – W ręce Twoje, Panie) oraz kantyku Symeona (*Nunc dimittis* – Teraz, o Panie). Wspaniałe brzmiący chór kameralny wspierany przez równie dobrą orkiestrę, grającą na instrumentach dawnych, od pierwszych dźwięków zachwyił licznie przybyłą na koncert publiczność. Wielka charyzma Marka Toporowskiego dyrygującego od pozytywu udzieliła się także słuchaczom. Na niezwykłą atmosferę niemały wpływ miało samo miejsce koncertu. Mury Bazyliki Jasnogórskiej doskonale unosiły dźwięki *Completorium*, co sprzyjało solistom, spośród których najlepiej zaprezentowała się Anna Mikołajczyk-Niewiedział (sopran). W drugiej części koncertu zabrzmiało oratorium *Christiani poenitentes ad sepulchrum Domini* Jana Tomasza Żebrowskiego, wychowanka kapeli jasnogórskiej, który był synem jednego z najznakomitszych muzyków tego ośrodka – Marcina Józefa Żebrowskiego. Na potrzeby oratorium została zwiększona obsada instrumentów dętych, co wzmocniło brzmienie części granych tutti. Dzieło to poza walorami estetycznymi

mi ma również niezwykłą wartość historyczną, gdyż jest jednym z najstarszych przykładów formy oratoryjnej w religijnej muzyce polskiej.

Pisząc o jasnych stronach częstochowskiego festiwalu nie sposób raz jeszcze nie wspomnieć Polskiego Chóru Kameralnego *Schola Cantorum Gedanensis*. Każde, nawet krótkie spotkanie z gdańskimi śpiewakami dawało słuchaczom wiele satysfakcji, bez względu na repertuar, który wykonywali. Pozostaje żałować, że tak niewiele jest w Polsce tej klasy zespołów.

Koncert centralny i finał

Spotkanie trzech wielkich religii monoteistycznych odbyło się w Filharmonii Częstochowskiej w koncercie *Bóg Ojców Naszych*. Wśród wykonawców znaleźli się: wspomniana wcześniej Schola Gregoriańska, *Schola Cantorum Gedanensis*, zespół ukraiński „Chreszczatik”, Benzion Miller i zespół „Fils de Gnaoua”. Katarzyna Deszcz podjęła się niezwykle trudnego zadania wyreżyserowania owego spektaklu. Artystka miała wizję spójną, jednak zespoły mające tak różne oblicza nie mogły wspólnie stworzyć jednolitego obrazu. Nie chodzi tu tylko o poziom warsztatu, ale również o różnice kulturowe, do których publiczność nie przywykła.

Na zakończenie festiwalu organizatorzy przygotowali ciekawy koncert dla miłośników muzyki polskiej. Oratorium *Quo vadis* Feliksa Nowowiejskiego – dzieło rzadko wykonywane przedstawili: Chór Polskiego Radia w Krakowie, Zespół Madrygalistów *Capella Cracoviensis*, Orkiestra Filharmonii Rzeszowskiej i soliści – Barbara Kubiak, Jerzy Mechliński, Czesław Gałka. Nad całością czuwał Jerzy Kosek. Ponownie solistom przyszło się zmierzyć z ogromem instrumentów. Znów Bazylika Jasnogórska nie okazała się najlepszym miejscem dla tak monumentalnego dzieła. Wprawdzie transmisja radiowa była bardziej niż zadowalająca, jednak słuchacze na miejscu narzekali na nie zachowane proporcje dynamiczne między orkiestrą, chórem i solistami. Mimo to wieczór należy zaliczyć do udanych.

Wykłady i spotkania autorskie, teatr, wystawy

Seminaria naukowe stanowiły integralną część festiwalu, jako że ich tematyka bezpośrednio nawiązywała do koncertów muzycznych. Pierwszy wykład *Polska muzyka współczesna – spotkanie z kompozytorami* poprowadził Marek Dyżewski. Festiwal pozwolił poznać twórczość kompozytorów, a filozoficzne rozważania dały obraz ich myśli etycznej. Spotkanie z Benzionem Millerem poruszało problem wykonawstwa muzyki synagogałnej oraz roli kantora w religii judaistycznej. Trzeci wykład, włączony w program festiwalu w ostatniej chwili, wypływał z treści testamentu Jana Pawła II, a zmierzał ku rozważaniom nad przemijaniem, narodzinami i śmiercią. Marek Dyżewski logicznie wplótł w swoje rozmyślenia bardzo wiele cytatów filozoficznych myślicieli minionych epok. Wykład bogato ilustrowany muzyką (m.in. fragmenty *Requiem* Mozarta i kantat Bacha) i recytacjami, cieszył się żywym zainteresowaniem audytorium. Tego wieczoru odbył się również spektakl teatralny *Wielki Teatr Świata* (Pedro Calderon De La Barca: *Auto Sakramentale*). Poruszał on temat analogiczny, był więc dopełnieniem spotkania z Markiem Dyżewskim. Ostatnie seminarium organizatorzy poświęcili pamięci zapomnianego kompozytora jasnogórskiego Erika Briknera. Jego sylwetkę i twórczość przybliżyli o. Dariusz Cichor OSPPE, dr hab. Remigiusz Pośpiech, dr Wojciech Marchwica, ks. dr Piotr Tarliński.

Dobrze że festiwal nie poprzestaje na koncertach muzycznych i seminariach naukowych. Tego roku byliśmy świadkami czterech wystaw, które otwarto w czasie trwania *Gaude Mater*. Były to: Ekspozycja XVII-wiecznych szat liturgicznych i tkanin używanych w dobie potopu szwedzkiego, malarstwo Wernera Lubosa *Chleb i Światło*, wystawa Leszka Mądzika *Pejzaże wyobraźni*, fotografie Arkadiusza Gepcharda *Drewniana architektura sakralna*.

Specyfika tegorocznego festiwalu

Organizatorzy XV Festiwalu Muzyki Sakralnej *Gaude Mater*, stanęli przed trudnym zadaniem, bowiem na program musiały wpłynąć wydarzenia, których okrągłe rocznice w tym roku obchodziliśmy. Pierwsza z nich to 350-lecie obrony Jasnej Góry, co upamiętnione zostało koncertem prawykonań czołowych kompozytorów sceny polskiej (5 maja). Druga – 300. rocznica urodzin o. Eryka Briknera – wpłynęła na repertuar koncertu muzyki dawnej (usłyszeliśmy jego *Completorium*) i tematykę serii wykładów poświęconych kompozytorowi. Ostatnią z kolei jest 100. rocznica urodzin św. Faustyny Kowalskiej, której teksty były inspiracją dla *Misterium o miłosierdziu Bożym* Romualda Twardowskiego.

Trzeba mieć nadzieję, że przedsięwzięcie, które rozpoczął przed piętnastu laty Krzysztof Pośpiech, a obecnie kontynuuje je Małgorzata Zuzanna Nowak, będzie mogło funkcjonować bez przeszkód przez kolejne lata. Wysoki poziom festiwalu daje polskim miłośnikom muzyki wiele satysfakcji. Tego typu imprez ciągle na naszym rynku jest zbyt mało. Festiwal daje możliwość zapoznania się najnowszą, sakralną twórczością kompozytorów polskich, co więcej, pozwala na śledzenie rozwoju muzyki światowej. Organizatorzy dbają również o promocje młodych, utalentowanych kompozytorów, których prace są nagradzane i nagrywane. Wkład kierownictwa festiwalu jest więc dla rozwoju muzyki (szczególnie polskiej) nieoceniony.

Przemysław Piekutowski i Michał Szulakowski

Autorzy są absolwentami muzykologii na UKSW, Warszawa

XVII MIĘDZYNARODOWY FESTIWAL MUZYKI RELIGIJNEJ IM. KS. STANISŁAWA ORMIŃSKIEGO W RUMI

(20–22 października 2005 r.)

Od 20 do 22 października 2005 r. odbywał się XVII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi. Od początku tej artystycznej imprezie regularnie patronuje Towarzystwo Salezjańskie (Prowincja pw. św. Wojciecha z siedzibą w Pile), współpracując z innymi instytucjami wspomagającymi i finansującymi Festiwal¹. Gospodarzami Festiwalu – jak każdego roku – byli księża salezjanie, którzy na co dzień realizują w tym miejscu swoje posłannictwo poprzez pracę duszpasterską oraz prowadzenie innych dzieł wynikających z charyzmatu założyciela Zgromadzenia, św. Jana Bosko, takich jak Ośrodek Wychowawczy „Nasz Dom” czy Gimnazjum i Liceum Towarzystwa Salezjańskiego. Tegoroczna edycja Festiwalu dedykowana była wielkiemu z rodu Polaków, zmarłemu papieżowi Janowi Pawłowi II, co kilkakrotnie podkreślali wyraźnie zarówno gospodarze i organizatorzy², jak i sami uczestnicy. Festiwal – zgodnie ze swoją

¹ Instytucje finansujące i wspomagające 17. edycję Festiwalu w Rumi: Zgromadzenie Salezjanów św. Jana. Bosko (Prowincja p.w. św. Wojciecha z siedzibą w Pile); Urząd Marszałkowski Województwa Pomorskiego; Urząd Miasta Rumi; Starostwo Powiatowe w Wejherowie; Kuria Metropolitalna w Gdańsku; Bank Rumia Spółdzielczy; PKP Szybka Kolej Miejska w Trójmieście Sp. z o.o.; Hotel „Faltom” w Rumi oraz Bar „Expresso” w Rumi.

² Komitet Organizacyjny Międzynarodowego Festiwalu im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi tworzą: prof. Grzegorz Rubin – dyrektor artystyczny, Daniel Ptach – dyrektor Festiwalu, Elżbieta Waśkowska – przewodnicząca Komitetu Organizacyjnego oraz członkowie: ks. Jan Oleksiuk – dyrektor

specyfiką – składał się z dwóch konkursów: organowego oraz chórów. W tym roku w przesłuchaniach udział wzięło ponad 500. młodych artystów zarówno z Polski, jak i zza granicy. Uczestników i gości powitał proboszcz parafii i dyrektor salezjańskiej wspólnoty zakonnej ks. Jan Oleksiuk, który wyraził radość z obecności tak wielu młodych artystów oraz życzył im satysfakcji estradowych oraz sukcesów artystycznych. Dokonał tym samym tradycyjnego otwarcia Festiwalu.

Konkurs organowy

Pierwsze dwa dni Festiwalu wypełnił konkurs organowy, który składał się z dwóch etapów. Zgodnie z programem, od godz. 9⁰⁰ w czwartek (20 października), rozpoczęły się przesłuchania konkursowe w ramach I etapu. Na początku prowadzący Festiwal, redaktor Radia Gdańsk – Konrad Mielnik, przedstawił uczestnikom i gościom skład tegorocznego jury, które przez dwa dni obradowało w następującym składzie: prof. Roman Perucki z Akademii Muzycznej w Gdańsku (przewodniczący jury); prof. Józef Serafin z Akademii Muzycznej w Warszawie; prof. Daniel Zaretsky z Akademii Muzycznej w Sankt Petersburgu (Rosja); ks. dr Maciej Szczepankiewicz z Salezjańskiej Szkoły Organowej w Szczecinie oraz kl. Marcin Balawander z Seminarium Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą jako sekretarz.

Mimo że do konkursu zgłosiło się 17. uczestników do przesłuchań w pierwszym etapie przystąpiło 11. organistów, reprezentujących różne ośrodki w Polsce, a także jeden z Rosji³. Młodzi wirtuozi prezentowali swój program wg kolejności ustalonej w wyniku losowania. Przesłuchania trwały, z godzinną przerwą, do godz. 17⁰⁰. Z regulaminu Festiwalu⁴ dowiadujemy się, że w I etapie organiści powinni wykonać następujący program:

- Girolamo Frescobaldi:
 - *Toccata* lub *Toccata e canzona* (z wyłączeniem *Toccat per Elevazione* oraz *Toccat z mszy*).
- Jan Sebastian Bach – dwa utwory:
 - *O Lamm Gottes* BWV 618 ze zbioru *Orgelbüchlein*,
 - *Preludium i fuga a-moll* BWV 543.
- Olivier Messiaen:
 - *Le banquet céleste*.

Pierwszy dzień konkursu organowego był zatem bardzo intensywny. Mimo iż konkurs nie cieszył się zbyt wielkim zainteresowaniem publiczności, wszyscy uczestnicy z wielkim zaangażowaniem zaprezentowali swoje programy. Kilku z nich zdecydowanie wyróżniało się perfekcją wykonania i wysokim poziomem artystycznym. Do godz. 19⁰⁰ z niecierpliwością oczekiwano na werdykt jury. Decyzją tegorocznej komisji oceniającej do II etapu zakwalifikowało się czterech wykonawców: Maciej Ingielewicz z Olsztyna, Julia Jufieriewa z Rosji, Błażej Musiałczyk z Gdańska oraz Maciej Wierzchołowski z Krakowa.

Przesłuchania konkursowe II etapu odbywały się następnego dnia (21 października) od godz. 13⁰⁰. Czwórka finalistów wykonywała swój program, na który złożyły się następujące utwory:

wspólnoty salezjańskiej i proboszcz parafii p.w. Najświętszej Maryi Panny Wspomożenia Wiernych; ks. Jacek Grochowski; Klaudia Głodowska; Artur Ignacionek; Mariusz Lange; Gabriela Ptach; Magdalena Ropela; Alicja Sowirko; Jerzy Sugajski; Leszek Szmidtka; Andrzej Waśkowski.

³ Ośrodki, które reprezentowali uczestnicy konkursu były następujące: Akademia Muzyczna w Krakowie, Akademia Muzyczna w Warszawie, Akademia Muzyczna w Gdańsku, Akademia Muzyczna w Poznaniu, Akademia Muzyczna w Łodzi, Państwowe Konserwatorium Muzyczne w miejscowości Niżnyj Nowgorod (Rosja), Państwowa Szkoła Muzyczna I i II stopnia im. F. Chopina W Olsztynie, Zespół Szkół Muzycznych nr 1 OSM II stopnia w Rzeszowie, Zespół Państwowych Szkół Muzycznych im. M. Karłowicza w Krakowie oraz Salezjańska Ogólnokształcąca Szkoła Muzyczna II stopnia w Lutemiersku.

⁴ Por. *XVII Międzynarodowy Festiwal im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi. Regulaminy*, Rumia 2005, s. 6.

- Georg Böhm:
 - *Christ, der du bist Tag und Licht* (obowiązujący tekst wg G. Böhm *Sämtliche Werke*, Band II, Edition Breitkopf und Härtel, Wiesbaden, Nr 6635),
- Jan Sebastian Bach:
 - jedna z *Sonat triowych*, BWV 525–530,
- Dowolny utwór kompozytora polskiego, skomponowany po 1945 r.⁵.

Słuchając występów finalistów trudno było – z perspektywy „kibica” – wskazać zwycięzcę. Każdy z nich przedstawił swoją interpretację utworów, niełatwych zresztą, które znakomicie zabrzmiały w rumskiej świątyni. Po zakończonych przesłuchaniach pojawiła się refleksja, że zadanie Jury nie będzie łatwe. Ogłoszenie wyników zapowiedziano na godz. 19³⁰. Wcześniej, o godz. 18⁴⁵, uczestnicy Festiwalu i publiczność wysłuchali Koncertu Gościnnego. Organizatorzy zaprosili w tym roku wykonawcę zza granicy. Był nim Daniel Zaretsky z Sankt Petersburga w Rosji. Artysta wykonał trudny program, na który złożyły się przede wszystkim utwory rosyjskich kompozytorów współczesnych, których nie będzie nam dane zapewne usłyszeć jeszcze kiedykolwiek. Był to znakomity koncert, który spotkał się oczywiście z należyтым uznaniem publiczności.

Po Koncercie Finałowym, przewodniczący jury, prof. Roman Perucki, odczytał protokół jurorów i ujawnił zwycięzcę tegorocznego Konkursu Organowego. Jak się okazało pierwsze miejsce zajęła Julia Jufieriewa z Państwowego Konserwatorium w miejscowości Niżnyj Nowgorod (Rosja) z klasy organów prof. Daniela Zaretsky’ego. Laureatka odebrała nagrodę pieniężną, ufundowaną przez Burmistrza Miasta Rumi. Miejsce drugie przyznano Maciejowi Wierzełowskiemu z Akademii Muzycznej w Krakowie z klasy organów prof. Józefa Serafina. On także odebrał nagrodę pieniężną, którą ufundował Metropolita Gdański, arcybiskup Tadeusz Gościowski. Trzecie miejsce przypadło Błażejowi Musiałczykowi z Akademii Muzycznej im. S. Moniuszki w Gdańsku z klasy organów prof. Romana Peruckiego. Organizatorzy przewidzieli również nagrodę pieniężną za miejsce trzecie, a jej fundatorem była PKP Szybka Kolej Miejska w Trójmieście. Jury wyróżniło także czwartego finalistę, Macieja Ingielewicza z Państwowej Szkoły Muzycznej I i II stopnia im. F. Chopina w Olsztynie z klasy organów prof. Wiktora Włudyka, za wykonanie utworu Oliviera Messiaena: *Le banquet céleste*.

Konkurs muzyki organowej w Rumi postrzegany jest jako istotny sprawdzian dla młodych wirtuozów – organistów, którzy mają okazję zweryfikować swój talent i pracę, porównując się z wieloma innymi wykonawcami z całej Polski. Jest to o tyle ważne, że w Polsce nie mają oni niestety zbyt licznych okazji do sprawdzenia i oceny swoich możliwości poprzez tego rodzaju występy. Konkurs rumski jest zatem ważnym ogniwem na drodze do dalszych sukcesów organisty – artysty – wirtuoza. W kilkunastoletniej bowiem historii istnienia tego Festiwalu pojawiła się spora liczba organistów, którzy dziś zdobywają uznanie i nagrody na innych międzynarodowych, prestiżowych konkursach muzyki organowej. Uczestnicy wykonywali swoje programy na 52-głosowych organach, zbudowanych w latach osiemdziesiątych XX w. Podsumowując występy młodych artystów, członkowie jury stwierdzili, że poziom tegorocznego konkursu nie był zaskakująco wysoki. Niemniej niektórzy organiści wykazali znakomite umiejętności, uzyskując dzięki klarownej artykulacji i starannemu wytrzymywaniu fraz zdumiewającą czytelność brzmienia. Podkreślano także wyraźny wzrost poziomu wykonawczego uczniów Salezjańskiej Ogólnokształcącej Szkoły Muzycznej II stopnia z Lutomińska. Opinie oceniających konkurs profesjonalistów są dobrym prognostykiem na przyszłość, która może okazać się dla wielu z nich obiecująca.

⁵ Por. tamże.

Konkurs zespołów chórальных

Trzeciego dnia Festiwalu, po dwudniowych występach organistów, świątynia w Rumi wypełniła się śpiewem licznych zespołów wokalnych, które przybyły na Wybrzeże z całej Polski i zza granicy. Konkurs odbywał się tradycyjnie w dwóch kategoriach, A (o wysokim poziomie artystycznym) i B (o średnim poziomie artystycznym). Zgodnie z wymogami regulaminu wszystkie chóry przygotowały 15-minutowy program, na który złożyły się pieśni o treściach religijnych, w tym przynajmniej dwa utwory kompozytorów polskich z dowolnych epok⁶. Trzecia odsłona Festiwalu rozpoczęła się o godz. 9⁰⁰. Wszystkie chóry, pod przewodnictwem dyrektora artystycznego Grzegorza Rubina, wykonały pieśń *Gaude Mater Polonia*. Następnie uczestników i gości powitał ks. Jan Oleksiuk, a prowadzący konkurs Konrad Mielnik przedstawił publiczności i uczestnikom skład tegorocznego jury konkursu zespołów chórальных, które tworzyli: prof. Grzegorz Rubin z Uniwersytetu im. Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, prof. Jerzy Kurcz z Akademii Muzycznej w Krakowie, prof. Janusz Dzieciół z Akademii Muzycznej im. I. J. Paderewskiego w Poznaniu, prof. Roman Grucza z Akademii Muzycznej w Gdańsku, ks. dr Stanisław Zięba – kanclerz Kurii Metropolitarnej w Gdańsku, ks. dr Krzysztof Niegowski z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz jako sekretarz ks. Mariusz Kowalski z Wyższego Seminarium Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie.

W kategorii B wystąpiło jedenaście z dwunastu zakwalifikowanych do konkursu zespołów, w tym trzy zza granicy. Poziom artystyczny chórów tej części konkursu był bardzo zróżnicowany. Doskonale zaprezentowały się zespoły spoza Polski – z Kaliningradu, Hodonina i Wuppertalu – które długo były oklaskiwane przez publiczność. Na szczególną uwagę zasłużył żeński chór *Cartusia* z Kartuz, który wyróżnił się istotnie od innych zespołów subtelnością i spoiwością brzmienia, znakomicie interpretując swój program.

Pierwsze miejsce i związaną z nim nagrodę pieniężną, ufundowaną przez Księdza Inspektora Salezjańskiej Prowincji św. Wojciecha z siedzibą w Pile, ks. prof. Zbigniewa Łepko, jury przyznało żeńskiemu chórowi *Cartusia* z Kartuz pod dyrekcją Małgorzaty Kuchtyk. Miejsce drugie i nagrodę pieniężną, której fundatorem był Starosta Powiatu Wejherowskiego, odebrał chór *Appassionata* z Lubawy pod dyrekcją Marka Józefowicza. Trzecie miejsce zajął chór mieszany z dalekiego Hodonina w Czechach, *Smisěný pěvecký sbor města Hodonina*, pod dyrekcją Josefa Ilčika. Zespół ten odebrał także przewidzianą przez organizatorów nagrodę, którą ufundował Prezydent Miasta Wejherowa. Ponadto jury przyznało następujące wyróżnienia: wyróżnienie i puchar Prezesa Oddziału Gdańskiego PZChiO za propagowanie polskiej pieśni za granicą Chórowi *Benedictus* przy Polskiej Misji Katolickiej w miejscowości Wuppertal w Niemczech pod dyrekcją Benedykta Frąckiewicza oraz wyróżnienie i puchar Prezesa Oddziału Gdańskiego PZChiO za wielokulturowy dobór repertuaru Chórowi *Weterani* z Kaliningradu w Rosji pod dyrekcją Eleonory Szablowskiej.

W przerwie między konkursami uczestnicy i goście mieli okazję odwiedzić miejscowy cmentarz, aby złożyć kwiaty na grobie Patrona Festiwalu, śp. ks. Stanisława Ormińskiego. To piękna tradycja rumskiego Festiwalu, która odrywa chociaż na chwilę wszystkich chórzystów od emocji związanych z konkursem oraz skłania do refleksji i oddania hołdu wspinałemu wychowawcy młodzieży, pedagogowi, kompozytorowi i artyście, kapłanowi salezjaninowi, który całe swoje życie poświęcił Bogu i krzewieniu muzyki religijnej.

W konkursie A wystąpiły cztery z pięciu zakwalifikowanych zespołów. W tej grupie poziom wydawał się bardziej wyrównany, a przede wszystkim wyższy. Były to zespoły akademickie, które na swoim koncercie mają już znaczące sukcesy. Także i tutaj werdykt Jury okazał się zgodny z oczekiwaniami publiczności.

Laureatem pierwszej nagrody został Chór Kameralny Akademii Muzycznej im. K. Szymanowskiego w Katowicach pod dyrekcją znanego chórmistrza, pedagoga i nauczyciela akademickie-

⁶ Por. tamże, s. 9.

go prof. Czesława Freunda. Zespół odebrał nagrodę pieniężną, którą ufundował Marszałek Województwa Pomorskiego. Drugie miejsce i związaną z nim nagrodę pieniężną, ufundowaną przez Metropolitę Gdańskiego, arcybiskupa Tadeusza Gocłowskiego, przyznano Chórowi Pomorskiej Akademii Pedagogicznej *Iuventus cantans* ze Słupska pod dyrekcją Beaty Wróblewskiej. Miejsce trzecie i kolejną nagrodę pieniężną, której fundatorem był Starosta Powiatu Wejherowskiego, odebrał Chór Akademicki Uniwersytetu M. Kopernika w Toruniu pod dyrekcją Arkadiusza Kaczyńskiego. Jury nagrodziło także Chór *Madrygal* Wyższej Szkoły Menadżerskiej z Legnicy pod dyrekcją Dariusza Rzoncy, który otrzymał Wyróżnienie i puchar Prezesa Zarządu Głównego PZChiO za wykonanie utworu polskiego kompozytora *Laudate Dominum* Stanisława Moryty.

W godzinach popołudniowych odbyło się seminarium dla dyrygentów nt. *Muzyka religijna Arvo Pärta na przykładzie wybranych utworów*. Prelekcję poprowadziła mgr Marlena Pietrzykowska, wykładowca w Katedrze Teorii Muzyki Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Badania naukowe prelegentki koncentrują się wokół zagadnień muzyki XX w., które wielokrotnie prezentowała podczas sesji i sympozjów naukowych. Wykład spotkał się z wielkim zainteresowaniem słuchaczy.

Każdej edycji Festiwalu towarzyszy koncert finałowy, który sprawia, że kościół wypełnia się po brzegi. W tym roku koncert został poświęcony pamięci papieża Jana Pawła II. O 16³⁰ zgromadzeni wysłuchali następującego programu: *Uwertura D-dur* Georga Friedricha Haendla, *Psalterz* Henryka Hubertusa Jabłońskiego oraz *Requiem* Jeana Gillea. Wykonawcą koncertu był zespół *Cappella Gedanensis* z solistami: Jolantą Grzona (sopran), Sylwią Falecką (alt), Romualdem Szyszko (tenor) oraz Robertem Kaczorowskim (baryton) pod dyrekcją Aliny Kowalskiej-Pińczak. Koncert finałowy spotkał się z wyjątkowym zainteresowaniem publiczności. *Cappella Gedanensis* to znakomity zespół, istniejący od 1981 r. Powstał z inicjatywy grupy muzyków, z Aliną Kowalską-Pińczak na czele, których zainspirowały bogate zbiory dzieł kompozytorów gdańskich z XVI–XVIII w. *Cappella* specjalizuje się w wykonawstwie muzyki dawnej. Kontynuuje tradycje Kapeli Rajców Miejskich założonej w XVI w. W repertuarze zespołu znajdziemy utwory F. de Rivulo, P. Sieferta, Ch. Wernera, J.B.Ch. Freislicha, a także J.S. Bacha, G.F. Haendla, A. Vivaldiego. Część tego bogatego dorobku nagrana została na płytach CD. *Cappella Gedanensis* jest także organizatorem Festiwalu Gdańska Wiosna, jednej z ważniejszych imprez muzycznych na Wybrzeżu

Po koncercie finałowym odbyła się uroczysta msza św. wieńcząca XVII edycję Festiwalu w Rumi. Liturgii przewodniczył biskup pomocniczy gdański Ryszard Kasyna, który wygłosił okolicznościową homilię. We mszy św. udział wzięli zarówno uczestnicy Festiwalu, jak i publiczność oraz zaproszeni goście. W czasie Eucharystii pieśni wykonywały wszystkie chóry pod dyrekcją dyrektora artystycznego Festiwalu, Grzegorza Rubina.

Po mszy św. odbyło się ogłoszenie wyników konkursów, któremu – co wydaje się oczywiste – towarzyszyły duże emocje. Wręczenia nagród laureatom dokonali ich fundatorzy oraz organizatorzy Festiwalu. Pozostałe zespoły i soliści otrzymali Dyplomy uczestnictwa XVII Międzynarodowego Festiwalu im ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi. Na zakończenie, zgodnie z tradycją, wysłuchano koncertu laureatów wszystkich konkursów.

Tegoroczna edycja Festiwalu była równie udaną imprezą artystyczną, podobnie jak w latach ubiegłych, co podkreślali zarówno licznie przybyli goście, jurorzy, publiczność, jak i sami uczestnicy. Od strony organizacyjnej wszystko przygotowane było perfekcyjnie, co wskazuje na profesjonalizm gospodarzy. Podejmować przez kilka dni tak dużą liczbę uczestników nie jest łatwym zadaniem. Nie słychać było narzekań na niewygodę czy ewentualne niedociągnięcia organizacyjne. Niejednokrotnie uczestnicy podkreślali wspaniały klimat i rodzinną atmosferę, która towarzyszyła wszystkim konkursom. Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi jest ważnym wydarzeniem artystycznym w Polsce i wpisuje się coraz bardziej w historię tego typu imprez. Należy pogratulować gospodarzom, księżom salezjanom i organizatorom znakomitego przygotowania i wielopłaszczyznowego zaangażowania w organizację Festiwalu, który okazał się wielkim świętem muzyki religijnej dla wielu młodych ludzi.

ks. Krzysztof Niegowski SDB

Enrico dal Covolo, *Ojcowie Kościoła mistrzami formacji kapłańskiej*, tł. z j. włoskiego K. Charmasa, [b.w.], Lublin 2005, ss. 69.

Z pewnością środowiska formacyjne, w których przygotowują się kandydaci do kapłaństwa, z radością przyjmą pojawienie się na polskim rynku wydawniczym książki Enrico dal Covolo pt. *Ojcowie Kościoła mistrzami formacji kapłańskiej*, wydanej w Lublinie w 2005 r. Pomimo że dociera ona do nas kilka lat po swej włoskiej premierze (1998, tytuł oryginału: *Sacerdoti come i nostri padri. I Padri della Chiesa maestri di formazione sacerdotale*), to w niczym nie traci na swej aktualności. Przekona się o tym ten, kto spróbuje ją czytać w perspektywie wskazanej przez Jana Pawła II w Adhortacji posynodalnej *Pastores dabo vobis* z 1992 r. Papież otwiera swój dokument przypomnieniem sceny, w której Jezus wychodzi „na górę i przywołuje do siebie, tych których sam chciał, a oni przyszli do Niego” (PDV 2). Tak zaczęła się formacja apostołów, przyszłych kapłanów, reprezentantów Jezusa Chrystus. Kościół, starając się być wierny tamtemu doświadczeniu przebywania uczniów z Jezusem, przez wieki swego istnienia troszczył się o formację przyszłych kapłanów. Czyni to także dzisiaj, podejmując wysiłek sprostania wielorakim wyzwaniom kulturowym, społecznym, duchowym i ludzkim. Po raz pierwszy jednak znalazł się w takiej sytuacji, kiedy pośród jego wyznawców nie tylko nie był obecny fizycznie sam Jezus, ale także nikt z jego bezpośrednich uczniów. Książka dal Covolo jest ciekawym świadectwem właśnie tamtego doświadczenia. Nie chodzi tu tylko o opis instytucji, metodologii czy treści formacyjnych i o ewentualne próby przenoszenia ich w nasze czasy. Ważniejsza wydaje się zdolność Kościoła do konfrontowania się w określonych warunkach historycznych z tym, „co w fizjonomii kapłana pozostaje niezmiennie” (PDV 5). Stąd znaczenie książki także dla nas, ludzi współcześnie zainteresowanych formacją przyszłych kapłanów.

Czytelnik może w tym względzie w pełni zaufać autorowi książki. Enrico Dal Covolo jest salezjaninem kapłanem, absolwentem Wydziału Literatury Klasycznej Uniwersytetu Katolickiego *Sacro Cuore* w Mediolanie oraz Instytutu Patrystycznego Augustinianum w Rzymie. W 1986 r. rozpoczął wykłady z zakresu literatury chrześcijańskiej greckiej na Wydziale Literatury Chrześcijańskiej i Klasycznej (Pontificium Institutum Altioris Latinitas) Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego (UPS) w Rzymie. W 1997 r. uzyskał tytuł profesora zwyczajnego. W latach 1993–2000 pełnił obowiązki dziekana tegoż wydziału, a w okresie od 2000 do 2003 r. był prorektorem UPS. Od 1999 r. jest członkiem Papieskiego Komitetu Nauk Historycznych i radcą w Papieskiej Akademii Teologicznej. W 2002 r. Jan Paweł II mianował go konsultorem Kongregacji Nauki Wiary. Ma bogaty dorobek naukowy, dokumentujący jego badania dotyczące Ojców Kościoła oraz relacji między instytucjami socjo-politycznymi a Kościołem starożytnym. Związany jest z redakcją „Corona Patrum” (seria tekstów patrystycznych wydawana przez SEI w Turynie) oraz z komitetami redakcyjnymi czasopism „Path”, „Salesianum”, „Ricerche Teologiche”, „Sacrum Magisterium”, „Filosofiae Teologia”, „Theotocos”. Od 2003 r. jest postulatorem generalnym procesów świętych Rodziny Salezjańskiej.

Nieobce autorowi są też problemy związane z formacją kandydatów do kapłaństwa. Pierwsze lata posługi kapłańskiej (jest prezbiterem od 1979 r.) spędził jako odpowiedzialny za aspirantat

(dom formacyjny dla uczniów szkoły średniej, będących kandydatami do Zgromadzenia Salezjańskiego). W latach 1988–1997, równoległe z pracą dydaktyczną w Rzymie, był formatorem we wspólnocie salezjanów diakonów studiujących na UPS.

W swej książce Dal Covolo poszukuje odpowiedzi na pytanie: *w jakim sensie Ojcowie Kościoła są mistrzami formacji kapłańskiej?*. Aby ją znaleźć podejmuje dwa aspekty interesującego go zagadnienia. Przede wszystkim stara się szeroko przybliżyć czytelnikowi temat formacji kapłańskiej u Ojców Kościoła (rozdziały I.§.2 oraz II, III i IV), a w nieco skromniejszym zakresie podejmuje temat studium Ojców Kościoła w formacji prezbitera (rozdział I.§.3).

Jako przykład formacji kapłańskiej u Ojców Kościoła Dal Covolo przywołuje na pierwszym miejscu św. Ambrożego. W centrum koncepcji kapłaństwa biskupa Mediolanu stoi Chrystus, kapłan doskonały, który przekazuje swoje kapłaństwo całemu Kościołowi, szczególnie prezbiterom. Prezbiter, aby zrealizować swą misję, musi dać się pochłoniąć Chrystusowi, oddać mu całe swoje życie. Kapłaństwo tak rozumiane jest więc radykalne, (bezkompromisowe), wspólnotowe (otwarte na potrzeby świata), praktyczne (osadzone w naturze ludzkiej, w dojrzałej osobowości) i dynamiczne (uświęcenie przychodzi przez gorliwe działanie) (s. 7–9). Autor przechodzi następnie do zilustrowania niezwykle oryginalnego sposobu oddziaływania formacyjnego Ambrożego. Przypomina jak biskup Mediolanu wpływał na Augustyna, w 384 r. młodego elokwentnego profesora, nie dopuszczając go do naukowych dyskusji z sobą, a pozwalając mu nieustannie doświadczać sposobu, w jaki on sam przeżywał kapłaństwo. Tak przyczynił się do nawrócenia Augustyna i przeprowadził go drogą formacji ku kapłaństwu (s. 9–13).

Kolejne przykłady patrystycznego stylu formacji kapłańskiej Dal Covolo dobiera spośród dwóch tradycji: antiocheńskiej (rozdział II, s. 25–34) oraz aleksandryjskiej (rozdział III, s. 35–47). Ponieważ obie „szkoły” holdują zupełnie odmiennym pryncypiom (antiocheńska przyjmuje znaczenie dosłowne w egzegezie i podkreślanie natury ludzkiej Syna Bożego w chrystologii, a aleksandryjska opiera się na alegorii w egzegezie i akcentowaniu natury boskiej Słowa w chrystologii), mamy do czynienia z dwoma różnymi modelami formacji prezbiterów.

W prezentacji nurtu antiocheńskiego Dal Covolo odwołuje się do św. Ignacego i jego listów (s. 26–28) oraz do św. Jana Chryzostoma (s. 29–33). W swych pismach i wystąpieniach obaj Ojcowie bardziej zajmują się sprawą tożsamości i misji prezbitera, wymogi formacyjne pozostawiając niejako w domyśle. Niemniej z lektury pism jasno wynika, że celem dążeń formacyjnych prezbitera musi być jego zjednoczenie z Chrystusem i związane z Nim nieodłącznie całkowite oddanie się Jego owczarni. Droga formacji kapłańskiej biegnie więc poprzez ciągłe poszukiwanie „progressywnej syntezy między konfiguracją ku Chrystusowi (zażyłość z Nim) i poświęceniem duszpasterskim (misja, służba Kościołowi i światu) aż do momentu, w którym jeden wymiar przemawiać będzie przez drugi i kapłani nie ograniczą się do bycia »jedynie dystrybutorami«, ale będą »autentycznymi świadkami« tajemnic Chrystusa i Jego Kościoła (s. 34).

Jako ilustrację formacji kapłańskiej wg tradycji aleksandryjskiej Autor przywołuje Orygenesę i jego *Homilie o Księdze Kapłańskiej*. Aleksandryjczyka interesuje przede wszystkim Kościół w wymiarze duchowym, a nie widzialnym. W konsekwencji poszukuje bardziej kontemplacji „hierarchii duchowej” niż „hierarchii widzialnej”. Ta pierwsza jest otwarta dla każdego chrześcijanina, niekoniecznie dla kapłana. Dlatego Orygenes częściej mówi o kapłaństwie powszechnym niż o hierarchicznym. W poszukiwaniu wskazówek dotyczących formacji prezbiterów trzeba więc uważnie podążać śladem wypowiedzi Orygenesę dotyczących obu argumentów. Znajdziemy je w jego rozważaniach na temat kapłaństwa powszechnego wiernych i warunków jego wypełniania, jego relacji kapłaństwa wiernych do Słowa i „hierarchii świętości” oraz tam, gdzie mówi o „hierarchii duchownych”, odnosząc się bezpośrednio do biskupów, prezbiterów i diakonów (s. 35–45). Dal Covolo podejmuje trud przeanalizowania tych tekstów pod kątem formacji kapłańskiej, co pozwala mu na syntetyczne przedstawienie orygenesowskiego *itinerarium* formacyjnego prezbiterów. Do rozpoczęcia tej drogi upoważnia „zapalona pochodnia”, czyli słuchanie Słowa. Niezbędny na niej jest „strój kapłański”, czyli życie nieposzlakowane i czyste (bez mieszczańskich nawyków, pychy,

braku szacunku dla biednych, zbytnej surowości i przesadnej pobłażliwości). Kapłani powinni dążyć do pełnego posłuszeństwa Panu, nabierania dystansu do świata, pełnego braterstwa z ludem wiernych, poświęcenia i służby. Szczytem na drodze doskonałości – metą formacji kapłańskiej – jest utożsamienie „hierarchii świętości” z „hierarchią urzędu kapłańskiego”, które ostatecznie osiąga się przez męczeństwo. Orygenes jest więc w odniesieniu do formacji kapłańskiej bardzo wymagający i radykalny (s. 45–47).

Z punktu widzenia zasadniczego pytania, jakie Autor postawił sobie na początku swych rozważań, bardzo interesujący wydaje się ostatni, czwarty rozdział książki. Dal Covolo śledzi w nim rozwój idei kapłaństwa hierarchicznego na przestrzeni pierwszych pięciu wieków istnienia Kościoła. Pokazuje jak twórczy dla samego kapłaństwa, a co za tym idzie także dla formacji kapłańskiej, okazał się proces poszukiwania równowagi między koniecznością zachowania wierności Ewangelii i ciągłości doświadczenia pierwotnej wspólnoty wierzących a wyzwaniami rodzącymi się na skutek zmieniających się warunków zewnętrznych i wewnętrznych życia Kościoła (s. 49–51).

W przebiegu tego procesu Autor wyróżnia dwa okresy. Na pierwszy, kończy się Soborem Nicejskim (325 r.), składają się: czas jedności Kościoła i braku (wypowiedzi – to słowo trzeba wyrzucić) zasadniczych różnic między funkcjami Ludu Bożego (od końca I do ostatnich dekad II w.) (s. 52–55); konsolidacja struktur kościelnych, rozdział hierarchia-świeccy (od końca II w. do ostatnich dekad III w.) (s. 55–57); oraz epoka Seweriuszy (193–235 r.), kiedy oficjalnie jeszcze prześladowany Kościół prowadzi intensywny dialog misyjny i jednocześnie umacnia swoje struktury (s. 57–62). Zmieniające się w zależności od okresu wymogi dotyczące formacji kapłańskiej Dal Covolo ilustruje, opierając się na tekstach z czasów Ojców: *Didache* (I–II w.), pismach Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenes, Cypriana (II–III w.), oraz Tradycji Apostolskiej (czas Seweriuszy). Drugi okres kończy się Soborem Chalcedońskim (451 r.). Charakteryzuje się wolnością Kościoła i jego troską o umocnienie swych struktur wewnętrznych, zaczynając od różnych stopni hierarchii i formacji prezbiterów. W związku z tym Autor krótko przedstawia rozwój hierarchii (s. 62–63), a w odniesieniu do formacji kapłańskiej przywołuje niektóre traktaty i omawia kwestię formacji kapłańskiej w kontekście życia monastycznego (s. 63–64).

Nieco na marginesie książki, choć nie w sposób marginalny, Dal Covolo podejmuje temat studium Ojców Kościoła w formacji prezbitera (s. 13–23). Przede wszystkim przywołuje postanowienia, jakie w tym względzie znalazły się w *Instrukcji na temat studium Ojców Kościoła w formacji kapłańskiej* wydanej przez Kongregację Wychowania Katolickiego w 1992 r. Podkreśla ona rolę, jaką w przygotowaniu wykładowców patrologii i języków klasycznych spełniają założone przez Pawła VI papieskie instytuty Augustinianum i Altioris Latinitas w Rzymie. Przypomina także niektóre inicjatywy Pontificium Istitututum Altioris Latinitas w Rzymie (publikacje, sympozja, publiczne dyskusje) na rzecz dowartościowania studium Ojców w formacji kapłanów.

Książkę Enrico Dal Covolo czyta się z zainteresowaniem. Bez wątplenia wykładowca patrologii czy historii w seminarium duchownym znajdzie w niej treści, które okażą się przydatne w jego pracy dydaktycznej. W tym względzie dużym walorem publikacji są bogate noty bibliograficzne (także polskojęzyczne) szczerze rozsiane w całym jej tekście. Odpowiedzialni za formację, w tym także wykładowcy seminaryjni, oraz sami kandydaci do kapłaństwa odnajdą w niej sporo inspiracji do dalszej pracy na rzecz formacji. Dotyczyć one będą kwestii tożsamości kapłańskiej, metodologii formacyjnej, życia duchowego prezbitera, pełnego dynamicznej wierności poszukiwania odpowiedzi na wyzwania czasów.

Rozważania Dal Covolo mają jeszcze jedną ważną zaletę. W czasach kiedy środowiska seminaryjne w Polsce stały się – zależnie od ustaleń prawnych – „częścią” uniwersyteckich wydziałów teologicznych, łatwo popaść w pokusę uczynienia z wykładów seminaryjnych uczęszczanych przez przyszłych kapłanów zajęć typowo akademickich, przeznaczonych dla studentów zmierzających zasadniczo tylko do magisterium z teologii. Z drugiej strony, zważywszy na złożoność wyzwań stojących dzisiaj wobec formacji kandydatów do kapłaństwa, istnieje pewne ryzyko przeniesienia akcentu na problemy ludzkie i duchowe formowanych, przy jednoczesnym obniżeniu wymagań

związanych z ich formacją intelektualną. W tym względzie książka Dal Covolo jawi się jako głos rozsądku, broniący mądroj równowagi w formacji. Co więcej, nie tylko o niej teoretyzuje, ale pokazuje formatorom, wykładowcom i samym formowanym sposoby jej osiągania. Między wierszami Dal Covolo możemy wyczytać zachętę do tego, aby w formacji intelekt karmił ducha i odwrotnie. Wskazówka ważna nie tylko dla aspirantów do kapłaństwa!

ks. Marek T. Chmielewski SDB

Enrico dal C o v o l o, *Ojcowie Kościoła mistrzami formacji kapłańskiej*, tłumaczenie z włoskiego Krzysztof Charamsa, Lublin 2005, ss. 69.

Publikacja powyższa jest polską wersją książki E. dal Covolo, *Sacerdoti come i nostri Padri. I Padri della Chiesa maestri di formazione sacerdotale*, wydanej przez Editrice Rogate, Roma 1997, ss. 79. W czterech rozdziałach autor nakreśla główne myśli dotyczące formacji kapłańskiej, które można odczytać w pismach autorów chrześcijańskich w początkach Kościoła.

Autor książki, ks. Enrico dal Covolo SDB, jest profesorem zwyczajnym literatury starożytnej greckiej na Wydziale Literatury Chrześcijańskiej i Klasycznej Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie. Pełnił tam funkcje dziekana Wydziału oraz prorektora Uniwersytetu. Obecnie jest członkiem Papieskiej Akademii Teologicznej przy Watykanie oraz członkiem wielu komisji eksperckich przy Stolicy Apostolskiej. Sprawuje również urząd Postulatora Generalnego ds. świętych Rodziny Salezjańskiej. Jest autorem wielu publikacji z dziedziny patrologii, historii Kościoła starożytnego i duchowości chrześcijańskiej w pierwszych wiekach.

Metodologia pracy, którą prezentuje w książce jest bardzo czytelna i klarowna. Każdy z rozdziałów jest uporządkowany według jasnego i logicznego porządku. Pierwszy rozdział zawiera wskazówki metodologiczne i bibliograficzne, drugi ukazuje główne myśli tradycji antiocheńskiej: od Ignacego do Jana Chryzostoma. Kolejny rozdział nakreśla zręby tradycji aleksandryjskiej z Orygenesem na czele. Wreszcie ostatni, czwarty rozdział jest napisany w perspektywie syntezy na temat formacji prezbitera w pierwszych wiekach Kościoła.

Pierwszy rozdział jest uporządkowany według następującego schematu: wstęp do zagadnienia w świetle *Pastores dabo vobis*, formacja kapłańska u Ojców Kościoła na przykładzie biskupa Ambrozego, studium Ojców Kościoła w formacji prezbitera, na zakończenie pojawiają się pierwsze konkluzje. Podkreślając wagę studiów chrześcijańskich pisarzy starożytnych dla formacji kapłańskiej, autor zwraca uwagę na „charakter normatywny” teologii Kościoła pierwotnego, z uwagi na jego uprzywilejowaną pozycję bycia w chronologicznej bliskości z Chrystusem i apostołami, a więc ze świadkami relacji o charakterze formacyjnym, jaką Jezus nawiązał ze swymi uczniami. Ku takiej właśnie relacji Kościół zawsze musi się kierować, by uchwycić prawdziwą rolę, sens i znaczenie formacji swoich księży. Oczywiście więc jest, iż dokumenty Magisterium uznają Ojców Kościoła za nieodzownych i niezastąpionych mistrzów kształcenia intelektualnego, duchowego i duszpasterskiego swych przyszłych prezbiterów.

Przedstawiając w drugim rozdziale antiocheńską szkołę myśli teologicznej w odniesieniu do omawianego tematu, autor analizuje teksty św. Ignacego i Jana Chryzostoma. Odnosi się tu wrażenie, że Ojcowie ci bardziej podkreślają aspekt tożsamości i misji prezbitera niż proces jego formacji. „Realizm” pisarzy z Azji Mniejszej ma zachęcać prezbiterów do stopniowej syntezy między upodobaniem się do Chrystusa i poświęceniem duszpasterskim aż do momentu, gdy kapłani nie ograniczą się jedynie do bycia „dystrybutorami” sakramentów, ale staną się „autentycznymi świadkami” tajemnic Chrystusa i Jego Kościoła.

Kolejny rozdział – również o charakterze analitycznym – przedstawia alegoryczną tradycję aleksandryjską, gdzie ilustrację tematu formacji kapłańskiej stanowią pisma Orygenesusa. Autor z Aleksandrii wychodzi od powszechnego kapłaństwa wiernych i podaje warunki jego wypełnienia.

Są to: przyjmowanie Słowa Bożego i postępowanie w „hierarchii świętości”. Dochodzą do „hierarchii duchownych”, Aleksandryjczyk podaje konkretne wskazówki dotyczące procesu kształcenia księży.

Ostatni rozdział nosi już wyraźnie znamiona syntezy, gdzie zbiera się w szkicu historycznym, od początku chrześcijaństwa do V w., zasadnicze myśli Ojców dotyczące opisywanego tematu. W pierwszym punkcie autor ujmuje zagadnienie początków i rozwoju kapłaństwa hierarchicznego w Kościele aż do Soboru w Nicei (325 r.). Następnie przedstawia główne dynamiki formacji kapłańskiej w okresie ponicejskim aż do Chalcedonu (451 r.). Przedstawione są sposoby przygotowywania kapłanów do pełnienia wielorakich posług w Mistycznym Ciele Chrystusa. Ukazany jest także kontekst historyczny formacji kapłańskiej zarówno w sytuacji prześladowań, jak i w momencie supremacji chrześcijaństwa, gdy Kościół jest mobilizowany do zasadniczej organizacji swych struktur wewnętrznych, poczynając od różnych poziomów hierarchii i formacji duchowieństwa.

Na zakończenie swych rozważań E. dal Covolo przywołuje myśli Adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* oraz Adhortacji *Pastores dabo vobis* i wskazuje, że dokumenty te dowartościwiają konieczność spojrzenia na początki Kościoła, gdzie zawsze jest ukazywany ideał ewangeliczny w formacji kandydatów do kapłaństwa i samych kapłanów. Zwrócenie się do żywej tradycji nauczania starożytnych pisarzy chrześcijaństwa rozjaśnia wiele i pozwala tu wykorzystać doświadczenia antyczne. Pomaga to niewątpliwie zarówno formatorom, jak i formowanym – i to na każdym etapie formacji kapłańskiej – w konfrontacji z tym, co w fizjonomii duchowej księdza pozostaje niezmiennie, jako że dzisiejszy „kapłan nowej ewangelizacji”, podobnie jak prezbiter początków Kościoła, jest powołany do tego, by stawać się obrazem żywym i czytelnym Jezusa dobrego Pasterza.

Na uwagę czytelnika zasługuje rozbudowany aparat krytyczny, przypisy i dokładne dokumentowanie każdej wypowiedzi. Już w pierwszej nocie, zamieszczona jest bibliografia według porządku poszczególnych paragrafów pierwszego rozdziału. Podobnie każdy z kolejnych rozdziałów zawiera na początku wskazanie do podstawowej bibliografii, danego tematu. Cytaty zarówno ze źródeł antycznych autorów, jak i z publikacji współczesnych znawców tematu są dokumentowane odpowiednimi przypisami. Logika, precyzja myśli, umiejętność syntezy, poprawność metodologiczna i odniesienia bibliograficzne stanowią podstawowe zalety tej publikacji. Należy tylko żałować, że skromna objętość tego dziełka, nie pozwala na szersze rozwinięcie pojawiających się wątków. Te niewielkie rozmiary mają jednak ogromną zaletę, jeżeli są skierowane do studentów teologii bądź osób zaczynających się interesować tą problematyką, wprowadzają i zachęcają do lektury pism Ojców. Dla tej kategorii czytelników zaletą jest także wspomniany już obfity materiał bibliograficzny, umożliwiający dalsze samodzielne zgłębianie tematu.

ks. Adam Nyk SDB

Ammissione alle nozze e prevenzione della nullità del matrimonio, a cura di Miguel A. Ortiz, Giuffrè Editore 2005, pp. XVIII + 371

Przygotowanie do małżeństwa narzeczonych stanowi ważny element duszpasterstwa i niejednokrotnie ma ono wpływ na losy związku małżeńskiego. Spotyka się ostatnio głosy krytyczne po adresem tego przygotowania, także w Polsce. Zarzuca się mu abstrakcyjność, niezyciowość i brak jasnej koncepcji małżeństwa. Fakty nieudanych małżeństw, liczne rozwody oraz skargi do sądów kościelnych o stwierdzenie nieważności małżeństwa, suponują między innymi potrzebę radykalnej zmiany form przygotowania do zaślubin. Te głosy nie znajdują jednak zwykle należytej uwagi i refleksji. Tym bardziej należy podkreślić i bardzo wysoko ocenić inicjatywę dyskusji naukowej na ten temat, której przemyślenia są zawarte w niniejszej publikacji.

Recenzowane opracowanie jest owocem refleksji naukowej Sympozjum, jakie odbyło się w kwietniu 2003 r. na w Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie, zorganizowane przez pracowni-

ków tamtejszego Wydziału Prawa Kanonicznego. Problematyka ujęta w tytule książki jest przedstawiona w trzech aspektach: od strony prawa kanonicznego, teologii pastoralnej i psychiatrii. Interdyscyplinarność refleksji naukowej bardzo wydatnie ubogaca ważny temat teoretycznie i praktycznie, który sprowadza się do podstawowego pytania: czy jest możliwe prewencyjne i skuteczne zapobieżenie nieważności małżeństwa poprzez właściwe przygotowanie do zaślubin. Studium w istocie pragnie postawić i pogłębić kwestię zrównoważenia napięć między naturalnym prawem każdej osoby do zawarcia małżeństwa (*ius connubii*) a troską duszpasterską, by małżeństwo było nie tylko ważnie zawierane, ale także godziwie i owocnie (por. *Familiaris consortio*, nr 68). Duszpasterz, prezentując instytucję kościelną, ma bezpośredni kontakt z nupturientami w fazie przygotowania i w dużej mierze od jego zaangażowania i wnikliwości zależy: czy dopuszczenie do małżeństwa było zasadne, czy małżeństwo będzie ważne oraz czy ustrzegł on je od ewentualnej nieważności? Niedopuszczenie do małżeństwa czy odłożenie terminu jego zawierania należy do bardzo trudnych decyzji, ale niejednokrotnie koniecznych dla dobra stron i godności sakramentu. Trzeba bowiem pamiętać o tym, co bardzo jasno wyraził Jan Paweł II we wspomnianej już adhortacji: (zacytować nr 68, iż należy odmówić?).

Po syntetycznym wprowadzeniu prof. Carlosa Errázuriza, przewodniczącego Sympozjum, recenzowaną pracę otwiera referat prof. F. Hektora Franceschi pt. *Rzeczywista zawartość (treść) znaczenie prawa do zawarcia małżeństwa i jego ograniczenia* (s. 1–48). Autor zwraca uwagę na fakt, że *ius connubii* w nowym Kodeksie zajmuje ważne miejsce wśród kanonów podstawowych systemu prawa małżeńskiego, tymczasem interpretacje kan. 1058 ograniczają się często dzisiaj do relacji, że każdy ma prawo zawrzeć małżeństwo, gdy prawo mu nie zabrania, w kontekście przeszkód małżeńskich. *Ius connubii* w kan. 1058 wyraża zaś jeden z aspektów prawa osób do zawarcia małżeństwa. Jest to jedno z praw podstawowych osoby ludzkiej, jako konsekwencja naturalnych inklinacji ciała i ducha. Prawo do zawarcia małżeństwa jest prawem powszechnym – podkreśla Autor – a nie tylko prawem katolików, gdyż opiera się na naturze człowieka we wzajemnym uzupełnieniu się i istocie małżeństwa. Jest to prawo niezbywalne, ale osoba ma możliwość wyboru innego powołania i wolnego zrzeczenia się nieskorzystania z *ius connubii*, co stanowi także podstawę zaistnienia w Kościele przeszkody święceń i ślubów zakonnych. To prawo nie może być jednak interpretowane jako prawo do nieograniczonej wolności (absolutne), bez odniesienia do prawdy o naturze małżeństwa i rodziny, gdyż przyniosłoby to zgubne skutki, ale też wszelkie ograniczenia tego prawa domagają się ścisłej interpretacji. Korzystanie z *ius connubii*, sformalizowanego przez normy prawa kościelnego – takie jak zgoda małżeńska, wymogi zdolności w myśl kan. 1095 czy zachowanie formy kanonicznej – jest w rzeczywistości promocją i obroną tego prawa. Autor przy tym zwraca uwagę na błędne ujęcia rozumienia *ius connubii* w kontekście intencji czynienia tego, co czyni Kościół przy małżeństwie ochrzczonych i braku ich wiary. Profesor konkluduje, że *ius connubii* jest podstawą i zasadą całego systemu prawa małżeńskiego i kryterium działalności duszpasterskiej w Kościele.

Sergio Lanza, dyrektor Instytutu Pastoralnego *Redemptor hominis* Uniwersytetu Lateranńskiego w Rzymie, jest autorem opracowania o możliwościach i granicach poznania nupturientów przez duszpasterzy i o przygotowaniu do zaślubin w aspekcie pastoralnym (s. 49–75). Autor podkreśla najpierw negatywny wpływ cywilizacji (prywatyzacja, urbanizacja, mobilność, różne wizje małżeństwa i rodziny) na mentalność narzeczonych. Dalej wskazuje tematy, które winny być uwzględnione przy określaniu im chrześcijańskiego profilu wspólnoty małżeńskiej. Uwypatnia też troskę o atmosferę dialogu pastoralnego z narzeczonymi, by pomóc im odkryć prawdę o małżeństwie, która jest często zaciemniana przez kulturę zeświecczenia.

Ocena zdolności do zawarcia małżeństwa w fazie przygotowania do niego (s. 77–104) – to temat zrealizowany przez Feliciano Gil De Las Herasa, dziekana Trybunału Rotalnego Nuncjatury Apostolskiej w Madrycie. Uczony, wychodząc od wielkiej liczby spraw wnoszonych z kan. 1095, zastanawia się nad tym, co należy czynić w fazie przygotowania, by zapobiec temu zjawisku. Nie da się tego rozwiązać dekretem. Podkreśla natomiast konieczność pełniejszego wprowadzenia w życie kanonów dotyczących przygotowania do małżeństwa (por. kan. 1063–1068). Wskazał też na Dyrek-

torium Duszpasterstwa Rodzin opracowane przez niektóre Konferencje Biskupów jako narzędzie włączenia rodzin nowożeńców w ich przygotowanie. Dyskusyjna jest jednak sugestia, że w tematach tego Dyrektorium powinna być nauka dotycząca zapobieganiu nieważności małżeństwa z tytułu anomalii psychicznych oraz wskazania, co do ich oceny zdolności do małżeństwa. Słuszna jest zaś krytyka nieskuteczności głoszonych zapowiedzi, co do wykrywania przeszkód, w tym niezdolności do małżeństwa. Autor sugeruje, że duszpasterze powinni wyjaśniać sens zapowiedzi poprzez racje prawne, teologiczne, moralne i wspólnotowe, by włączyć wiernych. Informacja o ewentualnych anomaliach nie jest wtedy doniesieniem, ale współpracą i przejawem troski o ważność i owocność powstającego związku. W tym kontekście wywieszanie zapowiedzi, zdaniem Profesora, jest pozbawione skuteczności. Dalej zwraca uwagę na egzamin nupturientów, który zwykle jest ogólnie określony, tymczasem dobrze sformułowane testy przez psychologów i psychiatrów, mogłyby być dobrym narzędziem do wykrycia niezdolności. Autor podkreśla też potrzebę szczerości świadków i rodziny. Innym środkiem może być kolokwium proboszcza z rodzinami, co do dojrzałości dzieci do małżeństwa. Także kursy przedmałżeńskie dobrze prowadzone, zwłaszcza kontakt osobisty nupturienta z psychologiem, może być również skuteczny od strony zapobiegania nieważności małżeństwa z tytułu anomalii. Następnie postawiono pytanie: co należy zrobić, gdy zdiagnozowano anomalię przy przygotowaniu do małżeństwa? Autor odpowiedź uzależnia do rodzaju i ciężkości anomalii i daje konkretne przykłady rozwiązań (s. 100–102), podkreślając, że zabronienie zawierania jest niejednokrotnie najlepszą pomocą.

Pedro-Juan Viladrich, dyrektor Instytutu Wiedzy o Rodzinie Uniwersytetu w Nawarze, przybliża wymiar prawno-kanoniczny przygotowania do małżeństwa (s. 105–136). Wychodzi on z założenia, że pogłębiona i jasna wizja małżeństwa w przygotowaniu jest gwarantem stabilności związku. Zauważa jednak, że istnieje ogromny rozdzźwięk między modelami socjo-kulturowymi małżeństwa w umysłach narzeczonych a tym, który proponuje Kościół w przygotowaniu do małżeństwa. Autor dostrzega ponadto w kościelnej koncepcji małżeństwa zagubienie centralnej idei miłości małżonków i doprowadzenie do przeciwstawienia miłości małżeńskiej wymiarowi prawnemu małżeństwa. Innymi słowy – miłości realnej (faktycznej) jest przeciwstawiana miłość prawna (s. 119–121). Uczony w tym kontekście odwołuje się do nauki Jana Pawła II, który znakomicie ukazał antropologię seksualności i zaproponował bardzo ważny model cywilizacji miłości i życia, który winien być również wizją małżeństwa w jego przygotowaniu. Takie rozwiązanie pociąga za sobą potrzebę zmian prawnych, gdyż ich jakość zwykle zależy od jakości systemu antropologicznego.

Forma kanoniczna jako gwarancja prawdziwości małżeństwa (s. 137–186) – to tytuł studium Miguela Angel Ortiza, jest ono próbą rewaloryzacji tej formy, po zapobieżeniu jej formalizmowi. Autor podkreśla najpierw trzy elementy składowe małżeństwa: wolę stron, naturę małżeństwa i porządek prawny, które się wzajemnie dopełniają. Ponadto zaznacza, że w formie kanonicznej zbiegają się trzy zasady: zgoda jako element konstytutywny, *favor matrimonii* i urealnienie *ius connubii*, stąd forma kanoniczna nie może być traktowana tylko jako formalność prawna, ale należy pytać: jaką rolę ona spełnia? Słowo ‘zaślubiny’ – zdaniem Autora – zawiera w sobie wolę narzeczonych, z której rodzi się relacja prawna z określonymi prawami i obowiązkami oraz tym samym kreują nową sytuację eklezjalną i społeczną, dlatego nie może ono mieć charakteru prywatnego, wyraża bowiem fundamentalność zjawiska. Dopiero do tego wymiaru można dołączyć drugi – instrumentalny wymiar – formy publicznej. Należy przy tym zaznaczyć, że formalności, także i te wymagane do ważności, nie stwarzają małżeństwa, ale regulują małżeństwo i *ius connubii*. W istocie, formalności związane z formą służą zachowaniu istoty małżeństwa. Dalej Autor przypomniał okoliczności trydenckie wprowadzenia formy kanonicznej i jej następstwa, w tym formalizm jej stosowania i osłabienie prawa stron do zawarcia małżeństwa. Następnie podkreślił tendencje reformy posoborowej prawa, które zmierzały do anulowania wymogu formy do ważności i trendy szerszej interpretacji uzupełnienia uprawnień do asystowania (por. kan. 144). Wspomniał także o odmiennych interpretacjach kan. 144 w doktrynie i jurysprudencji. Wreszcie Autor zasygnalizował instytucję uważnienia jako formę obrony prawdziwości zgody i w istocie ważności substancjalnej małżeństwa.

Profesor Paolo Bianchi podejmuje zagadnienie oceny istnienia prawdziwej zgody w przygotowaniu do małżeństwa (s. 187–211). Wychodzi on z założenia, że orzekana nieważność małżeństwa jest złem (przeciwstawia się w ten sposób niektórym ujęciom jurysprudencki na Zachodzie, która widzi w nich dobro), dlatego zapobieganie temu jest możliwe poprzez sumienny i obiektywny egzamin, w myśl kan. 1066. Koncentruje się on na egzaminie przedślubnym, (w którym widzi pozytywne elementy i możliwości prewencyjne), który winien być prawdziwym dialogiem, w którym narzeczeni mogliby w sposób wolny i szczerzy się wypowiedzieć o małżeństwie, jego istotnych przymiotach i elementach. Aby te prawdy wydobyć potrzebna jest serdeczność, czas, także możliwość wypowiedzenia się na osobności. Chodzi przy tym o to, aby nupturienicy mieli możliwość wyrażenia ‘rzeczywistych’ poglądów o swoich pragnieniach i projekcie małżeństwa, a nie konwencjonalnych lub oczekiwanych przez duszpasterza ujęciach. Rzeczywiste poglądy narzeczonych w niektórych przypadkach mogą okazać się niezgodne z Magisterium Kościoła i wówczas duszpasterz staje wobec konieczności dokonania właściwej oceny istnienia czy nie prawdziwej zgody. Poglądy ich niekoniecznie muszą być przyczyną nieważności aktu, ale mogą być bazą, na której nieważność zgody się rozwinie. Dlatego Autor zwraca uwagę, by w trakcie egzaminu weryfikować zwłaszcza następujące kwestie: otwartości na potomstwo, zasadę nierozzerwalności, obowiązek wierności i wymiar sakramentalny związku. Dotarcie do prawdziwych poglądów na te kwestie – podkreśla Bianchi – dokonuje się nie przez pytania bezpośrednie na ten temat, ale poprzez faktyczny dialog, który otwiera osoby i jednocześnie stwarza możliwość weryfikowania poglądów, czasami także ich zmiany, by zgoda była skuteczna prawnie.

Dopuszczenie do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1071 w aspekcie prawnym i pastoralnym stanowi temat wypowiedzi Jeana-Pierre’a Schouppe (s. 213–255). Zgodnie z wymienionym kanonem bez konieczności nie można asystować bez pozwolenia ordynariusza w niektórych sytuacjach zaślubin, co do ich godziwości. Chroni się zatem godziwość zaślubin, a nie asystencję duszpasterza. Sytuacje określone przez kan. 1071 są bardzo delikatne, dlatego domagają się włączenia ordynariusza miejsca, by właściwie rozeznaczyć przypadek. Pozwolenie w tym wypadku jest jednak innym aktem administracyjnym niż np. licencja ordynariusza przy małżeństwach mieszanych, warunkowych, czy przy zakazie sądowym zawierania małżeństwa. Podmiotem biernym tego pozwolenia może być nie tylko proboszcz i duchowny delegowany, ale także świecki po myśli kan. 1112. Z kolei co do sytuacji ‘konieczności’ ujętej w kan. 1071, to należy ją odróżnić od przypadku *casus urgens* z kan. 1080, mówiącego o możliwości dyspensowania od niektórych przeszkód i formy kanonicznej. ‘Konieczność’ winna być proporcjonalna do prawa, które jest chronione w tej sytuacji. Zdaniem Autora, nr 1 i 7 kan. 1071 §1 jest promocją pewności prawnej przy małżeństwie migrantów i przez pełnomocnika, nr 2 jest koordynacją wymogów prawnych kościelnych i cywilnych systemów, nr 3 jest ochroną naturalnych praw wynikających z poprzedniego związku, nr 4 jest ochroną wiary osoby, nr 5 jest próbą zapobiegania skandalom z powodu publicznego zerwania komunii z Kościołem i nr 6 jest respektowaniem władzy rodziców. Tak sformułowane tytuły punktów ukierunkowują komentarz prawno-duszpasterski do wymienionego kanonu. Należy stwierdzić, że interpretacja jest bardzo wnikliwa i interesująca, zwłaszcza części dotyczące separacji z Kościołem przez akt formalny i notoryczne porzucenie wiary, czy też kwestie dotyczące prawa unijnego w konfrontacji z prawem cywilnym poszczególnych państw i prawem konkordatowym. Z całości rozważań Schouppe wynika, że przypadki przewidziane kan. 1071 i im podobne (są takie), domagają się uwagi, roztropności i troski duszpasterskiej także w perspektywie zapobiegania nieważności małżeństw. Pozwolenie ordynariusza nie może być zatem traktowane jako formalność prawna.

Montserrat Gas I Aixendri przybliży złożony problem sakramentalności i wiary narzeczonych (s. 257–282) pod kątem dopuszczenia ich do zaślubin. Z refleksji wynika, że prawdziwa intencja zawarcia małżeństwa według porządku natury (mężczyzny i kobiety) jest właściwym kryterium oceniającym przy dopuszczeniu do zawarcia związku. Problem braku wiary zaś niekoniecznie ma swoje reperkusje do oceny ważności małżeństwa. Zwraca też uwagę, że rolę wiary przy małżeństwie trzeba raczej rozpatrywać na poziomie owocności niż ważności małżeństwa, a ponadto

ius connubii jako prawo naturalne oparte na inklinacji osoby, nie zmienia swojej zawartości treściowej w zależności do tego czy osoba jest ochrzczona lub niewierząca. Z opracowania wynika, że wiara nie jest wymogiem do ważności małżeństwa ochrzczonych. Na poparcie swoich tez Autor przywołuje Adhortację *Familiaris consortio*, nr 68 i przemówienia Jan Pawła II do Roty Rzymskiej z 2001 i 2003 r.

W dalszej części publikacji znajdują się po trzy opinie na dwa zagadnienia rozpatrywane przy tzw. okrągłych stołach (s. 283–371). W ramach pierwszego pytania-kwestii: *Czy możliwe jest zapobieżenie nieważnością związku z tytułu niezdolności konsensualnej?* jest zamieszczona relacja Karla Josefa Romera (aspekt pastoralny), następnie Andrea Bettetiniego (aspekt prawny) oraz Franco Poterzio (aspekt medyczny). W ramach drugiego pytania-problemu: *Czy możliwe jest zapobieżenie nieważności małżeństwa z tytułu braku prawdziwej zgody?* jest przedstawiona relacja Grzegorza Erlebacha (z perspektywy jurysprudencji), Virgilio La Rosa (z perspektywy pastoralnej) i Arturo Cattaneo (z perspektywy spotkań z narzeczonymi). Każda z tych relacji dotyka innych ważnych punktów, dlatego trudno je sumarycznie przedstawiać w krótkiej relacji. Autorzy jednak dochodzą do wspólnego wniosku, że jest możliwa pewna prewencja zarówno jednego, jak i drugiego tytułu nieważności małżeństwa, chociaż nie uda się do końca wyeliminować nieważności zawieranych małżeństw. Każdy z nich również akcentuje trudności, jakie można napotkać nawet przy pełnym zaangażowaniu duszpasterzy i nupturientów.

Powyżej zasygnalizowane istotne wątki poszczególnych referatów pokazują jak interesujące aspekty i bogate w treści są to opracowania. Ponadto interdyscyplinarność dzieła poszerza optykę spojrzenia na ten sam problem, jakim jest przygotowanie do małżeństwa. Trudno do końca zgodzić się z wszystkimi tezami Profesorów, co zostało zasygnalizowane przy konkretnych referatach, ale na ogół przemyślenia są bardzo praktyczne i trafne. Mogą one stanowić ważną bazę prawnopastoralną do transpozycji ich na obszar decyzyjny Kościoła dla dobra jego członków i ogólnie ludzi. Poza tym należy podkreślić, że tytuły nieważności małżeństwa nie mogą tylko wyłącznie interesować specjalistów z prawa kanonicznego. Jest to przecież bardzo ważny obszar działalności duszpasterskiej Kościoła, z którego należy wyciągać wnioski, które z kolei mogą wpływać na inne pola, w tym na przygotowanie do małżeństwa. Wydaje się, że jest to bardzo istotne wyartykułowanie, wynikające z recenzowanej pracy, iż wspomniane przygotowanie musi się stać rzeczywistym dialogiem między narzeczonymi a duszpasterzem, który spowoduje otwarcie się i poznanie tego, co prezentują nowożeńcy, a nie usłyszenie tego, co jest oczekiwane bądź wskazane.

ks. Henryk Stawniak SDB
UKSW, Warszawa

Ks. Krzysztof Graczyk, *Implikacje skutków medyczno-psychologicznych schorzeń neurologicznych w kanonicznym prawie małżeńskim*, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Włocławek 2005, ss. 384.

Autor jest kapłanem diecezji włocławskiej, pracownikiem tamtejszego Sądu Biskupiego, absolwentem KUL-u. Jego badania naukowe dotyczą zwłaszcza prawa małżeńskiego. Studium – jak czytamy we wstępie (s. 27) – to wynik spotkań i rozmów z wieloma małżonkami, jak również pracy w sądzie. To syntetyczny zapis przemyśleń naukowych i doświadczeń, będących rezultatem towarzyszenia dziesiątkom małżeństw i rodzin w ich zmaganiach z dramatycznymi nieraz trudnościami oraz w ich poszukiwaniu dojrzałości i szczęścia. Dziwne jest to stwierdzenie, bo praca przecież opiera się na publikacjach dotyczących schorzeń neurologicznych i ich implikacjach kanonicznych. Owe „spotkania i rozmowy” były raczej inspiracją do studium, a nie źródłem do pracy. Celem zaś publikacji – jak relacjonuje w dalszym ciągu wstęp – jest próba implikacji skutków medyczno-

neurologicznych na płaszczyznę prawa małżeńskiego. O podjęciu tego tematu zdecydowały nasilające się współcześnie choroby neurologiczne, które mogą mieć wpływ na nieważność małżeństwa. Także liczba spraw sądowych o tym podłożu zdecydowały o potrzebie zgłębienia tego tematu.

Praca składa się z pięciu rozdziałów. Pierwszy z nich zajmuje się wpływem chorób ośrodkowego układu nerwowego na psychikę człowieka. Omawia się w nim pojęcie zdrowia psychicznego, normalności, jej statystykę oraz przystosowawczą koncepcję normalności. Wyjście od ustalenia i lepszego zrozumienia normy osobowościowej było konieczne do określenia zaburzonej relacji osoby chorej. Następnie przybliża się psychologiczne aspekty choroby, konsekwencje funkcji psychicznych osób chorych oraz organiczne uszkodzenie mózgu (płata czołowego, płata ciemieniowego, płata skroniowego i potylicznego). Dziwi trochę oparcie tego rozdziału prawie wyłącznie na literaturze czeskiej?

II rozdział zatytułowany: *Wybrane jednostki chorobowe i ich skutki somatyczne i psychiczne*. Autor zajmuje się skutkami udaru mózgu, padaczki, *sclerosis multiplex* i urazami mózgu (wstrząs lub stłuczenie i zranienie). Jednostki te zostały wybrane ze względu na zastosowanie przy rozpatrywaniu nieważności małżeństwa (s. 77). To wnikliwa i interesująca część dzieła.

Rozdział III podejmuje kwestię chorób neurologicznych jako przyczynę osobowości zaburzonej. Po omówieniu modeli neurobiologicznych i określeniu osobowości (zupełnie niejasny jest początek tego punktu, s. 129), punkt 3.3. daje charakterystykę osobowości zaburzonej. Przybliża się osobowość antyspołeczną, uwarunkowania padaczkowe (autor wyjaśnia, że nie istnieją cechy osobowości epileptycznej, lecz zaburzenia epileptyczne osobowości, s. 138), następnie wyjaśnia zaburzenia psychiczne na podłożu organicznym zmian mózgu (otępienia, encefalopatia lub charakteropatia). Termin encefalopatia określa zaburzenia osobowości związane z organicznymi zmianami. Są to istotne braki uczuciowości, jak: słabość i nietrwałość związków z innymi osobami, łączące się często ze skrajnym egoizmem, kłótniowością, skąpstwem i podejrzliwością. Natomiast charakteropatia cechuje się osobowością encefalopatyczną, czyli zespołem psychoorganicznym, zespołem organicznych zaburzeń osobowości, które są następstwem stwierdzanych lub nieuchwytnych klinicznie uszkodzeń mózgu. Powyższe zagadnienie posłużą później Autorowi do ukazania ich skutków kanonicznych.

Choroby neurologiczne i ich skutki kanoniczne – to zagadnienie podjęte w IV rozdziale. Jest to newralgiczna i najobszerniejsza (s. 147–299) część całego studium. Rozpoczyna go bardzo słabo opracowana niezdolność wynikająca z nr 2 i 3 kan. 1095 i je różnicująca. Nie wiadomo dlaczego Autor na wymieniony temat nie skorzystał z obfitej literatury, nawet polskiej, a bazował tylko na jurysprudencji? Zaburzenia neurologiczne przecież nie powodują innego związku między wymienionymi numerami kanonu niż to jest w kanonistyce, a punkty 4.1.1–4.1.1.4. o tym właśnie traktują. Dalej ks. Graczyk analizuje wyroki Roty Rzymskiej po promulgacji KPK, gdzie przyczyną zaskarżenia były choroby neurologiczne na podstawie nr 2 i 3 kan. 1095. Jest to w sumie 6 wyroków. Podsumowują ową analizę wnioski kanoniczne, które w tej części pracy są bardzo syntetyczne i znaczące, mówią bowiem jednoznacznie o implikacjach kanonicznych (s. 206–209). W kolejnej części przybliża się skutki zaburzeń neurologicznych jako ograniczenie zdolności do zawarcia małżeństwa. Wreszcie omawia się wymienione zaburzenia, które mają wpływ na inne tytuły i cele, mianowicie w kontekście impotencji, podstępного wprowadzenia w błąd, wykluczenia dobra małżonków i dobra potomstwa. W tej ostatniej części studium czytelnik znajduje ciekawe powiązanie wymienionych tytułów z skutkami chorób neurologicznych, a to wszystko poparte jest w przypisach cytatami z wyroków różnych sądów kościelnych. Nie jest to właściwe ujęcie, gdy Autor utożsamia istotny przymiot jedności tylko z wiernością, a warunkiem zachowania jedności jest pożycie intymne (s. 279–281). Przy symulacji zaś częściowej zagubił ks. Graczyk wykluczenie istotnego elementu małżeństwa. Z rozważań wynika, że główne psychologiczne skutki chorób neurologicznych składają się z poznawczych i emocjonalnych zaburzeń. Jednak sam fakt, że ktoś został poddany diagnozie jako mający chorobę neurologiczną nie daje definitywnej podstawy prawnego wniosku, że osoba nie ma wystarczającego używania rozumu, nie ma rozeznania oceniającego, czy też jest niezdolna do małżeństwa z przyczyn natury psychicznej. Choroba ta oddziałuje na każdą osobę inaczej, stąd

trzeba ustalić przez ekspertyzę biegłego jej skutki fizjologiczne i psychiczne. Zatajenie zaś choroby, a tym samym podstępne wprowadzenie w błąd powoduje, bezapelacyjnie, nieważność małżeństwa. Dla większości chorych też niemożliwa jest realizacja wspólnoty życia, dobra małżonków, zrodzenia i wychowania potomstwa ze względu na ograniczoną sprawność fizyczną i psychiczną. To ci chorzy potrzebują zwykle opieki, niż sami mogą zaoferować współmałżonkowi i dzieciom. Choroba neurologiczna w istniejącym małżeństwie jednak niekoniecznie musi prowadzić do rozpadu małżeństwa i rodziny. Rozdział ten wyjątkowo zawiera podsumowanie i jest ono trafne w stwierdzeniu, iż wskazane jest przy chorobach neurologicznych wprowadzanie zarówno tytułu nieważności małżeństwa z powodu braku rozeznania oceniającego, jak też tytułu niezdolności osoby do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich.

Ostatni V rozdział to wnioski i postulaty prawno-procesowe. Sam tytuł rozdziału może budzić wątpliwości, ale przede wszystkim niewiele jest tych postulatów procesowych i są one nieuporządkowane. Po istotnym punkcie o procesowych zadaniach biegłego w relacji z sędzią i ich współpracy, punkt 5.3, traktując o rozstrzygnięciach sędziowskich w sprawach dotyczących chorób neurologicznych, zawiera cenne treści o oświadczeniu stron, domniemaniach prawnych i sędziowskich. Natomiast treści o fazach instrukcji sprawy gubią główny wątek i jakby traktowały znowu o opinii biegłego. Tymczasem to wszystko ma przyczynić się do sprawniejszego prowadzenia procesów małżeńskich! (s. 333). Cenne jest jednak stwierdzenie, że biegli sędziowie wydający ekspertyzę, odnośnie do skutków chorób neurologicznych, używać będą różnych sformułowań klinicznych. Dlatego też sędzia zobowiązany jest do konwersji i transpozycji tych danych. Ważna jest również jeszcze inna myśl, iż biegli w zakresie zdolności osoby do zawarcia małżeństwa najczęściej wymagają zdolności do relacji emocjonalnej dojrzałej, do relacji interpersonalnej pełnej, gwarantującej szczęśliwe pożycie małżeńskie, podczas gdy do ważnej zgody małżeńskiej wystarczy zdolność do nawiązania relacji interpersonalnej minimalnej (s. 321). Nie jest jednak dobrze sformułowane przez kanonistę i sędziego zdanie: „Należy jednak podkreślić, że ust. wyrok negatywny dla stron – lub jednej z nich – bo *orzekający ważność małżeństwa*, w dalszej perspektywie może okazać się pozytywny” s. 327, (podkreśl. H.S.). Autor stawia też w tym rozdziale dużo ciekawych pytań – szkoda, że było ich tak mało we wcześniejszych rozdziałach – między innymi i to: czy istnieją konkretne przeciwskazania do założenia rodziny przez osoby chore neurologicznie? Czytelnik nie znajduje jednak odpowiedzi jednoznacznej, nawet i w tej kwestii Autor nie zajął własnego stanowiska. Ciekawa jest sugestia Autora, aby już na etapie wstępnym postępowania sądowego zgromadzić podstawową dokumentację o chorobie oraz opinię lekarza prowadzącego leczenie i dopiero na podstawie zgromadzonych danych przystąpić do ustalenia formuły sporu poprzez właściwe zaproponowanie tytułu ewentualnej nieważności małżeństwa. Ale czy jest to realna sugestia?

Podsumowując całość dzieła, należy podkreślić duży wysiłek intelektualny Autora, aby *przebrnąć* przez gąszcz skomplikowanych ustaleń medycznych i dokonać ich konwersji i transpozycji na użytek kanonicznego procesu. W tym względzie recenzowane dzieło może być cenną pomocą w pracy sądowej przy sprawach powiązanych z chorobami neurologicznymi. Pozycja niniejsza pokazuje też poszerzenie obszaru badań ks. Graczyka w stosunku do prac już publikowanych. Są one też w dużej mierze wykorzystane w recenzowanej pozycji. Należy dodać, iż książka zwiera spis treści i zakończenie w dwu obcych językach, mianowicie w j. niemieckim i angielskim. Ponadto znajduje się indeks rzeczowy z kilkudziesięcioma hasłami, chociaż odniesienie do stron jest raczej symboliczne niż faktyczne. Zgromadzona literatura kanoniczna i medyczna jest imponująca. W mniejszym jednak stopniu jest jej wykorzystanie w pracy.

In minus trzeba odnotować fakt, że wprowadzenia do rozdziałów są bardzo zagmatwane i zasadniczo brak jest podsumowania poszczególnych rozdziałów. Wstęp i zakończenie raczej nie należą do przejrzystych tekstów, ponadto nie jest we wstępie ujęta struktura pracy. Autor niestety nie ustrzegł się w pracy błędów, i to różnego rodzaju. Przy podziale bibliograficznym należy zauważyć podział na: I. Źródła; II. Teksty pomocnicze; III. Literatura prawno-kanoniczna; III. Literatura medyczna i psychologiczna. Oprócz tego oczywistego błędu, jakim jest – dwa razy występujące „III”,

to bardzo mylący jest podział II – teksty pomocnicze. Gdy zobaczy się, że tam znajduje się encyklika, adhortacja, kodeks, dokumenty soborowe, komentarz angielski do kodeksu, to bardzo dziwi. Uważniejsza lektura pozwala dopiero odkryć tajemnicę. Są to zwykle tłumaczenia polskie wymienionych dokumentów, a jako takie w językach oryginalnych zostały zaliczone do tekstów źródłowych. W spisie źródłowych dokumentów pojawia się *Joannes Paulus PP. XXIII* (s. 356)

Uderza też różny poziom językowy. Na ogół jest dobry język polski, ale niejednokrotnie Autor nie potrafi przejść z tłumaczenia dosłownego języka obcego na język polski, np. dojrzałość osoby może być wstrzymana przez uszkodzenie (s. 22); główne wskazanie zostało tu udzielone w kan. 1055 (s. 22); małżeństwo doznało nieprawidłowości (s. 77); aby choroba umysłowa powodowała nieważność zezwolenia małżeńskiego (s. 149); zgoda małżeńska... nie ma własnego przedmiotu i dlatego upada (s. 151; obrażenie bowiem organiczne, z konieczności, względnie przynajmniej ogranicza funkcjonowanie tego organu (s. 249). Czasami pojawia się niespodziewana szczerść, zamieszczenia części artykułu: „*Artykuł niniejszy* (podkreśl. *H.S.*) jest próbą takiej połączonej refleksji nad skutkami osobowości padaczkowej...”. Innym razem w połowie rozdziału pojawia się zdanie, że zostanie w nim dokonana próba wskazania i usystematyzowania owych elementów w odniesieniu do chorób neurologicznych (s. 210). Albo, jaki ma sens ostatnie zdanie na s. 332? Są także nieliczne dosłowne powtórzenia treści np. s. 319 i 320: Ponieważ biegli sądowi...itd. Jest też dużo błędów literowych, np. s. 36, 84, 86, 121 (trzy błędy), 127, 129, 130, 206, 211, 212 (trzy błędy), 215, 219 (przyp. 638 – trzy błędy), 289.

ks. *Henryk Stawniak SDB*
UKSW, Warszawa

Pedagogika pastoralna, praca zbiorowa pod redakcją Marka Marczewskiego, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2003, ss. 184.

Jednym z najbardziej popularnych i „obleganych” przez osoby ubiegające się o indeks wyższej uczelni kierunków studiów jest pedagogika. Nic w tym dziwnego. Społeczeństwo, w którym normy moralne zostały podważone, zachwiane, a nawet zanegowane, doświadcza złożonego kryzysu. Mówi się o poważnym kryzysie szkoły (różnego poziomu – od „podstawówki” poczynając, na uniwersytecie kończąc) oraz wszelkich instytucji wychowawczych, w tym również rodziny. Nie jest to tylko kwestia tzw. autorytetów, zagubionych w samych sobie i zakwestionowanych przez tych, którzy powinni je uszanować. Wszyscy solidarnie uczestniczymy w poważnym kryzysie antropologicznym, który równocześnie jest wielkim wyzwaniem i zadaniem dla każdego poczuwającego się do odpowiedzialności za siebie i za innych. Tym właśnie tłumaczyć należy wielkie zainteresowanie naukami pedagogicznymi przez młodzież maturalną, wybierającą pedagogikę jako kierunek swojej przyszłej pracy zawodowej. Można też ten fakt tłumaczyć jako reakcję obronną przed próbą dominacji osób niewychowanych nad wychowanymi.

Zainteresowanie pedagogiką mierzone jest również liczbą oraz wartością publikacji książkowych i artykułów specjalistycznych. Na rynku księgarskim pojawiło się sporo poradników (w Polsce opublikowano wiele przekładów dzieł obcych, głównie z kręgu państw anglojęzycznych), próbujących nieść pomoc tym, co zmagają się na co dzień z trudnym darem i zadaniem, jakim jest wychowywanie. Poradniki, podręczniki czy też inne dzieła typu vademecum kierowane są nie tylko do zawodowych pedagogów-profesjonalistów, czy też studentów fakultetów pedagogicznych. Ich odbiorcami-czytelnikami, a następnie „praktykami” są najczęściej rodzice. Dla nich proces wychowywania potomstwa jest niezmiernie trudnym zadaniem, tym bardziej kiedy instytucja państwa, a co gorsza – i kultura stały się antyrodzinne.

Nakładem lubelskiego Wydawnictwa Polihymnia (znanego dzięki cennym i interesującym inicjatywom edytorskim nie tylko na Lubelszczyźnie, ale w całej Polsce) ukazała się na początku dru-

giej połowy 2003 r. książka pt. *Pedagogika pastoralna*. Dzieło zbiorowe o tym tytule przygotowane zostało do druku przez dr hab. Marka Marczewskiego, teologa świeckiego, specjalistę w zakresie teologii pastoralnej, wybitnego znawcę teologicznych tematów: diakonatu i diakonii Kościoła oraz myśli teologicznopastoralnej Sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego. Doktor hab. M. Marczewski jest jednym z nielicznych świeckich teologów, który prowadzi systematycznie prace naukowo-nadawcze dotyczące teorii i pragmatyki szeroko pojętego duszpasterstwa. Prezentowana książka inicjuje (jako pierwszy tom) nową serię wydawniczą – „Studia z Eklezjologii Pastoralnej”. Strukturę dzieła wyznaczają następujące części, grupujące artykuły wg „porządkującego klucza”: A. Założenia teoretyczne: 1. Pedagogika pastoralna w odnowie soborowej (Stefan Kunowski), 2. Eklezjologia komunii a pedagogika pastoralna (Marek Marczewski), Zarys antropologii pneumatologicznej (Adam Jarzabek); B. Analiza sytuacji: 1. Prawa rozwoju osoby i wspólnoty ludzkiej w kontekście pedagogiki i Magisterium Kościoła (ks. Andrzej Kiciński), 2. Socjalizacja młodzieży jako paradygmat pedagogiki pastoralnej (Tadeusz Sakowicz), 3. Socjalizacja religijna i moralna w rodzinie współczesnej – stan aktualny i perspektywy (ks. Janusz Mariański); C. Rozwiązania praktyczne: 1. Personalistyczno-maryjna koncepcja wychowania młodzieży (ks. Franciszek Blachnicki), 2. Nowy człowiek jako model wychowania w Ruchu Światło-Życie (ks. Jan Mikulski), 3. Eucharystia – sercem niedzieli i zasadą życia wspólnoty rodzinnej (Marek Andrzej), 4. Świadczenie życia chrześcijańskiego darem Kościoła dla świata (Renata Wierna). Schemat książki pozwala wyrazić opinię, iż w dziele tym zachowana została „równowaga” spojrzeń i opinii; głos na temat pedagogiki pastoralnej zabierają duchowni i świeccy (w tym kobieta). Redaktor zamieścił też teksty klasyków pedagogiki religijnej, których myśl wciąż jest obecna i żywa, mimo iż autorzy ci wiele lat temu zmarli. Jest to oryginalna struktura dzieła. Refleksja w nim podjęta szanuje przeszłość, liczy się z realiami teraźniejszości oraz wybiega w przyszłość.

Celem książki, jak zaznacza we *Wstępie* jej Redaktor, jest zwrócenie uwagi na zagadnienie teologii pastoralnej w ogóle oraz określenie jej statusu metodologicznego. Pedagogika pastoralna – uzasadnia M. Marczewski – „pozostaje w związku podporządkowania ze swoiście rozumianą teologią pastoralną, a mianowicie jej nurtem eklezjologicznym, a ściślej: związanym z eklezjologią *communio*” (s. 13). Struktury Kościoła, jego instytucje i osoby pełniące duszpasterskie i katechetyczne zadania służą człowiekowi, wychowując go do podjęcia odpowiedzialności we wspólnocie za siebie i za drugiego człowieka, za innych ludzi – po prostu, za bliźniego.

Lektura dzieła przekonuje, iż wychowanie nie okaże się porażką jeśli motywowane będzie religijnie. Wierzący dysponują – rzecz można – „niewidzialną argumentacją” czerpaną z wiary. Właśnie dlatego tak wielką rolę ma drodze edukacji serc i umysłów (nie tylko młodego pokolenia) odgrywa Osoba Boska – Duch Święty. Paraklet-Pocieszyciel zarówno przypomina to, czego nauczał Syn Boży Jezus Chrystus, jak i „dopowiada” to, czego Jezus do końca nie wypowiedział. Duszpasterze winni pielęgnować w sobie świadomość wielkiej odpowiedzialności, którą ponoszą za wychowanie osoby żyjącej zarówno w Kościele, jak i w różnych – mniejszych i większych społecznościach. Edukacja dąży do ukształtowania osoby dojrzałej, wewnętrznie zintegrowanej, przygotowanej do odpowiedzialnego tworzenia „komunii osób”.

Omawiana książka dotyka zaledwie kilka tematów. Są to w pewnym sensie problemy sygnałowe. Czytelnik, który sięgnie po nią, zapewne zada pytanie: Dlaczego właśnie te, a nie inne kwestie zostały w *Pedagogice pastoralnej* wyeksponowane? Byłby nie usatysfakcjonowany gdyby nie informacja podana na okładce książki, iż „Studium to może stać się podstawą do opracowania podręcznika akademickiego” z zakresu pedagogiki pastoralnej. Wydawnictwu Polihymnia, które podjęło się realizacji ambitnej (i bardzo potrzebnej) serii „Studia z Eklezjologii Pastoralnej” wypada życzyć, by zamiar ten jak najszybciej zrealizowało.

Eugeniusz Sakowicz
UKSW, Warszawa

La vita come impegno spirituale, 3 zeszyt „Quaderni di vita spirituale. Nuova serie”, LAS 2004, s. 118.

Pod koniec 2004 r., kiedy rocznik „Seminare” 2005 został już zamknięty i znajdował się w druku, na rynku wydawniczym pojawił się trzeci zeszyt z nowej serii „Quaderni di vita spirituale” (odtąd: „Quaderni”), zatytułowany *La vita spirituale come impegno (Życie duchowe jako zadanie)*. Ukazał się on staraniem Instytutu Duchowości Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie. Stronę techniczną przedsięwzięcia wzięło na siebie wydawnictwo Libreria Ateneo Salesiano, działające przy tymże uniwersytecie.

Podtytuł pisma „Nuova serie” wskazuje wyraźnie, że publikacja „Quaderni” nie jest nowym pomysłem. Wraz z pojawieniem się „Nuova serie” zeszytów Instytut nawiązał do własnej tradycji wydawniczej przerwanej w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Do tego czasu ukazało się osiem tomów „Quaderni”. Poświęcone były św. Janowi Bosko (z. 1), aspektom duchowym jego systemu wychowawczego (z. 8), medytacji w stylu salezjańskim (z. 2 i 3), miejscu i roli Słowa Bożego w duchowości salezjańskiej (z. 5 i 7), liturgii życia (z. 4), salezjańskiej duchowości apostołowskiej (z. 6).

Inicjatywa powrotu do publikacji „Quaderni” została powierzona zespołowi dziewięciu salezjanów, pracowników naukowych Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego. Jego dyrektorem jest prof. Giorgio Zevini, bibliista, wieloletni kierownik Instytutu Duchowości Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego. Współpracują z nim prof. Aldo Girauda, teolog duchowości, jako redaktor odpowiedzialny (kurator) oraz profesorowie Fabio Attard (dogmatyk), Ottavio R. Balderas, Jesus Manuel Garcia (teologowie duchowości), Juan Picca, Rafael Vincent (bibliści), Cosimo Semeraro (historyk) i Morand Wirth (teolog i historyk).

Nowa seria „Quaderni” znacznie odbiega od swojej poprzedniczki, która podejmowała teksty z zakresu salezjańskiego doświadczenia duchowego, a więc bliskie konkretnemu życiu i traktowała je w sposób bardzo naukowy. Także obecnie pismo ma intencję zajmować się podobnymi argumentami. Niemniej redakcja, respektując wymogi stawiane pismu wydawanemu w środowisku akademickim, dołożyła starań, aby proponowane teksty mogły służyć także lekturze duchowej, medytacji osobistej i spotkaniom formacyjnym. Każdy z zeszytów nowej serii będzie poświęcony tematyce związanej z posłannictwem i duchowością salezjańską. Zadanie autorów tekstów nie polega na wyczerpującej prezentacji wybranego zagadnienia, ale na zaakcentowaniu tego, co ze względu na ożywienie i odnowę życia duchowego czytelników jawi się jako zasadnicze „jądro” poruszanej problematyki. W konsekwencji w „Quaderni” dąży się obecnie do używania prostej narracji i języka bliskiego i zrozumiałego dla zwyczajnego odbiorcy. W celu ułatwienia lektury artykuły nie mogą przekraczać pewnego limitu (nie więcej niż dwadzieścia stron) i są podzielone na paragrafy. W tekście nie używa się przypisów, a źródła i opracowania wykorzystane przez autorów zostały umieszczone w nocie bibliograficznej znajdującej się na końcu tekstu. Bezpośrednio przed notą, w zaciemnionej ramce znajdują się pytania, mające ułatwić czytelnikowi refleksję osobistą nad tekstem lub też pomóc grupom we wzajemnym dzieleniu się i wymianie myśli.

Obecny charakter „Quaderni” świetnie oddaje odnowiona forma okładki pisma. Jednokolorowe obwoluty – w poprzedniej serii każdy temat miał własny kolor – zostały zastąpione czarno-białym zdjęciem nowoczesnej rzeźby autorstwa Ennio Tesli, przedstawiającej małego Janka Bosko jako linoskoczka. Na stałe znajduje się ona w Colle Don Bosco, miejscu narodzin św. Jana Bosko. W ten sposób redakcja „Quaderni” pragnie przypomnieć korzenie i charakter duchowości salezjańskiej. Zewnętrznie poszczególne zeszyty różnią się między sobą kolorowymi paskami znajdującymi się u dołu pierwszej strony okładki. Każdemu tematowi przypisany jest inny kolor.

Pierwszy zeszyt z nowej serii „Quaderni” zatytułowany *Preghiera e vita (Modlitwa i życie)* ukazał się pod koniec 2003 r. Zawarte w nim artykuły starają się pokazać wzajemny związek między modlitwą i działalnością wychowawczą oraz duszpasterską salezjanów. Według zasadniczego przesłania zeszytu – które nawiązuje do *adagium* salezjańskiego „kontemplatywny w działaniu” –

modlitwa nie tylko ożywia i jest źródłem siły w działania salezjanina, ale pełnione przez niego posłannictwo karmi się modlitwą i staje się jej ważną treścią. Drugi zeszyt ukazał się na przełomie wiosny i lata 2004 r. i poświęcony był tematowi *Accompagnare, tra educazione, formazione e spiritualità*. Wydobył on bogactwo tradycji i praktyki salezjańskiego towarzyszenia duchowego, które biorą swój początek z doświadczenia św. Jan Bosko. Autorzy przypomnieli rolę postawy ojcowskiej wychowawcy wobec wychowanka oraz przełożonego wobec podwładnych, typowe dla salezjanów rozłożenie akcentów między kierownictwo duchowe wspólnotowe i indywidualne, metody i środki służące towarzyszeniu duchowemu.

Pod koniec 2004 r. ukazał trzeci zeszyt pt. *La vita spirituale come impegno (Życie duchowe jako zadanie)*. Jego zasadnicze przesłanie nawiązuje do aktualnie żywo obecnej wśród salezjanów tematyki „Osobistego Projektu Życia”. Zwykło się uważać, że duchowość salezjańska ks. Bosko jest duchowością spontaniczności i radości. To oczywiście opinia słuszna, ale dosyć jednostronna, typowa dla osób jedynie powierzchownie znających salezjanów. Kto zechce zbliżyć się do ks. Bosko i nieco zgłębić jego propozycję życia duchowego, przekona się szybko, że jest ona poważna, oparta na przejrzystej metodologii, wymagająca odpowiedzialności i zaangażowania. Ksiądz Bosko często przypominał swoim wychowankom, wychowawcom i salezjanom o stałości i miłości w wypełnianiu obowiązków życia chrześcijańskiego. Zobowiązania według niego trzeba wypełnić bez względu na koszty, trzeba czuwać nad poruszeniami serca, porządkować uczucia, służyć innym, słowem dążyć do doskonałości przez codzienne „ćwiczenia”. Duchowość salezjańska nie jest więc bezcielesna, ale wymaga zaangażowania, codziennej walki duchowej i stawiania sobie wymagań. Droga do świętości zakłada wysiłek i współpracę z Duchem Świętym.

Odartą z pozorów powierzchownej radości, duchowość salezjańska staje się trudnym wyzwaniem. Zwłaszcza dzisiaj, kiedy wielu tak bardzo zależy na szybkim sukcesie, przyjemności i zadowoleniu w życiu. Dlatego, proponując współczesnym drogę duchową ks. Bosko, trzeba za wszelką cenę wydobyć jej wymiar ascetyczny i pokazać im, że zaangażowanie osobiste i pokonywanie siebie są warunkami niezbędnymi do osiągnięcia dojrzałości. Bez jasności i przejrzystości w tym względzie będziemy jedynie mamić i oszukiwać naszych odbiorców. A kiedy się o tym przekonają – zwykle dzieje się to szybko – odejdą od nas na długo, jeśli nie na zawsze.

Trzeba więc mieć odwagę i proponować młodym i nie tylko prawdziwe zaangażowanie w życie duchowe. Trzeba pomóc im stworzyć osobisty projekt życia, pomagać rozeznaczyć, do czego Bóg ich wzywa, wskazywać cele do zdobycia, opisywać własną sytuację, wytyczać drogi realizacji celów, pomagać w weryfikacji tego, co przeszli, pomagać w kształtowaniu umiejętności rezygnacji.

W tej właśnie perspektywie należy postrzegać artykuły opublikowane w trzecim zeszycie nowej serii „Quaderni”. W pierwszym z nich Fausto Perrenchio, salezjanin, wychodząc od wypowiedzi Hioba, który podkreśla, że: „że życie ludzkie jest walką”, poprzez analizę staro i nowotestamentalnych tekstów biblijnych, stara się zilustrować potrójną walkę, jaką toczy człowiek: z Bogiem, z szatanem i z sobą (*«Indossate le armi della luce». Il combattimento spirituale nella Bibbia*, s. 11–26). Następnie ojciec Innocenzo Gargano, kameduła, komentuje *Collatio XIV* Jana Kasjana. Ten tekst, uważany za *lex fundamentalis* duchowości monastycznej, pomaga zrozumieć ścisły związek między ascezą i życiem *Lectio divina* (*Ascesi e pratica della «Lectio divina»*. *La scuola di Giovanni Cassiano*, s. 27–48). Morand Wirth natomiast przedstawia zagadnienie praktykowania cnót w życiu codziennym. Według św. Franciszka Salezego, dla którego jest to jeden z punktów centralnych doktryny duchowej, czynne praktykowanie cnoty jest najlepszym owocem modlitwy i istotą „życia pobożnego” (*«Ogni vocazione ha le sue virtù particolari»*. *L'esercizio delle virtù alla scuola di San Francesco di Sales*, s. 49–58). Ottavio Balderas, prezentując prostotę miłości i jej wielkie wymagania w doktrynie „małej drogi” św. Teresy od Dzieciątka Jezus, przypomina czytelnikom, że zadaniem ascezy chrześcijańskiej jest doskonalenie się w miłości. Miarą postępu w tym procesie są konkretne, proste czyny, które codziennie wykonujemy (*L'ascesi della «Piccola via» di Teresa del Gesù Bambino. La semplicità dell'amore e le sue grandi esigenze*, s. 59–72). Siostra Maria Dosio, salezjanka, prezentuje *itinerarium* świętości

Lauri Vicuna. Zwraca uwagę, że Laura osiągnęła świętość przez radosne „tak” składane Bogu, Chrystusowi i Duchowi Świętemu poprzez wierność codziennym „małym krzyżom”, pilność w wypełnianiu zwyczajnych obowiązków. Doprowadziło ją to do szczytu poświęcenia i złożenia ofiary z własnego życia (*Laura Vicuna. L'impegno e il dono di sé*, s. 73–86). Aldo Giraudo wychodzi od analizy wymiaru ascetycznego powołania wychowawcy przeżywanego w duchu ks. Bosko. Potem wskazuje na niektóre wątki zaangażowania moralnego i ascetycznego istotne dla duchowości wychowawcy w stylu salezjańskim (*«Se l'educatore si mette con zelo all'opera sua...» L'asceti e la gioia dell'educatore nello spirito di don Bosco*, s. 87–102). Zeszyt zamyka wywiad z siostrą Johanną Götsch, salezjanką, która na codzień pracuje w *Don Bosco Haus* w Wiedniu. To centrum młodzieżowe jest prowadzone wspólnie przez salezjanów i salezjanki. W rozmowie z siostrą Götsch pojawia się sporo propozycji konkretnych doświadczeń duchowych, które z powodzeniem można proponować młodym żyjącym w środowisku zsekularyzowanym (*«Vita spirituale nel quotidiano»*. *Proposte di vita cristiana in un mondo secolarizzato*, s. 103–116).

Po lekturze trzeciego zeszytu „Quaderni” pozostaje mieć nadzieję, że spełni on oczekiwania zespołu redakcyjnego i „ożywi refleksję, spolaryzuje poglądy, wzbudzi krytykę i wzmocni miłość wychowawczą i zaangażowanie duszpasterskie w Rodzinie Salezjańskiej” (s. 9). Dodajmy, że także w Polsce. Oczywiście, jeśli dojdzie do edycji polskojęzycznej „Quaderni”. Naprawdę warto podjąć ten trud!

ks. Marek T. Chmielewski SDB

Od Angoli do Zairu. Życie konsekrowane na pielgrzymich szlakach Jana Pawła II, red. Kazimierz Wójtowicz CR, Wydawnictwo Zmartwychwstańców „Alleluja”, Kraków 2004, s. 444.

Wielka katecheza, jakiej udzielił Kościołowi i światu Jan Paweł II w dniach ostatniej swej choroby, śmierci, a także uroczystości pogrzebowych pobudziła wiele osób do głębokiej refleksji. Po raz kolejny przed ludźmi stanęły pytania o rolę tego wielkiego papieża w ich życiu osobistym, społecznym, narodowym. Wraz z nimi powróciło pytanie o to, czy tylko słuchaliśmy go, czy też podjęliśmy starania, aby żyć według jego wskazań. Być może, pod wpływem takich refleksji, tak wielu z nas w ostatnich miesiącach sięgnęło po papieskie dokumenty, wypowiedzi i książki.

Osobiście, po pełnej zadumy lekturze ostatniej papieskiej książki – wywiadu *Pamięć i tożsamość*, do której w tych pamiętnych dniach czułem się zobowiązany – z chęcią sięgnąłem po czekającą od pewnego czasu na przeczytanie książkę *Od Angoli do Zairu. Życie konsekrowane na pielgrzymich szlakach Jana Pawła II*. Publikacja ukazała się w 2004 r. staraniem krakowskiego Wydawnictwa Zmartwychwstańców „Alleluja”. Troską redakcyjną książkę otoczył ks. Kazimierz Wójtowicz, dyrektor Wydawnictwa i redaktor naczelny czasopisma „Via consecrata”. Na ponad czterystu stronach opublikowano tu kilkaset wypowiedzi Jana Pawła II wygłoszonych do osób konsekrowanych podczas pielgrzymek papieskich w latach 1979–2003. Redaktor książki, obok prostego zaprezentowania tychże tekstów, zadał sobie także trud wyszukania wątków papieskiego nauczania na temat życia konsekrowanego zawartych w wypowiedziach papieża pielgrzymia kierowanych do odbiorców innych niż konsekrowani. Książd Wójtowicz uporządkował wszystkie teksty według klucza alfabetycznego, przyjmując za punkt odniesienia kraj, w którym zostało wygłoszone przemówienie. Ten jego wybór dobrze ilustruje tytuł książki: *Od Angoli do Zairu*. Poprzez przywołanie wielu różnorodnych miejsc, w których papież spotkał się z osobami konsekrowanymi, redaktor książki uzmysławia czytelnikowi, jak szeroko życie konsekrowane jest dzisiaj obecne w świecie i jak ważne miejsce, ze względu na swe znaczenie dla Kościoła, zajmowało w nauczaniu Jana Pawła II.

Wystąpienia papieskie w każdym poszczególnym kraju – jest ich kilka, jeśli papież odwiedził kraj kilkakrotnie – są poprzedzone nazwą kraju, mapką ułatwiającą jego zlokalizowanie oraz krótkim wstępem. W celu odróżnienia od tekstu przemówienia wstęp jest drukowany kursywą. Obok przypomnienia miejsca i czasu pielgrzymki lub pielgrzymek, znajdują się w nim informacje dotyczące sytuacji społecznej, politycznej i ekologicznej danego kraju oraz szczególnego przesłania każdej z papieskich wizyt.

Każde wystąpienie opatrzone jest czytelnym tytułem (drukowanym boldem) oraz podtytułem (drukowanym kursywą) zawierającym informacje na temat czasu, miejsca wygłoszenia i charakteru jego odbiorców. Dłuższe wypowiedzi papieskie podzielone są na paragrafy i opatrzone numerami. Ułatwia to lekturę i ewentualne studium przemówienia. Prezentację każdego dokumentu dopełnia nota bibliograficzna, wskazująca na źródło, z którego korzystał redaktor książki, publikując tekst papieskiej przemowy.

Książę Wójtowicz podjął także trud sporządzenia indeksu argumentów poruszanych przez papieża. Na stronach 435–439 umieścił około 150 haseł opatrzonych numerami stron, na który Ojciec Święty dotyka poszczególnych tematów. Jest to cenna próba usystematyzowania papieskiego nauczania w odniesieniu do osób konsekrowanych. Będzie służyć pomocą w nie tylko w lekturze, ale w systematycznym studium papieskich wypowiedzi.

Zaproponowana przez ks. Wójtowicza prezentacja papieskiego nauczania o życiu konsekrowanym ma sporo zalet. Przede wszystkim oferuje czytelnikowi kompletny i łatwy w lekturze zbiór dokumentów. Nie po raz pierwszy zresztą Wydawnictwo „Alleluja” wychodzi z taką ofertą do swych odbiorców. Podobnie jak to miało miejsce przy okazji publikacji dokumentów Kościoła na temat życia konsekrowanego, także obecna publikacja znajdzie entuzjastów wśród samych osób konsekrowanych, które odnajdą w niej cenne źródło lektury duchowej i do studiowania i pogłębienia ich własnego powołania. Chętnie skorzystają z niej zakonni formatorzy i rekolekcjoniści. Będzie cenną pomocą dla wykładowców prowadzących zajęcia z dziedziny teologii życia konsekrowanego. Także w seminariach diecezjalnych, gdzie według wskazań *Ratio pro Polonia* przedmiot ten ma charakter fakultatywny. Okazą się wreszcie ważnym narzędziem w rękach osób podejmujących refleksję naukową nad zagadnieniem życia konsekrowanego, poczynając od skromnych prób pisarstwa naukowego w wydaniu przyszłych magistrów teologii, aż do wykładów akademickich i publikacji uznanych autorytetów naukowych.

Książka pod redakcją ks. Wójtowicza, obok wspomnianych zalet, ma także pewne ograniczenia. Trzeba jednak zauważyć, że zasadniczo nie umniejszają one wartości, jaką prezentuje publikacja w obecnej formie. Ich uwzględnienie mogłoby natomiast podnieść atrakcyjność jej kolejnej edycji.

Pierwsze spostrzeżenie dotyczy sposobu zorganizowania i prezentacji materiału z papieskich pielgrzymek. Układ alfabetyczny z pewnością świetnie ilustruje dynamizm i zakres podróży apostołskich Jana Pawła II. Jest to jednak fakt ogólnie znany i powszechnie podziwiany. Nie trzeba do niego nikogo przekonywać. To prawda, że taki układ książki, jak już zaznaczyłem, pokazuje jak szeroko w świecie obecne jest życie konsekrowane i jak ważne było dla Jana Pawła II. Jest to jednak forma bardzo ogólna, żeby nie powiedzieć powierzchowna, opisanie obu zjawisk. To tak, jakby powiedzieć: zobaczcie, ilu nas jest, gdzie się znajdujemy (trudniej powiedzieć, gdzie nas nie ma) i jacy jesteśmy ważni! Tymczasem bez odpowiedzi pozostaje pytanie: dlaczego tak jest? A tylko odpowiedź na to pytanie gwarantuje osobowemu konsekrowanemu wierność ich konsekracji, dojrzałą świadomość własnej tożsamości i napływ nowych powołań. Czy więc nie warto pokusić się o nieco inną prezentację papieskiego nauczania o życiu konsekrowanym? A jeśli tak, to o jaką?

Wydaje mi się, że o wiele bardziej znaczące byłoby przyjęcie kryterium chronologicznego prezentacji papieskiego nauczania. W obecnych czasach nie ma właściwie dnia, aby media nie przyniosły informacji o nowych konfliktach międzyludzkich, katastrofach ekologicznych, poszukiwaniach naukowców, którzy przekroczyli kolejne granice, niesprawiedliwości społecznej, zmianach obyczajowych itd. Kościół nie pozostaje wobec nich obojętny. Jedną z form reakcji jest jego nauczanie, które, podejmując wciąż nowe wyzwania, dynamicznie się rozwija. Także Jan Paweł II

przez lata pontyfikatu dojrzał w swoim nauczaniu, poszerzał je, zgłębiał, naświetlał nowe kwestie. Tak rodziły się nowe dokumenty. W swych wystąpieniach do konsekrowanych w naturalny sposób odwoływał się do nich. Jeśli nie wprost, to poprzez idee w nich zawarte. To jednak jeszcze nie wszystko. W odpowiedzi na aktualne wyzwania pokazywał konsekrowanym nowe obszary pełnienia ich misji, uwrażliwiał na nowe wyzwania, uczył dynamicznej wierności powołaniu i czytelnej wizji własnej tożsamości. Także w ten sposób kształtowała się papieska wizja życia konsekrowanego. Aby ją zrozumieć, trzeba podjąć trud prześledzenia jej rozwoju. Także z tego względu wydaje mi się, że korzystniejsze od alfabetyczno-geograficznego byłoby chronologiczne uporządkowanie publikowanych dokumentów.

Inną racją za taką prezentacją papieskiego nauczania wydaje się rozwój teologii życia konsekrowanego, jaki dokonał się w okresie pontyfikatu Jana Pawła II. Kiedy go rozpoczynał perspektywy życia osób konsekrowanych wytyczał soborowy dekret *Perfectae caritatis*, w którego duchu instytuty życia konsekrowanego przeprowadzały swoją przystosowaną odnowę. W pełni pontyfikatu Papież towarzyszył synodowi poświęconemu życiu konsekrowanemu i jako jego owoc ogłosił Adhortację *Vita consecrata*. Otworzyła ona nowe perspektywy refleksji nad życiem konsekrowanym. Impuls ten był tak znaczący, że w teologii zaczęto mówić o kolejnej odnowie – refundacji – życia konsekrowanego. Ważnym etapem na tej drodze był Rok Wielkiego Jubileuszu i papieski list *Novo millennio ineunte* oraz odpowiedź Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego w postaci dokumentu *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*. Silnie zaistniała w nich potrzeba odpowiedzi na papieskie wezwanie do świętości, jako drogi Kościoła na Trzecie Tysiąclecie. Coraz wyraźniej zaczęto mówić o wizji życia konsekrowanego jako znaku. Rozbudziło to w samych konsekrowanych pytania o to, kim mają być, a nie tylko, co mają czynić dla innych. Wydaje się, że, publikując dokumenty Jana Pawła II, warto wziąć pod uwagę także ten wątek i zadać sobie trud pokazania, w jaki sposób nowe idee dotyczące życia konsekrowanego znalazły odbicie w jego kolejnych wystąpieniach. Okaże się to możliwe, jeśli przyjmie się porządek chronologiczny prezentacji papieskich wypowiedzi.

Powyższe sugestie mogą oczywiście spotkać się z zastrzeżeniem, że ich realizacja domagałaby się zredagowania nowej pozycji, zupełnie odmiennej od tej, która jest przedmiotem niniejszej recenzji. Wydaje mi się, że niekoniecznie trzeba do tego prowadzić. Warto natomiast pomyśleć o odpowiednim wstępie, w którym można by zasygnalizować kwestię rozwoju papieskiego nauczania o życiu konsekrowanym.

Na marginesie spotkania z publikacją ks. Wójtowicza zrodziły mi się jeszcze dwie wątpliwości. Obie dotyczą szaty graficznej jej okładki. Szkoda, że na pierwszej jej stronie zabrakło podtytułu. Niestety sam tytuł *Od Angoli do Zairu* nie oddaje jej charakteru. W połączeniu z mało czytelną mapą świata i niezbyt czytelnymi zdjęciami grupki zakonników, jakie na niej się znalazły, w najlepszym wypadku stwarza ona wrażenie zbioru listów misjonarzy. Mniej wyrobionemu czytelnikowi może się też kojarzyć z książką przygodową lub zbiorem opowiadań. Szkoda, że tak się stało, bo przecież publikacja zawiera bardzo ważne treści, drogie sercu wielu osób.

Przy wszystkich wątpliwościach nie wolno zapominać o pionierskim wysiłku Redaktora książki. Dzięki niemu słowa Jana Pawła II zostały nie tylko wysłuchane i poznane, ale wierzymy, że zostaną też zreflektowane i, co dać Boże, wprowadzone w życie! To będzie najpiękniejszy pomnik, jaki konsekrowani wzniosą Janowi Pawłowi II.

ks. Marek T. Chmielewski SDB

Alan Barnard, *History and Theory in Anthropology*, Cambridge University Press 2000, xii + ss. 243.

Alan Barnard rozpoczął swoje studia antropologiczne w George Washington University w USA, a następnie przeniósł się do Kanady, gdzie uzyskał tytuł magistra na McMaster University. Pracę doktorską przedstawił w University of London. Prowadził prace terenowe w Afryce, gdzie badał buszmenów i inne plemiona w Botswanie, Namibii i Republice Południowej Afryki. Aktualnie jest zatrudniony w School of Social and Political Studies w Edynburgu. Napisał wiele artykułów i książek z zakresu antropologii. Doczekały się one licznych tłumaczeń m.in. na język hiszpański, francuski, włoski, rosyjski, chiński, japoński, koreański, a nawet język polski, w którym *History and Theory in Anthropology* ma się niebawem ukazać. Do najbardziej znanych pozycji Barnarda należą: *Social Anthropology: A Concise Introduction for Students* (2000); *The Hunter-Gatherer Peoples: Three Lectures Presented in Argentina* (2001); *Hunter-Gatherers in History, Archaeology and Anthropology* (2004) oraz prace zbiorowe: *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (1996); *Graveyards of the Dinosaurs: What It's Like to Discover Prehistoric Creatures* (2000); oraz *New Dinos: The Latest Finds! The Coolest Dinosaur Discoveries!* (2003).

Barnard w swoich badaniach podejmuje zagadnienia związane z kulturami zbieracko-łowieckim Afryki Południowej, szczególnie interesuje się plemieniem *Khoisan*. Ponadto zajmuje się historią antropologii, specjalizuje się w koncepcjach antropologicznych XVIII w. Jego książka *History and Theory in Anthropology (Historia i teoria w antropologii)* wpisuje się więc w centrum jego zainteresowań. Pozycja ta składa się ze wstępu, jedenastu rozdziałów, słownika terminów antropologicznych, indeksu osobowo-przedmiotowego, oraz imiennego indeksu antropologów z wyszczególnionym okresem ich życia. Barnard wskazuje, że układ poszczególnych rozdziałów jest tak pomysłany, by prowadzić czytelnika od ujęć diachronicznych, poprzez synchroniczne do interaktywnych oraz od nacisku kładzionego na społeczność (szczególnie w rozdziałach 5 i 6) do silniejszego zaakcentowania kultury (rozdziały od 7 do 10).

Alan Barnard jest świadom, że zabierając się do pracy nad kolejną książką przedstawiającą historię stosunkowo młodej, aczkolwiek dojrzałej i rozbudowanej dyscypliny naukowej, wpisuje się w poczet wielu autorów, którzy zmierzali się z tym trudnym wyzwaniem. Jako cel stawia sobie przedstawienie rozwoju myśli antropologicznej na tle poglądów przedstawicieli poszczególnych koncepcji antropologicznych. Autor stara się podkreślić kontynuację i transformację antropologicznych koncepcji. Dla osób, które chciałyby pogłębić znajomość poszczególnych zagadnień, do każdego rozdziału dołączono listę najbardziej reprezentatywnych publikacji w danym temacie.

Wprowadzający rozdział – *Wizje antropologii* – przedstawia zasadnicze ujęcia tej dyscypliny nauki. Autor stwierdza, że uzależnione są one od stawianych przez antropologów pytań, które wynikają z relacji między antropologiczną teorią a wynikami badań terenowych. Barnard klasyfikuje poszczególne ujęcia antropologii na diachroniczne, synchroniczne lub interaktywne wskazuje jednocześnie na trudności związane z jednoznaczną klasyfikacją niektórych stanowisk, ponieważ ich granice są nieostre. Historia antropologii jest często historią zmieniających się pytań, przy czym znaczącym elementem w tym procesie są zmiany i kontynuacje poszczególnych paradygmatów w ujmowaniu tej dziedziny nauki. Autor podkreśla, że w uprawianiu tej dyscypliny nieobojętne są także tradycje narodowe.

Rozdział drugi – *Prekursorzy tradycji antropologicznych* – wskazuje na bezpośrednią historię leżącą u podstaw wyłonienia się dyscypliny naukowej, którą określamy dziś jako antropologię społeczną i kulturową. Początków antropologii można dopatrywać się w XVII i XVIII w. Na dowód tego Barnard powołuje się na takich filozofów jak Grotius, Pufendorf, Hobbes, Lock, Monteskiusz i Rousseau. Ukazuje, w jaki sposób rodziły się koncepcje prawa naturalnego i umowy społecznej oraz myśli socjologicznej i antropologicznej. Takie zagadnienia, jak tradycje biologiczne i antropologiczne na temat ewolucji, ewolucjonizm jednoliniowy, ewolucjonizm uniwersalny, ewolucjonizm

wieloliniowy i koncepcję ekologii kulturowej oraz neodarwinizm prezentuje część pt. *Zmieniające się perspektywy na temat ewolucji*.

Natomiast *Teorie dyfuzjonistyczne i teorie regionalnej kultury (Diffusionist and culture-area theories)* przedstawia dyfuzjonizm i jego prekursorów oraz podejście *culture-area* i regionalne (*regional approaches*). Rozdział piąty zatytułowany *Funkcjonalizm i strukturalny funkcjonalizm* prezentuje koncepcje ewolucjonistyczne, wskazując na nie, jako na źródło, z którego wyrósł funkcjonalizm antropologiczny oraz przedstawia wkład Emile Durkheima w kształtowanie się funkcjonalizmu strukturalnego. Ponadto ukazany jest funkcjonalizm w wersji Bronisława Malinowskiego i funkcjonalizm strukturalny Radcliffe-Browna oraz wpływ tych uczonych na współczesną myśl antropologiczną.

Trzy ujęcia antropologii, jako zwieńczenie podejścia do antropologii akcentującej aspekt „społeczny”, zawiera rozdział *Perspektywy zorientowane na działanie, procesualne oraz marksistowskie (Action-centered, processual, and Marxist perspectives)*. Ujęcie skupiające się na działaniu oraz ujęcie procesualne mają swoje źródła w myśli Webera i Simmela. Barnard przedstawia transakcjonalizm, dorobek Szkoły Manchesterskiej, podstawowe koncepcje, leżące u podstaw antropologii marksistowskiej, marksizm strukturalny Godeliera oraz trzy debaty etnograficzne: Fredman kontra Leach; Wilmsen kontra Lee i Obeyesekere kontra Sahlins.

Kolejna część zatytułowana *Od relatywizmu do nauk kognitywnych* prezentuje wkład Franza Boasa w powstanie relatywizmu kulturowego. Zwrócono uwagę na rolę, jaką odegrały badania języka i psychologia w kształtowaniu się nowych prądów antropologicznych. Główne idee antropologicznego strukturalizmu Lévi-Straussa, czerpiącego swą wiedzę z ogromnej liczby źródeł, przedstawia *Strukturalizm od lingwistyki do antropologii*. Omówione tu także zostało zaangażowanie Ferdinanda de Saussure w powstanie lingwistyki strukturalnej.

W rozdziale dziewiątym – *Poststrukturaliści, feministki i (inni) indywidualiści* Barnard podkreśla, że jedną wspólną cechą tych nurtów: jest pragnienie odejścia od dość formalistycznych ujęć antropologii, jakimi są funkcjonalizm i strukturalizm. Wskazane jest skierowanie się ku luźniejszemu, choć jednocześnie bardziej złożonemu, próbom zrozumienia relacji zachodzących pomiędzy kulturą i działaniem społecznym, przy czym konieczne jest tu podkreślenie znaczenia władzy. Autor przedstawia poglądy Derridy, Althussera i Lacona oraz ich wpływ na antropologię, w której dużą rolę odgrywa feminizm. Za antropologicznych indywidualistów uznani zostali Gregory Bateson i Mary Douglas, mimo że nie są antropologami. Ich prace wniosły jednak do tej dyscypliny wiele interesujących idei. Interpretatywne ujęcia antropologii Evans-Pritcharda i Geertza, globalizację i koncepcje postmodernistyczne wraz z ich krytyką, odnaleźć można w rozdziale pt. *Ujęcia postmodernistyczne i interpretatywne*. W *Podsumowaniu* omówiony został wpływ poszczególnych szkół narodowych, a szczególnie francuskiej, brytyjskiej, niemiecko-austriackiej i amerykańskiej, na kształtowanie się koncepcji antropologicznych. Rozdział ten przedstawia także perspektywy dalszego rozwoju antropologii.

Barnard zaopatrzył swoją książkę w dwa dodatki. Pierwszy zawiera listę ponad dwustu najbardziej znanych antropologów z wyszczególnieniem okresu ich życia, a drugi to liczący ponad dwadzieścia stron słownik podstawowych terminów, który ma pomóc początkującemu czytelnikowi w zrozumieniu prezentowanych treści. Ponadto Autor dołącza bogatą bibliografię użytą w książce oraz starannie przygotowany indeks osobowo-przedmiotowy. Cenną wskazówką dla czytelnika są też zaznaczone w nawiasach daty pierwszych wydań poszczególnych pozycji. Znacząco ułatwia to umiejscowienie w czasie poszczególnych stanowisk.

Wydaje się, że nie bez znaczenia dla kształtu książki jest fakt, iż autor jest związany z *School of Social and Political Studies* w Edynburgu. Barnard dużo uwagi poświęca bowiem antropologii brytyjskiej, szczególnie zaś Radcliffe-Brownowi i Malinowskiemu. Należy jednak podkreślić, że nie zaniedbał prezentacji kontynentalnych koncepcji europejskich, jak i myśli antropologów amerykańskich. Wątpliwości budzi próba ogólnej syntezy i klasyfikacji poszczególnych stanowisk antropologicznych zamieszczona już w pierwszym rozdziale. Stanowi to trudność, szczególnie dla początkujących adeptów antropologii, do których, zgodnie z intencją Autora, książka w głównej mierze jest kierowana. Próba klasyfikacji i pewnej syntezy, w sposób naturalny powinna znaleźć się w rozdziale ostatnim, gdy

czytelnik zapozna się z prezentowanymi wcześniej stanowiskami i łatwiej dostrzeże różnice i podobieństwa poszczególnych koncepcji. Ciekawe natomiast wydaje się wskazanie korzeni antropologii w myśli filozoficznej XVII i XVIII w. Dla dyscypliny, która uzyskała samodzielność stosunkowo niedawno, ważne jest uświadomienie sobie źródeł swego pochodzenia. Z podejścia do tematu można się zorientować, że Barnard traktuje antropologię jako zlepek wielu różnych koncepcji, które wzajemnie się uzupełniają i pozwalają lepiej zrozumieć człowieka i kreowany przez niego świat. Zarysowując współczesne trendy antropologiczne, Autor wskazuje na trzy zasadnicze ujęcia tej dyscypliny, akcentujące odpowiednio: strukturę, działanie lub interpretację. Możliwe natomiast, a nawet prawdopodobne, wydaje się różnorodne połączenie tych akcentów. Rzeczywistość współczesnej nauki wskazuje przecież, że najciekawsze odkrycia dokonują się na pograniczu koncepcji i dyscyplin naukowych. Interdyscyplinarne badania i różnorodność metod i technik stosowanych w danych dyscyplinach zmusza do odchodzenia od wąskich specjalizacji i jednoaspektowych perspektyw. Tylko takie ujęcie gwarantuje dynamiczny rozwój antropologii kulturowej.

Książka, która pretenduje do ukazania historii jakiejś dyscypliny, powinna czytelnikowi przedstawić poszczególne poglądy i stanowiska, co jak się zdaje, udało się Autorowi. Można jednak oczekiwać od takiej pozycji wyraźniejszego zaakcentowania różnic i podobieństw między prezentowanymi stanowiskami. Wczytując się w książkę Barnarda, czytelnik może poczuć się nieco zagubiony, ponieważ niektóre koncepcje i poglądy nachodzą na siebie. Może też stracić orientację, dotyczącą ram poszczególnych nurtów. Wydaje się, że powodem tego typu niedociągnięć jest zarówno złożoność omawianych zagadnień, jak i brak dbałości ze strony Autora.

Pomimo pewnych mankamentów, należy wyraźnie stwierdzić, że *History and Theory in Anthropology* jest pozycją, która rzetelnie prezentuje kształtowanie się antropologii i wskazuje współczesne tendencje obecne w tej dyscyplinie. Jak każda historia, napisana jest z określonej perspektywy. Na pewno znajdą się tacy czytelnicy, którzy nie zgodzą się z niektórymi tezami w niej zawartymi. Nie można jednak opierać swoich poglądów wyłącznie na podstawie jednego punktu widzenia. Barnard zaproponował interesującą wizję powstawania i rozwoju antropologii społecznej i kulturowej z podkreśleniem myśli filozoficznej XVII i XVIII w. Takie ujęcie tematu z całą pewnością może przyczynić się do lepszego zrozumienia tej, liczącej już ponad sto lat, rozległej i dojrzałej dyscypliny naukowej.

ks. Ryszard F. Sadowski SDB
UKSW, Warszawa

New Directions in Anthropology & Environment. Intersections, red. C.L. Crumley, A.E. van Deventer, J.J. Fletcher, AltaMira Press 2001, ss. xi + 308.

Książka *New Directions in Anthropology & Environment. Intersections (Nowe kierunki w antropologii i naukach o środowisku naturalnym. Punkty styczne)* jest próbą przedstawienia zasadniczych tematów podejmowanych w ramach antropologii środowiskowej. Książka jest podzielona na trzy części: I. *Defining Environment and Interpreting (Określenie środowiska naturalnego i interpretacja przyrody)*; II. *Beliefs, Values, and Environmental Justice (Wierzenia, wartości i środowiskowa sprawiedliwość)*; oraz III. *Application and Engagement (Zastosowanie i zaangażowanie)*.

Wyboru tematów i autorów przedstawiających poszczególne zagadnienia dokonała Carole L. Crumley wraz z Elizabeth van Deventer i Josephem J. Fletcherem. Crumley jest profesorem antropologii na Wydziale Antropologii *University of North Carolina* w Chapel Hill w Stanach Zjednoczonych oraz członkiem licznych towarzystw naukowych, międzynarodowych programów ba-

dawczych, uczestnikiem badań terenowych i autorką wielu pozycji z zakresu antropologii¹. Osoby zaproszone do współpracy w tworzeniu książki to uznani uczeni reprezentujący czołowe ośrodki naukowe Stanów Zjednoczonych: Anna Lowenhaupt Tsing (*University of California* w Santa Cruz); Luisa Maffi (*Terralingua*); Willett Kempton (*University of Delaware*); Don D. Fowler i Donald L. Hardesty (*University of Nevada*); Michael R. Dove (*Yale University*); Thomas L. Leatherman (*University of South Carolina*); R. Brooke Thomas (*University of Massachusetts*); Barbara Rose Johnston (*Center for Political Ecology*); J. Peter Brosius (*University of Georgia*); Leslie E. Sponsel (*University of Hawaii*); Kathryn R. Winthrop (*Bureau of Land Management*); Alice E. Ingerson (*Harvard University*); Bonnie J. McCay (*Rutgers University*); oraz Eric C. Poncelet (*University of North Carolina*).

Część pierwsza składa się z pięciu artykułów, które przedstawiają historyczny zarys ujęcia zagadnień środowiskowych przez szereg dyscyplin antropologicznych oraz prezentują problemy i współczesne ujęcia zagadnień związanych ze środowiskiem naturalnym. Są to następujące artykuły: (1) *Nature in the Making*; (2) *Linking Language and Environment: A Coevolutionary Perspective*; (3) *Cognitive Anthropology and the Environment*; (4) *Archaeology and Environmental Changes*; oraz (5) *Interdisciplinary Borrowing in Environmental Anthropology and the Critique of Modern Science*.

Część drugą stanowią cztery artykuły podejmujące zagadnienia środowiska naturalnego w aspekcie etycznym i duchowym. (6) *Political Ecology and Constructions of Environment in Biological Anthropology*; (7) *Anthropology and Environmental Justice: Analysts, Advocates, Mediators, and Troublemakers*; (8) *The Politics of Ethnographic Presence: Sites and Topologies in the Study of Transnational Movements*; (9) *Do Anthropologists Need Religion, and Vice Versa? Adventures and Dangers in Spiritual Ecology*.

Część trzecia to cztery artykuły, z których każdy dotyczy zagadnień będących przedmiotem praktycznego zaangażowania współczesnych antropologów. (10) *Historical Ecology: Landscapes of Change in the Pacific Northwest*; (11) *Getting the Dirt Out: The Culture and Political Economy of Urban Land in the United States*; (12) *Environmental Anthropology at Sea*; oraz (13) *The Discourse of Environmental Partnerships*.

Poszczególne części książki są poprzedzone krótkim wprowadzeniem, a indeks terminów i nazwisk stanowi jej zakończenie. Do każdego z artykułów dołączony jest bogata lista bibliografii, która zainteresowanym czytelnikom umożliwi pogłębienie przedstawianego zagadnienia.

We wprowadzeniu Carole Crumley, wskazując na niepokojące zmiany klimatyczne, przedstawia powody, dla których w ramach AAA (*American Anthropological Association*) powołano do życia Sekcję Antropologii i Środowiska (*Anthropology and Environment Section – A&E*), w której skład weszli specjaliści z takich dziedzin antropologii, jak antropologia socjokulturowa; historyczna, biologiczna, archeologia, a nawet lingwistyka. Wszystkim tym uczonym przyświecał wspólny cel – odejście od fragmentarycznego badania niepokojących procesów zachodzących w przyrodzie i zapoczątkowanie wzajemnej współpracy antropologów różnych specjalności w celu informowania innych uczonych i społeczeństwa na temat złożonych procesów zachodzących na skutek relacji między człowiekiem i środowiskiem naturalnym. Efekty tych relacji aż nadto są widoczne i bardziej niż nadzieją napawają poważnym niepokojem. Tylko holistyczne ujęcie niebezpieczeństw grożących środowisku naturalnemu, a przez to także człowiekowi, może zaowocować odwróceniu tendencji stopniowej degradacji przyrody. Grupa założycielska A&E zorganizowała w 1996 r. sesję naukową zatytułowaną *Ludzkie wymiary zmiany środowiskowej: Antropologia podejmuje to zagadnienie*. Obecna książka jest zbiorem wielu wygłoszonych na sesji referatów, do których dołączono kilka uzupełniających artykułów. Książka została skierowana przede wszystkim do studentów, których wrażliwość na problemy środowiska naturalnego jest szczególnie ważna i obiecująca. Innymi

¹ Por. <http://anthropology.unc.edu/people/faculty/faculty.2005-09-30.8873146801> (data dostępu 23 listopada 2005 r.).

odbiorcami książki miały być osoby zainteresowani tematyką ekologiczną, lecz nie należące do środowiska akademickiego.

Wydaje się, że o ile można uznać, że *The New Directions in Anthropology & Environment* spełniły swoje zadanie w stosunku do studentów i wykładowców, to nie udało się to w przypadku ludzi spoza świata nauki. Książka jest napisana nieprzystępnie i brak w niej swady, która zachęcałaby niewprawnego czytelnika do lektury z emocjonalnym zaangażowaniem. Jedynie artykuł Leslie E. Sponsel wyróżnia się pod tym względem i wyraźnie ma na celu sprowokowanie czytelnika do dyskusji z autorem. Szkoda, że tylko tej autorce udało się to zadanie. Być może Carole Crumley wyznaczyła sobie zbyt trudne zadanie. Trudno bowiem kompetentnie i rzetelnie przedstawić zagadnienie specjalistom, a jednocześnie na tyle prosto i atrakcyjnie, by zainteresować laików. Wydaje się, że jedną z nielicznych książek z zakresu antropologii środowiskowej, której udało się osiągnąć ten cel – jest pozycja Patrycji Townsend zatytułowana *Environmental Anthropology. From Pigs to Policies*. Być może przyczyniło się do tego jednoosobowe autorstwo tej książki, podczas gdy omawiana pozycja jest zbiorem artykułów wielu autorów.

Czytając *The New Directions in Anthropology & Environment*, można mieć wrażenie, że nieco przesadzony jest tytuł, sugerujący jakoby książka zawierała *nowe* idee i wytyczała *nowe* kierunki badań antropologicznych. Zawarte w niej artykuły nie stanowią chyba zasadniczego przełomu w ujmowaniu kwestii środowiskowych. Użycie słowa „nowe” wydaje się nieco przesadzone, termin „współczesne” znacznie bardziej odpowiadałby rzeczywistości.

Książka jest jedną z prób przedstawienia podstawowych zagadnień i zarysowania zasadniczych problemów tej wciąż kształtującej się dyscypliny naukowej, jaką jest antropologia środowiskowa. Z pewnością jest ona rzetelnym przedstawieniem stanu, w jakim znalazła się ta dyscyplina u schyłku poprzedniego stulecia i może stanowić dobry materiał dla osób zainteresowanych tematyką ochrony środowiska naturalnego.

ks. Ryszard F. Sadowski SDB
UKSW, Warszawa

Julian Steward and the Great Basin. The Making of an Anthropologist, red. R.O. Clemmer, L.D. Myeres, M.E. Rudden, The University of Utah Press, Salt Lake City 1999, ss. xxii + 288.

Książka *Julian Steward and the Great Basin. The Making of an Anthropologist* (*Julian Steward i Wielka Kotlina. Droga ku kompetencji antropologicznej*) jest zbiorem czternastu artykułów poprzedzonych obszernym wstępem. Książka została także zaopatrzona w ogólny zbiór bibliografii użytej przez wszystkich autorów oraz indeks imion i haseł. Jej redaktorami są uznani antropolodzy, którzy pod kierownictwem Richarda O. Clemmera, profesora antropologii na Wydziale Antropologii *University of Denver*, podjęli się zadania podsumowania i oceny dorobku naukowego Juliana Haynesa Stewarda. Większość autorów to uczniowie Stewarda lub osoby zainspirowane jego myślą. Nie oznacza to jednak, że książka jest bezkrytyczną relacją koncepcji Stewarda. Przeciwnie, spotkać tu można wiele odniesień polemicznych do pomysłów naukowych twórcy ekologii kulturowej i wybitnego znawcy procesów przystosowawczych wśród społeczności indiańskich żyjących na terenie Wielkiej Kotliny na zachodzie Stanów Zjednoczonych. Głównym celem autorów tej książki jest próba oceny wczesnych prac Stewarda oraz zachęta do pogłębionej dyskusji i dalszej analizy jego osiągnięć.

Wirginia Kerns – autorka pierwszego rozdziału *Learning the Land* analizuje najwcześniejsze doświadczenia Stewarda zdobyte podczas jego pobytu na amerykańskim Zachodzie (pogranicze Kalifornii i Nevady) oraz jego późniejsze doświadczenia z życia osobistego i ich wpływ na kształtowanie się jego naukowych koncepcji. Warto w tym miejscu odnotować, że Kerns pogłębionej analizie inspiracji Stewarda dokonała w innej książce w całości poświęconej kształtowaniu się myśli

Stewarda¹. Rozdział drugi *Julian Steward and Utah Archaeology* dotyczy prac archeologicznych, jakie Steward prowadził na terenach stanu Utah w latach 1930–1933.

Brooke S. Arkusch w rozdziale zatytułowanym *Numic Pronghorn Exploitation: A reassessment of Stewardian-Derived Model of Big-Game Hunting in the Great Basin* polemizuje z wysuniętą przez Stewarda tezą, że zastosowanie przez rozrastające się społeczności pierwotne zespołowych łowów na duże zwierzęta musiało spowodować znaczne zmniejszenie liczebności stad, których odbudowanie zajęło wiele lat. Arkusch uzasadnia swoje stanowisko, opierając się na danych archeologicznych, historycznych i etnograficznych. Autorzy rozdziału *In the Fidel In Death Valley: Julian Steward's Panamint Shoshone Fieldwork* weryfikują dane zebrane przez Stewarda we wczesnych latach trzydziestych XX w. w okolicach *Death Valley, Panamint Valley* i *Saline Valley*. Większość zebranych wówczas informacji na temat źródeł utrzymania, struktury społeczno-politycznej, lokalizacji stałych i okresowych obozowisk żyjących na tych terenach społeczności oraz nazw poszczególnych miejsc okazała się poprawna. Współczesna weryfikacja tych danych przyczyniła się jednak do uzupełnienia i skorygowania niektórych informacji zebranych przez Stewarda. Rozdział piąty *A Revisionist View of Julian Steward and the Great Basin Paradigm from the North* wskazuje na to, że Steward zaproponował zbyt uproszczony model struktur rodzinnych i politycznych oraz sposobów zdobywania środków utrzymania przez Indian żyjących w Wielkiej Kotlinie. Edward E. Walter Jr. stwierdza, że zaproponowane przez Stewarda modele prowadzą do zniekształcenia prawdziwego stylu życia okolicznych plemion indiańskich. James A. Goss w rozdziale zatytułowanym *The Yamparika-Shoshones, Comanches, or Utes – or Does It Matter?* analizuje przedstawioną przez Stewarda społeczność Ute. Opierając się na analizach lingwistycznych, Goss wskazuje na nieścisłości podziałów i elementów wspólnych wśród plemion badanych przez Stewarda. Dotyczy to szczególnie zdolności przystosowawczych społeczności plemienia Ute oraz wzajemnych relacji Ute i Szoszonów, Komanczów oraz innych sąsiadujących z nimi plemion. Rozdział siódmy *Julian Steward, the Western Shoshones, and the Bureau of Indian Affairs: A Failure to Communicate* nawiązuje do udziału Stewarda w pracach *Biura do Spraw Indian* dotyczących plemienia Szoszonów Zachodnich oraz jego wrogiego stosunku do tego plemienia przy jednoczesnym braku badań terenowych i bardzo pochopnie wysnuwanych przez Stewarda wniosków, mających na celu asymilację Indian w miejsce zachowania ich tożsamości kulturowej.

Rozdział zatytułowany *Julian Steward's Vision of the Great Basin: A Critique and Response* przedstawia skalę zniekształcenia obrazu rzeczywistości spowodowaną zastosowaniem przez Stewarda metody badań określonej później ekologią kulturową. Badania Stewarda na temat plemienia Szoszonów doprowadziły go do wniosku, że należy ono do najbardziej prymitywnych społeczności ludzkich. Steven J. Crum określił takie ujęcie jako „gastryczną” wizję plemion żyjących na terenie Wielkiej Kotliny, która uniemożliwia dostrzeżenie „wewnętrznego życia” tych społeczności. L. Daniel Ayers w rozdziale *A Frame for Culture: Observations on the Culture-Element Distribution of the Snake River Shoshone*, podobnie jak Steven J. Crum, krytykuje metodę badawczą Stewarda i proponuje zastąpić „gastryczny” i ilościowy model wypracowany przez Stewarda modelem jakościowym i symboliczno-strukturalnym. Rozdział dziesiąty *Steward's Gap: Why Steward Did Not Use His Theory of Culture Change to Explain Shoshoni Culture Change* przedstawia badania Richarda O. Clemmera używającego metodologii Stewarda dotyczącej wieloliniowej ewolucji kulturowej. Clemmer wskazał, że wypracowana przez Stewarda koncepcja zmiany kulturowej nie ma zastosowania do zmian jakie zaszły wśród Szoszonów. Twierdzi on, że Steward błędnie ocenił stan, w jakim znaleźli się Szoszoni Zachodni, określając go jako proces akulturacji, który musi ostatecznie zakończyć się asymilacją. Według Clemmera, Steward nie docenił wzrostu znaczenia aktywności politycznej, ceremonii plemiennych i częstotliwości kontaktów poszczególnych przedstawicieli i grup Szoszonów między sobą oraz innymi jednostkami i społecznościami. Kontakty te, zdaniem Clem-

¹ Por. Virginia Kerns, *Scenes from the High Desert: Julian Steward's Life and Theory*, University of Illinois Press 2003.

mera, pozwoliły na rozwinięcie wyraźnych socjo-politycznych dostosowań zakorzenionych w kulturze Szoszonów.

Dwunasty rozdział książki to *Rethinking Cultural Ecology, Multilinear Evolution, and Expert Witnesses: Julian Steward and the Indian Claims Commission Proceedings*, w którym autorzy wskazują, że najbardziej znane koncepcje Stewarda (ekologia kulturowa, kulturowa ewolucja wieloliniowa) zostały wprowadzone przez Stewarda podczas jego zeznań w Departamencie Sprawiedliwości USA w sprawie Szoszonów. Zdaniem Stewarda Szoszoni byli jedną z najprymitywniejszych społeczności, której struktura społeczna nie wykraczała poza poziom tożsamości rodzinnej i dlatego nie można traktować ich jako plemienia w świetle prawa Stanów Zjednoczonych. Dyskusja prowadzona w tej kwestii przez Juliana Stewarda i Omera Stewarta przybrała charakter nie tylko prawny, ale miała swój ciąg dalszy w literaturze antropologicznej tamtego okresu. W rozdziale *Julian Steward and the Politics of Representation* historyk Ned Blackhawk, stosując metodę etnografii refleksyjnej do prac Stewarda na temat Wielkiej Kotliny, utrzymuje, że klasyfikacja plemion żyjących na tym obszarze przypisująca im pewne miejsce w ewolucji socjo-kulturowej jest błędnym antropologicznym stereotypem zapoczątkowanym przez Stewarda. Podkreśla też, że ujęcie tych zagadnień przez Stewarda błędnie wskazywało na „odmienność” plemion zamieszkujących obszar Wielkiej Kotliny względem pozostałych plemion. Blackhawk dostrzega źródła tej „odmienności” w stosowanych przez Stewarda terminach ekologicznych do opisu tych społeczności. Ostatni rozdział jest zatytułowany *Julian Steward and the Construction of Area-Studies Research in the United States*. Thomas C. Patterson i Antonio Lauria-Perricelli, analizując rolę Stewarda w kształtowaniu badań antropologicznych na terenie Stanów Zjednoczonych w latach trzydziestych i sześćdziesiątych, odkrywają liczne mało znane i zaskakujące inspiracje, które wpłynęły na sposób, w jaki ujmował on poszczególne zagadnienia.

Książka ta jest interesującą próbą krytycznej refleksji nad koncepcjami Juliana Haynesa Stewarda. Wkład tego uczonego w kształtowanie się amerykańskiej antropologii jest istotny i bez rzetelnej oceny jego dorobku nie sposób odnieść się do podejmowanych przez niego zagadnień. Wydaje się, że autorytet, jaki zyskał sobie w późniejszym czasie Steward, wpłynął na fakt, iż jego wcześniejsze polemiki zostały przedwcześnie uznane za przekonujące. Autorzy kilku artykułów poddali szczególnej krytyce wypracowaną przez Stewarda metodę ekologii kulturowej, w której koncentrował się on na analizie ekonomicznego wymiaru życia badanych społeczności. Pomijał natomiast lub umniejszał rolę takich elementów, jak: religijność, zwyczaje, taniec czy zabawę, co skutkowało uproszczonym, lub wręcz zafałszowanym obrazem badanych społeczności.

Doceniając ogromny dorobek Stewarda, autorzy zawartych w książce artykułów wykazali liczne przeoczenia i uproszczenia, jakich się on dopuścił. Z pewnością wpłynie to pozytywnie na zrozumienie niektórych kwestii i pomoże lepiej poznać oraz ocenić myśl samego Stewarda. Książka z pewnością rzuci nowe światło na twórczość tego uczonego.

ks. Ryszard F. Sadowski SDB
UKSW, Warszawa

Zatroskany o człowieka i świat. Nauczanie etyczno-społeczne Jana Pawła II. Wybrane zagadnienia, red. ks. Henryk Skorowski, Krośnieńska Oficyna Wydawnicza, Krosno 2005, ss. 623.

Wielka skarbnica papieskiego nauczania Jana Pawła II, pozostawiona jako otwarty testament myśli, ducha oraz praktycznych propozycji rozwiązań palących problemów współczesności, domaga się ciągłych analiz. Podczas pontyfikatu Papieża Polaka badania nad jego myślą i nauczaniem prowadzone były na bieżąco w wielu środowiskach akademickich. Nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że

wręcz czekano na nowe dokumenty, encykliki, adhortacje, listy, katechezy, przemówienia, poprzez które Jan Paweł II wytyczał kierunek i zakres prowadzonych rozważań, poddając pod rozwagę i analizę zagadnienia, problemy, tematy według niego zasadnicze i najważniejsze.

Omawiana praca zbiorowa, zainicjowana i sfinalizowana przez prof. Henryka Skorowskiego, wybitnego znawcy nauczania społecznego Jana Pawła II, wprowadza na nowo w klimat głębokiej intelektualnej refleksji, będącej powrotem do czasów spotkań z Janem Pawłem II przy okazji pielgrzymek do Ojczyzny oraz towarzyszenia mu w pielgrzymowaniu po świecie, w celu ewangelizowania narodów, głoszenia Dobrej Nowiny na wzór Chrystusa. Opisywana pozycja książkowa jest o tyle cenniejsza od wielu innych jej podobnych, że stanowi zapisany dokument przemyśleń młodych umysłów, z których większość dzięki świadectwu życia papieża poświęciło swoje własne życie temu samemu dziełu, służbie Chrystusowi, Kościołowi i drugiemu człowiekowi. Ich przemyślenia powstałe często z dala od zgiełku świata, w rozważaniach i medytacjach, jako intelektualne zmaganie się z głębią i mądrością myśli papieskiej, są świadectwem przemian ludzkich serc i umysłów dokonywanych przez żywe treści encyklik, listów, adhortacji, katechez i modlitw Jana Pawła II.

Praca powstała pod kierunkiem ks. prof. H. Skorowskiego, oprawiona w zachęcającą, refleksyjną okładkę z górskim pejzażem i zamyślonym wędrowcem w centrum, o pokaźnej liczbie 623 stron, składa się z czterech części obejmujących swoim zakresem główne tematy, działy papieskiego nauczania: człowiek; małżeństwo i rodzina; naród; życie społeczne.

Pierwsza część to antropologiczna prezentacja osoby ludzkiej w jej personalistycznym ujęciu. Zagadnienie osoby ludzkiej jako niepowtarzalnej jednostki, odpowiedzialnej za moralne wybory dokonywane w perspektywie wolności rozumianej jako zdolność wyboru dobra i prawdy oraz rola Kościoła jako autorytetu w prowadzeniu człowieka-osoby ku doskonałości, to główne myśli początkowej części rozdziału. Tak ukierunkowana tematyka prowadzi nas z kolei ku refleksji nad godnością człowieka, wynikającą z faktu, iż pozostaje on ciągle w orbicie obecności Jezusa Chrystusa. Rodzi to nie tylko przywileje, ale także zobowiązuje do wypełniania praw i przyjmowania na siebie konkretnych obowiązków. Może w tym być pomocne dobrze ukształtowane sumienie, będące w szerszym wymiarze gwarantem społecznego porządku, ale także wrodzona zdolność stojąca na straży moralności – wstydlivość. Osoba ludzka jest rozpatrywana także pod kątem bardzo egzystencjalnym, jakim jest cierpienie i jego soteriologiczny wymiar w życiu chrześcijanina. Nie można bowiem według Jana Pawła II cierpieć bez sensu. Chrystus jest Tym, który napędza cierpienie człowieka głębokim zbawczym sensem.

Druga część dzieła to refleksja nad pierwszą i podstawową wspólnotą w życiu człowieka, wspólnotą miłości i przebaczenia – małżeństwem i rodziną. Refleksję nad nią rozpoczyna analiza znaczenia nierozzerwalności małżeńskiej w życiu człowieka i zagrożenia, jakie może on w tym kontekście napotkać oraz pozytywne motywacje do ciągłego odradzania we wzajemnej wierności małżonków. Wierność taka jest dzisiaj zagrożona głównie w sferze życia seksualnego, dlatego kolejny autor poddaje rozbudowanej refleksji zagadnienie ciała ludzkiego, jego godności, właściwego rozumienia daru z siebie, możliwości uczestniczenia w akcie stwórczym poprzez przekazywanie życia. Nowe życie natomiast tworzy i ubogaca rodzinę, scala ją i jednoczy wokół wspólnego dobra, jakim są dzieci. Jednak tendencje faworyzowania i przedkładania w dzisiejszych czasach spraw ekonomicznych nad dobrem rodziny, stanowi dla niej prawdziwe zagrożenie obok innych niebezpiecznych zjawisk obecnych we współczesnych społeczeństwach postmodernistycznych. Wobec wielu problemów napotykanym w życiu rodzinnym, ważne miejsce zajmuje wysiłek wkładany w wychowywanie i kształtowanie młodego pokolenia. Właściwe wzrastanie ku pełni osobowości domaga się pozytywnego, przepelnionego wartościami środowiska wychowawczego. Takie środowisko może przekazywać ważne dla rozwoju młodego człowieka treści i być wielkim sprzymierzeńcem rodziców w podejmowanych wysiłkach wychowawczych.

Trzecia część traktuje o narodzie, wspólnocie bardzo ważnej dla tożsamości poszczególnych jednostek ją tworzących. Autor proponuje najpierw refleksję teologiczną nad pojęciem narodu, aby następnie wykazać, że naród jest żywym organizmem kulturowym, podlegającym ciągłym prze-

obrażeniom. Aby był zdrowy i silny moralnie, musi w swoich podstawowych podmiotach, jakimi są osoba ludzka i rodzina, dokonywać ciągłej odnowy i powracania do pierwszych zobowiązań i podstawowych wartości. Silna i zdrowa moralnie wspólnota narodowa może z powodzeniem i bez kompleksów tworzyć większy organizm i strukturę, jaką jest Europa, w nowym jej kształcie, jakim jest projekt Unii Europejskiej.

Czwarta, najbardziej rozbudowana część opracowania odnosi się do zagadnień życia społecznego. Początek tej pokaźniej części stanowi analiza korelacji zachodzącej między postulatami budowania ładu społecznego a ładem moralnym, na przykładzie dokonań ruchu społecznego powstałego w Polsce opartego na zasadzie solidarności międzyludzkiej. Zobowiązującą perspektywą realizacji ładu moralnego w życiu społecznym jest stosowanie w życiu tzw. *miłości społecznej*. To zagadnienie, pochodzące w prostej linii od ewangelicznego przykazania miłości, znajduje swoją kontynuację w praktycznym kierowaniu się w indywidualnym postępowaniu solidarnościami oraz w respektowaniu praw człowieka, będących potwierdzeniem jego godności. Godność ta, jest podstawową wartością życia przyjmowanego jako *dar* i zobowiązanie do szacunku dla życia jako elementu przedłużenia w bytowaniu człowieka istnienia Bożego. Ta Boża obecność zobowiązuje każdego dojrzałego chrześcijanina do tworzenia *cywilizacji miłości*: najpierw we własnym sumieniu, a następnie w najbliższym otoczeniu i społeczności, w której się realizuje jako osoba. W tym kontekście zawsze będziemy dostrzegać prymat osoby nad rzeczą, etyki nad techniką, *być* nad *mieć*, a także prymatu miłosierdzia nad sprawiedliwością. Jednak nie dokonamy tego nigdy bez poprawnie rozumianego korzystania z wolności. W tym miejscu wolność jest rozpatrywana jako prawo i etyczny obowiązek człowieka. Niewłaściwe rozumienie korzystania z praw moralnych wynikających z godności ludzkiej prowadzi do utwierdzania chaosu, co jest częstym powodem konfliktów między ludźmi, kulturami, społecznościami i państwami. Zapobiegać tym konfliktom może w skuteczny sposób rozpowszechnianie w życiu idei i zasady kierowania się *miłością miłosierną*. Musi to być jednak zasada ciągle pogłębiana, poznawana, doświadczana i wówczas wprowadzana w życie. Tylko taki kierunek może przynieść pokój w płaszczyźnie politycznej, ekonomicznej i może być nośnikiem chrześcijańskiej kultury. Z kolei kultura przepelniona Ewangelią może być skutecznym narzędziem Nowej Ewangelizacji, dzięki której świat jest przemieniany od wewnątrz, tzn. od ludzkich sumień, w których Bóg najpełniej przemawia do człowieka.

W omawianej pozycji wydawniczej, zamiast tradycyjnego zakończenia, znajdujemy *refleksję o papieżu zatroskanym*. Chcąc dowiedzieć się co było przedmiotem ciągłej troski Papieża Polaka, trzeba wciąż na nowo poznawać treść oraz wsłuchiwać się w głos jego nauczania. Usłyszymy wówczas słowa pełne zdecydowanej troski o nas, o naszych najbliższych, o małżeństwa, rodziny, wspólnoty, narody i państwa. Jan Paweł II był faktycznie zatroskanym apostołem przełomu wieków, czyli ciągle wrażliwym ojcem i doradcą, współczesnym prorokiem zainteresowanym budowaniem i zwycięstwem dobra, miłości, sprawiedliwości i pokoju w świecie oraz w konkretnym człowieku, aby potrafił te piękne wartości zinternalizować i przenieść ze sobą do wieczności. O tym przypomina nam i z pewnością będzie przypominać innym omawiane opracowanie.

ks. Mariusz Chamarczuk SDB

Salezjański Ośrodek Dokumentacji Duszpasterstwa, Sztokholm

Zatroskany o człowieka i świat. Nauczanie etyczno-społeczne Jana Pawła II. Wybrane zagadnienia, praca zbior. pod red. ks. Henryka Skorowskiego, Krosnińska Oficyna Wydawnicza, Krosno 2005, ss. 623.

Rok 2005, a więc rok śmierci wielkiego Polaka, Pasterza Głowy Kościoła powszechnego i nieustrzonego Świadka Prawdy, Jana Pawła II niewątpliwie skłania wiele środowisk akademickich,

badaczy, naukowców, wszystkich tych, którym myśl Jana Pawła II była szczególnie cenna i bliska, do pochylecia się nad nauką Ojca Świętego, nie tylko po to, aby dokonać jej syntezy, ale także po to, aby w tym szczególnym czasie smutku po Jego odejściu, złożyć Mu swoisty hołd i zapewnić o pamięci, także w znaczeniu intelektualnym. Oczywiście na temat nauki Jana Pawła II pojawiło się wiele różnych opracowań, omówień i tekstów, jednakże wydaje się, że mimo to istnieje wciąż wewnętrzny imperatyw wielu autorów, aby wnieść swój własny, często jakże osobisty wkład w interpretację i analizę zagadnień podejmowanych przez Ojca Świętego w okresie swojego wyjątkowo długiego i owocnego pontyfikatu, który pod względem czasu trwania, był drugim po pontyfikacie Piusa IX. Spuścizna tego okresu jest więc naprawdę imponująca, gdyż papież Jan Paweł II przez prawie 27 lat nieustannie nauczał, pisał i publikował. Nie ma więc obawy, że zabraknie treści do coraz to nowych analiz, komentarzy czy kompendiów wiedzy na temat nauczania Jana Pawła II, na temat tego, jak powiedział Benedykt XVI w wyjątkowym wywiadzie udzielonym TV polskiej, „przebogatego skarbu” i „autentycznej interpretacji Soboru Watykańskiego II”. Wydaje się raczej, że w przyszłości *opera omnia* tego pontyfikatu domagać się będą dalszej pogłębionej refleksji nad problematyką teologiczno-społeczno-antropologiczno-etyczną podjętą przez Papieża i upowszechniania jej w Kościele, co papież Benedykt XVI postrzega jako jeden z celów swojego pontyfikatu, ważniejszy nawet niż praca nad nowymi dokumentami, co podkreślił we wspomnianym wywiadzie telewizyjnym z 16 października 2005 r.

Warto w tym miejscu przypomnieć i przytoczyć kilka zestawień odzwierciedlających wieloaspektowe patrymonium Jana Pawła II. Papież między innymi pozostawił 14 niezwykle ważnych tekstów doktrynalno-pastoralnych – encyklik będących jądrem Jego nauczania, w których dał wkład doktrynalnego dziedzictwa swojego pontyfikatu. Przygotował także 10 konstytucji. Następnie wydał szereg adhortacji, które miały ogromny wpływ na kształtowanie się życia Kościoła: *Christifideles laici*, *Ecclesia in Europa* czy *Ecclesia in Africa*. Duże znaczenie posiadają też listy apostołskie pozostawione przez papieża, jak choćby *Do młodych*, *Do kobiet*, *Do dzieci*, *Do chorych*, na przygotowanie do Roku Jubileuszowego *Tertio millennio adveniente*, czy też na początek nowego wieku *Tertio millennio ineunte*, jak również *motu proprio*. Trzeba też pamiętać o obszernym nauczaniu zawartym w przemówieniach papieskich wygłoszonych podczas stu kilkudziesięciu podróży zagranicznych do krajów Europy, Azji, obydwu Ameryk, Australii i Afryki, pielgrzymek wewnątrz Włoch, o przemówieniach wygłoszonych podczas śródowych audiencji generalnych, jak również wydawanych na początek roku *Listach o pokoju*. Niezwykle miejsce zajmuje z całą pewnością Jego twórczość, którą można nazwać „osobistą”, obejmująca teksty pisane prozą o tematyce biograficzno-wspomnieniowym, a także jeden utwór poetycki *Tryptyk rzymski*.

Nie pozostawia więc wątpliwości, że teolodzy, filozofowie, przedstawiciele różnych nauk humanistycznych nadal będą badać to Wielkie Dziedzictwo, aby dać wyraz swej osobistej potrzebie zgłębiania myśli Jana Pawła II i przybliżyć ją możliwie najszerszemu gronu czytelników pragnących zapoznać się bardziej systematycznie z nauką Papieża. Taką książką, imponującą w swych rozmiarach, bo liczącą ponad 600 stron jest pozycja *Zatroskany i o człowieka i świat*, która ukazała się pod redakcją wybitnego specjalisty w zakresie socjologii, chrześcijańskich nauk społecznych i etyki społecznej ks. prof. dra hab. Henryka Skorowskiego, prorektora Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Ten znany polski badacz i ekspert problematyki etyczno-społecznej Kościoła, przygotowując to znakomite kompendium, przyczynił się do obogacenia oferty na rodzimym rynku wydawniczym, właśnie z zakresu nauczania etyczno-społecznego Jana Pawła II, i aczkolwiek, jak wskazuje podtytuł, są to tylko *Wybrane zagadnienia*, to jednak nie umniejsza to w niczym wartości tej cennej pozycji. Trzeba też docenić fakt, iż 24 autorów rozsianych po wielu ośrodkach akademickich w Polsce otrzymało szansę przedstawienia fragmentu swojego dorobku na temat Jana Pawła II w jednym dziele, które ma szansę trafić do szerokiego kręgu odbiorców. Książka ta bowiem ma wielu adresatów. Z dużym powodzeniem mogą korzystać z niej teolodzy, antropolodzy, etycy, socjologowie, ci którzy wykładają te i pokrewne dyscypliny na szczeblu akademickim, jak również i katecheci szkół średnich, studenci, uczniowie. Z pewnością chętnie sięgną po tę książ-

kę także i duszpasterze, animatorzy, moderatorzy, politycy, samorządowcy, jak i wszyscy którym nauczanie Jana Pawła jest bliskie i drogie lub też są dopiero na początku drogi i chcą zapoznać się w sposób systematyczny i uporządkowany z tymże, jakże cennym dorobkiem intelektualnym papieża – Polaka.

Książka podzielona jest na cztery działy: *Człowiek, Małżeństwo i rodzina, Naród i Życie społeczne*. Jak pisze we *Wstępie* ks. Henryk Skorowski: *Taka logika układu pracy wynika z logiki myśli papieża. Dla Jana Pawła II podstawową kwestią w jego nauczaniu jest bowiem sama wizja i koncepcja człowieka. To na niej opiera się i zasada całość nauczania w innych kwestiach szeroko rozumianego życia społecznego. Stąd ważność pytania o najgłębszą prawdę o człowieku. [...] Z kolei z prawdy o człowieku wynika prawda o jakości życia małżeńsko-rodzinnego, narodowego i wielu innych kwestii społecznych stanowiących kontekst życia człowieka*. W pierwszym rozdziale poświęconym koncepcji człowieka, będącym próbą podjęcia najważniejszych wątków antropologicznych nauczania Papieża, pojawiają się takie zagadnienia, jak: personalistyczna koncepcja człowieka (ks. Henryk Skorowski), rozumienie godności człowieka (ks. Janusz Tokarczyk, ks. Cezary Liwiński), sumienie (ks. Marcin Nowicki), wstydlivość (ks. Jarosław Klusak), czy cierpienie (Zdzisława Kobylińska). Ten zarys problematyki antropologicznej jest fundamentalny, stanowi bowiem punkt wyjścia wszystkich innych rozważań. Trudno bowiem wyobrazić sobie szczegółowe rozwiązania wielu kwestii etyczno-społecznych bez jasno i wyraźnie zarysowanej wizji człowieka. Od koncepcji osoby ludzkiej, jaką się ma w punkcie podjętych rozważań, zależą partykularne rozstrzygnięcia najważniejszych spraw, dotyczące współczesnego człowieka. Bez odpowiedzi na pytanie „kim jest człowiek?” nie zrozumie się ani imperatywów moralnych, ani zasad życia małżeńsko-rodzinnego, czy też społecznego. Rozdział pierwszy daje taką odpowiedź, która z kolei otwiera drogę do pogłębienia refleksji nad najważniejszymi zagadnieniami koncentrującymi się wokół problematyki małżeństwa i rodziny. W tym rozdziale autorzy zgłębiają takie tematy, jak: nierozzerwalność małżeństwa (ks. Przemysław Pawełski), godność ciała (Michał Rychert), współczesne zagrożenia rodziny (ks. Henryk Kołodziejczyk), wychowanie moralne młodzieży (ks. Dariusz Matuszyński), czy też program odnowy moralnej młodzieży polskiej (ks. Jacek Żurawski). Małżeństwo i rodzina jawi się w nauczaniu Jana Pawła II nie tylko jako wspólnota biologiczna lub kulturowa, ale jako podstawowa wspólnota etyczna i religijna, co implikuje jej zadania i cele polegające między innymi na zrodzeniu i wychowaniu potomstwa, dążeniu do rozwoju wszystkich członków tej wspólnoty, czy uspołecznieniu człowieka.

Kolejny rozdział został poświęcony szerokiemu zagadnieniu narodu. Temat ten pozostaje wciąż ważki i aktualny zwłaszcza w Europie, gdy w kontekście procesu jednoczenia się Starego Kontynentu w jeden organizm, wciąż otwarte jest pytanie o tożsamość narodu i jego szeroko rozumianą autonomię. W tej części książki można zapoznać się z takimi problemami jak teologia narodu (ks. Henryk Skorowski), odnowa moralna narodu (ks. Mariusz Chamarczuk), miejsce narodu we wspólnotach państw (ks. Grzegorz Jędraszak), czy też dowiedzieć się jak przedstawia się postać Jana Pawła II w polonijnych podręcznikach do kształcenia literacko-kulturalnego (Wojciech Pelczar).

Ostatni rozdział książki *Życie społeczne* stanowi wieloaspektowe omówienie różnych przejawów rzeczywistości społecznej człowieka, w której prymat powinna stanowić osoba ludzka, co Jan Paweł II mocno podkreśla w swoim nauczaniu i na co autorzy tego rozdziału wielokrotnie wskazują, akcentując konieczność tworzenia takiego życia społecznego, które byłoby „skrojone” na miarę wielkości człowieka, na miarę jego bycia „inaczej i wyżej” niż wszystkie inne byty. Znakomicie ujmują to poszczególne artykuły tego rozdziału. Ksiądz Edmund Robek zarysowuje koncepcję rozumienia ładu społecznego i moralnego, jaki wyłania się z papieskiego przesłania. Ksiądz Henryk Skorowski, a także w komplementarnym artykule ks. Leszek Śpiewak, przybliżają czytelnikom jakże ważną zasadę życia społecznego, jaką jest zasada solidarności, która z ontycznego, jurydycznego i etycznego punktu widzenia jest nie do przecenienia w relacjach indywidualnych, wspólnotowych i międzynarodowych. Ten sam autor ks. Henryk Skorowski, znawca problematyki praw człowieka, daje również ich zarys i przegląd, który wyłania się z papieskiego nauczania. Na temat współczesnych zagrożeń prawa do życia pisze Weronika Zaremba, dostrzegając pilną potrzebą

kontynuacji dyskusji na takie istotne problemy, jak zabijanie dzieci nienarodzonych czy eutanazja, będące przejawem, używając terminu Jana Pawła II, „cywilizacji śmierci”. Obok tego tematu pojawia się jednak i zagadnienie „cywilizacji miłości” jako przyszłości świata, przybliżone przez ks. Tadeusza Strońskiego, w nią przecież wpisuje się odnowa moralna jako element procesu ewangelizacji w przepowiadaniu ludów Afryki, co zauważa kolejny autor ks. Marek Barański, jak i konieczność nowej ewangelizacji wobec zagrożeń moralnych współczesnego świata, co znów mocno akcentuje w swym tekście ks. Włodzimierz Kruczkowski. Takim zagrożeniem jest chociażby kryzys wartości moralnych i widmo współczesnej wojny, podkreślone przez autora ks. Krzysztofa Niegowskiego. Były one źródłem ogromnego niepokoju Jana Pawła II – orędownika pokoju, który niósł jego orędzie choćby w corocznych *Listach o pokoju* wydawanych z początkiem każdego roku. W tym kontekście pojawia się jakże korespondujący z tymi zagrożeniami temat wolności jako prawa i obowiązku moralnego człowieka w ujęciu ks. Stanisława Ręblińskiego, a także analiza pojęcia miłości miłosiernej ks. Zygmunta Wolanina, bez których to wartości, jak stwierdza Jan Paweł II, życie społeczne nie mogłoby funkcjonować, a człowiek stałby się tylko jednym z elementów mechanizmu życia społecznego, a nie jego głównym podmiotem.

Ten przedstawiony katalog tematów oczywiście nie wyczerpuje całości problematyki etyczno-społecznej poruszanej przez Jana Pawła II, ale przecież jest niewątpliwie ważnym przyczynkiem do badań na tym polu, także jako punkt wyjścia własnych rozważań, przemyśleń i analiz czytelników, którzy sięgną po tę książkę. Wyłaniają się z niej bowiem nie tylko omówione szczegółowe problemy, lecz z jej lektury wyłania się także postać głównego Autora Jana Pawła II – Zatraskanego Papieża, jak pięknie pisze ks. Janusz Mierzwa, zatraskanego o świat, o człowieka i o wieczność... Obyśmy i my po lekturze tej książki byli nieco bardziej zatraskani o te wartości.

Zdzisława Kobylińska
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

Ks. Janusz M a r i a ń s k i, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „GAUDIUM”, Lublin 2005, ss. 353.

Problematyka analizowana w książce jest niejako kontynuacją wcześniejszych rozważań i pogłębionych badań autora. Ksiądz Janusz Mariański kwestią religijności zajmuje się bowiem od bardzo długiego okresu. To doświadczenie daje niezwykle cenną perspektywę badawczą i możliwość wnikliwego spojrzenia na zachodzące procesy. Dzięki temu czytelnicy mają szansę kompletnego zapoznania się z tą niezwykle istotną dla człowieka sferą życia społecznego. Przypomnieć tu należy chociażby inne publikacje autora związane z kwestią religijności Polaków. Do najnowszych wydań należą m.in. *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim* (Lublin 1998), *Struktury grzechu w ocenie społecznego nauczania Kościoła* (Płock 1998), *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne* (Lublin 2001), *Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości moralne w świadomości młodzieży szkół średnich* (Lublin 2003), *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej* (Kraków 2004). Literatura ta jest doskonałym wprowadzeniem do analizy kwestii funkcjonowania Kościoła katolickiego w Polsce w relacji z życiem społecznym.

Ostatnie lata XX i początek XXI w. okazały się przełomowe dla społeczeństwa polskiego. Dotyczy to wielu wymiarów. Szczególnie istotne jest pojawienie się dynamicznych procesów dotyczących ewolucji wartości i norm. Autor zwraca uwagę, iż społeczeństwo „znajduje się w fazie zasadniczych zmian związanych z odchodzeniem od modelu społeczeństwa o monocentrycznym ładzie społecznym, a zmierza do modelu społeczeństwa o ładzie postmonocentrycznym (w przyszłości o

ładzie policentrycznym)”. Książd J. Mariański nie tylko rejestruje fakty dotyczące zmian, ale przede wszystkim porządkuje je i analizuje w określonym kontekście społeczno-kulturowym, uwarunkowanym zarówno lokalnie, jak i globalnie. Poważną zaletą książki jest to, że nie koncentruje się wyłącznie na życiu religijnym grup kościelnych, ale wykazuje korelacje z aktywnością w szerszych strukturach społecznych, bezpośrednio nie związanych z wiarą. Transformacja współczesnego świata, w konsekwencji powoduje przekształcenia nie tylko w postawach wobec religii, ale również warunkach i formach funkcjonowania Kościoła jako instytucji. Jest to więc proces wielowymiarowy. Aczkolwiek autor zaznacza, że „Socjolog ujmuje Kościół jako przedmiot badania empirycznego o tyle, o ile wyraża się on w określonych formach i kształtach społecznych”. Te zadanie w sposób wręcz perfekcyjny wypełnia recenzowana książka.

Książd Janusz Mariański w interesującej i przejrzystej formie dokonał konstrukcji pracy. W sposób bardzo wyraźny zwrócił uwagę na społeczną działalność Kościoła oraz wymiar przynależności. Nie redukuje on obszaru badawczego ani nie prowadzi scholastycznych spekulacji, ale poprzez właściwą, profesjonalną syntezę umożliwia adekwatne poznanie rzeczywistości społecznej. Autor podkreśla, że „w wymiarach społecznych nie przekreślających teologicznej natury Kościoła, analizujemy wpływy społeczeństwa na Kościół, ale i jego oddziaływanie na to, co dzieje się w społeczeństwie. Ostateczny kształt relacji społeczeństwo – Kościół ustalają ludzie, którzy dostosowują się do zachodzących zmian w sposób kreatywny, wciąż na nowo ustalając rolę i miejsce Kościoła w społeczeństwie demokratycznym i pluralistycznym”. Badania dotyczące tej problematyki mają wysoką rangę społeczną, a ich wyniki są cennym wskaźnikiem efektów transformacji. W tym kontekście jak najbardziej uzasadniona jest konstrukcja książki. Składa się ona z sześciu rozdziałów, które w sposób prawidłowy i niezwykle logiczny wyczerpują analizowany obszar życia społecznego. Dopełnieniem tego jest wnikliwe zakończenie, zamieszczone nie tylko w języku polskim, ale też i angielskim, co potencjalnie znacznie poszerza krąg odbiorców.

Książkę otwiera rozdział *Religia i Kościół w zsekularyzowanym świecie*. Materiał w nim zawarty wprowadza niejako do analizowanej problematyki. W sposób fachowy zostały w nim przedstawione nie tylko teoretyczne ujęcia dotyczące sekularyzacji, ale również szerzej zaprezentowano procesy przebiegające na naszym kontynencie. Daje to dobrą perspektywę porównawczą, dzięki której łatwiej jest zrozumieć pewne tendencje zmian pojawiających się w Polsce. Jednocześnie w sposób wyraźny została określona różnica między poziomami religijności. Głęboką refleksję wywołują chociażby dane z 2000 r., pochodzące z Europejskiego Sondażu Wartości. Określono, iż tylko 31,6% badanych praktykuje przynajmniej raz w miesiącu, za osobę religijną uznaje siebie 66,7%, pozytywną ocenę chrztu daje 74,9%, pozytywną ocenę ślubu kościelnego 73,6%, wierzy w Boga 77,4%, ale jednocześnie w życie pozagrobowe tylko 53,3%, w istnienie nieba 46,3%, a 24,1% w reinkarnację. Wyraźnie więc zaznaczone zostały procesy sekularyzacji. Słusznie też zauważa autor, iż pod względem wyznaniowym Europa nie jest jednolita i występują w poszczególnych krajach specyficzne różnicowania.

W rozdziale II zatytułowanym *Kościół katolicki w Polsce w procesie przemian* zostały przedstawione specyficzne uwarunkowania funkcjonowania życia religijnego w warunkach zmian społecznych. Autor nie zgadza się z opiniami wielu socjologów zachodnich, twierdzących, iż w naszym regionie wystąpią te same procesy sekularyzacyjne co na zachodzie kontynentu. Według nich konsekwencją nowoczesności i rozwoju gospodarki będzie dechrystianizacja. Książd J. Mariański te prognozy uznaje za co najmniej przedwczesne. Podstawę do takiego wniosku daje autorowi wieloletnia praktyka badawcza i systematyczne analizowanie problematyki religijności w Polsce. Jego stwierdzenia w żadnym wypadku nie są oparte na wyrywkowych obserwacjach czy rozważaniach oderwanych od kontekstu społeczno-kulturowego. Diagnoza jest efektem pogłębionych badań empirycznych. Dlatego stwierdza: „Nieznaczne zmiany w religijności i więzi z Kościołem w Polsce w latach 1989–2003 pozwalają prognozować ich powolność także w następnych dekadach XXI w. Z jednej strony widać odchodzenie od tradycyjnych wartości religijnych, ale zaznaczają się też tendencje do pogłębiania religijności i kościelności (około 2 mln osób należy do ruchów i wspólnot

religijnych oraz stowarzyszeń katolickich). Określenie obecnej sytuacji religijnej i kościelnej jako »między sekularyzacją i ewangelizacją« byłoby w pełni usprawiedliwione». Ewidentnie badacze zachodni nie doceniają w polskiej transformacji sił ewangelizacyjnych. Tego błędu w sposób adekwatny do rzeczywistości unika ks. Janusz Mariański.

W sposób logiczny, kolejny III rozdział, omawia *Religijne i społeczne zaufanie wobec Kościoła*. Autor zwrócił w nim uwagę na wielokrotnie pomijany przez badaczy aspekt stosunków społecznych pomiędzy członkami Kościoła, czyli w wymiarach wspólnoty. Do pełnego przeanalizowania problematyki niezbędne jest więc nie ograniczanie się tylko do Kościoła jako instytucji, ale komplementarne uwzględnienie relacji interpersonalnych. Autor ukazuje Kościół nie tylko jako podmiot funkcjonujący na scenie publicznej, ale również w aspektach wspólnotowych. Słusznie więc zauważa, że „upowszechniona w społeczeństwie polskim względnie pozytywna ocena społecznej działalności Kościoła zaczyna się nieco zmniejszać z chwilą przechodzenia z ogólnej płaszczyzny oceny jego działalności na płaszczyznę spraw bardziej konkretnych, związanych z życiem codziennym. Nie oznacza to, że Kościół utracił żywotność i ważność dla życia społecznego, dla budowania konsensusu społecznego i urabiania społecznej świadomości. Pozostaje on integralną częścią dziedzictwa kulturowego narodu, ważnym partnerem na scenie społeczno-publicznej”. Zgromadzone w książce dane nie potwierdzają lansowanej czasami tezy o kryzysie polskiego katolicyzmu. Autor wskazuje jednak na potrzebę troski nie tylko o „umacnianie pozytywnych emocji wobec Kościoła, ile przede wszystkim kształtowanie tego, co można nazwać »kulturą zaufania« wobec Kościoła i jego przedstawicieli”.

W rozdziale IV przedstawiono problem zdefiniowany jako „*Władza*” Kościoła w społeczeństwie. We współczesnym świecie coraz częściej występuje tzw. funkcjonalna dyferencjacja. W konsekwencji pojawiają się dążenia do zawężenia władzy Kościołów wyłącznie w kręgu kwestii religijnych. Problem ten w Polsce, zwłaszcza po 1989 r. nabrał nowego znaczenia i wzbudził poważne kontrowersje. Było to wywołane w dużej mierze większą obecnością Kościoła w życiu publicznym. Równocześnie ukształtował się jego społeczny wizerunek jako mającego władzę polityczną. W konsekwencji Kościół stał się obiektem krytycznego osądu. Według sondaży CBOS w latach 1988–1999 w sposób znaczący zwiększyło się postrzeganie Kościoła jako mającego wpływ na sytuację w kraju. U schyłku lat dziewięćdziesiątych 23% badanych stwierdziło, iż jest on bardzo duży i 45% duży. Tylko 1% uważało, iż powinien on być zdecydowanie większy, 4% raczej większy, 31% taki sam, 35% raczej mniejszy, 26% zdecydowanie mniejszy. W ciągu dekady 1988 – 1999 z 47% do 25% ograniczył się wskaźnik tych, którzy byli w stanie określić dziedziny życia na które Kościół powinien mieć większy wpływ. Autor w wyniku analizy danych dochodzi jednak do wniosku, że „krytyka Kościoła nie zawsze musi oznaczać zakwestionowanie kompetencji Kościoła jako instytucji chroniącej i promującej wartości i normy”. Niewątpliwie słuszna jest uwaga o potrzebie refleksji nad stylem angażowania się w sprawy społeczne, pamiętając też, że pierwszoplanowym zadaniem jest ewangelizacja, nawet w sytuacji, gdy wzbudza to pewną niechęć i zastrzeżenia.

Rozdział V zatytułowany został *Kościół i demokracja*. Omówiony został w nim problem troski Kościoła o prawa człowieka oraz aktualnych relacji między obywatelami a ustrojem państwowym. Kościół uznaje demokrację za podstawową zasadę systemu społecznego. Jednocześnie jednak zaznacza, że nie zastępuje ona moralności. Stanowi natomiast środek do celu, jakim jest organizacja życia wspólnoty. Zasady moralne stanowią więc ważny komponent demokracji. Zmiany, które nastąpiły w 1989 r., zapoczątkowały poważne przekształcenia społeczno-polityczne i rozpoczęły proces przejścia od systemów monocentrycznych do policentrycznych. Paradoksalnie pojawiła się pewna nostalgia za komunizmem. Według sondażu Instytutu Pastoralnego z Wiednia 54% Polaków czuło się najbardziej szczęśliwymi w poprzednim ustroju, co jest o 1% więcej niż średnia dla 10 krajów Europy Środkowo-Wschodniej. W tych warunkach rola Kościoła katolickiego jest szczególnie ważna. Jak wskazywał już papież Jan Paweł II, Kościół nie oczekuje przywilejów, pragnie jednak pełnić swoją misję służenia społeczeństwu w zmieniających się warunkach ustrojowych. Wyraźnie widać też oczekiwanie na aktywne uczestnictwo w tworzeniu społeczeństwa obywatelskiego.

Ostatnim rozdziałem jest „Kościół wobec radykalnych wyzwań społecznych i religijnych”. Stanowi on niejako konsekwentne dopełnienie analiz i rozważań przeprowadzonych we wcześniejszej części książki. Jest to również pewna refleksja nad wynikami badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej. Autor uważa, że Kościół nie tylko spełnił ważną rolę w zmianie systemu, ale również winien aktywnie uczestniczyć w kształtowaniu nowego ładu społecznego. Jest to tym donioślejsze, że wnosi kapitał etyczny do demokratycznego społeczeństwa. Wierni powinni zaś włączyć się w życie społeczeństwa w jego wielu wymiarach. Autor stwierdza wręcz: „Kościół powinien przyczynić się do tego, by działalność polityczna była przede wszystkim szlachetną i wielkoduszną, choć trudną, służbą społeczeństwu”. Podkreśla on, iż Kościół nie może izolować się nawet od postmodernistycznego i postchrześcijańskiego społeczeństwa. Powinien zaś jednocześnie prowadzić nieustanny dialog.

Baza źródłowa i materiałowa książki jest różnorodna i imponująca. Wystarczy zaznaczyć, iż bibliografia zajmuje aż 35 stron, co świadczy o bogactwie i wszechstronności literatury. Pozycja ta w sposób umiejętny łączy wiedzę teoretyczną, empiryczną oraz bezpośrednio doświadczenie autora. Niewątpliwie stanowi przykład dobrej metodologii badań. Zwraca szczególną uwagę przejrzystość i kompletność zgromadzonych danych. Autor wykazuje się nie tylko ugruntowaną wiedzą, ale również wyjątkową erudycją. Stawia wiele pytań, ale udziela też na nie odpowiedzi. Nie unika jednocześnie tematów kontrowersyjnych. Poprzez ukazanie pewnego przewartościowania, które jest skutkiem procesów transformacyjnych, dokonuje profesjonalnej analizy rzeczywistości społecznej. Autor dostrzega, że pomimo wielu negatywnych zmian, które dokonały się w latach dziewięćdziesiątych autorytet Kościoła utrzymuje się na wysokim poziomie. Książka J. Mariańskiego rzetelnie zwraca równocześnie uwagę na pojawienie się pewnego nurtu dystansu i krytycyzmu wobec Kościoła instytucjonalnego. Zmiany te nie przebiegają jednokierunkowo. Autor prognozuje jednak w najbliższej perspektywie czasowej modyfikację roli i pozycji Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym. Dlatego niezbędne jest określenie jego roli i miejsca w nowych warunkach społecznych. Analiza zawartych danych i refleksja nad nimi nie tylko odzwierciedla obecną sytuację Kościoła, ale również jest pomocna w precyzowaniu dalszych możliwych przemian w religijności. Pozycja ta spełnia funkcje poznawcze i stanowi źródło do pogłębionej inspiracji intelektualnej. Książka ks. Janusza Mariańskiego *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne* czyni zadość oczekiwaniom i wyczerpuje omawianą problematykę.

Adam Bobryk
Akademia Podlaska

Papieska Rada „Justitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Wydawnictwo „Jedność”, Kielce 2005, ss. 639.

Pod koniec ubiegłego roku, na polskim rynku księgarskim ukazało się *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (KNSK), przygotowane i wydane przez kielecką Jedność. Dokument ten czekał ponad rok na swoje polskie tłumaczenie, bo tyle czasu upłynęło od momentu oficjalnej prezentacji edycji typicznej. Kompendium jest dziełem niezwykłym, w dość przecież krótkiej historii katolickiej nauki społecznej, ale czy jest dziełem przełomowym? W niniejszym artykule postaram się wskazać te elementy tego dokumentu, które moim zdaniem mogą pomóc w poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie. Nie jest też moją intencją jej sformułowanie, ponieważ KNSK jest bowiem nowym dokumentem i jego realną użyteczność będzie można ocenić dopiero za kilka lat.

Katolicka nauka społeczna jest, wśród nauk kościelnych, jedną z najmłodszych. W zasadzie, do czasu ogłoszenia w 1891 r. przez Leona XIII *Rerum novarum*, nie wyróżniano jej jako niezależnej dyscypliny. Badanie i analizowanie wszystkiego, co dotyczyło codziennego życia ludzi z punktu widzenia Kościoła, było wówczas ściśle domeną teologii moralnej, a w sprawie tego, co w tym życiu jest „dobre”, a co „złe”, wiążące orzeczenia wydawał Urząd Nauczycielski Kościoła (UNK).

„Kwestia społeczna” XIX w. pokazała jednak daleką niewystarczalność takiego podejścia do spraw społecznych. Leon XIII swoją encykliką przełamał pewną tradycję oficjalnych wypowiedzi papieskich, mających zazwyczaj charakter ocen moralnych. Podjął on bowiem pełną zrozumienia polemikę z wydarzeniami własnych czasów.

Encyklika *Rerum novarum* stała się impulsem rozwoju myśli społecznej Kościoła. Kierunki badań i poszukiwań wyznaczali już nie tylko papieże, ale również wybitni badacze (nie zawsze będący wyłącznie teologami), wśród których wypada wymienić m.in. Jacques’a Maritaina. Katolicka nauka społeczna stała się więc narzędziem, dzięki któremu pogłębiało się nie tylko rozumienie rzeczywistości, ale również próbowano wskazać pewne praktyczne modele rozwiązań problemów dręczących ludzkość.

W ciągu przeszło stu lat dynamicznego rozwoju myśli społecznej Kościoła, a przede wszystkim ogromnej liczby oficjalnych wypowiedzi UNK, które można określić jako te, dotyczące spraw społecznych, powstała konieczność ich usystematyzowania oraz syntetycznego i kompleksowego opracowania w postaci jednego, poręcznego dokumentu. Potrzebne również było wskazanie podstawowych przesłanek i zasad jakimi kieruje się UNK, w spojrzeniu na przebogata, współczesną rzeczywistość. Uzasadniono to także koniecznością jasnego wykładu nauki społecznej ogromnej rzeszy chrześcijan i wszystkich nią zainteresowanych, którym potrzebne było dzieło, mogące spełniać podobne funkcje w tym obszarze, jakie w zakresie całości doktryny spełnia *Katechizm Kościoła Katolickiego*.

Zadanie stworzenia tego dokumentu papież Jan Paweł II powierzył Papieskiej Radzie „Iustitia et Pax”. Rada ta, pod przewodnictwem najpierw kard. Francisca – Xaviera Nguyen Van Thuan a następnie kard. Renato Martino, rozpoczęła prace, które ukończono w 2004 r., prezentując *Kompendium nauki społecznej Kościoła*.

Kompendium jest dziełem niezwykle obszernym. Polskie wydanie, liczy sobie aż 639 stron, z tym, że niemal połowa przypada na indeks odniesień oraz indeks analityczny (s. 387–628). Podstawowy schemat dokumentu, składa się z trzech zasadniczych części (ujętych w 12 rozdziałów), poprzedzonych wstępem oraz rozbudowanej konkluzji. Klucz, jaki przyjęli autorzy, służący organizacji treści, wydaje się odzwierciedleniem klasycznego wykładu KNS, znanego z wielu tzw. encyklik społecznych. Widać go również m.in. w popularnym podręczniku ks. Józefa Majki.

Część pierwsza dokumentu (rozdziały od 1 do 4) została poświęcona fundamentalnym i programowym zagadnieniom z zakresu teologii i antropologii. Przedstawiono tu sprawę m.in. zbiorowej identyfikacji i samookreślenia Kościoła w kontekście zbawczej misji Jezusa Chrystusa oraz kluczowe w niej miejsce osoby ludzkiej, wraz z jej prawami, obowiązkami i społeczną naturą. Niejako odrębnym elementem tej części jest rozdział czwarty. Zawarto w nim zbiór podstawowych zasad, jakie winny być zachowane we wszelkich relacjach społecznych. Te zasady są jednocześnie swoistymi kryteriami chrześcijańskiej oceny zjawisk, jakie zachodzą między ludźmi.

Najobszerniejsza część dokumentu to część druga (rozdziały od 5 do 11). W niej zostały omówione podstawowe kwestie społeczne oraz relacje, w jakie wchodzi człowiek, w czasie swego życia. Część ta jest jednocześnie spójną prezentacją koncepcji struktury społecznej, która, oprócz wizji człowieka, opisanej w części pierwszej, jest podstawą nauczania Kościoła w kwestiach dotyczących ludzkiej zbiorowości. Tak więc w części tej najpierw omówiono zagadnienia związane z rodziną (rozdział 5) jako najmniejszą i bazową cząstką każdego społeczeństwa. Następnie przeanalizowano temat pracy i zatrudnienia (rozdział 6). W rozdziale 7 przedstawiono sprawy związane z ekonomią i gospodarką. Ostatnim elementem tej części są rozdziały (od 8 do 11) dotyczące zagadnień politycznych, w tym koncepcji bezpieczeństwa międzynarodowego oraz ochrony środowiska.

Trzecia część (rozdział 12) KNSK omawia sprawę miejsca Kościoła w świecie oraz jego zadań i misji nie tylko w płaszczyźnie religijnej, ale również w płaszczyźnie kulturalnej, społecznej i politycznej.

KNSK, jak już wspominałem wyżej, zostało pomyślane jako dokument, mający spełniać funkcję podobną do *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Ma zatem być komplementarnym i łatwym w użyciu, wykładem doktryny społecznej. Treść *Kompendium* została uszeregowana, podobnie jak w

KKK, w kolejno numerowane artykuły, które składają się na schemat dokumentu. Na zawartość merytoryczną poszczególnych artykułów składają się przede wszystkim cytaty z ogromnej liczby dokumentów UNK. Rdzeń stanowią te podstawowe i jednocześnie najwyższe rangą (dokumenty soborowe, encykliki, adhortacje). Dominujący jest w nich dorobek Jana Pawła II.

Poruszanie się po tak skomplikowanym dziele, ułatwia rozbudowany aparat krytyczny, na który składa się ponad 1200 przypisów, odsyłających czytelnika do dokumentów źródłowych, z których zostały zaczerpnięte cytaty (w polskim wydaniu, przypisy odwołują się do polskojęzycznych przekładów dokumentów oryginalnych – o ile te istnieją – nie jest to jednak konsekwentne) oraz rozbudowane indeksy, pozwalające dotrzeć do zagadnień szczegółowych, nie ujętych w głównym schemacie, a znajdujących się w dokumencie, bez konieczności całościowej lektury. Taka budowa powoduje, że *Kompendium* ma ogromne walory naukowe. Jest bowiem poręcznym almanachem wypowiedzi UNK w sprawach społecznych.

Autorzy dokumentu zauważyli we wprowadzeniu, że istnieją trzy najistotniejsze „wyzwania”, wobec których staje dzisiaj ludzkość (por. KNSK 16). Pierwsze to pytanie o prawdę o człowieku, o to, kim on jest? Drugim wyzwaniem jest problem rozumienia i praktycznego podejścia do pluralizmu i różnic na różnych poziomach ludzkiego i społecznego rozwoju. Trzecim zaś globalizacja. *Uczniowie Jezusa Chrystusa czują się wciągnięci w te pytania, również oni noszą je w swoich sercach i chcą wraz ze wszystkimi ludźmi angażować się w poszukiwanie prawdy i sensu życia osobistego oraz społecznego* (KNSK 17) – piszą autorzy *Kompendium*, odnośnie do wyzwań wymienionych wcześniej. Czytelnik ma w *Kompendium* znaleźć cenną odpowiedź we własnych poszukiwaniach duchowych i intelektualnych. Patrząc jednak z innej perspektywy, dokument jest próbą polemiki z dzisiejszym światem, którego określenia można zamknąć w terminach takich, jak np. globalizacja, postmodernizm, homogenizacja kultury czy terroryzm. Schemat, jaki przyjęła komisja przygotowująca KNSK, pokazuje pewną spójną wizję świata i wskazuje również pewne kierunki funkcjonowania w tym świecie (por. KNSK cz. III). Czy jednak, odnośnie do wspomnianych już wyzwań, przesłanie Kościoła jest czytelne? Jakie jest ich rozumienie?

Pierwszy problem (jemu w znacznej mierze poświęcona jest część pierwsza KNSK), dotyczący samego człowieka, nie stawia wbrew pozorom pytania retorycznego, ale też nie można udzielić prostej odpowiedzi. Kościół w swoim nauczaniu zawsze stawia człowiek w centrum zbawczego planu Boga i odnosi go do bezpośredniej z Nim relacji. Z tego wynikają jego prawa, ale i obowiązki. Ten pogląd jest stały i niezmienny od samego początku istnienia wspólnoty ekklezjalnej. Jest on też bazą do dyskusji z innymi koncepcjami. Nie ma jednak mowy o kompromisie z żadną z nich. W nauczaniu społecznym Kościoła wizja człowieka jako *imago Dei* jest fundamentalna. Papieże, zaczynając od Leona XIII i *Rerum novarum*, sprawę koncepcji człowieka stawiali na początku swych dokumentów, ponieważ w wielu wypadkach „błąd antropologiczny” przesądzał o zgubnych skutkach koncepcji społecznych, z którymi polemizowali lub wprost je zwalczali.

Inaczej ma się sprawa z drugim „wyzwaniem”, które niewątpliwie wiąże się z jednym z najbardziej fundamentalnych współczesnych problemów ludzkości. Samuel Huntington, określił to mianem *zderzenia cywilizacji*. Być może jest to określenie radykalne, to jednak ludzkość nie jest intelektualnym monolitem. Jest bardzo zróżnicowana do tego stopnia, że często dochodzi do tarć (czasami terroryzm wskazuje się jako najbardziej radykalną emanację huntingtonowskiego *zderzenia cywilizacji*). Różnice te dotyczą niemal wszystkich obszarów ludzkiej egzystencji. W przeszłości interakcja między kulturami miała ograniczony charakter, jednak współcześnie – w *globalnej wiosce* – stajemy wobec problemu wspólnej egzystencji. Kultura zachodu próbowała rozwiązać ten dylemat, relatywizując wartości oraz stawiając postulat absolutnej wolności jednostki. Często określano to zjawisko mianem postmodernizmu, choć trudno tu mówić o jednolitym prądzie filozoficznym czy kulturowym. Droga ta wydaje się jednak złudna i niezwykle niebezpieczna, ponieważ pominięty został fakt, że człowiek jest podmiotem nie tylko praw, ale i obowiązków.

Kościół od samego początku buduje swoją aksjologię na tym założeniu.

Pomimo tego, że w KNSK nie znajdziemy otwartej polemiki z postmodernistami czy zwolennikami wielu podobnych postulatów (sprawy zagadnień z zakresu szeroko rozumianej kultury nie zostały uwypuklone w schemacie, chociaż wydaje się, że powinno się im poświęcić więcej uwagi, w odrębnym rozdziale), to jednak w każdym z omawianych zagadnień znajdziemy wskazówki co do tego, jak chrześcijanie rozumieją różnorodność kultur, mentalności i religii. Jest tak dlatego, że wspólnota Kościoła stara się przekazać prawdy uniwersalne w zróżnicowanym świecie. Jeżeli więc spojrzymy całościowo na nauczanie społeczne Kościoła i potraktujemy KNSK jako głos w dyskusji na temat spraw świata, to w świecie postmodernistów i potężnych mediów, komunikat przekazywany przez społeczność chrześcijan, będzie bardzo czytelny, ponieważ powtarza on tę samą, stałą i niezmienną naukę, co w świecie *newsa* jest bardzo ważne.

Największego jednak kłopotu dostarcza zagadnienie globalizacji. Dotychczas Kościół nie wydał dokumentu o wysokiej randze, poświęconego temu tematowi. Trudność stanowić może również wieloaspektowość zagadnienia oraz jego zakres. Nie zostało ono więc zbyt mocno uwypuklone w schemacie KNSK, i potraktowano je nieco sygnałnie jako *res novae*. Problem w tym, że nie są to już *rzeczy nowe*, ponieważ o globalizacji (w jej wielorakich przejawach) mówi się już od lat osiemdziesiątych XX w., a problemów z nią związanych, w globalizującym się świecie przybywa. Wymagają one pewnego radykalnego przeorientowania tradycyjnych schematów myślenia (zwłaszcza w ekonomii), ponieważ takich *skutków ubocznych* globalizacji, jak np. bezrobocie czy utrwalanie się obszarów ubóstwa, nie da się rozwiązać metodami tradycyjnymi. Kompendium przekazuje wprawdzie analizę zjawiska (w odniesieniu do zatrudnienia i gospodarki), to jednak nie ma w nim wiele więcej. Uważny czytelnik, dostrzeże jednak to, o czym już wyżej wspomniałem w innym kontekście. W KNSK zawarty jest przejrzysty i wydaje się, że w tych okolicznościach kluczowy komunikat, mówiący o tym, iż to przecież człowiek jest autorem globalizacji. Jeśli ów człowiek będzie w swoim postępowaniu stosował uniwersalne zasady moralne i odwoływał się do zasady solidarności, to być może z czasem będziemy mogli mówić o globalizacji z ludzką twarzą.

Kompendium, jak widać po tak ogólnym przeglądzie, jest dziełem niezwykle bogatym, o wiele walorach. Nie jest też dziełem idealnym, często dotyka bowiem skomplikowanej problematyki, a co najważniejsze, dotyka spraw wciąż zmieniającego się świata. Powoduje to konieczność stałej aktualizacji, o czym uprzedzają autorzy już we wprowadzeniu (por. KNSK 9). Pozostaje mieć nadzieję, że wraz z rozwojem myśli społecznej w ramach wspólnoty ekumenicznej doczeka się ono kolejnych edycji i koniecznych zmian. Niewątpliwie następnym krokiem tym kierunku jest pierwsza encyklika Benedykta XVI *Deus caritas est*.

Adam Bartosiewicz

Józef Życiński, *Odyseusz czy playboy? Kulturowa odyseja człowieka*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, ss. 206.

Nakładem krakowskiego Wydawnictwa Literackiego ukazała się kolejna książka Józefa Życińskiego, którego biogram zamieszczony na okładce książki zawiera następujące dane: „(ur. 1948) – ksiądz katolicki, arcybiskup metropolita lubelski, filozof, teolog, eseista, autorytet moralny, członek Papieskiej Rady Kultury, autor wielu publikacji, m.in. książek *Wiara wątpliwych*, *Bruderszaft z Kainem*, *Medytacje nas moralnym spadkiem po PRL*”. Ten w istocie bardzo skromny biogram kryje jednak postać niezwykle ważną dla Kościoła polskiego, Kościoła powszechnego, wreszcie dla polskiej i światowej nauki, bo arcybiskup Życiński, to przecież jeden z najwybitniejszych współczesnych polskich filozofów mających wpływ, poprzez swoje publikacje, a także poprzez zagraniczne wykłady, seminaria, konferencje, zjazdy i odczyty na światową naukę i kulturę. Zwłaszcza iż jego zainteresowania i pasje twórcze są bardzo rozległe i koncentrują się wokół filozofii nauki, kosmologii relatywistycznej, metalogiki, historii nauki, badań relacji między nauką a wiarą czy filozofii

procesu Whiteheada i jego roli we współczesnym wykładzie chrześcijańskiej doktryny. Należy przy tym podkreślić fakt, że abp Życiński swoją myśl prezentuje nie tylko w formie prac naukowych publikowanych w różnych językach, którymi znakomicie się posługuje, ale także w przystępnej formie publicystycznej, która ma walor popularyzatorski, a przez to jest niezwykle pożyteczną społecznie publikacją, co niestety często bywa widziane nieprzychylnie przez niektóre polskie kręgi akademickie. Tymczasem taka praca popularyzatorska jest na świecie powodem do dumy i ma ogromny walor intelektualny, świadczy o wysokiej klasie publikującego autora – naukowca. Zaslugą Józefa Życińskiego jest więc właśnie takie podejście do tematów, często trudnych i wymagających pewnego przygotowania od odbiorców, które pozwala czytelnikowi mniej wyrobionemu, zrozumieć dane zagadnienie w sposób jasny i komunikatywny. Lektury książek Życińskiego przynoszą bowiem ich czytelnikom ogromną korzyść intelektualną, co jest zasługą klarowności stylu, precyzji myślenia, przepięknego, bogatego języka urzekającego gamą niezrównanych, niespotykanych i barwnych porównań, nawiązywaniem do mnóstwa lektur z różnych dziedzin, a także odwoływania się do rozlicznych doświadczeń własnych i cudzych, „do biografii pięknych dusz” (Życiński przywołuje w swoich esejach m.in. takie postaci, jak: Halina Mikołajska, Irena Sławińska, Karolina Lanckorońska), do „stylu arystokratów ducha” (Jan Nowak Jeziorański, ks. Józef Tischner), które czynią z lektury książek Życińskiego pasjonującą przygodę intelektualną, inspirującą do własnych przemyśleń, a także do pogłębienia własnego widzenia Boga, świata i człowieka.

Taką książką, która może stać niezwykle cennym źródłem refleksji o współczesnym człowieku i jego miejscu w świecie jest właśnie książka *Odyseusz czy playboy? Kulturowa odyseja człowieka*. Lektura tej książki z całą pewnością przyniesie potencjalnemu czytelnikowi ogromną porcję fascynujących rozważań na temat losu i kondycji człowieka zanurzonego we współczesności, nazwanej etapem postmoderny, który ma być reakcją na intelektualne rozczarowania oświecenia. Ten postmodernistyczny charakter współczesności niestety nie przynosi złagodzenia postoświeceniowych rozczarowań, zrodzonych na gruncie niezrealizowanych idei o powszechnej wolności, równości, wielkości i szczęściu dla wszystkich, a wręcz przeciwnie. Okazuje się bowiem, że owa ewolucja kulturowa zamiast stać się źródłem postępu, stała się źródłem wielorakich frustracji, niezrealizowanych marzeń, porzuconych nadziei. Życiński charakteryzuje między innymi tę epokę, nawiązując do porównania zaczerpniętego ze swej innej książki *Bóg postmodernistów*, jako epokę, gdzie dużo jest Diderotów, mało d’Alembertów. Oznacza to, „iż zdolności retoryczne, perswazja czy ironia dominują we współczesnym pejzażu kulturowym nad głębią intelektu”. A ma to niestety zgubny wpływ na człowieka i jego wybory, gdyż powoduje samotność i dezorientację w gąszczu pluralistycznych propozycji, które wzajemnie się znoszą i wykluczają. Życiński zatem słusznie zauważa i jest to niejako punkt wyjścia jego dalszych rozważań, że taki stan prowadzi „w wielu środowiskach do ucieczki w rozpacz, w poczucie przegranej lub w duchową pustkę, jako nieuniknione doświadczenia znamienne dla postmoderny. W kregach, którym znudziło się kultywowanie prometejskich snów o wielkości, coraz częściej powtarzane są deklaracje o śmierci Boga i śmierci człowieka, końcu historii, rozmyciu sensu i pustce aksjologicznej, w której nie ma miejsca na wielkie wartości kultywowane we wcześniejszych stadiach kulturowych”. To zagubienie człowieka stawia go samego przed pytaniem o istotę jego własnej egzystencji. Czy człowiek, to szukający domu Odyseusz pamiętający o swej słonecznej Itace? Czy rzucony w pluralizm playboy pozbawiony odniesienia do jakiegokolwiek aksjologii? A może „bezdolny tułacz”, „wydziedziczony nomada”, „kosmiczny turysta koczujący w nowoczesnych hotelach”? I jakkolwiek odpowiedzilibyśmy na to pytanie, które postawione jest w tytule książki, to i tak w ostatecznym rozrachunku, okaże się, że człowiek mimo swej bezsilności, strachu i zagubienia, mimo bycia tułaczem poruszającym się po bezdrożach, może odnaleźć w sobie drugie oblicze – pielgrzyma wędrującego ubitym traktem, „uczestnika wielkiej przygody”, który dotrze do swojej Itaki. Aby jednak tak się stało, trzeba kultywować żywą pamięć o wartościach trwałych, nieprzemijających, fundamentalnych. Itaka jest właśnie w książce Życińskiego symbolem takich wartości, o których pisze w swych kolejnych esejach autor, wartości, które stanowią duchową ojczyznę człowieka i które pozwalają utożsamiać się z tradycją i istotą humanizmu będącego wspólnym walorem antyku, średniowiecza i czasów nowożytnych.

Autor, pisząc o poszukiwaniu owej Itaki, mimo kasandrycznych prognoz, rozmaitych frustracji naszej epoki, pesymizmu, czarnowidztwa i podejrzanych propozycji kulturowych współczesności, pozostaje nadal optymistą twierdząc, że nie należy popadać w panikę i wierzyć, iż uda się dotrzeć do Itaki, czyli zbudować wspólnotę ducha zarówno przez ludzi dobrej woli kierujących się sumieniem, jak i przez tych, którzy w Ewangelii poszukują inspiracji trudnych życiowych decyzji, jednym słowem przez wszystkich tych, którzy zachowują wrażliwość serca. Życiński nazywa ich „generacją Odysów”, „którzy potrafią łączyć poczucie wielkiej życiowej przygody z wiarą w sens i piękno tak bardzo potrzebną cywilizacji zagrożonej przez rozpacz i nijakość”. Równocześnie autor zdaje sobie sprawę, iż ów optymizm w siłę rozumu człowieka rzuconego w pluralizm nie jest wcale łatwy do osiągnięcia, zwłaszcza w kontekście chaosu, szumu informacyjnego, aksjologicznego bałaganu i alternatywnej kultury. Współczesny Odyseusz narażony jest bowiem na liczne kuszące propozycje wyrażające się pytaniem *why not?*, które oznacza w istocie, że warto, a nawet trzeba, próbować wszystkich smaków życia, nawet jeśli miałyby się połknąć truciznę. A przecież, gdyby Odyseusz chciał w drodze do domu wypróbować wszystkie alternatywne możliwości żeglugi, to Penelopa prawdopodobnie nigdy nie doczekałaby się jego powrotu do domu. Jeśli człowiek więc zdecydowałby się naprawdę zakosztować wszystkich alternatywnych propozycji, które niesie za sobą kultura, a zwłaszcza etyka, to z całą pewnością jego droga do Itaki nie tylko stałaby się długa i kręta, ale być może nawet i niemożliwa do przebrnięcia.

Autor, decydując się na użycie w swych rozważaniach uniwersalnych symboli kulturowych, zwłaszcza ze świata antyku, chce zbliżyć się do jak największej grupy odbiorców, niekoniecznie na przykład jednej grupy wyznaniowej, o czym zresztą *expressis verbis* pisze w pierwszym eseju wprowadzającym do książki *Requiem dla Prometeuszów?* Życzeniem autora jest, aby jego słowa dotarły do wszystkich poszukujących z samozaparciem trudnych, ale przecież trwałych wartości duchowych, podkreślając, że świętość, często ta anonimowa, ale „przeżywana we wspólnocie dzielonych wartości stanowi kategorię szczególnie ważną w kulturze doświadczającej napięcia między anonimowym tłumem a skrajnym indywidualizmem”.

Sądzę, że zamierzenie autora zostało zrealizowane i książka będzie niezwykłym przewodnikiem po meandrach współczesności dla tych wszystkich, którzy zechcą stać się częścią „archipelagu wrażliwych serc”, a także uczestniczyć „w szkole duchowego piękna”.

Zdzisława Kobylińska
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

K. B a r t n i c k a, J. S z y b i a k, *Zarys historii wychowania*, Żak, Warszawa 2001, s. 221.

Każdy człowiek podlega różnym oddziaływaniom ze strony społeczeństwa, w którym żyje i rozwija się. Jedną z form tych oddziaływań jest wychowanie dzieci i młodzieży. Poprzez ten proces przygotowuje się młodego człowieka do samodzielnego życia i pełnego uczestnictwa w życiu społecznym. Wychowanie od innych procesów wyróżnia to, że jest procesem podejmowanym świadomie i celowo do ukształtowania osobowości wychowanka. Rezultat tego procesu ma wymiar jednostkowy i społeczny. Stąd zainteresowanie wychowaniem okazywały nie tylko jednostki, ale także różne grupy społeczne, polityczne i religijne. W pewnym okresie czasu wychowaniem, w szerszym lub węższym zakresie, interesowało się państwo. W tym celu zaczęto powoływać instytucje służące organizacji wychowania umysłowego, moralnego i fizycznego.

Każda jednostka jako dziecko była poddawana wpływom wychowawczym. Następnie stawała się ona sama, wychowawcą swoich dzieci i obserwatorem oceniającym wysiłki i efekty pracy wychowawczej innych osób, pracujących bezpośrednio na polu wychowania. Na jego kształt wpływają strategie rodzinne, społeczne, osobiste, oczekiwania społeczeństwa, ideały, metody, treści. Wycho-

wanie więc jest jedną z podstawowych funkcji każdego społeczeństwa i tak jak ono samo ulega wpływom i przemianom historycznym.

W miarę rozwoju historycznego społeczeństwa, powiększał się zakres umiejętności i wiedzy potrzebnej jednostce do dobrego funkcjonowania w danej społeczności. W związku z tym wydłużał się czas ich opanowania, kształtowała się coraz bardziej wyspecjalizowana działalność edukacyjna, a także dzięki naukom, rosła wiedza o rozwoju człowieka. Wydłużał się także proces wychowania, czyli czas dzieciństwa i młodości.

Czasy nowożytne przyniosły narastające tempo przemian cywilizacyjnych. Odkrycia techniczne, kulturalne i osiągnięcia medycyny, wydłużyły przeciętną długość życia ludzkiego. To wszystko sprawiło, że edukacja otrzymana w młodości nie wystarczała na całe życie. W XIX w. powstały różne formy i instytucje kształcenia ludzi dorosłych. Wraz z czasem narastała wiedza pedagogiczna. Wyodrębniały się różne teorie, prądy i praktyki wychowania. Wiedza pedagogiczna przekształcała się stopniowo w zorganizowaną dyscyplinę naukową, jaką jest pedagogika. Jednym z jej filarów jest historia wychowania.

Pojęciom takim, jak: historia wychowania, jej przedmiot, początki, kierunki rozwoju badań, historia wychowania w Europie i w Polsce, poświęcony został *Wstęp* poniższej publikacji.

Rozdział pierwszy przedstawia obraz starożytności jako podstawy europejskich tradycji edukacyjnych. Ukazana jest Grecja i jej ideały wychowawcze w różnych okresach, miastach i plemionach. Autorki zapoznają czytelnika z poglądami filozoficznymi i wychowawczymi Sokratesa, Platona i Arystotelesa. Wychowanie greckie przejął Rzym, który był cesarstwem i potęgą militarną w całym basenie Morza Śródziemnego. Powstają następnie szkoły edukacji elementarnej, średniej i wyższej. Pojawiają się tutaj takie postacie jak: Marek Cynceron i Fabiusz Kwintilian. Ostatnim poruszoną zagadnieniem w tym rozdziale jest chrześcijaństwo. Wraz z edyktem mediolańskim w 313 r. chrześcijaństwo zostało uznane za religię obowiązującą w całym Cesarstwie. Chrześcijanie stanęli wobec dylematu istnienia szkół pogańskich. W wyniku długiej refleksji dochodzi do pojednania chrześcijaństwa z kulturą antyczną.

Rozdział drugi omawia średniowiecze. Terminem tym określa się okres między upadkiem Cesarstwa Zachodniego a przemianami w Europie w XV w. Od VI do VIII w., powstaje ustrój feudalny i następuje rozpad form antycznej edukacji. Wieki IX–XI, to czas tworzenia się struktury stanowej i dostosowanie edukacji do jej potrzeb. Wieki XI–XIII, to rozkwit średniowiecza. W tym okresie powstają uniwersytety i następuje rozwój scholastyki. Natomiast wieki XIV i XV, to schyłek średniowiecza. W kręgu kultury zachodniej pojawia się Polska jako młode państwo. Otwarte jest ono na potrzeby edukacji. W Krakowie powstaje pierwszy uniwersytet. Przesuwa się powoli wychowanie z rodziny do szkoły.

Rozdział trzeci ilustruje edukację w Europie w XV–XVIII w. Jest to czas rodzenia się renesansu. Upowszechnia się nowa koncepcja człowieka i świata. Następują dość radykalne zmiany w ekonomii i polityce. Kończy się epoka rycerstwa. W wychowaniu coraz bardziej akcentuje się wymiar humanistyczny. Przedstawicielem tej epoki jest Erazm z Rotterdamu, zwany „księciem humanistów” i Jan Ludwik Vives. Powstają w tym okresie humanistyczne modele szkół europejskich (szkoła parafialna, szkoła średnia z gimnazjum). Sobór Trydencki nakazuje tworzenie seminariów duchownych. Myśl wychowania humanistycznego dociera do Polski (A. Frycz Modrzewski, S. Petrycy), ulega przekształceniom dotychczasowy system szkolny. Powstają szkoły wyznaniowe (1517 – początki reformacji). W Polsce utworzone zostały szkoły wyższe, jak: Akademia Wileńska i Akademia Zamojska. Pojawiają się pierwsze krytyki pod adresem szkoły humanistycznej (formalizm, szablon, bierność).

Rozdział następny omawia myśl pedagogiczną XVII i XVIII w. Dorobek filozofii i nauki XVII w. daje początki oświeceniu. Zakończyły się wojny religijne, zróżnicowały się ustroje polityczne, zaczął się rozwijać handel (kolonizacje) i rozwój nauk ścisłych. Ideał powszechnego nauczania zaczął głosić Jan Amos Komeński (1592–1670). Coraz większym zainteresowaniem cieszyło się wychowanie domowe (John Locke – wychowanie gentlemana). Jan Jakub Rousseau (1712–

1778) wypracowuje koncepcje wychowania naturalnego. W końcu XVIII w. wybucha Wielka Rewolucja Francuska.

Rozdział piąty omawia stan edukacji i wychowania w Polsce w XVIII w. Sytuacja Rzeczypospolitej w tym czasie była rozpaczliwa. W celu ratowania kraju ks. Konarski zakłada w 1740 r. w Warszawie Collegium Nobilium. Król Stanisław Poniatowski daje początek w 1765 r., Szkole Rycerskiej Korpusu Kadetów. Najwięcej na polu reformy polskiej szkoły i wychowania dokonała Komisja Edukacji Narodowej (1773–1794).

Rozdział szósty poświęcony jest uczelniom wyższym i uniwersytetom. Zmienia się koncepcja uniwersytetu nowożytnego (rola Melanchtona). Zmodyfikował on programy studiów. W XVII i XVIII w. uczelnie wyższe przeżywają kryzys. Dokonuje się reforma uniwersytetów (Berlin – Humboldt). W Polsce nad reformą uniwersytecką pracuje KEN.

Wychowaniu w czasach nowożytnych, czyli w XIX i XX w., poświęcony jest rozdział siódmy. Okres ten jest bardzo bogaty w myśl pedagogiczną i szereg reform szkolnych. Wiek XIX, to czas emancypacji kobiet. W konsekwencji zmienia się obraz rodziny europejskiej. Powstają nowe formy opieki nad dzieckiem (ochronki, przedszkola, ośrodki dziecięce). Po raz pierwszy zaczęto interesować się dzieckiem upośledzonym (Montessori). Rodzina stała się obszarem intensywnej pedagogizacji. W niektórych krajach, jak Związek Radziecki, oddzielono całkowicie wychowanie i szkołę od religii. Jan Herbart (1776–1841), niemiecki pedagog, nadaje wychowaniu naukowy wymiar. Na szczególną uwagę zasługują nowe nauki, takie, jak: socjologia i psychologia. Szczególne znaczenie miała psychologia eksperymentalna, która odgrywała pomocniczą rolę w wychowaniu. Pojawia się szereg pozapaństwowych inicjatyw edukacyjnych, odpowiadających na potrzeby czasu (młodzież trudna, Włochy – ks. Bosko i salezianie, Polska – ks. Markiewicz i Michalici). Zaczyna się przywiązywać wagę i znaczenie do kształcenia i właściwego przygotowywania nauczycieli do pracy w szkole. Powstają nowe rodzaje szkół: szkoła średnia ogólnokształcąca, szkoły zawodowe i politechniczne. Początek XX w. to czas, w którym głosi się pądocentryzm (Ellen Key – „stulecie dziecka”), szkoła aktywna (Dewey), szkoła pracy (Kerschensteiner), szkoła twórcza (Rowid), szkoła pracy produkcyjnej (Błoński), szkoła życia (Decroly).

Książkę kończy rozdział ósmy. Przedstawiono w nim dość szeroką panoramę szkół i wychowania na ziemiach polskich w dwóch ostatnich wiekach. Wiek XIX to okres trzech zaborów. Każdy z nich charakteryzował się odmienną sytuacją polityczną, społeczną i edukacyjną. Sytuację tę wyznaczały interesy państw zaborczych. Najsilniejszą politykę germanizacyjną prowadziły Prusy. Zabór rosyjski, a zwłaszcza austriacki, cieszyły się dużo większą wolnością, nie licząc pewnych okresów, np. powstaniowych. W czasie zaborów rozwija się polska literatura edukacyjna i myśl pedagogiczna (Niemcewicz, Jachowicz, Śniadecki, Staszic, Trentowski, Libelt). Druga połowa XIX w., to początki polskich badań pedagogicznych (Dawid, Szcówna), rodzi się pedagogika narodowa (S. Prus – Szczepanowski), przeprowadza się szereg reform w szkolnictwie (Wielopolski), powstaje tajna oświata, organizuje się wiele instytucji i organizacji (Macierz Szkolna, muzea), przeprowadza się także protesty, ożywia się ruch nauczycielski.

Oblicze systemu oświatowego w okresie międzywojennym zależało od poszczególnych ekip rządzących (endecja, sanacja). W 1917 r. powstaje ruch harcerski. Okres II wojny światowej to czas tajnego nauczania. Po 1945 r. następuje odbudowa systemu oświatowego (1945–1948), brutalnej ideologizacji (1949–1955) i reform lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Podstawą pracy dydaktyczno-wychowawczej szkoły była ideologia marksistowsko-leninowska. Wzorem dla polskiej szkoły była szkoła radziecka.

Niewątpliwie niniejsza publikacja zasługuje na uwagę i lekturę. Historię wychowania wyklada się na wszystkich wyższych uczelniach pedagogicznych. Podręcznik może więc być bardzo przydatny zarówno dla wykładowców, jak i studentów. Choć nie jest obszerny, to zawiera bardzo wiele wiedzy ukazanej obiektywnie. Podana jest ona językiem bardzo przystępnym, jak również za pomocą jasnej i uporządkowanej metodologii. Na uwagę zasługuje słownik zamieszczony na końcu książki. Zawiera on szereg pojęć, z którymi student musi zapoznać się w trakcie studiów. Uważam,

że mógłby być obszerniejszy i bogatszy. Trudno jest uniknąć braków. Jednym z błędów, jakie Autorki popełniły, jest niewłaściwe tłumaczenie łacińskiej maksymy (s. 50). Winna ona brzmieć: „Uczymy się nie dla szkoły, ale dla życia”. Brakuje także szerszej oceny najnowszego okresu historii Polski i myśli pedagogicznej, poczynwszy od 1989 r., który przyniósł Polsce zmiany ustrojowe.

ks. Jan Niewęglowski SDB
UKSW, Warszawa

Erika L a n d a n, *Twoje dziecko jest zdolne. Wychowanie przykładem*, tłum. T. Szafranski, PAX, Warszawa 2003, ss. 211.

Niniejsza publikacja ukazała się na polskim rynku w serii „Wychowanie bez porażek”. Jest wydaniem drugim, co świadczy o dużym zainteresowaniu dziedziną kreatywności i zdolności u wzrastającego dziecka. Jak sama Autorka wskazuje, jej książka przeznaczona jest dla dzieci zdolnych oraz ich rodziców, nauczycieli i wychowawców. Treść książki ma na celu wzmocnić dzieci, aby odważnie realizowały swoje uzdolnienia, bez ryzyka utraty przyjaciół. W przypadku rodziców i nauczycieli książka ma pomóc w rozwijaniu talentu dzieci i uczniów. Publikacja nie jest opracowaniem naukowym, chociaż w tekście cytowane są dość liczne badania naukowe. Autorka przede wszystkim dzieli się swoim bogatym doświadczeniem długoletniej pracy z dziećmi utalentowanymi. Pierwsze spostrzeżenia na temat kreatywności Autorka przedstawiła w książce poświęconej psychologii kreatywności. Następne obserwacje umocniły ją w przekonaniu, że kreatywność stosowana w wychowaniu i psychoterapii najlepiej przygotowuje dziecko do życia, a zwłaszcza dzieci uzdolnione.

Świat otaczający człowieka zmienia się coraz bardziej. Zmianom podlegają przede wszystkim takie mierniki, jak wartości polityczne, ekonomiczne i społeczne. Jednostka uczestniczy w tym procesie i zмага się cały czas ze zmianami i przekształceniami, jakie powyższy proces niesie ze sobą. Człowiek czuje się zagoniony i poddany działaniom różnych sił i mechanizmów. W rezultacie brakuje mu czasu i możliwości, aby mógł stworzyć sobie jasny obraz życia i jego celu. Kreatywna postawa młodego człowieka wobec własnego życia pomaga mu zapanować nad ustawiczną transformacją i nie dopuszcza, aby ona zapanowała nad nim. Wychowanie kreatywne ułatwia ukształtowanie, przekazanie cech i uzdolnień, których potrzebuje młody człowiek, aby w przyszłości mógł stawić czoło wszelkim trudnym sytuacjom i zmianom oraz nawet nad nimi zapanować. Człowiek z wykształconą kreatywnością jest lepiej przygotowany do życia i do podejmowania ciągłego ryzyka, ponieważ utrzymuje nieustanny kontakt ze swoim otoczeniem i bierze żywy udział w jego ciągłym tworzeniu. Człowiek kreatywny dużo łatwiej dostosowuje się do nowych okoliczności, a nawet szuka możliwości wpływu na ich zmianę.

Kreatywność należy do podstawowych cech człowieka. Jest ona także wspólnym mianownikiem wielu procesów zachodzących w nauce, w sztuce i w relacjach międzyludzkich. Przejawia się wtedy jako elastyczność, otwartość, zamiłowanie do eksperymentów, humor, zabawa, ciekawość, komunikatywność, odwaga. Proces wychowania może służyć rozwinięciu kreatywności, która z kolei może stać się postawą życiową jednostki. Ułatwi to rozpoznanie elementów budzących zaufanie. Może też umożliwić nabycie doświadczeń tak bardzo potrzebnych w ciągle zmieniającej się rzeczywistości.

Na ukształtowanie kreatywności w dziecku, niezależnie od własnych sił twórczych, wpływ ma otoczenie. Środowisko, w którym żyje i rozwija się młody człowiek, wie „co” i „kiedy” należy rozwijać w dziecku. Powyższe zasady wciela się w życie bardzo często, nie uwzględniając zróżnicowania, możliwości i predyspozycji danego dziecka. Doświadczenie Autorki wskazuje jasno, że zdolności i potrzeby dzieci, nawet w tym samym przedziale czasowym, są odmienne i dlatego stawiane im wymagania muszą być zróżnicowane. Wiele dzieci w wieku np. sześciu lat, intelektualnie osiągnęło dojrzałość ośmiolatków, natomiast ich rozwój emocjonalny jest na poziomie czterolat-

ków. Nie zdając sobie z tego sprawy, często powstrzymuje się utalentowane dziecko przed takim zachowaniem jak i ich rówieśników. Zadaniem wychowania jest rzucać wyzwanie talentom, popierać je i dbać o prawidłowy rozwój. Talent bowiem, wbrew powszechnym opiniom, nie zawsze sam się przebije i ujawni. Autorka jednak ostrzega przed rozwijaniem jakichś szczególnych uzdolnień. W wychowaniu należy zajmować się całą osobowością dziecka, jego możliwościami emocjonalnymi, intelektualnymi, muzycznymi i społecznymi. Gdy przed uzdolnionym dzieckiem postawi się wyzwanie na jego miarę, nie będzie ono stwarzało problemów.

Należy jednak pamiętać, że uzdolnienia są względne. Dziecko rodziców, którzy nie ukończyli studiów, może mieć taki sam iloraz inteligencji, jak dziecko mające rodziców o wysokim ilorazie inteligencji. W trakcie wychowania należy wspierać oboje w ten sam sposób. Wsparcie to jest jeszcze bardziej znaczące, kiedy mamy do czynienia z dzieckiem zacofanym lub pochodzącym z kulturowo niskiego środowiska. Właściwe wsparcie udzielone dziecku pomoże mu zwalczyć negatywne wpływy środowiska. Tym problemom Autorka poświęciła wiele miejsca w swojej książce.

Wychowanie, które rozwija uzdolnienia, jest bardzo korzystne dla dziecka zdolnego. Talent jednak należy rozpoznać i rozwijać przez specjalne programy. Autorka jest przeciwna tworzeniu specjalnych szkół dla utalentowanych dzieci. Według niej dziecko nawet wybitnie zdolne powinno uczęszczać razem z innymi dziećmi do normalnych i ogólnie dostępnych szkół. W przyszłości bowiem jako dorosły człowiek będzie żyło w przeciętnym świecie i dzięki swej kreatywności będzie go przemieniało, tworzyło i udoskonalało.

Zagadnienie kreatywności, rozumienie i jej znaczenie dla rozwoju osoby, Autorka przybliżyła poprzez wyjaśnienie, czym jest duchowa dojrzałość, co oznacza postawa kreatywna, uzdolnienie, dziecko utalentowane, jaką rolę spełniają rodzice i środowisko rodzinne, jak się mają kwalifikacje przywódcze do odpowiedzialności, w jaki sposób pytania przyczyniają się do kreatywności. Na szczególną uwagę zasługują dwa ostatnie zagadnienia, a mianowicie kreatywność, jako wspólna cecha naukowca i artysty oraz kreatywność jako holistyczne podejście do problemu.

Według Autorki kreatywność to umiejętność stawiania pytań, otwartych i bezwarunkowych, to odwaga, komunikacja i otwartość na innych, to poczucie humoru i nietraktowanie siebie zbyt poważnie, elastyczność w relacjach z innymi. Kreatywność to także zabawa, to postawa życiowa, styl życia i przeżywania, umiejętność przyjęcia niepowodzenia, jakieś napięcie, które niejako zmusza osoby do tworzenia ładu, formy i sensu – *Creo ergo sum*.

Literatura pedagogiczna zajmuje się przeważnie sytuacjami problemowymi i patologicznymi. Próbuje się opisać dziecko i młodego człowieka, którzy stwarzają dorosłym problemy i nie są „tym, czym być powinni”. Powyższa publikacja odbiega od tych standardów. Pokazuje dziecko zdolne, które również może sprawiać rodzicom i nauczycielom pewne problemy. Są to jednak problemy innego rodzaju. Dziecko patologiczne wymaga wielu umiejętności i wiedzy od pedagoga, aby skutecznie mógł on udzielić właściwej pomocy. Niniejsza książka, a także liczne przykłady, z pewnością ułatwią czytelnikowi zrozumienie dziecka zdolnego i kreatywnego, a także pracę z nim.

ks. Jan Niewęglowski SDB
UKSW, Warszawa

Diagnostyka pedagogiczna i profilaktyka w szkole i w środowisku lokalnym,
red. M. Deptuła, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej, Bydgoszcz 2004, ss. 265.

Głównym zadaniem pedagoga jest tworzenie dziecku optymalnych warunków sprzyjających jego rozwojowi. Dotyczy to środowiska szkolnego, placówek opiekuńczo-wychowawczych, środowiska lokalnego, a także udzielanie wszechstronnej pomocy rodzinie, która z różnych powodów nie realizuje i nie wypełnia właściwie swojej funkcji.

Wszelkie działania profilaktyczne, a także niesienie pomocy rodzicom, wymaga przede wszystkim rzetelnej diagnozy obszaru, na którym mogą być podjęte działania. Tej problematyce poświęcona jest pierwsza część omawianej publikacji, która nosi tytuł: *Diagnostyka pedagogiczna w teorii i w praktyce*. Część druga książki *Profilaktyka społeczna w badaniach i działaniach profilaktycznych*, zawiera teksty podejmujące różne aspekty działalności profilaktycznej w środowisku szkolnym i lokalnym.

S. Kawula

Autor zajmuje się obszarami zagrożeń, które pojawiły się w polskiej rzeczywistości po 1989 r. wskutek przemian społeczno-politycznych. Do takich zalicza nierówność społeczną, która generuje bariery życiowe współczesnej młodzieży (stan zdrowia, sytuacja materialna, kulturowa, edukacyjna). W Polsce pojawiły się obce nam zjawiska takie, jak: business classe, szara strefa, korupcja, zamachy, przemyt. Przyszłość świata zależy od realizacji czterech umów: społecznej, ekologicznej, kulturalnej i etycznej. Mechanizmom i procesom zachodzącym w społeczeństwie podlega współczesna rodzina (w Polsce jeszcze jako podstawowa komórka społeczna). Coraz więcej dzieci rodzi się w związkach nieformalnych (Szwecja 54%, Grecja 3,5%, Polska, co dziesiąte dziecko). Strategią na przyszłość, wykorzystując edukacyjne środki, winno stać się założenie, aby przygotować obecne młode pokolenie do wyjścia ze swych lokalnych układów. Jako wyzwanie XXI w., edukacja ma służyć jako instrument „przekraczania granic”. Według Autora należy ponadto zwrócić uwagę na nierówności społeczne i próbę zahamowania wzrostu różnych odmian biedy, które prowadzą z reguły do spirali upadku.

U. Gruca-Miąsik

Autorka zajmuje się refleksją nad systemowym podejściem w diagnozowaniu rodzin i kandydatów na rodziców zastępczych. Rodzina to nie zbiór jednostek, ale zwarty system, który charakteryzuje się specyficznymi relacjami, granicami, określoną dynamiką, strukturą, systemem ról, władzy i kontroli. Każda rodzina ma swoją specyficzną kulturę, którą otrzymała od poprzednich pokoleń. W rodzinie występują różne podsystemy. Definicję rodziny zastępczej zawiera ustawa o pomocy społecznej. Jest to rodzina, w której umieszcza się małoletnie dziecko, w celu sprawowania nad nim opieki i jego wychowania. Rodzina zastępcza w swoich teoretycznych założeniach powinna odpowiadać naturalnej rodzinie. Według badań, najlepsze zastępcze rodziny to te, które mają dorosłe i usamodzielnione dzieci. Rodziny te najlepiej spełniają funkcję wychowawczą i opiekuńczą. Rodziny zastępcze spełniają funkcje: reedukacyjną, kompensacyjną i profilaktyczną. Wskazana jest także pomoc przez interdyscyplinarny zespół specjalistów.

S. Piekut

Autorka zajmuje się diagnozowaniem umiejętności kooperacyjnych dzieci jedynaków w wieku przedszkolnym. W okresie od drugiego do szóstego roku życia dzieci uczą się nawiązywać kontakty społeczne i uczą się komunikacji z osobami najbliższego otoczenia. Dziecko w tym przedziale wieku uczy się przystosowywać do innych, wspólnie się bawić, zauważać drugich. Badania wskazują, że postawy społeczne, zachowania nabyte i utrwalone w tym czasie, zwykle utrzymują się przez całe życie z małymi zmianami. Stąd też bardzo istotna okazuje się umiejętność kooperowania z dzieckiem podczas zabawy społecznej. Komunikacja może mieć charakter werbalny i niewerbalny. Badaniom zostali poddani: jedynacy uczęszczający do przedszkola, jedynacy pozbawienie tej edukacji i dzieci, które miały rodzeństwo. Zauważano, że jedynacy podlegający edukacji przedszkolnej pokazują się jako osoby zdolne do społecznej aktywności.

M. Zabłocka

Autorka poświęciła swoje badania diagnozowaniu nieśmiałości u dzieci i projektowaniu działań wspomagających ich rozwój. Postępowanie diagnostyczne nie powinno ograniczać się tutaj do

diagnozy zaburzeń czy deficytów rozwojowych, czyli do tzw. diagnozy negatywnej. Powinna natomiast wskazać i określić mocne strony dziecka i te warunki w jego środowisku, które mogą sprzyjać rozwojowi dziecka. Nieśmiałość określa się jako złożony zespół objawów zaburzeń w sferze behawioralnej, emocjonalnej i samorientacyjnej. Przyczyn nieśmiałości poszukuje się w uwarunkowaniach biologicznych. Autorka badała przyczyny nieśmiałości tkwiące w środowisku rodzinnym: stosunek emocjonalny rodziców do dziecka, odrzucenie, nadmierna pobłażliwość, zbyt surowe karanie, rodzaj wymagań, defekty fizyczne (ubóstwo). Wspomaganie rozwoju psychospołecznego dzieci nieśmiałych powinno obejmować tworzenie warunków odmiennych od dotychczasowych. Zmiany mogą zachodzić na trzech płaszczyznach: stosunek do siebie, stosunek do zadania, stosunek do innych.

E. Domagała-Zyśk

Młodzież w wieku gimnazjalnym napotyka wiele trudności nie tylko w nauce, ale także w zakresie relacji międzypersonalnych. Według niektórych autorów te ostatnie są pierwotną przyczyną, która separuje ucznia od reszty klasy, a w efekcie pojawiają się trudności w nauce. Na podstawie literatury i badań własnych Autorka formułuje następujący wniosek. Uczniowie z trudnościami i bez trudności w nauce różnią się między sobą wartościami postrzeganego wsparcia koleżeńskiego. Uczniom, mającym niskie wyniki w nauce towarzyszy niskie wsparcie rówieśników. Natomiast uczniowie radzący sobie z nauką są przekonani o wielkiej pomocy otrzymanej ze strony kolegów.

K. Zajdel

Zauważa się coraz większą rolę pedagoga szkolnego. Na jego barki spada coraz więcej problemów. Wymaga się od niego kwalifikacji i przygotowania pedagogicznego, wiedzy i umiejętności. Diagnostyka pedagogiczna jest nam niezmiernie przydatna do tego, aby osiągnąć sukces w szkole, w rodzinie i na podwórku. Stąd diagnoza powinna wkraczać we wszystkie obszary życia dziecka. W ten sposób uczeń może otrzymać pewien „kręgosłup” moralny, aby potrafił odróżnić dobro od zła.

W. Junik

W ostatnich latach w Polsce prowadzone są intensywne działania profilaktyczne, a jednocześnie wzrasta ogólne zainteresowanie rozwiązywaniem problemów alkoholowych w rodzinach. Stało się to możliwe dzięki nowelizacji *Ustawy o wychowaniu w trzeźwości* oraz dzięki wdrożeniu *Narodowego programu profilaktyki i rozwiązywania problemów alkoholowych*. Autorka koncentruje się na wybranych problemach związanych ze zjawiskiem nadużywania alkoholu i na próbie oszacowania dotychczas podejmowanych działań profilaktycznych i pomocowych. Według PARPA około 500 tys. dzieci w Polsce żyje w rodzinach alkoholowych. Wskazane jest właściwe przygotowanie pedagogów szkolnych w celu rozpoznawania zagrożeń w tym zakresie.

G. Gajewska

Autorka w swoich badaniach analizuje jakość środowiska życia dzieci i młodzieży gimnazjalnej w mieście i poczucie w nim oparcia psychicznego. Środowisko bowiem odzwierciedla troskę i opiekę nad dziećmi i młodzieżą. Badania objęły dzieci świetlic środowiskowych, wychowanków domów dziecka i pogotowia opiekuńczego. Wyniki badań wskazują na konieczność podjęcia szerokich działań profilaktycznych, zaspokojenia bieżących potrzeb dzieci i wzmocnienie działań kompensacyjnych. Wsparcia mogą udzielić podstawowe podmioty pedagogiczne, jakimi są szkoła i różne placówki opiekuńczo-wychowawcze. Należy także wesprzeć pedagogicznie rodziny dzieci.

M. Deptuła

Artykuł rozpoczyna część drugą publikacji podejmującej różne aspekty działalności profilaktycznej w szkołach i w środowisku lokalnym. Autorka przedstawia proces przygotowywania pedagogów do podejmowania zadań z zakresu profilaktyki społecznej na przykładzie Akademii Bydgo-

skiej. W tym celu wprowadzono cykl specjalistycznych przedmiotów, treningi i warsztaty psychoedukacyjne. Zajęcia były pozytywnie odbierane przez studentów, którzy wymienili następujące korzyści: zdobycie wiedzy na konkretny temat, rozwinięcie umiejętności, zmiany w jednostce i zmiany w relacjach do innych ludzi.

J. Jarczyńska

Nadużywanie alkoholu przez młodzież stało się pod koniec XX w. jednym z głównych problemów Europy. Artykuł prezentuje wyniki badań przeprowadzonych w Polsce w ramach międzynarodowych projektów badawczych, które obrazują wzory picia alkoholu wśród młodzieży europejskiej. W Polsce przeprowadzono trzy serie badań (1990, 1994, 1998). Najczęściej spożywanym napojem alkoholowym wśród polskiej młodzieży jest piwo.

A. Margasiński

W Polsce został dokonany nowy podział administracyjny. Był on związany z decentralizacją i wzrostem roli samorządów terytorialnych. Dziedzina którą przejęły samorzady i pełną decyzyjność jest profilaktyka przeciwalkoholowa. W naszym kraju jest około 1 mln uzależnionych od alkoholu. Przyjęte w Polsce rozwiązania prawne są dość dobre i skuteczne. Samorzady dysponują dość dużymi środkami finansowymi, jednak ich wykorzystanie bardzo często nie jest właściwe.

B. Bocian, R. Matysiuk

Pedagodzy, psycholodzy, socjoterapeuci bardzo często mają do czynienia z zachowaniami agresywnymi, przestępczymi i wczesną inicjacją alkoholową. Zauważa się nasilenie tych postaw. Osoby odpowiedzialne za wychowanie przyszłych pokoleń poszukują skutecznych sposobów rozwiązania powyższych problemów. Szansą zahamowania eskalacji takich zachowań jest profilaktyka. Jest ona rozumiana jako działalność zapobiegawcza promująca zachowania alternatywne. Dużą rolę może odegrać w tym względzie szkoła, współpraca z rodzicami i środowiskiem lokalnym.

B. Kisio

Reforma systemu edukacji powinna przygotować ucznia do życia, radzenia sobie z trudnościami i zagrożeniami, jakie niesie współczesność. W związku z tymi ostatnimi dużego znaczenia nabiera wychowawcza funkcja profilaktyki w szkole. Programy profilaktyczne powinny być wkomponowane w cały system szkolny, obejmujący głównie kształtowanie postaw i uszlachetnianie obyczajów (programy informacyjne, edukacyjne, alternatywne i interwencyjne).

L. Hendler

Wykorzystywanie seksualne dzieci staje się zjawiskiem coraz bardziej powszechnym. Liczba takich przypadków ciągle wzrasta (badania Fundacji Dzieci Niczyich – 2001 r.). Pedagog szkolny może odegrać wielką rolę w zapobieganiu patologicznych sytuacji, jak również w niesieniu pomocy poszkodowanym dzieciom.

C. Zajęcka

Artykuł przedstawia świat wartości wychowanków resocjalizowanych w Młodzieżowym Ośrodku Wychowawczym w Łękawie i uczniów jednej ze szkół zawodowych. System wartości ma wielkie znaczenie społeczno-pedagogiczne. Świat wartości badanej młodzieży to wartości materialne i przyjemnościowe. Dotyczy to przede wszystkim młodzieży z MOW-u. Ważne są działania reedukacyjne i postawy wychowawców, aby wychowanie resocjalizacyjne było oddziaływaniem skutecznym.

A. Rożnowska

Autorka zajmuje się twórczością jako środkiem terapeutycznym profilaktyki stresu. Są wymienione tutaj następujące formy: psychorysunek, psychodrama, techniki pantomimiczne, choreoterapia.

D. Marzec, A. Banasiak

Autorzy opisują Częstochowskie Towarzystwo Profilaktyki Społecznej. Celem Towarzystwa jest niesienie pomocy młodym ludziom używającym narkotyki, dzieciom pochodzącym z rodzin patologicznych, profilaktyka w zakresie AIDS, pomoc osobom uzależnionym od alkoholu.

Omawiana publikacja stanowi bardzo cenne źródło wiedzy i informacji na temat ogólnej sytuacji dzieci, młodzieży, szkoły i rodziny w Polsce. Tym zagadnieniom została poświęcona pierwsza część książki. Niezmiernie ważna jest część druga, która została poświęcona profilaktyce. Wielu autorów podjęło z odwagą to wyzwanie i przedstawiło różne sposoby zapobiegania patologiom w polskiej rzeczywistości szkolnej, rodzinnej i lokalnej. Właściwie rozumiana prewencja, może uratować polskie dzieci i młodzież od negatywnych postaw i zachowań. To z kolei będzie kształtowało zdrowe przyszłe pokolenie Polaków. Publikacja zawiera treści nie tylko teoretyczne, ale także i praktyczne, co jeszcze bardziej nadaje jej większą wartość. Z pewnością książkę tę można polecić nauczycielom, wychowawcom, studentom i nauczycielom akademickim. Osobiście brakuje mi publikacji artykułu z zakresu antropologii, który ukazywałby w perspektywie filozoficznej znaczenie, godność i przeznaczenie osoby ludzkiej.

ks. Jan Niewęglowski SDB
UKSW, Warszawa

Crea Giuseppe, *Gli altri e la formazione di sé*, EDH, Bologna 2005, ss. 301.

Trudne jest wyodrębnienie i określenie różnych osobistych czynników wchodzących w skład procesu indywidualnej formacji permanentnej. Trudność ta wynika z niemożności jednoznacznego zdefiniowania zarówno dojrzałości osoby, jak i właściwych relacji międzyludzkich. W procesie formacyjnym istotne jest dostrzeganie relacji zachodzących między zmianami dotyczącymi natury ludzkiej a perspektywą religijną. Należy unikać przy tym wszelkich schematów, uproszczeń czy przesądów w postrzeganiu i powierzchownym ocenianiu człowieka. Zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym trzeba się bronić przed wszelkiego rodzaju redukcjonizmem.

G.W. Allport twierdził, iż nieliczni są ci, którzy mają głęboką dojrzałość religijną. U większości ludzi wartości religijne nie integrują się w pełni z ich osobowością. Ludzie ci często przyjmują w praktyce życiowej postawy niezgodne z uznawanym systemem wartości. Z kolei Z. Freud głosił, iż religia może przybierać w zachowaniach ludzkich cechy postaw perwersyjnych i neurotycznych. K. Jung natomiast, bazując na swoich doświadczeniach z praktyki klinicznej, podkreślał związek większości przypadków neurotycznych z problemami o podłożu religijnym. Chodziło tam jednak bardziej o religijność mocno związaną ze stereotypami i nieświadomymi elementami wyobrażeń archaicznych niż z poczuciem sensu odpowiedzialności osobistej za rozwój religijny.

Ciągle aktualne pozostaje pytanie o możliwość osiągnięcia pełnej dojrzałości jednostki. Przy dążeniu do dojrzałości należy mieć zawsze na uwadze zarówno przebieg samego procesu rozwojowego jednostki, jak i jej rozwój na płaszczyźnie duchowej. Jeżeli rzeczywiście dojrzałość religijna może być wyrażana poprzez postawy i zachowania, które pozwalają na manifestowanie osiągniętego poziomu jednostki, należy także przyjąć, iż istnieje nieznaną obszar w człowieku, który nie może być uzewnętrzniony, a który jest tym, do którego człowiek dochodzi dojrzewając w pełni w swoim głębokim wymiarze wielopłaszczyznowym. Innymi słowy można w ten sposób mówić o tym, dlaczego dana osoba jest lub nie jest dojrzała. Prowadzi to z kolei do poznawania i pogłębiania form tej dojrzałości, jaka na danym etapie została osiągnięta. Należy przy tym nie zapominać o prawach dynamik rządzących rozwojem osoby na poszczególnych etapach jej wzrostu fizycznego i duchowego. W takim wypadku istotne jest branie pod uwagę wspomnianego wyżej wymiaru wielopłaszczyz-

czyznowego rozwoju człowieka. Podkreśla się w nim, iż przeżycia religijne danej osoby podlegają ciągłej przemianie aż do jej ostatnich chwil życia. Ten fakt wydaje się tu najważniejszy.

Wymiar wielopłaszczyznowy zakłada w swojej zintegrowanej wizji człowieka jego otwarcie się na relację z innymi oraz jednocześnie dostrzeganie własnej i cudzej różnorodności. Podkreśla się tutaj wartość doświadczenia ludzkiego, a zwłaszcza odniesienie życiowe do przynajmniej jednego ideału, do którego nawiązuje się w dokonywanych wyborach celów i wartości. Z drugiej strony istotne jest przyznanie priorytetu problemom rzeczywistym, z uwzględnieniem tych codziennych, a przede wszystkim tych, które stanowią swoiste *continuum* w procesie rozwojowym człowieka. Pozwala to bowiem w konsekwencji na integrowanie w sobie różnych komponentów psychologicznych i wymiarów relacji międzysobowych, które przyczyniają się do ubogacenia życia i otwarcia się na świat wartości, a także podejmowania wyzwań, których każdego dnia dostarcza samo życie. W takiej perspektywie można dokonać interpretacji „dojrzałej osobowości”. Mamy tu możliwość dostrzeżenia różnorodnych jej „zakamarków”, w których krzyżują się, na poziomie emocjonalnym, rytualnym, społecznym, poznawczym i motywacyjnym poszczególne elementy osobowości. Staje się możliwe zintegrowanie tego wszystkiego w procesie formacyjnym w autentyczną jedność organiczno-dynamiczną. Chodzi tu przede wszystkim o postawę aktywną, która przejawia się w uczestniczeniu „tu i teraz” w wydarzeniach i przeżyciach jednostki, jak i wspólnoty, do której ta jednostka należy. Celem jest tu „osoba relacji”, którą staje się człowiek otwarty na swoje własne wnętrze i na rzeczywistość go otaczającą. Dotyczy to zarówno jego relacji międzysobowych, jak i jego otwartość na rzeczywistość transcendentną. Takie podejście do rozwoju umieszcza osobę w szerokim *spectrum* obejmującym integralną całość życia człowieka, podkreślając jego harmoniczny rozwój z punktu widzenia zarówno praktycznego, jak i formacyjnego. „Osobą relacji” jest człowiek, odkrywający stopniowo w swoim procesie rozwojowym wszystko to, co dotyczy jego raportów z otoczeniem w konkretnym momencie. Dotyczy to także przeszłości tej osoby i jej projektów na przyszłość, które nie ograniczają się tylko do aspektów kulturowych czy psychologicznych, ale ubogacone zostają różnorodnymi propozycjami, czyniącymi te projekty rzeczywiście dynamicznymi i perspektywicznymi.

Z powyższych obserwacji wynika jasno, iż proces rozwojowy człowieka ma sam w sobie charakter pozytywny. Podkreśla się tu wartość samych doświadczeń życiowych jednostki w jej relacjach z szeroko rozumianą transcendencją. Nie bez znaczenia jest także stopniowy rozwój zdolności w podejmowaniu wolnych i odpowiedzialnych decyzji, biorących pod uwagę solidarność społeczną i miejsce dla drugiego człowieka w kreowaniu osobistych projektów życiowych. Chodzi tutaj w konsekwencji o taki proces formacyjny, który wychodzi z założenia, iż osoba ludzka, dzięki swojej radykalnej otwartości na świat egzystencjalny, który ją otacza (w takim też sensie V. Frankl mówi o „autotranscendencji”), jest w stanie dostrzec zarówno drugiego człowieka, jak i Boga. Ta relacja *ja-Ty* pozwala na postawę autonomii w relacjach z innymi i z zachowaniem własnej oryginalności.

Przedstawienie zatem dojrzewania osoby w wymiarze ludzkim i duchowym, wychodząc od aspektu rozwojowego i międzysobowego, mającego za podstawę bazę teoretyczną o dużej wartości naukowej, okazuje się jedyną drogą. Książka G. Crea ukazuje w sposób oczywisty, iż jest możliwe umieszczenie propozycji formacji permanentnej w sposób naukowo poważny i wolny od postaw redukcjonistycznych, które niestety są często obecne w literaturze pseudoreligijnej, i co gorsza także w pseudopsychologicznej.

Książka jest podzielona na 10 rozdziałów. Pierwsze dwa rozdziały podkreślają ważność procesów dojrzewania ludzkiego i chrześcijańskiego, jako procesów kontynuacji życia i rozwoju osób, precyzują postawy teologiczne, psychopedagogiczne, jak i kryteria metodologiczne pogłębione następnie w dalszej części. Trzeci rozdział z kolei ukazuje podstawy teoretyczne rozwoju psychologicznego w konfrontacji z przyjmowanymi postawami życiowymi. Szczególnym zainteresowaniem darzy się tu postawę otwarcia się człowieka na samego siebie i otoczenie, mając na uwadze kryteria metodologiczne, które charakteryzują kierunek humanistyczny w psychologii. Czwarty rozdział jest poświęcony poszukiwaniu znaczenia własnego „ja”, które pozwoli na ustawienie osobistego projek-

tu życiowego według konstruktywnej i pozytywnej wizji życia. Dotyczy to również różnego rodzaju przeżyć i traum psychologicznych w świetle dojrzałości jako osoby i chrześcijanina. W piątym rozdziale autor zajmuje się analizą zachowań międzyludzkich w kontekście wspólnot, do których należą jednostki. W szóstym rozdziale natomiast podkreśla się ważność zdolności regulowania życia uczuciowego, które pomagają w integralnym rozwoju człowieka w kontekście relacji interpersonalnych. Kolejne dwa rozdziały przedstawiają syntezę niektórych modeli obserwacji i rozwoju zachowań. Wychodzi się tu od odkrycia odmienności własnej osobowości, aby dojść do uznania konieczności postawy „wsluchania się” i zaakceptowania tej różnorodności. W sposób szczególny, w siódmym rozdziale autor dokonuje analizy dynamik konfliktów interpersonalnych, podkreślając jednocześnie ich użyteczność w odkrywaniu sensu życia wspólnotowego. Ta analiza jest pogłębiona w ósmym rozdziale poprzez specyficzny model obserwacji postaw. W rozdziale dziewiątym zostały zaprezentowane rezultaty badań przeprowadzonych wśród osób konsekrowanych. Wynika z nich, iż relacje międzyludzkie wpływają w sposób znaczący na postrzeganie siebie. Mogą też ułatwiać dojrzenie i rozwijanie właściwych postaw wobec innych. Ostatni rozdział książki jest swoistą syntezą różnych aspektów wzrostu człowieka. Zawiera w sobie stwierdzenie, będące swoistym podsumowaniem przesłania książki: *miarą realizacji siebie jest otwarcie się na drugiego poprzez wzajemne wzrastanie we wspólnocie*.

Na końcu książki zostały umieszczone aneksy (8), które mogą być pomocne przy diagnozowaniu postaw i relacji międzyludzkich.

ks. Zbigniew Formella SDB
Università Pontificia Salesiana, Roma

Anna A. Terruwe i Conrad W. Baars, *Integracja emocjonalna. Jak uwierzyć, że jesteś kochany i potrafisz kochać*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2004, ss. 229.

Integracja emocjonalna to kolejna pozycja dwojga wybitnych psychiatrów holenderskich, opierających się w swojej pracy i rozumieniu człowieka oraz jego potrzeb na antropologii katolickiej, ukazująca się na rynku polskim. Anna A. Terruwe była psychiatrą z wieloletnią praktyką oraz wykładowcą na Katolickim Uniwersytecie w Nijmegen. Istotną zasługą Anny A. Terruwe na polu naukowym jest odkrycie mechanizmu nerwic represyjnych. Natomiast zupełnie nowatorskie jest wyróżnienie nerwicy nierepresyjnej, którą nazywała nerwicą deprywacyjną. Jest autorką między innymi: *The neurosis in the light of rational psychology; Loving and curing the neurotic. A new look at emotional illness; Emotional growth in marriage; Psychic wholeness and healing* i wielu innych pozycji zarówno naukowych, jak i popularnonaukowych. Conrad W. Baars był psychiatrą prowadzącym własną praktykę psychiatryczną oraz konsultantem rzymskiej Kongregacji Spraw Duchowieństwa. W 1971 r. brał udział jako ekspert w Synodzie Biskupów poświęconym problemom kapłaństwa, gdzie sugerował potrzebę gruntownego wykształcenia współczesnego kapłana również na płaszczyźnie psychologicznej. W swojej pracy jako psychiatra szczególną uwagę zwracał na wymiar duchowy człowieka. Jest autorem licznych artykułów oraz pozycji książkowych m.in.: *The psychology of obedience; Born only once; Feeling and healing your emotion. A Christian psychiatrist shows you how to grow to wholeness*.

Anna A. Terruwe i Conrad W. Baars, wybitni psychiatrzy z wieloletnią praktyką terapeutyczną, w prezentowanej pracy opisują przyczyny, skutki i sposoby leczenia odkrytej przez siebie jednostki chorobowej, nazwanej zespołem niezaspokojenia emocjonalnego. Człowiek jako jednostka społeczna bezwzględnie potrzebuje i domaga się emocjonalnego kontaktu z innymi osobami. Nie może jednak być otwarty na innych, jeśli wcześniej sam nie został obdarzony bezinteresowną miło-

ścią. Bez tej afirmacji jednostka skazana jest na niepewność własnej wartości i zagubienie we współczesnym świecie. Żadne osiągnięcia zawodowe czy intelektualne, choćby najbardziej spektakularne i przynoszące różnego rodzaju korzyści, nie są w stanie zastąpić tego emocjonalnego niedostatku. Czy możliwe jest całkowite „nadrobienie” emocjonalnych niedoborów z przeszłości poprzez świadomą pracę nad nimi w wieku dorosłym? Czy emocjonalny niedostatek można wypełnić stosowaniem określonej techniki terapeutycznej, czy może potrzebne są inne środki pomocy? Te pytania, jak również inne można i nawet trzeba postawić po przeczytaniu tej pozycji.

Książka, mimo że podejmuje trudne tematy, jest napisana lekko, co sprawia czytelnikowi przyjemność w czytaniu i łatwość przyswajania treści. Struktura książki zamyka się w przedmowie, wstępie autorów, dziesięciu zwięzłych i krótko napisanych rozdziałach, epilogu, bibliografii oraz noty o autorach.

W pierwszym rozdziale, zostaje przez autorów postawione podstawowe pytanie stawiane przez wielu terapeutów mianowicie, dlaczego tak wiele osób nie reaguje na psychoterapię? Odpowiedzią stają się następujące rozdziały wprowadzające czytelnika w pojęcia psychiatrii i nowe ujęcia leczenia zaburzeń obsesyjno-kompulsywnych. Autorzy zauważyli że zaburzenia nerwowe występujące u ich pacjentów różniły się zasadniczo od już opisywanych przypadków. Mianowicie zauważyli zaburzenia wywołane przez tłumione uczucia, jak i zaburzenia wypływające z niezaspokojenia naturalnej potrzeby miłości, czułości w dzieciństwie. Można powiedzieć, że z tej obserwacji zrodziło się nowe pojęcie nazwane przez autorów „zespołem niezaspokojenia emocjonalnego”. Zespół niezaspokojenia emocjonalnego, zdaniem autorów, wywiera ogromny wpływ na życie uczuciowe, procesy poznawcze oraz na zachowanie i kondycję psychiczną pacjenta.

Drugi rozdział mówi już bezpośrednio o symptomach zespołu niezaspokojenia emocjonalnego. Do nich autorzy zaliczają nienormalną relację emocjonalną do otoczenia (pacjent nie jest w stanie stworzyć normalnych relacji uczuciowych z otoczeniem). Jeśli jednak taka relacja do otoczenia powstaje, to jest ona zbudowana jedynie na woli, a nie na uczuciach. Dlatego też więź z drugą osobą jest płytka, powierzchowna i nie jest spontaniczna, gdyż jej źródłem nie jest głębokie przekonanie, lecz wola. Następnym symptomem jest uczucie niepewności i braku bezpieczeństwa, wyrażające się w wahaniu i niezdecydowaniu, nadwrażliwości, pragnieniu zadowolenia innych, bezradności, a czasami zbieractwem i kleptomanią. Ostatnim symptomem jest uczucie niższości i niedoskonałości, które czasami przeradza się w głęboko zakorzenione poczucie winy nie tylko w relacji do siebie samego, ale też w relacjach społecznych.

Kolejne rozdziały prezentują pojęcie lęku u osób z zespołem niezaspokojenia emocjonalnego w relacji do osób z nerwicą represyjną, jak również charakterystyczne odchylenia od normy w uczuciowym życiu kognitywnym oraz w zachowaniach społecznych. Rozdział piąty ukazuje trudności, jakie istnieją w odróżnieniu zespołu niezaspokojenia emocjonalnego od innych jednostek chorobowych. Z rozważań tych wypływa przekonanie, że właściwa diagnoza jednostki chorobowej nie może być postawiona na podstawie typowych dla danej jednostki objawów klinicznych, lecz musi zawierać głębsze rozpoznanie całej struktury zaburzonej osobowości.

Interesujący jest rozdział szósty, w którym autorzy podejmują problematykę terapii w zespole niezaspokojenia emocjonalnego. Każda terapia z zasady powinna zmierzać do wprowadzenia równowagi psychicznej. To sposób leczenia chorób lub zaburzeń w różnych koncepcjach i odmianach. W tym wypadku leczenia zespołu niezaspokojenia emocjonalnego musi być ukierunkowane na optymalne przywrócenie warunków, w których życie emocjonalne może się na nowo rozwinąć. Terapia powinna ten proces uaktywnić w sposób możliwie najbardziej naturalny. Należy pacjentowi stworzyć jak najdogodniejsze warunki do jego rozwoju. W tym procesie powrotu do zdrowia należy pacjenta afirmować emocjonalnie, intelektualnie oraz duchowo. Afirmacja dla autorów nie jest techniką ukierunkowaną na zmianę woli czy sposobu myślenia pacjenta, lecz sposobem bycia w obecności drugiej osoby, obdarzeniem pacjenta pełnią uwagi, pozwalając mu w ten sposób na jego naturalny wzrost i rozwój. Istotne również w tej terapii jest ukształtowanie i uczulenie otoczenia, w którym żyje pacjent, na jego problemy. Jeśli zaistnieje taka sytuacja, w której środowisko (rodzina) nie rozumie problemów

pacjenta, należy to środowisko zmienić. Dokonać tego można przez doprowadzenie pacjenta do rodziny zastępczej, by nowe okoliczności środowiskowe bardziej sprzyjały leczeniu.

Kolejne trzy rozdziały są jakby dopełnieniem i uzupełnieniem tego wszystkiego, co zostało zaprezentowane w niniejszej książce. Rozdział siódmy prezentuje główne założenie terapii afirmacyjnej. Kolejny ukazuje indywidualne przypadki pacjentów z zespołem niezaspokojenia emocjonalnego ich leczenie i jego wyniki, a dziewiąty rozdział, jest zbiorem wybranych listów pacjentów do terapeutów. Listy te pozwalają czytelnikowi wniknąć w sam środek choroby, zrozumieć cierpienie, lęk, depresję, ale też nadzieje i tęsknoty pacjentów. Ostatni dziesiąty rozdział to pewnego rodzaju apel autorów książki, aby wprowadzać w życie zasady afirmacji. W ten sposób będzie można uchronić społeczeństwo od wielu problemów takich, jak: alkoholizm, aborcja, brak akceptacji społecznej, brak oznak miłości oraz innych problemów współczesnego świata.

Książka ta może okazać się cenna, nie tylko dla zawodowych terapeutów czy potencjalnych pacjentów, ale dla każdego, kto chce rozwijać się i budować swoją osobowość wolną od schematów. Obecnie coraz więcej ludzi wykazuje wielką, nie zawsze możliwą do ujęcia w kategoriach jednostek chorobowych, kruchość psychiczną i ogromną dysproporcję między wysokim poziomem intelektualnym a trudnościami poranionego życia emocjonalnego. W *Integracji emocjonalnej* ostatecznie chodzi zaś nie tyle o to, by dzięki terapii człowiek mógł funkcjonować w społeczeństwie, ile raczej o to, by przede wszystkim osiągnął wewnętrzną równowagę na swojej drodze życia.

Książkę polecam zarówno zawodowym psychoterapeutom, jak i osobom prowadzącym różnorodne poradnie psychologiczne. Będzie to również interesująca i pomocna lektura dla adeptów psychologii, pedagogiki, czy też kapłanów pracujących z ludźmi.

ks. Dariusz Buksik SDB
UKSW, Warszawa

Romuald J a w o r s k i, *Harmonia i konflikty. Empiryczna weryfikacja podstawowego paradygmatu psychologii pastoralne*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004, ss. 552.

Autorem książki *Harmonia i konflikty. Empiryczna weryfikacja podstawowego paradygmatu psychologii pastoralne* jest Romuald Jaworski pracownik Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jest on jednym z inicjatorów powstania Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich. Obecna pozycja znajduje się w nurcie zainteresowań autora, który w swojej pracy badawczej podejmuje zagadnienia psychologii religii, pastoralnej i psychoterapii.

Publikacja ta wpisuje się w bogatą literaturę psychologiczną. Jest próbą uchwycenia zagadnienia konfliktu i harmonii w rozumieniu psychologii pastoralnej. W badaniu i interpretacji tego zagadnienia występuje zróżnicowanie teorii i zasad, z których każde ma swoich zwolenników, jak i przeciwników. Ktoś może postawić pytanie, czy książka Jaworskiego wnosi coś nowego i czy warto poświęcić jej czas? Moim zdaniem zasługuje ona na szczególną uwagę, nie tylko z racji innego w niej ujęcia problematyki harmonii i konfliktu, ale także z racji szeroko przedstawionych badań własnych.

Prezentowana książka zawiera wstęp, część teoretyczną i praktyczną, bibliografię, spis tabel i ilustracji, szereg wykresów, aneksy oraz spis treści. Literatura przedstawiona w bibliografii jest bogata. Zawiera zarówno pozycje polskojęzyczne, jak również obcojęzyczne. W aneksie autor zamieszcza opis zastosowanych narzędzi badawczych. Na szczególną uwagę zasługują narzędzia opracowane przez autora. Są nimi: Skala Konfliktu – Harmonii (SK-H), badająca poziom harmonijności i konfliktowości ludzkiego życia, oraz Skala Religijności personalnej (SRP). W niniejszym opracowaniu zostały również wykorzystane uznane i sprawdzone techniki diagnostyczne, tj. Kwe-

stionariusz Wartości M. Rokeacha, Test Przymiotników (ACL) H.G. Gougha i A.B. Heilbruna, czy też Inwentarz Osobowości (NEO-PI-R) P.T. Costy i R.R. McCrae.

Część pierwsza została poświęcona omówieniu teoretycznych podstaw badań nad zagadnieniem konfliktu i harmonii. Zagadnienie to zostało ukazane w wyniku interdyscyplinarnych poszukiwań. Inspiracją dla autora stały się: teologia, filozofia i psychologia. W części tej znajdują się trzy duże rozdziały obejmujące podstawowe założenia niniejszego opracowania. Znajdujemy w tej części rozważania na temat podstawowych założeń psychologii pastoralnej, zagadnienie harmonii oraz psychologiczno-pastoralne aspekty konfliktu.

Autor prezentuje dotychczasowe poszukiwania badaczy dotyczące ogólnej charakterystyki psychologii pastoralnej. Rozwój psychologii pastoralnej został zainicjowany potrzebą pomocy człowiekowi znajdującemu się w różnych trudnych sytuacjach życiowych. Sytuacje te dotyczą nie tylko trudności, konfliktów i kryzysów w sferze biologicznej i rozwojowej człowieka, ale także w obrębie religijności i duchowości człowieka. Stąd też, jak ukazuje autor, psychologia pastoralna jest dyscypliną psychologiczną ukierunkowaną na badanie procesów psychicznych, występujących w sytuacjach duszpasterskich. Traktowana jest czasami jako dział teologii pastoralnej i głęboko powiązana z psychologią religii. Zagadnienia stanowiące przedmiot refleksji psychologii pastoralnej odnaleźć można u autorów zarówno zagranicznych jak i badaczy polskich. Zdaniem autora, dotychczasowe poszukiwania psychologii pastoralnej koncentrowały się często na zjawiskach patologicznych, np. pomoc osobom uzależnionym. Natomiast koncepcja harmonii jest próbą ukazania pozytywnego kierunku w rozwoju i kształtowaniu człowieka. Autor niniejszego opracowania w tworzeniu koncepcji psychologii pastoralnej przyznaje pierwszeństwo zagadnieniu harmonii. Uzasadnia takie podejście tym, że źródłem inspiracji psychologii pastoralnej są doświadczenia egzystencjalne człowieka i treści przekazywane przez Boga w Piśmie Świętym i Tradycji. W części tej istotnym staje się również ukazanie metodologicznych problemów współczesnej psychologii pastoralnej.

Zgodnie z założeniem niniejszego opracowania szeroko i gruntownie przedstawione jest zagadnienie harmonii. Została dokonana refleksja nad genezą, strukturą i funkcją harmonii w życiu człowieka. Harmonia, nadając sens ludzkiemu życiu, może być normą, wyznacznikiem ludzkiego rozwoju i egzystencji. Każdy człowiek wezwany jest do tworzenia harmonii w sobie samym, z drugim człowiekiem, jak i ze światem. Interesujące jest ukazanie różnych aspektów harmonii wewnętrznej i zewnętrznej.

Harmonia wewnętrzna, prowadząca do rozwoju człowieka, a jednocześnie będąca elementem znaczącym dla zdrowia ma wiele wymiarów. Istotne jest doprowadzenie do harmonii w sferze cielesnej, psychicznej i duchowej. Uwzględnienie tych wszystkich wymiarów w prawidłowym rozwoju człowieka jest bardzo istotne i ważne. Psychologia pastoralna w szczególności powinna uwzględniać wymiar duchowy człowieka. Wśród innych wymiarów harmonii wewnętrznej należy wymienić harmonie obrazu realnego, idealnego i powinnościowego; harmonie między intelektem, uczuciem i wolą oraz harmonie między potrzebami, wartościami i normami. Analizie został również poddany wymiar temporalny ludzkiego życia, z jego odniesieniem do przemijalności czasu (doczesność) oraz trwałości (wieczność). Wyraźnie autor w swoich badaniach uwzględnia tym samym wymiar religijny człowieka, który jest istotny w wewnętrznej harmonii człowieka.

Harmonia zewnętrzna obejmuje relacje człowieka do Rzeczywistości Transcendentalnej, do świata społecznego (relacje międzyludzkie) i do świata przyrody (ekologia). W tym ostatnim wymiarze psychologia pastoralna stawia sobie za cel dokonanie psychologicznej reinterpretacji cnót, jako sprawności harmonijnego realizowania celów egzystencjalnych.

Ostatni rozdział części teoretycznej został poświęcony psychologiczno-pastoralnym aspektom konfliktów. Problematyka konfliktów znajduje się w perspektywie rozważań psychologicznych zarówno teoretycznych, jak i badań empirycznych. Psychologiczna interpretacja konfliktów obejmuje rozważania nad stosunkiem do konfliktów, który może wyrażać się w dwóch skrajnych posta-

wach. W postawie negacji i unikania konfliktów oraz w postawie zamykania do wyzwalania i trwania w konfliktach. Autor wymienia również rodzaje konfliktów, zamyka je w ośmiu relacjach (s. 149), i uwypukla znaczenie konfliktów w życiu jednostki oraz prezentuje sposoby radzenia sobie z konfliktami. Analizując zjawisko konfliktów, dokonuje refleksji nad podstawowym egzystencjonalnym konfliktem, jakim jest grzech. Grzech jest zaburzeniem relacji między człowiekiem a Bogiem. Jest w analizie psychologicznej utrwaleniem negatywnych postaw w życiu człowieka. Grzech rodzi konflikt z samym sobą, z drugim człowiekiem oraz ze światem. Doprowadzenie do równowagi w tym względzie prowadzi do prawidłowego i dojrzałego kształtowania osobowości.

Do konfliktów wewnętrznych (intarpsychicznych) należą konflikty związane z rozwojem, jak również konflikty wynikające z dylematów egzystencjalnych, czy też konflikty mające swoje źródło w przeżyciach traumatycznych. W prezentacji konfliktów związanych z rozwojem uwzględniono koncepcje psychoanalityczne, koncepcje rozwoju według E.H. Eriksona oraz koncepcję rozwoju w ujęciu K. Dąbrowskiego. Interesujące jest ukazanie sytuacji traumatycznych prowadzących do konfliktu permanentnego. Sytuacjami takimi mogą stać się samotność, choroba, śmierć, czy też starość. Psychologia pastoralna może w swoich poszukiwaniach być tą dziedziną wiedzy, która ukaze drogi ich przezwyciężenia, a tym samym wskaże drogi zharmonizowania życia po trudnych sytuacjach życiowych. Ciekawe jest także ukazanie obszaru treściwego konfliktu, którym może być zaburzenie komunikacji interpersonalnej, jak również ukryte uprzedzenia lub rzeczywista różnica interesów. Rozważania teoretyczne stały się źródłem i podstawą doboru narzędzi badawczych oraz strategii podjętych badań.

W drugiej części, empirycznej, na podstawie przeprowadzonych badań zostały zweryfikowane bardziej znaczące hipotezy badawcze, sformułowane w trakcie wypracowywania koncepcji harmonii realizowanej przez przezwyciężanie konfliktu. Harmonia i konflikt, jako przedmiot psychologicznych badań sprawdzone i zweryfikowane zostały empirycznie na grupie 342 osób w przedziale wiekowym od 18 roku życia do 64 roku życia. Najliczniejszą grupę stanowiły osoby znajdujące się w przedziale wiekowym od 21 roku życia do 29 roku życia. W celu sprawdzenia postawionych hipotez zostały zastosowane odpowiednie narzędzia badawcze (opis narzędzi znajduje się na s. 225–256), służące do oceny harmonijności i konfliktowości w kontekście potrzeb i obrazu siebie, predyspozycji osobowościowych, systemu wartości oraz religijności personalnej. Pozwoliło to autorowi wyróżnić osobowość harmonijną i konfliktową oraz ukazać drogi kształtowania osobowości w kierunku harmonii przez przezwyciężanie konfliktów.

Część empiryczna zawiera osiem rozdziałów prezentujących całość strategii badawczych oraz wyniki badań. Interesujące jest ukazanie osobowości konfliktowych. Są to osobowości kłótlive, odznaczające się postawą fatalistyczną, obarczone wyrzutami sumienia oraz słabością charakteru. Osobowości z takimi cechami mają utrudniony rozwój w kierunku harmonii, ale i one zdaniem autora powinny być objęte oddziaływaniem pastoralnym.

Niewątpliwie walorem pracy jest pokazanie zagadnienia harmonijności i konfliktowości. Wartością również recenzowanej pozycji książkowej jest sformułowanie koncepcji osobowości dojrzałej opartej na harmonii wewnętrznej i zewnętrznej. Uświadomienie konfliktów może być źródłem rozwoju, ale może też być przyczyną stagnacji i regresji. Stąd też w poradnictwie psychologicznym czy poradzie duszpasterskiej należy uwzględnić element religijny i duchowy człowieka. Poprzez ukazanie konfliktu istniejącego w człowieku, np. wyrzuty sumienia, prowadzić człowieka do harmonii z samym sobą, z drugim człowiekiem, a także z Bogiem. Książka jest istotnym wkładem w rozwój myśli psychologicznej w zakresie psychologii pastoralnej i w jakimś sensie wypełnia lukę, nie jako propozycja podręcznika do psychologii pastoralnej, ale jako zasygnalizowanie istniejącej potrzeby poszukiwań w tej płaszczyźnie.

Propozycje teoretyczne, jak i szerokie badania empiryczne zawarte w książce R. Jaworskiego mogą stać się wskazówką do dalszych prac badawczych. Jest ona interesującą i istotną pozycją dla osób pracujących w poradnictwie psychologicznym, duszpasterskim, rodzinnym, czy też młodzie-

zowym. Może również być wykorzystana przez formatorów różnych grup, które szukają odpowiedniej drogi kształtowania dojrzałości osobowej w perspektywie chrześcijańskiej.

ks. Dariusz Buksik SDB
UKSW, Warszawa

Una disciplina In evoluzione. Terza indagine nazionale sull'insegnante di religione cattolica nella scuola di riforma, red. Guglielmo Malizia, Zelindo Trenti, Sergio Ciatelli, Elle Di Ci, Torino 2005, ss. 312.

W polskiej rzeczywistości nauka religii trafiła do szkół wokół różnych polemik. Katecheci i nauczyciele religii mieli wiele niepewności odnoszących się do nowej rzeczywistości szkolnej. Dziś przychodzi może czas ponownego zastanowienia się, jak katecheci w szkole realizują swoją misję nauczania o Jezusie i Jego Ewangelii.

Taką rzeczywistością zajęła się grupa profesorów z Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie i przedstawiła wynik swoich badań nad nauczycielami religii w szkole włoskiej. Ma ona podobną strukturę do aktualnej funkcjonującej w Polsce, tzn. dzieci rozpoczynają swoją edukację w wieku 7 lat w szkole podstawowej (*scuola elementare*), po jej ukończeniu przechodzą do szkoły średniej niższej (*scuola media*) odpowiadającej naszemu gimnazjum i na końcu jest szkoła średnia (*scuola superiore*), czyli liceum lub inna szkoła odpowiadająca dalszemu przygotowaniu do zawodu lub studiów. W czasie nauki szkolnej młodzież uczy się również religii w wymiarze 2 godzinnym tygodniowo. Nauczycielami najczęściej są osoby świeckie, przygotowane do tego zawodu przez specjalistyczne studia teologiczno-pedagogiczne.

O sytuacji nauczania religii w szkole i o nauczycielach tego przedmiotu piszą profesorowie Uniwersytetu Salezjańskiego z Instytutu Katechetyki i Socjologii oraz innych uniwersytetów. Wyniki swoich badań prezentują w książce, *Una disciplina In evoluzione. Terza indagine nazionale sull'insegnante di religione cattolica nella scuola di riforma*. Została wydana przez wydawnictwo salezjańskie Elle Di Ci w Leuman-Turyn w sierpniu 2005 r. Do tej pory zostały dokonane trzy badania. Pierwsze z nich, mające zasięg narodowy, odnosiło się do konkordatu między państwem włoskim a Watykanem (1984). Owocem pracy badawczej była wówczas książka pt. *Una disciplina in cammino* (Turyn 1991), relacjonująca nową sytuację szkolnictwa włoskiego. Pogłębienie badań odnoszących się do nauczania religii i jej nauczyciela zostało ukazane, w kolejnej książce *Una disciplina al bivio* (Turyn 1996). Przedstawiono w niej refleksję nad nauczycielem religii katolickiej w nowej rzeczywistości na podstawie obserwacji jak funkcjonuje autonomiczna szkoła, zreformowana przez Morattiego oraz jak realizuje się nauczyciel w nowej rzeczywistości. W końcu trzecie badanie wykonane przez profesorów Guglielmo Malizia, Zelindo Trenti, Sergio Ciatelli oraz licznych współpracowników Uniwersytetu Salezjańskiego miało na celu przyjrzenie się szkolnictwu i roli nauczania religii katolickiej w społeczeństwie szkolnym. Była też chęć spojrzenia na nauczyciela religii z punktu widzenia jego wykształcenia i formacji początkowej, następnie chciano zbadać, jak nauczyciel wszedł w rzeczywistość szkolną po latach doświadczeń wychowawczych. Innym motywem było zbadanie sytuacji nauczycieli religii, by w konsekwencji łatwiej interpretować i projektować różnego rodzaju propozycje reformatorskie w szkolnictwie. Badanie to miało również posłużyć porównaniu szkół publicznych (państwowych) z niepublicznymi (prywatne) i ocenienie różnic, a zarazem wyciągnięcie odpowiednich wniosków. Ważnym punktem była również analiza życia religijnego i wpływu nauczania religii na społeczeństwo włoskie, biorąc pod uwagę wielki pluralizm religijny w Italii, przez który szerzą się inne religie i sekty, wielokulturowość, a przy tym zróżnicowanie ideałów i modeli wychowawczych. Badanie to miało również na celu weryfikację roli nauczyciela religii w planach duszpasterskich Kościoła włoskiego na poziomie narodowym i

lokalnym. Założone cele zostały zrealizowane, o czym można się przekonać, czytając pokazną książkę *Una disciplina In evoluzione*.

Badania zostały przeprowadzone na 1600 nauczycielach religii ze szkół publicznych i niepublicznych, rozłożone równomiernie na każdy etap kształcenia, zwracano w nich również uwagę na położenia geograficzne badanych punktów. Informacje otrzymane pozwoliły szczegółowiej opracować i przedstawić wizję nauczyciela religii. Dotykały one problemów, które w ostatnich latach pojawiły się w szkolnictwie włoskim.

Część pierwsza pracy skupia się nad motywacjami do pracy w szkole, jakimi kierują się nauczyciele oraz ich chęcią głoszenia Ewangelii Jezusowej młodzieży, a także porównaniem osobowości nauczycieli religii z nauczycielami innych przedmiotów. Mówi się, bowiem w tym punkcie o profesjonalności nauczycieli religii, gdyż stosunkowo niedawno została ona uznana jako dyscyplina „naukowa” łącząca szkołę i Kościół. W tak ważnej roli muszą występować osoby prawdziwie godne takiej funkcji i odpowiednio umotywowane do poświęcenia się młodzieży.

Innym punktem pierwszego rozdziału jest analiza sytuacji prawnej, wynikającej ze zmian reform oraz nowy statut prawny nauczyciela religii katolickiej. Kolejną część pracy rozpoczyna analiza badawcza Vittorio Pieroni, który zbierał informacje na temat osobowości nauczyciela w zależności od szkoły i od jego statusu oraz analizował liczbę godzin pracy, pomoce naukowe w szkołach.

Michale Manzo zajął się problematyką formacji nauczycieli, ze zwróceniem szczególnej uwagi na pracę początkową nauczyciela. Porównał nawet tę pracę do służby, przeanalizował przygotowanie intelektualne do nauczania oraz dalsze dokształcanie. Guglielmo Malizia porównuje sytuację sprzed reformy szkolnictwa i stan aktualny nauczycieli, którzy wypowiadali się pozytywnie o reformie 53/03 (Moratti). Twierdzą bowiem, że przyniosła ona podniesienie statusu nauczyciela, można to zauważyć przez większą integrację pomiędzy nauczycielem religii i nauczycielami innych przedmiotów. Kolejny punkt badań przygotowany przez prof. Ciatelli zawiera informacje na temat osobowości nauczyciela, jego możliwości współpracy ze wspólnotami kościelnymi, jak również jego pozycję w społeczeństwie wieloreligijnym. Roberto Rominio zajął się aspektem dydaktycznym w pracy nauczyciela religii, porównując różne okresy tzn. lata 1990, 1995 i 2004. Wziął pod uwagę treści i metody nauczania, formę weryfikacji pracy nauczyciela i jego rolę w procesie dydaktycznym. Na podstawie tych badań wysnuwa wniosek, że należy ponownie przeanalizować i zweryfikować metodologię i dydaktykę w taki sposób, by była zadowalająca. W części trzeciej książki pogłębia się tematykę wcześniej analizowaną przez badania, a przy tym są wyciągane odpowiednie wnioski. Carlo Nanni zajął się formacją nauczycieli religii, zwracając uwagę na nowe scenariusze przedstawiane w religii, kulturze i wychowaniu. Podkreślił również potrzebę rozeznania nowych perspektyw pedagogiczno-dydaktycznych, mając na względzie reformę „Moratti” we Włoszech. Oceniając pracę nauczyciela, zastanawia się również nad „powołaniem” i „misją” jego w Kościele i społeczeństwie jako tego, który w swoisty sposób kształtuje i wychowuje dzieci i młodzież. Różne perspektywy nauczania religii przedstawia prof. Zelindo Trenti, ukazujący tę dyscyplinę w oczach Konferencji Episkopatu Włoskiego, któremu bardzo zależy, by jej rozwój następował profesjonalnie i wydawał owoce w postaci dobrego wychowania religijnego młodzieży. Podkreśla przy tym wagę dialogu z innymi religiami oraz rozwiązania konkordatowe z tym związane.

Cesare Bissoli w kolejnym rozdziale przedstawia nowe cele nauczania religii, opierając się na wynikach badań, a Mario Tonini analizuje system nauczania i kształcenia zawodowego, ze szczególnym uwzględnieniem wychowania religijnego. Ważnym problemem zajął się prof. Renato Mion, dotyczącym sytuacji rodziny włoskiej i jej wpływu na życie religijne młodzieży. Zwraca uwagę na konieczność kontaktu rodziców ze szkołą, odpowiednią edukacją również rodziców, która pomoże łatwiej rozwiązywać problemy wychowawcze. Nauczaniem religii w szkołach katolickich zajęli się Aldo Basso, Sergio Ciatelli i Guglielmo Malizia. Poruszyli najważniejsze zagadnienia, np. osobowość szkół katolickich, styl nauczania, organizację szkolną, relację szkoły katolickiej do konkordatu. W kolejnym rozdziale analizowany jest problem duszpasterstwa w szkołach. Przedstawiają tę problematykę Bruno Stenco i Giosue Kosoni. Zaznaczyli klarownie, że jest ono częścią duszpaster-

stwa ogólnego Kościoła, który nakłada na tę pracę szczególną misję nauczania i musi być profesjonalna. Co myśla eksperci na temat religii w szkole przedstawił Vittorio Pieroni, a ogólne wnioski odnoszące się do nauczania religii katolickiej i jej nauczycieli zaprezentowali profesorowie redagujący książkę Zelino Trenti, Guglielmo Malizia i Sergio Cicatelli.

Książka *Una disciplina In evoluzione. Terza indagine nazionale sull'insegnante di religione cattolica nella scuola della riforma (Nauka w ewolucji. Trzecie badanie naukowe o nauczycielach religii katolickiej w zreformowanej szkole)* jest owocem intensywnej pracy badawczej i naukowej wielu osób pochodzących ze świata naukowego Włoch. Badanie to było promowane przez Konferencję Episkopatu Włoch, Biuro Narodowe ds. Wychowania oraz przez Instytuty Katechetyki i Socjologii Fakultetu Nauk o Wychowaniu na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie. Ta obszerna praca poszerza wiadomości o nauczaniu religii we Włoszech oraz świadczy o zainteresowaniu religią w szkole wielu instytucji odpowiedzialnych za przekazywanie wiedzy. Poruszana problematyka pozwala kompetentnie spojrzeć na działalność ewangelizacyjną realizowaną przez szkoły publiczne i niepubliczne we Włoszech. Kompetencja poparta nowymi odkryciami i wnioskami pozwoli zapewne przedstawić nowe i lepsze projekty, które pomogą rozwijać się religii w szkole. Bardzo dużo miejsca poświęcono w tej pracy samemu nauczycielowi, który jest podmiotem analizy badań. Jego kompetencja w swojej pracy została poparta dokładną dedukcją specjalistów, którzy zauważają znaczną poprawę w pracy nauczycieli religii, biorąc pod uwagę poprzednie lata. Badania naukowe autorów miały na celu odpowiedzieć na pytania i potrzeby wychowawcze w szkołach.

Książka ta, choć nie jest jeszcze przetłumaczona na język polski, już dzisiaj może przynieść dobre owoce również w naszym kraju, gdzie często się borykamy z problematyką nauczania religii w szkołach. Może zatem nam podpowiadać i dawać pomysły jak, organizować dobre nauczanie religii w szkole.

ks. Mirosław Stanisław Wierzbicki SDB

Radosław M a r z e c, *Interpretacja utworów organowych Jana Sebastiana Bacha w świetle źródeł XVIII wiecznych*, Wydawnictwo Muzyczne Polihymnia, Lublin 2005, ss. 117.

Fenomen twórczości organowej Jana Sebastiana Bacha nieustannie inspiruje zarówno artystów, jak i muzykologów, którzy usiłują do końca poznać tajemnice jego geniuszu. Wielopłaszczyznowa analiza jego twórczości wskazuje na ogromną różnorodność form, które same w sobie są niezwykle zróżnicowane. Mistrz z Lipska w zasadzie nigdy nie kopiuje jednego schematu, niemal każdy jego utwór stanowi dzieło niepowtarzalne. Trudno zatem znaleźć klucz, dzięki któremu można by wyodrębnić jakieś uniwersalne cechy właściwe całej jego twórczości organowej. Bogactwo inwencji oraz nieustanna chęć poszukiwań i eksperymentów sprawiły, że jako kompozytor i wirtuoz stał się on wzorem niedoścignionym, a jego dzieła są ciągle w całości nie do ogarnięcia dla analityków.

Problematyka dotycząca praktyk wykonawczych muzyki organowej czasów Bacha jest niewątpliwie kwestią najważniejszą dla organisty. Dlatego też rozpoznanie wszystkich zagadnień związanych z techniką gry na organach okresu bachowskiego powinno być zasadniczym działaniem dla każdego, kto wykonuje dzieła lipskiego kantora. Oczywiście nie jest to wystarczająca droga do osiągnięcia celu. Trudno wyobrazić sobie brak wiedzy związanej z kontekstem historycznym epoki Bacha oraz głównymi nurtami ówczesnej teorii muzyki. Zasadnicze znaczenie ma także jego osobowość, filozofia życiowa oraz duchowość epoki, w której żył i tworzył. Dlatego też książkę Radosława Marca, traktującą o praktykach wykonawczych muzyki organowej J.S. Bacha należy przyjąć z pilną uwagą.

Autor dysertacji urodził się w 1971 r. w Białymstoku. Studiował w Akademii Muzycznej w Bydgoszczy w klasie organów prof. Piotra Grajtera, gdzie uzyskał dyplom z wyróżnieniem. Umiejętności swoje doskonalił w konserwatorium Muzycznym w Strasburgu we Francji, w klasie organów prof. Andre Stricker, które uwieńczył uzyskaniem kolejnego dyplomu. W 1994 r. został laureatem Nagrody Głównej w Konkursie Organowym, odbywającym się w ramach Międzynarodowego Festiwalu Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi, a w 1999 r. był finalistą Międzynarodowego Konkursu Organowego im. M. Tariverdieva w Kaliningradzie. Obecnie pracuje jako adiunkt w bydgoskiej Akademii Muzycznej.

Książka Radosława Marca, zatytułowana *Interpretacja utworów organowych Jana Sebastiana Bacha w świetle źródeł XVIII wiecznych*, zawiera 117 stron oraz składa się z siedmiu rozdziałów, wstępu i zakończenia. W rozdziale zatytułowanym *Organy* autor przedstawia dyspozycje instrumentów, z którymi spotykał się Jan Sebastian Bach w okresie swojej działalności. Z lektury publikacji wynika, że nie miały one jednolitej koncepcji estetycznej oraz że żaden z instrumentów nie zadowalał go w pełni. Autor wniosek swój opiera na podstawie zachowanych ekspertyz i wskazówek odnoszących się do przebudowy organów proponowanych przez Bacha. Okazuje się, że mistrz poznał i opiniował co najmniej dziewięć instrumentów. Jednym z nich były organy kościoła św. Błażeja w Mühlhausen, gdzie od 1 lipca 1707 r. przejął stanowisko organisty. Instrument ten został przebudowany w latach 1707–1709 przez Johanna Friedricha Wendera, zgodnie z zaleceniami Bacha. W 1708 r. Jan Sebastian miał kontakt z instrumentem znajdującym się w kaplicy zamkowej książąt W. Ernsta i Ernsta Augusta von Sachsen w Weimarze. Kolejnym instrumentem, którego ekspertyzę przeprowadzał Bach, były organy w Liebfrauenkirche w Halle, zbudowane przez Cristoffa Cunciusa. W 1717 r. Bach dokonał ekspertyzy instrumentu wykonanego przez Johanna Scheibe w kościele św. Pawła w Lipsku. W sierpniu 1746 r. poproszono go o opinię i ocenę nowo wybudowanych organów tego samego organmistrza w Zschortau. Tego samego roku Bach zajmuje się kolejnym instrumentem w Naumburgu, zbudowanym przez Zacharias Hildebranda. Mistrz z Lipska znał także dobrze organy kościoła św. Katarzyny w Hamburgu (zbudowane w 1543 r. przez Hansa Stellwagena i wyremontowane w r. 1670), gdzie odwiedzał tamtejszego organistę Adama Reinkena. Ponadto mistrz Jan Sebastian musiał mieć jeszcze kontakt z takimi instrumentami jak: organy mniejsze i większe kościoła św. Michała w Ohrdruf i organami kościoła w Arnstadt.

R. Marzec stwierdza, że w odróżnieniu od kompozytorów-organistów z Francji, Włoch czy Hiszpanii muzyka organowa Jana Sebastiana Bacha nie jest zdeterminowana konkretnym typem instrumentu. Nie istnieje coś takiego jak „bachowskie organy” (s. 26). Natomiast na podstawie zebranych wskazówek kompozytora ustalił dziesięć preferencji mistrza, które dotyczą kwestii stylistycznych w sztuce organmistrzowskiej. To ustalenie – bardzo istotne – może posłużyć organmistrzom i artystom w kwestii budowy instrumentu i wykonawstwa dzieł organowych z czasów Jana Sebastiana Bacha.

Rozdział drugi nosi tytuł *Registracja*. Autor zauważa, że Bach nie pozostawił wielu wskazówek dotyczących rejestrowania swoich własnych utworów. „Nikt nie rozumiał sztuki rejestrowania tak dobrze jak on. Sztuka ta umarła wraz z nim”. Tak pisał o swoim ojcu Carl Philip Emanuel Bach. Uwagi i wskazówki mistrza odnoszące się do samego instrumentu (o których była mowa w rozdziale pierwszym) – zdaniem autora – mogą posłużyć również jako wskazania do rejestracji. Radosław Marzec w tym miejscu opracowania przytoczył przykłady doboru głosów organowych innych kompozytorów, którzy reprezentują krąg kulturowy centralnych i północnych Niemiec z tego okresu, mogące przybliżyć sposób rejestrowania proponowany przez samego J.S. Bacha. W podrozdziale *Organo pleno* zestawiono 20 kompozycji Bacha, w których sam mistrz, ewentualnie kopista, wyraźnie określa kiedy należy użyć tego właśnie zestawienia. Autor zaznacza, że nie musi być słuszną teza, że tylko w tych utworach należy stosować organo pleno. Nie wszystkie bowiem wymienione kompozycje dotarły do naszych czasów w postaci oryginalnych manuskryptów. Wiele z nich to kopie, które zostały wykonane przez innych muzyków, mogących według własnego uznania zmieniać oryginalne oznaczenia. Registracja „pleno” może być użyta w innych utworach o podobnej

fakturze (s. 30). Inną grupę utworów, którą wymienia autor, stanowi *Trio na dwie klawiatury i pedał*. Jest to najliczniejsza grupa kompozycji z zachowanymi dyspozycjami, choć nie zawsze można mówić o ich autentycznym pochodzeniu. I tak wymienia autor najpierw 9 utworów z grupy: *Trio z choralowym cantus firmus*, kilka dzieł z grupy: *Trio bez choralowego cantus firmus* oraz 3 kompozycje o charakterze *duo*. W następnych punktach rozważań R. Marzec poświęca uwagę rejestracjom solowym i utworom manualowym. Podkreśla on m.in., że zmiana rejestracji jest możliwa wówczas, kiedy dokonać ich może sam wykonawca (jeśli ma do dyspozycji organy o trzech manualach - zob. s. 42). Ostatnie zagadnienie w tym rozdziale dotyczy problemu zmiany manualów. Marzec stwierdza, że Bach w kilku utworach pozostawił nam dokładne wskazówki dotyczące tej kwestii. Oryginalne wskazania mistrza znajdują się w większości przypadków w miejscach mających charakter dialogowany. Z dużym zatem prawdopodobieństwem można dokonywać zmian klawiatur w kompozycjach wielosekcyjnych. Taki charakter mają w większości wczesne dzieła Jana Sebastiana Bacha. Natomiast kompozycje dojrzałe, o strukturze bardziej monolitycznej, w o wiele mniejszym stopniu stwarzają możliwości zmian czy to rejestracyjnych, czy klawiaturowych. Kompozycje te najlepiej wykonywać na jednym manuale i przy użyciu jednej rejestracji w całym utworze. Propozycje rejestrowania kompozycji sugerowane przez Bacha i jemu współczesnych, a zebrane przez autora książki, mogą stanowić istotny materiał służący konstruowaniu rejestracji dzieł mistrza, z czym wielu organistów ma niemało problemów.

W rozdziale trzecim, zatytułowanym *Technika gry*, autor – powołując się na wypowiedzi synów i uczniów Bacha – usiłuje nam przybliżyć sposób gry samego mistrza. Jan Sebastian, mimo iż nie pozostawił żadnego traktatu dotyczącego sztuki organowej, przykładał zasadniczą rolę do wykształcenia u swoich uczniów jak najlepszych nawyków dotyku klawiatury. Dowiadujemy się o sposobie trzymania rąk na klawiaturze preferowanej przez Bacha, o technice dotykania i zdejmowania palców z klawiszy, ergonomice ruchów, artykulacji, sposobie poruszania się po klawiaturze, czy też kwestii długości trwania danej nuty itp. Uczniowie Bacha podkreślają, że grał on z niezwykłą łatwością, „wykonując przy tym ledwie zauważalne ruchy palcami. Pracowały tylko pierwsze stawy jego palców. Ręka, nawet w najtrudniejszych pasażach, zachowywała swój okrągły kształt...” (s. 47). Obowiązującym sposobem wydobywania dźwięku u mistrza musiało być – jak sugeruje autor – coś w rodzaju *non legata*, a w każdym razie gry selektywnej (s. 47). Bach wypracował także swój własny sposób palcowania. Był on, jak zauważa autor publikacji, na wskroś nowoczesny i jako jedyny umożliwiał wykonywanie tak skomplikowanych struktur muzycznych, jakie sam komponował. Nie skodyfikował go jednak w żadnym opracowaniu, ale dowiadujemy się o nim z wypowiedzi jego współczesnych bądź z późniejszych tekstów. Istnieje natomiast kilka przykładów palcowania przypisywanych Bachowi (s. 49). Cenna jest uwaga Carla Philippa Emanuela Bacha, który w swoim traktacie pisze o nowatorskim użyciu kciuka przez jego ojca. Był on pierwszym z muzyków, którzy zaczęli stosować wszystkie palce na równych prawach (s. 51). W niniejszym rozdziale poświęcono także uwagę grze na pedale oraz aplikaturze pedałowej. Autor, przywołując wymiary zarówno stołu gry, ławki, jak i długość pedałów w instrumencie z czasów Bacha, stwierdza, że najważniejszą techniką gry na pedale było używanie wyłącznie czubków obu stóp. Poza kompozycjami, w których używa on podwójnego pedału, partie przeznaczone dla klawiatury nożnej w jego utworach bez problemu można wykonywać w ten właśnie sposób (s. 60).

Kolejny rozdział nosi tytuł *Artykulacja i akcentacja*. W połowie osiemnastego stulecia nie istniał jeszcze zwyczaj dokładnego zaznaczania artykulacji w zapisie nutowym. W zasadzie wykonawcy byli zdani jedynie na własne doświadczenie i intuicję. Z publikacji dowiadujemy się, że w utworach organowych lipskiego kantora pojawiają się zasadniczo dwa rodzaje znaków artykulacyjnych. Są to łuki i kropki znajdujące się nad nutami, oznaczające grę wiązaną – *legato* oraz grę staccato (s. 61). R. Marzec przywołuje opracowania, interpretujące owe znaki, autorstwa Gottloba Türka i Josepha Engramelle, które mimo iż różnią się nieco między sobą, to jednak są pomocne istotnie w stosowaniu oznaczeń artykulacyjnych. Autor stwierdza, że w muzyce Bacha, w miejscach, gdzie nie można zastosować żadnego wzoru artykulacyjnego, a jakkolwiek znaki nie są

wpisane, zobowiązani jesteśmy do stosowania naturalnego, zróżnicowanego następstwa dźwiękowego, które winno być jednak używane głównie w przebiegach dźwiękowych, w których nie występują formotwórcze motywy muzyczne. Autor zaznacza, że samo zwyczajne następstwo nie do końca jest artykulacją, ale raczej sposobem wydobycia dźwięku, który nie daje w związku z tym zbyt wielkich możliwości wyrazowych wykonawcy. Dopiero połączenie różnego rodzaju zabiegów artykulacyjnych w odpowiedni sposób daje efekt wyrazistej narracji muzycznej (s. 75). R. Marzec stwierdza, że częstym błędem, popełnianym także przez współczesnych wykonawców, jest utożsamianie łuku frazowego z artykulacyjnym. Błąd ten jest wynikiem XIX-wiecznego, romantycznego pojmowania frazy. Praktyka ta została wykształcona przez kompozytorów będących zarazem wykonawcami, takich jak Liszt, Chopin i Brahms. Romantyczny typ emocjonalności zdominował także część XX w., zasadniczo rzutując na estetykę interpretacji muzyki XVIII-wiecznej i dawniejszej. Romantycy, jak mówi autor, uznali łuk (który wcześniej oznaczał wyłącznie artykulację) za symbol wyznaczenia przebiegu frazy. Stało się tak dlatego, że funkcjonujące do osiemnastego stulecia wyłącznie „oddzielane” *ordentliches Fortgehen*, przemieniło się w legato jako artykulację domyślną i podstawową (s. 75). Ten romantyczny sposób myślenia przełożył się na publikacje traktujące o muzyce J.S. Bacha i na jej interpretacje w opracowaniach chociażby Alberta Schweitzera czy Karla Straubego, wydanych przez Petersa, które poddawane są ogólnej krytyce. Należy jednak zauważyć, co zaznacza autor, że organiści końca XIX i początków XX w. mieli do dyspozycji instrumenty o brzmieniu i trakturze w niewielkim stopniu sprzyjającym bogatemu różnicowaniu artykulacji. Nie sięgano także do źródeł z okresu baroku. Panowała jeszcze swoista moda na autorytarne traktowanie problemów wykonawczych, narzucanych przez ówczesnych wirtuozów.

W kolejnym punkcie dysertacji R. Marzec omawia problem ornamentacji, która w epoce baroku funkcjonowała już jako integralna część dzieła muzycznego. Nie można wyodrębnić rdzennie niemieckiego typu zdobnictwa w XVIII w. Wszyscy kompozytorzy niemieccy i sam Bach bazowali na różnego rodzaju ornamentach kompozytorów francuskich. Zachował się podręcznik nauki na instrumentach klawiszowych, który mistrz z Lipska przygotował dla swojego syna. Podręcznik nosi tytuł *Clavier-Büchlein vor Wilhelm Friedemann Bach*. Znajdziemy w nim m.in. tabelę ozdobników oraz sposoby wykonywania ornamentów. Zachował się także rękopis skopiowanej przez Bacha tabeli ozdobników francuskiego kompozytora, organisty i klawesynisty Jeana-Henry’ego d’Angleberta (1635–1691), z której mistrz zapewne musiał korzystać.

We wspomnianym zestawieniu J.S. Bach wyartykułował siedem rodzajów ozdobników. Zaznacza sposób ich wykonania oraz podaje znaki, które je symbolizują. Są one następujące: mordent; tryl; tryl i mordent (tryl z zakończeniem); obiegnik (cadence); tryl z rozpoczęciem (od dolnego i górnego dźwięku); tryl z rozpoczęciem (od dolnego i górnego dźwięku) i zakończeniem oraz appogiatura wstępująca i opadająca. W dysertacji niniejszej wszystkie ozdobniki zostały dokładnie scharakteryzowane. Jak się okazuje niektóre z nich były autorskim pomysłem mistrza. Autor książki omówił także dwa inne ornamenty, które co prawda nie znajdują się w tabeli Bacha, ale były przez niego wykorzystywane w niektórych kompozycjach, np. tzw. toczek (*der Schleiffer*) oraz arpeggio.

R. Marzec, na podstawie występujących w kompozycjach organowych Bacha ornamentów oraz na podstawie bachowskich poprawek dokonanych w kopii *Livre d’orgue* Nicolasa de Grigny, przedstawił następujące zasady dodawania własnych ozdobników w muzyce lipskiego kantora: 1) na trzecim i siódmym stopniu skali (w ruchu wznoszącym – mordent, a w opadającym – tryl); 2) na dźwiękach obcych w skali (alteracje, wtrącenia); 3) w synkopach; 4) w przypadku skoków dominantowo-tonicznych, gdzie toniczny dźwięk jest umieszczony na mocnej części taktu; 5) w grupach 4-nutowych na trzecim dźwięku (w ruchu wznoszącym – mordent, a w opadającym – tryl); 6) we wszelkiego rodzaju kadencjach.

Innym problemem, który został podjęty w omawianej publikacji, jest kwestia rytmu. Autor podkreśla, że Bach dokładał wszelkich starań, aby w partyturze zanotować wszystko z możliwie największą precyzją. W okresie baroku tego rodzaju praktyka nie należała jeszcze do ogólnej konwencji, a Bach był pod tym względem jednym z prekursorów. Ówczesna niedoskonałość zapisu

muzycznego nie pozwalała jednak dopowiedzieć wszystkiego do końca. W tamtym stuleciu funkcjonowały ponadto pewne manieri wykonawcze, które muzycy mieli niemalże we krwi. Przyzwyczajenia owe były jakby drugą naturą wykonawcy i to tak dalece, że nie odczuwano potrzeby notowania tych zjawisk. W tym rozdziale – na podstawie niektórych dzieł Bacha – autor omawia rytm punktowany, rytm punktowany – typ „lombardzki”, zjawiska polirytmiczne i inne modyfikacje rytmu oraz hemiole. Na koniec stwierdza, że stosowanie modyfikacji rytmicznych, czyli punktowania i asymilacji powinno podlegać dużej rozważce. Należy zawsze zwracać uwagę na kontekst muzyczny danego zjawiska. Nie można czynić z tych kwestii manier obejmujących swym zasięgiem cały utwór. Nie istnieją poza tym żadne dowody na to, że Bach rutynowo stosował którekolwiek z tych rozwiązań w sposób stały i niezmienny (s. 105).

Ostatnim zagadnieniem poruszonym w dysertacji jest tempo muzyczne. Autor zaznacza, że nie mamy rzetelnych świadectw z czasów Bacha dotyczących temp, w jakich wykonywał on swoje dzieła. Istnieją jedynie opisy jego wirtuozowskiej gry oraz ogólne określenia, jak np. słowa Forkela z dzieła *Über Johann Sebastian Bach Leben. Kunst und Kunstwerke*: „Przy wykonywaniu swoich własnych utworów zazwyczaj brał tempo bardzo szybkie. Jednak pomimo tak szybkiego tempa potrafił wprowadzić tak wiele zróżnicowania w swojej grze, iż pod jego rękami każdy utwór brzmiał jak dyskurs, dialog...”. Trudno jednak na bazie tego typu stwierdzeń wnioskować o konkretnych zasadach, które stosował Bach w stosunku do tempa. Autor jednak – na bazie istniejących opisów słownych, powiązań z metrum oraz odniesień do wartości nut w utworach muzycznych – dokonał w przybliżeniu charakterystyki temp, których używano w czasach Bacha. W tym celu przytacza on opracowania wielu autorów epoki baroku, którzy dostarczają istotnych wskazówek dotyczących tempa, np. Alexander Malcolm – *A Treatise of Musick, Speculative, Practical and Historical* (Edynburg 1721); Sébastien de Brossard: *Dictionnaire de musique* (1703); Friedrich Wilhelm Marburg: *Anteilung zum Clavierspielen* (Berlin 1765); Johann Gottfried Walther: *Musicalisches Lexicon* (Lipsk 1732); Johann Joachim Quantz: *Versuch einer Anweisung die Flöte traversiere zu spielen* (Berlin 1752); Leopold Mozart: *Versuch einer gründlichen Violinschule* (Augsburg 1756); Johann Philip Kirnberger: *Die Kunst des reinen Satzes in der Musik* (Berlin 1776). Na podstawie dostępnej literatury oraz wskazówek samego Bacha co do tempa utworów autor sugeruje, jakie dzieła i w jaki sposób należy wykonywać.

Nie ulega wątpliwości, że zasadniczym celem badawczym naukowych dociekań autora było rozpoznanie całokształtu zagadnień związanych z wykonaniami utworów organowych J.S. Bacha. Mimo, iż cel ten nie został wyraźnie w pracy wyartykułowany, to jednak problemy w niej podejmowane oscylowały wokół tej zasadniczej kwestii. Szkoda, że we wstępie do książki autor tego wyraźnie nie zaznaczył. Omawiane przez niego poszczególne kwestie, według przyjętej struktury pracy, nie zostały w zasadzie nigdzie zebrane w postaci istotnych wniosków. Nie zostały one podsumowane ani na końcu kolejnych rozdziałów, ani w zakończeniu. Czytelnikowi pozostaje doszukiwanie się ich w gąszczu poruszanych zagadnień, co niewątpliwie utrudnia lekturę dysertacji. W zakończeniu pracy wyraźnie brakuje syntetycznego podsumowania badań naukowych autora. Skoncentrował się on natomiast na teorii afektów, która – jego zdaniem – w odniesieniu do muzyki instrumentalnej wydaje się mieć wiele wad i niespójności. Kwestia ta podjęta na końcu rozważań w żaden sposób nie odnosi się do poruszanych wcześniej przez autora zagadnień. Możemy ją jedynie potraktować jako luźną, końcową refleksję, która na pewno prowokuje do dyskusji i być może zapowiada kolejne opracowanie autorstwa Radosława Marca.

Podsumowując należy stwierdzić, że niniejsze opracowanie – merytorycznie – stanowi istotny wkład w kwestię interpretacji muzyki organowej Jana Sebastiana Bacha. Niewątpliwie atutem dysertacji jest to, że autor odwołuje się nieustannie do źródeł XVIII-wiecznych, dystansując się niejako od opracowań pochodzących szczególnie z dziewiętnastego i początków dwudziestego stulecia. Autor dotarł do ponad dwudziestu opracowań źródłowych (pochodzących z XVIII w.), których rozpoznanie niewątpliwie uwiarygodnia formułowane wnioski. W bibliografii współczesnej znajdziemy około 70 pozycji naukowych, z których jedynie 4 są opracowaniami w

języku polskim. Należy zauważyć, że otrzymaliśmy do rąk dzieło nowe, oryginalne, które posłużyć może przede wszystkim szerokiemu gremium organistów – artystów, którzy w swoim repertuarze zawsze sięgają do dzieł wielkiego Jana Sebastiana. Po zapoznaniu się z niniejszym opracowaniem problemy z interpretacją utworów mistrza mogą okazać się bardziej zrozumiałe, a same ich wykonania bardziej świadome. Dlatego też polecam tę pozycję koncertującym artystom, szerokiemu gremium organistów oraz muzykologom podejmującym problemy interpretacyjne barokowej muzyki organowej.

ks. Krzysztof Niegowski SDB

Marta P o p o w s k a, *Graduał maryjny ms. 42 Jana Olbrachta w tradycji krakowskiej. Studium źródłoznawcze*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Częstochowie, Częstochowa 2003, ss. 210.

Niemal dokładnie 500 lat po śmierci króla Jana Olbrachta z dynastii Jagiellonów ukazała się drukiem dysertacja doktorska Marty Popowskiej traktująca o ufundowanym przez niego jednym z najcenniejszych zabytków piśmiennictwa muzycznego, graduale maryjnym ms. 42. Ściśle ujmując, studium to dotyczy części tegoż trzytomowego graduału, a prawdopodobnie nawet części fundacji królewskiej, w związku ze zbliżającym się wówczas jubileuszem 1500-lecia chrześcijaństwa. Zabytek ten szczęśliwie przetrwał burzliwe dzieje narodowe i obecnie jako świadek wspaniałej kultury Polski XV i XVI w. przechowywany jest w Archiwum Kapituły Katedralnej na Wawelu. Współczesne sygnatury poszczególnych tomów są postawione w odwrotnej kolejności: tom *De tempore* – ms. 44, *De sanctis* – ms. 43 i *de Beata*, będący przedmiotem opisywanej pracy – ms. 42. Ten odmienny system sygnatur podtrzymuje niejako tradycję sięgającą co najmniej 1884 r., kiedy to anonimowy dotąd autor sporządzonego katalogu rękopisów katedry wawelskiej nadał trzem olbrachtowym tomom sygły 75, 74 i 73.

Na początku trzeba podkreślić, że praca M. Popowskiej nie jest ani pierwsza, ani zupełnie nowatorska na temat tego graduału. Stosunkowo najczęściej kodeks ten był wzmiankowany od strony problematyki dekoracji malarskiej lub opracowywany przez historyków sztuki: W. Terleckiego (1939), Z. Rozanow (1960), B. Miodońskiej (1964) czy M. Olszewskiego (1975). Warstwie muzycznej poświęcili swe opracowania J. Pikulik (1974, 1980) oraz T. Miazga (1980). Ten ostatni autor stworzył pierwsze w polskiej literaturze muzykologicznej całościowe studium graduału Olbrachta. W tym miejscu wypada wspomnieć, że opracowanie przez Autorkę tomu *De Beata* (ms. 42) jest częścią kompleksowego ujęcia źródłoznawczego graduału, jakie zostało podjęte w Katedrze Studiów Źródłoznawczych Muzyki Dawnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wcześniej, pozostałe części kodeksu opracowali A. Kusiak (ms. 44, 1996) oraz B. Izbicki (ms. 43, 1999). Wymienione trzy prace od strony naukowej zostały zrealizowane metodą charakterystyczną dla programu badań źródłoznawczych tej katedry.

M. Popowska rezultaty swoich dociekań przedstawiła w trzech rozdziałach. Treść pierwszego obejmuje opis zewnętrzny zabytku, problematykę czasu, miejsca i okoliczności jego powstania, a także przybliżenie postaci osób zaangażowanych w powstanie kodeksu. W drugim rozdziale Autorka przeprowadza analizę paleograficzną tekstu liturgicznego oraz notacji muzycznej, a także opisuje zagadnienia związane z elementami dekoracyjnymi graduału. W trzecim, najobszerniejszym, uchwycone i przedstawione zostały związki genetyczne kodeksu z innymi źródłami, przede wszystkim reprezentantami liturgii krakowskiej.

Uważna lektura studium skłania do napisania kilku uwag. Pierwsza nasuwa się już na początku. M. Popowska krytycznie ocenia pracę T. Miazgi, gdyż według Niej popełnił on „szereg nieścisłości i błędów, które nie sposób tutaj wymienić, oraz nie uwzględnił wyników badań, jakie zostały

przeprowadzone w Polsce w okresie powojennym” (s. 7). Wydaje się jednak, że mimo wszystko można i trzeba było owe nieścisłości i wyniki chociażby streścić i przede wszystkim ustosunkować się do nich, dając tym samym szansę czytelnikowi bez sięgania do tej pracy, tym bardziej że jest ona trudno dostępna. Po drugie, Autorka dochodzi do nowych ustaleń, tym samym poszerza wiedzę na dany temat. Nie włączając jednak tych ustaleń do łańcucha innych, opublikowanych wcześniej, nie do końca wpisuje się we wspólny nurt dochodzenia do sedna problemu, w tym wypadku umiejscowienia Graduału Olbrachta w panoramie kulturalnej Polski i Europy. Czytelnik, skądinąd interesującej pracy, mógłby także oczekiwać, że Autorka skonfrontuje obecne stanowisko nauki dotyczące np. skryptorów oraz iluminatorów z prezentowanym przez ks. I. Polkowskiego sprzed ponad wieku, zamiast odsyłać do jego publikacji (s. 8). Czyni tak natomiast, i to w sposób przekonujący w odniesieniu do problematyki dekoracji malarskiej kodeksu.

Druga moja uwaga dotyczy opisanych motywów, którymi kierował się król Jan Olbracht przy podejmowaniu decyzji o ufundowaniu wspaniałego kompletu ksiąg. Odnosi się wrażenie, że M. Popowska nie może się zdecydować, za czyją sugestią pójść: W. Terleckiego czy B. Miodońskiej. Czy świadomość zbliżającej się śmierci króla, czy jubileusz chrześcijaństwa, czy też zachęta dla duchowieństwa do hojności na rzecz podniesienia obronności królestwa, a może wszystkie motywy łącznie spowodowały w efekcie królewskie postanowienie? Proszę jednak zwrócić uwagę na pewną sprzeczność w konstrukcji myślowej Autorki. Świadomość odejścia króla i jednocześnie „dalekosiężne zamiary oddziaływania na duchowieństwo całego kraju” (s. 14) wydają się wykluczać wzajemnie. Oczywiście, wobec braku źródeł można się jedynie domyślać królewskich motywów. Jednak najbardziej prawdopodobnym powodem wydaje się zbliżający się 1500 r. Jan Olbracht postanowił ufundować trzytomowy, pięknie zdobiony graduał jako wotum w trosce o własne zbawienie, co zresztą potwierdza tekst kolofonu. Podobne gesty fundacyjne nie były niczym odosobnionym, zważywszy na wyjątkowo pełną rocznicę. Podpowiem, że np. mieszczanie toruńscy ufundowali dzwon (*Tuba Dei*, największy wówczas dzwon w królestwie, działający do dziś), w intencji przebłagania Boga za grzechy w obliczu spodziewanego właśnie w 1500 r. końca świata.

W myśl postanowień II traktatu toruńskiego (1466), każdy nowo wybrany wielki mistrz krzyżacki miał obowiązek złożenia hołdu przed majestatem królewskim. Wiadomo jednak że nie wszyscy wielcy mistrzowie dobrowolnie poddawali się tej upokarzającej procedurze. W 1501 r. Jan Olbracht, już faktycznie chory, wybrał się z wojskiem do Torunia, by przymusić wybranego w 1498 r. księcia saskiego Fryderyka do wypełnienia zobowiązania. Śmierć zastała króla w tym mieście w czerwcu 1501 r. Przyczyną zgonu był paraliż spowodowany przez nagły atak gorączki. Fryderyk Papée przypuszczał, że powodem mogła być choroba weneryczna; król znany był z gorszącej jego otoczenie rozpusty. Niektórzy tłumaczą takie zachowanie króla załamaniem nerwowym po nieudanej wyprawie mołdawskiej. Piszę o tej kwestii dlatego, żeby wyjaśnić, że król Jan miał konkretny powód ufundowania wotum na jubileusz chrześcijaństwa i nie musiała to być ciężka choroba ciągnąca się od 1499 r. Na marginesie warto dodać, że Fryderyk Saski zmarł w 1510 r. i w świadomości krzyżackiej zapisał się jako jedyny wielki mistrz, który nie złożył hołdu królowi polskiemu.

Z datą śmierci króla łączy się także problem datacji zabytku. Tom I mógł być wykonany jeszcze za życia króla w 1501 r., sądząc po dacie wytłoczonej na oprawie. Tom II nie jest datowany, natomiast ostatni, jak wynika z kolofonu, ukończony został dopiero w 1506 r. Przerwa między tymi datami wynika oczywiście z sytuacji niepewności finansowania dalszych prac, ale również z powodu śmierci Stanisława z Buku, pierwszego skryptora graduału. M. Popowska nie wyjaśnia jednak, na jakiej podstawie datuje środkowy tom na 1504 r. (s. 119).

Z drobniejszych usterek można odnotować pewne niefortunne sformułowania Autorki, przykładowo: przełożona domu benedyktynek to zwyczajnie ksieni; słowo „opatka” nosi w sobie charakter niepotrzebnie sfeminizowanego określenia przełożonego klasztoru męskiego (s. 15). Kapłan dokonujący okadzenia trumny, przedstawiony na miniaturze, porusza kadzielnicą (trybularzem), nie

kadzidłem, choć ono spala się wewnątrz kadzielnicy (s. 30). Diecezja chełmska, o której pisze Autorka, to prawdopodobnie diecezja chełmińska (s. 44). Repertuar śpiewów jest klasyczny nie dlatego że redaktorzy Edycji Watykańskiej włączyli go do niej (s. 34), lecz odwrotnie: pewne śpiewy wybrane zostały do oficjalnego wydania właśnie dlatego, że stanowią repertuar klasyczny.

Powyższe uwagi nie dominują, rzecz jasna, nad pozytywnymi stronami pracy M. Popowskiej. Docenić trzeba przede wszystkim walor dokumentacyjny tego studium. Zamieszczona w aneksie zawartość graduału z pewnością umożliwi w przyszłości łatwiejsze porównanie jego treści z innymi graduałami, bez uciekania się do penetracji oryginału czy sięgania do mikrofilmu. Część tej pracy Autorka zresztą wykonała, podając w drugim aneksie melodie wierszy allelujacyjnych o NMP oraz wybranych przez siebie sekwencji. Przeprowadziła także analizę porównawczą zasobu śpiewów w każdej wyodrębnionej części: *ordinarium missae*, formularzy mszalnych o NMP, wersetów allelujacyjnych, tractus i sekwencji, ponadto formularzy mszy wotywnych i funeralnych.

Ordinarium missae jest pierwszą częścią Graduału Olbrachta. Te śpiewy zazwyczaj notowane są parami: *Kyrie – Gloria* oraz *Sanctus – Agnus*. Rzeczony kodeks nie zawiera natomiast żadnego przykładu *Credo*. Autorka wzięła na warsztat naukowy każdą formę po kolei i porównała ją z analogicznymi utworami pochodzącymi z innych graduałów diecezjalnych i niektórych zakonnych (w sumie jest to 28 graduałów polskich, nie licząc pozostałych źródeł, również obcych).

Kodeks Olbrachta zawiera 9 śpiewów *Kyrie*, w tym jeden tropowany (*Virginitatis amator*). M. Popowska ustaliła, że są to kompozycje I, II, IV, VII ad lib., IX i XII z Edycji Watykańskiej. Pozostałe, mimo iż nie znalazły uznania w oczach redaktorów *Graduale Romanum*, znane były szeroko rozumianej tradycji europejskiej. Pewną wątpliwość budzi jednak sposób zestawienia danych w tabeli 10. „Stopień popularności omawianych kompozycji”. Czytelnik musi w tym miejscu pamiętać, że liczba rękopisów diecezjalnych użytych do porównania jest nieproporcjonalnie większa niż zakonnych (oddzielnie każdej tradycji, nie łącznie), co zresztą wynika ze stanu zachowania rodzimych źródeł. I tak, przykładowo, zestawienie informacji o 14 przypadkach *Kyrie* nr 5 w graduałach diecezjalnych wobec pojedynczych przypadków w zabytkach bożogrobców i kanoników regularnych bez wyraźnego zaznaczenia o wzajemnej dysproporcji samych źródeł mogłyby doprowadzić do nieuprawnionych wniosków, jak ten, jakoby śpiewy *Kyrie* w Kodeksie Olbrachta znane były przede wszystkim rękopisom diecezjalnym (s. 36). Na poparcie mojego stanowiska sporządziłem tabelę, wstawiając do niej te same dane, którymi operuje Autorka, jednak sumując wielkości w poz. „zakonne”:

nr Kyrie	Diecezjalne	Zakonne
1	36	76
2	22	56
3	21	28
4	22	41
5	14	16
6	7	8
7	29	58
8	21	57
9	6	34

W tym świetle twierdzenie M. Popowskiej będzie prawdziwe w odniesieniu do *Kyrie* nr 3, 4, 5. Zaskakująco jednak, twierdzenie przeciwne również nie musi być prawdziwe, nawet gdyby badanie przeprowadzono na podstawie wszystkich dostępnych graduałów. Powodem tej

sytuacji jest już wspomniany fakt dysproporcji w zachowanych źródłach. W Polsce zachowało się najwięcej rękopisów cysterskich (nie tylko graduałów, lecz także antyfonarzy) i franciszkańskich, jeżeli chodzi i proveniencję zakonną, najmniej zaś bożogrobców, kartuzów czy krzyżaków. Podobne postępowanie metodologiczne Autorka stosuje także do pozostałych śpiewów *Gloria* (s. 41), *Sanctus* (s. 46–47), *Agnus* (s. 52–53). Wydaje się jednak, że tę nadreprezentatywność zabytków diecezjalnych można, przy uważnej lekturze pracy, umieścić niejako w „pamięci podręcznej”.

Skryptor Graduału Olbrachta zarejestrował 6 różnych melodii *Gloria*, w tym dwie powtórzone w dwóch parach. Autorka przedstawiła je w tabeli 12. Niemal wszystkie melodie z nich są tropowane. Niektóre z zaprezentowanych kompozycji na podstawie wniosku *ex silentio* można zaliczyć do twórczości rodzimej. M. Popowska potwierdza tę możliwość właśnie na podstawie braku odpowiednich wpisów w katalogach M. Schildbacha, M. Landwehr-Melnickiej i P. T. Thannabaura. Zauważa również, że pary *Sanctus-Agnus* ujawniają silny związek rękopisu ms. 42 z ośrodkiem krakowskim (s. 53). Spostrzeżenie to oparte jest na fakcie, że utwory *Ordinarium missae* rodzimej proveniencji znajdują się jedynie w manuskryptach pochodzenia krakowskiego.

W kolejnej części swej pracy Autorka opisuje formularze mszalne przekazane w Graduale Olbrachta. Kopista zanotował w nim 4 msze *De Beata*: na uroczystości Zwiastowania, Nawiedzenia, Wniebowzięcia i Narodzenia NMP oraz dodatkowo formularz mszy wspólnych o NMP. Zasób śpiewów tych mszy został poddany analizie porównawczej z repertuarem analogicznych oficjów mszalnych w innych graduałach krakowskich (ms. 45, 46, DDI 28). W tym miejscu można jedynie wyrazić pewien niedosyt, że Autorka nie wykorzystała w swej dysertacji znakomitego opracowania o. J. Kopecia o oficjach maryjnych mszalnych i brewiarzowych w XVI-wiecznych przekazach polskich. Szerszy fundament komparatystyczny mógłby wskazać ewentualne punkty styczne Graduału Olbrachta z tradycjami innych diecezji.

Pewnym wynagrodzeniem tego mankamentu jest lista wierszy allelujacyjnych o NMP, jakie przekazał kopista graduału ms. 42. Uzupełnieniem tej listy jest opis sytuacyjny większości z tych kompozycji. Wynika z niego, że siedem spośród wszystkich wynotowanych to kompozycje polskie, powstałe w środowisku krakowskim XV i na przełomie XV i XVI w., a także utwory proveniencji wrocławskiej, w tym norbertańskie z domu zakonnego w Krzyżanowicach. Autorka zwraca uwagę, że są one starsze od krakowskich, najprawdopodobniej XIV-wieczne. W sumie, po uwzględnieniu melodii powtarzających się, skryptor przekazał 33 różne melodie, co obecnie stawia ten zabytek na drugim miejscu w Polsce, po słynnym DDI 28 – najobszerniejszym w Europie zbiorze śpiewów mszalnych.

Ważną częścią pracy M. Popowskiej są rozważania dotyczące mszy wotywnych, żałobnych, a zwłaszcza sekwencji. Graduał Olbrachta przekazał 12 formularzy mszy wotywnych. Wszystkie znane były średniowiecznej praktyce liturgicznej. Autorka porównała je z formularzami innych graduałów polskich (m. in. wrocławskimi, łaskim, cysterskim, a nawet kartuskim). Śpiewy mszy funeralnej zestawione zostały dodatkowo z przekazami zachodnimi w graduałach z Besançon (XI w.), Longré (XI/XII w.), Salzburga (XII w.), oraz polskimi: ms. 45 z Krakowa, łaskim, benedyktyńskim z Tyńca oraz jednym z najstarszych polskich źródeł, tzw. kodeksem BRA (XIII w.). Wynikiem tego porównania jest konstatacja, że w liturgii polskiej zasadniczy szkielet formularzy mszy żałobnych został zapożyczony z Francji i był już znany w XIII w.

Cały, trzytomowy Kodeks Olbrachta zawiera 112 zapisów sekwencji, tylko zaś w samym tomie *De Beata* jest ich 34. Jedną z nich, *Laetabundus exsultet* zanotowana została dwukrotnie z tą samą melodią, zatem można mówić o 33 różnych prozach (jedną, *Uterus virgineus*, została zapisana inną ręką na końcu kodeksu ms. 42). Zasób tych utworów składa się na tzw. małą listę notkerowską ukształtowaną w benedyktyńskich klasztorach St Gallen i południowych Niemiec. Sekwencje tej listy przeszły z benedyktyńską liturgią do Polski i stały się repertuarem polskich katedr i niektórych zakonów. W graduale ms. 42 większość tych kompozycji została zanotowana w sekwencjarzu rozpoczynającym się od f. 143. Wartościowym uzupełnieniem tej części rozprawy M. Popowskiej jest

tabela 50, wzorowana na *Indeksie sekwencji* J. Pikulika, w której przedstawione zostały podstawowe wiadomości na temat poszczególnych utworów. Podobnie jak w przypadku wierszy alleluja, również do sekwencji dołączone zostały opisy sytuacyjne.

Na koniec pozwolę sobie na jeszcze jedną uwagę natury ogólnej. Otóż, Autorka mogłaby, po dołączeniu kilku jeszcze źródeł (np. krzyżackich, L 35 z Chełmży, być może karmelitańskiego lub jeszcze innych) ukazać kodeks Olbrachta w świetle różnych tradycji liturgicznych, nie tylko krakowskiej. Ograniczając się bowiem w pracy porównawczej głównie do tych źródeł, niewiele wnosi nowych informacji na temat liturgii krakowskiej ponad te, które funkcjonują już w obiegu naukowym. W tym sensie Autorka zebrała stan wiedzy o samym zabytku i dokonała jego aktualizacji, co zresztą we wstępie zaznaczyła i co w żadnym stopniu nie umniejsza jej wkładu pracy. Przeciwnie, stanowić będzie istotny punkt odniesienia przy podejmowaniu w przyszłości badań nad wieloma szczegółowymi aspektami gradułu.

Praca M. Popowskiej z pewnością zainteresuje badaczy średniowiecznej kultury muzycznej Polski. Jest bowiem kolejną publikacją opisującą w sposób całościowy ważny dla kultury narodowej zabytek liturgiczny. Docenić należy zwłaszcza wyizolowanie polskiego wkładu w europejską monodię, co w momencie opublikowania większej liczby podobnych prac źródłoznawczych pozwoli na bardziej szczegółowe rozpoznanie rodzimej twórczości w zakresie monodii liturgicznej. Poza muzykologami także specjaliści innych dziedzin znajdą w tej pracy interesujące ich wiadomości. Myślę głównie o historykach sztuki i bibliologach, których powinien zachęcić do lektury przystępny, momentami epicki język Autorki. Godny odnotowania w tym miejscu jest fakt, że M. Popowska odważnie podejmuje polemikę z uznanymi autorytetami w kwestii interpretacji treści przedstawień malarskich i rzeczowo argumentuje własne stanowisko. Dołączone do publikacji fotografie, w tym także barwne, wybranych elementów dekoracyjnych gradułu, podnoszą jeszcze walor dokumentacyjny tej dysertacji, którą należy ocenić pozytywnie. W chwili obecnej, pięć wieków po śmierci króla Jana Olbrachta, studium M. Popowskiej jest najbardziej aktualnym opracowaniem części jego wspaniałego daru katedrze wawelskiej.

Czesław Grajewski

Den Katolske Kirke i Norge – fra kristingen till idag, red. John W. Gran, E. Gunnes, L.R. Langslet, Oslo 1993, ss. 538.

Dzieje Kościoła katolickiego w Skandynawii to historia ciekawa, intrygująca, trudna do zrozumienia i jednoznacznej oceny oraz jeszcze nie do końca zbadana. Trudny do określenia i scharakteryzowania północny sąsiad Europy różni się geograficznie, kulturowo i mentalnościowo od kultury europejskiej nawet w czasach dzisiejszych. Ma swoją odmienną specyfikę i własną tożsamość. Różnica ta była jeszcze większa w czasach, gdy pierwsi misjonarze udawali się w nieznanne zakątki skandynawskich buszów i niebezpiecznych archipelagów, aby nieść wojowniczym ludom światło Ewangelii. Napotykali na swej drodze dobrze zorganizowane osady, surowych i odważnych prostych ludzi, którzy żyli własnym rytmem, czcili siły przyrody, w zmaganiu z którymi kształtował się rytm ich życia i pracy. Norwegia, wschodnia część Półwyspu Skandynawskiego, nie została objęta wpływem misjonarskiej działalności św. Ansgara Apostoła Północy, którego działalność historycy umiejscawiają na przełomie VII i VIII w. Dotarł on do Danii i Szwecji, gdzie położył fundamenty pod rozwój chrześcijaństwa, pominął jednak Norwegię.

Praca zbiorowa pt. *Den Katolske Kirke i Norge – fra kristingen till idag (Kościół katolicki w Norwegii od czasów chrystianizacji do dzisiaj)*, która powstała z inicjatywy i pod kierunkiem bpa Johna Willema Granna, to bardzo wartościowe dzieło, będące wypełnieniem istniejącej od wielu lat luki. Zespół redakcyjny składający się z dziesięciu norweskich historyków, opierając się na znajdujących się w archiwach skandynawskich (kościelnych i świeckich) materiałach źródłowych, przed-

stawił jako wynik prowadzonych kilka lat badań i poszukiwań syntezę, która nie tylko zadowala, ale także rzuca nowe światło na wiele faktów oraz prezentuje nowe wydarzenia pomijane do tej pory w opracowaniach historyków protestanckich. O jej wartości przesądza również zawarta w opracowaniu analiza tworzenia się nowej chrześcijańskiej kultury, prezentacja postaci, kontekst polityczno-ekonomiczny i społeczny dokonujących się przemian oraz wydarzeń.

Dzieło składa się z czterech części, jest wydane bardzo starannie, oprawione w sztywną okładkę z wygrawerowanych herbem katolickiej diecezji w Oslo. Składa się z 538 stron. W części końcowej znajduje się bardzo cenny indeks osób, nazw i terminów, co ułatwia czytelnikowi poszukiwania interesujących go zagadnień.

Piersza część zatytułowana *Fra kristning till reformasjon (Od chrystianizacji do reformacji)* opowiada o pierwszym nauczaniu, zetknięciu nauki chrześcijańskiej i jej apostołów-misjonarzy z krajem, kulturą, ludami i zwyczajami. Z kolei przechodzi w etap tworzenia się administracji kościelnej, powstawania małych ośrodków centralnych przybierających z czasem znaczenie i rolę biskupstw. Nie pomija także prezentacji pierwszych świętych pochodzenia norweskiego, którzy swym radykalizmem pociągali za sobą innych, szerząc w ten sposób nową kulturę chrześcijańską i europejską. Część końcową stanowi dokładny opis wydarzeń i mechanizm powodujący rozprzestrzenianie się idei reformatorskich, przejęcie majątków kościelnych i ostatecznie, na wzór innych państw skandynawskich, wprowadzenie protestantyzmu jako wyznania obowiązującego.

Druga część pt. *Undergrunnskirken 1537–1814 (Kościół w podziemiu 1537–1814)*, to opis życia wspólnoty katolickiej w Norwegii po delegalizacji Kościoła, trwającej 277 lat. Nowe odkrycia archiwalne wskazują na bardzo żywe, czynne i odważne próby kontynuowania pracy duszpasterskiej i społecznej Kościoła w ukryciu. Sprawowano liturgię, nabożeństwa, prowadzono dyskusje oraz organizowano protesty. Postaciami kluczowymi tego okresu byli: Laurits Nillson (jezuita z Tonserberg) i Johannes Martini Rhugius, którzy nadalili nowy rozpęd i entuzjazm działalności kościelnej.

Część trzecia pt. *Den katolske Kirke vender tilbake (Powrót Kościoła katolickiego)* to najbardziej obszerny fragment opracowania, opisujący minione dwa stulecia ponownego rozwoju wspólnoty i struktury katolickiej. Powrót oficjalnej działalności Kościoła katolickiego w wymiarze ogólnym był bardzo utrudniony z powodu narosłych uprzedzeń wobec *vatykanizmu* lub inaczej mówiąc *papizmu*. Protestancka propaganda uczyniła wówczas bardzo wiele, aby zaszczerpić w mentalności mieszczańskiej i ludowej wrogość oraz nieufność do wszystkiego, co miało jakikolwiek związek z wyznaniem katolickim lub działalnością papieskiej administracji. Sytuacja zmieniała się stopniowo pod wpływem narastającej imigracji z Europy i innych kontynentów. Mimo trudności budowano nowe kościoły, obszar norweski w strukturze kościelnej podniesiono najpierw do godności prefektury, wikariatu apostołowskiego, aby w końcu utworzyć diecezję. Sztandarowe postaci tego okresu: J.C. Lichtle, Ch. Holfeldt-Houen, J.D. Stub, J. Fallize, K.C. Krogh-Tonning, O. Offerdahl, H. Irgens to osoby, które wbrew wszystkiemu uwierzyły w sens działalności i ponoszonych ofiar. Dzięki nim gmach Kościoła powoli, ale skutecznie wznosił się na nowo. Ostatnie dwa podrozdziały stanowią syntezę lat powojennych, w których rozwój zaznaczył się w sposób szczególny. W całej Skandynawii powstały nowe możliwości i okoliczności rozwoju katolicyzmu. Dzięki temu mogła zaistnieć współpraca między biskupami skandynawskimi, powstała *Den Nordiske Bispekonferanse* (Konferencja Biskupów Krajów Skandynawskich). Rozpoczął się nowy, bardzo dynamiczny okres rozwoju. Powojenne fale imigrantów ożywiały wspólnotę Kościoła, a przy tej okazji zaistniała potrzeba dyskusji nad problemem asymilacji, akulturacji i naturalizacji w ramach Kościoła katolickiego. Rodziny zakonne z krajów europejskich wspomagały Kościół w Norwegii, obejmując różne pola działalności, ożywił się dialog ekumeniczny, powołano do istnienia charytatywną organizację *Caritas Norge* i wydawnictwo diecezjalne. Ten ożywiony okres zamyka pielgrzymka papieża Jana Pawła II do krajów skandynawskich w 1989 r.

Czwarta, ostatnia część dzieła to rozbudowany *Tilleg (Dodatek)*. Tworzą go spisy rodzin zakonnych (męskich i żeńskich), geograficzne rozmieszczenie domów zakonnych i prowadzonych

przez nie instytucji kościelnych, ogólny spis duchowieństwa z wyszczególnieniem kraju pochodzenia i narodowości oraz statystyki kościelne.

Opisywane dzieło stanowi bardzo ważny przyczynek dla badaczy zainteresowanych Kościołem katolickim w Skandynawii. Kościół w Norwegii to ważna część tej społeczności, która wypracowała własny styl i na dobre zakorzeniła się w kulturze i mozaice wielu instytucji, Kościołów, wspólnot i organizacji. Poprzez swoją działalność i kontakty z przedstawicielami Kościoła katolickiego na innych kontynentach, przynosi on bogactwo doświadczenia spotkania inności. W wielokulturowym społeczeństwie norweskim jest świadkiem szacunku dla człowieka i rozsądnej tolerancji przy zachowaniu nauki Chrystusa i praw Kościoła.

ks. Mariusz Chamarczuk SDB
Salezjański Ośrodek Dokumentacji Duszpasterstwa, Sztokholm

SPIS TREŚCI

Od Redakcji – <i>Śp. ks. profesor Adam Durak SDB (1949–2005)</i>	5
--	---

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

ks. Bogusław Migut, <i>Eklezjotwórczy charakter Eucharystii jako ofiary</i>	11
ks. Andrzej Żądło, <i>Rozumienie Eucharystii wczoraj i dziś</i>	29
ks. Rudolf Pierskała, <i>Przygotowanie i przewodniczenie celebracji Eucharystii wg Instrukcji „Redemptionis sacramentum”</i>	39
ks. Zbigniew Majcher SDB, <i>Teologia afrykańska</i>	55
ks. Robert Bieleń SDB, <i>Duszpasterstwo rodzin posiadających dzieci, czy duszpasterstwo dzieci? Postuga Kościoła katolickiego w Polsce wobec dziecka</i>	79
ks. Wojciech Życiński SDB, <i>Maryjny wymiar duszpasterskiej postugi sługi Bożego kardynała Augusta Hlonda</i>	97

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

Anita Gano-wicz-Bączyk, <i>Mityczno-magiczne źródła antropocentryzmu</i>	109
Grzegorz Dłanian, <i>Specyfika natury ludzkiej w aspekcie zdolności do kontemplowania własnej egzystencji</i>	121
ks. Zbigniew Łepko SDB, <i>Problem opozycji człowieka wobec przyrody</i>	137
Jakub Bartoszewski, <i>Kartezjańska nauka o porządku w nowych zasadach filozoficzno-przyrodniczych</i>	149

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

ks. Henryk Skorowski SDB, <i>Kulturowe aspekty integracji europejskiej. W kierunku jedności kulturowej Europy</i>	161
ks. Mariusz Chamarczuk SDB, <i>Uniwersalizm czy partykularizm – współczesny niekoniecznie antagonizm</i>	171
ks. Tadeusz Borutka, <i>Kryzys duchowy we współczesnym świecie jako problem religijno-moralny</i>	181
ks. Wojciech Pac, <i>Dynamika przeobrażeń samorządowych w aspekcie kreowania podmiotowości jednostek i grup społecznych</i>	195
Ireneusz Kraś, <i>Powstanie i status Narodowego Banku Polskiego</i>	213
Agnieszka Oleska, <i>Ikona niosąca przesłanie pokoju i pojednania...</i>	227
ks. Bogdan Stańkowski SDB, <i>Współczesna rodzina podhalańska. Wpływ emigracji zarobkowej na wychowanie dzieci i młodzieży – wyniki badań empirycznych</i>	239
ks. Dariusz Stępkowski SDB, <i>Opiekuńczo-wychowawczy i profilaktyczny charakter salezjańskiej pracy socjalnej z młodzieżą. Na przykładzie działalności Regionalnego Centrum „Don Bosco” w Ratyżbonie</i>	261
Beata Szluz, <i>Problemy werbalne społeczności niepełnosprawnych</i>	277
ks. Marek Woś SDB, <i>Postawy polskiej młodzieży akademickiej w konfrontacji ze zmieniającą się płaszczyzną społeczno-polityczną współczesnej Europy</i>	287
Marcin Zaborcki, <i>Kamień jako świadek historii</i>	305
ks. Jan Niewęglowski SDB, <i>Jan Paweł II i młodzież</i>	319
ks. Stanisław Chrobak SDB, <i>Współczesne dylematy wychowania: ponowoczesna względność a niezmiennosc norm wychowawczych</i>	335
ks. Marek T. Chmielewski SDB, <i>W trosce o wychowanie patriotyczne młodzieży. Refleksja na kanwie systemu wychowawczego św. Jana Bosko (1815–1888)</i>	347

ks. Piotr Marchwicki SDB, <i>Teoria przywiązania J. Bowlby'ego</i>	365
ks. Zbigniew Formella SDB, <i>Życie jako zadanie. Viktor Emil Frankl w setną rocznicę urodzin</i>	385

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

kl. Andrzej Gburek SDB, <i>Elementy „teologii ciała” w myśli św. Hieronima na podstawie jego korespondencji</i>	403
ks. Tadeusz Kołosowski SDB, <i>Wyznanie grzechów (confessio peccatorum) w nauczaniu św. Hilarego z Poitiers</i>	421
Anna Podstawa, <i>Obszary naukowych zainteresowań księdza profesora Mariana Lewki</i>	431
ks. Stanisław Szmidt SDB, kl. Dariusz Mikołajczyk SDB, <i>Działalność duszpasterska ks. Bernarda Duszyńskiego SDB w Libii w latach 1976–1994</i>	439

SPRAWOZDANIA

<i>Sprawozdanie z działalności WSD TS w Krakowie w roku akademickim 2004/05</i> – ks. Stanisław Semik SDB	453
<i>Sprawozdanie z działalności WSD TS w Łądzie nad Wartą w roku akademickim 2004/05</i> – ks. Dariusz Sztuk SDB	455
<i>Sprawozdanie z działalności WSD TS w Łodzi w roku akademickim 2004/05</i> – ks. Andrzej Wujek SDB, ks. Kazimierz Gryżenia SDB	458

* * *

<i>Symposium: Harcerskie drogi do wolności. „Salezjańskie Dęby”</i> (Aleksandrów Kujawski, 26 listopada 2005) – ks. Zbigniew Formella SDB	461
<i>Konferencja „Ksiądz Profesor Marian Lewko salezjanin – teatrolog – wychowawca”</i> (Katedra Dramatu i Teatru KUL, Lublin 17 maja 2005 r.) – Joanna Michalczuk	464
<i>Konferencja nauczycieli i wychowawców szkół salezjańskich oraz przedstawicieli ośrodków wychowawczych Salezjańskiej Inspektorii pw. św. Wojciecha z siedzibą w Pile pt. „Jan Paweł II o systemie wychowawczym św. Jana Bosko”</i> , (Rumia 8–9 kwietnia 2006 r.) – ks. Marek Woś SDB	467
<i>Międzynarodowy Festiwal Muzyki Sakralnej „Gaude Mater”</i> (Częstochowa 1–6 maja 2005 r.) – Przemysław Piekurowski, Michał Szulakowski	469
<i>XVII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego</i> (Rumia 20–22 października 2005 r.) – ks. Krzysztof Niegowski SDB	474

RECENZJE

Enrico dal Covolo, <i>Ojcowie Kościoła mistrzami formacji kapłańskiej</i> , tł. z j. włoskiego K. Charmasa, [b.w.], Lublin 2005 – rec. ks. Marek T. Chmielewski SDB	479
Enrico dal Covolo, <i>Ojcowie Kościoła mistrzami formacji kapłańskiej</i> , tł. z j. włoskiego K. Charmasa, [b.w.], Lublin 2005 – rec. ks. Adam Nyk SDB	482
<i>Ammissione alle nozze e prevenzione della nullità del matrimonio</i> , a cura di Miguel A. Ortiz, Giuffrè Editore 2005 – rec. ks. Henryk Staniak SDB	483
ks. Krzysztof Graczyk, <i>Implikacje skutków medyczno-psychologicznych schorzeń neurologicznych w kanonicznym prawie małżeńskim</i> , Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Włocławek 2005 – rec. ks. Henryk Staniak SDB	487
<i>Pedagogika pastoralna</i> , pr. zbior. pod red. M. Marczewskiego, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2003 – rec. Eugeniusz Sakowicz	490
<i>La vita come impegno spirituale</i> , „Quaderni di vita spirituale. Nuova serie”, LAS 2004 – rec. ks. Marek T. Chmielewski SDB	492

<i>Od Angoli do Zairu. Życie konsekrowane na pielgrzymich szlakach Jana Pawła II</i> , red. Kazimierz Wójtowicz CR, Wydawnictwo Zmartwychwstańców „Alleluja”, Kraków 2004 – rec. ks. Marek T. Chmielewski SDB	494
Alan Barnard, <i>History and Theory in Anthropology</i> , Cambridge University Press 2000 – rec. ks. Ryszard F. Sadowski SDB	496
<i>New Directions in Anthropology & Environment. Intersections</i> , red. Carole L. Crumley, A. Elizabeth van Deventer, Joseph J. Fletcher, AltaMira Press 2001 – rec. ks. Ryszard F. Sadowski SDB	499
<i>Julian Steward and the Great Basin. The Making of an Anthropologist</i> , red. Richard O. Clemmer, L. Daniel Myers, Mary Elizabeth Rudden, The University of Utah Press, Salt Lake City 1999 – rec. ks. Ryszard F. Sadowski SDB	501
<i>Zatroskany o człowieka i świat. Nauczanie etyczno-społeczne Jana Pawła II. Wybrane zagadnienia</i> , red. ks. Henryk Skorowski, Krośnieńska Oficyna Wydawnicza, Krosno 2005 – rec. ks. Mariusz Chamańczuk SDB	503
<i>Zatroskany o człowieka i świat. Nauczanie etyczno-społeczne Jana Pawła II. Wybrane zagadnienia</i> , red. ks. Henryk Skorowski, Krośnieńska Oficyna Wydawnicza, Krosno 2005 – rec. Zdzisława Kobylńska	505
Janusz Mariański, <i>Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne</i> , Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „GAUDIUM”, Lublin 2005 – rec. Adam Bobryk	508
Papieska Rada „Justitia et Pax”, <i>Kompendium nauki społecznej Kościoła</i> , Wydawnictwo „Jedność”, Kielce 2005 – rec. Adam Bartosiewicz	511
Józef Życiński, <i>Odyseusz czy playboy? Kulturowa odyseja człowieka</i> , Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005 – rec. Zdzisława Kobylńska	514
Kalina Bartnicka, Irena Szybiak, <i>Zarys historii wychowania</i> , Żak, Warszawa 2001 – rec. ks. Jan Niewęglowski SDB	516
Erika Landan, <i>Twoje dziecko jest zdolne. Wychowanie przykładem</i> , PAX, Warszawa 2003 – rec. ks. Jan Niewęglowski SDB	519
<i>Diagnostyka pedagogiczna i profilaktyka w szkole i w środowisku lokalnym</i> , red. M. Deptuła, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej, Bydgoszcz 2004 – rec. ks. Jan Niewęglowski SDB	520
Crea Giuseppe, <i>Gli altri e la formazione di sé</i> , EDH, Bologna 2005 – rec. ks. Zbigniew Formella SDB	524
Anna A. Terruwe, Conrad W. Baars, <i>Integracja emocjonalna. Jak uwierzyć, że jesteś kochany i potrafisz kochać</i> , Wydawnictwo W drodze, Poznań 2004 – rec. ks. Dariusz Buxsik SDB	526
Romuald Jaworski, <i>Harmonia i konflikty. Empiryczna weryfikacja podstawowego paradygmatu psychologii pastoralnej</i> , Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004 – rec. ks. Dariusz Buxsik SDB	528
<i>Una disciplina in evoluzione. Terza indagine nazionale sull'insegnante di religione cattolica nella scuola di riforma</i> , Elle Di Ci, Torino 2005 – rec. ks. Mirosław S. Wierzbicki SDB	531
Radosław Marzec, <i>Interpretacja utworów organowych Jana Sebastiana Bacha w świetle źródeł XVIII-wiecznych</i> , Wydawnictwo Muzyczne Polihymnia, Lublin 2005 – rec. ks. Krzysztof Niegowski SDB	533
Marta Popowska, <i>Graduał maryjny ms. 42 Jana Olbrachta w tradycji krakowskiej. Studium źródłoznawcze</i> , Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Częstochowie, Częstochowa 2003 – rec. Czesław Grajewski	538
<i>Den Katolske Kirke i Norge – fra kristingen till idag</i> , red. John W. Gran, E. Gunnes, L.R. Langslet, Oslo 1993 – rec. ks. Mariusz Chamańczuk SDB	542
Wymagania redakcyjne stawiane tekstom publikowanym w „Seminare”	545

CONTENTS

Editorial Board, <i>The Late Reverend Professor Adam Durak SDB (1949–2005)</i>	5
--	---

THEOLOGY

Bogusław Migut, <i>The Ecclesiogenic Character of the Eucharist as Sacrifice</i>	11
Andrzej Żądło, <i>Understanding the Eucharist Yesterday and Today</i>	29
Rudolf Pięrskała, <i>Preparation of and Presiding at the Eucharistic Celebration according to the Instruction "Redemptionis Sacramentum"</i>	39
Zbigniew Majcher, <i>African Theology</i>	55
Robert Bieliń, <i>Pastoral Care of the Family with Children or Pastoral Care of Children? Pastoral Care to the Child in Poland</i>	79
Wojciech Życiński, <i>Card. A. Hlond's Marian Dimension of Pastoral Care</i>	97

PHILOSOPHY

Anita Ganowicz-Bączyk, <i>The Mythical and Magic Origins of Anthropocentrism</i>	109
Grzegorz Diłanian, <i>Specifics of Human Nature in the Aspect of the Ability to Contemplate Personal Existence</i>	121
Zbigniew Łepko, <i>Problem of Man's Opposition against Nature</i>	137
Jakub Bartoszewski, <i>Descartes' Idea of Order within New Philosophical and Scientific Principles</i>	149

SOCIO-PEDAGOGICAL SCIENCES

Henryk Skorowski, <i>Cultural Aspects of European Integration. Towards the Cultural Unity of Europe</i>	161
Mariusz Chamarczuk, <i>Universalism or Particularism? – Contemporary Unnecessary Antagonism</i>	171
Tadeusz Borutka, <i>Spiritual Crisis in the Modern World as a Moral and Religious Problem</i>	181
Wojciech Pac, <i>The Dynamics of Self-Government Changes in the Aspect of Creation of Subjectivism of Individuals and Social Groups</i>	195
Ireneusz Kraś, <i>The Beginning and Status of the Polish National Bank</i>	213
Agnieszka Oleśka, <i>The Icon in Bearing the Message of Peace and Reconciliation</i>	227
Bogdan Stańkowski, <i>Contemporary Family of the Podhale Region. Influence over Education of Children and Youth by Migration for Work. Empirical Research Results</i>	239
Dariusz Stępkowski, <i>Social Youth Work as a Pedagogical Activity. For Example, the Activities of the Regional Centre "Don Bosco" in Regensburg (Germany)</i>	261
Beata Szluz, <i>Verbal Problems of the Disabled Society</i>	277
Marek Woś, <i>Attitudes of Polish Academic Youth in Confrontation with Social and Political Changes in Contemporary Europe</i>	287
Marcin Zaborski, <i>Stone – Witness of History</i>	305
Jan Niewęglowski, <i>John Paul II and Youth</i>	319
Stanisław Chrobak, <i>The contemporary dilemma of education: postmodernistic consideration and unchangeable educational standard</i>	335
Marek T. Chmielewski, <i>Concern for Patriotic Education of Youth. Reflections Based on the Educational System of St. John Bosco (1815–1888)</i>	347
Piotr Marchwicki, <i>John Bowlby's Attachment Theory</i>	365
Zbigniew Formella, <i>Life as a Challenge. Centenary of Viktor Emil Frank's Birth</i>	385

HISTORY

Andrzej Gburek, <i>Elements of "The Theology of the Body" in the Mind of St. Jerome on the Basis of His Correspondence</i>	403
Tadeusz Kołosowski, <i>Confession of Sins (confessio peccatorum) in the Teaching of Saint Hilary of Poitiers</i>	421
Anna Podstawa, <i>Areas of Scientific Interests of the Reverend Professor Marian Lewko</i>	431
Stanisław Szmidt, Dariusz Mikołajczyk, <i>Father Bernard Duszynski's Pastoral Work during 1976–1994 in Libya</i>	439

REPORTS

Stanisław Semik, <i>Report on Activities of the Salesian Seminary in Cracow during the Academic Year of 2004–2005</i>	453
Dariusz Sztuk, <i>Report on Activities of the Salesian Seminary in Łąka during the Academic Year of 2004–2005</i>	455
Andrzej Wujek and Kazimierz Gryżenia, <i>Report on Activities of the Salesian Seminary in Łódź during Academic Year of 2004–2005</i>	458

* * *

Zbigniew Formella, <i>On Symposium: Scouting Ways to Freedom. "Salesjańskie Dęby" (Aleksandrów Kujawski, November 26, 2005)</i>	461
Joanna Michalczuk, <i>On Conference: Reverend Professor Marian Lewko: Salesian – Theaterologist- Educator (Catholic University of Lublin, Lublin May 17, 2005)</i>	464
Marek Woś, <i>On Conference: "John Paul II on the Educational System of St. John Bosco" for Teachers and Educators of Salesian Schools and Representatives of Other Educational Institutions Run by St. Adalbert Salesian Province (Rumia 8-9 April, 2006)</i>	467
Przemysław Piekutowski, Michał Szulakowski, <i>On the 15th International Festival of Sacred Music „Gaude Mater” (Częstochowa, May 1–6, 2005)</i>	469
Krzysztof Niegowski, <i>On the 17th Stanisław Ormiński Religious Music Festival (Rumia October 20–22, 2005)</i>	474

REVIEWS

Enrico dal Covolo, <i>Ojcowie Kościoła mistrzami formacji kapłańskiej</i> , translated from Italian by K. Charmasa, Lublin 2005 – reviewed by Marek T. Chmielewski	479
Enrico dal Covolo, <i>Ojcowie Kościoła mistrzami formacji kapłańskiej</i> , translated from Italian by K. Charmasa, Lublin 2005 – reviewed by Adam Nyk	482
Miguel A. Ortiz ed., <i>Ammissione alle nozze e prevenzione della nullità del matrimonio</i> , Giuffrè Editore 2005 – reviewed by Henryk Staniak	483
Krzysztof Graczyk, <i>Implikacje skutków medyczno-psychologicznych schorzeń neurologicznych w kanonicznym prawie małżeńskim</i> , Włocławek 2005 – reviewed by Henryk Staniak	487
Marek Marczewski ed., <i>Pedagogika pastoralna</i> , Lublin: Wydawnictwo Polihymnia 2003 – reviewed by Eugeniusz Sakowicz	490
<i>La vita come impegno spirituale</i> , "Quaderni di vita spirituale. Nuova serie", LAS 2004 – reviewed by Marek T. Chmielewski	492
Kazimierz Wójtowicz ed., <i>Od Angoli do Zairu. Życie konsekrowane na pielgrzymich szlakach Jana Pawła II</i> , Kraków: Wydawnictwo Zmartwychwstańców „Alleluja” 2004 – reviewed by Marek T. Chmielewski	494
Alan Barnard, <i>History and Theory in Anthropology</i> , Cambridge University Press 2000 – reviewed by Ryszard F. Sadowski	496

Carole L. Crumley, A. Elizabeth van Deventer, Joseph J. Fletcher eds., <i>New Directions in Anthropology & Environment. Intersections</i> , AltaMira Press 2001 – reviewed by Ryszard F. Sadowski	499
Richard O. Clemmer, L. Daniel Myers, Mary Elizabeth Rudden eds., <i>Julian Steward and the Great Basin. The Making of an Anthropologist</i> , Salt Lake City: The University of Utah Press 1999 – reviewed by Ryszard F. Sadowski	501
Henryk Skorowski ed., <i>Zatroskany o człowieka i świat. Nauczanie etyczno-społeczne Jana Pawła II. Wybrane zagadnienia</i> , Krosno: Krośnieńska Oficyna Wydawnicza 2005 – reviewed by Mariusz Chamańczuk	503
Henryk Skorowski ed., <i>Zatroskany o człowieka i świat. Nauczanie etyczno-społeczne Jana Pawła II. Wybrane zagadnienia</i> , Krosno: Krośnieńska Oficyna Wydawnicza 2005 – reviewed by Zdzisława Kobylńska	505
Pontifical Council for Justice and Peace, <i>Compendium of the Social Doctrine of the Church</i> , Vatican 2004 – reviewed by Adam Bartosiewicz	508
Janusz Mariański, <i>Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne</i> , Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „GAUDIUM” 2005 – reviewed by Adam Bobryk	511
Józef Zyciński, <i>Odyseusz czy playboy? Kulturowa Odyseja człowieka</i> , Kraków: Wydawnictwo Literackie 2005 – reviewed by Zdzisława Kobylńska	514
Kalina Bartnicka, Irena Szybiak, <i>Zarys historii wychowania</i> , Warszawa: Żak 2001 – reviewed by Jan Niewęglowski	516
Erika Landan, <i>Twoje dziecko jest zdolne. Wychowanie przykładem</i> , Warszawa: Pax 2003 – reviewed by Jan Niewęglowski	519
M. Deptuła ed., <i>Diagnostyka pedagogiczna i profilaktyka w szkole i w środowisku lokalnym</i> , Bydgoszcz: Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej 2004 – reviewed by Jan Niewęglowski	520
Crea Giuseppe, <i>Gli altri e la formazione di sé</i> , Bologna: EDH 2005 – reviewed by Zbigniew Formella	524
Anna A. Terruwe and Conrad W. Baars, <i>Integracja emocjonalna. Jak uwierzyć, że jesteś kochany i potrafiśz kochać</i> , Poznań: Wydawnictwo W drodze 2004 – reviewed by Dariusz Buksik	526
Romuald Jaworski, <i>Harmonia i konflikty. Empiryczna weryfikacja podstawowego paradygmatu psychologii pastoralnej</i> , Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2004 – reviewed by Dariusz Buksik	528
<i>Una disciplina in evoluzione. Terza indagine nazionale sull'insegnante di religione cattolica nella scuola di riforma</i> , Torino: Elle Di Ci 2005 – reviewed by Mirosław S. Wierzbicki	531
Radosław Marzec, <i>Interpretacja utworów organowych Jana Sebastiana Bacha w świetle źródeł XVIII-wiecznych</i> , Lublin: Polihymnia 2005 – reviewed by Krzysztof Niegoński	533
Marta Popowska, <i>Graduał maryjny ms. 42 Jana Olbrachta w tradycji krakowskiej. Studium źródłoznawcze</i> , Częstochowa: Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Częstochowie 2003 – reviewed by Czesław Grąjewski	538
John W. Gran, E. Gunnes, L. R. Langsled eds., <i>Den Katolske Kirke i Norge – fra kristingen till idag</i> , Oslo 1993 – reviewed by Mariusz Chamańczuk	542

