

SEMINARE

SEMINARE

Tomy wydane
Published Volumes

- 1 – 1975
- 2 – 1977
- 3 – 1978
- 4 – 1979
- 5 – 1981
- 6 – 1983
- 7 – 1985
- 8 – 1986
- 9 – 1987/1988
- 10 – 1994
- 11 – 1995
- 12 – 1996
- 13 – 1997
- 14 – 1998
- 15 – 1999
- 16 – 2000
- 17 – 2001
- 18 – 2002
- 19 – 2003
- 20 – 2004
- 21 – 2005
- 22 – 2005 (jubileuszowy/jubilee vol.)
- 23 – 2006
- 24 – 2007
- 25 – 2008
- 26 – 2009

S E M I N A R E

**POSZUKIWANIA NAUKOWE
PÓLROCZNIK**

Tom 27

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

2010

Publikacja dofinansowana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Redaguje Zespół

Robert Bieleń, Marek T. Chmielewski, Stanisław Chrobak (zastępca redaktora naczelnego), Arkadiusz Domaszek, Jerzy Gocko (sekretarz), Kazimierz Gryźnia, Grzegorz Hołub, Sylwester Jędrzejewski, Ryszard Kempiak, Jarosław Koral, Waldemar Łachut, Roman Mazur, Janusz Mączka, Kazimierz Misiaszek, Roman Murawski, Krzysztof Niegowski (sekretarz), Jan Niewęglowski, Piotr Przesmycki, Ryszard F. Sadowski (zastępca redaktora naczelnego), Henryk Skorowski, Henryk Stawniak (redaktor naczelny), Dariusz Sztuk (sekretarz), Stanisław Wilk

Zespół recenzentów

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

Adres Redakcji „Seminare”

05-092 Łomianki, skr. poczt. 26, tel. (22) 732 73 97, fax (22) 732 73 99
e-mail: seminare@seminare.pl; www.seminare.pl

Adres Wydawcy

Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego
05-092 Łomianki, sk. poczt. 26, tel. (22) 732 73 80, fax (22) 732 73 99

Projekt okładki

Sławomir Krajewski

Korekta edytorska

Joanna Wójcik

Skład komputerowy

Jerzy Gocko SDB

Korekta streszczeń w języku angielskim

Maciej Reda

ISSN 1232-8766

Nakład 500 egzemplarzy

Wydawnictwo, druk i oprawa

POLIGRAFIA INSPEKTORATU TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO
30-318 Kraków, ul. Bałuckiego 8, tel./fax (12) 252 85 00

SEMINARE

SCIENTIFIC INVESTIGATIONS

Volume 27

**FRANCIS DE SALES SCIENTIFIC SOCIETY
KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW**

2010

Editorial Staff

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

Reviewing Editors

Tadeusz Bąk; Ignacy Bokwa; Tadeusz Borutka; Andrzej Derdziuk; Józef Dołęga; Czesław Grajewski; Wojciech Kaczmarek; Bernard Kołodziej; Tadeusz Kołosowski; Jerzy Józef Kopeć; Stanisław Kulpaczyński; Jerzy Lewandowski; Zbigniew Łepko; Józef Mandziuk; Andrzej Maryniarczyk; Bronisław Mierzwiński; Piotr Morciniec; Józef Naumowicz; Jacek Nowak; Marian Nowak; Sławomir Nowosad; Krystyna Ostrowska; Jerzy Pikulik; Jan Piskurewicz; Marek Podhajski; Ewa Podrez; Maria Ryś; Adam Solak; Wiesław Theiss; Józef Wroceński; Jan Załęski; Sławomir Zaręba; Witold Zdaniewicz; Andrzej Żądło; Wojciech Życiński

Editor's office address

SEMINARE
P.O. Box 26; 05-092 LOMIANKI; POLAND
Tel. +48 22 7327393; Fax +48 22 7327399
E-mail: seminare@seminare.pl; www.seminare.pl

Publisher

Francis de Sales Scientific Society
P.O. Box 26; 05-092 LOMIANKI; POLAND
Tel. +48 22 7327380; Fax +48 22 7327399
E-mail: tnfs@tnfs.pl; www.tnfs.pl

Cover design

Sławomir Krajewski

Editing

Joanna Wójcik
Jerzy Gocko

Proofreading of summaries in English

Maciej Reda

ISSN 1232-8766

Printed by

Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego
30-318 KRAKOW, ul. Bałuckiego 8, POLAND, Tel./Fax +48 12 252 85 00

„SEMINARE” – PÓŁROCZNIKIEM

Niniejszym pragnę poinformować Szanownych Czytelników, Autorów i Recenzentów, że – począwszy od roku 2010 – nasze czasopismo będzie wydawane jako półrocznik, czyli ukazywać się będą dwa woluminy rocznie, w maju i we wrześniu.

Decyzja ta ma swoje wielorakie przyczyny. Wśród nich, najpierw należy wymienić pragnienie, by czasopismo „Seminare” spełniało wszystkie kryteria najlepszych periodyków, a wśród nich ważna jest częstotliwość wydawania. Całe środowisko naukowe zgromadzone wokół czasopisma „Seminare” i Redakcja mają ambicje osiągnięcia maksymalnej ilości punktów (6) przyznawanych decyzją Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Z tą kwestią łączy się wzrost prestiżu czasopisma oraz możliwość uzyskiwania dofinansowania z Ministerstwa. Następną przyczyną zwiększenia częstotliwości wychodzenia „Seminare” jest stale wrastająca ilość artykułów, recenzji i sprawozdań, a to powodowało, że rocznik stawał się zbyt obszerny dla czytelnika. Wreszcie, kolejną przyczyną jest chęć odciążenia od ‘skumulowanej’ pracy naszych recenzentów, korektorki i sekretarzy Redakcji.

W tym miejscu pragnę też dopowiedzieć, że mimo zmiany częstotliwości ukazywania się czasopisma, nie zmieniają się wymagania redakcyjne stawiane tekstom publikowanym w „Seminare”, w tym termin nadsyłania prac. Ta ostatnia kwestia ma związek z terminami możliwości ubiegania się o dofinansowanie. Ponadto, periodyk zachowuje swój dotychczasowy podział wewnętrzny. Natomiast zmienia się oznaczenie woluminów. Na bieżący rok będzie to numeracja: t. 27(2010) i t. 28(2010).

W imieniu Redakcji

Ks. Henryk Stawniak SDB

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

SEMINARE

t. 27 * 2010 * s. 9–27

KS. SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

JUDAIZM DIASPORY W OKRESIE DRUGIEJ ŚWIĄTYNI

Obecność żydowską poza ziemią Izraela, tradycyjnie określa się greckim terminem diaspora (rozproszenie), w analogii do hebrajskiego terminu *gālūt* (גלות), stosowanego przede wszystkim w odniesieniu do wygnania babilońskiego (por. Jr 28,4 – LXX 35,4)¹. Grecki termin opiera się o kluczowe dla tego zjawiska opisy w Księdze Ezechiela, w których źródłosłowem jest hebr. פיץ, oddający ideę rozproszenia, rozrzucenia, rozsypania ziarna w różnych kierunkach. Ez 20,23 brzmi: „Przecież podniosłem rękę przeciwko nim na pustyni, przysięgając, że ich rozproszę (פִּיץ – διασκορπίσαι) wśród narodów i rozrzucę (פָּרַץ – διασπεῖραι) po obcych krajach” (por. Ez 12,15; 22,15). Podobną ideę wyraża tekst Pwt 4,27: „Rozproszy (פִּיץ – διασπερεί) was Jahwe między narodami ...” oraz Pwt 28,64: „Jahwe cię rozproszy (פִּיץ – διασπερεί) pomiędzy wszystkie narody...” (por. Bar 2,29 – διασπερῶ αὐτοῦς). O rozproszeniu w ścisłym rozumieniu, jako o fakcie zamieszkania poza terytorium Izraela, czytamy w Księdze Nehemiasza 1,9: „Lecz jeśli się do Mnie nawrócicie i zważać będziecie na moje przykazania, i będziecie je wykonywali, to choćby rozproszeni wasi (hebr. נִדְּרָצוּ – od נָדַר rozproszyć, wypędzić; gr. ἡ διασπορὰ ὑμῶν) znajdowali się na krańcu niebios, stamtąd zgromadzę ich...”. W liście, skierowanym przez Żydów jerozolimskich do Arystobuła i diaspory w Egipcie (2Mch 1), przytoczona jest modlitwa Jonatana, w której diaspora rozumiana jest jako miejsce i czas niewoli u pogan (2Mch 1,27). Tekst Bar 3,1-8 z kolei, zawiera modlitwę wygnańców, swoiste *credo*, gdzie orant wyraża przekonanie, że pobyt z dala od ojczyzny (ἀποικία) jest karą za niegodziwości

¹ Współcześnie określenie „diaspora” stosuje się także w odniesieniu do innych nacji – zob. J. Barclay, *Negotiating Diaspora: Jewish Strategies in the Roman Empire*, London-New York 2004, s. 1.

przodków, którzy odstąpili od Boga. Diaspora jawi się zatem jako negatywny, socjalny efekt doświadczenia religijnego². W kręgu semantycznym znajduje się też przekład hebr. *gālūt* przez *αἰχμαλωσία* (LXX), tzn. stan niewoli z powodu przegranej wojny lub bitwy (Jr 3,1).

Pojęcie diaspery ma zatem bardzo dynamiczne znaczenie. Składa się na nie rzeczywistość czasowa, przestrzenna, kulturowa, polityczna, społeczna i przede wszystkim religijna, wraz z całym bogactwem znaczeń. Geograficzna struktura diaspery żydowskiej, to zazwyczaj diaspora „wschodnia”, czyli tereny babilońsko-perskie, z językiem aramejskim i greckim, oraz diaspora „zachodnia”, głównie terytoria Egiptu, Syrii i region śródziemnomorski, gdzie posługiwano się językiem greckim – *koine*.

Fenomen diaspery żydowskiej, w okresie Drugiej Świątyni, stworzył nową rzeczywistość w egzystencji Izraela³. Większość badań naukowych opierała się, jeszcze do niedawna, o podstawowe rozróżnienie między judaizmem hellenistycznym diaspery i judaizmem uważanym przez oficjalne środowiska judaistyczne za tzw. „normatywny” czy „faryzejski”, bądź – bardziej generalnie – judaizm w ziemi Izraela⁴. Powstała też w nauce swoista dychotomia, przeciwstawiająca kulturze judaizmu judzkiego kulturę judaizmu hellenistycznego diaspery. W latach 80-tych XX wieku pojawiły się opinie, że o judaizmie palestyńskim także można, a nawet należy, mówić jako o hellenistycznym, w analogii – do judaizmu diaspery⁵. Naturalnie, chodziłoby o pewne tylko wspólnoty judaistyczne, co jednak uprawniałoby do mówienia nie tyle o judaizmie, ile o „judaizmach”⁶. Judaizm diaspery, tzw. hellenistyczny, byłby judaizmem „obronnym”, a jego literatura miałaby charakter apologetyczny i propagandowy. W latach 90-tych XX w., w badaniach nad judaizmem diaspery, akcentowano głównie jego intelek-

² Analogicznie do wielu tekstów Księgi Jeremiasza, gdzie *ἀποικία* rozumiana jest wręcz jako niewola.

³ Por. I. Gafni, *Land, Center and Diaspora: Jewish Constructs in Late Antiquity*, Sheffield 1997, s. 19.

⁴ Por. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes in zeitalter Jesu Christi*, Leipzig 1907 (i późniejsze wznowienia); J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, Paris 1914; V. Tchirikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia-Jerusalem 1961; H. Willrich, *Judaica: Forschungen zur hellenistisch-jüdischen Geschichte und Literatur*, Göttingen 1900 (zbiór tekstów); J.B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Roma 1936-1952 (zbiór tekstów). Współcześnie wskazuje się jednak raczej na zróżnicowanie i różnorodność, wobec czego zakwestionowane zostało pojęcie „judaizmu normatywnego” w formie preskryptywnej. Taki judaizm byłby dopiero opisywalny w ramach judaizmu rabinicznego.

⁵ Por. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.s. v. Chr.*, Tübingen 1968.

⁶ Por. J. Neusner, W.S. Green, E.S. Grerichs, *Judaisms and their Messiah at the Turn of the Christian Era*, Cambridge 1987.

tualną wyższość nad sprawnością innych nacji⁷. Wielce znaczące są tutaj badania J. Barclay'a. Proponuje on zasadnicze – dla analizy literackiej spuścizny diaspory żydowskiej okresu biblijnego – punkty odniesienia. Są nimi: środowisko polityczne, społeczne i kulturowe, oraz – co wydaje się zasadnicze dla J. Barclay'a – wyrazy żydowskiego doświadczenia egzystencjalnego, szczególnie w diasporze śródziemnomorskiej⁸.

Niniejszy artykuł ma na celu pokazanie tła i przyczyn kształtowania się żydowskiej diaspory okresu Drugiej Świątyni, a także zarysowanie obrazu diaspory żydowskiej w hellenistycznych realiach środowisk geograficznie i etnicznie żydowskich oraz egipskich i babilońskich. Umożliwi to przedstawienie zasadniczych elementów żydowskiej tożsamości diaspory, z uwzględnieniem środowisk stanowiących tzw. diasporę duchową.

1. HISTORYCZNE TŁO POWSTANIA DIASPORY ŻYDOWSKIEJ

Najbardziej znaczącym czynnikiem powstawania wspólnot diaspory były skutki katastrofy narodowej i religijnej z roku 586. Wówczas znaczną część ludności przemieszczono w okolice doliny Eufratu. Nie był to jednak początek diaspory Izraela. Tereny północne były trwałym obiektem asyryjskiej eksploracji, a pierwsze przemieszczenia przymusowe miały miejsce po roku 721, w następstwie upadku Izraela i Samarii, kiedy Salmanassar V dokonał deportacji do Asyrii znacznej grupy ludności Izraela⁹. W latach 603-581 miały miejsce kolejne przesiedlenia, które byłyby efektem polityki nowej potęgi – imperium neobabilońskiego dynastii chaldejskiej (zwłaszcza przesiedlenie w roku 597¹⁰). Pisma biblijne eksponują jednak tę falę deportacji, która dokonała się po zdobyciu Jerozolimy i zburzeniu świątyni w roku 586 przez wojska Nabuchodonozora II. Zasilenie diaspory wschodniej przez emigrantów z Judy sprawiło, że terytoria babilońskie stały się na długo nową ojczyzną ludności Izraela i Judy.

⁷ Por. J. Collins, *Between Athen and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York 1983 (i późniejsze wydania); S.J.D. Cohen, E.S. Grerichs, *Diasporas in Antiquity*, Atlanta 1993; T. Rajak, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome, Studies in Cultural and Social Interaction*, Leiden-Boston-Köln 2001; E. Gruen, *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge 2002.

⁸ Por. J.M.G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan*, Edinburgh 1996, s. 23.

⁹ Por. G.N. Knoppers, *In Search on Post-exilic Israel: Samaria after the Fall of the Northern Kingdom*, w: *In Search on Pre-exilic Israel*, red. J. Day, London-New York 2004, s. 156-157. Głównym przedmiotem zainteresowania Asyrii, podobnie jak później Babilonii, był Egipt; sprawy Izraela i Judy były konsekwencją tej właśnie optyki i stały na marginesie zainteresowań imperiów północno-wschodnich – zob. J. Zabłocka, *Historia Bliskiego Wschodu w starożytności*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1987, s. 336-341.

¹⁰ Por. J. Wolski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 1971², s. 113.

Wydany w 339 roku edykt króla grupy plemion perskich, Cyrusa II, twórcy nowego państwa achemenidzkiego¹¹, dał możliwość powrotu do swoich ojczyzn wszystkim nacom ujarzmionym przez Babilonię. Do Judy, perskiej prowincji Jehud, wracają etapami grupy dość ubogich, ale i najbardziej zagorzałych religijnie Judejczyków. W Babilonii pozostają bogate rodziny, jak sądzić można po ich deklaracjach pomocy materialnej dla reemigrantów. Rozpoczyna się okres perski, z którego mamy najmniej danych o diasporze żydowskiej. Dzieło Ezdrasza-Nehemiasza pozwala zaledwie na stwierdzenie jej istnienia w dawnych terytoriach neobabilońskich. Osoba Nehemiasza i jego działalność pokazuje zaś, że istniały wybitne i wpływowe osobistości w centralnych władzach imperium perskiego.

Kolejny etap historii diaspory żydowskiej, to okres hellenistyczny. Zazwyczaj lokuje się go między wstąpieniem na tron macedoński Aleksandra (336 rok) a śmiercią Kleopatry VII, ostatniej z ptolomejskich władców Egiptu (30 przed Chr.). Właściwym kresem była przegrana przez Marka Antoniusza bitwa z Cezarem Augustem pod Akcjum w 31 roku. Początek tego okresu to frontalna konfrontacja z imperium perskim, najpierw militarna, a potem kulturowa. Jej fundamentami była sztuka i literatura. W ten sposób na terytoriach Bliskiego Wschodu i Azji Mniejszej (Zachodniej) oraz Centralnej, jak też na obszarze południowego pogórza Bałkanów i egipskiego wybrzeża Morza Śródziemnego, zaczął się schyłek starożytnych form cywilizacyjnych. Geograficznie świat hellenistyczny obejmował te ziemie, które – w następstwie podbojów Aleksandra – zostały poddane wpływom kultury greckiej. Kulturowa hegemonia Grecji na terytoriach podbitych przez Aleksandra, po długim procesie jej przenikania, przybrała postać określaną mianem cywilizacji hellenistycznej, następującej po długim okresie klasycznej cywilizacji greckiej. Klasyczny okres Grecji właściwie skończył się wówczas, gdy Filip II i jego syn Aleksander, zwyciężyli Ateny i Teby w bitwie pod Cheroinea w 338 roku, kładąc kres czasom, w których Ateny zdominowały cały świat helleński.

W czasie, gdy Aleksander podejmował swoje zwycięskie wyprawy na wschód, Juda była małą prowincją w ramach imperium perskiego. Prowadziła jednak własne życie religijne i kulturowe. Po bitwie pod Issos, potem pod Gaugamelą¹², wojska Aleksandra skierowały się także na południe, zajmując Judę, a potem Egipt. To spotkanie judaizmu z hellenizmem zmieniło bieg cywilizacji zachodniej. Od tego czasu datuje się swoista fuzja świata orientального i egipskiego z kulturą helleńską. Na płaszczyźnie religijnej pojawiają się przeróżne synkretyzmy. Właściwie zanika wyraźna granica kultur Wschodu i Zachodu.

¹¹ Powstanie nowego imperium zob. B. Gafurow, *Dzieje i kultura ludów Azji Centralnej*, tłum. S. Michalski, Warszawa 1978, s. 79-83.

¹² Bitwa pod Gaugamelą przeciw Persji, miała najistotniejsze znaczenie dla przyszłych sukcesów Aleksandra – zob. szerzej E. Dąbrowa, *Gaugamela 331 p.n.e.*, Warszawa 1988.

Pierwszym elementem charakterystycznym dla nowej cywilizacji była wzajemna interakcja między presją hellenizmu i reakcją na tę presję kultur bliskowschodnio-azjatyckich. W efekcie powstał synkretyczny konglomerat kulturowy i religijny. Drugim charakterystycznym czynnikiem była nowa kultura materialna, obejmująca zwłaszcza literaturę i budownictwo. I trzeci element, to utworzona nowa matryca kultury społeczno-politycznej, wraz z systemem rządów i prawodawstwa. Śmierć Aleksandra w Babilonie latem 323 roku, zahamowała gwałtowność wszystkich tych nowych zjawisk, ale nie przerwała ich. Po początkowych perturbacjach ze schedą po Aleksandrze¹³, wyżsi dowódcy armii podzielili między sobą jego imperium. Szybko jednak utracili swoje wpływy z racji wewnętrznych konfliktów i zabójstw. Dopiero ich druga generacja umiała poradzić sobie z zarządzaniem tak wielkim imperium. Przejawszy schedę, nazwali siebie *diadochami*, czyli sukcesorami. Zapewne patrzyli bardzo perspektywicznie, bo w roku 310 zamordowany został prawowity następca, mający 12 lat syn Aleksandra, *diadochowie* zaś zażądali dla siebie tytułu *basileus*, tworząc w ten sposób nowe, już hellenistyczne królestwa, które przejęły ster polityczny w tym regionie świata na najbliższe dwieście lat¹⁴. Władcy ci to: Ptolomeusz I (Soter), Seleukos, Antygon – każdy uważający siebie za jedynego kontynuatora macedońskiej linii Aleksandra – oraz Attalos I.

Zmienność historii i indywidualnych losów żydowskich, w całym okresie Drugiej Świątyni, sprawiała nieustanne zasilanie wspólnot diaspory. Dotyczyło to szczególnie Egiptu, jakkolwiek zjawisko to widoczne jest też w Syrii i dalej – w Babilonii. Emigracja objęła, w dłuższej przestrzeni czasu, dość znaczne grupy. Pierwotne grupy izraelskie na obczyźnie, jak choćby ta znana z Księgi Jeremiaśza, nie tylko ulegały liczbowemu wzmocnieniu, ale też – dzięki napływowi emigrantów – miały możliwość zachowania ciągłości kulturowej i religijnej w szeroko pojętej jedności z Jerozolimą. O liczbowym wzroście diaspory żydowskiej pisze J. Flawiusz: „Ptolomeusz zaś, pojmwszy wielu jeńców z górzystej części Judei i z okolic Jerozolimy oraz z krainy samaryjskiej i z góry Garizim, wprowadził ich wszystkich do Egiptu i tam osiedlił. (...) a w Aleksandrii zrównał ich w prawach obywatelskich z Macedończykami”¹⁵. Być może, motywem emigracji były także niezrealizowane ambicje polityczno-społeczne, jak miało to miejsce

¹³ Konflikt Perdykasa, Meleagera, Kraterosa i Antypatra – zob. N.G.L. Hammond, *Dzieje Grecji*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1977, s. 755-745.

¹⁴ Jest to powrót do bardzo odległej przeszłości, albowiem w świecie greckim monarchia należała do przeszłości zamierzchłej i mitycznej, a królowie pełnili tylko funkcje wojskowe i sakralne; władcy macedońscy zawsze jednak uchodzili za niemal barbarzyńców, ponieważ nie wprowadzili demokratycznej instytucji wolnych miast-państw, zachowując formę monarchii despotycznej – zob. A. Świderkówna, *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1974, s. 77-78; J. Wolski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 1971², s. 150-151.

¹⁵ J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela. Antiquitates Judaicae*, Księga XII, I, tłum. Z. Kubiak, Poznań-Warszawa-Lublin 1962.

w przypadku syna arcykapłana Oniasza, za panowania w Egipcie Ptolemeusza VI (J. Flavius, *Antiquitates* XIII,3). Sądzić można, że – poczynając od Aleksandra Wielkiego, a z pewnością w okresie pierwszych *diadochów* – motywem emigracji były przywileje nadawane osiedleńcom w nowozakładanych miastach hellenistycznych. Innym powodem przemieszczania się Judejczyków były skutki ich udziału w wojnach, najczęściej w ramach obcych armii. Bywało, że żołnierze osiedlali się w miejscach nadanych im za służbę, albo też – w wyniku dostania się do niewoli – byli zmuszeni do przebywania poza swoją ojczyzną. Żydowska solidarność etniczna sprawiała, że wykupywano tych niewolników, a oni pozostawali w nowym miejscu.

Generalnie, polityka Seleucydów w Syrii i Ptolomeusza (Lagidów) w Egipcie w stosunku do Żydów, była pozytywna. Poza nielicznymi wyjątkami, Seleucydzi i Lagidzi prowadzili przyjazną politykę w stosunku do nich i spotykali się w zamian z adekwatną wdzięcznością. Seleukos Nikator przyznał im przywilej osiedlania się we wszystkich jego nowych koloniach wraz z prawami obywatelskimi. Ptolomeusz Soter powierzył im nadzór nad ściąganiem tzw. „opłat nilowych”. Dzięki takim przywilejom, następował szybki wzrost społeczności żydowskich.

Kolejne wielkie zasilenie diaspory miało miejsce w okresie rzymskim. Dotyczyło ono – w przeważającej mierze – wspólnot żydowskich w Rzymie i zachodnich regionach rzymskiego imperium. Największą jednak kolonią żydowską pozostała Aleksandria, w której Żydzi zajmowali dwie spośród pięciu dzielnic miasta (Filon, *Contra Flaccum*, par. 8). Poczynając od 63 roku, tj. od przejęcia kontroli nad Judeą przez Rzym, po początkowych obostrzeniach wobec Żydów, postępowała dynamika migracyjna. Wielkim protektorem okazał się Juliusz Cezar, który dostrzegł interes w ochronie prawnej Żydów. Być może należy tutaj wziąć pod uwagę pomoc i poparcie, którego wcześniej udzielali Rzymowi Jan Hirkan i Herod Antypater. Podobne poglądy do tych, jakie wyrażał Juliusz Cezar, prezentował August. Ale za panowania Tyberiusza, pod wpływem Sejana, Żydzi zostali usunięci z Rzymu, a senat nakazał też ich ewakuację z Italii, jeśliby nie zrezygnowali z praktykowania swoich obrzędów i zwyczajów (Tacyt, *Annales* II,85; Swetoniusz, *De vita Caesarum* 36). Pod pretekstem służby wojskowej, kilka tysięcy Żydów zostało przeniesionych na Sycylię. Po śmierci Sejana, Żydzi powrócili do Rzymu. Wydarzenia te miały swój szerszy kontekst, a byli nim chrześcijaństwo. Prawdopodobnie Żydów utożsamiano, przynajmniej w pewnej mierze, z chrześcijanami, albowiem Klaudiusz użył tego pretekstu, aby zakazać w Rzymie wszelkich zgromadzeń żydowskich. Od tego czasu status prawny rzymskich Żydów już nigdy nie pozwolił im stanąć na równi z obywatelami rzymskimi.

2. JUDAIZM „HELLEŃSKI”

Zjawisko hellenizacji wschodniego świata, było długim i skomplikowanym procesem. Składał się na niego szereg elementów, oddziałujących na siebie: ję-

zyk, zwyczaje, religia, handel, architektura, literatura i filozofia. Hellenizacja jawi się, przede wszystkim, jako proces kulturowy.

Judaizm helleński występuje w dwóch podstawowych formach: ten na terenach etnicznie żydowskich i judaizm diaspory¹⁶. Pojęcie hellenizmu widoczne jest w judaizmie palestyńskim w 2Mch 4,13-15: „Nastąpiło tak wielkie rozkrzewienie hellenizmu (τις Ἑλληνισμοῦ) i taka moda na obce obyczaje, pod wpływem niezwykłej niczemności bezbożnika, nie-arcykapłana Jazona, że kapłani nie okazali już żadnej gorliwości w służbie ołtarza, ale gardząc świątynią i zaniedbując ofiary, zaraz na sygnał do rzucania dyskiem spieszyli się, aby wziąć udział w niezgodnych z Prawem ćwiczeniach palestry. Za nic sobie mając zaszczyty ojczyste, za najpiękniejsze uważali greckie odznaczenia”. Krytyka Jazona, któremu odmawia się prawa do bycia arcykapłanem, odnosi się przede wszystkim do jego atencji dla hellenizmu.

Obraz judaizmu w Judei, poddawanego naciskom hellenizacyjnym, jest zróżnicowany czasowo. Inaczej przedstawia się bowiem w czwartym i trzecim stuleciu pod rządami Aleksandra¹⁷ i Lagidów, inny jest w II wieku, pod rządami syryjskich Seleucydów. Na obszarze Judei można utożsamiać hellenizm z wyższymi warstwami społeczności żydowskiej, zwłaszcza Hasmoneuszy (134-37 przed Chr.). Sprzyjał temu uprzedni, liberalny wobec Żydów, stosunek Lagidów w IV i III w., a później potwierdzenie przez Antiocha III praw religijnych i narodowych w tzw. ‘karcie jerozolimskiej’ (J. Flavius, *Antiquitates*, XII,146). Przyjmowanie greckich imion, tworzenie greckich instytucji wychowania i kultury, wreszcie rugowanie z publicznego użycia języka aramejskiego na rzecz greckiego, to tylko niektóre przejawy adaptacji hellenizmu.

Jakie były początki żydowskiego zainteresowania hellenizmem? Czy to tylko prosta konsekwencja zajęcia przez wojska Aleksandra Jerozolimy i terytorium żydowskiego? Tendencje hellenizujące ujawnia J. Flawiusz, opisując rzekome wejście Aleksandra do Jerozolimy i oddanie przez wielkiego wodza czci Bogu Izraela¹⁸. Wszystko wskazuje na to, że nie cały judaizm i nie na przestrzeni całego okresu hellenistycznego, traktował kulturę helleńską jako zagrożenie dla swej

¹⁶ Zob. o relacjach obu postaci judaizmu L.I. Levine, *Judaism and Hellenism in antiquity: conflict or confluence?*, Washington 1998.

¹⁷ Aleksander przejął z rządów perskich zasadę wolności religijnej. N. Hammond, *Dzieje Grecji*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1977, s. 740 pisze: „Zdołał wznieść się nad ciasny narodowościowy punkt widzenia takiego Isokratesa czy Arystotelesa w poszanowaniu dla religijnych praktyk, społecznych obyczajów i praw politycznych wszystkich ludów w swoim państwie, których żaden namiestnik nie miał prawa prześladować, dopóki uznawały Aleksandra za króla”.

¹⁸ Wielu przeczy – nie bez racji – historycznej wartości tego przekazu, utrzymując, że Aleksander osobiście nie dowodził kampanii palestyńskiej, zlecając to zadanie Parmenionowi i Perdykassowi; nie był też osobiście w Jerozolimie – zob. E. Dąbrowski, *Religie Wschodu*, Poznań-Warszawa-Lublin 1962, s. 373-374; J. Maier, *Między Starym a Nowym Testamentem*, Kraków 2002, s. 164.

tożsamości. Konflikt nasilił się w czasie panowania Seleucydów, kiedy Antioch III uznał przywileje żydowskie, ale późniejsi władcy zmienili tę opcję. W gruncie rzeczy, ujawnił się w hellenizacji ostentacyjny politeizm, co oznaczało konflikt między tym, co kulturowo i religijnie tożsame było z dotychczasową tradycją (teocentrycznej koncepcji rzeczywistości), a tendencjami modernizującymi, wynikającymi z greckiego antropocentryzmu, opartego o politeistyczny liberalizm. Używanie języka greckiego przez pewną elitarną grupę Żydów także miało swoje znaczenie.

Konflikt narastał i kiedy już nabrzmiał do postaci niemożliwej do zaakceptowania przez Żydów musiał znaleźć swoje rozwiązanie. Frontalna reakcja Żydów wynikała również z tarć w łonie samej żydowskiej społeczności. Był to konflikt między zwolennikami Ptolemaidów i zwolennikami Seleucydów, w łonie oligarchii religijnej. Wyraził się on w popieraniu arcykapłana Oniasza III z linii sadokitów, bądź w poparciu arcykapłana Menelaosa, wyznaczonego przez Antiocha IV, jako faworyta grupy opozycjonistów. W późniejszych działaniach zwyciężyło racjonalne podejście do rzeczywistości. Realizm polityczny nakazał Jonatanowi odnowić zawarty uprzednio traktat pokojowy ze Spartą (J. Flavius, *Antiquitates* XIII,164-170). Wielce znaczący jest w tej kwestii tekst 1Mch 12,21: „W pewnym zapisie, który odnosi się do Spartan i do Żydów znaleziono, że są oni braćmi i że pochodzą z rodu Abrahama”. O Jazonie, który dokonawszy rzezi własnych braci – Żydów pisze autor 2Mch, że „poszedł do Lacedemończyków, niby to na pokrewieństwo” (2Mch 5,9). Szukanie przez Żydów-hellenistów związków ze Spartanami świadczyć może o sentymentach, których przyczyny nie są dokładnie znane¹⁹. Hellenizm polityczny elit wziął więc górę nad narodową tęsknotą za tożsamością religijno-etniczną.

Judaizm tzw. helleński odnosi się jednak w przeważającej mierze do żydowskiej diaspory. Duże grupy Żydów zamieszkiwały tereny dawnej Babilonii oraz Cypr, Azję Mniejszą, Grecję, Syrię, Rzym i zwłaszcza Egipt. Obecność Żydów w Egipcie miała już wówczas swoją długą historię²⁰. Najważniejsze skupiska Żydów w Egipcie to Aleksandria, Heliopolis, Leontopolis²¹. Diaspora egipska,

¹⁹ Szerzej naświetla ten problem S. Gądecki, *Żydzi 'braćmi' Spartan (1Mch 12,21; 2Mch 5,9)*, w: *Dzieci jednego Boga*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1991, s. 135-167.

²⁰ Dla jednych badaczy jest to okres panowania Manassesesa (697-642), najgorzej ocenianego spośród wszystkich królów judzkich, zasilającego swoimi żołnierzami armię Egiptu przeciw Asyrii. Dla innych, to czas Jozjasza (641-609), od którego uciekli przeciwnicy prowadzonej przez niego reformy. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można mówić o początkach osadnictwa żydowskiego w Egipcie za panowania judejskiego Jechojakima (609-598), związanego z Egiptem przez protektorat faraona Nechao (Neko) II. Niewątpliwie, diasporę egipską zasilili też uciekinierzy judejscy, po zabiciu neo-babilońskiego namiestnika Godoliasza. Wielu z Żydów przybywało do Egiptu dobrowolnie, jako najemni żołnierze, inni zwabieni możliwościami materialnymi.

²¹ Por. M. Stern, *The Jewish Diaspora*, w: *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, red. S. Safrai i

zwłaszcza ta aleksandryjska, była środowiskiem swoistej symbiozy tradycyjnego, szanującego wymogi tradycji, judaizmu z atrakcyjnym hellenizmem, a owocem tej symbiozy stała się umysłowa otwartość bardzo wielu spośród Żydów aleksandryjskich, choćby Arystobula, autora komentarza do *Pentateuchu*, napisanego w stylu Homera i Arystotelesa²² czy Filona. Zjawisko to lokuje się w ramach najbardziej ogólnej normy cywilizacji hellenistycznej, zwanej *paideia*, która wywieńczona z tradycji helleńskiej, mogła się stać i w istocie stała się, czynnikiem unifikującym ten przedziwny konglomerat, zwany cywilizacją hellenistyczną²³.

Najważniejszym jednak pomostem religijno-cywilizacyjnym między Żydami diaspory a kulturą hellenistyczną była *Septuaginta* (LXX)²⁴ oraz pisma, które odrzuciła rabiniczna ortodoksja (pisma deuterokanoniczne). Wielki wpływ wywarła też żydowska literatura hellenistyczna: filozoficzne, egzegetyczne i historyczno-apologetyczne dzieła Filona z Aleksandrii²⁵, Arystobula²⁶, Flawiusza, oraz bardzo interesujący *List Arysteasza do Filokratesa*. Intrygujące są też bardzo pochlebne teksty pseudograficzne, przypisywane greckiemu historykowi Hekatajosowi z Abdery, zawarte w *Contra Apionem* (I,22 §§183-205) Flawiusza i u Pseudo-Arysteasza. W *Contra Apionem* I,22 twierdzi o Hekatajosie, iż napisał on księgę dotyczącą Żydów, zaś w *Antiquitates* I,7.2 pisze, że Hekatajos napisał księgę o Abrahamic²⁷.

M. Stern, t. I, Essen 1974, s. 122-133; G. Dorival, M. Harl, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1994, s. 32-38.

²² Por. F.W. Walbank, *The Hellenistic World*, Cambridge 1993, s. 224.

²³ Znaczenie terminów: hellenizm, kultura helleńska – hellenistyczna zob. J. Wolski, *Historia Powszechna. Starożytność*, Warszawa 1996, s. 234; w odniesieniu do religii zob. T. Zieliński. *Religia hellenizmu*, Warszawa-Kraków 1927, s. 6.

²⁴ Szerzej o LXX zob. S. Jędrzejewski, *Biblia i judaizm*, Kraków 2007, s. 14-30.

²⁵ Por. J. Ciecieląg, *Palestyna w czasach Jezusa. Dzieje polityczne*, Kraków 2000, s. 16; S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 287-291; krótki przegląd poglądów Filona zob. J. Ochman, *Historia filozofii żydowskiej. Starożytna filozofia żydowska*, Kraków 1992, s. 43-49 i H. i M. Simon, *Filozofia żydowska*, tłum. T.F. Pszczółkowski, Warszawa 1990, s. 26-34.

²⁶ Jego pisma nie zachowały się, znane są jedynie z przywołań przez Ojców Kościoła.

²⁷ Klemens z Aleksandrii (*Stromata* V,14.113) wspomina o Hekatajosie, który miałby cytować Sofoklesa, uznając jednak, że pod autorytetem Sofoklesa ukrywa się Hekatajos. Orygenes z kolei pisze (*Contra Celsum* I,15), że Hekatajos był stronnikiem Żydów. H. Lewy uważa, że autor dzieła nie jest pseudoepigrafem, ale chodzi tu o autentycznego Hekatajosa z Abdery – H. Lewy, *Hekataios von Abdera Peri Ioudaion*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 31(1932), s. 117-132. Współcześnie przyjmuje się, że należy rozróżnić między Pseudo-Hekatajosem I (pierwsza połowa II w. przed Chr.), autorem *Peri Ioudaion* (którego cytuje Flawiusz), a późniejszym Pseudo-Hekatajosem II, autorem *Peri Abramou. Peri Ioudaion* byłby żydowskim opracowaniem autentycznego dzieła Hekataiosa, *Peri Abramou* zaś byłby typowo żydowskim, właściwym dla diaspory, materiałem propagandowym – zob. H. Temporini, W. Haase, *Aufstieg Und Niedergang Der Roemwelt, (Hellenistisches Judentum in romischer Zeit, ausgenommen Philon und Josephus)*, Teil 2 Bd 20/1), Berlin-New York 1987, s. 99-101; nowe badania zob.

Obcy świat, obca kultura, tak przecież pociągająca, stała się zrozumiała także dla Żydów i to w sposób, który umożliwił im jednocześnie zachowanie własnej odrębności i etosu. Uniwersalizm intelektualny środowiska aleksandryjskiego zasadzał się na twierdzeniu, iż pochodzenie żydowskiego Prawa i greckiej mądrości jest wspólne. Klasycznym przykładem tego jest *Wyjaśnienie Prawa Mojżeszowego* Arystobuła²⁸, w którym dowodzi on wspólnego źródła dla Prawa Mojżesza i nauczania greckich filozofów²⁹. Niebagatelne znaczenie odegrały też pisma Filona³⁰. W gruncie rzeczy, wynika z nich fuzja doktryny i etyki, opierająca się na hebrajskich pismach biblijnych, ale interpretowanych filozoficznie, w kategoriach platońsko-stoickiej filozofii greckiej.

Obraz judaizmu w II wieku przed Chr. mamy w 1Mch. Zawarty tam jest list konsula Lucjusza do Ptolomeusza VII Euergetesa (145-116 przed Chr.), który potwierdza łaskawość rzymską wobec Żydów. Konsul Lucjusz posłów żydowskich nazywa przyjaciółmi i sprzymierzeńcami, a relacje wzajemne określa jako dawno już zawartą przyjaźń i przymierze. O obecności Żydów jako wolnych Rzymian w samym Rzymie informuje relacja Filona (*Legatio ad Gaium*, 155). Można więc mówić raczej o symbiozie judaizmu i hellenizmu, nie o synkretyzmie³¹.

Środowiskiem, umożliwiającym kształtowanie się takich poglądów i takiego kształtu judaizmu, zarówno w Judei, jak i w diasporze, były helleńskie instytucje edukacyjne. Szkoły wychowywały bowiem poprzez kulturę i sztukę grecką, w której świat bóstw był czymś naturalnym. W oczywisty sposób, dla wielu ciągle walczących o prawo do własnej tożsamości Żydów judejskich i galilejskich, był to nawrót do dawnych synkretyzmów.

3. DIASPORA ŻYDOWSKA W EGIPCIE

Diaspora żydowska w Egipcie była jedną z najstarszych w historii Izraela. Znany jest fakt istnienia grupy izraelskiej wśród kolonistów na Elefantynie, blisko Assuanu (już od końca VII w.), wraz ze specyficznym, synkretycznym kultem Jaho (wariant Jahwe), i własnym miejscem kultycznym³². W historii diaspory żydowskiej w Egipcie wyróżnia się dwie zasadnicze fazy: okres rozwoju społecz-

B. Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus, "On the Jews". Legitimizing the Jewish Diaspora*, Berkeley 1996.

²⁸ Dzieło fragmentarycznie zachowane w *Stromata* Klemensa z Aleksandrii (1,15; 5,14) i u Euzebiusza w *Praeparatio Evangelica* (8,9; 13,12).

²⁹ Por. G. Dorival, M. Harl, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante*, s. 45-46 ; S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 277.

³⁰ Por. G. Dorival, M. Harl, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante*, s. 46-47.

³¹ Por. E.S. Gruen, *Diaspora: Jews a Amongst Greeks and Romans*, Harvard 2004, s. 70.

³² O papiirusach z Elefantyny zob. J. Méléze-Modrzejewski, *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, tłum. J. Olkiewicz, Kraków 2000, s. 36-63.

nego i kulturowego za panowania Ptolemeusza oraz fazę pewnego wyobcowania, spychania na margines w epoce rzymskiej. O judaizmie diaspory egipskiej należałoby mówić jako o judaizmie „asymilacji – akulturacji – adaptacji”, z jasno zarysowaną tendencją do zachowania żydowskiej tożsamości.

Historia pokazuje, że Żydzi tworzyli liczną społeczność³³, żyjącą w dość hermetycznych kręgach. Sprzyjało to zapewne demonstracji swojej żydowskości, jakkolwiek pragmatyka życiowa nakazywała otwartość w takiej mierze, w jakiej chodziło o zabezpieczenie własnych interesów. Na czoło wszystkich miast hellenistycznych wysunęła się Aleksandria, stolica Ptolemaidów, centrum polityczne i administracyjne królestwa Egiptu. Zamieszkiwali w niej nie tylko Egipcjanie, ale też Macedończycy, Żydzi, Persowie, Rzymianie i inne nacje. Przez pierwsze trzy wieki od założenia miasta politycznie dominowali Macedończycy, potem zhellenizowani Rzymianie. Cała organizacja *polis* zbudowana była na modelach greckich: życie kulturalne, edukacja, święta, teatry, działalność religijna. Żydzi, żyjąc we własnych dzielnicach, nie byli tak mocno poddani inkulturacji, jak inne nacje. Ponadto, utrzymywali stałe relacje z Jerozolimą, co miało swoje znaczenie dla trwania we własnych obyczajach. W wymiarze indywidualnym jednak, wielu Żydów włączyło się w życie kosmopolitycznej społeczności Aleksandrii. Żydowskie mieszkańcy Aleksandrii, jak wynika z papirusów, posługiwali się – obok języka aramejskiego – językiem greckim³⁴. Jednak już w III wieku spotyka się papirusy tylko w języku greckim (z wyjątkiem *Nash Papyrus*)³⁵.

Tak Grecy, którzy przybyli do Egiptu po podboju macedońskim i zachowali swoje pierwotne obywatelstwo i prawa z nim związane, jak też Azjaci i Semici z krajów podbitych przez Aleksandra, jeśli tylko mówili językiem greckim i podporządkowali się prawom greckim, zyskiwali miano obywateli. Nie wymagało to rezygnacji z własnej tożsamości etnicznej i religijnej. Taka sytuacja doskonale odpowiadała Żydom. Ich życie koncentrowało się wokół synagog, które były nie tylko miejscem modlitwy (funkcja religijna), ale też, a nawet przede wszystkim, cywilnym centrum administracyjnym oraz szkolnym.

³³ Autor *Listu Arysteasa* (12-14) przekazuje informację, że Ptolomeusz I deportował do Egiptu 100 tys. Żydów z Judei. Ze względu na osobliwy charakter i cel tego pisma, wiarygodność tej liczby jest wątpliwa. Przekaz historyka Hekatajosa z Abdery nie podaje co prawda liczby, ale informację o tym, że Żydzi dobrowolnie przenieśli się do Egiptu. I ta informacja wydaje się wątpliwa.

³⁴ Grecki *koine* stał się narzędziem i najwymowniejszym wyrazem jedności kulturalnej całego świata hellenistycznego – A. Świderkówna, *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, s. 25.

³⁵ Papirusy i ostraka z Egiptu, dotyczące Żydów i judaizmu, zostały zebrane w zbiorze nazwanym *Corpus Papyrorum Judaicarum* (= CPJud.).

Wielu badaczy przyjmuje, że Żydzi w Egipcie, tworząc własne społeczności, stanowili autonomiczny twór społeczny, określane mianem *politeumata*³⁶. Niestety, twierdzenie takie ma słabe podstawy, ponieważ tylko apologetyczny *List Arysteasa* informuje o żydowskiej *politeuma* w Egipcie. Trudno zatem jest wnioskować o takim prawnym statusie żydowskiej społeczności w świetle tylko jednego dokumentu. Inne pisma egipskie z okresu ptolemejskiego zrównują prawie wszystkie nacje. Prawie wszystkie, bo – jak się wydaje – Macedończycy zachowali dominującą pozycję. Dokumenty te nie informują też o statusie żydowskiej *politeumata* w *chora*. Inaczej jest ze społecznością żydowską w Aleksandrii czy Krokodilopolis, która musiała – jako jedna z wielu grup, do których odnosi się dokument królewski – posiadać własne *politikoi nomoi*. Nie do przyjęcia, w świetle ówczesnej polityki ptolemejskiej, jest jednak uznanie niezależności politycznej w jakiegokolwiek formie, co miało być charakterystyczne dla *politeumata* żydowskiej i macedońskiej.

Być Żydem (*Ioudaios*) w Egipcie okresu ptolemejskiego, oznaczało po prostu być jednym z „obywateli”, o ile ktoś status obywatela posiadał. Kosmopolityzm miast hellenistycznych w Egipcie dawał też możliwość – i tak było w kilku przypadkach – szczególnego wyróżnienia. Polegało ono na tym, że – jeśli jakiś Żyd osiągnął wybitny status społeczny – mógł być określany nie tylko jako obywatel miasta, ale wyróżniał się określeniem „Żyd z” (np. z Aleksandrii). Jednakże kwestia ta odnosi się głównie do okresu rzymskiego, jak na to wskazują sukcesy Markusa Juliusza Aleksandra, brata Filona, oraz Tyberiusza Juliusza Aleksandra, prokuratora Judei i prefekta Egiptu, bratanka Filona. Określani są oni mianem *Ioudaioi apo Aleksandreias*, a nie tylko zwykłymi *Aleksandreis*. Problem rozpoznawalności komplikuje się jednak, bo zazwyczaj osoby takie rezygnowały z identyfikacji religijnej. Ta zaś stanowiła podstawę zróżnicowania, gdyż pozwalała rozróżnić Żyda od jego hellenistycznych sąsiadów.

W diasporze czymś naturalnym był helleński styl kształcenia i wychowania. Żydzi kształcili swoje dzieci, poza podstawami dawanymi w szkołach synagogalnych, także w greckich instytucjach. Edukacja taka dawała możliwość zapoznania się z szeroko rozumianym środowiskiem życia. Wiązała się jednak z oczywistymi kompromisami religijnymi. Dotyczyło to zwłaszcza udziału, często wynikającego z prawnej powinności, w uroczystościach państwowych. Ślady greckiego wpływu na żydowskie klasy średnie i niższe widać w realiach życia codziennego, które ujawniają dokumenty papirusowe. Chodzi tu przede wszystkim o wpływ prawa państwowego na stosunki handlowe, który obrazują np. umowy zawierane przed urzędnikami państwowymi.

³⁶ *Polis*, w odróżnieniu od *komaj*, to zazwyczaj *akropolis* (cytadela) oraz inne, lokalne ośrodki, które kierowały się jednolitym ustrojem, zwanym *politeia* – por. *Encyklopedia historyczna świata*, red. K.M. Ciałowicz, J.A. Ostrowski, t. II, cz. I, Kraków 2000, s. 115-116.

Najbardziej oczywiste przypadki wpływu kultury helleńskiej na środowiska judaistyczne w Egipcie ukazują żydowska literatura. Większość Żydów w okresie Drugiej Świątyni żyła w diasporze i przekazała, jako swą spuściznę, dość pokaźną literaturę. Żydowska literatura hellenistyczna może być podzielona na dwie szerokie kategorie. Pierwsza kategoria obejmuje niekanoniczne apokryfy i pseudo-epigrafy, napisane w języku hebrajskim i aramejskim, zachowane w języku greckim. Do drugiej kategorii zalicza się utwory napisane po grecku i korzystające z tradycyjnych helleńskich form literackich. W literaturze przedmiotu, przez długi czas, ich podział wyznaczała cezura językowa i geograficzna. W świetle nowych badań, stanowisko takie trudne jest jednak do utrzymania. Literaturę tę można bowiem także klasyfikować według dwóch innych kryteriów: kulturowej konwergencji i kulturowego antagonizmu.

Żydowscy pisarze z Aleksandrii próbowali pokazać wyższość judaizmu, stąd ich argumentacja idzie w kierunku wykorzystania mądrości żydowskiej przez Greków. Ich pisma wskazują na zjawisko konwergencji³⁷ kulturowej judaizmu i hellenizmu. Arystobul w II w. przed Chr. twierdzi, że Homer, Pitagoras, Sokrates, Platon znali Torę żydowską i korzystali z niej. Artapanus (ok. 100 przed Chr.) identyfikuje Mojżesza z półlegendarnym greckim poetą Musaeusem i z Hersem-Totem i czyni z Mojżesza założyciela nacji, stratega i filozofa. Klodemus (Malchus) uważa, że dwóch synów Abrahama towarzyszyło Heraklesowi w jego wyprawie przeciw Libijczykom. Herakles miał poślubić jedną z córek Abrahama (J. Flavius, *Antiquitates* I,240–241). Wśród tych, którzy wywarli największy wpływ na judaizm diaspory egipskiej, jest Filon, filozof i teolog, apologeta judaizmu rozumianego jako twórcza synteza tradycji greckiej i żydowskiej. Jako Żyd, wierny tradycji judaizmu, stał się ich interpretatorem w świetle kulturowych systemów greckich³⁸. Taki pozytywny stosunek do hellenizmu nie był jednak zjawiskiem powszechnym³⁹. Obok konwergencji, istnieją przecież wymowne dokumenty pokazujące kulturowy antagonizm: *3 Księga Machabejska*⁴⁰, *Józef i Aseneta*⁴¹, *Mowy Sybillińskie*⁴² oraz teksty biblijne: Syr⁴³ i Tob⁴⁴ oraz Mdr⁴⁵.

³⁷ Łac. *convergere* – zbierać się, upodabniać się – odnosi się tu do procesów upodobniania się do siebie, w przeciwieństwie do dywergencji, jako różnicowania się zjawisk, w oparciu o izolację grup kulturowych, religijnych czy społecznych. Teoria konwergencji jest to pogląd zakładający, że w podobnych warunkach, w różnych miejscach mogą, niezależnie od siebie, powstawać podobne struktury.

³⁸ Zob. opracowanie hasła Filon z Aleksandrii w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*: <<http://ptta.pl/pef/pdf/f/filonzaleksandrii.pdf>>, (data dostępu: 1.10.2009).

³⁹ Por. D.T. Runia, *Philo, Alexandrian and Jew*, w: *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, Aldershot 1990, s. 4.

⁴⁰ Niektóre greckie recenzje nazywają ją *Makkabaion he ptolemaikon* bądź *Makkabaika d' Ptolemaika* – zob. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii Greckiej*, Warszawa 2001, s. 24.

⁴¹ Apologetyczne dzieło zaliczane do grupy pism mistycznych typu *merkabah* – zob. S. Mędała, *Wprowadzenie*, s. 237.

4. TOŻSAMOŚĆ DIASPORY ŻYDOWSKIEJ

Diaspora żydowska, według współczesnych badań, niekoniecznie musi oznaczać zamieszkanie poza ziemią Izraela. Biorąc pod uwagę żydowską tożsamość, zjawisko diaspery powinno być opisywane przez odniesienie do konkretnych, religijnych i kulturowych atrybutów. Tożsamość diaspery w okresie Drugiej Świątyni określało kilka zasadniczych czynników. Należały do nich: relacja do świątyni w Jerozolimie, stosunek do centralnej władzy religijnej w Jerozolimie, kult i subiektywna identyfikacja.

Pierwsza kwestia pozwala na poszerzenie definicji diaspery żydowskiej. Dlaczego? Albowiem w łonie judaizmu na terenach żydowskich istniały wówczas grupy religijne, które prezentowały zdecydowanie negatywną postawę do środowiska świątynnego. Należała do nich np. ta, którą odkrywamy w świetle pism z Qumran. Traktowała ona świątynię w Jerozolimie jako miejsce grzechu i zanieczyszczenia. Nie uczestniczyła więc w kulcie świątynnym oraz dawała wyraz bardzo krytycznej oceny judaistycznych przywódców w Jerozolimie. Interpretacja Tory, według tekstów z Qumran, jest oparta na kłamstwie, a jakiemuś – trudnemu do identyfikacji – przywódcy z Jerozolimy przydają nawet miano „syna kłamstwa”. Judaistyczna grupa w Qumran siebie samą postrzega jako dobrowolną emigrację wewnętrzną, w sensie zarówno fizycznym, jak i duchowym. 1QS 8,13 mówi o tym, że dobrowolnie odeszli na pustynię, aby tam przygotować drogę Panu. Jako podobny przykład duchowej diaspery można też podać specyficzne środowisko judaistyczne, określane mianem judaizmu typu henochicznego, który tak określiła G. Boccaccini⁴⁶. Według niej byłby to pewien rodzaj ruchu religijnego, który pojawił się nieco przed ruchem esseńskim, alternatywny w stosunku do wielu tendencji społeczno-religijnych judaizmu, w okresie Drugiej Świątyni (np. judaizmu sadokickiego w pismach z Qumran czy samarytanizmu). Jego podstawą miałyby być nonkonformistyczna tradycja kapłańska. Według nowej, zrewidowanej przez autorkę propozycji, judaizm henochiczny był symbolem pewnego typu judaizmu diaspery wewnętrznej, analogicznie do duchowej diaspery juda-

⁴² Zaliczane są do literatury apokaliptycznej; na etapie redakcji dzieło złożone z tekstów żydowskich i chrześcijańskich – zob. S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 284.

⁴³ Księga Syracha zawiera kilka tekstów, które mogą pochodzić od Ezopa i Eurypidesa.

⁴⁴ Księga Tobiasza ujawnia wyraźne wpływy hellenistyczne, choć jej środowiskiem powstania mogła być – najprawdopodobniej – diaspora wschodnia – zob. M. Wojciechowski, *Księga Tobiasza czyli Tobita*, Częstochowa 2005, s. 23-24.

⁴⁵ Księga Mądrości prawdopodobnie zrodziła się w środowisku aleksandryjskim – zob. M. Gilbert, *Mądrość Salomona*, t. I, tłum. S. Kobiałka, Kraków 2002, s. 7; K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, Poznań-Warszawa 1969, s. 16.

⁴⁶ Por. G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids 1998; G. Boccaccini, *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*, Grand Rapids 2002.

izmu typu qumrańskiego. Wszystkie te grupy jawią się dla G. Boccaccini jako jeden, szeroki ruch esseński⁴⁷.

Zupełnie inaczej zdaje się widzieć świątynię żydowska literatura hellenistyczna. Świątość świątyni nie zapobiegła jednak w diasporze próbom zredukowania jej centralnej roli. Sądzić można, że nie było to wyłącznie wyrazem personalnych walk o wpływy, ale także efektem spirytualizacji religii Izraela, w której postępował proces stopniowej uniwersalizacji Boga. Bóg nie byłby więc związany z konkretnym miejscem. Rodzi się zatem w diasporze nowe, uniwersalizujące postrzeganie Boga Izraela. Także schyłkowy, biblijny profetyzm dawał wyraz tej tendencji. Ale jest też istotna różnica. Dla judaizmu hellenistycznego, tylko świątynia w Jerozolimie wyczerpuje w pełni możliwość idealnego zamieszkania Boga, albowiem judaizm *in genere* pojmował świętość świątyni właśnie ze względu na zamieszkanie w niej Boga, a nie ze względu na kult świątynny⁴⁸. Jak więc rozumieć zjawisko ruchu synagogalnego? Instytucjonalne znaczenie Synagogi leżało raczej w jej roli społecznej, nie kultycznej. Po zburzeniu świątyni w roku 70, lokalne synagogi domagały się jednak atrybutu pewnych cech świątynnych. Nigdy jednak nie zastąpiły jej, choć – poprzez fakt proklamacji i wykładu Tory – w jakimś sensie przejęły jej rolę. „Synagoga ewoluowała od znaczenia społecznego centrum, mającego pewne elementy religijne, do znaczenia miejsca praktyk religijnych, które obejmowało też szeroki zakres działań społecznych”⁴⁹.

Jeśli chodzi o relację między diasporą a centrum judaizmu w Jerozolimie, pogląd w tej kwestii widoczny jest w liście do diaspory w Egipcie, w sprawie obchodzenia święta Namiotów (2Mch 2,13-15): „W pismach i pamiętnikach Nehemiasza jest opowiedziane nie tylko to, ale również o tym, jak zakładając bibliotekę zebrał on księgi o królach i księgi proroków, księgi Dawida i listy królów o ofiarach. Tak samo również Juda zebrał nam wszystkie księgi, które były rozrzucone wskutek prowadzonej wojny, i mamy je u siebie. Jeżeli więc potrzebujecie ich, przyślijcie tych, którzy by wam je zanieśli”. Aspiracje jerozolimskich elit są oczywiste: Jerozolima i jej autorytety stawiają się w roli nadrzędnej.

Kult w religii Izraela zawsze zajmował jedną z centralnych pozycji. Wspólnoty diaspory z natury rzeczy także nadają mu istotne znaczenie. Sama nazwa miejsca kultycznych zebrań w diasporze w Egipcie, *proseuche*, oznacza „dom

⁴⁷ Por. też, *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection*, Grand Rapids 2005, s. 425. Jako ilustrację literackiej twórczości, która zawiera doktrynę judaizmu henochicznego, G. Boccaccini wskazuje skompilowaną z kilku odrębnych pism, etiopską Księgę Henocha i proponuje uznać dla tego judaizmu, jako szczególnie charakterystyczne elementy doktrynalne i literackie: poetycką formę interpretacji mitów o pochodzeniu ludzkości, specyficzną teodyceę, deterministyczne rozumienie historii i centralizację biblijnej figury Henocha, jako pośrednika objawienia.

⁴⁸ Por. E.P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*, London 1992, s. 70.

⁴⁹ L.I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, New Haven-London 2000, s. 4.

modlitwy”. Kult diaspory, z oczywistych racji, staje się więc substytutem ofiarniczego kultu świątynnego.

Status prawny Żydów w diasporze zmieniał się w różnym czasie. Mieszkańcy Egiptu, bez względu na nację i religię, mieli nie tylko możliwość identyfikacji z kulturą hellenistyczną, ale przede wszystkim ich status odzwierciedlał się w przyznanych, na różnym poziomie, prawach obywatelskich. Żydzi stali się obywatelami greckich *polis*⁵⁰, mimo że część z nich znalazła się tam przymusowo⁵¹. Co najbardziej jednak zdumiewa w tym procesie hellenizacji Żydów w diasporze w Egipcie? Fakt, że tak szybko zarzucili używany przecież powszechnie język aramejski i posługiwali się wyłącznie greką⁵². Poziom hellenizacji diaspory żydowskiej, chyba w sposób zbyt skrajny, prezentuje M. Hadas-Lebel: „Żydzi, którzy mieszkali w znacznej liczbie w wielkich miastach Wschodu, w Aleksandrii czy Antiochii, byli bez wątpienia całkowicie zhellenizowani”⁵³. Zjawisko zmiany języka nie postępowało tak szybko w diasporze wschodniej (Syria, Fenicja, Babilonia)⁵⁴. W Syrii i Fenicji wpływy hellenistyczne były jednak równie duże, a co ważne, ośrodki te w istotny sposób wpływały na hellenizację ziem Izraela.

Nowa kultura i, nade wszystko, nowa postać religii czy też nowy sposób jej wykładu, przyszły jako coś obcego pradawnym zwyczajom. Ale też łatwo było ulec ich atrakcyjności. Wielu Żydów poczęło te nowe „atrakcje” przyjmować, zwłaszcza na terenach diaspory. Pojawienie się Synagogi już wcześniej dało religii Izraela nowy atrybut: jej wyznawanie nie wiązało się koniecznościowo z praktykami religijnymi w jerozolimskiej świątyni. W świecie hellenistycznym religia żydowska przechodzi dalszą ewolucję. Żydzi mogli wyznawać swoją religię wszędzie tam, gdzie mieszkali, i w ten sposób identyfikować się ze swoją nacją

⁵⁰ Por. E. Bickerman, *Jews in the Greek Age*, Cambridge 1988, s. 81.

⁵¹ Ptolemeusz I przesiedlił bowiem do niej Żydów z Samarii, jako jeńców i niewolników, ale nadał im prawa obywatelskie. Filon w I w. przed Chr. oszacował żydowskich mieszkańców Aleksandrii na więcej niż milion, która to liczba przewyższałaby mieszkańców Judy; jeśli nawet liczba ta jest znacznie przesadzona – jak sądzą badacze – to i tak musiała być ona bardzo znaczna. – Zob. R. Williamson, *Jews in the Hellenistic World. Philo*, Cambridge 1989, s. 6.

⁵² Por. M. Hengel, *Jews, Greeks and Barbarians: Aspects of Hellenization of Judaism in the Pre-Christian Period*, Philadelphia 1980, s. 93.

⁵³ M. Hadas-Lebel, *Józef Flawiusz Żyd rzymski*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1997, s. 41.

⁵⁴ Istnienie żydowskiej wspólnoty w Babilonie w I wieku przed Chr. poświadcza *Talmud*, który zaświadcza, że Żydzi ci żyją zgodnie z zasadami prawa i z obyczajami ojczystymi. Kontakty i współdziałanie wspólnot żydowskich i zamieszkałych tam Greków, zawsze były niczym nieskrępowane, o czym zaświadcza J. Flawiusz: „Napaści Babilończyków srodze dały się im we znaki, a ponieważ nie mogli stawić im zbrojnego oporu, ani też dłużej żyć razem z nimi, przenieśli się do Seleucji, najzaciejszego miasta tej okolicy, założonego przez Seleukosa Nikatora. Mieszkało tu sporo Macedończyków, jeszcze więcej Greków i prócz tego znaczna liczba Syryjczyków. Do tego właśnie miasta schronili się Żydzi i przez pięć lat nie doznali niczego złego” - J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela. Antiquitates Judaicae*, Księga osiemnasta, IX, 8 (371), tłum. Z. Kubiak, Poznań-Warszawa-Lublin 1962, s. 872. Niestety, wg Flawiusza, nastąpiły potem przykre dla Żydów przypadki, łącznie z zabiciem ponad 50 tysięcy osób.

i religią. Religia została uwolniona od ograniczeń czasu i miejsca, przybrała nieco intelektualnego charakteru. To wyraz symbiozy żydowskości i hellenizmu⁵⁵.

Problem świadomości i tożsamości żydowskiej w diasporze, wiązał się ze świadomym wyborem⁵⁶. Olbrzymia większość Żydów, zarówno w Judei, jak i w diasporze, pozostała autentycznymi Żydami, zarówno w sensie etnicznym, jak i religijnym, zachowując własną tożsamość, tradycję i kulturę. Mimo to, mogli być, i w rzeczywistości byli, obywatelami hellenistycznego świata. Bariery, której nie pozwalali sobie przekroczyć, był krąg ich własnej religii, wyrażany jednak na różne sposoby. Dopiero pobiblijny rabinizm narzucił ostre rygory dla form żydowskiej identyfikacji. Dla żydowskiej samoświadomości, już wówczas istotne było pytanie: kto jest Żydem? Czy ten, kto za Żyda się uważał, czy ten, kto za niego był uważany? Zatem, czy w pojmowaniu żydowskości, istotny był element personalny, czy raczej przejawy identyfikacji ze wspólnotą etniczną?

Żydów i Żydówek nie wyróżniał od innych nacji wygląd ani ubiór, choć starożytne teksty wskazują na pewne różnice w tej kwestii, zwłaszcza między diasporą w Egipcie i diasporą w Syrii czy Babilonii⁵⁷. Rzadko wspomina się – czynią to Filon, Flawiusz i apokryficzny *List Arysteasa* – o typowych atrybutach (*cicit, tefilin, filakterie*) Żydów judejskich. Żydzi nie wyróżniali się też językiem. Używanie imion własnych nieco rzecz różnicuje, albowiem często były to, obok czyścio greckich, zgrecyzowane imiona hebrajskie. Powszechną praktyką było posiadanie dwóch imion: hebrajskiego, które wyrażało związek etniczny, kulturowy i religijny z tradycją własnego narodu, oraz greckiego (lub zgrecyzowanego) na użytek codziennego życia. Zjawisko takie najczęściej występowało w sytuacji małżeństw mieszanych, ale unikano imion, które miałyby związek z kulturowymi praktykami helleńskimi. Podobnie, nie występują istotne różnice w wykonywanych zawodach.

Także obrzezanie nie rozstrzyga tej sprawy. W Judzie i potem w Judei, poczynając od czasów Ezdrasza, obrzezanie było normą religijną, ponieważ jednak praktykowane było też, jako element higieniczny, przez różne nacje, stąd nie sta-

⁵⁵ W wielu regionach, pomimo wspólnego z obywatelami greckich *polis* zamieszkiwania, autochtoni przeważnie nie mieli praw obywatelskich, stąd twierdzenia o „kulturalnym imperializmie” hellenizmu wobec rodzimych kultur. Takie stwierdzenie odnosi się także do Żydów w Judei i w diasporze azjatycko-babilońskiej. Inny obraz ma natomiast diaspora żydowska w Egipcie. Trudno zatem *a priori* przeciwstawiać hellenizm judaizmowi, jak czyni to wielu autorów opracowań tego tematu.

⁵⁶ Por. J. Ciecieląg, *Kogo uważano za Żyda w starożytności?*, Studia Judaica 8(2006), nr 1-2(15-16), s. 35.

⁵⁷ Zachowane opisy żydowskiego wyglądu w diasporze: „Apollonios, w wieku około trzydziestu pięciu lat, wysoki, skóra w kolorze miodu, raczej z jasnymi oczami i odstającymi uszami; Filopatros, w wieku około pięćdziesięciu trzech lat [...], skóra w kolorze miodu, podłużna twarz, z bliźną [...], łyse czoło; Menestratos, w wieku około trzydziestu sześciu lat, średniego wzrostu, skóra w kolorze miodu, podłużna twarz, pieprzyk na policzku obok nosa po prawej stronie” – J. Ciecieląg, *Kogo uważano za Żyda w starożytności?*, s. 36.

nowiło ono determinatywu określającego identyfikację religijną w diasporze, zwłaszcza na Bliskim Wschodzie. Także w Egipcie, do końca okresu hellenistycznego, kapłani egipscy praktykowali ten obyczaj⁵⁸. W Cesarstwie Rzymskim na Zachodzie, wiązano jednak obrzezanie z nacją żydowską, a nawet było ono jednym z wyznaczników pochodzenia, w oparciu o który – według Swetoniusza – ustalano podatek: *fiscus Iudaicus*.

Diaspora żydowska ma też pewne przejawy, świadczące o jakimś stopniu asymilacji. Tak np. żydowskie napisy grobowe (w j. greckim) z Hierapolis⁵⁹ w Azji Mniejszej zdają się świadczyć o asymilacji na poziomie kulturowym i strukturalnym. Istotne znaczenie dla tożsamości żydowskiej miała asymilacja kulturowa, w socjologii zwana też akulturacją. Jej zakres obejmuje zazwyczaj subiektywny element wyborów zjawisk kulturowych, a następnie ich adaptację do własnych warunków⁶⁰. I nie było to tylko używanie imion greckich, ale – jak w Hierapolis – także adaptacja obyczajowości grzebalnej. Jednym z konkretnych przejawów hellenizacji w diasporze było przybieranie greckich imion. Żydzi nierzadko wybierali greckie imiona podobne pod względem znaczenia albo brzmiące podobnie do ich hebrajskich imion. Istotny jest także pewien poziom asymilacji, który wyrażał się postaci służby wojskowej w armii rzymskiej, która miała różny obraz w chronologii czasowej. Sam fakt służby najemnej Żydów w obcych garnizonach nie był niczym nowym. Wystarczy odwołać się do bardzo prawdopodobnego użyczenia wojsk już w VII w. przez Manassesa, czy do bezspornego faktu istnienia żydowskiej obsady garnizonu egipskiego w Elefantynie. Ten ostatni fakt ma bardzo istotne znaczenie przy kreśleniu obrazu judaizmu w egipskiej diasporze w okresie hellenistycznym. Zresztą, służba wojskowa Żydów nie była charakterystyczna tylko dla diaspory w Egipcie. Znane są także podobne fakty z Azji Mniejszej i Rzymu. Służbę wojskową Żydzi pełnili nie tylko jako prości żołnierze, ale też znane są wybitne postaci. Do nich należy Tyberiusz Juliusz Aleksander, bratanek Filona, doradca Tytusa w czasie wojny przeciw żydowskim powstańcom w Judei, później prefekt pretorian i rzeczywisty apostata⁶¹.

⁵⁸ Por. J. Ciecieląg, *Kogo uważano za Żyda w starożytności?*, s. 46.

⁵⁹ Hierapolis w Anatolii (II w. przed Chr.), znane już jako Cydrara w V w. przed Chr.; od IV wieku po Chr. we Frygii.

⁶⁰ Por. P.A. Harland, *Acculturation and Identity in the Diaspora: A Jewish Family and 'Pagan' Guilds at Hierapolis*, *Journal of Jewish Studies* 57(2006)2, s. 239.

⁶¹ Por. A.J. Schoenfeld, *Sons of Israel in Caesar's Service: Jewish Soldiers in the Roman Military*, *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 24(2006), nr 3, s. 116-117. W późnym co prawda okresie cesarstwa (IV w. po Chr.), istniał oddział, w dokumentach określany jako żydowski oddział *Regii Emeseni Iudaei*; *regii* to jedna z militarnych, rzymskich form organizacyjnych, która była oddziałem z rodzaju *auxilia palatina*; fakt użycia żydowskiej nazwy tego oddziału, świadczyłby nie tylko o statusie Żydów w armii cesarstwa, ale też mógłby wskazywać na jakies wysiłki, w celu zachowania własnej tożsamości. Ze względu na religijne atrybuty wojsk rzymskich, byłoby to jednak bardzo trudne, jeśli w ogóle możliwe.

Podstawowym problemem diaspory żydowskiej pozostawała ciągle kwestia relacji między hebrajską, biblijną moralnością a intelektualnymi, otwartymi wartościami nowej, hellenistycznej kultury. Zasadniczy wniosek, jaki nasuwa się w świetle studiów nad diasporą żydowską, jest ten, że niepodobna ustalić jakiejś jednej definicji żydowskiej diaspory, ani też niemożliwe jest wypracowanie uniwersalnego modelu, który objąłby wszystkie aspekty żydowskiego życia poza terenami uważanymi za historyczne *locum* Izraela.

DIASPORA JUDAISM IN THE SECOND TEMPLE PERIOD

Summary

The Diaspora (Hebr. *gālūt*), is a common term for Jewish presence outside of Eretz Israel. The Greek term "Diaspora" is equivalent to the Hebrew idea of dispersing or scattering in different directions. The term contains a complexity of historical, geographical, social and cultural factors. The phenomenon of the Jewish Diaspora became a new reality in the history of Israel during the Second Temple period. This reality was expressed in Jewish writings, nowadays qualified according to the convergence and antagonism theory; the main problem was the question of Jewish identity in the Diaspora. This identity focused on the relation between Jewish moral values, derived from the consciousness of the covenant on the one hand, and intellectual and universal values of the Hellenistic culture on the other. The conclusion of that kind of studies is that it is impossible to establish any universal definition of the Jewish Diaspora. It is also impossible to work out some kind of universal model that would account for all the aspects of Jewish life in the Diaspora.

Keywords: Diaspora, internal Diaspora, Jews, Hellenism, koine, identity, synagogue, Egypt, Babylonia

Nota o Autorze: KS. DR SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB, adiunkt w Katedrze Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wykładowca zagadnień biblijnych w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. Obszar zainteresowań naukowych to historia okresu Drugiej Świątyni oraz judaistyczna literatura apokryficzna.

Słowa kluczowe: diaspora, hellenizm, tożsamość, Synagoga, Żydzi, Egipt, Babilonia

KS. PIOTR TOWAREK
Wyższe Seminarium Duchowne, Elbląg

FORMUŁY EGZORCYSTYCZNE W POTRYDENCKIEJ LITURGII BŁOGOSŁAWIENSTW

Łacińskie pontyfikaty i agendy okresu średniowiecza potwierdzają mnogość tekstów błogosławieństw, kreatywność tej formy liturgicznej, a jednocześnie nadzieje ludzi epoki, jakie wiązali oni z poświęceniem osób i rzeczy. Według J.J. Kopcia w *Pontificale romano-germanicum*, czasownik *exorcizo* użyty jest 54 razy, a termin *exorcismus* 34 razy¹. Nie zawsze jednak formuły te związane były z liturgią egzorcyzmów chrzcielnych lub egzorcyzmów nad opętanymi. Okazuje się, że odnajdujemy je również w tekstach benedykcji osób i rzeczy, które potwierdzają średniowieczne przekonanie o podziale świata na święty i grzeszny. Ten ostatni potrzebował puryfikacji, a jego oczyszczenie wiązało się bardzo często z myśleniem antydemonicznym. To rozumowanie przeniknęło do potrydenckich ksiąg liturgicznych². Artykuł niniejszy jest próbą odkrycia genezy powyższych przekonań oraz ukazania związanych z potrydencką liturgią błogosławieństw formuł egzorcyzmów, które nie przeniknęły już do ksiąg liturgicznych wydanych po Soborze Watykańskim II.

1. GENEZA PROBLEMU

Znakomity badacz liturgii, nieżyjący już profesor, salezjanin i znawca tematyki egzorcyzmów w Kościele rzymskokatolickim, A.M. Triacca zwraca w swoich opracowaniach uwagę na interesujące zjawisko „powiększania i rozszerzania się” (*di ingrandimento et di estensione*) „podmiotu-przedmiotu” (*soggetto-*

¹ Por. J.J. Kopeć, *Błogosławieństwa w polskiej tradycji religijnej*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 45(1985), z. 8, s. 211.

² Por. R. Fabris, *Benedizione, maledizione ad esorcismo nella tradizione biblica*, Concilium 21(1985), s. 32-45; J. Baumgartner, *Ein geschichtlicher Durchblick durch die Segnungen*, w: *Gläubiger Umgang mit der Welt. Die Segnungen der Kirche*, red. tenże, Zürich-Wien-Freiburg 1976, s. 70-90.

oggetto) egzorcyzmu. W starożytności chrześcijańskiej proces ten polega na przechodzeniu od egzorcyzmowania osób, jakimi są katechumeni i opętani przez złego ducha, do egzorcyzmowania rzeczy³. Celem tych drugich nie było wypędzanie złego ducha, ale udzielenie przedmiotom egzorcyzmującej mocy. Tendencja ta wypływała z Janowej koncepcji świata, który „cały leży w mocy Złego” (1J 5,19)⁴. Również pogański świat antyczny znał cały szereg zaklęć udzielających przedmiotom magicznej, egzorcyzmującej i chroniącej przed wpływami złego ducha siły⁵.

Z tej perspektywy należy patrzeć na słowa Tertuliana (+ ok. 230-240), który jako pierwszy zaświadcza o praktyce egzorcyzmowania wody oraz o istnieniu bliżej nieokreślonych formuł, będących „epiklezą”, czyli wezwaniem obecności i mocy Bożej nad daną rzeczą⁶. Zwyczaj egzorcyzmowania ludzi, miejsc, a także zwierząt, potwierdza również Orygenes (+ 253/254)⁷. Autor *Contra Celsum* zwraca przy tym uwagę na zachowanie złych duchów podczas egzorcyzmowania, wskazując na cierpienia demonów oraz niechęć i opór stawiane wobec nakazu wyjścia⁸. Natomiast *Traditio Apostolica* (ok. 215 r.)⁹, autorstwa św. Hipolita, mówi o obrzędzie egzorcyzmowania oleju potrzebnego do namaszczenia kate-

³ Por. A.M. Triacca, *L'esorcismo*, w: *Anàmnesis. I Sacramentali e le Benedizioni*, vol. 7, ed. Marietti, Genova-Milano 2002, s. 180; tenże, *Esorcismo*, w: *Liturgia*, red. D. Sartore, A. M. Triacca, C. Cibien, Milano 2001, s. 720.

⁴ Por. B. Nadolski, *Liturgika. Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, t. III, Poznań 1992, s. 251.

⁵ W starożytnej Babilonii obok pogańskich formuł egzorcystycznych posługiwano się homeopatyczną magią, czyli różnego rodzaju amuletami: figurkami glinianymi i obrazami demonów, którym nadawano moc apotropaiczną. Także świat judaizmu znał amulety (zazwyczaj filakterie), pierścienie, korzenie roślin, które literatura określa słowem „kamea”. Por. P. Towarek, *Egzorcyzm. Historia, liturgia, teologia*, Olsztyn 2008, s. 23-24. 30.

⁶ „Czy kiedy indziej nieczyste duchy nie spoczywają w wodach, bez żadnej mocy Bożej, naśladowując tamto, na samym początku unoszenie się ducha Bożego? Świadczą o tym wszystkie cieniste źródła, wszystkie odległe strumyki, baseny kąpielowe w uzdrowiskach, wodociągi po domach, cysterny i studnie, które mówią, mogą zgubić każdego, oczywiście mocą złego ducha. Tych bowiem, którzy zginęli w wodach, nazywa się wciągniętymi przez nimfy, lymfantykami, bojącymi się wody, albo też że woda doprowadziła ich do strachu lub obłędu. Po co przytoczyliśmy te rzeczy? Po to, by nikt nie sądził, że jest to niemożliwe, aby święty anioł przybywał do wód i doprowadzał człowieka do zbawienia” (Tertulian, *O chrzcie 5*, w: *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, opr. J. Słomka, Biblioteka Ojców Kościoła 25, Kraków 2004, s. 160-161). Por. F.J. Dölger, *Der Exorzismus im altchristliche Taufritual* (Exkurs. *Der Exorzismus in der Taufwasserweihe*), Studien zur Geschichte und Kultur der Altertums 3, Paderborn 1909, s. 160-167.

⁷ Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi VII*, 67, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 380; B. Nadolski, *Liturgika III*, dz. cyt., s. 251.

⁸ Por. Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego XXIV*, 1, tłum. S. Kalinkowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 34/2, Warszawa 1986, s. 127.

⁹ J. Boguniowski określa *Tradycję Apostolską* jako „pierwszą charyzmatyczną księgę liturgiczną”. Por. tenże, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001, s. 45.

chumenów, który odbywał się w Wigilię Paschalną „o godzinie wyznaczonej na chrzest”¹⁰.

Osobliwością świadectwa biskupa Hippony św. Augustyna (+430) jest obrzęd *sacramentum salis*, wskazujący na to, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, obok wody i oleju, egzorcyzmuje się również sól¹¹. Ryt podania soli katechumenom nawiązywał nie tylko do symboliki starotestamentalnej, w której spożywanie jej oznaczało braterstwo i przymierze (por. Kpł 2,13; Lb 18,19; 2Krn 13,5), ale także do zwyczajów kultury rzymskiej, gdzie uważano ją za święty dar bogów i środek leczniczy¹². Według J.F. Dölgera, decydujący wpływ na przeniknięcie tego obrzędu do liturgii egzorcyzmu miał rzymsko-pogański zwyczaj podawania noworodkom mieszaniny zwanej *mola salsa* (Cycero), albo *mola sancta* (Albiusz Tybullus), którą przygotowywały westalki ze zmielonych i przypieczonych ziaren pszenicy i soli¹³. Błogosławionej soli, jako zabezpieczenia przeciw demonom, używali chrześcijanie w Armenii, a według zachodniogotyckiej tradycji liturgicznej wkładano ją do grobów dla oddalenia demonów od zmarłych¹⁴. W soli widziano także właściwości konserwujące, oczyszczające i uzdrawiające (por. 2Krl 2,20-22), a przez nauczanie Chrystusa stała się dla chrześcijan symbolem mądrości i dobrego smaku (Łk 14,34). Omawiany obrzęd posiadał wielorakie znaczenie: był znakiem przyjęcia wspólnoty Kościoła, oczyszczającym egzorcyzmem oraz zapowiedzią udziału w uczcie braterskiej Nowego Przymierza, czyli w Eucharystii¹⁵.

¹⁰ „...biskup odmówi modlitwę dziękczynną nad olejem i napełni nim naczynie; będzie to olej dziękczynienia (eucharistia). Następnie nad innym olejem odmówi egzorcyzmy; będzie to olej egzorcyzmu” (Hipolit, *Tradycja apostołska* II, 5, w: M. Michalski, *Antologia literatury*, t. 1, z. 2, Warszawa 1969, s. 93). Por. A. Nocent, *L'iniziazione cristiana*, w: *Scientia Liturgica. Manuale di liturgia*, vol. IV, red. A.J. Chupungco, Casale Monferrato 1998, s. 42.

¹¹ Por. Św. Augustyn, *Początkowe nauczanie katechizmu* XXVI, 50, w: tenże, *Pisma katechetyczne*, tłum. W. Budzik, Pisma Ojców Kościoła X, Poznań 1929, s. 65.

¹² Por. F.J. Dölger, *Der Exorzismus...*, dz. cyt., s. 94-95. W czasach antycznych solą i chlebem witano gości. Por. K. Threade, *Exorzismus*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. VII, wyd. T. Klauser i in., Stuttgart 1969, k. 97-98; *Salz*, w: R. Berger, *Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg im Br. 2005², s. 468.

¹³ Westalki przygotowywały *mola salsa* jako ofiarę składaną trzy razy w roku (15 lutego, 9 czerwca i 13 września). Rozsypywano ją na głowach składanych ofiar. Por. F.J. Dölger, *Der Exorzismus...*, dz. cyt., s. 96-97. Na temat westalek i ich roli w starożytnym Rzymie pisze więcej: H. Kowalski, *Kapłani i kolegia kapłańskie w Rzymie w I wieku przed Chrystusem*, *Vox Patrum* 13-15(1993-1995), z. 24-29, 35-47.

¹⁴ Por. F.J. Dölger, *Der Exorzismus ...*, dz. cyt., s. 95-96.

¹⁵ Por. Cz. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003, s. 87; A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Tauf liturgie*, Innsbruck 1985, s. 173-174.

2. EGZORCYZMY W LITURGII BŁOGOSŁAWIEŃSTW RZECZY

Zasygnalizowany na początku niniejszego artykułu proces poszerzania i rozszerzania się „przedmiotu-podmiotu” egzorcyzmu osiąga swój punkt kulminacyjny w reformie trydenckiej, a najobszerniejsze kompendium wiedzy na temat egzorcyzmów związanych z benedykcją rzeczy stanowi znakomita niemieckojęzyczna monografia E. Bartscha¹⁶.

Gdy chodzi o zachowane teksty, to już w *Sakramentarzu Gelazjańskim* odnajdujemy pierwsze liturgiczne formuły egzorcyzmów nad wodą chrzcielną¹⁷ i wodą błogosławioną¹⁸, olejem¹⁹ oraz solą²⁰. Egzorcyzmowane rzeczy, jako podmiot omawianego sakramentale, otrzymują moc uzdrawiającą i stanowią ochronę przed złymi mocami. Od VIII w. w źródłach liturgicznych podmiot ten rozszerza się, a tytuły formularzy wskazują na jego przeznaczenie: olej egzorcyzmów, olej chorych, woda błogosławiona, woda chrzcielna, woda do błogosławienia bydła, woda gregoriańska, woda do poświęcenia dzwonów²¹. Egzorcyzmuje się również kadzidło, chleb, palmy wielkanocne, owies, rzodkiew, rutę, popiół, medaliony, a nawet zwierzęta np. pszczoły²². Podmiotem formuły staje się także szatan i jego nieprzyjacielskie moce oraz wrogie siły ciemności, na co wskazują

¹⁶ Por. E. Bartsch, *Die Sachbeschwörungen der römischen Liturgie. Eine liturgiegeschichtliche und liturgiethologische Studie*, Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 46, Münster 1967. Zob. też: R. Kaczynski, *Benedizioni*, w: *Scientia Liturgica. Manuale die liturgia IV*, dz. cyt., s. 400-418.

¹⁷ „Procul ergo hinc iubente te, domine, omnis spiritus immundus(!)” (*Liber sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. lat. 316 / Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56), *Sacramentarium Gelasianum*, wyd. L. C. Mohlberg, L. Eizenhöfer, P. Siffrin, *Rerum Ecclesiasticarum Documenta*, Fontes IV, Roma 1968², nr 445n. [dalej: GeV]; „Exorcizo te, creatura aquae, per deum(!) vivuum(!)” (tamże, nr 604). Jest to formuła egzorcyzmu z liturgii chrztu chorych, odmawiana po właściwej modlitwie błogosławienia wody. Por. E.J. Lengeling, *Die Taufwasserweihe der römischen Liturgie Vorschlag zu einer Neuformung*, w: *Liturgie, Gestalt und Vollzug, Festschrift für J. Pascher*, red. W. Dürig, München 1963, s. 196, przypis 56.

¹⁸ „Exorcizo te, creatura aquae, in nomine dei patris(!)” (GeV, nr 607).

¹⁹ „Exocizo te, creatura olei, per deum(!) omnipotentem” (tamże, nr 617).

²⁰ Por. tamże, nr 288, 1559.

²¹ Formułę egzorcyzmu takiej wody: *Discende, inmunde(!) spiritus*, odnajdujemy w liturgii błogosławieństwa dzwonów w Pontyfikale Płockim z XII w. Por. *Pontyfikał Płocki z XII wieku XLV*, (Bayerische Staatsbibliothek München Clm 28938; Biblioteka Seminarium Duchownego Płock Mspł. 29), wyd. A. Podleś, Płock 1986, k. 117v-118, s. 137.

²² Szerzej na temat wszystkich formuł egzorcyzmów tych przedmiotów pisze: E. Bartsch, *Die Sachbeschwörungen*, s. 315-333. Por. J.J. Kopeć, *Błogosławieństwa w polskiej tradycji ...*, art. cyt., s. 211-214. Egzorcyzm związany z błogosławieniem palm poświędca po raz pierwszy Kodeks z Essen (II poł. IX w.). Por. H.J. Graf, *Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie*, Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin Siegburg 5, Kaldenkirchen 1959, Anhang, Tabelle nr XI.

teksty *Sakramentarza z Bobbio*, *Stowe Missale*, *Ordines Romani*, *Pontyfikału Rzymskiego*, *Liber Ordinum*, *Sakramentarza z Jumièges*²³.

E. Bartsch zwraca uwagę na charakterystyczną konstrukcję formuł egzorcystycznych. Najczęściej zaczynają się one od tradycyjnego wezwania *exorcizo* lub *adiuro*, w którym zaklinający zwraca się do rzeczy w drugiej osobie, jak do człowieka. Jako drugi element występuje „imperatyw”, czyli rozkaz lub życzenie skierowane do egzorcyzmowanego przedmiotu, nadający mu cechy działania żywej istoty. Trzecią częścią egzorcyzmu jest „anamneza” zbawcza np. przy egzorcyzmowaniu wody – wspomnienie chrztu Chrystusa w Jordanie, wesela w Kanie Galilejskiej, czy obmycia niewidomego w sadzawce Siloe (por. J 9,7)²⁴. Zdaniem wspomnianego wyżej autora omawiane euchologia charakteryzuje także dość częste użycie dwóch formuł: *in nomine* – w imię²⁵ oraz *per* – przez²⁶. Pozwalają one rozumieć omawiany egzorcyzm jako „epiklezę”, czyli wezwanie związujące z nimi nierozzerwalnie obecność i moc Bożą²⁷.

Formularze egzorcyzmów rzeczy przeniknęły z *Gelazjanum* do trydenckiego *Rituale Romanum* z 1614 roku. Egzorcyzm soli *Exorcizo te, creatura salis* jest identyczny w obu źródłach²⁸. W formule egzorcyzmu wody chrzcielnej *Exorcizo te, creatura aquae* zaszły tylko pewne zmiany słowne²⁹, a osobliwością tego sakramentalu był ryt trzykrotnego *Insufflatio*, czyli tchnienia w wodę na kształt greckiej litery Ψ (gr. psi)³⁰.

²³ Bartsch przedstawia szczegółową tabelę formuł i źródeł. Por. tenże, *Die Sachbeschwörungen...*, dz. cyt., s. 118-121.

²⁴ Por. tamże, s. 109-116.

²⁵ Por. egzorcyzm soli (GeV, nr 288) oraz egzorcyzm oleju katechumenów (GeV, nr 389).

²⁶ „per deum(!) vivum, per deum verum, per spiritum(!) sanctum” (tamże, nr 288).

²⁷ Szczegółowo opisuje ten problem Bartsch. Por. tenże, *Die Sachbeschwörungen ...*, dz. cyt., s. 206-225; W. Pałęcki, *Epikleza – czy tylko modlitwa do Ojca o zesłanie Ducha Świętego? Pojęcie epiklezy w pismach Odo Casela OSB*, *Roczniki Teologiczne* 53(2006), z. 8, s. 325-347.

²⁸ Por. *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi jussum editum et a Benedicto XIV. Auctum et castigatum cui novissima accedit benedictionum et instructionum appendix*. Editio tertia accuratissima. A Sac. Ritum Congregatione adprobata. Neo Eboraci & Cincinnati. Sumptibus, Chartis et typis Friderici pustet, S. Sedes Apost. Et Sac. Rituum Congregationis typographi 1882 [dalej: RR1882], Tit. II, Cap. 2, nr 6. Por. GeV, nr 288.

²⁹ Por. tamże, nr 288, 445-448. Por. E. J. Lengeling, *Die Taufwasserweihe ...*, art. cyt., s. 182-190.

³⁰ Por. RR 1882, Tit. II, Cap. 7, nr 6. „Psi” jest interpretowane jako litera początkowa słowa *psyche* i znak Ducha Świętego. Niektórzy widzą w niej także postać fruwiącej gołębiczy. *Psyche* w swoim podstawowym znaczeniu tłumaczy się jako „tchnienie życia”, właściwe zarówno ludziom obdarzonym duszą, jak i zwierzętom. Tchnieniem Boga jest Duch Święty, który jednak w Piśmie św. nazywany jest nie *psyche*, ale *pneuma*. Znak Ψ interpretuje się też jako krzyż, czyli „drzewo życia”, które oznaczano w średniowieczu za pomocą znaku hierograficznego, a mianowicie „kwiatu życia” (kodeksy z X-XI w.). W antyku widziano w drzewie symbol płodnego życia, natomiast Chrystus na drzewie krzyża obdarzył ludzkość życiem Bożym. Z tej racji, Kościół posługuje się znakiem Ψ, gdy udziela wodzie płodności mającej rodzić życie nadprzyrodzone. Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*. *Leksykon*, tłum. W. Zakrzewska i in., Warszawa 2001, s. 32-33.

Trydencki egzorcyzm oliwy, zawarty w *Benedictio olei simplicis*, był odbiciem formuły z *Sakramentarza Gelazjańskiego*, jedynie w zakończeniu dodano nowe sformułowanie *salus mentis et corporis – zbawienie umysłu i ciała*³¹. Identyczne euchologia zawierają potrydenckie benedykcje oliwy przeznaczonej dla chorych do celów leczniczych, spożywczych i higienicznych³². Odmianą jednak formułę egzorcyzmu odnajdujemy w *Libellus benedictionis* z 1691 r. związaną z sakramentale o tytule: *Benedictio olei, mirae virtutis contra quascumque infirmitates et praestigia diaboli*³³. Złączono z nią lekturę tekstów biblijnych przypominających uzdrawiającą moc oleju (Kpł 2,1-9; Jk 5,14-16; Łk 15,30-35), a w euchologii *Exorcizo te creatura olei* dodano część podkreślającą walor epikletyczny, który wskazywał na to, że egzorcyzm dokonuje się mocą mądrości Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego Parakleta, a także przez wstawienictwo Maryi Panny, Aniołów i świętych³⁴. Egzorcyzmy odnaleźć można również w obrzędach błogosławieństwa chleba dla chorych *Benedictio panis vel coena, pro iisdem vexatis* lub *Benedictio pro infirmis comestibilium*, gdzie dotyczą one również wina, napoju, mięsa, owoców i jakichkolwiek innych pokarmów, takich jak np. bulion przeznaczony dla chorych (*Benedictio medicinae vel brodei pro vexatis spiritibus mutatis mutandis*)³⁵.

Innym przykładem średniowiecznych egzorcyzmów rzeczy w trydenckim *Rituale Romanum* jest formuła związana z benedykcją złota, mirry i kadzidła w święto Objawienia Pańskiego: *Benedictio auri, myrrhae et thuris*. Jej źródła należy szukać w *Sakramentarzu z Jumièges*, *Leofric Missale*, *Karlsruher Codex* oraz hiszpańskim *Liber Ordinum*³⁶. Owocem egzorcyzmu miało być uświęcenie przedmiotów, aby odstąpiły od nich wszelkie kłamstwa, podstęp i złość diabelska

³¹ RR 1882, Tit. VIII, Cap. 19.

³² Por. Z. Wit, *Troska liturgiczna o człowieka chorego w świetle polskich rytuałów potrydenckich (1631-1964)*, Lublin 1995, s. 172-173.

³³ *Rituale sacramentorum ac alliarum Ecclesiae ceremoniarum pro Ecclesiis Regni Poloniae, et Magni Ducatus Lithuaniae. Accessit Libellus infirmorum, Benedictionum et Exorcismorum. Cum privilegio et permissu superiorum*. Thorunii, ex officina Joh. Christ. Laureri MDCXCI [dalej: *Libellus Tor 1691*], s. 235-243, cyt. za: Z. Wit, *Troska liturgiczna...*, dz. cyt., s. 173.

³⁴ „Exorcizo te creatura olei [...] in eis sunt. Per sapientissimum Filium ejus Jesum + Christum, per quem omnia in sapientia ordinata sunt. Per Spiritum + Sanctum Paraclitum, per quem bonitatem et clementiam consequitur. Per Mariam + Virginem Draconis conculcetricem. Per SS. Angelos castra summi Regis. Per SS. Patriarchas et Profetas oracula S. Spiritus. Per SS. Apostolos et Evangelistas, judicem venturi saeculi. Per SS. Martyres et Confessores, charitate divina fevidos. Per SS. Monachos et Eremitas, mundi vero contempores. Per SS. Virgines et Viduas, Christi sponsas et famulas...” (tamże, s. 238), cyt. za: Z. Wit, *Troska liturgiczna...*, dz. cyt., s. 175.

³⁵ Por. tamże, s. 170-171, 182-183.

³⁶ Por. E. Bartsch, *Die Sachbeschwörungen ...*, dz. cyt., s. 318-321.

i by stanowiły one środek uzdrowienia dla ludzi przeciwko zasadzkom nieprzyjaciela³⁷.

Formułę egzorcyzmu zawierało także specjalne sakramentale zastrzeżone dla biskupa, bądź delegowanego kapłana, i zatytułowane *Benedictio deprecatória contra mures, locustas, bruchos, vermes et alia animalia nociva*³⁸. Celebrowano je w przypadku zagrożenia pól, sadów, winnic i zasiewów przez szkodniki. Benedykcja składała się z antyfony, psalmu, wersetów, dwóch modlitw: *Preces nostras – Prośby nasze* i *Omnipotens sempiterna Deus – Wszchemogący wieczny Boże* oraz egzorcyzmu *Exorcizo vos pestiferos – Wyklinam was niosące zarazę*. Celebrans nakazywał w nim myszom, szarańczy, gąsienicom, robactwu i innym plagom, aby ustąpiły z pastwisk i pól oraz przeszły do tych miejsc, gdzie nikomu szkodzić już nie będą. W egzorcyzmie przyzywano imienia Boga wszechmogącego, wszystkich niebieskich zastępów i świętego Kościoła Bożego, przez które plagi miały być przekłete i oddalone, z wyjątkiem tego, co służy zdrowiu i pożytkowi ludzkiemu³⁹.

3. EGZORCYZMY W LITURGII BŁOGOSŁAWIENSTW CHORYCH

Zjawisko rozszerzania się „podmiotu – przedmiotu” egzorcyzmów ma w epoce potrydenckiej wymiar szczególny i nie dotyczy tylko przenikania egzor-

³⁷ Por. RR 1882: *Appendix*, s. 28*. Źródło warmińskie z 1800 r. nie używa formuły *exorcizo te*, ale *Ich seg+ne dich – Błogosławię cię*, wymieniając uzdrawiające dla człowieka skutki tej benedykcji. Por. także *Rituale Sacramentorum ac aliarum ecclesiaticarum nunc Jussu et auctoritate Celsissimi et reverendissimi domini Caroli S. R. J. ex principibus Comitis de Hohenzollern Dei et Apostolicae Sedis Gratia Principis Episcopi Warmienses, Abbatibus Commendatorii Olivienensis, Equitis Aquilae Rubrae, ac Nigrae, non solum ex Latino in Germanicum translatum, sed et plurimis sacrarum doctrinarum eruditionibus auctum et impressum. Anno Domini 1800. Regiomonti, Litteris G. L. Heering et G. C. Haberland, s. 343-344. Kolejny warmiński rytuał z 1873 r. powrócił już do formuły trydenckiej. Por. *Rituale Warmiense ad normam Romani, jussu et auctoritate illustrissimi ac reverendissimi Domini Domini Philippi Kremetz, Dei et Apostolicae Sedis gratia Episcopi Warmienses*, editum. Ratisbonae 1873. Typis et chartis Friderici Pustet, s. 266-267.*

³⁸ RR 1882: *Appendix*, s. 90*-92*. Podmiotem egzorcyzmu były: myszy, szarańcza (*locustas*), gąsienice (gr. *bruchus* – rodzaj nieuskrzydłonej szarańczy, wł. *il bruco* – gąsienica) oraz robactwo (wołek zbożowy, strąkowiec żerujący na bobie, grochu, fasoli). Por. P. Towarek, *Służba Boża w świetle rytuału biskupa Karola Hohenzollerna z 1800 roku*, w: *Agendy i rytuały Diecezji Warmińskiej (1574-1939)*, red. W. Nowak, Olsztyn 1999, s. 277.

³⁹ „Exorcizo vos pestiferos mures (vel locustas, seu bruchos, aut vermes, sive alia animalia), per Deum Patrem + omnipotentem, per Jesum Christum + Filium ejus unicum, per Spiritum + sanctum ab utroque procedentem, ut confestim recedatis a campis et agris nostris, nec amplius in eis habitetis, sed ad ea loca transeat, in quibus nemini nocere possitis: pro parte omnipotens Dei, et totius curiae coelestis, et Ecclesiae sanctae Dei vos maledicens, ut, quocumque ieritis, sitis maledicti (vel maledictae), deficientes de die in diem in vos ipsos (vel ipsas), et decrescentes; quatenus reliquiae de vobis nullo in loco inveniantur, nisi necessariae ad salutem et usum humanum. Quod praestare dignetur, qui venturus est judicare vivos et mortuos, et saeculum per ignem. R. Amen” (RR 1882: *Appendix*, s. 92*).

cystycznych formuł do liturgii błogosławieństw rzeczy. Okazuje się, że obok nich, w bardzo wielu potrydenckich źródłach Kościołów lokalnych odnajdujemy również modlitwy zatytułowane jako „egzorcyzmy”, a towarzyszące obrzędom błogosławienia chorych. Do jednych z najstarszych należą w tym przypadku *Benedictiones super infirmorum*, które zachowała druga część wskazanego już źródła toruńskiego z 1691 roku⁴⁰. Należy zaznaczyć, że wiele z formularzy trzeciej części tego *Rytuału* zebranych przez Marcina z Cochem, graniczyło z zabobonem i magią, dlatego synody polskie zabroniły jej używania. Jednak późniejsze wydania (1695, 1734) i liczne egzemplarze zachowane w bibliotekach wskazują, że księga ta cieszyła się popularnością przez niemal pół wieku⁴¹.

Rubryka wstępna wspomnianej benedykcji chorych polecała wprawdzie odmawiać ją nad ludźmi umierającymi, gdyż miała odstraszyć szatana, a jednocześnie stanowić umocnienie dla udręczonej duszy, jednak można było to błogosławieństwo stosować wobec opętanych i upośledzonych umysłowo, a nawet zdrowych, jeśli o to prosili⁴². Kapłan ubrany w stułę odmawiał najpierw modlitwę *Qui verbum caro factum est – Który będąc Słowem stał się Ciałem*, nawiązującą do fragmentów Pisma świętego (Prolog św. Jana, zlecenie misji ewangelizacyjnej i rozesłanie Apostołów)⁴³. Owocem prośby zanoszonej do Boga przez wstawienictwo Maryi Panny i świętych miało być uwolnienie chorego od wszelkiego zła, umocnienie w dobrym i osiągnięcie życia wiecznego. Na zakończenie błagania, kapłan kropił chorego wodą pobłogosławioną na kształt znaku krzyża⁴⁴.

Benedykcyjna *Benedicat te Deus Pater – Niech cię błogosławi Bóg Ojciec*, podkreślająca działanie i boskość osób Trójcy Przenajświętszej miała na celu uproszenie Bożego błogosławieństwa, aby przez wstawienictwo Maryi i świętych w ciele, sercu, duszy i umyśle chorego zamieszkała łaska. Jej moc miała utrudnić działania złego ducha, który przestraszony znakiem krzyża winien uciekać daleko⁴⁵. Inna jeszcze benedykcja *Benedictio Dei Patris – Błogosławieństwo Boga Ojca*, miała bronić chorego przed szatanem, wspierać go w pokusach i za-

⁴⁰ Rytuał składał się z 3 części. Najpierw zawierał wyciąg rytuału piotrkowskiego (1631) wydane w Gdańsku 1700. Potem dołączono do edycji łacińskie modlitwy i benedykcje dla chorych, umierających i konających, reprezentujące styl pobożności kapucyńskiej. Część trzecią stanowiły benedykcje i egzorcyzmy. Wybrane teksty zostały opracowane i włączone do *Aneksu* monografii ks. Z. Wita, z którego korzystał w tej części opracowania autor. Por. Z. Wit, *Troska liturgiczna ...*, dz. cyt., s. 257-340.

⁴¹ Por. tamże, s. 31-32.

⁴² „Sacerdos stola indutus devote pronuntiet sequentes Benedictiones infirmum: maxime quando jam incipit agonizare: quia repellunt Diabolum, et refovent affictam animam. Possunt etiam hae Benedictiones dici super maleficiosos aut quoscunque debiles, imo etiam super sanos, si petierent benedici” (Libellus Tor 1691, s. 270), cyt. za: Z. Wit, *Troska liturgiczna ...*, dz. cyt., s. 140.

⁴³ Por. tamże, *Aneks* 58.

⁴⁴ Por. tamże, s. 140.

⁴⁵ „Ne accedere ad te audeat maledictus ille spiritus: sed virtute harum benedictionum fugiat procul a te, terrius signo S. Crucis Domini nostri Jesu Christi...” (tamże, *Aneks* 59).

chować jego duszę i ciało od wszelkiego zła⁴⁶. Dalsze formuły nie przejawiały już charakteru egzorcystycznego, ale skupiały się na cierpieniu i chorobie człowieka. Dopatrywać się w nich można aluzji do ewangelicznych scen spotkania Chrystusa z chorymi, włożenia rąk i dotykania cierpiących (por. Mt 8,3; Mk 1,41-43)⁴⁷.

Formuły egzorcystyczne związane były także z obrzędami włożenia rąk na chorych: *Impositio manuum super aegros* oraz *De impositione manuum sacerdotis super aegros*. Źródło połockie z 1802 r.⁴⁸ zachęcało kapłanów, aby nie zaniedbywali tej praktyki, ponieważ prowadzi to chorych do szukania pomocy u czarowników i czarownic⁴⁹. Zamieszczonej tu formuły błagalnego egzorcyzmu *Dominus Jesus Christus apud te sit – Pan Jezus Chrystus, niech będzie przy tobie*, używano wówczas, gdy chory był kuszony przez złego ducha. Tekst tej modlitwy podkreślał odwieczność Boga, a Chrystusa przedstawiał jako zwycięzcę, króla i tryumfatora, który jako jedyny jest zdolny uwolnić chorego od wszelkich pokus i przepędzić szatana do piekła. Czyniąc znak krzyża, szafarz wypowiadał zacerpniętą z formularza egzorcyzmów nad opętanymi formułę: *Ecce Crucem Domini + fugite partes adversae – Oto krzyż Pański uchodźcie przeciwnicy*. Modlitwę kończył znany także fragment Apokalipsy św. Jana: *vicit Leo de Tribu Iuda, Radix David, Alleluja, Alleluja, Alleluja* (Ap 5,5)⁵⁰. Z liturgii egzorcyzmów przeniknęła tu również proklamacja Prologu Ewangelii św. Jana i naznaczenie czoła chorego palcem zanurzonym w wodzie pobłogosławionej wraz z wypowiedzeniem formuły: *Per signum sanctae Crucis – Przez znak Krzyża świętego*⁵¹.

PODSUMOWANIE

Wskazane przykłady pozwalają przypuszczać, że proces przenikania wybranych elementów liturgii egzorcyzmów osób opętanych do formularzy błogosławieństw chorych był zjawiskiem dość powszechnym w epoce potrydenckiej. Obrzędy te, nie były egzorcyzmami w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale zawierały pierwiastek apotropaiczny zaliczający je do formuł o charakterze profilaktycznym, czyli zabezpieczającym przed działaniem szatana i jego pokusami. Z analizy formuł egzorcyzmów rzeczy wynika, że przeniknęły one do *Rytuału Rzymskiego*

⁴⁶ Por. tamże, *Aneks* 60.

⁴⁷ Por. tamże, s. 141-142.

⁴⁸ *Rituale Sacramentorum [...] ex rituali juxta decretum synodi provin. Petricovien. Editio de promptum, ad uniformem Ecclesiarum per archidioecesisin Mohilev usum quaestionibus et responsionibus latine, poloniae, lituanicae, germanicae et lotavicae expositis. Reimpressum. Cum scitu et approbatione Officii Metrop. Archiepis. Polociae Typis Coll. Soc. Jesu Anno Domini 1802 [dalej: Rit Poł 1802].*

⁴⁹ Por. tamże, s. 138-139, cyt. za: Z. Wit, *Troska liturgiczna ...*, dz. cyt., s. 150-151.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ „Pollice dextero cum aqua benedicta signet frontem dicens” (Rit Poł 1802, s. 146), cyt. za: Z. Wit, *Troska liturgiczna ...*, dz. cyt., s. 151.

ze źródeł średniowiecznych, zaś Sobór Trydencki nie podjął zadania ich rewizji. Okazuje się, że ich celem nie było wypędzenie z rzeczy złego ducha, ale jej uświęcenie przez „epiklezę” udzielającą przedmiotom egzorcyzmującej mocy. Euchologia te związane z celebracją błogosławieństw, których teologia głosiła prawdę o zależności człowieka od Boga jako Stwórcy, mówiąc o Bożej Opatrzności, ujawniającej się w licznych darach i znakach natury oraz wydarzeniach historii.

W wyniku reform Soboru Watykańskiego II formuły egzorcyzmów związane z benedykcją rzeczy lub osób chorych nie znalazły już swego miejsca w odnowionych księgach liturgicznych. I choć nowy *Rytuał Rzymski „De exorcismis et supplicationibus quibusdam”* z 1999 r. w swoich rubrykach potwierdza, że szkodliwe i wrogie działanie diabła rozciąga się nie tylko na osoby, ale także przedmioty i miejsca oraz ujawnia się w wieloraki sposób, to nie wskazuje wprost na żadną formułę egzorcystyczną, która odpowiadałaby takim sytuacjom⁵². Zawarty w pierwszej części *Dodatków* książki model liturgii: *Supplicatio et exorcismus qui adhiberi potest in peculiaribus adiunctis Ecclesiae* nie stanowi jednoznacznej odpowiedzi na pytanie: czy można dziś egzorcyzmować rzeczy lub miejsca i w jaki sposób, bądź jakimi formułami⁵³.

EXORCIST FORMULAS IN THE POST-TRIDENTINE RITES OF BLESSINGS

Summary

Latin pontificals and agendas from the Middle Ages testify to a plurality of blessing texts as well as the creativity of this liturgical form. At the same time they are witness to the hope of the faithful, connected with the blessing of people and objects. However, it was not always the case that these formulas were part of the baptismal exorcism liturgy or the exorcisms of the possessed. They were also to be found in rituals for the blessing of people and objects which confirm the medieval division of the world into sacred and profane. The profane needed purification and its absolution from sins was often related to anti-demoniacal thinking. This kind of thinking informs the liturgical books published after the Council of Trent. This article presents the origin of these convictions which the famous liturgist A. M. Triacca defines as the “enlargement and extension” (*di ingrandimento et di estensione*) of exorcism’s “subject-object” (*soggetto-oggetto*). In ancient Christian

⁵² „Cum autem noxia atque contraria actio Diaboli et daemonium afficiat personas, res, loca et appareat diverso modo...” (*Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum. De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, Editio typica, Typis Vaticanis 1999, *Proemium*, s. 6).

⁵³ Por. tamże, *Appendices* I. Triacca twierdzi, że nowy *Rytuał* nie mówi „bezpośrednio” jakimi formułami miałyby być egzorcyzmowane rzeczy i miejsca, potwierdzając jedynie, że mogą być one pod wpływem złego ducha (*Appendices* I). W sposób szczególny nie mówi też nic o szkodnikach (owadach, zwierzętach), wobec których księgi potrydenckie знаły odpowiednie zaklęcia, będące formułą egzorcyzmu i które zniknęły również w nowym *De Benedictionibus*. Por. A.M. Triacca, *Esorcismo*, art. cyt., s. 717; P. Towarek, *Egzorcyzm ...*, dz. cyt., s. 182-183.

times, this process involved passing from exorcising people, who are catechumens and possessed by the evil spirit, to exorcising objects, for example water, oil, salt (Tertullian, Origen, St Hippolytus, St Augustine). This process pervades medieval liturgical texts up to modern times and reaches its high point in the post-Trent period when the conciliar reforms were implemented. Thus, certain texts confirmed the link between the blessing of objects and exorcist formulas. Not only catechumenate oil, holy anointing oil, holy water, Gregorian water or water are used to bless cattle, but also incense, bread, Easter palms, oat, radish, rue, ash, medallions and animals such as bees.

The last part of this article touches upon the exorcism which, in the post-Trent period, accompanied the blessing of the sick and which found its way into liturgical books after the second Vatican Council along with the exorcism of objects..

Keywords: the subject and object of exorcisms, people's exorcisms, objects' exorcisms, roman ritual, blessing liturgy after the Council of Trent

Nota o Autorze: **Ks. DR PIOTR TOWAREK**, kapłan diecezji elbląskiej, wykładowca muzyki kościelnej w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Elbląskiej oraz liturgiki w Misyjnym Seminarium Duchownym w Pieniężnie (archidiecezja warmińska); wykładowca Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (zajęcia zlecone); laureat *Nagrody im. Ks. prof. . A. Duraka SDB z zakresu teologii* (edycja 2009, kategoria: publikacje). Pola zainteresowań: historia i teologia liturgii, historia muzyki, instrumentologia, analiza i retoryka muzyczna.

Słowa kluczowe: podmiot i przedmiot egzorcyzmów, egzorcyzmy osób, egzorcyzmy rzeczy, rytuał rzymski, potrydencka liturgia błogosławieństw

KS. LUCJAN ŚWITO
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

CHARAKTER PRAWNY POSŁUGI DUSZPASTERSKIEJ
PROBOSZCZÓW I WIKARIUSZY
W PARAFIACH RZYMSKOKATOLICKICH
W ŚWIETLE PRAWA POLSKIEGO

Przemiany ustrojowo-polityczne, jakie zaistniały w Polsce po roku 1989, i wynikająca z nich zmiana na płaszczyźnie relacji pomiędzy państwem a Kościołem, przyczyniły się nie tylko do uregulowania podstaw prawnych funkcjonowania Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce¹, ale również stworzyły klimat do bardziej aktywnego włączania się osób duchownych w życie społeczno-gospodarcze kraju. Kapłani w szkołach, na świeckich uczelniach, czy innych instytucjach państwowych, nie stanowią obecnie zjawiska marginalnego i ich obecność w życiu społecznym staje się coraz bardziej powszechna i widoczna. Fakt ten w powiązaniu z medialnym przekazem, który coraz śmieiej – choć nie zawsze prawdziwie – przedstawia obraz pracy księży, w naturalny sposób prowokuje do pytań o status duchownych w strukturach społecznych, w tym o charakter prawny posługi duszpasterskiej proboszczów i wikariuszy. Kluczowym zagadnieniem w tej mierze bywa pytanie, czy wspomniana posługa duchownych nosi cechy zatrudnienia w rozumieniu prawa polskiego. Prezentowany artykuł stanowi więc próbę odnalezienia odpowiedzi na tak postawione pytanie. Analiza obowiązujących regulacji prawnych jednoznacznie zdaje się wskazywać, iż wykonywana w parafii posługa duszpasterska proboszcza i wikariusza, nie jest wykonywaniem pracy w ramach stosunku pracy, ani żadną inną formą zatrudnienia. Wniosek powyższy wynika z analizy przepisów prawa pracy, ubezpieczeń społecznych, przepisów obowiązującej regulacji podatkowej oraz przepisów prawa cywilnego.

¹ Por. Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP, Dz. U. 1989 nr 29, poz. 154; Konkordat polski z 1993 r., Dz. U. 1998 nr 51, poz. 318.

1. PRAWO PRACY

Nie każdy człowiek wykonujący pracę w potocznym tego słowa znaczeniu, tj. „pracujący” fizycznie lub umysłowo, jest automatycznie pracownikiem w znaczeniu prawnym. Pracownikiem jest tylko ta osoba, z którą nawiązany został – w formie określonej przez prawo (umowa o pracę, powołanie, mianowanie, wybór) – stosunek pracy, rozumiany jako stosunek prawny charakteryzujący się określonymi elementami. O rodzaju stosunku prawnego, na podstawie którego świadczona jest praca, nie decyduje jej formalna nazwa, lecz rzeczywista wola stron, zaś przy interpretowaniu oświadczeń woli należy brać pod uwagę okoliczności, w których zostały one złożone, zasady współżycia społecznego oraz ustalone zwyczaje².

W świetle przepisów Ustawy z dnia z 26 czerwca 1974 r. Kodeks pracy, do cech immanentnych stosunku pracy należy to, iż pracownik zobowiązuje się do wykonywania pracy określonego rodzaju na rzecz pracodawcy oraz do podporządkowania się kierownictwu pracodawcy (co do czasu, miejsca, sposobu wykonywania zatrudnienia), zaś pracodawca – do zatrudnienia pracownika za wynagrodzeniem (art. 22 § 1 k.p.). W ramach stosunku pracy możliwe jest wyłącznie odpłatne świadczenie pracy³. Obowiązuje przy tym zasada osobistego świadczenia pracy, co oznacza, iż pracownik nie może obowiązku swego spełnić za pośrednictwem innej osoby. Brak bezwzględnego obowiązku osobistego świadczenia pracy wyklucza możliwość zakwalifikowania danego stosunku prawnego jako umowy o pracę⁴. Nawiązanie stosunku pracy oraz ustalenie warunków pracy i płacy wymaga istnienia w tej materii zgodnej woli obu stron. Rozwiązanie zaś tego stosunku oparte jest – co do istoty – na zasadzie swobody umów.

Odnosząc te uwagi do posługi duszpasterskiej, stwierdzić należy, iż czynności wykonywane przez proboszcza i wikariusza w parafii nie zawierają wskazanych cech właściwych stosunkowi pracy. Przede wszystkim nie można uznać, by wymienieni mieli „pracodawcę”, który – za świadczoną przez nich w parafii pracę – płaci im umówione „wynagrodzenie”. Proboszcza i wikariusza kieruje wprawdzie dekretem do pracy w określonej parafii biskup, jednakże to nie biskup płaci im za świadczoną tam posługę duszpasterską. Wymienieni nie otrzymują też żadnego wynagrodzenia od parafii (rozumianej jako osoba prawna), lecz utrzymują się z dobrowolnych ofiar wiernych, a zatem „finansowani” są przez podmiot, który z ich „zatrudnieniem” nie ma żadnego związku. Oczywiście jest przy tym to,

² Por. Wyrok SN z dnia 9 grudnia 1999 r., I PKN 432/99, Orzecznictwo Sądu Najwyższego. Izba Administracyjna, Pracy i Ubezpieczeń Społecznych 2001 z. 9, poz. 310; *Kodeks pracy. Komentarz*, red. Z. Salwa, Warszawa 2004, s. 82.

³ Por. A. Świątkowski, *Kodeks pracy. Komentarz*, Warszawa 2006, s. 96.

⁴ Por. Wyrok SN z dnia 28 października 1998 r., Orzecznictwo Sądu Najwyższego 1999 z. 4, poz. 775.

iż ani biskup ani żadna kościelna osoba prawna (parafia) nie ceduje na wiernych obowiązku wypłacania gratyfikacji posługującym kapłanom i kwestia ta nie jest przedmiotem żadnych regulacji pomiędzy biskupem a zamieszkującymi parafię wiernymi.

W tym miejscu warto przypomnieć, iż Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 848 stanowi, iż szafarz udzielający sakramentów nie może domagać się niczego za udzielenie sakramentów, a potrzebujący nie powinien być pozbawiony pomocy sakramentalnej z racji ubóstwa. Norma kan. 947 mówi natomiast, iż od ofiar mszalnych należy bezwzględnie usuwać wszelkie pozory transakcji lub handlu, zaś w myśl kan. 946 poprzez składanie ofiar wierni przyczyniają się do dobra Kościoła i uczestniczą w ten sposób w trosce o utrzymanie szafarzy i dzieł.

Zarówno prawo kanoniczne, jak i zwyczaje religijne kultywowane w Polsce, nie utożsamiają zatem świadczeń udzielanych przez wiernych w związku z posługą duszpasterską (w postaci datków pieniężnych, świadczeń w naturze lub innych świadczeń nieodpłatnych) z opłatą (wynagrodzeniem), które zakłada ekwiwalentność świadczenia i zależność spełnionego świadczenia od uiszczonych wartości pieniężnych, lecz z ofiarą lub darowizną. Są to bowiem świadczenia dobrowolne i składane przez wiernych w dowolnie uznanych wysokościach. Trudno zatem przyjąć, aby owe ofiary były wynagrodzeniem za pracę w rozumieniu prawa pracy. Żaden proboszcz i wikariusz w związku z podjęciem posługi w parafii nie ma gwarantowanej ustawowo płacy minimalnej, o której stanowi art. 13 k.p. i teoretycznie nie można wykluczyć tego, że z uwagi na znikomość ofiar, posługa duchownego może pozostać *de facto* bez gratyfikacji.

Księża pracujący w parafii niewątpliwie podlegają władzy zwierzchniej biskupa, jednakże to nie praca w parafii podporządkowuje duchownych biskupowi, lecz podległość ta wynika z przyjętych święceń kapłańskich, a jej podstawy prawne określone są w Kodeksie Prawa Kanonicznego (o obowiązku zachowania posłuszeństwa biskupowi stanowi kan. 273 KPK, zaś konsekwencje niezachowania tego wymogu penalizuje kan. 1371 n. 2 KPK). Na marginesie zaznaczyć należy, iż biskupowi kapłani podlegać będą nawet wówczas, gdy przestaną wykonywać w parafii jakiegokolwiek funkcje.

Posługa duszpasterska proboszcza i wikariusza, mimo, iż z reguły ujęta jest w pewien ramowy zakres obowiązków, nie przewiduje bezwzględnego wymogu osobistego świadczenia każdej posługi. Zwyczajowo przyjęta jest dorozumiana zgoda na wielorakie „zastępstwa” w tej mierze.

Nie można wreszcie uznać i tego, by biskup powierzając, a duchowny podejmując określone obowiązki w parafii, czynili to z zamiarem nawiązania stosunku pracy i przyjęcia wszystkich wynikających z tego praw i obowiązków. Podobnie nie można uznać, by proboszcz i wikariusz mieli możliwość zakończenia posługi w danej parafii na zasadzie takiej autonomii woli, jaka przysługuje pracownikowi.

2. PRZEPISY PODATKOWE

Sprawowanie przez duchownego funkcji duszpasterskich także przez samo państwo nie jest traktowane jako świadczenie pracy w ramach stosunku pracy, co jednoznacznie wynika z regulacji podatkowej. Zgodnie z art. 3 ust. 2b Ustawy z dnia 26 lipca 1991 r. o podatku dochodowym od osób fizycznych⁵, każda osoba fizyczna obowiązana jest do płacenia podatku na warunkach określonych w tej ustawie we wszystkich tych sytuacjach, gdy uzyskiwany przez nią dochód (przychód) pochodzi ze stosunku pracy. W odniesieniu do dochodów uzyskiwanych ze stosunku pracy ustawa ta nie zawiera żadnych szczególnych regulacji, które dotyczyłyby osób duchownych. Wszystkie dochody, które osoby duchowne uzyskują jako wynagrodzenia z tytułu zawartych umów o pracę (świadczoną w szkołach⁶, na wyższych uczelniach⁷, w szpitalach⁸, zakładach poprawczych i karnych⁹,

⁵ Dz. U. 2000 nr 14, poz. 176.

⁶ W myśl art. 2 pkt. 4 Ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania – por. Dz. U. 1989 nr 29, poz. 155 – państwo polskie uznało prawo rodziców do wychowania swoich dzieci zgodnie z przekonaniami religijnymi, konsekwencją czego był powrót nauczania religii do szkół w roku szkolnym 1990/91. Księża i diakoni za świadczoną pracę otrzymują – od września 1997 r. – wynagrodzenie tak, jak inni nauczyciele wykonujący swój zawód, zaś szkoła jako płatnik podatku dochodowego od osób fizycznych, pobiera comiesięczne zaliczki na poczet tego podatku.

⁷ Zgodnie z Ustawą o szkolnictwie wyższym – por. Dz. U. 1990 nr 65, poz. 38 – uczelnia wyższa może zatrudnić nauczyciela akademickiego jako pracownika naukowego, naukowo-dydaktycznego lub dydaktycznego. Jeżeli wykonywana przez duchownego praca na uczelni wyższej wiąże się z korzystaniem przez niego z praw autorskich i praw pokrewnych lub rozporządzania nimi, to dla takiej sytuacji ustawodawca określił koszty zryczałtowane, które mają wysokość określonego procentowo wskaźnika odnoszącego się do przychodu uzyskiwanego z danego źródła i wynoszą 50% uzyskanego przychodu – por. Dz. U. 2000 nr 14, poz. 176. Natomiast, jeżeli praca jest wykonywana w innych formach, dochody z niej podlegają opodatkowaniu tak, jak wynagrodzenie ze stosunku pracy. W praktyce wyodrębnienie części wynagrodzenia wynikającego z twórczej działalności powinno wynikać z umowy o pracę, w której powinno być jednocześnie zapisane, iż pracownik otrzymuje wynagrodzenie składające się z kilku elementów, np. z wynagrodzenia podstawowego i honorarium z tytułu korzystania z praw autorskich. Wówczas do pierwszego elementu stosuje się koszty ustawowe, a do drugiego koszty w wysokości 50% – por. Pismo Ministra Finansów z dnia 11 lipca 1996 r., POP 5/3-5031/01235/96.

⁸ Zgodnie z art. 30-31 Ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP na podobnych zasadach, jak z katechetami w szkołach, zawierane są umowy o pracę z kapelanami pełniącymi posługi religijne w szpitalach i sanatoriach oraz zakładach zamkniętych pomocy społecznej.

⁹ Por. tamże, art. 32; Ustawa o postępowaniu w sprawach nieletnich – por. Dz. U. 1982 nr 35, poz. 228; Rozporządzenie w sprawie szczegółowych zasad uczestniczenia w lekcjach religii i praktykach religijnych, korzystania z posług religijnych i organizacji pracy duszpasterskiej w zakładach poprawczych i schroniskach dla nieletnich – por. Dz. U. 2001 nr 106, poz. 1157; art. 106 Kodeksu karnego; Rozporządzenie w sprawie szczegółowych zasad wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych w zakładach karnych – por. Dz. U. 1998 nr 139, poz. 904; Konkordat Polski z 1993 r., art. 17. Księża kapelani pełniący posługi religijne w zakładach poprawczych i karnych otrzymują, poza podstawowym wynagrodzeniem, dodatek za pracę w trudnych warun-

jednostkach wojskowych¹⁰, kuriach biskupich, seminariach, itp.) podlegają opodatkowaniu na zasadach ogólnych wymienionych w tejże ustawie. Duchowni podlegają powszechnemu obowiązkowi podatkowemu również w zakresie tych źródeł przychodu, które pochodzą z działalności gospodarczej oraz umów cywilnoprawnych. Ustawodawca dostrzegł jednakże, iż nie każdy dochód uzyskiwany przez duchownego pochodzi ze stosunku pracy oraz innych źródeł wskazanych powyżej. W art. 13 pkt. 3 w zw. z art. 10 ust. 1 pkt. 2 wymienionej Ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych ustawodawca wprost stwierdził, iż przychody osiągane przez duchownych z innego tytułu niż umowa o pracę należą do tzw. przychodów z działalności wykonywanej osobiście. Należą do nich ofiary wiernych składane z racji sprawowanych posług religijnych – sakramentów i sakramentaliów, tzw. *iura stole* (ofiara za chrzest, ślub, pogrzeb, kolędę, „wypominki”, wygłoszenie misji i rekolekcji, stypendia mszalne, itp.).

Zasady opodatkowania tego rodzaju dochodu określone zostały w Ustawie z 20 listopada 1998 r. o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne¹¹. Norma art. 42 tej ustawy stanowi, iż osoby duchowne, osiągające przychody z opłat otrzymywanych w związku z pełnieniem funkcji o charakterze duszpasterskim, opłacają od tych dochodów podatek dochodowy w formie ryczałtu. Sposób obliczania tego podatku powiązany jest z liczebnością parafii oraz funkcją osoby duchownej i szczegółowo określony został w załączniku nr 5, który przedstawia kwartalne stawki ryczałtu od przychodów proboszczów¹², oraz w załączniku nr 6, który zawiera kwartalne stawki ryczałtowego obciążenia wikariuszy¹³.

Skoro zatem sam ustawodawca przychodów osiąganych w związku z pełnieniem funkcji o charakterze duszpasterskim nie traktuje jako dochodów ze sto-

kach. Zaliczki na poczet podatku dochodowego pobiera dany zakład zatrudniający kapelana, a następnie odprowadza do właściwego Urzędu Skarbowego.

¹⁰ Zgodnie z art. 53 Konstytucji RP każdy obywatel ma zagwarantowaną wolność sumienia i wyznania, dlatego też każda osoba, również pełniąca służbę wojskową, ma prawo do uczestniczenia w czynnościach i obrzędach religijnych. Do kapelanów wojskowych mają zastosowanie przepisy o służbie wojskowej żołnierzy zawodowych, stąd też wysokość otrzymywanych należności pieniężnych jest regulowana ustawą o uposażeniu żołnierzy zawodowych i zależy od posiadanego przez kapelana stopnia wojskowego, pełnionych funkcji oraz innych dodatków – por. Dz. U. 1992 nr 5, poz. 18.

¹¹ Dz. U. 1998 nr 144, poz. 930.

¹² Np. w 2009 r. najniższa stawka ryczałtu dla proboszczów wynosiła 363 zł i dotyczyła parafii o liczbie mieszkańców do 1000; natomiast najwyższa stawka ryczałtu wynosiła 1296 zł i dotyczyła parafii o liczbie mieszkańców powyżej 20000.

¹³ Np. w 2009 r. najniższa stawka ryczałtu dla wikariuszy wynosiła 113 zł i dotyczyła parafii o liczbie mieszkańców do 1000, jeżeli jej siedziba znajdowała się na terenie gminy lub miasta do 5 tys. mieszkańców; natomiast najwyższa stawka ryczałtu wynosiła 422 zł i dotyczyła parafii o liczbie mieszkańców powyżej 10000, jeżeli jej siedziba znajdowała się w mieście powyżej 50 tys. mieszkańców.

sunku pracy, lecz jako osobną kategorię źródeł dochodu, ustanawiając dla niej nawet odrębną regulację podatkową, to okoliczność ta jest kolejnym, znamienym argumentem świadczącym o tym, iż posługa proboszczów i wikariuszy nie jest realizowaniem stosunku pracy. Wniosek przeciwny pozostawałby w sprzeczności z zasadą racjonalności ustawodawcy.

3. UBEZPIECZENIA SPOŁECZNE

Analogiczne wnioski wynikają również z analizy przepisów dotyczących ubezpieczeń społecznych. W art. 6 ust. 1 pkt. 1 i 4 Ustawy z dnia 13 października 1998 r. o systemie ubezpieczeń społecznych¹⁴ ustawodawca, określając podmioty podlegające obowiązkowemu ubezpieczeniu emerytalnemu i rentowemu, wymienił osoby fizyczne będące „pracownikami” oraz osoby „wykonujące pracę na podstawie umowy agencyjnej, umowy zlecenia albo innej umowy na świadczenie usług”, do której stosuje się przepisy dotyczące zlecenia, oraz osoby z nimi współpracujące. W pkt. 10 omawianego przepisu, jako osobną kategorię podmiotów podlegających obowiązkowemu ubezpieczeniu, ustawodawca wymienił „osoby duchowne”, do których zaliczył duchownych, członków zakonu męskiego lub żeńskiego Kościoła katolickiego, innego kościoła i związku wyznaniowego, z wyjątkiem alumnów seminariów duchownych, nowicjuszy, postulików i juniorystów, którzy nie ukończyli 25 roku życia. Osoby duchowne podlegają obowiązkowemu ubezpieczeniu emerytalnemu i rentowemu od dnia przyjęcia do stanu duchownego do dnia wystąpienia z tego stanu.

W przypadku zbiegu tytułów do ubezpieczeń emerytalnych i rentowych, tj. wówczas, gdy osoba duchowna osiąga przychód ze stosunku pracy, jej ubezpieczenie społeczne z tego tytułu ma charakter obowiązkowy, zaś ubezpieczenie z tytułu bycia osobą duchowną ma charakter dobrowolny (art. 9). Gdyby jednakże przychód osiągnięty z tytułu stosunku pracy w przeliczeniu na okres miesiąca był niższy od najniższego wynagrodzenia, osoba duchowna podlega również obowiązkowemu ubezpieczeniu emerytalnemu i rentowemu także z tytułu bycia osobą duchowną. Jeśli jednak stosunek pracy dotyczy zatrudnienia w pełnym wymiarze czasu pracy, co do którego przepisy Kodeksu pracy gwarantują co najmniej minimalne wynagrodzenie lub jeśli zatrudnienie jest w niepełnym wymiarze czasu pracy, jednakże zawarta umowa o pracę gwarantuje wynagrodzenie w kwocie co najmniej równej lub wyższej od minimalnego wynagrodzenia, to wówczas tak długo, jak długo trwał będzie ów stosunek pracy, ubezpieczenia emerytalne i rentowe z tytułu bycia osobą duchowną mają charakter dobrowolny. W sytuacji natomiast, gdy duchowny spełnia warunki do objęcia obowiązkowymi ubezpieczeniami emerytalnymi i rentowymi z kilku innych tytułów, np. duchow-

¹⁴ Dz. U. 1998 nr 137, poz. 887.

ny jest równocześnie zleceniobiorcą, to podlega on ubezpieczeniu z tego tytułu, który powstał najwcześniej. Może jednak dobrowolnie, na swój wniosek, zostać objęty ubezpieczeniem również z pozostałych wszystkich lub wybranych tytułów albo zmienić tytuł do obowiązkowych ubezpieczeń.

Dla osoby podlegającej ubezpieczeniom społecznym z tytułu bycia osobą duchowną podstawę wymiaru składek stanowi kwota zadeklarowana, nie niższa od kwoty minimalnego wynagrodzenia za pracę, w przypadku zaś duchownego, który uzyskuje przychód ze stosunku pracy, podstawę wymiaru składek stanowi wysokość tego przychodu.

Nie zagłębiając się w złożoną problematykę dotyczącą szczegółowych zasad podlegania ubezpieczeniom społecznym (w tym ubezpieczeniom zdrowotnym) oraz zasad obliczania podstaw wymiaru składek, z uwagi na ramy określone tematem niniejszej publikacji, dość powiedzieć, iż również na płaszczyźnie tej regulacji wyraźnie dostrzec można, iż w zamyśle ustawodawcy pełnienie posług duszpasterskich w związku z „byciem osobą duchowną” nie jest równoznaczne z pozostawaniem w stosunku pracy lub świadczeniem jej na podstawie umów cywilnoprawnych. Gdyby bowiem każdy kapłan z racji przynależności do stanu duchownego stawał się „pracownikiem” (w rozumieniu prawa pracy lub umów cywilnoprawnych), to wyszczególnianie tych kategorii w przedmiotowej ustawie i określanie reguł postępowania w sytuacji zbiegu tytułów byłoby całkowicie irracjonalne. Analiza powyższych przepisów jednoznacznie wskazuje, iż ustawodawca wyraźnie rozróżnił takie sytuacje, gdy duchowny świadczy pracę w ramach stosunku pracy lub wymienionych umów cywilnoprawnych oraz takie, gdy w żadnym z tych stosunków nie pozostaje.

Od wejścia w życie reformy ubezpieczeń społecznych, tj. od ponad 10 lat jej obowiązywania, zakłady ubezpieczeń społecznych nie mają żadnych wątpliwości co do tego, że proboszcz i wikariusz, wykonując czynności duszpasterskie, nie świadczą w parafii pracy w znaczeniu prawnym, stąd też duchowni ci z racji posługi parafialnej podlegają ubezpieczeniu społecznemu z tytułu bycia osobą duchowną, nie zaś z tytułu stosunku pracy.

4. PRAWO CYWILNE

Trudno też uznać, by sprawowana w parafii posługa duszpasterska była świadczeniem pracy w ramach stosunku cywilno-prawnego i by stanowiła którąkolwiek z przewidzianych przez Ustawę z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny¹⁵ umów nazwanych. Analizując umowę zlecenia (art. 734-749 k.c.) oraz umowę o dzieło (art. 627-646 k.c.), a zatem te z umów nazwanych, które w charakterze swym do posługi duszpasterskiej z pozoru przystawać by mogły, stwier-

¹⁵ Dz. U. 1964 nr 16, poz. 93.

dzić należy, iż wykonywanie przez proboszcza i wikariusza czynności duszpasterskich niewątpliwie żadną z wymienionych umów nie jest. Zgodnie bowiem z treścią art. 734 § 1 k.c. przez umowę zlecenia przyjmujący zlecenie zobowiązuje się do dokonania określonej czynności prawnej dla dającego zlecenie. Mając zatem na uwadze fakt, iż przedmiotem zlecenia jest zobowiązanie do dokonania określonej czynności prawnej (rozumianej jako czynności prawa materialnego, czynności procesowej oraz czynności związanej z reprezentowaniem dającego zlecenie w postępowaniach sądowych, administracyjnych, przed sądami polubownymi i innymi organami¹⁶), już *primo facie* stwierdzić należy, iż posługa proboszcza i wikariusza w tej kategorii czynności, z oczywistych (i nie wymagających komentarza) względów – się nie mieści. Jedynymi czynnościami w posłudze duchownych, w których można byłoby dopatrzeć się pewnych elementów o charakterze czynności prawnych są te, które dotyczą zawarcia wyznaniowego związku małżeńskiego. W tym miejscu sygnalizacyjnie jedynie podnieść należy, iż zawarcie małżeństwa wyznaniowego – uregulowanego w przepisach Konkordatu, normach prawa polskiego¹⁷ i kościelnym prawie partykularnym – stanowi złożoną procedurę, będącą określonym ciągiem działań prawnych i faktycznych¹⁸. Skuteczność małżeństwa wyznaniowego na gruncie prawa polskiego uzależniona została od spełnienia warunków wymienionych w pkt. 1-3 art. 10 ust. 1 Konkordatu oraz w art. 8 § 3 k.r.o., czyli od: 1) braku przeszkód wynikających z prawa polskiego; 2) złożenia przez nupturientów oświadczenia woli o wywarceniu skutków zawieranego małżeństwa w prawie cywilnym; 3) dokonaniu wpisu w akta stanu cywilnego na podstawie przedłożonego zaświadczenia. Zaistnienie tych przesłanek wymaga zatem dokonania trzech rodzajów czynności: poprzedzających zawarcie małżeństwa, związanych z samym zawarciem małżeństwa oraz związanych z rejestracją zawartego małżeństwa, przy czym na każdym z wymienionych etapów procedury zawierania małżeństwa współdziałanie osoby duchownej jest konieczne. O ile na pierwszym etapie tej procedury czynności duchownego mają charakter jedynie informacyjny, o tyle już w dwóch kolejnych fazach, czynności te wyraźnie należą do czynności współkonstytuujących akt zawarcia małżeństwa¹⁹. Znamionym tego do-

¹⁶ Por. *Kodeks cywilny. Komentarz*, red. E. Gniewka, Warszawa 2006, s. 1150.

¹⁷ Tj. w Ustawie z dnia 24 lipca 1998 r. o zmianie ustaw – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Kodeks postępowania cywilnego, Prawo o aktach stanu cywilnego, ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP oraz niektórych innych ustaw – por. Dz. U. 1998 nr 117, poz. 757; w Rozporządzeniu MSWiA z dnia 26 października 1998 r. w sprawie szczegółowych zasad sporządzania aktów stanu cywilnego, sposobu prowadzenia ksiąg stanu cywilnego, ich kontroli, przechowywania i zabezpieczania oraz wzorów aktów stanu cywilnego, ich odpisów, zaświadczeń i protokołów – por. Dz. U. 1998 nr 136, poz. 884; w Obwieszczeniu MSWiA z dnia 4 listopada 1998 r. w sprawie ogłoszenia stanowisk, których zajmowanie upoważnia do wydawania zaświadczenia stanowiącego podstawę sporządzenia aktu małżeństwa zawartego w sposób określony w art. 1 § 2 i 3 Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego – por. Monitor Polski 1998 nr 40, poz. 554.

¹⁸ Por. W. Góralski, *Funkcje publiczne duchownego przy zawieraniu małżeństwa konkordatowego*, w: *Funkcje publiczne związków wyznaniowych*, red. A. Mezglewski, Lublin 2007, s. 342-343.

¹⁹ Por. W. Góralski: *Funkcje...*, art. cyt., s. 345.

wodem jest fakt, iż w trakcie ceremonii zaślubin duchowny jest świadkiem urzędowym złożenia przez nupturientów m.in. oświadczenia woli co do wywarcia skutków cywilnych, zaś po ceremonii zaślubin duchowny asystujący przy zawarciu małżeństwa obowiązany jest podpisać „Zaświadczenie stanowiące podstawę sporządzenia aktu małżeństwa”, a proboszcz parafii obowiązany jest przekazać je – w terminie zawitym 5 dni – kierownikowi urzędu stanu cywilnego właściwego z uwagi na miejsce ceremonii. Mając zatem na uwadze zarówno rangę czynności dokonywanych przez duchownych oraz skutki tych czynności (lub ich zaniechania) w sferze praw stanu osób, jak również biorąc pod uwagę, iż ustawodawca zadania osób duchownych w tym przedmiocie określił precyzyjnie, ustanawiając nawet wykaz stanowisk uprawnionych do wydawania zaświadczeń stanowiących podstawę sporządzenia aktu małżeństwa²⁰, w tego rodzaju czynnościach można byłoby dopatrzeć się pewnych cech czynności prawnych. Okoliczność ta jednakże nie zmienia wskazanej powyżej konkluzji, iż co do zasady funkcje duszpasterskie proboszczów i wikariuszy umowami zlecenia nie są.

Nie są one również umową o dzieło. Wprawdzie w literaturze przedmiotu i orzecznictwie przyjmuje się, iż pojęcie „dzieło” odnosić można zarówno do świadczeń o charakterze materialnym, tj. powodujących wyrobienie lub przetworzenie przedmiotów, jak i świadczeń o charakterze niematerialnym²¹, które nie są ucieleśnione (np. wykonanie koncertu)²², to jednakże warunkiem niezbędnym dla przyjęcia, iż dana umowa jest umową o dzieło, jest określenie dzieła, czyli wskazanie oczekiwanego rezultatu oraz zobowiązanie się zamawiającego do zapłaty ekwiwalentu, czyli wynagrodzenia. Nie wchodząc w szczegóły w tej mierze, podnieść jedynie należy, iż skoro – jak wskazano to wyżej – ani proboszcz ani wikariusz, obejmując obowiązki w parafii nie umawiają się z posyłającym ich tam biskupem co do wysokości „ekwiwalentu” za swoje świadczenia i żadnego wynagrodzenia od biskupa za to nie otrzymują, to nie sposób uznać, by w stosunku tym zachodziły elementy konstytuujące przedmiotową umowę. Trudno też byłoby uznać, iż umowa o dzieło zachodzi każdorazowo pomiędzy osobą duchowną a wiernymi składającymi ofiary w związku z określoną posługą, skoro wierny co do zasady nie tylko nie ma wpływu na to kto będzie „wykonawcą dzieła”, ale również – zważywszy na specyfikę materii – w żadnym zakresie nie może dawać wskazań i poleceń co do sposobu wykonywania tego dzieła. Hipoteza, iż wierny składający np. intencję mszalną mógłby – jako zamawiający dzieło – zgodnie z art. 636 § 1 k.c. wezwać sprawującego sakrament kapłana do zmiany sposobu jego wykonywania, uznając, iż wykonywanie to jest wadliwe lub

²⁰ Por. Obwieszczenie MSWiA z dnia 4 listopada 1998 r., dz. cyt.

²¹ Por. *Komentarz do Kodeksu cywilnego. Księga trzecia. Zobowiązania*, red. G. Bieniek, t. 2, Warszawa 2007, s. 174.

²² Por. Wyrok SN z dnia 13 marca 1967 r., ICR 500/66, Orzecznictwo Sądu Najwyższego 1968 z. 1, poz. 5.

nieodpowiadające jego oczekiwaniom – byłaby wręcz oczywistą w swej wymowie groteską.

PODSUMOWANIE

Posługa duszpasterska duchownych pełniących funkcje proboszczów i wikariuszy, analizowana na szeroko rozumianej płaszczyźnie stosunków zobowiązaniowych, zawiera cechy na tyle swoiste, iż nie można umieścić jej w żadnym nazwanym typie umów. Swoistość tę wyraźnie zdaje się dostrzegać również i polski ustawodawca, akcentując jej odrębność w kluczowych obszarach prawno-społecznych, tj. w materii ubezpieczeń i podatków. Posługa duchownych zatem, oceniana w świeckiej optyce prawa, winna być uznana za *contractus innominatus* (umowę nienazwaną). Dopuszczalność stosowania umów nienazwanych w polskim systemie prawnym nie jest w żadnej mierze kwestionowana, gdyż wynika z fundamentalnej dla zobowiązań zasady swobody umów. Jednym z atrybutów autonomii woli jednostki jest to, że strony zawierające umowę mogą jej treść ukształtować według swego uznania – w granicach zakreślonych jedynie normami o charakterze bezwzględnie obowiązującym – czyli powołać do życia mocą swej woli taki stosunek zobowiązaniowy, jaki odpowiada ich interesom²³.

THE LEGAL CHARACTER OF PASTORAL MINISTRY OF PARISH PRIESTS AND ASSISTANT CURATES IN ROMAN-CATHOLIC PARISHES IN THE LIGHT OF POLISH LAW

Summary

This article is an attempt to answer the question about the legal character of pastoral work of parish priests and assistant curates in the light of Polish law. The analysis of labour legislation, social insurance, current tax regulations and civil law leads to the conclusion that the priestly ministry cannot be regarded as employment contract or any other form of employment. This sort of ministry cannot be listed in any known type of legal agreement. In such a case, the *contractus innominatus* (nameless contract) should be applied to the clerical ministry. Polish law permits the use of the *contractus innominatus*. The content of such contracts, within the limits determined by the absolutely obligatory norms, can be freely drawn up by the parties.

Keywords: employment, taxes, insurance, priests, pastoral ministry

Nota o Autorze: **Ks. DR LUCJAN ŚWITO**, adiunkt na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Zainteresowania: prawo kanoniczne (małżeńskie, procesowe, kanonizacyjne), prawo wyznaniowe.

Słowa kluczowe: stosunek pracy, podatki, ubezpieczenia, duchowni, posługa duszpasterska

²³ Por. W. Czachórski, *Zobowiązania. Zarys wykładu*, Warszawa 1995, s. 109.

O. TOMASZ GAŁKOWSKI CP
UKSW, Warszawa

WYŻSZE INSTYTUTY WIEDZY RELIGIJNEJ

Począwszy od roku akademickiego 2009/2010 będą obowiązywać nowe regulacje prawne dotyczące wyższych instytutów wiedzy religijnej (WIWR)¹. Odnosny dokument, zatytułowany *Instructio de Institutis Superioribus Scientiarum Religiosarum* (cytuję dalej w jęz. pol.: *Instrukcja*), został wydany przez Kongregację Edukacji Katolickiej dnia 28.06.2008 r.² Istniejące dotychczas instytuty zostały zobowiązane do przystosowania aktualnych przepisów prawnych do nowych regulacji. Dwa dokumenty *Nota illustrativa* z 10.04.1986 r. (dalej cytuję: *Nota illustrativa*) oraz *Normativa per l'Istituto Superiore di Scienze Religiose* z 12.05.1987 r. (dalej cytuję: *Normativa*), które regulowały do tej pory erygowanie, istnienie i działanie WIWR, przestaną obowiązywać z chwilą wejścia w życie nowych uregulowań prawnych, co zostało wyraźnie stwierdzone w art. 46 nowej *Instrukcji*³. Ponadto zapowiada ona rewizję Konstytucji Apostolskiej *Sapientia Christiana*, która dotychczas regulowała kwestie dotyczące uniwersytetów kościelnych, wydziałów kościelnych i innych wyższych instytutów wiedzy religijnej.

WIWR, o których mowa w kan. 821 KPK, należy odróżnić od instytutów wyższych studiów (IWS), o których mowa w kann. 811 §1; 812⁴. Z cytowanych

¹ *Instituta superiora scientiarum religiosarum* zostały przetłumaczone na j. pol. w kan. 821 KPK jako wyższe instytuty wiedzy religijnej.

² Tekst *Instrukcji*: *Communicationes* 40(2008), n. 2, s. 307-321.

³ Ze względu na różne terminy rozpoczęcia nowego roku akademickiego w różnych częściach świata *Instrukcja* nie wejdzie w życie w tym samym dniu, przez co obowiązujące dotychczas rozstrzygnięcia prawne nie będą derogowane w tym samym czasie. WIWR, z chwilą publikacji *Instrukcji*, powinny wydać przepisy przejściowe, które regulowałyby istotne kwestie dotyczące przekształceń, dokonujących się w ramach nowych struktur prawnych (por. art. 47).

⁴ Obecnie istnieje ok. 390 IWS, które są afiliowane do wydziałów teologicznych istniejących na uniwersytetach katolickich. Por. Z. Grocholewski, *Università Cattoliche – Università Ecclesiastiche*, w: *I valori accademici dell'Università Europea. Atti del Seminario di Studio promosso in relazione al «Processo di Bologna»*, LEV 2007, s. 9-13.

powyżej kanonów można odczytać podstawową różnicę pomiędzy dwoma ośrodkami studiów. IWS zbliżają się w swojej strukturze do uniwersytetów i wydziałów katolickich, na których przekaz wiedzy i prowadzenie działalności naukowej w zakresie różnych dyscyplin naukowych muszą brać pod uwagę zasady doktryny katolickiej. WIWR w swej fizjonomii zbliżają się do uniwersytetów i fakultetów kościelnych, zwłaszcza ze względu na postawione przed nimi zadania kształcenia wiernych, którzy w przyszłości podejmą pracę w ramach organizacji kościelnej wspólnoty, istniejącej w konkretnych warunkach współczesnego świata. Ze względu na charakter tych instytucji, wykładane są w nich dyscypliny teologiczne oraz inne związane z chrześcijańską kulturą (kan. 821).

W niniejszym opracowaniu zwrócę uwagę na motywy wydania nowych regulacji prawnych oraz na najbardziej znaczące zmiany tychże regulacji, które dotyczą fizjonomii instytucji oraz procedury powoływania ich do istnienia.

MOTYWY WYDANIA *INSTRUKCJI*

Zanim zostaną zaprezentowane motywy wydania nowej *Instrukcji*, pożytecznym wydaje się przedstawienie dotychczasowego statusu prawnego WIWR oraz ukazanie ich związków z innymi instytucjami, oferującymi wyższe wykształcenie w ramach nauk kościelnych.

a) Istnienie WIWR

Powstanie WIWR związane jest z nowym impulsem, który zrodził się w Kościele po Soborze Watykańskim II. Nowe treści, które pojawiły się w wydanych dokumentach soborowych, rozbudzały pragnienie ich poznania i zgłębienia. Ten proces nie dotyczył jedynie osób duchownych, ale w dużej mierze także i wiernych świeckich. Wszak był to Sobór, który swoje nauczanie skierował ku współczesnemu człowiekowi, chcąc ukazać owocną obecność Kościoła w świecie, nie tyle poprzez swoje struktury organizacyjno-hierarchiczne, co przede wszystkim przez żywą obecność wiernych jako żyjącego pośród tego świata mistycznego ciała Jezusa Chrystusa – Kościoła.

Konsekwencją takiego podejścia był wzrost zainteresowania teologią oraz innym świętymi naukami. Wierni mogli poznawać naukę Kościoła, a dzięki jej poznaniu pogłębiać świadomość chrześcijańskiego życia, by – jak czytamy w 1P 3,15 – „być zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest”.

Pogłębienie świadomości chrześcijańskiego życia dokonuje się nie tyle dla prywatnych korzyści, co dla służby samemu Kościołowi i światu. Kościół jest apostołski, jest „ze swej natury misyjny, a dzieło ewangelizacji winno być uznane za fundamentalny obowiązek Ludu Bożego” (kan. 781). Wszyscy wierzący są włączeni w tę działalność misyjną, nie wyłączając świeckich. Dlatego też

świeccy, „by mogli żyć zgodnie z nauką chrześcijańską, a także sami ją głosić oraz bronić w razie potrzeby, jak również mieć swój udział w wykonywaniu apostołatu, mają obowiązek i prawo poznania tej nauki, każdy w sposób dostosowany do jego możliwości i zajmowanej pozycji” (kan. 229 §1). Cytowany kanon, umieszczając na pierwszym miejscu obowiązek poznania nauki, podkreśla, że poznanie i zgłębianie nauki chrześcijańskiej spoczywa na każdym wiernym. Zaakcentowanie jedynie samego prawa poznania nauki nie gwarantuje tego, że z niego będzie się korzystać. Obowiązek podkreśla coś więcej niż tylko istnienie możliwości, gdyż kładzie nacisk na konieczność zaangażowania.

Kościół wychodzi naprzeciw możliwości spełnienia obowiązku poprzez różnorakie inicjatywy duszpasterskie, organizowanie wychowania katolickiego na poziomie szkół podstawowych i wyższych, udostępnianie środków społecznego przekazu dla poznania świętej nauki i do prowadzenia dzieł ewangelizacyjnych. Pośród wielu inicjatyw, które odpowiadałyby na potrzeby zgłębiania kościelnej nauki przez wiernych, znajdują się WIWR, które, jak podkreśla wydana *Instrukcja*, zostały ustanowione w celu zaoferowania osobom świeckim, w odpowiedni sposób, możliwości zdobywania przez nie kościelnej wiedzy i rozwijania chrześcijańskiej formacji. Te instytuty coraz bardziej zwiększają swoje znaczenie w Kościele.

b) Zadania WIWR

Zadania WIWR można przedstawić w oparciu o prezentację trzech głównych celów studium dyscyplin teologicznych. Każdemu z tych celów odpowiada inna forma kształcenia i zdobywania wiedzy.

Pierwszym celem studium nauk kościelnych jest przygotowanie przyszłych kapłanów, zgodnie z przewidzianym i zatwierdzonym *Ratio studiorum*⁵. Dokonuje się ono w seminariach czy studentatach zakonnych oraz na wydziałach teologicznych. Ukończenie takich studiów równoznaczne jest z gwarancją, że kandydat do kapłaństwa osiągnął wiedzę kompletną i jednorodną w zakresie podstawowego programu całej teologii.

Innym celem studium dyscyplin teologicznych jest podjęcie w przyszłości działalności naukowej w ich ramach. Studium takie nie kończy się zatem na zdobyciu wymaganej, jak w pierwszym przypadku całościowej i potrzebnej wiedzy do spełniania kapłańskiej posługi, lecz jest bardziej angażujące. Kontynuowane jest poprzez wybór specjalizacji w naukach kościelnych, pogłębienie podstawowej wiedzy, nabycie odpowiedniej metody prowadzenia badań naukowych. Stu-

⁵ *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* zostało zatwierdzone przez Kongregację Nauki Wiary 26 sierpnia 1999 r., w: *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Wyd. Niedziela, Częstochowa 1999, s. 14.

dia te zwykle bywają uwieńczone naukową dysertacją, która przedstawia wyniki podjętych badań naukowych.

Trzecia możliwość podejmowania studiów nauk kościelnych oferowana jest przede wszystkim osobom świeckim oraz osobom konsekrowanym, które nie przyjęły sakramentu święceń. Ta forma kształcenia zmierza do przekazania tego, co istotne i relatywnie kompletne w stosunku do zakresu wiedzy, przekazywanej w pierwszej formie nauczania⁶. Przekazywanie wiedzy w tej formie niekoniecznie oznacza, że jest ona niekompletna lub że jej zakres jest o wiele mniejszy. Musi on być dostosowany do zadań, które przyszli abiturienti będą spełniać. Różnica w przekazie wiedzy dotyczy przede wszystkim sposobu i organizacji jej przekazywania⁷.

Głównym celem kształcenia jest doskonalenie formacji duchowej wiernych, tak by mogli w przyszłości podjąć odpowiednie funkcje w ramach kościelnej wspólnoty. WIWR przygotowują nauczycieli do nauczania religii w szkołach podstawowych i średnich; przygotowują tych, którzy podejmą w przyszłości urząd diakona świeckiego czy posługę katechisty, animatorów liturgicznych oraz animatorów różnych form działalności duszpasterskiej (duszpasterstwa środowiskowe, młodzieżowe, rodzin, chorych, starszych, mediów)⁸. Najogólniej mówiąc, WIWR przygotowują osoby do spełniania odpowiednich zadań we wspólnocie kościelnej⁹. Wierni, po ich ukończeniu, podejmują zadania życia świeckiego. Znając i rozumiejąc wymogi współczesnej cywilizacji, współpracują ze świętymi szafarzami¹⁰.

Zaletą istnienia WIWR jest przede wszystkim ich dostępność. Wydziały teologiczne, na których można zdobywać odpowiednią wiedzę teologiczną, skupione są wokół ośrodków uniwersyteckich, do których dostęp jest niejednokrotnie trudniejszy, chociażby ze względu na odległość. Dlatego WIWR, istniejąc w mniejszych ośrodkach, jak choćby diecezje czy inne struktury organizacyjne Kościoła, ułatwiają dostęp i nabywanie odpowiedniej wiedzy. Następnie, wierni w tych właśnie lokalnych ośrodkach kościelnych podejmują pełnienie wymienionych funkcji. Charakterystyczną cechą WIWR jest zatem ich silny związek z lokalną wspólnotą kościelną.

⁶ Por. *Nota illustrativa*, 1.3.

⁷ Por. *Normativa*, 2.1. Metoda przekazywania wiedzy w WIWR może sprowadzać się jedynie do wykładów, pomijając jednocześnie ćwiczenia, przez co skraca się jednocześnie cały tok studiów.

⁸ Por. *Nota illustrativa*, 1.3.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. *Instrukcja*, art. 2.

c) Dotychczasowy status prawny WIWR

W świetle dotychczas obowiązujących przepisów WIWR istniały w dwóch możliwych formach prawnych. Podwójny sposób organizacji tychże instytutów uzależniony był przede wszystkim od jakości i ilości teologicznej formacji, którą instytut był w stanie zaoferować. Jeśli instytut mógł przekazać w maksymalnie przewidzianej mierze i sposobie należytą wiedzę, otrzymywał od Stolicy Apostolskiej status akademicki, czyli mógł wydawać kończącym naukę studentom przewidziane na tym poziomie nauczania stopnie akademickie¹¹. Jeśli wiedza w instytucie przekazywana była w sposób ograniczony w stosunku do stawianych wymogów, to pozbawiony był on statusu ośrodka akademickiego i nie mógł wydawać odpowiednich stopni akademickich, lecz jedynie dyplomy ukończenia nauki¹².

Kryteria zatwierdzenia WIWR jako ośrodka akademickiego były następujące: naukowość, jednorodność i kompletność wiedzy. Oznaczało to, iż wiedza powinna być przekazywana we wszystkich jej elementach, bez unikania syntezy, ale i bez wykluczania analizy. Studentów należało także wprowadzać w sposób, kryteria i metody prowadzenia poszukiwań naukowych. Szczegółowe kryteria zostały określone poprzez wyszczególnienie odpowiedniego programu studiów, określenia kadry naukowej, wymogów stawianych studentom oraz wymaganej bazy naukowej i ekonomicznej¹³.

Dokładne wyszczególnienie wymogów w stosunku do WIWR na poziomie akademickim pozwalało na odróżnienie ich od tych instytutów, które tego poziomowi nie były w stanie osiągnąć. Decydował o tym przede wszystkim niższy poziom jakościowy i ilościowy oferowanej wiedzy. Nie oznacza to jednak, że takie instytuty były niejako spisane na straty. Wiedza w nich, jak podkreślała *Nota illustrativa*, miała być przekazywana w sposób poważny i bezkompromisowy, według wszelkich rygorów nauczania. Odpowiedzialni za przekaz wiedzy zawsze powinni byli mieć przed oczyma cel i zadania, które spełniać będą przyszli abiturienti we wspólnotach lokalnych, do których wykładowcy w dużej mierze należą. *Nota* przypominała, że te zadania są bardzo ważne i odpowiedzialne.

d) Motywy wydania nowej *Instrukcji*

Kongregacja Nauczania Katolickiego, wydając omawianą *Instrukcję*, wspomina dotychczasowe regulacje prawne dotyczące WIWR z 1986 i 1987 r. Od tego czasu upłynęło 20 lat. Należy zatem postawić pytanie dotyczące motywów wyda-

¹¹ Pierwszym WIWR, który otrzymał status akademicki w 1970 r. był *Pontificio Istituto Regina Mundi* w Rzymie, który został złączony z Papieskim Uniwersytetem Gregoriańskim.

¹² Por. *Nota illustrativa*, 4.

¹³ Por. tamże, 4.1.

nia nowych przepisów prawnych. Można się ich domyślać, śledząc to, co zostało powyżej przedstawione, zwłaszcza w odniesieniu do roli, jaką WIWR oraz ich abiturienti mają spełniać nie tylko we wspólnocie Kościoła, ale we współczesnym świecie, gdzie wspólnota katolicka jest obecna.

W *Instrukcji* zostały wyraźnie wspomniane dwa motywy jej wydania. Pierwszy z nich dotyczy stale pojawiających się nowych form duszpasterskich, których spełnienie wymaga odpowiednio przygotowanych osób. Sytuacja ta powoduje wprowadzenie koniecznych zmian w metodach i sposobach kształcenia wiernych w WIWR. Posiadana przez nich wiedza musi sprostać nowym wymogom duszpasterskim.

Pojawia się zatem pytanie: czy należy dostosowywać WIWR poprzez nowe regulacje prawne do nowych wymogów duszpasterskich, czy wystarczy jedynie wprowadzić nowe formy kształcenia w istniejące struktury prawne? Odpowiedź zawarta jest w dalszej części *Instrukcji*. Stwierdza się w niej, że rewizja WIWR została niejako wymuszona przez zmiany dokonujące się w ramach świeckiego prawodawstwa w odniesieniu do kształcenia wyższego. WIWR muszą podjąć współpracę i integrować się z wyższymi uczelniami świeckimi. Wymóg ten wynika z faktu, że na WIWR przekazywana jest wiedza z zakresu dyscyplin teologicznych, jak również innych, związanych z kulturą chrześcijańską. Ponadto, wiedza teologiczna musi być wzbogacona przez filozoficzne założenia oraz komplementarną wiedzę z zakresu innych nauk humanistycznych¹⁴. Z takiego sformułowania można wywnioskować dwie rzeczy. Po pierwsze, kontakt z wiedzą nauk humanistycznych wymaga odpowiedniego przygotowania i odpowiedniego poziomu studentów WIWR. Po drugie, skoro osoby kończące owe instytuty będą angażowały się w pracę na rzecz ewangelizacji w zmieniających się warunkach współczesnego świata, muszą je poznać także od strony naukowych opracowań oraz podjąć z nimi dialog na odpowiednim poziomie. Dlatego też Kongregacja wyraźnie wskazuje na konieczność integracji WIWR z odpowiednimi instytucjami na określonym poziomie. Studia podejmowane w WIWR zmierzają do ukształtowania w studencie pewnej syntezy pomiędzy wiarą i kulturą w konkretnych okolicznościach prowokowanych przez dzisiejszy świat, w miejscach, w których Kościół prowadzi swoją zbawczą misję otwartą na świat. Od osób zaangażowanych w działalność Kościoła wymaga się zatem odpowiedniego poziomu wiedzy i kultury, odpowiednich kwalifikacji, by mogły prowadzić działalność duszpasterską, umiejętnie odpowiadając wymogom miejsca i czasu. Stąd też, studia podejmowane w WIWR różnią się zakresem wiedzy, różnorodnością tematyki, sposobem prowadzenia zajęć, procesem dydaktycznym od tych, które istnieją na wydziałach teologicznych. Cały proces kształcenia studentów w WIWR bierze pod uwagę zakres podejmowanych przez nich w przyszłości zajęć, obowiązków,

¹⁴ Por. *Instrukcja*, art. 3.

posług w konkretnej wspólnocie kościelnej, osadzonej w konkretnym kontekście współczesnego świata.

Zatem, z jednej strony, studenci WIWR w procesie kształcenia i nabywania odpowiedniej formacji, w sposób systematyczny, za pomocą właściwej metody naukowej, poznają, czerpiąc ze źródeł Objawienia, katolicką doktrynę autentycznie interpretowaną przez Magisterium Kościoła. Ta wiedza nie jest wiedzą jedynie akademicką. Jej posiadanie ma umożliwić przyszłemu pracownikowi Kościoła umiejętne poszukiwanie odpowiedzi na problemy współczesnego człowieka, umiejscawiając je w perspektywie teologicznej. Z drugiej zaś strony, studia na WIWR mają ścisłe odniesienie do praktycznych form życia, nie tyle w obrębie wspólnoty kościelnej, co wspólnoty kościelnej jako ziarna, które zostało zasiane na tym świecie. Świadoma, odpowiedzialna, a przede wszystkim pełna zaangażowania obecność wiernych świeckich we współczesnym świecie opiera się na wiedzy filozoficznej, teologicznej oraz humanistycznej w taki sposób, by rzeczywiście uobecnić w nim Kościół, poprzez formy jego działalności odpowiadające potrzebom człowieka¹⁵.

Dodatkowym motywem wydania *Instrukcji*, choć ona sama o tym nie wspomina, a w przyszłości rewizji postanowień Konstytucji Apostolskiej *Sapientia Christiana*, jest przyłączenie się Stolicy Apostolskiej – jako członka – do Procesu Bolońskiego. Z tego powodu jest ona zmuszona do weryfikacji sposobów i metod nauczania oraz dostosowania ich do wymogów Procesu Bolońskiego. W dużej mierze dotyczyć to może wydziałów kościelnych i afiliowanych do nich instytutów kościelnych, które istnieją na uniwersytetach państwowych¹⁶.

NOWA INSTRUKCJA

Nowością wprowadzoną przez *Instrukcję* jest zerwanie z dotychczasowym podziałem WIWR na dwa poziomy studiów: akademicki i nie akademicki. *Instrukcja*, zgodnie z powyżej przedstawionymi motywami, stwierdza wyraźnie, że WIWR, których istnienie przewiduje kan. 821 KPK oraz kan. 404 §2 KKKW, jest instytucją akademicką i jej istnienie i działalność są regulowane niniejszą *Instrukcją* (art. 1). Według *Instrukcji*, WIWR, zarówno w pierwszym, jak i drugim cyklu nauczania, są obecnie powiązane z kościelnym wydziałem teologii, który przyjmuje odpowiedzialność za konkretny instytut.

Powyższe instytuty różnią się wyraźnie od wydziałów teologicznych i instytutów studiów wyższych do nich afiliowanych, na których studia teologiczne odbywają się w pełnym zakresie, w głównej mierze organizowanych dla tych, któ-

¹⁵ Por. *Instrukcja*, art. 2.

¹⁶ Cz. Rychlicki, *Proces Boloński. Dziedzictwo kulturowe i wartości akademickie Uniwersytetów Europejskich*, RT KUL 54(2007)2, s. 231-235.

rzy zamierzają przyjąć sakrament święceń oraz w zakresie poszerzonym dla tych, którzy pragną pogłębić swoją wiedzę, czy poświęcić się dalszym badaniom naukowym w zakresie nauk teologicznych.

WIWR odróżniają się także od różnych rodzajów wydziałów kościelnych, które istnieją na uniwersytetach kościelnych, katolickich czy także państwowych, które są erygowane zgodnie z potrzebami i możliwościami Kościoła. Nie należy również mylić WIWR z różnego rodzaju ośrodkami przekazywania wiedzy teologicznej, które posiadają lub nie status akademicki i najczęściej erygowane są przez Kościoły partykularne.

Charakter WIWR jest dokładnie określony, co zostało powyżej przedstawione. W dalszej części opracowania podkreślę jedynie niektóre z obecnych regulacji, a zwłaszcza te, które wprowadzają pewną nowość.

a) Odpowiedzialność za promocję i istnienie WIWR

Postanowienia obecnej *Instrukcji* dotyczą także Katolickich Kościołów Wschodnich. Odpowiedzialność za WIWR spoczywa na biskupach diecezjalnych i eparchialnych. Dotyczy ona strzeżenia i promowania wiary katolickiej, organizowania ośrodków kształcenia katolickiego, poszukiwania i oceny kwalifikacji kadry nauczycielskiej, jak również zapewnienia bazy ekonomicznej instytutu. Ponadto, odpowiedzialność spoczywa na Konferencji Biskupów i innych organizacjach istniejących w Kościołach Wschodnich w ścisłej współpracy z Kongregacją Edukacji Katolickiej. Dotyczy ona weryfikacji i czujności w odniesieniu do realizacji programu nauczania, zwłaszcza w zakresie kształcenia duszpasterskiego. Dokonuje się to poprzez składanie propozycji dotyczących problemów i form lokalnego duszpasterstwa oraz programów realizowanych przez Konferencję. Nad realizacją programu czysto naukowego pieczę sprawuje wydział teologiczny, przy którym instytut istnieje, w ścisłej współpracy z Kongregacją Edukacji Katolickiej.

b) Władze WIWR

Wszystkie WIWR zostały obecnie złączone z wydziałami teologicznymi. Posiadają zatem wspólnie z nimi odpowiednie władze, ale cieszą się także władzami własnymi. Do władz wspólnych wydziału i instytutu należą: wielki kanclerz, dziekan oraz rada wydziału. Własną władzę instytutu stanowi moderator, którym jest biskup diecezjalny lub eparchialny, na terenie którego znajduje się instytut (o ile tej władzy nie sprawuje rektor uniwersytetu), dyrektor (ewentualnie wicedyrektor) oraz rada instytutu. Kompetencje wszystkich osób sprawujących władzę zostały szczegółowo określone w art. 6-12 *Instrukcji*.

c) Kadra nauczycielska i pomoc naukowa

Wszyscy, którzy nauczają na WIWR, posiadając odpowiednie przymioty, muszą uzyskać w celu nauczania *missio canonica* lub *venia docendi*¹⁷. Poprzednie dokumenty nie wspominały wyraźnie o wymogu misji kanonicznej, lecz odwoływały się do wymagań stawianych wykładowcom uniwersytetów kościelnych i wydziałów kościelnych określonych przez konstytucję *Sapientia Christiana*, w której jest mowa o wymogu misji kanonicznej dla wykładowców dyscyplin odnoszących się do wiary i moralności (art. 27). Wymóg misji kanonicznej został zamieszczony, by jeszcze bardziej podkreślić charakter akademicki WIWR oraz ich łączność z wydziałami teologii.

Nowy wymóg został sformułowany w stosunku do stałych wykładowców. Przyjęcie stanowiska stałego wykładowcy wiąże się z zakazem przyjmowania tego samego stanowiska w innej instytucji o charakterze akademickim. W *Ordinationes* (art. 21 §2) dołączonych do *Sapientia Christiana* istniał zakaz podejmowania pracy na stanowisku stałego wykładowcy na dwóch wydziałach. WIWR nie były wydziałami, stąd też zakaz ten nie obowiązywał.

Nowością, dotyczącą kadry wykładowczej, jest postanowienie art. 15 §1 w odniesieniu do ilości stałych wykładowców, których liczba jest dokładnie określona (4 w pierwszym cyklu, 5 w obu cyklach). Jeśli natomiast instytut funkcjonuje w ramach wydziału teologicznego, to można traktować stałych wykładowców wydziału jako wykładowców instytutu, tak jednak, by ich liczba nie była mniejsza od wymaganej w instytutach (art. 15 §2).

Każdy WIWR jest wspomagany przez, ogólnie mówiąc, struktury logistyczne, które umożliwiają należyty przebieg studiów. W pierwszym rzędzie należy do nich biblioteka. O ile taka znajduje się gdzie indziej, to w instytucie powinna się znajdować przynajmniej czytelnia ze źródłami, słownikami i czasopismami. Na organizację i funkcjonowanie biblioteki powinny być zagwarantowane odpowiednie środki finansowe. Należy podkreślić, że administracja ekonomiczna instytutu jest niezależna od wydziału teologicznego, z którym jest związany.

d) Studenci

Nowa *Instrukcja* wprowadza wymóg posiadania odpowiedniej liczby studentów, która umożliwi jego erygowanie. Jest to spowodowane wcześniejszym wymogiem zatrudnienia odpowiedniej liczby stałych wykładowców. Miejscowe warunki i możliwości ludnościowe muszą sprzyjać powołaniu do życia instytutu. Wykładowcy muszą mieć kogo uczyć. Dlatego też, każdy instytut musi zagwaran-

¹⁷ Por. T. Gałkowski, *Zlecenie (mandatum) do nauczania przedmiotów teologicznych (kann. 812 i 818 KPK)*, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 26(2009), s. 97-113.

tować przynajmniej 75 studentów zwyczajnych, by można było podjąć nauczanie¹⁸. Do tej grupy studentów nie wlicza się studentów nadzwyczajnych czy studiujących gościnnie. Statut powinien również określać sposób partycypacji studentów w ich nauczaniu.

e) Program studiów i stopnie naukowe

Studia w WIWR, według poprzednio ustalonych przepisów, trwały maksymalnie cztery lata. *Instrukcja* przewiduje dwa cykle studiów. Pierwszy, trzyletni, na zakończenie którego otrzymuje się bakalaureat z dyscyplin religijnych, poświęcony jest na studia wszystkich podstawowych dyscyplin filozoficznych i teologicznych. W drugim, dwuletnim cyklu studiów, studenci pogłębiają dyscypliny teologiczne poprzez zajęcia w postaci ćwiczeń i seminariów, jak również ukiepunkowują zdobywaną wiedzę w perspektywie przyszłego zaangażowania duszpasterskiego. *Instrukcja* tych dyscyplin nie wymienia. Czyniła to wcześniejsza *Normativa*. Były to: teologia pastoralna, katechetyka, pedagogika, dydaktyka nauczania religii, itp. Drugi cykl studiów kończy się zdobyciem tytułu licencjata dyscyplin religijnych. Oba tytuły (nazwy uzależnione są od przyjętego w danym miejscu nazewnictwa) udzielane są przez wydział teologiczny, z którym złączony jest dany instytut.

Nowością w *Instrukcji* jest określenie, zgodnie z wymogami Procesu Bolońskiego, kredytów (ETCS), które musi student osiągnąć podczas studiów. Ta ilość została zrównana z kredytami, które istnieją na innych pięcioletnich studiach uniwersyteckich w liczbie 300 punktów.

f) Erygowanie WIWR

Inicjatywa powołania do życia WIWR znajduje się po stronie biskupa diecezjalnego lub eparchialnego. Instytut powinien zwrócić się do najbliższego wydziału teologicznego z prośbą o przyjęcie odpowiedzialności za niego, co musi być zawarte w odpowiedniej umowie. Następnie, po sprawdzeniu wszystkich wymogów przedstawionych w *Instrukcji*, wielki kanclerz zwraca się do Kongregacji Edukacji Katolickiej z prośbą o zatwierdzenie i erygowanie WIWR wraz z połączeniem go z odpowiednim wydziałem teologicznym.

Wielki kanclerz musi przedstawić Kongregacji następujące dokumenty:

- pozytywną opinię Konferencji Episkopatu lub innego zgrupowania katolickiej hierarchii;

¹⁸ Studentami zwyczajnymi są ci, którzy aspirują do osiągnięcia przewidzianych przez *Instrukcję* tytułów naukowych.

- własną opinię na temat możliwości zaistnienia instytutu przy wydziale teologicznym;
- tekst umowy między wydziałem a instytutem;
- tekst statutu zgodny z *Instrukcją*;
- program studiów wraz ze wskazaniem przyznanych kredytów poszczególnym dyscyplinom;
- listę wykładowców wraz z wykazem posiadanych tytułów, publikacji, dyscyplin nauczania i ewentualnie innych, których się podejmą;
- dokładne dane dotyczące miejsca powstanie instytutu, biblioteki, a także podstawowych pomocy naukowych i sposobów finansowania;
- przewidywalną liczbę studentów, ich pochodzenie oraz stan (członkowie instytutów życia konsekrowanego, świeccy).

Po spełnieniu wszystkich wymogów, Kongregacja wydaje odpowiednie *ad tempus et ad experimentum* dekrety, które dotyczą erygowania WIWR, form połączenia z wydziałem teologicznym oraz aprobacji statutów¹⁹.

PODSUMOWANIE

Wyższe instytuty wiedzy religijnej coraz bardziej wzmacniają swoją pozycję w Kościołach lokalnych. Ich zaletą jest to, iż kształcą w głównej mierze ludzi świeckich, którzy podejmą w przyszłości pracę na rzecz lokalnej wspólnoty kościelnej oraz wspólnoty świeckiej. W stosunku do tej ostatniej staną się odpowiedzialnymi świadkami wyznawanej wiary. Jednocześnie, znając i rozumiejąc lokalne problemy cywilizacyjne, będą zdolni do kształtowania na nie odpowiedzi, ukazując je w świetle katolickiej doktryny o obecności Kościoła pośród świata. Wierni nabywają te umiejętności poprzez studia na WIWR, których dostosowania do aktualnych wymogów duszpasterskich oraz współczesnych wymogów kształcenia dokonała Kongregacja Edukacji Katolickiej w nowej *Instrukcji*, wchodzącej w życie z początkiem roku akademickiego 2009/2010.

¹⁹ O szczegółach trudności związanych z powołaniem do życia Wydziału Teologicznego w Radomiu, które świadczą o drobiazgowej i żmudnej procedurze oraz o wymogach precyzyjnych sformułowań stawianych przez Kongregację Edukacji Katolickiej, por. R. Bartnicki, *Aspekty prawne utworzenia Wydziału Teologicznego w Radomiu*, w: *Finis legis Christus. Księga pamiątkowa dedykowana Ks. prof. Wojciechowi Góralskiemu z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. J. Wroceński, J. Krajczyński, Warszawa 2009, t. 1, s. 241-260.

HIGHER INSTITUTES FOR RELIGIOUS SCIENCES**Summary**

The text discusses the Instruction of the Congregation for Catholic Education regarding the Higher Institutes for Religious Sciences which will come into force as of the new 2009/2010 academic year. It analyzes the changes which have been implemented so far with reference to the previous legal regulations.

Keywords: Congregation of Catholic Education, Instruction, Higher institutes for the religious sciences

Nota o Autorze: O. PROF. UKSW DR HAB. T. GAŁKOWSKI, C.P. jest pracownikiem naukowym w katedrze Teorii Prawa Kościelnego Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W jego kręgu zainteresowań i badań znajdują się zagadnienia filozoficzne i teologiczne prawa oraz kwestie związane z *ratio legis* obowiązujących przepisów i norm prawnych.

Słowa kluczowe: Kongregacja Edukacji Katolickiej, *Instrukcja*, wyższe instytuty wiedzy religijnej

KS. ARKADIUSZ DOMASZK SDB
UKSW, Warszawa

FUNKCJA EKONOMA W PRAWIE WŁASNYM TOWARZYSTWA ŚW. FRANCISZKA SALEZEGO

Poszczególne instytuty zakonne cechuje określony stan wewnętrznej organizacji. Prawo własne ujmuje zadania różnych zakonników (zakonnice) od najmniejszych struktur po zarząd na poziomie centralnym. Dotyczy to także zagadnień ekonomicznych.

Wyznacznikiem dla określenia zadań przypisanych konkretnym zakonnikom jest także prawo powszechne Kościoła. Wszelkie sprawy zarządu dobrami doczesnymi, pod nadzorem przełożonych zakonnych, zwykle spoczywają na barkach ekonomów. Prawo kanoniczne domaga się ich ustanowienia lub zaleca ich mianowanie.

W niniejszym opracowaniu zostaną omówione normy prawa powszechnego dotyczące zadań i wyznaczenia ekonomów zakonnych. Następnie przybliżone będą zasady prawa własnego w Towarzystwie św. Franciszka Salezego¹, a więc wyznaczenie ekonomów i ich obowiązki na poziomie zarządu centralnego, prowincji i domu zakonnego. Celem opracowania jest skonfrontowanie prawa własnego salezjanów z normami powszechnymi, tj. ukazanie, jak szczegółowe rozwiązania, obecne w normach i praktyce życia salezjańskiego, odpowiadają na wytyczne Kościoła w przestrzeni ekonomicznej.

¹ Por. *Konstytucje i Regulaminy Ogólne Towarzystwa św. Franciszka Salezego*, Rzym 1986; fundamentalne prawo własne salezjanów składa się z dwóch zbiorów, dalej cytuję *Konstytucje* lub *Regulaminy*. Zamiennie z pełną nazwą „Towarzystwo św. Franciszka Salezego” używam nazwy skróconej „Towarzystwo Salezjańskie” lub „Zgromadzenie Salezjańskie”. W tradycji instytutu określenie „prowincja zakonna” zastępowane jest terminem „inspektoria”, a „prowincja!” zwany jest „inspektorem”.

1. EKONOM W PRAWIE POWSZECHNYM

Potrzeba odpowiedniego gospodarowania dobrami doczesnymi, które należą do instytutu zakonnego, a jednocześnie stanowią dobra kościelne, wymaga ustanowienia urzędu ekonoma. Rozwiązanie to pojawiło się niemal od początku życia zakonnego, np. w klasztorach zorganizowanych według reguły św. Pachomiusza występował ekonom klasztoru i ekonom federacji². Aktualnie, prawo powszechne reguluje tę kwestię następująco: „W każdym instytucie, a także prowincji kierowanej przez wyższego przełożonego, powinien być ekonom, różny od wyższego przełożonego, a ustanowiony zgodnie z własnym prawem. Ma on zarządzać dobrami pod kierownictwem odnośnego przełożonego. Również we wspólnotach lokalnych należy wedle możliwości ustanowić ekonoma, różnego od przełożonego miejscowego”³.

Uzasadnieniem takiej normy są różne powody. Należą do nich względy praktyczne, w ramach życia wspólnotowego występuje swoista specjalizacja zadań i funkcji. Niektórzy zakonnicy posiadają więcej umiejętności praktycznych, a czasem i przygotowanie teoretyczne do pełnienia funkcji administracyjnych. Oddzielenie zadań przełożonego od obowiązków ekonoma pozwala temu pierwszemu skupić się na animacji życia wspólnoty i odciąża od nadmiernej troski o rzeczy materialne⁴. Urząd ekonomo można porównać do ustanowionych w pierwotnym Kościele diakonów, którzy troszczyli się o dobra doczesne, aby inni mogli oddać się „modlitwie i posłudze słowa” (Dz 6,1-6).

Instytuty męskie dzieli się m.in. na kleryckie i niekleryckie⁵. W tych pierwszych obok duchownych mogą być też bracia zakonnicy, którym można powierzyć urząd ekonomo. „Zarząd dobrami doczesnymi nie jest bowiem funkcją ani specyficzną kapłańską, ani niezamienną i wobec braku *slug oltarza i słowa* desygnowanie na to stanowisko kapłanów rzadko będzie w tych instytutach celowe i zgodne z eklesjalnym pojmowaniem tego urzędu”⁶.

² Por. B.W. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 2, cz. 3, Lublin 1990, s. 101; J.R. Bar, J. Kałowski, *Prawo o instytutach życia konsekrowanego*, Warszawa 1985, s. 91.

³ *Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannis Pauli PP. promulgatus, Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984 (dalej KPK 1983), kan. 636 § 1. Dobra należące do określonej osoby prawnej zakonnej są dobrami kościelnymi i należy do nich stosować prawo kanoniczne, por. tamże, kan. 1257 § 2. W administracji zakonnej stosuje się normy zawarte w księdze piątej Kodeksu z 1983 r., która nosi tytuł: *Dobra doczesne Kościoła*. Por. też S. Recchi, *L'economista negli istituti religiosi*, *Quaderni di diritto ecclesiale* 22(2009), s. 130-140.

⁴ Por. B.W. Zubert, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 101-102.

⁵ Por. KPK 1983, kan. 588 § 1-3.

⁶ B.W. Zubert, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 102.

Obligatoryjnie trzeba ustanowić: ekonoma dla całego instytutu oraz ekonoma prowincji. Ekonom generalny odpowiada za administrację dóbr całego instytutu i nadzoruje wszelkie działania ekonomiczne struktur jemu podległych⁷. Szczegółowe kwestie rozstrzyga prawo własne, w tym także: zagadnienie sposobu jego ustanowienia (wybór lub mianowanie) oraz odwołania, długość kadencji, wymagane przymioty i kwalifikacje, zakres kompetencji.

Również obowiązkowo trzeba ustanowić ekonoma prowincji. Do niego należy administracja dobrami prowincji i nadzór nad poszczególnymi domami zakonnymi. Urząd występuje w tych instytutach, gdzie istnieje podział na prowincje z oddzielnym przełożonym wyższym⁸. Również prawo własne ustanawia normy szczegółowe dotyczące ekonoma prowincji.

Prawo powszechne inaczej rozwiązuje omawiane zagadnienie we wspólnocie lokalnej. Tam powinien być ustanowiony (wedle możliwości) ekonom różny od przełożonego. Fakultatywne rozwiązanie zależy od realnych możliwości i warunków określonej wspólnoty. Trudności w ustanowieniu ekonoma lokalnego lub czasem niemożliwość wynikać może z przyczyn personalnych, czy z braku rzeczywistej potrzeby. Wspólnota lokalna może oznaczać dom zakonny⁹ lub jeszcze mniejsze jednostki przynależące do określonego domu. Każda wspólnota ma podlegać kontroli w sprawach ekonomicznych. Jeśli nie można ustanowić ekonoma lokalnego, to jego zadania wypełnia miejscowy przełożony¹⁰.

Ekonomowie wypełniają swe zadania pod zwierzchnictwem przełożonych. Są to funkcje rozdzielne (urzędy niepołączalne), czyli pełnią je różne osoby¹¹. Jedynie we wspólnotach lokalnych, w razie potrzeby, można tolerować łączenie tych zadań. Zależność od przełożonych dotyczy także działań związanych ze zwyczajnym zarządzaniem¹².

Obejmując swój urząd, ekonom winien złożyć przysięgę, że swe obowiązki będzie pełnił dobrze i sumiennie¹³. Do niego, jako dobrego gospodarza, należy m.in.: zawieranie umów ubezpieczeniowych, pobieranie dochodów, spłacanie zobowiązań, prowadzenie ksiąg ekonomicznych itd.¹⁴. Jednym z zasadniczych

⁷ O zarządzie dóbr i obowiązkach administratorów, por. KPK 1983, kan. 1273-1289.

⁸ Por. tamże, kan. 621.

⁹ Por. tamże, kan. 608.

¹⁰ Por. B.W. Zubert, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 103.

¹¹ Por. A. Chrapkowski, J. Krzywda, *Instytuty życia konsekrowanego*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/2, red. J. Krukowski, Poznań 2006, s. 68.

¹² Por. KPK 1983, kan. 638 § 1-2.

¹³ Por. tamże, kan. 1283 n. 1; przed objęciem urzędu należy sporządzić dokładny inwentarz dóbr, por. tamże, kan. 1283 n. 2-3.

¹⁴ „Powinni zatem: 1° czuwać, ażeby powierzone ich pieczy dobra nie przypadły lub nie doznały jakiejś szkody, zawierając w tym celu w razie potrzeby odpowiednie umowy ubezpieczające; 2° troszczyć się, żeby własność dóbr kościelnych była zabezpieczona środkami ważnymi według prawa państwowego; 3° przestrzegać przepisów zarówno prawa kanonicznego, jak i państwowego, albo wydanych przez fundatora, ofiarodawcę lub uprawnioną władzę, a zwłaszcza starać się,

celów dóbr doczesnych Kościoła jest „prowadzenie dzieł apostolatu i miłości, zwłaszcza wobec biednych”¹⁵. Obowiązkiem instytutów jest dawanie zbiorowego (wspólnotowego) świadectwa miłości i ubóstwa, co oznacza również pomoc dla ubogich¹⁶. Jednakże pomoc charytatywna, za którą odpowiada ekonom, mieści się w ramach zwyczajnej administracji, tj. może on wspomagać potrzebujących z dóbr ruchomych, nie naruszając podstaw ekonomicznych samej osoby prawnej¹⁷.

Z administracją łączy się też sprawozdawczość, która jest obowiązkiem ekonomów. „W czasie oraz w sposób określony we własnym prawie, ekonomi i inni zarządcy mają obowiązek przedłożyć kompetentnej władzy sprawozdanie z wykonanego zarządu”¹⁸.

Sprawozdania składane są przełożonym wewnętrznym. Obok ekonomów, którzy są członkami instytutu, mogą występować według zapisu kodeksowego „inni zarządcy”. Te osoby, zależne od ekonomy, odpowiadają za określone sektory działalności; inni zarządcy zwykle przedstawiają raporty ekonomowi, a ten z kolei kompetentnej władzy. Prawo własne wskazuje zakres sprawozdań, ich częstotliwość itd. „Przedmiotem sprawozdań są według prawa własnego zazwyczaj nie tylko sprawy czysto materialne, lecz także wydatki związane z działalnością kulturalną, publicystyczną, gromadzeniem zbiorów bibliotecznych, działalnością apostołską oraz ewentualnymi stowarzyszeniami, komisjami, instytutami, itp.”¹⁹. Trzeba jednak podkreślić, że choć ekonom działa pod zwierzchnictwem

by Kościół nie poniósł szkody wskutek nieprzestrzegania ustaw państwowych; 4° pobierać skrupulatnie i we właściwym czasie dochody z dóbr i należności, pobrane zaś przechowywać bezpiecznie i używać ich zgodnie z wolą fundatora albo z normami prawnymi; 5° wypłacać w ustalonych terminach procenty, należne z tytułu pożyczki lub zastawu, czuwając nad odpowiednim zwrotem głównej sumy długu; 6° pieniądze pozostałe po pokryciu wydatków, które mogą być korzystnie ulokowane, ulokować za zgodą ordynariusza na korzyść osoby prawnej; 7° mieć należycie prowadzone księgi przychodów oraz rozchodów; 8° pod koniec każdego roku sporządzić sprawozdanie z zarządu; 9° dokumenty i dowody, na których opierają się prawa Kościoła lub instytucji do majątku, należycie porządkować i przechowywać w odpowiednim archiwum oraz strzec ich; autentyczne zaś ich odpisy, gdy się to da łatwo uczynić, złożyć w archiwum kurii”. Tamże, kan. 1284 § 2.

¹⁵ Tamże, kan. 1254 § 2. Do nich należy też zawieranie umów o pracę, w zgodzie z prawem państwowym i nauką społeczną Kościoła, por. tamże, kan. 1286.

¹⁶ Por. tamże, kan. 640. Por. E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, tłum. J.E. Bielecki, Kraków 1998, s. 685-686.

¹⁷ Por. KPK 1983, kan. 1285.

¹⁸ Tamże, kan. 636 § 2. „Klasztory niezależne, o których w kan. 615, powinny raz w roku składać sprawozdania z zarządu ordynariuszowi miejsca. Ponadto ordynariuszowi miejsca przysługuje prawo wglądu w sprawy gospodarcze domu zakonnego na prawie diecezjalnym”. Tamże, kan. 637.

¹⁹ B.W. Zubert, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 103. Sprawozdawczość jest działaniem następczym; do uprzednich należy przygotowywanie projektowanych przychodów i wydatków, co także należy do zadań zarządców, por. KPK 1983, kan. 1284 § 3. Prawo partykularne może stanowić o sprawozdaniach, które przedstawia się wiernym, z dóbr ofiarowanych na potrzeby Kościoła, por. tamże, kan. 1287 § 2.

przełożonego, to nie jest on jedynie jego delegatem czy mechanicznym wykonawcą decyzji; posiada swój urząd i związane z tym prawa i obowiązki²⁰.

Charakteryzując postać ekonoma w prawie powszechnym Kościoła, dodać należy, że oprócz zwyczajnej administracji zdarzają się czynności przekraczające zwykły zakres obowiązków. Dlatego prawo własne winno określić akty nadzwyczajnego zarządu oraz warunki wymagane do ważnego działania w takich sytuacjach²¹. W tak nakreślonych ramach mieści się też posługa ekonoma. Podobnie, ważność alienacji i innych działań, które mogą przynieść uszczerbek stanu majątkowego osoby prawnej, zależy od zezwolenia odpowiedniego przełożonego, a tego wskazuje prawo własne. W niektórych sytuacjach konieczna jest ponadto zgoda Stolicy Apostolskiej na alienację²². Do ekonomów stosuje się ponadto normy o odpowiedzialności za długi i zobowiązania²³.

2. EKONOM GENERALNY

W Zgromadzeniu Salezjańskim swoją posługę pełni ekonomowie na poziomie zarządu centralnego, prowincji i domu zakonnego. Termin „ekonom”, związany z administracją dóbr materialnych, nie tyle określa aktywną dziedzinę posłannictwa salezjańskiego, ile pewien wymiar życia obecny w posługiwaniu każdej ze wspólnot: apostołstwo wymaga środków finansowych i z konieczności domaga się jakiegoś zarządu²⁴.

²⁰ Por. E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., s. 682.

²¹ Por. KPK 1983, kan. 638 § 1.

²² „Do ważności alienacji i jakiegokolwiek działania, przez które stan majątkowy osoby prawnej może doznać uszczerbku, potrzebne jest pisemne zezwolenie kompetentnego przełożonego, wydane za zgodą jego rady. Jeśli natomiast chodzi o transakcje, w których suma przekracza wysokość określoną dla danego regionu przez Stolicę Apostolską, albo przedmiotem są dobra ofiarowane Kościołowi na mocy ślubu albo rzeczy drogie i rzadkie z racji artystycznych lub historycznych, potrzebna jest ponadto zgoda Stolicy Świętej”. Tamże, kan. 638 § 3. Przez pojęcie *alienacji* w prawie kanonicznym rozumie się nie tylko przekazanie prawa własności innemu podmiotowi, ale będzie to też każde inne działanie prawne powodujące pogorszenie stanu majątkowego kościelnej osoby prawnej, np.: zamiana, dzierżawa, najem, zastaw itd.

²³ „Jeśli osoba prawna zaciągnęła długi i zobowiązania, nawet za zezwoleniem przełożonych, sama powinna za nie odpowiadać. Jeśli zaciągnął je członek instytutu za zezwoleniem przełożonego w stosunku do swoich dóbr, sam jest odpowiedzialny, jeśli zaś na polecenie przełożonego załatwił sprawę instytutu, odpowiedzialny jest instytut. Jeśli zaciągnął je zakonnik bez zezwolenia przełożonych, powinien odpowiadać sam, a nie osoba prawna. Zawsze jednak można wnieść skargę przeciw temu, który odniósł jakąś korzyść z zawartego kontraktu. Przełożeni zakonni nie powinni zezwalać na zaciąganie długów, jeśli nie jest pewne, że ze zwyczajnych dochodów można spłacić należne procenty, oraz w niezbyt długim czasie z uzyskanej zgodnie z prawem amortyzacji zwrócić sumę podstawową”. Tamże, kan. 639 § 1-5.

²⁴ Por. *Program życia salezjanów Księdza Bosko. Przewodnik po lekturze Konstytucji Salezjańskich*, red. S. Kuciński, Kraków 1997, s. 628.

Ekonom generalny wchodzi w skład Rady generalnej²⁵. Rada jest ustanawiana na Kapitule generalnej, każdego z radców wybiera się w oddzielnym głosowaniu²⁶. Ekonom generalny jest zatem wybierany na ten urząd²⁷. Kadencja trwa sześć lat i może być ponowiona²⁸. „Jeśliby któryś z członków Rady generalnej zmarł lub był bezwzględnie przeszkodzony, wówczas Przełożony Generalny, za zgodą swej Rady, powierzy urząd aż do upływu sześćciolecia temu, kogo w Panu uzna za bardziej odpowiedniego”²⁹.

Konstytucje Salezjańskie ustanawiają podstawowe wymogi dla kandydatów. Aby współbrat mógł być wybrany członkiem Rady generalnej, musi być profesem wieczystym przynajmniej od lat dziesięciu³⁰. Wymóg kapłaństwa jest postawiony Przełożonemu Generalnemu i jego wikariuszowi, więc ekonomem może być brat zakonny (w terminologii salezjańskiej koadiutor)³¹. Od każdego ekonomy, jako fachowca, oczekuje się wielu cech i postaw, takich jak: bieżącej znajomości w różnych dziedzinach ekonomicznych, staranności, porządku i dokładności w podejmowanych działaniach, roztropności w decydowaniu, zachowania norm prawa kanonicznego i państwowego oraz umiejętności odpowiedniego traktowania osób (współbraci i innych)³².

„Ekonom generalny zarządza dobrami, które nie należą do określonej inspektorii lub domu, lecz do całego Towarzystwa. Koordynuje i sprawdza administracje inspektorialne, aby ich prowadzenie odpowiadało wymogom ubóstwa zakonnego i służbie posłannictwa salezjańskiego. Czuwa, aby zachowywano niezbędne normy prawidłowej administracji”³³. Chociaż może występować podobieństwo do administracji cywilnej, to: „ubóstwo osobiste i wspólnotowe oraz administracja dobrami materialnymi, ukierunkowana na posłannictwo zgromadzenia, są kryteriami, które odróżniają instytut zakonny od przedsiębiorstwa produkcyj-

²⁵ Por. *Konstytucje*, art. 133.

²⁶ Por. tamże, art. 141 § 1. 147.

²⁷ Por. tamże, art. 153.

²⁸ Por. tamże, art. 142.

²⁹ Tamże. W tym wypadku mianowanie zastępuje wybór na urząd. Na temat wyborów kanonicznych, por. KPK 1983, kan. 164-179; por. także A. Domasz, *Wybory w prawie własnym Towarzystwa Św. Franciszka Salezego*, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 26(2009), s. 115-126.

³⁰ Por. *Konstytucje*, art. 141 § 2.

³¹ Na Kapitule Generalnej w 2008 r. na urząd Ekonomy generalnego został wybrany pan Claudio Marangio. Poprzednio był ekonomem inspektorialnym włoskiego Okręgu Piemontu i Valle d'Aosta. Jest pierwszym salezjaninem koadiutorem, który został Radcą generalnym, por. <<http://www.infoans.org/1.asp?sez=1&sotSez=&doc=2542&lingua=6>>, (data dostępu: 23.07.2009).

³² Por. *Program życia salezjanów Księdza Bosko*, dz. cyt., s. 681.

³³ *Konstytucje*, art. 139; por. tamże, art. 190; *Program życia salezjanów Księdza Bosko*, dz. cyt., s. 680-682. Por. także J.E. Vecchi, *List Przełożonego Generalnego: Złiłował się nad nimi (Mk 6,34). Nowe formy ubóstwa, posłannictwo salezjańskie i znaczenie*, w: *Dokumenty Rady Generalnej Towarzystwa Salezjańskiego św. Jana Bosko* (dalej *Dokumenty Rady Generalnej*), nr 359(78), s. 3-33.

nego czy handlowego”³⁴. Czuwanie ekonoma zmierza do tego, aby administracja była uporządkowana, przejrzysta, sprawdzalna, z zastosowaniem współczesnych technik w tej dziedzinie³⁵.

W praktyce, do obowiązków Ekonoma generalnego należy nadzór nad: nabywaniem dóbr, alienacjami, zakładaniem hipoteki, wydzierżawianiem nieruchomości, zaciąganiem pożyczek, przyjmowaniem spadków, zapisów, czy darowizn z obciążeniem, ustanawianiem fundacji, dożywocia i stypendiów naukowych, wznoszeniem nowych budowli lub dokonywaniem istotnych zmian w już istniejących³⁶. W myśl zasady pomocniczości, niektóre z tych decyzji, do określonego progu kwoty pieniężnej, może podejmować inspektor³⁷.

Ponadto ekonom na szczeblu centralnym kontroluje działalność administracyjną inspektorii i domów, sprawdza coroczne sprawozdania. A następnie raportuje swój zarząd Przełożonemu Generalnemu raz w roku oraz na każde żądanie³⁸. Wraz z pracownikami swego biura (ekonomat generalny) przygotowuje preliminarz budżetowy i roczne bilanse, które z kolei zatwierdza Przełożony Generalny i jego Rada³⁹.

³⁴ *Program życia salezjanów Księdza Bosko*, dz. cyt., s. 628. Ekonomia jest jednym z narzędzi podporządkowanych posłannictwu młodzieżowemu, a „złe ekonomiczne zarządzanie stwarza szkodę i nieład we wspólnotach, w dziełach i w posłannictwie”, G. Mazzali, *Wskazania dla poprawnego zarządzania w inspektorjach*, w: *Dokumenty Rady Generalnej*, nr 387(85), s. 42-47.

³⁵ Por. *Program życia salezjanów Księdza Bosko*, dz. cyt., s. 628; G. Mazzali, *Wskazania dla poprawnego zarządzania w inspektorjach*, art. cyt., s. 43-45.

³⁶ Por. *Konstytucje*, art. 188; *Regulaminy*, nr 192. Ważniejsze operacje ekonomiczne, wyliczone w art. 188 *Konstytucji*, wskazują na to, że nikt w Zgromadzeniu Salezjańskim nie jest właścicielem dóbr, ale że są to dobra kościelne. Inaczej mówiąc, salezjanie są administratorami środków, które nie należą do nich indywidualnie, por. *Program życia salezjanów Księdza Bosko*, dz. cyt., s. 676-677. Jedną z praktyk ubóstwa zakonnego jest *scrutinium paupertatis*, por. G. Mazzali, *Niektóre przewodnie kryteria dla sformułowania osobistego i wspólnotowego scrutinium paupertatis*, w: *Dokumenty Rady Generalnej*, nr 384(84), s. 40-46. Por. także O. Paron, „*Prosić o zezwolenie*”, w: *Dokumenty Rady Generalnej*, nr 348(75), s. 38-40; tenże, *Nieuczciwie przywłaszczony grosz*, w: *Dokumenty Rady Generalnej*, nr 354(76), s. 46-49. Przytaczani: G. Mazzali i O. Paron byli Ekonomami generalnymi Towarzystwa Salezjańskiego.

³⁷ Por. *Konstytucje*, art. 189. Progi kwotowe określa Przełożony Generalny za zgodą swej Rady; operacje powyżej kwot ustalonych przez Stolicę Apostolską, albo gdy chodzi o przedmioty o większej wartości historycznej lub artystycznej, i tak trzeba przedstawić do akceptacji Stolicy Apostolskiej, por. tamże.

³⁸ Por. *Regulaminy*, nr 192, 196.

³⁹ Por. tamże, nr 106. Dobrze prowadzona rachunkowość jest podstawą do przygotowania wiarygodnych preliminarzy budżetowych oraz końcowych bilansów, por. G. Mazzali, *Wskazania dla poprawnego zarządzania w inspektorjach*, art. cyt., s. 45-47; tenże, *Niektóre wskazania praktyczne na temat praktyki ubóstwa*, w: *Dokumenty Rady Generalnej*, nr 367(80), s. 38-44.

3. EKONOM W PROWINCJI

Jednym z ważnych współpracowników inspektora jest ekonom inspektorialny, który jest członkiem Rady inspektorialnej⁴⁰. Na tym poziomie sprawowania władzy nie ma wyborów, tj. Przełożony Generalny mianuje radców na wniosek inspektora i po uprzedniej konsultacji wśród współbraci⁴¹. Kadencja trwa trzy lata i może być ponowiona. Od kandydata na ekonoma inspektorialnego wymaga się, by był profesem wieczystym od co najmniej pięciu lat i z zakończoną formacją początkową⁴². To oznacza, że może nim być także salezjanin koadiutor.

„Jest obowiązkiem ekonoma inspektorialnego zarządzać dobrami inspektorii, kontrolować i koordynować sprawy ekonomiczne poszczególnych domów, w porozumieniu z inspektorem i według ustalonych norm”⁴³. Działając w łączności z inspektorem, ekonom na szczeblu inspektorii pomaga ekonomom lokalnym w ich obowiązkach⁴⁴, koordynuje wspólne inicjatywy, sprawdza administrację domów podczas ich wizytacji, zwołuje zebrania ekonomów lokalnych, kontroluje roczne sprawozdania, zbiera wspólne świadectwa na rzecz prowincji⁴⁵. Ponadto kontroluje prace budowlane w inspektorii, także, gdy jest to inwestycja pojedynczego domu⁴⁶. Okresowo informuje inspektora i jego Radę o swej działalności, im przedstawia bilans roczny oraz preliminarz budżetowy: „Bilans będzie obejmował obrót pieniężny i stan majątkowy inspektorii wraz z zestawieniem sprawozdań poszczególnych domów; egzemplarz, podpisany przez inspektora i jego Radę, prześle się ekonomowi generalnemu”⁴⁷. Rozliczanie się, wiele razy obecne w prawie własnym Towarzystwa Salezjańskiego, wpisuje się wyraźnie w indywidualne i wspólnotowe świadectwo ubóstwa i miłości⁴⁸. Praktyka ślubu

⁴⁰ Por. *Regulaminy*, nr 164.

⁴¹ Por. *Konstytucje*, art. 167.

⁴² Por. tamże, art. 166.

⁴³ Tamże, art. 169. Por. *Regulaminy*, nr 193; *Program życia salezjanów Księdza Bosko*, dz. cyt., s. 652.

⁴⁴ Wyrazem pomocy dla ekonomów lokalnych jest organizowanie dla nich szkoleń w dziedzinie administracji, w obrębie jednej, czy kilku inspektorii, por. *Regulaminy*, nr 186; *Towarzystwo Salezjańskie Inspektoriat św. Wojciecha, Dokumenty Końcowe IX Kapituły Inspektorialnej, Łąd nad Wartą 10-14 IV 2007 r.* (dalej *Kapituła Inspektorialna 2007*), Piła 2007, nr 315, s. 89. Szkolenia winny być systematycznie, przynajmniej raz w roku, a nawet można przewidzieć szkolenia współbraci na tematy ekonomiczne, jeszcze w czasie formacji początkowej, por. tamże.

⁴⁵ Por. *Regulaminy*, nr 194; *Kapituła Inspektorialna 2007*, nr 342, s. 96. Inspektor, za zgodą swej Rady, ustala wspólne świadectwa na potrzeby inspektorii oraz plany pomocy materialnej pomiędzy domami inspektorii, por. *Regulaminy*, nr 197; *Kapituła Inspektorialna 2007*, nr 344-355, s. 96-98.

⁴⁶ Por. *Regulaminy*, nr 195; *Kapituła Inspektorialna 2007*, nr 343, s. 96.

⁴⁷ *Regulaminy*, nr 196; por. *Kapituła Inspektorialna 2007*, nr 360, s. 100.

⁴⁸ Por. *Program życia salezjanów Księdza Bosko*, dz. cyt., s. 678-679; KPK 1983, kan. 640; O. Paron, *Zdawać sprawę*, w: *Dokumenty Rady Generalnej*, nr 345(74), s. 52-55. Zachowanie norm prawa państwowego w administracji salezjańskiej jest dodatkowym argumentem w wychowaniu

ubóstwa, realizowana przez salezjanów, nie tylko jest wspomnianym świadectwem, ale także jest wyrazem solidarności z ubogimi i dlatego potrzebne jest odpowiedzialne i solidarne zarządzanie środkami materialnymi⁴⁹.

Wyznacznikiem dla administracji inspektorialnej oraz lokalnej są ustalenia kapituły inspektorialnej, która powinna podać wskazania dotyczące: „1. dziennika podawczego, archiwum administracyjnego akt publicznych, umów, testamentów, rejestrów, ksiąg zobowiązań, inwentarzy, i innych; 2. dokumentacji własności, przechowywania papierów wartościowych i ważnych dokumentów; 3. legatów na cele kultu i stypendiów dobroczynnych; 4. księgowości i ujednoczenia administracji różnych sektorów jakiegoś dzieła; 5. relacji ekonomicznych parafii i domu w oparciu o prawo powszechne i *Konstytucje*; 6. oraz wszelkich innych przepisów, jakie podsunie miejscowe doświadczenie”⁵⁰. Wymienione zadania kapituła może zlecić inspektorowi i jego Radzie. Ekonom inspektorialny koordynuje i nadzoruje archiwum o charakterze administracyjnym⁵¹.

4. EKONOM LOKALNY

Funkcjonowanie każdego domu zakonnego w nieunikniony sposób łączy się z zagadnieniami administracyjnymi. Zwykle odpowiada za nie ekonom lokalny, który jest członkiem Rady wspólnoty⁵². „Ekonom jest bezpośrednio odpowiedzialny za administrację dóbr doczesnych domu zakonnego w zależności od dyrektora z jego Radą. Spełnia swoją posługę w duchu miłości i ubóstwa”⁵³.

młodych ludzi, których kształtuje się na *uczciwych obywateli*, por. *Program życia salezjanów Księdza Bosko*, dz. cyt., s. 679.

⁴⁹ Por. „*Da mihi animas, cetera tolle*”. *Dokumenty 26 Kapituły Generalnej Towarzystwa Św. Franciszka Salezego, Rzym 23 lutego-12 kwietnia 2008*, w: *Dokumenty Rady Generalnej*, nr 401(89), s. 55-64; *Program animacji i zarządu Przełożonego Generalnego i jego Rady na sześćdziesiąt lat 2008-2014*, w: *Dokumenty Rady Generalnej*, nr 402(89), s. 62-69. Solidarność w administracji wyraża się m.in. tworzeniem funduszy solidarnościowych, misyjnych, stypendialnych i innych, które występują na poziomie inspektorii, ale też ekonomatu generalnego, por. G. Mazzali, F. Alencherry, *Solidarność i pomoc finansowa w służbie naszego posłannictwa*, w: *Dokumenty Rady Generalnej*, nr 381(84), s. 38-43; *Kapituła Inspektorialna 2007*, nr 346-352, s. 97-98. Swoistą formą funduszy stypendialnego jest zwolnienie konkretnych uczniów w szkołach prowadzonych przez Towarzystwo Salezjańskie z całości lub części czesnego, por. tamże, nr 348, s. 97.

⁵⁰ *Regulaminy*, nr 190. Por. G. Mazzali, *Wskazania do rewizji ekonomicznej części Dyrektorium Inspektorialnego*, w: *Dokumenty Rady Generalnej*, nr 382(84), s. 43-47.

⁵¹ Por. *Kapituła Inspektorialna 2007*, nr 359, s. 99-100; normy określonej inspektorii mogą uszczegóławiać, jakie dokumenty winny znajdować się w takim archiwum, np. do wymienionych wyżej dodać można protokoły zdawczo-odbiorcze z przekazania zarządu, przy zmianie osób pełniących określony urząd, por. tamże.

⁵² Por. *Konstytucje*, art. 179.

⁵³ Tamże, art. 184. Por. *Program życia salezjanów Księdza Bosko*, dz. cyt., s. 666; *Kapituła Inspektorialna 2007*, nr 314, s. 89.

Ekonoma mianuje inspektor, po wysłuchaniu zdania dyrektora wspólnoty⁵⁴. Urząd administratora powinien być oddzielony od innych obowiązków, zwykle nie łączy się go z zadaniami przełożonego, jak i wikariusza dyrektora⁵⁵. Decyzją Kapituły Generalnej w 2008 r. zadania ekonoma lokalnego można powierzyć osobie świeckiej. Tak nowatorskie rozstrzygnięcie motywowane jest brakiem odpowiednio przygotowanych współpracowników oraz wielością zajęć realizowanych przez wspólnotę. Jednakże włączenie osoby świeckiej, która nie jest współpracownikiem, w odpowiedzialność za stronę administracyjną dzieła salezjańskiego może wywoływać różne trudności praktyczne i prawne. Przyszłość zweryfikuje, czy ta decyzja Kapituły jest właściwa⁵⁶.

Ekonom lokalny nadzoruje działania administracyjne domu: „Wszelkie obroty ekonomiczne i finansowe różnych sektorów domu, także i te dyrektora, muszą przechodzić przez biuro administracyjne, które niech będzie zorganizowane odpowiednio do jego znaczenia i złożoności”⁵⁷. Wspólnota może prowadzić wiele dzieł (parafia, szkoła, oratorium, świetlica dziecięco-młodzieżowa itd.), dlatego współpracownicy odpowiedzialni za nie przedstawiają sprawozdania przełożonemu, ale jednocześnie jest to część administracji, która „przechodzi przez ręce” ekonoma⁵⁸.

Pilne i staranne prowadzenie zarządu przez ekonoma sprowadza się do tego, że: „w porozumieniu z dyrektorem będzie dokonywał zakupów; będzie się troszczył o personel zewnętrzny i umowy ubezpieczeniowe; będzie czuwał, aby unikano nadużyć i wszelkiego rodzaju marnotrawstwa; zadba o urządzenie i dołoży starań, aby pomieszczenia były proste, funkcjonalne, uporządkowane i schludne”⁵⁹.

Ekonom pomaga ponadto przeżywać współpracownikom ich powołanie w wierności charyzmatowi. „Zjednoczony z dyrektorem jest stróżem ducha ubóstwa, jakiego Ksiądz Bosko pragnął dla swej rodziny: ducha zdrowej ekonomii i ufności w Opatrzność, ubóstwa, które przyjmuje w posiadanie środki potrzebne do naszej

⁵⁴ Por. *Regulaminy*, nr 183.

⁵⁵ Por. tamże, nr 182.

⁵⁶ Kapituła Generalna 26 w 2008 r.: „postanawia udzielić inspektorom prawa włączenia do Dyrektorium Inspektorialnego przepisu przewidującego, w pewnych okolicznościach, możliwość wyznaczenia osoby świeckiej, mianowanej przez Inspektora, po wysłuchaniu opinii Dyrektora, do pełnienia funkcji ekonoma wspólnoty lokalnej. Na zaproszenie Dyrektora będzie mogła ona uczestniczyć, bez prawa głosu, w Radzie wspólnoty, ilekroć wymagana będzie jej obecność”. „*Da mihi animas, cetera tolle*”. *Dokumenty 26 Kapituły Generalnej...*, dz. cyt., nr 121, s. 80-81. Zapis kodeksowy nie stanowi wprost w kan. 636, że ekonomami muszą być członkowie instytutu. Dlatego występują w tej materii rozbieżne opinie, por. R. Smith, w: *New commentary on the Code of Canon Law*, ed. J. P. Beal, J. A. Corriden, T. J. Green, New York-Mahwah 2000, s. 800.

⁵⁷ *Regulaminy*, nr 198.

⁵⁸ Por. tamże.

⁵⁹ Tamże, nr 199. Wiele szczegółowych kwestii i wskazań dla ekonoma lokalnego zawierają dyrektoria inspektorialne, por. *Kapituła Inspektorialna 2007*, nr 316-339, s. 89-95.

pracy i posługuje się nimi w taki sposób, aby wszyscy mogli dostrzec ich charakter służebny⁶⁰.

Działania przekraczające zwykłą administrację, wprowadzanie większych zmian, itp. muszą być uzgodnione z Radą wspólnoty, a w określonych sytuacjach wymagają ponadto zgody inspektora i jego Rady⁶¹. Ekonom odpowiada także za wywiązywanie się z zobowiązań finansowych wobec inspektorii, przekazywanie tamże nadwyżek pieniężnych, wypełnianie zobowiązań, spłacanie długów⁶². Tak, jak i na innych szczeblach zarządu, ekonom zobowiązany jest do składania sprawozdań. Czyni to wobec przełożonego wspólnoty i jego Rady; raz w roku, lub na żądanie, przekazuje sprawozdanie inspektorowi i ekonomowi inspektorialnemu⁶³. W sporządzaniu sprawozdań, bilansów i preliminarzy, programów ekonomicznych oraz praktycznej ich realizacji, ekonom może korzystać z pomocy konsulty współbraci, jeśli taka jest ustanowiona w inspektorii; w razie potrzeby korzysta z pomocy fachowców niesalezjanów⁶⁴.

ZAKOŃCZENIE

Przegląd prawa własnego Towarzystwa św. Franciszka Salezego, w odniesieniu do urzędu ekonomy, ukazuje zgodność z normami prawa powszechnego Kościoła. Ekonoma generalnego wybiera się w czasie Kapituły generalnej, pozostałych administratorów mianuje się, po uprzedniej konsultacji. Jest to urząd kadencyjny. Prawo własne szczegółowo stanowi o obowiązkach ekonomów, na poziomie zarządu centralnego Towarzystwa Salezjańskiego, inspektorii i pojedynczego domu.

Nowością jest możliwość powierzenia zadań administracyjnych w domu zakonny osobie świeckiej. To opcjonalne rozwiązanie może być wpisane w *Dyrektorium Inspektorialne*. Ze względu na krótki czas od uchwalenia tej zmiany, trudno jest ocenić jej praktyczne znaczenie.

Zapisy *Konstytucji, Regulaminów Ogólnych*, innych zbiorów prawa oraz komentarzy, a dotyczące ekonomów, ich zadań oraz spraw ekonomicznych, mocno podkreślają duchowe znaczenie administracji. Dobra doczesne służą realizacji charyzmatu, są podporządkowane wychowaniu młodzieży i ewangelizacji. Zgromadzenie Salezjańskie potrzebuje środków materialnych, aby prowadzić dzieła

⁶⁰ *Program życia salezjanów Księdza Bosko*, dz. cyt., s. 681. Por. *Konstytucje*, art. 77.

⁶¹ Por. *Regulaminy*, nr 200; sytuacje wymagające odniesienia do inspektora i jego Rady, podają *Konstytucje*, art. 188.

⁶² Por. *Regulaminy*, nr 201.

⁶³ Por. tamże, nr 202.

⁶⁴ Por. tamże, nr 185.

apostolskie, ale każdy administrator ma postępować jako depozytariusz dóbr Kościoła⁶⁵.

Św. Jan Bosko, założyciel salezjanów, z jednej strony pokładał wielką ufność w Opatrzności Bożej i pomocy Maryi Wspomożycielki Wiernych. Z drugiej zaś strony był roztropnym i przezornym administratorem, „chodził po ziemi”⁶⁶. Ksiądz Bosko powiedział do swoich duchowych synów: „to, co posiadamy nie jest nasze, lecz ubogich; biada nam, gdybyśmy tego dobrze nie spożytkowali”⁶⁷.

Posługa ekonomów jest trudna. Ich działanie we współczesnym świecie, tzn. także w gąszczu państwowych norm prawnych i administracyjnych, wymaga ciągłego pogłębiania wiedzy. Dlatego potrzebne są inicjatywy przełożonych, takie jak szkolenia teoretyczne i praktyczne, publikacja materiałów pomocniczych itp., aby administratorzy podołali swym zadaniom. Oprócz tych działań, ważna jest jednocześnie wierność normom prawnym (prawo kanoniczne powszechne i własne), co jeszcze skuteczniej pozwoli salezjanom wypełnić misję, jaką mają do spełnienia w Kościele.

THE ECONOMER'S FUNCTION IN THE SOCIETY OF ST. FRANCIS DE SALES' OWN LAW

Summary

The economer's function is to administer ecclesiastical goods that belong to religious legal entities. The position of economer is provided for by the Canon Law. Details regarding the requirements for the economer's position and his duties are included in a religious institute's own law. The review of the Society of St. Francis de Sales' own law, presented in this article shows its compliance with the common law of the Church. The economer general is elected at the general council, other administrators are appointed after previous consultation. The economer's position is a term office. The Society's own law defines in detail the economer's assignments at the level of the Society of St. Francis de Sales' central office, province and particular houses.

The constitutional regulations of that institute strongly emphasize the spiritual significance of administration. Temporal goods help to attain the Salesian spirit, they are subordinated to the education of the young and evangelization. St. John Bosco, the founder of the Salesians, put his trust in God's Providence and the assistance of Mary Help of Christians but at the same time he was a prudent and far-sighted administrator who had his feet firmly on the ground.

The ministry of economers is difficult. Working, as they do, in the modern maze of national legal and administrative norms, they must constantly deepen their knowledge. For this reason some additional initiatives are necessary, such as organizing theoretical and practical training, publishing subsidiary literature, etc. At the same time it is allegiance to legal norms (canon, common and own law) that will let Salesians accomplish their ecclesiastical mission.

(Translated by M. Zawistowska)

⁶⁵ Por. *Program życia salezjanów Księdza Bosko*, dz. cyt., s. 672.

⁶⁶ Por. tamże, s. 670.

⁶⁷ Tamże.

Keywords: econom, finance officer, administrator, salesian econom, estate administration, ecclesiastical goods

Nota o Autorze: **Ks. DR ARKADIUSZ DOMASZK** – absolwent Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, adiunkt na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym SDB w Krakowie. Zainteresowania naukowe: prawo posługi nauczania, normy ogólne prawa kanonicznego, dobra doczesne Kościoła, prawo wyznaniowe.

Słowa kluczowe: ekonom, administrator, ekonom salezjański, administracja, dobra kościelne

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

SEMINARE

t. 27 * 2010 * s. 77–86

KS. ZBIGNIEW ŁEPKO SDB
UKSW, Warszawa

EKOLOGICZNY POSTULAT NAUKI DLA ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

Wraz z postępem współczesnej debaty ekologicznej utrwała się przeświadczenie, że nie nauka jako taka, lecz dominujący na danym etapie dziejów kultury typ ludzkiej wiedzy wzmaga destrukcyjną działalność człowieka w przyrodzie. Zgodnie z tym podejściem kryzys przyrody świata naukowo-technicznego bierze swój początek w sposobie ludzkiego myślenia, nie zaś w sposobie ludzkiego działania¹. Wobec oczywistych dzisiaj techniczno-technologicznych nadużyć człowieka względem przyrody, zachodzi konieczność zrewidowania nie tyle efektów dominującej współcześnie nauki, ile fundujących ją ideałów poznawczych. W ślad za tym dostrzega się konieczność podjęcia prac nad alternatywnym – wobec dominującego od początków nowożytności – paradygmatem nauki nierozdzielnie sprzęgniętej z techniką. Zdaniem znawców tej problematyki, wysiłki badawcze powinny zmierzać do wypracowania takiego paradygmatu nauki, dla którego konstytutywna byłaby holistyczna perspektywa ujmowania prawdy poznania rzeczywistości² oraz ścisła korelacja wolności i odpowiedzialności badacza³. Taka nauka podążałaby za ideą zrównoważonego rozwoju, zgodnie z którą podnoszenie standardu życia ludzkości nie powinno kolidować z długotrwałym bezpieczeństwem przyrody.

¹ K.M. Meyer-Abich, *Einführung, w: Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens. Ganzheitliches Denken der Natur in Wissenschaft und Wirtschaft*, red. K.M. Meyer-Abich, München 1997, s. 9-12.

² Tenze, *Wissenschaft für die Zukunft, Holistisches Denken in ökologischer und gesellschaftlicher Verantwortung*, München 1988, s. 82.

³ H. Markl, *Wissenschaft: Zur Rede gestellt. Über die Verantwortung der Forschung*, München-Zürich 1989.

1. PRZEDNOWOŻYTNY PARADYGMAT NAUKI

Naukę nowożytną poprzedził proces zdobywania samorozumienia człowieka i jego miejsca w świecie, obejmujący w Europie etap kultur archaicznych, kultury starożytnej Grecji i europejskiego średniowiecza⁴. Choć na etapie kultur archaicznych doszło do powstania techniki rzemieślniczej i podstaw nauki, to jednak wiedza teoretyczna była wówczas związana przede wszystkim z mitem. Na etapie poprzedzającym grecką kulturę wysoką nie doszło więc jeszcze do krytycznej refleksji nad miejscem człowieka w przyrodzie i nad tworzonymi przez niego instytucjami życia społecznego.

Kultura starożytnej Grecji zrywała stopniowo z magiczno-mitycznym ujęciem człowieka i jego miejsca w przyrodzie i zarazem otwierała perspektywy ku ujęciu filozoficzno-naukowemu. Takie przeorientowanie kultury stanowiło efekt długotrwałego procesu przechodzenia „od mitu do logosu” i dojrzałą fazę osiągnęło mniej więcej w V-IV wieku przed Chrystusem, wraz z filozofią Sokratesa, Platona i Arystotelesa⁵. Tutaj 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 osiągał zaś na drodze dyskursywnej argumentacji, co oznacza, 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 został poddany zarówno mit, jak i istniejące ówczesne instytucje społeczne. Po raz pierwszy w historii kultury pojawia się wymóg usprawiedliwiania wszystkiego przed logosem. Tym samym narodził się absolutnie nowy typ wiedzy – nauka dedukcyjna, wyprowadzająca teoremy z aksjomatów⁶.

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. Staro-

⁴ Por. Z. Łepko, *Problem opozycji człowieka wobec przyrody*, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 23(2006), s. 137 i 148.

⁵ Por. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1975.

⁶ V. Hölsle, *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge*, München 1991, s. 50.

żytni 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 siebie⁷.

Znaczące światło na naukę starożytnej Grecji rzuca także fakt, że Arystoteles, jako 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 konfrontacyjnej relacji ich obu. Zdaniem Karen Gloy, tutaj znajduje się prąródło rozdziału podmiotu od przedmiotu, charakterystycznego dla nowożytnej kultury europejskiej. Odtąd podmiot i przedmiot, ja i przyroda, przyjmują względem siebie stanowiska coraz bardziej opozycyjne⁸.

Średniowieczny etap kultury europejskiej charakteryzuje synteza chrześcijańskiego przekonania wiary i antycznej myśli filozoficznej⁹. Synteza ta stanowiła nie tylko systemowe powiązanie chrześcijańskich treści z grecką formą, lecz także wraz z formą treść filozofii greckiej przenikała do doktryny chrześcijańskiej i wywierała wpływ na średniowieczny obraz świata. 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 go istotnie współformował. Odnośne 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. Chodzi najpierw o ideę obecności śladów Boga w przyrodzie, następnie ideę kształtowania przyrody według zasad prawa i porządku, wreszcie odniesioną do przyrody ideę zawartą w metaforze *machina mundi*. Te idee stanowiły też swego rodzaju pomost między starożytnym a nowożytnym ujęciem przyrody¹⁰.

⁷ Tamże, s. 50-51.

⁸ K. Gloy, *Das Verständnis der Natur. Erster Band. Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens*, München 1995, s. 77-78.

⁹ Por. R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Leipzig 1954, s. 15-38.

¹⁰ Por. V. Höhle, *Philosophie der ökologischen Krise*, s. 51-52.

2. NOWOŻYTNY PARADYGMAT NAUKI

Nowożytny etap kultury europejskiej przyniósł niesłychanie szybki rozwój racjonalności technicznej, przy równoczesnej stagnacji, albo wręcz regresie tych typów racjonalności, które tradycja wiąże z mądrością i respektem wobec wartości¹¹. Konsekwentnie też od nowożytności racjonalność techniczna wyznacza główny nurt cywilizacji europejskiej. Stanowi ona bowiem podstawę nowej, w odniesieniu do starożytnej i średniowiecznej, strategii naukowego badania przyrody. Podczas gdy w starożytności i średniowieczu poznanie przyrody stanowiło cel sam w sobie, bądź szczególnie wyraz relacji człowieka do Boga, w czasach nowożytnych zaczęto je traktować jako środek prowadzący do wzrostu powszechnego dobrobytu ludzkości. Miało to być poznanie nierozdzielnie związane z techniką, dostarczające człowiekowi środków do panowania nad przyrodą i skutecznego uwalniania się od biedy materialnej. W miarę wzrostu sukcesów na tym polu wzrastał także konflikt między racjonalnością techniczną a racjonalnością mądrościową. Zdaniem znawców przedmiotu, ten konflikt leży u podstaw nowożytnej epoki technologicznej i w tym sensie stanowi najgłębszą przyczynę kryzysu ekologicznego¹².

Dysproporcje w rozwoju wskazanych tutaj typów ludzkiej racjonalności zostały utrwalone przez kulturową absolutyzację światopoglądu przyrodoznawczego¹³. Szczególnie sprzyjające ku temu okoliczności wystąpiły w początkach nowożytności wraz – z przedłożonym przez Francisa Bacona – projektem naukowo-technicznego opanowania przyrody. Projekt ten uutorował następnie drogę Kartezjuszowi, Th. Hobbesowi, Galileuszowi, J. Kepllerowi, B. Pascalowi i innym uczonym XVII wieku do wypracowania nowożytnej metodologii przyrodoznawstwa. Dlatego przez wielu historyków i filozofów kultury F. Bacon uważany jest za wiodącą postać nowożytności, a jego intelektualne dziedzictwo za wyznacznik głównego nurtu cywilizacji współczesnej¹⁴.

Narodziny nowożytnego paradygmatu nauki wyznaczyły nowy typ relacji teorii do praktyki i podmiotu poznającego do przedmiotu poznania. Zdaniem G. Pichta, „teoria” w okresie nowożytnym przyjmuje postać poznania obiektywnego. Nowożytna koncepcja „praktyki” stanowi zaś pochodną takiej koncepcji ludzkiej wolności, dla której konstytutywna jest suwerenna autonomia człowieka względem przyrody. W takim ujęciu człowiek nie uznaje w przyrodzie granic swoich możliwości, lecz wyznacza je autonomicznie. W tym przypadku teoria

¹¹ Tamże, s. 43-44.

¹² Por. F. Wetz, *Hans Jonas zur Einführung*, Hamburg 1994.

¹³ Por. H. Jonas, *Forschung und Verantwortung. Aulavorträge*, Hochschule St. Gallen 1983, s. 7.

¹⁴ Por. O. Höffe, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt am Main 1993, s. 49-72.

i praktyka wzajemnie się usprawiedliwiają, a nawet nawzajem się odzwierciedlają¹⁵. Oznacza to, że w okresie nowożytnym „teoria” jest w istocie tożsama z „praktyką”: rozwija ona metodykę skutecznego niczym nie ograniczonych możliwości człowieka ze względu na suwerenną autonomię człowieka względem przyrody. Oznacza to równocześnie, że w okresie nowożytnym „praktyka” jest w istocie tożsama z „teorią”: odnosi się ona do wszystkich dziedzin życia zgodnie z takimi założeniami i przy pomocy takich metod, które rozwinęły świadomość teoretyczną¹⁶.

Mając na względzie propagowaną w nowożytności tożsamość „teorii” i „praktyki”, Picht podkreśla, że filozoficzną nazwą świadomości absolutnej wolności człowieka wobec przyrody jest „podmiotowość”. Właśnie dzięki Kartezjuszowi, tak rozumiana „podmiotowość” osiągnęła postać absolutną, tworząc „archimedejski punkt świata” względem niej zewnętrznej. Oczywistym następstwem osiągnięcia przez „podmiotowość” postaci absolutnej jest układ konfrontacyjnej relacji podmiotu poznającego względem przedmiotu poznania¹⁷. Ta ostatnia obejmuje swym zasięgiem to wszystko, co w aspekcie teoretycznym traktowane jest jako przedmiot ludzkiego poznania, a w aspekcie praktycznym jako przedmiot ludzkiego oddziaływania. Oznacza to, że wyrażające istotną cechę nauki nowożytnej utożsamienie „teorii” z „praktyką” polega na tym, iż zdobyty przez nią zasób informacji - wiedzy nie tylko może być praktycznie wykorzystywany, lecz że jej praktyczna (techniczna) stosowalność istotnie dopełnia i ostatecznie spełnia zleczone jej zadanie. Nowożytność stworzyła bowiem jakieś niepisane prawo przymusu do technicznego zastosowania zdobytej wiedzy teoretycznej. Ta istotna cecha nauki nowożytnej domyka jej charakterystykę metodologiczną, do której przynależy najpierw typ udzielanych przez nią wyjaśnień, następnie zaś wykorzystywana przez nią eksperymentalna metoda dochodzenia do prawdy o rzeczywistości¹⁸.

Znaczenie nauki w nowożytnej historii kultury europejskiej wiąże się z jej wewnętrzną dynamiką, prowadzącą w aspekcie formalnym do zaniku tradycyjnego odróżniania teorii od praktyki, w aspekcie materialnym zaś do rozszerzania jej wpływów na codzienne życie człowieka¹⁹. Wymowną tego ilustracją jest odnotowana w historii nauki, od nowożytności poczynając, kolejność powstawania szczegółowych nauk realnych, a więc takich, w obrębie których wartość teorii

¹⁵ G. Picht, *Der Begriff der Natur und seine Geschichte, Vorlesungen und Schriften. Mit einer Einführung von Carl Friedrich von Weizsäcker*, Stuttgart 1993, s. 301.

¹⁶ Por. V. Höhle, *Philosophie der ökologischen Krise*, s. 53-56.

¹⁷ G. Picht, *Der Begriff der Natur Und Seine Geschichte*, s. 301-303.

¹⁸ Por. B. Hałaczek, *Aksjologiczna koncepcja nauki podłożem postulatów etyki uniwersalnej*, w: *Czy możliwa jest etyka uniwersalna? Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej*, red. J. Sekuła, Siedlce 1994, s. 130-131.

¹⁹ Por. H. Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt am Main 1997, s. 313-341.

mierzona jest jej dojrzałością do technologiczowania. Odnośne opracowania wskazują kolejno na mechanikę, chemię, elektrodynamikę, fizykę jądrową i biotechnologię. Opracowania te podkreślają, że nauka wtedy jest dojrzała do technologiczowania, gdy spełnia wymagania stawiane jej przez Galileusza, tzn. gdy na drodze, którą Galileusz nazywa *via resolutiva*, a więc na drodze postępowania analitycznego, osiągnie taki etap, który umożliwia jej wejście na *via compositiva*, a więc na drogę syntetyzowania cząstkowych i skwantyfikowanych elementów badanego przedmiotu. Zdaniem H. Jonasa dzisiaj ten etap osiągnęła także biologia. Chodzi mianowicie o biologię molekularną, która stwarza możliwości powiązania *via resolutiva* i *via compositiva* w odniesieniu do przyrody ożywionej²⁰. Fakt ten wskazuje na wzrastające możliwości człowieka w zakresie coraz głębszych ingerencji w biologię przyrody i zarazem potwierdza istnienie coraz silniejszej presji cywilizacyjnej wywieranej na człowieka w celu zaktualizowania swoich potencjalnych możliwości w tym względzie. Jonas podkreśla w związku z tym, że poznawcze wkraczanie w tajemnice przyrody jest już dzisiaj faktycznie manipulowaniem przyrodą²¹.

Taki stan faktyczny w zakresie naukowych odniesień człowieka do przyrody wyznacza drogę, na której doszło z czasem do powiązania problemów ekologicznych z problemami bioetycznymi. Do problemów związanych ze zniszczeniem naturalnych przestrzeni życia i klimatu, spustoszeniem obszarów krajobrazowych, zatruciem pożywienia i gleby, wytrzebieniem licznych gatunków zwierząt i roślin doszły bowiem z czasem także problemy z zakresu medycyny, manipulacji genetycznych, eugeniki i eutanazji, a nawet zbliżających się coraz wyraźniej możliwości klonowania komórek ludzkich. Mając na względzie taki zakres stojących przed nami wyzwań ekologicznych i bioetycznych, wzrasta sceptycyzm wobec naukowo-technicznych sukcesów człowieka. Niemal nieuchronnie prowadzą one bowiem do coraz głębszych ingerencji technicznych człowieka w przyrodę, przyczyniających się nierzadko do naruszenia istoty jej konstytucji bytowej. W tym przypadku nauka zagraża nie tyle samemu istnieniu przyrody, ile jej strukturze ontycznej. Z oczywistych racji, ta sama obawa dotyczy także zagrożeń struktury ontycznej samego człowieka, który sukcesy nauki na polu leczenia chorób dziedzicznych zmuszony jest okupywać zgodą na głębokie ingerencje w swoją strukturę ontyczną. Stąd też dzisiaj coraz częściej słychać głosy nawołujące nie tylko do działań na rzecz biologicznego przetrwania gatunku *Homo sapiens*, ale także jego przetrwania na sposób ludzki²².

²⁰ Por. tenże, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main 1990, s. 30-40.

²¹ Por. tenże, *Interview: Im Zweifel für die Freiheit?*, Nachrichten aus Chemie, Technik und Laboratorium 29(1981)1, s. 434-439.

²² Por. K. Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen*, München-Zürich 1983, s. 11.

3. NAUKA DLA EKOLOGICZNEJ PRZYSZŁOŚCI

Paradygmat nauki dla zrównoważonego rozwoju jest dzisiaj postulowany w jednoznacznej opozycji do nowożytnego paradygmatu nauki. Idzie więc o gruntowną rewizję ideowych podstaw nauki nowożytnej, wyznaczających i utrwalających radykalną opozycję człowieka względem przyrody poprzez wprzęgnięcie nauki w techniczno-technologiczne panowanie człowieka nad przyrodą. Efekty takiego panowania człowieka nad przyrodą opisywane są z odwołaniem się do sytuacji apokaliptycznej, naznaczonej groźbą powszechnej katastrofy, która nastąpi, jeśli pozwolimy, by sprawy szły nadal swoim obecnym torem²³.

Alternatywny – wobec paradygmatu nauki nowożytnej – paradygmat nauki dla zrównoważonego rozwoju jest utożsamiany z paradygmatem nauki holistycznej²⁴. Stanowił on przedmiot prac grupy studyjnej, która pod kierunkiem Klaus Michaela Meyer-Abicha podejmowała problematykę paradygmatycznej struktury nauki holistycznej w ramach realizacji projektu badawczego pod ogólnym tytułem *Kulturowa historia przyrody*. Ich efektem okazały się liczne opracowania, z których bodaj najważniejsze składają się na obszerną publikację pt. *Od drzewa poznania do drzewa życia*. Zredagowaną przez K.M. Meyer-Abicha książkę należy odczytywać zgodnie z jej podtytułem: *Holistyczne myślenie o przyrodzie w nauce i gospodarce*. Autorzy książki dostrzegają w niej kolejną próbę zdyktowania kultury europejskiej w dążeniu do wyjścia z kryzysu ekologicznego poprzez przewartościowanie wartości od nowożytności dominujących w tej kulturze. To przewartościowanie musi mieć charakter rewolucyjny, czyli paradygmatyczny, i musi stanowić wynik ścierania się różnych systemów wartości wpływających na biologiczne bezpieczeństwo i duchową jakość życia nadchodzących pokoleń ludzkich.

Najogólniej mówiąc, te systemy wartości funkcjonalnie przypominają identyfikowane przez Thomasa Kuhna paradygmaty poznawcze, ale w przedkładanej tutaj propozycji przejścia „od drzewa poznania do drzewa życia” ich rolę najlepiej wyraża zaproponowane w 1934 r. przez Adolfa Meyer-Abicha pojęcie „idei i ideałów poznawczych”²⁵, a także zaproponowane w 1935 r. przez Ludwiga Flecka pojęcie „stylu myślenia”²⁶. Zgodnie z tym ujęciem, Klaus Michael Meyer-Abich wskazuje na epistemologiczno-ekologiczny charakter współczesnego sporu

²³ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1979, s. 251.

²⁴ Por. Z. Łepko, *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*, Warszawa 2003, s. 182-184.

²⁵ Por. A. Meyer-Abich, *Ideen und Ideale der biologischen Erkenntnis. Beiträge zur Theorie und Geschichte der biologischen Ideologien*, Leipzig 1934.

²⁶ Por. L. Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv. Mit einer Einleitung von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle*, Frankfurt am Main 1993.

o wartości i postuluje, aby punkt odniesienia w tym zakresie wyznaczała myśl, którą poniekąd paradoksalnie można by wyrazić w formie pytania: „co powinniśmy wiedzieć, aby przy pomocy nauki i techniki móc rozwiązywać problemy, których nie mielibyśmy bez nauki i techniki?”²⁷. Autorzy książki *Od drzewa poznania do drzewa życia* możliwość taką dostrzegają w wykorzystaniu nauki i techniki wartościowanej ekologicznie. W konkretnym przypadku oznacza to wartościowanie zgodne z ideałami poznawczymi, wyznaczającymi holistyczną perspektywę ujmowania prawdy o rzeczywistości. Tym samym, autorzy ci odcinają się od ideałów poznawczych, związanych z dominującym w nowożytności dziedzictwem Francisa Bacona. Idzie więc o przełamanie tradycji badawczej, w ramach której ideał poznawczy wyraża się najwyższym stopniem obiektywizacji poznania. Jego efektem miałyby zaś być zapoczątkowanie tradycji, w ramach której wiodące poznawczo jest uczucie dla życia. Ono miałyby konstytuować naukę, dla której warta zdobycia jest tylko ta wiedza, która sprzyja pokojowemu współistnieniu człowieka z przyrodą pozaludzką²⁸.

Równocześnie K.M. Meyer-Abich podkreśla, że prace nad przyszłościowym modelem nauki warunkują prace nad przyszłościowym modelem gospodarowania człowiekiem w przyrodzie. Pokój człowieka z przyrodą zabezpiecza przyszłość społeczeństwa industrialnego i polega na uzgodnieniu praw gospodarczych z prawami przyrody. Stąd pojawia się postulat, aby ekonomię, czyli naukę o gospodarowaniu człowiekiem, uprawiać jako ekologię gatunku *Homo sapiens*. Tak rozumiana ekonomia miałaby nosić nazwę „ekologii humanistycznej” i stanowiłaby istotny element całościowej wiedzy o związkach ludzkiego życia z przyrodą pozaludzką²⁹. Zgodnie z tym ujęciem, holistyczna perspektywa przyszłościowej nauki o miejscu i roli człowieka w przyrodzie warunkuje utrzymanie holistycznej perspektywy ludzkiego gospodarowania w przyrodzie. Politycznie zorientowana nauka dla przyszłości musi więc być uprawiana ze względu na przeświadczenie, że wartość poznania jest tylko to, co sprzyja naturalnemu współistnieniu człowieka z przyrodą pozaludzką³⁰.

²⁷ K. M. Meyer-Abich, *Einführung*, s. 10.

²⁸ Por. M. Drieschner, *Die Macht der Objektivität*, w: *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens. Ganzheitliches Denken der Natur in Wissenschaft und Wirtschaft*, red. K.M. Meyer-Abich, München 1997, s. 337-356. W tym miejscu należy zwrócić uwagę, że na wiodące poznawczo znaczenie „uczucia dla życia” wskazywał już w latach dwudziestych ubiegłego stulecia Albert Schweitzer. Zgodnie z tą koncepcją, uczucie dla życia stanowi podstawę respektu i uznania istnienia tego wszystkiego, co żyje. Najwyższym moralnie celem budowanej na tej zasadzie etyki czci dla życia powinno być potrzymanie i promocja życia w każdym jego przejawie, a także przeciwstawianie się każdej próbie jego degradacji. (Por. A. Schweitzer, *Kultur und Ethik*, w: tenże, *Gesammelte Werke in 5 Bänden*, Band 2, Zürich 1973, s. 377-378).

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. K.M. Meyer-Abich, *Einführung*, s. 9-17.

Postulat nauki dla ekologicznej przyszłości K.M. Meyer-Abich wzmacnia postulatem nowej polityki ekologicznej³¹. Chodzi o politykę także zabezpieczającą pokój człowieka z przyrodą. Zgodnie z przyjętą przez autora tej propozycji fizjocentryczną perspektywą poznawczą ma to być polityka wynikająca z prawdy o obecności i działaniu człowieka w przyrodzie³². Jej punktem wyjścia musi być zatem bezsporny fakt, że człowiek jest niejako naturalnie predestynowany do panowania nad przyrodą według reguł dozwolonych w państwie prawa. Zdaniem K. M. Meyer-Abicha, „Antropokracja – panowanie człowieka w przyrodzie – musi być usankcjonowana prawnie”³³. Pokój człowieka z przyrodą należałoby zatem rozumieć jako swego rodzaju niespisany kontrakt, na podstawie którego panowanie człowieka nad przyrodą spełnia się poprzez jego odpowiedzialność za przyrodę. Najbardziej czytelnym wyrazem takiego panowania człowieka nad przyrodą powinna zaś być „politycznie zorientowana nauka dla przyszłości”³⁴.

ZAKOŃCZENIE

Zgłaszany współcześnie ekologiczny postulat nauki dla zrównoważonego rozwoju ma swoją własną historię, ściśle splecioną z historią kultury europejskiej. Jej etapy pokrywają się z etapami historii kultury, z charakterystycznymi dla każdego z nich próbami określenia przez człowieka swojego miejsca w przyrodzie. Można powiedzieć, że dzieje kultury europejskiej, od etapu kultur magiczno-mitycznych, przez etap kultury starożytnej Grecji, następnie etap kultury średniowiecznej i etap kultury nowożytnej, aż po współczesność, wiarygodnie dokumentują dochodzenie ludzkości na drodze prób i błędów do takiej relacji z przyrodą, która zapewni biologiczne bezpieczeństwo i duchową jakość życia aktualnych i przyszłych pokoleń gatunku *Homo sapiens*.

Postulowany paradygmat nauki dla zrównoważonego rozwoju uwzględnia realistyczne przeświadczenie, że biologiczne wymagania ochrony przyrody pozaludzkiej muszą komponować się w jedną całość z biologicznymi i cywilizacyjnymi aspiracjami ludzkości. Nie może być przecież wątpliwości co do tego, że ludzkość w dalszym ciągu swojego istnienia będzie podlegała rozwojowi i będzie musiała adekwatnie zabezpieczać sobie pożywienie, energię i surowce, i że z tej racji będzie musiała dysponować naturalnymi zasobami przyrody. W podejściu do przyrody trzeba zatem uwzględniać „nieuchronność przejścia

³¹ Por. tenże, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München-Wien 1984; tenże, *Wissenschaft für die Zukunft. Holistisches Denken in ökologischer und gesellschaftlicher Verantwortung*, München 1988; tenże, *Mit-Wissenschaft: Erkenntnisideal einer Wissenschaft für die Zukunft*, w: *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens*, s. 19-161.

³² Tenże, *Wege zum Frieden mit der Natur*, s. 14.

³³ Tamże, s. 138.

³⁴ Tamże, s. 14.

od neozoicznej epoki przyrody do antropozoicznej epoki człowieka i jego globalnej kultury gospodarczej”³⁵. To zaś domaga się wzmocnienia systemowych działań zabezpieczających proporcjonalnie zrównoważoną relację przyrody i kultury. Opracowania tej problematyki wskazują na konieczność podjęcia w tym zakresie działań gospodarczych i politycznych. W ich świetle proporcjonalnie zrównoważona relacja przyrody do kultury miałyby się wyrazić „globalnym partnerstwem, zmierzającym do pogodzenia nierozdzielnych wymagań zdrowego środowiska i zdrowej gospodarki dla wszystkich narodów świata”³⁶.

ECOLOGICAL POSTULATE FOR SUSTAINABLE DEVELOPMENT

Summary

The environmental crisis of contemporary scientific and technological world has its sources not in the way people act but in the way they think. Therefore, because of technological abuse against the environment, it is necessary to review not only the effects of contemporary science, but science's cognitive ideals. It seems that the main scientific goal of our time is to develop a new paradigm of science, which would be alternative to the paradigm which has been present in our culture since modernity, combining science and technology in an inseparable way. From the vantage point of the new scientific paradigm, the truth about reality should be discovered in a holistic perspective which includes the freedom and responsibility of scientific research. Such a new paradigm of science would fit the idea of sustainable development according to which the improvement of human life standards does not collide with the safety of the environment in a long-term perspective.

Keywords: science, sustainable development, ecology, future

Nota o Autorze: KS. DR HAB. PROF. UKSW ZBIGNIEW ŁEPKO SDB – kierownik Katedry Kulturowych Zachowań Przystosowawczych w Instytucie Ekologii i Bioetyki na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie, wykładowca WSD TS w Łądzie. W badaniach podejmuje problematykę historii i filozofii nauk behawioralnych, antropologii filozoficznej, ewolucyjnej teorii poznania i ekofilozofii.

Słowa kluczowe: nauka, zrównoważony rozwój, przyszłość ekologiczna

³⁵ H. Markl, *Natur als Kulturaufgabe, Über die Beziehung des Menschen zur lebendigen Natur*, Stuttgart 1986, s. 333-334.

³⁶ R. Philippe, *Przedmowa*, w: M. Keating, *Szczyt Ziemi. Globalny program działań*, tłum. R. Tertil, K. Brzózka, Warszawa 1994, s. VIII.

KS. RYSZARD F. SADOWSKI SDB
UKSW, Warszawa

RELIGIJNO-ETYCZNE UJĘCIE ZMIAN KLIMATYCZNYCH

Dyskusja na temat zmian klimatycznych od dawna nie jest już domeną samych tylko naukowców i polityków. Ważną rolę mają w niej do odegrania także prywatne fundacje, organizacje pozarządowe, ludzie biznesu, instytuty badawcze oraz ... organizacje religijne¹. Od pewnego czasu zauważa się wzrost aktywności religii w kwestii klimatycznej. Powszechnie mówi się o konieczności większego zaangażowania się religii na rzecz przeciwdziałania zmianom klimatycznym. *Report o stanie świata 2003* stwierdza wręcz, że włączenie się religii w działalność ekologiczną może „wielce wzmocnić” wysiłki w budowaniu zrównoważonego świata². Tendencję promującą włączanie religii w sprawy środowiskowe potwierdza niedawna wypowiedź urzędniczki wysokiego szczebla ONZ, która stwierdziła, że ze względu na to, iż zmiany klimatyczne są zagadnieniem moralnym dotyczącym ochrony naszej planety dla przyszłych pokoleń, wartości religijne mogą wiele wnieść do debaty klimatycznej³.

Coraz lepiej zdajemy sobie też sprawę, że sukces inicjatyw ekologicznych zależy nie tylko od osiągnięć nauki i wynalazków technicznych, ale także od stanu ludzkich umysłów, które są pod silnym wpływem bardzo różnych czynników: obrazów, relacji, metafor, uczuć, informacji, danych statystycznych, osobistych

¹ Por. M. B. McElroy, *Perspectives on Environmental Change: A Basis for Action*, Daedalus 130(2001)4, s. 55; por. także H. Rolston III, *Caring for Nature: What Science and Economics Can't Teach Us but Religion Can*, Environmental Values 15(2006)3, s. 307-313; K. A. Annan, *As Climate Changes, Can We?*, Washington Post z 8.11.2006.

² Por. G. Gardner, *Engaging Religion in the Quest for a Sustainable World*, w: Worldwatch Institute, *State of the World 2003. A Worldwatch Institute Report on Progress Toward a Sustainable Society*, WW Norton & Company 2003, s. 152.

³ Por. *General Assembly President stresses value of interfaith dialogue in securing peace*, UN News Center z 13.06.2007, <<http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=22891&Cr=general&>>, (data dostępu: 25.08.2009).

doświadczeń itp.⁴. Religie wywierają istotny i bezpośredni wpływ na wiele spośród tych czynników⁵. Stąd obecność religii w debacie klimatycznej wydaje się ważna, a nawet konieczna⁶. Ujęcie kwestii klimatycznej w perspektywie religijnej i etycznej może znacząco poszerzyć debatę nad tym zagadnieniem i przyczynić się do większej troski o środowisko ze strony zwykłych obywateli. Moralny autorytet religii oraz ich obecność w życiu społecznym stanowi także ważny element nacisku na polityków podczas negocjowania kolejnych międzynarodowych porozumień klimatycznych.

RELIGIJNE UJĘCIE ZMIAN KLIMATYCZNYCH

Interesującym przykładem uczonego, który dostrzegł wagę religii w przeciwdziałaniu zmianom klimatycznym, jest sławny klimatolog – Sir John Theodore Houghton⁷. W przedmowie do książki pt. *Global Warming: The Complete Briefing* Houghton tłumaczy, dlaczego w ściśle naukowej monografii umieścił cały rozdział poświęcony kwestiom etycznym i religijnym. Jego celem było wskazanie, że działania zmierzające do zaradzenia problemom środowiskowym zależą zarówno od wiedzy, jak i od wartości, które przypisujemy środowisku przyrodniczemu oraz naszemu stosunkowi do środowiska. Houghton uważa, że religia może dostarczyć silnych motywacji do działań pro-środowiskowych⁸. Przywołując bardzo różne tradycje religijne (religie północnoamerykańskich Indian, hinduizm, islam oraz judaizm i chrześcijaństwo), Autor wskazuje na obowiązek troski

⁴ Por. P. J. Posas, *Roles of religion and ethics in addressing climate change*, *Ethics in Science and Environmental Politics* 7(2007), s. 40; por. także A. Leiserowitz, *Climate Change Risk Perception and Policy Preferences: The Role of Affect, Imagery, and Values*, *Climatic Change* 77(2006) 1-2, s. 45-72.

⁵ O skuteczności religii w tym względzie niech świadczy fakt, że jedno z najczęściej używanych pojęć ekologicznych – rozwój zrównoważony (*sustainable development*), którego pojawienie się łączono ze sławnym Raportem Brundtlanda z 1987 r., już w roku 1976 zostało użyte w kontekście ekologicznym w raporcie Światowej Rady Kościołów. Por. O. Langhelle et al., *Framing oil and gas in the Arctic from a sustainable development perspective*, w: *Arctic Oil and Gas: Sustainability at Risk?*, red. A. Mikkelsen, O. Langhelle, Routledge 2008, s. 18.

⁶ Por. S. A. Kolmes, R. A. Butkus, *Science, Religion, and Climate Change*, *Science* 316(2007), s. 540; por. także M. Stults, *Religious Groups Becoming a Factor in Climate Policy Debate*, Washington: Climate Institute 2006, <<http://web.archive.org/web/20070407060340/http://www.climate.org/topics/localaction/religion-climate-change.shtml>>, (data dostępu: 30.08.2009).

⁷ John Theodore Houghton to autor licznych publikacji, redaktor raportów klimatycznych przygotowanych w ramach oenztetowskiego Międzyrządowego Zespołu ds. Zmian Klimatu (IPCC). Uznany uczony nagrodzony m.in. *Symons Memorial Medal* przez Królewskie Towarzystwo Meteorologiczne (1991); *International Meteorological Organization Prize* (1999); *Japan Prize* (2006) oraz *Pokojową Nagrodą Nobla* przyznaną w roku 2007 Ałowi Gorowi oraz IPCC, w którego pracach John Houghton odegrał ważną rolę.

⁸ Por. J. Houghton, *Global Warming: The Complete Briefing*, Cambridge University Press 2004, s. 210.

o przyrodę obecny we wszystkich tych religiach. Szczególnie podkreśla jednak judeochrześcijańską koncepcję stworzenia oraz chrześcijańską naukę o wcieleniu, z których wynika zarówno konieczność troski o stworzenie, jak i demonstruje się Boska troska o Ziemię i obecne na niej życie⁹.

Dostrzeżenie przez Houghtona religijnej perspektywy zmian klimatycznych i włączenie go do ściśle naukowej publikacji spotkało się z pozytywnym przyjęciem w środowisku naukowym. John S. Perry¹⁰, recenzując książkę *Global Warming: The Complete Briefing* napisał: „Wielu uczonych, włączając w to zadeklarowanych agnastyków takich, jak np. ja, jest nieco zdziwionych tą otwartą deklaracją przekonań religijnych i boskiego celu w ściśle naukowej publikacji. Nie mam nic przeciwko temu, że (...) Houghton dowodzi, iż dziedziny nauki i religii są komplementarnymi sposobami patrzenia na prawdę. Nauka opisuje sposób w jaki świat funkcjonuje, religia odpowiada – dlaczego. (...) Jego przejrzyste streszczenie złożonej kwestii globalnego ocieplenia jest kompetentnym przewodnikiem poprzez naukowe wymiary tego zagadnienia; jego inspirująca synteza nauki, wiary i włodarzowania (*stewardship*), dzięki uwzględnieniu moralnego i etycznego wymiaru, dodaje temu podręcznikowi dodatkowych walorów”¹¹. Podobne opinie na temat komplementarności nauki i wiary w kontekście ekologicznym są coraz powszechniejsze¹². Wydaje się jednak, że religie mogą wnieść w debatę klimatyczną dużo więcej niż wskazuje to John Houghton, a zagadnienie to domaga się poważnej refleksji.

Harold Coward już w roku 1993 w książce pt. *Ethics & Climate Change: The Greenhouse Effect* podał trzy zasadnicze argumenty na rzecz włączenia religii w debatę klimatyczną:

- „Podobnie jak filozofia, prawo i ekonomia dają nam podstawy do oceny długiej historii myśli ludzkiej, tak i religia towarzyszy ludzkiej cywiliza-

⁹ Por. tamże, s. 204-205; por. także R. White, *A burning issue: Christian care for the environment*, Cambridge Papers toward a Biblical Mind 15(2006)4, s. 2.

¹⁰ John S. Perry jest doradcą amerykańskiej Board on Sustainable Development of the National Research Council.

¹¹ Cyt. za J. Houghton, *Global Warming: The Complete Briefing*, s. xxvii-xxviii.

¹² POR. A. Gore, *Earth in the Balance: Ecology and the Human Spirit*, Rodale Books 2006, s. 252-254; M. E. Tucker, *Worldly Wonder: Religions Enter Their Ecological Phase*, Religion East & West (2002)2, s. 4; M. E. Tucker, J. Grim, *The Nature of the Environmental Crisis*, w: *Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds*, red. M. E. Tucker, D. R. Williams, Harvard University Press 1997, s. xx; C. Sagan, *Guest Comment: Preserving and cherishing the Earth – an appeal for joint commitment in science and religion*, American Journal of Physics 58(1990)7, s. 615; Joint Appeal by Religion and Science for the Environment, *Declaration of The 'Mission to Washington'*, w: *This Sacred Earth. Religion, Nature, Environment*, red. R. S. Gottlieb, Routledge 1996, s. 640-642; J. Randers, *Ethical Limitations and Human Responsibility*, w: *To Create a Different Future: Religious Hope and Technological Planning*, red. K. L. Vaux, Friendship Press 1972, s. 32.

cji niemal przez całą jej historię. Z tego względu należy uwzględnić mądrość, jakiej dostarcza religia.

- Ponieważ wielu spośród współczesnych mieszkańców Ziemi to ludzie identyfikujący się z jakąś religią, apel o podjęcie osobistej odpowiedzialności za środowisko może być wzbogacony o motywacje religijne.
- Niektóre państwa mają bardziej charakter religijny niż laicki (szczególnie kraje muzułmańskie); w przypadku takich krajów wiedza na temat ich odpowiedzialności religijnej może pomóc w przekonaniu rządów tych państw do włączenia się w międzynarodową współpracę na rzecz przeciwdziałania zmianom klimatycznym¹³.

Wielu współczesnych naukowców dostrzega rolę, jaką religie mogą odegrać w kwestii klimatycznej. Jedni wiążą tę rolę z autorytetem moralnym religii oraz ich możliwościami instytucjonalnymi, dzięki którym religie wywierają wpływ na postawy jednostek, kształtują zwyczaje społeczeństw oraz politykę rządów¹⁴. Inni uważają, że religie mogą poszerzyć perspektywę dialogu ekologicznego dzięki włączeniu do debaty języka wiary i wartości moralnych¹⁵. Jeszcze inni twierdzą, że zaangażowanie religii w debatę klimatyczną podkreśla ważność zagadnienia i powagę zagrożeń¹⁶. Powszechnie dostrzega się wiele płaszczyzn, na których religie mogą współdziałać na rzecz zapobiegania zmianom klimatycznym. Do najczęściej wymienianych należą: płaszczyzna edukacyjna, kulturowa i komunikacji społecznej. Wskazuje się także na niezastąpioną rolę religii w kształtowaniu stylu życia oraz wyznaczaniu modelu przywództwa¹⁷.

Opublikowany przez Worldwatch Instytut *Raport o stanie świata 2003* podaje pięć atutów religii, ze względu na które, „należy zachęcać” religie do zaangażowania się w kwestie ekologiczne¹⁸:

- zdolność kształtowania kosmologicznych obrazów świata,
- autorytet moralny,
- wielka liczba wyznawców,
- znaczące środki ekonomiczne,
- zdolność tworzenia wspólnoty.

¹³ H. Coward, *Religious responsibility*, w: *Ethics & Climate Change: The Greenhouse Effect*, red. H. Coward, T. Hurka, Humanities Press International 1993, s. 39.

¹⁴ Por. M. E. Tucker, J. Grim, *Introduction: The Emerging Alliance of World Religions and Ecology*, *Daedalus* 130(2001)4, s. 3-4.

¹⁵ Por. C. Millais, *The Faith Dimension*, w: *Common Belief. Australia's Faith Communities on Climate Change*, red. C. Millais, The Climate Institute (Australia) 2006, s. 5, <http://media.globalpublicmedia.com/PDF/041206_common_belief.pdf>, (data dostępu: 25.08. 2009).

¹⁶ Por. P. J. Posas, *Roles of religion and ethics in addressing climate change*, s. 38.

¹⁷ Por. C. Sagan, *Guest Comment: Preserving and cherishing the Earth – an appeal for joint commitment in science and religion*, s. 615.

¹⁸ Por. G. Gardner, *Engaging Religion in the Quest for a Sustainable World*, s. 154.

Ponadto, jak podaje *Raport*, religie mają wielkie doświadczenie w informowaniu wiernych na tematy o znaczeniu ostatecznym i potrafią inspirować swych wyznawców do podjęcia konkretnych działań. Wiele religii posiada znaczne wpływy polityczne wynikające z autorytetu liderów i liczebności wyznawców. Niektóre religie dysponują dużymi zasobami finansowymi i znacznymi nieruchomościami. Niezmiernie ważną cechą religii jest także umiejętność tworzenia silnych więzi społecznych, które owocują w postaci zaufania i współpracy, będących ważnym wsparciem w rozwoju społeczeństwa¹⁹.

Paula J. Posas, analizując rolę religii wobec zmian klimatycznych, wskazuje, że doniosłość zaangażowania religii w tej kwestii wynika z²⁰:

- tradycyjnych i unikalnych funkcji religii w społeczeństwie,
- nauczania etycznego,
- zasięgu i wpływów,
- zdolności inspirowania swoich wyznawców do podjęcia działań.

Posas, nawiązując do roli religii w ujęciu Durkheima²¹, próbuje usystematyzować przestrzenie, w jakich religie mogą współpracować na rzecz przeciwdziałania zmianom klimatycznym. Autorka porządkuje te przestrzenie wg możliwości wynikających ze społecznego wymiaru religii oraz funkcji religii. W ujęciu tym religie wspierają działalność proekologiczną w ramach²²:

1. Tradycyjnych funkcji religii:
 - a. Dostarczanie podstaw dla solidarności społecznej,
 - b. Wprowadzanie norm społecznych,
 - c. Wartościowanie postaw.
2. Motywacyjnej funkcji religii:
 - a. Wprowadzanie dalekosiężnej perspektywy,
 - b. Integrowanie wszystkich klas społecznych,
 - c. Odwoływanie się do emocji i wartości wyższych.
3. Wyznaczania postaw etycznych człowieka względem:
 - a. Absolutu,
 - b. Innych ludzi,
 - c. Istot żywych,
 - d. Ziemi.
4. Wyznaczania etycznego stylu życia:
 - a. Wskazywanie, czym jest niezdrowy styl życia oraz jego odradzenie,
 - b. Wskazywanie, czym jest zdrowy styl życia oraz jego promocja.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. P. J. Posas, *Roles of religion and ethics in addressing climate change*, s. 38.

²¹ Por. E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. z franc. A. Zadrożyńska, PWN 1990, s. XXXI.

²² Por. P. J. Posas, *Roles of religion and ethics in addressing climate change*, s. 39.

5. Możliwości wynikających z liczby wiernych i zasięgu oddziaływania:
 - a. Liczba wyznawców i wszechstronna reprezentacja,
 - b. Wpływ na politykę narodową,
 - c. Wpływ na politykę międzynarodową.
6. Możliwości inspirowania wiernych do podjęcia działań:
 - a. Edukacja,
 - b. Dostarczanie duchowego usprawiedliwienia dla podejmowanych działań,
 - c. Wydawanie oświadczeń,
 - d. Sponsorowanie wydarzeń i projektów ekologicznych.

Powyższy schemat wydaje się przejrzysty, brak w nim jednak miejsca dla ważnych sposobów angażowania się religii w kwestie środowiskowe. Wydaje się, że istotnym, aczkolwiek pominiętym elementem jest medytacja oraz modlitwa w intencji niszczonej przyrody. Pomijając płaszczyznę wiary, należy stwierdzić, że praktyki religijne znacząco wpływają na mentalność wiernych i wzmacniają motywacje do podejmowania działań. Zaproponowany schemat pomija także wagę badań naukowych, dzięki którym teolodzy i filozofowie, na bazie tradycji poszczególnych religii, szukają odpowiedzi na pytanie o najgłębsze przyczyny zaistniałego kryzysu oraz sposoby jego przezwyciężenia²³. Coraz częściej słyszy się w debacie ekologicznej głosu, że nie uda się przezwyciężyć kryzysu ekologicznego bez dostrzeżenia jego duchowego wymiaru²⁴. Na szczególną uwagę zasługują proponowane przez religie kosmologiczne obrazy świata, które sytuują człowieka we wszechświecie i wpływają na kształt wszystkich jego relacji²⁵.

Wydaje się, że modlitwę i medytację można by umiejscowić w kategorii „Możliwości inspirowania wiernych do podejmowania działań” (punkt 6) lub „Motywacyjna funkcja religii” (punkt 2). Pozostałe elementy domagają się jednak osobnej kategorii, np. „Możliwości wynikające z potencjału intelektualnego religii”, w którym znalazłyby miejsce zarówno refleksja nad religijnymi obrazami świata, jak i analiza przyczyn kryzysu ekologicznego oraz poszukiwanie sposobów na jego przezwyciężenie.

²³ Por. S. H. Nasr, *Religion and the Order of Nature*, Oxford University Press 1996, s. 193; por. także S. H. Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, Kazi Publications 2007; Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus Annus”* (1 maja 1991), nr 37; Benedykt XVI, *Oredzie Ojca Świętego Benedykta XVI na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2007 roku*, nr 8-11; J. Ratzinger, *Il sale della terra. Cristianesimo e Chiesa cattolica nella svolta del millennio. Un colloquio con Peter Seewald*, San Paolo 1997, s. 260; Dalai Lama, *Ecology and the Human Heart*, <www.tibet.com/Eco/dleco3.html>, (data dostępu: 27.08.2009).

²⁴ Por. *Worldviews, Religion, and the Environment. A Global Anthology*, red. R. C. Foltz, Thomson Wadsworth 2003, s. 9.

²⁵ Por. J. Grim, *The roles of religion in environmental crisis*, referat wygłoszony 28.06.2006 na Yale University, <<http://research.yale.edu/environment/climate/2006/06/28/the-roles-of-religion-in-the-environmental-crises/>>, (data dostępu: 27.08.2009).

Na rolę religii w sprawie kryzysu klimatycznego wskazują także teolodzy, którzy coraz częściej poruszają zagadnienie klimatu. Na uwagę zasługuje kanadyjska teolog Sally McFague, która uzasadnia zaangażowanie chrześcijan w przeciwdziałanie zmianom klimatycznym tym, że chrześcijaństwo dąży do sprawiedliwego i zrównoważonego życia całego stworzenia. McFague rozwija myśl Teilharda de Chardin na temat pojęcia powszechności Kościoła – jest zdania, że wśród takich określeń Kościoła, jak jeden, święty i powszechny, powinno znaleźć się określenie „ekologiczny”. W jej opinii wynika to z pojęcia powszechności, której nie można ograniczać do ludzi, ale należy ją poszerzyć o całe stworzenie. McFague wskazuje na wspólny źródłosłów takich terminów, jak „ekonomia”, „ekumenia” i „ekologia”, które wyrastają z greckiego *oikos* (dom). Zbawienie dotyczy całego „Boskiego domostwa”, należy więc wszystkie te terminy traktować łącznie i podkreślać ich wewnętrzną spójność. Z jednej strony, musimy dostrzegać religijną płaszczyznę kwestii klimatycznej, z drugiej zaś, należy zauważać ekologiczny wymiar chrześcijaństwa²⁶.

ETYCZNE UJĘCIE ZMIAN KLIMATYCZNYCH

Do niedawna etyczna perspektywa zmian klimatycznych była niemal zupełnie pomijana. Przypisywanie wartości działaniom człowieka w kontekście klimatycznym staje się jednak zagadnieniem coraz powszechniejszym i uważnie analizowanym²⁷. Jeżeli nasze działania mają przynieść sukces, to niezbędna jest wielka zmiana w świadomości ludzi odpowiedzialnych za decyzje w sprawach klimatycznych. Michael McElroy stwierdził nawet, że zaradzenie zmianom w środowisku naturalnym wymaga ewolucji w organizacjach społecznych porównywalnej do ewolucji fizycznej, jaka dokonała się na Ziemi oraz ewolucji życia jako takiego. Musimy uświadomić sobie, że naszymi działaniami nie może kierować jedynie nauka i ekonomia. Niezbędnym elementem, wymagającym uwzględnienia, jest etyka odpowiedzialności za środowisko²⁸.

Dużą zasługę mają w tym względzie religie, które w swoich systemach etycznych przypisują przyrodzie wartość i formułują poglądy na temat miejsca, jakie zajmuje w niej człowiek²⁹. Mary Tucker i John Grim stwierdzili nawet, że większość światowych religii kieruje się w stosunku do środowiska przyrodniczego tzw. „Zasadą 5R”: *Reverence* (cześć); *Respect* (szacunek); *Restraint* (po-

²⁶ Por. S. McFague, *A New Climate for Theology. God, the World, and Global Warming*, Fortress Press 2008, s. 32-33.

²⁷ Por. D. A. Brown, *The Ethical Dimensions of Global Environmental Issues*, Daedalus 130(2001)4, s. 60; por. także D. Brown, J. Lemons, N. Tuana, *The importance of expressly integrating ethical analyses into climate change policy formation*, Climate Policy 5(2006), s. 549-552.

²⁸ Por. M. B. McElroy, *Perspectives on Environmental Change: A Basis for Action*, s. 34.

²⁹ Por. tamże, s. 56.

wściagliwość); *Redistribution* (redystrybucja) i *Responsibility* (odpowiedzialność)³⁰. Zauważa się także tendencję do fundowania etyki środowiskowej, zarówno antropocentrycznej, jak i nieantropocentrycznej, na bazie religii, co zwykle się określać „ekologizowaniem religii” (*greening of religion*)³¹.

Współcześnie coraz częściej mówi się o powstaniu nowej gałęzi etyki – etyki zmian klimatycznych (*climate change ethics*) lub etyce klimatycznej (*climate ethics*). Pod tym pojęciem rozumie się zwykle nową i rozwijającą się przestrzeń badawczą, która skupia się na etycznych wymiarach zmian klimatycznych. Początki tej nowej gałęzi etyki sięgają dyskusji wywołanej publikacją *Protokołu z Kioto* (1997), który porusza wiele kwestii etycznych związanych ze zmianami klimatycznymi. Począwszy od roku 1999 liczba publikacji na ten temat stale rośnie, a dyscyplina, choć ciągle młoda, gwałtownie się rozwija³². Szerszą perspektywę powstania etyki klimatycznej oraz przełomowe publikacje z tego zakresu podaje P. J. Posas³³.

O tym, że wymiar etyczny w debacie klimatycznej znalazł swoje poczesne miejsce i na stałe poszerzył jej perspektywy świadczy ogłoszenie w roku 2006 tzw. *Białej księgi na temat etycznych wymiarów zmian klimatycznych* opracowanej pod auspicjami ONZ. Wymienia się tam 9 zasadniczych zagadnień etycznych wprost związanych ze zmianami klimatycznymi³⁴:

- Odpowiedzialność za zagrożenie,
- Cele w kwestii atmosfery,
- Podział wielkości emisji pomiędzy poszczególne państwa,
- Użycie niepewności naukowej w prowadzeniu polityki na temat zmian klimatycznych,
- Koszta ekonomiczne ponoszone przez państwa,
- Niezależna odpowiedzialność za działanie,
- Możliwe nowe technologie,
- Proceduralna uczciwość.

Konieczności spojrzenia na niepokojące zjawiska klimatyczne przez pryzmat wartości staje się coraz bardziej oczywista. Dotyczy to zarówno zwykłych obywateli, jak i mężów stanu. Świadomość ta doczekała się wyjątkowego wyrazu

³⁰ Por. M. E. Tucker, J. Grim, *Introduction: The Emerging Alliance of World Religions and Ecology*, s. 19.

³¹ Por. J. B. Callicott, *Multicultural Environmental Ethics*, *Daedalus* 140(2001)4, s. 77-78.

³² Bogata literatura z zakresu etyki klimatycznej znajduje się w: S. M. Gardiner, *Ethics and Global Climate Change*, *Ethics* 114(2004)3, s. 596-600.

³³ Por. P. J. Posas, *Roles of religion and ethics in addressing climate change*, s. 3-8.

³⁴ Por. Collaborative Program on the Ethical Dimensions of Climate Change, *White Paper on the Ethical Dimensions of Climate Change*, s. 10-40, <<http://www.webethics.net/padova2008/doc/pdf/edcc-whitepaper.pdf>>, (data dostępu: 27.08.2009). Omówienie najważniejszych zagadnień etycznych związanych ze zmianami klimatu prezentuje Donald Brown. Por. D. A. Brown, *The Ethical Dimensions of Global Environmental Issues*, s. 65-70.

w słowach byłego prezydenta Czech – Vaclava Havla: „Jestem głęboko przekonany, że jedyną opcją jest zmiana w sferze ducha, w sferze ludzkiego sumienia. Wynajdywanie nowych urządzeń, negocjowanie nowych porozumień, ustanawianie nowych instytucji okazuje się niewystarczające. Musimy rozwinąć nowe rozumienie prawdziwego celu naszego istnienia na ziemi. Tylko, dokonując tak fundamentalnej zmiany, będziemy zdolni do stworzenia nowych modeli zachowań i nowego systemu wartości dla naszej planety”³⁵.

Prezydent Czech jest przekonany, że istotą współczesnego kryzysu jest brak szacunku dla porządku moralnego, a nawet kryzys szacunku dla wszelkich autorytetów wykraczających poza płaszczyznę przyrodzoną. Konsekwencją tak rozumianego kryzysu jest nowożytna koncepcja wszechświata pozbawionego celu wykraczającego poza rzeczywistość ziemską. Wydaje się, że tylko zmiany polegające na dostrzeżeniu celu wszechświata i samego człowieka transcendującego ziemski wymiar egzystencji, są w stanie wpłynąć na zmianę ludzkich postaw. Dostrzeżenie w przyrodzie wartości i podstawowego celu polegającego na kontynuacji istnienia wszystkich bytów, a w szczególności istot żywych, jest fundamentem przezwyciężenia obecnego kryzysu ekologicznego.

O konieczności dostrzeżenia w bytach obecnych we wszechświecie czegoś więcej niż tylko przedmiotów i dostrzeżeniu przysługujących im wartości pisze Thomas Berry: „Cechy, które przypisujemy człowiekowi (...) są obecne w całym świecie. Nawet na poziomie pierwiastków zauważamy zdolność samoorganizowania się i zdolność bliskich relacji. Te wszechobecne zdolności psychiczne są tak imponujące, że musimy wziąć pod uwagę, iż formy (*mode*) świadomości są obecne w całym wszechświecie (...). Każdy byt posiada swoją własną spontaniczność wyłaniającą się z jego wnętrza i wyraża swą wewnętrzną wartość w taki sposób, że musimy stwierdzić, iż wszechświat jest wspólnotą podmiotów, a nie zbiorem przedmiotów”³⁶. Dzięki dostrzeżeniu wartości w całej rzeczywistości, nasze relacje w stosunku do wszystkiego, co istnieje, nabierają etycznego wymiaru i stanowią podstawę odpowiedzialności za wszystko.

ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Jak zostało to przedstawione powyżej, religie dostrzegają potrzebę włączenia się w proces przeciwdziałania zmianom klimatu. Ich aktywność w tej kwestii jest powszechnie zauważana, doceniana i pożądana. Poszczególne tradycje religijne wnoszą do współczesnej debaty klimatycznej dziedzictwo swych wiekowych doświadczeń i dalekosiędnej perspektywy. Szczególnie ważna wydaje się rola religii

³⁵ V. Havel, *Divine Revolution, Civilization* (1998), April/May, <www.utne.com/print-article.aspx?id=742>, (data dostępu: 31.09.2009).

³⁶ T. Berry, *The Great Work: Our Way Into the Future*, Bell Tower 1999, s. 81-82.

polegająca na wskazywaniu moralnego wymiaru stosunku człowieka do Ziemi oraz moralnej odpowiedzialności za toczące się międzynarodowe negocjacje klimatyczne. Solidarny i sprawiedliwy podział obciążeń poszczególnych państw wynikających z porozumień międzynarodowych ma niewątpliwie wymiar moralno-etyczny.

Aktualny stan szerokiej debaty ekologicznej, w tym także debaty klimatycznej, akcentuje konieczność poszerzenia horyzontów toczącej się dyskusji. Tylko poprzez wskazanie na sferę wartości można wpłynąć na zmianę stylu życia zwykłych obywateli i wymusić konieczne decyzje polityków zobligowanych oczekiwaniami swoich wyborców. Kategorie zła i dobra, tak często zarezerwowane jedynie do oceny relacji międzyosobowych, coraz częściej są aplikowane do relacji człowieka względem środowiska przyrodniczego. Nowego, poszerzonego znaczenia domaga się także pojęcie odpowiedzialności – chodzi tu o poszerzenie odpowiedzialności zarówno w perspektywie czasowej (odpowiedzialność za ludzkość w perspektywie międzypokoleniowej), jak i w sprawie zakresu (odpowiedzialność za całość stworzenia, szczególnie za królestwo życia). Coraz wyraźniej zdajemy sobie sprawę, że konsekwencje dzisiejszych decyzji będą dotyczyć przyszłych pokoleń. Obecnymi wyborami przesadzamy bowiem o stanie środowiska przyrodniczego, w którym im przyjdzie żyć.

Ubogacenie debaty klimatycznej o perspektywę religijną i etyczną oraz właściwe zaangażowanie religii może pomóc lepiej zrozumieć niepokojące zjawiska zachodzące w przyrodzie oraz postawić właściwą diagnozę kryzysu ekologicznego. Wydaje się, że u podstaw tego kryzysu znajduje się kryzys człowieka, a ten może być rozpoznany i przezwyciężony tylko na sposób ludzki, tzn. na płaszczyźnie wartości oraz w odniesieniu do celu ludzkiej egzystencji. Dla znacznej większości ludzi nośnikiem wartości i celu jest wyznawana przez nich religia.

RELIGIOUS AND ETHICAL APPROACH TO CLIMATE CHANGE

Summary

The article shows the importance of religious and ethical approaches to climate change. Since the early 70s we have known that ecological crisis cannot be solved only by technical means. The current climate debate involves not only government leaders and business representatives but also scientists, philosophers, NGO representatives, writers, and... religious leaders. The consequences of the decisions made at the Copenhagen Summit in December 2009 have religious and ethical perspectives and the debate must be enriched with these dimensions. Religion and ethics bring values to the climate debate which have the necessary potential to prompt politicians to make right decisions and ordinary people to change their lifestyles.

Keywords: climate change, ethics, religion, religion and ecology

Nota o Autorze: **KS. DR RYSZARD F. SADOWSKI SDB** – adiunkt przy Katedrze Kulturowych Zachowań Przystosowawczych w Instytucie Ekologii i Bioetyki UKSW w Warszawie. W badaniach

podejmuje zagadnienia z zakresu antropologii środowiskowej, ekologii kulturowej Juliana Haynesa Stewarda oraz religijnych aspektów ekologii człowieka.

Słowa kluczowe: zmiany klimatyczne; etyka, religia

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

SEMINARE

t. 27 * 2010 * s. 99–109

KS. JANUSZ SZULIST

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

WSPÓŁCZESNA OCENA MORALNA ZYSKU

Ekspozowanie duchowego charakteru chrześcijaństwa, jak też interpretowanie wielu jego kwestii w kontekście przyszłych czasów (aspekt eschatologiczny), są tymi czynnikami, które w doktrynie katolickiej bardzo łatwo prowadzą do pomniejszania, a nawet kwestionowania sfery materialnej. Powyższe tendencje skutkują również tym, iż brakuje niekiedy jednoznacznej oceny takich kwestii, jak zysk ekonomiczny, który należy bez wątpienia do sfery dóbr doczesnych. Powstająca w ten sposób ambiwalencja jest dodatkowo wzmacniana przez doświadczenia współczesnego kryzysu gospodarczego, podważającego konstytucję bytowania materialnej sfery gospodarki. Odwołanie do etyki chrześcijańskiej może zatem posłużyć jako pomoc w wytyczeniu nowych kierunków interpretacji rozwoju gospodarki, stanowiącej nieodłączny element ludzkiej egzystencji, która ma charakter duchowo-materialny.

Sługa Boży Jan Paweł II, w *Oreǳiu na Światowy Dzień Pokoju* z roku 2000, wskazuje na konieczność zaistnienia zgodności pomiędzy ekonomicznym a społecznym charakterem rzeczywistości ziemskiej¹. Właśnie owa zgodność jest wyrazem harmonii trzech odwiecznie ścierających się ze sobą elementów: osoby, materii oraz zasad moralnych; ponadto pozwala na klasyfikację etyczną zarówno czynów człowieka, jak i na ocenę moralną owoców zaangażowania ludzkiego, do których bez wątpienia należy zysk.

Celem niniejszej publikacji jest ocena moralna zysku we współczesnym nauce społecznym Kościoła. Pierwszą część rozważań stanowi charakterystyka danych objawionych, dotyczących zagadnienia zysku. W drugiej części publikacji przedstawione zostały kryteria oceny moralnej zysku.

¹ Por. Jan Paweł II, *Oreǳie na Światowy Dzień Pokoju* 2000, nr 15 [dalej: ŚDP].

1. BIBLIJNA CHARAKTERYSTYKA PROCESU BOGACENIA SIĘ LUDZI

Źródła objawione w kwestii zysku wskazują zasadniczo na zagadnienia dotyczące pracy i własności. Oba powyższe elementy, mimo iż przynależą do sfery doczesnej, w naturalny sposób ukierunkowują człowieka na Boga pod warunkiem, iż zarówno praca, jak i własność korelują z zasadami moralnymi, wywodzącymi się bezpośrednio lub pośrednio z Prawa Bożego.

Odniesienie do pracy i własności w charakterystyce zysku wynika też z tradycji chrześcijańskiej, w ramach której, jak wskazuje Józef Majka, zysk albo dochód powinien stanowić konsekwencję trudu poniesionego przez osobę. Nie można bowiem generować wirtualnego zysku bez realnego udziału człowieka².

1.1. Praca ludzka sposobem przymnażania dóbr

Nakaz pracy człowieka jest zawarty już w opisie stworzenia, w ramach którego osobie zostało powierzone zadanie panowania na innych stworzeniami żyjącymi, a także nad światem natury (por. Rdz 1,28-29). Relacja poddaństwa materii wobec człowieka przyjmuje wyraz służby, a więc bycia pomocnym, tkwiący w sposobie egzystencji osoby. Praca zlecona przez Boga człowiekowi sama w sobie jest dobra. Zło wyrażające się w trudzie i cierpieniu stanowi, jak wskazują Księgi Objawione, skutek grzechu człowieka (por. Rdz 3,17-19) ilustrującego zburzenie porządku ustalonego przez Boga³. Istotą upadku w ogrodzie Eden jest próba przywłaszczenia przez człowieka absolutnej władzy przynależnej Bogu. W kwestii czerpania zysku z dóbr powierzonych człowiekowi owa zaborczość stworzeń oznacza pęd do realizowania postulatów nieograniczonej wolności jednostki, sprzecznej w gruncie rzeczy z wolą Stwórcy.

W Ewangelii praca jest oceniana pozytywnie. Jezus, jako Syn cieśli, odnosi się z szacunkiem do różnych profesji. Wykonana praca w przekazach autorów nowotestamentalnych domaga się zapłaty (por. Łk 10,7), a szczególnej nagrody mogą spodziewać się uczciwie pracujący (por. Mt 24,46). W rzeczywistości przyszłego Królestwa Bożego znajduje się miejsce także dla utrudzonych, dla których Bóg jest źródłem pocieszenia i pokrzepienia (por. Mt 11,28)⁴.

² Por. J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980, s. 115.

³ Por. Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, nr 255-256. [dalej: KNSK]; C. Strzeszewski, *Praca ludzka. Zagadnienie społeczno-moralne*, Lublin 1978, s. 137-138; C. Sołtys, *Kościół wobec godności pracy w kontekście ekologicznym. Studium teologiczno-pastoralne*, Tuchów 2007, s. 68-69; R. Kuligowski, *Humanizm w myśli Jana Pawła II. Studium teologiczno-moralne*, Kielce 2004, s. 225-227.

⁴ Por. KNSK 259; C. Strzeszewski, *Praca ludzka ...*, dz. cyt., s. 142; C. Sołtys, dz. cyt., s. 96-97.

Ewangelia zawiera również fragmenty odnoszące się pośrednio do kwestii zysku albo ukazujące co najmniej duchowy wymiar owoców pracy (gromadzonych dóbr). Po pierwsze, jako formę pracy należy traktować głoszenie przez Jezusa orędzia o Królestwie Bożym. Z owym orędziem związane były cuda, dotyczące w gruncie rzeczy wnętrza człowieka, takie jak np. wypędzanie duchów albo zwycięstwo nad cierpieniem i śmiercią. Te właśnie skutki działalności Jezusa posiadają charakter duchowy. Można zatem wysunąć wniosek, iż również owoce pracy należy kojarzyć nie tylko ze wzrostem stanu posiadania, ale także z zyskiem natury duchowej, co w kategoriach ewangelicznych przyjmuje postać zdrowia, wolności itd.⁵

Po drugie, fragment Ewangelii opisujący wypędzenie przekupniów ze świątyni (por. Mk 11,15-18) nawiązuje bezpośrednio do „wymieniających pieniądze” jako kategorii ekonomicznej⁶. Tekst opisujący zachowanie Jezusa w miejscu świętym pozwala na sformułowanie tezy, iż sprzedaż i wymiana środków płatniczych powinny mieć właściwie sobie miejsce w rzeczywistości społecznej. Można w tej kwestii odnosić się do uwarunkowań czasowo-przestrzennych, ale należy mieć również na uwadze odpowiednie ramy prawne, znajdujące uzasadnienie w przykazaniu miłości Boga i bliźniego, a więc w bezwzględny szacunku dla godności każdej osoby. Przymnażanie zysku nie może bowiem pomniejszać godności bliźnich.

W *Drugim Liście do Tesaloniczan* św. Paweł, kontynuując naukę Chrystusową, wskazuje na pracę jako element zaangażowania osoby, zapewniający w efekcie jej samowystarczalność. Na potępienie zasługują natomiast – według niego – wszelkie formy aktywności apostołskiej podejmowane jedynie kosztem adresatów Dobrej Nowiny: „Sami bowiem wiecie, jak należy nas naśladować, bo nie wzbudzaliśmy wśród was niepokoju ani u nikogo nie jedliśmy za darmo chleba, ale pracowaliśmy w trudzie i zmęczeniu, we dnie i w nocy, aby dla nikogo z was nie być ciężarem” (2Tes 3,7-8). Zachowanie Apostołów, cechujące się samowystarczalnością, stanowi fundament wspólnot o stabilnej strukturze społecznej, jak też wspólnot zmierzających do coraz większej doskonałości⁷.

Mówiąc o pracy w interpretacji św. Pawła, należy wspomnieć także zasadę: „Kto nie chce pracować, niech też nie je!” (2Tes 3,10). Owa zasada jest niemalże

⁵ Por. KNSK 261; W. Terpiłowski, *Problematyka pracy w kościelnym nauczaniu posoborowym. Aspekt moralnospołeczny*, Częstochowa 2007, s. 223-224.

⁶ Komentarze do tekstu z Ewangelii według św. Marka o wypędzeniu przekupniów ze świątyni dowodzą co najmniej dwóch prawd. Po pierwsze, Jezus swoim zachowaniem wskazuje na nowy porządek kojarzony z ideą Nowego Przymierza. Po drugie, zdecydowana reakcja Jezusa jest formą skutecznego usuwania wszelkich patologii społecznych, religijnych itd. Por. *Ewangelia według św. Marka. Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie Synu Bożym*, wstęp, tekst, komentarz oprac. T. Loska, Katowice 1989, s. 121-122; *Ewangelia według św. Marka*, tłumaczenie, wstęp, komentarz H. Langkammer, Lublin 1997, s. 104-105.

⁷ Por. KNSK 264; C. Strzeszewski, *Praca ludzka ...*, dz. cyt., s. 147.

dosłownym zastosowaniem w rzeczywistości społecznej postulatów wynikających ze sprawiedliwości.

1.2. Ubóstwo i bogactwo jako kategorie charakteryzujące sposób odniesienia do Boga

Według nauki objawionej, na co zwrócono uwagę w *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, kwestie takie jak ubóstwo i bogactwo powinny być interpretowane w kontekście służby osobie oraz wspólnocie, wobec których dobra materialne traktowane są jako środek do celu, utożsamianego z własnym zbawieniem albo z doskonaleniem społeczności.

Kategorie ubóstwa i bogactwa mogą posiadać znaczenie pozytywne oraz negatywne⁸. Ubóstwo wynikające z lenistwa jest potępiane na kartach Biblii, czego wymowny przykład stanowi fragment z *Księgi Przysłów*: „Jak długo, leniwcze, chcesz leżeć? I kiedyż ze snu powstaniesz?” (6,9). Podobnie źle są oceniane zachowania bogatych przejawiające się w lichwie, oszustwach, utrwalaniu stanu bezprawia, wykorzystywaniu majątności jako środka wywyższania się nad ubogimi itd. (por. Iz 58,3-11; Jr 7,4-7; Am 2,6-7 i in.). Według wskazań nauki objawionej nie należy zatem potępiać dóbr jako takich, ale nieustannie reflektować sposób ich użytkowania przez człowieka. Każda sytuacja, w której osoba, posługując się dobrami doczesnymi, zapomina o swoim powołaniu do świętości, jest równoznaczna ze zburzeniem porządku ustanowionego przez Boga, a wyrażającego się w przyporządkowaniu dóbr materialnych dobrom duchowym. Człowiek zatem, żyjąc w ramach rzeczywistości doczesnej, potrzebuje ciągłej konfrontacji z Bożymi wskazaniami, co powinno zmierzać do ukazywania docelowej jedności pomiędzy wymiarem skończonym a nieograniczoną zbawienia⁹.

Według autorów ksiąg biblijnych, posiadanie bogactw (a konkretnie zaślepienie owymi bogactwami) może prowadzić do lekceważenia albo eliminowania Boga jako ostatecznego celu ludzkiego zaangażowania w ogólności. Owo niebezpieczeństwo znajduje wyraz w *Księdze Przysłów*: „Lepiej mieć mało z prawością, niż wielkie zyski z bezprawiem” (16,8). Absolutyzowanie bogactwa powoduje w efekcie zakwestionowanie prawa, a ściślej Prawodawcy – Boga¹⁰. Człowiek posiada złudne przeświadczenie, iż ogrom posiadanych przezeń dóbr jest w stanie zastąpić Boga w Jego Wszechmocy. Właśnie dlatego jednostki tworzą systemy przynoszące nieograniczone korzyści, aby na tej drodze kopiować stwórcze akty Boga.

⁸ Ubóstwo w sensie wyrzeczenia się dóbr materialnych jest w tradycji chrześcijańskiej wartością pozytywną. Por. T. Paszkowska, *Ubóstwo*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin 2002, s. 897-898.

⁹ Por. KNSK 323.

¹⁰ Por. tamże, nr 257.

Ryzyko związane z posiadaniem bogactwa znajduje dobitny wyraz w *Ewangelii według św. Marka*; świadczą o tym słowa przestrogi Jezusowej: „Jak trudno tym, którzy mają dostatki, wejść do królestwa Bożego” (Mk 10,23). Trudności, z jakimi borykają się bogacze, nie wynikają z charakteru posiadanych dóbr, ale – jak wyjaśnia we wspomnianym fragmencie Jezus – z pokładania całej ufności w wymiarze doczesnym (por. Mk 10,24).

2. KRYTERIA OCENY MORALNEJ ZYSKU

Maksymalizacja zysku stanowi cel współczesnej gospodarki, która charakteryzowana jest przez dwa czynniki: globalizację (w sensie współzależności gospodarczej w skali globalnej)¹¹ oraz konkurencję (w sensie współzawodnictwa ekonomicznego). Oba powyższe czynniki są dziełem człowieka. Z tego względu, koncentrowanie się na wymiarze ludzkim gospodarki jest najważniejszą drogą postępu, zapewniającą rozwój i respektującą wskazania moralne. Kwestia humanizacji gospodarki w perspektywie chrześcijańskiej jest poszerzona o doświadczenie Chrystusa stawiającego przed człowiekiem Boskie ideały, nadające sens ludzkiej pracy na korzyść rzeczywistości doczesnej¹². Człowiek poprzez swoje zaangażowanie wnoszą wkład w rozwój społeczności, co nawiązuje bezpośrednio do kategorii społeczno-politycznej, jaką jest dobro wspólne.

2.1. Personalistyczny charakter zysku – „praca jako «akt osoby»”

Pozytywna ocena pracy ludzkiej wynika z jej charakteru podmiotowego, co oznacza prezentację własnej osobowości w ramach „aktów osoby”, wyrażających aktywność ludzką w świecie. Centralna pozycja osoby w pracy ludzkiej pozwala na sformułowanie wniosku natury etycznej, iż pierwszą podstawą wartości pracy jest sam człowiek. A zatem, jak zauważa Jan Paweł II, to „praca jest «dla człowieka», a nie człowiek «dla pracy»”¹³.

Dążenie do panowania nad światem jest zgodne z powołaniem, jakie zostało powierzone ludziom w akcie stworzenia. W encyklice *Laborem exercens* Papież

¹¹ Na aspekt współzależności gospodarczej, jako zasadniczą cechę globalizacji, wskazuje m.in. Maria Hirszowicz. Por. M. Hirszowicz, *Stąd, ale dokąd?*, Warszawa 2007, s. 78-83.

¹² Por. T. Borutka, *Spółeczne nauczanie Kościoła. Teoria i zastosowanie. Podręcznik do katolickiej nauki społecznej*, Kraków 2008, s. 259-260. Warunki integralnego rozwoju opisuje szczegółowo Czesław Strzeszewski. Por. C. Strzeszewski, *Integralny rozwój gospodarczy*, Warszawa 1976, s. 77-84.

¹³ Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”* (14 września 1981), nr 6 [dalej: LE]; por. także Z. Szycik, *Podstawowe powinności człowieka wobec świata materialnego w świetle posoborowego nauczania Kościoła i literatury teologiczno-moralnej*, Kraków 2006, s. 24-25; W. Terpiłowski, dz. cyt., s. 118-140; R. Czekalski, *Godność osoby ludzkiej (nauczanie Jana Pawła II)*, Warszawa 2007, s. 138-139.

podkreśla, iż „praca jest dobrem człowieka. (...) I to nie dobrem tylko «użytecznym» czy «użytkowym», ale dobrem «godziwym», czyli odpowiadającym godności człowieka, wyrażającym tę godność i pomnażającym ją”¹⁴. Oddziaływanie osobowości na świat materii dotyczy nie tylko prezentacji tego, kim jest osoba w Bożym zamysłu; poprzez swoje działanie człowiek uszlachetnia bowiem materię, nadając jej ludzkie znamię. Humanizację świata materii należy traktować jako formę dalszego stwarzania, stanowiącego zasadniczy rys obecności człowieka w doczesności, odpowiadający zamysłowi Bożemu.

Wpływ osoby na materię w nauce Jana Pawła II dotyczy nie tylko przyszłości, ale również teraźniejszości, a nawet przeszłości, co wyraża się w kreowaniu takiego porządku, w którym ludziom pracy zostaną zagwarantowane godność i wynikająca z niej podmiotowość¹⁵. Tylko w takim środowisku owoce pracy ludzkiej odzyskają swoją naturalną wartość, zgodną ze wskazaniami moralności chrześcijańskiej.

Kryterium oceny moralnej zysku dotyczy w dalszej kolejności zachowania praw ludzi pracy; obligatoryjność owych praw wynika z fundamentalnego znaczenia działalności zawodowej dla rozwoju osobowości ludzkiej. Zachowanie praw ludzi pracy stanowi absolutny punkt odniesienia w ocenie sposobu bogacenia się. Jan Paweł II wysuwa nawet tezę, iż jest ono gwarantem pokoju społecznego i politycznego, bazującego na sprawiedliwym podziale dóbr¹⁶. Prawdziwość tezy papieskiej wydaje się potwierdzać charakter przemian ustrojowych lat 80. XX wieku.

W ramach personalistycznej interpretacji pracy należy odnieść się do dynamiki bytu osobowego, przyjmującej postać prywatnej inicjatywy oraz przedsiębiorczości. Zysk, interpretowany w aspekcie dynamiki osoby ludzkiej, jest tym czynnikiem, który powinien pobudzać podmioty życia społecznego i ekonomicznego do aktywności; owa aktywność stanowi wyraz rozwoju osobowości, utożsamianej z ewangelicznym obowiązkiem doskonalenia się¹⁷. Według logiki ewangelicznej, rozwój oznacza przewagę „być” nad „mieć”¹⁸. Doskonalenie na poziomie struktur ontycznych jest zatem prakryterium oceny zysku w ogólności.

¹⁴ LE 9; por. także J. Szulist, *Perspektywy ludzkiego rozwoju. Kluczowe zagadnienia encykliki „Caritas in veritate”*, Pelplin 2009, s. 73-75.

¹⁵ Por. LE 9; J. Szymczyk, *Socjologiczno-aksjologiczne elementy „Laborem exercens”*, w: *Praca kluczem polityki społecznej. Materiały sympozjum w 25-lecie wydania encykliki „Laborem exercens” Jana Pawła II*, red. J. Mazur, Lublin 2007, s. 43-48.

¹⁶ Por. LE 16.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”* (1 maja 1991), nr 32 [dalej: CA]; por. także J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 112-113. Impulsem dla rozwoju własnej inicjatywy twórczej jest solidarność, rozumiana jako zdolność do wspólnego urzeczywistniania dóbr niezbędnych dla rozwoju jednostek. Por. J. Szymczyk, dz. cyt., s. 53-54.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”* (30 grudnia 1987), nr 28 [dalej: SRS].

2.2. Społeczny charakter zysku – zobowiązania społeczne ciążyące na własności prywatnej

Współcześnie zagadnienie społecznego charakteru własności jest ukazywane w kontekście zasady powszechnego przeznaczenia dóbr, na której istnienie zwrócili uwagę Ojcowie Soborowi w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*: „Bóg przeznaczył ziemię wraz ze wszystkim, co się na niej znajduje, na użytek wszystkich ludzi i narodów, dlatego też dobra stworzone powinny w słusznej mierze docierać do wszystkich; przewodniczy temu sprawiedliwość, a miłość jej towarzyszy”¹⁹. Aspekt społeczny własności prywatnej powinien być urzeczywistniany według zasady sprawiedliwości ożywianej miłością, na co uwagę zwrócił także Benedykt XVI w encyklice społecznej *Caritas in veritate*. Ofiarność społeczna, rozumiana jako darowanie czegoś bez spodziewanego zwrotu, ukazuje konkretny sposób, w jaki własność prywatna może służyć społeczności, a ściślej łagodzeniu nierówności społecznych²⁰.

Charakter społeczny własności znajduje bezpośrednie odzwierciedlenie w charakterystyce przedsiębiorstw zaprezentowanej we wspomnianej już encyklice *Caritas in veritate*. Benedykt XVI przedstawia w niej dwie typologie współczesnych przedsiębiorstw. W pierwszej z nich Papież wskazuje na przedsiębiorstwa prywatne, przedsiębiorstwa publiczne oraz organizacje produkcyjne. Trzeci z wymienionych rodzajów przedsiębiorstw poprzez wypracowany zysk w sposób pełny służy realizacji celów społecznych i sprzyja wzajemnej pomocy²¹.

Druga typologia przedsiębiorstw, przedstawiona przez Benedykta XVI, nawiązuje ściśle do pojęcia zysku. Otóż, oprócz przedsiębiorstw nastawionych na zysk i tych, które nie kierują się zyskiem, Papież wskazuje również na grupę instytucji stawiających sobie cele humanitarne i społeczne. Benedykt XVI ma tu na myśli tradycyjną działalność przedsiębiorców, którzy przymnażają społeczności – oprócz wymiaru materialnego – również walorów kulturowych²². Odniesienie przedsiębiorstw do celów społecznych albo humanizujących wynika stąd,

¹⁹ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7 grudnia 1965), nr 69 [dalej: KDK]; por. także J. Majka, *Etyka życia gospodarczego ...*, dz. cyt., s. 49; Z. Szycik, dz. cyt., s. 176; W. Terpiłowski, dz. cyt., s. 113-114. Profity pochodzące z pracy obejmują m.in. zaspokajanie potrzeb egzystencjalnych człowieka. Por. M. Kalinowski, I. Czuma, M. Kuć, A. Kulik, *Praca*, Lublin 2005, s. 10-11.

²⁰ Por. KDK 69; CA 30; Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”* (29 czerwca 2009), nr 6 [dalej: CiV]; W. Terpiłowski, dz. cyt., s. 102-103.

²¹ Por. CiV 38; J. Szulist, dz. cyt., s. 84.

²² Por. CiV 46; ŚDP 16; J. Szulist, dz. cyt., s. 84-85; Z. Szycik, dz. cyt., s. 180-182; R. Kuliowski, dz. cyt., s. 232-233.

iz każda forma przedsiębiorczości jest przede wszystkim wspólnotą osób. O wartości etycznej przedsiębiorstw rozstrzyga zatem czynnik personalistyczny²³.

Specyfika współczesnej gospodarki dotyczy także funkcjonowania samego rynku stanowiącego arenę zmagania się „wolności” i „prawa”. Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* wskazuje w pierwszej kolejności na wolność charakteryzującą osobę jako podmiot życia społecznego oraz na wolność właściwą przymnażaniu dóbr. Wolność osobowa posiada pierwszeństwo przed wolnością produkcyjną. Z tego względu, każdy system, społeczny czy też gospodarczy, ograniczający wolność osobową tylko do zakresu pożytkowania czy produkowania dóbr, w gruncie rzeczy kwestionuje zasady personalizmu.

Relacja człowieka względem rynku, rozumianego jako miejsce wytwarzania zysku, posiada ponadto charakter formalno-prawny. Istotnym wyzwaniem jest stworzenie takich mechanizmów rynkowych, które będą zapewniały pełny rozwój człowieka. Regulacje prawne, sprzyjające jedynie postępowi materialnemu albo technicznemu, z pominięciem rozwoju osobowego, zaprzeczają integralności bytu ludzkiego²⁴.

W nauczaniu społecznym Kościoła sposób wykorzystania zysku w realiach gospodarki światowej jest oceniany nie zawsze pozytywnie. Negatywnej oceny moralnej domagają się stosunki gospodarcze, które w niewolniczy sposób uzależniają kraje rozwijające się od państw uprzemysłowionych. W podobnie pejoratywny sposób należy wartościować również wszelkie bezpośrednie ingerencje w postęp demograficzny społeczności, takie jak kontrola narodzin itd. Takie działanie, jak wskazują Jan Paweł II oraz Benedykt XVI, jest „sprzeczne z ludzką godnością”²⁵.

2.3. Polityczny charakter zysku – korelacja gospodarki i polityki w aspekcie dobra wspólnego

Spójne kryterium oceny zysku wyraża dobro wspólne, stanowiące punkt odniesienia zarówno dla sfery gospodarki, jak i dla polityki. Powszechność dobra wspólnego w stosunku do różnych aspektów życia społeczno-politycznego znajduje wyraz w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”: „Z coraz ściślejszej, rozszerzanej stopniowo na cały świat

²³ Por. T. Borutka, dz. cyt., s. 257-258.

²⁴ Por. CA 39,48; KNSK 350; J. Kupny, *Godność człowieka a wymogi życia gospodarczego: przeciwieństwo czy komplementarność?*, w: *Jan Paweł II promotorem godności człowieka*, red. A. Bałabuch, Świdnica 2007, s. 109.

System społeczny, jaki kreuje państwo, powinien sprawiać, iż zarówno praca, jak i jej owoce, będą przyczyną satysfakcji robotników. Por.: C. Strzeszewski, *Praca ludzka ...*, dz. cyt., s. 310; J. Krucina, *Osobowa struktura społeczności, gospodarki, polityki*, w: *Człowiek żyjący drogą Kościoła. Myśl antropologiczna Jana Pawła II*, red. R. Komurka, J.D. Szczurek, Kraków 2008, s. 92.

²⁵ Por. CA 33; CiV 22-25.

współzależności wynika, że dobro wspólne – to znaczy suma tych warunków życia społecznego, które pozwalają bądź to grupom, bądź poszczególnym jego członkom pełniej i szybciej osiągnąć ich własną doskonałość – staje się dziś coraz powszechniejsze, a co za tym idzie, obejmuje także prawa i obowiązki, które odnoszą się do całego rodzaju ludzkiego²⁶. Powszechność dobra wspólnego, o której wspominają Ojcowie Soborowi, zmierza zatem w dwóch kierunkach. Pierwszy z nich dotyczy innych podmiotów wspólnoty ludzkiej. Druga forma powszechności jest natomiast utożsamiana z integralnością bytu ludzkiego, co znajduje wyraz w postulatcie, by przez udział w dobru wspólnym doskonalona była natura człowieka, zarówno w jej wymiarze duchowym, jak i cielesnym²⁷.

Na poziomie relacji międzyosobowych dobro wspólne jest czynnikiem porządkującym wspólnoty ludzkie poprzez kształtowanie struktur społecznych, politycznych i gospodarczych, odpowiadających zasadom personalizmu. W aspekcie zysku, porządkująca funkcja dobra wspólnego dotyczy zasadniczo dwóch kwestii. Po pierwsze, istotne jest nadanie właściwej formy aktywności człowieka, która stanowi bezpośrednią przyczynę podejmowania działań przynoszących zysk. Po drugie, w oparciu o przyjęty model państwa, będący pochodną koncepcji dobra wspólnego, wypracowanemu zyskowi należy przypisać właściwe miejsce w hierarchii dóbr i wartości. Owo właściwe miejsce jest zależne od użyteczności zysku dla rozwoju osobistego i społecznego²⁸.

Dobro wspólne, powstałe także z wypracowanego zysku, jak też służące rozwojowi społeczności państwowych, jest czynnikiem uzasadniającym interwencjonizm państwa. Wyraża się on bezpośrednio w doraźnym oddziaływaniu organów państwowych na sferę gospodarki, zachodzącym w ramach już istniejących mechanizmów albo poprzez powoływanie nowych instytucji kontroli. Współcześnie, doraźne interwencje państwa przyjmują nawet formę postulatu, którego realizacja powinna być sposobem na przezwycięzenie panującego obecnie kryzysu w imię troski o dobro wspólne²⁹. Interwencjonizm państwowy posiada jednak swoje granice, na co zwrócił uwagę Tadeusz Borutka, powołując się

²⁶ KDK 26; por. także KNSK 164; M. Kalinowski, dz. cyt., s. 30-31.

²⁷ Por. J. Kupny, dz. cyt., s. 102-103; J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna ...*, dz. cyt., s. 22-24. W *Oreędziu na Światowy Dzień Pokoju 2000*, Jan Paweł II zwraca uwagę na troskę przedsiębiorców o dobrobyt zarówno w aspekcie poszczególnych obywateli, jak też w ramach społeczności. Ów dobrobyt można traktować jako korelujący z ideą dobra wspólnego, którego realizacja zapewnia obywatelom poczucie spełnienia i szczęścia. Por. ŚDP 16.

²⁸ Por. KNSK 168-170; C. Strzeszewski, *Integralny rozwój gospodarczy ...*, dz. cyt., s. 181-185; Z. Szycik, dz. cyt., s. 183-184; J. Krucina, dz. cyt., s. 91-92. Przydatność zysku dla doskonalenia osobistego i społecznego wyraża się w specyfice polityki redystrybucyjnej państwa. Por. CiV 36-40,42; A. Świerczek, *Jana Pawła II teologia daru*, w: *Człowiek żyjący drogą Kościoła ...*, dz. cyt., s. 126-127; M. Kalinowski, dz. cyt., s. 35.

²⁹ Por. CiV 35,39-42; C. Strzeszewski, *Praca ludzka ...*, dz. cyt., s. 379-380; J. Kupny, dz. cyt., s. 103.

na tekst encykliki *Mater et Magistra* Jana XXIII. Otóż, zadaniem państwa jest inspirowanie do rozwoju prywatnej inicjatywy, nigdy zaś obecność instytucji publicznych nie może tłumić naturalnej aktywności osoby. Państwo stałoby się wówczas tyranem, prowadzącym do bierności społecznej podlegających mu członków wspólnoty państwowej³⁰.

Sprawdzianem wartościującej funkcji dobra wspólnego w stosunku do spożytkowania wypracowanego zysku jest współcześnie charakter pomocy krajom Trzeciego Świata. Kluczową kwestię stanowi w tym kontekście wzajemne warunkowanie się wypracowywanych w formie zysku środków materialnych i integralnie pojmowanego rozwoju krajów ubogich. Łączność ideowa pomiędzy teoriami zysku a integralnością postępu jest istotą kreowania pokoju w ramach społeczności światowej³¹.

ZAKOŃCZENIE

Powyższe rozważania pozwalają na wyciągnięcie wniosków dotyczących moralnej oceny zysku w perspektywie moralności chrześcijańskiej. Określają one ogólne odniesienie moralności do sfery gospodarki.

Po pierwsze, analiza współczesnego nauczania Kościoła w kwestiach gospodarczych pozwala na wskazanie dwóch kryteriów oceny zysku. Pierwsze z nich można określić mianem kryterium podmiotowego. Stanowi ono odpowiedź na pytanie, na ile wypracowany zysk sprzyja doskonaleniu osobowości. Drugie kryterium można nazwać przedmiotowym; dotyczy ono wszelkich inwestycji i zmian struktur społeczno-politycznych dokonanych w oparciu o kapitał będący owocem pracy ludzkiej.

Po drugie, zysk – stanowiący we współczesnej gospodarce formę własności prywatnej – obarczony jest zobowiązaniami społecznymi. Wypracowane albo nagromadzone środki nie powinny zatem służyć jedynie ich właścicielom. Swoistym obowiązkiem przedsiębiorców, pracowników itd., jest pożytkowanie nagromadzonych środków na wzajemną pomoc w celu np. likwidowania niesprawiedliwości społecznych.

Po trzecie, dobro wspólne jest zasadą pozwalającą na określenie, czy środki wypracowane przez społeczeństwo są pożytkowane w sposób moralnie dobry. Niezwykle istotny jest problem redystrybucji dóbr przez rządzących. To ona stanowi jednocześnie sprawdzian, czy i na ile politycy postępują zgodnie z zasadami moralnymi.

³⁰ Por. Jan XXIII, *Encyklika „Mater et Magistra”* (15 maja 1961), nr 57; SRS 15; T. Borutka, dz. cyt., s. 263.

³¹ Por. CiV 71-72; C. Strzeszewski, *Integralny rozwój gospodarczy ...*, dz. cyt., s. 89; J. Kupny, dz. cyt., s. 104; J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna ...*, dz. cyt., s. 27-28.

Po czwarte, nauka objawiona zwraca uwagę na konieczność realnego charakteru zysku. Bogactwo powinno być wypracowane w oparciu o trud włożony w jego zdobywanie. Realność zysku zabezpiecza najskuteczniej przed różnego rodzaju spekulacjami, które doprowadziły do współczesnego kryzysu.

Ocena zysku w świetle moralności chrześcijańskiej może stanowić źródło nowych inspiracji dla ogólnego charakteru współczesnej gospodarki. Tego typu analizy mogą dotyczyć ponownego ustalenia relacji pomiędzy humanizacją społeczności a postępem technologicznym, warunkowanych sprzyjającą koniunkturą gospodarczą. Innym, równie interesującym zagadnieniem jest zbadanie wpływu postępującego bogactwa albo ubóstwa na specyfikę współczesnej kultury.

Istotnym wyznacznikiem współczesnych przemian rzeczywistości gospodarczej, politycznej i społecznej jest przedstawione powyżej zjawisko zysku. Chrześcijanie są powołani do tego, aby w dobie szybko rozwijającej się gospodarki aktualizować normy moralne, które są przecież ukonkretnieniem niezmiennego prawa Bożego.

CONTEMPORARY MORAL REFLECTION ON PROFIT-MAKING

Summary

Profit is a crucial quality pertaining to the economy in its broader meaning. Accumulating wealth is an activity of man who, due to his/her natural characteristics, is obliged to evaluate his/her moral conduct in the light of ethical principles and take into consideration those ideals which, in a way, make up the purpose of any human action. Christianity offers a certain system of values and principles which allow us to pass a moral judgment on the economic aspect of human life.

The analysis of profit based on Scriptural considerations need to point to the value of labour and the idea of private property. The inspired writers emphasize the centrality of the human being in their account of the material aspect of the created reality. Therefore, every profitable activity ought to be subordinated to the well-being of the person. The economic systems which question the fundamental value of human dignity or absolutize the material side of things need to be, according to the Bible, deemed unjust or even fatal to all humankind.

On the basis of the revealed truth and the social encyclical letter of Pope Benedict XVI *Caritas in veritate*, three criteria of contemporary moral reflection on profit-making may be formulated: personalizing profit-making activity, enabling wealth to produce social benefits it is bound to yield, and contributing to the common good. The positive evaluation of profit-making in the perspective of these principles makes it possible for the profitable activity to contribute to the genuine growth of every member of the community along with the whole of society.

Keywords: profit, labour, private property, morality, personalism, common good

Nota o Autorze: Ks. DR JANUSZ SZULIST – kapłan Diecezji Pelplińskiej. Ukończył studia specjalistyczne z zakresu Katolickiej Nauki Społecznej na Fakultecie Teologicznym w Innsbrucku. Adiunkt w Zakładzie Teologii Moralnej i KNS na UMK w Toruniu. Wykładowca KNS w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie.

Słowa kluczowe: zysk, praca, własność prywatna, moralność, personalizm, dobro wspólne

KS. HENRYK SKOROWSKI SDB
UKSW, Warszawa

SPOŁECZNY WYMIAR DUSZPASTERSKIEGO PRZEPOWIADANIA

Teza, którą chciałbym przedstawić i uzasadnić, dotyczy przekonania, że przepowiadanie Dobrej Nowiny musi zawierać istotny wymiar społeczny, co w praktyce oznacza, iż działalność duszpasterska każdego kapłana winna zawierać element społeczny. Uzasadnienie zaangażowania kapłana w szeroko rozumiane życie społeczne wynika z faktu, że istotnym wymiarem misji Kościoła jest człowiek. Ten zaś wpisany jest bardzo mocno w kontekst społeczny. Stąd kapłan, z jednej strony, winien podejmować nauczanie dotyczące życia społecznego w jego wielorakich problemach, z drugiej zaś strony, także – w pewnym zakresie – aktywnie uczestniczyć w szeroko rozumianej rzeczywistości społecznej. Kapłan, zatem, w całokształcie swojej działalności duszpasterskiej, musi być w jakimś sensie „społecznikiem”. W czym winno się to wyrażać? Artykuł niniejszy jest próbą odpowiedzi na to pytanie.

1. CZŁOWIEK DROGĄ KOŚCIOŁA – PODSTAWA SPOŁECZNEGO ZAANGAŻOWANIA KAPŁANA

Misją, tzn. podstawową drogą Kościoła jest człowiek. Jan Paweł II stwierdza: „Kościół nie może odstępować człowieka, którego «los» – to znaczy wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie – w tak ścisły i nierozdzielny sposób zespolone są z Chrystusem. A jest to równocześnie przecież każdy człowiek na tej planecie (...) Każdy człowiek w całej tej niepowtarzalnej rzeczywistości bytu i działania, świadomości i woli, sumienia i «serca». Człowiek, który – każdy z osobna (gdyż jest właśnie «osobą») – ma swoją własną historię życia, a nade wszystko swoje własne «dzieje duszy». (...) Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem «wspólnotowego», i zarazem «społecznego» – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu

lub szczepu), w obrębie całej ludzkości – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa”¹.

Głębsza analiza przytoczonej wypowiedzi Jana Pawła II pozwala w sposób jednoznaczny, a zarazem pełny, zdefiniować samą istotę misji Kościoła. Pierwszym elementem tej definicji jest stwierdzenie, że drogą Kościoła jest każdy człowiek. Przy tym, nie chodzi tylko o proste stwierdzenie, iż drogą Kościoła jest każdy człowiek, ale także o próbę zdefiniowania tegoż człowieka. Jest to zawsze człowiek-osoba. Tak właśnie rozumiany człowiek jest drogą Kościoła.

Papież jednak, w przytoczonym dokumencie, głębiej dookreśla ową misję Kościoła ukierunkowaną na człowieka w jego osobowej godności. Jest nią służba zbawieniu człowieka². Fundamentalnym, zatem zadaniem Kościoła jest służba człowiekowi w jego osobowej godności mająca charakter zbawienia w Chrystusie.

W tym miejscu dotykamy trzeciego elementu, który wydobywa Jan Paweł II, definiując posłannictwo Kościoła w sferze służby człowiekowi. Jest nim podkreślenie potrzeby widzenia i ujęcia człowieka w całym kontekście życia osobowego, wspólnotowego, społecznego tzn. w całym kontekście sytuacji polityczno-społeczno-gospodarczo-kulturowej³. Rzeczywistość, w której tkwi człowiek, może bowiem albo pomagać w osiąganiu przez człowieka celu, jakim jest jego zbawienie, albo ten cel utrudniać. Jeśli zatem celem funkcjonowania Kościoła jest służba zbawieniu człowieka, to Kościół – wierny temu posłannictwu – nie może być obojętny na wielorakie warunki jego bytowania. Tu też znajduje swoje uzasadnienie potrzeba i kompetencja wypowiedzania się Kościoła na szeroko rozumiane sprawy społeczne, przy czym, nie chodzi o prowadzenie gospodarki, kierowanie sprawami życia społecznego, zajmowanie się działalnością polityczną, ale o dobro człowieka, któremu owe struktury mogą ułatwiać lub utrudniać własne zbawienie⁴. Można, zatem powiedzieć, że istotnym wymiarem misji Kościoła ukierunkowanej na człowieka jest wymiar społeczny. Ten wymiar uzasadnia społeczne nauczanie Kościoła, w którym chodzi o ocenę wszystkich zjawisk społecznych w świetle głoszonych przez Kościół zasad moralnych i próbę ich udoskonalenia. Nauczanie społeczne Kościoła nie jest zatem, jak stwierdza J. Kondziela: „jakimś ubocznym produktem jego właściwych zainteresowań, jakimś nowym elementem zrodzonym pod wpływem ciśnienia rzeczywistości społecznej ostatnich stu pięćdziesięciu lat”⁵. Jest ono właściwym polem zainteresowania Kościoła. Jan Paweł II stwierdza w sposób dobitny, że nauka społeczna Kościoła „istnia-

¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (4 marca 1979), nr 14.

² Por. tamże, nr 13.

³ Por. tamże, nr 14.

⁴ Por. J. Majka, *Nauka społeczna Kościoła, jej miejsce i charakter w Orędziu Ewangelicznym*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. I, red. M. Radwan, Rzym-Lublin 1987, s. 5.

⁵ J. Kondziela, *Osoba we wspólnocie*, Katowice 1987, s. 11.

ła od początku jako konsekwencja Ewangelii oraz przyniesionej przez Ewangelię wizji człowieka w jego stosunkach z innymi ludźmi, a zwłaszcza w życiu wspólnotowym i społecznym”⁶.

Należy, zatem powiedzieć, że problematyka społeczna od początku przenika nauczanie ewangeliczne. Oznacza to, że sama Ewangelia ukierunkowana na zbawienie człowieka mocno osadzona jest w kontekście społecznego bytowania człowieka. Należy w tym miejscu powiedzieć więcej – nie da się oddzielić nauczania ewangelicznego od problematyki społecznej: „to oddzielenie jest niemożliwe w podwójnym sensie: w tym znaczeniu, że próba jej pomijania lub ograniczania doprowadziłaby do zubożenia, a nawet zafałszowania chrześcijaństwa, ale próba wyłączenia elementów społecznych i oddzielenia ich od całości nauki chrześcijańskiej, skonstruowania z nich całkowicie odrębnej dyscypliny naukowej groziłoby niebezpieczeństwem jej zniekształcenia”⁷. Nie ulega, zatem wątpliwości, że o nauce społecznej Kościoła można mówić jedynie w ścisłym powiązaniu z całą nauką ewangeliczną, a tym samym od początku istnienia Kościoła powołanego do pomocy człowiekowi w jego zbawieniu.

W podsumowaniu tego punktu należy stwierdzić, że posłannictwo Kościoła, jakim jest zbawienie człowieka, i to człowieka wpisanego w kontekst społeczny, nie tylko usprawiedliwia, ale domaga się zaangażowania społecznego Kościoła, którym jest jego nauczanie społeczne. To zaś jednoznacznie wskazuje, że owa powinność dotyczy także każdego kapłana w jego działalności duszpasterskiej.

2. FORMY DZIAŁALNOŚCI DUSZPASTERSKIEJ W JEJ WYMIARZE SPOŁECZNYM

Jak wspomniano wcześniej, zasadniczym celem Kościoła jest zbawienie człowieka. Oznacza to, że właściwe posłannictwo, jakie Chrystus powierzył Kościołowi, nie ma charakteru politycznego, społecznego czy gospodarczego, ale religijny. Z drugiej jednak strony, nie oznacza to rezygnacji z obecności Kościoła w społecznym wymiarze życia, a wprost przeciwnie, prawdziwa troska o zbawienie człowieka zakłada aktywną jego obecność i rolę w tym wymiarze, o czym była mowa wcześniej⁸. Wskazują na to w sposób jednoznaczny, współczesne dokumenty Kościoła. I tak Sobór Watykański stwierdza wobec Kościoła: „Zawsze i wszędzie jednak niech będzie jego obowiązkiem głoszenie wiary z prawdziwą wolnością, pouczanie na temat swojej doktryny społecznej, efektywne wykonywanie swojego zadania wśród ludzi, a także wydawanie osądu moralnego, również o sprawach, które dotyczą porządku politycznego, zwłaszcza gdy wymagają

⁶ Jan Paweł II, *Na plenarnej Konferencji Episkopatu Polski, Chrześcijanin w świecie* 80(1979), s. 101.

⁷ J. Majka, *Nauka społeczna Kościoła...*, art. cyt., s. 11.

⁸ Problem ten podejmuje między innymi dokument Synodu pt. *Kościół wobec rzeczywistości politycznej* (mps).

tego fundamentalne prawa osoby albo zbawienie dusz⁹. Z kolei w nr 74 tegoż dokumentu napisano, iż Kościół ma przyczyniać się poprzez zaangażowanie swoich członków do coraz pełniejszego realizowania dobra wspólnego¹⁰.

Przytoczone fragmenty dokumentów Kościoła potwierdzają konieczność obecności Kościoła w życiu społecznym. Można, zatem powiedzieć, że miejsce Kościoła jest w tej rzeczywistości. Jednocześnie, wypowiedzi te wskazują dwie zasadnicze formy tej obecności. Pierwszą z nich jest szeroko rozumiane nauczanie w sferze społecznej, drugą zaś konkretna działalność. W nich ujawnia się rzeczywista rola Kościoła, a tym samym każdego kapłana, w interesującej nas materii.

Pierwszą formą społecznego wymiaru działalności duszpasterskiej kapłana, wynikającą z misji Kościoła, powinno być szeroko rozumiane nauczanie w tej kwestii. To tu ujawnia się społeczny wymiar duszpasterstwa. Nauczanie to jest jak gdyby transmisją nauczania społecznego Kościoła do wiernych. Jeśli bowiem ci ostatni mają aktywnie tworzyć współczesną rzeczywistość społeczną, muszą znać zasady nauki społecznej Kościoła. Dotykamy w tym miejscu samej istoty nauczania społecznego Kościoła. Pomijając szczegółowe dyskusje, należy podkreślić, iż nauczanie społeczne Kościoła mieści w sobie dwa nurty: tzw. nauczanie hierarchiczne, zwłaszcza na szczeblu Stolicy Apostolskiej, naukę soborów i synodów rzymskich oraz episkopatów lokalnych oraz refleksję teoretyczną tego nauczania hierarchicznego, uprawianą przez uczonych katolickich, tzn. myślicieli i działaczy. Można, zatem mówić o nauczaniu „odgórnym” i „oddolnym”. Oba nurty stanowią całość tego nauczania i w pełni zasadnie mogą być nazywane nauką społeczną Kościoła¹¹. W czym tkwi, zatem istota tak rozumianej nauki społecznej Kościoła, która musi być transmitowana przez duszpasterzy wiernym?

Z pewnością nie jest ona ani programem społeczno-politycznym, ani też ponadczasową doktryną. J. Kondziela tak ją charakteryzuje: „Mając ciągle w pamięci owe dwa zbiory zawierające się w określeniu nauka społeczna Kościoła, zapytać należy o to, jakiego typu informacje zawarte są w obszarze wiedzy, i to zarówno w jej wersji hierarchicznej, jak i w teoretycznej (...) Obok informacji pochodzących ze źródeł nadprzyrodzonych, tj. objawienia, nauka społeczna Kościoła czerpie informacje z aktualnej wiedzy na temat życia społecznego ludzi. Tę wiedzę zaś bierze z kolei ze szczegółowych dyscyplin naukowych. Ich wyniki poddaje następnie refleksji w aspekcie chrześcijańskiego *humanum*, a więc w aspekcie antropologii chrześcijańskiej, której twarde jądro czerpie z Ewangelii Jezusa Chrystusa. Wokół owego specyficznie chrześcijańskiego *humanum* nauka

⁹ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*” (7 grudnia 1965), nr 76 [dalej: KDK]; por. także *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 2246.

¹⁰ Por. KDK 74.

¹¹ Por. J. Kondziela, dz. cyt., s. 12.

społeczna Kościoła organizuje informacje pochodzące ze szczegółowych dyscyplin naukowych. W tym więc znaczeniu jest nauką integrującą wyniki nauk szczegółowych wokół problemu człowieka-osoby, powołanej przez Boga do rozwoju w życiu społecznym, będącym etapem na drodze do zbawienia”¹².

W takim ujęciu, interesujące nas nauczanie Kościoła przekazywane przez duszpasterzy, winno być zespołem twierdzeń i zasad, w świetle, których można i należy poszukiwać rozwiązań praktycznych dotyczących funkcjonowania człowieka w strukturach życia społeczno-politycznego, a także istoty samych tych struktur. Są to, zatem twierdzenia dotyczące fundamentalnych zasad etycznych, które są konieczne dla funkcjonowania życia polityczno-społecznego, stanowiącego nieodzowny kontekst osiągania przez człowieka jego celu zasadniczego, jakim jest zbawienie. Można powiedzieć, iż jest to nauczanie etyczne dotyczące życia społecznego. Nie jest to, zatem program polityczno-społeczny, ale etyczna refleksja krytyczna dotycząca tej rzeczywistości. Niejednokrotnie sprowadzana jest ona do pełnienia roli tzw. „sumienia krytycznego” w społeczeństwie, tzn. do wydawania oceny etycznej w sprawach polityczno-społecznych¹³. Jest to sprawa istotna. Pozwala, bowiem wpływać na poprawianie struktur społecznych w tym celu, by coraz bardziej i lepiej służyły człowiekowi w jego doskonaleniu¹⁴. Można to nazwać przepajaniem duchem Ewangelii rzeczywistości ziemskich w ich wymiarze społecznym¹⁵. To jest właśnie owa istota społecznego elementu w całości kształcie duszpasterskiej działalności w formie nauczania.

3. TREŚĆ SPOŁECZNEGO WYMIARU NAUCZANIA

Takie rozumienie nauczania społecznego Kościoła, które musi być przekazywane w całym procesie duszpasterskiej działalności kapłanów, rzutuje także na zawartość treściową tego nauczania. Najogólniej rzecz ujmując, należy stwierdzić, że nauczanie to powinno obejmować jak najszerszy wachlarz problemów społecznych. Inaczej mówiąc, zasadniczo nie ma takiej problematyki, która byłaby z tego nauczania wyjęta. Oczywiście, cały czas należy pamiętać, iż jest to nauczanie o charakterze etycznym, a więc dotyczącym zasad funkcjonowania określonych struktur społecznych stanowiących świat życia i bycia człowieka i jego doskonalenia. Celem egzemplifikacji zostaną teraz zasygnalizowane najważniejsze zagadnienia, które winny stać się przedmiotem nauczania społecznego Kościoła, a zatem również przepowiadania duszpasterzy.

Pierwszym wielkim zagadnieniem winna być sama koncepcja człowieka, który jest drogą Kościoła, ale który jest także podmiotem życia społecznego.

¹² Tamże, s. 19-20.

¹³ Por. *Kościół wobec rzeczywistości politycznej*, dz. cyt., nr 2.

¹⁴ Por. tamże, nr 4.

¹⁵ Por. tamże, nr 5.

Nie można dzisiaj w przepowiadaniu Dobrej Nowiny nie dotykać wizji człowieka. Od tej wizji zależy, bowiem wszystko, co dotyczy społecznych aspektów współczesnej rzeczywistości. W tym miejscu warto, zatem przypomnieć, że człowiek w wizji chrześcijańskiej jest dwujednią elementu cielesnego i duchowego. Przy tym, podkreślić należy, że element materialny i duchowy są ze sobą tak ściśle związane, że nie można ich w pełni podzielić, nie niszcząc jednocześnie bytu ludzkiego¹⁶. Podkreślić także należy, że ów element duchowy jest elementem stanowiącym o jedności bytu ludzkiego i określającym człowieka, jako człowieka. Na tej też płaszczyźnie duchowej owej dwujedni dochodzi do głosu jednoczące wszystko „ja” człowieka, które sprawia, że człowiek jest sobą, to znaczy osobą będącą czynną w sposób świadomy i wolny. Pojęcie osoby oznacza, zatem, samistość w istnieniu, substancjalną całość cielesno-duchowej natury, wolność i odpowiedzialność¹⁷.

Tak rozumiany człowiek-osoba przerasta sobą całą otaczającą go rzeczywistość. Jako osoba charakteryzuje się on, bowiem posiadaniem siebie, przynależnością do samego siebie, dysponowaniem sobą, nieprzekazywalną odpowiedzialnością za samego siebie, co w praktyce oznacza, że nie może on być zawłaszczony przez żadną instytucję, lecz należy do samego siebie; nie może być przez żadną inną osobę wykorzystywany, ponieważ sam dla siebie jest celem zasadniczym; nie może być przez nikogo reprezentowany, lecz odpowiada sam za siebie.

Biorąc to pod uwagę, należy mówić o niepowtarzalnej wartości człowieka. Z pojęciem osoby ściśle wiąże się kolejna prawda, którą jest przekonanie o najwyższej i niepowtarzalnej wartości osoby określanej terminem „godność osobowa”. Tylko w odniesieniu do człowieka, jako osoby możemy mówić o godności. Pojęcie to zawiera w sobie treść aksjologiczną. Wyraża kwalifikacje i oceny, to znaczy przypisywanie wyjątkowej wartości człowiekowi ze względu na doniosłość stanowiącego go tworzywa ontycznego¹⁸.

W świetle tych tez w pełni zasadnie można stwierdzić, iż człowiek – w świetle nauczania społecznego Kościoła – jest wartością najwyższą na ziemi. Jest istotą mocno tkwiącą w świecie, ale nie jest sprowadzalny ani redukowany do świata. Jest niejako ponad światem. Ta wizja i koncepcja człowieka jest o tyle ważna, iż od niej zależy rozwiązywanie wszystkich podstawowych spraw świata współczesnego, w tym także całej sfery problemów społecznych.

Ważnym zagadnieniem w całości kształcie przepowiadania społecznego jest ukazanie istoty bytów społecznych, których człowiek jest „obywatelem”. Jest to przecież środowisko życia człowieka, w którym człowiek się zbawia.

¹⁶ Por. S. Witek, *Teologia moralna fundamentalna*, cz. I: *Antropologia moralna*, Lublin 1974, s. 41.

¹⁷ Por. tamże, s. 42.

¹⁸ Por. H. Skorowski, *Moralność społeczna*, Warszawa 1996, s. 18.

Powszechnie wiadomo, że w świetle ustaleń socjologicznych byt społeczny jawi się, jako zespolona forma istnienia pewnej ilości osób mająca swoją zewnętrzną organizację opartą na uregulowanych instytucjonalnie wzorach zachowania się, jak również wewnętrzną zasadę odrębności wyrażającą się przede wszystkim w świadomości zbiorowego „my”¹⁹. Filozofia społeczna, z kolei, określa byt społeczny, jako społeczność złożoną z indywidualuów tego samego gatunku, mających tę samą naturę i podobne sposoby działania²⁰. Kościół ujmuje byt społeczny, jako trwałe zjednoczenie moralne wielu osób, zmierzających za pomocą swego działania do wspólnego godziwego celu²¹. W tej definicji kilka elementów wymaga wyjaśnienia.

Pierwszym elementem wymagającym krótkiego komentarza jest termin „zjednoczenie osób”. Pojęcie to oznacza, iż każdy byt społeczny w świetle nauczania społecznego Kościoła jest zjednoczeniem substancji zupełnych, jakimi są osoby ludzkie. Jest to, zatem jedność istot złożonych z ciała i duszy, co oznacza, iż mamy do czynienia ze zjednoczeniem zarówno wewnętrznym, jak i zewnętrznym²².

Drugim istotnym elementem analizowanej definicji jest termin „działanie”. Oznacza ono po prostu podstawę owej jedności osób. A ponieważ jest to działanie osób należy podkreślić, iż ma ono charakter świadomego zdążania do określonego celu.

Trzecim wreszcie elementem, który ujawnia się już w kontekście omawianego powyżej działania jest „wspólny cel”. Po prostu – w świetle katolickiej nauki społecznej – tym, co kształtuje byt społeczny i określa go, jest aktywny stosunek członków owego bytu społecznego do dobra ujmowanego, jako cel ich wspólnego działania. Chrześcijańska koncepcja bytu społecznego podkreśla, zatem jego dynamiczny charakter²³.

Tak rozumiany w swej istocie byt społeczny jest nieodzownym światem i kontekstem życia człowieka, jako osoby. Ujmując rzecz nieco inaczej, należy podkreślić, iż każdy człowiek z natury swej jest obywatelem wielorakich, tak ujmowanych, bytów społecznych.

Po tym schematycznym jedynie ukazaniu istoty bytu społecznego jako takiego, można przejść do refleksji nad konkretnymi bytami społecznymi, których członkiem jest konkretny człowiek i które powinny się stać przedmiotem przepowiadania duszpasterskiego. Należy do nich w pierwszym rzędzie rodzina, jako fundamentalny byt społeczny. Katolicka nauka społeczna zawsze podkreślała i uznawała wielkie znaczenie rodziny. Teza ta jest prostą konsekwencją rozumie-

¹⁹ Por. J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972, s. 248.

²⁰ Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 274.

²¹ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1982, s. 122.

²² Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 270.

²³ Por. tamże, s. 271.

nia jej istoty, celów i zadań. W myśli społecznej Kościoła rodzina rozumiana jest, bowiem jako rzeczywistość ludzka, etyczna i religijna, a nie tylko biologiczna, psychologiczna i etnograficzna²⁴. Tak właśnie rozumiana rodzina jest sama w sobie podstawową wartością.

W świetle katolickiej nauki społecznej rodzina jest, w pierwszej kolejności, podstawową wartością dla konkretnej jednostki ludzkiej. Najogólniej, należy przez to rozumieć, że jest ona właściwym środowiskiem życia i urzeczywistniania się człowieka, jako osoby. Zabezpiecza, bowiem i gwarantuje naturalne środowisko moralnego rozwoju osoby²⁵. Wynika to z prawdy, że społeczność rodzinna jest „miejszem” tworzenia, gromadzenia, przetwarzania i gwarantowania osobie ludzkiej wielorakich wartości. Są nimi przede wszystkim wartości moralno-społeczne²⁶. Po prostu, każda społeczność rodzinna „wytwarza” zespół wspólnych idei, wartości, przekonań, upodobań, wzorów zachowań i postaw moralnych, które stają się jej ideałem i przewodnikiem. Można powiedzieć, że wspólnota rodzinna jest rzeczywistą przestrzenią przeżywania wartości moralno-społecznych, co oznacza, iż tworzy cały ich system w wyniku wspólnych doświadczeń, wyznacza zasadnicze ich preferencje, „narzuca” swoim członkom wzory moralnego i społecznego postępowania, wskazuje, co jest moralnie pożądane, a co niewłaściwe i dyrektywy te opatruje specjalnymi sankcjami²⁷. Całą tę rzeczywistość moralno-społeczną, o której tu mowa, określić można pojęciem etosu wspólnoty rodzinnej. Pojęcie to dotyczy szerokiej płaszczyzny moralności. W takim ujęciu etos jawi się, jako swego rodzaju „substancja etyczna”, którą posiada społeczność rodzinna. To zaś pozwala na rozwój osoby. Wpływ, bowiem rodziny na rozwój osoby dokonuje się poprzez wartości moralne, które społeczność ta „wytwarza” i które utrwaliła we własnym etosie. Można, zatem powiedzieć, że etos jawi się tu jako istotny element kształtujący i rozwijający człowieka w sferze moralnej.

W świetle katolickiej nauki społecznej, rodzina jest wartością nie tylko dla jednostki, ale także większej społeczności, w tym przypadku społeczności państwowej. Można ją ująć w dwóch płaszczyznach. Pierwsza z nich dotyczy miejsca i roli rodziny w strukturze bytowej społeczności państwowej. Ujmując rzecz bardzo ogólnie, należy stwierdzić, iż żadna społeczność państwowa nie istnieje poza rodziną. Pojęcie „poza rodziną” oznacza ostatecznie, że każda społeczność pań-

²⁴ Por. J. Bajda, *Rodzina w planie Bożym*, Communio. Międzynarodowy przegląd teologiczny 5(1981), s. 3; H. Skorowski, *Rodzina jako kategoria aksjologiczna*, Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne 11(1995), s. 61.

²⁵ Por. M. Dąbrowska, *Rodzina zastępcza i adopcyjna jako szansa dla dziecka osieroconego*, Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne 10(1994), s. 27.

²⁶ Por. S. Styra, *Znaczenie wychowania w rodzinie dla rozwoju dziecka*, Chrześcijanin w świecie 42-43(1976), s. 95.

²⁷ Por. Cz. Murawski, *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich 1945-1980. Studium dogmatyczno-pastoralne*, Sandomierz 1988, s. 68-78.

stwowa jest w jakimś sensie „tworem” rodziny i rodzin, będącym wynikiem aktualizacji ich uzdolnień, jako bytów społecznych²⁸.

Druga płaszczyzna, w której wyraża się aksjologiczność rodziny w relacji do społeczności państwowej, dotyczy faktu uspołecznienia człowieka. W świetle katolickiej nauki społecznej jednym z podstawowych zadań rodziny jest bowiem tworzenie wspólnoty osób, co w praktyce oznacza kształtowanie postaw i więzi społecznych. W tym sensie zasadnym jest twierdzenie, że „życie rodzinne jest wzorem życia społecznego, w rodzinie wypracowuje się wartości społeczne, bez których społeczeństwo nie może istnieć”²⁹. Mówiąc jeszcze inaczej, rodzina jest środowiskiem przekazywania wartości i postaw społecznych, sposobów etycznych i społecznych zachowań, dowartościowań kulturowych. W ten sposób, człowiek uczy się, z jednej strony, wychodzić poza zakres własnych jednostkowych spraw i problemów, z drugiej zaś, uczy się aktywnie bytować w społeczności.

Kolejnym istotnym zagadnieniem, które winno znaleźć się w duszpasterskim przepowiadaniu jest zagadnienie narodu w jego aksjologicznym wymiarze. Aksjologiczność narodu ujawnia się w pierwszej kolejności w relacji do człowieka, jako jednostki. Można, zatem mówić o osobowym wymiarze aksjologiczności narodu. Jego istota ujawnia się w fakcie, iż naród zarówno poprzez wspólnotę, jak i kulturę stwarza warunki rozwoju człowieka.

Pojęcie narodu, w pierwszej kolejności, wyznacza wspólnota narodowa. Pytanie o aksjologiczność narodu musi, zatem dotyczyć najpierw aksjologicznego wymiaru tej wspólnoty. W analizie tego zagadnienia należy wyjść od stwierdzeń dotyczących ogólnie relacji: społeczność – osoba. Powszechnie przyjmuje się, że społeczeństwo, pojęte bardzo szeroko, jest właściwym środowiskiem życia człowieka. Pełne stawanie się człowieka, tzn. pełne jego życie możliwe jest, zatem w kontekście tak pojętego życia społecznego. Dzieje się to poprzez zagwarantowanie osobie ludzkiej możliwości realizacji wielu wartości. Dopiero na bazie tych stwierdzeń, należy zapytać o aksjologiczny wymiar wspólnoty narodowej.

Społeczność ta, podobnie jak każda inna, jest „miejscem” tworzenia, gromadzenia, przetwarzania i gwarantowania wielorakich wartości. Najważniejsze z nich to wartości moralne³⁰.

Każda społeczność narodowa „wytwarza”, zatem cały zespół wspólnych idei, wartości, przekonań, upodobań, wzorów zachowań i postaw moralnych, które w ostateczności stają się ideałem i przewodnikiem. Rzeczywistość etyczną, o której tu mowa, określa się pojęciem etosu wspólnoty narodowej. Reasumując dotychczasowe dociekania, należy stwierdzić, że etos, albo – inaczej mówiąc –

²⁸ Por. H. Skorowski, *Moralność społeczna*, dz. cyt., s. 67.

²⁹ Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 407.

³⁰ Por. H. Skorowski, *Moralność społeczna*, dz. cyt., s. 259.

„substancja etyczna”, to całokształt treści moralnych wyrażanych, z jednej strony, w formie świadomości moralnej, z drugiej zaś, w określonych postawach społeczności narodowej. Obie płaszczyzny, tzn. zarówno świadomość moralna, jak i całokształt postaw i zachowań, stoją w ścisłej ze sobą relacji i stanowią rzeczywistą treść „substancji etycznej” określonej wspólnoty narodowej. W tym też wyraża się aksjologiczność wspólnoty narodowej.

Ogólnie, więc należy stwierdzić, że etos społeczności narodowej umożliwia osobie zdobycie i dotarcie do rzeczywistych, autentycznych wartości moralnych, na bazie których człowiek własnym wysiłkiem kształtuje swoją hierarchię wartości w formie uporządkowania wartości według – możliwie najbardziej obiektywnej, zgodnej z naturą osoby – hierarchii dobra i zła; kształtuje własne sumienie w formie świadomości moralnej i możliwości praktycznych rozstrzygnięć; kształtuje sferę własnych motywacji moralnych, a także zewnętrzne zachowania w formie określonych postaw moralnych.

Naród we współczesnej rzeczywistości wydaje się stwarzać i gwarantować osobie ludzkiej przestrzeń jej naturalnego rozwoju także poprzez kulturę. W analizie tego zagadnienia należy wyjść od podstawowej tezy dotyczącej ogólnie relacji: kultura – osoba, a mianowicie, że „między człowiekiem a kulturą istnieje sprzężenie zwrotne: człowiek tworzy kulturę i sam jest przez nią stwarzany”³¹. W tym przypadku, istotny jest przede wszystkim drugi człon zasygnalizowanej tezy, tzn. oddziaływanie kultury na osobę ludzką. Powszechnie przyjmuje się, że kultura pojęta bardzo szeroko jest właściwym środowiskiem życia człowieka, co oznacza, że każdy człowiek żyje w kulturze i przez kulturę, że jest mocno osadzony w konkretnym środowisku kulturowym³². 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”³³. Stąd też o tym, że konkretna jednostka staje się takim a nie innym człowiekiem, decyduje w głównej mierze kultura, w którą jest ona wpisana. Zasadnym 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 on [człowiek – H.S.] jedynie poprzez kulturę”³⁴ oraz w innym miejscu: „Kościół przypomina wszystkim, że kulturę należy odnosić do integralnego doskonalenia osoby ludz-

³¹ J. Pasierb, *Szkice o kulturze*, Pelplin 1982, s. 6.

³² Por. Z. Zdybicka, *Rola religii w kształtowaniu osobowego modelu kultury*, w: *W kierunku religijności*, red. B. Bejze, Warszawa 1983, s. 287.

³³ R. Dubos, *Pochwała różnorodności*, tłum. E. Krasieńska, Warszawa 1986, s. 81.

³⁴ KDK 53.

kiej”³⁵. W tym kontekście jasne i oczywiste staje się twierdzenie J. Pasierba: „Kultura jest uprawą człowieczeństwa, jest uprawianiem człowieczeństwa”³⁶.

Powyższe stwierdzenia odnieść należy w pierwszej kolejności do kultury narodowej. Można, bowiem mówić o kulturze ogólnie rozumianej, a także o kulturze powszechnej i masowej. Najczęściej jest to jednak konkretna kultura, która posiada konkretne „oblicze” etniczne. Rozważając, zatem wpływ kultury na rozwój osoby, należy mieć na uwadze najpierw kulturę narodową konkretnego człowieka. Jest to bowiem kultura mu najbliższa przez sam fakt urodzenia się w tym a nie innym środowisku. Ona też wydaje się przede wszystkim wpływać na rozwój osoby³⁷. Aksjologicznego wymiaru kultury narodowej nie zrozumie się w pełni bez odwołania się do jej podmiotu. W tym, bowiem ujawnia się jej aksjologiczność. Omawiając kulturę narodową, podkreśla się, że z różnego sposobu używania rzeczy, wykonywania pracy, wypowiedania się, pielęgnowania religii, kształtowania obyczajów, rozwijania nauki, literatury i sztuki, kultywowania piękna przez określoną wspólnotę narodową, powstaje dziedzictwo kultury narodowej swoiste dla danego narodu. Podmiotem kultury narodowej jest, zatem społeczność narodowa. Oznacza to, że kulturę narodową należy widzieć na płaszczyźnie osobowej, tzn., że nie jest ona wynikiem anonimowej produkcji, ale owocem twórczości wspólnoty, jako wspólnoty osób. W praktyce oznacza to, że pomiędzy wspólnotą narodową a tym, co jest owocem jej działania, istnieją określone więzi osobowe, które sprawiają, że w tym, co jest stworzone, wspólnota pozostawia ślad ludzkiej inteligencji, mądrości, dobra, tzn. siebie³⁸. W kontekście tych stwierdzeń, oczywista staje się prawda, że kultura narodowa jest niejako odzwierciedleniem duszy konkretnej wspólnoty narodowej. Jan Paweł II stwierdza: „kultura jest stylem życia wspólnego, charakteryzującym i określającym społeczeństwo”³⁹. W tym też wyraża się aksjologiczność kultury narodowej. Jest ona nośnikiem i odbiciem tych wartości, które pozostawiła w niej wspólnota narodowa, jako wspólnota osób, będąca jej rzeczywistym podmiotem. Najogólniej należy przez to rozumieć, że kultura narodowa charakteryzuje się całym skomplikowanym systemem gromadzenia i przechowywania wartości.

Biorąc pod uwagę różne płaszczyzny kultury narodowej, można stwierdzić, że jest ona nośnikiem różnorodnych wartości. Ważne są w niej wartości intelektualne, przez które należy rozumieć całokształt dóbr pozwalających zaspokajać potrzebę poznawania. Podkreślić należy w kulturze narodowej wartości moralno-

³⁵ Tamże, nr 59.

³⁶ J. Pasierb, dz. cyt., s. 49.

³⁷ Por. L. Durrel, *Spirit of Place*, New York 1969, s. 157, 163.

³⁸ Por. H. Skorowski, *Moralność społeczna*, dz. cyt., s. 263.

³⁹ Jan Paweł II, *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami. Przemówienie do intelektualistów* (15 maja 1982), w: tenże, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym 1986, nr 2.

społeczne, tzn. całą sferę przekonań w płaszczyźnie dobra i zła moralnego. Istotna także jest cała sfera wartości religijnych, związana z szeroko pojętym *sacrum*. Trudno także w kulturze narodowej pominąć płaszczyznę wartości estetycznych, a więc tego, co daje podstawy przeżycia i doświadczenia piękna⁴⁰. Wydaje się, że są to wartości podstawowe kultury narodowej. Wszystkie one, poprzez życie i działalność wspólnoty narodowej, są zakodowane w tej kulturze.

Przede wszystkim wielorakie wartości narodowej kultury kształtują osobę. Używa się tu także innych określeń, a mianowicie, że kultura narodowa tworzy człowieka, doskonali go, pozwala mu bardziej stawać się człowiekiem, kształtuje go w sferze „być”⁴¹. W gruncie rzeczy, wszystkie te określenia dotyczą, w najgłębszej swej istocie, problemu rozwoju człowieka jako osoby. Oznacza to, że wartości kultury narodowej stwarzają przestrzeń rozwoju człowieka, a ponieważ są to wartości różne: intelektualne, moralno-społeczne, religijne, estetyczne, można zasadnie wnioskować, iż oddziałują one na wiele sfer człowieka, umożliwiając ostatecznie wielopłaszczyznowy rozwój osoby. Można powiedzieć, że całokształt wartości kultury narodowej stwarza człowiekowi przestrzeń jego rozwoju w płaszczyźnie prawdy (rozwój intelektualny), piękna (rozwój duchowy), dobra (rozwój moralny), świętości (rozwój religijny)⁴².

Oddziaływanie wartości kultury narodowej na osobę idzie także w drugim kierunku, który określić można pojęciem „wychowanie”, a który także stoi w bezpośrednim związku z rozwojem człowieka. Jan Paweł II tak to ujmuje: „pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury w ogóle i każdej zarazem kultury jest wychowanie”⁴³. Odnosi to przede wszystkim do kultury narodowej⁴⁴. Jej rolę wychowawczą należy widzieć na płaszczyźnie tych wartości, których jest ona nośnikiem. Wartości te, a szczególnie wartości etyczno -społeczno-religijne, uświadamiają osobie, ale także ukazują, przekazują i wyznaczają całokształt zachowań wobec siebie, innych ludzi, świata. J. Pasierb tak charakteryzuje proces oddziaływania kultury narodowej na wychowanie człowieka: „W kulturze tradycyjnej zamkniętej występowało wiele zjawisk, które składały się na poczucie ładu i harmonii – tymi wartościami kultura tradycyjna obdarzała człowieka. Stosunek do innych ludzi i do świata był w danej kulturze uregulowany, unormowany poprzez obrzędy i wzory zachowań. Nawet procesy produkcyjne, zwłaszcza tej produkcji, która była wówczas najbardziej powszechna, mianowicie rolniczej czy rzemieślniczej, były unormowane obrzędami. Człowiek wiedział, na jakiego świętego ma wyjść w pole i siać i na jakie święto Matki Boskiej powinien zacząć

⁴⁰ Por. J. Pasierb, dz. cyt., s. 34.

⁴¹ Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO* (Paryż 2 VI 1980), w: tenże, *Wiara i kultura*, dz. cyt., nr 14.

⁴² Por. Z. Zdybicka, art. cyt., s. 288.

⁴³ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury...*, art. cyt., nr 11.

⁴⁴ Por. tamże, nr 14.

źniwa. Nie musieli mu o tym przypominać spikerzy telewizyjni. Także stosunki międzyludzkie, najważniejsze sprawy życia, śmierci, narodzin były unormowane trwałymi obyczajami. Człowiek wiedział, jak powinien się oświadczyć i wiedział, jak się przygotować na śmierć (...) Był czas, gdy człowiek wiedział, że nie wolno pluć do wody, zdawał sobie sprawę, że nie należy rzucać na ziemię chleba; pouczono go również, jak się pisze list. Wszystko było właściwie określone. Te zachowania uważano za nieomyślne (...) Człowiek zyskiwał przez to liczne dobrodziejstwa: spokój, harmonię i nieomyślność za jedną tylko cenę – za cenę posłuszeństwa, za cenę podporządkowania się miejscowemu kanonowi (...) W jakimś sensie człowiek czuł się jak w dzieciństwie, tzn. czuł się szczęśliwy, bo nie on te wszystkie sprawy rozstrzygał. Czyniła to za niego kultura, wielka, opiekuńcza, ciepła i ludzka zrobiona na miarę ludzi, którzy w niej uczestniczyli. Kultura była ogółem zachowań się i ogółem wytworów człowieka. Ciężar regulacji stosunku człowieka do siebie i do świata, i innych spoczywał nie na jednostce, ale na kulturze. Istniały wzorce na wszystkie okazje. Tak było w rodzinie, tak było w społeczeństwie, tak było w Kościele⁴⁵.

Ostatecznie, cały proces oddziaływania wartości rodzimej kultury na osobę można oddać stwierdzeniem, że kultura narodowa uczy i wychowuje człowieka. W tym też wyraża się aksjologia narodu. Chodzi o jego wartość w relacji do człowieka, jako jednostki. Owa aksjologia ujawnia się, bowiem, zarówno we wspólnocie, która jest nośnikiem wielorakich wartości, jak i w kulturze, która także zawiera istotny system tych wartości. Wartości te z kolei stanowią nieodzowny świat i środowisko rozwoju człowieka, jako osoby.

Następnym tematem, który winien się znaleźć w polu zainteresowania nauczania Kościoła, jest zagadnienie charakteru państwa. W świetle nauczania społecznego Kościoła, państwo jest instytucją porządku natury i jako takie jest ono nieodzowne dla bytu i rozwoju człowieka, jako jednostki i wspólnoty osób. Kościół, aktywnie uczestnicząc w życiu społeczno-politycznym, nie może, zatem, nie mówić na temat charakteru tej nieodzownej dla człowieka instytucji. Chodzi o to, by państwo nie dominowało nad człowiekiem, ale rzeczywiście sprzyjało jego autentycznemu rozwojowi. Chodzi zatem, o odpowiedzi na pytanie: czy ma to być państwo opiekuńcze czy podporządkowujące człowieka?; zdecentralizowane, czy centralnie sterowane?; czy ma to być państwo wyznaniowe, świeckie czy neutralne światopoglądowo?

Kolejnym wielkim zagadnieniem, które winno się znaleźć w polu zainteresowania Kościoła, jest problem właściwego stosunku państwo – Kościół. Kwestią fundamentalną jest tu pytanie, czy w ramach tzw. dobra wspólnego państwa jest także miejsce na dobra i wartości religijno-moralne. Jeśli tak, to Kościół, który jest odpowiedzialny za te wartości niejako z natury swego posłannictwa, musi być

⁴⁵ J. Pasierb, dz. cyt., s. 34, 35, 36, 37.

obecny w życiu państwa. Kościół ma zatem pełne prawo wypowiedania się na temat swojej obecności w życiu codziennym państwa dla dobra człowieka i społeczeństwa.

Ważnym problemem nauczania Kościoła w sferze społecznej jest zagadnienie ustroju państwa. Ustrój nie może być w żadnym przypadku obojętny Kościołowi. Jest to bowiem, także problem człowieka będącego podmiotem życia państwowego, a ponieważ ten człowiek jest polem zainteresowania Kościoła, stąd też – w ramach swojego nauczania – jest on uprawniony i zobowiązany do podjęcia refleksji nad tą kwestią, a dalej – do oceny moralnej konkretnego ustroju. Sobór Watykański II stwierdza jednoznacznie, że „zgodne z naturą ludzką jest to, aby poszukiwać takich struktur polityczno-prawnych, które coraz lepiej i bez żadnej dyskryminacji dostarczałyby wszystkim obywatelom skutecznej możliwości wolnego i aktywnego uczestnictwa (...) w ustanawianiu podstaw prawnych wspólnoty politycznej, w kierowaniu państwem”⁴⁶. Kościół, z racji swej transcendentnej misji, nie utożsamia się z żadnym systemem politycznym. Nie oznacza to jednak, że nie wartościuje tych systemów, wobec czego uznaje, iż w okolicznościach czasów obecnych pozytywną rolę odgrywa ustrój demokratyczny.

Z innych zagadnień, które winny znaleźć się w polu zainteresowania Kościoła, jeśli ma być ono rzeczywistym przejawem obecności Kościoła w życiu społeczno-politycznym, należy wymienić następujące problemy: prawa człowieka w życiu społecznym, wartości chrześcijańskie w tymże życiu, zasadnicze postawy społeczno-etyczne charakteryzujące obywateli, zagadnienie właściwych – z etycznego punktu widzenia – struktur gospodarczych, praca i warunki jej wykonywania, tolerancja z życia społecznym, stosunek do wartości narodowych, w tym – przede wszystkim – do kultury własnego narodu.

Celem egzemplifikacji zasygnalizowano tylko niektóre, jak się wydaje najważniejsze, zagadnienia, które winny znaleźć się w polu nauczania duszpasterskiego Kościoła. Są to bowiem, problemy, które w najgłębszej swej istocie dotyczą ostatecznie człowieka, będącego podstawowym polem zainteresowania Kościoła.

Tak rozumiane w swej treści duszpasterskie przepowiadanie Kościoła ma charakter dynamiczny. Chodzi o ustawiczny rozwój, w ramach, którego nauczanie to, opierając się na nieziennej nauce Kościoła, ciągle i na nowo ewoluuje, tzn. rozwija się i dopełnia wraz z rozwojem rzeczywistości polityczno-społeczno-gospodarczej. Jak stwierdza J. Majka, zdecydowały o tym dwa rodzaje czynników: „rozwój pogłębionej samoświadomości Kościoła nie tylko w sensie doktrynalnym, ale także w znaczeniu sposobów pojmowania i realizacji zbawczej misji; głębokie przemiany, dokonujące się we współczesnym świecie, które spowodowały ogromne poszerzenie i wzbogacenie całej problematyki społeczno-

⁴⁶ KDK 75.

gospodarczo-politycznej⁴⁷. Dynamika i rozwojowość nauczania społecznego Kościoła ujawnia się w dwóch podstawowych wymiarach. Pierwszy dotyczy podejmowania ciągle nowych problemów, które niesie ze sobą współczesne życie społeczno-polityczne, a które mają bezpośredni związek z funkcjonowaniem człowieka. Jest to jak gdyby odpowiedź Kościoła na aktualne wyzwania w tej materii. Stąd też, ciągle powinien rosnać katalog pól zainteresowania nauki Kościoła. Drugi zaś wymiar owej rozwojowości winien ujawniać się w coraz głębszej analizie podejmowanych już wcześniej problemów.

Tak rozumiane nauczanie jest pierwszą formą obecności Kościoła z życiu społeczno-politycznym. Jest ono domeną duszpasterskiego przepowiadania. Nauczanie to nie jest, warto raz jeszcze powtórzyć, programem polityczno-społecznym czy gospodarczym. Winna to być refleksja teoretyczna, zespół twierdzeń i zasad o charakterze etycznym, w świetle, których należy poszukiwać rozwiązań praktycznych dotyczących funkcjonowania człowieka w strukturach życia polityczno-społecznego, a także istoty samych tych struktur.

Kościół spełnia określoną rolę w życiu społecznym, nie tylko poprzez nauczanie, ale także poprzez konkretną działalność. O ile podmiotem tej pierwszej są w pierwszej kolejności duszpasterze, to podmiotem tej drugiej są w głównej mierze katolicy świeccy.

* * *

W podsumowaniu należy podkreślić, iż nauczanie społeczne duszpasterzy jest integralną częścią przepowiadania Dobrej Nowiny, a tym samym ich obecnością w życiu społeczno-politycznym. Aktywna działalność społeczna to pole działania katolików świeckich. To oni uobecniają Kościół w działaniu w sferach: politycznej, społeczno-gospodarczej, kulturowej.

THE SOCIAL DIMENSION OF PASTORAL PREACHING

Summary

The main aim of this article is to show that besides the priestly activity the priest should also get involved in social life.

We can distinguish two principal forms of the Church's presence in social life. The first is the broadly understood teaching on the social sphere, and the second is taking particular action.

In the light of the social teaching of the Church, man is the highest value in the world, and the family is the proper environment of man's life and development. For this reason the Church realizes her social mission through the family. The family is a value not only for the individual, but also for the larger community, in this case for the state community. The question of the nation is essential and must be taken into account in pastoral social preaching.

⁴⁷ J. Majka, *Nauka społeczna Kościoła...*, art. cyt., s. 21.

The nation creates conditions for man's development, both through community and culture, on all the planes of development:

- on the plane of the truth / intellectual development/,
- on the plane of beauty / spiritual development/,
- on the plane of the moral good / moral development/,
- on the plane of holiness / religious development.

The social teaching of the Church must also take into consideration the question of the state's character, the state-church relation, as well as the question of the state system.

The Church cannot but care about the conception of the state.

Thus, the focus of the social teaching of the Church should be on such a system which enables people to achieve a proper living standard.

Out of different social questions which are the symptom of the Church's presence in life we can single out the human rights and the presence of Christian values in social life.

The most important questions are raised here concerning man who is in the centre of the Church's interest.

Keywords: Catholic social teaching, Social life, National community, National culture, Human rights

Nota o Autorze: **KS. PROF. DR HAB. HENRYK SKOROWSKI SDB** – socjolog, politolog, znawca katolickiej nauki społecznej, rektor 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: nauka społeczna Kościoła, życie społeczne, wspólnota narodowa, kultura narodowa, prawa człowieka

KS. STANISŁAW CHROBAK SDB
UKSW, Warszawa

TROSKA O WYCHOWANIE NOWYCH POKOLEŃ. BENEDYKT XVI O POTRZEBIE WYCHOWANIA

Pedagogicznej refleksji od początku towarzyszy przeświadczenie, że wychowanie jest sztuką i wymaga szczególnego rodzaju wrażliwości, innowacyjności działań i twórczego zaangażowania. „Wszystkim nam – stwierdza Benedykt XVI – leży na sercu dobro osób, które kochamy, w szczególności naszych dzieci, dorastającej młodzieży i ludzi młodych. (...) Nie możemy zatem nie zająć się o wychowanie nowych pokoleń, o to, by potrafiły odnaleźć się w życiu i rozróżnić dobro i zło, o ich zdrowie nie tylko fizyczne, lecz także moralne. Wychowanie jednak nigdy nie było rzeczą łatwą, a dziś, jak się wydaje, staje się coraz trudniejsze”¹.

Wychowanie dzisiaj jest wychowaniem w społeczeństwie zróżnicowanym, chwiejnym i pełnym napięć. Daje ono wiele możliwości wyboru, wielką odpowiedzialność osobistą z życiowymi szansami i wieloma niebezpieczeństwami. Zatem „w tym świecie trzeba pomagać rodzicom zwalczać lęk, gdyż boją się tego, kiedy ich dzieci wrócą do domu ze szkoły albo z pracy. To lęk przed własnymi dziećmi. Czy naprawdę można jeszcze mówić o autorytecie i szacunku? Czy naprawdę można jeszcze mówić o wychowaniu w szkołach, gdzie wielu nauczycieli boi się – i nie bez powodu, podkreślmy – wejść do klasy? Czy można mieć nadzieję w świecie, gdzie prawo bardziej chroni tych, którzy je łamią, niż tych, którzy je przestrzegają? Można bowiem działać na granicy prawa, mając wszystkie papiery w porządku. Jest to społeczeństwo papierów w porządku. Czy można żywić nadzieję, że ta niby-sprawiedliwość stanie się sprawiedliwością?”².

Taka rzeczywistość skłania do stawiania coraz to nowych pytań. Człowiek, gromadząc doświadczenie własne i innych, jednocześnie buduje i wzmacnia swoją nadzieję. Motywując i dynamizując podejmowane przez człowieka działania,

¹ Benedykt XVI, *List do diecezji rzymskiej o pilnej potrzebie wychowania*, L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 2008, nr 4, s. 4.

² V. Andreoli, *Oczekiwanie i nadzieja*, tłum. P. Borkowski, *Społeczeństwo* 2008, nr 3, s. 400.

nadzieja przyczynia się tym samym do realizacji tych wszystkich dóbr, których osiągnięcie jest konieczne do jego wszechstronnego i pełnego rozwoju. W dynamicznym charakterze ludzkiego bytu nadzieja wskazuje na współuczestniczenie w sposób odpowiedzialny w tworzeniu nowej rzeczywistości. „W odróżnieniu od techniki czy ekonomii, w których dzisiejsze postępy można sumować z przeszłymi, w zakresie wychowania i moralnego wzrostu osób nie istnieje tego rodzaju możliwość kumulowania, wolność człowieka jest bowiem zawsze nowa, a zatem każdy człowiek i każde pokolenie musi na nowo i na własny rachunek podejmować swe decyzje. Nawet największych wartości z przeszłości nie można po prostu odziedziczyć, musimy je sobie przyswajać i odnawiać poprzez osobisty wybór, często niełatwy”³. Prawda o człowieku jest wielowymiarowa, ciągle nie do końca rozpoznana. Człowiek, jako istota zdolna do refleksywnego samopoznania, odczytuje swą potencjalność oraz konieczność i sposoby jej aktualizowania.

1. BLISKOŚĆ I ZAUFANIE, KTÓRE RODZI MIŁOŚĆ

Żadne autentyczne działanie nie może dokonywać się w próżni. Wraz z rodzinami człowieka rodzi się nadzieja na coś nowego i nieprzewidywalnego. Dzieciństwo jest najbardziej naturalną obietnicą wzrostu, pomyślanej realizacji osobowości, osiągnięcia szczęścia i życiowych zamiarów. Początek kryje w sobie potencjał nadziei. Już małe dziecko ma wielkie pragnienie poznawania i rozumienia, przejawiające się w nieustannych pytaniach i domaganiu się wyjaśnień. Dlatego autentyczne wychowanie wymaga przede wszystkim owej bliskości i zaufania, które rodzi miłość, pierwszego i podstawowego doświadczenia, jakim jest, bądź przynajmniej powinna być dla dzieci, miłość rodziców⁴. Prawdziwy rozwój osoby ludzkiej wyraża coraz większą zdolność do bycia darem z siebie i zarazem przyjęcia daru od drugiego człowieka. Wychowanie zatem jako działanie i zarazem jako jego doznawanie jest jednością zapodmiotowioną w wymiarze tego, co jest specyficznie ludzkie między osobami.

Bycie wychowawcą ma szczególnie wymiar. Z jednej strony, jest on postrzegany jako organizator i kierownik procesów edukacyjnych, z drugiej zaś, jego

³ Benedykt XVI, *List do diecezji rzymskiej...*, dz. cyt., s. 4.

⁴ Por. Benedykt XVI, *List do diecezji rzymskiej...*, dz. cyt., s. 5. W innym miejscu Papież stwierdza: „W tym duchu zwracam się do was, drodzy rodzice, prosząc przede wszystkim, abyście zawsze trwali we wzajemnej miłości: to jest pierwszy i wielki dar, którego potrzebują wasze dzieci, by mogły spokojnie wzrastać, nabierać ufności w siebie i wiary w życie, i w ten sposób uczyć się miłości autentycznej i wspólnomyślanej. Miłość do waszych dzieci powinna także wyrobić w was cechy i odwagę prawdziwych wychowawców, takich, którzy dają konsekwentne świadectwo własnemu życiu; a także stanowczość konieczną do kształtowania silnego charakteru nowych pokoleń, by pomagać im wyraźnie odróżniać dobro od zła oraz tworzyć sobie własne solidne reguły życia, które będą wsparciem w przyszłych próbach”. Tenże, *Wychowanie do dobra jest możliwe również w naszych czasach*, L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 2008, nr 4, s. 11.

działalność oparta jest na specyficznej formie kontaktu międzypodmiotowego. „Každy prawdziwy wychowawca wie, że wychowując, musi dać coś z siebie i że tylko w ten sposób może pomóc swoim wychowankom w przezwyciężaniu różnych form egoizmu, by stali się zdolni do prawdziwej miłości”⁵. Uznanie wartości człowieka oznacza miłość do człowieka. Dynamiczna, dojrzała, w pełni ukształtowana osoba wychowawcy, ujawniającego własną filozofię życiową i wybory wartości – ich hierarchię i uzasadnienie, wiarygodnego w ich odpowiedzialnej realizacji, jest warunkiem rozwoju osoby wychowanka. W nauczaniu i wychowaniu nauczyciel wykorzystuje swoją wiedzę oraz własną, niepowtarzalną osobowość. Sam przeto musi być wzorem nie tylko postaw poznawczych, kwalifikacji rzeczowych, lecz także etycznych. „Kształcić człowieka” może tylko człowiek odpowiedzialny i przekonany o celowości tego, co robi. Taki, który wierzy, że hierarchia wartości, wrażliwość, wyobraźnia i poszukujący umysł są ważniejsze od ilości wtłoczonej wiedzy. „Bardzo ubogie byłoby zatem wychowanie ograniczające się do podania wiadomości i informacji, a pomijające wielkie pytanie o prawdę, przede wszystkim o tę prawdę, która może być przewodniczką w życiu”⁶.

Prawda i dobro, połączone w jedną postawę życiową, są mądrością człowieka. Prawda i dobro utożsamiają się w podmiocie, gdyż wszystko to, co prawdziwe, jest dobre i wszystko to, co dobre, jest prawdziwe. „W rzeczywistości jest to kwestia nie tylko osobistej odpowiedzialności dorosłych czy młodzieży, która wszak istnieje, i nie powinno się tego ukrywać, lecz także powszechnie panującego klimatu, mentalności i rodzaju kultury, które prowadzą do zwątpienia w wartość osoby ludzkiej, w znaczenie prawdy i dobra, a w ostatecznym rozrachunku w dobro życia. W takiej sytuacji trudne staje się przekazywanie z pokolenia na pokolenie czegoś ważnego i pewnego, reguł postępowania, wiarygodnych celów, wokół których można budować własne życie”⁷. Poszanowanie prawdy jest – podobnie jak prawość, stałość czy wierność oraz poczucie odpowiedzialności – podstawą całego życia moralnego. W ten sposób odkrywamy to, co wydaje się kluczowe w naszych spotkaniach z drugimi. Ta współobecność spełnia się i manifestuje w miłości, wierze i nadziei.

⁵ Benedykt XVI, *List do diecezji rzymskiej...*, dz. cyt., s. 5.

⁶ Benedykt XVI, *List do diecezji rzymskiej...*, dz. cyt., s. 5. „Skarbiec moralny ludzkości nie jest obecny w taki sposób, w jaki obecne są narzędzia, których się używa; istnieje on jako zaproszenie do wolności i jako jej możliwość. (...) Nawet najlepsze struktury funkcjonują dobrze tylko wtedy, gdy w społeczności są żywe przekonania, które są w stanie skłaniać ludzi do wolnego przyjęcia ładu wspólnotowego”. Tenże, *Encyklika „Spe salvi”* (Rzym, 30 listopada 2007), n. 24.

⁷ Benedykt XVI, *List do diecezji rzymskiej...*, dz. cyt., s. 4. „Nikt nie żyje sam. Nikt nie grzeszy sam. Nikt nie będzie zbawiony sam. Nieustannie w moje życie wkracza życie innych: w to, co myślę, mówię, robię, działam. I na odwrót, moje życie wkracza w życie innych: w złym, jak i w dobrym. Nasza nadzieja zawsze jest w istocie również nadzieją dla innych”. Tenże, *Encyklika „Spe salvi”*, n. 48.

„Wszystko – jak stwierdza O. F. Bollnow – co buduje wiedzę o człowieku, dotyczy zarazem urzeczywistniania się człowieka, a tym samym daje wskazówkę dla wychowania”⁸. Zatem, być wychowawcą to być mistrzem i świadkiem. Uznanie roli świadków i mistrzów w życiu osób i społeczności wymaga zgody na widzenie świata i innych ludzi poprzez pryzmat pozytywnego znaczenia „drugiego” we własnym życiu, poczynając od przyjęcia, iż w realnym świecie żyli i żyją pozytywni „inni”; zgody na to że „drugi” może być i jest kimś pozytywnie znaczącym, kimś, kto niesie w sobie pozytywne cele i wartości, prowadzi drogą prawdy i świadectwa. „Dlatego też gdy staramy się uchronić najmłodszych od wszelkich trudności i bolesnych doświadczeń, powstaje niebezpieczeństwo, że pomimo naszych dobrych intencji wyrosną na osoby słabe i małoduszne: zdolność do miłości jest bowiem związana ze zdolnością do cierpienia, i cierpienia z innymi”⁹. Człowiek nie żyje dla techniki, cywilizacji, czy nawet kultury – żyje natomiast przy ich pomocy, zachowując stale swoją własną celowość, która wiąże się ściśle z prawdą oraz dobrem.

2. WYCHOWANIE – POTRZEBA PEWNIKÓW I WARTOŚCI

Wychowanie jest wychowaniem do bycia „bardziej osobą”. Takim staje się człowiek wówczas, gdy – otwierając się na dobro, prawdę i piękno – uczestniczy w wartościach i je urzeczywistnia, dokonując preferencji zgodnej z ich hierarchicznym układem: od wartości najniższych (materialnych), poprzez wartości duchowe ku wartościom absolutnym. Jest to także wkroczenie w świat symboli i znaczeń, które się samemu odkrywa i które stanowią język porozumienia się z innymi. W tym znaczeniu, dla wychowawcy każda chwila jest inna, odmienna, jak odmienna jest każda osoba i każda chwila oraz sytuacja jej życia. „Kiedy jednak – podkreśla Benedykt XVI – dochodzi do podważenia podstaw i zaczyna brakować zasadniczych pewników, zapotrzebowanie na te wartości daje o sobie znać w nagły sposób: i tak dziś konkretnie wzrasta zapotrzebowanie na prawdziwe wychowanie. Domagają się tego rodzice, z troską i często zaniepokojeni o przyszłość swoich dzieci; proszą o to liczni nauczyciele, patrzący ze smutkiem na podupadanie szkół, w których uczą; prosi o to całe społeczeństwo, widząc, że kwestionowane są podstawy współżycia; w głębi serca odczuwają tę potrzebę również dzieci i młodzi ludzie, którzy nie chcą być pozostawieni sami w obliczu

⁸ Cyt. za: K. Ablewicz, *Teoretyczne i metodologiczne podstawy pedagogiki antropologicznej. Studium sytuacji wychowawczej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003, s. 68.

⁹ Benedykt XVI, *List do diecezji rzymskiej...*, dz. cyt., s. 5. „Właśnie tam, gdzie ludzie, usiłując uniknąć wszelkiego cierpienia, starają się uchylić od wszystkiego, co może powodować ból, tam, gdzie chcą zaoszczędzić sobie wysiłku i bólu związanego z prawdą, miłością, dobrem, stacają się w życie puste, w którym być może już prawie nie ma bólu, ale coraz bardziej dominuje mroczne poczucie braku sensu i zagubienia”. Tenże, *Encyklika „Spe salvi”*, n. 37.

zadań, jakie stawia przed nimi życie. Kto wierzy w Jezusa Chrystusa, ma jeszcze dodatkowo, silniejszy powód, by nie odczuwać lęku: wie bowiem, że Bóg nas nie opuszcza, że Jego miłość dosięga nas tam, gdzie jesteśmy, i takich, jacy jesteśmy, z naszą nędzą i słabościami, by nam ofiarować nową szansę dobra”¹⁰. Wychowanie w optyce bycia jest twórcze i dynamiczne, może być czymś, co zachodzi w przestrzeni międzypersonalnej, a nie samym tylko działaniem kogoś, czy efektem czyichś oddziaływań.

Wychowawca staje więc wobec wychowanka jak wobec osoby, a nie jakiegoś materiału, który może dowolnie formować. Tym samym działalność wychowawcza ma zmierzać do przyszłego dobra rozwojowego wychowanka, by zrealizował on swoją „potencjalność”, kształtował wolę i rozwijał się jako „niepowtarzalna osoba” zarówno w zakresie indywidualnym, jak i społecznym. Pozostaje jednak pytanie o podstawowe zasady, jakie w działalności pedagogicznej kierują wychowaniem. We współczesnej pedagogice nie ma jednego katalogu uniwersalnych zasad wychowania. Złożona rzeczywistość pedagogiczna wskazuje, że żaden zestaw zasad nie wystarcza dla całkowitego rozwiązania podstawowych problemów. Każdy wychowawca, czy zespół pedagogów w danej instytucji oświatowej, może wypracować własny system zasad, kierując się wybranym kryterium bądź już sprawdzonym przez kogoś zbiorem czy systemem takich norm. Powinnością wychowawcy jest identyfikowanie wszystkich rodzajów wpływów wychowawczych, a także wykorzystywanie wszelkich okoliczności i angażowanie różnych podmiotów dla wyznaczenia celów oraz zadań wychowawczych. Wychowawcy klas, nauczyciele różnych zajęć edukacyjnych, dyrektor czy pedagog szkolny mają zarówno wspólne, jak i odmienne ku temu możliwości¹¹. Zatem,

¹⁰ Benedykt XVI, *List do diecezji rzymskiej...*, dz. cyt., s. 5. Dlatego „wciąż nowe, żmudne poszukiwanie słusznego ładu rzeczy ludzkich jest zadaniem każdego pokolenia; nigdy nie jest zadaniem skończonym. Każde pokolenie powinno wносить wkład w ustalenie przekonującego ładu wolności i dobra, który byłby pomocny dla przyszłego pokolenia jako wskazówka, jak właściwie korzystać z wolności ludzkiej, a w ten sposób dałby, oczywiście w granicach ludzkich możliwości, pewną gwarancję na przyszłość. Inaczej mówiąc, dobre struktury pomagają, ale same nie wystarczą”. Tenże, *Encyklika „Spe salvi”*, n. 25.

¹¹ Por. B. Śliwerski, *Program wychowawczy szkoły*, WSiP, Warszawa 2001, s. 97-98; Ministerstwo Edukacji Narodowej, *O programie wychowawczym szkoły*, Zeszyt nr 37, Warszawa, sierpień 2001, s. 24. Zasada (gr. *arche*; łac. *principium* – prapoczątek, prazródło, fundament) – to, od czego coś w pewien sposób zależy lub w czym jest wirtualnie zawarte; podstawowa reguła postępowania albo wykonywania czegoś. Terminy synonimiczne lub bliskoznaczne: pryncypium, racja, przyczyna, powód. W nurtach filozoficznych nawiązujących do myśli greckiej termin zasada używany jest w zakresie metafizyki, epistemologii, logiki oraz etyki i teorii wytwarzania czegoś. Zasada w porządku ontycznym to fundamentalny składnik bytu wyznaczający jego naturę lub cały byt, który swoim działaniem istotnie wpływa na zaistnienie czy właściwości innego bytu. W etyce natomiast zasadami bywają nazywane naczelné normy, na podstawie których formułowane są normy szczegółowe, uwzględniające konkretne okoliczności postępowania lub działania. Tak na przykład, zasadą etyczną jest „Dobro należy czynić, a zła unikać”, „Kochaj bliźniego jak siebie samego”, imperatyw kategoryczny Kanta – „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie

znajomość zasad pedagogicznych jest potrzebna tak wychowawcy, jak i wychowankowi. W tym sensie, zdaniem Benedykta XVI, można nakreślić następujące zasady postępowania i życia ważne dla wychowania:

1. Znalezienie właściwej równowagi między wolnością a dyscypliną. Więź wychowawcza to przede wszystkim spotkanie dwóch wolności. Zatem w wychowaniu, w miarę jak dziecko rośnie, staje się nastolatkiem, młodym człowiekiem, rodzice czy wychowawcy powinni godzić się na ryzyko wolności, ale i być zawsze gotowi pomagać w korygowaniu błędnych idei i wyborów. Nie sprzyja natomiast wysiłkom wychowawczym niereagowanie na błędy, udawanie, że ich nie ma, czy też uczestniczenie w nich tak, jak gdyby były nowymi horyzontami postępu ludzkości;
2. W wychowaniu nie można pominąć autorytetu, który uwiarygodnia sprawowanie władzy. Autorytet zdobywa się przede wszystkim w doświadczeniu, kompetencji, dzięki konsekwentnemu życiu i osobistemu zaangażowaniu, wyrażającemu prawdziwą miłość;
3. Wychowawca powinien być świadkiem prawdy i dobra. Postawa świadka prawdy i dobra to ciągle i konsekwentne pełnienie swojej misji ze świadomością potrzeby korygowania własnych słabości i błędów;
4. Decydujące znaczenie w procesie wychowania ma również odpowiedzialność – odpowiedzialność osobista i odpowiedzialność, którą dzielimy z innymi. Jest to najpierw odpowiedzialność wychowawcy, a następnie, w miarę dorastania, odpowiedzialność dziecka, ucznia, młodego człowieka. Dla człowieka wierzącego ważne znaczenie ma również odpowiedzialność przed Bogiem, który pierwszy go ukochał;
5. Społeczeństwo, w którym role i odpowiedzialność każdego są różne, nie jest abstrakcją i wywiera wielki wpływ (zarówno pozytywny, jak i negatywny) na kształtowanie nowych pokoleń. Potrzebny jest zatem wkład każdego: każdej osoby, rodziny czy grupy społecznej, by stało się środowiskiem bardziej sprzyjającym wychowaniu¹².

Głównym pryncypium wychowania jest osoba wychowująca i zarazem osoba wychowanka. Wychowawczy kontakt między dwiema osobami nie przekreśla podmiotowości (wolności) którejkolwiek ze stron. Ludzkich przeżyć, poszukiwań i zmagania nie da się sprowadzić do rytmu instytucjonalnych programów, czy tylko działań wychowawcy. Każdy człowiek nosi w sobie niepowtarzalną tajemnicę własnego losu. To, co szczególnie powinno charakteryzować wychowawcę, to

każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”. Por. J. Herbut, *Zasada*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. tenże, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1997, s. 549.

¹² Por. Benedykt XVI, *List do diecezji rzymskiej...*, dz. cyt., s. 5-6.

postawa szacunku wobec specyficznego „misterium” (tajemnicy) osoby wychowanka. „Jakie są więc istotne pytania sformułowane przez wychowanie? Przede wszystkim to nieusuwalne pytanie o podmiot wychowania: kto? Także na poziomie wspólnego języka, codziennego doświadczenia potwierdza się, że wychowanie dotyczy zawsze jednostki, jest zawsze odmienne, niepowtarzalne, zawsze (...) wychowanie «na miarę». Wychowanie wymaga konsensusu, nie narzucania; jest propozycją, nie czymś narzuconym; jest możliwością, nie koniecznością; jest zatem także ryzykiem, ponieważ intencja nie wystarcza i projekt nie zawsze ma sposobność zrealizowania się”¹³. Zatem każde działanie wychowawcze winno skupiać się na „ochronie” młodego człowieka, postrzeganego jako „swoista wartość” o określonym potencjale rozwojowym, który należy wydobyć i rozwijać zarówno na użytek jednostkowy, jak i społeczny.

3. „SERCEM WYCHOWANIA (...) MOŻE BYĆ JEDYNNIE NIEZAWODNA NADZIEJA”

„Urzeczywistnianie osoby”, które dokonuje się w wychowaniu, pozostawia miejsce na nadzieję. W obietnicy i nadziei przyszłość już teraz oddziałuje i żyje w człowieku, a zarazem ukazuje sens działalności wychowawczej. Nadzieja jako taka otwiera człowieka na przyszłość odczuwaną ze względu na dobro, które ma ona ze sobą przynieść. „W tym kontekście dobro stanowi przedmiot nadziei. A skoro wyróżniamy ze względu na doskonałość dobro naturalne, w zakres którego wchodzi cała rzeczywistość stworzona, i dobro najwyższe, którym jest Bóg, stąd też mamy do czynienia z nadzieją w horyzoncie naturalnym i z nadzieją w horyzoncie nadprzyrodzonym. (...) nadzieja w horyzoncie naturalnym musi być zawsze podporządkowana nadziei nadprzyrodzonej, zwanej także inaczej teologiczną. W swym najgłębszym znaczeniu teologiczna nadzieja jest oczekiwaniem na spełnienie obietnicy Boga, przekazanej człowiekowi”¹⁴. Poprzez nadzieję wyraża się to, co w osobie jest najbardziej osobowe. Człowiek, który zdoła spotkać się z drugim na płaszczyźnie jego nadziei doświadcza w nim tego, co zarazem indywidualne i absolutne – wartości, która stała się osobą. „Każdy człowiek, który kocha i jest kochany, przeżywa *doświadczenie rodzące nadzieję*”¹⁵.

¹³ G. Flores d'Arcais, *Propozycja personalistyczna*, w: *Człowiek – Wychowanie – Kultura. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Wydawnictwo WAM, Kraków 1993, s. 92-93. „To jeden z najzłośliwszych błędów 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 i grze uczuć”. J. Korczak, *Pisma wybrane*, t. 1, „Nasza Księgarnia”, Warszawa 1987, s. 198.

¹⁴ H. Wejman, *Uczeń szkoły katolickiej świadkiem nadziei*, w: *Szkoła katolicka na przełomie wieków*, red. A. J. Sowiński, A. Dymier, Agencja Wydawnicza „Kwadra”, Szczecin 2001, s. 18-19.

¹⁵ Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Ecclesia in Europa”* (Rzym, 28 czerwca 2003), n. 84. „Ludzie działający bezinteresownie okazują bliźniemu szacunek, przypominają o godności człowieka, budzą radość z życia i nadzieję. (...) Obecność w sytuacjach życiowych i w potrzebach innych ludzi pozwala nam żyć z nimi «w nowy sposób» i «tworzy sens». Bezinteresowne służenie innym

Dla chrześcijanina sytuacja nigdy nie jest beznadziejna i jest on – powinien być – zawsze człowiekiem nadziei. „Dziś na naszą nadzieję – ostrzega Benedykt XVI – z wielu stron czyhają niebezpieczeństwa, i grozi nam, że i my, podobnie jak starożytni poganie, staniemy się na nowo ludźmi «nie mającymi nadziei ani Boga na tym świecie». (...) Właśnie stąd bierze się najpoważniejsza być może trudność w realizowaniu prawdziwego dzieła wychowania: podłożem kryzysu wychowawczego jest w istocie kryzys ufności w życie”¹⁶.

Nadzieja ma swoje źródło w Bogu i Jego Słowie. Boże Słowo stopniowo budzi w ludziach nadzieję i krok po kroku poszerza jej horyzonty. Gdy czytamy opowiadania o spotkaniach Zmartwychwstałego ze swoimi uczniami (np. uczniowie w drodze do Emaus – por. Łk 24,13-35), możemy dostrzec, że w tych spotkaniach Jezus przywraca im utraconą wiarę i nadzieję. W Chrystusie, Człowieku doskonałym, człowiek spotyka samego siebie. Istnieje przeto ontyczna relacja pomiędzy Chrystusem jako „doskonałym obrazem Ojca” a człowiekiem stworzonym „na obraz Boga”. W ten sposób, w żywym kontakcie ucznia z Mistrzem, rozpoczyna się i rozwija działalność człowieka – praca nad sobą, w której Chrystus – Człowiek i Bóg – jest najwyższym punktem odniesienia, a chrześcijaństwo i wiara przynoszą dopełnienie i uwieńczenie osobowości człowieka. Chrystus staje się podstawą tej egzystencji, którą św. Paweł określa mianem „człowieka wewnętrznego”, w sercu którego On sam zamieszkuje przez wiarę i którego umacnia swoim Duchem. Egzystencja ta konkretyzuje się i wyraża w różnorodności darów i charyzmatów, które ożywiają chrześcijan.

Nadzieja odsłania człowiekowi to, że jest „w drodze” do pełnego realizowania siebie i budowania społeczeństwa nadziei. Wartości ludzkie i wartości chrześcijańskie są po prostu dwoma aspektami tej samej rzeczywistości, którą jest człowiek. Zawierzenie Chrystusowi jako osobowej Nadziei nie oznacza odrzucenia ludzkich nadziei. „Jedynie On jest nadzieją, która nie gaśnie mimo rozczarowań; jedynie Jego miłości nie jest w stanie zniweczyć śmierć; jedynie Jego sprawiedliwość i Jego miłosierdzie mogą naprawić niesprawiedliwości i wynagrodzić poniesione cierpienia. Nadzieja, którą pokładamy w Bogu nie jest nigdy nadzieją tylko dla mnie, jest zawsze nadzieją również dla innych – nie izoluje nas, lecz czyni solidarnymi w dobru, pobudza do wychowywania się nawzajem do prawdy

ludziom może im dopomóc w wyjściu z izolacji i we włączeniu się w życie społeczności”. Benedykt XVI, *Dobro i społeczeństwo nie mogą przetrwać bez wolontariatu*, L'Osservatore Romano (wydanie polskie) 2007, nr 10-11, s. 32.

¹⁶ Benedykt XVI, *List do diecezji rzymskiej...*, dz. cyt., s. 6. „*«SPE SALVI facti sumus»* – w nadziei już jesteśmy zbawieni (Rz 8, 24), mówi św. Paweł Rzymianom, a także nam. (...) została nam dana nadzieja, nadzieja niezawodna, mocą której możemy stawić czoło naszej terażniejszości: terażniejszość, nawet uciążliwą, można przeżywać i akceptować, jeśli ma jakiś cel i jeśli tego celu możemy być pewni, jeśli jest to cel tak wielki, że usprawiedliwia trud drogi”. Tenże, *Encyklika „Spe salvi”*, n. 1.

i do miłości”¹⁷. Dlatego twierdzenie, że w Chrystusie człowiek jest nadzieją człowieka, możemy potwierdzić tylko przez to, że żyjąc tą miarą, będziemy dla siebie nadzieją, próbując odcisnąć na przyszłości rysy Jezusa Chrystusa.

Z pozycji „realizmu chrześcijańskiego” podkreśla się, że człowiek znajduje się zawsze w pewnej „sytuacji egzystencjalnej”. Wychowanie jest więc nie tylko dialogiem i relacją między ludźmi, ale jest ono również prawdziwą relacją z Bogiem. Uznanie Tajemnicy Boga jako rzeczywistości przekraczającej czysto ludzkie zdolności odpowiada bytowej strukturze człowieka. To Bóg wychodzi na spotkanie człowieka w historii i daje mu niezawodną obietnicę całkowitego spełnienia się (radość, sens życia). Poprzez edukację i kulturę otwiera się horyzont aksjologiczny, którym opisuje się całość działania ludzkiego. Człowiek ma potrzebę nie tylko być kochanym, lecz także kochać; nie tylko otrzymywać, ale i dawać; nie tylko być przedmiotem troski, lecz także samemu się troszczyć. W tej perspektywie znakiem nadziei jest także budowanie przyszłości (wspólnoty) poprzez respektowanie naturalnych praw i podstawowych wolności ludzi i narodów.

CONCERN FOR THE UPBRINGING OF NEW GENERATIONS. BENEDICT XVI ON THE NEED FOR UPBRINGING

Summary

Pedagogical reflection is accompanied from the start by the conviction that upbringing is an art and requires a particular kind of sensitivity, innovation in action and creative engagement. Upbringing today is upbringing in a society that is diverse, wavering, full of tension, and in which there are many opportunities for choice, great personal responsibility, with life chances, but also with many dangers. This is why an authentic upbringing requires, above all, a closeness and trust which brings love, a first and fundamental experience which is, or at least which ought to be, parents' love for the child. The upbringer, thus, stands in a relationship to the upbringer as to a person, and not a material which may be freely formed. Upbringing itself aims at the future positive development of the child which will enable him/her to realize his/her "potential", shape his/her will and develop as an "inimitable person" both in the individual and social sense. The "realization of the individual" which takes place during upbringing leaves space for hope. In the promise and hope the future interacts with human life even now, and by the same token shows the sense behind upbringing. From the perspective of "Christian realism" it is emphasized that the individual always finds himself or herself in a certain "existential situation". Thus, upbringing is not merely a dialogue and a relationship between people, but also a real relationship with God. It is God who comes to meet the individual in history and who gives him/her the unfailing promise of total fulfilment (joy, a sense of life). In this view, the building of a future (a community) through respecting the natural laws and fundamental freedoms of peoples and nations is also a sign of hope.

Keywords: education, values, hope

¹⁷ Benedykt XVI, *List do diecezji rzymskiej...*, dz. cyt., s. 6.

Nota o Autorze: **Ks. DR STANISŁAW CHROBAK SDB** – adiunkt na Wydziale Nauk Pedagogicznych UKSW. W swoich badaniach podejmuje problematykę z zakresu teorii wychowania i pedagogiki o inspiracji chrześcijańskiej.

Słowa kluczowe: wychowanie, wartości, nadzieja

KS. JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB
UKSW, Warszawa

SŁUŻCIE BOGU I OJCZYŹNIE – KARDYNAŁ AUGUST HLOND DO MŁODZIEŻY

Całe życie i działalność Prymasa Polski, kardynała Augusta Hlonda, były wypełnione wierną służbą Bogu, Kościołowi, Zgromadzeniu Salezjańskiemu i Ojczyźnie. Jako duchowy syn św. Jana Bosko, był także wrażliwy na problemy młodego człowieka. Problematykę młodzieżową w działalności kard. Hlonda przedstawimy na trzech płaszczyznach: naturalnej, czyli rodziny biologicznej, duchowej i salezjańskiej, która wprowadziła go w dorosłe życie, a także jego pracy jako „Pasterza Kościoła” w Polsce.

Kardynał Hlond, nazywany często strażnikiem sumienia polskiej ziemi, nigdy nie uległ polityce zaborców ani panującym systemom politycznym, ale – „żywąc głębią wiary, nadziei i miłości” – zaszczerpił je także polskiej młodzieży¹. Wartości te, jak również miłość do młodego człowieka, ugruntował i pogłębił w salezjańskiej rodzinie zakonnej, której był członkiem². Wielkie dzieło kardynała Hlonda przetrwało próbę jego śmierci. Owoce jego pracy można z łatwością dostrzec w latach komunistycznego reżimu, co potwierdzał wielokrotnie kardynał Stefan Wyszyński i ojciec św. Jan Paweł II³.

1. DOM RODZINNY

August Hlond urodził się 5 lipca 1881 r. na Śląsku, w Brzęczkowicach koło Mysłowic, w wielodzietnej rodzinie pracownika kolejowego. Jako dwunastoletni

¹ Por. J. Konieczny, W. Necel, *Sługa Boży August Hlond*, Poznań 1994, s. 7.

² August Hlond wstąpił do Zgromadzenia Salezjańskiego wraz z trzema braćmi, Antonim, Ignacym i Klemensem. Por. S. Kosiński, *Młodzieńcze lata kardynała Hlonda 1893-1905*, Nasza Przyszłość 42(1974), s. 65.

³ Por. J. Konieczny, W. Necel, *Sługa Boży August Hlond*, s. 7; Por. S. Wyszyński, *Żywa wiara w potęgę Maryi była dla niego zobowiązaniem*, w: *Kardynał August Hlond Prymas Polski. Współcześni wspominają*, red. W. Necel, Poznań 1993, s. 30.

chłopiec wyjechał do Turynu do szkół salezjańskich. Po ukończeniu gimnazjum wstąpił do Zgromadzenia Salezjańskiego. Świecenia kapłańskie przyjął 23 IX 1905 r. z rąk biskupa Anatola Nowaka. Po święceniach pracował w różnych placówkach salezjańskich. W 1919 r. otrzymał funkcję inspektora nowo powstałej prowincji salezjańskiej św. Stanisława Kostki. W 1922 r. ojciec św. Pius XI powierzył mu urząd administratora apostolskiego Górnego Śląska. Trzy lata później August Hlond został pierwszym biskupem diecezji katowickiej. Po śmierci kardynała Edmunda Dalbora, 24 VI 1926 r. został mianowany arcybiskupem Gniezna i Poznania. Rok później otrzymał godność kardynalską. W 1932 r. założył Towarzystwo Chrystusowe dla Wychodźców, którego głównym celem była opieka duszpasterska nad Polakami na obczyźnie. Po agresji Niemiec na Polskę 1 IX 1939 r., na wyraźne życzenie ówczesnego Rządu Rzeczypospolitej, udał się do Rzymu, aby przedstawić ojcu św. Piusowi XII zaistniałą sytuację. Próby powrotu do Polski nie powiodły się. Okres wojny kard. Hlond spędził we Francji, w Lourdes. 3 II 1944 r. został aresztowany i przewieziony do Paryża, gdzie Niemcy zaproponowali mu oficjalny powrót do Polski i kolaborację z rządem niemieckim. Oferta, oczywiście, została odrzucona. Uwolniony z niewoli przez wojska alianckie 1 IV 1945 r. *via* Rzym przybył do Poznania 20 VII 1945 r. Po powrocie do kraju z ogromną energią zabrał się do duchowej i materialnej odbudowy Ojczyzny. Zorganizował między innymi Administrację Apostolską na Ziemiach Zachodnich. Zmarł 22 X 1948 r. w Warszawie⁴.

Początki pedagogicznej strategii wychowania młodzieży kard. Hlond przyswoił sobie już w domu rodzinnym. Dał temu wyraz w liście do matki z okazji swojej nominacji kardynalskiej. Pisał do niej: „Bo kiedy rozważam dziwne drogi, któremi mnie Opatrzność prowadziła, zawsze mi przed oczyma duszy staje Twój obraz. Tyś umiejętniej od wielu uczonych pedagogów założyła w duszach swych dzieci mocny fundament życiowy, oparty silnie o wiarę i prawo Boże. Ponieważ sama szczerze modlić się umiałaś, wyuczyłaś nas łatwo i dobrze pacierza, z którego po dziś dzień czerpię i moc, i ufność w Boga. Otwarłaś przed nami szeroko drogę do szczęścia, boś nas wychowała nie do pieszczot i wygod, lecz do hartu i pracy, i nauczyłaś nas kochać obowiązek, a powinność spełniać poważnie i ochoczo. Toteż nie gdzie indziej, jak w szlachetności i dostojności Twego prostego, a Bogu oddanego serca, jest początek owej drogi, którą mnie łaska Boża prowadzi, a która zawiodła mnie do tego, co się potocznie nazywa godnościami, a co w naszym rodzinnym zrozumieniu jest zwiększonym obowiązkiem pracy i poświęcenia”⁵.

⁴ Por. S. Szmidt, *Święci, Błogosławieni, Słudzy Boży Rodziny Salezjańskiej*, Warszawa 1997, s. 215.

⁵ A. Hlond. *Dzieła. Nauczanie 1897-1948*, red. J. Konieczny, t. 1, Toruń 2003, s. 185-186; Por. I. Posadzy, *Sylwetka duchowa ks. Kardynała Augusta Hlonda*, *Nasza Przeszłość* 42 (1974), s. 285.

Natomiast ojciec Augusta zasiał w nim ziarno patriotyzmu poprzez przybliżanie historii poszczególnych członków rodziny. Opowiadania te były żywe w tradycji rodzinnej Hlondów⁶. Fundament życiowy, położony przez rodziców i odwołujący się do wiary i prawa Bożego, był dla kard. Hlonda zawsze punktem odniesienia we wszystkich okolicznościach i sytuacjach.

2. AUGUST W INSTYTUTACH SALEZJAŃSKICH

Ksiądz Bosko, założyciel Zgromadzenia Salezjańskiego, zetknął się po raz pierwszy z Polakami w 1883 r., kiedy udał się do Francji celem zebrania funduszy na dalszą budowę bazyliki Serca Jezusowego w Rzymie. W Paryżu złożył wizytę Władysławowi Czartoryskiemu, jednemu z przywódców polskiej emigracji, który poprosił o zajęcie się polską młodzieżą. Projekt fundacji salezjańskiej na ziemiach polskich nie został zrealizowany ze względu na późniejsze wypadki związane ze wstąpieniem najstarszego syna Czartoryskiego do Towarzystwa Salezjańskiego. Wizyta nie pozostała jednak bez wpływu na późniejszy rozwój dzieła ks. Bosko na ziemiach polskich. Wstąpienie Augusta Czartoryskiego do Zgromadzenia Salezjańskiego odbiło się szerokim echem wśród Polaków w kraju i na obczyźnie⁷. Zaczęli przyjeżdżać do Turynu. Jednym z pierwszych był ks. Bronisław Markiewicz, późniejszy założyciel Zgromadzenia Michalitów i Sióstr Michalitek w Miejscu Piastowym. Ostatnim Polakiem, który został przyjęty do Zgromadzenia przez ks. Bosko, był Wiktor Grabelski. Wielki napływ polskiej młodzieży do Włoch miał miejsce w pierwszych latach po śmierci ks. Bosko, która nastąpiła w 1888 r. i po przedwczesnym zgonie ks. Augusta Czartoryskiego w roku 1893. Był nawet dzień, w którym do Turynu przyjechało około 100 Polaków, pragnących realizować powołanie salezjańskie⁸.

Najwięcej młodzieży polskiej przybywało do instytutu salezjańskiego w Turynie z zaboru pruskiego, zwłaszcza ze Śląska, a także z Wielkopolski. Przyczyniła się do tego germanizacyjna polityka państwa pruskiego. Wśród ochotniczych emigrantów znalazł się przyszły prymas Polski i kardynał August Hlond, wówczas dwunastoletni chłopiec, który – wraz z bratem Ignacym – udał się do Turynu w roku śmierci księcia Augusta Czartoryskiego. Była to odważna i znacząca decyzja w jego życiu. W domach salezjańskich włoskiego Piemontu August spędził lata 1893-1897. Okres ten pozwala bardziej zrozumieć zasadnicze cechy przyszłej pracy salezjańskiej i pasterskiej Hlonda. Były to lata, w których młody August przyswajał „ducha salezjańskiego” i charyzmat ks. Bosko. Jak dobrze się ich nauczył? W jakim stopniu przyswoił sobie idee krzewione przez Zgromadzenie

⁶ Marcin, dziadek Augusta, brał czynny udział w powstaniu styczniowym.

⁷ Por. S. Zimniak, *Dusza wybrana. Salezjański rodowód kardynała Augusta Hlonda*, Warszawa-Rzym 1993, s. 28.

⁸ Por. S. Kosiński, *Młodzieńcze lata kardynała Hlonda...*, art. cyt., s. 63.

i proponowane przez nie inicjatywy wychowawcze? Odpowiedzi na powyższe pytania można znaleźć dopiero, gdy dokona się oglądu jego samodzielnej pracy, wykonywanej już nie pod okiem przełożonych salezjańskich, w której pełnił kolejno funkcje asystenta, dyrektora, inspektora, biskupa, kardynała czy prymasa Polski. Widać z niej, że wrażliwość na problemy młodzieży, zaszczeplona w młodości, towarzyszyła mu przez całe życie⁹.

August rozpoczął realizację swojego salezjańskiego powołania od bardzo ważnego dla salezjanów miejsca. Było nim Valsalice, obecnie dzielnica Turynu. Za czasów Augusta spoczywały tam doczesne szczątki założyciela Zgromadzenia Salezjańskiego, ks. Jana Bosko¹⁰. August przebywał niejako w sąsiedztwie drogich salezjanom relikwii w latach 1893-1894. Z pewnością w sposób symboliczny oddziaływały one na młodego kłeryka. Po roku, młody August został przeniesiony do kolegium w Lombriasco, niedaleko Turynu. Przebywał tam dwa lata. Był to dla niego czas szczególny. W tym okresie podjął swoją życiową decyzję o wstąpieniu do Zgromadzenia Salezjańskiego. Roczny nowicjat w Foglizzo zakończył złożeniem ślubów 3 października 1897 r. na ręce ks. Michała Ruy, następcy ks. Bosko¹¹.

Czas pobytu Augusta we Włoszech odznaczał się nadzwyczaj wielkim entuzjazmem dla ks. Bosko i zainteresowaniem jego metodą wychowawczą. Dzieło przez niego zapoczątkowane przeżywało wielki rozwój, zdobywając coraz to większe uznanie we Włoszech i poza ich granicami. O wyjątkowości i świętości życia ks. Bosko mówiono i pisano bardzo dużo.

Powstałe domy, zakłady, szkoły, kolegia, internaty i instytuty salezjańskie tętniły żywym charyzmatem św. Jana Bosko. Ci wszyscy, którzy przybywali do źródeł salezjańskiej historii, mogli osobiście przekonać się o atrakcyjności przesłania Świętego Wychowawcy. Jego bliskość odczuwała szczególnie młodzież. Panująca atmosfera ułatwiała również zrozumienie młodzieńczych marzeń, aspiracji, idei i planów. Podobna była recepcja dzieła ks. Bosko przez szerokie kręgi społeczeństwa. Widziało ono potrzebę moralnego i duchowego rozwoju. Dzieło salezjańskie przynosiło bowiem konkretną odpowiedź na palące kwestie

⁹ Por. S. Zimniak, *Dusza wybrana...*, dz. cyt., s. 29.

¹⁰ Święty Jan Bosko urodził się 16 sierpnia 1815 r. w Becchi, w północnych Włoszech. W wieku dwóch lat stracił ojca. Pomimo dużych trudności finansowych rozpoczął naukę. Skończył szkołę podstawową i średnią dzięki pomocy dobrodziejów. Następnie wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Chieri. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1841 r. W latach 1841-1844, uzupełniając studia seminaryjne, był jednocześnie kapelanem w jednym z turyńskich więzień. Praktyka ta ukierunkowała młodego księdza na pracę z młodzieżą biedną, opuszczoną i potrzebującą. Aby realizować swoje posłannictwo, ks. Bosko założył dwa Zgromadzenia. W 1859 r. powstało Towarzystwo św. Franciszka Salezego, a następnie – w 1872 r. – Zgromadzenie Córek Maryi Wspomożycielki, Ksiądz Bosko jest twórcą metody pedagogicznej, którą nazywamy systemem prewencyjnym. Por. P. Braidò, *L'Esperienza pedagogica di Don Bosco*, Roma 1988, s. 45.

¹¹ Por. S. Kosiński, *Młodzieńcze lata kardynała Hlonda...*, art. cyt., s. 67.

społeczne, którym można byłoby zaradzić poprzez właściwe zajęcie się młodzieżą i przygotowanie jej do działania i budowania przyszłości¹².

Przełożeni salezjańscy, widząc olbrzymie zdolności Augusta, wysłali go do Rzymu na Uniwersytet Gregoriański, gdzie w 1900 r. uzyskał tytuł doktora w dziedzinie filozofii. Czas wolny od nauki poświęcał na „ofiarną pracę wśród młodzieży” rzymskiej, bardzo często rezygnując nawet z odpoczynku niedzielnego¹³.

Jego oddanie pracy wychowawczej uwidoczniło się w jeszcze większym stopniu w Oświęcimiu, w pierwszym zakładzie salezjańskim na ziemiach polskich, do którego młody August przybył jako kleryk w 1900 r. We wspólnocie zakonnej pełnił kilka funkcji: był asystentem, nauczycielem matematyki, fizyki i śpiewu. Ponadto, pracował jako osobisty sekretarz ówczesnego dyrektora zakładu, ks. Emanuela Manassera, z pochodzenia Włocha. Dodatkowej pracy przysparzały mu językowe trudności dyrektora. Prowadził również orkiestrę dętą i smyczkową. W 1902 r. powierzono mu redakcję „Wiadomości Salezjańskich”. Pomimo wielości zajęć, znajdował jeszcze czas na prywatne studiowanie teologii. W tym czasie do Oświęcimia przybył jego brat Antoni, który przejął część obowiązków. To umożliwiło Augustowi przygotowanie się do matury, którą zdał we Lwowie 15 września 1904 r.¹⁴.

Kleryk August wszystkie swoje obowiązki spełniał bardzo rzetelnie. Jednak w sposób szczególny poświęcał swój czas i uwagę młodzieży. Czynił to zgodnie ze wskazaniem założyciela, św. Jana Bosko. Bardzo często rezygnował z części obiadu, aby tylko znaleźć się na boisku przed chłopcami. Robił wszystko, aby wychowankowie nie pozostawali sami. Wzorowo wypełniał regulamin odnoszący się do asystencji. Dużo później napisał o nim ks. Antoni Hlond: „Pod względem sumienności w asystowaniu młodzieży, kleryk August był dla nas przykładem i myśmy wszyscy się na nim wzorowali”¹⁵. Jako dyrektor zakładów salezjańskich w Przemyślu i Wiedniu, także największą troską otaczał młodzież. Dla niej organizował szkołę, stołówkę i społeczne kwesty. W codziennej pracy z młodymi organizował spotkania, akademie i rozgrywki sportowe, przyciągając ich w ten sposób do Kościoła i wartości¹⁶.

¹² Por. M. Wierzbicki, *Kardynał August Hlond jako Salezjanin*, w: *Prymas Polski August Hlond Bogu i Ojczyźnie*, red. J. Olbert, Gdańsk 2004, s. 95.

¹³ Por. S. Zimniak, *Dusza wybrana...*, dz. cyt., s. 30.

¹⁴ Por. S. Wilk, *August Kardynał Hlond w świetle wspomnień*, *Homo Dei* 4(1973), s. 271.

¹⁵ A. Hlond, *Wspomnienia o początkach Zgromadzenia Salezjańskiego*, Pęchery 1958, s. 32.

¹⁶ Por. S. Zimniak, *Dusza wybrana...*, dz. cyt., s. 53.

3. PASTERZ KOŚCIOŁA

W 1922 r. papież Pius XI mianował ks. Augusta Hlonda administratorem apostolskim części polskiej Górnego Śląska. Przypadła ona Polsce po przeprowadzonym plebiscycie. Książd August nie był znany szerokiej społeczności śląskiej. Dlatego w pierwszym liście pasterskim skierowanym do rodaków napisał: „Jestem wam może nieznany, ale nie jestem wam obcy. Na równi z wami jako dziecko śląskiej ziemi, przybywam do was jako ziomek i brat wasz ze starośląskim zaufaniem swego do swoich”¹⁷. Ludność Śląska przyjęła administratora apostolskiego bardzo serdecznie. Wizytacje parafialne odbywały się w atmosferze wielkiej radości i entuzjazmu. Przeradzały się one często w manifestacje religijne i patriotyczne. Ludność poprzez swoją obecność i entuzjazm wyrażała wdzięczność Pasterzowi, który przemawiał w ich języku¹⁸.

Nie wszyscy mieszkańcy Śląska podzielali radość z nominacji ks. Hlonda na administratora apostolskiego. Do niezadowolonych przyłączyli się także niektórzy duchowni, którzy optowali za kandydatem z Wrocławia. Środowiska te zaczęły wkrótce oskarżać ks. Hlonda o dyskryminację katolików niemieckich i wprowadzenie do liturgii języka polskiego. Problem mniejszości przysparzał Administratorowi przez cały czas wiele przykrości i kłopotów¹⁹.

Obejmując urząd administratora, ks. Hlond zapowiedział, że będzie troszczył się o wszystkich. Świadomy jednak salezjańskiego powołania, szczególne miejsce w swojej posłudze dawał młodzieży. Wyprzedził o wiele lat powiedzenie Jana Pawła II, że młodzież jest przyszłością narodu. W odezwie do młodzieży katolickiej na Śląsku, z dnia 12 października 1923 r., pisał: „Do dziś dnia zostaję pod wrażeniem niekłamanej zapału, który w pamiętnych dniach Zjazdu katolickiego okazaliście dla dobrej sprawy”²⁰. Następnie apelował o uczciwość w pracy, walkę z chciwością, podłym zyskiem i wszelką krzywdą. Twierdził, że na Śląsku będzie spokój i ład, jeżeli młodzież oprze swoje życie na zasadach uczciwości, sprawiedliwości i miłości Chrystusowej. Porządek będzie panował we wszelkich dziedzinach, takich jak: praca, zapłata, przemysł, handel, rodzina²¹. Nawet w sferze polityki „zawiodą wszelkie nadzieje dobrobytu, potęgi i pokoju, pisał, o ile wy nie przyczynicie się do tego, aby i państwowe rządy oparte były o zasady Chrystusa”²².

¹⁷ A. Hlond, *Pierwszy List Pasterski*, w: tenże, *Dzieła*, dz. cyt., s. 77.

¹⁸ Por. I. Posadzy, *Sylwetka duchowa ks. Kardynała Augusta Hlonda*, art. cyt., s. 298.

¹⁹ Por. S. Wilk, *August Kardynał Hlond w świetle wspomnień*, art. cyt., s. 272.

²⁰ A. Hlond, „*W szeregi*”. *Odezwa do katolickiej młodzieży śląskiej*, w: tenże, *Dzieła*, dz. cyt., s. 88.

²¹ Por. S. Wilk, *August Kardynał Hlond w świetle wspomnień*, art. cyt., s. 274.

²² A. Hlond, „*W szeregi*”. *Odezwa do katolickiej młodzieży śląskiej*, dz. cyt., s. 89.

W odezwach, listach i podczas spotkań z młodzieżą nawoływał do wstępowania w szeregi organizacji katolickich. Służyły one formacji w dziedzinie życia moralnego i wiary. Z nich miał wyrastać obywatel i świadomy katolik, który będzie umiał bronić siebie, swojej rodziny i kraju przed procesem laicyzacji. W pracy z młodzieżą ks. Hlond przywiązywał dużą wagę do Akcji Katolickiej, której filarem był Związek Młodzieży Męskiej i Katolicki Związek Młodzieży Żeńskiej. Jako protektor młodzieży, organizował liczne pielgrzymki do Piekar Śląskich i Częstochowy i sam brał w nich udział. W dniu 25 maja 1924 r. w Częstochowie dokonał aktu poświęcenia Matce Bożej młodzieży męskiej Śląska²³. Pielgrzymki były – według niego – nie tylko spotkaniami, ale miały dawać impulsy do pogłębienia życia religijnego, rodzinnego i społecznego²⁴.

W 1925 r. ojciec święty Pius XI erygował diecezję katowicką. Jej pierwszym biskupem mianował dotychczasowego administratora apostolskiego, ks. Augusta Hlonda. Nowo powstała diecezja nie posiadała pełnej organizacji kościelnej i potrzebnej infrastruktury. Brak było podstawowych instytucji, jak kuria i seminarium. Biskup Hlond widział te braki. Z właściwym sobie entuzjazmem, szybko stworzył potrzebne struktury diecezji. Zostawił ją wkrótce w pełni zorganizowaną swojemu następcy, biskupowi Arkadiuszowi Lisieckiemu. Sam zaś przejął po śmierci kard. Dalbora stolicę arcybiskupie: gnieźnieńską i poznańską. Również i tutaj ujawnił swój talent organizacyjny i twórczy. Uczynił Poznań ośrodkiem życia katolickiego w Polsce. Utworzył Radę Społeczną przy Prymasie Polski i zreorganizował Akcję Katolicką.

Według biskupa Kazimierza Kowalskiego, sprawy diecezji były dla prymasa Hlonda zawsze najważniejsze. Dla wszystkich miał czas. Często odwiedzał księży i parafie. Uczestniczył w różnych uroczystościach, świątach, jubileuszach, spotkaniach i zjazdach. Jako salezjanin, nie zapominał o młodzieży. Świadczy o tym jego wielkie zaangażowanie w budowę kościoła akademickiego i tworzenie duszpasterstwa dla studentów, które powierzył ojcom dominikanom. Z tej okazji wydał odezwę, w której pisał: „Uważam tę inicjatywę za jedną z najważniejszych, jakie zrodziły się w społeczeństwie poznańskim za moich rządów arcybiskupów”²⁵.

4. ROLA RODZINY

W pracy duszpasterskiej kard. Hlond wiele miejsca poświęcał rodzinie. Mówiąc o jej roli i znaczeniu, pośrednio podejmował problem młodego człowieka.

²³ Por. tenże, *Akt poświęcenia się młodzieży męskiej Śląska Matce Bożej*, w: tenże, *Dziela*, dz. cyt., s. 113.

²⁴ Por. J. Marlewski, *O nauczaniu społecznym Kardynała Augusta Hlonda*, w: *Prymas Polski August Hlond Bogu i Ojczyźnie*, dz. cyt., s. 109.

²⁵ S. Wilk, *August Kardynał Hlond w świetle wspomnień*, art. cyt., s. 272.

Zdawał sobie w pełni sprawę, że rodzina jest miejscem, w którym człowiek wzrasta i dojrzewa. Stanowi ona również integralną część Kościoła i społeczeństwa. Od wychowania młodego pokolenia zależy przyszłość obu tych instytucji. Zwracał się więc z apelem o podtrzymywanie ducha chrześcijańskiego w rodzinie, aby chronić ją od upadku i duchowego zepsucia. „Rodzina to fundament, na którym spoczywa dobro społeczeństwa i Kościoła. (...) Rodziny te są niejako placówkami Kościoła, gdzie wzrastają prawdziwe jego dzieci i dobrzy obywatele”²⁶. Zwracając się do młodzieży, cytował słowa św. Pawła (Ef 6,1), który omawia problem poddania się władzy rodzicielskiej. „Być posłusznym rodzicom w Panu” oznaczało dla kard. Hlonda postawienie Chrystusa w centrum w życia.

Wiek młodzieńczy to czas „pochopny i zmienny”. Bez nadprzyrodzonej łaski nie jest możliwe pełne posłuszeństwo. To łaska pomaga je zrozumieć i realizować z chęcią i zapałem, a nie traktować jako uciążliwy obowiązek. Według kard. Hlonda, posłuszeństwo przejawia się na różnych szczeblach „zwierzchności rodzicielskiej”. W związku z tym, na rodzicach spoczywa wielka odpowiedzialność moralna. Oni bowiem wytyczają kierunek rozwoju całej rodzinie. Wymagając chrześcijańskiego posłuszeństwa od dzieci, sami powinni żyć zgodnie z duchem Ewangelii. Wzorzec rodziców pociąga dzieci i w ten sposób „cała rodzina idzie za ich przykładem”²⁷.

Temat rodziny i wychowania w niej młodego pokolenia zawsze towarzyszył kard. Hlondowi. Ze szczególną mocą i intensywnością podjął go w latach powojennych. Zdawał sobie bowiem sprawę z tego, że okrutne lata wojny pozostawiły niezatarte piętno w sercach ludzkich. W tej sytuacji pomocą i ratunkiem jest Chrystus, który uzdrawia, umacnia i pokazuje nowe drogi życia. Młodzi są spadkobiercami wiary rodziców. Kardynał Hlond apelował więc do nich o wierność wierze, Bogu i Kościołowi²⁸.

W 1948 r. Episkopat Polski wydał list *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, do którego powstania znacznie przyczynił się kard. Hlond. Kraj powoli powstawał z „ruin materialnych i moralnych”. Jego przyszłość zależała od wychowania młodego pokolenia. Stąd apel do rodziców, którym został powierzony ten obowiązek. I choć w procesie tym uczestniczą trzy instytucje: rodzina, państwo i Kościół, to podstawowe, niezbywalne prawo do wychowania przysługuje rodzinie²⁹.

²⁶ A. Hlond, *O chrześcijańskim duchu w rodzinie*, w: tenże, *Dzieła*, dz. cyt., s. 22.

²⁷ Por. tamże, s. 23.

²⁸ Por. A. Hlond, *Homilia do młodzieży akademickiej w poznańskim kościele farnym. O Kościele Chrystusowym*, w: tenże, *Dzieła*, dz. cyt., s. 796.

²⁹ Por. *List Pasterski Episkopatu. O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, w: A. Hlond, *Dzieła*, dz. cyt., s. 883; Kard. Hlond często interweniował u władz komunistycznych w sprawie zamykania szkół katolickich. Por. *List Prymasa A. Hlonda do Ministra Oświaty w sprawie Liceum w Sokolowie Podlaskim*, w: P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1, Poznań 1994, s. 133.

5. KSZTAŁCENIE CHARAKTERU

Istotą pracy z młodym człowiekiem jest kształcenie charakteru i formowanie jego postaw³⁰. Od tego bowiem zależy obraz rodziny, społeczeństwa i całego kraju. Powyższymi zagadnieniami kard. Hlond interesował się już jako młody salezjanin. W 1905 r. opublikował artykuł o kształceniu charakteru. Zwrócił w nim uwagę na znaczenie roli nauczycieli i wychowawców. Artykuł jest także traktatem dla młodzieży o tym, jak powinna troszczyć się o kształtowanie własnego charakteru. Na pierwszym miejscu stawiał konieczność wypracowania umiejętności panowania nad sobą i jednocześnie zachowania tego wszystkiego, co daje nam odczuć sumienie, i jednocześnie posłuszeństwa wobec sumienia. W ten sposób unika się losu ewangelicznego ziarna, które padłszy na skałę wzrośnie, ale ze względu na brak korzenia zostanie wkrótce spalone przez słońce. Młody człowiek ma kształtować w sobie zdrowy rozsądek, nieugiętą wolę i stały charakter³¹.

Kardynał Hlond, w swoich artykułach, często przytaczał opinie różnych autorów na temat wychowania. Wśród nich można wymienić św. Klemensa Aleksandryjskiego, św. Jana Chryzostoma, Plutarcha, Samuela Smilesa, Łukasza Vauvenarguesa, Jakuba Zanelę. Wszyscy oni podkreślają, że osobowość i charakter człowieka zostają ukształtowane w czasie dzieciństwa i młodości. Błędy poczynione w młodości powrócą w życiu dojrzałym. Kard. Hlond powoływał się m.in. na poglądy na wychowanie św. Bazylego. Ojciec Kościoła porównuje młodego człowieka do postaci z wosku. Można go dość łatwo uformować, ale wysiłki te należy podjąć jak najwcześniej³².

Kardynał Hlond dzielił przekonanie pedagogów, że w kształtowaniu charakteru większą rolę odgrywa wzorzec i przykład niż lekcja. Bardzo ważna w tym kontekście staje się postać nauczyciela i wychowawcy³³. Od niego zależy obraz szkoły i wychowanie młodego pokolenia. Wielkie znaczenie nauczyciela w procesie wychowania wypływa także z faktu, że dzieci i młodzież dużą część swojego życia spędzają właśnie w środowisku szkolnym. Tą grupą zawodową kard. Hlond interesował się zawsze, poświęcając jej czas i uczestnicząc chętnie w spotkaniach z osobami pracującymi w szkolnictwie. W 1924 r., będąc jeszcze administratorem apostolskim na Śląsku, wydał specjalne zarządzenie odnoszące się

³⁰ Por. S. Hessen, *Podstawy pedagogiki*, tłum. A. Zieleńczyk, Warszawa 1997, s. 100.

³¹ Por. A. Hlond, *Kształcenie charakteru*, w: tenże, *Dziela*, dz. cyt., s. 29.

³² Por. tamże, s. 30-31.

³³ Por. S. Hessen, *Podstawy pedagogiki*, dz. cyt., s. 125; Kard. Hlond bardzo często mówił na spotkaniach z młodzieżą o św. Stanisławie Kostce i zachęcał do przyjmowania go za patrona. W orędziu do młodzieży z 13 listopada 1927 r. nadał jej przydomek „spod znaku św. Stanisława”. Por. A. Hlond, *Przemówienie do młodzieży podczas III Śląskiego Zjazdu Katolickiego*, w: tenże, *Dziela*, dz. cyt., s. 122; A. Hlond, *Orędzie do młodzieży z okazji uroczystości św. Stanisława Kostki*, w: tamże, s. 199.

do przyszłych pokoleń kapłanów i nauczycieli. Apelował w nim do duchowieństwa śląskiego o budzenie nowych powołań i troskę o nie, a także o tworzenie optymalnych warunków i pomoc materialną dla zdolnej młodzieży, która aspirowała do zawodu nauczyciela. W swym zarządzeniu napisał: „Jeżeli nam zależy na tym, by się dochować nauczycielstwa wyrosniętego z ludu śląskiego, koniecznie musimy obudzić w ludzie zrozumienie, jak doniosłym i zaszczytnym jest stan nauczycielski”³⁴.

W 1932 r. skierował do nauczycieli specjalną odezwę i apelował w niej, aby przeszczepiali do swojej pracy szkolnej i wychowawczej „główne pierwiastki i zasady, na których się opiera zagadnienie wychowawcze” zawarte w najnowszej encyklice Piusa XI *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*. Praca nauczyciela i wychowawcy nie polega tylko na wpajaniu wiedzy i kształtowaniu intelektualnych skłonności, ale także na moralnym i religijnym wychowaniu. Wychowanie religijne, zgodnie z nauczaniem św. Jakuba, musi przejawiać się w uczynkach. Przyswojenie tylko wiedzy i zasad religijnych nie przyniesie chwały Bożej i dobra społeczeństwa. Zwracając się do nauczycieli, kard. Hlond przestrzegał przed tymi, którzy mogą niszczyć ich pracę i działać na szkodę młodzieży: „Ma więc być naszym zadaniem młodzież naukowo kształcić i duchem religijnym napawać. Nie brak bowiem ludzi, którzy w swej przewrotności dążą do tego, by młodzież katolicką pozbawić wiedzy religijnej, tego cennego daru Boskiego”³⁵.

W aspekcie pracy z młodzieżą, kard. Hlond zwracał szczególną uwagę na prawo Kościoła do wpływania na szkolnictwo. W praktyce umożliwiało to obywatelom dokonywanie wyboru rodzaju szkoły, kształcenia i sposobu wychowania ich dzieci. Swoje stanowisko w tej kwestii przedstawił podczas III Zjazdu Katolickiego. Jednocześnie, opowiedział się za katolickim charakterem polskiej szkoły i nauczycielami o katolickiej formacji. Ukształtować dziecko w duchu katolickim może tylko katolik żyjący Ewangelią Chrystusową. Duże znaczenie w tym procesie odgrywa sytuacja osobista nauczyciela, jego życie poza szkołą i sposób prowadzenia się³⁶. Kardynał Hlond nie uzurpował sobie władzy decydowania o szeroko rozumianej organizacji szkolnictwa, tę pozostawiał kompetencji państwa. Apelował jednak o uszanowanie woli rodziców, by ich dzieci były wychowywane w duchu religijnym i moralnym. Instytucje szkolne, jeśli mają dobrze

³⁴ A. Hlond, *O przyszłe pokolenie kapłanów i nauczycieli*, w: tenże, *Dziela*, dz. cyt., s. 127.

³⁵ Tenże, *Nauka wiary i religii do wykształcenia duszy i uszlachetnienia serca koniecznie potrzebna*, w: tenże, *Dziela*, dz. cyt., s. 34. W dalszej części artykułu, kard. Hlond, odnosząc się do biblijnych wskazań, mówi o konieczności uczenia się od samej młodości „posłuszeństwa, pokory, skromności”. Por. tamże, s. 32.

³⁶ Por. tenże, *Przemówienie na sekcji szkolnej w czasie III-go Zjazdu katolickiego*, w: tenże, *Dziela*, dz. cyt., s. 117-118.

spełnić swoje zadania, powinny w sposób ścisły współpracować z rodziną, państwem i Kościołem³⁷.

Jedną z organizacji, która skupiała w swoich strukturach dużą ilość młodzieży, było harcerstwo. Prymas Hlond szybko spostrzegł tę grupę i docenił sposób formacji młodych ludzi w jej szeregach. Znalazło to wyraz w jego publicznych wypowiedziach lub odezwach skierowanych bezpośrednio do harcerzy. Stawiał przed nimi zadanie solidnego wypełniania codziennych obowiązków, strzeżenia wiary i szacunku do wszystkiego, co polskie. W 1927 r. pisał: „Bądź rycerzem ojców wiary, mężnym sercem, czysty duszą, a w czyny wspaniałą. Czuwaj nad Polską, nad jej duszą, nad jej ołtarzami”³⁸. Na spotkaniu z polskimi harcerzami, które miało miejsce w Poznaniu w 1929 r., kard. Hlond przestrzegał całą organizację przed świeckimi wpływami międzynarodowego skautingu, masonerii i laicyzmu, które groziły polskiemu harcerstwu odrzuceniem wiary, modlitwy i etyki katolickiej³⁹.

Wiele uwagi prymas Hlond poświęcał Lidze Katolickiej, która zrzeszała w swoich strukturach Akcję Katolicką. Przede wszystkim, zachęcał gorąco „katolicką młodzież męską i żeńską” do wstępowania w jej szeregi⁴⁰: „dlatego zarządzam, aby we wszystkich parafiach przystąpiono bez zwłoki do zakładania Ligi. Żniwo Boże dojrzało. W pola, żniwiarze. Żniwiarzami Bożymi bądźcie wszyscy. (...) Żeby mi nikt nie został na tyłach obojętny, leniwy, ospały”⁴¹.

6. NIEPRZYJACIELE MŁODZIEŻY

Po odzyskaniu niepodległości w 1918 r. na terenie naszego kraju powstało wiele nowych organizacji młodzieżowych, których celem była demoralizacja młodego pokolenia. Kardynał Hlond zawsze występował w obronie polskiej młodzieży i odważnie demaskował instytucje niekierujące się właściwymi zasadami i celami. Do nich zaliczał wyżej wspomnianą masonerię, która – pod nazwą „Zakon Wyzwolenia” – wypowiedziała wojnę polskiej szkole. Masoneria nakłaniała młodzież do wstępowania w swoje szeregi i odrzucania zwyczajów „obciążonych religią”⁴². Zachęcała ponadto do rozpusty, picia alkoholu, kradzieży, rozbudzania instynktów, a nawet zabójstw czy samobójstw. Pewna część polskiej młodzieży

³⁷ Por. tamże, s. 119.

³⁸ A. Hlond, *Do Polskich Harcerzy*, w: tenże, *Dziela*, dz. cyt., s. 172.

³⁹ Por. tamże, s. 249.

⁴⁰ Por. J. Olbert, *Prymas Polski kardynał August Hlond wskazania dla kobiet*, w: *Prymas Polski August Hlond Bogu i Ojczyźnie*, dz. cyt., s. 114.

⁴¹ A. Hlond, *Wezwanie do zakładania Ligi Katolickiej*, w: tenże, *Dziela*, dz. cyt., s. 130.

⁴² Por. tenże, *Przemówienie o masonerii podczas III Zjazdu Katolickiego*, w: tenże, *Dziela*, dz. cyt., s. 122.

ulegała tym wpływom. Młodzi ludzie uciekali z domów, odrzucali autorytet rodziców, łatwo wchodzili w konflikt z otoczeniem i korzystali z pornografii⁴³.

Inną organizacją, zdecydowaną krytykowaną przez kard. Hlonda, była YMCA (*Young Men's Christian Association*). To protestanckie „Stowarzyszenie Młodzieży Chrześcijańskiej” – pod szyldem religii chrześcijańskiej – usiłowało zacierać różnice pomiędzy wiarą katolicką a protestantyzmem. Jego działalność została skrytykowana przez Stolicę Apostolską. Kardynał Hlond nie omieszczał poddać ostrej krytyce również bolszewizmu i niektórych organizacji żydowskich⁴⁴.

Prymas August Hlond doskonale zdawał sobie sprawę, że o młodzież walczą rozmaite siły i ugrupowania. Ostrzegał młode pokolenie przed złymi prądami. Stowarzyszenie Katolickiej Młodzieży Męskiej jawiło się w jego nauce jako stojące „na szczytach Kościoła i Państwa Polskiego”. Apelował do niego, aby służyło narodowi i państwu, wcielając w życie chrześcijańskie idee. Trzeba bowiem bronić kraju przed tymi podszeptami, które chcą „pozbawić naród świętej wiary i miłości Chrystusa i Ojczyzny”⁴⁵. Zadaniem młodzieży polskiej jest nie tylko przeciwstawienie się propagandzie „komunizmu i neopogaństwa”, ale także „zdobywanie dusz dla Chrystusa”⁴⁶.

ZAKOŃCZENIE

Z pewnością dom rodzinny i otrzymane wychowanie odcisnęły na kard. Hlondzie niezatarte piętno i wywarły wpływ na jego późniejszą duchowość. Z kolei, w trakcie formacji salezjańskiej, ukształtowała się w nim wrażliwość na potrzeby młodzieży. Jako duchowy syn świętego Jana Bosko i członek Towarzystwa Salezjańskiego, odznaczał się szczególną miłością do młodzieży oraz zainteresowaniem i oddaniem jej sprawom. Doświadczenia nabyte w domach salezjańskich we Włoszech prznosił na tereny Śląska, Wielkopolski, a później całej Polski, jako jej Prymas. Metodą Świętego Wychowawcy oddziaływał na tworzące się organizacje młodzieżowe, które stanowiły zrąb Akcji Katolickiej.

Nauczanie kardynała Hlonda ma wiele odniesień do współczesności. Konsumpcjonizm, powszechność pornografii, gonitwa za ulotną przyjemnością, nieuporządkowane życie seksualne, brak kultury języka, wandalizm, agresja i ogólne złe wychowanie polskiej młodzieży są praktycznie wszechobecne. Myśli Prymasa

⁴³ Por. tamże, s. 124-125.

⁴⁴ Por. A. Hlond, *Wskazówki Prymasa Polski w sprawie YMCA*, w: tenże, *Dzieła*, dz. cyt., s. 175-176.

⁴⁵ Tenże, *Przemówienie podczas XIX Zjazdu Delegowanych KSMM*, w: tenże, *Dzieła*, dz. cyt., s. 540.

⁴⁶ Tenże, *Przemówienie podczas Zjazdu Związku KZMM i KZMŻ*, w: tenże, *Dzieła*, dz. cyt., s. 584.

Augusta Hlonda mogą być więc źródłem refleksji i dla dzisiejszych rodziców, nauczycieli, wychowawców i tych wszystkich, którym zależy na szeroko rozumianym dobru młodego pokolenia i Polski. Ważne, abyśmy mieli pragnienie korzystania z jego nauk i odwagę wprowadzania ich w życie.

SERVE GOD AND YOUR COUNTRY
– CARDINAL AUGUST HLOND ADDRESSES YOUNG PEOPLE

Summary

Cardinal August Hlond is a distinguished personality of the Catholic Church in Poland. His entire life and work as priest, archbishop, apostolic administrator, cardinal and Primate of Poland was devoted to the service of God, His Church, the Salesian Society and the country. As a spiritual son of Saint John Bosco, he was undoubtedly sensitive to the needs of the Polish young people of the time as well as their living conditions. This article presents the issue of young people in Cardinal's life as three-dimensional: his growth and youth in his natural family; his beginnings as a young boy in the Salesian Society in which he decided to carry on with his priestly vocation; his spiritual growth to the point of becoming "the Good Shepherd of the Church" in Poland.

Keywords: cardinal August Hlond, preventive system, significance of family, shaping his character, scouting, love of motherland, organizations unfriendly to youth

Nota o Autorze: **KS. DR JAN NIEWĘGŁOWSKI SDB** – pedagog, adiunkt na Wydziale Nauk Pedagogicznych przy Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Słowa kluczowe: kard. A. Hlond, system prewencyjny, rola rodziny, kształcenie charakteru, harcerstwo, miłość Ojczyzny, organizacje nieprzyjazne młodzieży

KS. DARIUSZ GRZĄDZIEL SDB
Università Pontificia Salesiana, Rzym

PEDAGOGIKA KS. BOSKO W DZISIEJSZEJ SZKOLE PROWADZONEJ PRZEZ ZGROMADZENIE SALEZJAŃSKIE

I. ZNACZENIE SZKOŁY W SYSTEMIE WYCHOWAWCZYM KS. BOSKO. CELE EDUKACYJNE

Podstawowym celem wychowawczym w oratoriach i szkołach ks. Bosko było przygotowanie młodego człowieka, by odpowiedzialnie mógł wejść w dorosłe życie i podjąć pracę zawodową. Młodzież bez wykształcenia nie miała perspektyw przyszłości, jak to widział na ulicach Turynu, obserwując grupy młodych ludzi bez zajęcia. Określał ich „młodzież zagrożona i zagrażająca”¹, tzn. znajdująca się w sytuacjach niekorzystnych, takich jak egzystowanie w ubóstwie, bycie wykorzystanym przez innych, wejście w konflikt z prawem i – w konsekwencji – bycie zagrożeniem dla siebie i innych.

Do swojego programu wychowawczego, obok oratorium, włącza więc ks. Bosko formy kształcenia. Z początku niedzielne i wieczorowe nauczanie czytania i systemu dziesiętnego. W 1854 r. otwiera pierwszą regularną klasę gimnazjum, a po 1860, tj. po wprowadzeniu obowiązku szkolnego², formy te stają się szkołami dziennymi, głównie kształcenia zawodowego. Biednym i opuszczonym chłopcom zamierzał dać wykształcenie i uczynić z nich „uczciwych obywateli i dobrych chrześcijan”³. Formuła ta nie była autorstwa ks. Bosko. Została przez niego zaadoptowana, wyrażała bowiem w sposób jasny i syntetyczny ideały wychowawcze, które nosił w sercu.

¹ P. Braido, *“Poveri e abbandonati, pericolanti e pericolosi”*: pedagogia, assistenza, socialità nell’esperienza preventiva di don Bosco, *Annali di storia dell’educazione e delle istituzioni scolastiche* 3(1996), s. 183-236.

² Obowiązek szkolny został wprowadzony w Piemontcie przez prawo ministra Casati. Uchwalone w listopadzie 1859 r., weszło w życie 1 stycznia 1860 r. Określało dwa lata obowiązkowej nauki na poziomie elementarnym.

³ P. Braido, *Buon cristiano e onesto cittadino. Una formula dell’umanesimo educativo di don Bosco*, *Ricerche Storiche Salesiane* 13(1994), s. 7-75.

Przełożony Generalny Zgromadzenia Salezjańskiego, ks. Pascual Chàvez Villanueva, z okazji wręczenia mu tytułu Doktora *honoris causa* w 2007 przez Uniwersytet w Genui stwierdził: „Ks. Bosko ujął cel swojej pracy wychowawczej w zdaniu jasnym i dla każdego zrozumiałym: pomóc młodemu człowiekowi stać się ‘uczciwym obywatelem i dobrym chrześcijaninem’. W ten sposób wyraził spójność swojego ideału wychowawczego: kształtować twórców przyszłego społeczeństwa oraz formować ludzi wierzących. Ideał ten zawiera wszystkie wymiary dojrzałego człowieka”⁴.

Powyższy cel zawierał elementy natury etycznej, społecznej i socjalnej. Ks. Bosko realizował je bezpośrednio w środowisku Oratorium, w szkołach i warsztatach, jak i na zewnątrz w zakładach, w których zatrudnieni byli jego wychowankowie.

Oryginalnym przykładem troski o integralny rozwój młodego człowieka jest tekst umowy o praktyczną naukę zawodu, która została zawarta w 1851 roku pomiędzy mistrzem szklarskim Karolem Aiminem i uczniem Józefem Bordone oraz podpisana przez Vittorio Ritnera jako poręczyciela, a także samego Ks. Bosko jako dyrektora Oratorium, który przyjmuje rolę rękojmi poprawnego sprawowania ucznia. Tekst zawiera nie tylko regulacje związane z nabywaniem umiejętności zawodowych, ale również te związane z życiem moralnym ucznia: „Józefowi Bordone należy udzielić najlepszych wskazówek dotyczących jego przyszłego zawodu. Mistrz, Pan Aimino, zobowiązuje się zlecać terminującemu uczniowi jedynie te prace, które wiążą się bezpośrednio z nauką zawodu, troszcząc się o to, aby nie przekraczały jego sił. Mistrz przyznaje uczniowi dzień wolny od pracy we wszystkie święta w roku, aby mógł uczestniczyć w zajęciach szkoły niedzielnej, a także wypełniać swoje obowiązki jako wychowanek Oratorium. (...) Mistrz zobowiązuje się do pisemnej oceny zachowania ucznia, która ma się odbywać pod koniec każdego miesiąca na przedłożonym w tym celu formularzu. (...) Niepełnoletni Józef Bordone obiecuje i przyrzeka (...) oddawać swoje siły do dyspozycji mistrza, zachowując się tak, jak przystoi terminującemu uczniowi. (...) Dyrektor Oratorium obiecuje przedsięwziąć stosowne kroki, gdy chodzi o poprawne sprawowanie ucznia. Z uwagą zainteresuje się każdą skargą mistrza”⁵.

Cele edukacyjne zdefiniowane przez ks. Bosko są realizowane również dzisiaj w środowiskach salezjańskich, jednak w oparciu o nowe założenia antropologiczne i teologiczne oraz w nowym kontekście historycznym i politycznym. Dzisiejszy stan nauk społecznych i antropologii wskazuje na wartości tradycyjne, zawsze aktualne, i wartości nowe, wynikające z życia w aktualnym społeczeń-

⁴ P. Chàvez Villanueva, *Educazione e cittadinanza. Formare “salesianamente” il cittadino*, w: *Educazione e cittadinanza. Verso un nuovo modello culturale ed educativo*, red. G. Malizia, M. Tonini, L. Valente, Franco Angeli, Milano 2008, s. 24-44, 38.

⁵ *Bozza di contratto di lavoro tra don Bosco Giovanni e il Sign. Aimino Carlo a favore del giovane Bordone Giuseppe*, Archivio Salesiano Centrale, kollokacja A2200101.

stwie. Refleksja teologiczna po Soborze Watykańskim II pomaga przeżywać w dzisiejszym świecie wiarę oraz zaangażowanie społeczne w Kościele i społeczeństwie. Wychowanie oparte o zaktualizowane rozumienie ideału „uczciwego obywatela i dobrego chrześcijanina” realizowane w instytucjach szkolnych dokonuje się w całej przestrzeni organizacyjno-programowej. Czasem szczególnie uprzywilejowanym są zajęcia lekcyjne oraz realizowane programy nauczania. Fundamentalną rolę pełnią jednak wychowawcy i nauczyciele oraz prezentowane przez nich postawy. Aspekty te zostaną rozwinięte szczegółowo w dalszej części tekstu.

2. DZIAŁALNOŚĆ WYCHOWAWCZA KS. BOSKO W KONTEKŚCIE STRUKTUR PAŃSTWOWYCH I POLITYCZNYCH

Ks. Bosko w swoim działaniu wychowawczym brał pod uwagę obowiązujące prawo oraz ówczesną strukturę władzy. W liście skierowanym do ministra G. Lanza (1872) podkreśla: „Piszę z zaufaniem i zapewniam, że będąc księdzem katolickim przywiązany do Głowy Religii Katolickiej, zawsze byłem oddany Władzy ze względu na poddanych mi chłopców, dla których poświęciłem wszystkie moje słabe siły i środki i życie. Jeśli Pan uważa, że mógłbym w jakiś użyteczny sposób służyć Rządowi i Religii, proszę nie zwlekać z zakomunikowaniem mi sposobu”⁶.

W czasie jednego ze „słówek” skierowanego w 1883 roku do byłych wychowanków stwierdza: „Można powiedzieć, że prowadzimy politykę, tyle tylko, że zupełnie nieszkodliwą i wielce pożyteczną dla każdego rządu. We Francji, Hiszpanii i Ameryce dzieło naszego Oratorium ma na celu pracę na rzecz potrzebującej młodzieży, zmniejszenie liczby łobuzów oraz grup małych przestępców, aby w miarę możliwości więzienia pozostawały puste. Jednym słowem, próbujemy formować młodzież na dobrych obywateli, gdyż zdana sama na siebie jest przyczyną poważnych problemów, natomiast poprzez jej wspieranie umożliwia się osiągnięcie w społeczeństwie porządku, ładu i pokoju. Oto nasza polityka!”⁷.

Mówiąc o polityce i relacjach z władzą, ks. Bosko nie zajmował się jej sprawowaniem. Miał jednak na uwadze porządek społeczny, w którym uczciwie żyje każdy obywatel. Utrzymywał kontakty z politykami, o ile pomagało to służyć dobru, wychowaniu i kształceniu młodzieży oraz realizowaniu obranych celów. Nie dawał się wciągać w dyskusje polityczne, szczególnie intensywnie prowadzone przez tzw. „tradycyjnych radykałów” i „postępowych liberałów”. W działaniu jednak próbował dokonać syntezy wartości tradycyjnych, związanych z ty-

⁶ P. Braidó, *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco*, LAS, Roma 1999, s. 170.

⁷ R. Weinschenk, *Podstawy pedagogiki Księdza Bosko*, tłum. J. Jurczyński, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1996, s. 98.

pem społeczeństwa ukształtowanego na tradycji chrześcijańskiej, z wartościami nowymi, rodzącymi się w społeczeństwie, którego wyznacznikami były wiedza i rozwój przemysłowy. Na tym opierała się antropologia i humanizm pedagogiczny ks. Bosko, cechy, o których nie ma za wiele mowy w teorii i pismach, ale które są bardzo widoczne w jego życiu i działaniu⁸.

Formy działalności wychowawczej ks. Bosko, które wpisywały się w ramy istniejącego prawa oraz struktur społecznych i państwowych, nieustannie posiadają swoją aktualność we wszystkich środowiskach i państwach, w których pracują salezjanie. Mówiąc więc o wychowaniu w szkole prowadzonej przez Zgromadzenie Salezjańskie w Polsce, należy zwrócić uwagę na odpowiednie zapisy polskiego prawa oświatowego.

3. CELE KSZTAŁCENIA W POLSKIM PRAWIE OŚWIATOWYM

Preambuła do ustawy o systemie oświaty z dn. 7 września 1991 stwierdza: „Szkoła winna zapewnić każdemu uczniowi warunki niezbędne do jego rozwoju, przygotować go do wypełniania obowiązków rodzinnych i obywatelskich w oparciu o zasady solidarności, demokracji, tolerancji, sprawiedliwości i wolności”⁹.

Rozporządzenie w sprawie podstawy programowej określa: „Celem kształcenia ogólnego na III i IV etapie edukacyjnym jest:

1) przyswojenie przez uczniów określonego zasobu wiadomości na temat faktów, zasad, teorii i praktyk;

2) zdobycie przez uczniów umiejętności wykorzystania posiadanych wiadomości podczas wykonywania zadań i rozwiązywania problemów;

3) kształtowanie u uczniów postaw warunkujących sprawne i odpowiedzialne funkcjonowanie we współczesnym świecie”¹⁰.

Rozporządzenie MEN w sprawie ramowych statutów stwierdza: „§ 2. 1. Statut gimnazjum (liceum, itd.) określa w szczególności:

1) cele i zadania gimnazjum wynikające z przepisów prawa oraz uwzględniające program wychowawczy gimnazjum i program profilaktyki dostosowany do potrzeb rozwojowych uczniów oraz potrzeb danego środowiska, o których mowa w odrębnych przepisach”¹¹.

⁸ Por. P. Braido, *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco*, dz. cyt., s. 236.

⁹ Ustawa o systemie oświaty z dnia 7 września 1991 r., Dz. U. z 2004 r. Nr 256, poz. 2572 ze zm.

¹⁰ Rozporządzenie MEN z dnia 23 grudnia 2008 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół, Dz. U. z 2009 r. Nr 4, poz. 17.

¹¹ Rozporządzenie MEN z dnia 21 maja 2001 r. w sprawie ramowych statutów, Dz. U. z 2002 r. Nr 61, poz. 624 ze zm.

Przytoczone zapisy prawa oświatowego ukazują cele edukacyjne polskiego systemu oświaty. Wskazują na konieczność ich formalnego dookreślenia w odpowiednich dokumentach, głównie w statucie i programie wychowawczym, odpowiednio do rodzaju i poziomu szkoły. Po ich lekturze można stwierdzić, że w polskim prawie oświatowym istnieje bardzo dużo miejsca i wolności, by móc formułować cele wychowawcze wg ideałów ks. Bosko. W przeciwieństwie do sytuacji politycznej i społecznej Piemontu dziewiętnastego wieku, w której Święty zakładał swoje dzieła (wojujący i walczący z Kościołem i religią liberalizm), dzisiaj stworzona jest sytuacja bardzo sprzyjająca dla podejmowania działalności wychowawczej i edukacyjnej zgodnie z misją przekazaną salezjanom przez Założyciela.

4. KSZTAŁCENIE I WYCHOWANIE. PREWENCJA W ROZUMIENIU SZEROKIM

Procesy kształcenia i wychowania współlistnieją i oddziałują na siebie, a widoczne jest to szczególnie w instytucjach szkolnych. Swoje przekonanie w tym względzie ks. Bosko wyraził we Wprowadzeniu do *Historii Świętej* (1847): „na każdej stronie trzymałem się zawsze stałej zasady: oświecić umysł, aby uczynić dobrem serce”¹².

Polskie prawo oświatowe, a w szczególności zapisy Rozporządzenia w sprawie podstawy programowej, odzwierciedlają tę zależność następująco: „Działalność edukacyjna szkoły jest określona przez:

- 1) szkolny zestaw programów nauczania, który uwzględniając wymiar wychowawczy, obejmuje całą działalność szkoły z punktu widzenia dydaktycznego;
- 2) program wychowawczy szkoły, obejmujący wszystkie treści i działania o charakterze wychowawczym;
- 3) program profilaktyki dostosowany do potrzeb rozwojowych uczniów oraz potrzeb danego środowiska, obejmujący wszystkie treści i działania o charakterze profilaktycznym”.

Dalej rozporządzenie stwierdza: „Szkolny zestaw programów nauczania, program wychowawczy szkoły oraz program profilaktyki tworzą spójną całość i muszą uwzględniać wszystkie wymagania opisane w podstawie programowej. Ich przygotowanie i realizacja są zadaniem zarówno całej szkoły, jak i każdego nauczyciela”¹³.

Powyższe zapisy tworzą przestrzeń, w której system wychowawczy ks. Bosko może swoimi intuicjami wychowawczymi przenikać i integrować wszystko,

¹² G. Bosco, *Prefazione alla Storia Sacra*, w: *Don Bosco Educatore. Scritti e testimonianze*, red. P. Braido, III ed., LAS, Roma 1997, s. 41.

¹³ Rozporządzenie MEN z dnia 23 grudnia 2008 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół, Dz. U. z 2009 r. Nr 4, poz. 17.

co w rozporządzeniu określone jest trafnie jako „działalność edukacyjna szkoły”, tj. działalność wychowawcza, dydaktyczna, socjalna i profilaktyczna. System prewencyjny może stać się nie tylko odrębnym programem realizowanym w szkole, ale także formułą integrującą jej codzienną działalność. Taki sposób rozumienia kształcenia i wychowania, a więc rozwoju intelektualnego i osobowego, jest najszerszą i podstawową formą prewencji, jaką każda szkoła może ofiarować młodemu człowiekowi i całemu społeczeństwu.

Jak to już zostało wyżej powiedziane, ks. Bosko posiadał jasno określony cel: zająć się młodzieżą ubogą i opuszczoną, zagrożoną i zagrażającą. Z czasem rozszerzył zakres swojej pracy, by zająć się pracą z młodzieżą w ogóle. Pietro Braido pisze: „Ks. Bosko nie rozpoczyna z młodymi wyselekcjonowanymi ludźmi. Jego ‘doświadczenie prewencyjne’ staje się uniwersalnym systemem asystencji, wychowania i socjalizacji, jak potwierdzili to jego obserwatorzy, współpracownicy i biografowie. Przechodzi od postrzegania młodych jako ‘najbardziej biednych’ i ‘najbardziej zagrożonych’ do stwierdzenia i głoszenia, że wszyscy młodzi, jeszcze niedorośli, niesamodzielni, są w pewnym sensie potencjalnie ‘opuszczonymi’ i ‘zagrożonymi’, ponieważ – poczynając od środowiska teoretycznie najbardziej im przyjaznego, jakim jest rodzina – są mimo wszystko podatni na manipulację, zaniedbanie, opuszczenie, niedyspozycyjność fizyczną lub moralną, niedostatek. Dlatego, dla wszystkich, w różnej jednak mierze, wychowywać będzie oznaczało zapobiegać poprzez podjęcie wszystkich możliwych działań, a zapobiegać będzie rozumiane również jako odzyskiwać, odtwarzać, reedukować, poprawiać lub nawet ‘napępniać’”¹⁴.

Takie rozumienie prewencji potwierdzone jest przez poprzedniego, jak i obecnego Przełożonego Generalnego Zgromadzenia Salezjańskiego. Ks. Juan Vecchi podkreśla: „Ubóstwo i marginalizacja nie są jedynie zjawiskami wyłącznie natury ekonomicznej, ale również rzeczywistością, która dotyka sumienia osób i jest wyzwaniem dla społeczeństwa. Wychowanie jest więc elementem podstawowym dla przeciwdziałania im i dla ich przewycięzania i jest jednocześnie wkładem najbardziej specyficznym i oryginalnym, który jako salezianie możemy dać”¹⁵. Ks. Pascual Chàvez Villanueva z kolei konstatuje: „Zgodnie z tym systemem, pierwszą troską jest zapobieganie złu poprzez wychowanie, a jednocześnie pomoc młodzieży w nabywaniu osobowej tożsamości, w ożywieniu na nowo wartości, których nie potrafiła rozwinąć, właśnie ze względu na zepchnięcie na margines”¹⁶.

¹⁴ P. Braido, „*Poveri e abbandonati, pericolanti e pericolosi*”: *pedagogia, assistenza, socialità nell'esperienza preventiva*” di don Bosco, dz. cyt., s. 236.

¹⁵ J. Vecchi, *Si commosse per loro (Mc 6,34)*, Atti del Consiglio Generale 359(1997), s. 29-30.

¹⁶ P. Chàvez Villanueva, *Wychowujemy z sercem Księdza Bosko*, *Wiążanka 2008, Komentarz Przełożonego Generalnego Towarzystwa Salezjańskiego*, tłum. P. Szeląg, Kraków 2008, s. 37-38.

W takiej perspektywie, działalność każdej szkoły ma charakter prewencyjny. Cytowane wypowiedzi wykazują, że wychowanie w duchu systemu prewencyjnego nie sprowadza się jedynie do „postawienia wychowanków w niemożności uczynienia zła” poprzez zapewnienie im asystencji w czasie ich codziennej aktywności. Wychowanie w duchu ks. Bosko to przede wszystkim promocja młodego człowieka przez edukację kulturalną, zawodową i religijną. To wspieranie go, by nie został zepchnięty na margines życia, ale znalazł swoją własną „uczciwą” drogę w społeczeństwie jako obywatel i chrześcijanin.

5. KOMPETENCJE POTRZEBNE W ŻYCIU

Ks. Bosko, w 1884 roku, podczas wielkiej krajowej wystawy przedstawiającej osiągnięcia przemysłu, nauki i techniki, zaprezentował istniejącą w jego szkołach linię produkcyjną, przy której uczniowie przysposabiali się do zawodu drukarza, poligrafa i introligatora. Zwiedzający mogli zapoznać się z procesem powstawania papieru, zaawansowanymi technologiami poligraficznymi druku książek, a także technikami introligatorskimi. Za innowacje i nowoczesność ks. Bosko otrzymał srebrny medal. Nie przyjął jednak nagrody, będąc przekonanym, że powinien otrzymać złoty. Okazało się, że przeszkodą był fakt, iż był księdzem, a nie przemysłowcem¹⁷. Całe wydarzenie ukazuje jednak, w jak wysokim stopniu działania ks. Bosko były wyrazem jego nowoczesności i przedsiębiorczości, a także dowodem naddążania za wymogami czasu.

Młodzi ludzie potrzebują również dzisiaj odpowiednich kompetencji osobowych i zawodowych, by stać się samodzielnymi i nie być zepchniętymi w jakiegokolwiek obszar ubóstwa prowadzącego na drogę przestępstwa i życia niezgodnego z normami społecznymi. Rynek pracy wymusza częste zmiany miejsca zatrudnienia lub wręcz wielokrotne przekwalifikowanie się. Jak realizować dzisiaj te zadania, które z sukcesem potrafił wypełnić w swoim czasie ks. Bosko?

Problemem zajmują się instytucje zarówno na poziomie krajowym, jak i międzynarodowym. Jako odpowiednią odpowiedź nową sytuację na rynku pracy Raport Komisji Europejskiej *Biała Księga Kształcenia i Doskonalenia*¹⁸ proponuje model społeczeństwa uczącego się – edukacja i kształcenie się przez całe życie. Podkreśla, że jednym z dzisiejszych wyzwań w zakresie edukacji jest m.in. umiejętność znalezienia się w społeczeństwie informacyjnym. Stworzone zostały nowe

¹⁷ Podobne wydarzenia miały miejsce w Polsce w jedynej niezamkniętej salezjańskiej szkole w okresie komunizmu znajdującej się w Oświęcimiu. Często zdobywała drugie miejsca za sposób kształcenia i osiągane wyniki nauczania. I tym razem pierwsze miejsca nie były możliwe do osiągnięcia z powodów ideologicznych (informacja uzyskana od ks. Kazimierza Pietrygi, ówczesnego Kierownika Internatu dla uczniów Salezjańskiej Szkoły Zawodowej w Oświęcimiu).

¹⁸ Commission of the European Communities, *White Paper on Education and Training. Teaching and Learning. Towards the Learning Society*, COM (95)590 final, Brussels 1995.

technologie, które zmieniają styl pracy i zarządzania. Nowy model zdobywania wiedzy przez całe życie wymaga łączenia specjalizacji z przedsiębiorczością i gotowością do zmian. *Biała Księga* określa więc pięć założeń skutecznej realizacji „nowej edukacji”: 1) zachęcanie do zdobywania nowej wiedzy; 2) zbliżenie szkoły i sektora przedsiębiorstw; 3) walka ze zjawiskiem wykluczania – marginalizacji tych, którzy nie mają dostępu do wiedzy; 4) upowszechnienie biegłej znajomości trzech języków – dwóch oprócz ojczystego; 5) równorzędne traktowanie inwestycji materialnych i edukacyjnych¹⁹.

Również Raport dla UNESCO – *Edukacja. Jest w niej ukryty skarb* – formułuje cztery zasadnicze filary, które powinny stać się podstawą edukacji XXI wieku: 1) uczyć się, aby wiedzieć, 2) uczyć się, aby działać, 3) uczyć się, aby żyć wspólnie, 4) uczyć się, aby być²⁰.

Do zapisów i regulacji instytucji europejskich odnoszą się dokumenty polskiego prawa oświatowego, a w szczególności cytowane już Rozporządzenie MEN w sprawie podstawy programowej: „Wiadomości i umiejętności, które uczeń zdobywa na III i IV etapie edukacyjnym opisane są, zgodnie z ideą europejskich ram kwalifikacji, w języku efektów kształcenia²¹. Cele kształcenia sformułowane są w języku wymagań ogólnych, a treści nauczania oraz oczekiwane umiejętności uczniów sformułowane są w języku wymagań szczegółowych²²”.

Refleksja natury pedagogicznej i psychologicznej w tym kontekście sugeruje przede wszystkim konieczność rozwijania w trakcie nauki szkolnej umiejętności samodzielnego i nieustannego uczenia się przez całe życie. Wyraża to w określeniu „kierowanie samym sobą w procesach uczenia się” i rozpatruje w kontekście dwóch zdolności osobowych, jakimi są zdolność „auto-determinacji” i „auto-regulacji”²³. Rozwinięcie tych kompetencji osobowych daje szansę młodemu człowiekowi na samodzielne i odpowiedzialne podejmowanie decyzji oraz konsekwentne ich realizowanie. Sukces zawodowy uzależniony będzie zarówno od wiedzy i kompetencji w wymiarze zawodowym, jak i cech osobistych i społecznych.

W Polskiej szkole od kilku lat funkcjonuje system standardów nauczania, z którymi uczniowie zapoznawani są na początku cyklu kształcenia, i w świetle

¹⁹ Por. tamże, s. 53-72.

²⁰ Por. *Edukacja - jest w niej ukryty skarb*, red. J. Delors, Wyd. UNESCO, Warszawa 1998, s. 85-98.

²¹ Zalecenie Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 23 kwietnia 2008 r. w sprawie ustanowienia europejskich ram kwalifikacji dla uczenia się przez całe życie (2008/C111/01).

²² Rozporządzenie MEN z dnia 23 grudnia 2008 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół, Dz. U. z 2009 r. Nr 4, poz. 17.

²³ Por. M. Pellerery, *Dirigere il proprio apprendimento*, La scuola, Brescia 2006, s. 26. Przez pojęcie „auto-determinacja” rozumie się wymiar wyboru oraz intencji podejmowanego działania; przez pojęcie „auto-regulacja”, rozumie się monitorowanie, kontrolę i ocenianie działania.

których oceniani są podczas egzaminów zewnętrznych na końcu każdego etapu. System ten jest jedną z możliwości kształtowania i organizowania dydaktyki szkolnej. Nie ma tu miejsca na podjęcie problematyki korzyści i niekorzyści wynikających z takiego systemu, które każdego roku w czasie egzaminów wzbudza ją wiele emocji zarówno wśród nauczycieli, jak i uczniów. Poważnym zarzutem wobec polskiej szkoły jest jednak, że w dużej mierze funkcjonuje jeszcze sposób nauczania encyklopedycznego, a uczniowie uczą się wiedzy zatimizowanej, nie zintegrowanej. Pokazują to wyniki egzaminów gimnazjalnych, w których największej trudności sprawiają zadania przekrojowe, badające stosowanie zintegrowanej wiedzy i umiejętności rozwiązywania problemów.

Instytucje odpowiedzialne za edukację w niektórych krajach europejskich od połowy lat dziewięćdziesiątych jako główny cel kształcenia proponują nabywanie przez uczniów kompetencji²⁴. Pojęcie kompetencji staje się dzisiaj rzeczywistością konkretną zarówno ich programowania szkolnego, jak i współcześnie przeprowadzanych reform. Zmiana polega na przejściu od szkoły, która naucza, do szkoły, w której się uczy. Przeniesiony zostaje punkt ciężkości, a z tym zmieniają się role zarówno nauczyciela, jak i ucznia. Szkołę skoncentrowaną na przekazywaniu wiedzy, treści, pojęć, zastępuje się szkołą rozwijającą kompetencje pozwalające uczniowi na odpowiedzialne kierowanie sobą w procesach uczenia się, zarówno obecnie, jak i w późniejszym życiu osobistym i zawodowym. Wprowadzenie perspektywy kompetencji nie oznacza jednak pomniejszania roli nabywania wiedzy, bez której kompetencja byłaby zawieszona w próżni i wręcz nie mogłaby się rozwinąć.

Przygotowanie do życia w społeczeństwie w czasach ks. Bosko polegało na nabyciu przez ucznia kompetencji do wykonywania jednego zawodu przez całe życie. Miarą sukcesu zawodowego były umiejętności fachowe i mistrzostwo w danej dziedzinie. Dzisiaj takie przygotowanie jest również potrzebne, nie wystarczy jednak do realizowania aktywności zawodowej w ciągu całego życia. Osoby starszego pokolenia są tego widocznym przykładem. Oprócz rozwijania umiejętności operatywnych w ramach jednej dziedziny, należy więc rozwijać w uczniach także zdolności i umiejętności, które będą stanowiły konieczną bazę w zmiennych warunkach oraz pozwolą na podejmowanie różnych form kształcenia i nabywania nowych kwalifikacji w ciągu całego życia.

²⁴ Por. M. Pellerey, *Le competenze individuali e il portfolio*, La Nuova Italia, Firenze 2004; B. Bordignon, *Certificazione delle competenze*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; D. Capperucci, *Dalla programmazione educativa e didattica alla progettazione curricolare. Modelli teorici e proposte operative per la scuola delle competenze*, Franco Angeli, Milano 2008.

6. TREŚCI, PROGRAMY, METODY. EFEKTYWNOŚĆ NAUCZANIA

W 1885 roku w Marsylii, a więc na trzy lata przed swoją śmiercią, w rozmowie z pewnym adwokatem na temat „naturalizmu poganizującego”, ks. Bosko zadał pytanie: „Według Pana, co jest przyczyną tak wielkiego umysłowego wykrzywienia w dzisiejszym społeczeństwie? Jaka jest przyczyna tak wielkiego zła? Wobec wymijającej odpowiedzi rozmówcy ks. Bosko stwierdził: Przyczyna tego zła jest jedna: wychowanie pogańskie, które proponuje się w szkołach. Oparte wyłącznie na klasykach pogańskich, upojone maksymami i sentencjami pogańskimi, (...) takie wychowanie nie ukształtuje nigdy prawdziwych obywateli. Całe moje życie walczyłem przeciwko takiemu perwersyjnemu wychowaniu, które niszczy umysły i serca młodych ludzi. Zawsze miałem pragnienie reformowania go na bazie wartości chrześcijańskich. Z tego to powodu podjąłem wysiłek publikowania klasyków łacińskich najczęściej używanych w szkołach, z tego to powodu zacząłem publikować także chrześcijańskich pisarzy łacińskich. Czyniłem to, dając wiele wskazówek dyrektorom, nauczycielom i asystentom. I teraz, stary i upadający, będę umierał z bólem, że nie zostałem wystarczająco zrozumiany”²⁵.

Przytoczona wypowiedź odnosi się do fundamentalnej kwestii edukacji szkolnej, to jest do treści i metod nauczania i ich związku z wychowaniem. Ukazuje również, jak pewne problemy szkolne pozostają aktualne mimo upływu czasu. Nie wzbudza wątpliwości, że największy wpływ na uczniów posiada nie to, co sformułujemy w statucie szkoły, czy programie wychowawczym, ale programy realizowane na co dzień w czasie lekcji. Mają one charakter dydaktyczny, oferują pewną wiedzę, ale i charakter wychowawczy: „Są nie tylko czasem i miejscem nabywania wiedzy, ale również ważnym nośnikiem znaczeń i wartości, które należy pomóc młodemu człowiekowi odkrywać”²⁶.

Istotne znaczenie mają więc programy i podręczniki realizowane na lekcjach oraz przedstawiane w nich treści dotyczące człowieka, świata, kultury i historii. Po najnowszych zmianach w prawie oświatowym, które zwiększają autonomię szkoły w tym zakresie oraz dają nauczycielom możliwość tworzenia własnych programów kształcenia²⁷, staje się to jak najbardziej aktualne.

Ks. Bosko nie studiował dydaktyki, ze znajomością rzeczy zwracał jednak uwagę na sposób prowadzenia zajęć lekcyjnych. Oto jedna z wypowiedzi: „Generalnie nauczyciele mają tendencję do zadowalania się uczniami, którzy przewodzą

²⁵ F. Cerutti, *Le idee di don Bosco sull'educazione e sull'insegnamento e la missione attuale della scuola. Lettere due*, Tipografia e Libreria Salesiana, S. Benigno Canavese 1886, s. 5.

²⁶ Por. Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La scuola cattolica alle soglie del terzo millennio*, Tip. Vaticana, Roma 1997, nr 14.

²⁷ Por. § 1.1 Rozporządzenia MEN z dnia 6 stycznia 2009 r. w sprawie dopuszczania do użytku szkolnego programów wychowania przedszkolnego, programów nauczania i podręczników oraz cofania dopuszczenia, Dz. U. z 2009 r. Nr 4, poz. 18.

w klasie pod względem nauki i prowadząc lekcję skupiają się na nich. Kiedy najlepsi zrozumieli lekcję, są całkowicie zadowoleni i tak kontynuują aż do zakończenia roku. Denerwują się natomiast tymi, którzy są mało zdolni i nie robią postępów w nauce. Stawiają ich do kąta i nie troszczą się o nich więcej. Ja jestem zaś zdania przeciwnego. Wyznam, że obowiązkiem każdego nauczyciela jest mieć na uwadze tych najsłabszych w klasie, zadawać im pytania częściej niż innym, zatrzymać się przy nich dłużej z wyjaśnieniami i powtórkami, aż zrozumieją. Jeśli nauczyciel stosuje metodę przeciwną do tej, nie prowadzi lekcji dla wszystkich uczniów, a jedynie dla niektórych wybrańców. Aby w sposób właściwy zająć uczniów bardziej zdolnych i lotnych w materii, należy dać im zadania i lekcje dodatkowe, nagradzając ich ocenami za pilność. Zamiast zaniedbywać tych najbardziej opóźnionych, należy zwolnić ich z rzeczy drugorzędnych, a treści najważniejsze należy w całości do nich dostosować”²⁸.

Zapisy polskiego prawa oświatowego regulują bardzo jasno kwestię dostosowania i indywidualizowania nauczania. Rozporządzenie MEN w sprawie warunków i sposobu oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów stwierdza: „§ 6.1. Nauczyciel jest obowiązany, na podstawie opinii publicznej poradni psychologiczno-pedagogicznej, w tym publicznej poradni specjalistycznej, dostosować wymagania edukacyjne (...), do indywidualnych potrzeb psychofizycznych i edukacyjnych ucznia, u którego stwierdzono zaburzenia i odchylenia rozwojowe lub specyficzne trudności w uczeniu się, uniemożliwiające sprostanie tym wymaganiom”²⁹.

Interesujące jest również, jak wielką uwagę zwracał ks. Bosko na aktywność i dialog między nauczycielem i uczniem w czasie lekcji: „Jestem również zdania, że należy bardzo często uczniów odpytywać i jeśli to możliwe, niech nie minie dzień bez odpytania wszystkich. Z tego można uzyskać niezliczone korzyści. Natomiast słyszę, że jakiś profesor wchodzi do klasy, odpytuje jednego albo dwóch, i później zajmuje się swoim wykładem. Takiej metody nie chciałbym nawet na uniwersytecie. Odpytywać, odpytywać często, odpytywać bardzo często: im więcej pozwala się mówić uczniom, tym więcej wzrasta ich korzyść z lekcji”³⁰.

Współczesne sformułowania dydaktyczne, jak indywidualizowanie nauczania, różnicowanie wymagań, metody aktywizujące, nie były być może znane ks. Bosko. Nie można też powiedzieć, że proponował jakąś specyficznie „salezjańską dydaktykę” lub salezjański sposób uczenia. Wypowiedzi i działania ks. Bosko oraz przytoczone zapisy prawa oświatowego pokazują jednak, że – niezależnie od czasu i miejsca – istotny jest uczeń ze swoimi talentami, które należy rozwijać, jak i ograniczeniami, które należy mieć na uwadze.

²⁸ E. Ceria, *Memorie biografiche del beato Giovanni Bosco*, vol. 11, SEI, Torino 1930, s. 218.

²⁹ Rozporządzenie MEN z dnia 30 kwietnia 2007 r. w sprawie warunków i sposobu oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów, Dz. U. z 2007 r. Nr 83, poz. 562 ze zm.

³⁰ E. Ceria, dz. cyt., s. 218.

W kontekście realizowanych programów oraz procesów wychowawczych w instytucjach szkolnych należy wspomnieć również o pojęciu określanym w literaturze pedagogicznej jako *hidden curriculum* (ang.) – *curriculum* ukryte. K. Ryan twierdzi, że niezależnie od programów zatwierdzonych i formalnie realizowanych w szkole, które tworzą *curriculum* formalne i oficjalne, wielką rolę odgrywa także „*curriculum* ukryte”. Zawiera się w nim całe kształcenie i wychowanie nieformalne i niebezpośrednie, jakie otrzymują uczniowie przebywający w szkole. Wiele bardzo głębokich przekazów i oddziaływań wychowawczych komunikowanych jest w ten właśnie sposób: pośredni i nieformalny. Autor podkreśla, że: „jeśli duch uczciwości, szacunku i sprawiedliwości przenika każdy zaułek szkoły, uczniowie uczą się, co znaczy być uczciwym i sprawiedliwym, i co znaczy szanować innych. Uczniowie, poprzez postawy obserwowane u wychowawców, zarządzających szkołą, uczniów bardziej dojrzałych, stają się bardziej zdolni do podobnych postaw wobec innych. Lektura *curriculum* ukrytego wskazuje, że nawet bez uświadomionej intencji, wiele przekazów jest komunikowanych poprzez struktury i procesy zachodzące w szkole oraz przez doświadczenie uczenia się właśnie w sposób pośredni, niesformalizowany, niezinstytucjonalizowany, niezależnie od odbywających się lekcji i realizowanych programów”³¹.

Nie można nie docenić tych przekazów komunikowanych przez „*curriculum* ukryte”. Poprzez wypowiedzi, sposoby pracy, zachowania, wzajemne relacje, uczniowie bardzo łatwo wyczuwają, jaki system wartości reprezentują uczestnicy życia szkolnego: sami uczniowie, wychowawcy i nauczyciele, pracownicy administracji, dyrekcja. Wyczuwają, czy deklarowane w statucie i programach wartości są rzeczywiście akceptowane, uznawane i przeżywane. Dla efektywności procesów wychowawczych istotne jest, by zarówno *curriculum* formalne, jak i to ukryte były spójne, by wymiar formalny i programowy realizowany w szkole nie był w sprzeczności z tym rzeczywiście przeżywanym.

ZAKOŃCZENIE

Szkoła salezjańska jest instytucją funkcjonującą w ramach polskiego systemu oświaty. Jest prowadzona przez kościelne osoby prawne, tj. przez inspektorie księży salezjanów, sióstr salezjanek, lub inne osoby prawne, jak współpracownicy lub stowarzyszenia, które w wychowaniu kierują się charakterystycznymi elementami systemu wychowawczego ks. Bosko zaktualizowanymi do potrzeb dzisiejszego czasu. Powyżej zostało ukazane, że polskie prawo oświatowe oferuje wy-

³¹ K. Ryan, *Mining the Values in the Curriculum*, Educational Leadership 51(1993), s.16. Inne opracowania dot. *curriculum* ukrytego: W.H. Schubert, *Character Education from Four Perspectives on Curriculum*, w: *The Construction of Children's Character*, red. A. Molnar, The National Society for the Study of Education, Chicago 1997, s. 17-30; *The Hidden curriculum and Moral Education*, red. H.A. Giroux, D. Purpel, McCutchan, Berkeley 1981.

starczająco dużo przestrzeni i możliwości, zarówno w sposobie organizacji instytucji, jak i w programach, by móc realizować wychowanie szkolne w oparciu o ten system. Metoda przekazana przez ks. Bosko nie posiada jednak skuteczności sama w sobie. Rolę centralną pełni nauczyciel i wychowawca z posiadanymi kompetencjami zawodowymi i osobowymi oraz rodzajem relacji, jaką tworzy z wychowankami i uczniami. Warto zatem podjąć w przyszłości kwestię kompetencji oraz formacji zawodowej i osobowej nauczycieli w kontekście funkcjonującego w szkolnictwie systemu awansu zawodowego, następnie zagadnienie realizowania asystencji w strukturach szkolnych i, w końcu, problematykę współczesnego spojrzenia na trójmian „rozum, religia i miłość”, na którym ks. Bosko oparł swój system wychowawczy.

THE EDUCATIONAL SYSTEM OF DON BOSCO IN CONTEMPORARY SCHOOLS RUN BY THE SALESIAN SOCIETY

Summary

The Salesian Society runs several schools in Poland. They represent a significant part of Catholic schools in the national educational system. The education is characterized by the preventive system of St John Bosco. Polish educational law offers possibilities to integrate the educational objectives set out by Fr Bosco, and pursue them in a manner appropriate for today's time and society. This article presents the main objectives of the Salesian educational pedagogy and presents the educational regulations of Polish educational law which offer space for their appropriate implementation.

Keywords: school, Polish educational legislation, salesian style of education, Don Bosco's Preventive System

Nota o Autorze: **Ks. DR DARIUSZ GRZĄDZIEL SDB**, wykładowca dydaktyki i pedagogiki ogólnej na Università Pontificia Salesiana w Rzymie, wcześniej przez 8 lat dyrektor Salezjańskiego Zespołu Szkół w Tarnowskich Górach.

Słowa kluczowe: szkoła, polskie prawo oświatowe, pedagogika salezjańska, system prewencyjny

KS. MAREK T. CHMIELEWSKI SDB
Wyższe Seminarium Duchowne
Towarzystwa Salezjańskiego, Łąd n. Wartą

„SPENETROWAĆ TEREN NIEPRZYJACIELA
POPRAZ WYCHOWANIE MŁODZIEŻY”
ZAANGAŻOWANIE SALEZJANÓW MISJONARZY POLSKICH
W DZIAŁALNOŚĆ WYCHOWAWCZĄ W SZKOŁACH
W OKRESIE REKTORATU KS. MICHAŁA RUA (1888-1910)

Zgromadzenie Salezjańskie w ostatnich latach bardzo intensywnie przygotowuje się do jubileuszu 200-lecia narodzin św. Jana Bosko (1815-1888), swego Założyciela, który będzie obchodzony w 2015 r. Ważnym etapem na drodze przygotowań był rok 2009, w którym salezjanie przeżywali jubileusz 150-lecia powstania swego instytutu zakonnego¹. Kolejnym ważnym czasem na drodze przygotowań do jubileuszu 200-lecia jest rok 2010. Przypada w nim setna rocznica śmierci bł. Michała Rua, pierwszego następcy ks. Bosko².

Bł. ks. Michał Rua ur. się 1837 r. w Turynie. Od 1845 r. wychowywał się pod czujną opieką ks. Bosko, który dopomógł mu w rozeznaniu powołania salezjańskiego i kapłańskiego. W 1854 r., wraz z 3 innymi młodzieńcami i ks. Bosko, dał początek grupie salezjanów, z której wyrosło przyszłe Towarzystwo Salezjańskie. Osobiście uczestniczył w blisko dwudziestoletnich staraniach ks. Bosko dotyczących zatwierdzenia Konstytucji Salezjańskich. Ks. Bosko powierzał mu w Zgromadzeniu ważne zadania i funkcje: dyrektora duchowego odpowiedzialnego za formację współbraci, prefekta generalnego, dyrektora pierwszego dzieła

¹ Wydarzenia z roku 1859 oraz ich aktualne znaczenie szeroko omawia ks. Pascual Chávez Villanueva, obecny przełożony generalny salezjanów, w *«Chiamò a sé quelli che volle ed essi andarono da Lui» (Mc 3,13). Nel 150° anniversario della fondazione della Congregazione Salesiana*, w: Atti del Consiglio generale della Società salesiana di San Giovanni Bosco 2(2009), s. 3-63.

² Por. tenże, *Successore di Don Bosco: figlio, discepolo, apostolo. Figura umana e spirituale del beato Michele Rua. Nel centesimo anniversario della sua morte*, w: Atti del Consiglio generale della Società salesiana di San Giovanni Bosco 4(2009), s. 5.

salezjańskiego powstałego poza Turynem (Mirabello, 1863), wikariusza generalnego (1884-1888). Po śmierci ks. Bosko (1888) został przełożonym generalnym salezjanów. Zmarł w Turynie w 1910 r. W 1972 r. Paweł VI ogłosił go błogosławionym³.

Ks. Rua jest postacią kluczową dla właściwego rozumienia dziejów Zgromadzenia Salezjańskiego po śmierci ks. Bosko, ponieważ na nim spoczęła odpowiedzialność za powodzenie delikatnego procesu przechodzenia od charyzmatu Założyciela do charyzmatu założonego przez niego instytutu zakonnego⁴. Aby spełnić pokładane w nim nadzieje, pierwszy następca ks. Bosko dbał o to, aby salezjanie prowadzili życie zakonne w stylu Założyciela i kontynuowali realizację jego posłannictwa, angażując się w wychowanie i ewangelizację młodzieży. Troska o zbawienie młodych przyczyniła się do utrzymania jedności Zgromadzenia Salezjańskiego, pomimo umiędzynarodowienia jego szeregów⁵. Salezjańska propozycja wychowywania „dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli”, stała się ważnym przyczynkiem do jego światowej ekspansji⁶.

Wymowną ilustracją tych zjawisk jest rozwój misyjny Zgromadzenia Salezjańskiego w okresie rektoratu – czasu przewodzenia salezjanom – ks. Rua, czyli w latach 1888-1910. Ks. Rua pozostał na tym polu wierny strategii misyjnej za-

³ Więcej informacji na temat ks. Rua podaje F. Desramaut, *Życiorys księdza Michała Rua pierwszego następcy Księdza Bosko (1837-1910)*, tłum. z j. francuskiego T. Jania, mps, Kraków 2009, ss. 315. Kwestię wierności ks. Rua ks. Bosko analizuje dogłębnie M. Kapplikkunel, *The „Salesian spirit” in the teachings of don Rua*, Rzym 1990, ss. 141. Świadectwem tejże wierności są listy okólne samego ks. Rua opublikowane w: M. Rua, *Lettere circolari di don Michele Rua ai salesiani*, San Benigno Canavese 1910, ss. 635. Inne pisma ks. Rua, jak również opracowania dotyczące jego życia i działalności, zebrał A. Park w *Bibliografia dei Rettori Maggiori della Società Salesiana dal primo al terzo successore di Don Bosco*, Ricerche Storiche Salesiane 1(1984), s. 211-220.

⁴ Por. P. Liszka, *Charyzmat życia zakonnego*, (=Biblioteka „Życia Konsekwowanego”), Warszawa-Wrocław 2002, s. 143-174.

⁵ Wielonarodowościowy charakter Zgromadzenia Salezjańskiego w czasach ks. Rua ilustruje statystyka 31 salezjańskich wypraw misyjnych tamtego okresu: obok 974 Włochów wzięło w nich udział prawie 100 Polaków, 58 Francuzów, 44 Niemców, 21 Hiszpanów, 10 Szwajcarów, 9 Irlandczyków, 7 Anglików, 6 Słoweńców i tyłuż Chorwatów, 4 Węgrów, po 2 Austriaków, Litwinów, Portugalczyków, Kolumbijczyków, Algierczyków, Palestyńczyków, po 1 Belgu, Argentyńczyku, Brazylijczyku i Urugwajczyku; por. Archivio Salesiano Centrale w Rzymie [odtąd ASC], A 834: *Missioni*, rejestr personalny salezjańskich wypraw misyjnych zatytułowany *Spedizioni missionarie. Registro 1875-1972*.

⁶ Na taką przyczynę światowej ekspansji salezjanów już za życia ks. Bosko wskazuje P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 1: *Vita e opere*, (=Pubblicazioni del Centro Studi Don Bosco, 3), Rzym 1979², s. 124. Rzeczywiście, w latach rządów ks. Rua, liczba współbraci wzrosła z 773 do 4000, a domów – z 75 do 390. Salezjanie byli obecni już nie tylko, jak w momencie śmierci Założyciela, w 5 krajach Europy i tyłuż Ameryki Łacińskiej, ale rozpoczęli też działalność w USA, w Azji, Afryce i w kolejnych krajach Europy i Ameryki Łacińskiej. Por. R. Alberdi, C. Semeraro, *Società Salesiana di San Giovanni Bosco*, w: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, t. 8, red. G. Pelliccia, G. Rocca, Rzym 1988, kol. 1690, 1701-1702.

proponowanej przez ks. Bosko. Założyciel salezjanów uważał, że jego misjonarze, zanim podejmą działalność ewangelizacyjną wśród jakiejś społeczności, często nieprzychylniej lub wręcz im wrogiej, powinni najpierw „spenetrować pole nieprzyjaciela poprzez wychowanie młodzieży, posyłając przed ewangelizatorami, rzesze młodzieży”⁷. Dlatego salezjanie najczęściej zaczynali pracę misyjną od otwarcia szkoły, internatu lub innego dzieła wychowawczego⁸. Różnili się tym bardzo od innych misjonarzy, których zaangażowanie szło bardziej w kierunku stacji misyjnych, parafii, kaplic i wypraw apostołskich⁹.

Ks. Rua podtrzymywał tę linię salezjańskiego zaangażowania misyjnego. Okazała się ona bardzo skuteczna zwłaszcza w liberalnych krajach Ameryki Łacińskiej, które budowały swą nową tożsamość po wyjściu z okresu zależności od europejskich potęg kolonialnych. Tamtejsza klasa polityczna, często wrogo nastawiona do Kościoła, chętnym okiem patrzyła na dynamicznych zakonników z Europy, którzy proponowali wychowanie, wykształcenie i przygotowanie zawodowe rzeszom miejscowych dzieci i młodzieży. Ci zaś, wykorzystując okazję, nie poprzestawali jedynie na wychowaniu obywateli przygotowanych do życia i pracy, ale z zapałem troszczyli się o ich wiarę i uformowanie ich na dobrych chrześcijan¹⁰. W ten sposób realizowali w pełni strategię misyjną swego Założyciela.

W realizacji projektu misyjnego Zgromadzenia Salezjańskiego w okresie rektoratu ks. Rua wzięła udział duża, bo bez mała stuosobowa, grupa salezjanów polskich. Pierwszy z nich wyjechał na misje w roku 1889 z XVI-tą wyprawą misyjną, a ostatnich dwóch w 1910 r. z wyprawą XLIV-tą¹¹. Na kilkunastu stronach tego przedłożenia chciałbym przedstawić ich zaangażowanie w działalność wychowawczą w szkołach salezjańskich na terenach misyjnych. Z racji na limity

⁷ A. Caviglia, *La concezione missionaria di Don Bosco e le sue attuazioni salesiane*, (= *Omnis Terra adoret Te*. Collana delle Pubblicazioni Missionarie, 24), Rzym 1932, s. 6.

⁸ Chociaż większość salezjańskiego personelu misyjnego zaangażowana była na polu wychowania młodzieży, to uwadze salezjanów, już od czasów pionierskich ks. Bosko, nie umykały też potrzeby emigrantów, zwłaszcza włoskich, i sytuacja plemion tubylczych. Podstawowe informacje na ten temat podaje np.: G. Barberis, *Il venerabile Don Giovanni Bosco e le opere Salesiane. Brevi notizie ad uso dei cooperatori salesiani*, Turyn 1910³, s. 111. Szerokie spektrum tego zagadnienia zawiera natomiast pozycja: *L'educazione salesiana dal 1880 al 1922. Istanze ed attuazioni in diversi contesti*. vol. II. *Relazioni regionali: America. Atti del 4° Convegno Internazionale di Storia dell'Opera Salesiana Ciudad de México 12-18 febbraio 2006*, red. J.G. Gonzàles, G. Loparco, F. Motto, S. Zimniak, (= *Associazione Cultori Storia Salesiana – Roma, Studi – 2*), Rzym 2007, p. 434.

⁹ Por. Caviglia, *La concezione missionaria di Don Bosco*, dz. cyt., s. 4-14.

¹⁰ Por. J. Borrego, *Il primo iter missionario nel progetto di don Bosco e nell'esperienza concreta di don Cagliero (1875-1877)*, w: *Missioni salesiane 1875-1975. Studi in occasione del Centenario*, red. P. Scotti, (= *Pubblicazioni di CSSMS. Studi e ricerche*, 3), Rzym 1977, s. 63-86; tenże, *Estrategia misionera de don Bosco*, w: *Don Bosco nella Chiesa a servizio dell'umanità. Studi e testimonianze*, red. P. Braido, (= *Istituto Storico Salesiano - Studi*, 5), Rzym 1987, p. 143-202.

¹¹ Por. ASC, A 834: *Missioni, t. Spedizioni missionarie. Registro 1875-1972*.

objętości tekstu, wyznaczone przez Redakcję „Seminare” świadomie pomijam kwestię ich pracy z emigrantami¹², w oratoriach salezjańskich, wśród *indios* oraz na rzecz formacji powołań zakonnych i kapłańskich, ufając, że dla tych zagadnień znajdzie się miejsce w jednym z następnych tomów pisma.

1. POLSCY SALEZJANIE MISJONARZE CZASÓW KS. RUA

Dzieło salezjańskie znane było na terenach zamieszkiwanych przez Polaków, politycznie podległych trzem zaborcom, już za życia ks. Bosko. Przedstawiciele polskiej szlachty i arystokracji odwiedzali go w oratorium na Valdocco. Liczni Polacy wymieniali z nim listy i wspierali go ofiarami. Do Polski docierało „Bollettino Salesiano” w wersji francuskojęzycznej, a potem pod tytułem „Wiadomości Salezjańskie” [odtąd: Wiad. Sal.], także w polskiej. Na ternie zaborów dostępne były biografie turyńskiego wychowawcy. Polacy wstępowali też w szeregi stowarzyszenia „Pomocników Salezjańskich”, a później, tak jak ks. Wiktor Grabelski, ks. Bronisław Markiewicz, czy książe August Czartoryski, także w szeregi salezjanów¹³. Pod wpływem takich wydarzeń i informacji, począwszy od lat osiemdziesiątych XIX wieku do końca pierwszego dziesięciolecia XX stulecia, z terenów okupowanej Polski wyemigrowała do Włoch duża grupa młodych ludzi, którzy z powodu bardzo trudnej sytuacji materialnej ich rodzin i niemożności kontynuowania nauki na poziomie gimnazjum i liceum, zdecydowali się szukać pomocy u salezjanów¹⁴. Większość tych młodzieńców pochodziła ze Śląska i Wielkopolski, znacznie mniejsza grupa przybyła z Królestwa Polskiego i terenów włączonych do Cesarstwa Rosyjskiego, najmniej liczni byli mieszkańcy Galicji¹⁵.

Salezjanie zorganizowali dla młodych Polaków dwie szkoły z internatami: na Valsalice w Turynie, gdzie Polacy uczyli się w latach od 1888 do 1898, i w Lom-

¹² Została już zaprezentowana w M.T. Chmielewski, *Rola salezjanów polskich w procesie inkulturacji charyzmatu ks. Bosko (ok. 1888-1918)*, *Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne* 14(1998), s. 51-60.

¹³ Por. K. Szczerba, *Kontakty Polaków z Księdzem Janem Bosko*, *Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne* 9(1987-1988), s. 11-137.

¹⁴ Wyjazdy młodzieży polskiej do Włoch od pierwszych lat XX wieku stopniowo wygasły. Stało się to za sprawą gimnazjum i szkoły zawodowej otwartych przez salezjanów w powstałym w 1898 r. domu w Oświęcimiu. 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. 79.

¹⁵ Do takiego wniosku doszedł Józef Długolecki, który przeprowadził badania w ASC, analizując między innymi pochodzenie nowicjuszy salezjańskich narodowości polskiej, będących – w okresie od lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia do roku 1914 – w nowicjatch poza terytorium własnej prowincji zakonnej: por. Archiwum Towarzystwa Salezjańskiego Kraków [odtąd ATSK], B 1454: maszynopis zredagowany przez Autora w 1975 r. w Kolonii, zatytułowany *Polacy w nowicjatch salezjańskich poza swoją prowincją do roku 1914. Próba dokumentacji*.

briasco, gdzie przebywali w okresie od 1894 do 1902¹⁶. Nieliczni z nich po roku 1901 skierowani zostali do szkół w Ivrei, Foglizzo i Penango¹⁷. Wychowanie i naukę w tych placówkach, ze względu na bardzo zróżnicowany wiek kandydatów (od kilkunastu do ponad trzydziestu lat) i różnorodne przygotowanie szkolne (zróżnicowanie poziomu nauczania w trzech zaborach, ukończona jedynie szkoła podstawowa, itd.), oparto na założeniach programu dla tzw. „Synów Maryi”, stworzonego przez samego ks. Bosko. Zakładał on uzupełnienie braków w wykształceniu ogólnym, w tym literatury, historii i geografii własnego narodu i ojczyzny, pogłębienie życia religijnego, bliższe poznanie dzieła ks. Bosko i towarzyszenie na drodze rozeznawania powołania, ze szczególnym uwzględnieniem życia w Towarzystwie Salezjańskim¹⁸.

W okresie nauki i formacji w szkołach dla „Synów Maryi” w młodych Polakach ukształtowały się fundamenty ich przyszłego salezjańskiego powołania misyjnego. Żyli bowiem w klimacie „epopei misyjnej” zainicjowanej przez samego ks. Bosko. Salezjanie i ich wychowankowie pragnęli dalszego rozwoju dzieła salezjańskiego w świecie. Stąd wszędzie rozbudzano entuzjazm dla misji. Służyła temu odpowiednia literatura, przedstawienia teatralne, artykuły misyjne publikowane w „Bollettino Salesiano”, stałe wystawy misyjne – jak np. na Valsalice – lub ekspozycje okolicznościowe, spotkania z misjonarzami, którzy w szkołach salezjańskich szukali chętnych do pracy na misjach¹⁹. Wrażenie wszechobecności misji wzmacniało także powszechne przekonanie o tym, że ks. Bosko chciał, aby szkoły dla „Synów Maryi” były faktycznymi kuźniami powołań misyjnych²⁰. Podobny efekt wywoływało oficjalne nazewnictwo salezjańskie, w myśl zasad którego, np. szkoła na Valsalice nosiła nazwę „Seminarium Misji Zagranicznych”²¹.

Na wyborze salezjańskiego powołania misyjnego w wypadku Polaków mocno zaważył także ich patriotyzm. Do jego rozbudzenia przyczynili się sami salezjanie, dając młodzieży polskiej okazję do lepszego poznania rodzimej mowy, literatury i historii. Tym samym obudzili w nich odczucia patriotyczne i pragnienie uczynienia czegoś dla okupowanej ojczyzny. Wielu z nich chciało zostać salezjanami i wrócić do Polski, aby pracować dla dobra miejscowej młodzieży. Ze

¹⁶ W szkole na Valsalice uczyło się 58 przyszłych misjonarzy, a w Lombriasio 27. Por. ASC, zespół akt *Confratelli*, teczki misjonarzy z czasów ks. Rua; Archiwum Inspektorii Krakowskiej [odtąd: ASIK], zespół akt *Współbracia zmarli*, teczki misjonarzy z czasów ks. Rua.

¹⁷ W tych ośrodkach uczyło się 11 przyszłych misjonarzy. Por. tamże.

¹⁸ Szczegółowe informacje na temat programu nauczania i wychowania w szkołach salezjańskich we Włoszech podaje M.T. Chmielewski, *Kształcenie i wychowanie religijno-patriotyczne młodzieży śląskiej w szkołach Zgromadzenia Salezjańskiego we Włoszech w latach 1890-1902*, Studia Śląskie 52(1998) 243-265.

¹⁹ Por. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, dz. cyt., s. 184-186.

²⁰ Por. E. Ceria, *Annali della Società Salesiana* [dalej: *Annali*], t. 1, Turyn 1943, s. 215; Caviglia, *La concezione missionaria di Don Bosco*, dz. cyt., s. 15.

²¹ Por. M. Wirth, *Don Bosco e i salesiani. Centocinquanta anni di storia*, Turyn 1970, s. 305.

względem na sytuację polityczną wywołaną przez zabory, było to prawie niemożliwe. Niewielkie perspektywy wiązano z Galicją, podległą katolickiej Austrii. Tymczasem nowe nadzieje w tym względzie przyniosły informacje z misji, gdzie w wielu krajach salezjanie podejmowali się opieki nad emigrantami, głównie włoskimi. W świadomości Polaków zrodził się wtedy pomysł służenia Polsce daleko poza jej granicami, poprzez podjęcie pracy z emigrantami polskimi. Drogę ku takiej perspektywie otwierał wyjazd na misje. Na decyzję powołaniową młodych Polaków miały więc wpływ wartości powołania salezjańskiego, które poznawali wśród salezjanów, klimat misyjny, który ich otaczał i wartości patriotyczne, które nosili w sercach²².

Pod wpływem takiej atmosfery, z około 700 wychowanków szkół salezjańskich dla Polaków we Włoszech²³ w latach 1885-1914, ponad 300 zostało nowicjuszami salezjańskimi²⁴. Spośród tych, którzy ukończyli pomyślnie nowicjat i złożyli śluby zakonne, na misje w latach 1889-1910 wyjechało 99, z czego 35 do Brazylii, 27 do Argentyny, 20 do Chile, po 5 do Meksyku i Wenezueli, po 3 do Ekwadoru, Peru i USA, po 2 do Boliwii i Salwadoru, po 1 do Kolumbii i Tunezji²⁵. W ramach działalności misyjnej niektórzy z nich zmienili kraje pierwotnego przeznaczenia i dlatego w okresie rektoratu ks. Rua znajdziemy Polaków pracujących także w Paragwaju, Urugwaju, Hondurasie, Kostaryce, Panamie i Palestynie. Tylko 4 Polaków zostało skierowanych do dzieł salezjańskich na Bliskim Wschodzie (Palestyna) i w Afryce Północnej (Egipt, Tunezja)²⁶.

2. WYZWANIA ZE STRONY ŚRODOWISKA MISYJNEGO

Znalezienie się w Ameryce Łacińskiej u końca XIX w. oznaczało wejście w środowisko głęboko naznaczone konsekwencjami długiego starcia się konserwatyzmu z liberalizmem. Po wyjściu z kolonializmu, w wielu państwach kontynentu rządy przejęli politycy o tendencjach liberalnych, którym zależało na doprowadzeniu do separacji pomiędzy państwem i Kościołem. Ten ostatni, pozba-

²² Kwestię tę szczegółowo omawia Chmielewski, *Rola salezjanów polskich*, dz. cyt., s. 51-55.

²³ Istnieje duża rozbieżność stanowisk pomiędzy badającymi tę kwestię. J. Ślósarczyk w niepublikowanej pracy pt. *Historia Prowincji św. Jacka Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce*, t.1, zredagowanej w Pogrzebieniu w 1960 r., na s. 16-17 podaje, że przez szkoły salezjańskie we Włoszech przeszło ok. 500 Polaków. Natomiast Andrzej Fuzyński w maszynopisie zatytułowanym *Początki salezjanów w Polsce*, zredagowanym w Krakowie w 1948 r., i przechowywanym w ASIK, B 273, zaznacza, że było ich aż 700.

²⁴ Por. ATSK, B 1454: cytowany uprzednio maszynopis Długołęckiego, s. 7-8.

²⁵ Ponieważ niektórzy z Polaków wyjeżdżali na misje po dwa razy, w różnych latach i różne miejsca, liczba wyjeżdżających (107) przekracza znacznie rzeczywistą liczbę misjonarzy (99). Por. ASC, A 834: *Missioni, t. Spedizioni missionarie. Registro 1875-1972*.

²⁶ Por. ASC, zespoły akt *Confratelli, Case, Cronache delle case*: teczki misjonarzy polskich oraz domów, w których pracowali w okresie rektoratu ks. Rua.

wiony sprawnych struktur – ponieważ w miejsce starych nie wykształciły się jeszcze nowe – nie był w stanie zapewnić odpowiedniego duszpasterstwa. W związku z tym powstało szereg trudnych sytuacji, którym przyszło sprostać także polskim salezjanom²⁷. Zapał misyjny i gorliwość apostołska, w jakiej zostali wychowani i uformowani, uwrażliwiała ich szczególnie na zagrożenia wiary. Ich korespondencja i relacje przekazywane czytelnikom Wiad. Sal. – choć odnosi się wrażenie, że nieco jednostronne i chyba zbyt skoncentrowane na złych stronach społeczności latynoamerykańskiej – nie pozostawiają wątpliwości, co do ich przekonania, że znaleźli się na „terenie nieprzyjaciela”, który – jak przystało na salezjanów – trzeba „penetrować poprzez wychowanie młodzieży”.

O istnieniu takiej konieczności przekonywał ich między innymi napotykanie w wielu miejscach upadek obyczajów chrześcijańskich. Ks. Piotr Opalski, pracujący w latach 1896-1902 w Valencii w Wenezueli, informował czytelników Wiad. Sal. o tym, że w tym mieście ludzie porzucili praktyki pobożności, uczestniczą w gorszących spektaklach, upijają się, porzucają rodziny, zdradzają małżonków, wierzą w zabobony²⁸. W podobnym tonie swe doświadczenia z 1894 r. z Bahia Blanca w Argentynie opisywał kl. Stanisław Cynalewski: „Bogaci obywatele uważają pójście do kościoła za coś obraźliwego. [...] Istnieje tu też inna plaga, z którą muszą walczyć misjonarze. To obojętność w służbie Bożej”²⁹.

Według obserwacji misjonarzy polskich, upadek moralności ludności krajów Ameryki Łacińskiej stał się przyczyną rozkładu życia rodzinnego. Kl. Wojciech Liberski, pracujący w Rosario w Argentynie, w tym właśnie dopatrywał się przyczyny karygodnego zachowania się swoich wychowanków. „Uważam – pisał w liście z 1897 r. – że wszyscy młodzi ludzie, czy to Włosi, czy Argentyńczycy, właściwie są tacy sami. Powodem tkwiącego w nich zła, są przede wszystkim zasady wszczepione im przez krewnych; to znaczy, że brakuje tu dobrych wychowawców”³⁰. Powodem niektórych trudności wśród ludzi młodych było, według niego, wychowanie proponowane w tamtejszych szkołach laickich, w których zakazano nauczania religii: „[...] w szkołach realnych w tym mieście zakazano nauczania religii, a efektem tej prohibicji są otwarte rebelie skierowane przeciw nauczycielom, rewolwer w rękę. To jest właściwa zapłata, lepszej nie są godni; to co się sieje, to się zbiera”³¹.

²⁷ Por. G. Martina, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo e del totalitarismo. Da Lutero ai nostri giorni*, Brescia 1978³, s. 27-101.

²⁸ Por. Wiad. Sal. 8(1898), s. 216-218.

²⁹ ASIK, B 1069: manuskrypt zatytułowany *Miesiąc podróży Misjonarzy Zgromadzenia kś. kś. Salezjanów założonego przez Ś.p. kś. Jana Bosko* zredagowany przez kl. Stanisława Cynalewskiego w 1893 r., z. 2, s. 81 i 83.

³⁰ ASC, F 541: *Rosario*, list z 10.09.1897.

³¹ Tamże.

Polscy salezianie zwracali uwagę, że jedną z konsekwencji obniżenia się poziomu moralności wielu mieszkańców Ameryki Łacińskiej był wzrost przestępczości. Kl. Cynalewski przywołuje częste zabójstwa, porwania i kradzieże dokonywane także w kościołach w Bahia Blanca i w okolicy³². Innym skutkiem spadku poziomu życia moralnego, według salezjanów Polaków, było zatracenie chrześcijańskiej hierarchii wartości, a co za tym idzie, dokonywanie codziennych wyborów raczej w oparciu o kryterium osobistej wygody, niż zasad wiary. W Iquique, mieście położonym na północy Chile, mieszkańcy wzbogacali się szybko dzięki pracy przy wydobywaniu salety. Wysoki poziom materialny życia, a nawet bogactwo, osłabiły ich wrażliwość na tyle, że z całym spokojem nie tylko posyłali dzieci do szkół prowadzonych przez protestantów, ale gorąco wspierali ich rozwój. Taka postawa bardzo utrudniała pracę salezjanów – w tym księży Jan Ruska i Franciszka Nizioła – którzy prowadzili w tym mieście jedyne kolegium katolickie³³. Z podobnym zjawiskiem salezianie mieli do czynienia w Bahia Blanca, gdzie obecność portu morskiego otwierała duże możliwości bogacenia się np. poprzez handel. Dla wielu osób stawało się to najważniejszą sprawą w życiu. „Trudno powiedzieć, jaką wiarę wyznają – pisał o nich kl. Cynalewski – ponieważ jedynym celem ich życia są pieniądze”³⁴.

W Ameryce Południowej polscy misjonarze padali też ofiarą ataków masonerii. W Argentynie kl. Cynalewski doświadczył ich w Bahia Blanca³⁵, ks. Franciszek Wilczek w Ensenada³⁶, księży Teodor Drzymała, Franciszek Grzesik, Ignacy Hlond i koadiutor [odtąd: ko.] (brat zakonny) Franciszek Ramolla w Bernal³⁷, a ko. Filip Kaczmarczyk w Santa Fe de Bogotà. Ten ostatni pisał o tym do czytelników Wiad. Sal.: „Tutaj z zakonów najbardziej prześladowani są ojcowie jezuiti i salezianie. W ubiegłym roku doszło do spisku. Chcieli zamordować wszystkich salezjanów, ponieważ warsztaty, w których uczymy młodzież, stanowią konkurencję dla szkół antyklerykalnych”³⁸.

Niektórzy misjonarze polscy stanęli wobec wyzwania, jakim była propaganda protestancka. Takim środowiskiem była np. dzielnica Maldonado w Buenos Aires, gdzie szkoła zawodowa i kolegium salezjańskie – pracował w nich ks. Alojzy Fileż – powstały jako przeciwwaga dla wpływów protestanckich³⁹. W podobnych warunkach swe zadania w Maracaibo w Wenezueli od 1904 do 1910 realizował ks. Maksymilian Piwowarczyk. W tym mieście działała silna

³² Por. ASIK, B 1069: cytowany uprzednio manuskrypt *Miesiąc podróży...*, z. 2, s. 73.

³³ Por. ASC, F 458: *Iquique*, sprawozdanie ks. inspektora Giacomo Costamagni z 24.05.1904.

³⁴ ASIK, B 1069: manuskrypt *Miesiąc podróży...*, z. 2, s. 73.

³⁵ ASIK, A 730: *Listy Ks. Stanisława Cynalewskiego do rodziny*, Bahia Blanca

³⁶ Por. Archiwum Inspektorii Warszawskiej [odtąd: ASIW], K-Dz VII e, N. 2 b: *Misjonarze*, L-Z, Wilczek-Rota, S. Isidro 24.08.1951.

³⁷ Por. ASC, B 401: *Bernal*, sprawozdanie ks. inspektora Giuseppe Vespinianiego z 1904.

³⁸ Por. Wiad. Sal. 4(1897), s. 100.

³⁹ Por. ASC, F 767: *Buenos Aires, Cronistoria del Collegio Leone XIII. Maldonado*.

wspólnota protestantów przybyłych z USA⁴⁰. Natomiast księży Ignacy Pilz, Józef Marcinek i Ludwik Gorczyty prowadzili w latach 1906-1909 szkołę podstawową w chilijskiej Valdivii, która stanowiła centrum emigracji protestanckiej z Prus⁴¹.

Znaczącym wyzwaniem dla polskich misjonarzy była trudna sytuacja emigrantów z Europy. Wykorzenienie ze środowiska rodzinnego stawało się dla nich najczęściej powodem zaniedbań moralnych i obojętności religijnej. Ks. Ludwik Dąbrowski opisywał taką sytuację w liście z 1907 r. z Rawson w Argentynie adresowanym do ks. Rua. Misjonarz żalił się, że miejscowi emigranci poprzestawali jedynie na zdobyciu tego, co konieczne do życia, jedzenia, ubrania i spania. Rodzicom nie zależało na wychowaniu i wykształceniu dzieci. Sakramenty i nabożeństwa traktowali jako zwyczaje ludowe⁴².

Na nieco inne wyzwania natrafili misjonarze polscy skierowani do pracy w Patagonii, Ziemi Ognistej i Mato Grosso. Pod koniec XIX w. wszystkie sfery życia ludzkiego na tamtych terenach – na co zwracał uwagę don Lino Carbajal Del Valle, jeden z najbardziej znanych ówczesnie badaczy Patagonii – wymagały ucywilizowania. Nie znano zupełnie agronomii, uprawa winorośli dopiero raczkowała, ogrody i sady nie istniały, nie było fabryk, a kopaliny wywożono do regionów uprzemysłowionych, nie rozwijał się handel, ludzie mieszkali w warunkach pozostawiających wiele do życzenia⁴³. Część tamtejszej ludności stanowili osadnicy. Poziom ich życia, z punktu widzenia kultury ludzkiej i duchowej, był bardzo niski. „Jeśli chodzi o mężczyzn – pisze don Antonio Ferreira Da Silva w studium na temat Patagonii w czasach ks. Bosko – po pijaństwie i braku jakichkolwiek obyczajów, na przeszkodzie życiu chrześcijańskiemu stały brak wiary i szacunku dla ludzi, gonitwa za dobrami materialnymi, ciężka praca przy hodowli koni, owiec, krów i wołów, sprzedaży wełny i skór”. Katastrofalna była też sytuacja rodzin, zwłaszcza tych, które żyły daleko od osiedli. Najczęściej opierały się one na „wolnych związkach lub konkubinatach”⁴⁴.

Na tych samych terenach żyła ludność aborygeńska, różniąca się kulturowo od innych, powszechnie traktowana „jako przynależąca do jakiejś innej ludzkości”⁴⁵. Ks. Carbajal pisał o nich: „biedne dusze, pełne ignorancji, zobojętniale

⁴⁰ Por. ASC, 701: *Maracaibo*, Grdini-Albera, Maracaibo 19.04.1906.

⁴¹ Por. *Annali*, t. 3, Turyn 1943, s. 634-635.

⁴² Por. *Wiad. Sal.* 2(1907), s. 239.

⁴³ Por. L. Carbajal Del Valle, *La Patagonia. Studi generali*, San Benigno Canavese 1899-1900, t. 3, s. 157-309.

⁴⁴ A. Ferreira Da Silva, *Patagonia: I – Realtà e mito nell'azione missionaria salesiana. Il Vicariato Apostolico della Patagonia Settentrionale*, w: *Ricerche Storiche Salesiane* 1(1995), s. 48.

⁴⁵ Tamże, s. 45. Podobne informacje na temat Bororos z Mato Grosso znajdziemy w: tenże, *La missione salesiana tra gli indigeni del Mato Grosso. Lettere di don Michele Rua (1892-1909)*, (=Piccola Biblioteca dell'Istituto Salesiano Storico, 14), Rzym 1993, s. 130.

z powodu apatii, prymitywne, jeśli chodzi o handel, rzemiosło i obyczaje⁴⁶. Rządy liberalne, uważając *indios* za podrzędnych kulturowo w stosunku do populacji „cywilizowanej”, próbowały za pomocą wojska zmusić ich do porzucenia życia wędrownego i osiedlenia się na stałe. Ponieważ okazało się to niemożliwe, uznano za „nieużyteczne cywilizowanie ludzi gorszych od zwierząt” i rozpoczęto ich planową eksterminację⁴⁷. Z tym zjawiskiem i z tymi ludźmi spotkali się także polscy salezjanie, misjonarze czasów ks. Rua.

3. ODPOWIEDŹ POLSKICH SALEZJANÓW MISJONARZY NA ZNAKI CZASU

W zetknięciu się z rzeczywistością Ameryki Łacińskiej polscy misjonarze nabierali przekonania, że ich wyjazd na misje nie jest przypadkowy i że będą mogli „uczynić wiele dobrego dla biednej młodzieży z tych krajów, do których trafili”⁴⁸. Dlatego też zasadniczo wszyscy⁴⁹ włączyli się w realizację salezjańskiej strategii misyjnej opartej na proponowaniu młodzieży zdrowego moralnie i religijnie środowiska, jakie zapewniały przede wszystkim kolegia salezjańskie. Połączenie w jedno szkoły i internatu pozwalały bowiem na pełne zastosowanie systemu prewencyjnego ks. Bosko⁵⁰.

Wyczerpujące ukazanie zaangażowania misjonarzy polskich na tym polu posłannictwa salezjańskiego w okresie rektoratu ks. Rua – co do np. liczby personelu, okresu pracy, charakteru prowadzonego dzieła – wydaje się niemożliwe do przeprowadzenia. Dokumenty przechowywane w ASC, ASIK i ASIW, na których oparte zostały moje badania, w wypadku niektórych misjonarzy nie dostarczają żadnych informacji co do ich zaangażowania w pracę misyjną. W wypadku innych pokazują, że wyjechali oni na misje dopiero pod koniec badanego okresu i zaledwie wdrażali się w pracę misyjną. Niemniej kwerenda pozwala przynajmniej na częściowe zilustrowanie badanego zjawiska. Uzyskane z niej dane zostały zebrane w tabeli zatytułowanej „Działalność wychowawcza misjonarzy salezjanów polskich w szkołach (1890-1910)”, która znajduje się poniżej.

⁴⁶ L. Carbajal Del Valle, *Le missioni salesiane nella Patagonia e regioni magellaniche. Studio storico-statistico*, San Benigno Canavese 1900, s. 7.

⁴⁷ Por. M. Borgatello, *Le nozze d'argento ossia 25 anni della Missione Salesiana nella Patagonia Meridionale e Terra del Fuoco della Prefettura Apostolica di Mons. Giuseppe Fagnano (1887-1912)*, t. 1, Turyn 1921, s. 37-39, 309.

⁴⁸ ASC, F 541: *Rosario*, list kl. Roberta Wilczka z 16.02.1899.

⁴⁹ Wyjątek stanowił ks. Grzegorz Kowalski, który czuł się oszukany przez przełożonych, gdyż ci zamiast posłać go do pracy z indygenami, o czym marzył, przeznaczali go do pracy w szkole. W 1906 r., po latach zmagania z sobą, odszedł ze Zgromadzenia i przeszedł do Diecezji Asuncion w Paragwaju. Por. ASC, B 276: *Kowalski Gregorio*, listy Kowalski – Rua, Villa Concepcion 8.04.1905 oraz Montevideo 30.10.1905; a także list Maldonado – Gusmano, Asuncion 12.01.1909.

⁵⁰ Por. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, dz. cyt., s. 121-127.

Tab. Działalność wychowawcza misjonarzy salezjanów polskich w szkołach (1889-1910)

Misjonarz	Kraj	Miejsce	Dzieło salezjańskie	Okres pracy	Funkcja
Pionierzy dzieł					
ks. Stanisław Cynalewski	Argentyna	Bahia Blanca	Szkoła podstawowa	1896	
		Santa Rosa de Toay	Szkoła rolnicza dla emigrantów	1905	
ko. Filip Kaczmarczyk	Kolumbia	Bogota	Kolegium, szkoła zawodowa	1889	Kierownik warsztatów szewskich
		Valencia	Szkoła zawodowa	1899	Pracownia szewska
kl. Piotr Opalski	Wenezuela	Valencia	Szkoła zawodowa	1895	
ko. Jan Urbanowicz	Brazylia	Jabaotao	Szkoła rolnicza	1900	
kl. Ignacy Pilz	Chile	Valdivia	Kolegium	1906	
ks. Hugon Wróbel	Kostaryka	Cartago	Szkoła zawodowa dla sierot	1907	
	Honduras	Camayagua	Szkoła zawodowa	1908	
Dyrektorzy wspólnot zakonnych					
ks. Tomasz Gryszka	Salwador	S. Tecla	Kolegium	1907	
ks. Teofil Twórz	Brazylia	Recife	Kolegium „Sacro Cuore”	1904-1920	
ks. Robert Wiczorek	Meksyk	Morelia	Kolegium	1907	
ks. Hugon Wróbel	Salwador	El Salvador	Szkoła zawodowa	1904	
	Salwador	S. Tecla	Kolegium	1905	
Prefekci dzieł					
ks. Ludwik Gorczyty	Chile	Valparaiso	Szkoły zawodowe, kolegium	1907-1909	
ks. Paweł Stelmasiński	Meksyk	Puebla	Liceum, szkoły zawodowe	1908-1910	
ks. Aleksander Szczęsonowicz	Palestyna	Betlejem	Sierociniec	1899-1908	
		Beitgemal	Sierociniec	1909-1910	

Radcy szkolni					
ks. Klemens Doroszewski	Brazylia	Corumbà	Kolegium	1905-1907	
ks. Florian Giebiel	Boliwia	La Paz	Kolegium	1910	
ks. Andrzej Sierkiewicz	Brazylia	Bahia	Kolegium	1901-1905	
Nauczyciele przedmiotów					
ko. Ignacy Cugier	Chile	Santiago	Kolegium	1903-1910	Nauczyciel historii
kl. Stanisław Cynalewski	Argentyna	Bahia Blanca	Szkoła podstawowa	1894	Nauczyciel pisania i czytania
ks. Ludwik Dąbrowski	Chile	Santa Cruz	Misyjna szkoła podstawowa	1904-1905	Nauczyciel pisania i czytania
kl. Ignacy Hlond	Argentyna	Bernal	Szkoła podstawowa i średnia	1897	Nauczyciel arytmetyki matematyki, kaligrafii, rysunku
ks. Karol Jamroz	Brazylia	Lorena	Szkoła podstawowa i zawodowa	1904-1910	Nauczyciel nauk naturalnych i rysunku
ks. Teodor Kulczycki	Brazylia	Sao Paolo	Kolegium	1902-1910	Nauczyciel matematyki
ks. Józef Pach	Brazylia	Sao Paolo	Kolegium	1904-1910	Nauczyciel matematyki, portugalskiego, francuskiego
kl. Jan Sobel	Brazylia	Cuyabà	Stacja misyjna	1903-1910	Nauczyciel muzyki
kl. Wiktor Mróz	Peru	Lima i Sucre	Kolegia	1904-1910	Nauczyciel hiszpańskiego matematyki, religii.
Nauczyciele zawodu					
ko. Felsik Bürger	Peru	Lima	Kolegium, szkoła zawodowa	1910	Nauczyciel ciesielstwa
ko. Franciszek Fronczek	Chile	Dawson	Stacja misyjna	1905	Nauczyciel czytania i pisania
ko. Filip Kaczmarczyk	Kolumbia	Bogota	Kolegium,	1890-1898	Nauczyciel

			szkoła zawo- dowa		szewstwa
	Wenezuela	Valencia	Szkoła zawo- dowa	1899-1902	Nauczyciel szewstwa
ko. Jan Sikora	Chile	Dawson	Stacja misyjna	1894-1910	Nauczyciel szewstwa
Opiekunowie rzemieślników					
kl./ks Karol Fligier	Argentyna	Buenos Aires	Kolegium, szkoły zawo- dowe	1898-1899	Opiekun druka- rzy
	Argentyna	Cordoba	Szkoły zawo- dowe	1907-1910	Odpowiedzial- ny za kształce- nie rzemieślni- ków
kl. Konstanty Kopczyk	El Salwa- dor	Salwador	Szkoła zawo- dowa	1898-1999	Opiekun stolar- zy i rolników
kl. Wojciech Liberski	Argentyna	Rosario	Kolegium, szkoły zawo- dowe	1897-1899	Opiekun kowa- li, stolarzy, krawców
kl. Jan Rusek	Chile	Santiago	Szkoły zawo- dowe	1898	Opiekun szew- ców
kl. Robert Wilczek	Argentyna	Rosario	Kolegium, szkoły zawo- dowe	1899	Opiekun kowa- li, stolarzy, krawców
Asystenci					
kl. Andrzej Burzyński	Brazylia	Sao Paolo	Kolegium	1898-1900	Odpowiedzial- ny za organiza- cję czasu wol- nego
kl. Józef Dobrzyński	Wenezuela	Caracas	Kolegium	1897-1900	Nauczyciel śpiewu i muzyki
kl. Teodor Drzymała	Argentyna	Bernal	Kolegium	1898	Nauczyciel gregoriany
kl. Paweł Gola	Argentyna	San Nicolas	Kolegium	1900-1902	Odpowiedzial- ny za organiza- cję czasu wol- nego
kl. Stanisław Łuka- szewski	Brazylia	Aracajú Bahia	Szkoła rolnicza Kolegium	1905 1906-1910	Nauczyciel śpiewu, dyry- gent orkiestry
kl. Józef Marcinek	Chile	Macul	Kolegium	1902-1903	Nauczyciel śpiewu i muzyki
ks. Józef Oleś	Argentyna	Buenos	Kolegium	1905	Kierownik

		Aires			internatu
kl. Herman Ostrowski	Argentyna	La Plata	Kolegium	1903-1905	Odpowiedzialny za organizację czasu wolnego
kl. Paweł Rączaszek	Wenezuela	Caracas	Kolegium	1897-1900	Nauczyciel śpiewu i muzyki
kl. Hugon Simon	Brazylia	Recife	Kolegium	1900-1901	Nauczyciel śpiewu i muzyki
ko. Stanisław Typek	Argentyna	General Acha	Szkoła podstawowa	1899	Nauczyciel śpiewu, organista
	Argentyna	Bahia Blanca	Kolegium	1901-1906	
ko. Jan Urbanowicz	Argentyna	Buenos Aires	Kolegium	1901-1908	Nauczyciel gregoriany
Zaangażowani w administracji dzieł					
ko. Walenty Bywalec	Brazylia	Recife	Kolegium	1900-1905	Magazynier
ko. Franciszek Grzegorzczak	Boliwia	La Paz	Kolegium	1904-1910	Enolog
ko. Franciszek Ramolla	Argentyna	Bernal	Kolegium	1902-1910	Konserwator
ko. Franciszek Szkopek	Brazylia	Niteroi	Kolegium	1900-1902	Gospodarz
ko. Ignacy Żurek	Tunezja	La Marsa	Sierociniec	1896-1903	Kucharz, intendent, gospodarz

Źródło: ASC, zespoły akt: *Confretelli, Case, Cronache*; ASIK, zespoły akt: *Listy misjonarzy, Współbracia zmarli, Varia*; ASIW, zespoły akt: *Misjonarze, Zmarli, Varia*.

Kwerenda pozwoliła ustalić, że pierwszy z Polaków – czyli ko. Filip Kaczmarczyk – rozpoczął pracę misyjną w 1889 r. Duża grupa misjonarzy kontynuowała pracę misyjną w chwili śmierci ks. Rua w 1910 r. Przynajmniej sześciu z badanych misjonarzy, jako pionierzy, brali bezpośredni udział, w zakładaniu nowych szkół – ogólnych, zawodowych i rolniczych – lub kolegiów z internatami. Czterem z nich zarząd Zgromadzenia powierzył funkcję dyrektora, czyli przełożonego wspólnoty lokalnej, która odpowiadała za animację wspólnoty salezjańskiej i powierzonego jej dzieła. Trzech z nich zostało prefektami dzieła. Na ich barkach spoczywała administracja dzieł. Innych trzech pełniło obowiązki radców szkolnych, czyli odpowiedzialnych za organizację nauczania w szkole. Przynajm-

niej dziewięciu Polaków było nauczycielami różnych materii, czterech nauczycielami zawodu, a pięciu innym powierzono różnorodną opiekę nad młodymi uczniami rzemiosła. Największa grupa – przynajmniej dwunastu z nich – pełniła obowiązki asystentów młodzieży i dzieci w internatach, w szkołach, dbała o organizację czasu wolnego wychowanków, prowadząc np. zajęcia z muzyki, śpiewu, sportu. Z kwerendy wynika ponadto, że przynajmniej pięciu koadiutorów służyło młodzieży szkół salezjańskich, pracując w sektorze administracji jako konserwatorzy, gospodarze, kucharze, odpowiedzialni za winnicę.

4. BILANS KOŃCOWY

Informacje uzyskane z kwerendy archiwalnej, choć nie oddają wszystkich szczegółów zaangażowania szkolnego polskich salezjanów misjonarzy czasu rektoratu ks. Rua, pozwalają na dokonanie oceny ich pracy z punktu widzenia realizacji salezjańskiej strategii misyjnej. Wkład, jaki włożyli oni w animację kolegów i w przygotowanie zawodowe i intelektualne młodzieży latynoamerykańskiej oraz w jej formację religijną, wpisuje się w realizację programu ks. Bosko, który stawiał na wychowanie „dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli”⁵¹. Polscy salezjanie przysłużyli się przygotowaniu klasy ludzi gotowych do sprostanienia wyzwaniom społecznym i religijnym typowym dla przedkapitalistycznej społeczności liberalnej⁵². Młodzi ludzie, wychowani w tym duchu, jako dojrzały katolicy włączyli się w promocję postępu społecznego i chrześcijańską odnowę społeczeństwa⁵³. Kilku salezjanów polskich, realizując tę misję, daleko od ojczyzny oddało swe życie⁵⁴.

Zaangażowanie w pracę szkolną w Patagonii, Ziemi Ognistej i Mato Grosso przyczyniło się do wzrostu kulturowego ludności autochtonicznej i przysłużyło się trudnemu procesowi jej integracji ze społecznością latynoamerykańską. Wychowanie i wykształcenie, jakie *indios* otrzymali za sprawą salezjanów, przyczyniło się do wzrostu świadomości ich praw i pomogło im obronić się przed atakami społeczności, która ich otaczała. Dzięki szkole, na tych terenach zrealizowało się pragnienie ks. Bosko, który przez wychowanie chciał zapuścić tam głębokie ko-

⁵¹ Więcej na ten temat zob. P. Braido, *Buon cristiano e onesto cittadino. Una formula dell'«umanesimo educativo di don Bosco»*, w: *Ricerche Storiche Salesiane* 1(1994), s. 7-75.

⁵² Por. G. M. Pugno, *Le scuole professionali salesiane da don Bosco ai giorni nostri*, Rzym 1978, s. 12.

⁵³ Por. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, dz. cyt., s. 123.

⁵⁴ Wśród nich byli: ko. Sebastian Mąciel zmarły 28.06.1897 r. w Niteroi w Brazylii, kl. Józef Dobrzyński zmarły 13.06.1899 r. w Caracas w Wenezueli, kl. Andrzej Burzyński zmarły 17.04.1903 r. w Guaratinguietà w Brazylii, kl. Paweł Gola zmarły 10.04.1904 r. w Buenos Aires w Argentynie, kl. Tomasz Sygula i kl. Edward Mąciel zmarli w Linares w Chile odpowiednio 20.09.1905 r i 10.02.1906 r. Por. ASC, F 865 *Niteroi*, F 776: *Caracas*, B-231: *Burzyński Andrea*, F 910: *San Nicolas*, F 836: *Linares*.

rzenia, aby następnie zanieść indygenom cywilizację i pomóc im włączyć się w Kościół lokalny⁵⁵.

Działalność szkolna misjonarzy polskich na Bliskim Wschodzie w Afryce Północnej, w kontekście spotkania kultur i religii, miała charakter „penetracji chrześcijańskiej”. Ich zaangażowanie służyło bowiem „ukazaniu wiary poprzez sympatię, którą budzi wymiar charytatywny naszej cywilizacji”⁵⁶.

W taki oto sposób polscy salezianie, misjonarze czasów ks. Rua, poprzez pracę w szkole zrealizowali salezjański projekt misyjny, który – jak to już zostało wcześniej zaznaczone – polegał, według ks. Bosko, na tym, aby „spenetrować pole nieprzyjaciela poprzez wychowanie młodzieży, posyłając przed ewangelizatorami, rzesze młodzieży”. Był to ich wkład w delikatny proces przechodzenia od pionierskich czasów ks. Bosko do regularnego życia zgromadzenia, którym kierował pierwszy następca charyzmatycznego Założyciela.

“TO PENETRATE INTO ENEMY TERRITORY THROUGH THE EDUCATION OF YOUNG PEOPLE”. THE INVOLVEMENT OF POLISH SALESIAN MISSIONARIES IN EDUCATIONAL ACTIVITIES AT SCHOOLS DURING FATHER RUA’S PERIOD OF SERVICE AS RECTOR MAJOR (1889-1910)

Summary

In the year 2010 the Salesian Congregation celebrates the 100th anniversary of the death of blessed Michael Rua, first successor of Don Bosco as Rector Major of the Salesians. Father Rua led the Salesians through a difficult transitional period from the charismatic times of the Founder to the practical and faithful realization of Don Bosco’s charisma. This dynamic faithfulness manifested itself, among others, in the development of the Salesian missionary work. Father Rua not only animated the quantitative growth of Salesian presence in new foundations in Latin America, the USA, Africa, Asia and Europe, but took pains to follow the missionary strategy proposed by Don Bosco. The founder of the Salesians wished to evangelise through education. Thus, wherever Salesian missionaries went, there emerged all types of schools – primary, secondary, vocational, agricultural – as well as boarding schools and oratories. Salesian work was accepted willingly even by the authorities often hostile to the Church and by the often secularized local population. The aim was, as Don Bosco used to say, “to penetrate into enemy territory through education, sending before the evangelisers crowds of young people”. During Father Rua’s period of service as Rector Major nearly 100 Polish missionaries joined in this missionary effort, along Salesians from Italy and other countries. They were the second largest national group, only slightly less numerous than the Italians. The present article shows the details of their involvement in the missionary program of the Salesians in Father Rua’s period of service as Rector. It touches upon the origin of their Salesian and missionary vocation, the conditions in which they worked and the missionary work they carried out at schools. The conclusion of the article is an attempt at a synthetic estimation of the Poles’ involvement in the

⁵⁵ Por. T. Bertone, *Don Bosco e la promozione dei diritti umani*, w: *Don Bosco e Brasilia. Profetia, Realtà Sociale e Diritto*, red. C. Semeraro, (= Roma e America. Collana di Studi Giuridici Latinoamericani, 3), Padwa 1990, s. 245-257.

⁵⁶ Caviglia, *La concezione missionaria di don Bosco*, dz. cyt., s. 12.

realization of the Salesian missionary program through school education during Father Rua's period of office as Rector.

Translated by Witold Drzygiewicz SDB

Keywords: blessed Fr. Michel Rua, salesian missions, history of salesian works, salesian Mission strategy, salesian school, Latin America

Nota o Autorze: **Ks. DR MAREK T. CHMIELEWSKI SDB**, absolwent Pontificia Studiorum Universitas Salesiana w Rzymie, doktor teologii (specjalność teologia duchowości); zainteresowania naukowe: duchowość i historia salezjańska oraz salezjańska duchowość młodzieżowa; wikariusz inspektora salezjańskiej Inspektorii Św. Wojciecha z siedzibą w Pile, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą.

Słowa kluczowe: bł. ks. Michał Rua (1837-1910), misje salezjańskie, historia dzieła salezjańskiego, salezjańska strategia misyjna, szkoła salezjańska, Ameryka Łacińska

JACEK J. BŁESZYŃSKI
Pracownia Badań nad Niepełnosprawnością Złożoną
UMK, Toruń

MIEJSCE DZIECKA NIEPEŁNOSPRAWNEGO W PROCEDURZE ADOPCYJNEJ I POZAINSTYTUCJONALNYCH, RODZINNYCH FORMACH OPIEKI

Pozainstytucjonalne formy opieki nad dziećmi stały się na przełomie lat 90-tych ubiegłego wieku istotnym elementem wspierania rozwoju rodzinnych form opieki i wychowania¹. Uzyskane przeze mnie doświadczenia², jak również wyniki przeprowadzonych badań, ukazały istotne problemy opieki i wspomagania dziecka niepełnosprawnego w rodzinnych pozainstytucjonalnych formach opieki i wspomagania. Zagadnienie to, mimo jego marginalizacji, jest ważne nie tylko ze względu na zobowiązania płynące z podpisanych międzynarodowych umów i traktatów, ale przede wszystkim dlatego, że przedstawia społeczne spojrzenie na problemy dziecka, a tym samym umożliwia badania nad długotrwałym stosunkiem do własnej kultury, rozwoju i miejsca własnego narodu.

Dziecko osierocone, a obecnie coraz częściej rodzeństwo (problem sieroctwa zarówno biologicznego, jak i społecznego), jest szczególnym przykładem przemian zachodzących w środowisku rodzinnym, społecznym i kulturowym. Dokonując rysu historycznego problemu adopcji³, w szczególności odkrywamy zmianę nastawienia do sieroctwa, jak i samych sierot. Odpowiedzialność w tej sferze przenosi się z wewnątrzrodzinnej, klanowej, na struktury szersze – samorządowe, państwowe, aż po organizacje międzynarodowe.

¹ Por. J. Bleszyński, *Paweł II – orędownik dziecka osieroconego*, w: *Wdzięczność i zobowiązanie. Myśl Jana Pawła źródłem inspiracji współczesnego środowiska akademickiego*, red. Cz. Kustro, UMK, Toruń 2009, s. 61-68.

² Autor pełnił funkcję dyrektora Katolickiego Ośrodka Adopcyjno-Opiekuńczego w Kwidzynie, a następnie w Toruniu.

³ Por. J. Bleszyński, *Kluczowe zagadnienia przysposobienia i funkcjonowania rodzin adopcyjnych*, Impuls, Kraków 2005, s. 47-75.

Obserwujemy nasilenie się problemu w wymiarze ilościowym ilościowego oraz dokonywanych podziałów związanych z występującymi subkategoriami (wynikającymi z czynników ekonomicznych, politycznych oraz z przemian kulturowo-religijnych). Obecnie występuje znaczące nasilenie problemu sieroctwa społecznego, które wynika z nieprawidłowości w pełnieniu funkcji rodzinnych – do nich można zaliczyć patologię rodziny (przede wszystkim rodzicielską – nadużywanie alkoholu, środków odurzających, recydywę itp.), czy niewydolność opiekuńczo-wychowawczą (nasilająca się kwestia wczesnej inicjacji społecznej dzieci i młodzieży, często wywołująca konflikty wewnątrzrodzinne). Istotnym, i coraz częściej pojawiającym się problemem, jest niewydolność ekonomiczna rodziny, szczególnie obserwowany dzisiaj brak możliwości podjęcia opieki i wspomaganie rozwoju dziecka z głębokimi zaburzeniami w rozwoju psychofizycznym – problem rodzin, które nie są w stanie sfinansować opieki i rehabilitacji dziecka niepełnosprawnego.

Problemy te są nie tylko realne i istotne, ale – ponadto – stale się nasilają. W związku z tym, konieczne jest odejście od marginalizowania tego zagadnienia i podjęcie dyskursu nad kwestią zapobiegania negatywnym tendencjom w kształtującym się systemie wsparcia rodziny. Ważne staje się przedstawienie uwarunkowań, mogących mieć istotny wpływ na kształtowanie się funkcji opiekuńczo-wychowawczych, przede wszystkim wspierających rozwój i funkcjonowanie indywidualne i społeczne dziecka z różnym stopniem niepełnosprawności, które wynikać mogą z:

1. Pełnionych funkcji rodzinnych:
 - a) dotyczy jedynie form specyficznej opieki mającej charakter zarówno:
 - czasu (mogą to być rodziny zastępcze, adopcyjne, jak również pre-adopcyjne),
 - formy (np. dalsza rodzina, osoby zaprzyjaźnione lub obce),
 - zakresu (opieki, terapii, rehabilitacji, separacji itp.),
 - b) sytuacji, w jakim się znajduje dziecko i rodzina – zarówno biologiczna, jak i pełniąca zastępczą formę opiekuńczo-wychowawczą,
 - c) wieku dziecka powierzanego opiece (warunkuje świadomość sytuacji, w jakiej się ono znalazło – przyczyn wewnątrzrodzinnych, pozarodzinnych),
 - d) zakresu, nasilenia, czasu wystąpienia niepełnosprawności i podjętych działań rehabilitacyjnych oraz możliwości terapeutycznych zdiagnozowanego zaburzenia;
2. Systemu społecznego, jako uwarunkowań wynikających z:
 - a) obowiązującego prawodawstwa,
 - b) zachodzących przemian społecznych (szczególnie akceptacji instytucji, a w okresie przeobrażeń ekonomiczno-politycznych – pozainstytucjonalnych form opieki i wsparcia dziecka osieroconego),
 - c) wzorców i akceptowanych form kulturowych,

- d) możliwości wsparcia ekonomicznego, czyli zabezpieczenia rodziny i stawianych wymagań wykorzystania zasobów finansowych przeznaczonych na rozwój dziecka.

Problem dziecka niepełnosprawnego w formie pozainstytucjonalnej opieki nadal nie jest opisany i opracowany. Przedstawione przeze mnie funkcjonowanie dziecka specjalnej troski w polskim systemie adopcji⁴ pozwoliło na ukazanie specyfiki występującego problemu. Niewątpliwie, należy podkreślić dokonanie podziału działań zmierzających do umieszczenia dziecka w środowisku rodzinnym, które są uwarunkowane aktami prawnymi. Rodzaj adopcji będzie determinantem pełnionych funkcji rodziny adopcyjnej (określenia zakresu kontaktu z rodziną biologiczną – współdziału w opiece nad dzieckiem, a tym samym zachowania anonimowości przeprowadzonej adopcji). Do istotnych uwarunkowań należy zaliczyć m.in. wiek dziecka przekazywanego do przysposobienia (jeżeli chodzi o możliwość dokonania adopcji blankietowej), jak również opinię samego zainteresowanego⁵ (od 13. roku życia sąd może/powinien brać pod uwagę opinię zainteresowanego)⁶.

Wśród najczęściej wymienianych czynników powodujących ograniczenie liczby przeprowadzanych adopcji, w tym dzieci niepełnosprawnych, należy zaliczyć przede wszystkim stan zdrowia dziecka. Osoby zgłaszające się do ośrodków opiekuńczo-adopcyjnych przychodzą z ukształtowanym obrazem dziecka, jakie chcieliby adoptować (zdrowe, ładne, najczęściej dziewczynkę itp.). Nie biorą pod uwagę możliwości przyjęcia dziecka odbiegającego od tego wzorca, będącego idealistycznym przeniesieniem własnych pragnień, jak również oczekiwań otoczenia. Drugim uwarunkowaniem jest wiek dziecka – rodziny najczęściej zgłaszają chęć adopcji noworodka, co stwarza możliwość przeprowadzenia adopcji blan-

⁴ Por. tamże, s. 19-28.

⁵ W celu przeprowadzenia procedury adopcyjnej, konieczne jest przejście przez szereg procedur, które najczęściej określić możemy jako kryterium podmiotowe, gdzie określone są cztery podstawowe wymogi:

- dotyczące przysposobianego dziecka,
- które powinni spełnić kandydaci na adoptujących,
- zgoda opiekunów prawnych dziecka (rodziców biologicznych lub rodziców zastępczych posiadających pełnię praw),
- postanowienie sądu rodzinnego. Por. J. Strzebińczyk, *Prawo rodzinne*, Zakamycze, Kraków 2003, s. 327.

⁶ W adopcji osoby małoletniej Kodeks Rodzinny wymaga: 1) aby były to tylko osoby małoletnie (art. 114 §aby procedura odbywała się jedynie za jej zgodą, o ile ukończyła 13 lat [art. 118§ 1]), chyba że nie jest w stanie do wyrażania zgody, lub gdy występuje przekonane, iż przysposabiający są jego naturalnymi rodzicami; 2) jeżeli przysposobiany nie ukończył 13 lat, a jest w stanie pojąć sens przysposobienia, wówczas sąd ma obowiązek wysłuchania go (art. 118 § 2), 3) tylko w przypadku, o ile ona żyje w chwili przysposobienia (art. 117 § 2), 4) i tylko dla jej dobra – jako najistotniejszy wymóg.

kietowej (ze zmianą danych dziecka w skróconym akcie urodzenia), a wynika z pragnienia posiadania wpływu na rozwój dziecka w najwcześniejszych jego fazach, czy adaptacji do naturalnych faz funkcji rodzinnych (przyjęcie dziecka do domu po porodzie, ale i udawane przed środowiskiem porody – niektóre matki pozorują ciężę dla zatajenia faktu adopcji).

Innym problemem jest rodzeństwo, które – zgodnie z zasadą jego nierozdzielania – powinno być przysposobione razem. Dotyczy to szczególnie rodzin wielodzietnych, gdzie występują niewielkie różnice wieku pomiędzy dziećmi, jak również silne więzi emocjonalne. W przypadku podejmowanych działań, ważne jest zapoznanie przyszłych rodziców z obciążeniami rodzinnymi rodziców biologicznych, a w szczególności zaburzeniami i chorobami występującymi u rodziców dzieci przysposabianych. Dotyczy to także chorób społecznych, takich jak alkoholizm, narkomania czy lekomania, które – zwłaszcza w przypadku matek biologicznych zażywających używki w okresie ciąży – mogą powodować poważne zaburzenia w rozwoju psychofizycznym dzieci (np. zespół poalkoholowy, ponikotynowy itp. u noworodków).

W przypadku dziecka niepełnosprawnego przygotowywanego do przysposobienia wszystkie czynniki mają znaczący wpływ na działania podejmowane przez ośrodki i przyszłych rodziców adopcyjnych. Do głównych mankamentów związanych z poszukiwaniem rodziny adopcyjnej, należy zaliczyć rodzaj, głębokość i nasilenie chorób i zaburzeń w rozwoju dziecka, które są często głównym determinantem funkcji przysposobienia. Część dzieci nie znajduje rodzin przysposabiających i są nikłe szanse na ich przysposobienie – dotyczy to przede wszystkim dzieci terminalnie chorych (poważnym problemem jest zgłaszanie kandydatur takich dzieci, które z powodów funkcjonalnych nie znajdują rodziny – przy występujących możliwościach innych form pozainstytucjonalnej opieki), które potrzebują wysokospecjalistycznej opieki medycznej (z wielorakimi zespołami wymagającymi specjalistycznego osprzętowania i opieki medycznej; warto wspomnieć, że obecnie przełamany został strach przed dzieckiem zakażonym HIV⁷), czy głębokimi zaburzeniami w rozwoju (autyzm, zespół Hallera itp.). Istotnym czynnikiem marginalizującym proces adopcji jest wygląd fizyczny dziecka, który bardzo często jest brany pod uwagę (kandydaci na rodziców doszukują się podobieństw do swoich cech fizycznych, rodzinnych – które, z jednej strony, stają się potwierdzeniem słuszności decyzji o przysposobieniu, a z drugiej

⁷ Ważne jest uświadamianie rodzicom, iż zarażenie dziecka przez matkę wirusem HIV nie jest jednoznaczne z zachorowaniem dziecka, a dzięki konsekwentnie wprowadzonej terapii można doprowadzić do obniżenia czynnika chorobowego, co wydaje się niezmiernie istotne, jak również że – przy zachowaniu podstawowych zasad higieny – samemu nie jest się narażonym na zakażenie. Tym samym adopcja dziecka nie jest zagrożeniem dla żadnej ze stron (zarówno dziecka – wczesną śmiertelnością; jak i rodziny – możliwością zarażenia się).

– stanowią istotny czynnik służący przekonaniu środowiska do akceptacji odmiennego zachowania się dziecka, a – co za tym idzie – samego dziecka).

Kolejnym istotnym elementem jest wiek dziecka – najczęściej dzieci niepełnosprawne są zgłaszane do przysposobienia zaraz po wykryciu występujących u nich zaburzeń rozwojowych (będących wynikiem chorób i zespołów zaburzających rozwój) lub w późniejszym okresie rozwojowym⁸. Brak kandydatów na rodziców adopcyjnych dla tych dzieci powoduje wydłużanie ich pobytu w placówkach medycznych i opiekuńczych (domy dziecka, rodziny zastępcze – czasowe). Dzieci te najczęściej są zgłaszane do wojewódzkiego, a następnie do centralnego rejestru ośrodków adopcyjno-opiekuńczych, a w przypadku niepowodzenia w szukaniu rodziny adopcyjnej – po 6 miesiącach mogą być wszczęte poszukiwania dla tych dzieci rodzin zagranicznych (co stanowiło do niedawna jedyne rozwiązanie w zakresie wsparcia medycznego, gdy występująca choroba lub zaburzenie w rozwoju dziecka nie mogło być leczone w naszym kraju – obecnie nie ma już takiego uwarunkowania).

Istotny dla adopcji jest czas przyjęcia dziecka do ośrodków opiekuńczych. Dotyczy to okresu pobytu w rodzinie biologicznej (jako czas nabywania wzorców, utrwalania nabywanych cech – często kojarzonych jako jedynie patologiczne, czy „dziedziczne”), jak również czasu pobytu dziecka w instytucji (mogących być powodem występowania zaburzeń w rozwoju społecznym, a w szczególności emocjonalnym – deprivacji uczuciowej).

W uzasadnionych przypadkach podejmowane są przez sądy działania zmierzające do rozdzielenia rodzeństwa. Ma to swoje szczególne znaczenie, gdy nie istnieją więzi pomiędzy rodzeństwem (mimo iż zasadą jest umieszczanie rodzeństwa w jednej placówce opiekuńczej), co może wynikać z różnicy wieku, rozwoju, kształtowanych więzi w rodzinie itp. W większości przypadków, rodzice zgłaszający się do ośrodków adopcyjno-opiekuńczych zdecydowani są w pierwszej adopcji na przyjęcie jednego dziecka (często motywują to sprawdzeniem się w nowej roli, tłumaczą, że, jeśli wszystko przebiegnie pomyślnie, adoptują kolejne). W znaczący sposób ogranicza to przyjmowanie do adopcji rodzeństwa. Również niepełnosprawność rodzeństwa jest czynnikiem ograniczającym równoczesne przysposobienie zarówno dziecka zdrowego, jak i niepełnosprawnego – wówczas następuje skupienie się na wsparciu i opiece dziecka niepełnosprawnego, a rodzeństwo jest traktowane jako dodatkowe obciążenie.

⁸ Zwraçałem uwagę na fakt tzw. zdawania dziecka z powodów ekonomicznych – jako efekt braku zagwarantowania dziecku w rodzinach naturalnych pełnej opieki medycznej i wsparcia pozamedycznego. Szczególnie problem ten dotyczy rodzin wielodzietnych, jak również niewydolnych – co nie świadczy o patologicznym środowisku rodzinnym, a jedynie niewydolności (często czasowej, wymagającej wsparcia instytucjonalnego właściwych urzędów).

* * *

Dziecko niepełnosprawne to ogromne wyzwanie dla całego społeczeństwa. Chodzi tu nie tylko o niesienie mu opieki i wsparcia, ale o samo podejście do problemu niepełnosprawności i miejsca dziecka, a następnie osoby dorosłej niepełnosprawnej w społeczeństwie – począwszy od środowiska rodzinnego, przez instytucje, które powinny wspierać to środowisko, do organizacji i solidarności społecznej. Zmiany zachodzące w świadomości i nastawieniu do dziecka niepełnosprawnego stają się widoczne. Przykładem mogą być działania podejmowane przez znane osoby, które, manifestując przysposobienie, szczególnie dziecka „innego”, a zwłaszcza niepełnosprawnego, zagrożonego, zmienili nastawienie społeczne, a nawet rozpoczęli „modę na adopcję”.

Problem dziecka niepełnosprawnego, to również bardzo ważne zagadnienie w perspektywie narodowej. Naród, który nie dba o swoich obywateli, postępuje krótkowzrocznie. Opieka, a jej szczególnym przejawem jest adopcja dziecka niepełnosprawnego, to specyficzny przykład świadomości i szacunku, jakim powinni być otoczeni wszyscy przedstawiciele danego społeczeństwa. Dlatego szczególnym szacunkiem powinniśmy otoczyć rodziny doświadczone niepłodnością (choć coraz częściej zgłaszają się rodziny, które wychowały już swoje biologiczne dzieci i podejmują wyzwanie bycia rodziną dla dzieci pozbawionych prawidłowego środowiska rodzinnego), podejmujące się sprawowania opieki nad dzieckiem niepełnosprawnym, często wielokrotnie odrzuconym w procesie przysposobienia.

Opieka nad dzieckiem niepełnosprawnym to również działanie pro-polskie, ważne i będące wyrazem najwyższych wartości, również patriotycznych. To dbanie o najsłabszych, działanie na rzecz wymagających opieki, wsparcia – nie walka i wygłaszane płomiennych przemów, ale ciężka organiczna praca na rzecz często porzuconego, niechcianego, odrzuconego i napiętnowanego. To wielkie wyzwanie, któremu nie każdy jest w stanie podołać, poświęcić się i poddać. Tym osobom jesteśmy, jako społeczeństwo, winni wielki szacunek za dar ukazywania nam wartości tych dzieci i zapewnienie im szczęścia.

Ważne jest, by uświadamiać społeczeństwu wagę i wielkie dzieło, jakiego podejmują się rodziny adopcyjne, zastępcze. Bardzo ważne jest ich bycie w każdym środowisku – czemu przeciwstawia się nadal niezrozumiałe odrzucenie przez społeczność lokalną, brak akceptacji, czy czynienie nieprawidłowej sensacji z przysposobienia. Takie działania ograniczają inicjatywy podejmowane przez rodziny adopcyjne, powodują chęć zachowania niejawności adopcji w obawie przed nachodzeniem przez rodziców biologicznych, ale i z lęku o brak akceptacji adopcji przez samo dziecko, szczególnie w okresie jego dorastania. Obawy te wynikają również z ujawnienia własnej fizycznej „niedoskonałości” (bycia niepłodnym/niepłodną), z lęku o społeczny odbiór. Przedstawianie rodzicielstwa

zastępczego jako gorszego – specjalnego, nie wynikającego z naturalnego funkcjonowania rodziny⁹ jest przeciwstawieniem się idei gwarantowania każdej osobie w społeczeństwie możliwości respektowania podstawowych praw – bycia kochanym i bycia członkiem rodziny.

Konieczne staje się przeciwdziałanie nieprawidłowemu rozumieniu roli rodzicielstwa zastępczego (również form nie powodujących konsekwencji prawnych, np. duchowej adopcji, adopcji na odległość). Istnieje pilna potrzeba ukazywania prawidłowych, jak najbardziej prorodzinnych (nie tylko wygłaszanych haseł i gromadzenia kapitału politycznego) form społecznego kształtowania postaw rodzinnych, ukierunkowanych na najbardziej dzisiaj zagrożone formy życia społecznego.

THE DISABLED CHILD IN ADOPTION PROCEDURES AND NON-INSTITUTIONAL FAMILY CARE

Summary

The article discusses the problem of disabled children adoption, its conditions and the very idea of the care of children. Apart from institutional activity, it also touches upon the functions of the family and pro-family policy on the care of children, particularly of disabled ones.

Keywords: disabled children adoption, family care

Nota o Autorze: DR HAB. PROF. UMK, JACEK J. BŁESZYŃSKI, jest pracownikiem naukowym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, kierownikiem Pracowni Badań nad Niepełnosprawnością Złożoną. Był dyrektorem Katolickiego Ośrodka Adopcyjno-Opiekuńczego w Kwidzynie oraz założycielem Diecezjalnego Ośrodka Adopcyjno-Opiekuńczego w Toruniu. Jego zainteresowania naukowe dotyczą funkcjonowania dziecka niepełnosprawnego oraz form wspomaganie rozwoju.

Słowa kluczowe: adopcja dziecka niepełnosprawnego, rodzinne formy opieki

⁹ Błąd takiego myślenia potwierdziłem. Por. J. Błeszyński, *Kluczowe zagadnienia przysposobienia*, dz. cyt., s. 47-72.

DIETRICH BENNER
UKSW, Warszawa

KSZTAŁCENIE RELIGIJNE. ROZWAŻANIA NA TEMAT ROZRÓŻNIENIA MIĘDZY KONCEPCJAMI FUNDAMENTALNYMI I FUNDAMENTALISTYCZNYMI¹

1. NIEFUNDAMENTALISTYCZNA STRUKTURA KSZTAŁCENIA RELIGIJNEGO W CHRZEŚCIJAŃSTWIE

W religii chrześcijańskiej – wbrew historycznym i nadal rodzącym się w niej dążeniom fundamentalistycznym czy sekciarskim – od samego początku odno-
szono się do relacji między kształceniem a wiarą oraz szerzej: religią, moralno-
ścią, ekonomią i polityką, nie jak do sprawy normatywnej, lecz w sposób reflek-
syjny, problemowy i innowacyjny. Choć w dziejach chrześcijaństwa nie brak
przykładów postaw wprost przeciwnych, to powinny one budzić raczej niepokój
i skłaniać do zastanowienia, gdyż od wyznawców religii założonej przez Chrystu-
sa nigdy nie domagano się ślepego posłuszeństwa wobec odwiecznych przykazań
boskich. Wiadomo bowiem, że nie normują one ludzkiego myślenia i działania
w sposób pozytywny, lecz tylko w negatywny. W odniesieniu do tej sprawy,
szczególnie wyraźna jest więź łącząca wiarę chrześcijan z tradycją judaistyczną.
Zgodnie z jedną z obowiązujących w niej wykładni, Dziesięć Przykazań da się
przeformułować w maksymy określające to, czego nie powinno się czynić. Jak
sądzę, taki sposób przedstawiania woli Bożej implikuje doniosłe skutki w teorii
kształcenia. A to dlatego, że powierza on człowiekowi zadanie samodzielnego
odczytywania negatywnie sformułowanych nakazów z Synaju i nadawania pozy-
tywnej treści przestrzeni moralnej, którą one określają. Niewypowiedzialnym
warunkiem powodzenia tej misji jest przyjęcie tego, że istota ludzka jest zdolna

¹ Źródło: *Religiöse Bildung. Überlegungen zur Unterscheidung zwischen „fundamentalen“ und „fundamentalistischen“ Konzepten*, w: *Religionspädagogik und Zeitgeschichte im Spiegel der Rezeption von Karl Ernst Nipkow*, red. F. Schweitzer, V. Elsenbast, Chr. Th. Scheilke, Gütersloh 2008, s. 151-164. Oprócz koniecznych skrótów, w tłumaczeniu pominięto trzeci rozdział w całości [przyp. – D.S.].

do autonomicznego myślenia i działania. Jak pokazują niektóre przełomowe wydarzenia z Historii Zbawienia, właśnie to w pewnym sensie ustrzegło człowieka przed fundamentalizmem religijnym. Warto skoncentrować się na tych wydarzeniach.

W starszej od chrześcijańskiej tradycji judaistycznej mówi się o tym, że Bóg Jahwe wystawił Abrahama na próbę. Polegała ona na tym, że zażądał od niego – być może ostatniej w historii ludzkości – ofiary z człowieka, nakazując, aby zabił własnego syna. Jednak w decydującym momencie Bóg zrezygnował z dopełnienia tego czynu (było to także wielkim pragnieniem samego Abrahama). Potem na górze Synaj Jahwe zawarł z Mojżeszem przymierze, zobowiązując się, że nigdy więcej nie będzie wymagał ofiar z ludzi na potwierdzenie wierności. Co więcej, w najstarszych świadectwach chrześcijańskich wiele passusów można odczytywać w paradoksalny sposób, że mianowicie Bóg nawiązał do swojego przyrzeczenia z Synaju i poprzedzającej go próby Abrahama w Jezusie Chrystusie, wydając tym razem własnego Syna na ofiarę za ludzkość, aby w przyszłości nic więcej nie było w stanie poróżnić miłości Bożej i ludzkiej.

Chociaż chrześcijaństwo, w przeciwieństwie do religii żydowskiej, przyjmuje, że Mesjasz wystąpił już w dziejach świata, to jednak urzeczywistnienie związku między miłością Boga a miłością człowieka okaże w pełni swoją moc dopiero w czasie przyszłym. A zatem dla chrześcijan leży ono w zakresie *futurum* i związanej z nim nadziei. Na tej podstawie można powiedzieć, że chwila obecna zawsze pozostanie rzeczą problematyczną.

Oprócz tego, chrześcijaństwo nie rozstrzyga pytania o Boże usprawiedliwienie w obliczu zła w świecie przez odwołanie się do Jego woli, która nie rządzi światem autokratycznie, lecz odwołuje się do myślenia i działania człowieka oraz jego własnej odpowiedzialności. Takie podejście przekonuje, że religii – mimo że w swym chrześcijańskim kształcie jest ona samodzielnym obszarem ludzkiego działania – nie należy traktować jako jedynej postaci *praxis* i formy refleksji, przez którą można doszukiwać się odpowiedzi na pytanie o przyczyny zła. Jeśli byśmy odwrócili tę perspektywę, to należałoby również stwierdzić, że niesatysfakcjonujące są takie stanowiska, które ujmują powyższe zagadnienie wyłącznie z punktu widzenia pedagogiki, ekonomii, etyki, polityki czy estetyki, wykluczając z góry religijne rozumienie świata i jego problemów. [...]

Specyficzne trudności teologii zbawienia dotyczące wykładni zła, kary i usprawiedliwienia można zauważyć już w słowach Jezusa zawartych w przekazie Ewangelii synoptycznych². Dopiero w późniejszej Ewangelii Janowej znajduje się kluczowe zdanie: „Wykonało się!” (J 19,30)³. Pierwsi ewangelisti interpre-

² W sprawie historycznego Jezusa i dziejów wczesnego chrześcijaństwa zob.: E. Schillebeeckx, *Die Geschichte eines Lebenden*, Freiburg i. Br. 1992.

³ Wszystkie cytowane przez autora fragmenty Pisma Świętego przytaczam za Biblią Tysiąclecia [przyp. D.S.].

tuja je w dwojaki sposób: u Mateusza i Marka znajduje się w tym miejscu okrzyk Jezusa: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił” (Mt 27,46; Mk 15,34), natomiast u Łukasza – „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46). Na tej podstawie można stwierdzić, że w chrześcijaństwie nie wykluczają się bycie opuszczonym przez Boga i bycie w Nim zakorzenionym. Z czymś podobnym mamy do czynienia również w judaizmie, choć dostrzeżono ten paradoks dopiero pod wpływem *shoah*⁴. Wracając jednak do opuszczenia i zakorzenienia, oba te terminy nierozzerwalnie łączą się z religią. Patrząc na ich powiązanie z perspektywy teorii kształcenia, trzeba zauważyć, że u podstaw chrześcijaństwa, w którym Bóg objawił się nie tylko przez proroków, lecz również w ludzkim ciele, spoczywa specyficzne rozumienie zależności między religią a życiem. Wiążąc ze Stwórcą nie jest zapośredniczona przez doświadczenie bezpośredniości Jego egzystencji, lecz w religijnie interpretowanej relacji człowiek – świat. W niej człowiek doświadcza Boga ukrytego w stworzeniu jako Tego, który daje poczucie bezpieczeństwa i zagrożenia zarazem. Odnosząc to do relacji między Ojcem a Synem, religia utożsamia się z nadzieją płynącą z zesłania Ducha Świętego, który dopełni dzieła scalenia ludzi i świata z Bogiem.

Pomijając fundamentalistyczne niebezpieczeństwa grożące wszystkim religiom monoteistycznym, jako teoretyk kształcenia w chrześcijańskiej doktrynie Trójcy Świętej, za najcenniejsze uznaję to, że między wcieleniem a objawieniem oraz kształceniem a religią wprowadza ona stosunek niehierarchiczny. Wskutek tego, z religijnego punktu widzenia, ludzie są „skazani” na Boskie objawienie w taki sam sposób, jak Bóg tylko człowiekowi – istocie ukształcalnej – może się objawić. Tym samym nie należy interpretować religijnej *praxis* jako działania Boga czy bóstw, które bez religii też mogą sobie dać radę. Jest to raczej specyficzna forma ludzkiego działania (*praxis*), w którym i przez które człowiek zastanawia się nad swoją własną skończonością i rozwija w sobie „religijną muzykalność”. To określenie stanowi nawiązanie do koncepcji ewangelickiego teologa i współtwórcy nowożytnej nauki o wychowaniu Friedricha Schleiermachera, który ową muzykalność zalicza do *conditio humana* i opisuje jako poczucie „absolutnej zależności” (*schlechthinige Abhängigkeit*)⁵. Zależność tę, mimo uszczypliwego zarzutu Hegla, że wówczas „psy [byłyby] najlepszymi chrześcijanami”⁶, człowiek może przyjąć tylko w wolności, a jako istota myśląca, działająca i reflektująca musi wypełnić ją treścią. Od zarania dziejów ludzie odpowiadali na to

⁴ Przejmującym przykładem tego, że również w dziedzinie religijnej negatywne doświadczenia mogą wywierać wpływ kształcący, jest według mnie jedno z opowiadań Ziviego Koltitza. Por. Z. Koltitz, *Jossel Rakovers Wendung zu Gott*, Zürich 2004.

⁵ Por. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, cz. I, t. 7, 1, Berlin-New York 1980, s. 31.

⁶ G.W.F. Hegel, *Vorrede zu Hinrichs „Religionsphilosophie”*, w: tenże, *Sämtliche Werke*, oprac. H. Glockner, t. 20, Stuttgart 1968, s. 12.

wyzwanie z pomocą mitów, objawień i rytuałów. Filozofia religii wyjaśnia, że ich sensem nie jest niwelowanie owej absolutnej zależności, lecz danie jej „cielesnego” wyrazu w postaci pobożnych praktyk, których nie można zawęzić jedynie do sprawowania kultu religijnego. Absolutna zależność człowieka odnosi się bowiem do wszystkich sfer ludzkiego działania: pracy, obyczajowości, wychowania, polityki i sztuki.

2. MIĘDZY FUNDAMENTALNYMI A FUNDAMENTALISTYCZNYMI PRZEJAWAMI RELIGII

Ludzkie działanie (*praxis*) jest wykonywane we właściwy sposób tylko wtedy, gdy wynika z poczucia przemijalności tego co skończone i zależności od podstawy znajdującej się poza nim samym. Jako takie łatwo ulega ono niebezpieczeństwu polegającemu na tym, że człowiek w swojej aktywności przestaje uważać się tylko za depozytariusza tego co absolutne i zaczyna stawiać na równi swoje doświadczenie Absolutu z jego pojęciem. Od tego prowadzi już prosta droga do ubezwłasnowolnienia innych obszarów życia przez religijną *praxis*. Jeżeli nie chcemy dopuścić do tego, żeby religia – tylko dlatego, że wyraża się w niej zależność człowieka od wszechświata (kosmosu), stworzenia i od objawionego w historii Boga – była jedyną formą ludzkiego myślenia i działania, która nadto sama siebie legitymizuje, musimy odróżnić sposoby wyjaśniania owej zależności fundamentalne od fundamentalistycznych.

Jako fundamentalistyczne należy określić takie podejścia, w których nie różnicuje się Absolutu i jego interpretacji za pomocą języka, symbolu i rytuału. W takich wykładniach historycznym przejawom religijności przypisuje się ponadczasową obowiązywalność, odmawiając równocześnie ludzkiemu rozumowi prawa do ich racjonalnego zgłębiania i wyjaśniania. Wypełnienie tych zadań powierza się apodyktycznie ustanowionym instancjom, które rodzące się wątpliwości rozstrzygają niedyskursywnie, kierując się kodem: prawowierny – heretycki.

W odróżnieniu od tego, fundamentalnymi trzeba nazwać takie ujęcia, w których ani nauce, ani moralności, ani polityce nie zleca się badania wspomnianej powyżej podstawowej funkcji religii jako poczucia zależności, ani też nie rozpatruje jej w świetle tylko jednej historycznie przekazanej religii objawienia.

Godny przypomnienia i nadal aktualny zapis przedstawionego powyżej rozróżnienia znajduje się w *Mowach o religii* Schleiermachera. W traktacie tym protestancki teolog nie zakotwicza specyficznego *proprium* religii ani w metafizyce, ani w nauce, ani również w moralności, lecz w poczuciu absolutnej zależności i nabudowującym się na nim namyśle (refleksji). Odnośnie do tej właśnie sprawy, w drugiej mowie czytamy: „Wszelkie właściwe działanie powinno i może też być moralne, jednakże uczucia religijne powinny, niby święta muzyka, towarzyszyć wszelkiemu działaniu człowieka; powinien on robić wszystko z towarzyszeniem religii, nic zaś – z powodu religii. [...] Człowiek powinien działać z całym spoko-

jem, a to, co podejmuje, niech czyni roztropnie. Zapytajcie człowieka moralnego, polityka, artystę, a wszyscy powiedzą, że jest to ich naczelnym przepisem; jednakże spokój i roztropność giną, jeśli człowiek pozwala powodować się w swym działaniu gwałtownym i wstrząsającym nim uczuciom religijnym”⁷.

Powyższego wskazania – każde działanie powinno być moralne, nie należy rozumieć w wąskim sensie jako moralizowania albo narzucania całokształtowi ludzkiej *praxis* swoich zasad przez jakąś teorię wartości czy etykę normatywną. Schleiermacher stwierdza w nim, że człowiek, działając, opiera się zawsze na tradycji, własnych doświadczeniach i wyborach. Wszystkie te składniki musi do głębi rozważać, zanim na coś się zdecyduje. Konieczność takiego postępowania odnosi się do każdego rodzaju działania, nie tylko do moralnego, politycznego i estetycznego, które *expressis verbis* wymienił Schleiermacher, lecz także do ekonomicznego, pedagogicznego i religijnego. W tym kontekście zwrot: „wszystko z towarzyszeniem, nic z powodu” oznacza, że każdy z wymienionych obszarów posiada swoje własne specyficzne przejawy, zarówno jeżeli chodzi o logikę danego sposobu działania, jak i jego warunki instytucjonalne. Oba te aspekty trzeba umieć z jednej strony jasno rozróżnić, a z drugiej odpowiednio stematyzować. Tylko dzięki temu możliwe jest badanie powiązań, które między nimi zachodzą. Dla przykładu, można w strukturach religijnych szukać odpowiedzi na polityczne pytanie, czy uznają one ład demokratyczny, albo w prawodawstwie państwowym sprawdzać obowiązywanie zasad etycznych, problematyzując kwestię, czy wydawane akty prawne nie lekceważą sumienia i moralności indywidualnej. Na tej samej podstawie, z religijnego punktu widzenia można oceniać wychowanie publiczne w zakresie tego, czy współuczestniczy ono w przekazie tradycji religijnej i czy umożliwia dorastającemu pokoleniu nabywanie umiejętności koniecznych do zrozumienia tekstów, rytuałów i praktyk z tego zakresu.

Zgodnie ze Schleiermacherowską maksymą: „wszystko z towarzyszeniem religii, nic z powodu religii”, we wskazanym na końcu poprzedniego akapitu obszarze trzeba odrzucić fundamentalistyczne rozumienie zwrotu „wszystko z powodu religii” jako „pozbawiony świętości przesąd”⁸ albo inaczej zabobon, który koliduje z antropologiczną i teologiczną wykładnią logiki działania właściwej religijnej *praxis*, gdyż wyróżnia się ona spośród innych form ludzkiej aktywności tym właśnie, że daje wyraz świadomości przygodnego charakteru ludzkiego istnienia zawierającej się w „poczuciu absolutnej zależności”. W *Mowach o religii*, jednym z pierwszych swoich pism, Schleiermacher to poczucie opisuje jako zależność od

⁷ F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, oprac. G. Meckenstock, cz. I, t. 2, Berlin 2001, s. 219. [Przytoczenie za: F.D.E. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, tłum. z niem. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 83; przyp. D.S.].

⁸ Tamże [przyp. D.S.].

„wszechświata”⁹. W późniejszych traktatach teologicznych interpretuje je jako bezpośrednią zależność człowieka i świata od Boga¹⁰. Odczuwanie takiej zależności oraz konieczność refleksyjnego i praktycznego zmierzenia się z nią świadczą dobitnie o tym, że chodzi tu o sprawę wykraczającą poza religijną koegzystencję w wąskim rozumieniu tego słowa. Równocześnie, takie poczucie rzuca nowe światło na pozostałe obszary ludzkiego życia. Z punktu widzenia teorii kształcenia bardzo ważne jest przy tym dostrzeżenie, że motto Schleiermachera „wszystko z towarzyszeniem, nic z powodu” nie dotyczy wyłącznie religii, lecz stosuje się do wszystkich rodzajów *praxis*. Ze względu na swój nieograniczony zakres może być uznane za główne kryterium umożliwiające odseparowanie fundamentalnych ujęć ludzkiego działania od fundamentalistycznych.

Tak jak w samej religii wszystko czyni się z jej towarzyszeniem, nic zaś z jej powodu, tak samo w ekonomii, moralności, pedagogice, sztuce i polityce trzeba starać się, aby w wymienionych sferach życia wszystko dokonywało się z towarzyszeniem, nic natomiast wyłącznie z powodu motywacji ekonomicznych, moralnych, pedagogicznych, estetycznych i politycznych. Gdy tak będzie, stanie się oczywiste, że religia – zgodnie z tezą „wszystko z towarzyszeniem religii” – może „mieszać się” do wszystkiego. To z kolei wymaga, żeby w geście odwzajemnienia dopuściła i tolerowała „mieszanie się” w jej sprawy ekonomii, pedagogiki, etyki, polityki i sztuki¹¹. Na wzajemności tego „mieszania się” i wyrażania własnego zdania, dopuszczania do głosu i tolerowania innego ujęcia, zasada się – moim zdaniem – publiczna funkcja religii, która sięga znacznie dalej niż wąsko interpretowana religijność jako sfera prywatna czy obszar wspólnotowy.

Płodność zaprezentowanego rozróżnienia Schleiermachera widoczna jest również w roli, jaka może mu przysługiwać przy rozstrzyganiu kontrowersji powstających między ujęciami teologicznymi a religijno-pedagogicznymi. Jako przykład chciałbym nawiązać do napięć, jakie swego czasu pojawiły się wskutek opracowania przez badaczy-teologów nielicznych autentycznych wypowiedzi historycznego Jezusa i porównania ich z bogactwem materiału zawartego w historycznym przekazie chrześcijaństwa. Wnioski wynikające z krytyki tekstów doprowadziły nie tylko do wyodrębnienia przed- i powielkanocnego obrazu Jezusa, lecz – jak wykazał Edward Schillebeeckx we wskazanym już opracowaniu¹² – stały się argumentem do tego, by rozważyć pytanie: które z wypowiedzi i czynów przypisywanych do tej pory historycznemu Jezusowi i zawartych w głównych tekstach chrześcijaństwa pochodziły rzeczywiście od Niego, a które należy wią-

⁹ Por. w wydaniu polskim: tamże, s. 86 i nast. [przyp. D.S.].

¹⁰ Por. Ch. Ehrhardt, *Religion, Bildung und Erziehung bei Schleiermacher*, Göttingen 2005.

¹¹ W sprawie granic między rozumem a wiarą warto zapoznać się z tekstem rozmowy przeprowadzonej w 2004 roku między Josephem Ratzingerem i Jürgenem Habermasem. Por. J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br. 2005.

¹² Zob. przyp. 2 [przyp. D.S.].

zać z transformacją, jaka dokonała się od przedwiełkanocnego Żyda Jezusa do powielkanocnego Chrystusa?

W tym kontekście pozwolę sobie stwierdzić, że wiara rozumiana jako realizowane w *praxis* poczucie zależności od Boga musi mieć możliwość zmierzenia się z takimi problemami. Oczywiście, wskutek tego człowiek staje przed rozlicznymi trudnościami. W odniesieniu do przedstawionego przykładu chodzi o to, że nie może już do każdej przekazanej przez tradycję wypowiedzi Jezusa podchodzić fundamentalistycznie, to znaczy jak do autentycznego i przekazanego bezpośrednio słowa założyciela chrześcijaństwa. Wobec powyższego konieczne jest, aby w tej i w innych podobnych kwestiach, bazując na rozróżnieniu między ujęciem fundamentalnym i fundamentalistycznym, szukać właściwego wyjaśnienia. Nie da się go bowiem po prostu wywnioskować z badań językowych. Absurdem byłoby, gdyby przedwiełkanocnym wypowiedziom Jezusa przypisywać status fundamentalnych, powielkanocnym zaś – fundamentalistycznych. Błąd takiego rozumowania wynika z tego, że po pierwsze, nie da się z góry wykluczyć, że historyczny Jezus mógł żywić poglądy fundamentalistyczne, po drugie zaś, niefundamentalistyczne formy refleksji i religijnej *praxis*, które w historii chrześcijaństwa doprowadziły do wypracowania omawianego rozróżnienia, można również spotkać w innych systemach religijnych.

Wobec powyższego konsekwentne wydaje się, gdy współczesny teolog Karl Berger w pracy zatytułowanej po prostu *Jezus* sprzeciwia się umiejscawianiu prawdy wiary chrześcijańskiej wyłącznie w rekonstrukcji historycznej postaci Jezusa i wykluczaniu w ten sposób dziejów chrześcijaństwa jako źródła objawienia, a konkretniej spychaniu na „powielkanocną wspólnotę odpowiedzialności” za to, „że z Jezusa zrobiła jakiegoś Boga”. Między historycznym Jezusem a powielkanocnym Chrystusem oraz w ich przenikaniu się w tradycji chrześcijańskiej Berger dostrzega różnorodne powiązania, których nie da się uchwycić wyłącznie metodą krytyki tekstów. Ujawniają się one dopiero wówczas, gdy zostanie dopuszczona i uznana za prawomocną „możliwość stapienia się horyzontów: z jednej strony mistycznego horyzontu czasów Jezusa i Kościoła pierwotnego, a z drugiej mistycznego horyzontu współczesnego czytelnika”¹³.

Zaprezentowane dwie rozprawy na temat Jezusa – Schillebeeckxa i Bergera – różnią się nie tylko przedmiotem (u pierwszego jest nim pytanie o historycznego Jezusa, u drugiego zaś teologiczne przepracowanie źródeł w świetle religijnej *praxis*), lecz również tym, że można je oddzielić metodologicznie. Schillebeeckx opiera się na krytyce tekstu, analizie językowej i interpretacji historyczno-socjologicznej najstarszych pisanych źródeł chrześcijaństwa. Poza tym, podkreśla on nieustannie, że co prawda da się na tej drodze zdobyć jasność odnośnie do historycznej struktury tekstu, jednak nie jest to wystarczające, żeby sprawdzić

¹³ K. Berger, *Jesus*, München 2004, s. 13.

wiarygodność czy to objawienia, czy praktycznej wiary. W odróżnieniu od tego, Berger przyznaje, że przyjął do swoich wywodów jako przesłankę świadomość nazwaną przez Gadamera „efektywnodziejową”. Dzięki temu teologia łączy się, jego zdaniem, od nowa z żywą wiarą, nie mogąc tej ostatniej ani wchłonać, ani metodologicznie uprawomocnić.

Zgodnie z zaprezentowanymi podejściami, przedmiotowe i metodologiczne rozgraniczenia nie są w stanie wprost odpowiedzieć na pytanie, czy i w jaki sposób da się rozróżnić fundamentalne i fundamentalistyczne formy myślenia, oceniania, partycypacji i działania religijnego. Mimo to, powyższa konstatacja jest niezwykle ważna pod względem wynikającej z niej konieczności szukania właściwej odpowiedzi. Słusznie zatem przypomina się w hermeneutyce, że tego rodzaju rozróżnień nie wymyślono dopiero dzisiaj, lecz spoczywają w dziejach efektywnych jako tradycja, którą trzeba ponownie odkryć, posługując się w myśleniu strukturą pytania. Równie zasadnie wskazuje się w analizach naukowych dotyczących religii na to, że rozróżnienie między fundamentalnymi i fundamentalistycznymi formami religijności przyczyniło się do powstania zbyt wygórowanych oczekiwań co do ważności stosowanych przez nie metod. Nieciągłości i pęknięcia nie wynikają jedynie z historii efektywnej, lecz są niejako wpisane w nowożytnie rozumienie nauki, na którym bazuje krytyka tekstu.

A zatem rozróżnienie między fundamentalnym i fundamentalistycznym ujęciem religii jest zadaniem, którego nie da się wykonać raz na zawsze. Trzeba raczej ciągle od nowa poddawać analizie zmieniające się problemy tak w dziedzinie nauki, jak i innych form działania człowieka oraz wytworzonych przez niego systemów społecznych, odwołując się do Schleiermacherowskiego kryterium „wszystko z towarzyszeniem, nic z powodu”. Tej pracy ani w sferze religijnej, ani w innych obszarach ludzkiej *praxis* nigdy nie da się doprowadzić do ostatecznego końca. [...]

3. WSKAZANIE NA RÓŻNICĘ FUNDAMENTALISTYCZNY – NIEFUNDAMENTALISTYCZNY W PRACACH K. E. NIPKOWA¹⁴

[...]

4. ZNACZENIE ROZRÓŻNIENIA FUNDAMENTALISTYCZNY – NIEFUNDAMENTALISTYCZNY DLA DIALOGU Z ISLAMEM I WEWNĄTRZ NIEGO

Przed kilkoma tygodniami uczestniczyłem w Berlinie w prezentacji *Hamburger Lektionen* (Hamburger Lektionen), filmu Romualda Karmakara, w którym jeden

¹⁴ Przy tłumaczeniu pominięto trzeci rozdział. W celu zachowania wierności oryginałowi podano jedynie jego tytuł [przyp. D.S.].

z aktorów – Manfred Zapatka, wygłasza *in extenso* dwa kazania imama Mohameda Fazaziego z Hamburga. Wspomniany aktor robi to spokojnie i godnie, film opatrzony jest napisami po niemiecku, które oprócz samego tekstu mów zawierały również uwagi odnośnie do reakcji, jakie wzbudzały w słuchaczach. Najczęściej wskazywały one na pełną zgodność z Fazazim w podejmowanych problemach. Jednak od czasu do czasu pojawiały się także napisy informujące, że w tym miejscu nastąpił wybuch śmiechu, który moim zdaniem można interpretować jako aprobatę i jednocześnie dystans słuchaczy wobec przemawiającego. Dwa razy odnotowano nawet pytania i refleksje uczestników nabożeństw w berlińskim meczecie Quds, w którym zrekonstruowane zdarzenia faktycznie miały miejsce w styczniu 2000 roku, a więc prawie dwa lata przed zamachami z 11 września 2001 roku.

Oczywiście, ten film, jak każdy, jest tylko dziełem sztuki. Za pomocą estetycznego przedstawienia starano się niemieckojęzycznym widzom umożliwić partycypację w określonym, w tym przypadku muzułmańskim, świecie religijnym i związanej z nim formie *praxis*. Pokazano w nim kaznodzieję, który odpowiada na zgłoszone uprzednio pytania, a także te, które zrodziły się spontanicznie w gronie słuchających go współwyznawców. Osobliwy jest jednak sposób, w jaki je rozważa i argumentuje udzielane przez siebie mniej lub bardziej szczegółowe rady co do wiernego przestrzegania zasad islamu w życiu codziennym. Te wskazania obejmują nie tylko wspólnotę współwyznawców, lecz również odniesienia do tak zwanych niewiernych, jak w religii muzułmańskiej nazywa się innowierców.

W tym kontekście centralną myślą i najważniejszym przesłaniem imama Fazaziego była teza, że islam miesza się do wszystkiego, w każde najdrobniejsze działanie, w przekonania i we wszystkie relacje międzyludzkie. Poza tym, jako wiedza religijna dostarcza niezawodnych odpowiedzi na wszystkie życiowe pytania, które z istic naukową dokładnością wywodzi ze wskazań zawartych w nauce Proroka Mahometa i trzech pierwszych generacji wyznawców. Te wskazania pochodzą z czasów, gdy powołani przez Boga przywódcy religijni wiedli nieskazitelne życie.

W swoich kazaniach imam odpowiada na konkretne kwestie. Mówi m.in. o tym:

- dlaczego kobiety muzułmańskie nie mogą – poza wyjątkowymi sytuacjami
- same, to znaczy bez opiekuna, podróżować po lądzie, na wodzie i w powietrzu;
- dlaczego mężczyznom nie wolno gwałcić również Europejek;
- i wreszcie, dlaczego w razie świętej wojny należy kierować się innymi zasadami i dotrzymywać tylko tych umów, które powołują się na święte teksty islamu.

W drugim kazaniu jeden ze słuchaczy pyta, czy nie należy uważać za nieważne umów z niewiernymi, które zawarto wprawdzie dobrowolnie, jednak na

podstawie porządku prawnego obowiązującego w niemuzułmańskim kraju, np. przy składaniu wniosków o pozwolenie na pobyt w Niemczech. Odpowiedź udzielona przez imama Fazaziego brzmiała mniej więcej następująco: Umów, które zgadzają się z zasadami islamu i „są przezeń chronione”, trzeba dotrzymywać również wtedy, gdy dotyczą niewiernych. Natomiast te umowy, które nie mają swojej podstawy w religii muzułmańskiej, są nieważne i nie obligują do zachowania. Tak więc, prawo niemieckie nie obowiązuje prawowiernych wyznawców islamu.

Przypisywanie religii kompetencji rozstrzygania w sprawach dotyczących stylu życia nie jest cechą właściwą tylko islamowi. Z podobnym podejściem mamy do czynienia również w religii chrześcijańskiej. W pewnych, można powiedzieć fundamentalistycznych, okresach rozwoju chrześcijaństwa prezentowane było stanowisko, które wykazywało wiele punktów wspólnych z tym z *Hamburskich lekcji*, a czasami przez swój radykalizm nawet je przewyższało. Dla przykładu miało to miejsce wówczas, gdy:

- po ustanowieniu w Cesarstwie Rzymskim chrześcijaństwa religią państwową wyznawcy Chrystusa zaczęli zwalczać inne religie tak samo, jak przedtem byli przez nie prześladowani;

- krucjaty przeciw islamowi Kościół tłumaczył tak samo, jak dziś ten ostatni świętą wojnę;

- w imię wyznania katolickiego czy protestanckiego aż do czasów nowożytnych (wojna trzydziestoletnia) torturowano i palono na stosie heretyków i czarownice rzekomo w celu ratowania ich dusz przed potępieniem;

- aż do XIX wieku osoby osądzone przez Świętą Inkwizycję za swoje pisma lub gorszący styl życia karano nie tylko przez spalenie ich książek, lecz także przez publiczne egzekucje;

- fundamentalistyczne sekty protestanckie usiłowały z religii wyprowadzać pozytywne normy moralne i czynią to aż do dziś (zwłaszcza w USA).

Gdybyśmy spytali o kryteria pomagające w oddzieleniu fundamentalistycznych form religijności od niefundamentalistycznych, to w Ewangeliach można odnaleźć dwa podstawowe rozróżnienia. To one sprawiły, moim zdaniem, że religia chrześcijańska jest w szczególny sposób podatna na kształcące i kształtujące oddziaływania ze strony innych obszarów ludzkiej aktywności.

Na pierwsze z tych rozróżnień wskazuje Chrystus wówczas, gdy po usłyszeniu pytania o płacenie podatków mówi: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22,21), albo wyznaje przed Piłatem: „Królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18,36). Mimo to, chrześcijanie modlą się do Boga Ojca: „Niech przyjdzie królestwo Twoje; niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie” (Mt 6,13; zob. także: Łk 11,2). Ten pozorny paradoks świadczy moim zdaniem o tym, że w chrześcijaństwie – z racji przedstawionej różnicy między „światem” Boga a innymi światami – nie da się z pomocą religii odebrać znaczenia wyodrębnionym i samodzielnym zakresom rzeczywisto-

ści. Wiara nie może i nie powinna występować w zastępstwie wspólnoty państwowej ani osobistego sumienia, ani systemu ekonomicznego, ani sztuki itd.

Drugie rozróżnienie wynika stąd, że chrześcijaństwo nie tylko własną Biblię uważa za święte pismo i nie spogląda na epokę Jezusa jako na złoty wiek rozwoju. Oprócz tego, w jego liczącej już prawie dwa tysiące lat historii, z łatwością można dostrzec proces polegający na wzajemnym uzupełnianiu się, ale niekiedy również spieraniu między religijną *praxis*, teologią i refleksją naukową o wyjaśnienie i właściwe rozumienie tajemnic wiary. Chrześcijaństwo, chociażby ze względu na swoich starszych braci w wierze – Żydów i ich teologię, nie może uzurpować wyłącznie sobie prawa do posiadania pełnego i zamkniętego już objawienia Bożego, mimo że Jezus Chrystus jest jego jedyną i ostateczną miarą. Do tradycyjnych przejawów wiary chrześcijańskiej, tworzących historię oddziaływania, od czasów starożytnych należy także to, że po pierwsze, dopuszcza się w niej wpływy pochodzące z pozachrześcijańskich źródeł, i po drugie, że tendencje zbyt ortodoksyjne, postulujące pewnego rodzaju hegemonię, nigdy trwale w niej nie panowały. Stąd też, dziś należą do chrześcijaństwa wyznania i Kościoły, które scala między sobą nie tylko ten sam tekst Pisma Świętego, lecz również jego zróżnicowane, a czasem kontrowersyjne sposoby wyjaśniania. Przed okresem reformacji i po nim można wskazać wiele sposobów uprawiania teologii i praktykowania wiary, które dzisiaj prowadzą ze sobą dialog. Z interesującej mnie perspektywy teorii kształcenia trzeba sobie życzyć, aby świadomość tożsamości wynikającej z różnorodnych przejawów tej samej wiary w Jezusa Chrystusa dalej pogłębiała się w chrześcijaństwie i aby nie obawiano się w nim dialogu z innymi, niechrześcijańskimi religiami. Dzięki temu chrześcijańskie doświadczenie Boga może się tylko ubogacić ich innością – zgodnie ze Schleiermacherowską dialektyką jedyne Kościoła prawdziwego i wielu Kościołów partykularnych. Taki sposób podejścia wzmocni, moim zdaniem, tendencje niefundamentalistyczne w islamie w takim samym stopniu, w jakim chrześcijaństwo będzie odkrywało, przypominało sobie i refleksyjnie przewyciężało własny fundamentalizm, zamiast doszukiwać się go wyłącznie w religii muzułmanów.

Thumaczył i opracował Dariusz Stępkowski SDB

RELIGIOUS EDUCATION. DISCUSSION OF THE DISTINCTION BETWEEN FUNDAMENTAL AND FUNDAMENTALIST CONCEPTS

Summary

After the terrorist attacks of September 11th 2001, social debate on the topic of religion boiled up anew. This was provoked by the terrorists themselves, who justified their actions on religious grounds. In this context, the author of the articles considers how to distinguish fundamental from fundamentalist approaches.

As an educational theorist, he emphasises that people are “doomed” to Divine revelation in the same way that God could reveal Himself only to humanity – teachable beings. Thus, in his opinion religion is a specific form of human activity (praxis) in which and through which the person gives expression to his own serendipitous existence by developing a “religious musicality” within himself. This phrase means that each individual is given a feeling of “absolute dependence” (F. Schleiermacher) on God. On this basis, the individual as a thinking being, active and reflective, should do “everything accompanied by religion, and nothing because of religion” (F. Schleiermacher). According to the author it is precisely this criterion which allows the distinction between fundamental and fundamentalist attitudes.

Keywords: fundamental, fundamentalistic, religion, christianity, islam

Nota o Autorze: DR HAB. DIETRICH BENNER – jest chrześcijaninem ewangelikiem, profesorem Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, kierownikiem Katedry Podstaw Pedagogiki Ogólnej na Wydziale Nauk Pedagogicznych, emerytowanym profesorem Humboldt-Universität w Berlinie (Niemcy), doktorem *honoris causa* Aarhus University w Kopenhadze (Dania), profesorem honorowym East China Normal University w Szanghaju (Chiny), autorem licznych książek i artykułów naukowych. Jego zainteresowania badawcze obejmują pedagogikę ogólną, historię myśli pedagogicznej i dydaktykę ogólną.

Słowa kluczowe: fundamentalny, fundamentalistyczny, religia, chrześcijaństwo, islam

O. LLUIS DUCH OSB

Universitat Autònoma, Barcelona (Hiszpania).

*EL LATIDO DEL BOSQUE (TCHNIENIE LASU) A POWRÓT AD FONTES W KONTEKŚCIE KOŚCIOŁA I WSPÓŁCZESNEJ KULTURY*¹

1. KSIĄŻKA

Po uważnym kilkakrotnym przeczytaniu książki *El latido del bosque* (*Tchnienie lasu* – tytuł nawiązuje do nazwiska świętego Jana: Bosco = las – przypłum.), zainspirowany zawartymi w Prologu wyznaniem autora, ośmielę się stwierdzić, że jej treść oddaje szeroki i śmiały zamysł skonfrontowania „żywota i cudów” świętego Jana Bosco – Księdza Bosco – z przesłaniem ksiąg tworzących Biblię. Autor powraca do lektury całej biografii i dzieła „Ojca i Nauczyciela młodzieży” w świetle każdej z wybranych do tego celu biblijnych ksiąg – w sumie dziewięciu, od Księgi Rodzaju po Apokalipsę – zaś na potrzeby zaplanowanej konfrontacji wybiera te fragmenty biograficzne, które razem wzięte dają obraz najbardziej zbliżony do przesłania zawartego w danej świętej księdze.

Tym sposobem *Génesis. Libro de orígenes y germinaciones*² (*Geneza. Księga początków i i pierwocin*) jest pierwszą z dziewięciu biblijnych wypraw, podjętych jakby w poszukiwaniu pulsującej życiem prawdy, przeznaczonej na przetrwanie w przyszłości, do tego „lasu”, którego tchnienie pragnie się posłyszeć i oddać. Autor, Carlos Garulo, chciał zbadać wszystko to, co u Księdza Bosco ma smak początku i nowości, siłę ziarna, które, raz zasiane, pewnego dnia wschodzi, kiełkuje i rośnie, aż z czasem, gdy dojrzeje, potrafi dać początek nowemu i przetrwać w nim także dzisiaj, przyczyniając się do rozbudzenia świata z monotonii jego odwiecznego, codziennego stawania się i odmłodzenia go.

¹ Prezentacja poezji miała miejsce podczas 26. Kapituły Generalnej Zgromadzenia Salezjańskiego, która odbyła się w dniach 23 lutego-12 kwietnia 2008 w Rzymie.

² C. Garulo, *El latido del bosque, 1: Génesis. Libro de orígenes y germinaciones*, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago-Chile 2008, ss. 144. Tłumaczenia tytułów i fragmentów wierszy cytowanych w tekście są dosłowne.

Przeto Garulo sięga do poezji, do liryki, po to, by wykreować, wytłumaczyć i zakomunikować coś, do czego trudno byłoby dotrzeć, obierając inne drogi poznania, już pomyślnie przebyte przez wielu wybitnych autorów. W *El latido del bosque* każdy poemat składa się z sekwencji trzech, czterech lub pięciu strof-scen, z których wyłania się nowa opowieść, różna od ściśle historycznych sprawozdań, do których się odnoszą; opowieść ta stwarza nową, szczególną historię, którą autor pragnie opowiedzieć swoim czytelnikom.

W języku włoskim nazwisko Świętego – Bosco (las) – oferuje, dzięki zwykłemu przesunięciu znaczenia, pierwsze gałązki wikliny – metaforę, scenę i atmosferę – splatające ten literacki zamysł: „las”. Z metaforycznego punktu widzenia, ostrzega autor Prologu, znaczenie lasu mierzy się jego zdolnością tworzenia i chronienia tajemnicy, a także potencjałem pedagogicznym służącym jej ukazaniu.

Ktokolwiek zagłębia się w tym lesie i, zachowując ciszę, dociera do jego serca, „wyczuwa jego bicie”³, aż w końcu dokonuje odkrycia i wyznaje: „Przyszłość przychodzi do mnie jak nowe przyjście na świat”⁴. Myślę, że ten literacki las pozwala autorowi sformułować praktyczną i mądrościową teologię życia, dzieł i zamierzeń Księdza Bosco. Intuicyjnie wyczuwam, że, odczytując ją, należy przede wszystkim uświadomić sobie, że autor nawiązuje nieustannie nie tyle do „faktów”, ile przede wszystkim do „zamierzeń” Świętego, czyli do tego, co w tych zamierzeniach ciągle jest, pomimo ich niebezpiecznego zamrożenia w tu i teraz, choć przecież w swoim czasie miały one chwalebny i płodny charakter.

Jest czystym, chociaż bardzo – moim zdaniem – znaczącym przypadkiem zbieżność w czasie tego, pomyślanego zupełnie niezależnie, literackiego zamierzenia Garula z celebracją 26. Kapituły Generalnej Salezjanów, która skoncentrowała się na haśle „Da mihi animas, cetera tolle” (Rdz 14,16), wybranym przez samego Księdza Bosco, by uwypuklić i spiąć jedną kłamrą sens, życie i operacyjność powołania i misji salezjańskiej. Owo „projektowanie” – czy „rzutowanie naprzód”, o które chodzi w każdym projekcie – jest szczególnie ważne dla obecnej 26. Kapituły Generalnej, która ewangeliczną podróż w nieznaną próbuje „zacząć od powrotu do Księdza Bosco”. A owo – wciąż jeszcze Nieznane – „do ewangelizacji” oraz przestrzeń rozbrzmiewająca dzisiaj „głosem Bożym”, to nowe czasy, w których skutecznie i śmiało winno rozlegać się „oto Ja stwarzam nowe niebiosa i nową ziemię” Izajasza: „Nie będzie się wspominać dawniejszych dziejów ani na myśl one nie przyjdą” (Iz 65,17). Innymi słowy – jak mówi nasz poeta w jednej z ostatnich swoich sentencji – te rzeczy, te początki: „terytoria,

³ Poemat *Fue ayer revelación. Hoy es milagro*, s. 108, wiersz 15.

⁴ Poemat *Fue ayer revelación. Hoy es milagro*, s. 107, wiersz 11.

gesty, słowa”, do których usiłujemy powrócić jak rzeka do źródła, „zakończyły cykl swojego biegu”⁵.

W pierwszej wyprawie do wielkiego lasu, który jawi się nam w *Genezie*. *Księżde początków i pierwocin*, autor opiera się zdecydowanie wszelkiej pokusie wzniosłości czy samozadowolenia, ale też i jakimkolwiek zakusom archeologicznym, muzealnym czy też (z całym szacunkiem) historycystycznym i koncentruje się na zgłębianiu źródła i pierwocin dzieła Księdza Bosco po to, by aktualny czas terazniejszy Świętego (który nie ogranicza się przecież już dzisiaj do niego samego, lecz obejmuje ogół salezjanów naszych dni tak, jak w przyszłości obejmie przyszły ich ogół) współgrał harmonijnie ze źródłami inicjatywy i z urzeczywistnieniem przez Opatrzność wychowawczego i ewangelizacyjnego zaangażowania człowieka Jana Bosco w odpowiedź na otrzymane wezwanie. Autor bada sposób, w jaki te dwa aspekty zlewają się w jedną całość, krystalizując się ostatecznie i wyrażając w świętości człowieka, czyli w takim udoskonaleniu jego istoty, które jest możliwe tylko poprzez uczestniczenie w jedynej istniejącej świętości, czyli w świętości Bożej.

Z uważnej lektury tej pierwszej księgi wyciągam składniki, których autor użył, by ją zbudować. Zaczął od wyboru pewnych fundamentalnych fragmentów współtworzących istotę *Księgi Rodzaju* i poddał postać Księdza Bosco próbie spójności w stosunku do nich. Przytacza kolejno siedem cytatów: 1° „I nie było człowieka, który by uprawiał ziemię” (Rdz 2,5); 2° „Nie wyjdziecie stąd, chyba że przybędzie tu *wasz brat najmłodszy*” (Rdz 42,15); 3° „A potem Pan rzekł do Noego: «Wejdź wraz z *całą twą rodziną* do arki»” (Rdz 7,1); 4° „Abram rzekł: O Panie, mój Boże, na cóż mi ona, skoro zbliżam się do kresu mego życia, nie mając potomka? Ale oto usłyszał słowa: «Spójrz na niebo i policz gwiazdy, jeśli zdołasz to uczynić»; potem dodał: «tak liczne będzie twoje *potomstwo*»” (Rdz 15,2.5); 5° „Prawdziwie jest to *dom Boga i brama do nieba!*” (Rdz 28,17); 6° „Oto nadchodzi *ten, który miewa sny*. Zobaczmy, co będzie z jego snów” (Rdz 37,19.20); 7° „Oddaj mi tylko *ludzi*, a mienie weź sobie” (*Da mihi animas, cetera tolle*) (Rdz 14,21). By sprawdzić, w jakim stopniu Święty jest spójny z tym modelem, autor wybiera tyleż fragmentów z jego biografii: 1° rodzi się *człowiek*; 2° ma początek *charyzmat*; 3° otwiera się *dom*; 4° przybywają *dzieci*; 5° wznosi się *świątynię emblematyczną*; 6° wyrusza ekspedycja *misjonarzy*; 7° *świętość* staje się imperatywem.

W oparciu o tę grę współbrzmień i kontrapunktów powstaje siedem obszernych poematów książki, stwarzających przetworzoną wizję prorocką dzięki elementom, które przekładają się na zasadnicze dla przyszłości odnośniki. Naturalnie, są one zasadnicze także dla naszej teraźniejszości. Przyciąga uwagę esencjonalność, a zarazem bogactwo tego zestawienia, tego zbioru słów, które stanowią

⁵ Poemat *Fue ayer revelación. Hoy es milagro*, s. 116, wiersz 25 (sens pełny: wiersze 23-32).

klucz do pierwszej syntezy biografii Księdza Bosco w świetle *Księgi Rodzaju*. Budzi podziw i zarazem wzrusza mnie siła wersów uwypuklanych przez autora poematów, który czyni je kolejno tytułami poszczególnych utworów: 1° mężczyźnie i kobiecie, wezwanym, by uprawiali ziemię: *Suplica que te habite la esperanza (Błagaj, by zamieszkała w tobie nadzieja)*; 2° tych, którzy są „młodszyimi braćmi”, przedmiotem misji, należy dotykać, muskając ich *dedos como brasas de la nieve (Palcami jak rozżarzone węgle śniegu)*; 3° *El cielo, finalmente, se hace techo (Niebo nareszcie staje się dachem)* i daje dom tym, którzy go nie posiadają; 4° wobec braku nadziei, spowodowanego bezpłodną jałowością bytu, niepewnością posiadania potomstwa, powołań, nie należy zapominać jedynej, magicznej formuły, zdolnej temu zaradzić według Księdza Bosco: *Porque antes el amor ya alumbró su milagro (Bowiem nigdyś miłość wydała na świat swój cud)*; 5° dom ma swoją funkcję, ale świątynia ma własną, inną, przede wszystkim wtedy, gdy wznosi się na wyżyny dotykającego wyrazu nieustającej obecności kogoś, kto – jak Wspomożycielka – ofiaruje się młodemu Jankowi Bosco w roli Mistrzyni i Nauczycielki już od pierwszego snu i od tej chwili wciąż to czyni: *Aquí es donde se engendra lo imposible (Tutaj jest miejsce, gdzie rodzi się niemożliwe)*; 6° realizacja apostołskiej misji roznoszenia dobrej nowiny na wszystkie strony świata jest możliwa jedynie *Si embebidos de fe para el combate (O ile są przepojeni wiarą w walkę)* oraz 7° stwierdzenie *Fue ayer revelación. Hoy es milagro (Wczoraj było objawienie. Dzisiaj jest cud)* nie umieszcza świętości na końcu czasów, jakby była ona ich zwieńczeniem, lecz traktuje ją jako konieczność i warunek ich początku.

Kończę tę prezentację tak krótką, jak pozwala na to dzieło krótkie, lecz nader treściwe. Ale chciałbym spróbować naświetlić teraz aktualność i nowoczesność tej wizji świętości w kontekście zarówno Kościoła, jak i współczesnej kultury, także po to, by dopomóc czytelnikowi w zrozumieniu jej nowości i głębi.

2. KONTEKST

Z jak najlepszymi intencjami Sobór Watykański II położył duży nacisk – według mnie aż za duży – na powrót *ad fontes*, w wyniku czego powstało niebezpieczeństwo akrytycznego i bezwolnego powrotu do pewnych intencjonalnie pleromatycznych początków, zupełnie jakby chodziło o domniemany „finał dziejów”. Początków, które jednak z punktu widzenia naszego tu i teraz nie istnieją albo w wielu przypadkach są anestetyczne. Dlatego, nie „odwieczny powrót” do oryginalnych źródeł, do *in illo tempore*, które teraz istnieją jedynie w pamięci (często zabójczej), ale trwanie w pierwotnej, tryskającej fontannie, która w każdej chwili dłuższej i trudnej korony różańca codziennych obowiązków, w naszym „spotykaniu się, nieustannie się rozstając” (R.M. Rilke), podtrzymuje ciągle, żarliwie błaganie *Apokalipsy*: Przyjdź Panie Jezu!

W jednym ze swoich kazań wielki duński filozof Soren Kierkegaard roztrząsał następujący dylemat: Czy to my jesteśmy współczesnymi Chrystusa, czy może to Chrystus jest naszym współczesnym? Dylemat dotyczy też świętych założycieli: czy to my jesteśmy ich współczesnymi, czy może to oni są naszymi współczesnymi? Nie chodzi o to, by ich imitować, ale by pójść w ich ślady, by osadzić w kontekście naszego życia i naszego świata ich charyzmę, by wziąć na serio ich Abrahamowy apel o porzucenie „egipskich garnków” (Wj 16,3) i nabrać śmiałości w pracy i modlitwie, żeby uformowało się „ciało przyszłości”⁶, jak mówi nasz poeta. W swojej terażniejszości, ze wszystkimi, jakże ludzkimi, a zarazem boskimi wątpliwościami, każdy z nich jest jednocześnie źródłem i rzeką; rzeką, która z każdym mgnieniem pokonuje dystans między początkiem a tu i teraz, przekształcając siebie i nas w „życie, które przewierca wszystkie przyszłości”⁷. Wszyscy oni dalej są mocnymi i budzącymi entuzjazm zadatkami i oazami *status patriae* pośród pustkowi *status viae*, bowiem najpiękniejsze kwiaty rodzą się w najbardziej niegościnnych i opuszczonych miejscach.

Moim zdaniem *El latido del bosque (Tchnienie lasu)* jest segmentem poetycko-duchowej teologii w akcji, „polem bezgranicznej wolności”⁸, wzorowanym na prorockim, nie kapłańskim, pojmowaniu biblijnego exodusu, którego cel nawołuje nas do „wskrzeszenia” charyzmatu i świętości Księdza Bosco w tych pierwszych latach XXI wieku, ażeby był on prawdziwie nam współczesny; ażeby – poprzez jego naśladowanie – także Chrystus był nam współczesny, ażeby Chrystus zamieszkał w nas rzeczywiście, a my, w naszej aktualnej terażniejszości, żebyśmy żyli i umierali z tymi samymi uczuciami, co Pan nasz, Jezus Chrystus. W jednym z aforyzmów *Cherubowego Wędrowca* mistyk Anioł Ślżak sam jest sobie echem, gdy pisze: „Nawet, gdyby Chrystus urodził się tysiąc razy w Betlejem, to nie rodząc się w twoim sercu na próżno się urodził”.

Szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar bardzo przenikliwie dzielił świętych na „świętych prawdziwych” i „świętych koniunkturalnych”. Ci prawdziwi są „występcami” w oryginalnym łacińskim sensie czasownika *transgredior*: przekroczyć, wysunąć się poza, ryzykując, akceptując możliwość popełnienia błędu, marząc o dziwach Ewangelii, która staje się ciałem ludzkim w konkretnym tu i teraz, odnawiając krytycznie tradycję z pełną świadomością, że historia, która jest Bożym głosem i nowiną ucieleśnioną w kruchym ludzkim ciele, nie powtarza się nigdy, ani na płaszczyźnie jednostkowej, ani na płaszczyźnie zbiorowej. Mam wrażenie, że trafił też w sedno Ernst Bloch, gdy stwierdził, że „każda autentyczna rzeczywistość jest poprzedzona snem”. Myślę, że jest to najważniejsze i najsroź-

⁶ Por. Poemat *El cielo, finalmente, se hace techo*, s. 62, wiersz 2: „Teraz nadeszła chwila by wymówić z całą siłą/ ciało przyszłości”.

⁷ Poemat *Fue ayer revelación. Hoy es milagro*, s. 117, wiersz 6.

⁸ *Prolog*, s. 37, wiersz 12: wyrażenie, które autor odnosi do liryki, do możliwości, jaką daje poemat.

sze ostrzeżenie w sprawie Bożej ze strony tego ateusza (jak lubił o sobie mówić) dla nas, chrześcijan XXI wieku, którzy jesteśmy jednocześnie ostatnimi w określonym cyklu dziejowym i pierwszymi w innym, który powstanie na tyle, na ile nie będziemy – jak mówi autor w wersach otwierających i zamykających omawianą książkę – „rzeką uwięzioną w swoim własnym nurcie”⁹ albo – co na jedno wychodzi – na tyle, na ile owa rzeka „nie zaprzepaści po drodze prawdy swego źródła”¹⁰ rękami „paru monstrów, stróżów podmorskich grobowców”¹¹.

Czy człowiek, który się boi, może być dobry? – zapytywał jakiś czas temu Eugen Drewermann. W życiu każdego z nas, mówi nam autor w pierwszym poemacie, przemożnie „pojawia się strach / odwodzący od szukania przygód”¹². Strach, który nam sugeruje, że prawda jest sprawą przeszłości, że prawda streszcza się i kształtuje w szeregu „wielkich zasad ogólnych” wolnych od codziennych kolei życia i śmierci, że prawdy się nie czyni, tylko się ją odkłada, martwą i zimną, do muzeum i obraca w beczynny zbiór wygasłych „dóbr kulturowych”, pozbawionych wszelkich funkcji godnych Boga i ludzi¹³. Lecz dzisiaj, jak i wczoraj – twierdzi nasz poeta – „chleb siania się / na pustych stołach, zajętych / żywieniem nadziei przeciwko chłodom / absolutnego opuszczenia czy tęsknoty / za niewiedzą, jakim rodzajem dnia jest niedziela, / ignorowaniem znaku krzyża na czole (...)”¹⁴. Poza tym, strach stanowi przeciwiało autentycznej nadziei, nadziei, jaką budzi fakt, iż pomimo wszelkich pozorów, że jest odwrotnie, „ani zło ani śmierć nie będą miały ostatniego słowa” (Horkheimer). Dlatego pierwszy poemat książki kończy się ostrzeżeniem: „Nie pozwól, by zignorowała cię nadzieja. / Błagaj ją, by zamieszkała w twym najgłębszym wnętrzu”¹⁵. Dopiero wtedy, gdy nadzieja ta wreszcie w nas mieszka, zdobywamy wystarczającą jasność umysłu, by stwierdzić – słowami ostatniego poematu książki – że „złudny jest powrót do początków”¹⁶. Mogłoby to zabrzmieć jak prowokacja wobec 26. Kapituły Generalnej, zajętej dociekaniem swoich instytucjonalnych początków, a ja ze swej strony dodam, że nie tylko jest to złuda, ale często ów powrót *ad fontes* działa jak mocny narkotyk czy lek nasenny, który nas usypia i oszałamia wobec uleczającego nakazu Ewangelii „Wstań i idź”. Wstań i idź: bowiem teraz ty jesteś źródłem i rzeką, i lasem. A jeśli nie jesteś, to Bóg i życie odłożą cię do kufra zakrzepłych wspomnień, nieużytecznych snów, z tych, co umarły zanim się urodziły. Podtrzymując tę nić braku jakiegokolwiek znaczenia, utrzymany w tonie epickim

⁹ Poemat *Suplica que te habite la esperanza*, s. 43, wiersze 1 i 2.

¹⁰ Poemat *Suplica que te habite la esperanza*, s. 43, wiersze 8-9.

¹¹ Poemat *Fue ayer revelación. Hoy es milagro*, s. 116, wiersze 21-22.

¹² Poemat *Suplica que te habite la esperanza*, s. 47, wiersze 21-22.

¹³ Por. Poemat *Suplica que te habite la esperanza*, wszystkie wiersze stron 44-45 (Las fuentes).

¹⁴ Poemat *Si embebidos de fe para el combate*, s. 78, wiersze 17-22.

¹⁵ Poemat *Suplica que te habite la esperanza*, s. 48, wiersze 8-9.

¹⁶ Poemat *Fue ayer revelación. Hoy es milagro*, s. 116, wiersz 23.

poemat poświęcony wyruszeniu na pierwszą wyprawę apostołską kończy się sentencjonalnym dwuwierszem: „Złe byłyby przyszłe czasy/ gdyby czyny te oglądano kiedyś z tęsknotą”¹⁷, a słowa te można rozciągnąć na całą tęczową przeszłość Księdza Bosco.

To nieprawda, że „każdy czas miniony był lepszy”, to nieskończenie odległa od ewangelicznej wywrotowości pogańska sentencja (Jorge Manrique). Nie było tak dla Księdza Bosco wczoraj, nie jest (nie powinno być) tak dla nas dzisiaj. Albowiem dla Księdza Bosco wczoraj, ale dla nas dzisiaj, świat taki, jaki jest, jest jednocześnie nie do przyjęcia i do przyjęcia, daleki i bliski Boga, jest polem ostów i żyzną równiną, udręką i szczęściem. Autentyczna świętość, ponieważ jest wyjściem, przejściem i dojściem tego, co boskie, zawiera w sobie niezbędną chwilę krytyki albo – w bardziej duchowym ujęciu – rozeznania duchów, często przeciw bardziej racjonalnym i ostrożnym opiniom. Święty obiera dla siebie – albo przynajmniej stara się obrać – drogę, która rzuca wyzwanie wszystkiemu, co ludzkie, aż nazbyt ludzkie, i wszystkim swoim interesom stworzonym: „Wasze drogi nie są moimi drogami”, mówi Pan ustami Izajasza (55,8). Współcześni zważają ich przedsięwzięcia szaleństwem, brakiem realizmu, zamroczeniem, ale oni – święci – są tym, czym są, gdyż w głębi swego jestestwa, często pośród „mrocznej nocy” i opuszczenia przez Boga i ludzi, doznali już i tamtego i tego świata, doznali pełni celu w ciasnocie pustyni. I to dlatego, niczego nie ukrywając, rzucają wyzwanie tym, którzy sugerują im rozsądek i należyty *savoir faire* wobec możliwych tego świata.

Niemiecki poeta żydowskiego pochodzenia Heinrich Heine mawiał, że dla Żydów jego epoki, pozbawionych ziemskiej ojczyzny, tak jak ich przodkowie na wygnaniu w Egipcie, Biblia była „przenośną ojczyzną” (*portatives Vaterland*) albo – jak z odmitologizującym realizmem, który jest zarazem nośnikiem nadziei, mówi Garulo – „ojczyzną okrzeplą w nieskończonych migracjach, / w przymusowych exodusach i szorstkich mieszańcach”¹⁸. Z pewnością dla nas także oryginalne źródło i rzeka muszą być „przenośną ojczyzną”, która będzie naprawdę, bez przestarzałej retoryki, czy póź spirytualistycznych, kuźnią naszej twórczej proźyczności, naszej woli wyjścia. Ruszmy w drogę „w tym, co mamy na sobie”¹⁹, jak dwukrotnie powtarza Garulo, stosując symboliczną symetrię porównania. I pójdziemy, z odwagą, jaką wciąż dodaje nam w drodze świat ponad wszelkie inne światy, każdym nerwem przekonani o prawdzie tego, o czym śnimy, o aktualności owej drabiny Jakuba (por. Rdz 28,10-15)²⁰, wciąż możliwej i czyn-

¹⁷ Poemat *Si embebidos de fe para el combate*, s. 89, wiersze 7-8.

¹⁸ Poemat *Fue ayer revelación. Hoy es milagro*, str. 117, wiersze 2-3.

¹⁹ Poemat *Si embebidos de fe para el combate*, s. 89, wiersze 5-6. Por. także: *Fue ayer revelación. Hoy es milagro*, s. 95, wiersz 11.

²⁰ W inteligentny sposób i z dobrym rezultatem ekspresji i przekazu poeta sięga do snu o drabinie Jakuba w ostatnim i najbardziej złożonym poemacie tomiku: *Fue ayer revelación. Hoy es mila-*

nej, łączącej ziemię i niebiosa po to, aby po niej spływało niewyczerpane i płodne miłosierdzie Boże, które zsyła deszcz i na sprawiedliwych i na grzeszników.

„Gdzież są owi olbrzymi, którzy pobudzili / naszą skwapliwość, nasz gołowąsy entuzjazm?”²¹ – pytają w poemacie misjonarze pierwszej wyprawy do Patagonii, widząc, jak różna jest jawiąca im się rzeczywistość od tej, którą „wyobraziło sobie ich powołanie” zanim ruszyli w drogę. Bywa, jak mówi nasz poeta w tymże poemacie, że „oczekiwanie ludzi / którzy nie walczyli nigdy, zmyśla fakty wojny”²². W swoim *Życiu Jezusa* Hegel przytacza stare powiedzenie z rodzinnej Szwabii: „Jezus żył tak dawno temu, że wydaje się, jakby nie żył nigdy”. Jakże cudowna i płodna jest ludzka pamięć! Ale zarazem, ileż niebezpieczeństw i złudzeń kryje w swoim łonie! Pamięć zbawia, ale i zabija, wyprzedza przyszłość, ale i mumifikuje przeszłość. Jest źródłem młodzieńczych twórczych pomysłów i świętej odwagi, lecz rodzi też znużony, bezduszny bezruch i – przede wszystkim – skłania do zamknięcia się w domniemanych pewnikach już skończonej przeszłości, którą nie dysponujemy mimo wszelkich twierdzeń, że jest przeciwnie, gdyż przeszłość spoczywa w ręku Boga; skłania nas ona do zobojętnienia i nieuwagi wobec teraźniejszości i stawianych nam przez nią wyzwań, wobec jej zmartwień i kłopotów, wobec natarczywego wołania Boga. Święty Paweł wyraża to jasno, zwracając się do chrześcijan w Filippi: „Zapominając o tym, co za mną, a wyteżając siły ku temu, co przede mną, pędzę ku wyznaczonej mecie, ku nagrodzie, do jakiej Bóg wzywa w górę w Jezusie Chrystusie” (Flp 3,13-14). Doskonale wiemy, że czyha na nas zawsze niebezpieczeństwo – jak w jednym z wierszy naszej książki – że będziemy „dreptać w kółko po własnych śladach”²³, że będziemy młodymi starcami, którzy nigdy nie zarzucą form i rytuałów wiecznej, niedojrzałej młodości, często pretensjonalnie, abulicznie ociążali w ruchach, targani przez wszystkie wiatry i namiętności, nigdy nie konkretyzując, nie przeżywając, nie biorąc na siebie odpowiedzialności za „tych, którzy dzisiaj są dla nas Chrystusem” (Bonhoeffer). Dla Księdza Bosco wczoraj, natomiast dla nas to dzisiaj stanowi wielką niewiadomą, a odpowiedź na jej zapytania, choćby i nieskładnie ujęta, wskaże prawdziwie chrześcijańską jakość naszej indywidualnej i zbiorowej egzystencji, albowiem wielką pasją Boga, niezrozumiałą dla Żydów, Greków, a bardzo często wciąż i dla nas, jest właśnie dzisiaj ludzi, którym z miłości oddał Swego Syna.

gro, o świętości. Czyni to z dwojakiego punktu widzenia: z jednej strony fakt autentycznego *ukazania się Boga* w surowych warunkach pustyni i podczas przerwy wymuszonej nadejściem nocy, z drugiej oryginalne estetyczne ujęcie wchodzących i schodzących aniołów, zastosowane w wyrażeniu „w dół ze wzgórz” z pieśni *Witaj Ojczyźnie w blaskach chwały*, wciąż znanej i śpiewanej przez salezjanów całego świata.

²¹ Poemat *Si embebidos de fe para el combate*, s. 85, wiersze 5-6.

²² Poemat *Si embebidos de fe para el combate*, s. 84, wiersze 5-6.

²³ Poemat *Si embebidos de fe para el combate*, s. 85, wiersze 1-4.

Myślę, że dzisiaj my wszyscy, którzy wierzymy w urok i siłę ewangelicznego przesłania, musimy, jak w przypadku Nikodema z Ewangelii Św. Jana, „narodzić się powtórnie” (J 3,1nn), czyli, jak – z realizmem demaskującym cynizm naszych osobistych i instytucjonalnych postaw – stwierdza Garulo, „wystawić się na niebezpieczeństwo porodu i na cud / rozpoczęcia od zera / ażeby zajaśniała blaskiem / tajemnicza dzierżąca je ręka / nierozprasznani przez rytuały z odprysków chwały i dymów kadzideł, lecz martwe”²⁴. Nie pozwólmy, by pozór zajął miejsce tego, co rzeczywiste! „Narodzić się powtórnie” nie po to, by pograżyć się w anomię, w bezkształtny chaos i amorficzne odtożsamienie, ale po to, by nastąpił rzeczywisty, „inicjujący przełom” (M. de Certeau), który przywróci uzdrawiającą i krzepiącą siłę człowieczego słowa i czynu.

3. OCENA

Jestem dość pilnym i chętnym czytelnikiem poezji każdego okresu historycznego, najrozmaitszych kultur i języków. Wyznam szczerze, że tomik *El latido del bosque* pozwolił mi nacieszyć się współczesną poezją wysokiego lotu. I użytek, jaki czyni Carlos Garulo ze słowa poetyckiego, wydaje mi się niesłychanie sugestywny. Lecz pomimo tych pochwał, nie czuję się technicznie kompetentny w zakresie oceny jakości literackiej tekstu; tym bardziej, że poproszono mnie, bym ograniczył się do zaprezentowania przede wszystkim jego treści.

Myślę natomiast, że potrafię dokonać bardziej wyważonej i przemyślanej oceny dziełka z teologicznego i antropologicznego punktu widzenia. Ta twórczość wymaga uważnych, wczuwających się czytelników, gdyż kryje w sobie głębokie, na pierwszy rzut oka nieuchwytnie, być może nieprzewidywalne i nieoczekiwane skarby. U podstaw całego tomu leży antropologia o charakterze podobnym jak u proroków Izraela: istota ludzka nie jest tam metafizycznie zdeterminowana *a priori*, lecz jest tym, czym jest (czym się staje), poczynawszy od swoich własnych etycznych ustaleń *a posteriori*. To antropologiczne zajęcie stanowi ska ma dalekonośne konsekwencje teologiczne: świętość porusza się zawsze po torze „pytanie – odpowiedź”, gdyż, jak mawiał żydowski poeta francuski, Edmond Jabès, człowiek jest, w gruncie rzeczy, *l'être du questionnement*. Podjęcie refleksji nad tym, jaka byłaby dzisiaj odpowiedź Księdza Bosco na pałacę, napierające na nas zewsząd problemy: oto, co sugeruje nam *El latido del bosque*, a w jeszcze większym stopniu przyszłe, zapowiedziane przez autora utwory. Przy czym, trzeba zawsze pamiętać, że popełnianie błędów leży w naturze człowieka; ich naprawianie i szukanie przebaczenia – to części ludzkiej drogi ku świętości. Albowiem Ksiądz Bosco żyje, musi żyć w pytaniach stawianych i odpowiedziach dawanych dzisiaj przez salezjanów, jego dzieci. On jest naszym współczesnym.

²⁴ Poemat *Suplica que te habite la esperanza*, s. 47, wiersze 28-31 oraz s. 48, wiersze 1-3.

Książka *El latido del bosque* wyraża w konwencji poetycko-prorockiej szczególną przygodę, eksperyment biblijny między dwoma rozmówcami, z których jeden jest świętością samą w sobie, zaś drugi świętością *in fieri* dzień po dniu: między Bogiem a Księdzem Bosco; eksperyment, który – jak wszędzie, gdzie interweniuje Bóg – pomimo nieskładnego dukania i pozornego zagubienia, pomimo ustawicznych zakłóceń i przerw, zachowuje ciągłość. Wszechobecna terażniejszość i Święty Ksiądz Bosco – owo teraz jest ziemskim, historycznym eksperymentem jego uczniów w tym tutaj i teraz, w którym przyszło im żyć, z wszelkimi wyzwaniem, ciemnościami i sytuacjami konfliktowymi, w którym jednak, pomimo wszystko, „miłość Chrystusa przynagla nas (...)” (2Kor 5,14). Ośmielę się stwierdzić, że Garulo wyraził to po mistrzowsku – w sposób jasny, demaskujący mity, pełen nadziei, piękny – używając metafor, obrazów i słów równie olśniewających jak surowych, w poemacie zamykającym dziełko: „Od tych początków, co były / już nasza stopa odbiła w przyszłość. / Teraz jesteśmy w naszym własnym początku / do nowego początku odniesieni: / początku, co tak wyzwala ku życiu / że ono wszędzie kolejnymi początkami / rzek, które ogarną i wchłoną swe źródła, / nową tryskającą prawdę, która żywi”²⁵.

Pozwolę sobie zakończyć tę prezentację, zwracając się do was, członków 26. Kapituły Generalnej Kongregacji Salezjańskiej. Chcę wam powiedzieć, że dzisiaj wieczór, dzięki *El latido del bosque*, trafia w wasze ręce, a za waszym pośrednictwem w ręce całej Kongregacji i Rodziny Salezjańskiej, wspaniała podarunek, autentyczny dar duchowy, gdyż jestem pewien, iż jest to dzieło jedyne w swoim rodzaju, tętnące realizmem i współczesnością, jasnością widzenia przyszłych perspektyw i wielkim pięknem, wyrażające miłość oczyszczoną do Księdza Bosco i jego misji; dzieło to, jak już wcześniej powiedziałem, kryje w sobie głębokie, na pierwszy rzut oka nieuchwytnie, być może nieprzewidywalne i nieoczekiwane skarby. Na pewno odkrywają je i powiększą ich bogactwo sami czytelnicy.

Pozwólcie też mnie, benedyktyńskiemu mnichowi – zakonnikowi jak wy sami i jak wielu innych, mężczyzn i kobiet, żyjących życiem konsekrowanym – poczuć, że dar ten jest także moim udziałem. Cieszy mnie, gdy widzę, że w dzisiejszym Kościele sztuka wciąż jeszcze ma możliwość wypowiedzenia się i wyrażenia tego, co najwznioślejsze, pozwalając je zrozumieć, cieszyć się nim i entuzjastycznie przeżywać. A to jest coś, na co nieczęsto pozwalają piętrzące się przed nami obowiązki, a co nasz umysł, pełen natrętnie powtarzających się myśli i abstrakcji, spycha na bok, w mrok i zapomnienie.

Tłum. Ewa J. Kaczyńska, Stanisław Zimniak SDB

²⁵ Poemat *Fue ayer revelación. Hoy es milagro*, s. 117, wiersze 8-17.

«EL LATIDO DEL BOSQUE» AND A RETURN AD FONTES IN THE CONTEXT OF THE CHURCH AND CONTEMPORARY CULTURE.**Summary**

The article presents the first academic approach to a poem by Carlos Garrulo («El latido del bosque. 1 – GÉNESIS. Libro de orígenes y germinaciones», Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago-Chile, 2008, 144 pages). The poem is the first of nine biblical reflections on the “wood” whose rustling it wants to be perceived as if going in search of a living truth, destined to live on in the future. It is an attempt to discover what can be found in Don Bosco, which has the flavour of originality and novelty. It also has the power of a seed which once sown bursts into life, grows, and with the passing of time, is capable in its maturity of germinating and perpetuating in the newness of today, in this way contributing to the re-awakening and rejuvenating of the world in the monotony of its old and daily rhythm.

In the poem one can see an instance of poetical and spiritual theology in action, a realm of freedom without limits, aimed at a prophetic, not priestly understanding of the biblical Exodus, whose presentation invites us to “resurrect” the charisma and holiness of Don Bosco in these first years of the 21st century. This first analysis shows that the poem by Garrulo is informed by an anthropology similar to that of the prophets of Israel. One can see that it is a work unique in its own kind. It expresses realism and modernity along with a clarity of perspective for the future and great beauty, and thus professes a purified love of Don Bosco and his mission.

Keywords: Saint John Bosco, poem, origin and essence of the Salesian vocation, spiritual theology

Nota o Autorze: O. PROF. LLUIS DUCH OSB – jest mnichem benedyktyńskim w Opactwie Montserrat (Barcelona). Doktor antropologii i teologii Uniwersytetu w Tübingen. Studia uzupełniające w Münster. Jest profesorem Antropologii w „Niezależnym Uniwersytecie” (Universitat Autònoma) – Barcelona (Hiszpania). Prowadzi wykłady i konferencje, oprócz Hiszpanii także w Niemczech, Austrii, Włoszech i w wielu uniwersytetach krajów Ameryki Łacińskiej (UNAM w Meksyku, Belo Horizonte w Brazylii, itp.). W swoim badaniach skupia się na zróżnicowanym słownictwie światów symboli i mitów oraz jego konkretyzacją w dzisiejszym życiu codziennym. Jest autorem 46 książek i bardzo licznych opracowań i haseł encyklopedycznych.

Słowa kluczowe: św. Jan Bosko, poemat, geneza i istota powołania salezjańskiego, teologia duchowości

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

SEMINARE

t. 27 * 2010 * s. 215–222

KS. TADEUSZ KOŁOSOWSKI SDB
UKSW, Warszawa

SENIORES LAICI W STAROŻYTNYCH WSPÓLNOTACH KOŚCIELNYCH W AFRYCE RZYMSKIEJ

W naszych czasach, kiedy domaga się przywrócenia bardziej znacznego miejsca w zarządzaniu Kościołem reprezentacji ludzi świeckich, badanie tego, co działo się w tym względzie w chrześcijaństwie pierwotnym, nabiera charakteru żywej aktualności. W niniejszym artykule chciałbym zwrócić uwagę na rodzaj rady, którą w starożytnych wspólnotach chrześcijańskich w Afryce Północnej stanowili ludzie świeccy, a którą to radę w języku łacińskim współcześni badacze określają jako *seniores laici*¹. Zajęcie się tym tematem jest jeszcze bardziej uzasadnione faktem, że ci *seniores* w IV i V wieku nie mają swoich odpowiedników w Kościołach w innych regionach świata. Na przykład Ambrożyaster informuje nas, że w odległej przeszłości *seniores* istnieli przede wszystkim w żydowskich synagogach, a później w Kościele w Italii² i nie ma żadnego dowodu na istnienie *seniores* w innych prowincjach w tym okresie³. Trudno jest dzisiaj z całą pewnością wskazać na przyczynę tego stanu rzeczy. Pozostaje kwestią otwartą, czy ich przetrwanie było spowodowane przypadkiem długotrwałej izolacji w Afryce Pół-

¹ Por. P. Monceaux, *Les Seniores laici des Églises africaines*, Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France 1(1903), s. 283-285; P.G. Caron, *Les „seniores laici” dans l’Église africaine*, Revue Internationale des Droits de l’Antiquité 6(1951), s. 7-22; W.H.C. Frend, *The „seniores laici” and the origins of the Church in North Africa*, Journal of Theological Studies 12(1961), s. 280-284.

² Ambrosiaster, *In epistolam beati Pauli ad Thimoteum primam*, Patrologia Latina 17,475: „Nam apud omnes utique gentes honorabilis est senectus: unde et Synagoga, et postea Ecclesia seniores habuit, quorum sine consilio nihil agebatur in Ecclesia. Quod qua negligentia obsolaverit, nescio [...]”.

³ Por. W.H.C. Frend, *The „seniores laici”...*, dz. cyt., s. 282.

nocnej, czy też tradycyjnie stanowili oni wyróżniającą się i ważną część tamtejszej organizacji kościelnej⁴.

Kim byli, w jaki sposób dostępowali szczególnych funkcji we wspólnotach kościelnych, jakie to były funkcje oraz jakie dawało to im miejsce w poszczególnych Kościołach lokalnych względem hierarchii kościelnej i wiernego ludu?

Wszystkie źródła pisane na temat tej grupy pochodzą z terenu Afryki Północnej (Rzymskiej) i w większości z IV i początku V wieku. Ponadto, w wielu przypadkach, treściowo związane są ze schizmą donatystyczną⁵, która na początku IV wieku podzieliła chrześcijaństwo północnoafrykańskie na dwie zwalczające się wspólnoty wyznaniowe: katolików i donatystów. Wśród północnoafrykańskich pisarzy wczesnochrześcijańskich na temat *seniores laici* naszymi informatorami są: Tertulian, Optat z Mileve i św. Augustyn. O *seniores laici* jest także mowa w dokumentach związanych z początkami schizmy donatystycznej i w aktach męczenników. Informacje o nich czerpiemy również z inskrypcji. Przyjrzyjmy się bliżej poszczególnym tekstom.

1. TERTULIAN, *APOLOGETICUS*

Ojciec chrześcijańskiej literatury łacińskiej, Tertulian z Kartaginy, w swej adwokackiej mowie sądowej skierowanej do pogan w obronie chrześcijan, jaką stanowi dzieło *Apologetyk*, ukazuje również wiele obrazów z życia wspólnoty chrześcijańskiej, by poganie lepiej poznali prawdę o chrześcijanach.

Mówi między innymi o sądach, jakie mają miejsce we wspólnotach kościelnych, by wykluczyć z nich grzeszników⁶. W związku z tym stwierdza: „Przewodniczą starsi (*seniores*) i już wypróbowani, którzy do urzędu tego dochodzą nie za pieniądze, ale przez świadectwo czynów: za pieniądze bowiem nie dostanie żad-

⁴ Por. tamże, s. 280.

⁵ Do powstania schizmy doszło około 312 roku w Kartaginie na skutek podwójnej elekcji biskupiej po śmierci biskupa Mensuriusza. Przeciw wybranemu na jego następcę diakonowi Cecylijanowi uformowała się opozycja, która podważyła ważność konsekracji biskupiej Cecyliana i na antybiskupa wybrała lektora Majoryna, którego niebawem zastąpił Donat, od imienia którego nazwę wzięły cały ruch. Więcej na temat schizmy por. T. Kołowski, *Polityka religijna Konstancyna Wielkiego w świetle schizmy donatystycznej*, *Saeculum Christianum* 2(1995)1, s. 17-37; tenże, *Dyskusje nad tłem schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, *Collectanea Theologica* 66(1996)2, s. 97-101; tenże, *Lucilla z Kartaginy a geneza schizmy donatystycznej*, w: *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej. Materiały Sympozjum patrystycznego 22.10.1998 ATK*, red. I. Salamonowicz-Górska i inni, Warszawa 1999, s. 53-63; tenże, *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, Piła 2000; W. Myszor, *Męczennicy Kościoła donatystów*, *Vox Patrum* 20(2000)38-39, s. 449-456.

⁶ Tertulian, *Apologetyk* 39,4, tłum. J. Sajdak, Poznań 1947, s. 157, Pisma Ojców Kościoła, t. 20: „Albowiem i sąd tam się odbywa z wielką skrupulatnością, jak u tych ludzi, którzy pewni są boskiej obecności i jest to wyraźną bardzo zapowiedzią przyszłego sądu, jeśli ktoś tak zgrzeszył, że się go usuwa od wspólnej modlitwy, od zebrań i całego świętego obcowania”.

nej rzeczy boskiej”⁷. *Seniores*, o których pisze tutaj Tertulian, nie wydają się być prezbiterami. W takim przypadku Tertulian użyłby terminu *presbyteri*, który to termin wielokrotnie pojawia się w jego dziełach. Owi *seniores* nie byli więc duchownymi. Wraz z biskupem przewodniczyli trybunałowi, który miał wydawać wyrok ekskomuniki. W kompetencjach tej grupy były więc funkcje jurydyczne.

2. *PASSIO SANCTI FELICIS EPISCOPI*

Dokument ten mówi o męczeństwie wspomnianego w jego tytule biskupa z miejscowości Thibiuca, które dokonało się 5 lipca 303 roku. Biskup poniósł śmierć za odmowę wydania władzom rzymskim ksiąg Pisma Świętego, czego żądał pierwszy edykt prześladowczy cesarza Dioklecjana.

Zwróćmy uwagę na fragment, w którym jest mowa o wezwaniu, po obwieszczeniu 5 czerwca 303 roku edyktu w Thibiuka, przedstawiciele tamtejszego Kościoła, do kuratora⁸ Magnilianusa. Biskup Feliks udał się wówczas do Kartaginy, nie było go więc w Thibiuca. Czytamy: „Ponieważ tego samego dnia biskup udał się do Kartaginy, rozkazał kurator Magnilianus przyprowadzić do siebie starszych ludu (*seniores plebis*). Zarządził również doprowadzenie kapłana (*presbyterum*) Apra i lektorów (*lectores*) Cyryla i Witalisa”⁹. Zdanie to wskazuje, że w tym czasie w Kościele w Thibiuca, oprócz hierarchii kościelnej, istniała grupa chrześcijan świeckich określona tutaj mianem starszych ludu (*seniores plebis*). Musiała być to grupa we wspólnocie chrześcijańskiej znacząca, skoro przedstawiciel władzy rzymskiej wezwał ich na przesłuchanie oprócz prezbitera i lektorów, którzy przecież w sposób szczególnie odpowiadali za księgi Pisma Świętego. *Seniores plebis* musieli więc stanowić grupę, która wyróżniała się z ogółu wiernych.

3. OPTAT Z MILEVE, *DE SCHISMATE DONATISTARUM LIBRI VII*

Kolejnym źródłem do poznania *seniores laici* jest dzieło Optata z Mileve, *De schismate donatistarum libri VII*. W dziele tym, Optat opisuje początki schizmy donatystycznej oraz przeprowadza polemikę z różnymi argumentami donatystów.

⁷ Tertullianus, *Apologeticum* 39, ed. E. Dekkers, Turnholti 1954, Corpus Christianorum. Series Latina, vol. 1: „Praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio adepti, neque enim pretio ulla res dei constat”.

⁸ *Curatoreres*: nadzwyczajni pomocniczy urzędnicy sprawujący pieczę nad sprawami, dla których specjalnie ich powoływano. To im właśnie, po wydaniu pierwszego edyktu prześladowczego Dioklecjana, powierzono obowiązek rewizji kościołów w poszukiwaniu ksiąg biblijnych.

⁹ *Passio sancti Felicis episcopi*, 1, w: *Le dossier du donatisme*, ed. J. L. Maier, t. 1: *Des origines a la mort de Constance II (303-361)*, Berlin 1987, s. 49-51, Texte und Untersuchungen 134: „Tunc Magnilianus curator iussit ad se perduci seniores plebis, quoniam eadem die Felix episcopus Carthaginem fuerat profectus: sed et Aprum presbyterum ad se iussit perduci et Cyrillum et Vitalem lectores”.

W związku z historią powstania schizmy donatystycznej, informuje nas, że gdy biskup Mensuriusz, wezwany przez władze państwowe w sprawie jednego z diakonów¹⁰, zmuszony był udać się do Rzymu, powierzył na przechowanie drogie przedmioty ze złota i srebra *senioribus*: „Pozostawił je zatem rzekomo wiarygodnym starszym”¹¹. Optat mówi tutaj o owych *seniores* jako *quasi fidelibus*, ponieważ, jak się później okazało, roztrwonili powierzone im na przechowanie skarby na alkohol i – nie mogąc oddać prawowitemu następcy Mensuriusza, Cecylianiowi – powierzonego im depozytu, zerwali z nim łączność¹² i przyłączyli się do innych oponentów Cecyliana, którzy dali początek schizmie donatystycznej.

Świadectwo Optata pozwala nam poznać wyraźnie jedną z funkcji, jaką we wspólnotach kościelnych mogli piastować *seniores laici*. Wspierali oni mianowicie biskupa w zarządzaniu dobrami kościelnymi.

4. ACTA PURGATIONIS FELICIS

Następnym dokumentem, który wspomina o *seniores*, są *Acta purgationis Felicis* (*Akta rehabilitacji Feliksa*). Chodzi tu o Feliksa, biskupa Aptungi. To on konsekrował Cecyliana na biskupa po śmierci Mensuriusza. Oponenti Cecyliana oskarżali Feliksa, że w czasie prześladowań dopuścił się *traditio*, czyli wydania władzom ksiąg Pisma Świętego. Dopuścił się więc ciężkiego grzechu, przez co – zgodnie z ówczesną tradycją północnoafrykańską – stał się niegodny i niezdolny do udzielania w sposób ważny sakramentów, w tym konsekracji biskupiej. Oskarżenie Feliksa o *traditio* okazało się fałszywe, dokonane na podstawie spreparowanych dokumentów¹³. *Acta purgationis Felicis* są protokołem ze śledztwa, które uniewinniło Feliksa z zarzutu *traditio*, a które miało miejsce w Kartaginie na początku 315 roku przed prokonsulem Afryki, Elianusem. W dokumencie tym, dwukrotnie jest mowa o *seniores*. W pierwszej wzmiance mówi się, że w czasie procesu głos zabrał między innymi pewien Maximus, który stwierdził, że przemawia w imieniu starszych chrześcijan wspólnoty katolickiej¹⁴. Ten sam doku-

¹⁰ Diakon Feliks miał napisać jakiś oszczerczy list o cesarzu tyranie.

¹¹ S. Optati Milevitani, *Libri VII* I,17, ed. C. Ziwsa, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1893, s. 19, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 26: „Quae quasi fidelibus senioribus commendavit [...]”.

¹² Tamże I,18: „Convocantur supra memorati seniores, qui faucibus avaritiae commendatam ebiberant praedam. Cum reddere cogentur, subdixerunt communioni pedem”.

¹³ Szerzej na ten temat por. T. Kołosowski, *Traditores. Wokół postawy duchowieństwa wobec roszczeń totalitarnego państwa w kontekście początków schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, *Znaki Nowych Czasów* 18(2007), s. 98-99.

¹⁴ *Acta purgationis Felicis* 2, w: *Le dossier du donatisme*, dz. cyt., s. 176-177: „Maximus dixit: loquor nomine seniorum christiani populi catholicae legis”.

ment, nieco dalej, wspomina o trzech *seniores*, których Ingencjusz¹⁵ zabrał ze sobą do Aptungi, by zbadali, czy biskup tego miasta Feliks był rzeczywiście traditorem¹⁶.

Można zauważyć, że tekst ten wskazuje nam, po pierwsze, na kolejny termin określający ową radę starszych: *seniores christiani populi catholicae legis*. Po drugie, możemy z niego wyciągnąć wniosek co do kolejnej funkcji, jaką mogli sprawować *seniores laici* we wspólnotach kościelnych. Ingencjusz zabrał ze sobą do Aptungi *seniores* w celu zbadania sprawy biskupa Feliksa. Mogli więc oni spełniać bliżej nieokreślone funkcje sędownicze.

5. ŚW. AUGUSTYN

Mniej więcej wiek później, inny wybitny Ojciec Kościoła Augustyn, daje nam kilkakrotnie świadectwo istnienia *seniores laici*. W jednym z listów do swoich diecezjan w Hipponie, Augustyn kieruje następujące pozdrowienie: „Wielce umiłowanym braciom, duchowieństwu (*clero*) i starszym (*senioribus*) oraz całemu ludowi (*plebi*) Kościoła w Hipponie, któremu służę w miłości do Chrystusa, Augustyn w Panu śle pozdrowienie”¹⁷. Słowami tymi Augustyn poświadcza, że w Hipponie, gdy był on biskupem tego miasta, byli *seniores*, którzy sytuowali się pomiędzy duchowieństwem (*clerus*) i społecznością chrześcijańską (*plebs*).

Kolejne świadectwa Augustyna o istnieniu *seniores* pochodzą z jego polemicznego pisma skierowanego przeciwko donatyście Kreskoniuszowi. I tak Augustyn, cytując jeden z dokumentów kościelnych¹⁸, wymienia następujące urzędy

¹⁵ Kim był Ingencjusz? To jedna z osób, która miała czynny udział w zapoczątkowaniu schizmy donatystycznej. Był pisarzem urzędowym w Aptundze. Przyjaźnił się także z biskupem Maurusem z Utica i korzystał z jego gościny. Maurus jednak miał dostąpić godności biskupiej za pośrednictwem symonii. Biskup Feliks był zaś wówczas, pod nieobecność w Afryce biskupa Kartaginy, Mensuriusza, komisarycznym zarządcą prowincji Afryki Prokonsularnej. Feliks udał się wówczas do Utica, gdzie złożył z urzędu Maurusa. Ten akt spowodował wrogość Ingencjusza wobec Feliksa. Postanowił się zemścić na biskupie Aptungi. Gdy ten zażądał, by wierni w Utica nie utrzymywali już więcej z Maurusem wspólnoty, Ingencjusz miał do niego zawołać: „ani z tobą, ani z nim, ponieważ jesteś traditorem”. Stąd Ingencjusz, po usunięciu z urzędu swojego przyjaciela, udał się pospiesznie do Aptungi, aby zgromadzić przeciwko Feliksowi materiał dowodowy. Por. T. Kołosowski, *Od wolności wyboru wyznania...*, dz. cyt., s. 30-31.

¹⁶ *Acta purgationis Felicis* 8, w: *Le dossier du donatisme*, dz. cyt., s. 181-183: „Exinde ivi in patriam ipsius Felicis: duxi mecum tres seniores ut uiderent an uerum tradidisset annon”.

¹⁷ Augustinus Hipponensis, *Epistulae* 78, ed. A. Goldbacher, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1896, s. 331, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 34,2: „Dilectissimis fratribus, clero, senioribus et uniuersae plebi ecclesiae hipponiensis, cui seruiō, in dilectione christi augustinus in domino salutem”.

¹⁸ Chodzi o *Gesta apud Zenophilum* – akta z procesu, jaki miał miejsce w 320 roku, a który toczył się przeciwko biskupowi Cirta Sylwanusowi, którego oskarżano o *traditio* oraz symonię i kradzieże. Por. *Appendix decem monumentorum veterum ad Donatistarum historiam pertinentium*,

w Kościele północnoafrykańskim: biskupi (*episcopi*), prezbiterzy (*presbyteri*), diakoni (*diacones*) i starsi (*seniores*)¹⁹. Nieco dalej, w tym samym piśmie, Augustyn – cytując kolejny dokument związany ze schizmą donatystyczną – poświadczają istnienie we wspólnocie donatystycznej w Musti grupy *seniores Ecclesiae*²⁰.

To świadectwo biskupa Hippony informuje nas, po pierwsze, o kolejnej nazwie rady starszych – *seniores Ecclesiae*. Po drugie, potwierdza ich usytuowanie we wspólnocie pomiędzy hierarchią kościelną a wiernym ludem.

Kolejne ciekawe świadectwo św. Augustyna na temat rady *seniores laici* pochodzi z jego dzieła *Enarrationes in Psalmos* (*Objaśnienia Psalmów*). W tym homiletycznym dziele, w którym Augustyn objaśnia wiernym kolejne psalmy, zabiera on także wielokrotnie głos na różne aktualne problemy Kościoła północnoafrykańskiego. W jednym z kazań Augustyn wspomina o sytuacji w Kościele donatystów, która miała miejsce w 392 roku. Prymas donatystów Prymian przywrócił grupę miejscowych schizmatyków do wspólnoty. *Seniores* natychmiast zaprotestowali, a gdy nie zdołali przekonać Prymiana, podjęli dalsze kroki, mianowicie zebrałi synod i zdecydowali o poparciu żądań rywalizującego z Prymianem kandydata. Sporządzili oni wtedy dokument, który rozpowszechnili w całości wśród episkopatu donatystycznego, przedstawiając nieprawę czyny ich biskupa i domagając się zwołania formalnego synodu celem zbadania ich oskarżenia przeciw Prymianowi.

Augustyn cytuje fragment sprawozdania z powyższego synodu: „Mając na względzie ten przepis prawa napominający nas, z konieczności musieliśmy wysłuchać i wobec niego przedyskutować sprawę Prymiana, którego lud święty Kościoła kartagińskiego wybrał na biskupa owczarni Bożej, na wniosek wysunięty w listach starszych (*seniorum*) tegoż Kościoła, abyśmy wyjaśniliśmy wszystko, albo jako niewinnego, czego należało sobie życzyć, odesłać, albo byśmy wykazali, że należy go potępić ze względu na jego winy”²¹. Mamy tutaj kolejną wzmiankę o funkcjach jurydycznych rady *seniores laici* określanych w tym dokumencie ponownie jako *seniores Ecclesiae*. Mieli oni pewne kompetencje w sprawach

recensuit et commentario critico indicibusque instruxit C. Ziwsa, s. 185-197, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 26.

¹⁹ Por. Augustinus Hipponensis, *Contra Cresconium* III,29,33, ed. M. Petschenig, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1909, s. 440, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 52.

²⁰ Por. tamże III,56,62, s. 467-468.

²¹ Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 36,2,20, ed. E. Dekkers, J. Fraipont, Turnholt 1956, Corpus Christianorum. Series Latina, vol. 38: „Hoc igitur edicto legis admoniti, necesse nos fuerat primiani causam, quem plebs sancta carthaginensis ecclesiae episcopum fuerat in ouile dei sortita, seniorum litteris eiusdem ecclesiae postulantibus, audire atque discutere sub eo, ut explanatis omnibus, aut innocentem, quod optabile fuerat, purgaremus; aut nocentem certe ostenderemus suis meritis esse damnatum”. Por. także W.H.C. Frend, *The „seniores laici”* ..., dz. cyt., s. 281.

dyscyplinarnych przeciw biskupom i prawo do zwoływania synodów w tych sprawach.

6. INSKRYPCJA NAGROBNA Z BÔNE (HIPPO REGIUS)

Wreszcie wskaźmy na jedną z inskrypcji nagrobnych odnalezioną w Bône (Hippo Regius), w dzisiejszej Algierii. Mamy w niej następującą wzmiankę: *Maritis senator de numeru bis electum fidelis*²². Wydaje się, że wierzący chrześcijanin (na co może wskazywać słowo *fidelis*) o imieniu Maritis mógł należeć do grona *seniores laici*. Określenie *senator* może być tutaj użyte jako synonim słowa *senior*. Taką interpretację zdaje się potwierdzać św. Augustyn, który w jednym ze swoich dzieł stwierdza, że czasami radzie *seniores* nadawano nazwę *senatus*²³.

Inskrypcja ta informuje nas ponadto o czymś więcej, mianowicie o sposobie wyznaczania rady *seniores laici*. Maritis do rady *seniores laici* został dwukrotnie wybrany *bis electum*. Wybór nastąpił *de numeru*. Należy zauważyć, że w języku Ojców Kościoła afrykańskiego słowo *numerus* jest często używane, aby wskazać grono wiernych²⁴. W jednym z listów, Cyprian, biskup Kartaginy z połowy III wieku, pisze: „Sed quosdam audio inficere numerum vestrum”²⁵ („Słyszę, że niektórzy plamią wasze grono”). Użyte więc w inskrypcji wyrażenie *de numeru electum* pozwala wnioskować, że radę *seniores laici* wybierali wierni ze swego grona.

WNIOSKI

Jakie wnioski wynikają z przeprowadzonej analizy źródeł? W świetle źródeł, *seniores laici* jawią się jako integralna część organizacji zarówno Kościoła donatystycznego, jak i katolickiego w Afryce Północnej w IV i na początku V wieku. Przedstawione źródła są wystarczającym dowodem na ich istnienie. W poszczególnych wspólnotach kościelnych sytuowali się oni pomiędzy hierarchią kościelną a wiernym ludem. Wyboru ich dokonywał lud ze swego grona.

Funkcje *seniores laici* miały zarówno charakter administracyjny, jak i dyscyplinarny. Spełniając swoje obowiązki, współpracowali oni z biskupami w administrowaniu i zabezpieczaniu własności kościelnej. Oprócz tych obowiązków, mieli

²² *Corpus Inscriptionum Latinarum*, t. VIII, n. 17414, cyt. za P.G. Caron, *Les „seniores laici”*..., dz. cyt., s. 11.

²³ Augustinus Hipponensis, *Quaestionum in heptateuchum libri septem* III,25, ed. J. Fraipont, Turnholt 1958, *Corpus Christianorum. Series Latina*, vol. 33: [...] „etiam senatum dici interpretati sunt ordinem seniorum”; por. P.G. Caron, *Les „seniores laici”*..., dz. cyt., s. 14.

²⁴ Por. P.G. Caron, *Les „seniores laici”*..., dz. cyt., s. 14.

²⁵ Cyprianus, *Epistula VI, ad Rogatianum presbyterum et caeteros confessores* 4, *Patrologia Latina* 4, 242.

oni także inne, o charakterze sądowniczym i dyscyplinarnym, które pozwalały im kontrolować zachowanie swych biskupów.

THE SENIORES LAICI IN ANCIENT CHURCH COMMUNITIES IN ROMAN AFRICA

Summary

The article refers to a council, which in ancient Christian communities in Northern Africa was comprised of lay people. This council is called in Latin *seniores laici* by contemporary scholars. All the sources written on the subject of this group come from Roman Africa. They were mostly written in the fourth and fifth century. In the light of these sources, the *seniores laici* appear as an integral part of both the Donatist Church and the Catholic Church in Northern Africa. The selected sources are sufficient proof of their existence. In church communities, these councils were held between the church hierarchy and the faithful. Their members were chosen by the people. They fulfilled their duties in collaboration with the bishops, administering and maintaining church property. They also performed functions of judiciary and disciplinary character which permitted them to control the conduct of their own bishops.

Keywords: Church history of ancient, the Church in Roman Africa, the Donatist Church, the lay people, secular Christians

Notka o Autorze: **KS. PROF. UKSW DR HAB. TADEUSZ KOŁOSOWSKI SDB**, jest historykiem literatury wczesnochrześcijańskiej, pracownikiem naukowo-dydaktycznym w Instytucie Nauk Historycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych, kierownikiem Katedry Historii Wczesnochrześcijańskiej Literatury Łacińskiej. W Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą jest wykładowcą języka łacińskiego. Zainteresowania badawcze koncentrują się na dziejach chrześcijaństwa w Afryce Rzymskiej i wczesnochrześcijańskiej literaturze łacińskiej a w sposób szczególny na twórczości Hilarego z Poitiers i Salwiana z Marsylii.

Słowa kluczowe: *seniores laici*, historia Kościoła starożytnego, Kościół północnoafrykański, donatyzm, laikat, chrześcijanie świeccy

KAROLINA KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA
UKSW, Warszawa

PERYCHOREZA NATUR W UJĘCIU MAKSYMA WYZNAWCY

Problem perychorezy natur wydaje się zbyt często omijany w analizach teologicznych, a przede wszystkim filozoficznych. Niezwykle interesujące wydaje się w tym kontekście odróżnienie perychorezy chrystologicznej od *communicatio idiomatum*. Opracowanie niniejsze nie rości sobie pretensji do analizy całości tego skomplikowanego problemu, czy ogarnięcia tajemnicy, której dotykamy, podejmując to zagadnienie. Stanowi jedynie próbę interpretacji intuicji, które w swych pismach zawarł Maksym Wyznawca – jeden z pierwszych, którzy zajmowali się tą tematyką; jeden z pierwszych, którzy próbowali dotknąć i opisać tajemnicę: w jaki sposób dwie natury złączone razem są doskonale zjednoczone w jednej osobie. Rozważania te nie toczyły się w próżni. Sprowokowała je sytuacja Kościoła, w którą Maksym Wyznawca był żywo zaangażowany. Mam tu na myśli spory z monofizytami i monoteletami, w toku których kształtowały się podstawowe dogmaty chrystologiczne. Rolę Maksyma – w toczącej się w związku z nimi dyskusji – w pełni docenia Christoph Schönborn, który pisze, że Maksym dokonał najwspanialszej syntezy chrystologicznej w starożytności, a jego ścisły teologiczny umysł wyprowadził go na wyżyny teologicznej refleksji¹.

Stając się obrońcą soboru chalcedońskiego, Maksym zajął się między innymi doprecyzowaniem terminów i zagadnień, które mogły rodzić wątpliwości i prowadzić do kolejnych herezji (monoenergizmu i monoteletyzmu). Ujmując to inaczej, walczył z herezjami monoenergizmu i monoteletyzmu, odwołując się do soboru chalcedońskiego i wyciągając ostateczne konsekwencje z jego postanowień. Pozostając nie tylko dziedzicem Ojców Kościoła, ale i filozofów neoplatonickich, formułuje definicje podstawowych dla tej problematyki pojęć.

¹ Por. Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 115.

1. *COMMUNICATIO IDIOMATUM* A PERYCHOREZA CHRYSOLOGICZNA

Na początku, jak podkreśla O. D. Crisp, ważne jest, aby nie mylić perychorezy natur z *communicatio idiomatum*. W przypadku bowiem *communicatio idiomatum* mierzymy się z tym, jak sprzeczne cechy mogą być orzekane o jednej osobie Chrystusa, w której istnieją razem w hipostatycznej unii dwie natury bez zmieszania. Natomiast nauka o perychorezie natur dotyczy tego, jak dwie natury są zjednoczone w unii hipostatycznej. Nie otrzymujemy całościowego wytłumaczenia (to przecież tajemnica!), jak te dwie natury są zjednoczone, ale zyskujemy pewne rozjaśnienie tajemnicy ich zjednoczenia².

Termin perychoreza został po raz pierwszy użyty przez Grzegorza z Nazjanzu. W *Liście 101 Do Kledoniusza Prezbitera przeciw Apolinariuszowi* pisze on w sposób następujący: „Podobnie jak zdania: «Przez Chrystusa wszystko czynione zostało» (J 1,3), «Chrystus mieszka w sercach waszych» (Ef 3,17) wypowiedziane zostały nie w odniesieniu do tego, co myślne (κατὰ τὸ νοούμενον), ponieważ jak natury (φύσεων), tak i określenia (κλήσεων) mieszają się i wskutek zespolenia w siebie wzajem zachodzą (περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας)»³.

Według R. Otto, który komentuje wypowiedź Grzegorza, perychoreza oznacza tu przyporządkowanie właściwości jednej natury drugiej, a przyporządkowanie określić, czyli *communicatio idiomatum*, jest w zasadzie nieodłączne i dlatego wymienione razem⁴. Nie można się więc zgodzić z J. Stahrem, który sugeruje, że *perichoresis* to ten sam termin, co *communicatio idiomatum* tylko wyrażony w innym języku⁵. Te dwie rzeczywistości (natury i określenia) wymienia przecież Grzegorz obok siebie, ale wyraźnie rozróżnia.

Problematyka perychorezy natur zostaje znacznie pogłębiona i rozwinięta dopiero w pismach Maksyma Wyznawcy⁶. Prawdopodobnie pierwszy raz używa on terminu perychoreza w *Ambigua ad Thomam 5*⁷. W swoim dowodzeniu odwołuje się do perychorezy natur i najczęściej posługuje się terminem περιχώρεσις εἰς

² O.D. Crisp, *Problems with Perichoresis*, Tyndale Bulletin 56(2005)1, s. 123.

³ Grzegorz z Nazjanzu, *List CI*, w: *Listy*, tłum. J. Stahr, Poznań 2005, s.137, PG 37, 181C: ὡσπερ καὶ τὸ διὰ Χριστοῦ γεγονέναι τὰ πάντα, καὶ κατοικεῖν Χριστὸν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, οὐ κατὰ τὸ φαινόμενον τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ κατὰ τὸ νοούμενον, κίρναμένων ὡσπερ τῶν φύσεων, οὕτω δὴ καὶ τῶν κλήσεων, καὶ περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας τῷ λόγῳ τῆς συμφύσεως.

⁴ Por. R. Otto, *The Use and the Abuse of Perichoresis in Recent Theology*, *Scottish Journal of Theology* 54(2001), s. 122.

⁵ Por. J. Stahr, w: Grzegorz z Nazjanzu, dz. cyt., s. 137.

⁶ Por. O. D. Crisp, art. cyt., s. 122; R. Otto, dz. cyt., s. 368; G. L. Prestige, *ΠΕΡΙΧΟΡΕΩ and ΠΕΡΙΧΟΡΕΣΙΣ in The Fathers*, *Journal of Theological Studies* 29(1928), s. 243.

⁷ *Ambigua* [dalej: *Amb.*] 5, 150-155; *Corpus Christianorum. Series Graecorum* [dalej: CCSG] 48, s. 26-27: ἐπειδὴ καὶ ἡ φύσις ἀσυγχύτως ἐνωθεῖσα τῇ φύσει, δι' ὅλου περικεχώρηκεν, μηδὲν ἀπόλυτον παντάπασιν ἔχουσα, καὶ τῆς ἡνωμένης αὐτῇ καθ' ὑπόστασιν κεχωρισμένον θεότητα.

ἀλλήλας⁸. Nie ulega jednak wątpliwości, że to nie samo wykorzystanie terminu, którego definicji nie poświęca w ogóle uwagi⁹, ale całe zaangażowanie Maksyma w spory chrystologiczne sprawiło, iż sformułował i doprecyzował naukę, dając podstawy rozumieniu perychorezy.

Maksym podkreśla, że Chrystus ma dwie kompletne i oddzielne natury, a co za tym idzie, także dwie oddzielne wole i działania. Poszukuje on jedności Chrystusa nie na poziomie natury, ale na poziomie hipostazy¹⁰. Wydaje się więc słuszne, aby choć bardzo ogólnie przyjrzeć się, jak Wyznawca rozumie pojęcia tak podstawowe dla naszych rozważań jak natura, osoba, hipostaza czy substancja.

2. OSOBA I HIPOSTAZA A NATURA I SUBSTANCJA

Problem rozumienia tych terminów nie pojawił się oczywiście dopiero w kontekście sporów chrystologicznych, ale w ich świetle wymagał dalszego doprecyzowania, czym zajął się między innymi Maksym Wyznawca.

Hipostaza została już szczegółowo opisana przy okazji sporów trynitarnych, a rola Ojców Kapadockich jest tu nie do przecenienia. Sobór w Chalcedonie podejmuje terminy „hipostaza” i „natura” w odniesieniu do Chrystusa, stwierdzając: „Nigdy nie zaniknęła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, ab stworzyć jedną osobę i jedną hipostazę”¹¹.

Maksym zazwyczaj stara się unikać terminu „osoba” (πρόσωπον) ze względu na kontrowersje, które budził w teologii, wydaje się, że hipostaza doskonale mu go zastępuje. W *Liście 15* wyraźnie łączy ze sobą te dwa terminy, jako odnoszące się do tego, co własne i indywidualne¹². Maksym twierdzi, że filozofowie definiują hipostazę jako substancję z cechami własnymi, natomiast Ojcowie – jako jednostkowego człowieka, który jest osobowo różny od innego człowieka (χαρακτηριστικοῖς ιδιώμασιν)¹³.

Jeśli zaś chodzi o substancję, jak wykazują to badacze, Maksym rozumie ją na dwa sposoby. Po pierwsze, jako nadrzędną kategorię bytową, która zawiera w sobie wszystkie byty z wykluczeniem Boga; po drugie (i istotne w tym mo-

⁸ Por. np. *Quaestiones et dubia*, I, 67, CCSG 10, s. 155; *Amb.* 42, PG 91, 1320AB; *Amb.* 5, CCSG 48, s. 26-27, 32-34.

⁹ Jak zaznacza O. D. Crisp, to dopiero Jan z Damazku w *De fide orthodoxa* zajmuje się szczegółową analizą terminu perychoreza; por. O. D. Crisp, art. cyt., s. 122.

¹⁰ Por. D. Bathrellos, *Byzantine Christ. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford 2004, s. 101.

¹¹ Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. I, Kraków 2001, s. 223.

¹² Por. *Epistula* [dalej: *Ep.*] 15, PG 91, 545A.

¹³ Por. *Ep.* 13, PG 91, 528A-B; *Opuscula theologica et polemica* 26, PG 91, 276B.

mencie dla nas), jako οὐσία καθ' ἑκαστον, która właściwie jest identyczna z naturą¹⁴.

W *Quaestiones ad Thalassium* Maksym pisze o substancji w pierwszym rozumieniu w sposób następujący: „Substancja łączy w sobie to, co duchowe, z tym, co zmysłowe, niebo z ziemią, rzeczy zmysłowe i intelektualne, naturę i rozum (φύσεως πρὸς λόγον)”¹⁵. Natomiast w *Liście 15* tłumaczy drugie rozumienie substancji w ten sposób: „Pytasz mnie o to, czym jest wspólne i powszechne, a czym własne i szczegółowe; odpowiedź na to pytanie ma nam wyjaśnić całe zagadnienie zjednoczenia (obu natur w Chrystusie). Nie będę tu omawiał niczego ze swoich własnych wynalazków; powiem to tylko, czego się nauczyłem od Ojców. Otóż według Ojców, wspólne i powszechne oznacza istotę [substancję – K. K.] i naturę, jak bowiem powiadają te słowa mają to samo znaczenie. Własne i szczegółowe natomiast to hipostaza i osoba – dwa również synonimiczne terminy”¹⁶. Widzimy więc, że właściwe ujęcie relacji między hipostazą/osobą a substancją/naturą jest według Wyznawcy konieczne dla właściwego zrozumienia zjednoczenia dwóch natur w Chrystusie.

Maksym definiuje naturę (φύσις) jako coś ogólnego i w tym sensie tożsamego z substancją. Natura odnosi się do tego, co ogólne, do gatunku i do formy, a określa to, co wspólne wszystkim bytom pojedynczym. W wielu miejscach pisze o Wcieleniu i dwóch naturach Chrystusa. Oto wybrane fragmenty: „Cóż bardziej niezwykle: będąc według natury Bogiem, uznał za stosowne stać się według natury człowiekiem. Nie zmienił w jakikolwiek sposób granic żadnej ze [swych] dwóch natur, ale będąc w pełni Bogiem, pozostał cały człowiekiem. Bycie Bogiem nie powstrzymało go od tego, by stać się człowiekiem, jak również przyjęcie natury ludzkiej nie umniejszyło jego Boskości. Trwa on jeden i cały w obu [naturach], bowiem ani niezniszczalna co do natury różnica substancjalna (κατ' οὐσίαν) między jego częściami nie wprowadziła w Nim żadnego podziału, ani absolutna jedność hipostazy nie spowodowała żadnego zmieszania; nie zwrócił się w kierunku natury niższej, ani nie zmienił się w taką, którą nie był”¹⁷. Nie zrealizował swojej ekonomii w obrazie pozornego ciała lub biorąc wszystko, co jest charakterystyczne dla [natury ludzkiej], lecz nie przyjmując jej samej, przyjął natomiast całkowicie, rzeczywiście i prawdziwie naturę ludzką, zjednoczył ją w swojej osobie, bez zmiany, bez przeobrażenia, bez pomniejszenia i bez podzia-

¹⁴ Por. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, s. 89; H.U. von Balthasar, *Liturgie Cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris 1947, s. 160.

¹⁵ *Quaestiones ad Thalassium* 48, PG 90, 440D. [Wszystkie tłumaczenia, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autorki niniejszego artykułu].

¹⁶ *Ep.* 15, PG 91, 544D-545A.

¹⁷ Por. Sobór Konstantynopolitański II, *Anatematyzmy przeciwko „Trzem rozdziałom”*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., s. 289 i 291-293.

łu¹⁸, zachowując ją nienaruszoną w swojej zasadzie (λόγος) i swoich granicach substancji”¹⁹.

Wypada tu zrobić małe dopowiedzenie dotyczące rozumienia przez Maksyma terminów „logos” (λόγος) i „tropos” (τρόπος). Maksym często się nimi posługuje, tłumacząc swoją wizję wszechświata. Najogólniej napisać można, że λόγος to zasada istnienia stworzeń. Jest w nich elementem niezmiennym, determinującym nie tylko substancję, lecz także ich początek. Λόγοι rzeczy istnieją w Bogu i to dzięki nim byty są tym, czym są i realizują swoją doskonałość²⁰. Natomiast, τρόπος to – według Wyznawcy – sposób istnienia stworzeń i o ile zasada (λόγος) jest czymś niezmiennym, to sposób (τρόπος) nie jest stały i umożliwia różne stopnie realizacji naturalnych możliwości. Rozróżnienie to będzie szalenie ważne, gdyż przy jego pomocy Wyznawca tłumaczyć będzie, jak boskie działanie Chrystusa wyraża się w jego ludzkiej naturze. Napisze między innymi: „Każdy z nas działa nie jako «ktoś», lecz jako «coś», to znaczy jako człowiek. Jako «ktoś» natomiast, Piotr na przykład czy Paweł, człowiek nadaje swojemu sposobowi (τρόπος) działania określony kształt, robiąc coś albo niedbale, albo starannie, i w ten sposób, zgodnie ze swoją wolną wolą, wyciska na działaniu swoje własne znamię. Zatem ze sposobu (τρόπος) działania poznajemy różnice osób w ich działaniu, z natury (λόγος)²¹ działania poznaje się natomiast wspólne wszystkim ludziom ich naturalne działanie”²². Omawiany autor często używa też pary: zasada natury (λόγος φύσεως) – sposób istnienia (τρόπος ύπαρξεως)²³.

Wracając jednak do dwóch natur Chrystusa, to w innym miejscu mówi o nich w sposób następujący: „(...) godząc się na narodziny (γεννησις) cielesne, dobrowolnie przyjął ze względu na człowieka zniszczenie, [przyjmując] postać sługi (Flp 2,7), [oraz przyjmując] dobrowolnie, podobne do naszego, poddanie namietnościom natury, za wyjątkiem grzechu (Hbr 4,15), co wynikało z jego niewinności. Dokonując podziału na te dwie części, został ukształtowany z części i stał się doskonale nowym Adamem, niosąc w sobie, bez pomniejszenia, obie części pierwszego Adama”²⁴.

¹⁸ Maksym nie przytacza tutaj dokładnie terminów użytych na soborze chalcedońskim („bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia” – *Definicja wiary*, 11, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., s. 223), jednak jego wypowiedź jest w tym samym duchu.

¹⁹ *Amb.* 42, 14-15, PG 91, 1320B-C.

²⁰ Por. A. Riou, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris 1997, s.73-79; C. Moreschini, *Massimo il Confessore, Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, Milano 2003, s. 28-32, 141-144.

²¹ Wydaje się, że bardziej trafne będzie tu użycie terminu zasada niż natura.

²² PG 91, 137A , cytuję za Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 134-135.

²³ Por. D. Bathrellos, dz. cyt., s. 103n.

²⁴ *Amb.* 42,6, PG 91, 1316D.

Stając się człowiekiem, Chrystus oddzielił podatność na zranienia od grzechu (przyjmując tylko podatność na zranienia, która jest konsekwencją grzechu), a także bezgrzeszność od nieśmiertelności (zachowując bezgrzeszność, ale nie nieśmiertelność, która jest jej konsekwencją). Maksym podkreśla, że Chrystus po wcieleniu miał udział zarówno w bezgrzeszności właściwej pierwszemu stworzeniu, jak i w podatności na zranienia, która dotyczy natury po upadku.

Dalej tłumaczy w sposób następujący: „(...) Splatając obydw²⁵ doskonale wokół siebie, na przemian jedno i drugie, uleczył całkowicie oba, jedno przez drugie, w sposób wystarczający, dzięki swojej wielkiej mocy, usuwając granice właściwe dla każdego z nich i dając te odpowiadające drugiemu. Drugie, pozbawione czci²⁶, czyniąc zdolnym do ratowania i odnowienia pierwszego i godnego szacunku²⁷; pierwsze zaś ustanawiając podporą i obroną drugiego²⁸. W ten dość zawiły sposób Maksym przedstawia tu swoje przekonanie, iż Chrystus naprawił granice każdego z dwóch sposobów początku istnienia (γένεσις i γέννησις). Grzeszny charakter narodzin (γέννησις) zwyciężył bezgrzesznością swojego wcielenia (γένεσις), a nieśmiertelność właściwą stworzeniu (γένεσις) zmienił przez podatność na zranienia wypływającą z narodzin (γέννησις). Niezniszczalność powstrzymywałaby zbawienie, gdyż Chrystus nie mógłby umrzeć. „Przez ‘granice’ rozumiem, z jednej strony, nieskalanie pierwszego i godnego szacunku stworzenia, jako zasady bezgrzeszności, z drugiej zaś, grzeszność – przyczynę wszystkich namiętności i zniszczeń – właściwą drugiemu [stworzeniu] i narodzinom pozbawionym szacunku. Tych namiętności i zniszczenia Zbawiciel nie przyjął do siebie przez swoje wcielenie, ale zaakceptował ich konsekwencje. Uczył narodziny wybawieniem stworzenia, odnawiając je w sposób przedziwny, poprzez płynące z narodzin doświadczenie cierpienia oraz uświęcając ich pełen namiętności charakter właściwą dla stworzenia niewinnością. W ten sposób za sprawą zasady (λόγος) boskiej doskonałości, która w nim była, odnowił zupełnie narodziny oraz całkowicie wyzwolił naturę narodzin, która upadła z powodu grzechu”²⁹.

W tym obszernym cytacie ukazany zostaje pogląd Wyznawcy na temat wzajemnej relacji obu natur, które w duchu soboru chalcedońskiego pozostają bez mieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia. I choć nie posługuje się tutaj terminem perychoreza natur, to jednak wciąż pozostaje w kręgu tej tajemnicy.

²⁵ Czyli γένεσις i γέννησις; stworzenie i narodziny.

²⁶ Narodziny.

²⁷ Stworzenie.

²⁸ *Amb.* 42,8, PG 91, 1317A-B.

²⁹ *Amb.* 42,9, PG 91, 1317B-C.

3. DWIE NATURY CHRYSTUSA A ZŁOŻENIE CZŁOWIEKA Z DUSZY I CIAŁA

Użycie analogii między złożeniem z natury boskiej i ludzkiej a złożeniem z duszy i ciała było szeroko wykorzystywane w VI wieku. To, co charakteryzuje Maksyma, to przeanalizowanie tego tematu z właściwą jemu precyzją.

Pisząc o człowieku, Maksym określa go często jako „złożoną naturę” (φύσις σύνθετος)³⁰ lub „istotę zupełną” (εἶδος ὅλον)³¹. Wyraźnie jednak zaznacza, że Chrystus nie jest złożoną naturą. W ten sposób odcina się nie tylko od monoteletów, ale i np. Leoncjusza z Bizancjum, którzy starali się pokazać, że tak, jak człowiek jest złożony z dwóch elementów: duszy i ciała, w taki sam sposób Chrystus jest złożony z dwóch elementów (boskiego i ludzkiego).

Maksym mówi wprost, iż w przypadku człowieka możemy użyć terminu „natura złożona” (φύσις σύνθετος), natomiast za bezbożnych uznaje zarówno tych, którzy głoszą jedną prostą naturę (μία ἀπλῶς φύσις) Chrystusa, jak i tych, którzy wyznają Jego jedną naturę złożoną (μία σύνθετος φύσις)³². Rozprawia się z poglądami na temat złożonej natury Chrystusa systematycznie. Maksym przekonuje bowiem, że każda złożona natura musi spełniać pewne warunki.

Po pierwsze, elementy, z których jest złożona, łączą się poza własną wolą³³. Tak oczywiście dzieje się w przypadku złożenia z duszy i ciała, ale na pewno nie w przypadku zjednoczenia dwóch natur w Chrystusie. Nie dokonuje się ono przecież poza Jego Boską wolą.

Po drugie, obie części natury złożonej muszą rozpocząć istnienie jednocześnie; żadna nie może poprzedzać drugiej³⁴. Maksym, z jednej strony, nieustannie podkreśla wspólny początek w czasie duszy i ciała, stając się chyba najbardziej radykalnym zwolennikiem współegzystencji duszy i ciała w epoce starożytnej³⁵. Z drugiej jednak, nie może zgodzić się na uznanie, że ludzka natura w Chrystusie istnieje odwiecznie, ani tym bardziej, że natura boska nie jest odwieczna.

³⁰ Por. *Ep.* 12, PG 91, 488D-492B; *Ep.* 13, PG 91, 516D-520D, 525D-529A.

³¹ Por. *Amb.* 7, PG 91, 1100C-1101C.

³² Por. *Ep.* 13, PG 91, 516D.

³³ Por. *Ep.* 13, PG 91, 516D-517A: Πᾶσα γὰρ σύνθετος φύσις, πρῶτον μὲν ἀπροαίρετον ἔχει τὴν πρὸς ἄλληλα τῶν κατὰ τὴν σύνθεσιν σύνοδον.

³⁴ Por. *Ep.* 13, PG 91, 517A: Ἐπειτα δὲ καὶ ἀλλήλοις ὁμόχρονα τὰ μέρη, καὶ ἑαυτῆ κέκτηται, κατὰ τὴν εἰς τὸ εἶναι γένεσιν συνυπάρχοντα, μηδετέρου μέρους θατέρου γένεσιν συνυπάρχοντα, χρονικῶς προὔπαρχοντος.

³⁵ Por. *Amb.* 42, PG 91, 1316B-1349B oraz mój artykuł *Maksym Wyznawca o powstaniu duszy – Ambigua ad Iohannem 42*, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 26(2009), s. 277-284.

Po trzecie, jak wykazuje Wyznawca, natura złożona sprawia, że stworzenie dopełnia gatunków we wszechświecie³⁶. Oznacza to, że istnienie takiej natury jest konieczne do harmonijnego funkcjonowania świata. Nie można jednakże wcieleń Chrystusa uznać za konieczne.

Jak wykazał Wyznawca, żaden z tych warunków nie zostaje spełniony w przypadku zjednoczenia dwóch natur w Chrystusie³⁷. Boski Logos istnieje wcześniej niż jego ludzka natura i to on świadomie decyduje stać się człowiekiem, aby zbawić człowieka. Nie jest to wyrazem naturalnej konieczności (jak w przypadku duszy i ciała), ale wolnej, kierowanej miłością, woli³⁸.

Chrystus nie jest złożoną naturą, ale złożoną hipostazą (ὑπόστασις σύνθετος)³⁹. Gdyby Chrystus miał złożoną naturę, to według Maksyma, nie byłby ani Bogiem, współlistotnym Ojcu, ani nie byłby współlistotny nam⁴⁰. A to podważyłoby całą teologię trynitarną, chrystologię i soteriologię.

Wyznawca precyzuje też, czym jest złożona hipostaza (ὑπόστασις σύνθετος). Ta złożona hipostaza, to jednak nie jakaś nowa, inna w stosunku do boskiej i ludzkiej, lecz hipostaza, która powstała ze zjednoczenia, hipostaza Syna Bożego. Wyznawca pisze o niej w ten sposób: „Misterium Chrystusa przewyższa najbardziej tajemniczą z wszystkich Bożych tajemnic i zawiera we wszystkim – biorąc pod uwagę wszystko to, co mogłoby być pomyślane i co jest ponad wszelkimi definicjami i granicami – wszelką doskonałość obecną i przyszłą. To misterium uczy, że ciało, które wziął od nas jest z nim współlistotne (ὁμοούσιον), z tym, który został wzięty do nieba (Mk 16,19) ponad wszelką Zwierzchnością i Władzą i Mocą i Panowaniem, i ponad wszelkim innym imieniem wzywaniem nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym (Ef 1,21) i zasiada z Bogiem i Ojcem teraz i przez nieskończone wieki, który przeszedł przez wszystkie nieba i stał się zwierzchnikiem wszystkiego i przyjdzie, aby przekształcić i przemienić (μεταστοιχειώσει) wszystko i zbawić nasze dusze i ciała, w co wierzymy i w wierze tej będziemy trwać na zawsze”⁴¹.

W jednej osobie Chrystusa, w Jego boskim i ludzkim działaniu, dokonuje się wymiana i wzajemne przenikanie (περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας) – nie w naturach, lecz na płaszczyźnie osoby. Ludzka natura jest więc przeobóstwiona przez Boski Logos.

³⁶ Por. *Ep.* 13, PG 91, 517A: Πρὸς ἔτι γε μὴν καὶ εἰς συμπλήρωσιν τῆς τὸ πᾶν μεγαλοφυῶς ὑπογραφοῦσης ὀλότητος γινώσκεται πεποιημένη.

³⁷ Por. *Ep.* 12, PG 91, 489A-C.

³⁸ Por. *Ep.* 12, PG 91, 492A, *Ep.* 13, PG 91, 517B-C; 529D, *Ep.* 14, PG 91, 537B.

³⁹ Por. N. Madden, *Composite Hypostasis in Maximus Confessor*, Louven 1993, s. 175-197.

⁴⁰ Por. *Ep.* 12, PG 91, 489A-C; *Ep.* 13, PG 91, 516D-520C. Wątek ten rozwija D. Bathrellos, dz. cyt., s. 100.

⁴¹ *Amb.* 42, 48, PG 91, 1332C-D.

Przebóstwienie ludzkiej natury w Chrystusie opiera się dla Maksyma na kilku podstawowych prawdach. Systematyzuje je J.C. Larchet⁴²:

- 1) Zjednoczenie dokonuje się naprawdę: prawdziwy Bóg łączy się z prawdziwym człowiekiem.
- 2) Zjednoczenie to jest hipostatyczne – bez zmieszania czy rozdzielania (spotkanie dwóch różnych substancji w jednej hipostazie).
- 3) Złożenie dwóch natur w Chrystusie to nie złożona natura, ale złożona hipostaza, która nie jest jakąś trzecią rzeczywistością, ale hipostazą Syna Bożego.
- 4) Natura ludzka w Chrystusie nie istnieje poza hipostazą Logosu, ale jest w niej niejako „zahipostazowana”.
- 5) Chrystus jest:
 - a) Ze swoich natur (ἐκ τούτων) – czyli jest złożony ze swoich natur jak z części;
 - b) W swoich naturach (ἐν τούτοις) – istnieje w swej boskiej i ludzkiej naturze; zawsze w jednej i drugiej ze swoich natur;
 - c) Swoimi naturami (καὶ ταῦτα) – jest rzeczywiście w pełni Bogiem i człowiekiem⁴³.

Tak ujęta przez Maksyma Wyznawcę chrytologia nie tylko rozjaśnia i doprecyzowuje orzeczenia soboru chalcedońskiego, ale otwiera drogę dla dalszych rozważań o perichorezie natur, które podejmie Jan Damasceński.

PERICHORESIS OF THE NATURES ACCORDING TO MAXIMUS THE CONFESSOR

Summary

Maximus the Confessor is one of the first authors to use the term perichoresis. More importantly, faced with Monophysitism and Monothelitism he defines the fundamental terms, such as substance, hypostasis and nature. On the basis of these formulas he develops his doctrine of two natures in one hypostasis, stressing that we cannot use the terms: φύσις σύνθετος, μία ἀπλῶς φύσις or μία σύνθετος φύσις in relation to Christ. The only proper term is ὑπόστασις σύνθετος – the Son of God consubstantial with the Father and with all human beings.

Keywords: Maximus the Confessor, Christology, perichoresis, *communicatio idiomatum*, substance, hypostasis, nature

⁴² Por. J.C. Larchet, *Saint Maxime le Confesseur (580-662)*, Paris 2003, s. 159-161.

⁴³ Por. *Ep.* 15, PG 91, 573A; Warto jednak zauważyć, że formułę tę znajdujemy prawie sto lat wcześniej u Leoncjusza z Bizancjum (PG 86, 1904A). Więcej na ten temat por. D. Bathrellos, dz. cyt., s. 108-109.

Nota o Autorze: DR KAROLINA KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA – adiunkt w Katedrze Historii Wczesnochrześcijańskiej Literatury Greckiej w Instytucie Nauk Historycznych na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie. W swoich badaniach zajmuje się przede wszystkim filozofią patrystyczną.

Słowa kluczowe: Maksym Wyznawca, chrystologia, perychoreza, *communicatio idiomatum*, substancja, hipostaza, natura

MARCIN T. ŁUKASZEWSKI
UKSW, Warszawa

WPROWADZENIE W PROBLEMATYKĘ TECHNIKI GRY I ŚRODKÓW TECHNIKI KOMPOZYTORSKIEJ W ETIUDACH FORTEPIANOWYCH KOMPOZYTORÓW POLSKICH W LATACH 1916-2006

Zakres czasowy niniejszego artykułu obejmuje lata 1916-2006: od powstania *12 etiud* op. 33 Karola Szymanowskiego (1916) do *12 etiud* Krzysztofa Baculewskiego (2006). W badanym okresie wielu polskich twórców pisało etiudy fortepianowe, między innymi: Grażyna Bacewicz, Andrzej Czajkowski, Ignacy Friedman, Witold Friemann, Alfred Gradstein, Kazimierz Jurdziński, Norbert Mateusz Kuźnik, Witold Lutosławski, Roman Maciejewski, Roman Palester, Andrzej Panufnik, Marta Ptaszyńska, Marian Sawa, Tadeusz Szeligowski, Apolinary Szeluto, Aleksander Tansman, Bolesław Woytowicz i wielu innych. Spośród grona wzmiankowanych twórców szczegółowych badań doczekały się etiudy jedynie kilku z nich. Etiuda nie była w XX wieku gatunkiem anachronicznym, o czym przekonują nadal powstające utwory, utrzymane odpowiednio w organizacji dźwiękowej nawiązującej do tradycji, jak również skomponowane z użyciem dwudziestowiecznych technik kompozytorskich. Z tego względu możemy dokonać, na potrzeby niniejszej pracy, typologii polskich etiud XX wieku i wyróżnić wśród nich etiudy o proveniencji neoklasycznej oraz etiudy o proveniencji awangardowej i postawangardowej. W niniejszym artykule poruszone zostaną najważniejsze problemy techniki gry i środków techniki kompozytorskiej w wybranych etiudach K. Szymanowskiego, W. Lutosławskiego, A. Panufnika, B. Woytowicza, T. Szeligowskiego, G. Bacewicz, A. Nikodemowicza, M. Sawy, W. Słowińskiego, B. Kowalskiego-Banasewicza, F. Woźniaka, A. Hundziaka, N.M. Kuźnika, P. Szymańskiego, Sz. Esztényi'ego i K. Baculewskiego – reprezentacyjnych, zdaniem autora, dla gatunku.

W pierwszych latach XX wieku drogę rozwoju polskiej etiudy fortepianowej zapoczątkował Karol Szymanowski (1882-1937). Jego utwory fortepianowe powstawały we wszystkich trzech okresach, jakie tradycyjnie wyróżnia się w jego

twórczości¹: romantyczno-młodopolskim, impresjonistycznym i narodowym. W młodości Szymanowski pozostawał pod wyraźnym wpływem R. Wagnera i R. Straussa w dziełach orkiestrowych (*Uwertura koncertowa, I i II symfonia*), zaś we wczesnych *6 preludiach* op. 1 oraz w *4 etiudach* op. 4 pod urokiem stylu muzyki F. Chopina i wczesnych utworów fortepianowych A. Skriabina. Pomiedzy *II sonatą* op. 21 a *III sonatą* op. 36 dokonała się w warsztacie kompozytorskim Szymanowskiego istotna przemiana. Nowe środki ekspresji i organizacji dźwiękowej najlepiej ilustrują dwa fortepianowe cykle: *Maski i Metopy* (1915-16), a także *12 etiud* op. 33 (1916). Od *4 etiud* op. 4 odróżniają się one nie tylko stylistyką brzmienia i techniką gry, lecz także pod względem aforystycznego, skondensowanego typu artystycznej wypowiedzi. W *12 etiudach* op. 33 Szymanowski zastosował zróżnicowane środki techniki gry, połączone z urozmaiceniem materiału dźwiękowego, wzbogaceniem środków harmoniczných, zastosowaniem kombinacji bitonalnych, interwałów sekundy i septymy w układach dwudźwiękowych, odmiennym od tradycyjnych etiud potraktowaniem metroritmiki i faktury fortepianowej. *Etiudy* op. 33 są zintegrowanym cyklem miniatur wykonywanych *attacca*. Język muzyczny cyklu jest nowoczesny, pozbawiony zależności funkcyjnych, lecz środki techniki pianistycznej są tradycyjne².

1. ETIUDY O PROWENIENCJI NEOKLASYCZNEJ

Neoklasycyzm wywarł znaczący wpływ na charakter i stylistykę szeregu polskich etiud fortepianowych w pierwszej połowie XX wieku. Do tego nurtu należą etiudy między innymi: Witolda Lutosławskiego, Grażyny Bacewicz, Bolesława Woytowicza, Tadeusza Szeligowskiego, po części także Andrzeja Panufnika.

Dwie etiudy Witolda Lutosławskiego (1913-1994) powstały w latach 1940-41. Lutosławski planował, wzorem Chopina i Szymanowskiego, napisanie większego cyklu etiud, lecz skomponował jedynie dwie³. Obie są etiudami koncertowymi. Pierwsza nawiązuje do *Etiudy C-dur* op. 10 nr 1 Chopina⁴. Podobieństwa dotyczą przede wszystkim początku utworu: zastosowanie charakterystycznego

¹ Z. Helman, *Szymanowski*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM, część biograficzna*, red. E. Dziebrowska, t. 10, PWM, Kraków 2007, s. 285-294

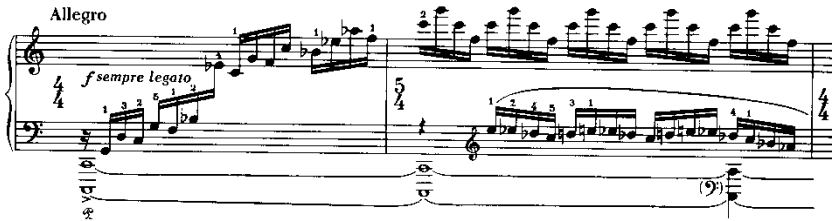
² Por. V. Przech, *Faktura fortepianowa 12 etiud op. 33 Karola Szymanowskiego*, w: *Zeszyty Naukowe nr 5 Akademii Muzycznej im. F. Nowowiejskiego, Bydgoszcz 1993*, s. 43-56; J. Tatarska, *Etiudy fortepianowe Karola Szymanowskiego. Archetypiczność gatunku i jego transformacje*, w: *Dzieło muzyczne i jego archetyp*, red. A. Nowak, Bydgoszcz 2006. Por. także: T.A. Zieliński, *Szymanowski. Liryka i ekstaza*, PWM, Kraków 1997, s. 140-143.

³ Por. D. Gwizdalanka, K. Meyer, *Lutosławski. Droga do dojrzałości*, PWM, Kraków 2003, s. 131.

⁴ Por. J. Tatarska, *Z badań nad polską etiudą fortepianową I połowy XX wieku*, w: *Muzyka fortepianowa XIV*, *Prace Specjalne 74*, red. J. Krassowski i in., Gdańsk 2007, s. 325.

zwrotu melodycznego, złożonego z oktawy (dźwięki C – c) w partii lewej ręki oraz wstępującej szesnastkowej figuracji gamowo-pasażowej w partii prawej (por. Przykład 1).

Przykład 1. W. Lutosławski, *I Etiuda*, t. 1-2



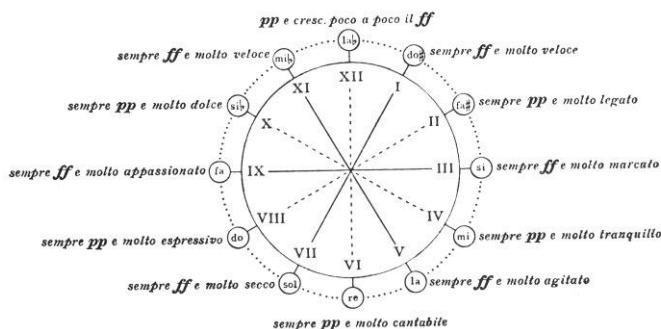
Lutosławski stosuje różnego rodzaju figuracje, z przewagą gamowych i rotacyjnych. Inny charakter ma druga etiuda na podwójne dźwięki. Podstawą jej materiału muzycznego jest szesnastkowy motyw w lewej ręce, zbudowany z kwartowo-kwintowych dwudźwięków granych *staccato* (por. Przykład 2).

Przykład 2. W. Lutosławski, *II Etiuda*, t. 1-2



Etiudy Lutosławskiego dobrze sytuują się w estetyce polskiego neoklasycyzmu dzięki charakterystycznej dla tego nurtu motoryce przebiegu dźwiękowego. Ich język muzyczny jest jednak inny niż neoklasycznych utworów Szeligowskiego czy Bacewicz.

Twelve miniature studies (1947, rev. 1955, 1964) Andrzeja Panufnika (1914-1991), znane także jako *Krąg kwintowy*, zbliżają się do estetyki neoklasycznej, lecz neoklasyczna jest tu jedynie figuracyjność i motoryka przebiegu. Dołączony przez kompozytora do partytury diagram (por. Przykład 3) wskazuje na zależności tonalne poszczególnych etiud oraz na ich uporządkowanie względem siebie.

Przykład 3. A. Panufnik, diagram ilustrujący tytułowy *Krag kwintowy*

Pary etiud są zbliżone do siebie w zakresie charakteru, tempa i dynamiki. Wszystkie etiudy reprezentują konsekwentnie eksplorowaną problematykę, inną w każdej etiudzie, oraz jednorodny materiał dźwiękowy w każdej z nich. Krótki czas trwania oraz inny w każdej etiudzie problem techniczny wskazują bardziej na dydaktyczny cel tych utworów, aniżeli na ich koncertowe przeznaczenie. Etiudy Panufnika weszły jednak do repertuaru pianistów przede wszystkim jako utwory koncertowe. Stylistyka brzmienia, faktura, przebieg i sposób organizacji melodyki figuracyjnej w etiudzie nr 12 nasuwają dalekie skojarzenia z *Etiudą a-moll* op. 25 nr 11 Chopina. Chopin zastosował jednak figuracje kombinowane, oparte na pochodach różnych interwałów (głównie kwart, kwint i sekst), z których zbudował melodykę figuracyjną w partii prawej ręki. W utworze Panufnika są to natomiast figuracje o charakterze rotacyjnym, które można nazwać cyrkulacjami postępowymi. Etiudy utrzymane w tempach wolnych pełnią rolę interludium oddzielających od siebie etiudy o zróżnicowanych problemach technicznych. W całym cyklu Panufnik zamieścił przemiennie sześć etiud figuracyjnych oraz sześć utrzymanych w tempach wolnych. W etiudach utrzymanych w szybkich tempach kompozytor wprowadza w każdej z nich inny element techniki gry, m.in.: zróżnicowane figuracje, technikę diadochokinetyczną⁵, dwudźwięki, repetycje dźwięków⁶.

⁵ Diadochokineza – zdolność do wykonywania szybkich ruchów przemiennych rąk lub palców. Pojęcie to, zaczerpnięte z neurologii, można zastosować również w opisie techniki gry fortepianowej, polegającej na przemiennym wykonywaniu przez lewą i prawą rękę określonych struktur dźwiękowych. Jest to technika często stosowana w utworach fortepianowych, lecz dotąd nie doczekała się terminu ją określającego.

⁶ Por. B. Bolesławska, *Panufnik*, PWM, Kraków 2001, s. 112-113; M. Rzepczyńska, *Muzyczne ratio i emotio w twórczości fortepianowej Andrzeja Panufnika*, w: *Muzyka fortepianowa XIV*, s. 281-296.

Dwa cykle fortepianowych etiud Bolesława Woytowicza (1899-1980) wyrastają z podobnych do etiud Lutosławskiego i Panufnika założeń, lecz różnią się od nich pod względem stylistycznym i środków techniki kompozytorskiej. Odrębność obu cykli etiud Woytowicza jest zauważalna już przy pierwszym zetknięciu z partyturą. Każda etiuda opatrzona jest tytułem. W pierwszym cyklu *12 etiud* (1948) są to przykładowo: *Scherzo*, *Toccata*, *Recitativo*, *Intermezzo*, *Canon Enigmaticus*, zaś w drugim cyklu *10 etiud* (1960): *Thema con variazioni* (trzykrotnie), *Canzonetta*, *Intermezzo*, *Canon*, *Finale*. W obu zbiorach tytuł w pewnym stopniu zapowiada formę utworu i zastosowane środki wyrazu. Etiuda nr 7 *Scherzo* jest utworem, którego głównym założeniem pianistycznym jest wyeksponowanie artykulacji, ornamentacji (tryle, biegniki, *arpeggia*, przednutki, *glissanda*) oraz dynamiki. Etiuda nr 8 *Toccata* jest utworem utrzymanym w motorycznym przebiegu. Problemem technicznym jest tu repetycja wybranych dźwięków ze zmianą palca na klawiszu. Podobne można spotkać w etiudach np. C. Czernego (C-dur nr 7 ze zbioru *Die Kunst der Fingerfertigkeit* op. 740) i M. Moszkowskiego (C-dur nr 4 ze zbioru *15 etiud wirtuozowskich* op. 72). Kolejna etiuda z drugiego zeszytu – nr 9 *Recitativo* – utrzymana jest w tempie wolnym. Problemem technicznym jest tu prowadzenie linii melodycznej wzorowanej na recytatywie, który charakteryzuje się skomplikowaną rytmiką i bogatą ornamentacją. Etiuda nr 10 *Intermezzo* opiera się o skalę góralską. Ciekawostką jest zapis przy kluczu znaków chromatycznych odnoszących się do cech tej skali (b, fis). Etiuda nr 11 *Notturmo* jest etiudą typu figuracyjnego na lewą rękę. Elementem charakterystycznym jest ostitnatowy, jednorodny akompaniament szesnastkowy. Podobny problem znajdujemy w *Etiudzie C-dur* nr 7 ze zbioru *Die Schule der Geläufigkeit* op. 299 Czernego. Woytowicz wprowadza także przesunięcie czterodźwiękowej grupy szesnastkowej „przez kreskę taktową”. Taki efekt zastosował między innymi Skriabin w *24 preludiach* op. 11, I. Strawiński w *4 etiudach*, a także Panufnik w *Kręgu kwintowym*. W dwunastej etiudzie *Canon Enigmaticus* zwraca uwagę stosowanie politonalności i techniki kanonicznej.

10 etiud (1960) Woytowicza jest, wedle założeń kompozytora, kontynuacją wcześniejszego cyklu pod względem zagadnień wykonawczych i środków techniki kompozytorskiej. Woytowicz wprowadza tu m.in. struktury polimetryczne, polirytmiczne i polifoniczne, a także swobodnie traktowaną dodekafonię. Cykl składa się z następujących utworów: 1 – *Thema con variazioni*, 2 – *Canzonetta*, 3 – *Thema con variazioni*, 4 – *Intermezzo*, 5 – *Thema con variazioni*, 6 – *Arioso dolente*, 7 – *Allegro*, 8 – *Finale*, 9 – *Preludio*, 10 – *Canon*. *10 etiud* jest szeregiem samodzielnych utworów, układających się jednak, co kompozytor zaznacza w komentarzu⁷, w trzy odrębne cykle. Pierwszy obejmuje trzy tematy z wariacjami (etiudy nr 1, 3, 5). Drugi układa się w czteroczęściową sonatinę (I część –

⁷ Por. B. Woytowicz, *Uwagi wstępne*, w: *10 etiud na fortepian*, PWM, Kraków 1961, s. 3.

etiuda nr 7, II część – etiuda nr 4, III część – etiuda nr 2, IV część – etiuda nr 8). Trzeci natomiast obejmuje trzy utwory napisane swobodnie traktowaną techniką dodekafoniczną (I – etiuda nr 9, II – etiuda nr 6, III – etiuda nr 10).

Tadeusz Szeliowski (1896-1963) jest autorem szeregu dzieł na fortepian solo, które – mimo że stanowią raczej margines jego muzycznych zainteresowań – są dziełami efektownymi, pełnymi wdzięku i pianistycznego rozmachu. Popularność zyskały szczególnie *Dwie etiudy* (1952), utrzymane w typowej dla Szeliowskiego neoklasycznej motoryce przebiegu dźwiękowego. Obie etiudy znalazły zastosowanie w szkolnictwie muzycznym II stopnia, co jednak nie wyklucza ich estradowego wykonania. Głównym zagadnieniem wykonawczym w obu utworach jest technika podwójnych dźwięków (tercje i seksty).

Czołowe miejsce w polskiej twórczości etiudowej zajmuje cykl *10 etiud* (1956) Grażyny Bacewicz (1909-1969)⁸. Jest ona autorką także dwóch innych etiud, nie włączonych do wzmiankowanego zbioru: *Etiudy tercjowej* (1952) i *Etiudy na podwójne dźwięki* (1955). Cykl *10 etiud* należy do najwybitniejszych polskich powojennych etiud fortepianowych. Pod względem środków techniki gry są one etiudami jednorodnymi. Każda podejmuje inny problem techniczny. W dziesięcioczęściowym cyklu dwie (nr 5 i 8) są etiudami typu kantylenowego, zaś pozostałe typu wirtuozowskiego. Rodzaj figuracji w pierwszej etiudzie jest zbliżony do tego, jaki Bacewicz zastosowała w pierwszej części *Koncertu na orkiestrę smyczkową*. W całej etiudzie zwracają uwagę specyficzne relacje międzydźwiękowe, przejawiające się prowadzeniem szesnastkowych figuracji w partii prawej ręki w odległości kwarty lub undecymy od analogicznych figuracji w lewej (w całym utworze). Druga etiuda (*Vivace*) stanowi studium zagadnień artykulacyjnych oraz niezależności rytmicznej i artykulacyjnej rąk. Czwarta etiuda jest jednogłosową, figuracyjną linią melodyczną, prowadzoną na przemian przez prawą i lewą rękę. Podobnie jak w poprzednich etiudach, tak i w tej, kompozytorka jest konsekwentna w konstruowaniu przebiegu w oparciu o dany materiał dźwiękowy. Celem dydaktycznym tej etiudy jest praca nad wyrównaniem brzmienia i doprowadzenie utworu do takiej perfekcji, aby przejmowanie melodii z lewej do prawej ręki nie było słyszalne. Podobny efekt spotykamy w drugiej etiudzie Pawła Szymańskiego z cyklu *Dwie etiudy* oraz w pierwszej etiudzie Andrzeja Panufnika z *Kregu kwintowego*. Etiuda nr 5 (*Andante*) jest ćwiczeniem na różnicowanie płaszczyzn dźwiękowych. Utwór zanotowany jest na trzech pięcioliniach, będących równocześnie odrębnymi planami dźwiękowymi (por. Przykład 4).

⁸ Etiudy G. Bacewicz były przedmiotem badań kilku autorów, między innymi: E. Szczurko, *Język muzyczny 10 etiud fortepianowych Grażyny Bacewicz*, w: *Zeszyty Naukowe nr 10 Akademii Muzycznej im. F. Nowowiejskiego*, Bydgoszcz 1998, s. 25-26; M. Gašiorowska, *Bacewicz*, PWM, Kraków 1999, s. 260-266.

Przykład 4. G. Bacewicz, *10 etюд koncertowych*, Etiuda nr 5, t. 1-3

Andante ♩ = 80

The image shows a musical score for Etude No. 5 by G. Bacewicz. It is in 6/8 time and marked 'Andante' with a tempo of 80 beats per minute. The score is divided into two systems. The first system contains measures 6 and 8. The second system contains measures 7 and 8. The music is polyphonic, featuring three distinct melodic lines. Dynamics include *pp*, *p*, *mp*, and *mf*.

Jest to jedyna w cyklu etiuda polifoniczna, z wyraźnie wyodrębnionymi trzema planami dźwiękowymi. Podstawę rozwoju przebiegu muzycznego tworzy w niej linia melodyczna zawarta na początku w środkowym głosie, później natomiast także w pozostałych głosach (np. w drugim systemie w basie, w zdwojeniu oktawowym). Podobieństwa do faktury tej etiudy można spotkać w niektórych etiudach Panufnika, utrzymanych w wolnych tempach i kantylenowym charakterze. W etiudzie Bacewicz większa jest jednak ruchliwość i niezależność głosów niż w etiudach Panufnika.

Etiuda nr 8 jest rodzajem spokojnego *intermezza*, utrzymanego w umiarkowanym tempie i ściszonej dynamice. Problemem pianistycznym jest tu umiejętność wykreowania odpowiedniego nastroju, zmiany barw oraz uzyskania odpowiedniej głębi wyrazu. Etiuda ta oddziela od siebie dwie etiudy o charakterze motorycznym – siódmą i dziewiątą. Cały cykl wieńczy etiuda nr 10, będąca podsumowaniem całości, mimo że w materiale muzycznym nie występują motywy z poprzednich etiud. Tworzywo dźwiękowe bazuje w głównej mierze na septymach wielkich oraz na technice diadochokinetycznej (dwudźwiękowe motywy są prowadzone na przemian przez prawą i lewą rękę). Z niektórych przetrzymywanych dźwięków szesnastkowej figuracji wyłania się ukryta linia melodyczna. W ten sposób tworzy się swoista dwupłaszczyznowość.

W grupie etiud o proveniencji neoklasycznej sytuują się także *Trzy etiudy* (1963-64) Andrzeja Nikodemowicza (ur. 1925). Typowo neoklasyczny przebieg eksponuje jedynie ostatnia z nich. Etiuda nr 1 jest studium na zmienność artykulacji, rejestrów oraz na technikę przygotowawczą, zaś w niektórych odcinkach na technikę oktawową i technikę podwójnych dźwięków, a ponadto na różne rodzaje figuracji. W drugiej etiudzie do omówionych zagadnień dochodzą problemy or-

namentacji i skomplikowanej rytmiki. Trzecia etiuda, w całości poświęcona jednemu zagadnieniu wykonawczemu, jest utworem utrzymanym w technice diadochokinetycznej. Grane przemiennie figury dźwiękowe tworzą efekt *tremola*. Przebieg etiudy opiera się o zasadę ciągłego *crescenda*, realizowanego konsekwentnie od początkowego *pianissimo* do finałowego *fortissimo possibile*. Kompozytor we wszystkich etiudach stosuje zapis tradycyjny i konwencjonalny sposób gry.

Inspiracje neoklasyczne można odnaleźć w czterech *Etiudach* (1967) Mariana Sawy (1937-2005). Są one o dziesięć lat późniejsze od etiud Grażyny Bacewicz, lecz pod względem stylistyki brzmienia, neoklasycznej narracji, sposobu gospodarowania materiałem dźwiękowym oraz środków techniki pianistycznej zbliżają się do muzyki autorki *10 etiud*. Cykl obejmuje etiudy na różne problemy techniczne: I – na podwójne dźwięki, II – oktawowa, III – sekstowa, IV – figuracyjna na prawą rękę. Etiudy Sawy są brawurowe, utrzymane w charakterze etiud koncertowych⁹.

Neoklasyczną stylistykę reprezentuje także *Etiuda* (1967) Władysława Słowińskiego (ur. 1930) z cyklu *Miniatury na fortepian*. Charakteryzuje się ona figuracyjną, dwugłosową fakturą. Początkowo kompozytor operuje materiałem dwunastodźwiękowym, rozdysponowanym między partie obu rąk w taki sposób, że lewa gra na czarnych klawiszach, a prawa na białych. Podany schemat nie jest stosowany jednak konsekwentnie i na drugiej stronie utworu się załamuje. Słowiński wykorzystuje figuracje kombinowane, pasażowe, wsparte na postępie złożonych trójdźwięków lub operujące wybranymi interwałami tercji i sekundy. Spotykamy tu także z rzadka pojawiające się zmiany metrum. Nie decydują one jednak o polimetrii. Należy raczej mówić o multimetrii, gdyż zmiany metrum nie są realizowane równocześnie, lecz następują liniowo w przebiegu dzieła.

Do estetyki neoklasycznej nawiązał także przedstawiciel najmłodszego pokolenia twórców polskich – Bartosz Kowalski-Banasewicz (ur. 1977) w *Etiudzie koncertowej* (2001). W tym utworze zwraca uwagę różnorodność środków technicznych, wyrazowych i pianistycznych. Charakterystycznym efektem wpływającym na integrację materiału dźwiękowego w całym utworze jest początkowy motyw, złożony z postawionej w skrajnych rejestrach w partiach obu rąk oktawy na dźwięku „d” i następującej dalej krótkiej figuracji (por. Przykład 5). Kompozytor operuje głównie komórką kwartowo-septymową w przebiegach wertrykalnych i horyzontalnych oraz zróżnicowaną artykulacją i dynamiką.

⁹ M. Sawa nie ukończył swoich etiud. Jedynie pierwsza z nich została w pełni ukończona, pozostałe zaś doprowadzone do reperyzy. Cykl został – za zgodą kompozytora – ukończony i przygotowany do druku, a następnie nagrany przez autora niniejszego artykułu. Por. M. Sawa, *Utwory fortepianowe*, z. I, Towarzystwo im. Mariana Sawy Edition, Warszawa 2007, s. 2-3.

Przykład 5. B. Kowalski-Banasewicz, *Etiuda koncertowa*, t. 1-10

Bartosz Kowalski-Banasewicz
(2001)

W dalszym przebiegu utworu pojawiają się figuracje kombinowane: pasażowe w prawej ręce, akordowe w lewej, technika oktavowa i akordowa, figury diadochokinetyczne oraz biegniki pięciodźwiękowe. Środkowe ogniwo utworu, wyraźnie wyodrębnione z całości i skontrastowane z częściami skrajnymi, opiera się o stopniowy rozwój podanej na początku figury, złożonej z granych przemiennie dźwięków w ruchu ósemkowym, wzbogaconych od czasu do czasu akcentami. Przebieg ulega stałemu przyspieszeniu i w powiązaniu z *crescendem* prowadzi do potężnej kulminacji. Etiuda Kowalskiego-Banasewicza nie ogranicza się, jak większość fortepianowych etiud, do eksplorowania jednego problemu technicznego, lecz prezentuje zróżnicowany zespół tych problemów.

3. ETIUDY O PROWENIENCJI AWANGARDOWEJ I POSTAWANGARDOWEJ

Spośród omawianych etiud o proveniencji awangardowej najwcześniej powstał cykl *12 etiud* (1962-1965, rev. 1987) Franciszka Woźniaka (1932-2009). Cykl zawiera etiudy zróżnicowane pod względem stopnia trudności, notacji muzycznej, środków techniki gry i techniki kompozytorskiej¹⁰. Pierwsza etiuda jest ćwiczeniem na repetycję dźwięków ze zmianą palca na jednym klawiszu. Cechą charakterystyczną jest notacja ametryczna (uwzględniająca jednak podział na odcinki). Równomierny przebieg szesnastkowy został podzielony na grupy o różnej liczbie dźwięków (po dwa, trzy, cztery, pięć) bez wpływu na zmianę pulsu i rytmu. Etiuda nr 2 wykorzystuje spotykaną w etiudach innych twórców technikę diadochokinetyczną. Etiuda jest zanotowana bez metrum, lecz z zachowaniem

¹⁰ Por. M. Murawska, *Franciszek Woźniak – 12 etiud na fortepian*, w: *Muzyka fortepianowa XIII*, Prace Specjalne 63, red. J. Krassowski i in., Gdańsk 2004, s. 262-270.

kreski taktowej, wskazującej – podobnie jak w pierwszej etiudzie – podział na odcinki. Obie etiudy są pod względem zastosowania materiału muzycznego i faktury utworami monolitycznymi, w których podany na początku schemat melodyczno-rytmiczny jest realizowany konsekwentnie w całym utworze. Podobny problem techniczny, zastosowany w drugiej etiudzie (tercjowej), występuje także w ósmej etiudzie (oktawowej), lecz ze zmienioną interwalistyką. Przykładami etiud na różne rodzaje podwójnych i potrójnych dźwięków są ponadto: etiuda nr 9 (akordowa), etiuda nr 10 (na podwójne dźwięki w partiach obu rąk). Piąta jest nietypowym przykładem etiudy na prawą rękę (bez użycia lewej). Etiuda nr 11 ma formę *passacaglii* z umieszczonym w partii lewej ręki staccatowym motywem przedzielanym pauzami.

Zbiór siedmiu *Etiud* (1975) Andrzej Hundziaka (ur. 1927) prezentuje zróżnicowane problemy pianistyczne. Hundziak stosuje zarówno tradycyjne układy dźwiękowe, znane z literatury etiudowej (np. etiuda nr 6 tercjowa lub etiuda nr 3 na repetowane dźwięki), napisane jednak pozatonalnym językiem dźwiękowym, jak i nowsze rozwiązania, polegające m.in. na rezygnacji z kreski taktowej i notowaniu zapisu muzycznego w organizacji ametrycznej (np. etiuda nr 4). W innych natomiast etiudach łączy te dwa sposoby organizacji materiału muzycznego za pomocą notacji taktowej i beztaktowej. Etiudy Hundziaka utrzymane są w przejrzystej formie i fakturze. Mogą one być dobrym wprowadzeniem do wykonawstwa muzyki XX wieku. Etiuda nr 3 może stanowić studium przygotowawcze do *Wariacji* op. 27 A. Weberna, zaś etiudy nr 1, 4, 5 – dzięki notacji beztaktowej – do wykształcenia umiejętności wykonywania wielu utworów dwudziestowiecznych, notowanych w ten sposób.

Przykładem etiudy fortepianowej, w której zastosowano nowsze środki techniki gry i techniki kompozytorskiej oraz dwudziestowieczne sposoby notacji muzycznej jest *Capriccio quasi etiuda* (1982) Norberta Mateusza Kuźnika (1946-2006). Kompozytor wykorzystuje zróżnicowane środki techniki gry. Notacja partytury wskazuje zarówno na tradycyjne, jak i na awangardowe sposoby organizacji materiału dźwiękowego. Kuźnik stosuje w utworze np. trzy rodzaje fermat – krótką, średnią i długą. Zapis grupy dźwięków przekreślonych ukośną linią oznacza możliwie najszybsze wykonanie danej figury dźwiękowej. Do elementów nowej notacji muzycznej należy także zapis *acceleranda* lub *ritardanda*, uzyskiwany poprzez rozwidlanie linii łączącej dźwięki i stopniowe rozdrobnienie wartości rytmicznych, co wskazuje poniższy przykład:

Przykład 6. N.M. Kuźnik, *Capriccio quasi etiuda*, s. 7, sys. 4

Stopniowe przyspieszenie wskazanej powyżej figury diadochokinetycznej¹¹ odbywa się w oparciu o sukcesywne zbliżanie do siebie poszczególnych akordów oraz zmianę wartości rytmicznych od ósemki w czterech pierwszych akordach do trzydziestodwójki w ostatnich. Zapis taki zastępuje tradycyjne określenie *accelerando*. Zamiast taktowej organizacji przebiegu czasu muzycznego, Kuźnik wprowadza notację beztaktową, połączoną z określeniem czasu trwania poszczególnych odcinków w sekundach, a w niektórych miejscach łączy szereg motywów jednym wspólnym wiązaniem (zob. Przykład 7).

Przykład 7. N.M. Kuźnik, *Capriccio quasi etiuda*, s. 1, sys. 1-2

Jednym z ciekawszych przykładów postawangardowej etiudy fortepianowej są *Dwie etiudy* (1986) Pawła Szymańskiego (ur. 1954) – tworzące jeden organizm złożony z dwóch faz rozwojowych. Pierwsza eksponuje efekt echa, uzyskiwany poprzez dwukrotne powtórzenie tego samego akordu lub schematu dźwiękowego: za pierwszym razem w dynamice *fortissimo*, a za drugim *pianissimo*. Stwarza to ciekawy, barwny efekt wyrazowy, zbliżony do efektu echa. Powtórzenia akordów

¹¹ Por. przypis nr 5.

pojawiają się niespodziewanie, w różnych częstotliwościach, zagęszczając się w toku utworu. Kompozytor wyróżnia tu dwie kategorie dynamiczne – *ff* i *mf*. Dla dźwięków notowanych w dynamice *ff* stosuje zapis rombami, zaś dla dynamiki *mf* – tradycyjnymi nutami. Takie ujęcie dynamiczne obowiązuje na przestrzeni całego utworu.

Przykład 8. P. Szymański, *Dwie etiudy*, s. 3, sys. 1-3

Przebieg rozwija się poprzez stopniowe zagęszczanie pola dźwiękowego, co w punkcie kulminacyjnym prowadzi do rozpoczęcia drugiej etiudy. Jest ona utrzymana stale w fakturze figuracyjnej i technice diadochokinetycznej. Etiuda, zanotowana na jednej pięciolinii (partie obu rąk), powinna być wykonana w tempie *prestissimo*, bardzo rytmicznie, przy stałe naciśniętym prawym pedale. Niektóre dźwięki zostały wyróżnione graficznie w postaci rombów oznaczających akcenty. Dźwięki podkreślone w ten sposób tworzą niezależny plan melodyczny.

Przykład 9. P. Szymański, *Dwie etiudy*, s. 11 (fragment)

Dwie etiudy Szymańskiego są w całości oparte na materiale tonalnym, wywołującym skojarzenia z muzyką J.S. Bacha. Wpisują się one w ten sposób w konwencję właściwą dla muzyki Szymańskiego, określaną jako „surkonwencjonalizm”. Polega ona na operowaniu przez kompozytora motywami znanymi z tradycji i wplataniu ich w tworzywo dźwiękowe własnych kompozycji. Szymański wywołuje we własnej twórczości swego rodzaju grę konwencjami¹². Do utworu dołączona została tabela wskazująca na odpowiednie nastrojenie fortepianu: kwinty powinny być naturalne (3:2), zaś każda kwinta podzielona na siedem równych półtonów¹³. *Dwie etiudy* sytuują się w nurcie postmodernistycznym oraz w estetyce minimalistycznej ze względu na redukcjonizm materiału dźwiękowego do określonych struktur i stałe operowanie nimi w przebiegu utworu.

Szabolcs Esztényi (ur. 1939), z pochodzenia Węgier zamieszkały od 1969 r. w Warszawie, napisał dwa cykle etiud na dwa fortepiany (1979, 2005). Kompozytor wyznaje: „Zbiór stanowi organiczną całość, zarówno pod względem struktur, jak i ciągłego przenikania się układów: tonalnego («dośrodkowego») i pozatonalnego («odśrodkowego») (...). W obu grupach etiud koncentrowałem się na zagadnieniu przestrzeni dźwiękowej, jej głębi, a także refleksyjności. Innymi słowy, w miejsce tradycyjnej wirtuozerii, efektów zewnętrznych, motoryki interesuje mnie raczej subtelna, poetycka niekiedy aura dźwiękowa i strefa ciszy”¹⁴.

Jednym z najnowszych cykli fortepianowych etiud jest *12 etiud* (2006) Krzysztofa Baculewskiego (ur. 1950). Brzmienie pierwszej (oktawy w lewej ręce i figuracja w prawej) nasuwa skojarzenia z *Etiudą C-dur* op. 10 Chopina oraz z pierwszą z dwóch etiud Lutosławskiego. Zdaniem autora: „Pomysł polegał na skomponowaniu dwunastu utworów w dwunastu różnych skalach, uporządkowanych chromatycznie w cykl. Skale nie są tonacjami w tradycyjnym rozumieniu tego słowa. Każda z etiud porusza się w nieco innym obszarze dźwiękowym i prezentuje inną problematykę pianistyczną i kompozytorską. Dominują tempa szybkie i krótki czas narracji”¹⁵. Pod względem środków techniki gry etiudy Baculewskiego mogą konkurować z etiudami Lutosławskiego czy Bacewicz. Twórca nie wskazuje bezpośrednio na inspirację Chopinowskim cyklem, ale skojarzenie narzuca się wprost. Porównanie można odnieść także do pierwszej z dwóch etiud Lutosławskiego. Twórca zadaje pytanie: „Czy Etiuda, obciążona brzemieniem historii, może jeszcze mieć sens artystyczny? Czy odwołanie się do tradycji porządkowania miniatur fortepianowych w cykle ma po postmodernizmie jeszcze

¹² A. Chłopecki, omówienie do płyty CD *Paweł Szymański – Works for piano*, EMI Classics, 2006

¹³ P. Szymański, *Dwie etiudy*, Wydawnictwo Brevis, Warszawa 1986.

¹⁴ Sz. Esztényi, omówienie *Etiud na dwa fortepiany*, w: książka programowa Festiwalu *Warszawska Jesień*, Warszawa 2007, s. 39.

¹⁵ K. Baculewski, omówienie *12 Etiud*, w: książka programowa Festiwalu *Warszawska Jesień*, Warszawa 2007, s. 50-51.

rację bytu? Czy w ogóle fortepian, jako instrument *par excellence* XIX-wieczny, w repertuarze nieromantycznym jest w stanie dziś kogokolwiek zainteresować?”¹⁶.

4. PRÓBA REKAPITULACJI

Polska twórczość etiudowa jest bogata i wartościowa, ciekawa poznawczo pod względem środków techniki gry i techniki kompozytorskiej. Etiudy polskich twórców, szczególnie współczesnych, rzadko pojawiają się w programach nauczania polskich szkół muzycznych, a także w repertuarach koncertujących pianistów. Przyczyn należy szukać w braku odpowiedniego przygotowania zarówno uczniów, jak i nauczycieli, w niedostatecznej znajomości i zrozumieniu muzyki XX wieku, co powoduje opór w sięganiu po tę muzykę. Wykonawstwem muzyki XX wieku zajmują się więc prawie wyłącznie „specjaliści”. W programach nauczania gry fortepianowej polska muzyka współczesna zajmuje niewiele miejsca. Wśród dzieł zaleconych do użytku dydaktycznego brakuje etiud współczesnych twórców polskich, wyłączwszy utwory dydaktyczne F. Rybickiego, T. Szelińskiego, T. Paciorekiewicza czy W. Markiewiczówny. Wykładowcy sięgają niemal wyłącznie po etiudy Czernego, H. Berensa, J.B. Cramera, M. Moszkowskiego lub zbiory pod redakcją S. Raube, Z. Romaszkowej czy W. Sawickiej i G. Stempniowej. W tych dwóch kontekstach – nieznajomości muzyki polskiej i niechęci do muzyki współczesnej – polska twórczość fortepianowa XX wieku jest wciąż otwartym polem badawczym oraz godnym polecenia repertuarem pianistycznym.

INTRODUCTION TO THE PROBLEMS OF PERFORMANCE TECHNIQUE AND COMPOSITIONAL DEVICES IN PIANO ETUDES BY POLISH COMPOSERS (1916-2006)

Summary

The article covers the years 1916 to 2006, i.e. from Karol Szymanowski's Twelve Etudes Op. 33 (1916) to Krzysztof Baculewski's Twelve Etudes (2006). In that period piano etudes were written by many Polish composers. Those by Szymanowski, Witold Lutosławski, Andrzej Panufnik, Grażyna Bacewicz and Bolesław Woytowicz are considered to be most representative. In the twentieth and at the turn of the twenty-first century, the etude is not an anachronistic genre, as evidenced by the constant flow of new works penned by composers. These include both works in which the organization of the musical material draws on tradition and those which explore the techniques of twentieth century music. The neo-classical trend exerted a far-reaching influence on the character and stylistic features of Polish piano etudes from the first half of the twentieth century. Works by Lutosławski, Bacewicz, Woytowicz, Szeliński, and to some extent by Panufnik can serve as

¹⁶ Tamże, s. 51.

examples. Etudes by Lutosławski and Bacewicz are beyond doubt of the most outstanding artistic merit. They are part of the concert repertoire and are among the most frequently performed Polish 20th century etudes.

Etudes by Norbert Mateusz Kuźnik, Andrzej Hundziak and Franciszek Woźniak employ the techniques typical of new music, such as a new type of notation, and therefore belong to the avant-garde and post-avantgarde group. The post-modernist Two Etudes by Paweł Szymański also belongs to this group. The work is a good example of 'sur-conventionality', a style that is characteristic of Szymański's music.

The etudes by Polish composers, particularly contemporary ones, are used all too rarely as instruction pieces in Polish music schools. They are also rarely included in recital programmes. The reasons are the lack of adequate preparation of both students and teachers, as well as an insufficient knowledge and understanding of 20th century music. All this results in a reluctance to explore this part of the Polish musical heritage.

Translated by: Michał Kubicki

Keywords: diadochokinesis, etude, figuration, piano, minimal music, neo-classicism, composing technique

Nota o Autorze: DR MARCIN T. ŁUKASZEWSKI – adiunkt w specjalności Muzykologia Kościelna UKSW. Zainteresowania naukowe: fortepianowa, wokalna i wokalnie-instrumentalna muzyka polska o tematyce religijnej XIX i XX w.

Słowa kluczowe: diadochokineza, etiuda, figuracja, fortepian, minimalizm, neoklasycyzm, technika kompozytorska

EUGENIUSZ WIĄZOWSKI

SALEZJANIE W KOBYLNICY W LATACH 1950-2009 I W KWAKOWIE W LATACH 1950-1989

Kobylnica od dawna była dużą miejscowością gminną. Pierwszą wzmiankę o Kobylnicy zamieszczono 15 VI 1315 r. w dokumencie Waldemara Brandenburskiego, który – jako lenno – miejscowość tę przekazał Kazimierzowi Święcy i jego potomkom. Historia Kobylnicy ściśle związała się z dziejami rodu Puttkamerów oraz pobliskiego Łosina. Jej sytuację ekonomiczną determinowało położenie przy południowej granicy Słupska. Kwakowo, zlokalizowane przy głównym szlaku komunikacyjnym Słupsk – Miastko, w odległości 10 km na południe od Słupska, legitymuje się historię jeszcze wcześniejszą. W zamierzchłej przeszłości wieś była rodzinnym lennem Zitzewitzów, od 1680 r. należała do rodzin v. Goltz, następnie v. Wobeser, v. Blumenthal i od 1913 r. v. Puttkamer¹.

1. LUDNOŚĆ I LICZBA KATOLIKÓW

Po zakończeniu działań wojennych, na terenie obydwu ustanowionych później parafii, sukcesywnie osiedlała się ludność przesiedlana zza Bugu, centralnych rejonów kraju, Polacy z Zachodu i zdemobilizowani żołnierze. W 1949 r., na terytorium parafii Kobylnica zamieszkiwało około 2500 wiernych. Ludzie ci rekrutowali się z różnych stron, jedynie Lulemino zamieszkiwała jedna wioska z Wołyńia. Do wyjątków należało przede wszystkim Kwakowo, zajęte przez Armię Czerwoną, która przetrzymywała Niemców aż do 1957 r. Pod względem wyznaniowym stan mieszkańców parafii przedstawiał się następująco: 1.706 rzymskich katolików, 97 grekokatolików, 69 prawosławnych, 65 świadków Jehowy, 22 Ko-

¹ Por. K.H. Pagel, *Der Landkreis Stolp in Pommern*, Lubeck 1989, s. 663-667, 669-371, 791-792; E. Herrmann, *Kublitz und Adling Kublitz*, Hann 2001, s. 108n.; F. Mamuszka, J. Stankiewicz, *Zabytki powiatu słupskiego*, Poznań 1962, s. 80; A. Świetlicka, E. Wisławska, *Słownik historyczny miast i wsi, województwa słupskiego*, Słupsk 1998, s. 98, s. 111; E. Wiązowski, *Wieś królewska i szlachecka*, Powiat Słupski 5(2005)9-10, s. 35-36.

ścioła narodowego, 4 baptystów, 450 niemieckich ewangelików². Dane statystyczne mieszkańców w parafiach Kobylnica i Kwakowo oraz liczba wiernych przedstawiały się następująco: w 1949 r., w parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Kobylnicy było 2.490 katolików³, 1959 r. – 2.866 wiernych⁴, 1974 r. parafia Kobylnica liczyła 550 wiernych, a parafia Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w Kwakowie ok. 300 wiernych⁵, 1977 r. 3.200 parafian liczyła Kobylnica, a 2.137 – Kwakowo⁶, 1982 r. – 3.764 parafian było w Kobylnicy, 2.432 – w Kwakowie⁷, 1987 r. – 4.085 parafian miała Kobylnica, 2.461 – Kwakowo⁸. W 1998 r. na terenie parafii Kobylnica zamieszkiwało 3.920 osób, w tym 3.830 katolików⁹. Dane liczbowe ludności zamieszkującej w obydwu parafiach jednoznacznie wskazują tendencję wzrostową. Po transformacji polityczno-ekonomicznej z 1989 r., parafię Kobylnica tworzyły bardzo zamożne tereny podmiejskie, do których zakwalifikować należy Kobylnicę i Bolesławice, które niemal połączyły się ze Słupskiem. Trudno było również dostrzec granicę Łosina i Widzina z Kobylnicą i stanowiące południowo-zachodnią część parafii tereny po pegeerowskie¹⁰.

2. OKOLICZNOŚCI OBJĘCIA PLACÓWEK PRZEZ SALEZJANÓW

Pierwszym kapłanem katolickim, który 29 V 1945 r. przybył do Słupska i rozpoczął pracę duszpasterską na ziemi słupskiej był ks. Jan Zieja¹¹. „Oprawiałem pierwszy msze św. w kościołach po ewangelickich i przejmowałem je w Ustce, Gardnie, Smołdzinie, Głównycach, Potęgowie, Damnicy, Kublicach (Kobylnicy)”¹². Drugim księdzem katolickim, związanym bliżej z placówką duszpasterską w Kobylnicy, był proboszcz parafii pw. MB Królowej Różańca św. w Słup-

² Por. J. Pietrzykowski, *Obecność Salezjanów Inspektorii św. Stanisława Kostki na Ziemiach Odzyskanych w latach 1945-1952*, Kutno 1990, s. 95.

³ Por. *Schematyzm Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Pralatury Piłskiej*, red. J. Michalski, Gorzów Wlkp. 1949, s. 204-205.

⁴ Por. *Schematyzm Diecezji Gorzowskiej* [dalej: SDG] 1959, Gorzów Wlkp. 1959 s. 232.

⁵ Por. P.T. Mielczarek, *Schematyzm Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeszkiej* [dalej: SDKK] 1974, Koszalin 1974, s. 108-109.

⁶ Por. tenże, SDKK 1977, Koszalin 1977, s. 139-140.

⁷ Por. tenże, SDKK 1982, Koszalin 1982, s. 333-335.

⁸ Por. tenże, SDKK 1987, Koszalin 1987, s. 489-491.

⁹ Por. K. Zadarko, D. Końska, K. Wilkowska, SDKK 1998, Koszalin 1998, s. 377.

¹⁰ T. Rogowski, *Salezjańska parafia*, Gość Niedzielny 77(2000)49, s. 17.

¹¹ Por. Archiwum Parafii NSPJ w Kobylnicy [dalej: APNSPJ], *Kronika parafii pw. NSPJ w Kobylnicy 1951-2009*, b. sygn. b. pag.; J. Zieja, *Życie Ewangelią*, Spisane przez J. Moskwę, Paris 1991, s. 11-20; E. Wiązowski, *Nowy kościół salezjanów*, Słowo. Dziennik Katolicki 1(1993)4, s. 5.

¹² Archiwum Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego w Słupsku, *Garść wspomnień*, Pismo bez daty do Kurii Gorzowskiej podpisane przez ks. Jana Zieję; E. Wiązowski, *Całowali go w rękę i dotykali sutanny*, Powiat Słupski 9(2009)8-9, s. 32-33.

sku, ks. Karol Chmielewski¹³. Wikariuszem wyznaczonym przez niego dla placówki w Kobylnicy był ks. Bernard Jax, autochton, który później wyjechał do Niemiec¹⁴. Dopiero 21 V 1947 r. przybył do Kobylnicy i zamieszkał oraz zarządził placówką duszpasterską do 25 V 1950 r. kapłan diecezji kieleckiej ks. Franciszek Kluszczyński¹⁵.

W imieniu Zgromadzenia Salezjańskiego parafię pw. Św. Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku 31 VIII 1949 r. przejął ks. Franciszek Krajewski¹⁶. Był on również pierwszym salezjaninem, który jako wikariusz administrator na polecenie ks. dziekana Chmielewskiego, a później także kurii gorzowskiej, zaopiekował się nieobsadzoną placówką duszpasterską w Kobylnicy¹⁷. Obowiązek ten pełnił od 1 IV 1950 r. do 26 V 1951 r. Wspierali go dwaj współbracia: ks. Jan Bienkowski i ks. Marian Kamiński. W tym czasie jeden z salezjanów pracujących przy ul. Grottgera w Słupsku dojeżdżał w niedziele na godz. 13.00 do Kobylnicy, aby celebrować Msze św. Na skutek prośb ks. Krajewskiego, zdecydował się przybyć do wakującej placówki w Kobylnicy ks. Lucjan Koźlik¹⁸.

3. USTANOWIENIE PARAFII ORAZ ICH TERYTORIA

Parafię pw. NSPJ w Kobylnicy erygowano 1 VI 1951 r.¹⁹, a dekret powołujący ją, wystawiony przez ówczesnego rządcę Ordynariatu Gorzowskiego, wikariusza kapitulnego, ks. prał. Tadeusza Załuczkińskiego w Gorzowie, nosi datę 19 V 1951 r. W klauzuli odnoszącej się do terytorium napisano tylko, że „granice parafii pozostają na razie takie same, jak je określały dotychczasowe zarządzenia

¹³ Por. SDG 1969, s. 23; SDKK 1974, s. 24; K. Nestoruk, *Salezjańska parafia Św. Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku w latach 1949-1977*, Lublin 1999, mps, s. 30; E. Wiązowski, *Parafia katolicka Najświętszego Serca Pana Jezusa w Kobylnicy do 2000 roku*, Poznań 2002, mps, s. 30.

¹⁴ Por. W. Markiewicz, *Droga do upragnionego kapłaństwa i duszpasterstwo do emerytury*, Słupsk 1984, mps, s. 177; A. Obecny, *Kobylnica – parafia pw. Najśw. Serca Pana Jezusa*, Słupsk 2001, s. 19.

¹⁵ Por. E. Wiązowski, *Salezjanie na Pomorzu Środkowym w latach 1945-2000*, Warszawa 2009, mps, s. 227.

¹⁶ *Nekrolog salezjanów polskich 1891-1976*, Kraków-Łódź 1976, mps, s. 50; A. Świda, *Towarzystwo Salezjańskie. Rys historyczny*, Kraków 1984, s. 203; S. Wilk, *Sto lat apostolstwa salezjańskiego w Polsce (1898-1998)*, Lublin-Warszawa 1998, s. 24-25.

¹⁷ Por. APNSPJK, *Kronika parafii...*, b. pag.

¹⁸ Por. Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej [dalej: ADKK], T. *Kobylnica 1945-1972*, sygn. LK 3, b. pag.; Archiwum Parafii Św. Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku, *Kronika parafii Św. Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku 1949-2000*, b. sygn., b. pag.; J. Stanek, *Zarys Historii placówki salezjańskiej w Słupsku*, Słupsk 1969, mps, s. 2; L. Koźlik, *Historia pierwszego dziesięciolecia parafii Kobylnica Słupska*, Kobylnica 1955, mps, s. 1.

¹⁹ Por. M. Chorzępa, *Rozwój organizacji kościelnej na Ziemi Lubuskiej i Pomorzu Zachodnim w latach 1945-1965*, *Nasza Przeszłość* 22(1965), s. 135; J. Pietrzykowski, *Salezjanie w Polsce 1945-1989*, Warszawa 2007, s. 240-241.

ordynariusza”²⁰. Siedziba i kościół parafialny znajdowały się w Kobylnicy, a do parafii – oprócz Kobylnicy – należały: Bolesławice, Kończewo, Łosino, Sierakowo, Widzino, a także: Jankowo, Komilowo, Kruszyna, Kwakowo, Kuleszewo, Lulemino, Maszowo, Zagórki, Zajączkowo oraz Zelki i Zelkówko²¹.

Pierwszą wzmiankę na temat usamodzielniania się placówki duszpasterskiej w Kwakowie zamieścił ks. L. Koźlik: „Długo oczekiwany ks. Henryk Ignaczewski przyjechał i 29 sierpnia objął urządowanie [...]. Ma rezydować w Kwakowie, a nie ma gdzie. Trzeba czekać na zwolnienie budynków plebani, gdyż PGR Kwakowo miał tam magazyn zboża [...]. 4 XII [1958 r.] ks. Ignaczewski przeniósł się ostatecznie do Kwakowa”²².

W schematyzmach z 1959 i 1969 r. świątynie w Kwakowie, Kuleszewie i Sierakowie figurują jako kościoły filialne parafii Kobylnica, mimo że od 1959 r. faktycznie istniała już w Kwakowie odrębna placówka duszpasterska, w której powadzono oddzielne księgi metrykalne²³. W akcie ustanowienia parafii pw. Niepokalanego Poczęcia NMP z kościołem parafialnym w Kwakowie z 25 I 1974 r. wystawionym przez ordynariusza Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej, kard. Ignacego Jeża, zaznaczono, że nowa parafia powstała z podziału parafii pw. NSPJ w Kobylnicy, od której odłącza się 10 ostatnich z wymienionych wcześniej miejscowości²⁴. Formalne erygowanie parafii nie mogło nastąpić wcześniej ze względu na antykościelną politykę w dobie PRL-u, szczególnie w odniesieniu do zakonników, których władze państwowe, zgodnie z zaleceniami PZPR, miały uważać za „element oderwany od życia i najbardziej sfanatyzowany”²⁵. Granice parafii Kwakowo podlegały jednak zmianom, bowiem później przyłączono do niej również: Lubuń, Moczydła, Objezierze, Płaszewo, Suchorze, i Uliszkowice²⁶. W 1998 r. parafię przekazano Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej.

4. KADRA DUSZPASTERKA

Absurdalna polityka wyznaniowa władz państwowych różnych szczebli i regulacji prawnych w relacji do Kościoła katolickiego, przejawiała się m.in. ograniczeniami w zakresie ustanawiania nowych jednostek administracyjnych w Ko-

²⁰ APNSPJ, T. *Akta różne*, b. sygn., b. pag.; *Dekret erekcyjny rzymskokatolickiej parafii pw. NSPJ w Kobylnicy*, Gorzów Wlkp. 19 V 1951 r., § 6.

²¹ Por. SDG 1959, s. 322; SDG 1969, red. E. Jagodziński, Gorzów Wlkp. 1969, s. 251.

²² APNSPJ, *Kronika parafii...*, b. pag.

²³ Por. P.T. Mielczarek, SDK 1987..., s. 493.

²⁴ Por. Archiwum Parafii pw. Niepokalanego Poczęcia NMP w Kwakowie [dalej: APNPNMPK], T. *Akta różne*, b. sygn., b. pag.; *Dekret erekcji parafii przy kościele Niepokalanego Poczęcia NMP w Kwakowie*, Koszalin 25 I 1974.

²⁵ S. Markiewicz, *Stosunki między państwem a Kościołem Rzymskokatolickim w Polsce Ludowej (1944-1981)*, cz. 2, Warszawa 1982, s. 22.

²⁶ Por. P.T. Mielczarek, SDKK 1987..., s. 492-493.

ściele od końca lat 40-tych do początku lat 70-tych poprzedniego stulecia. Przyczyniło się to do tego, że w ordynariacie gorzowskim mnóstwo placówek duszpasterskich funkcjonowało nieformalnie, bowiem zarządcy formalnie nie byli proboszczami, gdyż nie było zalegalizowanych parafii. Zarządcy takich placówek duszpasterskich wyposażeni byli jednak w niezbędną jurysdykcję i uprawnienia wymagane prawem kanonicznym na równi z proboszczami, przy poszczególnych kościołach mieli również swoje siedziby, nierzadko skromne miejsca zamieszkania, oraz prowadzili odrębną dokumentację kościelną. Placówki takie funkcjonowały jako samodzielne wikariaty, wikarie parafialne lub kościoły rektoralne. Sytuacja taka wystąpiła m.in. w latach 1959-1974 w Kwakowie²⁷.

Nad parafią Najświętszego Serca Pana Jezusa w Kobylnicy w imieniu Zgromadzenia Salezjańskiego urząd proboszczów sprawowali następujący salezjanie: ks. Lucjan Koźlik (od 12 V 1951 r. do 31 VIII 1968 r.; od 31 I 1971 r. dziekan honorowy, +28 V 1995 w Słupsku), ks. Jan Sposób (1 IX 1968 – 7 VIII 1974), ks. Tadeusz Rzeźnicki (8 VIII 1974 – 23 IX 1980), ks. Michał Kłoda (23 IX 1980 – 27 VIII 1989, +24 V 2006), ks. Witold Szulczyński (18 VIII 1989 – V 1991), ks. Bolesław Woźny (22 V 1991 – 5 VII 1993), ks. Mieczysław Wędrychowicz (5VII 1993 – 19 V 1994), ks. Józef Borawski (10 VI 1994 – 23 V 1999, +23 V 1999 – Słupsk), ks. Krzysztof Wilkos (VI 1999 – IV 2005), ks. Eugeniusz Łodyka (VI 2005 –). Parafią Niepokalanego Poczęcia NMP w Kwakowie, jako samodzielni wikariusze, zarządzali: ks. Henryk Ignaczewski (1959-1967 i 1968-1972), ks. Kazimierz Jach (1967-1968), a jako proboszczowie: ks. Tadeusz Rusiniak (1972-1981; do 25 I 1974 samodzielny wikariusz, +25 XI 1988 – Trzcinna) oraz ks. Franciszek Maziarz (1981-1989; +14 IV 1997 – Różańsko)²⁸.

Po wybudowaniu przez ks. Kłodę domu salezjańskiego w Kobylnicy, erygowano również 13 VI 1984 r. dom zakonny pw. NSPJ. Odtąd miejscowi proboszczowie pełnili równocześnie funkcję dyrektorów wspólnoty zakonnej i podlegali im współbracia z Kwakowa²⁹. Z powodu braków kadrowych w Zgromadzeniu Salezjańskim, ks. Koźlikowi początkowo nie przydzielono do pomocy na stałe kapłana. Wspomagali go najczęściej kapłani zakonni i diecezjalni z sąsiednich parafii słupskich. Pomoc tzw. „księży zastępczych”, jak sam ich nazywał, była niezbędną. Pierwszy stały wikariusz przybył do Kobylnicy dopiero 26 VIII

²⁷ Por. APNSPJK, *Kronika parafii...*, b. pag.; APNPNMPK, *Kronika parafii...*, b. pag.

²⁸ Por. Archiwum Towarzystwa Salezjańskiego Inspektorii pw. św. Wojciecha w Pile [dalej: ASIP], T. *Kobylnica*, b. sygn., b. pag.; T. *Kwakowo*, b. sygn., b. pag.; T. *Słupsk*, b. sygn., b. pag.; ADKK, T. *Kobylnica 1945-1972*, sygn. LK 3, b. pag.; T. *Salezjanie Kobylnica 1972-1993*, sygn. H 8, b. pag.; *Kronika żałobna*, Kronika Inspektoriatna Towarzystwa Salezjańskiego Inspektorii pw. św. Wojciecha z siedzibą w Pile [dalej: KSIP] (2000)2, s. 72; (2000)5-6, s. 172; (2000)9, s. 240; (2000)10, s. 276, (2000)12, s. 340; *Kronika żałobna*, Don Bosco (2005)8, s. 11; E. Wiązowski, *Parafia katolicka...*, s. 54-55, 61-68; tenże, *Śp. ks. Józef Borawski*, KSIP (1999)6, s. 177-179; tenże, *Śp. ks. Lucjan Koźlik SDB*, Gość Niedzielny 72(1995)24, s. 16.

²⁹ Por. L. Kaliński, *Rodzina Salezjańska w Polsce*, Warszawa 1988, s. 238, 240.

1957 r., a do Kwakowa w 1966 r.³⁰. W Kobylnicy posługę duszpasterską proboszczów wspierali następujący współbracia: ks. Władysław Bajon (I-IX 1952; +27 III 1971 – Bartoszyce), ks. Leszek Michalski (1957-1958), ks. Zygmunt Bajon (1958-1959; +17 VIII 1980 – Poznań), ks. Władysław Chełkowski (1958-1961; +VIII 1975 – Poznań), ks. Stanisław Chomiuk (II-VI 1959; +26 II 1977 – Rumia), ks. Kazimierz Adamowicz (1960-1963; +13 II 1984 – Warszawa), ks. Józef Wittbrodt (1963-1964), ks. Adam Cyronek (1963-1964; +8 VI 1969 – Kołobrzeg), ks. Franciszek Warniewski (1964-1967), ks. Stanisław Kozera (1966-1968), ks. Hilary Rogowski (1967-1972; +9 VIII 2005 – Pułtusk), ks. Lucjan Koźlik (1968-1995), ks. Bolesław Woźny (1973-1975), ks. Tadeusz Saczywko (1975-1976), ks. Roman Adaśko (1976-1980), ks. Stanisław Szoka (III-VIII 1980; +28 VII 1993 – Szczuczyno, Białoruś), ks. Jan Jermak (1980-1983), ks. Zdzisław Toll (1983-1995), ks. Czesław Chmielewski (1985-1986), ks. Leszek Balicki (1986-1989), ks. Krzysztof Wilkos (1988-1990), ks. Jerzy Czaja (1989-1992), ks. Stanisław Ołędzki (1990-1991; +14 XI 1991 – Kobylnica), ks. Marek Babicz (1992-1993), ks. Arkadiusz Dąbrowski (1992-2000), ks. Krzysztof Oleszkiewicz (1993-2000), ks. Józef Deniziak (1996-2007), ks. Szymon Spalony (2000-2006), ks. Ryszard Świrydzioł (2006-), ks. Marcin Balawander (2007-2009), ks. Piotr Perszko (2009-). W Kwakowie zaś: ks. Michał Nikolin (1966-1967), ks. Zygmunt Ciupiński (1967-1968), ks. Franciszek Kamiński (1968-1969), ks. Eugeniusz Szmyt (1969-1970, 1987-1988; +28 II 2001 – Rumia), ks. Czesław Wójkowski (1971-1972), ks. Kazimierz Ołędzki (1970-1971), ks. Stanisław Wontka (10 VII 1972 – 1974), ks. Jan Sposób (1974-1975), ks. Eugeniusz Błędek (1975-1979), ks. Edmund Korzuchowski (1979-1986; +15 VIII 1987 – Barlinek), ks. Krzysztof Oleszkiewicz (1986-1987) i ks. Waldemar Grzelec (1988-1989)³¹.

Pracę duszpasterską kapłanów obydwu placówek wspierali alumni salezjańscy odbywający przewidzianą przepisami zakonnymi praktykę pedagogiczno-duszpasterską. Szczególnie cenna była ich pomoc w pierwszych latach po ustanowieniu parafii w Kobylnicy oraz wyłączeniu z niej placówki w Kwakowie. Alumni asystenci pełnili funkcje katechetów, kościelnych, organistów oraz pracowali z ministrantami i młodzieżą. Spośród 20 kleryków, odbywających w Ko-

³⁰ Por. APNSPJK, *Kronika parafii...*, b. pag.; APNPNMPK, *Kronika parafii...*, b. pag.

³¹ Por. *Elenco Generale della società di s. Francesco di Sales* 1969, s. 307; 1970, s. 304-305; 1971, s. 301-302; 1772, s. 301; 1973, s. 267; 1974, s. 257-258; 1975, s. 255-256; 1976, s. 253-254; *Towarzystwo św. Franciszka Salezego. Wykaz placówek i współbraci polskich prowincji Towarzystwa Salezjańskiego (Elenko)*. Red. S. Kuciński, M. Szafarski 1985/1986; S. Lasak 1998; S. Marczak 2000-2001. Kraków 1976-1998, Piła 1998-1999; Warszawa 2000. *Elenko* 1976/77, s. 49; 1977/78, s. 54-55; 1978/79, s. 54-55; 1979/80, s. 54-55; 1980/81, s. 52-53; 1981/82, s. 54-55; 1982/83, s. 60; 1983/84, s. 63; 1984/85, s. 62; 1984/85, s. 62-63; 1985/86, s. 62-63; 1986/87, s. 33-34; 1987/88, s. 33-34; 1988/89, s. 36; 1989/90, s. 36; 1990/91 s. 39-40; 1991/92, s. 40; 1992/93, s. 39-40; 1993/94, s. 39; 1994/95, s. 39; 1995/96, s. 39; 1996/97, s. 42; 1997/98, s. 42; 1998/99, s. 43; 1999/2000, s. 22-23; 2000/2001, s. 55; 2001/2002, s. 58; 2002/2003, s. 53.

bylnicy asystencję, później śluby wieczyste złożyło i święcenia kapłańskie otrzymało 8: Zbigniew Malinowski (asystent w latach 1952-1953), Janusz Tomasiak (1953-1954), Wacław Świerzbiołek (1955-1957), Jan Pękowski (1957), Czesław Urbaniak (1957-1958), Władysław Grochał (1960-1961), Stanisław Bogdański (1961-1962), Bogumił Murziński (1962-1963), Stanisław Wilk (1962-1963) i Piotr Perszko (1989-1991). W Kobylnicy, od VII 2004 do VI 2006 r., pracował również – jako kościelny oraz zajmował się sprawami gospodarczymi – ko. Jan Skowroński. W Kwakowie zaś, asystencję odbywało 4 kleryków, spośród których w Zgromadzeniu pozostał tylko ks. Kazimierz Olędzki (1963-1965).

5. OBIEKTY SAKRALNE

Pierwszy kościół w Kobylnicy istniał prawdopodobnie już w XIV w. i z tego okresu może pochodzić wieża. Średniowieczny kościół podlegał patronatowi norbertanów ze Słupska³². Wyraźne wzmianki o świątyni pochodzą z 1530 r. Barokowy hełm wieży datuje się na 1781 r. Ołtarz główny pochodzi z XVII w. i znajdowała się wówczas pod nim w prezbiterium krypta Puttkamerów. Z XVIII w. zachował się również barokowy prospekt organowy. K.H. Pagel podaje, że „około 1925 r. rozszerzono o 1 m nawę po obu stronach, podczas gdy na końcach pozostały chór i wieża, w ten sposób powstała w krótkim czasie świątynia”³³. Trójboczna, charakterystyczna dla zborów protestanckich, empora pochodzi także z XVII w.³⁴. Do VI 1945 r. obiekt był zborom ewangelickim, od poświęcenia 15 VIII 1945 r. stał się świątynią katolicką pw. NSPJ³⁵. Z czasów ewangelickich zachowała się, zajmująca niegdyś centralne miejsce w prezbiterium, chrzcielnica. W 1971 r., na strychu kościoła, znalezione zostały – ukryte jeszcze przez Niemców – haftowane emblematy herbowe księżnej Anny de Croy. Oceniono, że pochodzą one z 1650 r. Wnętrze świątyni było kilkakrotnie przemalowywane. Najwięcej prac wykonali ks. Sposób i ks. Wilkos. Za kadencji proboszczowskiej ks. Koźlika, w ołtarzu głównym umieszczony został współczesny obraz NSPJ, w prawym ołtarzu bocznym – obraz MB Wspomożycielki Wiernych, a w lewym – św. Józefa³⁶.

Kościół filialny pw. Wniebowzięcia NMP w Sierakowie zaliczono w poczet najstarszych i najwartościowszych zabytków w powiecie słupskim³⁷. Wieża może

³² Por. Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków w Gdańsku Delegatura w Słupsku [dalej: AWUOZS], *Karta Ewidencyjna kościoła pw. NSPJ w Kobylnicy*, 1993, b. sygn., b. pag.

³³ K.H. Pagel, *Der Landkreis Stolp...*, s. 666.

³⁴ Por. L. Bottger, *Die Bau und Kundenkmaler des Regierungs – Bezirks Koslin*, Stetin 1984, s. 45.

³⁵ Por. SDG 1969, s. 232.

³⁶ Por. E. Wiązowski, *Kościół w Kobylnicy*, Powiat Słupski 4(2004)7, s. 33-34.

³⁷ Por. F. Mamuszka, J. Stankiewicz, *Zabytki...*, s. 93.

pochodzić z XIV w. W 1736 r. Podczas następnej przebudowy, na początku XIX w. dobudowano trzyboczną absydę, przebito okna w południowej ścianie wieży oraz powiększono okna nawy. Do zakończenia działań wojennych, kościół był zborem protestanckim. Poświęcił go 22 II 1946 r., podobnie jak kościół w Kobylnicy, ks. Chmielewski. W 1999 r. staraniem ks. Wilkosa na kościele położono nowy dach³⁸.

Adaptacji, zakupionego przez ks. Kłodę obiektu na kaplicę publiczną pw. MB Wspomożenia Wiernych w Łosinie, dokonał ks. Szulczyński, a poświęcił ją 24 I 1991 r. ks. insp. Stanisław Skopiak³⁹. Kościół parafialny pw. Niepokalane-go Poczęcia NMP w Kwakowie, zdaniem Pagela, wybudowany w 1208 r. był wielokrotnie przebudowywany, aż po 600 latach stary obiekt zburzono, a w jego miejsce postawiono nowy, który poświęcono 18 XII 1865 r.⁴⁰. Inne przekazy zaś podają, iż po pożarze wsi w miejscu kościoła drewnianego zbudowano w XIV w. murowany. Wg niektórych źródeł, wieża pochodzi z XIV w., wg innych z XV⁴¹, wzniesiona została z czerwonej cegły.

Szachulcowy kościół filialny pw. św. Józefa w Kuleszewie ufundowali w 1587 r. Georg i Michał Boehnowie. Już po odejściu salezjanów z parafii Kwakowo, pod koniec XX w., na skutek błędnie przeprowadzonego wcześniej remontu ścian, świątynię trzeba było odbudować od fundamentów⁴². W 1974 r. salezjanom z Kwakowa przydzielono dodatkowo do obsługi kościół filialny pw. Narodzenia NMP w Objezierzu. Kościół ów stanowił współwłasność parafii ewangelicko-augsburskiej w Słupsku. Stan techniczny świątyni był fatalny. Remontu obiektu dokonał ks. Rusiniak⁴³.

Kościół filialny pw. św. Antoniego z Padwy w Lubuniu, wybudowany w latach 1982-1983 przez ks. Maziarza, poświęcił 18 X 1983 r. bp Tadeusz Werno⁴⁴, a wybudowany przez tego samego proboszcza kościół pw. św. Jana Bosko w Suchorzu, 1 X 1987 r. poświęcił kard. Ignacy Jeż. Przy kościele tym 8 I 1990 r. erygowano nową parafię⁴⁵. Po adaptacji przez ks. Maziarza z obiektu niesakralnego o powierzchni 90 m kw. na kaplicę, poświęcenia dokonał 10 VII 1988 r. ks. Skopiak⁴⁶.

³⁸ Por. AWUOZS, *Karta ewidencyjna kościoła filialnego pw. Wniebowzięcia NMP w Sierakowie*, 1966, b. sygn., b. pag.; K.H. Pagel, *Die Landkreis Stolp...*, s. 162-163; E. Wiązowski, *Kościół filialne*, Powiat Słupski 4(2004)9, s. 32-33.

³⁹ Por. ASIP, T. *Kobylnica...*, b. pag.

⁴⁰ Por. K.H. Pagel, *Der Landkreis Stolp...*, s. 794.

⁴¹ Por. F. Mamuszka, J. Stankiewicz, *Zabytki...*, s. 83.

⁴² Por. E. Wiązowski, *Kościół filialne...*, s. 33-34.

⁴³ Por. APNPMPK, *Kronika parafii...*, b. pag.; SDKK1987, s. 298.

⁴⁴ Por. M. Czerner, *Kronika diecezji koszalińsko-kolobrzeskiej 1972-1992*, Koszalin 1995, s. 147-148.

⁴⁵ Por. APNPMPK, *Kronika parafii...*, b. pag.; SDKK 1998, s. 283.

⁴⁶ Por. APNPMPK, *Kronika parafii...*, b. pag.

6. FORMY DUSZPASTERSTWA

Duszpasterze obydwu parafii dokładali starań, by – sprawując zwyczajne duszpasterstwo – stosować w praktyce przepisy prawa kanonicznego oraz diecezjalnego⁴⁷. Zmarłych grzebano na cmentarzach parafialnych w Kobylnicy, Sierakowie, Kwakowie, Kuleszewie i Lubuniu⁴⁸. Prowadzeniem katechizacji w salkach katechetycznych oraz w szkołach zajmowali się tak proboszczowie, wikariusze, asystenci, jak i osoby świeckie. W parafii Kobylnica zawsze istniała liczna grupa ministrantów, liturgię występami ubogacały schole i zespoły młodzieżowe⁴⁹. Żywy Różaniec osiągnął liczbę ośmiu róż: po dwie utworzyły się w Kobylnicy i w Widzinie oraz po jednej w Sierakowie, Kończeniu, Łosinie i Bolesławcach. Funkcjonowała również Rada Parafialna⁵⁰. W latach 70-tych ubiegłego stulecia założono w Kobylnicy Stowarzyszenie Salezjanów Współpracowników⁵¹. Z przerwami, funkcjonował także Ruch Światło-Życie oraz Ruch Odnowy w Duchu Świętym⁵². Liczne obowiązki, mała liczba personelu duszpasterskiego oraz duży obszar terenu wpłynęły najprawdopodobniej na to, że w parafii Kwakowo była tylko grupa ministrantów oraz istniał Żywy Różaniec⁵³.

PODSUMOWANIE

Pierwszym salezjaninem, który – jako wikariusz administrator – zajął się obsługą placówki duszpasterskiej w Kobylnicy, był proboszcz parafii pw. św. Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku, ks. Franciszek Krajewski. Posługę tę pełnił od 1 IV 1950 r. do 26 V 1951 r. Na skutek jego prośb, placówkę tę objął, jako proboszcz, ks. Lucjan Koźlik i 1 VI 1951 erygowano w Kobylnicy parafię pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa. W 1958 r. z terytorium parafii Kobylnica wydzielono samodzielną placówkę duszpasterską w Kwakowie i włączono do niej z parafii Kobylnica 12 (spośród 17) miejscowości zlokalizowanych w południowej części. Formalne ustanowienie parafii pw. Niepokalanego Poczęcia NMP w Kwakowie, ze względu na antykościelną politykę władz PRL, nastąpiło dopiero 25 I 1974 r. W 1989 r. ks. Franciszek Maziarz parafię tę przekazał Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeszkiej. W latach 1951-2009 parafią pw. NSPJ w Kobylnicy

⁴⁷ Por. APNSPJK, *Ogłoszenia parafialne*, b. pag.; APNPMPK, *Ogłoszenia parafialne*, b. pag.

⁴⁸ Por. APNSPJK, *Księga zmarłych 1947...*, b. pag.; APNPMPK, *Księga zmarłych 1959...*, b. pag.

⁴⁹ Por. APNSPJK, *Kronika ministrancka parafii NSPJ w Kobylnicy 1967...*, b. sygn., b. pag.

⁵⁰ Por. APNSPJK, *Kronika parafii...*, b. pag.; E. Wiązowski, *Parafia katolicka...*, s. 110-111.

⁵¹ Por. APNSPJK, *Kronika Stowarzyszenia Współpracowników Salezjańskich Ośrodka w Kobylnicy 1996...*, b. sygn., b. pag.; E. Wiązowski, *Stulecie dzieła salezjańskiego w Polsce – obchody w diecezji*, *Gość Niedzielny* 76(1999)5, s. 5; tenże, *Kobylnica*, *Biuletyn SWS* 2(1997)7, s. 4.

⁵² Por. APNSPJK, *Kronika parafii...*, b. pag.

⁵³ Por. APNPMPK, *Kronika parafii...*, b. pag.

zarządzało 10 salezjanów w charakterze proboszczów, w tym od 13 VI 1984 r. siedmiu z nich pełniło funkcję dyrektorów domu zakonnego. Posługę duszpasterską pełniło również 31 kapłanów personelu pomocniczego. Placówką duszpasterską w Kwakowie kierowało natomiast 3 salezjanów w charakterze samodzielnych wikariuszy i dwóch w charakterze proboszczów, zaś w latach 1966-1989 proboszczów wspierało 12 kapłanów personelu pomocniczego. Ponadto w Kobylnicy, w latach 1952-1991, pracowało 20 kleryków asystentów oraz – w latach 2004-2006 – jeden koadiutor, w Kwakowie zaś, w latach 1959-1965, czterech asystentów odbywających praktykę pedagogiczno-duszpasterską. Salezjanie z Kobylnicy obsługiwali miejscowy kościół parafialny oraz kościół filialny w Sierakowie, od stycznia 1991 r. kaplicę pw. MB Wspomożenia Wiernych w Łosinie, a od 1993 r. niedzielne Msze św. celebrowane były również w świetlicy w Bolesławcach. Salezjanie z Kwakowa celebrowali natomiast Msze św. w kościołach: w Kwakowie i Kuleszewie, od 1974 r. w Objezierzu oraz w nowo wybudowanych kościołach: od 1983 r. w Lubuniu, od 1987 r. w Suchorzu, a od 1988 r. w adaptowanej na cele sakralne kaplicy w Płaszewie. W parafii Kobylnica zawsze była liczna grupa ministrantów, liturgię występami uświetniały schole bądź zespoły młodzieżowe, istniał Żywy Różaniec, Stowarzyszenie Salezjanów Współpracowników i Rada Parafialna. Z przerwami funkcjonował Ruch Światło-Życie oraz Ruch Odnowy w Duchu Świętym.

SALESIANS IN KOBYLNICA (1950-2009) AND IN KWAKOWO (1950-1989)

Summary

The first Salesian to take up duties as vicar administrator in Kobylnica was Father Franciszek Krajewski, parish priest of the Parish of the Holy Family and St. Juda Thaddeus in Słupsk. He performed his duties from 1 April 1950 till 26 May 1951. Upon his request, Father Lucjan Koźlik became parish priest and on 1 June 1951 the Parish of the Sacred Heart of Jesus was founded in Kobylnica. In 1958, a separate parish in Kwakowo was formed. It comprised 12 out of 17 places from the southern part of the Kobylnica Parish. The Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary Parish in Kwakowo was officially established only on 25 January 1974, due to the anti-church policy of the authorities. In 1989, Father Franciszek Maziarz assigned this parish to the Diocese of Koszalin – Kołobrzeg. In the years 1951 to 2009 the Parish of the Sacred Heart of Jesus in Kobylnica had 10 Salesian parish priests, out of whom 7 were also heads of the religious house. Pastoral service was also carried out by 31 assistant priests. The parish in Kwakowo was run by 3 independent Salesian vicars and 2 Salesian parish priests; in the years 1966 to 1989 the parish priests were supported by 12 assistant priests. Besides, in Kobylnica there worked 20 seminarians (1952 – 1991) and 1 coadjutor (2004 – 2006), and 4 assistants in Kwakowo, doing their pedagogical and pastoral training (1959 – 1965). The Salesians from Kobylnica served in the local parish church, a branch church in Sierakowo and since January 1991, the Chapel of Our Lady Help of Christians in Łosino; since 1993 Sunday Masses were also celebrated in a day room in Bolesławice. The Salesians from Kwakowo celebrated Holy Masses in the churches in Kwakowo and Kuleszewo, and since 1974 in Objezierze and in some newly built churches: in Lubuń (since 1983), Suchorze (since 1987), and in the chapel in Płaszewo (since 1988) which had been properly adapted. In the Kobylnica Parish, there

was always a large group of altar boys and choirs or teenage bands performed during the liturgy. There was also the Living Rosary Association, the Association of Salesians Cooperators and the Parish Council. Also the Charismatic Renewal and the Light–Life Movement functioned on and off in the parish.

Keywords: salesians, priesthood, parish, priest, Kobylnica, Kwakowo

Nota o Autorze: DR EUGENIUSZ GRZEGORZ WIĄZOWSKI, dr historii – absolwent Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie; mgr teologii – absolwent Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu. Autor kilkuset artykułów w miesięcznikach, dwutygodnikach i dziennikach ogólnopolskich, regionalnych oraz lokalnych. Obszar zainteresowań naukowo-badawczych: historia nowożytna, historia Kościoła, socjologia, teologia, filozofia.

Słowa kluczowe: salezjanie, duszpasterstwo, parafia, ksiądz, Kobylnica, Kwakowo

SPRAWOZDANIA Z SEMINARIÓW SALEZJAŃSKICH

SEMINARE
t. 27 * 2010 * s. 261-270

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W ŁĄDZIE NAD WARTĄ W ROKU AKADEMICKIM 2008/2009

Chociaż organizacja i kształcenie przyszłych kapłanów nawiązuje strukturalnie do uczelni wyższej, to jednak nie można zapominać o specyfice seminarium. Ten element wielowymiarowego przecież procesu formacji seminaryjnej nigdy nie funkcjonuje samodzielnie. Nie wyczerpuje on bogactwa celów, zawierających się w pojęciu seminarium duchownego, ale – wspólnie z innymi aspektami formacyjno-kształceniowymi – jest całkowicie podporządkowany naturze i misji Chrystusowego kapłaństwa.

1. ZASADY DZIAŁALNOŚCI I PERSONALIA

Ku temu ideałowi kierowane były wszelkie poczynania zarządu WSDTS w Łądzie nad Wartą. Programowo są one sprecyzowane w stosownych dokumentach Kościoła i Towarzystwa Św. Franciszka Salezego. W roku akademickim 2008/2009 urząd rektora seminarium piastował ks. dr Zenon Klawikowski. Oprócz niego, zarząd seminarium konstituowali: ks. mgr lic. Zbigniew Adamiak, ks. dr Krzysztof Butowski, ks. dr Wojciech Gretka, ks. mgr Mariusz Kowalski, ks. mgr lic. Dariusz Łużyński, ks. mgr Wojciech Lech oraz ks. mgr Leszek Ziola. W okresie objętym niniejszym sprawozdaniem starania rektora o zachowanie optymalnego przebiegu formacji przyszłych salezjanów-kapłanów szły niestrudzenie w parze z jego troską o podtrzymywanie najściślejszej jedności ducha i działania oraz w kierunku partnerskiej współpracy z pozostałymi członkami zarządu seminaryjnego. Kierował się on przy tym niezmiennie zasadami systemu uprzedzającego, specyfikującego się – jak wiadomo – dobrocią i łagodnością wobec wychowanków.

W tym okresie urząd prorektora ds. studiów piastował ksiądz Adamiak. W czerwcu bieżącego roku Ksiądz Inspektor Zbigniew Łepko zwrócił się do niego z prośbą o podjęcie posługi duszpasterskiej w sanktuarium Matki Bożej Pocieszycielki Strapionych w Kawnicach. Pomimo tej niespodziewanej nominacji – jako następcą księdza Adamiaka na urządzie prorektora ds. studiów – chęć z radością poinformować, że pozostaje on nadal związany z seminarium poprzez kontynuowanie zajęć dydaktycznych z liturgiki. Jego niekwestionowana wiedza i doświadczenie w tej dziedzinie pozwalają wyrazić nadzieję, że będzie się on również włączał w animację seminaryjnego życia liturgicznego.

2. WAŻNIEJSZE WYDARZENIA

We wrześniu 2007 r. przełożeni czterech polskich prowincji Zgromadzenia Salezjańskiego, a także Okręgu Wschodniego z siedzibą w Moskwie, podpisali umowę o restrukturyzacji ośrodków formacyjnych dla współbraci przygotowujących się do sakramentu kapłaństwa. Na seminarium w Łądzie nałożono zadanie kształcenia filozoficznego współbraci i ich formacji postnowicjackiej.

Natomiast, seminarium krakowskie przekształcono w ośrodek studiów teologicznych. W związku z tym, postanowiono również rozwiązać umowę z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W oparciu o tę umowę, kształcący się w Łądzie młodzi salezjanie byli zarazem pełnoprawnymi studentami tej uczelni. Na pewno, jakimś pocieszeniem jest fakt wznowienia starań o podpisanie nowej umowy z innym wydziałem UKSW, a mianowicie Wydziałem Nauk Pedagogicznych. Intencją tego przedsięwzięcia jest stworzenie tego rodzaju sytuacji prawnej, w następstwie której klerycy salezjańscy mieliby możliwość uzyskiwania licencjatu z pedagogiki, co na przyszłość daje podstawę do ubiegania się o dyplom magisterski z tej dziedziny. Mając na uwadze specyfikę pracy salezjańskiej, a z drugiej strony obowiązujące wymogi formalno-prawne, gdy chodzi o kwalifikacje pedagogiczne, powrót do tej nie nowej inicjatywy wydaje się godny odnotowania i poparcia. Nie można w tym miejscu nie podziękować ks. dr. Kazimierzowi Gryżeni i ks. dr. Dariuszowi Sztukowi z UKSW, którzy już wcześniej zajmowali się opracowaniem odpowiedniego projektu w tej kwestii.

27 września 2008 r. w Łądzie miała miejsce inauguracja nowego roku seminaryjnego. Uroczystość tę rozpoczęła celebracja Mszy św. pod przewodnictwem Księdza Inspektora Zbigniewa Łepki. On też wygłosił okolicznościowe Słowo Boże. Kaznodzieja rozpoczął od przypomnienia słuchaczom, że każdy salezjanin powinien zabiegać o dochowanie wierności charyzmatowi salezjańskiemu. W jego kontekście osadził on pomyślnie uwieńczenie starań dotyczących połączenia seminarium. Szczególny jednak nacisk został położony na dbałość o utrzymywanie możliwie jak najwyższego poziomu formacji postnowicjackiej. Bezpośrednio zaangażowanym w tę formację kapłanom mówca uświadamiał, co jest fundamentalną racją zleconej im przez Zgromadzenie posługi. Nade wszystko jest nią dobro postnowicjuszy. Obliguje to wychowawców do ustawicznego doskonalenia się pod względem osobowościowo-moralnym i do systematycznego podnoszenia swoich kwalifikacji naukowo-dydaktycznych. O przygotowanie i wygłoszenie wykładu inauguracyjnego pod tytułem *Łąd za panowania opata Mikołaja Antoniego Łukomskiego centrum kultury Wielkopolski* poproszono ks. dra Janusza Nowińskiego z UKSW. Treść tego wykładu oddaje najlepiej jego tytuł. W – jak zwykle dobrze opracowanym pod względem faktograficzno-erudycyjnym – wystąpieniu księdza Nowińskiego zgromadzeni w Sali Opackiej uczestnicy uroczystości inauguracyjnej mogli poznać postać „drugiego fundatora Łądu” jako wybitnego mecenasa sztuki, męża stanu, znawcę zagadnień filozoficznych, autora dzieł z zakresu logiki oraz człowieka polskiego Oświecenia. Prelegent podkreślił, że światły opat nie zaniechał też nigdy zabiegania o dobro i pomyślność kierowanej przez siebie placówki

Na pewno, do ważniejszych wydarzeń trzeba zaliczyć zorganizowanie przez księdza Adamiaka XXIV Sympozjum Liturgicznego. Tym razem odbyło się ono 17 października 2008 r. pod hasłem *Rozumna służba Boża*. Od czterech lat ksiądz Adamiak kontynuuje, wspólnie z ks. dr. Janem Rusieckim z UKSW, dzieło rozpoczęte przed kilkunastu laty przez ks. prof. dra hab. Adama Duraka – uczonego znanego i cenionego nie tylko w krajowym środowisku liturgistów. W czasie sympozjum wygłoszono następujące referaty: ks. prof. dr hab. Jacek Nowak (UKSW), „Potrzeba prawa liturgicznego”, ks. dr Jan Rusiecki (UKSW), „Msza święta – między *sacrum* a *profanum*”, ks. dr Stanisław Szczepanec (PAT), „Prace nad Dyrektorium Służby Liturgicznej”, oraz o. Marcin Kostka OSSPE, „Świadome uczestnictwo we Mszy św. w rycie trydenckim”. Korzystając z okazji, można i należy żywić nadzieję, że tegoroczne – jubileuszowe – sympozjum liturgiczne, planowane na 16 października, nie okaże się ostatnim, lecz że będzie się ono spotykać z coraz większym zainteresowaniem, przede wszystkim współbraci, mających do czynienia bezpośrednio z liturgią w ramach pracy duszpasterskiej.

3. ALUMNI

W minionym roku seminaryjnym studia filozoficzne rozpoczęło 17 osób i taka sama ilość osób kontynuowała je na roku drugim. We wspólnocie formacyjnej było też 5 diakonów. Ze względu na

czekający ich ostatni rok studiów seminaryjnych, przenoszenie ich do Krakowa z pozostałymi osobami studiującymi teologię na niższych kursach nie miałyby większego sensu. Wspomnianym współpracownikom, a dziś neoprezbiterom, pragniemy również szczerze pogratulować finalizacji studiów przez uzyskanie stopnia magistra teologii na Wydziale Teologicznym UKSW.

Poszczególne wymiary formacji salezjańskiej były tradycyjnie przedmiotem kilkudniowego programowania, które przeprowadzono we wrześniu 2009 r. Weryfikacji dojrzałości we wszystkich wymiarach służyły comiesięczne i kwartalne dni skupienia, doroczne rekolekcje oraz posiedzenia rady domu i skrutynia. Alumnom umożliwiono też stopniowe wdrażanie się w czekającą ich w przyszłości pracę duszpasterską poprzez zaangażowanie w lokalne oratorium i tzw. „Weekendy z Księdzem Bosko”. Kilkunastu z nich miało okazję do praktycznego pogłębienia znajomości języków obcych. W tym celu udali się oni w okresie wakacyjnym do Niemiec, Rosji i Włoch, by tam pracować z dziećmi i młodzieżą.

4. KADRA FORMACYJNO-NAUKOWA

W roku seminaryjnym 2008/2009 zajęcia dydaktyczne prowadziło 7 profesorów doktorów habilitowanych, pracujących na co dzień na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie, Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie (dawna Papieska Akademia Teologiczna). Z satysfakcją chcę poinformować, że w tym okresie jedna z tych osób, a mianowicie ks. prof. dr hab. Janusz Mączka, uczeń i współpracownik Księdza Profesora Józefa Hellera, został dziekanem Wydziału Filozofii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Oprócz tej grupy osób w zajęciach dydaktyczne prowadziło 7 wykładowców ze stopniem naukowym doktora oraz 6 magistrów. Nie sposób pominąć milczeniem i nie podziękować dwóm zasłużonym dla naszego seminarium wykładowcom przedmiotów filozoficznych: ks. mgr. Piotrowi Grzymale i ks. mgr. Bolesławowi Leciejowi. Ksiądz Grzymała przez wiele lat był nie tylko dydaktykiem, ale ponadto – jako kierownik Oratorium im. Piątki Poznańskiej – czuwał nad animacją i koordynacją sektora młodzieżowego. Był on również aktywny na polu duszpasterstwa parafialnego, odciążając tym samym ks. Bolesława Woźnego, niestrudzonego animatora sektora życia parafialnego. Natomiast, ksiądz Leciej jest powszechnie znany współpracownikom jako wykładowca historii filozofii jeszcze z tego okresu, w którym – pomimo pełnienia odpowiedzialnej funkcji mistrza nowicjatu w Swobnicy – dojeżdżał do Kutna-Woźniakowa i Łodzi, podejmując pracę dydaktyczną. Pragnę obu współpracownikom podziękować za ich długoletni trud i poświęcenie w tym względzie.

5. BIBLIOTEKA I CZYTEL尼亚

Trudno sobie wyobrazić funkcjonowanie seminarium bez biblioteki. Kierownikiem księżnicy łądzkiej jest – nieprzerwanie od sierpnia 1969 r. – ks. Władysław Grochal. W sierpniu tego roku minęło więc 40 lat od chwili, kiedy ksiądz Grochal podjął tę pracę. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że obecny stan zasobów bibliotecznych został w ogromnej mierze osiągnięty dzięki jego osobistym staraniom. Od sierpnia 2008 r. do połowy 2009 r. księgozbiór wzrósł o 3700 woluminów. Zgodnie z zapisem ksiąg inwentarzowych, a także skrupulatnych obliczeń ks. mgr. Marka Babicza, księgozbiór ten liczy aktualnie 131500 woluminów. Z tej ilości zebranych pozycji 32100 to dublety, książki zabytkowe oraz książki oczekujące na skatalogowanie.

Nie sposób nie wspomnieć również osób, bez których seminarium nie mogłoby funkcjonować. Myślę tu o osobie ekonomy, ks. mgr. Wojciecha Lecha. Nie szczędził on czasu i środków, aby zapleczce gospodarcze sprzyjało jak najlepszemu funkcjonowaniu całego seminarium. Myślę tu również o siostrach westiarkach i świeckich pracownikach seminarium w Łądzie, zatrudnionych w bibliotece, kuchni, szatni, pralni i w gospodarstwie rolnym. Wszystkim tym osobom pragnę bardzo ser-

decznie podziękować za ich codzienną – i często dyskretną – pracę na rzecz całej wspólnoty seminaryjnej.

Ks. Krzysztof Butowski SDB
WSDTS, Łąd n. Wartą

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO W KRAKOWIE W ROKU AKADEMICKIM 2008/2009

Rok akademicki 2008/2009 w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie z całą pewnością można nazwać historycznym, bowiem był to pierwszy rok funkcjonowania wspólnego Seminarium dla wszystkich Polskich Inspektorii Salezjańskich i Okręgu Wschodniego. Dostosowując proces przygotowania Salezjanów w Polsce do wymogów Salezjańskiego *Ratio Studiorum*, utworzono dwa ośrodki studiów: Postnowicjat ze studiami filozoficzno-pedagogicznymi w Łądzie i Teologia w Krakowie, gdzie realizowany jest ostatni etap formacji specyficznej – przygotowanie do realizacji powołania kapłana-salezjanina.

Roczne doświadczenia potwierdziły słusność decyzji przełożonych dotyczącej połączenia salezjańskich seminariów w Polsce. Spotkanie Współbraci z pięciu różnych Inspektorii buduje środowisko bogate w różnego rodzaju doświadczenia urzeczywistniania charyzmatu ks. Bosko, stwarza naturalną płaszczyznę wymiany tych doświadczeń oraz umożliwia zapewnienie wysokiego poziomu kadry dydaktyczno-wychowawczej.

Na drodze budowania nowej wspólnoty formacyjnej korzystaliśmy ze wskazań Kapituły Generalnej 26. Towarzystwa Salezjańskiego, która miała miejsce w Rzymie w ubiegłym roku, i wyznaczyła konkretne drogi urzeczywistniania naszych nadziei związanych z odnową charyzmatu św. Jana Bosko i dostosowaniem misji Zgromadzenia Salezjańskiego do aktualnych potrzeb Kościoła i społeczeństwa.

1. INAUGURACJA

Rozpoczęcie roku akademickiego 2008/09 poprzedził kilkudniowy obóz integracyjny w Zakopanem pozwalający nowej wspólnocie na wzajemne poznanie się i nawiązanie pierwszych relacji. Podczas triduum, przygotowującego nas do nowego roku pracy i formacji w wymiarze duchowym, został wypracowany Program Życia Wspólnoty określający konkretne cele formacji oraz sposoby ich realizowania.

Inauguracja roku akademickiego miała miejsce 1 października w gmachu WSDTS w Krakowie. Uroczystej koncelebrze podczas Eucharystii przewodniczył Prefekt Kongregacji ds. Świętych, ks. arcybiskup Angelo Amato, który wygłosił również wykład inauguracyjny zatytułowany *Jezus Chrystus – Ostateczne Słowo Ojca*.

2. STRUKTURA ORGANIZACYJNA WSDTS

Współpraca z UPJPII

Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie jest afiliowane do Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (UPJPII). Delegat WSDTS uczestniczył w posiedzeniach Rady Wydziału Teologicznego. Kilku współbraci w roku sprawozdawczym było etatowymi pracownikami dydaktycznymi i naukowymi UPJPII: ks. dr hab. W. Życiński prof. UPJPII, ks. dr hab. T. Biesaga prof. UPJPII, ks. dr hab. J. Mączka prof. UPJPII – dziekan wydziału filozoficznego, ks. dr S. Jędrzejewski. Zajęcia zlecone prowadził w UPJPII ks. dr R. Mazur.

Wykładowcy UPJPII wspierają bezpośrednio proces formacji w naszym seminarium, poprzez prowadzenie zajęć dydaktycznych: ks. prof. dr hab. K. Panuś, o. dr hab. D. Kasprzak OFM^{Cap}.

Od ponad trzydziestu w naszym seminarium prowadzi wykłady z dogmatyki o. prof. dr hab. T. Łukaszuk OSPPE, emerytowany profesor UPJPII.

Z naszej strony włączaliśmy się czynnie w życie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II poprzez udział w seminariach naukowych i magisterskich oraz innych wydarzeniach naukowych i kulturalnych organizowanych przez UPJPII. Studenci i władze seminarium uczestniczyli we wszystkich ważniejszych wydarzeniach akademickich UPJPII: w dorocznej pielgrzymce studentów do Kalwarii Zebrzydowskiej, w uroczystości inauguracji roku akademickiego, mszy św. za zmarłych pracowników naukowych akademickich uczelni krakowskich.

WSDTS korzysta także z usługi dydaktycznej współbraci i osób świeckich pracujących w innych uczelniach. Zajęcia w seminarium prowadzili pracownicy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II w Lublinie: ks. dr hab. J. Gocko SDB prof. KUL oraz pani dr A. Kulik.

Największa grupa wykładowców WSDTS związana jest pracą naukową z Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie: ks. dr A. Domasz, ks. dr hab. J. Koral prof. UKSW – dziekan Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych, ks. dr hab. K. Misiaszek prof. UKSW, ks. dr K. Niegowski, ks. dr J. Rusiecki, ks. prof. dr hab. H. Skorowski, prorektor UKSW, ks. dr hab. H. Stawniak prof. UKSW – prodziekan Wydziału Prawa Kanonicznego.

W procesie dydaktycznym WSDTS mieli także udział pracownicy innych uczelni: ks. dr S. Jankowski SDB z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Toruniu; pani dr M. Kantor z Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie; ks. dr P. Przesmycki SDB z Salezjańskiej Wyższej Szkoły Ekonomii i Zarządzania w Łodzi; pan dr W. Srebro z Wyższej Szkoły Zawodowej w Tarnowie; ks. dr B. Stańkowski SDB, zatrudniony w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” oraz wykładowcy Akademii Muzycznej w Krakowie: dr hab. A. Korzeniowski prof. AM i mgr A. Korzeniowski.

Wspólnoty istniejące przy WSDTS

Na terenie WSDTS, w minionym roku akademickim, działały trzy wspólnoty salezjańskie:

- Wspólnota Niepokalanego Poczęcia – utworzona z wychowawców i studentów teologii. Liczyła 52 współbraci, w tym 12 księży, 5 diakonów, 2 koadiutor i 33 kleryków;
- Wspólnota profesorów bł. Józefa Kowalskiego, którą tworzyło 9 współbraci, z których 6 mieszkało na stałe w Seminarium;
- Wspólnota Centrum Młodzieżowego WDM, w którym pracowało 7 salezjanów.

Każda z powyższych wspólnot posiadała swoją własną autonomię i strukturę organizacyjną określoną w dokumentach Zgromadzenia Salezjańskiego.

Zgodnie z dokumentami Zgromadzenia Salezjańskiego, wspólnota Teologii, służąca pięciu Inspektoriom salezjańskim: Inspektorii Krakowskiej, Inspektorii Piłskiej, Inspektorii Warszawskiej, Inspektorii Wrocławskiej oraz Okręgowi Wschodniemu, posiadały tzw. Kuratorium, czyli podmiot zapewniający stałą współodpowiedzialność zainteresowanych Inspektorii za proces formacji. W minionym roku akademickim Kuratorium zebrało się dwa razy na początku każdego semestru w celu omówienia głównych kierunków kształcenia i formacji.

3. PERSONEL DYDAKTYCZNY

Wykładowcy

Funkcję rektora w roku sprawozdawczym pełnił ks. dr Wojciech Krawczyk, którego wspomagał w organizacji zajęć dydaktycznych ks. dr Sylwester Jędrzejewski pełniący funkcję prorektora ds. studiów.

Personel dydaktyczny w roku akademickim 2008/2009 stanowiło 40 wykładowców: 29 spośród nich, to salezianie; 4 wykładowców, to osoby duchowne przynależące do diecezji bądź do innych zakonów; pozostałe 7 osób, to wykładowcy świeccy.

Wśród wykładowców 4 posiadało tytuł profesora zwyczajnego, 7 profesora uczelni, 23 wykładowców posiadało stopień doktora. Pozostali wykładowcy posiadali magisteria specjalistyczne.

W tym roku na emeryturę przeszedł długoletni nauczyciel języka łacińskiego ks. Jan Wilkołek. Jest on swego rodzaju ikoną Łosiówki i człowiekiem, ku któremu zwracają się pełne wdzięczności serca wielu pokoleń salezjanów i księży innych krakowskich seminariów. Pragniemy Księdzu Profesorowi z serca podziękować za trud pracy dydaktyczno-wychowawczej realizowanej w atmosferze ojcostwa i pogody ducha.

Sympozja, kursy i szkolenia

Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, wraz z powołanym do istnienia w ramach jego struktury Salezjańskim Centrum Edukacyjnym, było organizatorem kilku sympozjów, kursów i szkoleń przeznaczonych dla osób duchownych i świeckich.

Konferencje naukowo-szkoleniowe

Dla nauczycieli:

18.10.2008 – *Praca z uczniem zdolnym,*

28.03.2009 – *Bioetyczne dylematy w szkole.*

Dla katechetów:

22.11.2008 – *Lekcje religii – jak osiągnąć sukces?*

Kwinkwenia

16-18 października 2008,

20-22 listopada 2008,

26-28 marca 2009.

Sesje warsztatowe

22-25 czerwca – Warsztaty dla formatorów wspólnot salezjańskich.

4. STUDIA

Studia przebiegały zgodnie z programem, opartym o *Ratio Studiorum pro Polonia*, wytycznymi UPJPII i założeniami Formacji Salezjanów ks. Bosko, przedstawionymi w dokumentach Zgromadzenia.

Rok akademicki obejmował w sumie 139 dni wykładowych (67 pierwszy semestr, 72 drugi semestr). Liczba ta została powiększona o sześć dni zajęć zorganizowanych w ramach Konwersatoriów dla wszystkich kursów z wyjątkiem kursu diakonów.

Seminaria

W minionym roku akademickim w WSDTS było prowadzonych 12 seminariów naukowych:

1. Teologia biblijna: ks. dr R. Mazur; ks. dr S. Jędrzejewski; ks. dr R. Kempia;
2. Teologia dogmatyczna: ks. dr hab. W. Życiński prof. UPJPII; ks. dr M. Chrzan;
3. Teologia moralna: ks. dr hab. J. Gocko prof. KUL; ks. dr J. Ryłko;
4. Teologia pastoralna: ks. dr R. Bieleń;
5. Katolicka nauka społeczna: ks. dr hab. J. Koral prof. UKSW; ks. prof. dr hab. H. Skorowski;
6. Katechetyka: ks. dr hab. K. Misiaszek prof. UKSW;

7. Liturgika: ks. dr J. Rusiecki;
8. Etyka/Bioetyka: ks. dr hab. T. Biesaga prof. UPJPII;
9. Prawo kanoniczne: ks. dr hab. H. Stawniak prof. UKSW.

Magisteria

23 lutego 2009 r., w gmachu naszego seminarium, miała miejsce obrona prac magisterskich. Przed komisją egzaminacyjną, której przewodniczył ks. dr hab. Jan Szczurek prof. UPJPII, stanęło pięciu współbraci. Wszyscy uzyskali tytuł magistra. Ponadto, w czerwcu, tytuł magistra uzyskał ks. Piotr Drapiewski.

Święcenia i posługi

Dnia 23 maja 2008, z rąk ks. biskupa Stanisława Napierały, w Sanktuarium Matki Bożej Wspomożenia Wiernych w Twardogórze, święcenia prezbiteratu przyjął 4 diakonów: dk. Drapiewski Piotr, dk. Nesterowicz Marcin, dk. Smardzewski Krzysztof, dk. Tarka Paweł.

Dnia 9 maja, we Lwowie, dk. Andrzej Borkowski przyjął święcenia prezbiteratu z rąk ks. abpa Mieczysława Mokrzyckiego.

Dnia 27 czerwca 2009, ks. bp Józef Gózddek udzielił święceń diakonatu 9 naszym alumnom. Święcenia diakonatu przyjęli: kl. Jarząbek Adam /Wr/, kl. Koncewicz Marcin /Wa/, kl. Lipka Cezary /Wa/, kl. Pawelec Piotr /Kr/, kl. Polański Bartłomiej /Wr/, kl. Rudnicki Paweł /Wa/, kl. Rzepecki Krzysztof /Wr/, kl. Zacheja Krystian /Pi/, kl. Żmich Tomasz /Pi/.

Posługę akolitatu, w Uroczystość Niepokalanego Poczęcia, 8 grudnia, przyjął 7 alumnów. Posługę lektoratu 15 marca przyjął 9 współbraci.

Biblioteka

W minionym roku akademickim, pod kierunkiem ks. dr Józefa Marszałka, nieustannie prowadzono prace nad porządkowaniem księgozbioru i powiększaniem zasobów elektronicznego katalogu. W Bibliotece, oprócz jej dyrektora, zaangażowanych było 4 alumnów oraz zatrudnione dwie osoby świeckie.

W roku akademickim 2008/2009 Biblioteka WSDTS podlegała stałemu rozwojowi. Elektroniczny katalog obejmuje ponad 74 tysięcy opisów. W roku sprawozdawczym wzrósł o ponad 4 tysiące. Wraz ze starym katalogiem kartkowym obejmuje i udostępnia blisko 95 tysięcy woluminów.

Pozycje nieujęte w katalogu elektronicznym stanowią ok. 70 000 pozycji książkowych i ok. 40 000 czasopism.

W ciągu roku zrealizowano istotne inwestycje w Bibliotece. Wyremontowano i wyposażono nową czytelnię, zapewniając miejsce na ok. 20 000 woluminów do bezpośredniego użytku.

Wyremontowano i wyposażono nowy magazyn na książki o powierzchni 300 m². Przeprowadzono remont korytarza w podziemiach i pozostałych pomieszczeń bibliotecznych. Wyremontowano i wyposażono stanowiska pracy personelu bibliotecznego i pomieszczenia wypożyczalni.

Pragnę bardzo serdecznie podziękować ks. dr. Józefowi Marszałkowi za dziesięcioletnią, pełną poświęcenia pracę w Bibliotece w charakterze jej kierownika. Dzięki zaangażowaniu ks. Józefa, Biblioteka zyskała nowe oblicze i silne podstawy do ciągłego rozwoju.

5. FORMACJA SEMINARYJNA

Formacja intelektualna stanowi ważny, lecz nie jedyny, wymiar formacji prowadzonej w WSDTS mającej na celu przygotowanie współbraci do życia w charyzmacie salezjańskim jako kapłan lub koadiutor. Zgodnie z dokumentami Kościoła i Zgromadzenia, proces formacji w naszym seminarium obejmuje również wymiar dojrzałości osobowej, wymiar duchowy oraz pastoralny.

Wymiar dojrzałości osobowej

Środowisko seminaryjne stwarza warunki do integralnego rozwoju osobowego, zwracając w sposób szczególnie uwagę na kształtowanie umiejętności życia we wspólnocie. Zdrowie, równowaga psychiczna, dojrzałość uczuciowa oraz zdolność do nawiązywania relacji to nieodzowne warunki realizacji misji salezjańskiej. Aby osiągnąć te cele, podejmowana jest praktyka wspólnego opracowania Programu Życia Wspólnoty, obejmującego oprócz rozkładu zajęć i rocznego kalendarium konkretne cele formacyjne. Program ten stanowi podstawę do opracowania osobistego programu życia będącego konkretnym wyrazem odpowiedzialności za wspólnotę oraz rozwój własnego powołania.

Współbracia studiujący w naszym seminarium mają możliwość udziału w różnorodnej działalności o charakterze kulturalnym, artystycznym i sportowym. W tym miejscu należy podkreślić udział naszych współbraci w imprezach międzyseminaryjnych w Krakowie, zaangażowanie w przygotowanie i wystawienie Misterium Męki Pańskiej, zainteresowanie muzyką i wiele innych form uczestnictwa w życiu kulturalnym.

Dużą pomocą w rozwoju osobowym są – organizowane według opracowanego na poszczególne lata formacji programu – zajęcia warsztatowe z psychologii. Prowadzone przez kompetentną kadrę psychologów, służą pomocą w zrozumieniu różnych procesów psychologicznych i opanowaniu umiejętności społecznych.

W minionym roku akademickim w programie życia wspólnoty położono nacisk na doskonalenie komunikacji interpersonalnej poprzez nabywanie umiejętności wyrażania swoich myśli i uczuć, umiejętności słuchania drugiej osoby oraz kształcenie inteligencji emocjonalnej.

Wymiar duchowy

Formacja duchowo-religijna, oparta o wskazania *Ratio Formationis* SDB i innych dokumentów Zgromadzenia i Kościoła, powinna być duszą integralnie pojętej formacji. Program rekolekcji, dni skupienia miesięcznego i kwartalnego, konferencje i homilie, praca w kursach, a także udział w przeżyciach religijnych Kościoła i Zgromadzenia, to tylko niektóre elementy tej formacji. Niezastąpionym środkiem formacji w tym aspekcie jest osobiste kierownictwo duchowe realizowane w sakramencie pojednania i podczas rozmów z przełożonym.

W programie życia wspólnoty położyliśmy nacisk na rozwój życia duchowego poprzez doskonalenie praktyki *Lectio divina* zarówno w wymiarze osobistym, jak i wspólnotowym.

Podjęliśmy wysiłek głębszego przeżywania dni skupienia poprzez zmianę formuły ich organizowania i staranny dobór kaznodziejów. Dołożyliśmy starań, aby nabożeństwa liturgiczne były przygotowywane solidnie, gwarantując głębokie duchowe przeżycia.

Silne oddziaływanie w wymiarze duchowym zapewnił udział w rekolekcjach przeżywanych od tego roku w grupach rocznikowych.

Formacja pastoralna

Przygotowanie pastoralne w naszym seminarium realizowane jest poprzez różne formy:

- ćwiczenia i praktyki objęte programem studiów w ramach przedmiotów pastoralnych,
- praktyki wakacyjne przeżywane we wspólnotach lokalnych,
- stałe, bądź okazjonalne zaangażowania pastoralne w ciągu roku.

I. Zaangażowanie okazjonalne:

1. Wystawienie Misterium Męki Pańskiej;
2. Pomoc w organizacji Savionaliów i PIM-u;
3. Pomoc w organizacji Niedziel powołaniowych;
4. Pomoc w organizacji rekolekcji wielkopostnych;
5. Pomoc w organizacji FSM-ów.

II. Zaangażowanie systematyczne:

1. Zaangażowanie w duszpasterstwo młodzieżowe przy kaplicy M.B. Wspomożenia Wiernych;

2. Zaangażowanie w pracę Wolontariatu Misyjnego;
3. Zaangażowanie w Saltromie w prowadzenie świetlicy „Świat dziecka”;
4. Zaangażowanie w inpektorialną animację powołańców.

Formacja we wspólnocie

W programie Życia Wspólnoty, jako szczególnie ważne cele w naszej formacji, wyróżniliśmy troskę o osobistą odpowiedzialność za własne powołanie i jego realizację w perspektywie osobistego rozwoju. W tym aspekcie, szczególnie ważne jest tworzenie takiej przestrzeni życia seminaryjnego, w którym młodzi współbracia znajdują możliwość realizacji swojego osobistego programu życia na bazie odpowiedzialnych wyborów, ale w harmonii z dziedzictwem charyzmatu, w wierności Kościołowi, Zgromadzeniu i wspólnocie, w której żyją.

W świecie naznaczonym tak wielką indywidualizacją życia, której konsekwencją jest osłabianie relacji międzypersonalnych, szczególnie ważne jest nabieranie umiejętności życia we wspólnocie, doświadczanie jej bogactwa i korzystanie ze wspólnoty jako środowiska wspomagającego realizację powołania. Umiejętność budowania głębokich relacji, w oparciu o ewangeliczne wartości szacunku wobec ludzkiej godności i wartości osoby ludzkiej, staje się ważnym wyzwaniem dla współczesnego zakonnika, szczególnie zakonnika wychowawcy.

Ważnym celem formacyjnym jest odnajdywanie własnego miejsca, jako kapłan i zakonnik, w kontekście współczesnego społeczeństwa formowanego poprzez kulturę użyteczności i techniki. Chodzi o przeciwstawienie się postawie bycia biernym konsumentem i kształtowanie w sobie obrazu Boga, Stwórcy dobra, poprzez rozwój osobistych darów i umiejętność ich wykorzystywania w realizacji misji.

6. ZMIANY PERSONALNE

W bieżącym roku akademickim wspólnotę seminaryjną opuścił ks. Krzysztof Golba, powołany do pełnienia funkcji administratora we wspólnocie Salezjanów w Kielcach. Jego funkcję ekonoma wspólnoty i administratora Łosiówki przejął ks. Janusz Kasza. W tym miejscu pragnę ks. Krzysztofowi podziękować za jego pracę w różnych wymiarach życia seminaryjnego.

Pragnę również wyrazić radość z przybycia do naszej wspólnoty ks. Dariusza Kozłowskiego, rektora Seminarium w Łodzi, który objął funkcję wikariusza Dyrektora wspólnoty. Żywimy nadzieję, że satysfakcja z pełnionej służby pomoże pokonać tęsknotę za rodzinnymi stronami. Z naszej wspólnoty odszedł także ks. Tadeusz Jania.

7. BAZA MATERIALNA

Administracją bazy materialnej, przy ścisłej współpracy z ks. Ekonomem Inpektorialnym prowadził ks. Krzysztof Golba, wspierany przez poszczególne wspólnoty.

Do najważniejszych inwestycji minionego roku należy zaliczyć:

- Generalny remont czytelnicy;
- Oddanie do użytku nowego magazynu bibliotecznego;
- Remont i modernizację pokoi gościnnych;
- Odnowienie i nowe wyposażenie pokoi współbraci;
- Modernizację sieci komputerowej;
- Modernizację instalacji wodnej;
- Malowanie pomieszczeń duszpasterstwa.

ZAKOŃCZENIE

Spojrzenie wstecz pozwala zauważyć, że miniony rok akademicki i formacji seminaryjnej był bogaty w różnorodne przeżycia związane z życiem Kościoła Powszechnego i lokalnego, z życiem

Zgromadzenia i naszych Inspektorii. Refleksja nad naszym życiem seminaryjnym, w kontekście tego roku, ukazuje nam dobro, które stało się naszym udziałem, za które winniśmy dziękować Bogu Najwyższemu i ludziom, którzy stawali się narzędziami Bożej łaski. Najpierw dziękujemy tym, którzy bezpośrednio są zaangażowani w działalność naszego Seminarium – przełożonym, formatorom i wszystkim wykładowcom. Dziękujemy również tym, którzy stoją w cieniu procesu formacji, a którzy swoją pracą zapewniają nam warunki do realizacji naszej misji. Na ręce ks. Ekonoma składam podziękowanie całemu personelowi administracyjnemu i wszystkim naszym darczyńcom i przyjaciółom.

Podziękowanie, szczególnie serdeczne, kieruję w stronę tych, którzy dźwigają największe brzemie odpowiedzialności za proces formacji – do Księży Inspektorów i ich najbliższych współpracowników.

Od lat nasze Seminarium współpracowało z Papieską Akademią Teologiczną, a obecnie Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Dziękuję wszystkim księżom profesorom związanym ze środowiskiem Uniwersytetu, za to wielkie dobro, które rodzi się dzięki naszej współpracy.

Na zakończenie, wyrażam wdzięczność wszystkim współpracownikom za wysiłek, który przyniósł owoce dające radość i satysfakcję.

Niech Pan Bóg, za wstawiennictwem Maryi Wspomożycielki i Ks. Bosko, błogosławi nam w nowym roku akademickim.

Ks. Wojciech Krawczyk SDB
WSDTS, Kraków

SPRAWOZDANIA

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI TOWARZYSTWA NAUKOWEGO FRANCISZKA SALEZEGO OD POCZĄTKÓW JEGO ISTNIENIA DO 31 GRUDNIA 2008 ROKU

Zasadnicze cele TNFS realizują się w czterech szerokich przestrzeniach aktywności: działalności naukowej, działalności wydawniczej, popularyzacji osiągnięć nauki oraz integracji środowiska naukowego. Wskazane przestrzenie, wzbogacone o sprawy organizacyjne, wyznaczają strukturę sprawozdania, które obejmuje okres od 18 czerwca 2006, kiedy to oficjalnie przedstawiono pomysł powołania do życia towarzystwa naukowego, do 31 grudnia 2008 roku. Pomimo krótkiej historii naszego Towarzystwa, można jednak uznać, że działalność TNFS ma zarówno wymiar środowiskowy, jak i ogólnopolski.

1. SPRAWY ORGANIZACYJNE

Ze względu na fakt, że okres sprawozdawczy dotyczy tworzenia i rejestracji Towarzystwa, znacząca część naszej aktywności była skierowana na sprawy prawno-strukturalne.

Powstanie TNFS

Pomysł powołania do życia towarzystwa naukowego animującego działalność badawczą środowisk naukowych związanych z Towarzystwem Salezjańskim oraz integracji tych środowisk został przedstawiony 18 czerwca 2006 r. w Popowie przez aktualnego Sekretarza TNFS podczas spotkania Redakcji *Seminare*. Wyznaczono wówczas zespół, którego zadaniem było wypracowanie wstępnego kształtu przyszłego towarzystwa naukowego oraz przygotowanie projektu statutu. W skład zespołu weszli: ks. dr Stanisław Chrobak, ks. prof. Jerzy Gocko, ks. dr Sylwester Jędrzejewski, ks. prof. Kazimierz Misiaszek, ks. dr Ryszard Sadowski oraz ks. prof. Henryk Stawniak. Po wstępnym etapie prac, zespół zebrał się w Łomiankach w dniu 23 kwietnia 2007 r. w celu podjęcia decyzji o sposobie prawnego usytuowania Towarzystwa. Uznano wówczas, że najwięcej możliwości daje rejestracja TNFS jako stowarzyszenia (rozważana była też możliwość nadania TNFS osobowości prawnej w oparciu o *Ustawę o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej z 17 maja 1989 r.*). Przedyskutowano wówczas projekt Statutu przygotowany przez ks. R. Sadowskiego i zatwierdzono go do prezentacji podczas zebrania założycielskiego.

Spotkanie założycielskie TNFS odbyło się w Polanie w dniu 9 czerwca 2007 roku. Wzięło w nim udział 21 salezjanów, którzy ustanowili formalną grupę członków założycieli: ks. Paweł Barylak, ks. Robert Bieleń, ks. Mariusz Chamarczuk, ks. Stanisław Chrobak, ks. Arkadiusz Domaszk, ks. Kazimierz Franczak, ks. Jerzy Gocko, ks. Wojciech Gretka, ks. Kazimierz Gryzenia, ks. Sylwester Jędrzejewski, ks. Tadeusz Kołosowski, ks. Jarosław Korał, ks. Waldemar Łachut, ks. Janusz Mączka, ks. Kazimierz Misiaszek, ks. Krzysztof Niegowski, ks. Jan Niewęglowski, ks. Piotr Przesmycki, ks. Ryszard Sadowski, ks. Henryk Skorowski i ks. Henryk Stawniak. Na spotkaniu założycielskim ustalono nazwę Towarzystwa, uchwalono statut, podjęto uchwałę założycielską, dokonano wyboru Zarządu i Komisji Rewizyjnej TNFS oraz wybrano Komitet Założycielski, który zajął się formalną stroną rejestracji Towarzystwa jako stowarzyszenia o zasięgu krajowym.

Najważniejsze wydarzenia organizacyjne okresu sprawozdawczego:

- Wybór władz TNFS na kadencję 2007-2011:
 - **Zarząd TNFS** – ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski (Prezes), ks. dr hab. prof. KUL Jerzy Gocko (Wiceprezes), ks. dr Ryszard Sadowski (Sekretarz), ks. dr Robert Bieleń (Skarbnik) oraz pozostali Członkowie Zarządu – ks. dr Sylwester Jędrzejewski, ks. dr Piotr Przesmycki i ks. dr hab. prof. UKSW Henryk Stawniak;
 - **Komisja Rewizyjna TNFS** – ks. dr hab. prof. UKSW Kazimierz Misiaszek (Przewodniczący), ks. dr Arkadiusz Domaszk, ks. dr Jan Niewęglowski;
 - **Komitet Założycielski** utworzyli: ks. dr hab. prof. UKSW Tadeusz Kołosowski, ks. dr Krzysztof Niegowski oraz ks. dr Ryszard Sadowski (Przewodniczący);
- 13 lipca 2007 r. TNFS uzyskało zgodę Ekonomy Generalnego Towarzystwa Salezjańskiego na wykorzystanie logo salezjańskiego do potrzeb TNFS;
- 23 października 2007 r. Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego zostało oficjalnie zarejestrowane w XIII Wydziale Gospodarczym Krajowego Rejestru Sądowego w Warszawie, otrzymując nr **KRS**: 000291028;
- 26 października 2007 r. Główny Urząd Statystyczny wydał naszemu Towarzystwu zaświadczenie o numerze identyfikacyjnym **REGON**: 141166748;
- 26 października 2007 r. TNFS podpisało z salezjańską Inspektorią Warszawską umowę użyczenia pomieszczeń na oficjalną siedzibę Towarzystwa;
- 12 listopada 2007 r. zawarto umowę z Bankiem **PEKAO S.A.** o prowadzenie rachunku bankowego TNFS nr 58124020631111001015698202;
- 5 grudnia 2007 r. Naczelnik Urzędu Skarbowego Warszawa Praga nadał TNFS Numer Identyfikacji Podatkowej (**NIP**): 1132696111.

Działalność Zarządu i I Zjazd TNFS

W trakcie okresu sprawozdawczego odbyły się 4 posiedzenia **Zarządu TNFS**: 14.11.2007 (Łomianki); 12.01.2008 (Łomianki); 06.06.2008 (Kutno) i 23.10.2008 (Warszawa). Spotkania miały w większości charakter organizacyjny. Przyjmowano nowych członków TNFS, przygotowywano projekty niezbędnych dokumentów do zatwierdzenia przez Zjazd TNFS oraz dyskutowano nad kierunkami rozwoju i najbliższymi inicjatywami Towarzystwa.

I Zjazd TNFS odbył się w Kutnie w dniach 6-7.06.2008 roku. W ramach Zjazdu podjęto kilka szczególnie istotnych uchwał dla funkcjonowania i organizacji Towarzystwa: zatwierdzono Regulamin Zarządu TNFS; Regulamin Walnego Zebrania TNFS oraz Regulamin Komisji Rewizyjnej TNFS. Ponadto ustanowiono Nagrodę TNFS i uchwalono jej regulamin.

	Założyciele	2007	2008	Łącznie
Nowoprzyjęci	21	22	50	93
Zmarli	0	0	0	0
Rezygnacje	0	0	0	0
Łącznie	21	22	50	93

Tabela 1. Członkowie zwyczajni

Sprawy członkowskie

Statut TNFS wyróżnia trzy rodzaje członków: zwyczajni, wspierający i honorowi. Zebrani w Polanie salezjanie – założyciele TNFS, stanowią pierwszą grupę członków zwyczajnych. Na kolejnych spotkaniach Zarząd przyjmował do TNFS nowych członków zwyczajnych i wspierających. Według stanu na dzień 31 grudnia 2008 roku Towarzystwo liczyło 93 członków zwyczajnych oraz 7 członków wspierających. Ponadto I Zjazd TNFS przyznał tytuł honorowego członka Towarzystwa ks. dr. Pascualowi Chávezowi (Przełożonemu Generalnemu Towarzystwa Salezjańskiego)

oraz ks. bp. dr. Adamowi Śmigielskiemu (Ordynariuszowi sosnowieckiemu). Z przykrością informujemy, że 7 października 2008 ks. bp Adam Śmigielski zmarł. Szczegółowe dane dotyczące przyjeżdżających członków zwyczajnych przedstawia Tabela 1 (s. 272).

Chociaż TNFS powstało z inicjatywy salezjanów, to tworzą je także przedstawiciele takich rodzin zakonnych, jak: Zakon Braci Mniejszych Kapucynów, Zgromadzenie Świętego Michała Archanioła (michaelici), Kanonicy Regularni Laterańscy, Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela (redemptoryści), Zgromadzenie Księża Najświętszego Serca Jezusowego (sercanie) oraz Córki Maryi Wspomożycielki (siostry salezjanki). Wśród członków TNFS są także księża diecezjalni. Cieszymy się, że dołączyła do naszego Towarzystwa liczna grupa osób świeckich związanych z salezjanami i identyfikujących się z chrześcijańskim humanizmem św. Franciszka Salezego.

	2007-2008
Księża	64
Osoby zakonne	52
Salezjanie	45
Świeccy	28
Mężczyźni	64
Kobiety	29
Obywatele Polski	92
Obcokrajowcy	1
Magister	13
Doktor	43
Doktor habilitowany	3
Stanowisko profesora	29
Tytuł profesora	5

Tabela 2. Członkowie zwyczajni

Spośród 95 członków TNFS 37 to samodzielni pracownicy nauki. Dzięki obecności salezjanina ze Słowacji nasze Towarzystwo nabiera też charakteru międzynarodowego, choć należy zwrócić uwagę, że kilku członków TNFS na stałe przebywa poza granicami Polski (Włochy, Szwecja, Tanzania) i pracuje w różnych ośrodkach naukowych. Tabela 2. prezentuje różnorodność składu naszego Towarzystwa.

TNFS tworzą także członkowie wspierający. W okresie sprawozdawczym siedem instytucji zgłosiło akces do udziału w Towarzystwie w formie członka wspierającego: cztery salezjańskie inspektorie polskie oraz trzy salezjańskie Wyższe Seminarium Duchowne (w Krakowie, Łądzie i Łodzi).

TNFS realizuje swoje cele statutowe w oparciu o fundusze zgromadzone ze składek członkowskich oraz różnego rodzaju dotacje. Wpływy ze składek w omawianym okresie przedstawia Tabela 3.

	2007	2008
Wpłaty dokonane	42	69
Wpłaty zaległe	1	24
Odsetek zaległości	2,3%	25,8%
Łączna kwota wpłat	1 260 zł	2 070 zł

Tabela 3. Składki członkowskie

Do sprawnego funkcjonowania w przestrzeni publiczno-prawnej niezbędne jest biuro oraz księgowość. Chcemy w tym miejscu wyrazić wdzięczność za życzliwość i wsparcie okazane nam przez członków wspierających:

- salezjańską Inspektorię Warszawską – za użyczenie nam miejsca na oficjalną siedzibę Towarzystwa (ul. Kawęczyńska 53, 03-775 Warszawa);
- salezjańską Inspektorię Piłską – za podjęcie się obowiązków prowadzenia rozliczeń finansowych i podatkowych TNFS.

Pragniemy podziękować także Wspólnocie Salezjańskiej w Łomiankach za gościnność i użyczenie miejsca na Sekretariat TNFS, gdzie dokonuje się faktyczna działalność Towarzystwa i najczęściej odbywały się spotkania Zarządu (ul. Baczyńskiego 1A, Skr. Pocht. 26, 05-092 Łomianki).

2. DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA

Dotychczasowa działalność naukowa naszego Towarzystwa przedstawia się skromnie. Powodów takiego stanu rzeczy jest kilka:

- krótki okres działalności;
- brak podziału na sekcje tematyczne, gdzie powinna dokonywać się zasadnicza część działalności naukowej;
- wiele wysiłku wymagało zainicjowanie i uporządkowanie spraw formalno-organizacyjnych;
- brak integracji środowiska spowodowany dynamicznym wzrostem liczby członków TNFS.

Pomimo tych trudności podjęto jednak pierwsze konkretne inicjatywy na polu *stricte* naukowym. Pierwsza taka inicjatywa dokonała się podczas I Zjazdu TNFS w Kutnie (6-7 czerwca 2008). Podczas Zjazdu wygłoszono dwa referaty i odbyła się ożywiona dyskusja na ich temat. Wśród prelegentów był wieloletni prezes Łódzkiego Towarzystwa Naukowego – Pan prof. dr hab. Stanisław Liszewski, który wygłosił referat pt. *Cele i formy działalności towarzystw naukowych*, natomiast ks. dr Ryszard Sadowski przybliżył sylwetkę Patrona naszego Towarzystwa w wystąpieniu zatytułowanym *Filozoficzne i teologiczne inspiracje patrona Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego*.

Głównym wydarzeniem naukowym okresu sprawozdawczego była – zainicjowana przez TNFS i współorganizowana wraz z zaprzyjaźnionym Wydziałem Nauk Pedagogicznych UKSW – międzynarodowa konferencja naukowa pt. *System wychowawczy św. Jana Bosko w służbie praw człowieka*. Konferencja odbyła się w *Auditorium Maximum* na Uniwersytecie Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w dniu 23 października 2008 roku.

W trakcie konferencji wygłoszono następujące referaty:

- ks. dr hab. prof. UKSW Henryk Stawniak: „*Seminare*” – *wczoraj, dziś i jutro*;
- prof. dr hab. Michał Seweryński: *Tożsamość chrześcijańska we współczesnej Europie*;
- ks. dr hab. prof. KUL Jerzy Gocko: *Prawa człowieka z perspektywy katolickiej nauki społecznej*;

- ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski: *Prawa człowieka w społeczeństwie globalnym w perspektywie rozwoju ludzkiego*;
- dr hab. prof. UKSW Jan Piskurewicz: *Dziecko i jego prawa w historii wychowania*;
- prof. Alois Baumgartner: *Prawa człowieka w perspektywie wartości społeczno-etycznych*;
- ks. prof. Francesco Casella: *Wychowywać ku poszanowaniu praw człowieka w wierności systemowi edukacyjnemu św. Jana Bosko*;
- prof. dr hab. Bogusław Śliwerski, *Prawa człowieka i prawa ucznia w polskim systemie oświaty*;
- Odbył się także panel dyskusyjny, który poprowadził ks. dr hab. prof. UKSW Janusz Surzykiewicz.

Oprócz prelegentów będących członkami TNFS, swoje referaty wygłosili także goście zagraniczni i krajowi:

- prof. Alois Baumgartner z Uniwersytetu Ludwika Maksymiliana w Monachium;
- ks. prof. Francesco Casella z Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie;
- prof. Bogusław Śliwerski z Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Łodzi;
- ks. prof. Janusz Surzykiewicz z UKSW w Warszawie.

Tematyka naszego sympozjum zgromadziła wielu studentów pedagogiki oraz liczne grono warszawskich nauczycieli i przedstawicieli Mazowieckiego Kuratorium Oświaty.

Ważnym elementem naszej działalności naukowej było nawiązanie współpracy z różnymi krajowymi i międzynarodowymi ośrodkami naukowymi. Na skierowaną przez nas propozycję współpracy pozytywnie odpowiedziały:

- *Università Pontificia Salesiana (UPS)* Rzym – Włochy;
- *Istituto Storico Salesiano (ISS)* Rzym – Włochy;
- *Associazione Cultori di Storia Salesiana (ACSSA)* – Włochy;
- *Instytut Pedagogiki im. Św. Jana Bosko* UKSW (obecnie Wydział Nauk Pedagogicznych UKSW).

3. DZIAŁALNOŚĆ WYDAWNICZA

Organem wydawniczym TNFS jest czasopismo *Seminare. Poszukiwania naukowe* (ISSN: 1232-8766). Czasopismo to było dotychczas wydawane przez salezjańskie inspektorie polskie. Pierwszy tom ukazał się już w roku 1975, do czasu przejścia *Seminare* przez TNFS wydano 24 tomy, z których ostatni ukazał się w roku 2007. Decyzją Księży Inspektorów z 7 maja 2007 r. zebranych w Werżęj (Słowenia) czasopismo stało się organem Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Należy w tym miejscu nadmienić, że inicjatywa powołania TNFS zrodziła się właśnie wśród osób bezpośrednio zaangażowanych w wydawanie *Seminare*. W roku 2008 ukazał się więc pierwszy numer czasopisma – *Seminare* (tom 25), którego wydawcą jest TNFS.

Dzięki przejściu czasopisma przez Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, możliwe było sfinalizowanie długoletnich starań Redakcji *Seminare* o umieszczenie czasopisma na tzw. ministerialnej liście czasopism wyróżnionych. Decyzję w tej sprawie podjęła Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego Barbara Kudrycka w dniu 28 listopada 2008 r., przyznając *Seminare* 4 punkty. Cieszymy się z tej decyzji i traktujemy ją jako docenienie naszych starań o systematyczne podnoszenie merytorycznych i technicznych standardów naszego czasopisma.

Kolejnym ważnym wydarzeniem w działalności wydawniczej TNFS była decyzja Zarządu z 23 października 2008 roku o rozpoczęciu serii wydawniczej pt. „Biblioteka Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego”.

W skład Rady Naukowej serii weszli:

- Ks. bp prof. Andrzej F. Dziuba;
- Pani prof. Jadwiga Kuczyńska-Kwapisz;

- Ks. prof. Carlo Nanni;
- Ks. prof. Ryszard Rumianek;
- Pan prof. Michał Seweryński;
- Ks. prof. H. Skorowski (przewodniczący);
- Pan prof. Marian Śnieżyński;
- Ks. prof. Stanisław Wilk.

Na redaktorów pierwszego tomu wyznaczono:

- Ks. dr hab. prof. KUL Jerzego Gocke;
- Ks. dr. Ryszarda Sadowskiego.

Pierwszy tom serii wydawniczej ukazał się pod tytułem *Wychowanie w służbie praw człowieka* jeszcze w roku 2008 (ISBN: 978-83-61451-00-6). Publikacja ta zawiera referaty wygłoszone podczas zorganizowanej przez TNFS konferencji naukowej pt. *System wychowawczy św. Jana Bosko w służbie praw człowieka* oraz wystąpienia zaprezentowane na I Zjeździe TNFS. Chcemy w tym miejscu podziękować Przełożonemu Generalnemu Towarzystwa Salezjańskiego ks. Pascualowi Chávezowi za wsparcie finansowe tej publikacji. Dzięki tej dotacji możliwe było także wydrukowanie załączek promujących nasze Towarzystwo.

Mamy nadzieję, że zapoczątkowana przez nas działalność wydawnicza będzie w przyszłości kontynuowana i stworzy członkom TNFS możliwość publikacji wyników swoich poszukiwań naukowych.

4. DZIAŁALNOŚĆ POPULARYZUJĄCA OSIĄGNIĘCIA NAUKI

TNFS popularyzuje osiągnięcia nauki przede wszystkim przez publikacje oraz sympozja, w których upowszechniana jest wiedza z różnych dyscyplin naukowych, szczególnie z zakresu wychowania. Dlatego, obok własnych publikacji i sympozjów, chętnie podejmujemy się patronatu nad inicjatywami bliskich nam środowisk.

W okresie sprawozdawczym TNFS objęło patronatem 6 sympozjów:

- XXII Łądzkie Sympozjum Liturgiczne pt. *Martyrologium romanum jako świadectwo świętości Kościoła* zorganizowane przez Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą 19 października 2007;
- Sympozjum dla nauczycieli pt. *Wartości Kulturowe w Kształceniu i Wychowaniu Szkolnym* zorganizowane w Oświęcimiu 20 października 2007 roku przez Salezjańskie Centrum Edukacyjne;
- Sympozjum dla uczczenia setnej rocznicy obecności salezjanów w Przemysłu zorganizowane 27 października 2007 przez Wspólnotę Salezjańską z Przemysłu wraz z Katedrą Teologii Moralnej Społecznej KUL;
- Międzynarodowy Kongres pt. *Wychowanie salezjańskie w szczególnie trudnych latach XX wieku* zorganizowane w Krakowie w dniach od 31 października do 4 listopada 2007 przez Stowarzyszenie Badaczy Historii Salezjańskiej (ASSA) oraz Salezjański Instytut Historyczny (ISS);
- Sympozjum dla nauczycieli pt. *Szkola miejscem wychowania patriotycznego* zorganizowane w Pile 17 listopada 2007 roku przez Inspektoriatne Biuro Towarzystwa Salezjańskiego ds. Szkół i Ośrodków Wychowawczych;
- Seminarium pt. *Pułapki współczesnego wychowania* zorganizowane 5 kwietnia 2008 roku w Krakowie przez Salezjańskie Centrum Edukacyjne.

Kolejną formą popularyzacji osiągnięć nauki było ustanowienie przez I Zjazd Nagrody TNFS – *Praemium Societatis Scientiarum Francisci Salesii*. Nagroda jest przyznawana w dwóch kategoriach: za działalność naukową oraz za działalność organizacyjną lub wychowawczą. Jej celem jest promocja działalności naukowej osób identyfikujących się z chrześcijańskim humanizmem lub prowadzących działalność wychowawczą w duchu św. Jana Bosko.

Skuteczną formą popularyzacji osiągnięć nauki jest otwarcie na witrynie internetowej TNFS panelu multimedialnego, który umożliwia odsłuchiwanie nagrań dźwiękowych. Zamieszczono w ten sposób wszystkie referaty wygłoszone podczas organizowanego przez TNFS sympozjum pt. *System wychowawczy św. Jana Bosko w służbie praw człowieka*.

5. INTEGRACJA ŚRODOWISKA NAUKOWEGO

Integracja środowiska TNFS, w obecnej fazie rozwoju naszego Towarzystwa, jest jedną z ważniejszych kwestii. Napotkaliśmy na tym polu nieco trudności. Stosunkowo łatwo przebiegł proces integracji salezjanów będących członkami TNFS. Sama praca nad powołaniem Towarzystwa była okazją do wzajemnego poznania się współpracownicy zaangażowanych w pracę naukową. Proces powstawania TNFS zbiegł się z łączeniem w Polsce salezjańskich seminariów i zapewne ułatwił wiele kwestii.

Wraz z przyjęciem do Towarzystwa licznego grona osób świeckich związanych z salezjanami, szczególnie pracowników Salezjańskiej Wyższej Szkoły Ekonomii i Zarządzania w Łodzi, pojawiły się trudności wynikające z faktu, że osoby te reprezentują nauki ekonomiczne (obce większości salezjanów) oraz są związane z określonym dziełem salezjańskim, przez co nie są znane salezjanom z innych inspektorii. Swoją akces do TNFS zgłosili także księża diecezjalni i osoby reprezentujące inne zgromadzenia zakonne z bardzo różnych środowisk naukowych. Dynamiczny rozwój liczby członków TNFS stanowi więc wyzwanie dla integracji środowiska naszego Towarzystwa.

Należy w tym miejscu podkreślić, że chociaż inicjatorami powołania TNFS byli salezjanie i to oni, na obecnym etapie, animują pracę Towarzystwa, to ideą spajającą wszystkich członków TNFS jest humanizm chrześcijański naszego Patrona. Mamy nadzieję, że po ustabilizowaniu się składu Towarzystwa uda się nam wzajemnie poznać i zintegrować.

Podjęcie współpracy wymaga zaufania i wzajemnej znajomości prowadzonych badań naukowych. Bezpośrednią okazją do takiej wymiany informacji był w minionym okresie I Zjazd TNFS w Kutnie. Spotkanie to było tak zaplanowane, by stworzyć okazję do nawiązania osobistych kontaktów i wymiany doświadczeń. Wydaje się, że przyjęta przez nas formuła pierwszego dnia zjazdu, jako spotkania integracyjnego utrzymanego w salezjańskiej atmosferze „ducha rodzinnego”, sprawdziła się. Nieoficjalna atmosfera rozmów przy ognisku była okazją do wzajemnego poznania i wymiany myśli. Duża ilość spraw formalnych nie dała zbyt wiele możliwości do podzielenia się przedmiotem swoich badań podczas drugiego dnia obrad.

Istotnym elementem integracyjnym jest wspólna modlitwa, która towarzyszyła nam podczas spotkania w Kutnie. Wspólnie odprawiona jutrznia i udział w Eucharystii nadają naszym wzajemnym relacjom głębi i dają szansę na stworzenie wspólnoty osób wspólnie poszukujących prawdy.

Ważną rolę integracyjną pełni też witryna internetowa TNFS, która jest źródłem aktualnych informacji na temat podejmowanych przez nas działań. Zdobycze współczesnej techniki w zakresie komunikacji przez Internet stwarzają wiele możliwości szybkiego i taniego kontaktu. Listy elektroniczne z życzeniami z okazji świąt oraz przesyłanie ważniejszych informacji wpisuje się w proces nawiązywania osobistych relacji między członkami TNFS i integracji naszego środowiska wokół zadań realizowanych przez Towarzystwo.

* * *

Wydaje się, że każda z wymienionych przestrzeni działalności naszego młodego Towarzystwa Naukowego domaga się wspólnej refleksji i szerszego włączenia się z konkretnymi inicjatywami. Z tego względu ważny wydaje się być II Zjazd TNFS, który za cel wyznaczył sobie wskazanie kierunków dalszego rozwoju Towarzystwa. Miejmy nadzieję, że dzięki naszemu wspólnemu wysiłkowi i wstawiennictwu świętego Patrona Towarzystwa przyszłe inicjatywy przyniosą wiele dobrych owoców.

Na zakończenie, w imieniu Zarządu oraz własnym, pragnę podziękować wszystkim członkom TNFS, którzy swoją aktywnością przyczynili się do realizacji przedsięwzięć przedstawionych w niniejszym sprawozdaniu.

Ks. Ryszard Sadowski SDB
Sekretarz TNFS

KONFERENCJA NAUKOWA
POLITYKA INFORMACYJNA KOŚCIOŁA
(Warszawa, 28 października 2009)

Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie dn. 28 października 2009 r. zorganizował konferencję naukową pt. *Polityka informacyjna Kościoła*. Pozostałymi organizatorami konferencji byli: Polskie Stowarzyszenie Edukacji Medialnej i Dziennikarskiej im. Jana Pawła II oraz Biuro Prasowe Konferencji Episkopatu Polski. W sympozjum wzięli udział pracownicy i studenci Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, przedstawiciele środowisk mediów, dziennikarze i rzecznicy instytucji kościelnych. Całość konferencji odbyła się w auli uniwersyteckiej kampusu, przy ul. Dewajtis w Warszawie.

W programie zaplanowano trzy sesje, którym przewodniczyli kolejno: ks. prof. A. Lewek, ks. dr K. Marcyński i dr M. Przybysz. Po otwarciu konferencji i przywitaniu zebranych osób, referat wygłosił ks. abp dr K. Nycz – Wielki Kanclerz Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. W swoim przedłożeniu omówił on relacje biskupa z mediami. Po przytoczeniu dokumentów Kościoła na temat środków społecznego przekazu, przedstawił niektóre z działań biskupa zmierzające do nawiązania dobrych relacji z mediami, do których zaliczył również nieformalne spotkania z dziennikarzami.

Mass media operują informacjami. Następny mówca, ks. prof. A. Lewek, przybliżył pojęcie „informacji” w dokumentach Kościoła. Ważne jest, aby informacja służyła prawdzie, dobru oraz była użyteczna. Jedną ze znaczących współczesnych instytucji ukazujących Kościół w Polsce jest Katolicka Agencja Informacyjna. Mgr M. Przciszewski przybliżył zebrany zasady, według których układane są relacje pomiędzy wymienioną Agencją a różnymi mediami. Instytucja ta przygotowuje newsy z tematyki kościelnej dla innych mediów, uczestniczy w debacie publicznej, a także reaguje w sytuacjach kryzysowych. Z kolei, ks. dr K. Marcyński wygłosił referat nt. obecności Kościoła na tzw. „informacyjnej autostradzie”. Podkreślił, że Kościół powinien być obecny w mediach, które stały się współczesnym areopagiem. Głosząc swoje przesłanie religijne, uczestniczy on jednocześnie w przekazie informacji. Następnie, dr M. Przybysz omówiła zagadnienie obiegu informacji w Kościele, zaznaczając, że obieg ten domaga się właściwego zarządzania. Dobra informacja bowiem wymaga kompetentnych osób, które w odpowiednim czasie powinny przygotować stosowny komunikat.

Po krótkiej przerwie, drugą sesję rozpoczęło wystąpienie dr E. Grzybowskiej, rzeczniczki diecezji płockiej. Przedstawiła ona zadania i wyzwania stojące przed rzecznikiem prasowym w instytucji kościelnej. Podkreśliła, że koniecznymi warunkami w pełnieniu tego zadania, oprócz znajomości warsztatu dziennikarskiego, jest znajomość życia Kościoła oraz teologii. Następny mówca, ks. dr R. Nęcek, który jest rzecznikiem prasowym w diecezji krakowskiej, wskazał na wagę kompetencji osób współpracujących z mediami. Analizę stanu prasy katolickiej przedstawił ks. dr A. Adamski. Wskazał, że najważniejszymi i dobrymi tytułami prasowymi są „Niedziela” i „Gość Niedzielny”, co potwierdzają badania. Zazaczył, że istnieje też wiele innych diecezjalnych, czy regionalnych pozycji, jednakże brakuje ogólnopolskiego dziennika. Wspomniał, że istnieją słabsze tytuły, jak np. „Tygodnik Powszechny”.

Świat mediów to również radio i telewizja. Temu zagadnieniu, tj. obecności Kościoła w eterze, wystąpienie swoje poświęcił dr G. Łęcicki. Stwierdził, że najbardziej zauważalne i jednocześnie ogólnopolskie jest Radio Maryja. Istnieje w sumie 47 rozgłośni katolickich. Zwrócił uwagę, że obecnie zauważa się proces łączenia stacji komercyjnych. Zaznaczył, że zjawisko to dotyczy także katolickich sieci, np. Plus i Vox. Pomimo takich zabiegów, nadal brakuje silnej i zjednoczonej obecności kościelnej w radiowym eterze. Jeszcze gorzej sprawa wygląda, gdy chodzi o telewizję.

Następnym ważnym środkiem przekazu jest Internet. Temat mikropolityki informacyjnej Kościoła w sieci przedstawił dr M. Robak. Stwierdził, że treści kościelne oraz liczne instytucje związane z Kościołem są obecne w sieci internetowej. Jednakże, zauważa się potrzebę większego zaangażowania katolików w tym zakresie. W swoim wystąpieniu zasygnalizował także niektóre problemy, jakie jawią się w tym zakresie w kontekście prawa kanonicznego. Rozwiązanie trudności mogłoby przynieść np. certyfikowanie stron, rozumiane jako wyróżnianie najlepszych, oraz większa współpraca wielokierunkowa (kontakt różnych podmiotów kościelnych). Referat ks. dra J. Klocha (rzecznik Konferencji Episkopatu Polski) o doniesieniach prasowych na temat finansów kościelnych zamknął drugą sesję obrad. Warto zauważyć, że część referatów została przedstawiona w formie multimedialnej, nie tylko jako „suche” ustne wystąpienie. Taki sposób przedstawiania treści jest bliższy współczesnemu odbiorcy, do którego dociera wiele obrazów, często dominujących w jednoczesnym zestawieniu ze słowem.

Po przerwie obiadowej odbył się panel dyskusyjny nt. *Jak usprawnić komunikację Kościoła i mediów w Polsce?* W dyskusji, oprócz prelegentów występujących w czasie konferencji, wzięli udział przedstawiciele prasy, m.in. E. Czackowska („Rzeczpospolita”), K. Wiśniewska („Gazeta Wyborcza”), A. Pietrowa (KAI). Konferencję zakończył ks. prof. A. Lewek.

We współczesnym świecie nieustannie „produkowana” jest informacja. Z tego procesu Kościół nie może się wyłączyć. Przeciwnie, potrzebna jest aktywna jego współpraca ze światem mediów. W mediach, które stały się nowym terenem misyjnym, głos Kościoła winien być wyraźny i czytelny. Wymaga to z kolei fachowego przygotowania osób i instytucji kościelnych współpracujących ze środkami społecznego przekazu. Konferencja pokazała, że oprócz odgórnych (np. strukturalnych) rozwiązań, oraz tworzenia określonej polityki medialnej przez instytucje kościelne, świat mediów powinien być „oswajany” przez poszczególnych katolików. To oznacza m.in. ich autoformację do tego, by być świadomym odbiorcą przekazu medialnego. Również zaangażowanie w sieci internetowej jest polem działania, czy misyjnego zaangażowania wiernych. Złożoność problematyki podjętej w czasie konferencji pokazuje, że nietatwo w tej dziedzinie o proste odpowiedzi. Jednakże tematyka medialna winna być zauważona nie tylko na gruncie teologii pastoralnej, ale również w odniesieniu do prawa kanonicznego.

Ks. Arkadiusz Domasz SDB
UKSW, Warszawa

41 SYMPOZJUM
ZORGANIZOWANE PRZEZ SEKCJĘ PSYCHOLOGII
PRZY KOMISJI NAUKI WIARY KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI
PSYCHOLOGIA MODLITWY
(Olsztyn/k. Częstochowy, 20-22 września 2009)

W dniach od 20 do 22 września 2009 roku odbyło się 41 Sympozjum Sekcji Psychologii przy Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski, pt. *Psychologia modlitwy*. Sympozjum odbyło się w Ośrodku Rekolekcyjno-Wypoczynkowym w Olsztynie koło Częstochowy. Było to już kolejne sympozjum zorganizowane przez tę Sekcję Psychologii, a jego celem było pochylenie się nad istotnymi zagadnieniami dotyczącymi współczesnego człowieka. Tym razem, w centrum podejmowa-

nych zagadnień znalazło się jego życie religijne ujęte w perspektywie modlitwy. Próbowano odpowiedzieć na pytania: na ile modlitwa wypełnia życie człowieka oraz na ile jest mu konieczna w kształtowaniu siebie. Treści omawiane na sympozjum mieszczą się w płaszczyźnie szeroko rozumianych zagadnień przynależących do psychologii pastoralnej. Człowiek współczesny, ciągle zagoniony w swojej egzystencji, potrzebuje wyciszenia, kontemplacji, modlitwy, które pozwolą mu odnaleźć się i budować dojrzałą osobowość.

Uroczystego otwarcia sympozjum dokonał ks. prof. dr hab. Henryk Krzysteczko, przewodniczący Sekcji Psychologii przy Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski. Witając wszystkich uczestników, złożył życzenia owocnej pracy i wspólnego ubogacenia się wiedzą. Ciepłe i bardzo miłe słowa do uczestników sympozjum skierował w czasie liturgii Mszy św. ks. biskup dr Adam Lepa, dziękując uczestnikom za możliwość intelektualnego zmierzenia się z zagadnieniami dotyczącymi modlitwy w perspektywie psychologii pastoralnej. Przyznał, że zagadnienie to jest ważne dla Kościoła, który pragnie poprzez modlitwę przybliżyć człowieka do Boga.

Na całość sympozjum składało się sześć sesji, w każdej z nich natomiast było po trzy lub cztery wystąpienia prelegentów z różnych ośrodków naukowych, m.in. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Papieskiego Wydziału Teologicznego w Krakowie, czy też z Wydziałów Teologicznych: Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu i Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Wśród prelegentów była liczna grupa wykładowców z różnych Wyższych Seminarium Duchownych oraz osoby czynnie pracujące w psychoterapii.

Tematyka poszczególnych wystąpień była różnorodna, bogata, inspirująca i twórcza. Wymagała odpowiedniego przygotowania, zaangażowania i sformułowania wniosków, które mogłyby wspomóc formację do życia modlitwy. Stąd też, praca na poszczególnych sesjach nie ograniczała się jedynie do wystąpienia prelegenta, ale była kontynuowana podczas dyskusji, twórczej polemiki, wyrażania własnych opinii i refleksji. Właśnie ta formuła polemiki i dyskusji oraz brak wyraźnego pośpiechu, który jest bólem wielu konferencji i sympozjów, pozwolił na interesujące spostrzeżenia i wnioski. Tematy wystąpień na poszczególnych sesjach były następujące: *Psychologiczno-pastoralne aspekty modlitwy* (ks. prof. dr hab. Henryk Krzysteczko), *Modlitwa wobec sytuacji deficytu ciszy* (ks. bp dr Adam Lepa), *Psychologia spotkania osobowego* (ks. prof. dr hab. Zenon Uchnast), *Modlitwa indywidualna: wieloznaczność pojęcia i wielowymiarowość refleksji* (ks. dr Marcin Cholewa), *Modlitwa bezdomnych* (ks. dr hab. Franciszek Głód), *Modlitwa Polaków po śmierci Jana Pawła II* (ks. dr Jan Dziedzic), *Modlitwa a jakość życia w perspektywie psychologii zdrowia* (ks. dr Dariusz Krok), *Wrażliwość sumienia a praktyka modlitwy* (ks. dr Dariusz Buksik), *Modlitwa dorosłych w drugiej połowie życia a personalny wymiar religijności* (O. dr Borys Soliński OFM), *Rola modlitwy w profilaktyce i terapii uzależnień* (ks. prof. dr hab. Czesław Cekiera SDS), *Medytacja a reakcje emocjonalne u młodzieży* (dr Agnieszka Kulik), *Poziom lęku a modlitwa* (ks. lic. Wojciech Mozdyniewicz), *Przyczyny trudności w modlitwie* (ks. prof. dr hab. Marian Wolicki), *Trudności w modlitwie w kryzysie u siostr klauzurowych* (s. dr Elżbieta Beata Jaszczuk OSC), *Stosunek do świata i norm osób o różnym poziomie religijności i duchowości. Badania empiryczne studentów* (ks. dr Marek Jarosz, dr Michał Wiechetek).

Wszystkie wymienione tematy wystąpień oraz zakres podejmowanych polemik są dowodem na potrzebę szerokiej dyskusji w gronie nie tylko psychologów, ale także pedagogów i wychowawców odpowiedzialnych za kształtowanie człowieka. W wielu wystąpieniach przewijała się bardzo istotna myśl, a mianowicie wskazanie, że rozwój człowieka trwa przez całe życie. Również przez całe życie człowiek rozwija w sobie drogę modlitwy i kontemplacji. Indywidualna modlitwa, czy też medytacja lub kontemplacja, zbliża człowieka do Boga i uaktywnia go w różnych płaszczyznach jego funkcjonowania. Jednocześnie podkreślano, że rozwój powinien być zintegrowany, a będzie taki wówczas, gdy osoba będzie gotowa do działania w relacjach interpersonalnych, społecznych oraz będzie zdolna do ciągłej samorealizacji, do samourzeczywistniania siebie poprzez modlitwę rozumianą jako indywidualny sposób spotkania się z Bogiem osobowym.

Należy podkreślić, że psychologiczne narzędzia badawcze coraz pełniej i lepiej mogą być wykorzystane również w badaniach nad zagadnieniem modlitwy. Mogą one stać się pomocą w pokazaniu tego, jaki jest istotny związek rozwoju indywidualnej drogi modlitwy z budowaniem dojrzałej osobowości. Wiele badań psychologicznych wskazuje, że modlitwa pomaga człowiekowi w rozwoju jego osobowości, podnosi go na wyższy stopień duchowości, umoralnia, zmienia życie osobowościowe dzięki relacji z Bogiem, wspomaga w trudnych sytuacjach, stwarza możliwości konstruktywnego rozwiązywania problemów, uczy skruchy i gotowości przebaczenia, obniża lęk i napięcia, sprzyja uświadomieniu sobie głębokich potrzeb, przygotowuje na wydarzenia w przyszłości czy też sprzyja integracji osobowości człowieka.

Szereg wystąpień oraz dyskusji skupiło się w dużej mierze na zagadnieniach dotyczących znaczenia modlitwy dla indywidualnego rozwoju osoby i budowania – w oparciu o nią – trwałej osobowości. Jednocześnie przedstawiono szereg badań empirycznych wykorzystujących różne narzędzia psychologiczne do pokazania związków między religijnością, lękiem, poziomem samooceny, cechami osobowości a modlitwą.

Całość sympozjum zakończyła wspólna dyskusja. Wyrażono nadzieję, że działalność Sekcji Psychologii przyczyni się do coraz lepszego rozumienia i wykorzystywania osiągnięć psychologii nie tylko w gremiach naukowych, ale przede wszystkim w różnych grupach pomocy psychologicznej powstających na terenie Kościoła lokalnego. Będzie to istotny wkład w pracę ludzi, którzy, aktywnie uczestnicząc w życiu Kościoła, pragną też otrzymywać fachowe i rzetelne wskazówki w chwilach trudnych wyborów, kryzysów, problemów związanych z wychowaniem dzieci, lub porady dotyczące skutecznego i mądrego rozwiązywania konfliktów powstających w małżeństwie. Będzie to także pomoc w rozwoju indywidualnego świata modlitwy, poprzez który człowiek ubogaca się osobowościowo, społecznie i kulturowo.

Ks. Dariusz Buksik SDB
UKSW, Warszawa

RECENZJE

L'educazione salesiana in Europa negli anni difficili del XX secolo. Atti del Seminario Europeo di Storia dell'Opera salesiana. Cracovia, 31 ottobre – 4 novembre 2007, red. G. Loparco, S. Zimniak, (=Associazione Cultori Storia Salesiana – Roma. Studi, 3), LAS, Rzym 2008, ss. 553.

W chwili obecnej dzieło salezjańskie w Polsce przeżywa czas dynamicznego rozwoju. Stało się to możliwe między innymi dzięki przemianom, do jakich doszło w naszej Ojczyźnie po roku 1989. Salezjanie uczestniczyli w nich aktywnie, wnosząc w życie społeczne i kościelne świeżość i dynamizm charyzmatu wychowawczego ks. Bosko. Pozwoliła im na to wierność dochowana Założycielowi i Zgromadzeniu w okresie niedawno zakończonych dwudziestego stulecia. Najpierw sprostali wyzwaniom czasów pionierskich początku wieku, naznaczonych brakiem niepodległości Ojczyzny, potem potrafili włączyć się w jej odbudowę, znaleźli dosyć wewnętrznej siły i inwencji, aby przenieść charyzmat przez czasy wojny i komunistycznego zniewolenia. Z perspektywy czasu widać, że odpowiedzi wobec wyzwań były właściwe. Na barkach współczesnych salezjanów spoczywa nowa odpowiedzialność związana z owocnym trwaniem ich charyzmatu w kontekście aktualnych czasów. Czy nawiążą do dobrej tradycji swoich poprzedników i sprostają nowym wyzwaniom? Cennych inspiracji w procesie poszukiwania sposobów na sprostanie tym wyzwaniom może dostarczyć między innymi znajomość własnej historii, a zwłaszcza tych jej momentów, w których salezjanie wychodzili zwycięsko z prób, jakie boleśnie dotykały kwestii dla nich tak fundamentalnych, jak życie zakonne i wychowanie.

W tę właśnie perspektywę odkrywania własnego patrymonium, nie tylko ze względu na potrzebę dokumentowania, ale też poszukiwania inspiracji na dzisiaj, wpisuje się książka opublikowana w 2008 r., zatytułowana *L'educazione salesiana in Europa negli anni difficili del XX secolo* [*Wychowanie salezjańskie w Europie w trudnych latach XX wieku*]. Jest ona owocem seminarium europejskiego na temat historii dzieła salezjańskiego, jakie odbyło się w Krakowie w dniach od 31 października do 4 listopada 2007 r. Wzięło w nim udział 52 uczestników, głównie salezjanów i salezjank historyków z wielu krajów europejskich (zob. listę prelegentów i uczestników, s. 19-20). Było ono owocem poszukiwań historycznych zainicjowanych i przeprowadzonych pod auspicjami Stowarzyszenia Miłośników Historii Salezjańskiej [odtąd: ACSSA], przy wsparciu Salezjańskiego Instytutu Historycznego z Rzymu [odtąd: ISS]. W projekt badawczy zaangażowali się historycy ze Zgromadzenia Salezjańskiego i z instytutu zakonnego Córki Maryi Wspomożycielki, czego wymownym symbolem jest powierzenie opieki naukowej nad projektem i redakcją woluminu z krakowskiego spotkania ks. Stanisławowi Zimniakowi, salezjaninowi z ISS, sekretarzowi ACSSA i s. Grazii Loparco, salezjance z Papieskiego Wydziału Nauk Wychowania „Auxilium” w Rzymie, członkini ACSSA. Książka ukazała się w serii wydawniczej ACSSA – Studia. Opatrzono ją numerem 3, kontynuując w ten sposób cykl publikacji na temat historii wychowania salezjańskiego. Jej pierwsze dwa tomy dotyczyły bowiem wychowania w różnych kontekstach geopolitycznych i kulturowych w okresie 1880-1922 i były owocem seminarium przeprowadzonego w Meksyku w 2006 r. Podobnie, jak poprzednie, obecny tom został opublikowany staraniem wydawnictwa „Libreria Ate-neo Salesiano” z Rzymu. Liczy 553 stron. Dołączono do niego CD, który zawiera wersję w języ-

kach oryginalnych niektórych tekstów publikowanych w książce w tłumaczeniu włoskim, a także pewne oryginalne wersje tekstów, przekraczających swą długością normy określone przez Redaktorów oraz różne ważne i cenne, z punktu widzenia Redakcji, informacje dodatkowe.

Pomysłodawcy kolokwium krakowskiego i książki, będącej jego owocem, porwali się na realizację niezwykle trudnego przedsięwzięcia. Choćby dlatego, że wiek XX ledwie się zakończył i z oczywistych względów dziś brakować może jeszcze właściwego dystansu, aby dokonać jego wymiernej oceny. Pewne zjawiska, prądy, nurty, wydarzenia zapoczątkowane w tamtym okresie z pewnością jeszcze nie wygasły, inne, już zakończone, czekają na przebadanie. Prawda ta dotyczy nie tylko wydarzeń z zakresu historii powszechnej, ale także dziejów najnowszych dzieła ks. Bosko.

Bardzo kusząca perspektywa ukazania, w jaki sposób salezianie i salezjanki radzili sobie w „trudnych czasach”, aby prowadzić życie zakonne i wychowywać w duchu ks. Bosko, okazuje się wcale nieprosty wyzwaniem, jeśli szukać dla niej punktów odniesienia w całej Europie i przez cały wiek XX. Wiele zależy od czasu i miejsca. Ilustruje to dobrze choćby mozaika reżimów i totalitaryzmów, które przetoczyły się przez Stary Kontynent, dotykając go na różnorodne sposoby i w bardzo różnych okresach czasu. W konsekwencji, salezianie i salezjanki w tym samym okresie, choć w innych miejscach, byli jednocześnie popierani i szykanowani. Zawsze znajdowało to swe odbicie w ich działaniach wychowawczych. Podobnie niełatwa okazuje się próba przywołania wojen dotyczących Europę, jako czasu trudnego dla dzieła salezjańskiego. W niektórych krajach salezianie i salezjanki mogli kontynuować swe dzieło, w innych pozbawiono ich wszystkiego, a wielu zakonników i zakonnice trafiło do więzień i obozów. Z tych racji, Redaktorzy projektu, spośród „czasów trudnych”, jako punkt odniesienia dla swych badań, wybrali te, które stanowiły największe zagrożenie dla kontynuowania działalności wychowawczej salezjanów i salezjanek prowadzonej w duchu systemu prewencyjnego ks. Bosko (s. 8).

Dużym wyzwaniem, wobec zamierzeń Autorów projektu, okazała się także chronologia „czasów trudnych”. Wydarzenia, które powodowały zmiany, nie zachodziły w Europie XX wieku jednocześnie. Kiedy, po zakończeniu II wojny światowej, na zachodzie kontynentu wszystko wracało do normalności, na jego wschodzie rozpoczynał się okres prześladowań. Kiedy, nieco później, pod wpływem przemian kulturowych na Zachodzie, propozycja życia zakonnego zaczęła jawić się jako nieprzystająca do ducha czasów, na Wschodzie, pośród prześladowań, konsekrowani byli czytelnymi znakami wolności sumienia. Wobec powyższego, Redaktorzy projektu uznali, że niemożliwa jest lektura linearna „trudnych czasów” obejmująca jednocześnie cały kontynent i zdecydowali się jedynie na zakreslenie ram okresu, który odpowiadałby ich zamierzeniom badawczym. Zaczyna się on u samych początków XX wieku i znajduje swój kres – poza poszukiwaniami dotyczącymi Słowacji, Węgier i krajów byłego ZSRR – ok. roku 1960. Jego etapy wyznaczają niektóre wielkie wydarzenia polityczne i eklezjalne, które miały wpływ na życie i działalność obu zgromadzeń salezjańskich (s. 9). Punkt wyjściowy okresu objętego poszukiwaniami wyznacza ogłoszenie dwóch dokumentów kościelnych: *Conditae a Christo* z 1900 i *Normae* z 1901, na mocy których uznawano zgromadzenia zakonne o ślubach prostych za kanoniczne zakonne i nakazywano pełną autonomię instytutów zakonnych żeńskich wobec męskich o tym samym duchu. Tak zakończył się czas jurydycznej przynależności salezjanek do salezjanów i siostry nie podlegały odąd generałowi salezjanów. Kiedy w 1906 roku weszły w życie nowe Konstytucje salezjańskie, które uwzględniały separację obu zgromadzeń we Francji, salezianie musieli stanąć wobec wyzwania, jakim były prawa przeciw zakonom: we Włoszech na ich dzieła wychowawcze spadły ataki antyklerykalne, a w Hiszpanii sytuacja stawała się coraz bardziej napięta. To był pierwszy „trudny czas” dla dzieła salezjańskiego w XX w. Czas objęty badaniami kończy się ok. roku 1960. W tym okresie dzieło salezjańskie obecne było niemal w całej Europie, także w jej części wschodniej. Zachód kontynentu przeżywał moment skoku przemysłowego, natomiast wschód cieszył się chwilową odwilżą po okresie stalinowskim. Dzieła salezjańskie rozwijały się i zmieniały oblicze w zależności od aktualnych wyzwań. Kościół wielkimi krokami zbliżał się do *Vaticanum II*. Kryzys kulturowy lat 60-tych miał dopiero nadejść.

Kolejnym wyzwaniem dla Autorów projektu okazała się „geografia trudnych czasów” (s. 10-11). Oba zgromadzenia salezjańskie w roku 1960 były obecne prawie w całej Europie. W związku z tym, zdecydowano się przyjąć za punkt wyjścia ustaloną uprzednio chronologię „trudnych czasów” dla zgromadzeń salezjańskich z punktu widzenia politycznego. Okazało się, że – zaczynając od początku wieku i zdążając do roku 1960 – trzeba właściwie powoli przesunąć się z zachodu na wschód Europy. Na początku wieku we Francji weszły w życie prawa antyzakonne. W latach trzydziestych XX w. salezianie i salezjanki w Hiszpanii przeżywali czas wojny domowej, a potem okres przemian kulturowych związanych z frankizmem. Później przyszedł czas na faszyzm i hitlerizm, które dotknęły dzieło salezjańskie najpierw w Niemczech, Austrii i Włoszech, a nieco później na całym kontynencie. II wojna światowa zupełnie zmieniła oblicze instytutów salezjańskich w niemal całej Europie. Stawały się koszarami, szpitalami, magazynami. Salezianie i salezjanki, zamiast wychowywać, trafiali na front, do szpitali, lub więzień i obozów. Dyktatury pravicowe na zachodzie Europy szukały sposobów na pozorną współpracę z Kościołem, np. poprzez konkordaty, co pozwoliło zgromadzeniom salezjańskim na prowadzenie szkół, zwłaszcza we Włoszech i w Hiszpanii. O wiele trudniejsze było to w Austrii i Niemczech. Po wojnie, w sferze wpływów sowieckich, salezianie i salezjanki stanęły wobec wyzwania, jakim był program planowej ateizacji społeczeństwa.

Zarysowane w ten sposób współrzędne szeroko zakrojonego projektu (Europa – wiek XX – salezianie i salezjanki – wychowanie) pozwoliły wydobyć na światło dzienne bardziej znaczące wybory, jakich dokonali spadkobiercy ks. Bosko i postawy, jakie przyjęli wobec wyzwań omawianego okresu (s. 11-13). Ich wspólnym mianownikiem jest realizm i duch przedsiębiorczości motywowany przez miłość do młodzieży. Salezianie i salezjanki, ze względu na swe posłannictwo, zasadniczo dystansowali się od pozycji polemicznych i angażowali się w pracę z warstwami ludowymi. W okresie międzywojennym postawili na dzieła wychowawcze o charakterze opiekuńczym. Nie zdołali jednak oprzeć się korzyściom wynikającym np. ze współpracy z faszystami. W czasie wojen umieli jednak dostosować swe dzieła do potrzeb chwili. Wobec ograniczeń ze strony reżimu komunistycznego w krajach Europy środkowej i wschodniej potrafili, po odebraniu im szkół, z powodzeniem odnaleźć się w rzeczywistości parafialnej, w katechezie, w pracy w małych grupach, a nawet, szukając sposobu na życie i apostolat, schodzili do konspiracji.

Oba salezjańskie instytuty zakonne znalazły dość determinacji, aby wobec wyzwań zapewnić swym członkom formację właściwą dla nowych powołań, co zapewniło wierność konsekrowanych. Charakteryzował ich nie tylko radykalizm pasji wychowawczej, ale także elastyczność niezbędna do tego, aby przetrwać jako konsekrowani wychowawcy i wychowawczynie młodych. W czasach powojennych oznaczało to przyjęcie dwojakiej postawy. Na zachodzie kontynentu, gdzie pogłębiał się kryzys kulturowy – nie omijał on oczywiście wychowania – konsekrowani, widząc, jak często ich propozycja wychowawcza i użyte środki są nieadekwatne do sytuacji, podejmowali poważną refleksję nad własną tożsamością i sposobami sprostania wyzwaniom. Na wschodzie Europy, gdzie konsekrowanych pozbawiono zaplecza materialnego i rozbito struktury, osoby zakonne charakteryzowało głębokie poczucie tożsamości i koherencja w realizacji powołania. W konsekwencji potrafiły one np. podjąć wyzwanie życia poza wspólnotą albo prowadzić dzieła o charakterze nieformalnym w rodzaju oratorium, grup i spotkań.

Przyjęte kryteria chronologiczne i geograficzne realizacji projektu badawczego oraz rysujące się wyraźnie perspektywy odpowiedzi na pytanie o wychowawczą postawę salezjanów i salezjanek w czasach trudnych wpłynęły na kształt programu konwennium w Krakowie i publikacji będącej jego owocem. Wolumin podzielony został na trzy części. W pierwszej umieszczono wprowadzenie metodologiczne autorstwa G. Loparco i S. Zimniaka (s. 7-16), tabelę skrótów (s. 17-18), listę uczestników konwennium (s. 19-20) oraz przemówienia powitalne Przełożonego Generalnego salezjanów (s. 23-24), Wikarii Generalnej salezjanek (s. 25) i Przewodniczącego ACSSA (s. 21-22).

Druga część książki zawiera relacje o charakterze ogólnym i stanowi rodzaj wprowadzenia w kontekst czasów i sytuacji dzieła salezjańskiego. Otwiera ją artykuł Jana Piskurewicz, profesora

UKSW i PAN, zatytułowany „Ideologie, wychowanie i kształcenie w Europie w pierwszej połowie XX wieku” (s. 29-48). Następnie, Morand Wirth, profesor UPS w Rzymie, prezentuje wykład na temat „Salezianie w Europie (1875-1962). Rozwój, uwarunkowania i strategie” (s. 49-78). W podobnym kluczu G. Loparco ukazuje „Córki Maryi Wspomożycielki w Europie w latach 1900-1960. Rozwój uwarunkowania i strategie” (s. 79-114).

W trzeciej, najbardziej obszernej części publikacji, zebrano relacje i komunikaty dotyczące zaangażowania wychowawczego salezjanów i salezjanek w omawianym okresie w poszczególnych krajach. Otwiera ją przedłożenie Francisa Desramauta, emerytowanego profesora uniwersytetu w Lyonie, wybitnego znawcy ks. Bosko, pt. „Salezianie francuscy w czasie milczenia (1901-1925)” (s. 115-128). Sytuację salezjanek we Francji w tym samym okresie prezentuje natomiast Anne-Marie Baud, salezjanka, w artykule „Dzieło wychowawcze Córek Maryi Wspomożycielki we Francji w latach 1901-1920” (s. 129-146). Następnie, uwaga czytelnika zostaje przeniesiona na dzieło salezjańskie we Włoszech. Silvano Oni, wykładowca historii Kościoła w UPS, oddział w Turynie, podejmuje temat „Salezianie i wychowanie młodzieży w Piemontie w okresie faszyzmu” (s. 147-170), a Giorgio Rossi, salezjanin, wykładowca historii współczesnej na uniwersytecie Roma Tre w Rzymie, mierzy się z kwestią promocji kultury włoskiej wśród salezjanów w artykule pt. „Nacjonalizmy, włoskość, strategia przyjęta przez salezjanów na obczyźnie” (s. 171-190). Po czym, Jesús-Graciliano González Miguel (z ISS w Rzymie), Pablo Marín Sánchez (także z ISS), Joaguín Torres (przewodniczący ACSSA w Hiszpanii) i María F. Núñez Muñoz (emerytowana profesor uniwersytetu w La Laguna) bardzo szeroko omawiają wychowanie salezjańskie w Hiszpanii w podzielonym na cztery części tekście pt. „Wychowanie salezjańskie w szczególnie trudnych czasach II Republiki Hiszpańskiej (1931-1936)” (s. 191-224). W kontekst niemiecki wprowadza czytelnika Johannes Wielgoß, salezjanin, emerytowany dyrektor liceum Bosco w Essen, podejmując temat „Wychowawcza asystencja salezjańska wobec wpływu dyktatury nacjonalistycznej. Przypadek «Eduardstift» z Helenenberg” (s. 225-248). Trudny czas dyktatury nazistowskiej w Austrii porusza Franz Schmid (wykładowca pedagogiki społecznej w Katcholischen Stiftungsfachhochschule w Benediktbeuern), który podejmuje sprawę „Wpływu narodowych socjalistów na koncepcje pedagogiczne i praktykę wychowawczą salezjanów ks. Bosko i Córek Maryi Wspomożycielki w Austrii” (s. 249-274). Katharina Schmid, była inspektorka salezjanek w Austrii, omawia natomiast „Działalność Córek Maryi Wspomożycielki w Niemczech w okresie reżimu nazistowskiego” (s. 275-284). Okres II wojny światowej i lat powojennych stał się kanwą dwóch tekstów. W pierwszym Hilde Bosmans, dyrektorka salezjanek z Wijnegem, omawia „Transformację dzieła Córek Maryi Wspomożycielki w Kortrijk (Belgia) z powodu II wojny światowej (1942-1965)” (s. 285-296). W drugim zaś, Maria Concetta Ventura, salezjanka, dyrektorka gimnazjum w Katanii, przedstawia „Siostry salezjanki na Sycylii: wychowawczynie w okresie wyzwań lat wojny i czasów powojennych” (s. 297-310). Wraz z artykułem Giovanniego Borroero, salezjanina, byłego współpracownika salezjańskiego dykasterium ds. formacji, czytelnik przenosi się w stronę Europy środkowo-wschodniej. Autor podejmuje bowiem temat „Dzieło salezjańskie na Węgrzech w trudnych latach XX w.” (s. 311-328). Marinko Ivanković, salezjanin, nauczyciel w salezjańskim liceum klasycznym w Rijece, omawia natomiast sprawę „Dzieł salezjanów i ich instytucji wychowawczych w Chorwacji w latach 1940-1960” (s. 329-354). Kwestie związane z dziełem salezjańskim w Słowenii prezentują Bogdan Kolar, salezjanin, wykładowca na uniwersytecie w Lublaniu, w „Salezianie wśród wychodźców słoweńskich w obozach dla przesiedleńców w Austrii (1945-1950)” (s. 355-378) i Marija Imperl, salezjanka, w „Obecność Córek Maryi Wspomożycielki w Słowenii w latach 1936-1960” (s. 379-392). Przewodnikami po historii dzieła salezjańskiego w czasach trudnych w Słowacji są Vladimir Fekete, były inspektor słowacki, w „Zgromadzenie Salezjańskie w Słowacji w latach 1948-1989: trudności związane z życiem i pełnieniem posłannictwa w dobie reżimu komunistycznego” (s. 393-414) i Kamila Novoselikova, salezjanka z Bratysławy, w „Działalność Córek Maryi Wspomożycielki w Słowacji w burzliwym okresie 1940-1950” (s. 415-426). Sprawy polskie poruszają natomiast: Stanisław Wilk, profesor historii Kościoła, obecny Rektor KUL, w „Salezianie w na tle życia za-

konnego w okupowanej Polsce (1939-1945): próby pracy wychowawczej” (s. 427-438), Bernadeta Lewek, salezjanka, w „Działalność wychowawcza Córek Maryi Wspomożycielki w Polsce: od 1922 do początków lat 60-tych” (s. 439-456) i Jarosław Wąsowicz, dyrektor Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Piłskiej, w „Walka o zdobycie młodzieży w «Polsce stalinowskiej» na przykładzie niektórych dzieł salezjańskich” (s. 457-468). Książkę zamyka przedłożenie Waldemara Żurka, wykładowcy KUL, na temat „Działalność duszpastersko-wychowawcza salezjanów w nowych republikach Związku Radzieckiego: uwarunkowania społeczne i polityczne apostolatu salezjańskiego” (s. 469-500).

Projekt badawczy ACSSA-ISS i związane z nim konwenium krakowskie przyniosły szereg cennych rezultatów (s. 13-15). Choć z oczywistych względów nie możemy mówić o nabyciu w jego efekcie pełnego obrazu dziejów salezjańskich, to z pewnością mamy solidne wyobrażenie o niektórych jego elementach. Na początku XX w. w Europie salezjanie i salezjanki doprowadzili do rozprzestrzenienia się swego dzieła i potrafilo sprostać wyzwaniom, jakie niesła ze sobą sprawa robotnicza. Stosunkowo szybko przyszło im jednak zmierzyć się z wojną i atakami dyktatur. Wydaje się, że w stawianiu im czoła, stale towarzyszyła im myśl o tym, aby przetrwać i nie opuścić miejsca, które wcześniej zdobyli ich poprzednicy. W związku z tym, umieli się adaptować i czekali na lepsze czasy. Pozostali nawet na terenach byłego ZSRR.

Poszukiwania jasno pokazują, że silnym punktem obecności salezjańskiej w Europie była formacja współbraci i sióstr personelu. Oba zgromadzenia ks. Bosko zdołały uformować i przygotować osoby zakonne o przejrzystej tożsamości charyzmatycznej, autonomiczne, zdolne sprostać wyzwaniom politycznym i społecznym, nawet wówczas, gdy przyszło im żyć poza wspólnotą zakonną i bez możliwości prowadzenia regularnego apostolatu.

Prześladowania, zwłaszcza te na wschodzie Europy, wręcz zmusiły salezjanów i salezjanki do zaangażowania się w dzieła o charakterze opiekuńczym i w katechezę. Kiedy na zachodzie kontynentu rozwijały się i umacniały szkoły i kolegia salezjańskie, w jego wschodniej części rodziła się zupełnie nowa tradycja apostolatu salezjańskiego. W wielu miejscach wzrósł poziom współpracy salezjanów i salezjanek ze świeckimi i z innymi zakonami. W niektórych krajach Europy osiedlenie się salezjanów zostało poprzedzone powołaniami wywodzącymi się z tego właśnie terenu. To oni, wracając do ojczyzny, dawali początek dziełu ks. Bosko. Pod rządami reżimów, które często wypędzaly misjonarzy obcokrajowców, pojawiały się liczne powołania rodzime i dopracowywano się nowych sposobów duszpasterstwa powołaniowego. Oba zgromadzenia salezjańskie w wielu miejscach zdołały nawiązać dobrą i owocną wzajemną współpracę w oparciu o charyzmat ks. Bosko.

W podsumowaniu wniosków badawczych można powiedzieć, że w Europie XX wieku: „charyzmat ks. Bosko wygenerował odpowiedzi na czasy ekstremalnie trudne” (s. 15). Potrzebna do tego była elastyczność w poszukiwaniu możliwości wychowywania nie tylko w sformalizowanych dziełach, ale także w strukturach nieformalnych, które nie budziły obaw aktualnych władz politycznych.

Badania zaprezentowane w Krakowie nie są wolne od pewnych ograniczeń metodologicznych i treściowych (s. 15-16). Wynika to z faktu, że mamy do czynienia z jedynie częściowym obrazem dziejów dzieła salezjańskiego, który trzeba traktować jako ważny przyczynek do opracowania jego wizji całościowej. Na swoją kolej czekają dzieje „czasów mniej trudnych” od omówionych w książce oraz historia miejsc, w których „czasy trudne” ułożyły się inaczej, niż te ukazane na konwenium krakowskim. Wyzwaniem pozostaje historia salezjanek w takich krajach, jak Albania, Anglia, Irlandia, Szwajcaria, Czechy, Węgry.

Autorzy poszczególnych tekstów zwracają uwagę na brak dostatecznych źródeł, co wynika z charakteru czasów, które np. z racji na bezpieczeństwo osób, nie pozwalały na dokumentowanie działalności. Niemniej, widzą oni możliwość dotarcia do nowych dokumentów, dlatego zgłaszają postulat kontynuowania podjętych badań.

W dyskusji podczas konwenium krakowskiego wypłynął też postulat poszerzenia pola badań historycznych o np. analizę postaw wychowanków dzieł salezjańskich w trudnych czasach, studium

działalności Stowarzyszenia Współpracowników Salezjańskich, badania nad postawą salezjanów i salezjanek wobec propozycji kolaboracji z reżimami.

Pomimo tych ograniczeń, książka pod redakcją Loparco i Zimniaka spełnia, a nawet daleko przekracza, zamierzenia samych Redaktorów. Przede wszystkim odwaga, z jaką podjęli się realizacji trudnego projektu, budzi uznanie i zachęca do naśladowania i podejmowania z odwagą pozornie zbyt brawurowych pomysłów. Takim pomysłem była z pewnością, zważywszy na wielość kontekstów i bogactwo problematyki, idea spojrzenia na całą Europę w okresie ponad półwiecza. Dojrzałym owocem tego przedsięwzięcia jest bez wątpienia udane poszukiwanie równowagi pomiędzy Zachodem i Wschodem w ukazywaniu historii salezjańskiej. Jeszcze zupełnie niedawno w środowiskach salezjańskich przy różnych okazjach pomijano to, co miało miejsce na wschodzie Starego Kontynentu. Racje były różne: brak opracowań, nieznamość kontekstu, ale też pewna zawiniona ignorancja, powodowana przesądem lub wręcz przekonaniem, że przecież – oprócz męczeństwa – nic ważnego wydarzyć się tam nie mogło. Konwentionum krakowskie pokazało, że nie tylko się wydarzyło, ale to, co miało tam miejsce stanowi istotną część historii salezjańskiej, dziejów wierności charyzmatowi, prawd jakże ważnych dla dzisiejszej refundacji salezjańskiego życia konsekrowanego.

Taka lektura wyników projektu badawczego ACSSA-ISS jest możliwa dzięki wysiłkowi, jaki Redaktorzy włożyli, aby doprowadzić do pewnej syntezy końcowej. Jest ona zasługą żelaznej dyscypliny metodologicznej, którą kierujący pracami przyjęli od samego początku, i której do końca pozostali wierni. Dzięki temu książka złożona w ręce czytelnika nie jest jedynie zbiorem, mozaiką faktów przynależących do dziejów salezjańskich, ale staje się narzędziem, kluczem do ich lektury, a tym samym do ich lepszego zrozumienia. Aby się o tym przekonać, warto z uwagą przeczytać wstęp do książki autorstwa jej Redaktorów. Zgodnie z tym, do czego – przez swe wcześniejsze publikacje – zdołał nas przyzwycząić ks. Zimniak, mamy do czynienia z tekstem przejrzystym, bogatym w wielką ilość treści, napisanym dobrym językiem i w świetnym stylu. Ten tekst tłumaczy wszystko i naprawdę zachęca do dalszej lektury, dając czytelnikowi odpowiednią perspektywę i narzędzia. Taką lekturę ułatwią z pewnością przejrzysty spis treści (s. 523-533) oraz indeksy osób (s. 501-512) i miejsc (s. 513-521) występujących w tekście.

Książka pod redakcją Loparco i Zimniaka stanowi dobry punkt wyjścia do dalszych badań nad dziejami salezjańskiej Europy. Zanim do nich dojdzie, warto już dziś wykorzystywać ją jako świetny materiał do wykładów i ćwiczeń w salezjańskich domach formacyjnych. Wykładowcy i studenci znajdą w nich ważne informacje szczegółowe dotyczące ich własnego kontekstu, a przy okazji otrzymają wizję pewnej syntezy najnowszych dziejów dzieła ks. Bosko. Omawiana pozycja jest też cennym przyczynkiem do badań z zakresu najnowszej historii Kościoła, historii życia konsekrowanego i dziejów wychowania. To znacznie poszerza zakres osób, które powinny się nią zainteresować.

ks. Marek. T. Chmielewski SDB

Zbigniew Formella, *L'educatore maturo nella comunicazione relazionale*, Wydawnictwo Aracne, Roma 2009, ss. 149.

Autorem pozycji książkowej *L'educatore maturo nella comunicazione relazionale* [Dojrzały wychowawca w relacjach] jest ks. dr Zbigniew Formella, obecnie dyrektor Instytutu Psychologii Wychowania Wydziału Nauk o Wychowaniu Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie. Jego badania naukowe skupiają się na psychologii wychowania, a w tym relacji i zachowań młodzieży. Jako salezjanin i wcześniejszy kapelan ZHR-u w Polsce zajmuje się również skautingiem. Prezentowana książka jest zatem wyrazem jego zainteresowań.

Tradycja zawodu nauczyciela-wychowawcy jest dłuższa niż instytucja szkoły. W literaturze możemy się odnieść do udokumentowanych rozważań i myśli pedeutologicznych opisujących działalność pedagogów. Wprawdzie, nie zawsze występowały one jako oddzielne publikacje pedeutologiczne, ale jednak często pojawiała się tematyka dotycząca nauczyciela w pismach historycznych, społecznych i ogólnopedagogicznych¹. Dociekania naukowe w zakresie pedeutologii pozwalają szerzej i dokładniej spojrzeć na codzienną pracę nauczyciela w szkole lub w instytucjach wychowawczo-oświatowych. Porusza się w niej zatem tematy związane bezpośrednio z osobą nauczyciela.

Tematykę pedeutologiczną podjął również ks. Zbigniew Formella. Jego książka jest skierowana głównie do nauczycieli-wychowawców dążących do tego, aby wychowywać dojrzałe osoby, a mówiąc za ks. Janem Bosko „uczciwych obywateli i dobrych chrześcijan”. Autor podzielił pracę na trzy rozdziały, w których rozwija problematykę dojrzałej osobowości wychowawcy, relacje wychowawczą i relację wychowawczą przez skuteczną komunikację. Treść prezentowanej publikacji została ubogaconą o tabele czytelnice prezentujące ważniejsze informacje odnoszące się do relacji międzyosobowych. Dodatkowo zostały umieszczone schematy w postaci rysunków klarownie przekazujących istotę rozdziału.

Autor przedstawia wychowawcę jako przekaziciela mądrości życiowej i wiedzy „książkowej”, które wpływają na cały proces rozwoju. Wychowanek zatem powinien być kształtowany przez nauczycieli w sposób odpowiedzialny i dojrzały. Zauważamy jednak, że stosowane metody niejednokrotnie nie znajdują odzwierciedlenia w prezentowanych postawach uczniów. We współczesnej oświacie nauczyciel w oczach wychowanków nie zawsze posiada zasłużony autorytet. Potwierdzają to przywoływane przez media „szkolne afery wychowawcze”. W kontekście takich sytuacji rodzą się pytania o to np. jak nauczyciel powinien postąpić, albo czy nie widział problemów w uczniach, którzy poprzez swoje agresywne zachowania wołają o pomoc. Zdarzenia takie potwierdzają konieczność zajmowania się zagadnieniem kształcenia i dokształcania nauczycieli-wychowawców, po to, by posiadali dojrzałe spojrzenie na swoją pracę i relacje z wychowankami. O relacjach i komunikacji nauczyciela traktuje właśnie omawiana pozycja książkowa.

W pierwszym rozdziale autor zwrócił uwagę na teoretyczne podstawy osobowości wychowawcy, definiując pojęcie dojrzałości. Następnie przeanalizował myśli wybranych autorów w kontekście dojrzałości afektywnej, mentalnej, społecznej, moralnej, religijnej. Zwrócił jednocześnie uwagę na aspekt kryzysu dojrzałości. Wydaje się, iż kryzys dojrzałości dotyka bardziej niż kiedykolwiek społeczeństwo europejskie. Zasadne jest zatem zadanie sobie pytania o możliwości kształcenia nauczycieli, którzy zwracaliby uwagę na kształtowanie dojrzałych postaw. W rozwoju człowieka można wyróżnić różne stadia dojrzałości, o czym wspomina autor, opierając swoje stwierdzenia na odkryciach naukowych G. Allporta, który twierdzi, że „podstawa rozwoju osobowości ma swój początek w strukturze fizycznej, temperamencie i inteligencji” (s. 35). W pracy ukazany został aspekt dojrzałości w koncepcji psychologa salezjańskiego Luciano Cian (1939-1993), pracującego przez długie lata z młodzieżą w Genui. Z. Formella często korzysta z doświadczeń psychologów praktykujących na co dzień wśród młodzieży, nauczycieli i rodziców. Interesujące wydają się rów-

¹ Por. A. Smolański, *Bibliografia adnotowana do dziejów nauczycielstwa w Polsce*, Dolnośląska Szkoła Wyższa Edukacji, Wrocław 2000; tenże, *Osoba i zawód nauczyciela w polskiej myśli pedagogicznej do 1939 roku*, Akademia Wychowania Fizycznego, Wrocław 1983; tenże, *Stosunki służbowe i warunki pracy nauczycieli w Polsce do 1939 r.*, Dział Wydawnictw WSP, Opole 1994; J. Legowicz, *Moralno-etyczne zasady zawodu nauczycielskiego*, Kwartalnik Pedagogiczny (1988)2, s. 95-110; R. Schulz, *Nauczyciel jako innowator*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1989; S. Wołoszyn, *Nauczyciel – tradycje – współczesność – przyszłość*, w: *Studia Pedagogiczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, t. 39, Wrocław 1978; W. Szulakiewicz, *Zagadnienia pedeutologiczne w twórczości Ludwika Jaxy-Bykowskiego*, *Rocznik Komisji Nauk Pedagogicznych*, 49/50(1996-1997), s. 17-24.

niez aspekty dojrzałości, na jakie autor zwrócił uwagę, twierdząc, że: „człowiek dojrzały to jest ten, który będąc osobą autonomiczną cieszy się zarówno jednością i pełnią własnych sił, jak również rzeczywistością psycho-fizyczną, a w szczególności energią afektywną, którą może spożytkować dla celów wyższych, po to, by stabilizować autentyczne raporty międzyosobowe” (s. 45).

W kolejnej części pracy autor wyjaśnia relacje wychowawcze, podkreślając przede wszystkim wymiar dialektyczny i wychowawczy. W wymiarze wychowawczym wymienia kontrolę, emocje oraz wymiar, który nazwał „zgodny-przejrzysty-autentyczny”. Relację wychowawczą oparł dodatkowo o przemyślenia T. Gordona, ukazując jego metodę integrującą ludzi. Dla głębszego rozwinięcia tematu istotnym było zajęcie się kształtowaniem osobowości wychowanka. Z tym bowiem aspektem wychowawczym nauczyciele spotykają się w swoich typowych, nierzadko trudnych, kontaktach z uczniami i wychowankami. Dlatego autor ukazuje nauczyciela jako osobę emocjonalnie zaangażowaną w proces wychowawczy poprzez zastosowanie dialogu i metod integracyjnych. Z drugiej strony, wychowanek może budować relacje na fakcie, że w instytucji oświatowej będzie osoba nauczyciela, do którego można mieć zaufanie, który zawsze go wysłucha, doda odwagi, jak również w odpowiednim momencie upomni (por. s. 83). Relacje wychowawcze, jak widać, dotyczą afektów i nauczania, ale również koncentrują się na słuchaniu wychowanka i empatii.

W pracy nauczyciela-wychowawcy ważny jest nie tylko jeden uczeń, ale często mówi się o klasie, zatem należy opracowywać odpowiednią dynamikę grupy-klasy, aby relacje miały swój szerszy wymiar. Dlatego istotne jest, aby w szkole nauczyciele posiadali świadomość odpowiedzialności względem podopiecznych znajdujących się w grupie, która posiada własne reguły funkcjonowania. Stąd też, zapoznanie z metodami pracy wzmacnia zapewne autorytet nauczyciela, bowiem efekty jego działań będą zauważalne przez samych wychowanków.

W ostatnim rozdziale autor zwraca uwagę na relacje wychowawcze tworzone przez skuteczne komunikowanie się. Komunikacja jest aspektem koniecznym w każdej relacji ludzkiej. Dlatego, jak słusznie twierdzi Z. Formella, nauczyciele powinni znać proces komunikacyjny, jego funkcje, typy komunikacji werbalnej i niewerbalnej, po to, by umiejętnie omijać przeszkody, które sprawiają, że relacje pomiędzy nauczycielem a wychowankiem nie są dobre.

Jedną z cech przydatnych w zawodzie nauczyciela-wychowawcy jest asertywność. W analizowanej publikacji jest ona omawiana bardzo szczegółowo. Autor zwraca uwagę na to, jak wypowiadać się asertywnie, słuchać i reagować. Taka umiejętność często ma kluczowe znaczenie w codziennej pracy nauczyciela.

Autor, decydując się na analizowanie dość trudnego argumentu psycho-pedagogicznego, pokazuje jednocześnie swój profesjonalizm w danej dziedzinie nauki. Przedstawiona tematyka z pewnością zainteresowałaby także nauczycieli polskich. Niestety, książka napisana jest w języku włoskim i nie doczekała się jeszcze przekładu.

Podsumowując, warto wspomnieć, że każde nauczanie może stać się interesujące, jeżeli będzie proponowane przez nauczyciela, który, ucząc się odpowiednich relacji ze swoimi uczniami, tworzy je w oparciu o obopólny szacunek, ofiarność, zaufanie i szeroko pojętą serdeczność.

Ks. Mirosław S. Wierzbicki SDB

Monika Nowak PDDM, *Sekwencje mszalne w języku polskim po Soborze Watykańskim II*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2008, ss. 176.

Sekwencje należały do najbardziej popularnych form monodii liturgicznej aż do Soboru Trydenckiego (1545-1563). Wykształciły się na drodze opatrywania tekstem melizmatów „alleluja”. Początków tej formy muzycznej należałoby szukać już w opactwie St. Gallen, w twórczości Notkera Balbulusa (wiek IX/X). W XV i XVI wieku sekwencje mszalne były niezwykle popularnymi utworami liturgiczno-muzycznymi, pisano je na różne okazje i bez okazji. Poziom tychże sekwencji,

zarówno jeśli chodzi o teksty, jak i melodie, pozostawiał jednak wiele do życzenia. Sekwencja, która powinna być wykonywana w momentach uroczystych, zagościła niemal na stałe w liturgii, tracąc w ten sposób swój uroczysty i wyjątkowy charakter. Kres temu stanowi rzeczy położył Sobór Trydencki, który zredukował olbrzymią ilość sekwencji, pozostawiając w *Missale Romanum* jedynie cztery z nich: *Victimae paschali laudes* (Wielkanoc); *Veni Sancte Spiritus* (Zesłanie Ducha Świętego); *Lauda Sion* (Boże Ciało) oraz *Dies irae* (sekwencja żałobna). W roku 1727 dodano jeszcze utwór poświęcony Matce Bożej Bolesnej – *Stabat Mater*. Tak więc, w Kościele Powszechnym, aż do reformy Soboru Watykańskiego II, funkcjonowało jedynie 5 sekwencji. Na mocy przywileju Stolicy Apostolskiej, w polskim Kościele można było wykonywać jeszcze kilka innych sekwencji. Zachowały się one w tzw. graduałach piotrkowskich z lat 1600-1661.

Sytuację tę zmieniły rozporządzenia *Vaticanum II*, mocą których dokonano kolejnej redukcji sekwencji. W *Ordo Lectionum Missae* z 1969 r. znajdziemy tylko dwie sekwencje obowiązkowe: *Victimae paschali laudes* i *Veni Sancte Spiritus*. Pozostałe dwie: *Lauda Sion* oraz *Stabat Mater* mogą być wykorzystane fakultatywnie – w całości lub w części – jednak *Lekcjonarz Mszalny* w języku polskim zupełnie je pominał. Natomiast *Dies irae* umieszczone zostało w Liturgii Godzin jako hymn wykonywany w ostatnim tygodniu roku liturgicznego (Godzina czytań).

Europejska twórczość sekwencyjna już od XIX w. stała się przedmiotem zainteresowań mediewistów, zarówno badaczy literatury średniowiecznej, teologów i liturgistów, jak i muzykologów. W efekcie poszukiwań naukowych rozpoznano i skodyfikowano 4500 sekwencji. Na gruncie polskim, największym autorytetem w tychże badaniach są: ks. I. Pawlak oraz ks. J. Pikulik, który ustalił, że w Polsce powstało ok. 100 sekwencji. Liczbę tę stanowią przede wszystkim teksty, a nie melodie. Tych bowiem jest o wiele mniej, gdyż – zgodnie z ówczesną praktyką – były one często adaptowane. Zdaniem przywołanych tutaj mediewistów, są to znakomite utwory, które stanowią istotny wkład w dziedzictwo kulturowe Europy.

Publikacja s. Moniki Nowak koncentruje się na przeprowadzeniu gruntownej refleksji nad miejscem, formą i funkcją sekwencji obowiązujących w liturgii Kościoła po reformie liturgicznej Soboru Watykańskiego II. Opracowanie, poprzedzone przedmową ks. prof. dra hab. Ireneusza Pawlaka, zostało podzielone na cztery rozdziały. We wstępie Autorka określiła wyraźnie zasadniczy cel pracy badawczej, przywołała dotychczasowe publikacje i opracowania dotyczące twórczości sekwencyjnej na przełomie wieków, wykazując tym samym doskonałą znajomość literatury przedmiotu. Przedstawiła także strukturę pracy oraz wykorzystane w opracowaniu naukowe metody badawcze. W zakończeniu M. Nowak podsumowała swoje dociekania naukowe, jasno sformułowała wnioski i przedstawiła dalsze postulaty badawcze.

W rozdziale I przedstawiona została geneza oraz rozwój sekwencji w Europie i w Polsce. To cenna część opracowania, w której m.in. ta popularna forma śpiewu liturgicznego została zdefiniowana. Autorka przywołała źródła, z których wywodzą się sekwencje oraz funkcjonujące wśród muzykologów teorie nt. ich początków. Przedstawiła rozwój sekwencji, prezentując najstarsze zabytki wraz z księgami liturgicznymi, które je zawierają. Prawie wszystkie z nich są anonimowe. Szczególna uwaga, w tej części opracowania, została poświęcona dziejom sekwencji w Polsce. M. Nowak zaakcentowała bogactwo polskiej twórczości sekwencyjnej. Repertuar sekwencyjny stanowi niewątpliwie o istotnym wkładzie Polski w dorobek kulturowy Europy w tym zakresie. Wystarczy zauważyć, że staropolskie rękopisy zawierają aż 16 sekwencji poświęconych św. Wojciechowi, 12 św. Stanisławowi biskupowi, 3 św. Jadwidze i aż 36 Najświętszej Maryi Pannie.

Rozdział drugi poświęcony został w całości jedynie warstwie słownej dwóch, obowiązujących dziś w liturgii Mszy, sekwencji: *Victimae paschali laudes* oraz *Veni Sancte Spiritus*. Najpierw Autorka przybliżyła kwestie teologiczne, dogmatyczne oraz duchowe, zawarte w oryginalnych łacińskich tekstach obu utworów. Następnie omówiona została pokrótce ich budowa formalna. Istotną uwagę w tej części pracy M. Nowak poświęciła polskim przekładom sekwencji. Przebadane zostały wszystkie dostępne mszalniki i śpiewniki, zarówno przed, jak i posoborowe. Z analizy wynika, że występują w nich tylko dwa przekłady sekwencji wielkanocnej: S. Grochowskiego (*Ofiarujmy*

chwałę w wierze) i F.A. Symona (*Niech w święto radosne*), oraz jeden przekład sekwencji na Zesłanie Ducha Świętego autorstwa T. Karyłowskiego (*Przybądź Duchu Święty*). Tłumaczenia Symona i Karyłowskiego zostały umieszczone w *Lekcjonarzu Mszalnym*, stając się tym samym obowiązującymi tekstami w liturgii polskojęzycznej. Niewątpliwym osiągnięciem M. Nowak jest ustalenie nieznanego dotąd autora polskiego tekstu sekwencji wielkanocnej, zawartego w *Lekcjonarzu Mszalnym*. Okazał się nim F.A. Symon, biskup płocki.

Kolejna część pracy omawia melodykę sekwencji w języku polskim. Do tekstu S. Grochowskiego zapisano w przebadanych śpiewnikach dwie melodie. Jedna z nich pochodzi ze śpiewnika M. Mioduszelewskiego (nie posiada autora), druga zaś jest kontrafakturą pieśni wielkanocnej *Wstał Pan Chrystus*. Do przekładu F.A. Symona powstały trzy melodie: I. Pawlaka, W. Lewkowicza oraz trzecia, będąca kontrafakturą, tym razem pieśni *Chrystus Zmartwychwstał jest*. Do przekładu sekwencji T. Karyłowskiego zidentyfikowano cztery melodie, z których pierwsza funkcjonuje w trzech wariantach (nie udało się jednak wskazać jej autora). Pozostałe utwory to kompozycje autorstwa W. Lewkowicza (najbardziej nawiązująca do wzorca łacińskiego), R. Raka oraz F. Rączkowskiego. W analizie szczegółowej melodii sekwencji, Autorka dowodzi, że nie zachowały one w swojej konstrukcji cech formy sekwencyjnej. Są po prostu hymnami-pieśniami. Oznacza to, że w polskiej liturgii nie posiadamy właściwie sekwencji, ale jedynie pieśni z ich tekstem. To spostrzeżenie jest istotnym osiągnięciem Autorki rozprawy.

W ostatnim rozdziale omówione zostało obowiązujące obecnie prawo liturgiczno-muzyczne dotyczące miejsca, zastosowania i wykonawstwa sekwencji podczas Mszy św. Autorka, w końcowej fazie swych dociekań, postawiła pytanie, czy we współczesnej liturgii sekwencje mają jeszcze swoją funkcję do spełnienia, czy są już tylko „reliktem przeszłości”? Odpowiedź brzmi jednoznacznie. Jest to, niestety, ta druga możliwość. W zakończeniu pracy M. Nowak zaproponowała trzy zasadnicze postulaty badawcze: (1) apel o nowe melodie do polskich przekładów sekwencji, które zachowałyby formę właściwą dla tych śpiewów; (2) przywrócenie sekwencjom ich prawowitego miejsca w liturgii; (3) dołączenie do polskiego wydania *Lekcjonarza Mszalnego* sekwencji fakultatywnych: *Lauda Sion* oraz *Stabat Mater*.

Dysertacja siostry M. Nowak o sekwencjach mszalnych stanowi interesujące studium historyczno-muzykologiczno-liturgiczne. Warto je polecić nie tylko muzykologom, historykom i liturgistom, ale także duszpasterzom i muzykom kościelnym, odpowiedzialnym za animację muzyczną i formację liturgiczną wiernych, którzy często nie wiedzą, czym są sekwencje mszalne, w którym momencie i przez kogo powinny być śpiewane oraz jaką postawę należy przyjąć w momencie ich wykonywania. Autorka ubogaciła swoje dociekania naukowe licznymi zestawieniami oraz przykładami nutowymi, co oznacza, że podczas lektury można jednocześnie zobaczyć zapis muzyczny omawianego utworu. Imponująco przedstawia się także wykorzystana w pracy literatura – ponad 150 różnych pozycji bibliograficznych (w tym materiały źródłowe, dokumenty Kościoła, księgi liturgiczne, śpiewniki kościelne i liczne opracowania) – stanowiąca o rzetelności badań. Język rozprawy jest wyjątkowo potoczny, co ułatwia lekturę – niekiedy trudnych w płaszczyźnie naukowej – kwestii.

Ks. Krzysztof Niegowski SDB
UKSW, Warszawa

Bolesław Niemierko, *Kształcenie szkolne. Podręcznik skutecznej dydaktyki*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, ss. 408.

„[...] dążymy do powszechnego kształcenia wszystkich, którzy urodzili się ludźmi, we wszystkim, co ludzkie”.

J.A. Komeński, *Wielka dydaktyka*.

Niniejsze omówienie podręcznika najwybitniejszego współczesnego badacza i teoretyka edukacji – Bolesława Niemierki, można by opatrzyć tytułem: *Dydaktyka w epoce kryzysu pedagogiki ogólnej*. Wyraża się w nim perspektywa, z jakiej należy patrzeć na najnowsze kompendium wiedzy dydaktycznej autorstwa – że tak powiem – ojca reformy szkolnictwa, która jest prowadzona w Polsce od dwóch dekad. Przypomnę, że po II wojnie światowej w naszym kraju teoria kształcenia rozwijała się w coraz większym oderwaniu od pedagogiki ogólnej. Ta ostatnia bowiem uległa prawie całkowitej marginalizacji wskutek promowania w czasach PRL ideologii wychowania socjalistycznego. Moim zdaniem, kryzys myślenia ogólnopedagogicznego w dydaktyce objawiał się przede wszystkim w zastępowaniu jej przez instrumentalistyczną technologię nauczania.

Na tle tego, Niemierkowski podręcznik odznacza się zasadniczą rewizją kierunku, której przejawem jest ponowne odkrycie wychowawczej konotacji pojęcia „kształcenie”. W ten sposób można go wpisać w – sięgający *Wielkiej dydaktyki* Jana Amosa Komeńskiego – ciąg tradycji dydaktycznej, która dąży do syntezy kształtowania i kształcenia albo, mówiąc językiem B. Niemierki, wychowania emocjonalnego i poznawczego.

Restytucja wychowania – tak bym określił postulat sformułowany przez autora wobec współczesnej edukacji polskiej – dokonuje się w oparciu o samo pojęcie kształcenia, które jest jednym „z najmniej jasnych pojęć pedagogicznych”². W celu wydobycia zapomnianego znaczenia tego terminu, B. Niemierko decyduje się posłużyć zabiegiem, który nazywa „transformacją pojęcia” (s. 19). I tutaj pojawia się pierwsza trudność, na którą chciałbym zwrócić uwagę. Otóż, do przeprowadzenia wspomnianej transformacji, autor *Kształcenia szkolnego* posłużył się psychologiczną wykładnią kształcenia jako specyficznego rodzaju działania. Określa je mianem działania edukacyjnego, którego osią jest uczenie się. W zakończeniu pierwszego rozdziału ustala on: „Działanie edukacyjne zrównoważone w aspektach emocjonalno-motywacyjnym i poznawczym będziemy nazywać **kształceniem**. Kształcenie zakłada harmonię tych aspektów działania” (podkr. B.N.; s. 41 i nn.). Tym sposobem, pojęcie kształcenia zyskuje wypełnienie treściowe. Składają się na nie: postawy i działania (aspekt emocjonalno-motywacyjny) oraz wiadomości i umiejętności (aspekt poznawczy).

Tak skonstruowany model kształcenia B. Niemierko uzupełnia jeszcze o jeden wymiar – interakcję. Tworzą ją dwa typy czynności, wyróżnione odpowiednio do dwóch podmiotów zaangażowanych w sytuację dydaktyczną. Z jednej strony jest to uczenie się ucznia, z drugiej natomiast nauczanie, albo lepiej: kierowanie uczeniem się przez nauczyciela. Tak opisana prakseologiczna struktura pojęcia kształcenia służy autorowi podręcznika za kryterium do pogrupowania dwunastu rozdziałów w trzy części tematyczne. Pierwsza z nich mówi o uczeniu się jako czynności. Poza wspomnianym pierwszym rozdziałem, w którym dokonano ważnych ustaleń terminologicznych, weszły do niej jeszcze rozważania na temat obu podmiotów uczenia się: uczniów i nauczycieli (rozdział drugi), przebiegu czynności uczenia się (rozdział trzeci) i jej autentyzmu (rozdział czwarty), którego domaga się od nauczycieli B. Niemierko. Warto zauważyć, że we wszystkich częściach, po każdym rozdziale, znajdują się: katalog głównych pojęć, zestaw ćwiczeń i zalecenia dydaktyczne.

Druga część jest poświęcona wyznacznikom kierowniczego wpływu nauczyciela na uczenie się. Znakomity polski dydaktyk analizuje najpierw potrzebę tworzenia i strukturę autorskich programów kształcenia (rozdział piąty), trzy etapy planowania dydaktycznego (rozdział szósty), kształcenie indywidualne (rozdział siódmy) i kształcenie grupowe (rozdział ósmy).

W trzeciej części na czoło wysuwa się problematyka ewaluacji. Najpierw omówione zostało sprawdzanie osiągnięć uczniów (rozdział dziewiąty), następnie ocenianie tych osiągnięć przez nauczycieli (rozdział dziesiąty). W kolejnym rozdziale oceniającym jest sam uczeń. Na zakończenie

² W. Okoń, *Mały słownik pedagogiczny*, cyt. za: B. Niemierko, *Kształcenie szkolne. Podręcznik skutecznej dydaktyki*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 18.

zaś, w rozdziale dwunastym, B. Niemierko przedstawia wizję uczącej się szkoły, czyli takiej, w której – przy wykorzystaniu dostępnych narzędzi diagnostyczno-ewaluacyjnych – nieustannie doskonalą się prace.

Niewątpliwie, koncentracja wywodu na uczeniu się, jako podstawowej czynności edukacyjnej, nadaje podręcznikowi niezwykłą przejrzystość, nie mówiąc już o mistrzowskim stylu profesora Niemierki i środkach, jakie zastosował w celu ożywienia narracji (dialogi między Felicią Humańską a Edmundem Technolowiczem i rozważania odnośnie do Andrzeja, Beaty, Celiny i Dariusza). Jednak poniższa recenzja nie byłaby zupełna, gdybym nie podjął kwestii celu, jaki przyświeca Niemierkowskiemu modelowi kształcenia. W związku z tym wyłania się druga trudność, której mam zamiar poświęcić trochę miejsca.

Zagadnienie celu działania edukacyjnego pojawia się we wszystkich częściach podręcznika i można je wyrazić za pomocą triady następujących pytań: po pierwsze, ku czemu zmierza czynność uczenia się, po drugie, jakiemu celowi podporządkowane jest kierownictwo ze strony nauczyciela, i po trzecie, co podlega diagnozie i ewaluacji w procesie kształcenia i na jego zakończenie? Odpowiedzi na te pytania na pierwszy rzut oka wydają się oczywiste. Wskazałem na nie już powyżej, wymieniając cztery składniki tworzące pojęcie kształcenia: postawy, działania, wiadomości i umiejętności. Każdy z nich B. Niemierko umieszcza na odpowiedniej płaszczyźnie uczenia się: emocjonalnej, poznawczej, światopoglądowej i praktycznej, a następnie dla każdej z nich konstruuje czterostopniowy układ (taksonomie) poziomu ich realizacji (por. s. 93-106). Niestety autor nie zauważa, że wyodrębnione i uporządkowane przez niego płaszczyzny uczenia się są jedynie fasetami pewnej wiedzy. Jakiej? Spróbujmy to wyjaśnić.

Wyodrębnienie w kształceniu czynności ucznia i nauczyciela okazuje się tylko pozorem, gdyż ich wspólnym mianownikiem jest uczenie się. Nauczyciel może je wspierać albo zakłócać, gdy nie działa profesjonalnie. Co więcej, kształcenie szkolne winno przybliżać się do pierwotnego autentyzmu, w którym interwencje nauczyciela ograniczają się do niezbędnego minimum, uczeń zaś uczy się sam (por. s. 120-122). Tym samym edukacja (kształcenie) traci sens jako działanie międzypodmiotowe i przeobraża się w transfer „pozytywnej” wiedzy. W swojej treści jest ona całkowicie zdeterminowana przez materiał kształcenia, wymagania programowe i właściwe danej płaszczyźnie cele nauczania. Zadaniem nauczyciela jest zachowanie drożności przepływu informacji między treścią kształcenia a uczniem. Tutaj jednak może pojawić się problem braku motywacji ze strony ucznia. W takiej sytuacji kształcenie szkolne jest bezsilne, chyba że zadziałają inne czynniki, takie jak selekcja. „Selekcja nie jest jednak czynnością edukacyjną, lecz koniecznością społeczną, gdyż nie można zapewnić pożądanego wykształcenia wszystkim chętnym” (s. 274). A zatem ktoś, kto nie chce się uczyć, nie powinien być zdziwiony, gdy znajdzie się na marginesie życia społecznego, skoro nawet chętni i zdolni muszą cierpieć z powodu ograniczonych szans rozwoju. Myślę, że jest to realistyczny obraz rzeczywistości, w której się znajdujemy. Wróćmy jednak do wiedzy, która – jak widać – jest coraz cenniejszą wartością.

Według B. Niemierki wiedzę szkolną da się – że tak powiem – dzielić na porcje i stopniować. To z kolei otwiera drogę do kształcenia wielostopniowego (por. s. 74-75). Dzięki niemu nauczyciel może zaspokoić zróżnicowane uczniowskie aspiracje do uczenia się, niczego nie narzucając swoim podopiecznym. Może uczyć według wymagań na poziomie, który wybrali sami uczniowie.

Z pewnością dałoby się wskazać jeszcze inne atrybuty wiedzy, jakie wyróżnia autor podręcznika. Niemniej jednak, nie podaje on jednoznacznej definicji tego pojęcia. Warto się zastanowić, dlaczego tak się dzieje.

Wydaje mi się, że powód jest jeden. B. Niemierko posługuje się psychologiczną wykładnią terminu „wiedza”, który oznacza produkt czynności uczenia się w wymienionych czterech sferach (emocjonalnej, poznawczej, światopoglądowej i praktycznej). Jeżeli tak jest, to pytanie o wiedzę obraca się w błędnym kole, gdyż, odpowiadając na nie, trzeba nieustannie odwoływać się do kształcenia, w którym wiedzę, jako cel działania, zakłada się jako z góry wiadomą. Aby wyjść poza tę

psychologicznie spójną, ale z punktu widzenia pedagogiki ogólnej niesatysfakcjonującą argumentację, trzeba sięgnąć do filozoficznej interpretacji uczenia się.

Problem, który mam na myśli, wyraził ongiś Johann Friedrich Herbart w dziele pod tytułem *O studiowaniu filozofii (Über philosophisches Studium)*³. Błędną i zgubną w skutkach nazywa on „próbę określenia, czym jest nauka – istota tego, co *powinno się wiedzieć* – za pomocą pojęcia *wiedzy (Wissen, podkr. J.F.H.)*”⁴. To ostatnie bowiem zawsze wikła się w subiektywne wyobrażenia podmiotu. Aby tego uniknąć, trzeba sięgnąć do sprzeczności między wiedzą a niewiedzą. Jak wiadomo, Sokrates pierwszy zwrócił na nią uwagę. Odnosi się ona w takim samym stopniu do kształcenia szkolnego, jak i wiedzy naukowej, gdyż w obydwu przypadkach mamy do czynienia z przechodzeniem od niewiedzy do wiedzy. Paradoksalnie, zdaniem Herbart, „stałość *myśli* [...], która pozwala nam mówić o *nauce* (podkr. J.F.H.)”⁵, nie wynika z „pozytywności” doświadczenia, lecz z jego „negatywności”. Innymi słowy: istotą kształcenia szkolnego nie jest przekazywanie tego, co już wiemy, lecz otwieranie spojrzenia na to, czego nie wiemy.

Relacja między wiedzą a niewiedzą jest podstawą rozwoju tak kognitywnego, jak i moralnego (B. Niemierko powiedziałaby: poznawczego i emocjonalnego). Według Herbart człowiek dysponuje niezawodnym „narzędziem” do rozróżnienia prawdziwej wiedzy – sumieniem (niem. *Ge-wissen*). Dzięki temu, kształtowanie moralności znajduje się w jego systemie na pierwszym miejscu jako powszechne (to znaczy dotyczące wszystkich w jednakowym stopniu) i łatwiejsze od kształcenia przedmiotowego (nie wszyscy dysponują odpowiednimi zdolnościami i motywacją). Czy nie do tego właśnie odnosi się Komeniański postulat opracowania dydaktyki jako uniwersalnej sztuki nauczania wszystkich wszystkiego, a w szczególności *humanitas*, czyli spraw ludzkich?

W podręczniku B. Niemierki hierarchia między wychowaniem a kształceniem została odwrócona. Choć temu pierwszemu przypisuje się *pro forma* priorytetowe znaczenie (por. s. 208-210), to jednak *de facto* kształtowanie emocji i motywacji pozostaje poza nawiasem działania pedagogicznego. Wyraźnie odczuwalna jest rezerwa, z jaką autor podchodzi do wychowania moralnego, a szczególnie jego pomiaru i ewaluacji (por. s. 269). Należałoby jednak zapytać: czy ta obawa jest słuszna? Czy nie jest bardziej niepokojące to, że problemy z tego obszaru należą do „zagadnień dla pedagogiki zasadniczych, a dla nauczycieli wysoce dyskusyjnych” (s. 165), chociaż równocześnie są one plagą polskich szkół? Z pewnością warto byłoby zastanowić się nad tymi kwestiami.

Ks. Dariusz Stępkowski SDB
UKSW, Warszawa

Stres zawodowy. Charakterystyka psychologiczna wybranych zawodów stresowych, red. Jan F. Terelak, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2007, ss. 637.

Przynajmniej od dwóch wieków prowadzone są systematyczne obserwacje i badania dotyczące wszechobecnego stresu. Pojęcie stresu oznacza przykry stan psychiczny powstały w oparciu o konkretne bodźce. Stan ten może trwać dłużej lub krócej. Zawsze jednak wywołuje określone skutki, które mogą prowadzić do chorób czy też zaburzeń. Współczesna literatura przedmiotu opisuje bardzo różne czynniki stresogenne. Zauważyć należy, że wśród tych czynników znajduje się także

³ Na marginesie należy zauważyć, że w podręczniku B. Niemierki odżyły stare uprzedzenia do dydaktyki Herbart (por. s. 98 i nn.).

⁴ J.F. Herbart, *Über philolosophisches Studium*, w: *J.F. Herbarts sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*, red. K. Kehrbach, t. 2, Verlag von Veit, Leipzig 1885, s. 317.

⁵ Tamże, s. 325.

dzisiejszy styl życia, przepełniony dynamiką i szybkością, który wywołuje i prowadzi do zaburzeń psychicznych. Dlatego też, zainteresowanie czynnikami stresogennymi jest nie tylko popularne, ale coraz bardziej uświadamia badaczom, że ich poznanie może doprowadzić do ochrony współczesnego człowieka przed wieloma zaburzeniami.

Zagadnienie stresu wpisuje się w szeroką dyskusję na polu naukowym prowadzoną w różnych ośrodkach akademickich. Warto zaznaczyć, że stres jest czymś naturalnym w procesie funkcjonowania jednostki we wszystkich sferach życia, w tym – w sferze zawodowej. Jego rola nie musi być negatywna: często pobudza do pełniejszego wykorzystania możliwości rozwojowych osoby, dając jej bodziec do intensywniejszego i pogłębionego rozwoju. W dużym stopniu staje się też stymulatorem postępowania. Może być jednak także przeszkodą w dobrym i efektywnym funkcjonowaniu nie tylko w życiu osobistym, ale także w życiu zawodowym. Prezentowana pozycja dotyczy właśnie zagadnienia stresu zawodowego, który jest nieodzownym elementem tej sfery życia ludzkiego. Praca powstała w Instytucie Psychologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, jako owoc wieloletniej pracy nad tym zagadnieniem prof. dra hab. Jana Terelaka – kierownika Katedry Psychologii Pracy i Stresu. Warto podkreślić, że jest ona kontynuacją badań podjętych już prawie 20 lat temu i – jak się można domyślać – nadal nie jest ostatnim słowem w tej materii.

Omawiana pozycja zawiera 17 rozdziałów prezentujących określone zawody, które są szczególnie podatne na stres. Wybór, jak podaje redaktor opracowania, jest arbitralny, ze względu na brak jakichkolwiek kryteriów pozwalających stworzyć listę zawodów w oparciu o wysokość powodowanego stresu. W ramach niniejszej pozycji, opisowi psychologicznemu i badaniom empirycznym poddano następujące zawody: pracowników administracji samorządowej; aktorów teatralnych; celników; pracowników biur maklerskich – dealerów; pracowników działów informatycznych – informatyków; konsultantów telefonicznej obsługi klienta – telemarketerów; kontrolerów ruchu lotniczego; lekarzy ze specjalnością zabiegową; marynarzy – przede wszystkim studentów akademii morskiej; menadżerów; nauczycieli; pielęgniarki; pilotów wojskowych; policjantów; stewardesy (stewardów); strażaków; wojskowych. Duża liczba przebadanych zawodów pozwoliła pokazać złożoność zagadnienia. Potwierdziły się – stawiane od dawna – hipotezy, które mówią o tym, że wraz z pojawieniem się specyficznych reakcji stresowych spada efektywność pracy. Badania ujawniły też nowe czynniki związane ze stresem, a mianowicie pojawienie się nieproporcjonalnych reakcji emocjonalnych oraz dyskomfortu.

Można oczywiście opisywać po kolei wszystkie rozdziały zawarte w prezentowanej książce, jednak będzie to – moim zdaniem – powielaniem zaprezentowanego przez redaktora materiału. Pragnę jednak pokazać bogactwo tej publikacji i zachęcić do sięgnięcia po nią. W tym celu zwrócę uwagę na jej mocne strony. Przede wszystkim należy podkreślić, że praca ma spójną strukturę. Każdy z rozdziałów podchodzi do poruszanego zagadnienia zarówno od strony teoretycznej, jak i empirycznej. Bogactwem – jak się wydaje na pierwszy rzut oka – jest fakt zastosowania wielu metod empirycznych, pozwalających jak najlepiej określić źródła stresu zawodowego i dokonać systematycznego opisu psychologicznego określonego zawodu.

Każdy z rozdziałów jest zbudowany według określonego schematu. Schemat ten w wielu rozdziałach jest poszerzany i ubogaczony, aby w ten sposób jak najwięcej powiedzieć o źródłach stresu, który przynależy do określonego zawodu oraz o stylach radzenia sobie z nim. Część teoretyczna zawiera charakterystykę psychologiczną określonego zawodu, specyfikę pracy w danym zawodzie, identyfikację źródeł stresu występującego w danym zawodzie czy też strukturę osobowości osób wykonujących dany zawód. Natomiast w części empirycznej znajduje się przede wszystkim przedstawienie procedury badawczej: opis badanych osób, metod zastosowanych w danym badaniu oraz dyskusję wyników. Każdy rozdział zawiera wnioski odnoszące się do źródeł stresu oraz stylów radzenia sobie z nim. Istotnym i pozytywnym aspektem prezentowanych badań jest ukazanie tych cech osobowości, które sprzyjają i ułatwiają pełnienie obowiązków, pomimo obciążenia stresem. Każdy z rozdziałów zawiera wielkie bogactwo narzędzi badawczych, nie tylko pozwalających badać style radzenia sobie ze stresem, ale również umożliwiających określenie i opis charakterystycznych

cech osobowości, stanów lęku, kontroli emocjonalnej, temperamentu, poczucia aprobaty społecznej, orientacji życiowej, wypalenia zawodowego, stresu zawodowego, systemu wartości, obrazu siebie, nastrojów-humorów, poczucia satysfakcji z wykonywanej pracy i wielu innych elementów. Wszystkie narzędzia są dokładnie scharakteryzowane. W każdym rozdziale znajduje się opis statystyczny, który jest nie tylko uzupełnieniem i udokumentowaniem postawionych hipotez, ale pokazuje, w jakim kierunku należy iść, by w konkretnym zawodzie uchronić człowieka przed stresem. Ukazuje także szereg cech osobowościowych i innych zmiennych chroniących przed potencjalnym źródłem stresu, który staje się czynnikiem negatywnym w określonym działaniu.

Dużym walorem książki jest bogata literatura przedmiotu zawarta na prawie stu stronach omawianego opracowania. Jest to literatura przede wszystkim anglojęzyczna, uwzględniająca najnowsze poszukiwania w zakresie zagadnienia stresu na świecie. Możemy odnaleźć również literaturę w języku polskim.

Redaktor omawianej pozycji podjął próbę identyfikacji i określenia źródeł stresu zawodowego w wybranych zawodach. Materiał zebrany w książce jest bardzo cenny i może stanowić podstawę do dalszych poszukiwań. Podejmowane przez psychologów badania w tym zakresie, pozwolą na lepszą organizację pracy, której służy umiejętność radzenia sobie ze stresem. Książkę należy polecić studentom psychologii oraz wszystkim, którzy zajmują się efektywną organizacją pracy w różnych zakładach. Trzeba pamiętać o tym, że koszt stresu zawodowego dotyka nie tylko poszczególnego pracownika, ale także instytucji, która go zatrudnia. Stąd też, może warto, by po publikację sięgnęli również dyrektorzy różnych instytucji.

Ks. Dariusz Buksik SDB
UKSW, Warszawa

Falko Rheinberg, *Psychologia motywacji*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, ss. 244.

Zagadnienie motywacji opisywane w literaturze psychologicznej oraz prezentowane w wykładach akademickich nigdy nie zostanie definitywnie zamknięte i odstawione do „naukowego kosza”. Nigdy nie będzie także tak, że ktoś nagle na nowo je wyciągnie na światło dzienne zafascynowany faktem reinterpretacji tego zagadnienia. Dlaczego tak się stanie? Wydaje się, że powód jest prozaiczny i mocno banalny. Mianowicie, człowiek zawsze będzie interesował się tym, co jest motywem jego działania i jaki rodzaj motywacji pcha go do tego, by to działanie podtrzymać. Zainteresowanie przyczynami skłaniającymi człowieka do działania jest i będzie duże. Książek, artykułów, polemik można tutaj wymieniać wiele i podawać literaturę w ilościach wręcz niewyobrażalnych. Dowodem stałej aktualności omawianego zagadnienia jest prezentowana pozycja, która – kilkakrotnie poprawiana przez autora – sama w sobie ukazuje, jak szerokie i wciąż żywe jest zainteresowanie zagadnieniem motywacji w psychologii. Z samych definicji motywacji wypływa ciągły bodziec do działań i poszukiwań. Dla przykładu warto zacytować tutaj choćby W. Łukaszewskiego (*Szanse rozwoju osobowości*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 337), który podkreślał, że przez „motywację rozumie się system procesów odpowiedzialnych za uruchomienie, nadanie kierunku i podtrzymanie zachowania się tak długo, aż cel, względem którego zachowanie się jest instrumentalne, nie zostanie spełniony”. Jak wynika z powyższej definicji, każdy motyw działania będzie się charakteryzował określoną dynamiką i kierunkiem działania, stąd też motywacja będzie zawsze w kręgu zainteresowań naukowych.

Prezentowana pozycja jest dziełem niemieckiego profesora psychologii pracującego na Uniwersytecie w Poczdamie. Główne zainteresowanie autora książki to psychologia motywacji. Jest autorem kilku narzędzi dotyczących zagadnienia motywacji. Są to kwestionariusze i ankiety. Interesującym jest fakt, że jedno z narzędzi zostało przetłumaczone na kilka języków (m.in.: duński, wło-

ski, angielski, czeski) i jest wykorzystywane w badaniach na innym podłożu kulturowym. F. Rheinberg jest także autorem szeregu publikacji książkowych i artykułów, w tym także w czasopismach zagranicznych poza obszarem swojego języka ojczystego. Ideą przewodnią omawianej książki, w której zebrano zarówno materiał teoretyczny, jak i empiryczny, jest przekonanie o złożoności i niepowtarzalności ludzkiego zachowania, a co za tym idzie – motywacji. Książka zatem prezentuje historyczne tło poszukiwań nad motywacją, by następnie zaprezentować osiągnięcia teoretyczne i najnowsze wyniki badań nad tym zagadnieniem. Na język polski pozycja została przetłumaczona przez Juliusza Zychowicza i ukazała się nakładem wydawnictwa WAM z Krakowa. W języku ojczystym autora książka miała pięć wydań, co świadczy o potrzebie na rynku wydawniczym takiej pozycji, jak i o jej poczytności. Celem książki, jak podaje autor we wstępie, jest pokazanie dotychczasowych badań nad zagadnieniem motywacji oraz – poprzez kolejne wydania – ukazanie, w jakim kierunku idą współczesne poszukiwania w tym zakresie. Książka zawiera przedmowę do wydania pierwszego i piątego, wstęp, osiem rozdziałów oraz wykaz literatury. Literatura jest bardzo bogata i zawiera nie tylko pozycje w języku niemieckim, ale także angielskim.

W pierwszym rozdziale autor dokonuje wprowadzenia w problematykę książki. Rozpoczyna od wyjaśnienia pojęcia motywacji i jego zdefiniowania. Odnosi się także do tego, czym się zajmuje psychologia motywacji, ukierunkowując wskazując czytelnikowi, iż jest to próba wyjaśnienia, ukierunkowania i intensywności zachowań. Motywowane zachowanie spostrzega także jako efekt nacisku lub przyciągania. W każdym ludzkim działaniu mamy do czynienia z bodźcem, który go motywuje i to, na ile on jest trwały, bardzo często zależy od konkretnej osoby. Bowiem każdy człowiek ma zróżnicowane upodobania, które mogą być trwałe czy też zmienne, ale zawsze będą motywami działania.

Drugi rozdział otwiera historyczna część opisu zagadnienia motywacji. Pomimo takiego klucza, autor wykracza poza historyczne ramy, sięgając do własnych przemyśleń i poszukiwań na tym polu. Wiele ludzkich zachowań w swojej strukturze motywującej ma charakter, można powiedzieć, wrodzony. Jest to poniekąd takie zachowanie, które występuje przed doświadczeniem uzyskanym z uczenia się lub nagromadzenia wiedzy. Jest to taki system motywujący, który w sposób wrodzony ukierunkowuje ludzkie zachowanie. W rozdziale tym autor opisuje przede wszystkim zagadnienie instynktów i popędów. Całość rozważań opiera na poglądach W. McDougalla, K. Lorenza, Z. Freuda oraz C.L. Hulla. Omawiając te teorie i bardzo często odnosząc się do poglądów ich twórców, próbuje również wnieść odrobinę swojej myśli. I choć w wielu miejscach teorie poddawane są krytyce, to z całą naukową rzetelnością autor przekonuje czytelnika, że są one dla zagadnienia motywacji niezwykle cenne. Uważa, że teorie te bardzo często miały trwały wpływ na psychologię motywacji, uświadamiając badaczom, jak wiele pokory potrzeba wobec wiedzy przeszłej, by w ten sposób ubogacać dzisiejszą naukę. Przykładem może być przekonanie autora, że dzięki pionierskim pracom Z. Freuda nad nieświadomością pragnień możemy dzisiaj lepiej poznać i dokonywać analizy nieświadomych elementów motywacji.

Trzeci rozdział wprowadza czytelnika w zagadnienie motywacji jako relacji między osobą a otoczeniem. Ukazuje przede wszystkim poglądy K. Lewina oraz H.A. Murraya. W sposób obszerny opisane są poglądy i wkład do psychologii motywacji przede wszystkim tego pierwszego. To właśnie K. Lewin pokazał, jak ważny jest system napięcia i odprężenia będący w człowieku, a uruchamiany w trakcie jakiegoś działania. Dopóki stan napięcia trwa i jest podtrzymywany działanie jest na wysokim poziomie, inaczej dzieje się, kiedy następuje odprężenie. Mamy wtedy do czynienia z mniejszym skoncentrowaniem się na działaniu. Wkład K. Lewina do psychologii motywacji polegał na tym, że opracował on model psychologicznego opisu sytuacji. Był to dość drobiazgowy opis stanów w obrębie osoby znajdującej się w sytuacji napięcia. Jednocześnie ważne było pokazanie, że aby wytłumaczyć zachowania należy sięgać do czynników związanych z osobą oraz sytuacją. Żaden z tych czynników nie może istnieć osobno lecz muszą być uwzględnione oba zespoły czynników. Warto zaznaczyć, że autor nie tylko podkreśla wkład K. Lewina w psychologię motywacji, ale także wskazuje na pewne luki w jego poglądach. Opisując poglądy H.A. Murraya, zwraca przede wszyst-

kim uwagę na fakt, iż ten badacz uporządkował i wskazał potrzeby według rodzaju czy tematu relacji zachodzącej pomiędzy osobą a otoczeniem. Dokonał również opracowania „Testu Apercepcji Tematycznej” (TAT), który stał się istotnym wkładem do psychologii motywacji jako metoda pomiarowa stanu potrzeb danej osoby. Szereg badań nad różnorodnością potrzeb był tak szeroki, że nie zawsze odznaczał się precyzyjnością i wyjaśnieniem tychże potrzeb.

Rozdział piąty i szósty rozwija i uszczegóławia zagadnienie motywacji do osiągnięcia sukcesu i motywacji do sprawowania władzy. Ta pierwsza jest najlepiej zbadaną klasą relacji między osobą a otoczeniem. Autor książki bardzo szeroko opisuje zjawisko osiągnięcia sukcesu, opierając się na poglądach D.C. McClellanda i J.W. Atkinsona, którzy nie tylko uwzględnili postulaty wszystkich wcześniej wymienianych badaczy, ale otwarli się także na badania empiryczne. Szeroko również omówiony jest model samooceny motywacji do osiągnięcia sukcesu autorstwa H. Heckhausena. Teoretyczny model samooceny został wykorzystany w praktyce. Przede wszystkim w treningach, które miały zwiększyć motywację sukcesu u kadry kierowniczej oraz w edukacji, gdzie motywowano nauczycieli do takiego prowadzenia nauczania, które ma następnie zmotywować ucznia do samodzielnej pracy. Właśnie taka samodzielna praca daje wiele satysfakcji i przynosi efekt w postaci nie tylko dobrej oceny, ale również chęci poznania i kształcenia swoich możliwości poznawczych. Zdaniem autora książki, model samooceny wyznacza na dzisiaj w badaniach naukowych punkt końcowy dla tworzenia teorii na temat motywacji do osiągnięcia sukcesu. Motywacja osiągnięcia sukcesu, jak podkreśla, jest działaniem jednej osoby, natomiast motywacja do sprawowania władzy jest już pewną relacją społeczną. Autor opisuje strukturę działania podyktowaną potrzebą władzy, motywy prowadzące do władzy, podaje i opisuje bardzo szeroko – za McClellandem – schemat klasyfikacji stadiów dojrzewania motywu władzy oraz ukazuje stan badań na motywacją do sprawowania władzy. Konkluduje, iż stan badań nad tą ostatnią jest wciąż pogłębiany i rozwijany.

W rozdziale szóstym odnajdujemy poglądy autora, które formułuje wraz (lub na bazie) poglądów H. Heckhausena. H. Heckhausen w swoich badaniach zajmuje się oczekiwaniem skutku działania. Wychodzi z założenia, że osoba działająca ma pewne przypuszczenie, co do tego, z jakim prawdopodobieństwem jej działanie doprowadzi do zamierzonego skutku. Model motywacji H. Heckhausena i F. Rheinberga (autora prezentowanej książki) jest zbudowany w oparciu o szeroką literaturę, jak również dotychczasowe osiągnięcia badawcze. Model ten określany jest jako rozszerzony poznawczy model motywacji. Podstawowa struktura tego modelu składa się z dostrzeganej sytuacji, działania, skutku tego działania oraz następstw, jakie skutek może spowodować. Model ten został wypróbowany w dziedzinie edukacji i kształcenia zawodowego. Stąd też rozszerzony poznawczy model motywacji został rozbudowany w oparciu o sekwencje pytań i odpowiedzi. W rozdziale tym poznajemy także dalsze rozszerzenie pierwotnego modelu H. Heckhausena, w taki sposób, aby mógł on pomieścić w sobie bodźce skoncentrowane na czynności. W rozdziale tym znajdujemy zagadnienia związane z motywacją wewnętrzną i zewnętrzną, badania nad doznaniem uczucia uniesienia i motywacją prowadzącą do takich doznań, czy też motywacją wynikającą z fascynacji czynnościami ryzykownymi i poszukiwaniem wrażeń.

W rozdziale siódmym zetknijemy się z poszukiwaniami dotyczącymi motywacji i woli. Autor jest przekonany, że motywowane działanie nie zawsze jest radosne, czy też sprawia satysfakcję. Bardzo często człowiek do wielu działań musi się przymuszać. Autor zastanawia się nad tym, na ile akt woli potrzebny jest w procesie motywacji. Pyta również o to, czy nie jest tak, że wiele działań jest bardziej zależnych od woli, niż od motywacji. Opisując poglądy J. Kuhla, który wyróżnił motywację wyboru i realizacji, przypomina, że motywacja realizacji zbliżona jest do rozumienia woli. Chodzi w niej bowiem o te procesy, które zapewniają urzeczywistnienie zachowania mimo oporów, przerw czy niepowodzeń. Całość rozdziału kończy opisanie „Rubikonowego modelu działania” opracowanego przez H. Heckhausena. Model ten podkreśla powiązanie procesów motywacyjnych z procesami wolicjonalnymi. Pokazuje on, że wszystkie procesy poprzedzające określoną decyzję mają charakter motywacyjny, natomiast późniejsze, aż do zakończenia działania, są zależne od woli. Jest to niewątpliwie model interesujący i może poszerzać wiedzę na temat motywacji zachowania.

Jest zdecydowanie warty dalszej refleksji naukowej i poszukiwania narzędzi empirycznych mogących go zweryfikować.

Rozdział ósmy pokazuje aktualne kierunki badań. Prezentuje konieczność podjęcia bardziej dogłębnych poszukiwań w zakresie procesów wolicjonalnych w perspektywie motywacji do działania. Przedstawia motywy ukryte i motywacyjne obrazy samego siebie oraz związek między spójnością celów z motywami a dobrym samopoczuciem. W rozdziale tym autor prezentuje także własną koncepcję kompetencji motywacyjnych. Koncepcja ta ma za zadanie wyjaśnić, dlaczego są takie osoby, które częściej niż inne, nawet bez przekonywującego powodu, wykonują czynności, które nie są zgodne z ich ukrytymi motywami. Niespójność z motywami sprawia, że osoby takie muszą czasami zmuszać się za pomocą wysiłku woli do pewnych czynności.

Ostatni rozdział zatytułowany: Jak mierzyć motywację? ukazuje schemat diagnozy dla określenia różnych form i problemów motywacji. Schemat ten prezentuje cztery ogólne klasy form motywacji oraz wiele klas jej niedoborów. Klasy te zarówno pod względem treściowym, jak i strukturalnym, można dzielić dalej. W szczególności należy je ująć oddzielnie dla każdej dziedziny motywów (sukces, władza itp.), aby struktura diagnozy była przejrzysta.

Niewątpliwą zasługą autora jest wskazanie pewnej linii działania ukierunkowującej dalsze poszukiwania naukowe dotyczące zagadnienia motywacji oraz przyszłe badania empiryczne. Choć wiele z poglądów zawartych w prezentowanej pozycji nie jest czymś nowym, to można w niej odnaleźć nowe spojrzenie na zagadnienie motywacji, jak choćby postulat uwzględnienia motywacji wolicjonalnej. Poszukiwania autora mogą stać się inspiracją do dalszych poszukiwań. Książka jest warta przeczytania i może być ciekawym podręcznikiem zarówno dla studentów psychologii, jak i dla osób interesujących się problematyką zachowania, czy zagadnieniem motywacji.

Ks. Dariusz Buksik SDB
UKSW, Warszawa

Ks. Dariusz Sobczak, *Ks. Władysław Zientarski (1916-1991) – badacz dziejów muzyki polskiej od XV do XIX wieku*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2008, ss. 272.

I połowa XX wieku to okres bardzo burzliwy w historii powszechnej. Sytuacja polityczna spowodowała lawinę cierpień ludzi i narodów. Również w dziedzinie nauki i sztuki nastąpiło gwałtowne zahamowanie, wiele zabytków kultury uległo dewastacji, bądź zostało zrabowanych przez niemieckich okupantów. Na ten burzliwy dla naszej Ojczyzny czas przypadły lata młodości ks. Władysława Zientarskiego. Niestety, druga wojna światowa przeszkodziła mu w zdobyciu umiejętności muzycznych. Pomimo to, jak zauważa I. Pawlak, muzykę traktował jako *Leitmotiv* swojego życia. Jako wykładowca w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie (1958-1965) wpajał alumnom umiłowanie wartościowej muzyki kościelnej. Był także dyrygentem Chóru Katedralnego przy Bazylice Prymasowskiej (1959-1965). Reprezentuje on typ człowieka, który był zarówno twórcą kultury, jak i odkrywcą prawdy. Poza tym, odznaczając się niezwykłą pasją badawczą, przyczynił się do ocalenia odnalezionych muzykaliów, a także do przedstawienia biografii nieznanych dotychczas twórców muzyki. Z wielkim zaangażowaniem poszukiwał muzycznej przeszłości Gniezna, korzystając z nieuporządkowanych zasobów muzykaliów Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie. Dzięki tym poczynaniom i uporowi mógł udostępnić szerszemu gronu wiadomości dotyczące muzyki i muzyków działających w ośrodkach Wielkopolski i Kujaw, a w szczególności w archikatedrze gnieźnieńskiej. W ten sposób przybliżył potomnym działalność wielu muzyków i kompozytorów z przełomu XVIII i XIX wieku, jak na przykład Mateusza Zwierzchowskiego, Wojciecha Dankowskiego, Antoniego Habla, Józefa Zeidlera czy Franciszka Ścigalskiego.

Ksiądz W. Zientarski był także znakomitym wychowawcą, o czym świadczy jego szczególne zamiłowanie do pracy z młodzieżą i dziećmi. Szczególną jego ambicją było bardzo poważne traktowanie katechizacji. Na podstawie akt personalnych wiadomo, że już część urlopu wakacyjnego poświęcał na przygotowanie materiału nauczania w nowym roku szkolnym.

Życie ks. Zientarskiego w całości było związane z muzyką. Jego działalność muzyczna była integralną częścią jego pracy duszpasterskiej. Śpiew towarzyszył organizowanym przez niego różnego rodzaju wyjazdom z młodzieżą na rekolekcje. Nie mając wykształcenia muzycznego, wykazywał duży talent w tym zakresie. Jako muzyk-amator wpisał się jednak w grono ważnych lokalnych muzyków, o czym świadczy jego odpowiedzialność za muzykę w całej Archidiecezji Gnieźnieńskiej. Ówczesny Prymas Polski, Kardynał Stefan Wyszyński, mianował go Dyrektorem Chóru Prymasowskiego w Bazylice Archikatedralnej. W swej działalności muzycznej, jak zaznacza autor rozprawy, ks. D. Sobczak, Zientarski kładł główny nacisk na śpiew gregoriański i polifonię klasyczną. Dbął o to, aby w śpiewy liturgiczne, na ile to możliwe, włączać także wszystkich wiernych. Ucząc wiernych nowych pieśni, dążył do głębszego przeżywania przez nich obrzędów liturgicznych. Studium jego życia i działalności stawia go w rzędzie niepoślednich postaci zajmujących się dziejami polskiej muzyki religijnej.

Publikacja ks. Dariusza Sobczaka jest pionierską monografią przedstawiającą całokształt życia i działalności ks. Władysława Zientarskiego. Podejmując żmudny wysiłek studiowania akt archiwalnych oraz wielu innych ważnych, nie zawsze łatwo dostępnych dokumentów, publikacji naukowych czy przeprowadzania wywiadów, uchronił tę postać przed zapomnieniem. Autor, analizując skrupulatnie zabrane materiały źródłowe, dowodzi, iż ks. Zientarski wpisał się nie tylko w poczet odkrywców i propagatorów kultury muzycznej Gniezna, ale także Polski.

Omawiana książka, zawierająca 272 strony, została ogłoszona drukiem przez wydawnictwo Polihymnia w Lublinie w roku 2008. Zgromadzony materiał badawczy Autor przedstawił w pięciu rozdziałach. Treścią pierwszego jest szczegółowy życiorys ks. Władysława Zientarskiego. Przybliżyła w nim jego lata młodzieńcze, studia seminaryjne przerwane tragedią drugiej wojny światowej, następnie ich kontynuację po zakończeniu okupacji oraz działalność duszpasterską i archiwistyczną. W ustalaniu wielu ważnych informacji cennym ich źródłem okazały się także przeprowadzone liczne wywiady z osobami, które osobiście znały ks. Zientarskiego.

W drugim rozdziale ks. Sobczak opisuje szeroko pojętą działalność muzyczną ks. Zientarskiego, począwszy od kształtowania talentu muzycznego, poprzez pracę parafialną, aż do podjęcia obowiązków w seminarium duchownym w zakresie śpiewu kościelnego oraz prowadzenia Chóru Prymasowskiego.

Rozdział trzeci dotyczy działalności muzykologicznej ks. Zientarskiego. Obejmuje studia nad muzyką ośrodka gnieźnieńskiego z okresu od XV do XVII wieku. Autor z niezwykłą dokładnością zreferował aktywność muzyczną kolegów niższego duchowieństwa katedralnego (wikariusze, mansonarze, psalterzyści), scholarzy, kantorów, organistów i kapel muzycznych. Studium tego rozdziału pozwala poznać czytelnikowi nazwiska wielu wybitnych artystów i kompozytorów, którzy uświetniali uroczystości kościelne i miejskie.

W rozdziale czwartym, najbardziej obszernym ze wszystkich, Autor poddał refleksji naukowej publikacje ks. Zientarskiego dotyczące kultury muzycznej katedry gnieźnieńskiej i innych ośrodków Wielkopolski i Kujaw w XVIII i XIX stuleciu. Zostały w nim omówione kluczowe zagadnienia podejmowane przez Zientarskiego: polski klasycyzm, kompozytorzy i ich twórczość, kapele wokalo-instrumentalne. Autor wykazał się ogromną erudycją w przedstawianiu sylwetek poszczególnych kompozytorów i działających kapel. W ten sposób dowiódł, iż polska kultura muzyczna w tamtym czasie nie odbiegała od twórczości ogólnoeuropejskiej. Powołane do istnienia liczne zespoły wokalo-instrumentalne odegrały znaczącą rolę w życiu religijno-kulturalnym narodu polskiego. Kultura muzyczna tamtych stuleci, dzięki wybitnym twórcom, stworzyła wytworną muzykę towarzyszącą ceremoniom kościelnym, a nierzadko również świeckim. Powstające nowe dzieła muzyczne, zdumiewające swym pięknem, zaspokajały najbardziej wybredne wymagania. Ks. Sobczak, poprzez

interesujący naukowy wywód, stara się pokazać, iż dorobek muzyków minionych wieków świadczy nie tylko o ogromnym zapotrzebowaniu na prawdziwą sztukę, ale także o właściwym rozumieniu liturgii i sprawowaniu służby Bożej zgodnie z duchem epoki.

Ostatni z rozdziałów, piąty, ukazuje doniosłość i znaczenie prac ks. Zientarskiego dla polskiej literatury naukowej. Autor książki pokazuje, iż dokonania naukowe Zientarskiego stały się cennym wsparciem dla wielu muzykologów, historyków i badaczy kultury. Dotycząc zaledwie kilku wybranych ośrodków Wielkopolski i Kujaw, wniosły cały szereg cennych informacji na temat zapomnianych, czy też nieznanych kompozytorów czy zespołów, tworzących dziedzictwo polskiej kultury muzycznej.

Publikację dopełnia przedmowa ks. prof. dra hab. Ireneusza Pawlaka (KUL), wstęp, bibliografia, zakończenie, aneksy (dekrety, świadectwa, listy, testament) i krótkie streszczenie w języku niemieckim. Bibliografia została podzielona na: *Źródła; Opracowania cytowane; Encyklopedie, słowniki, katalogi*. Dodatkowo *Źródła* podzielono na: *Akta archiwalne; Dokumenty Kościoła; Księgi liturgiczne; Kroniki; Publikacje ks. Zientarskiego; Relacje ustne, listy, wspomnienia i pamiątki*. Wydaje się, że dla fachowego i rzetelnego ujęcia podjętego zagadnienia, bibliografia jest wszechstronna i wystarczająca. Dużym atutem pracy ks. Sobczaka są bardzo wartościowe, krótkie i treściwe podsumowania poszczególnych rozdziałów, czy omawianych zagadnień.

Szkoda jedynie, iż Autorowi nie udało się dotrzeć do niepublikowanych referatów wygłoszonych przez ks. Zientarskiego, czy przeprowadzić kwerendy archiwalnej również w innych ośrodkach w Polsce, w których w tym czasie także uprawiano muzykę kościelną. Poszerzyłyby to z pewnością wyniki studiów ks. Sobczaka oraz pozwoliłyby ukazać bogatą działalność Zientarskiego w szerszym kontekście. Warto byłoby to uwzględnić w ewentualnych dalszych badaniach.

Należy wyrazić nadzieję, iż prezentowana publikacja ks. D. Sobczaka, będąca wyrazem uznania złożonego ks. Władysławowi Zientarskiemu, spotka się z szerokim zainteresowaniem nie tylko środowiska gnieźnieńskiego, ale również muzykologów i historyków kultury.

Ks. Piotr Wiśniewski
UKSW, Warszawa

WYMAGANIA REDAKCYJNE
STAWIANE TEKSTOM PUBLIKOWANYM W „SEMINARE”

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane w języku polskim. Materiały przesyłane przed 1 listopada danego roku, ukażą się w jednym z kolejnych numerów *Seminare* roku następnego.
2. Redakcja wprowadza limity czasowe dotyczące publikacji recenzowanych książek. Przyjmujemy recenzje książek polskojęzycznych, które ukazały się nie później niż trzy lata przed publikacją rocznika. Przykładowo, w tomie 25(2008) zamieszczone są recenzje pozycji z lat 2005-2007. Redakcja przyjmuje recenzje pozycji obcojęzycznych, które ukazały się nie później niż pięć lat przed publikacją rocznika. Przykładowo, w tomie 25(2008) znajdują się recenzje książek z lat 2003-2007.
3. Każdy nadesłany artykuł jest poddawany recenzji specjalisty z danej dziedziny, dlatego należy się liczyć z faktem, że Redakcja może zwrócić się do autora z prośbą o dokonanie, sugerowanych przez recenzenta, uzupełnień czy poprawek. Ze względu na wydłużony w ten sposób proces wydawniczy, prosimy o możliwie wczesne przesyłanie materiałów do Redakcji. Na decyzję o publikacji danego materiału będzie wpływała opinia recenzenta i kolejność nadsyłania materiałów.
4. Należy dostarczyć do Redakcji jeden egzemplarz wydruku i elektroniczną wersję tekstu (na CD lub przesłać na adres internetowy Redakcji) w formacie Microsoft Word for Windows.
5. Plik zawierający artykuł winien być nazwany od nazwiska i imienia autora artykułu (bez uwzględniania polskich znaków). Analogicznie nazywamy pliki w przypadku recenzji czy sprawozdań. Np. Jan Łosiński winien nazwać plik zawierający jego artykuł: losinski-jan.doc, plik recenzji: losinski-jan-rec.doc, plik sprawozdania: losinski-jan-spraw.doc. Autorzy kilku recenzji lub sprawozdań proszeni są, by wszystkie recenzje połączyli w jednym pliku, analogicznie postępujemy ze sprawozdaniami.
6. Wydruk powinien być jednostronny, czytelny, na papierze formatu A4.
7. Czcionka: Times New Roman 14 pt., odstęp pomiędzy wierszami podwójny (także w przypisach), wszystkie marginesy powinny wynosić 2 cm.
8. W tekście nie należy stosować wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, spacjowanie itp.), z wyjątkiem kursywy stosowanej w przypadku tytułów oraz wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie.
9. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, alfabet grecki czy hebrajski), należy ich wykaz dołączyć na osobnej kartce, zaś na CD – plik z odpowiednią czcionką.
10. Autor powinien umieścić swoje imię i nazwisko w lewym górnym rogu pierwszej strony artykułu, wraz z afiliacją (np. UKSW, Warszawa). Księża i osoby zakonne winny poprzedzić imię odpowiednim skrótem, zaś osoby zakonne po nazwisku winny zamieścić skrót zgromadzenia zakonnego, do którego należą.
11. Do artykułu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim, słowa kluczowe w obu językach oraz notę o autorze. Streszczenie wraz z tytułem w jęz. angielskim oraz odpowiadające mu streszczenie w jęz. polskim, należy umieścić na końcu artykułu. Nota o autorze winna zawierać następujące informacje: tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, z którym Autor jest związany oraz pola zainteresowań intelektualnych. Powinna być ona umieszczona poniżej streszczenia.
12. Dodatkowe informacje o autorze (adres do korespondencji, numer telefonu, e-mail) należy dołączyć na osobnej kartce.

13. Objętość tekstu artykułu nie powinna przekraczać 35 tys. znaków wraz ze spacjami i przypisami. (W starszych wersjach edytora Word można to sprawdzić w następujący sposób: Plik – Właściwości – Statystyka. W wersji programu Word 2007: Recenzja – Sprawdzanie – Statystyka wyrazów).
14. Redakcja nie odsyła nie zamówionych materiałów i zastrzega sobie możliwość dokonania zmian w tytułach oraz w nocie o autorze.
15. Opublikowane w *Seminare* materiały są w całości udostępniane w internetowej wersji czasopisma pod adresem www.seminare.pl. Jeżeli Autor zgadza się, by umieszczono tam jego adres internetowy, powinien wyraźnie poinformować o tym Redakcję.
16. Adres Redakcji:
Redakcja *Seminare*
ul. K. K. Baczyńskiego 1A
skr. poczt. 26
05-092 ŁOMIANKI
tel. (22) 732-73-86; fax (22) 732-73-99
e-mail: seminare@seminare.pl

SUGEROWANY SPOSÓB CYTOWANIA

Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, jako tzw. 'przypisy dolne'.

1. Artykuł z czasopisma: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony. Np. J. Krokos, *W poszukiwaniu istoty prawdy*, *Studia Philosophiae Christianae* 34(1998)1, s. 25-41.
2. Artykuł z dzieła zbiorowego: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak 'w:' tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie 'red.' inicjał imienia i nazwisko redaktora, miejsce i rok wydania, strony. Np. P. Mazurkiewicz, H. Skorowski, *Kościół wobec przemian w Polsce, w: Wolność w prawdzie*, red. S. Skobla, Łódź 1997, s. 62.
3. Książka: inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, strony. Np. Z. Krasnodębski, *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, s. 54.
4. Zasoby internetowe: cytując zasoby internetowe, w miarę dostępności, analogicznie do artykułów należy podać autora i tytuł. Obowiązkowo należy umieścić link do strony internetowej oraz datę dostępu (datę, kiedy korzystaliśmy z tej witryny w Internecie). Np. R. McGhee, *Inuit and Norsemen in Arctic Canada A.D. 1000 to 1400*, <<http://www.civilization.ca/cmc/archeo/oracles/norse/40.htm>>, (data dostępu: 25.02.2008).
 - Jeżeli tekst jest tłumaczeniem, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko tłumacza, poprzedzone skrótem 'tłum.'. Np. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. z ang. M. Klimowicz, Wydawnictwo PLATAN, Kraków 1994, s. 23.
 - Kolejne cytowania tej samej pozycji zapisujemy w formie skróconej: autor, skrócony tytuł i strony.
 - Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem 'Tamże'.
 - W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem 'Tenże'.

Proponowany sposób cytowania znosi konieczność umieszczania wykazu bibliograficznego na końcu artykułu.

SPIS TREŚCI

SŁOWO OD REDAKCJI

Ks. Henryk Stawniak SDB, „ <i>Seminare</i> ” – półrocznikiem	7
--	---

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

Ks. Sylwester Jędrzejewski SDB, <i>Judaizm diaspory w okresie Drugiej Świątyni</i>	9
Ks. Piotr Towarek, <i>Formuły egzorcystyczne w potrydenckiej Liturgii Błogosławieństw</i>	29
Ks. Lucjan Świto, <i>Charakter prawny posługi duszpasterskiej proboszczów i wikariuszy w parafiach rzymskokatolickich w świetle prawa polskiego</i>	41
O. Tomasz Gałkowski CP, <i>Wyższe instytuty wiedzy religijnej</i>	51
Ks. Arkadiusz Domaszek SDB, <i>Funkcja ekonoma w prawie własnym Towarzystwa św. Franciszka Salezego</i>	63

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

Ks. Zbigniew Łepko SDB, <i>Ekologiczny postulat nauki dla zrównoważonego rozwoju</i>	77
Ks. Ryszard Sadowski SDB, <i>Religijno-etyczne ujęcie zmian klimatycznych</i>	87

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

Ks. Janusz Szulist, <i>Współczesna ocena moralna zysku</i>	99
Ks. Henryk Skorowski SDB, <i>Społeczny wymiar duszpasterskiego przepowiadania</i>	111
Ks. Stanisław Chrobak SDB, <i>Troska o wychowanie nowych pokoleń. Benedykt XVI o potrzebie wychowania</i>	127
Ks. Jan Niewęglowski SDB, <i>Służcie Bogu i Ojczyźnie – kardynał August Hlond do młodzieży</i>	137
Ks. Dariusz Grządziel SDB, <i>Pedagogika ks. Bosko w dzisiejszej szkole prowadzonej przez Zgromadzenie Salezjańskie</i>	151
Ks. Marek T. Chmielewski SDB, „ <i>Spenetrować teren nieprzyjaciela poprzez wychowanie młodzieży</i> ”. Zaangażowanie salezjanów misjonarzy polskich w działalność wychowawczą w szkołach w okresie rektoratu ks. Michała Rua (1888-1910)	165
Jacek Błęszyński, <i>Miejsce dziecka niepełnosprawnego w procedurze adopcyjnej i pozainstytucjonalnych, rodzinnych formach opieki</i>	183
Dietrich Benner, <i>Kształcenie religijne. Rozważania na temat rozróżnienia między koncepcjami fundamentalnymi i fundamentalistycznymi</i>	191
O. Luis Duch OSB, „ <i>El latido del bosque</i> ” („ <i>Tchnienie lasu</i> ”) a powrót <i>ad fontes</i> w kontekście Kościoła i współczesnej kultury	203

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

Ks. Tadeusz Kołosowski SDB, „ <i>Seniores laici</i> ” w starożytnych wspólnotach kościelnych w Afryce Rzymskiej	215
Karolina Kochańczyk-Bonińska, <i>Perychoreza natur w ujęciu Maksyma Wyznawcy</i>	223
Marcin Łukaszewski, <i>Wprowadzenie w problematykę techniki gry i środków techniki kompozytorskiej w etiudach fortepianowych kompozytorów polskich w latach 1916-2006</i>	233
Eugeniusz Wiązowski, <i>Salezjanie w Kobylnicy w latach 1950-2009 i w Kwakowie w latach 1950-1989</i>	249

SPRAWOZDANIA Z SEMINARIÓW SALEZJAŃSKICH

Ks. Krzysztof Butowski SDB, <i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą w roku akademickim 2008/2009</i>	261
Ks. Wojciech Krawczyk SDB, <i>Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie w roku akademickim 2008/2009</i>	264

SPRAWOZDANIA

Ks. Ryszard Sadowski SDB, <i>Sprawozdanie z działalności Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego od początków jego istnienia do 31 grudnia 2008 roku</i>	271
Ks. Arkadiusz Domaszk SDB, <i>Konferencja naukowa Polityka informacyjna Kościoła (Warszawa, 28 października 2009)</i>	278
Ks. Dariusz Buksik SDB, <i>41 Sympozjum naukowe, zorganizowane przez sekcję Psychologii przy Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski Psychologia modlitwy (Olsztyn k. Częstochowy, 20-22 września 2009)</i>	280

RECENZJE

<i>L'educazione salesiana in Europa negli anni difficili del XX secolo. Atti del Seminario Europeo di Storia dell'Opera salesiana. Cracovia, 31 ottobre – 4 novembre 2007</i> , red. G. Loparco, S. Zimniak, (=Associazione Cultori Storia Salesiana – Roma. Studi, 3), LAS, Rzym 2008 – rec. ks. Marek T. Chmielewski SDB	283
Z. Formella, <i>L'educatore maturo nella comunicazione relazionale</i> , Wydawnictwo Araene, Roma 2009 – rec. ks. Mirosław S. Wierzbicki SDB	288
M. Nowak, <i>Sekwencje mszalne w języku polskim po Soborze Watykańskim II</i> , Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2008 – rec. ks. Krzysztof Niegowski SDB	290
B. Niemierko, <i>Kształcenie szkolne. Podręcznik skutecznej dydaktyki</i> , Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007 – rec. ks. Dariusz Stępkowski SDB	292
<i>Stres zawodowy. Charakterystyka psychologiczna wybranych zawodów stresowych</i> , red. J.F. Terelak, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2007 – rec. ks. Dariusz Buksik SDB	295
F. Rheinberg, <i>Psychologia motywacji</i> , tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006 – rec. ks. Dariusz Buksik SDB	297
D. Sobczak, <i>Ks. Władysław Zientarski (1916-1991) – badacz dziejów muzyki polskiej od XV do XIX wieku</i> , Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2008 – rec. ks. Piotr Wiśniewski	300
Wymagania redakcyjne stawiane tekstom publikowanym w „Seminare”	303

CONTENTS

Henryk Stawniak, <i>Seminare to Be Published Biannually</i>	7
---	---

THEOLOGY

Sylwester Jedrzejewski, <i>Diaspora Judaism in the Second Temple Period</i>	9
Piotr Towarek, <i>Exorcist Formulas in the Post-Tridentine Rites of Blessing</i>	29
Lucjan Swito, <i>The Legal Character of Pastoral Ministry of Parish Priests and Assistant Curates in Roman-Catholic Parishes in the Light of Polish Law</i>	41
Tomasz Galkowski, <i>Higher Institutes for Religious Sciences</i>	51
Arkadiusz Domaszczak, <i>The Economist's Function in the Society of St Francis De Sales' Own Law</i>	63

PHILOSOPHY

Zbigniew Lepko, <i>Ecological Postulate for Sustainable Development</i>	77
Ryszard F. Sadowski, <i>Religious and Ethical Approach to Climate Change</i>	87

SOCIO-PEDAGOGICAL SCIENCES

Janusz Szulist, <i>Contemporary Moral Reflection on Profit-Making</i>	99
Henryk Skorowski, <i>The Social Dimension of Pastoral Preaching</i>	111
Stanisław Chrobak, <i>Concern for the Upbringing of New Generations. Benedict XVI on the Need for Upbringing</i>	127
Jan Niewęgłowski, <i>Serve God and Your Country – Cardinal August Hlond Addresses Young People</i>	137
Dariusz Grządziel, <i>The Educational System of Don Bosco in Contemporary Schools Run by the Salesian Society</i>	151
Marek T. Chmielewski, <i>“To Penetrate into Enemy Territory through the Education of Young People”. The Involvement of Polish Salesian Missionaries in Educational Activities at Schools During Father Rua's Period of Service as Rector Major (1889-1910)</i>	165
Jacek Bleszczyński, <i>The Disabled Child in Adoption Procedures and Non-Institutional Family Care</i>	183
Dietrich Benner, <i>Religious Education. Discussion of the Distinction between Fundamental and Fundamentalist Concepts</i>	191
Lluís Duch, <i>«El Latido Del Bosque» and a Return «ad fontes» in the Context of the Church and Contemporary Culture</i>	203

HISTORY

Tadeusz Kolosowski, <i>The «Seniores Laici» in Ancient Church Communities in Roman Africa</i>	215
Karolina Kochanczyk-Boninska, <i>Perichoresis of the Natures According to Maximus the Confessor</i>	223
Marcin Łukaszewski, <i>Introduction to the Problems of Performance Technique and Compositional Devices in Piano Etudes by Polish Composers (1916-2006)</i>	233
Eugeniusz Wiazowski, <i>Salesians in Kobylnica (1950-2009) and in Kwakowo (1950-1989)</i>	249

REPORTS FROM SALESIAN SEMINARIES

Krzysztof Butowski, <i>Report of Activities of the Salesian Seminary in Lad in the Academic Year 2008/2009</i>	261
Wojciech Krawczyk, <i>Report of Activities of the Salesian Seminary in Cracow in the Academic Year 2008/2009</i>	264

REPORTS

Ryszard F. Sadowski, <i>Report of Activities of Francis de Sales Scientific Society since its Foundation up to December 31, 2008</i>	271
Arkadiusz Domaszek, <i>Scientific Conference on Public Relations of the Church (Warsaw, October 28, 2009)</i>	278
Dariusz Buksik, <i>"Psychology of Prayer" - Scientific Symposium Organized by the Division of Psychology attached to the Polish Episcopate Conference's Committee for the Doctrine of the Faith (Olsztyn near Czestochowa, September 20-22, 2009)</i>	280

REVIEWS

<i>L'educazione salesiana in Europa negli anni difficili del XX secolo. Atti del Seminario Europeo di Storia dell'Opera salesiana. Cracovia, 31 ottobre – 4 novembre 2007</i> , G. Loparco, S. Zimniak (eds), LAS, Roma 2008 – reviewed by Marek T. Chmielewski ..	283
Z. Formella, <i>L'educatore maturo nella comunicazione relazionale</i> , Aracne Press, Roma 2009 – reviewed by Mirosław S. Wierzbicki.....	288
M. Nowak, <i>Sequencje mszalne w języku polskim po Soborze Watykańskim II</i> [Liturgical Sequences in the Polish Language after Vatican II], Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2008 – reviewed by Krzysztof Niegowski.....	290
B. Niemierko, <i>Kształcenie szkolne. Podręcznik skutecznej dydaktyki</i> [School Education. Textbook of Effective Didactics], Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007 – reviewed by Dariusz Stepkowski	292
<i>Stres zawodowy. Charakterystyka psychologiczna wybranych zawodów stresowych</i> [Stress at Work. Psychological Description of Selected Stressful Professions], J. F. Terelak (ed.), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2007 – reviewed by Dariusz Buksik.....	295
F. Rheinberg, <i>Psychologia motywacji</i> [Psychology of Motivation], WAM, Krakow 2006 – reviewed by Dariusz Buksik	297
D. Sobczak, <i>Ks. Władysław Zientarski (1916-1991) – badacz dziejów muzyki polskiej od XV do XIX wieku</i> [Rev. Władysław Zientarski (1916-1991) – researcher of the History of Polish Music from the 15 th to the 19 th Century], Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2008 – reviewed by Piotr Wisniewski	300
<i>Editorial Requirements for Publications in Seminare</i>	303