

Człowiek wobec problemów współczesności



PLURIMOS ANNOS

Redakcja naukowa serii
dr Tadeusz Skoczek

Człowiek wobec problemów współczesności

Księga pamiątkowa poświęcona
ks. prof. dr. hab. Henrykowi Skorowskiemu SDB
z okazji jubileuszu 70. urodzin
i 40. lat pracy dla Nauki Polskiej

pod redakcją

**Magdaleny Markockiej,
Zbigniewa Mikołajczyka,
Piotra Walewskiego**

Warszawa 2022

Recenzenci

Ks. prof. dr hab. Ireneusz Celary

Ks. prof. dr hab. Józef Mikołajec

Projekt okładki

Natalia Roszkowska

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW	9
---------------------	---

CZEŚĆ I

Jubileusz

SŁOWO WSTĘPNE	15
---------------------	----

– ks. prof. dr hab. Ryszard Czekalski, Rektor UKSW

LISTY GRATULACYJNE

– Ksiądz Kardynał Kazimierz Nycz, Arcybiskup Metropolita Warszawski	19
– Ksiądz Arcybiskup Józef Michalik, Diecezja Przemyska	20
– Ksiądz Arcybiskup Wojciech Polak, Metropolita Gnieźnieński, Prymas Polski	21
– Ksiądz Biskup Józef Guzdek, biskup połowy Wojska Polskiego	22
– Ksiądz Arcybiskup Józef Górzyński, Metropolita Warmiński	23
– Ksiądz Biskup Andrzej F. Dziuba	24
– Ksiądz Biskup Antoni Pacyfik Dydycz, Biskup Senior Diecezji Drohiczyńskiej	27

ROZDZIAŁ I Bibliografia naukowo-badawcza

Piotr Walewski

<i>Wykaz publikacji Księdza Profesora Henryka Skorowskiego</i>	35
----------------------------------------------------------------------	----

ROZDZIAŁ II Działalność naukowa

Magdalena Markocka

<i>Prace dyplomowe napisane pod kierunkiem Ks. Prof. Henryka Skorowskiego oraz prace recenzowane</i>	69
A. Prace magisterskie	69
B. Rozprawy doktorskie	89
C. Recenzje rozpraw doktorskich	94
D. Recenzje w postępowaniu o nadanie stopnia doktora habilitowanego	99
E. Recenzje w postępowaniu o nadanie tytułu profesora lub stanowiska profesora nadzwyczajnego	100

F. Recenzje doktoratów „honoris causa”	101
G. Recenzje wydawnicze	101

ROZDZIAŁ III Działalność dydaktyczna i organizacyjna

Magdalena Markocka

<i>Osiągnięcia dydaktyczne i organizacyjne Ks. Prof. Henryka Skorowskiego oraz otrzymane medale i nagrody</i>	105
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

A. Wykłady w wyższych uczelniach	105
B. Tematyka wykładów monograficznych	105
C. Tematyka wykładów kursorycznych	106
D. Organizator i współorganizator konferencji, sympozjów i seminariów naukowych	106
E. Prace związane z funkcjonowaniem ALMA MATER	108
F. Inne funkcje i prace redakcyjne	109
G. Prace poza Uczelnią	109
H. Publikacje o Dostojnym Jubilate oraz odznaczenia i wyróżnienia	110

ROZDZIAŁ IV Działalność duszpasterska

A. Rekolekcje dla pielgrzymów Ziemi Świętej	115
B. Rekolekcje dla parafian	120
C. Rekolekcje dla kapelanów	129
D. Rekolekcje dla parlamentarzystów	136
E. Rekolekcje dla księży	147
F. Rekolekcje dla inteligencji	153

CZĘŚĆ II

Monografia

ROZDZIAŁ I: W kręgu Przyjaciół z UKSW

1. Krzysztof Wielecki

<i>Tożsamość i naród – o niemożności zakorzenienia się oplatwy</i>	163
--------------------------------------------------------------------------	-----

2. Marcin Zarzecki

<i>Opinia publiczna i public relations. Współczesne implikacje koncepcji Edwarda L. Bernaysa</i>	177
--------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

3. Justyna Kurtyka-Chałas

<i>Osoby starsze wobec wartości i relacji rodzinnych</i>	189
----------------------------------------------------------------	-----

4. Łodzińska Jolanta	
<i>Spoleczne stereotypy profesji pielęgnarskiej</i>	197
5. Kinga Lenzion	
<i>Avy aiza ianao? Skąd jesteś? Problemy z tożsamością malgaską</i>	211
6. Andrzej Wójtowicz	
<i>Osoba i naród. Kategoryzacje z socjologii narodu</i>	227
7. Ks. Jan Kazimierz Przybyłowski	
<i>Kościół a polityka. Refleksja w świetle katolickiej nauki społecznej</i>	245
8. Ks. Stanisław Urbański	
<i>Polska tradycja mistyczna</i>	259
9. Zenon Stachowiak, Anna Dziurny	
<i>Impuls jako determinanta architektury decyzji podejmowanych w przedsiębiorstwie</i>	269
10. Mariusz Chamarczuk SDB	
<i>Imigracja i imigranci w Szwecji</i>	295
11. Piotr Zawada, Maciej Chrzanowski	
<i>Zarządzanie wspólnotami mieszkaniowymi – analiza zagadnienia z perspektywy społecznej</i>	325
12. Zbigniew Mikołajczyk	
<i>Praktyczne aspekty funkcjonowania policji w systemie zarządzania kryzysowego</i>	335
13. Jolanta M. Marszalska	
<i>Kłęski elementarne, grabieże i przemarsze wojsk na kartach kronik klasztornych w dawnych wiekach</i>	347
14. Roman Bartnicki	
<i>Jezus jako wędrowny Kaznodzieja i Nauczyciel</i>	371
15. Janusz Węgrzecki	
<i>Koncepcja osoby jako fundament antropologii politycznej</i>	377
16. Wiesław Jan Wysocki	
<i>O ojców grób bagnatów postrz stal... Niepodległościowe dziedzictwo insurekcji 1863 roku</i>	385
17. Ks. Waldemar Graczyk	
<i>Powstanie i rozwój parafii pw. Wszystkich Świętych w Karniewie na tle dziejów i organizacji kościelnej diecezji płockiej w średniowieczu i nowożytności</i>	397
18. Katarzyna Drzewek	
<i>Wybrane aspekty tożsamości regionalnej - konteksty socjologiczne</i>	409

ROZDZIAŁ II: W kręgu Przyjaciół z innych Uczelni i Instytucji

1. Janusz Mariański

Sytuacje społeczne zagrażające godności ludzkiej według społecznego nauczania Kościoła katolickiego 423

2. Sylwia Jaskuła, Leszek Korporowicz

Prawa międzykulturowe 447

3. Dariusz T. Wesolowski

Opieka paliatywna jako etap realizacji polityki senioralnej państwa 457

4. Ks. Tadeusz Borutka

Współczesne problemy życia religijnego w kontekście zagrożeń wynikających z pandemii wywołanej wirusem SARS-CoV-2 473

5. Jerzy Gocko SDB

Leon XIII – prorok czasów odległych i bliskich. Rozważania na kanwie 130. rocznicy Rerum novarum i 30. rocznicy Centesimus annus 501

6. Krzysztof Butowski SDB

Pozamoralny status „moralno-podobnych” zachowań zwierząt a gatunkowe osobliwości człowieka 513

7. Bernard Kołodziej TChr

Prymas Polski, kard. August Hlond – prekursor ewangelizacji nowych czasów 523

8. Janusz Mierzwa, Zenon Myszk, Renata Marszałek

Kulturotwórczy wymiar działalności Łebskiego Uniwersytetu Ludowego 537

9. Ks. Janusz Szulist

Solidarność czynnikiem kształtującym osobowość 547

10. Andrzej Kotecki

Z Kresów do Warszawy. Madonny Kresowe w Warszawie i okolicy 563

11. Tadeusz Skoczek

Lekarz, misjonarz, pasterz, arcybiskup 579

Post scriptum:

Marek Rembierz

O intelektualnej i duchowej doniosłości przyjaźni 591

WYKAZ SKRÓTÓW

Sigla biblijne, sposoby cytowania i inne skróty nie zamieszczone w poniższym wykazie, zob. w książce: Piotr Walewski, *Praca naukowa nad Biblią. Cytowanie i skróty* (SBP 1), Częstochowa 2006

- APK** – Archiwum Parafii w Karniewie
- BAWNT** – W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, red. K&B. Aland, Berlin – New York 1988⁶
- BTNFS** – Biblioteka Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego
- BU** – Biblische Untersuchungen
- CA** – Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”* (1 maja 1991), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html (dostęp: 22.02.2022)
- CL** – Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostołska „Christifideles laici”*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html (dostęp: 22.02.2022)
- CT** – „Collectanea Theologica”
- ComP** – „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”
- DCE** – Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Watykan 2005, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (dostęp: 22.02.2022)
- DS** – H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Br. 1967
- DWR** – Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*
- EK** – *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz i in., Lublin 1985-
- EncSoc** – *Encyklopedia Socjologii*, t. IV, red. W. Kwaśniewicz i in., Warszawa 2002

- EWNT** – *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*
- FC** – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Watykan 1981, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html (dostęp: 22.02.2022)
- FRLANT** – *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*
- FT** – Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, Watykan 2020, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (dostęp: 22.02.2022)
- HAP** – *Handbook of Adolescent Psychology*, red. J. Adelson, New York 1980
- JJS** – „Journal of Jewish Studies”
- KDK** – Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*
- KK** – Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań 2002
- KKK** – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994
- KNSK** – *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce 2005
- LE** – Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, Watykan 1981, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html (dostęp: 22.02.2022)
- LSi** – Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, Watykan 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (dostęp: 22.02.2022)
- LSJ** – H.G. Liddel – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. With a Revised Supplement 1996, revised and augmented throughout by H.S. Jones and R. McKenzie, Oxford 1996
- OŚDP 1995** – Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1995*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/pokoj1995_08121994.html (dostęp: 18.02.2022)

- OŚDP 2012** – Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2012*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20111208_xlv-world-day-peace.html (dostęp: 18.02.2022)
- Pomerania** – Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny
- PP** – Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”*, Watykan 1967, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967 (dostęp: 22.02.2022)
- ReP** – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, Watykan 1984, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html (dostęp: 22.02.2022)
- SC** – Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, Watykan 2007, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html (dostęp: 22.02.2022)
- Seminare** – „Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne”
- SJP** – *Słownik Języka Polskiego*
- SRS** – Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Watykan 1987, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html (dostęp: 22.02.2022)
- STB** – *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań 1994
- STV** – „Studia Theologica Varsaviensia”
- ThLZ** – „Theologische Literaturzeitung” Leipzig – Berlin
- TWNT** – *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*
- UCS** – „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne”
- Zorell** – F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968

Inne

- 1. pol.** – pierwsza połowa [XVII wieku]
- ang.** – angielski
- b.r.w.** – brak roku wydania
- cyt.** – cytat/cytowanie
- Dz.U.** – Dziennik Ustaw
- Dz. Urz. KGP** – Dziennik Urzędowy Komendy Głównej Policji
- aram.** – aramejski
- etc.** – et cetera
- fr.** – francuski
- hebr.** – hebrajski
- kol.** – kolumna
- łac.** – język łaciński
- m.in.** – między innymi
- mps** – manuskrypt
- por.** – porównaj
- pw.** – pod wezwaniem
- red.** – redakcja/pod redakcją
- t.** – tom
- tl.** – tłumaczenie/tłumacz
- z późn. zm.** – z późniejszymi zmianami (dookreślenie ustawy publikowanej w Dz.U.)
- WCPR** – Wojewódzkie Centrum Powiadamiania Ratunkowego
- wyd.** – wydawca, wydanie/edycja

CZEŚĆ I

Jubileusz

SŁOWO WSTĘPNE

Najważniejszym elementem każdej uczelni jest jej społeczność. Studenci, doktoranci, profesorowie, władze naszego Uniwersytetu i pracownicy administracji stanowią wspólnotę akademicką. Ta wspólnota tworzy dorobek moralny i intelektualny, inspirując studentów i młodych naukowców do przygody z nauką. Należy podkreślić, iż jednym z głównych inspiratorów tego procesu w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie jako profesor, dziekan, prorektor i rektor jest ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski. Bez wątplenia publikacja *Człowiek wobec problemów współczesności* przygotowana przez naukowców z całej Polski jest jednym z przejawów wdzięczności, wyrażonej publicznie w roku jubileuszu Jego 70. urodzin.

Nasz Bohater i Mistrz wniósł nieoceniony wkład w kształtowanie i rozwój społecznej, naukowej i duchowej misji naszej poprzedniczki – Akademii Teologii Katolickiej. Służba drugiemu człowiekowi, Kościołowi i Ojczyźnie to kierunek Jego dociekań naukowych, wpisujących się w rolę ATK jako uczelni państwowej, budującej przestrzeń niezależnej debaty i refleksji na gruncie katolickiej nauki społecznej.

Henryk Skorowski urodził się 27 stycznia 1950 r. w Rumi, gdzie po skończeniu liceum, wstąpił do zgromadzenia zakonnego księży salezjanów czyli Towarzystwa św. Franciszka Salezego. W 1977 roku rozpoczął swoją przygodę z naszym Uniwersytetem – wtedy Akademią Teologii Katolickiej. Ukończył studia magisterskie a tematem jego dysertacji był *Etos Kaszubów w twórczości literackiej Augustyna Necla*. Praca wychowawcy, wykładowcy teologii moralnej i naukowca zwieńczona została uzyskaniem w 1990 roku stopnia doktora habilitowanego w zakresie filozofii i socjologii – chrześcijańskich nauk stosowanych. Pięć lat później został profesorem i pełnił funkcję prodziekana a następnie dziekana Wydziału Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych. Jednocześnie prowadził ożywioną działalność w wielu ośrodkach naukowych na terenie całego kraju.

Należy podkreślić, że Ksiądz Profesor w swoich wystąpieniach wielokrotnie podkreślał rolę „Małych Ojczyzn” i swoją kaszubską tożsamość mówiąc,

że jest Polakiem, Kaszubą i Salezjaninem. Życiu codziennemu towarzyszy mu modlitwa, troska o Uniwersytet i Jego symbolika.

Oprócz wskazanych wcześniej, tylko wybranych, obszarów naukowej i publicznej aktywności Księdza Profesora Henryka Skorowskiego, nie można zapomnieć, że jako teolog i socjolog przez całą swą naukową karierę w ATK i UKSW uprawiał On najwyższej jakości katolicką naukę społeczną, służącą życiu publicznemu naszej, demokratycznej Ojczyzny. Dowodem Jego zasług są cenione w świecie nauki publikacje, wstąpienia konferencyjne, udział w debatach, zespołach eksperckich, forach publicznych oraz pełnione funkcje, choćby zajmowane ostatnio stanowisko rektora Naszego Uniwersytetu czy twórcy i koordynatora Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW w Warszawie. Trudno nie dostrzec Jego pełnego odpowiedzialności zaangażowania w rozwój, a także poczucie misji i wizji naszego Uniwersytetu. Nieoceniony wkład w rozwój nowych inicjatyw i budowanie potencjału naukowego stanowi drogowskaz dla wielu środowisk społecznych, naukowych i politycznych. Jego życzliwością i niespotykaną jasnością umysłu mogą się cieszyć kolejne pokolenia uczniów, współpracowników i przyjaciół.

Ks. prof. dr hab. Ryszard Czekański

Rektor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

w Warszawie

LISTY GRATULACYJNE



KAZIMIERZ KARDYNAŁ NY CZ
METROPOLITA WARSZAWSKI

Warszawa, 27 lutego 2020 roku

Słowo wstępne

Publikacja, która trafia do rąk Czytelników, prezentuje życie człowieka wyjątkowego - kapłana, salezjanina, który dał się poznać jako wychowawca i przewodnik wielu pokoleń studentów oraz specjalista w dziedzinie socjologii, politologii i katolickiej nauki społecznej - ks. prof. Henryka Skorowskiego.

Siedemdziesiąta rocznica urodzin Księdza Profesora jest dobrą okazją, by podziękować Bogu za jego życie, powołanie, ducha i charyzmat św. Jana Bosko, którym w swojej posłudze duszpasterskiej i dydaktycznej emanuje na innych. Jest to także sposobność, aby przedstawić imponujący dorobek naukowy Jubilata, wielką troskę i zaangażowanie w działania podejmowane dla dobra społeczności Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego i rozwoju uczelni jako jej rektor, dziekan i wieloletni, wybitny wykładowca.

Dostojny Jubilat w swoich licznych konferencjach, autorskich pracach naukowych i popularnych publikacjach bardzo mocno akcentował godność i wartość człowieka, potrzebę wiary w jego zdolności do czynienia dobra. Jest to ważny aspekt, który w każdym czasie i przestrzeni, odgrywa znaczącą rolę w nauczaniu Kościoła. Z życiowego doświadczenia, naukowego bogactwa i licznych osiągnięć Księdza Profesora wciąż mogą czerpać studenci, nauczyciele i wychowawcy, wszyscy ci, którzy w mądry i twórczy sposób zgłębiają problematykę praw człowieka.

Jestem wdzięczny Instytutowi Nauk Socjologicznych UKSW za inicjatywę wydania Księgi Pamiątkowej pt. *Człowiek wobec problemów współczesności*. Jubilatowi, ks. Profesorowi Henrykowi Skorowskiemu składam najlepsze życzenia i gratulacje, dziękując za lata działalności akademickiej, służbę człowiekowi - pełną pasji i oddania oraz wielki dorobek naukowy, a szczególnie koncepcję Europy regionów, którym wpisuje się w dyskusję na temat integracji Starego Kontynentu. Niech Bóg błogosławi na dalsze lata. Wspiera swoją łaską, mocą i darami Ducha Świętego.

† Kazimierz Kardynał Nycz

Arcybiskup Metropolita Warszawski



Abp Józef Michalik

Czcigodny Ksiądz Profesor
Henryk SKOROWSKI
 Uniwersytet Kardynała Stefana
 Wyszyńskiego
WARSZAWA

Czcigodny i Drogi Księżu Profesorze

Inicjatywa wydania Księgi Jubileuszowej, dedykowanej Księdzu Profesorowi z okazji 70. rocznicy urodzin i wieloletniej pracy naukowej, jest wymownym znakiem uznania wobec osoby Jubilata, a także świadectwem twórczej życzliwości Jego Przyjaciół, Współpracowników i Uczniów. Ufajmy, że to dzieło stanie się także zasiewem słowa, które jako dobre ziarno przyniesie plon obfitości.

Ksiądz Jubilat związany od dziesięcioleci z bliską mi Akademią Teologii Katolickiej w Warszawie a następnie z Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego niewątpliwie zasłużył na uznanie dzięki wieloletniej posłudze kapłańskiej i pracy naukowo-dydaktycznej.

Naukowe dociekania Księdza Profesora, osadzone na fundamencie katolickiej nauki społecznej, dotyczące problematyki praw człowieka, teorii państwa i narodu oraz godności osoby ludzkiej przyniosły liczne owoce w postaci publikacji, artykułów naukowych, wykładów i referatów głoszonych na zagranicznych i krajowych kongresach i sympozjach. Naukowa pasja inspirowała Jubilata do kolejnych wysiłków i zadań podejmowanych w seminariach duchownych i uczelniach całego kraju, od Łądu, Poznania poprzez Warszawę aż po Podkarpacie. Imponująca jest liczba wypromowanych magistrów, doktorów oraz recenzji habilitacyjnych i profesorskich.

Wielokrotnie budowałem się postawą Mistrza, który z prawdziwym oddaniem wprowadzał na tory poszukiwań naukowych początkujących „nowicjuszy” - byli wdzięczni, a wyrastali do samodzielności.

Ksiądz Profesor jest wybitnym znawcą problematyki regionalizmu. Jako prekursor i twórca naukowych rozwiązań dotyczących zagadnień regionalnych, twórczo inspirował ważną dyskusję na temat zakresu i granic integracji europejskiej - jakże ważne to sprawy!

W obliczu zagrożenia światowego pokoju i ładu, wobec znamion kryzysu cywilizacyjnego na naszym kontynencie, konsekwentnie przypominał przez Księdza Profesora fundamentalne prawdy dotyczące narodu, etosu społeczeństwa i etyki życia międzynarodowego stanowią bezcenny wkład w budowę życia społecznego opartego na pięknie Ewangelii i nauce Kościoła.

Naukowa pasja, zaangażowanie i organizacyjne talenty były podstawą powołania Księdza Profesora do pełnienia najważniejszych dla funkcjonowania i rozwoju Uczelni stanowisk i zadań, między innymi Dziekana Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych, a następnie Rektora Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Naukowa działalność nigdy nie była przeszkodą dla Księdza Profesora w prowadzeniu działalności duszpasterskiej. Ważnym obszarem tej aktywności były serie głoszonych rekolekcji w parafiach całej Polski, a także dla poszczególnych grup zawodowych, szczególnie żołnierzy.

Z okazji wyjątkowego Jubileuszu przesyłam serdeczne wyrazy uznania i życzenia dalszych, twórczych lat pracy owocujących wiedzą, mądrością i dobrocią serca, które docenia ludzie, a które niech swym błogosławieństwem ubogaca Chrystus Pan.

+ Józef Michalik

Przemyśl, w lutym 2020 roku.



Wojciech Polak
Arcybiskup Metropolita Gnieźnieński
Prymas Polski

Gniezno, 24 marca 2020 r.

Przewielebny Księżu Profesorze,

z radością korzystam z podniosłej okazji Jubileuszu siedemdziesiątych urodzin Księdza Profesora, aby wyrazić wdzięczność Panu Bogu za dar życia i posługi dostojnego Jubilata, którego długoletniemu zaangażowaniu na rzecz Kościoła i Ojczyzny zawdzięczamy rzeszę dobrze uformowanych pokoleń studentów.

W jednym z wywiadów Ksiądz Profesor powiedział: *„Jeżeli odrzucimy możliwość czynienia dobra, wszelkie dyskusje będą bez sensu. Refleksja musi się rozpocząć od próby odpowiedzi na pytanie kim jest człowiek, żyjemy w świecie tysiąca koncepcji człowieka. Możemy różnić się w odpowiedziach, ale spotykamy się w jednym pojęciu – godności człowieka”* (Polskie Radio 24, 20.01.2018 r.). Ta wypowiedź najlepiej charakteryzuje zakres naukowej refleksji dostojnego Jubilata, który podejmując zagadnienia związane m.in. z prawami człowieka i stosunkami między różnymi narodami, podkreśla niezbywalną godność wszystkich ludzi.

Wieloletnia i różnorodna praca w ramach Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz inne aktywności w wymiarze krajowym i międzynarodowym, a także liczne publikacje, zdobywane osiągnięcia, stanowiska i tytuły naukowe potwierdzają wszechstronność zainteresowań Księdza Profesora i szczególne oddanie podejmowanym dziełom.

Dołączając się do wszystkich przekazanych życzeń i gratulacji, chciałbym zapewnić o mojej modlitwie w intencji Księdza Profesora, którą zanoszę przez wstawiennictwo św. Wojciecha, patrona naszej Ojczyzny.



Z Chrystusowym pozdrowieniem

† Wojciech Polak
Arcybiskup Metropolita Gnieźnieński
Prymas Polski

Przewielebny
Ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski



JÓZEF GUZDEK
Biskup Polowy Wojska Polskiego

Warszawa, 16 lutego 2020 roku

Czcigodny Księżę Profesorze,

Siedemdziesiąta rocznica urodzin Dostojnego Jubilata stanowi doskonałą okazję, aby wyrazić wdzięczność za życzliwość względem Ordynariatu Polowego oraz ukierunkowaną na wojsko działalność naukową w obszarze etyki i socjologii.

Ksiądz Profesor, prowadząc zajęcia z filozofii i etyki w Wojskowej Akademii Technicznej, zapisał się złotymi zgłoskami w historii pierwszych lat po odnowieniu Ordynariatu Polowego. Był to ważny czas ukazywania podstaw funkcjonowania wojska i duszpasterstwa w oparciu o kierunki filozoficzne, które zwracały uwagę na godność człowieka wyływającą z faktu stworzenia.

Księża kapelani w swej pamięci zachowują nauki, które Ksiądz Profesor wygłosił podczas rekolekcji na Jasnej Górze we wrześniu 2005, zatytułowane: *Bojowaniem jest życie nasze. Wokół etyki kapelana wojskowego*. Rekolekcje te wydane drukiem stanowią inspirację do przemyśleń dla kolejnego pokolenia duchownych, którzy pełnią posługę wśród noszących mundury.

Ksiądz Profesor w latach 2005–2011 brał udział w rekolekcjach księży kapelanów na Jasnej Górze, pełniąc pokorną służbę spowiednika oraz przewodnika kapelańskich sumień.

Ordynariat Polowy z wdzięcznością przyjął owoce zaangażowania Księdza Jubilata w prace I Synodu Ordynariatu Polowego, niestety nieukończonych z powodu śmierci bp. Tadeusza Płoskiego w katastrofie smoleńskiej. Ksiądz Profesor był recenzentem cennych publikacji synodalnych: *Luźnie ubodzy i ofiary wojny jako odbiorcy pomocy charytatywno-humanitarnej* (2010), *Liturgia w służbach mundurowych. Sacrum-profanum* (2011).

Proszę przyjąć serdeczne podziękowania za wszelkie zaangażowanie na rzecz Ordynariatu Polowego w ciągu trzydziestu lat jego odnowionego funkcjonowania. Bez osoby i trudu Czcigodnego Jubilata, duszpasterstwo wojskowe byłoby uboższe o wiele wartości.

Z serca błogosławię na kolejne lata życia oraz dalszą owocną działalność naukową, dydaktyczną i duszpasterską.

bp Józef Guzek
biskup polowy Wojska Polskiego



Olsztyn, 11 lutego 2020 r.

ARCYBISKUP JÓZEF GÓRZYŃSKI
METROPOLITA WARMIŃSKI

Księdza Profesora **Henryka Skorowskiego** poznałem w połowie lat 90-tych. Przyszło mi, bowiem, zdawać u niego egzamin potrzebny do obrony doktoratu. Niezbyt mnie, co prawda, ucieszyła dziedzina socjologii, której nie darzyłem ani zainteresowaniem ani sympatią. Kiedy jednak zacząłem studiować opracowania ks. Profesora na temat praw człowieka, wydało mi się to nie tylko ciekawe ale przede wszystkim bardzo ważne. Poczulem wtedy zadowolenie, że tak istotne tematy są wykładane i omawiane w publikacjach przez młodego kapłana naukowca z tak dużą kompetencją i umiejętnością przekazu.

Bardzo sobie cenię to, że tego samego Profesora mogłem niewiele później poznać także na innej płaszczyźnie. Stało się to możliwe poprzez naszego wspólnego przyjaciela, także salezjanina ks. Adama Duraka. Poznałem wówczas ks. Henryka jako wspaniałego towarzysza rozmów, naukowca o szerokich zainteresowaniach, rozważnego i wrażliwego człowieka, z którym warto rozmawiać i podejmować tematy z życia Kościoła i świata. Nie dziwi mnie, że wokół ks. Profesora jest tak wielu jego przyjaciół. Wszyscy sobie cenimy tych, którzy potrafią tworzyć wokół siebie atmosferę serdeczności i życzliwości. Ksiądz Henryk do nich należy. Posiada niezwykłą zdolność burzenia międzyludzkich barier i budzenia sympatii. To dar, którego potrzeba dzisiaj we wszystkich środowiskach, także tych akademickich. Doceniają to zapewne nie tylko koledzy profesorowie. Na pewno dostrzegają to studenci i pracownicy uczelni. Myślę, że ten jubileusz będzie dobrą okazją do okazania stosownej wdzięczności.

Osobom bardziej kompetentnym pozostawiam ocenę ogromnego dorobku naukowego i dydaktycznego Jubilata. Ja ze swej strony pragnę jedynie z całego serca pogratulować tak wspaniałych owoców wieloletniego trudu. Jestem pewien, że trud ten będzie owocował w postawach i pracy tak licznej rzeszy studentów, szczególnie magistrów i doktorów poprowadzonych przez Profesora.

Cieszę się, że tą drogą mogę wyrazić moje najszczerze życzenia zdrowia i wszelkiej pomyślności dla Dostojnego Jubilata. Drogi Henryku! Niech dar Bożego Błogosławieństwa wypraszany przez Twojego duchowego patrona, św. Jana Bosko, napelnia całe Twoje zakonne, kapłańskie i naukowe życie, ku pożytkowi i radości własnej, wspólnoty salezjańskiej, Kościoła i Ojczyzny.

+ *Józef Górzyński*
+ Józef Górzyński

Metropolita Warmiński



ANDRZEJ F. DZIUBA
BISKUP ŁOWICKI

Łowicz, dnia 25.07.2022 r.

L. dz. 1115/2022

Magnificencjo, Przewielebny Księżę Rektorze,
Dostojny Profesorze i Jubilacie,

Zaangażowanie ewangelizacyjne Kościoła, które podejmuje wezwanie Jezusa Chrystusa: *Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego* (Mt 28, 19), tchnie niezwykle dynamicznym i nowością. Idźcie więc i czyńcie sobie uczniów ze wszystkich narodów, to ciągle aktualne zadanie zlecone przez Mistrza z Nazaretu. To zadanie pełne pokoju i miłości, solidarności i miłosierdzia oraz godności człowieka.

Misja ta jest znaczone dynamizmem zaangażowania tak świeckich jak i osób duchownych. Ma ona swoje specyfikacje, znamiona i wyrazy oraz uaktualnienia. Nie ma to jednak w niczym znamion zaprzeczenia wspomnianego uniwersalizmu chrześcijańskiego orędzia etyczno-społecznego. Warto o tym pamiętać, kiedy ukazuje się życie i działalność poszczególnych ludzi Kościoła.

Wasza Magnificencja po studiach w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie oraz w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, swoją dotychczasową posługę kapłańską, szczególnie od 1984 roku, związał z pracą naukowo-dydaktyczną oraz badawczą w tej uczelni, dziś Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Tę szeroką i wielopłaszczyznową działalność realizował zwłaszcza na Wydziale Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych, będąc jego długoletnim dziekanem i kierując katedrą Historii Doktryn Społecznych oraz na Studium Caritas przy tej uczelni, a także później na Wydziale Społeczno-Ekonomicznym UKSW. Jednocześnie wykładał w Wyższym Seminarium Duchownym Salezjańskim w Łądzie nad Wartą i w Akademii Obrony Narodowej w Rembertowie.

Działalność uniwersytecka to nie tylko praca naukowo-badawcza, ale obejmuje ona przede wszystkim kształcenie młodzieży oraz przygotowywanie nowych kadr akademickich. U Czcigodnego Księdza Profesora szeroko wybrzmiewa zatroskanie o Kościół, uniwersytet oraz poszczególne wydziały, w ich integralnym przekazie nauk teologicznych, społecznych i historycznych. Jest to wzajemne ubogacanie się, a jednocześnie wierność bogatej tożsamości eklezjalnej, która jest także szeroko otwarta na człowieka i świat. W ofiarowanym przez Waszą Magnificencję bogatym piśmiennictwie i badaniach wybrzmiewają szerokie umiejętności twórcy i uczonego, charyzmatycznego wykładowcy pełnego pasji i umiłowania prawdy, dobra i piękna, widzianych w twórczej harmonii, tak teoretycznej jak i praktycznej.

Dostojny Jubilat opublikował wiele książek, artykułów, szkiców, prezentacji, recenzji naukowych oraz omówień w periodykach naukowych oraz pracach zbiorowych czy seriach wydawniczych, również w językach obcych. Z pewnością stosowne bibliografie najpełniej przybliżają i ukazują to bogactwo i wszechstronność. To zainteresowania socjologią, katolicką nauką społeczną i politologią oraz etyką społeczną. Warto wskazać kilka tytułów: *Z problematyki praw człowiek. Studium z katolickiej nauki społecznej* (1995), *Być chrześcijaninem i obywatelem dziś. Refleksje o postawach etyczno-społecznych* (1994), *Kultura mojej Europy* (2018), *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła* (2000).

W posłudze duszpasterskiej oraz piśmiennictwie Czcigodnego Księdza Jubilata dostrzec można szczególne zainteresowanie problematyką życia społeczno-politycznego. To duża wrażliwość na konkretnego człowieka, postrzeganego jako indywidualna osoba ludzka, ale zawsze wpisana w wielorakie wymiary życia społecznego, m.in. rodzina, mała ojczyzna, państwo, społeczność światowa. W tym kontekście warto także wskazać na szczególne kompetencje naukowe wokół problematyki regionalizmów, a zwłaszcza kultury kaszubskiej.

Wasza Magnificencja jest także znanym uczestnikiem sympozjów naukowych, kaznodzieją i prelegentem. Wszystkie wystąpienia są znakomitym przekazem orędzia Ewangelii oraz jej refleksji społecznej i stają się piękną posługą zwiastowania zbawienia wobec współczesnego człowieka, wobec jego zróżnicowanej kondycji egzystencjalnej. W przepowiadaniu wybrzmiewa duża wrażliwość na codzienne potrzeby człowieka, zwłaszcza wobec nowych wyzwań, które napotyka współczesny marginalizowany wierzący świadek Jezusa Chrystusa.

Bogata refleksja naukowa Czcigodnego Księdza Profesora jest wybitnie antropologiczna, ale jednocześnie i eklezjalna. Dzięki temu opublikowane teksty - mimo upływu czasu - są nadal aktualne, tchną żywotnością zwiastowanych treści. Przecież życie

Kościół to zawsze spełnianie dzieła zbawczego *hic et nunc*, a jednocześnie wpisanie go w uniwersalną historię zbawienia. Kościół, jako wspólnota Nowego Ludu Bożego jest ciągle żywotnym darem pielgrzymującym na ziemi, a jednocześnie eschatologicznym Nowym Ludem Bożym czasów mesjańskich.

Magnificencjo, Dostojny i Czcigodny Jubilacie,

Niech ta Księga Pamiątkowa, owoc myśli i serc wielu przyjaznych i zycziwych ludzi, uczniów i kolegów, stanie się szczególnym wyrazem wdzięczności za wieloraką pracę duszpasterską, naukową i dydaktyczną oraz administracyjną, a zwłaszcza za wytrwałe świadectwo wiary i głębokiego umiłowania Kościoła w duchu *Da mihi animas, caetera tolle*.

Wasza Magnificencjo, proszę także przyjąć życzenia dalszej, twórczej i owocnej posługi na rzecz socjologii, katolickiej nauki społecznej i politologii dla ewangelizacyjnej działalności Kościoła i społeczności akademickiej.

Z wyrazami czci i braterskiej jedności w Panu

+ Andrzej F. Dziubko

Jego Magnificencja
Przewielebny ks. prof. zw. dr hab. **Henryk Skorowski** SDB
Rektor Uniwersytetu Kardynała Stefan Wyszyńskiego
Dyrektor Międzynarodowego Centrum
Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW
ul. Dewajtis 5
01-815 WARSZAWA

Drohiczyn, 21. III.2020



BP ANTONI PACYFIK DYDYCZ
Biskup Senior
Diecezji Drohiczyńskiej

**Czcigodny Księżu Profesorze,
Wychowanku św. Jana Bosko!
W imię Boże pozdrawiam!**

Ze wzruszeniem dowiedziałem się o tym, że Czcigodny Ksiądz Profesor będąc wciąż młodym, już sobie zalicza lat siedemdziesiąt. Gratuluje takiego wyjątkowo mało czytelnego wyprzedzenia, bo ani wygląd, ani uśmiech, ani pamięć, ani jeszcze więcej innych walorów nie prezentuje się na Jubilatą. Ale cóż! Od nas to nie zależy. Widocznie Ksiądz Rektor kształtował całą duszą swój umysł i nie zapomniał o użyteczności organizmu. Nie pozostaje więc nic innego, jak pogratulować życia i działalności, powołania Salezjańskiego i Kapłańskiego oraz wytrwałej wędrówki po annałach wiedzy. A to co jest szczególnie ciekawe, co warto podkreślić, to jakby wskazuje, że Ksiądz Rektor już we wczesnej młodości odkrył wspaniały przykład osobowy w świętym Janie Bosko, założycielu duchowej wspólnoty salezjańskiej, jakby biorąc przykład ze św. Dominika Sawio.

Urodzony nad Bałtykiem, w Rumi, co prawda przychodzi na świat w chłodzie, bo 27 stycznia w urokliwej Rumi, ale roku nieszczerzego, bo 1950, kiedy to komuniści coraz bardziej zakorzeniali się w Polsce. Ale przyszły Profesor o tym nie wiedział. Podejmował więc życie zgodnie z wolą Bożą i rósł, dojrzewał. Przecież wkroczył na ziemię ochrzczony, wzrastający w Mocy Ducha. Będzie czas na kolejne Sakramenty Święte i to, co najważniejsze, to mam na myśli Dom i Rodziców, a więc katolickie wychowanie.

Szybko polubił naukę, ale iżby z nią współżyć jak najowocniej trzeba było pomyśleć o szkole, o książkach i cierpliwości. Czytanie bowiem nie zawsze budzi nasz entuzjizm. Można się denerwować,

kiedy pewne sugestie zawarte w księgach wydaje się było mało zrozumiałe, albo wprost dalekie od prawdy. I z tym sobie poradził.

Po ukończeniu Liceum wstępuje właśnie do wspólnoty św. Jana Bosko, zostaje Salezjaninem. Do Polski przybywało coraz więcej naśladowców duchownego ucznia św. Franciszka Salezego, biskupa żyjącego znacznie wcześniej. Ale święci sięgają wstecz, często bardzo daleko, nawet do Betlejem i potrafią wybierać. Więc św. Jan Bosko wymodlił, wypracował i upowszechnił tego rodzaju powołanie zakonne. I wszystko poszło Wolą Bożą. Łaskawym okazał się nowicjat. Nie miał większych kłopotów z nauką w Wyższym Seminarium Duchowym Salezjańskim w Czerwińsku. I tak dokończył owe studia już w Łądzie, gdyż Seminarium Salezjańskie było podzielone na rozwój najpierw filozoficzny, a potem dawało okazję odkrywania głębi teologicznych skarbów. I tak nadeszło wielkie święto, jaki były święcenia kapłańskie. To był szczególny dzień, a właściwie czas.

Ale trudno było poprzestać na święceniach. Rzeczywistość domagała się coraz bardziej solidnego przygotowania, gdyż nie brakowało przeciwników nauki i mądrości, prawdy i świętości. A bez tych wartości trudno sobie byłoby wyobrazić naszą rzeczywistość. Zdarzało się dawniej, działy się dziwne rzeczy i w latach młodości, ale na tym poprzestać nie było czymś słusznym, zwłaszcza dla wychowanka Salezjańskiego Zakonu, jak i z racji na szacunek dla godności Narodu Polskiego. Dlatego w tym samym czasie niemal uzyskuje stopień magistra teologii na Katolicki Uniwersytecie Lubelskim. Bardzo, zresztą ta praca zawierała treść. Mówi o tym jej tytuł: „Problematyka moralna w Pamiętnikach Nauczycieli”. I taka praca okazała się na czasie. Nie zapominajmy o znaczeniu – moralności i nauczania.

Sądzę, że z myślą o pewnym odpoczynku przełożeni powierzyli pracę z młodzieżą i to na zachodzie Polski w parafii Szczaniec w ówczesnej diecezji Gorzowskiej. Rok czasu na praktykę katechetyczną wystarczył, trzeba było zabrać do dalszej nauki. Czekala najpierw teologia moralna, którą studiuje w Akademii Teologii Katolickiej, uzyskując drugi stopień magistra, tym razem z teologii. Ważne, że stara się kontynuować tematykę i pierwszego i drugiego magisterium. W tym wypadku idzie dalej. Sięga do „Etosu nauczycieli – więźniów w obozach koncentracyjnych”. Temat wyjątkowy, ale jakże istotny

dla obywateli Rzeczypospolitej, która przeżyła jakże wiele dramatów, a tymczasem nauczyciele i obozy koncentracyjne. Kto tam wygrał?? Ilościowo prześladowcy, jakościowo – nauczyciele. Choć było ich mniej.

Natomiast z nauką tak się Dostojny nasz Jubilat zbratał, że nie mógł wyhamować swego marszu na wyżyny wiedzy. Nie zabraknie Go w Akademii Teologii Katolickiej na pozycji asystenta. Ale to tylko początek. Przyjdą inne zadania. Zawsze jednak było ważne właśnie w nauce to, co odnosi się do człowieka, do jego wychowania, rozwoju, ale też i do kwestii społecznych. Trudno, aby w tym kontekście nie rzucić okiem na politologię, choćby nieco. Z pewnością studiom mogłoby czegoś zabraknąć, gdyby ich nie umacniał i poszerzał w Rzymie, zwłaszcza kiedy było wiadome, że istnieje Papieski Uniwersytet Salezjański. Mając na uwadze znaczenie języka i nauki niemieckiej, właśnie w naszej rzeczywistości, postanowił i ten mur przeskoczyć, związany z zainteresowaniami, dotyczący spraw społecznych, udał się z rocznym pobytem na Uniwersytet w Bonn.

I w końcu nadszedł czas na rozprawę habilitacyjną, która przedstawił na Wydziale Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych w ATK, przedstawiając rozprawę pt. „Antropologiczne – etyczne aspekty regionalizmu”, koronując zakończenie rozprawy stopniem naukowym doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie filozofii i socjologii – chrześcijańskich nauk społecznych. Centralna Komisja Kwalifikacyjna do spraw Kadr Naukowych przy Prezesie Rady Ministrów zatwierdziła Uchwałę Rady Wydziału, chyba jednomyślnie, a było to 17 grudnia 1990 roku. W dwa lata później został mianowany kierownikiem Katedry Historii Doktryn Społecznych i Gospodarczych, której nazwę w jakiś czas później zamieniono na Katedrę Teorii Państwa i Stosunków Międzynarodowych. W kolejne dwa lata potem, wprawdzie też na dwa lata, otrzyma nominację na dyrektora Studium Caritas, istniejącego w ramach Wydziału Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych, przygotowującego pracowników socjalnych.

Nadszedł czas, a był to 21 lutego 1995 roku, kiedy Rektor ATK na wniosek Rady Wydziału Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych, mając poparcie ze strony Senatu, powołał Ks. Henryka na stano-

wisko profesora Nadzwyczajnego. I tak w 1997 roku otrzymuje nasz Jubilat tytuł naukowy profesora nauk humanistycznych, aby w trzy lata później otrzymać nominację na profesora zwyczajnego.

Ale już w latach 1994-1996 podjąć się misji prodziekana Wydziału Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych, a bezpośrednio po dwóch latach zostać dziekanem tegoż samego Wydziału. Od pierwszego stycznia sytuacja poważnie się zmieni, gdyż przestanie istnieć ATK, a zostanie utworzony Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, natomiast nasz Dziekan nadal będzie kontynuował swoją rolę. Natomiast już w roku 2005 zostanie prorektorem do spraw ogólnych i badań naukowych UKSW, zaś w roku 2012 zostanie rektorem, a od 2012 – Koordynatorem Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW.

Oczywiście, niezależnie od poważnych funkcji i odpowiedzialnych stanowisk Ksiądz Jubilat prowadził zajęcia dydaktyczne również poza macierzystą Uczelnią, ale też w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Salezjanów w Łądzie i Krakowie. Co więcej, także w Wyższej Szkole Humanistycznej w Pułtusku, a następnie w Wyższej Szkole Kadr Menadżerskich w Koninie, a następnie – w Politechnice Rzeszowskiej, Instytucie Teologiczno-Pastoralnym w Rzeszowie i w Akademii Obrony Narodowej.

We wszystkich tych uczelniach były to wykłady kursoryczne, monograficzne, względnie seminaria magisterskie lub doktoranckie. Biorąc pod uwagę wykłady kursoryczne należy zauważyć, że chodziło w nich o wprowadzenie uczestników w klimat katolickiej nauki społecznej, odwołując się do historii myśli społecznej Kościoła, mając wcięż na uwadze również etykę zawodową oraz związki zawodowe. Natomiast w trakcie wykładów monograficznych podejmowano problematykę chrześcijańską w relacji do koncepcji praw człowieka, jak i teorii narodu, państwa, regionalizmu, oraz problematykę własności, a także zagadnienia z bioetyki czy też z teorii wojny i pokoju, władz ogólnostanowiskowych i społeczności narodowych.

Dodatkowo do roku 1994, nie patrząc na wielość obowiązków, Ksiądz Prof. Henryk został powołany na stanowisko zastępcy redaktora naczelnego czasopisma, oczywiście naukowe: „Saeculum Cristia-

num”, a następnie od roku 1996 został redaktorem naczelnym rocznika naukowego pt. „Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne”. Mimo więc tak licznych zadań Ksiądz Profesor nie omieszkował brać udziału we wszelkiej działalności dydaktyczno-naukowej, starał się również być obecnym na licznych spotkaniach naukowych, nie mówiąc już o zjazdach, konferencjach i sympozjach, oczywiście w kraju o poza granicami Polski. A w tym wszystkim znajdował się jeszcze czas, aby pełnić obowiązki organizatora, względnie współorganizatora licznych zjazdów, w tym nie pomijając wyjazdów zagranicznych, najczęściej na międzynarodowym zasięgu.

Sądzę, że czas już kończyć odwołanie się do życiorysu, poznając od lat dziecięcych, szkolnych i wreszcie – uniwersyteckich. Jasna rzecz, że w pamięci uczennic i uczniów, uczestników licznych dyskusji i naukowych dociekań oraz pism naukowych i to wysokiego lotu, tak od strony rzeczowej jak i poszerzającej spojrzenie na świat i życie, na tendencje dające o sobie znać w pewnych nadziejach na przyszłość, nie zapominając o zagrożeniach. Co więcej, trudno nie przypomnieć, że to nasz Jubilat wypromował 78 doktorów i 417 magistrów. A to świadczy o tym, że nie był skąpcem na polu wiedzy. Wprost przeciwnie, spotykamy się bowiem z Człowiekiem nauki, dla którego dzielenie się wiedzą jest źródłem największej radości. Kończąc te moje refleksje pragnę przede wszystkim pogratulować Salezjańskiej Rodziny, a le i nam wszystkim możliwości spotkania się, dzielenia się doświadczeniami i przemyśleniami, odnoszącymi się do czasów życia i działalności Dostojnego Jubilata, życząc mu jeszcze wielu lat i kolejnych osiągnięć naukowych. Chciałbym jednak na podsumowanie zwrócić uwagę na to, że ta nasza rzeczywistość społeczna i polityczna przez wiele lat nie była życzliwa na te wartości, które tak wysoko cenił Ksiądz Jubilat.

A jednak swoją uporczywością i oddaniem się nauce, mając zaplecze w życiu zakonnym, ubogacony duchem salezjańskim nie stracił również okazji, aby swoją dociekliwością starać się jak najgłębiej przeżywać i ubogacać swoją więź z Kościołem. Miał bowiem szczęście, jak wielu z nas, że wkraczał w świat naukowy zapatrzony w Bł. Ks. Kard. Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski, a dojrzewać w będąc zasłuchanym w św. Jana Pawła II. I to wszystko pozwoliło Mu odkryć i podzielić się jakże licznymi osiągnięciami zakorzenionymi

w prawdzie i sprawiedliwości. Dostrzegł także to szczególne przesłanie, jakim nas ubogacał już od połowy minionego wieku ówczesny Profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; następnie biskup, Metropolita Krakowski, Kardynał i Papież – Jan Paweł II. Jeszcze w dawnych latach, właśnie w połowie minionego wieku otrzymaliśmy bowiem wyjątkową pozycję, której Autorem okazał się być przyszły Papież. Przypomnę jej tytuł, a jest nim zwięzłe odwołanie się do Miłości i Odpowiedzialności. Słowa te niosą jakże ważne przesłanie. Bez miłości i odpowiedzialności nie tylko za samo człowieczeństwo, ile przede wszystkim za jego jakość, która tylko w miłości może nabrać czystości i wartości. Jedno zaś i drugie jest wyjątkowo gorąco oczekiwane w naszych czasach, chociaż może nie zdajemy z tego sprawy.

Czcigodny więc Księżu – Rektorze i Jubilacie, dziękujemy Ci za przypominanie wszystkich, z którymi się spotkałeś o apelu, który płynie ku nam z serca św. Jana Pawła II, królującego w całym życiu Jego, ale wyjątkowo przejmująco porusza nasze życie, opierając je na miłości i odpowiedzialności.

+ M. O. Gajdyc

ROZDZIAŁ I

Bibliografia naukowo-badawcza

PIOTR WALEWSKI
INSTYTUT SOCJOLOGII
UNIwersytet Gdański

WYKAZ PUBLIKACJI KSIĘDZA PROFESORA HENRYKA SKOROWSKIEGO

W poprzedniej Księdze Pamiątkowej (*Być człowiekiem stąd. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Henrykowi Skorowskiemu SDB w 65. rocznicę urodzin*, red. A. Wysocki, Warszawa 2014) wykaz osiągnięć naukowych i wszystkich publikacji Szanownego Jubilata został ułożony tematycznie (prace wykonane w poszczególnych okresach rozwoju naukowego, podzielone według typów na książki, artykuły naukowe, następnie artykuły popularno-naukowe, recenzje, opublikowane oryginalne prace twórcze, itp.). W prezentowanej Księdze dokonano systematyzacji chronologicznej, bez podziału na typy publikacji naukowych, oddzielając jedynie od nich, dzieła popularne lub popularno-naukowe.

1976

Problematyka moralna w Pamiętnikach Nauczycieli, Lublin 197 (mps, Archiwum KUL).

1977

Wartość dziedzictwa regionu, w: *Pod Magurą*, red. J. Cebulak, Kąty 1977, 5-9.
Rozwój problematyki praw człowieka w myśli społecznej Kościoła. Od Leona XIII do Jana Pawła II, w: *Ewolucja nauki społecznej Kościoła*, red. W. Piątkowski, Łódź 1977, 64-83.

1979

Ethos nauczycieli-więźniów w obozach koncentracyjnych, Warszawa 1979 (mps, Archiwum ATK).

1982

Ethos Kaszubów w twórczości literackiej Augustyna Necla, Warszawa 1982 (mps, Archiwum ATK).

1983

Artykuły popularno-naukowe:

Ethos Kaszubów w twórczości literackiej A. Necla, „Pomerania” 5 (1983) 10-13.

Słowo o ojczyźnie, „Pomerania” 9 (1983) 12-13.

Maszopi czuli potrzebę bycia razem, „Pomerania” 10 (1983) 52-56.

1984

Niektóre aspekty ethosu Kaszubów. Studium etnologiczne na podstawie twórczości literackiej Augustyna Necla, *STV* 1 (1984) 121-148.

Artykuły popularno-naukowe:

Moralność pracy, „Pomerania” 2 (1984) 8-10.

Wiara tworząca życie, „Pomerania” 5 (1984) 27-30.

Czas wypoczynku, czas pracy. Etyczne aspekty pracy i czasu wolnego, „Pomerania” 8 (1984) 5-6.

Twórczość wyrosła z miłości Kaszub, „Pomerania” 10 (1984) 16-18.

Kaszuby w Kołędzie, „Pomerania” 12 (1984) 1-3.

1985

Z badań nad etosem Kaszubów, *Seminare* 7 (1985) 153-176.

Wiara tworząca życie. Refleksje na temat wiary w etosie chrześcijanina, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 1-2 (1985) 27-35.

Ethos pracy ludzkiej. Niektóre moralne aspekty zagadnienia pracy, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 5-6 (1985) 178-189.

[rec. – *Niepokojom ludzkiego umysłu i serca naprzeciw*] S. Olejnik, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1985, w: „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 7-9 (1985) 271-273.

1986

Wolność religijna a prawa człowieka, *ComP* 4 (1986) 100-112.

Refleksje moralne związane z niektórymi problemami ludzkiego życia, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 10-12 (1986) 407-423.

Religijne aspekty etosu Kaszubów, „Studia Gdańskie” 6 (1986) 225-238.

[rec.] D. Tettamanzi, *Eutanasia. L'illusione della buona morte*, Casale Monferrato 1985, w: *CT* 56/2 (1986) 184-187.

[rec. – *Problematyka zagrożeń ludzkiego życia*] L. Ciccone, „*Non uccidere*”. *Questioni di morale della vita fisica*, Milano 1984, w: *CT* 56/4 (1986) 86-89.

Artykuły popularno-naukowe:

Środki społecznego przekazu a młodzież, „Nostra. Biuletyn salezjański” 271 (1986) 18-25.

1987

Moralny wymiar Eucharystii, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 1-3 (1987) 115-122.

Prawo do życia w kontekście współczesnych zagrożeń, w: *Moralność chrześcijańska* (Kolekcja Communio 2), Poznań – Warszawa 1987, 305-325.

[rec.] *W bliskości Boga. Modlitwa dziś. Święci polscy naszych czasów*, red. S. Olejnik, Kraków 1986, w: „Homo Dei” 1 (1987) 76-78.

[rec.] J.M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, Warszawa 1986, w: „Homo Dei” 2 (1987) 157-158.

[rec.] J.J. Kondziel, *Osoba we wspólnocie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej*, Katowice 1987, w: „Homo Dei” 4 (1987) 315-316.

[rec.] S. Kornas, *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*, Częstochowa 1986, w: „Homo Dei” 4 (1987) 317-318.

Artykuły popularno-naukowe:

Wychowanie w perspektywie nadziei, „Nostra. Biuletyn salezjański” 276 (1987) 5-10.

Eucharystia a życie moralne człowieka, „Msza święta. Miesięcznik biblijno-liturgiczny” 5 (1987) 102-104.

Eucharystia procesem kształtowania wspólnoty, „Msza święta. Miesięcznik biblijno-liturgiczny” 8 (1987) 192-193.

(współautor M. Dąbrowska) *Rola i zadania laikatu w Kościele*, Warszawa – Łódź 1988.

Wiara a etos chrześcijanina, *ComP* 3 (1988) 73-89.

Prawa człowieka w służbie wolności, *CT* 58/4 (1988) 27-38.

Problematyka zadłużenia międzynarodowego w perspektywie etyki przetrwania i solidarności, *CT* 58/2 (1988) 70-74.

[rec.] J. Pryszmont, *U podstaw chrześcijańskiej formacji moralnej*, Częstochowa 1987, w: „Homo Dei” 3 (1988) 236-238.

[rec.] L. Ciccone, *Salute e malattia. Questioni di morale della vita fisica*, Milano 1986, w: *CT* 58/2 (1988) 188-190.

[rec. – *Z problematyki bioetycznej. Omówienie trzech pozycji książkowych obszaru języka włoskiego*] S. Spisanti, *Etica bio-medica*, Cinisello Balsamo 1987; G. Concetti, *I trapianti di organi umani. Esigenze morali*, Casale Mon-

ferrato 1987; G. Concetti, *L'eutanasia. Aspetti giuridici, teologici, morali*, Roma 1987, w: *CT* 58/3 (1988) 104-107.

Artykuły popularno-naukowe

Chrześcijańskie rozumienie praw człowieka, „Ład” 17 (1988) 4.

Prawa człowieka. Od Leona XIII do Jana Pawła II, „Ład” 20 (1988) 3. 14.

Prawo do życia, „Ład” 24 (1988) 4.

Współczesne zagrożenie prawa do życia, „Ład” 25 (1988) 6.

Etos Kaszubów, „Ład” 26 (1988) 9.

U progu Wielkiego Postu. Refleksje moralne na temat nawrócenia i pokuty, „Nostra. Biuletyn salezjański” 288 (1988) 5-8.

1989

Pokój a prawa człowieka, *ComP* 5 (1989) 71-83.

Wspólnota osób. Regionalizm dziś, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 6 (1989) 28-31.

Współczesne problemy moralne młodzieży i możliwość ich rozwiązania w Sakramencie Pokuty, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, red. R. Murawski, Warszawa 1989, 118-129.

Etyczne aspekty współczesnego regionalizmu, *CT* 59/3 (1989) 80-83.

[rec.] E. Weron, *Apostolstwo katolickie. Zarys teologii apostołskiej*, Poznań 1987, w: *CT* 59/1 (1989) 175-176.

[rec. – *Eucharystia w życiu Kościoła pierwszych wieków*] W. Myszor – E. Stanuła (red.), *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, Katowice 1987, w: *CT* 59/1 (1989) 131-132.

[rec. – *Niektóre zagadnienia etyczne w włoskiej literaturze teologiczno-moralnej 1987 roku. Omówienie trzech pozycji książkowych*]: *La coscienza morale oggi*, red. M. Nalepa – T. Kennedy, Roma 1987; *La morte umana. Antropologia, diritto, etica*, red. S. Spisanti, Milano 1987; G. Concetti, *AIDS. Problemi di coscienza*, Casale Monferrato 1987, w: *CT* 59/2 (1989) 74-77.

[rec.] *Morale sociale e della vita fisica*, G. Gatti 1990 Torino.

Artykuły popularno-naukowe

Prawo do wolności, „Ład” 6 (1989) 4.

Prawo do wolności religijnej, „Ład” 19 (1989) 5.

1990

Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu, Warszawa 1990.

Etyczno-społeczne aspekty samorządu terytorialnego w świetle katolickiej nauki społecznej, „Życie katolickie” 5-6 (1990) 11-24.

Regionalizm jako kategoria aksjologiczna, *STV* 2 (1990) 127-139.

Samorząd terytorialny formą upodmiotowienia społeczeństwa, „Życie katolickie” 7-8 (1990) 70-80.

Samorząd terytorialny szkołą uobywatelnienia jednostki, „Życie katolickie” 9-10 (1990) 37-44.

Specyfika etyki zawodu żołnierza, w: *Kodeks Honorowy Żołnierzy Zawodowych WP – Idealem moralnym łączącym tradycje z kierunkiem przemian społeczno-ustrojowych Rzeczypospolitej Polskiej. Materiały z sympozjum 7-8 XI 1990*, Warszawa 1990, 17-29.

Społeczność wojskowa jako forma służby dobru fundamentalnemu, „Wojско i Wychowanie” 12 (1990) 23-26.

[rec. – *Nowy podręcznik teologii moralnej fundamentalnej*] G. Gatti, *Temi di morale fondamentale*, Torino 1988, w: *CT* 3 (1990) 161-163.

Artykuły popularno-naukowe

Czy to grzech?, „Ziarna” 12 (1990) 4-6.

Wokół etyki zawodu żołnierza. Przekonania moralne, powinności, postawy, „Polska zbrojna” 30 (1990) 23-25.

1991

(współautor Janusz Balicki) *Wokół początku życia i śmierci człowieka. Etyczne aspekty zapłodnienia in vitro i eutanazji*, Piła 1991.

Znaczenie Sakramentu Pokuty w życiu małżonków, *STV* 2 (1991) 209-219.

Karta Praw Rodziny jako dar Kościoła dla rodzącej się polskiej demokracji, cz. 1, „Biuletyn salezjański” 11 (1991) 18-23; cz. 2, 12 (1991) 31-36.

Rodzina a społeczność terytorialna w kontekście samorządu, „Z pomocą rodzinie. Dwumiesięcznik Rady ds. Rodziny” 4 (1991) 81-91.

Gdy spotykam dziecko, „Biuletyn salezjański” 6 (1991) 17-20.

[rec.] J. Gliściński, *Polityka kościelna św. Hilarego z Poitiers*, Warszawa 1990, w: *CT* 2 (1991) 95-97.

[rec. – *Nowy słownik teologii moralnej*] *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Milano 1990, w: *CT* 3 (1991) 165-166.

[rec.] J.M. Aubert, *Compendio della morale cattolica*, Milano 1989, w: *CT* 4 (1991) 131-134.

Artykuły popularno-naukowe

Samowola znaczy grzech, „Ziarna” 2 (1991) 16-17.

1992

Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu, „Biuletyn Kwartalny Radomskiego Towarzystwa Naukowego” 1-4 (1992) 9-23.

Degradacja środowiska jako problem etyczny, „Wojsko i Wychowanie” 10 (1992) 36-40.

Godność osoby jako podstawa chrześcijańskiej koncepcji praw człowieka, CT 1 (1992) 71-80.

Od solidarności do braterstwa, „Studia Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej”, t. 4, Poznań 1992, 72-83.

Chrześcijańska interpretacja praw człowieka. Prawo własności w katolickiej nauce społecznej, Warszawa 1992.

Artykuły popularno-naukowe

Czy miłość może nie być społeczna?, „Biuletyn salezjański” 5 (1992) 25-29.
Jedność ludzi w Bogu, „Msza święta. Miesięcznik biblijno-liturgiczny” 7-8 (1992) 147-150.

Tolerancja jako wyraz miłości, „Gazeta Łomiankowska” 14 (1992) 3.

1993

Teologia moralna fundamentalna, Łąd – Warszawa 1993 (skrypt).

Etyczne aspekty regionalizmu, w: *Regionalizm jako folklorizm, ruch społeczny i formuła ideologiczno-polityczna*, red. M. Latoszek, Gdańsk 1993, 65-77.

Prawa i obowiązki człowieka w regionie w świetle samorządu terytorialnego, „Chrześcijanin w świecie” 2 (1993) 170-181.

Przejawy miłości w etosie życia obozowego, w: *Homo meditans VIII. Miłość w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, 437-452.

Refleksje nad postawami społeczeństwa demokratycznego, cz. I, „Wojsko i Wychowanie” 1 (1993) 22-26; cz. II, 2 (1993) 37-40.

Wojna i pokój w nauce społecznej Kościoła, cz. I, „Wojsko i Wychowanie” 5 (1993) 34-37; cz. II, 6 (1993) 25-27.

[rec.] F.J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, w: „Chrześcijanin w świecie” 3 (1993) 203-206.

[rec. – *Z problematyki praw człowieka*] *Prawa człowieka. Model prawny*, red. R. Wieruszewski, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, w: CT 2 (1993) 129-131.

Artykuły popularno-naukowe

Od prawdy poprzez dobro ku wolności. Nad encykliką Jana Pawła II „Veritatis splendor”, cz. I, „Biuletyn Salezjański” 12 (1993) 15-18; cz. II, 1 (1994) 22-24.

Kaszubski w liturgii?, „Pielgrzym 25” (1993) 5.

Problem wojny w nauczaniu Kościoła, „Nasza służba” 21 (1993) 7.

1994

Być chrześcijaninem i obywatelem dziś. Refleksje o postawach moralno-społecznych, Warszawa 1994.

Chrześcijańska koncepcja praw człowieka, w: *Prawa i wolności człowieka w warunkach służby wojskowej. Podstawy teoretyczne i praktyka*, red. R. Rosa, Warszawa 1994, 43-54.

Pojęcie: zaangażowanie społeczne, w: *Zaangażowanie chrześcijan w życiu społecznym*, red. A. Marcol, Opole 1994, 169-174.

Poszanowanie godności człowieka w społeczeństwie demokratycznym, w: *Prawa i wolności człowieka w warunkach służby wojskowej. Podstawy teoretyczne i praktyka*, red. R. Rosa, Warszawa 1994, 143-160.

Prawa i obowiązki człowieka w regionie, cz. I, „Wojsko i Wychowanie” 5 (1994) 40-43; cz. II, 6 (1994) 33-35.

Prawo do regionalizmu jako podstawowe prawo osoby, „Saeculum Christianum” 1 (1994) 189-204.

Wychowanie do postaw etycznych w społeczeństwie demokratycznym, *Seminare* 10 (1994) 119-136.

[rec.] M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne*, Poznań 1993, „Saeculum Christianum” 1 (1994) 264-267.

Artykuły popularno-naukowe

Rola Sakramentu Pokuty w rozumieniu i realizacji powołania, „Zeszyty Duchowości Salezjańskiej” 1 (1994) 7-12.

Poznać samego siebie, by poznać się nawzajem i akceptować w swej różnorodności, w: P. Imberdis, *Młodzi a miłość*, Warszawa 1994, 34-35.

Otworzyć się na drugiego człowieka to między innymi słuchać, rozumieć, przebaczać, w: P. Imberdis, *Młodzi a miłość...*, 68-71.

Dialog drogą ku wolności, w: P. Imberdis, *Młodzi a miłość...*, 99-101.

Przyjaźń szansą przetrwania człowieka, w: P. Imberdis, *Młodzi a miłość...*, 137-139.

Ciało elementem konstytutywnym i wyrazem człowieka, w: P. Imberdis, *Młodzi a miłość...*, 168-170.

Miłość – małżeństwo – rodzina, w: P. Imberdis, *Młodzi a miłość...*, 202-205.

1995

Nauka społeczna Kościoła, „Horyzonty wiary” 6 (1995) 15-26.

Niektóre aspekty ochrony praw człowieka, „Saeculum Christianum” 1 (1995) 241-256.

Rodzina jako kategoria aksjologiczna, *Seminare* 11 (1995) 61-74.

[rec.] *Prawa i wolności człowieka w warunkach służby wojskowej. Podstawy teoretyczne i praktyka*, red. R. Rosa, Warszawa 1994, w: „Saeculum Christianum” 1 (1995) 281-283.

[rec.] *Opozycja antykomunistyczna w Gdańsku (1976-1980)*, red. L. Mażewski – W. Turek, Gdańsk 1995; w: „Saeculum Christianum” 2 (1995) 235-238.

[rec.] *Solidarność i opozycja antykomunistyczna w Gdańsku (1980-1989)*, red. L. Mażewski – W. Turek, Gdańsk 1995, w: „Saeculum Christianum” 2 (1995) 235-238.

[rec.] *Spoleczne konsekwencje transformacji ustrojowej*, red. M. Grabska – K. Pankowski – E. Wnuk-Lipiński, Warszawa 1994, w: „Saeculum Christianum” 2 (1995) 232-234.

[rec.] A. Laun, *Liebe und Partnerschaft aus der Sicht der katholischen Kirche*, Eichstat 1994, w: *Seminare* 11 (1995) 378-380.

Biogramy

Mikołaj Kamiński SDB (filolog, filozof), w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1981-1993*, red. J. Mandziuk, Warszawa 1995.

Stefan Prus SDB (socjolog, popularyzator teologii), w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1981-1993*, red. J. Mandziuk, Warszawa 1995.

Artur Słomka SDB (historyk), w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1981-1993*, red. J. Mandziuk, Warszawa 1995.

1996

(red.) *Caritas – zawód czy powołanie. Materiały z sesji naukowej*, Warszawa 1996.

Moralność społeczna. Wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej, Warszawa 1996.

Problematyka praw człowieka. Studium z nauczania społecznego Kościoła, Warszawa 1996.

Wychowanie do postaw etycznych w społeczeństwie demokratycznym, „Resovia Sacra” 3 (1996) 105-124.

Chrześcijańskie rozumienie wolności, w: *Wychowanie wobec zachodzących przemian*, red. K. Franczak – J. Niewęglowski, Warszawa 1996, 17-26.

Naród jako kategoria aksjologiczna, w: „*Vivere in Christo*”. *Chrześcijański horyzont moralności*, red. J. Nagórny – A. Derdziuk, Lublin 1996, 255-268.

Prawo do życia a prawo do wolności, w: „*Ad libertatem in veritate*”. *Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. A. Marcolowi*, red. P. Morciniec, Opole 1996, 271-283.

Problematyka pokoju i wojny w nauce społecznej Kościoła, *ComP* 4 (1996) 88-103.

Rodzina miejscem przekazu wartości moralnych, „*Saeculum Christianum*” 1 (1996) 181-194.

Dziedzictwo kulturowe w regionie, w: *Szkoła a regionalizm*, red. A. Kociuszewski – A. Omelaniuk – W. Pilarczyk, Ciechanów 1996, 13-22.

[rec.] P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, Ząbki 1995, w: *Seminare* 12 (1996) 348-350.

[rec.] J. Mroczkowski, *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Płock 1994, w: *Seminare* 12 (1996) 350-351.

[rec.] S. Olejnik, *Etyka lekarska*, Katowice 1995, w: *Seminare* 12 (1996) 353-355.

[rec.] J. Gocko, *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologicznomoralne*, Lublin 1996, 334-336.

Artykuły popularno-naukowe

Laudacja z okazji nadania bp. dr. P. Nordhuesowi doktoratu honoris causa, w: *Caritas – zawód czy powołanie*, Warszawa 1996, 8-10.

[wywiad] *Wojna i pokój w myśli społecznej Kościoła*, „*Polska zbrojna*” 147 (1996) 1.

1997

(współautor P. Mazurkiewicz) *Aksjologia i aksjologie Europy*, Warszawa 1997 (skrypt).

The dispute over the concordat, w: *Poland: Government and Politics*, red. A. Wojtaszczyk, Warszawa 1997, 117-127.

Wolność a środki społecznego przekazu, w: *Religia a mass media*, red. W. Zdaniewicz, Warszawa 1997, 42-55.

Chrześcijańska interpretacja prawa do wolności, w: „*Veritatem facientes*”. *Księga Pamiątkowa ku czci Profesora Franciszka Greniuka*, red. J. Nagórny – J. Wróbel, Lublin 1997, 307-320.

(współautor P. Mazurkiewicz) *Kościół wobec przemian w Polsce*, w: *Wolność w prawdzie. Księga Jubileuszowa Instytutu Teologicznego w Łodzi*, red. S. Skobel, Łódź 1997, 41-66.

Eucharystia w etosie współczesnego chrześcijanina, w: *Łądzkie Sympozja Liturgiczne*, red. A. Durak, Kraków 1997, 107-126.

Dlaczego etyka zawodu? w: *Etyka zawodu. Materiały z seminarium 20* (1997) 11-19.

Etyczne aspekty eutanazji, „Zwiastowanie. Pismo Diecezji Rzeszowskiej” 3 (1997) 97-107.

W kierunku jedności kulturowej Europy, „Chrześcijanin w świecie” 4 (1997) 121-123.

Artykuły popularno-naukowe

Odszedł Profesor – Humanista, „Saeculum Christianum” 2 (1997) 19-21.

Pięćdziesięciolecie pobytu salezjanów w parafii Świętego Krzyża w Rumi, „Gwiazda Morza” 6/7 (1997) 11.

Ludzie lubią czytać o sobie – wywiad, „Nasza Arka” 9/10 (1997).

1998

Europa regionu. Regionalizm jako kategoria aksjologiczna, Warszawa 1998-1999.

Prawo do mieszkania, „Roczniki naukowe Caritas” 1 (1998) 71-85.

(współautor J. Koral), *Salezjanie polscy jako nauczyciele akademicki uniwersytetów i akademii*, *Seminare* 14 (1998) 172-181.

W kierunku jedności kulturowej Europy, w: *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, 327-333.

O potrzebie ochrony dziedzictwa kulturowego w Polsce, „Universitas Gedanensis” 1 (1998) 55-72; także w: *Regionalizm. Kultura. Kościół*, red. A. Kociszewski – A. Omelaniuk – W. Pilarczyk, Ciechanów 1998, 18-33; także w: *Tożsamość narodowa a ruch regionalny w Polsce*, red. A. Kociszewski – A. Omelaniuk – K. Orzechowski, Ciechanów 1998, 112-126.

Moralny wymiar Eucharystii. Eucharystia a solidarność, „Horyzonty wiary” 9 (1998) 11-26.

Rozumność wychowawcy wobec wyzwań współczesności, w: *Współczesny wychowawca w stylu księdza Bosko*, red. J. Wilk, Lublin 1998, 83-103.

Regionalizm we współczesnej myśli społecznej Kościoła, w: *Czym jest regionalizm?*, red. A. Omelaniuk, Wrocław – Ciechanów 1998, 88-95; także „Wiadomości Bocheńskie. Kwartalnik społeczno-kulturalny” 3 (1998) 16-17.

Samorząd terytorialny w strukturach społeczności państwowej, w: *Przemiany ustrojowe w Polsce. Praca i kapitał* 2, Łódź 1998, 105-138.

Pokój – sprawiedliwość – prawa człowieka. Refleksje na gruncie nauki społecznej Kościoła, „Zeszyty naukowe AON” 2 (1998) 195-204.

Współczesny sport a prawo do życia, w: *Salezjanie a sport*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 1998, 83-93.

Rodzina i jej prawa we współczesnym społeczeństwie demokratycznym w świetle katolickiej nauki społecznej, w: *Kościół. Rodzina. Wychowanie*, red. A. Szwejka – P. Boryszewski, Warszawa 1998, 215-232; „Pegaz. Kwartalnik Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie” 4 (1998) 163-178.

Rola i miejsce Kościoła w życiu społeczno-politycznym, „Studia Gdańskie” 11 (1998) 39-58.

Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Jana Pawła II, „Saeculum Christianum” 2 (1998) 117-130.

[przedmowa] L. Konarski – R. Peksa – A. Żak, *Przywództwo wojskowe. Tradycja – teoria – praktyka*, Warszawa 1998, 6-11.

[wstęp] *Historia bogactwem człowieka, Jubileusz 600 – lecia wsi Kąty*, Kąty 1998, 3-4.

[rec. – *Przedsiębiorstwo a gospodarka rynkowa*] *Przedsiębiorstwo w gospodarce rynkowej. Praca i kapitał*, Łódź 1997, w: *Przemiany ustrojowe w Polsce. Praca i kapitał*, Łódź 1998, 161-167; także w: „Biuletyn Informacyjny Samorządu” 10 (1998) 26-27.

Artykuły popularno-naukowe:

Zrozumieć misję Kościoła, „Nasza Służba” 9 (1998) 3, 11.

Ks. profesor Jan Gliściński. List pośmiertny, „Kronika Inspektorii św. Wojciecha” 10 (1998) 148-150.

Zbawienie dokonuje się poprzez kulturę, w: *Tożsamość narodowa a ruch regionalny w Polsce*, red. A. Kocieszewski – A. Omelaniuk – K. Orzechowski, Ciechanów 1998, 77-82.

1999

Problematyka narodu i państwa w nauczaniu społecznym Kościoła, Warszawa 1999.

Problematyka praw człowieka, Warszawa 1999, wyd. II poszerzone.

Rozumność wychowawcy wobec wyzwań współczesności, „Pegaz. Kwartalnik Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie” 3 (1999) 189-206.

Wokół współczesnych form ubóstwa, „Roczniki Naukowe Caritas” 2 (1999) 31-44.

Zagrożenia życia społecznego, w: *Teologia moralna wobec współczesnych zagrożeń*, red. J. Nagórny – A. Derdziuk, Lublin 1999, 39-62.

Solidarność w nauczaniu Jana Pawła II, „Universitas Gedanensis” 1-2 (1999) 17-26.

Zaangażowanie społeczne istotnym wymiarem chrześcijaństwa, Seminare 15 (1999) 155-170.

Kościół wobec potrzeby ochrony dziedzictwa kulturowego w Polsce, „Dolny Śląsk” 6 (1999) 45-58.

(współautor J. Koral), *Kościół w Polsce wobec wyzwań socjalnych okresu transformacji, „Saeculum Christianum 1 (1999) 143-160.*

Znaczenie wartości kultury regionalnej w procesie rozwoju i wychowania młodego pokolenia, w: Edukacja regionalna. Dziedzictwo kulturowe w zreformowanej szkole, red. S. Bednarek, Wrocław 1999, 43-54.

Sport a zbawienie, w: Wiara a sport, red. Z. Dziubiński, Warszawa 1999, 30-40.

Wolność religijna fundamentalnym prawem osoby ludzkiej w świetle nauczania społecznego Kościoła, w: Kościół, Socjologia, Statystyka, red. L. Adamczuk i in., Warszawa 1999, 198-210.

Problem marginalizacji emigrantów i uchodźców, „Roczniki Naukowe Caritas” 3 (1999) 69-84.

Wartości chrześcijańskie a współczesne przemiany cywilizacyjne, w: Funkcjonowanie polskiej administracji publicznej. Etyka urzędnicza a transformacja ustrojowa. Materiały z konferencji, Warszawa 1999, 13-28.

„Nie ma solidarności bez miłości” w działalności samorządu terytorialnego, w: Gmina w systemie samorządu terytorialnego, red. J. Wojciechowski, Łódź 1999-2000, 27-46.

Katolicka nauka społeczna jako teoretyczna podstawa działalności charytatywnej, w: Caritas Christi urget nos. Caritas w Europie w trzecim tysiącleciu, Warszawa 1999, 135-150.

2000

(red.) *Świat bez granic, Warszawa 2000.*

(współautor) Ministerstwo Edukacji Narodowej, *O edukacji regionalnej – dziedzictwie kulturowym w regionie, Warszawa 2000.*

(współredaktor) *„Caritas Christi urget nos”. Caritas w Europie w trzecim tysiącleciu. Międzynarodowy Kongres Naukowy Caritas, Warszawa 2000.*

Moralny wymiar Eucharystii. Eucharystia a solidarność, w: Łądzkie Sympozja Liturgiczne II, red. A. Durak, Kraków 2000, 151-170.

Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Jana Pawła II, w: 20 lat pontyfikatu Jana Pawła II. Sympozjum, red. J. Krasiński, Warszawa 2000, 91-108.

- Myśl społeczna kardynała Augusta Hlonda, Seminare* 16 (2000) 501-518.
- Wokół etyki sportu*, w: *Sport nas przelomie tysiącleci: szanse i nadzieje*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 2000, 224-229.
- Aksjologiczny wymiar narodowego dziedzictwa kulturowego*, w: *Instytucje kulturalne i stowarzyszenia regionalne w nowych warunkach rozwoju społeczno-gospodarczego Polski*, red. S. Kunikowski, Włocławek 2000, 17-31.
- Religia i tożsamość narodowa*, w: *Kościół i religijność Polaków 1945 – 1999*, red. W. Zdaniewicz – T. Zembrzuszka, Warszawa 2000, 161-175.
- Godność człowieka fundamentalną ideą państwa demokratycznego w nauczaniu Jana Pawła II*, „Resovia Sacra. Studia teologiczno-filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” 7 (2000) 167-180.

Artykuły popularno-naukowe:

Wojny usprawiedliwione, „Życie” 11-12 marca 2000, 10–11.

[wywiad] *Tęsknota za światłem*, „Poznaj świat” 6 (2000) 5.

Nie niszczy się bocianiego gniazda, „Nowiny” 238 (2000) 10.

2001

Aksjologiczny wymiar narodowego dziedzictwa kulturowego, w: „...Z niego my wszyscy”. *200 lat Towarzystwa Królewskiego Warszawskiego Przyjaciół Nauk*, red. A. Kociszewski – H. Krajewska – A. Omelaniuk, Ciechanów 2001, 23-38.

Regionalizm w Kościele, Kościół w regionie, w: *Regionalizm w Kościele, Kościół w regionie. Materiały II Ogólnopolskiego Zjazdu Księży Regionalistów*, Gietrzwałd 24-26 IX 1999, Ciechanów 2001, 37-50.

Europa małych ojczyzn, w: *Gmina u progu III tysiąclecia. Materiały z konferencji*, Łódź 2001, 140-158.

Społeczne posłannictwo Kościoła, w: *Czynić sprawiedliwość w miłości. Księga Pamiątkowa*, Warszawa 2001, 209-226.

Zaangażowanie społeczne istotnym wymiarem życia człowieka wiary, „Roczniki Naukowe Caritas” 5 (2001) 59-70.

[posłowie] Z. Kobylińska, *Polityka jak z nią żyć*, Olsztyn 2001, 169-172.

Artykuły popularno-naukowe:

Jesteśmy wezwani do działania, „Głos katolicki” 1 (2001) 5-6.

Trzeba kształcić się na dobrej Uczelni, „Wiadomości UKSW” 1 (2001) 8-9.

By być mądrym nie jest konieczne wykształcenie, lecz by mądrości bronić wymagana jest solidna wiedza, „Powołanie” lipiec – wrzesień (2001) 29-31.

Chrześcijanin a wojna, „Niedziela. Tygodnik katolicki” dodatek warszawski 44 (4 XI 2001) 1. 6.

2002

Człowiek. Kultura. Świat. Refleksje etyczno-społeczne nad współczesną rzeczywistością, Warszawa 2002.

Wolność, integracja, solidarność w nauczaniu społecznym Jana Pawła II, Warszawa 2002.

[red. wyd. pol.] *Encyklopedia Powszechna*, red. P. Larousse, Warszawa 2002.

Regionalizm we współczesnej myśli społecznej Kościoła, w: *Człowiek – Kościół – Świat. Katolicka myśl społeczna u progu III tysiąclecia*, Łódź 2002, 189-194.

Wartości chrześcijańskie a współczesne przemiany cywilizacyjne, „Saeculum Christianum” 2 (2002) 247-265.

Myśl społeczna kardynała Augusta Hlonda, w: *Człowiek – Kościół – Świat. Katolicka myśl społeczna u progu III tysiąclecia*, Łódź 2002, 27-42.

Aksjologiczny wymiar narodowego dziedzictwa kulturowego, „Heureka. Problemy społecznego ruchu naukowego” 1-2 (2002) 111-126.

Aksjologiczny wymiar regionu, w: *Integracja Europejska z perspektywy mieszkańców Podkarpacia. Materiały z Sympozjum*, Łańcut 2002, 35-52.

Stan recepcji soborowej myśli o społecznym posłannictwie Kościoła, w: *Zaufać Bogu i człowiekowi*, red. S. Skobel, Łódź 2002, 233-245.

Tożsamość narodowa w zjednoczonej Europie, w: *Prawo naturalne. W poszukiwaniu fundamentu jedności europejskiej*, red. J. Nagórny – J. Gocko, Lublin 2002, 107-128.

Europa ojczyzn. Aksjologiczny wymiar narodowego dziedzictwa kulturowego w kontekście integracji europejskiej, „Disputationes Ethicae” 1 (2002) 89-109.

Artykuły popularno-naukowe:

Wolność jako dar i zadanie, Integracja Europejska z perspektywy Podkarpacia. Materiały z Sympozjum, Łańcut 2002, 13-22.

Laudacja z okazji nadania tytułu Doktora honoris causa UKSW, prof. dr. hab. R. Hetzerowi, w: *Roland Hetzer Doktor Honoris Causa UKSW*, red. P. Kaczanowski, Warszawa 2002, 6-9.

2003

Stan recepcji soborowej myśli o społecznym posłannictwie Kościoła, w: *Sobór bliski. Sobór daleki*, Lublin 2003, 223-240.

Europa ojczyzn. Aksjologiczny wymiar narodowego dziedzictwa kulturowego w kontekście integracji europejskiej, w: *Naród i państwo w myśli społecznej Kościoła*, Katowice 2003, 27-46.

(współautor J. Balicki) *Eutanazja w świetle etyki katolickiej*, w: *Holistyczna opieka paliatywna w zaawansowanej fazie choroby nowotworowej*, red. J. Zając, Płock 2003, 261-270.

O potrzebie edukacji patriotycznej w kontekście globalizacji, „Homo Dei. Przegląd teologiczno-duszpasterski” 2 (2003) 15-30.

Dialog, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, 105-109.

Naród, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, 306-310.

Prawa człowieka, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, 394-397.

Solidarność, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, 471-477.

Wolność, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, 579-584.

Znaczenie wartości w życiu człowieka, w: *Znaczenie wartości w życiu młodego człowieka. Materiały z Kongresu: Kościół wobec współczesnego ubóstwa dzieci i młodzieży*, Rumia 2003, 5-13.

Dlaczego edukacja regionalna? Znaczenie edukacji regionalnej w kontekście jednoczenia się Europy, w: *Salezjańska propozycja wychowawcza w obliczu jednoczącej się Europy*, red. M. Chmielewski, Łąd 2003, 57-68.

Artykuły popularno-naukowe:

[wywiad] *Czasem trzeba oddać cios*, „Tygodnik powszechny” 1 (2003) 12.

2004

(współautor J. Koral), *Kościół w Polsce wobec wyzwań socjalnych okresu transformacji*, w: *W trosce o młodzież. Edukacja, praca, obywatelstwo*, red. J. Niewęglowski, Warszawa 2004, 38-51.

Znaczenie wartości kultury regionalnej w procesie rozwoju i wychowania młodego pokolenia, w: *Wychowanie a kultura. Materiały z Konferencji*, Miejsce Piastowe 2004, 48-63.

Aksjologiczny wymiar regionu, w: *Uwarunkowania przedsiębiorczości*, red. K. Jaremczuk, Tarnobrzeg 2004, 528-541.

Prawa człowieka w służbie pokoju w nauczaniu Jana Pawła II, w: *Problematyka pokoju u papieża Jana XXIII i Jana Pawła II*, red. J. Lewandowski, Ząbki 2004, 174-183.

Godność człowieka fundamentalną ideą rzeczywistości politycznej w nauczaniu społecznym Kościoła, w: *Życie godnie w zmieniającym się świecie*, red. Z. Sareło, Ząbki 2004, 336-348.

Samorząd terytorialny źródłem dynamizmu wspólnoty i osoby ludzkiej, *Seminare* 20 (2004) 273-286.

Katolicka etyka życia publicznego wobec współczesnych wyzwań, w: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 1, Lublin 2004, 73-92.

Aksjologiczny wymiar narodowego dziedzictwa kulturowego w kontekście integracji europejskiej, w: *Pytania o wartości. U podstaw integracji europejskiej*, red. T. Syczewski – S. Mazur, Drohiczyn 2004, 9-26.

Dialog jako istotny element polityki Prymasa Polski, kardynała Józefa Glempa, w: *„Trwać pod spojrzeniem Pana”*, red. A. Dziuba, Warszawa 2004, 285-294.

Zagrożenie praw społecznych, w: *Urzeczywistnianie praw człowieka w XXI wieku. Prawo i etyka*, red. P. Morciniec – S. Stadniczeńko, Opole 2004, 279-293.

Demokracja przestrzeni uszanowania człowieka, w: *Filozofia pochylona nad człowiekiem*, red. E. Balawajder – A. Jabłoński – J. Szymczyk, Lublin 2004, 427-436.

Dialog, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2005, 133-138.

[przedmowa] Z. Kobyliński (red.), *„Hereditatem cognoscere”*. *Studia i szkice dedykowane profesor M. Miśkiewicz*, Warszawa 2004, 9-12.

[przedmowa] A. Anusz, *Kościół obywatelski. Formowanie społeczeństwa obywatelskiego w PRL*, Warszawa 2004, 9-12.

[wprowadzenie] R. Zenderowski (red.), *Europa środkowa wspólnota czy zbiorowość*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2004, 9-13.

Artykuły popularno-naukowe:

Kultura Uczelni we współpracy nauczycieli akademickich i studentów, „*Saeculum Christianum*” 2 (2004) 291-294.

2005

Od prawdy poprzez dobro ku wolności, Warszawa 2005.

Moja Europa? Refleksje nad kulturowym wymiarem integracji europejskiej, Warszawa 2005.

Bojowaniem jest życie nasze. Wokół etyki kapelana wojskowego, Warszawa 2005.

[red.] *Zatroskany o człowieka i świat. Nauczanie etyczno-społeczne Jana Pawła II*, Warszawa 2005.

Problematyka praw człowieka, Warszawa 2005, wyd. III poszerzone.

Prawa człowieka, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2005, 960-970.

Sumienie, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2005, 1383-1888.

Integracja Europejska a tożsamość narodowa, w: *Kościół w Europie wobec wyzwań integracji*, red. J. Kupny – M. Stępniaak, Katowice 2005, 25-49.

Służebny charakter państwa, w: *Jakie państwo*, red. A. Cypryś – A. Garbarz – B. Szluz, Rzeszów 2005, 19-46.

Personalistyczna koncepcja człowieka, w: *Zatroskany o człowieka i świat. Nauczanie etyczno-społeczne Jana Pawła II*, Warszawa 2005, 23-36.

Teologia narodu, w: *Zatroskany o człowieka i świat. Nauczanie etyczno-społeczne Jana Pawła II*, Warszawa 2005, 269-276.

Solidarność jako zasada życia społecznego, w: *Zatroskany o człowieka i świat. Nauczanie etyczno-społeczne Jana Pawła II*, Warszawa 2005, 389-402.

Problematyka praw człowieka, w: *Zatroskany o człowieka i świat. Nauczanie etyczno-społeczne Jana Pawła II*, Warszawa 2005, 403-414.

Wojna, w: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2005, 502-504.

Życie, w: *Encyklopedia bioetyki...*, 526-527.

Niebezpieczeństwo marginalizacji emigrantów i uchodźców w kontekście integracji Europy, w: *Społeczno-etyczne kwestie wczoraj i dziś*, red. P. Morciniec, *Haurietis de Fontibus*, Opole 2005, 279-289.

[wprowadzenie] *Jakie państwo?*, red. A. Cypryś – A. Garbarz – B. Szluz, Rzeszów 2005, 5-7.

[przedmowa] *Kościół pochylony nad człowiekiem*, w: J. Zając, *Troska Kościoła o chorych*, Płock 2005.

[słowo wstępne] *Kościół aktywny*, w: *Sytuacja Kościoła w zjednoczonej Europie*, red. E. Robek, Warszawa 2005, 9-24.

[przedmowa] *Troska o człowieka istotą misji Kościoła*, w: W. Szymański, *Towarzystwo Dobroczynności wobec kwestii społecznych*, Płock 2005, 9-13.

Artykuły popularno-naukowe:

Przekazywać normy i wartości, „Nasza służba” 17 (2005) 5.

2006

[współautorzy J. Koral – J. Gocko] *Świat u progu XXI wieku*, Warszawa – Tyczyn 2006.

Europa regionu. Regionalizm jako kategoria aksjologiczna, Warszawa 2006.

Naród w nauczaniu społecznym Kościoła, Warszawa 2006.

Etos Kaszubów w twórczości literackiej Augustyna Necla, Warszawa 2006.

O potrzebie edukacji patriotycznej, w: *Wychowanie do patriotyzmu*, red. W. Janiga, Przemyśl – Rzeszów 2006, 341-364.

Prawda pokoju a proces rozbrojeniowy, w: *Prawda pokoju*, red. J. Kumala, Licheń 2006, 130-145.

Kulturowe aspekty integracji europejskiej. W kierunku jedności kulturowej Europy, *Seminare* 23 (2006) 160-170.

Znaczenie religii w wychowaniu człowieka pokoju, „*Saeculum Christianum*” 1 (2006) 173-195.

Samorząd terytorialny szkołą upodmiotowienia społeczności lokalnej, w: *Jaki samorząd*, red. E. Ożóg, Tyczyn 2006, 7-19.

Granice wolności w środkach masowego przekazu, „*Horyzonty wychowania*” 5 (2006) 193-206.

Osoba ludzka podstawą chrześcijańskiej Europy w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski, „*Studia Loviciensia*” 8 (2006) 17-35.

Regionalizm czynnikiem dynamizmu współczesnego państwa, Mazowiecki Sejmik Kultury, Mazowsze 2006, 8-14.

Współczesne ujęcie regionalizmu, „*Saeculum Christianum*” 13/2 (2006) 157-179.

Kościół a polskie przemiany, „*Resovia Sacra. Studia teologiczno-filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej*” 13 (2006) 270-289.

Etyczne aspekty zawodu nauczyciela we współczesnej rzeczywistości, w: *Etos współczesnego nauczyciela. Materiały z sympozjum dla nauczycieli i wychowawców*, Piła 2006, 55-84.

[przedmowa] „*Warszawskie Studia Pastoralne*” 3 (2006) 17-19.

Artykuły popularno-naukowe:

Etyczny wymiar poszukiwania prawdy. Homilia na Święto Uczelni, „*Głos Tyczyna*” 13 (2006) 12-14.

Śp. Ksiądz Profesor Adam Durak, *Seminare* 23 (2006) 5-9.

[wywiad] *Trzy ojczyzny*, „*Goniec Rumski*” 9 VI 2006.

[wywiad] *Czy katolik musi głosować?*, „*Niedziela*” 46 (2006) 13-15.

Współczesne formy patriotyzmu, „*Niedziela*” 46 (2006) 15.

Etyczny wymiar poszukiwania prawdy, „*Tyczyńskie Zeszyty Naukowe*” 1-2 (2006) 7-11.

2007

Państwo w nauczaniu społecznym Kościoła, Warszawa 2007.

Narodowe „zakorzenie” jako bezpieczny sposób bycia w Europie, w: „*Ecclesiae Patriae et Homini Serviens*”. *Księga Pamiątkowa*, Rzeszów 2007, 483-500.

Regionalizm czynnikiem odnowy państwa w XXI wieku, „*Parnasik. Dwumiesięcznik*” 1-2 (2007) 74-78.

Wartości chrześcijańskie a wartości liberalne. Zgodność czy rozbieżność?, *Seminare* 24 (2007) 279-299.

Patriotyzm wyzwaniem współczesności, „*Miesięcznik Światowego Związku Żołnierzy AK*” 3 (2007) 1-6.

Wartości chrześcijańskie a problemy cywilizacyjne współczesnej Europy, w: „*Przemawiaj do nich moimi słowami*”. *Księga Pamiątkowa dedykowana ks. Prof. Dr. Hab. R. Rumiankowi*, red. Z. Godlewski, Warszawa 2007, 564-573.

Zagadnienie ochrony dziedzictwa kulturowego małych ojczyzn w Polsce, w: *Kultura. Media. Społeczeństwo*, red. D. Wadowski, Lublin 2007, 109-118.

Regionalizm czynnikiem odnowy państwa w XXI wieku, w: „*A to Polska właśnie*”. *Materiały z IV Ogólnopolskiego Zjazdu Nauczycieli Regionalistów*, Warszawa – Wrocław 2007, 25-36; także *Małopolska. Regiony – Regionalizmy – Małe Ojczyzny*, Kraków 2007, 9-22.

Aksjologiczne dylematy współczesności, w: *Kryzys postindustrialny: Interpretacje, prognozy. Perspektywa Europejska*, red. P. Mazurkiewicz – K. Wielecki, Warszawa 2007, 87-108.

Współczesne ujęcie regionalizmu, w: *Regionalizm – idea – tradycje – perspektywy rozwoju w muzealnictwie*, Płock 2007, 11-29.

Wokół problemu humanizacji pracy, „*Świata i Słowo*” *Filologia. Nauki społeczne. Filozofia. Teologia* 2 (2007) 29-46.

[wstęp] *A. Olak, Zjawisko Przemocy w Rodzinie*, Rzeszów 2007, 5-6.

Artykuły popularno-naukowe:

Etos wspólnoty. Rozważania o patriotyzmie, „*Nasza Służba*” 11 (2007) 12.

Aksjologia dziedzictwa kulturowego. Rozważania o patriotyzmie, „*Nasza Służba*” 12 (2007) 12.

Patriotyzm obowiązkiem wobec ojczyzny. Rozważania o patriotyzmie, „*Nasza Służba*” 15 (2007) 13-14.

[wywiad] *Być dobrym obywatelem i chrześcijaninem*, „*Nasze Bielany*” 10 (2007) 1-2.

Aksjologiczny wymiar ojczyzny, w: „*A to Polska właśnie*”. *Materiały z IV Ogólnopolskiego Zjazdu Nauczycieli regionalistów*, Warszawa – Wrocław 2007, 13-17.

Audycje telewizyjne:

Nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia, „Wierzę, wątpię, szukam” (12.01.2007).

2008

Ziemia Święta. Moja Ziemia, Warszawa 2008.

Wartości chrześcijańskie a wartości liberalne. Zgodność czy rozbieżność?, w: *Dylematy współczesnego liberalizmu*, red. P. Kryczka – R. Maciołek, Bydgoszcz 2008, 39-58.

Współczesna Europa – supermocarstwo czy wspólnota, w: W. Wysocki (red.), *Patriae commodis serviens. Być Ojczyźnie pożyteczny. Księga Pamiatkowa dedykowana Prezydentowi RP Ryszardowi Kaczorowskiemu*, Warszawa 2008, 384-394.

Znaczenie religii w wychowaniu człowieka pokoju, w: *Spółczesność polskie w procesie zmian*, red. U. Bejma, Warszawa 2008, 193-222.

Wkład chrześcijaństwa w kulturę etyczną Europy, w: *Europejski Przegląd Naukowy*, t. 1, Częstochowa 2008, 17-44.

Nowa edukacja patriotyczna, w: *Wizja polskiego patriotyzmu. Materiały II Konferencji o patriotyzmie zorganizowanej przez ŚŻŻAK i MEN w Sejmie RP*, Warszawa 2008, 51-74.

[wprowadzenie] J. Gocko – R. Sadowski (red.), *Wychowanie w służbie praw człowieka*, (BTNFS 3), Warszawa 2008, 7-10.

Prawa człowieka w społeczeństwie globalnym w perspektywie rozwoju ludzkiego, w: *Wychowanie w służbie praw człowieka...*, 43-62.

[rec.] J. Koperek, *Educazione morale*, w: *Europejski Przegląd Naukowy*, Częstochowa 2008, 376-377.

[rec.] J. Koperek, *La concenzione personalistica della coscienza*, w: *Europejski Przegląd Naukowy*, Częstochowa 2008, 377-382.

[rec.] A. Koperek, *Człowiek, państwo, świat. Edukacja społeczna obywateli*, Łódź – Gachenbach 2008.

[rec.] A. Koperek, *Zaangażowanie społeczne obywateli*, Kraków 2008.

Audycje telewizyjne:

Czuwanie, „Wierzę, wątpię, szukam” (4.12.2008).

2009

- Kościół a polskie spory okresu transformacji*, Warszawa 2009.
- Twoje słowo jest prawdą drogą i życiem*, Warszawa 2009.
- Droga w przestrzeń Bożej miłości. Refleksje homiletyczne*, Warszawa 2009.
- Wartości chrześcijańskie a wartości liberalne. Zgodność czy rozbieżność?*, w: *Domine, ego servus tubus. Księga Pamiątkowa*, Warszawa 2009, 405-425.
- Etyczne aspekty patriotyzmu*, w: *Ku etycznym zasadom służb mundurowych*, red. Z. Kępa – A. Szerauc, Płock, 79-105.
- Narodowa tożsamość elementem zakorzenienia w Europie*, w: *Tożsamość Polska w odmiennych kontekstach*, red. L. Dyczewski – D. Wadowski, Lublin 2009, 113-127.
- Naród i Państwo w nauczaniu społecznym kard. Augusta Hlonda Prymasa Polski*, w: *„Veritati serviens”. Księga Pamiątkowa Ojcu Profesorowi J. Zbudniewkowi*, Warszawa 2009, 279-287.
- Równi w prawach i powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski*, w: *Preambuła Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2009.
- [wprowadzenie] *Dynamizm społeczności lokalnej*, w: T. Patruś, *Miejski Zarząd Budynków Mieszkalnych 1951 – 2001*, Rzeszów 2009, 5-10.
- [wprowadzenie] *Rok 1968 w Polsce. Historia współczesna jako magistra vitae*, Warszawa 2009, 11-15.
- [wprowadzenie] *Ewangeliczna Rada Posłuszeństwa w życiu konsekrowanym zakonnym a wolność osoby*. Materiały z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej UKSW Warszawa 21 X 2009, 13-16.

Artykuły popularno-naukowe:

Przez poszukiwanie prawdy tworzymy solidarną wspólnotę, „Zwiastowanie. Pismo Diecezji Rzeszowskiej” 2 (2009) 81-84.

Audycje telewizyjne:

Rodzina i dziadkowie, „Wierzę, wątpię, szukam” (18.01.2009).

Kto dzisiaj potrzebuje Chrystusa, „Wierzę, wątpię, szukam” (8.02.2009).

Chrystus we współczesnym świecie, „Wierzę, wątpię, szukam” (8.02.2009).

Zmartwychwstanie, „Wierzę, wątpię, szukam” (12.04.2009).

O potrzebie bycia razem, „Wierzę, wątpię, szukam” (17.05.2009).

Droga powrotu, „Wierzę, wątpię, szukam” (16.08.2009).

Uroczystość Wszystkich Świętych, „Wierzę, wątpię, szukam” (1.11.2009).

Cierpienie, „Wierzę, wątpię, szukam” (15.11.2009).

Pokój między narodami i religiami, „Wierzę, wątpię, szukam” (27.12.2009).

2010

W kierunku jedności kulturowej Europy, w: *Architektura znaczeń*, Warszawa 2010, 72-78; także w: *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, 327-333.

Osoba ludzka podstawą chrześcijańskiej Europy w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski, w: *O społeczeństwie, wychowaniu i pracy w myśli Kardynała Stefana Wyszyńskiego* (Labor), Warszawa 2010, 23-40.

Niebezpieczeństwo marginalizacji emigrantów i uchodźców w kontekście integracji Europy, „Cywilizacja” 32 (2010) 30-40.

Spółeczny wymiar duszpasterskiego przepowiadania, *Seminare* 27 (2010) 111-126.

Myśl społeczna Kardynała Augusta Hlonda. Wybrane zagadnienia, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 13/1 (2010) 21-34.

Wkład chrześcijaństwa w kulturę etyczną Europy, w: *Nauki humanistyczne i socjologia*, red. J. Czartoszewski, Warszawa 2010, 431-451.

[wprowadzenie] *Prymasi Polski a przemiany demokratyczne w Polsce*, „Studia Prymasowskie UKSW” 4 (2010) 17-20.

Artykuły popularno-naukowe:

Patron prostoty, Biskup Konstantyn Dominik, „Miejsca Święte – Królowa Apostołów. Pismo Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego” 6 (2010) 18.

Kształcić etos ludzkich zachowań, „Nasza Polska” 41 (2010) 5.

Mój regionalizm, w: *Ja – Regionalista. Refleksje, stanowiska, komentarze*, red. D. Kasprzyk, Łódź 2010, 11-21.

Audycje telewizyjne:

Czas, przemijanie, „Wierzę, wątpię, szukam” (10.01.2010).

Powołanie, „Wierzę, wątpię, szukam” (7.02.2010).

Wypowiedź o rektorze Rumianku, „Wierzę, wątpię, szukam” (25.04.2010).

Rodzina, „Wierzę, wątpię, szukam” (26.12.2010).

2011

Współczesna Europa – supermocarstwo czy wspólnota?, w: *W kierunku Europy Regionów, analiza socjologiczna*, red. J. Erenc – A. Szopny, Gdańsk 2011, 45-60.

Aksjologiczny wymiar regionalizmu, w: *Teoretyczne podstawy edukacji regionalnej*, red. E. Szkarłat, Łódź 2011, 23-38.

Wybrane zagadnienia społeczne jako kontekst działalności Kościoła w Polsce, w: „*Abyśmy się stali synami Bożymi*”. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Marianowi Graczykowi SDB w 70. rocznicę urodzin, red. S. Sobel, Warszawa 2011.

W kierunku jedności kulturowej Europy, w: *Architektura znaczeń. Księga pamiątkowa ofiarowana prof. Zbigniewowi Bani w 65 rocznicę urodzin i w 40 lecie pracy dydaktycznej*, red. A.S. Czyż – J. Nowiński – M. Wiraszka, Warszawa 2011.

[wprowadzenie] *Kościół Rodzina Życie, prace dedykowane ks. Arcybiskupowi prof. dr hab. Edwardowi Ozorowskiemu w 70 rocznicę urodzin*, Warszawa 2011.

[słowo wstępne] J. Koperek (red.), *Rodzina Europejska*, Lublin 2011.

[przedmowa] M. Gizowski, *Wybrane aspekty pracy socjalnej, analiza krytyczna*, Gdańsk 2011.

Artykuły popularno-naukowe:

Mój Rektor, wspomnienia następcy, w: *Nasz Rektor*, Warszawa 2011, 16-18.

Słowo Jego Magnificencji Rektora Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, pt. *Tam wstępują pokolenia...W poszukiwaniu duchowości pielgrzymowania do Ziemi Świętej*, w: *Tam wstępują pokolenia*, red. W. Gałązka – E. Krawiecka – S. Urbański, Warszawa 2011, 13-14.

Pozostały już tylko trzy słowa: Bóg, moja miłość, w: *Nasz Rektor...*, Warszawa 2011, 45-48.

Wykłady o Wyszyńskim, „Niedziela” 21 (2011).

Dostrzegamy człowieka – rozmowa z Rektorem UKSW ks. prof. dr hab. Henrykiem Skorowskim, „Echo Katolickie” 21 (2011).

Zjednoczeni przy stole eucharystycznym, w: *Z Rumi na „Pańską Niwę” Kapłani pochodzący z Rumi w służbie Kościoła*, red. D. Sztuk, Rumia 2011.

Regionalizm czynnikiem dynamizmu współczesnego państwa, „Moje Mazowsze” 1/2 (2011).

Religijny wymiar kultury muzycznej, w: *Sanctissima Trinitas et Musica...*, red. S. Dąbek i in. Warszawa 2011, 7-11.

Historia Salezjanów w Szczañcu, w: *Jubileusz 60-lecia parafii pw. Św. Anny w Szczañcu 1951-2011*, Szczaniec 2011.

Personalistyczna koncepcja człowieka w ujęciu Jana Pawła II, w: *Myśl społeczno-polityczna Jana Pawła II – wskazania dla polityków. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Komisję Kultury i Środków Przekazu Senatu RP*, Kancelaria Senatu 2011.

„Katyń” – homilia wygłoszona 6.05.2011r. w Katyniu; „Wiara Bogu”- homilia wygłoszona 7.05.2011r. w Smoleńsku; „Ostra Brama”- homilia wygłoszona 8.05.2011r. w Wilnie, w *Uniwersytecka Pielgrzymka do Smoleńska 05-08.05.2011*, Mołdawia 2011.

W gronie przyjaciół UKSW, „Pielgrzym” 23 (2011).

Audycje telewizyjne:

Kompromis – Konformizm, „Wierzę, wątpię, szukam” (27.01.2011).

Wypowiedź o ks. rektorze Rumianku, „Wierzę, wątpię, szukam” (15.05.2011).

Patriotyzm, Nauka Społeczna Kościoła, TV TRWAM „Rozmowy niedokończone” (11.2011).

Zaangażowanie społeczno-polityczne Kościoła, TV TRWAM „Rozmowy niedokończone” (19.12.2011).

2012

Godność człowieka fundamentalną wartością w świetle etyki personalistycznej, „*Studia Humanistica Gedanensia*” 2 (2012) 9-26.

Niektóre aspekty etosu Kaszubów, w: *Społeczność kaszubska w procesie przemian. Kultura. Tożsamość*, red. K. Kleina – C. Olbracht-Prondzyński, Warszawa 2012, 195-203.

Kryzys wartości podstawą kryzysu w świecie, „*Studia Elbląskie*” 13 (2012) 329-350.

Dziedzictwo kulturowe ojczyzny jako kategoria aksjologiczna dla osoby w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, „*Studia Prymasowskie*” 6 (2012).

[przedmowa] J. Szulist, *Służba czy niewolnicze podporządkowanie? Posłuszeństwo obywatelskie w katolickiej nauce społecznej*, Pelplin 2012.

[przedmowa] *Rector Magnificus*, R. Bartnicki, *Od Akademii Teologii Katolickiej do Uniwersytetu Kardynała S. Wyszyńskiego. Księga Pamiątkowa*, Warszawa 2012, 21-24.

[wstęp] *Rozwój i dobro wspólne. Dyskurs w 25-lecie encykliki Sollicitudo rei socialis Jana Pawła II*, Kraków 2012, 7-11.

[rec.] A. Koperek – J. Koperek, *Polityka edukacyjna*, Łódź 2012.

Artykuły popularno-naukowe:

Słowo na otwarcie konferencji naukowej „Współczesne wyzwania dla Kościoła. Nauczanie Prymasa Tysiąclecia”, „*Studia prymasowskie*”, Warszawa 2012.

Intervento di accoglienza di Sua Magnificenza Rettore dell'Università Cardinale Stefan Wyszyński, w: *La Funzione Amministrativa Nell'Ordinamento Canonico XIV Congresso Internazionale Di Diritto Canonico International Congress od Canon Law 14-18 Settembre 2011*, red. J. Wroceński – M. Stokłosa, Warszawa 2012.

Intervento di accoglienza, Consegna Del Dottorato Honoris Causa a S. Em. R. Card. Peter Erdö, w: *La Funzione Amministrativa Nell'Ordinamento Canonico XIV Congresso Internazionale Di Diritto Canonico International Congress od Canon Law 14-18 Settembre 2011*, red. J. Wroceński – M. Stokłosa, Warszawa 2012.

Audycje telewizyjne:

Kościół wobec demokracji, TV TRWAM „Rozmowy niedokończone” (06.02.2012).

Nauka Społeczna Kościoła (cd.), TV TRWAM „Rozmowy niedokończone” (06.2012).

Święto „Gwiazdki”, TV TRWAM (23.12.2012).

2013

Regionalizm XXI, w: *Czy jest miejsce dla regionalizmów w kontekście integracji europejskiej*, red. A. Grzyb – K. Kleina – J. Zając, Warszawa 2013, 11-41.

Kościół a polskie przemiany, w: „*Lux ex Silesia*”. *Księga Pamiątkowa dedykowana Ks. Prof. J. Mandziukowi*, red. W. Gliński, Warszawa 2013, 611-624.

Prawa rodziny w społeczeństwie demokratycznym, w: *Dokąd zmierzasz współczesna rodzino?*, red. M. Dudek – A. Świerczek, Kraków 2013, 197-214.

Wymiar religijny kultury europejskiej, w: *Mondia et Harmonia Polonica Sacra, Georgio Pikulik Cordis Donum*, red. S. Dąbek i in., Warszawa 2013.

Prawa rodziny w społeczeństwie demokratycznym, w: *Rodzina w prawie. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Ryszardowi Sztuchmileriowi z okazji 65. rocznicy urodzin i 30-lecia pracy naukowej*, Olsztyn 2013.

Rodzina i jej prawa w społeczności lokalnej, w: *Materiały z Konferencji „Lokalny System Wsparcia Dziecka i Rodziny”*, Warszawa 2013.

Aksjologiczne dylematy współczesności, w: *Wybrane zagrożenia społeczne wyzwaniem dla ekonomii i nauk o zarządzaniu*, Warszawa 2013, 1-22.

Rola regionalnych towarzystw naukowych w podtrzymywaniu tradycji regionalnych, „*Studia Mazowieckie*” 4 (2013) 117-133.

[rec.] S. Otok (red.), *Transformacja problemów globalnych świata u progu XXI wieku*, Warszawa 2013.

Artykuły popularno-naukowe:

Skala się kruszy..., „Uważam Rze. Tygodnik Autorów Niepokornych”, 2-24 luty 2013, 16-17.

Jakie wartości ma region?, „Echo ziemi puckiej. Dziennik Bałtycki”, 23.08.2013, 6.

Mamy prawo wiedzieć – recenzja książki Sebastiana Karczewskiego „Zamach na Arcybiskupa”, „Nasz Dziennik”, 28 listopada 2013.

Audycje telewizyjne:

Kanonizacja Jana Pawła II, TVP INFO (30.09.2013).

2014

Od wiary do uwierzenia. Wiara podstawą odwagi bycia w świecie na sposób salezjański, Warszawa – Sztokholm 2014.

Aksjologiczne wyzwania współczesności, red. Z. Kobylińska – M. Melnyk – H. Skorowski, Olsztyn – Warszawa 2014.

Chrześcijańskie rozumienie wolności, w: *Młodzi w przestrzeni wolności. W poszukiwaniu odpowiedzi na zmiany ustrojowe po roku 1989* (BTNFS 2), red. R. Sadowski, Warszawa 2014, 71-82.

Perspektywy regionalizmu 25 lat po zmianach polityczno-społecznych w Polsce, w: *Regionalizm polski 25 lat po transformacji jako ważne źródło odrodzenia narodu i państwa. Referaty i prezentacje*, Bydgoszcz 2014, 63-83.

Polskie przemiany w perspektywie politologiczno-socjologicznej, „Mazowsze. Studia regionalne” 15 (2014) 77-89.

Współczesne zagrożenia młodzieży, w: *Tutoring w resocjalizacji*, Warszawa 2014, 15-18.

Demokracja przestrzenię uszanowania człowieka, w: *Godność osoby ludzkiej w społeczeństwie i gospodarce*, red. S. Fel – M. Wódka, Lublin 2014, 329-340.

Wolność religijna podstawą praw człowieka w nauczaniu Jana Pawła II, „Niepodległość i Pamięć” 3-4 (2014).

Uprawnione misje wobec migrantów w: Misja Kościoła i migracja człowieka, Warszawa 2014.

Wokół pojęcia dialogu w nauce społecznej Kościoła, „Zeszyt Naukowy Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego” 1 (2014) 13-19.

Kościół prawosławny a Kościół katolicki. Nauczanie społeczne, „Zeszyt Naukowy Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego” 1 (2014) 151-154.

Aktualna kondycja społeczeństwa polskiego, w: *Pogranicza. Historia – socjologia – teologia*, red. J. Chyła – K. Krzemiński – P. Zientarski, Łeba 2014, 21-40.

Regionalizm w Kościele, Kościół w regionie, „Zeszyt Naukowy Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego” 2 (2014) 15-29.

Religijny wymiar kultury, „Zeszyt Naukowy Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego” 2 (2014) 38-44.

Edukacja patriotyczna, „Zeszyt Naukowy Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego” 2 (2014) 109-132.

[wprowadzenie] *Sługa Boży z Pomorza*, w: *Kult o znamionach cudu*, red. T. Hoppe, Gdynia 2014, 7-10.

[wprowadzenie] „Zeszyt Naukowy. Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego” 2 (2014) 7-11.

[rec.] Z. Dziubiński, *Sport w perspektywie salezjańskiej*, Warszawa 2014.

Artykuły popularno-naukowe:

Moje TAK, Panie, w: *Pod płaszczem Wspomożycielki. Rumskie powołania do Służby w Kościele*, Rumia 2014, 5-8.

Kiedy umierają wartości, „Ład Boży” 38 (2014) 5; 39 (2014) 5; 40 (2014) 5; 41 (2014) 5.

Bóg w bój, „Tygodnik Powszechny” 40 (2014) 35-37.

Kiedy umierają wartości, „Miesięcznik Diecezji Włocławskiej” 10 (2014) 1092-1103.

2015

Przemówienia Rektorskie, Warszawa 2015.

Odwaga bycia w świecie. Zamyślenia wielkopostne, Warszawa 2015.

Moja chrześcijańska obecność w świecie. Zamyślenia rekolekcyjne, Warszawa 2015.

Droga w przestrzeń Bożej miłości. Homiletyczne refleksje okolicznościowe, Warszawa 2015.

[red.] *Świat i jego problemy*, Warszawa 2015.

Katolicka nauka społeczna wobec aksjologicznych dylematów współczesnego świata, Warszawa 2015.

Patriotyzm wyzwaniem współczesności, „Niepodległość i Pamięć” 22/1 (2015) 9-38.

Rodzina i jej prawa w społeczności lokalnej, w: *Rodzina – dobro fundamentalne*, red. U. Bejma, Warszawa 2015, 59-71.

Aksjologiczne dylematy współczesności, w: *Aksjologiczne wyzwania współczesności*, red. Z. Kobylińska – M. Melnyk – H. Skorowski, Olsztyn – Warszawa 2015, 9-33.

Patriotyzm wyzwaniem współczesności, w: *Teodorowicz. Mówca i patriot*, red. T. Skoczek, Warszawa 2015, 7-33.

Zaangażowanie chrześcijan w życie społeczne, w: *Przedsiębiorczość i obywatelskość w perspektywie katolickiej nauki społecznej*, red. S. Zaręba – A. Wysocki, Warszawa 2015, 25-38.

Niepokoje aksjologiczne współczesnego świata, w: *Świat i jego problemy*, red. H. Skorowski, Warszawa 2015, 7-22.

Humanistyczny wymiar pracy w perspektywie nauczania Kościoła katolickiego, „*Horyzonty wychowania*” 14/30 (2015) 113-131.

Zaangażowanie chrześcijan w życie społeczne, w: *Pogranicza. Sacrum – Profanum*, red. J. Chyła – K. Krzemiński – P. Zientkowski, Łeba 2015.

Regionalna tożsamość religijna, w: *Tożsamość religijna w nowoczesności*, red. L. Dyczewski – K. Jurek, Lublin 2015.

[rec.] M. Bendza, *Historia Kościoła Prawosławnego w Grecji*, Warszawa 2015.

[rec.] T. Skoczek – M. Makowski (red.), *Kard. Aleksander Kakowski – Metropolita Warszawski (1913-1938). Kalendarium*, Warszawa 2015.

[rec.] W. Janocha – J. Koperek – K. Zielińska-Król (red.), *Spółdzielnie socjalne jako instrument polityki społecznej państwa*, Lublin 2015.

[rec.] B. Skoczyńska-Prokopowicz, *Społeczne skutki migracji zarobkowych. Na podstawie opinii mieszkańców Podkarpacia*, Rzeszów 2015.

[rec.] Z. Dziubiński, *Sport i turystyka w Kościele rzymskokatolickim*, Warszawa 2015.

Artykuły popularno-naukowe:

Prawda wypowiedana w miłości, „*Nasz Dziennik*” 19 XII 2015, 9.

Laudacja z okazji nadania tytułu człowieka pojednania dla Adama Daniela Rotfelda, w: *Człowiek pojednania 2013 i 2014*, Gdańsk 2015, 73-79.

Praca jako element aktywizacji człowieka, w: *Innowacje w aktywizacji kobiet 50+. Wyrównywanie szans na rynku pracy. Materiały z konferencji*, Warszawa 2015, 9-10.

Nie pozwól mi umierać Panie w środku lata... Ks. prof. Adam Durak – kapłan i naukowiec, w: *Ecce domus mea. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Adamowi Durakowi*, Warszawa 2015, 6-12.

2016

Wokół problematyki praw człowieka, Warszawa 2016.

Zakochać się w Regionie. Refleksje nad aksjologią regionalizmu, Warszawa 2016.

Aksjologia społeczno-polityczna. Studia i materiały, red. Z. Kobylińska – M. Melnyk – H. Skorowski, Olsztyn – Warszawa 2016.

Kościół wobec „nowych rzeczy” i nowych wyzwań. 25 lat po encyklice Centesimus annus, w: *Polityka społeczna wobec „rzeczy nowych” 25 lecie encykliki Centesimus annus św. Jana Pawła II*, Kraków 2016, 31- 53.

Prawa świata natury, w: *Świat jako wspólny dom. Wokół koncepcji ekologii integralnej w encyklice „Laudato si’ ”*, red. A. Wysocki, Warszawa 2016, 83-108.

Prawo człowieka do godnej śmierci, „Studia nad Rodziną UKSW” 38/1 (2016) 79-99.

Zagubienie współczesnego człowieka w świecie wartości, w: *Aksjologia społeczno-polityczna. Studia i materiały*, red. Z. Kobylińska – M. Melnyk – H. Skorowski, Warszawa – Olsztyn 2016, 10-27.

2017

[red.] *Protopłaści Rodu Jaxa Bykowskich*, Warszawa 2017.

Od wiary do zawierzenia. Rekolekcje dla kapłanów Archidiecezji Gdańskiej, Warszawa – Gdańsk 2017.

Patriotyzm wyzwaniem współczesności. Wokół nowej koncepcji patriotyzmu, Kraków 2017.

Regionalizm w parafii, parafia w regionie, w: *Pogranicza. Kulturotwórcza rola parafii*, red. A. Baranowska – P. Zientkowski, Łeba 2017.

Dialog podstawą wielokulturowości i wieloreligijności, „Edukacja humanistyczna” 2 (2017) 7-12.

Etos Kaszubów w perspektywie Kalwarii Wielewskiej, w: *Kalwaria Wielewska. Stulecie trwania 1915-2015*, red. B. Górczyńska-Przybyłowicz – F. Mudzo – M. Jania-Szczechowiak, Poznań 2017, 77-94.

[rec.] M. Podkowińska, *Komunikacja w pracy socjalnej z rodziną*, Warszawa 2017.

Artykuły popularno-naukowe:

Zrzeszenie jako kategoria aksjologiczna, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1 (2017) 8-11.

Wy jesteście światłością świata... Wy jesteście solą ziemi..., w: *Powołani i Posłani. Rumskie powołania w służbie Kościoła*, Rumia 2017, 3-6.

Wojna etycznie usprawiedliwiona w świetle katolickiej nauki społecznej, „*Studia Philisophiae Christianae*” 3 (2017) 187-193.

2018

Samorząd terytorialny szkołą upodmiotowienia społeczności i uobywatelnienia jednostki, w: *Współczesne wymiary samorządności. 20 lat reformy samorządowej na Mazowszu*, Warszawa 2018, 27-42.

Kulturowe aspekty integracji europejskiej. W kierunku jedności kulturowej Europy, w: *Mistrz i przyjaciel. Ojciec profesor Leon Benigny Dyczewski*, red. M. Halicka – A. Szafranek – L. Dakowicz, Białystok 2018, 159-172.

O potrzebie edukacji patriotycznej, „*Ateneum Kapłańskie*” 5 (2018) 478-485.

Rodzina jako kategoria aksjologiczna, w: *I Kongres Rodziny. Szczęśliwe małżeństwo – szczęśliwa Rodzina*, red. H. Podolski, Warszawa 2018, 13-35.

Regionalizm we współczesnej myśli społecznej Kościoła, w *Wolność. Wieczne wyzwanie*, red. B. Rydliński – S. Sowiński – R. Zenderowski, Warszawa 2018, 313-320.

Samorząd terytorialny szkołą upodmiotowienia społeczności i uobywatelnienia jednostki, w: *Spółeczno-ekonomiczne wymiary współczesnej samorządności*, red. E. Jaska – T. Skoczek, Warszawa 2018.

Kaszubski w liturgii, w: *Różnorodność językowa w Polsce jako dobro wspólne (wybrane przykłady)*, red. K. Kleina – M. Lemańczyk, Warszawa 2018, 164-170.

Jan Paweł II papieżem prawa człowieka, w: *Prawa człowieka, prawa narodów*, Kraków 2018.

2019

Religia i tożsamość narodowa, w: *Od tożsamości do patriotyzmu (Pogranicza 4)*, red. H. Skorowski, Łeba 2019, 17-36.

Patriotyzm lokalny, w: *Od tożsamości do patriotyzmu (Pogranicza 4)*, red. H. Skorowski, Łeba 2019, 145-167.

Aksjologia człowieka w ujęciu katolickiej nauki społecznej, w: *Religia i społeczeństwo. Kompilacja statystyk naukowych*, red. B.B. Starostienko – O.B. Diaczenko, Mohylew 2019, 296-297.

Artykuły popularno-naukowe:

[wywiad] *Moje serce bije po kaszubsku*, „*Pomerania*” 5 (2019) 35-38.

2020

Być u siebie. Regionalizm jako kategoria aksjologiczna integrująca i zabezpieczająca osobę w nowych przestrzeniach społeczno-kulturowych, Warszawa 2020.

Aksjologia czasu. Homilia na Kongresie Regionalistów, w: *XI Kongres Stowarzyszeń Regionalnych 23-25 XI 2018. Materiały i dokumenty*, red. S. Bednarek – S. Różycki, Wrocław 2020, 7-11.

Rodzina i jej prawa w społeczeństwie demokratycznym w świetle katolickiej nauki społecznej, w: *Służąc rodzinie i Ojczyźnie. Św. Janowi Pawłowi II w 100. rocznicę urodzin*, red. U. Bejma – M. Iżycki – L. Szot, Pelplin 2020, 31-46.

Jan Paweł II. Papież praw człowieka, w: *Kościół katolicki w najnowszych dziejach Polski*, red. J. Gmitruk – T. Skoczek, Warszawa 2020, 211-225.

Aksjologia niepodległości. Czy niepodległość jest jeszcze wartością w XXI wieku? Seminare 3 (2020) 51-64.

Współczesne rozumienie regionalizmu, „Niepodległość i pamięć” 4 (2020) 131-140.

Wolność w ujęciu katolickiej nauki społecznej, w: *Wolność dana i zadana (Pogranicza 5)*, red. P. Walewski, Pelplin 2020, 11-22.

Wolność a środki społecznego przekazu, w: *Wolność dana i zadana (Pogranicza 5)*, red. P. Walewski, Pelplin 2020, 127-138.

Perspektywy i wyzwania ruchu regionalistycznego w XXI wieku, w: *XI Kongres Stowarzyszeń Regionalnych Legnica 23-25 IX 2018. Materiały i dokumenty*, red. S. Bednarek – R. Różycki, Wrocław 2020, 41-56.

Zagubienie współczesnego człowieka w świecie wartości, w: *Polacy i Ukraińcy. Komunikacja, Dialog, Pojednanie (Biblioteka Tradycji 159)*, red. M. Melnyk, Rzym – Kraków 2020, 193-210.

Artykuły popularno-naukowe:

[wywiad – Świadkowie historii: Henryk Skorowski] *Zawsze kiedy wracam do Rumi, wszystko wydaje mi się najpiękniejsze, „Rumskie Nowiny” 12 (2020).*

2021

Społeczno-moralna myśl ks. Bronisława Markiewicza, w: *Stulecie kanonicznego zatwierdzenia Zgromadzenia Świętego Michała Archanioła. Kontekst historyczny, społeczny i prawny*, red. R. Kamiński, Warszawa – Kraków 2021, 117-141.

Wkład kardynała Stefana Wyszyńskiego w rozwój polskiej myśli społecznej, w: *Kardynał Stefan Wyszyński. Droga życia i posługi pasterskiej*, red. R. Czekalski, Warszawa 2021, 103-119.

Naród w nauczaniu społecznym Kościoła, w: *Czy wszystko musi być narodowe? Naród jako kategoria aksjologiczna* (Pogranicza 6), red. P. Walewski, Pelplin 2021, 41-55.

Prawa świata natury w kontekście praw człowieka, w: *Człowiek współczesny*, Warszawa 2021, 175-192.

Artykuły popularno-naukowe:

[wywiad] *W wierności siła Polaków*, „Nasz Dziennik”, środa 20.10.2021, 16.

ROZDZIAŁ II

Działalność naukowa

MAGDALENA MARKOCKA
UKSW

**PRACE DYPLOMOWE NAPISANE
POD KIERUNKIEM KSIĘDZA PROFESORA
HENRYKA SKOROWSKIEGO
ORAZ PRACE RECENZOWANE**

A. Prace magisterskie

1. Zbigniew Formella, *Wartości moralne przyrzeczenia i prawa harcerskiego*, Warszawa 1990.
2. Robert Kołakowski, *Problem odpowiedzialności moralnej polityka na przykładzie Powstania Warszawskiego*, Warszawa 1990.
3. Mariusz Kulesza, *Ruch społeczny „Solidarność” wynikiem potrzeby upodmiotowienia społeczeństwa*, Warszawa 1990.
4. Krzysztof Niegowski, *Kryzys wartości moralnych a widmo współczesnej wojny w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, Warszawa 1990.
5. Przemysław Pawelski, *Uzasadnienie nierozzerwalności małżeństwa w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1990.
6. Michał Rychert, *Godność ciała a małżeńska jedność osób w katechezie Jana Pawła II*, Warszawa 1990.
7. Jan Sobiś, *Środki społecznego przekazu w obliczu współczesnych potrzeb Kościoła*, Warszawa 1990.
8. Tadeusz Stromski, *Zasadnicze treści pojęcia cywilizacji miłości w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1990.
9. Janusz Tokarczyk, *Źródła i podstawy godności człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1990.
10. Zbigniew Wejcman, *Pojęcie drugiego obiegu gospodarczego*, Warszawa ATK 1990.
11. Jacek Żurawski, *Program odnowy moralnej młodzieży polskiej w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa ATK 1990.
12. Paweł Jurek, *Polska dyskusja na temat kary śmierci w latach 1980-1990*, Warszawa ATK 1991 r.

13. Sławomir Ochocki, *Działalność społeczna Kościoła na terenie Diecezji Łódzkiej w latach 1921 - 1939*, Warszawa ATK 1991.

14. Stanisław Opala, *Etos pracy w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa ATK 1991.

15. Andrzej Płachecki, *Gospodarka centralnie kierowana w świetle katolickiej nauki społecznej*, Warszawa ATK 1991.

16. Mieczysław Teleman, *Moralne zagrożenia rodziny w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa ATK 1991.

17. Jerzy Trojanowski, *Podstawowe wartości w ustawie ekologicznej w Polsce*, Warszawa ATK 1991.

18. Marek Barański, *Odnowa moralna podstawowym elementem procesu ewangelizacji w przepowiadaniu Jana Pawła II do Ludów Afryki*, Warszawa ATK 1992.

19. Ryszard Ciesonik, *Psychopatologia władzy według Antoniego Kępińskiego*, Warszawa ATK 1992.

20. Jerzy Dominowski, *Zagadnienia społeczne Dekanatu Poddębickiego w latach 1939 - 1945*, Warszawa ATK 1992.

21. Adam Gościński, *Misja i rola katolickich grup trzeźwościowych na przykładzie Diecezji Przemyskiej*, Warszawa ATK 1992.

22. Katarzyna Kołacińska, *Etyczno - społeczne aspekty współczesnego więziennictwa w Polsce*, Warszawa ATK 1992.

23. Krzysztof Kostrzewa, *Rodzina środowiskiem integralnego wychowania dzieci i młodzieży w świetle listów Prymasa Polski i Episkopatu w latach 1980 - 1990*, Warszawa ATK 1992.

24. Zbigniew Mądry, *Koncepcja państwa neutralnego światopoglądowo w ocenie katolickiej nauki społecznej*, Warszawa ATK 1992.

25. Sylwester Ogłuszka, *Psychiczna niezdolność do przyjęcia zobowiązań wynikających z istoty wspólnoty małżeńskiej*, Warszawa ATK 1992.

26. Roman Pawlak, *Wpływ sekularyzacji na kryzys wartości moralnych w świetle nauczania Jana Pawła II w latach 1978-1985*, Warszawa ATK 1992.

27. Antoni Pietras, *Warunki do godziwego przyjęcia święceń kapłańskich w aktualnie obowiązującym Kodeksie Prawa Kanonicznego. Aspekty społeczne*, Warszawa ATK 1992.

28. Wiesław Pluto-Prondzyński, *Rola Ruchów Trzeźwościowych w kształtowaniu postaw moralno - społecznych*, Warszawa ATK 1992.

29. Anna Rybczyńska *Koncepcja władzy międzynarodowej w kontekście przemian społeczności międzynarodowej*, Warszawa ATK 1992.

30. Władysław Staśkiewicz, *Zjawisko kultu gwiazd jako problem duszpasterski*, Warszawa ATK 1992.

31. Zygmunt Wolanin, *Miłość miłosierna wyznacznikiem chrześcijańskiej obecności w świecie w świetle nauczania społecznego Jana Pawła II*, Warszawa ATK 1992.

32. Marek Barejko, *Miłość jako naczelną zasadą życia społecznego w nauce kardynała Augusta Hlonda*, Warszawa ATK 1993.

33. Krzysztof Cyran, *Radość jako zasada życia chrześcijańskiego w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa ATK 1993.

34. Witold Drzyzgiewicz, *Moralne problemy klinicznego stosowania genetyki medycznej w świetle dokumentów Kościoła*, Warszawa ATK 1993.

35. Lech Hebrowski, *Wychowanie do postaw moralno - społecznych w świetle podręczników dla szkół zawodowych*, Warszawa ATK 1993.

36. Zbigniew Hul, *Ochrona środowiska jako problem moralny w świetle polskiej ustawy o ochronie i kształtowaniu środowiska*, Warszawa ATK 1993.

37. Romuald Jendraszek, *Typ środowiska społecznego a praktyki religijne na przykładzie Belchatowa w latach 1980 - 1990*, Warszawa ATK 1993.

38. Stanisław Kąkol, *Moralne wartości literatury na przykładzie "Quo vadis" Henryka Sienkiewicza*, Warszawa ATK 1993.

39. Maria Matyjasik, *Spór o aborcję w Polsce w latach 1980 - 1992*, Warszawa ATK 1993.

40. Władysław Paś, *Działalność społeczno - polityczna kardynała Stefana Wyszyńskiego w świetle "Dziennika Łódzkiego" w latach 1948 - 1981*, Warszawa ATK 1993.

41. Władysław Pietrzyk, *Typ środowiska a praktyki religijne w Dekanacie Kurowickim w latach 1980 - 1989*, Warszawa ATK 1993.

42. Jerzy Sobol, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym kardynała Wyszyńskiego*, Warszawa ATK 1993.

43. Leszek Śpiewak, *Solidarność jako zasada rozwoju i pokoju w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa ATK 1993.

44. Michał Wilkowicz, *Idea olimpizmu a oblicze współczesnego sportu*, Warszawa ATK 1993.

45. Jarosław Zamorski, *Spoleczne aspekty Ruchu Światło - Życie*, Warszawa ATK 1993.

46. Franciszek Zaniewski, *Rola związków zawodowych w wychowaniu moralno - społecznym człowieka pracy w świetle nauczania Jana Pawła II*, Warszawa ATK 1993.

47. Piotr Bajda, *Prawa i obowiązki mniejszości narodowych w świetle dokumentów Stolicy Apostolskiej i instytucji europejskich*, Warszawa ATK 1994.

48. Witold Bojo, *Człowiek jako byt społeczny w listach Episkopatu Polski w latach 1963 - 1983*, Warszawa ATK 1994.

49. Andrzej Hołownia, *Miejsce i rola Skautingu w kształtowaniu wartości wychowawczo – moralnych*, Warszawa ATK 1994.

50. Tadeusz Kamiński, *Odmowa służby wojskowej jako problem etyczny*, Warszawa ATK 1994.

51. Jarosław Klusak, *Rola wstydlivosti w procesie kształtowania postawy miłości w świetle katechez Jana Pawła II*, Warszawa ATK 1994.

52. Michał Kulpiński, *Rola środków społecznego przekazu w wychowaniu moralnym młodzieży w świetle dokumentów salezjańskich po Soborze Watykańskim II*, Warszawa ATK 1994 r.

53. Mirosław Pańczyk, *Wolność religijna warunkiem pokoju na podstawie Orędzi pokojowych Jana Pawła II*, Warszawa ATK 1994.

54. Jan Chabierski, *Odpowiedzialność za samowychowanie w świetle nauczania Jana Pawła II z okazji Światowych Dni Młodzieży*, Warszawa ATK 1995.

55. Grzegorz Jędraszek, *Miejsce narodów we wspólnocie jednoczącej się Europy w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa ATK 1995.

56. Ryszard Kowalski, *Współczesne sekty jako zagrożenie chrześcijańskich wartości w świetle Raportu Stolicy Apostolskiej "Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie."*, Warszawa ATK 1995.

57. Adam Malak, *Znaczenie wymiaru ludzkiego w formacji kapłańskiej w świetle posynodalnej adhortacji "Pastores dabo vobis"*, Warszawa ATK 1995.

58. Władysław Pyrczak, *Etyczno - społeczne aspekty akcji "Wisła" w świetle katolickiej nauki społecznej*, Warszawa ATK 1995.

59. Andrzej Skowroński, *Moralne aspekty pracy w encyklice "Laborem exercens"*, Warszawa ATK 1995.

60. Andrzej Sulej, *Wychowanie młodzieży do postaw społecznych w nauczaniu Jana Pawła II podczas czterech pielgrzymek do Polski*, Warszawa ATK 1995.

61. Ryszard Śliwiński, *Pojęcie integralnego rozwoju w świetle encykliki "Populorum progressio" i "Sollicitudo rei socialis"*, Warszawa ATK 1995.

62. Leszek Ziola, *Kryzys wartości moralnych podstawą zjawiska przestępczości nieletnich w latach 1980-1990 na podstawie danych Instytutu Problematyki Przestępczości*, Warszawa ATK 1995.

63. Andrzej Borowiec, *Rola ojca w rodzinie w świetle "Listu do Rodzin" Jana Pawła II*, Warszawa ATK 1996.

64. Mariusz Chamarczuk, *Odnowa moralna narodu jako przesłanie czwartej pielgrzymki papieża Jana Pawła II do Polski*, Warszawa ATK 1996.

65. Ryszard Flakiewicz, *Wpływ rodziny patologicznej na postawy moralno - społeczne dzieci i młodzieży w świetle "Problemów Rodziny" (1980-1990)*, Warszawa ATK 1996.

66. Marianna Głuchowska, *Wychowanie do postaw społecznych na przykładzie "Trylogii" Henryka Sienkiewicza*, Warszawa ATK 1996.

67. Jacek Grochowski, *Okultyzm jako współczesne zagrożenie moralne człowieka w świetle wypowiedzi Kościoła*, Warszawa ATK 1996.

68. Jerzy Jankowski, *Podstawowe funkcje związków zawodowych w świetle encykliki Jana Pawła II "Laborem exercens"*, Warszawa ATK 1996.

69. Andrzej Kerlin, *Problematyka sumienia narodu w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa ATK 1996.

70. Tomasz Kościelny, *System stopni harcerskich jako element wychowania moralnego młodego człowieka*, Warszawa ATK 1996.

71. Cezary Liwiński, *Podstawowe prawa i obowiązki moralno - społeczne młodzieży w świetle nauczania Jana Pawła II w czasie pielgrzymek do Polski*, Warszawa ATK 1996.

72. Ewa Przyborowska, *System samorządu terytorialnego jako element ochrony praw człowieka*, Warszawa ATK 1996.

73. Albert Rypel, *Prawa i obowiązki mniejszości kulturowo - religijnych w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa ATK 1996.

74. Szymon Spalony, *Wartości moralno - społeczne "teatryku" księdza Bosko*, Warszawa ATK 1996.

75. Małgorzata Targońska, *Etyczno - prawne dylematy sprawiedliwej kary w kontekście praw człowieka*, Warszawa ATK 1996.

76. Jacek Trykoszko, *Moralna odpowiedzialność za potomstwo fundamentalnym elementem chrześcijańskiego rozumienia rodzicielstwa w świetle "Listu do Rodzin" Jana Pawła II*, Warszawa ATK 1996.

77. Jacek Woźniak, *Obowiązek chrztu dzieci a prawo do wolności w świetle współczesnych dokumentów Kościoła*, Warszawa ATK 1996.

78. Sławomir Szczodrowski, *Odpowiedzialność za rozwój fizyczny osoby w świetle współczesnych dokumentów Kościoła*, Warszawa 1997.

79. ks. Jan Cebulak, *Regionalizm we współczesnym życiu religijnym Dekanatu Nowy Żmigród*, Warszawa 1997.

80. Andrzej Nikończyk, *Ochrona prawa do czystego środowiska w krajach wysokorozwiniętych na przykładzie Niemiec*, Warszawa 1997.

81. Antoni Radin, *Euroregiony a tożsamość narodowa państwa w polskiej debacie wokół integracji europejskiej*, Warszawa 1997.

82. Robert Sadowski, *Zjawisko nowego regionalizmu w świetle Deklaracji Wyszehradzkiej*, Warszawa 1997.

83. Katarzyna Zduńska, *Wpływ samoświadomości regionalnej na samoświadomość narodową w świetle dokumentu Ministerstwa Edukacji Narodowej "Dziedzictwo kulturowe w regionie"*, Warszawa 1997.

84. Katarzyna Skucińska, *Ochrona dzieci w konfliktach zbrojnych w świetle prawa międzynarodowego*, Warszawa 1997.

85. Piotr Wiśniewski, *Spoleczno - etyczne aspekty ustawy o prawie autorskim*, Warszawa 1997.

86. Elżbieta Wiatrzyk, *Realizacja konstytucyjnej zasady umacniania i rozszerzania praw i wolności człowieka w działaniach Rzecznika Praw Obywatelskich*, Warszawa 1997.

87. Paweł Borowski, *Rola katolickich środków przekazu w świetle nauki Kościoła*, Warszawa 1997.

88. Ryszard Król, *Życie religijno - moralne w Dekanacie Polanów na przykładzie parafii Kępice*, Warszawa 1997.

89. Włodzimierz Kruczkowski, *Konieczność nowej ewangelizacji wobec zagrożeń moralnych współczesnego świata w świetle nauczania Jana Pawła II podczas światowych dni młodzieży*, Warszawa 1998.

90. Marcin Nowicki, *Sumienie a prawda w świetle encykliki Jana Pawła II "Veritatis splendor"*, Warszawa 1998.

91. Jolanta Nowińska, *Sytuacja społeczna dziecka z rodziny dotkniętej alkoholizmem*, Warszawa 1998.

92. Mirosław Popiel, *Rola nauczyciela jako wychowawcy w świetle czasopisma "Wychowawca" w latach 1993 - 96*, Warszawa 1998.

93. Piotr Szumny, *Model wychowania do wiary w świetle młodzieżowego czasopisma "Ziarna" w latach 1989 - 94*, Warszawa 1998.

94. Agnieszka Sołtysiak, *Naród w programach polskich ugrupowań politycznych*, Warszawa 1998.

95. Leszek Balicki, *Agresja w sporcie. Dyskusja w polskiej prasie sportowej*, Warszawa 1998.

96. Piotr Uszyński, *Ochrona ludności cywilnej w konfliktach zbrojnych w świetle "Raportów Tadeusza Mazowieckiego z byłej Jugosławii"*, Warszawa 1998.

97. Jerzy Skorowski, *Problem restrukturyzacji i prywatyzacji strategicznych sektorów gospodarczych jako element polskiej transformacji ustrojowej na przykładzie sektora naftowego*, Warszawa 1999.

98. Roman Dąbrowski, *Prawo do wolności religijnej w świetle Konkordatu*, Warszawa 1999.

99. Paweł Waszkiewicz, *Podstawowe prawa rodziny w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego (1992)*, Warszawa 1999.

100. Artur Dylewski, *Prawa pacjenta w świetle "Kodeksu etyki lekarskiej"*, Warszawa 1999.

101. Andrzej Bryłowski, *Etos Kaszubów w świetle ludowych kolęd i pastorałek*, Warszawa 1999.

102. Mariusz Witkowski, *Prawo do życia a prawo do wolności w świetle encykliki Jana Pawła II "Evangelium vitae"*, Warszawa 1999.

103. Tadeusz Itrych, *Pobieranie narządów ludzkich jako problem etyczny – społeczny w świetle polskiej ustawy z dnia 26 X 1995 roku*, Warszawa 1999.

104. Stanisław Rębeliński, *Wolność jako prawo i obowiązek moralno – społeczny w świetle encykliki "Veritatis splendor"*, Warszawa 1999.

105. Rafał Świętochowski, *Problem suwerenności państwa polskiego w Układzie Stowarzyszeniowym z Unią Europejską*, Warszawa 1999.

106. Katarzyna Siuciak, *Polska polityka regionalna w świetle dokumentu "Koncepcja polityki przestrzennego zagospodarowania kraju"*, Warszawa 1999.

107. Bartłomiej Lewandowski, *Selektywne podejście współczesnej młodzieży do wartości chrześcijańskiej na podstawie "Raportu o młodzieży"*, Warszawa 1999.

108. Robert Polkowski, *Problem upodmiotowienia społeczności lokalnej w debacie nad nowym podziałem administracyjnym kraju*, Warszawa 1999.

109. Jarosław Hebel, *Tożsamość Polskiego Stronnictwa Ludowego w świetle dokumentów programowych "O kształtowanie szans rozwoju dla Polski"*, Warszawa 1999.

110. Mariusz Jankowski, *Przeobrażenia systemu medialnego po roku 1989 w Polsce*, Warszawa 1999.

111. Marcin Głuszek, *Populizm jako zjawisko życia politycznego na podstawie wyborów prezydenckich lat 1990 i 1995*, Warszawa 1999.

112. Arkadiusz Pagacz, *Ochrona praw człowieka w warunkach zasadniczej służby wojskowej w świetle polskich regulacji prawnych*, Warszawa 1999.

113. Agnieszka Ordakowska, *Miejsce prasy lokalnej w procesie integracji społecznej*, Warszawa 1999.

114. Kazimierz Chudzicki, *Związek Harcerstwa Rzeczypospolitej jako organizacja wychowawcza w świetle jego dokumentów programowo – metodycznych*, Warszawa 2000.

115. Dariusz Sperkowski, *Koncepcja człowieka w New Age w świetle współczesnej literatury*, Warszawa 2000.

116. Jacek Brakowski, *Rozwój człowieka w New AGE jako wyraz dążenia ku samozbawieniu*, Warszawa 2000.

117. Artur Ruduś, *Elementy Sacrum w "Dolinie Issy" Czesława Miłosza*, Warszawa 2000.

118. Przemysław Wielocha, *Zagrożenie prawa do życia w świetle "Raportu o stanie środowiska województwa warszawskiego na 1996 rok"*, Warszawa 2000.

119. Monika Deja – Cieciora, *Kształtowanie się tożsamości europejskiej w dziedzinie bezpieczeństwa po 1991 roku w świetle dokumentów NATO i OBWE*, Warszawa 2000.

120. Artur Brzeziński, *Rola państwa w zakresie zapewnienia bezpieczeństwa osobistego obywateli w Polsce*, Warszawa 2000.

121. Katarzyna Kicka, *Wpływ transformacji ustrojowej w Polsce na przestrzeganie praw mniejszości narodowych w świetle Raportów Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka*, Warszawa 2000.

122. Jacek Jedlak, *Realizacja prawa do wolności w Polsce w latach 80 – tych na podstawie Raportów Komitetu Helsińskiego*, Warszawa 2000.

123. Anna Czarnecka – Markowska, *Statutowe możliwości ONZ w zakresie przeciwdziałania konfliktom*, Warszawa 2000.

124. Andrzej Anusz, *Kościół katolicki wobec opozycji politycznej w Polsce w latach 1976 – 1980*, Warszawa 2000.

125. Anna Sosnowska, *Tendencje nacjonalistyczne w polskim życiu politycznym – społecznym po 1989 r.*, Warszawa 2000.

126. Anna Kamińska, *Elementy liberalizmu w polskiej rzeczywistości po 1989 roku*, Warszawa 2000.

127. Sławomir Kryszczuk, *Reforma ustrojowa państwa a zdolność samorządu województw do prowadzenia samodzielnej polityki regionalnej*, Warszawa 2000.

128. Józef Jasion, *Osobotwórcza rola gier i zabaw w oratorium św. Jana Bosko*, Warszawa 2001.

129. Wojciech Lech, *Rodzina miejscem wychowania moralno – społecznego w nauczaniu Jana Pawła II w czasie pielgrzymek do Ojczyzny*, Warszawa 2001.

130. Paweł Stefański, *Proces resocjalizacji w chrześcijańskich ośrodkach antynarkotycznych*, Warszawa 2001.

131. Adam Ścibek, *Zagadnienie pornografii w czasopiśmie "Miłujcie się"*, Warszawa 2001.

132. Piotr Przyborski, *Wróżbiarstwo jako forma zagrożenia życia religijnego w świetle współczesnej myśli Kościoła*, Warszawa 2001.

133. Sławomir Walczak, *Salezjańskie Duszpasterstwo Młodzieżowe w służbie nowej ewangelizacji w świetle dokumentów Zgromadzenia*, Warszawa 2001.

134. Marcin Kaleta, *Religijno – społeczny fenomen Radia Maryja*, Warszawa 2001.
135. Monika Galej – Michalska, *Zasadnicze elementy Polskiej Racji Stanu w wypowiedziach Ministrów Spraw Zagranicznych w latach 1989 – 1997*, Warszawa 2001.
136. Małgorzata Falkowska, *Rola Francji w tworzeniu bezpieczeństwa Europy Zachodniej po 1989 roku*, Warszawa 2001.
137. Rafał Woroniecki, *Koncepcja wolności, równości i braterstwa na podstawie tryptyku “Trzy kolory: niebieski, biały, czerwony” Krzysztofa Kieślowskiego*, Warszawa 2002.
138. Krzysztof Grzendziński, *Rola i zadania domu dziecka w polskiej rzeczywistości w okresie transformacji*, Warszawa 2002.
139. Justyna Potapczuk, *Współczesna dyplomacja a problemy bezpieczeństwa narodowego w Europie w latach 1975 – 1995*, Warszawa 2002.
140. Mariusz Kowalski, *Prawo do opieki duszpasterskiej osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, Warszawa 2002.
141. Mirosław Hyżak, *Czystość jako wartość moralna w świetle Prawa Harcerskiego*, Warszawa 2002.
142. Błażej Idczak, *Wpływ rodziny z problemami alkoholowymi na dorosłe dzieci alkoholików*, Warszawa 2002.
143. Piotr Sikorski, *Prawo i przyrzeczenie harcerskie źródłem wychowania religijno – obywatelskiego*, Warszawa 2002.
144. Rafał Krysiak, *Satanizm a prawo do wolności religijnej w świetle nauczania Kościoła*, Warszawa 2002.
145. Tadeusz Kociński, *Ruch “Pustynia Miast” forma nowej ewangelizacji w świetle dokumentów Salezjańskich*, Warszawa 2002.
146. Krzysztof Grzendziński, *Rola i zadania domu dziecka w polskiej rzeczywistości w okresie transformacji*, Warszawa 2002.
147. Mariusz Wroniecki, *Koncepcja wolności, równości i braterstwa na podstawie tryptyku “Trzy kolory: niebieski, biały, czerwony” Krzysztofa Kieślowskiego*, Warszawa 2002.
148. Aneta Nowicka, *Kierunki rozwoju polskiej polityki transportowej w kontekście integracji z Unią Europejską*, Warszawa 2002.
149. Agnieszka Łaczyńska, *Polityczno – gospodarcze uwarunkowania likwidacji apartheidu w RPA*, Warszawa 2002.
150. Ewa Orłowska, *Podatek od czynności cywilnoprawnych jako problem etyczny – społeczny*, Warszawa 2002.
151. Waldemar Wołowicz, *Prewencja kryminalna jako nowa forma współdziałania policji ze społeczeństwem w świetle polskich doświadczeń*, Warszawa 2002.

152. Anna Czyrny, *Ochrona danych osobowych w Polsce na tle europejskich standardów prawnych*, Warszawa 2002.

153. Elżbieta Koziół, *Współpraca Polski i Niemiec w Euroregionie Sprewa – Nysa – Bóbr na przykładzie ochrony środowiska*, Warszawa 2002.

154. Alicja Pągowska, *Polityka Stanów Zjednoczonych wobec Europy Zachodniej w latach 1990-tych*, Warszawa 2002.

155. Agnieszka Kadaj, *Współczesne znaczenie nieposłuszeństwa obywatelskiego w kontekście ruchów politycznych w Polsce w latach 1956 – 1989*, Warszawa 2002.

156. Urszula Wypych, *Problematyka łamania praw człowieka w Chinach*, Warszawa 2003.

157. Adam Kiziuk, *Pornografia współczesnym zagrożeniem moralnym młodzieży*, Warszawa 2003.

158. Jacek Pływacz, *Wychowanie religijno – moralne młodzieży na podstawie publikacji posympozjalnych Salezjańskiej Organizacji Sportowej Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2003.

159. Roman Rusiniak, *Wychowanie do wiary przez Salezjańską Organizację Sportową Rzeczypospolitej Polskiej w świetle przeprowadzonych badań*, Warszawa 2003.

160. Marian Sarbinowski, *Eutanazja przejawem cywilizacji śmierci. Studium teologiczno – moralne*, Warszawa 2003.

161. Józef Kawalec, *Zagadnienie manipulacji w środkach społecznego przekazu*, Warszawa 2003.

162. Marzena Bombik, *Zasada subsydiarności w prawodawstwie Unii Europejskiej na przykładzie Traktatu z Maastricht*, Warszawa 2003.

163. Renata Szwed, *Zjawisko lobbingu politycznego w Polsce*, Warszawa 2003.

164. Przemysław Kacprzyński, *Nadzór państwowy, a samodzielność samorządu terytorialnego w Polsce po reformie z 1999 r.*, Warszawa 2003.

165. Katarzyna Wrzosek, *Strategie i techniki wyborcze w polskich kampaniach prezydenckich po 1989 roku*, Warszawa 2003.

166. Renata Wrzosek, *Tendencje regionalne w polityce Unii Europejskiej w świetle dokumentów Komitetu Regionów*, Warszawa 2003.

167. Radosław Ziółkowski, *Cywilna kontrola nad siłami zbrojnymi w III RP*, Warszawa 2003.

168. Szymon Kula, *Reintegracja proradzieckiego obszaru obronnego jako priorytet polityki Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2003.

169. Hanna Dąbrowska, *Działalność i znaczenie Ośrodka Adopcyjno – Opiekuńczego Towarzystwa Przyjaciół Dzieci w Warszawie*, Warszawa 2003.

170. Mariusz Rygała, *Wychowanie do patriotyzmu w świetle pism i dokumentów Związku Harcerstwa Rzeczypospolitej*, Warszawa 2004.

171. Daniel Kwietniewski, *Religijny wymiar "Dekalogu" Krzysztofa Kieślowskiego*, Warszawa 2004.

172. Marek Szymborski, *"Moralność uczuć" w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, Warszawa 2004.

173. Jacek Szymborski, *Problematyka sumienia w Misterium Męki Pańskiej ks. prof. dra Franciszka Harazima*, Warszawa 2004.

174. Janusz Kuskowski, *Elementy religijne w twórczości Antoniny Krzysztosień*, Warszawa 2004.

175. Grzegorz Gugala, *Elementy religijne w tekstach zespołu "Armia" w okresie 1985 – 2000*, Warszawa 2004.

176. Adam Popławski, *Terroryzm w świetle zasad wojny etycznie usprawiedliwionej*, Warszawa 2004.

177. Józef Kamza, *Kryzys ojcostwa jako współczesne zjawisko społeczno – etyczne*, Warszawa 2004.

178. Justyna Janiszewska, *Edukacja europejska członków korpusu polskiej służby cywilnej*, Warszawa 2004.

179. Tomasz Klewinowski, *Zwalczanie praktyk monopolistycznych w Polsce po roku 1989*, Warszawa 2004.

180. Marta Piekarska, *Ewolucja sposobów finansowania kultury w III RP*, Warszawa 2004.

181. Monika Wróbel, *Proces formowania koalicji gabinetowych w III Rzeczypospolitej*, Warszawa 2004.

182. Tomasz Studencki, *Kształtowanie postaw społecznych w kazaniach do młodzieży na podstawie Biblioteki Kaznodziejskiej w latach 1989 – 2001*, Warszawa 2005.

183. Aniela Jarząbek, *Podatek od czynności cywilnoprawnych jako problem etyczny – społeczny*, Warszawa 2005.

184. Dariusz Wesołowski, *System wychowawczy Polskiej Organizacji Harcerskiej*, Warszawa 2005.

185. Jakub Selder, *Oczekiwania społeczne wobec reformy terytorialnej państwa polskiego w 1999 roku na łamach prasy codziennej*, Warszawa 2005.

186. Aleksandra Kosińska, *Ewolucja polityki zagranicznej USA wobec CHRL*, Warszawa 2005.

187. Katarzyna Zielińska, *Formy pomocy uchodźcom w III RP*, Warszawa 2005.

188. Andrzej Pierzchała, *Duszpasterstwo organiczne – monografia parafii p.w. św. Antoniego Padewskiego i św. Stanisława Kostki w Gorzowie Wielkopolskim*, Warszawa 2005.

189. Mariusz Skawiński, *Odpowiedzialne rodzicielstwo w świetle wybranych posoborowych dokumentów Kościoła*, Warszawa 2006.

190. Adam Węgrzyn, *Teologiczno – antropologiczne elementy twórczości Fiodora Dostojewskiego w powieści Bracia Karamazow*, Warszawa 2006.

191. Romuald Perka, *Wychowanie do wolności odpowiedzialnej w kontekście życia małżeńskiego – rodzinnego*, Warszawa 2006.

192. Adam Piotrowski, *Zagrożenia rodziny w kontekście przemian w Polsce w latach 1989 – 2005. Studium na podstawie Listów Rektorów KUL*, Warszawa 2006.

193. Artur Nobis, *Miejsce i rola ONZ w rozwiązywaniu konfliktu Bałkańskiego w latach 1991 – 1999*, Warszawa 2006.

194. Paweł Piątkowski, *Relacja pomiędzy wiarą a nauką w przemówieniach Jana Pawła II do ludzi nauki*, Warszawa 2006.

195. Ekaterina Kudryashova, *Związek Białorusi i Rosji jako przykład integracji byłych republik Związku Radzieckiego*, Warszawa 2006.

196. Marcin Tyski, *Sposób prasowej prezentacji pielgrzymek Jana Pawła II do Polski w 1979 i 1999 roku na przykładzie relacji “Trybuny Ludu” i “Trybuny”*, Warszawa 2006.

197. Marek Pałasz, *Strategiczne cele gospodarcze Meksyku na początku XXI wieku*, Warszawa 2006.

198. Michał Laszczkowski, *Reforma administracyjna 1998 w Polsce*, Warszawa 2007.

199. Grzegorz Gałczyński, *Kształtowanie się koncepcji marketingu narodowego w doświadczeniach polskich*, Warszawa 2007.

200. Tomasz Radkiewicz, *Aspekt religii i kary w prewencyjnej pedagogii Jana Bosko*, Warszawa 2007.

201. Agata Nowicka, *Ochrona praw dziecka w XX i XXI wieku*, Warszawa 2007.

202. Ewelina Grabowska, *Polityka kulturalna Unii Europejskiej w kontekście integracji*, Warszawa 2007.

203. Arleta Sowińska, *Status kobiety w Tunezji – zmiany w prawie i zwyczajach*, Warszawa 2007.

204. Krzysztof Książkiewicz, *Znaczenie i rola samorządu terytorialnego w procesie rozwoju regionalnego województwa Podkarpackiego*, Warszawa 2007.

205. Krzysztof Kieszkowski, *Kwestia Albańska jako czynnik destabilizujący na Bałkanach*, Warszawa 2007.

206. Monika Cyknar, *Zarządzanie środowiskiem w gminie Hoczów, Rzeszów 2007*.

207. Danuta Blok, *Kreowanie potrzeb konsumentów jako nowy trend w public relations przedsiębiorstwa*, Rzeszów 2007.

208. Patryk Michałek, *Współczesna organizacja jako wyzwanie dla współczesnego menedżera*, Rzeszów 2007.

209. Agata Kiełbicka, *Kreowanie wizerunku marki jako ważny element strategii marketingowej firmy*, Rzeszów 2007.

210. Iwona Karnasiewicz, *Zarządzanie personelem czynnikiem sukcesu firmy na przykładzie Bieszczadzkiej Spółdzielczej Kasy Oszczędnościowo – Kredytowej SKOK*, Rzeszów 2007.

211. Sabina Nakonieczna, *Wpływ planu marketingowego na rozwój małych i średnich przedsiębiorstw*, Rzeszów 2007.

212. Barbara Talar, *Marketing w systemie i rozwoju na przykładzie Lukas Banku*, Rzeszów 2007.

213. Maria Mazurek, *Marketing usług bankowych na przykładzie Banku Ochrony Środowiska S.A.*, Rzeszów 2007.

214. Andrzej Michno, *Siła marki w procesie zakupu firmowej odzieży sportowej. Czynniki warunkujące decyzję klienta w procesie zakupów*, Rzeszów 2007.

215. Anna Szczołko, *Wpływ systemów informacji marketingowej na zarządzanie firmą na przykładzie Hardwood Sawmill SP z.o.o w Zawadówce i F.M. Simba w Jarosławiu*, Rzeszów 2007.

216. Ewa Niemczycka, *Fundusze strukturalne jako przykład instrumentów finansujących inwestycje na przykładzie gminy Rokitnica*, Rzeszów 2007.

217. Anna Wolska, *Rynek pracy w okresie transformacji ustroju gospodarczego na przykładzie wybranego obszaru woj. Lubelskiego*, Rzeszów 2007.

218. Alicja Mucha, *Budżet jako podstawa działalności gminy na przykładzie gminy miasta Przeworsk w latach 2003 – 2006*, Rzeszów 2007.

219. Aneta Murias, *Aktywne formy zwalczania bezrobocia i ich efektywność na przykładzie działalności PUP w Łańcucie*, Rzeszów 2007.

220. Mariusz Mazurkiewicz, *Charakterystyka akcji i ich rola w gospodarce rynkowej*, Rzeszów 2007.

221. Maciej Mirek, *Ocena społeczno – ekonomiczna jednostki samorządu terytorialnego na przykładzie gminy Przeworsk*, Rzeszów 2007.

222. Bogusława Krauz, *Źródła dochodów i wydatków budżetu jednostki samorządu terytorialnego na przykładzie gminy Grodzisko Dolne w latach 2002 – 2005*, Rzeszów 2007.

223. Anna Orkisz, *Zarządzanie aktywnymi programami przeciwdziałania bezrobociu na przykładzie Powiatowego Urzędu Pracy w Dębicy*, Rzeszów 2007.

224. Andżelika Ryglowska, *Instrumenty komunikacji marketingowej dla dóbr inwestycyjnych na przykładzie zakładów automatyki „Polna” S.A w Przemyślu*, Rzeszów 2007.

225. Marta Mokrzycka, *Wykorzystanie środków z Funduszy Przedakcesyjnych i strukturalnych na przykładzie gminy Molas*, Rzeszów 2007.

226. Agnieszka Miś, *Formy przewycięzania bezrobocia w powiecie leżajskim*, Rzeszów 2007.

227. Ewa Siuzdak, *Motywowanie jako element zarządzania*, Rzeszów 2007.

228. Marta Stopyra, *Rola marketingu w ocenie poziomu rozwoju gospodarczego świata i Europy*, Rzeszów 2007.

229. Małgorzata Strzępka, *Systemy zarządzania jakością w Przemysle motoryzacyjnym na przykładzie firmy Meyer i Hosaja*, Rzeszów 2007.

230. Maria Szostkiewicz, *Promocja powiatu krośnieńskiego jako element marketingu turystycznego*, Rzeszów 2007.

231. Elżbieta Ciszewska, *Istota i znaczenie podatku od towarów i usług VAT*, Rzeszów 2007.

232. Marek Dąbrowski, *Alkoholizm jako zagrożenie moralne młodzieży*, Warszawa 2007.

233. Ewelina Lendzioszek, *Zjawisko separatyzmu we współczesnym świecie na przykładzie Ligi Północnej*, Warszawa 2007.

234. Michał Małdziński, *Normalizacja stosunków z federacją Rosyjską jako istotny element polskiej polityki zagranicznej*, Warszawa 2007.

235. Wioleta Cieliczka, *Analiza marketingu mix na przykładzie firmy STALBUD Sp. z o. o. Opis, propozycje usprawnień*, Rzeszów 2007.

236. Bożena Gumiela, *Promocja jednym z podstawowych czynników firmy Wienerberger Ceramika Budowlana Sp. z o.o.*, Rzeszów 2007.

237. Grzegorz Mokrzycki, *Polityka pieniężna Banku Centralnego w latach 1990 – 2003*, Rzeszów 2007.

238. Kamil Lis, *Problem bezpieczeństwa energetycznego Polski po przystąpieniu do Unii Europejskiej*, Warszawa 2007.

239. Artur Gontarski, *Kształtowanie wizerunku przez sport motorowy na przykładzie marki SUBARU*, Rzeszów 2007.

240. Daniel Kitka, *Wybrane systemy zarządzania jakością w przedsiębiorstwie produkcyjnym na przykładzie zakładów zbożowych w Zamościu*, Rzeszów 2007.

241. Przemysław Gontarz, *Internet jako nowe medium przekazu reklamowego*, Rzeszów 2007.

242. Mariusz Kyc, *Wpływ promocji na rozwój miasta Rzeszowa*, Rzeszów 2008.

243. Piotr Kula, *Działalność inwestycyjna samorządu terytorialnego na przykładzie miasta i gminy Janów Lubelski*, Rzeszów 2008.

244. Olga Kulesza, *Polityka Unii Europejskiej w zakresie zwalczania korupcji. Studium na przykładzie Polski*, Warszawa 2008.

245. Monika Selech, *Ochrona praw konsumenta ze szczególnym uwzględnieniem roli rzecznika praw konsumentów*, Rzeszów 2008.

246. Kinga Serafin, *Rola kapitału intelektualnego w kształtowaniu przewagi konkurencyjnej współczesnych przedsiębiorstw na przykładzie firmy Asseco Poland S.A.*, Rzeszów 2008.

247. Barbara Sielska, *Product placement formą współczesnej promocji w procesie komunikacji marketingowej. Studium przypadku na przykładzie studentów Politechniki Rzeszowskiej*, Rzeszów 2008.

248. Ewa Sierot, *Kształtowanie wizerunku przedsiębiorstwa na przykładzie klastra „Dolina Lotnicza”*, Rzeszów 2008.

249. Edyta Siusiak, *Rola reklamy w promocji zdrowego stylu życia. Studium przypadku na przykładzie współczesnej prasy kobiecej*, Rzeszów 2008.

250. Magdalena Sowa, *Reklama w życiu człowieka. Studium przypadku na przykładzie studentów studiów uzupełniających magisterskich Wydziału Zarządzania i Marketingu Politechniki Rzeszowskiej*, Rzeszów 2008.

251. Katarzyna Sroka, *Uwarunkowania komunikowania się jednostek w organizacji. Studium przypadku Urzędu Statystycznego w Rzeszowie*, Rzeszów 2008.

252. Arkadiusz Stępień, *Public relations jako sposób kreowania wizerunku firmy. Studium przypadku na przykładzie „Hotelu Prezydenckiego” w Rzeszowie*, Rzeszów 2008.

253. Magda Śliwa, *Analiza indywidualnych i grupowych ubezpieczeń. Studium przypadku w oparciu o PZU Życie S.A.*, Rzeszów 2008.

254. Iwona Wajda, *Bariery w komunikacji interpersonalnej i sposoby ich przewyższania*, Rzeszów 2008.

255. Piotr Wandas, *Strategia promocyjna rozwoju miasta Dynów w latach 2008 – 2014*, Rzeszów 2008.

256. Katarzyna Wanowicz, *Efektywność zadań inwestycyjnych. Studium przypadku na przykładzie gminy Białobrzegi*, Rzeszów 2008.

257. Daniel Warzocha, *Reklama polityczna formą kreowania rzeczywistości*, Rzeszów 2008.

258. Justyna Więcek, *Rola komunikacji w kierowaniu organizacją*, Rzeszów 2008.

259. Dorota Wilk, *Motywacja jako narzędzie zarządzania współczesnym przedsiębiorstwem*, Rzeszów 2008.

260. Grzegorz Kęsik, *Polityka wobec dziedzictwa kulturowego w wymiarze lokalnym. Studium na przykładzie miasta Ciechanów*, Warszawa 2008.

261. Maciej Lentas, *Wspólna polityka bezpieczeństwa i obrony. Studium na podstawie misji wojskowych i policyjnych w byłej Jugosławii*, Warszawa 2008.

262. Piotr Szczuka, *Pozyskiwanie środków z Unii Europejskiej a finansowanie zadań jednostki samorządowej na przykładzie miasta Łomża*, Warszawa 2008.

263. Sylwia Jaszczyk, *Koncepcja zagrożeń asymetrycznych dla bezpieczeństwa państwa. Studium na przykładzie transnarodowej przestępczości zorganizowanej*, Warszawa 2008.

264. Olga Michalec, *Polityka Władimira Putina a łamanie praw człowieka w Rosji*, Warszawa 2008.

265. Łukasz Błaszczuk, *Terroryzm islamski na przykładzie organizacja al. – Kaida*, Warszawa 2008.

266. Bartłomiej Ćwikła, *Kryzys demokracji i systemu gospodarczego w Niemczech w latach 1919-1933 jako podstawa sukcesu politycznego NSDAP*, Warszawa 2008.

267. Krzysztof Krusiewicz, *Miejsce samorządu terytorialnego w społeczeństwie obywatelskim na przykładzie Mińska Mazowieckiego*, Warszawa 2008.

268. Krzysztof Paziewski, *Główne kierunki polityki zagranicznej Królestwa Szwecji po 1945 roku*, Warszawa 2008.

269. Tomasz Wierchowski, *Aspekty duszpastersko – wychowawcze posługi kapelanów więziennych*, Warszawa 2009.

270. Marcin Jurgilewicz, *Wpływ koncepcji prawa naturalnego na rozumienie praw człowieka*, Warszawa 2009.

271. Hanna Drygalska, *Euroregion Silesia jako przykład polityki regionalnej w Unii Europejskiej w latach 1998-2008*, Warszawa 2009.

272. Katarzyna Wilimborek, *Znaczenie dyplomacji publicznej w zakresie kształtowania wizerunku Polski*, Warszawa 2009.

273. Milena Otczyk, *Kategoria obywatelstwa europejskiego*, Warszawa 2009.

274. Robert Czaplicki, *Sytuacja osób pozbawionych wolności w Turcji. Studium na przykładzie orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, Warszawa 2009.

275. Nina Katarzyna Janiak, *Kampania wyborcza do Sejmu RP, studium na przykładzie strategii Pawła Poncyliusza*, Warszawa 2009.

276. Alicja Pawłowska, *Polskie partie polityczne w Parlamencie Europejskim. Modele prezentacji*, Warszawa 2009.

277. Mateusz Potaś, *Finansowanie polskiego rolnictwa po akcesji do Unii Europejskiej*, Warszawa 2009.

278. Adam Wilczyński, *Mentalność Polaków jako bariera budowy społeczeństwa obywatelskiego w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 2009.

279. Łukasz Prokop, *Wieloaspektowość problematyki praskiej wiosny*, Warszawa 2009.

280. Katarzyna Ołdak, *Fundusze Unijne czynnikiem rozwoju społeczności lokalnej. Studium na przykładzie obszaru powiatu wołomińskiego*, Warszawa 2009.

281. Kamil Łysoniewski, *Zintegrowany Program Operacyjny Rozwoju Regionalnego 2004-2006 jako czynnik rozwoju regionów w Polsce*, Warszawa 2009.

282. Bartłomiej Miksa, *Rola i znaczenie partii agrarnej w systemie demokratycznym. Studium na przykładzie PSL*, Warszawa 2009.

283. Emilia Okrzeja, *Stany Zjednoczone Ameryki Północnej wobec problemu imigracji z Meksyku*, Warszawa 2009.

284. Katarzyna Gwardys, *Kościoty chrześcijańskie wobec integracji z Unią Europejską*, Warszawa 2009.

285. Magdalena Blejwas, *Pozycja Ameryki Łacińskiej we współczesnym świecie międzynarodowym*, Warszawa 2009.

286. Marcin Dyląg, *Koszty transformacji ustrojowej w Polsce*, Warszawa 2009.

287. Joanna Rutkowska, *Zintegrowany Program Operacyjny Rozwoju Regionalnego 2004-2006 jako czynnik kształtujący sytuację regionu. Studium na przykładzie województwa podlaskiego*, Warszawa 2009.

288. Anna Tabędzka, *Rola i działalność Komisji Etyki Poselskiej w Polskim Sejmie w latach 1997-2008*, Warszawa 2009.

289. Kristian Zacheja, *Działalność duszpasterska i społeczno-wychowawcza Salezjanów polskich w Szwecji*, Warszawa 2010.

290. Aleksandra Cwalina, *Współpraca sektora pozarządowego z administracją publiczną. Studium na przykładzie samorządu województwa mazowieckiego*, Warszawa 2010.

291. Barbara Kowal, *Współczesne znaczenie Internetu w kształtowaniu wizerunku polityka*, Warszawa 2010.

292. Martyna Mańkowska, *Celebrities w świecie polityki. Etyczno-społeczne aspekty konwersji roli polityka*, Warszawa 2010.

293. Agnieszka Nagraba, *Współpraca trójstronna i bilateralna w ramach Trójkąta Weimarskiego*, Warszawa 2010.

294. Magdalena Sawicka, *Model amerykańskiego przywództwa politycznego w świetle wybranej koncepcji politologicznej. Studium na przykładzie prezydentury George'a W. Busha*, Warszawa 2010.

295. Michał Piasecki, *Działalność Powiatowego Urzędu Pracy w Białymstoku w latach 2004-2009*, Warszawa 2010.

296. Justyna Wójcik, *Wizja Europy w nauczaniu Benedykta XVI w świetle papieskich pielgrzymek*, Warszawa 2010.

297. Michał Słodkowski, *Personalistyczny sens sumienia w poglądach i nauczaniu Karola Wojtyły-Jana Pawła II*, Kraków 2011.

298. Krzysztof Rudziński, *Moralne aspekty formacji ministrantów*, Kraków 2011.

299. Adam Kierszka, *Moralne aspekty cielesności*, Kraków 2011.

300. Magdalena Szawłowska, *Portale społecznościowe miejscem budowy relacji międzyludzkich*, Warszawa 2011.

301. Sylwia Śliwa, *Problem nierównego statusu kobiet i mężczyzn na polskim rynku pracy. Studium z socjologii praw człowieka*, Warszawa 2012.

302. Olga Dzięgielewska, *Reklama społeczna w opinii studentów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Studium na przykładzie wybranych reklam*, Warszawa 2012.

303. Iwo Szulc, *Instytucje wsparcia studentów i absolwentów na rynku pracy na przykładzie biura karier UKSW*, Warszawa 2012.

304. Paweł Książek, *Znaczenie elitaryzmu w wybranych współczesnych kulturach*, Warszawa 2012.

305. Elwira Broma, *Rasizm jako zjawisko społeczne*, Warszawa 2012.

306. Marta Skłodowska, *Pracoholizm, jako współczesne zjawisko społeczne*, Warszawa 2012.

307. Szymon Niewrzał, *Zjawisko zorganizowanej przestępczości narkotykowej*, Warszawa 2012.

308. Marcin Orliński, *Analiza działań socjotechnicznych w wyborach parlamentarnych 2007 r.*, Warszawa 2012.

309. Michał Lis, *Portale społecznościowe zagrożeniem dla współczesnych, dzieci i młodzieży*, Warszawa 2012.

310. Katarzyna Nowak, *Kobiety na drodze przemian ustrojowych w Polsce w latach 1945-2013*, Warszawa 2013.

311. Agnieszka Urbańska, *Public Relations jako współczesne zjawisko społeczne*, Warszawa 2013.

312. Agnieszka Schulz, *Zjawisko manipulacji w reklamie*, Warszawa 2014.

313. Aleksandra Karolina Górka, *Operacje plastyczne jako sposób kreowania wizerunku człowieka*, Warszawa 2014.

314. Katarzyna Kruszewska, *Coaching jako nowa forma wsparcia w życiu*, Warszawa 2014.

315. Paulina Pilacińska, *Pracoholizm jako zagrożenie więzi małżeństwo – rodzinnej*, Warszawa 2014.

316. Aleksandra Wójcicka, *Cielesność jako istotny element wizerunku kobiety na podstawie filmów*, Warszawa 2014.

317. Monika Sobieska, *Fanpage jako nowoczesna forma reklamy w mediach społecznościowych. Studium na przykładzie portalu Facebook*, Warszawa 2014.

318. Joanna Mazurkiewicz, *Rola mediacji transgranicznych w sprawach rodzinnych. Studium socjologiczne na przykładzie Polski i Niemiec*, Warszawa 2015.

319. Rafał Dardziński, *Marketing internetowy we współczesnym społeczeństwie. Studium socjologiczne*, Warszawa 2015.

320. Katarzyna Durmaj, *Geneza i rozwój form pomocy dla alkoholików. Studium socjologiczne na przykładzie AA*, Warszawa 2015.

321. Anna Dobrowolska, *Rozwój społeczności lokalnych w dobie globalizacji. Studium socjologiczne na przykładzie gminy Prażmów*, Warszawa 2015.

322. Dorota Dyś, *Motywowanie w zarządzaniu zasobami ludzkimi. Studium socjologiczne na przykładzie wybranej literatury*, Warszawa 2015.

323. Sylwia Hraj, *Wizerunek lidera w kontekście przywódcy i autorytetu. Analiza socjologiczna na przykładzie wybranej literatury przedmiotu*, Warszawa 2015.

324. Katarzyna Jesiotr, *Spoleczne funkcje wybranych świąt oraz zwyczajów polskich i ich wpływ na społeczeństwo polskie XXI w. Studium socjologiczne na podstawie wybranej literatury przedmiotu*, Warszawa 2015.

325. Tomasz Leszczyński, *Agresja w sporcie. Zjawisko przenoszenia agresji z aren sportowych na trybuny. Studium socjologiczne na przykładzie derbów Warszawy*, Warszawa 2015.

326. Aleksandra Majos, *Zjawisko manipulacji w komunikacji interpersonalnej. Studium socjologiczne na przykładzie wybranej literatury przedmiotu*, Warszawa 2015.

327. Paweł Masiukiewicz, *Strategia pozyskiwania pracowników wysoko wykwalifikowanych. Studium socjologiczne na przykładzie literatury przedmiotu*, Warszawa 2015.

328. Justyna Przybysz, *Mediacje rodzinne jako forma rozwiązywania konfliktów. Studium na przykładzie wybranej literatury przedmiotu*, Warszawa 2015.

329. Marta Strojek, *Dyskryminacja pracowników ze względu na płeć. Analiza na przykładzie wybranej literatury przedmiotu*, Warszawa 2015.

330. Karol Wzgarda, *Lokalna opieka i pomoc społeczna wobec niepełnosprawnych po transformacji systemowej. Studium na przykładzie powiatu mławskiego*, Warszawa 2015.

331. Klaudia Riabow, *Budowanie lojalności pracowników wobec firmy. Studium socjologiczne na przykładzie wybranej literatury przedmiotu*, Warszawa 2015.

332. Joanna Kowalska, *Cybernetyzacja śmierci jako przejaw mentalności społeczeństwa konsumpcyjnego*, Warszawa 2015.

333. Kamil Maciejczyk, *Metody i techniki wpływu społecznego na społeczeństwo PRL*, Warszawa 2015.

334. Joanna Wróblewska, *Budowanie wizerunku marki. Studium przypadku na przykładzie marki Coca – Cola*, Warszawa 2015.

335. Monika Grzegorzówka, *Starość jako problem społeczny. Studium socjologiczne na podstawie literatury przedmiotu i zastanych danych empirycznych*, Warszawa 2016.

336. Małgorzata Wiśniewska, *Zjawisko dobroczynności we współczesnej Polsce. Studium socjologiczne na podstawie literatury przedmiotu i zastanych danych empirycznych*, Warszawa 2016.

337. Patrycja Sosnowska, *Podmioty pomocy bezdomnych w Polsce. Studium socjologiczne na podstawie literatury przedmiotu i zastanych danych empirycznych*, Warszawa 2016.

338. Aleksandra Wróbel, *Rekrutacja jako podstawa zarządzania zasobami ludzkimi. Studium socjologiczne w świetle opinii pracowników działów personalnych*, Warszawa 2017.

339. Anna Pietrzak, *Pielgrzymowanie jako fenomen społeczno-religijny. Studium socjologiczne na przykładzie kaliskiej pieszej pielgrzymki na Jasną Górę*, Warszawa 2017.

340. Adrianna Mordaka, *Otyłość dzieci i młodzieży jako współczesny problem w Polsce. Studium socjologiczne na podstawie danych zastanych i literatury przedmiotu*, Warszawa 2017.

341. Magda Tomaszewska, *Rola znaczących innych w procesie socjalizacji*, Warszawa 2017.

342. Krzysztof Kozikowski, *Patriotyzm jako wartość i postawa społeczna. Studium na przykładzie studentów UKSW*, Warszawa 2017.

343. Monika Bem, *Mediacje i negocjacje jako sposoby rozwiązywania konfliktów. Studium na podstawie wybranej literatury przedmiotu*, Warszawa 2017.

344. Michał Dziobkowski, *Stereotyp kobiety w środkach masowego przekazu. Studium socjologiczne na podstawie literatury przedmiotu i danych zastanych*, Warszawa 2017.

345. Joanna Budnik, *Wykorzystanie funduszy unijnych przez samorząd terytorialny. Studium przypadku na przykładzie gminy Czosnów*, Warszawa 2017.

346. Sylwia Hraj-Fryc, *Problematyka motywacji i autorytetu wśród pokolenia Y i generacji Z. Analiza socjologiczna na przykładzie wybranej literatury*, Warszawa 2018.

347. Dawid Małecki, *System wartości współczesnej młodzieży polskiej w świetle popkultury. Studium socjologiczne w oparciu o badania CBOS-u i materiały zastane*, Warszawa 2018.

348. Laura Stępień, *Rola mody w kreowaniu jakości życia współczesnej młodzieży studium socjologiczne na podstawie literatury przedmiotu*, Warszawa 2018.

349. Agnieszka Zalewska, *Zarządzanie zasobami ludzkimi w przedsiębiorstwie. Studium socjologiczne na podstawie literatury przedmiotu i danych zastanych*, Warszawa 2018.

350. Franciszek Płociennik, *Capoeira jako zjawisko społeczno-kulturowe*, Warszawa 2018.

351. Tomasz Żyła, *Tożsamość regionalna mieszkańców gminy Kłomnice. Studium socjologiczne na przykładzie wybranej literatury i badań własnych*, Warszawa 2018.

352. Franciszka Opoka, *Używanie narkotyków przez młodzież gimnazjalną jako problem społeczny na przykładzie uczniów Gimnazjum nr 112 im. Króla Jana III Sobieskiego w Warszawie*, Warszawa 2019.

353. Paulina Załuska, *Zjawisko narkomanii w Polsce. Studium socjologiczne na przykładzie szkół ponadgimnazjalnych w Ostrołęce*, Warszawa 2019.

354. Jacek Leszczyński, *Demograficzne aspekty procesu starzenia się ludności polskiej i hiszpańskiej. Studium socjologiczne na podstawie badań zastanych i wybranej literatury przedmiotu*, Warszawa 2020.

B. Rozprawy doktorskie

1. Jarosław Koral, *Procesy przemian społeczno-obyczajowych na Ziemiach Zachodnich po II Wojnie Światowej na przykładzie Ziemi Świebodzińskiej*, Warszawa 1995.

2. Piotr Mazurkiewicz, *Kościół w społeczeństwie otwartym. Spór o obecność Kościoła w społeczeństwie polskim w okresie transformacji ustrojowej*, Warszawa 1996.

3. Adam Mazur, *Etyka zawodu oficera. Filozoficzno-antropologiczne uwarunkowania Kodeksu Oficera Wojska Polskiego*, Warszawa 1997.

4. Janusz Włodarczyk, *Aksjologiczne ujęcie narodu w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1998.

5. Edward Rusin, *Poglądy i działalność ks. St. Belcha na emigracji*, Warszawa 1998.

6. Tadeusz Kamiński, *Antropologiczno-etyczne założenia etyki pracownika socjalnego*, Warszawa 1999.

7. Dariusz Gas, *Rola Instytutu Polskiego Akcji Katolickiej w integracji środowiska emigracji polskiej w Anglii*, Warszawa 1999.

8. Jan Cebulak, *Regionalizm małopolski w piśmiennictwie księdza Władysława Sarny*, Warszawa 2000.

9. Radosław Zenderowski, *Problem reintegracji miast podzielonych granicą państwową na przykładzie Cieszyna i Cieszyna Czeskiego*, Warszawa 2001.

10. Roman Lewandowski, *Rola i znaczenie Urzędów Pracy w okresie transformacji ustrojowej w świetle polskich doświadczeń*, Warszawa 2001.

11. Małgorzata Paszkowska, *Prawa pacjenta jako swoista kategoria praw człowieka*, Warszawa 2001.

12. Stanisław Pochwała, *Tadeusz Polaczek – Kornecki jako działacz społeczny (1885 – 1942)*, Warszawa 2002.

13. Mariusz Chamarczuk, *Miejsce Polskiej Misji Katolickiej w środowisku emigracyjnym Polonii Szwedzkiej*, Warszawa 2003.

14. Marian Krupa, *Zarządzanie współczesną organizacją w perspektywie aksjologicznej. W kierunku doskonałości organizacyjnej*, Warszawa 2003.

15. Krzysztof Czubocho, *Procesy państwowotwórcze w świetle prawa międzynarodowego*, Warszawa 2003.

16. Wergiliusz Gołąbek, *Zmiany w instytucjach kultury w okresie transformacji na przykładzie instytucji artystycznych*, Warszawa 2003.

17. ks. Stanisław Turek, *Współczesne formy obchodzenia świąt kościelnych. Inkulturacja świętowania w Dekanacie Leżajsk*, Warszawa 2003.

18. Beata Pyzik, *Ewolucja pojęcia prawa do pracy w okresie transformacji ustrojowej w świetle współczesnych dokumentów społeczno – prawnych*, Warszawa 2004.

19. Grzegorz Pyzik, *Regulacja prawa własności w państwie demokratycznym w świetle współczesnych polskich doświadczeń*, Warszawa 2004.

20. ks. Zbigniew Zieliński, *Przekaz wartości religijnych w zreformowanej polskiej szkole publicznej po 1990 roku*, Warszawa 2004.

21. Jacek Janiszewski, *Problemy adaptacyjne polskiej wsi i rolnictwa w kontekście integracji z Unią Europejską*, Warszawa 2004.

22. Andrzej Anusz, *Rola Kościoła Katolickiego w formowaniu społeczeństwa obywatelskiego w PRL w okresie powstawania niezależnych instytucji politycznych (1976 – 1981)*, Warszawa 2004.

23. ks. Maciej Hułas, *Relacja pracy i kapitału według Oswalda Von Nell-Breuning*, Warszawa 2004.

24. ks. Wojciech Pac, *Dynamika przeobrażeń samorządu terytorialnego w latach 90—tych XX wieku na przykładzie Gminy Krosno*, Warszawa 2004.

25. Weronika Zaremba, *Prawo do życia w świetle nauczania Jana Pawła II*, Warszawa 2005.

26. Tadeusz Patruś, *Miejsce przedsiębiorstw komunalnych w strukturach społeczności lokalnych. Studium na przykładzie miasta wojewódzkiego Rzeszowa*, Warszawa 2005.

27. Paweł Wais, *Regionalizm a integralność życia państwowego*, Warszawa 2005.

28. Roman Grzejszczak, *Dalekowschodnie sztuki walki a zjawisko walki i przemocy we współczesnym świecie. Studium na przykładzie polskich doświadczeń*, Warszawa 2005.

29. Jacek Kraś, *Reforma administracji publicznej w III RP w świetle zasad katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 2005.

30. Czesław Czuba, *Etycznie – społeczne aspekty etosu współczesnego policjanta. Studium na podstawie województwa Podkarpackiego*, Warszawa 2005.

31. Anna Nizioł, *Aktywność turystyczna i rekreacyjna w wymiarze czasu wolnego młodzieży na przykładzie studentów Rzeszowa*, Warszawa 2005.

32. Małgorzata Lorenc - Szpila, *Akceptacja wartości religijno – moralnych w środowisku liderów wiejskich Podkarpacia. Studium socjologiczne na przykładzie słuchaczy Ludowego Uniwersytetu Katolickiego Archidiecezji Przemyskiej*, Warszawa 2005.

33. Zdzisław Banat, *Samorząd terytorialny a upodmiotowienie społeczności lokalnej i jednostki ludzkiej. Studium na przykładzie województwa Podkarpackiego*, Warszawa 2005.

34. Ireneusz Kraś, *Dostosowanie polskiego systemu bankowego do standardów Unii Europejskiej*, Warszawa 2005.

35. Jan Malicki, *Niebezpieczeństwa totalitaryzmu w demokratycznym społeczeństwie według Herberta Marcuse*, Warszawa 2006.

36. Renata Grzywacz, *Uczestnictwo młodzieży szkół gimnazjalnych w rekreacji ruchowej. Studium socjologiczne na przykładzie miasta Rzeszowa*, Warszawa 2006.

37. Marian Putyra, *Mniejszości kulturowo – religijne jako podmiot społeczności międzynarodowej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Warszawa 2006.

38. Antoni Olak, *Zjawisko przemocy w rodzinie. Studium na przykładzie Województwa Podkarpackiego*, Warszawa 2006.

39. Józef Preizner, *Teoria systemów społecznych Niklasa Luhmanna jako model nowego paradygmatu w socjologii*, Warszawa 2006.

40. Justyna Laszuk, *Kultura negocjacyjna Polaków w kontekście integracji europejskiej*, Warszawa 2007.

41. Katarzyna Błaszczuk, *Środowiska społeczne wobec zjawiska przemocy domowej. Studium na przykładzie Rzeszowa w latach 1997 – 2002*, Warszawa 2007.

42. Agnieszka Koźlarek, *Wizerunek ruchu społecznego „Solidarność” w prasie oficjalnej i solidarnościowej*, Warszawa 2007.

43. ks. Andrzej Wierciński, *Spoleczne aspekty ludzkiego cierpienia*, Warszawa 2007.

44. o. Arnold Marek, *Motywy anonimowych alkoholików do abstynencji i życia w trzeźwości. Studium socjologiczne na podstawie województwa podkarpackiego*, Warszawa 2007.

45. ks. Artur Wysocki, *Caritas politica jako koncepcja politycznego zaangażowania Kościoła w myśli Piusa XI*, Warszawa 2007.

46. Arkadiusz Góralczyk, *Czynniki kształtujące służbę cywilną w Polsce. Studium na przykładzie polskich doświadczeń okresu transformacji (1989 – 2006)*, Warszawa 2007.

47. ks. Antoni Balcerzak, *Rola katolickich mediów w edukacji i wychowaniu do chrześcijańskiej obecności w świecie. Studium na podstawie audycji młodzieżowych „Czas wzrastania” w Radio Maryja w latach 1994 – 2004*, Warszawa 2007.

48. Maria Kotlinowska, *Problem agresji wśród młodzieży szkół ponadgimnazjalnych. Studium na przykładzie powiatu gorlickiego*, Warszawa 2007.

49. Janusz Niemir, *Wartości religijno – moralne młodzieży szkół średnich w środowisku miejskim. Studium na przykładzie Rzeszowa*, Warszawa 2007.

50. Małgorzata Chackiewicz, *Zjawisko przemytu flory i fauny jako współczesny problem etyczno – społeczny*, Warszawa 2007.

51. Aneta Szopny, *Separatyzm czy regionalizm – kierunek dominujący w społeczności Kaszubów*, Warszawa 2007.

52. Alicja Zająć, *Spoleczny wymiar choroby. Studium z badań środowisk pacjentów cukrzycy*, Warszawa 2008.

53. Jolanta Bieniek, *Spoleczne aspekty mobbingu*, Warszawa 2008.

54. ks. Roman Froń, *Problematyka społeczna w polskich czasopiśmie kaznodziejskich w okresie transformacji ustrojowej*, Warszawa 2008.

55. ks. Krzysztof Kołodziejczyk, *Dylematy polskiego patriotyzmu w perspektywie integracji europejskiej*, Warszawa 2008.

56. Adam Koperek, *Wychowanie prospołeczne jako warunek uczestnictwa obywateli w życiu publicznym*, Warszawa 2008.

57. Edyta Kulawiak - Roman, *Internet a motywacje do nauki. Studium socjologiczne na przykładzie uczniów szkół ponadgimnazjalnych w Sanoku*, Warszawa 2008.

58. Zygmunt Pelczar, *Regionalizm w twórczości i działalności duszpasterskiej ks. Jana Rąba*, Warszawa 2008.

59. Magda Urbańska, *Ruch feministyczny w Polsce jako odpowiedź na nierówny status kobiety*, Warszawa 2009.

60. Anna Wojnarowska, *Spółdzielczość w okresie transformacji ustrojowej w Polsce*, Warszawa 2009.

61. ks. Józef Mucha, *Współczesne uwarunkowania pokoju. Studium na przykładzie Orędzi na Światowy Dzień Pokoju*, Warszawa 2009.

62. Tadeusz Skoczek, *Między globalizacją a lokalizmem. Regionalne media w Polsce*, Warszawa 2009.

63. Jarosław Wielgosz, *Prawo do wolności sumienia i wyznania w warunkach izolacji więziennej*, Warszawa 2009.

64. Wiesław Dzieczyk, *Czynniki przedsiębiorczości w Polsce po roku 1989*, Warszawa 2009.

65. Taras Janków, *Problem samobójstw wśród dzieci i młodzieży. Studium na przykładzie Ukrainy*, Warszawa 2009.

66. Ewa Kownacka, *Integracyjna rola maszoperii kaszubskich*, Warszawa 2009.

67. Magdalena Wrzesień, *Metody wspomagające motywowanie młodzieży szkół średnich do kształcenia ustawicznego. Studium na bazie reformy polskiego systemu oświaty po 1989 r.*, Warszawa 2009.

68. Ewa Matyba, *Zachowania obywatelskie w dobie demokracji medialnej na przykładzie Polski*, Warszawa 2009.

69. Dariusz Wesołowski, *Kwestia katolicyzmu społecznego na Mazowszu Płockim w I połowie XX wieku. Studium historyczno – społeczne*, Warszawa 2009.

70. Alicja Rojek, *Motywacje zaangażowania politycznego młodych parlamentarzystów, studium na przykładzie posłów do Sejmu V kadencji III RP*, Warszawa 2012.

71. Piotr Rudzki, *Jednostki samorządu terytorialnego w Polsce w programach partii politycznych*, Warszawa 2012.

72. Beata Witalis, *Realizacja praw do opieki zdrowotnej w opiniach pacjentów wybranych placówek medycznych w Rzeszowie*, Warszawa 2012.

73. Witold Pobudzin, *Problem dezinformacji medialnej. Studium socjologiczne na przykładzie informacji prasowych dotyczących Radia Maryja*, Warszawa 2012.

74. Małgorzata Bar-Przybyła, *Rola samorządu terytorialnego w procesie demokratyzacji. Studium na przykładzie gminy miejskiej Żary*, Warszawa 2012.

75. Izabela Fac, *Miejsce praw człowieka w programach partii rządzących w Polsce w latach 1989-2007*, Rzeszów 2013.

76. Anna Janus, *Zarządzanie szkołą jako przedmiot odpowiedzialności samorządu lokalnego*, Warszawa 2014.

77. Magdalena Markocka, *Rola samorządu terytorialnego w upodmiotowieniu społeczności lokalnej. Studium socjologiczne na przykładzie Gminy Leżajsk*, Warszawa 2014.

78. Mariusz Strawiński, *Partnerstwo publiczno-prywatne. Analiza stereotypów w obszarze koncesji w sektorze budowlanym*, Warszawa 2015.

C. Recenzje rozpraw doktorskich

1. Kazimierz Papciak, *Stolica Apostolska i Organizacja Narodów Zjednoczonych w kontekście etosu międzynarodowego*, ATK, Warszawa 1991.

2. Rafał Słomiński, *Postawy moralne ludzi morza w czasie II Wojny Światowej. Próba interpretacji pamiątek, wspomnień i relacji na przykładzie działań polskiej floty wojennej i handlowej*, KUL, Lublin 1992.

3. Leszek Cichobłaziński, *Problematyka tolerancji w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, ATK, Warszawa 1995.

4. Jerzy Gocko, *Życie gospodarczo-społeczne w wybranych posoborowych publikacjach teologiczno-moralnych*, KUL, Lublin 1996.

5. Barbara Zięblińska, *Etyczne rozumienie ryzyka*, ATK, Warszawa 1997.

6. Zbigniew Waleszczuk, *„Nulla libertas extra Ecclesiam”. Wolność w ujęciu biskupa Kettelera*, PAT, Wrocław 1998.

7. Marian Szczęsny, *Etyka społeczna w polskiej literaturze filozoficznej okresu międzywojennego*, ATK, Warszawa 1998.

8. Marian Pokrywka, *Wezwanie do uczestnictwa w życiu społecznym w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin 1998.

9. Wojciech Pietraszek, *Koncepcja religii George'a Santayany*, KUL, Lublin 1998.

10. Tadeusz Jedynek, *Obraz człowieka w holenderskiej etyce medycznej*, ATK, Warszawa 1999.

11. Małgorzata Stopikowska, *Rola środowiska w wychowaniu dzieci i młodzieży polskiej na zesłaniu w świetle wspomnień osób deportowanych w głąb ZSRR*, KUL, Lublin 1999.

12. Ks. Szymon Drzyżdżyk, *Mirosława Dzielskiego koncepcja liberalizmu chrześcijańskiego*, PAT, Kraków 1999.

13. Ewa Reszczyńska, *Moralne aspekty komunikowania prawdy w relacji lekarz – pacjent w świetle nauczania Kościoła*, KUL, Lublin 1999.

14. Ks. Stanisław Klein, *Etos zachodnioafrykańskiego Ludu Ewe w świetle zasad moralności chrześcijańskiej*, Uniwersytet Opolski, Opole 1999.

15. Edward Kuraciński, *Antropologia filozoficzna Bertranda Russella*, KUL, Lublin 1999.

16. Stanisław Lubaszko, *Człowiek podmiotem życia społecznego w świetle nauczania Jana Pawła II*, PAT, Kraków 2000.

17. Alina Osadnik, *Teologiczne motywacje dobroczynnej aktywności parafii*, Opole 2000.

18. Rene Balak, *Posłannictwo chrześcijan na Słowacji po 1989 roku w świetle encykliki "Centesimus annus"*, KUL, Lublin 2000.

19. Ks. Adam Podolski, *Problematyka katechetyczna w Polsce na przełomie XIX i XX wieku (1897 – 1910) zawarta w "Dwutygodniku Katechetycznym i Duszpasterskim"*, KUL, Lublin 2000.

20. Ks. Janusz Mierzwa, *Wartości religijno – moralne młodzieży szkół ponadpodstawowych w środowisku miejskim*, KUL, Lublin 2000.

21. Ks. Piotr Przesmycki, *Antropologia chrześcijańska w ujęciu Mikołaja Bierdiajewa. Próba ustalenia zasadniczych aspektów moralnych*, KUL, Lublin 2001.

22. Grzegorz Graf, *Etyczna koncepcja zaufania*, UKSW, Warszawa 2001.

23. Joanna Borowicz, *Spoleczny wymiar wolności w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski*, KUL, Lublin 2001.

24. Anna Błasiak, *Wartości przyjmowane przez młodzież na przykładzie badań przeprowadzonych w wybranych klasach maturalnych szkół krakowskich. Studium filozoficzno – pedagogiczne*, Szkoła Filozoficzno – Pedagogiczna, Kraków 2001.

25. Henryk Adrian Manderla, *Zrzeszenia katolickie wobec wyzwań nowej ewangelizacji w świetle dokumentów posoborowych*, Lublin 2002.

26. Wioletta Szymczak, *Edukacja a problemy ubóstwa w świetle nauczania społecznego papieża Jana Pawła II*, Lublin 2002.

27. Ks. Roman Misiak, *Naród w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 2002.

28. Halyny Kryshtal, *Problem zła w twórczości F. Dostojewskiego. Studium teologicznomoralne*, Lublin 2002.

29. Ks. Stanisław Lis, *Otfrieda Hoffego teoria sprawiedliwości*, Lublin 2002.

30. Ks. Andrzej Muszala, *Michela Schooyansa krytyka globalistycznej polityki antynatalistycznej*, Kraków 2003.

31. Ks. Taras Hrynczyszyn, *Postawy młodzieży katechizowanej wobec sakramentu pokuty i pojednania. Studium teoretyczno – empiryczne na podstawie badań wybranych klas X – XI szkół średnich we Lwowie*, Lublin 2003.

32. Małgorzata Chrzastowska, *Prawa kobiety a prawa człowieka. Wybrane nurty feministyczne w świetle chrześcijańskiej koncepcji człowieka*, Warszawa 2003.

33. Ks. Jerzy Zając, *Nowe formy opieki Kościoła nad chorymi w kontekście reformy służby zdrowia na przykładzie Caritas Diecezji Polskiej*, Warszawa 2003.

34. Ks. Włodzimierz Wieczorek, *Chrześcijaństwo wobec kultury. Studium teologicznomoralne na podstawie konferencji Lambeth*, Lublin 2003.

35. Henryk Czech, *Etos współczesnych mieszkańców wsi Oleskiej w relacjach respondentów*, Opole 2004.

36. Ks. Grzegorz Kozicki, *Wizja Kościoła Kardynała Stefana Wyszyńskiego na tle epoki (1946 – 1956)*, Warszawa 2004.

37. Ks. Leon Szot, *Spoleczne uwarunkowania ruchu hospicyjnego w Polsce*, Warszawa 2004.

38. Ks. Wiesław Szymański, *Katolickie Towarzystwo Dobroczynności Diecezji Płockiej “Caritas” wobec kwestii społecznych*, Warszawa 2005.

39. Ks. Adam Otwinowski, *Współczesne zagrożenia pokoju w świetle nauczania Jana Pawła II. Studium teologicznomoralne*, Lublin 2005.

40. Ewa Kalandyk, *Spoleczno – prawne implikacje “małżeństw konkordatowych” w III RP*, Warszawa 2005.

41. Ks. Krzysztof Romanowski, *Naród a Państwo w myśli społecznej Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 2005.

42. Monika Podkowińska, *Ocena skuteczności wykorzystania technologii informatycznych w zarządzaniu zasobami ludzkimi*, Warszawa 2005.

43. Krzysztof Tomaszewski, *Regiony w procesie integracji europejskiej*, UW, Warszawa 2005.

44. Stanislav Kosc, *Antropologiczno – teologiczne wymiary moralności politycznej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Lublin 2005.

45. Andrzej Niedużak, *Kultura w uchwałach synodów polskich po II Soborze Watykańskim*, Lublin 2005.

46. Adam Szymański, *Kraj muzułmański w transatlantycznej wspólnocie wartości. Analiza przypadku Turcji*, Warszawa 2006.

47. Wiesław Czuba, *Instytucjonalna ochrona rodziny w Polsce. Studium na przykładzie powiatu ropczycko – sędziszowskiego*, Warszawa 2006.

48. Mirosław Magnacki, *Problem ochrony przed dyskryminacją rasową w stosunkach międzynarodowych*, Warszawa 2006.

49. Bogdan Kania, *Rozwój katolickiej nauki od Leona XIII do Benedykta XVI*, Wrocław 2007.

50. Urszula Bejma, *Ruch New Age w świetle doktryny i zasad moralności Kościoła Katolickiego*, Warszawa 2007.

51. Marzena Czerniewska – Wrosz, *Polityka III RP wobec osób niepełnosprawnych. Studium na przykładzie Województwa Pomorskiego*, Warszawa 2007.

52. Przemysław Kolasa, *Ochrona praw uchodźców w Unii Europejskiej w świetle wytycznych Stolicy Apostolskiej*, Warszawa 2007.

53. Bohumir Zivcak, *Realizacja podstawowych funkcji Kościoła w Ruchu Rzeka Życia na Słowacji*, Lublin 2007.

54. Alina Basak, *Aktywizacja zawodowa absolwentów szkół średnich i uczelni wyższych Podkarpacia w latach 1990 – 2005*, Warszawa 2007.

55. Marek Skowron, *Zagrożenia społeczne współczesnej młodzieży. Studium na przykładzie Powiatu Strzyżowskiego*, Warszawa 2008.

56. Tadeusz Mierzwa, *Bezdomność jako problem społeczny współczesnego Rzymu*, Warszawa 2008.

57. Wojciech Wądołowski, *Elementy polskiej tożsamości społeczno – kulturowej w wybranych podręcznikach języka polskiego dla III klasy gimnazjum*, Lublin 2008.

58. Dobrochna Bach-Golecka, *Solidarność jako zasada społeczna w nauczaniu Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 2008.

59. Dariusz Gaj, *Spoleczne znaczenie właściwej dokumentacji zawierania związków małżeńskich w polskim prawie cywilnym i kanonicznym w XX wieku*, UKSW, Warszawa 2009.

60. Tadeusz Mentel, *Formacja świeckich w Kościele do aktywnej działalności w społeczeństwie. Studium na podstawie Diecezji Sandomierskiej*, Warszawa 2009.

61. Ks. Robert Mokrzycki, *Spoleczno – edukacyjna działalność Caritas Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego w latach 1996 – 2008*, UKSW, Warszawa 2009.

62. Monika Froń, *Sytuacja społeczna polskich migrantów w Wielkiej Brytanii po wstąpieniu Polski do Unii Europejskiej*, Warszawa 2009.

63. Maciej Derejczyk, *Jakub Bojko działacz społeczno – polityczny*, Warszawa 2009.

64. Lidia Grabiec, *Rola systemów komunikacji w biznesie. Studium na przykładzie firmy Arkusz & Romet Group w latach 1991–2008*, Warszawa 2009.

65. Hanna Kowalczyk, *Europejski Fundusz Społeczny narzędziem wsparcia działań na rzecz zmiany sytuacji osób niepełnosprawnych na rynku pracy. Studium na przykładzie Mazowsza*, Warszawa 2009.

66. Kazimierz Mazur, *Status i rola społeczna funkcjonariuszy Straży Ochrony Kolei we współczesnej Polsce*, Warszawa 2009.

67. Ks. Tadeusz Jarosz, *Public relations w dyplomacji Stolicy Apostolskiej*, Warszawa 2011.

68. Tomasz Kulesza, *Pastoralna diagnoza ryzykownych zachowań dzieci i młodzieży województwa podkarpackiego*, Warszawa 2011.

69. O. Wojciech Kiełtyk, *Dialog Kościoła ze światem w zmieniających się warunkach globalnych. Problem integralnego rozwoju społecznego na podstawie encykliki Benedykta XVI Caritas In veritate. Studium pastoralne*, Wrocław 2011.

70. Ks. Adam Prorok, *Aktywność organizacyjna i duszpasterska protektora polskiej emigracji Arcybiskupa Józefa Tawliny w latach 1945 – 1964 ze szczególnym uwzględnieniem Niemieckiej Polonii*, Wrocław 2011.

71. Ks. Andrzej Dziewulski, *Wartości religijne, narodowe i patriotyczne w pasterskim przepowiadaniu biskupa polowego Tadeusza Płoskiego. Studium analityczne*, Warszawa 2012.

72. Małgorzata Studzińska, *Rola i znaczenie języka niemieckiego w polityce Unii Europejskiej i regionalnej perspektywie edukacyjnej*, Warszawa 2012.

73. Dariusz Polewny, *Telepraca jako alternatywna forma zatrudnienia na rynku pracy*, Warszawa 2012.

74. Wiesław Matyskiewicz, *Kościół a demokracja w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, Lublin 2013.

75. Ks. Hubert Jurjewicz, *Postawy i zachowania religijno – moralne współczesnych imigrantów polskich w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 2013.

76. Ks. Jerzy Kulik, *Laicki model edukacyjny a chrześcijański ideał wychowawczy II Rzeczypospolitej w latach 1930 – 1939 na przykładzie wydawnictw prasowych*, Warszawa 2013.

77. Małgorzata Niemkiewicz, *Spółdzielnia socjalna jako instytucja życia społecznego. Studium na przykładzie Województwa Pomorskiego*, Warszawa 2013.

78. Ks. Grzegorz Weis, *Społeczny wymiar pokoju w „Listach Pasterskich” Episkopatu Polski (1945-2012)*, Toruń 2014.

79. Katarzyna Ciuła-Urbanek, *Determinanty generowanie rzeczywistości wirtualnej. Studium socjologiczne na przykładzie młodzieży akademickiej w Województwie Podkarpackim*, Warszawa 2014.

80. Ks. Ireneusz Smagliński, *Patriotyzm w nauczaniu Jana Pawła II do Polaków podczas pielgrzymek do Ojczyzny*, Toruń 2015.

81. O. mgr Marek Wódka, *Franciszka Janusza Mazurka koncepcja katolickiej nauki społecznej*, Lublin 2015.

82. Bawer-Akaa, *Realizacja naturalnej i nadprzyrodzonej misji osób niepełnosprawnych w Kościele i społeczeństwie*, Kraków 2015.

83. Krzysztof Brózda, *Aksjologia ojczyzny i patriotyzmu w kontekście materiałów dydaktycznych do szkoły podstawowej*, Rzeszów 2016.

84. Andrzej Grzegorz Ochman, *Od prawa naturalnego do socjologii praw człowieka. Wkład Profesor Hanny Waśkiewicz do polskiej refleksji nad prawem*, Lublin 2017.

D. Recenzje w postępowaniu o nadanie stopnia doktora habilitowanego

1. Henryk Szareyko, *Współdziałanie społeczności wiejskich przy nielegalnej budowie obiektów sakralnych w Diecezji Przemyskiej w latach 1966 – 1980*, ATK, Warszawa 1994.

2. płk. dr Marian Cieślarczyk, *Psychospołeczne i organizacyjne elementy bezpieczeństwa i obronności*, AON, Warszawa 1998 (superrecenzja pracy habilitacyjnej dla CKTSN).

3. Janusz Świniarski, *O naturze bezpieczeństwa*, AON, Warszawa 1997.

4. Sławomir Nowosad, *Odnowa anglikańskiej teologii moralnej w XX wieku*, KUL, Lublin 2001.

5. Jarosław Koral, *Podstawy działalności charytatywnej Kościoła na przykładzie organizacji Caritas*, PAT, Kraków 2001.

6. Jerzy Koperek, *Nowe demokracje i spór o naturę społeczeństwa obywatelskiego*, UW, Warszawa 2001.

7. Krzysztof Jeżyna, *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*, KUL, Lublin 2002.

8. Wojciech Pelczar, *Polska tradycja w polonijnych podręcznikach do kształcenia literacko-kulturalnego*, UMCS, Lublin 2005.

9. Jerzy Gocko, *Kościół obecny w świecie – posłany do świata*, KUL, Lublin 2004.

10. Marian Duda, *Myśląc parafia. Jana Pawła II wizja parafii. Studium teologiczno-pastoralne*, PAT, Kraków 2006.

11. Mariusz Gizowski, *Elitarne ruchy kobiece "Soropimist" i "Zonta" w strukturach państwa i społeczeństwa polskiego w okresie transformacji ustrojowej*, Słowacja 2007.

12. Andrzej Garbarz, *Działalność duszpastersko – społeczna arcybiskupa Ignacego Tokarczuka*, Opole 2007.

13. Urszula Jarecka, *Propaganda wizualna szuszej wojny*, PAN, Warszawa 2008.

14. ks. Wiesław Łużyński, *Struktury pośrednie pomiędzy jednostką ludzką a państwem w nauczaniu społecznym Kościoła*, Toruń 2008.

15. Janusz Erenc, *Bycie innym. Problem wykluczenia i izolacji ludzi niepełnosprawnych*, Gdańsk 2008.

16. Janusz Szulist, *W kierunku pełniejszego człowieczeństwa. Dobro wspólne jako wzorzec dla personalistycznych odniesień w rzeczywistości społeczno – politycznej*, Kraków 2010.

17. Beata Szluz, *Świat społeczny bezdomnych kobiet*, Warszawa 2010.

18. Waldemar Urbanik – za całokształt dorobku, 2012.

19. Stanisław Sorys, *Program na rzecz społeczności romskiej a rzeczywistość religia kultura. Studium analityczne – empiryczne na przykładzie Małopolski*, Tarnów 2014 (Uniwersytet w Presowie).

20. Stanisław Gulak, *Etos w dydaktyce wychowania chrześcijańskiego w przygotowaniu do zawodu pielęgniarskiego*, Rużomberok 2015.

E. Recenzje w postępowaniu o nadanie tytułu profesora lub stanowiska profesora nadzwyczajnego

1. ks. dr hab. Janusz Nagórny – tytuł profesora, 1998.

2. prof. dr hab. Ryszard Rosa - stanowisko profesora zwyczajnego, 1998.

3. ks. prof. dr hab. Piotr Nitecki - stanowisko profesora zwyczajnego, 1998.

4. dr hab. Tadeusz Bodio - stanowisko profesora nadzwyczajnego, 2000.

5. ks. dr hab. Tadeusz Borutko - tytuł profesora, 2002.

6. ks. dr hab. Franciszek Janusz Mazurek - tytuł profesora, 2002.

7. ks. dr hab. Andrzej Zwoliński - tytuł profesora, 2002.

8. Andrzej Wójtowicz - tytuł profesora, 2004.

9. dr hab. Jan Błuszkowski- stanowisko profesora nadzwyczajnego, 2006.

10. ks. Franciszek Greniuk - tytuł profesora, 2006

11. ks. Mirosław Kalinowski - tytuł profesora, 2008.

12. Bohdan Cywiński - tytuł profesora, 2008.

13. ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna - stanowisko profesora zwyczajnego, 2010.

14. Marian Stepulak - tytuł profesora, 2010.
15. Andrzej Ochocki - tytuł profesora, 2011.
16. Waldemar Żebrowski - tytuł profesora, 2012.
17. ks. Janusz Balicki - tytuł profesora, 2012.
18. ks. Sławomir Zaręba - tytuł profesora, 2012.
19. ks. Wojciech Guzewicz - tytuł profesora, 2012.
20. dr hab. Monika Podkowińska - stanowisko profesora nadzwyczajnego, 2018.

F. Recenzje doktoratów „honoris causa”

1. Ryszard Kaczorowski, UKSW, Warszawa 2008.
2. Jean Vanier, KULJP II, Lublin 2016.

G. Recenzje wydawnicze

1. „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 1 (1998).
2. L. Konarski, R. Pęksa, A. Żak, *Przywództwo wojskowe. Tradycje, teoria, praktyka*, Warszawa 1998.
3. „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 4 (2001).
4. „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 5 (2002).
5. „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 6 (2003).
6. „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 7/1-2 (2004).
7. „Horyzonty wychowania”, Akademia Ignatianum, Kraków.
8. *Tradycje i współczesność edukacji myślowickiej*, red. M. Wójcik, Myślowice 2013.
9. *Dziecko w malarstwie. Album*, red. T. Skoczek, Warszawa 2013.
10. Z. Dziubiński, *Sport w perspektywie św. Jana Pawła II i św. Jana Bosko*, Warszawa 2017.
11. P. Walewski, *Technologia studiowania dla socjologów. Przypisy i skróty* (SSPP 1), Rumia 2017.

ROZDZIAŁ III

Działalność dydaktyczna i organizacyjna

MAGDALENA MARKOCKA
UKSW

**OSIĄGNIĘCIA DYDAKTYCZNE I ORGANIZACYJNE
KSIĘDZA PROFESORA
HENRYKA SKOROWSKIEGO
ORAZ OTRZYMANE MEDALE I NAGRODY**

A. Wykłady w wyższych uczelniach

1. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (dawniej ATK), Warszawa
2. Filia Uniwersytetu UKSW – Łódź
3. Wyższe Seminarium Duchowne Księża Salezjanów: Łódź, Łądy, Kraków
4. Politechnika Rzeszowska, Rzeszów
5. Wyższa Szkoła Kadr Menedżerskich, Konin
6. Wyższa Szkoła Kaszubsko-Pomorska, Wejherowo
7. Wyższa Szkoła im. Geisztora, Pułtusk

B. Tematyka wykładów monograficznych

1. Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła
2. Teoria narodu
3. Teoria państwa
4. Teoria regionalizmu
5. Etos społeczeństwa polskiego
6. Aksjologia i aksjologie Europy
7. Teoria integracji kulturowej
8. Problematyka wojny i pokoju w nauczaniu społecznym Kościoła
9. Etyka życia międzynarodowego

C. Tematyka wykładów kursorycznych

1. Historia katolickiej nauki społecznej
2. Historia idei społecznych
3. Podstawowe zasady życia społecznego

D. Organizator i współorganizator konferencji, sympozjów i seminariów naukowych

1. Konferencja: „Hanza wczoraj – dziś – jutro”, Kołobrzeg. Muzeum Oręża Polskiego 25 V 2012 z okazji Dni Kołobrzegu (współorganizator).

2. Konferencja: „Imigranci w Europie. Kultura przyjęcia”, II Kongres Demograficzny, UKSW 1 VI 2012 (współorganizator).

3. IV Zjazd Księży Regionalistów: „Mówiąc Ojczyzna – kształtowanie polskiej tożsamości – wychowanie patriotyczne – edukacja kulturalna”, Drohiczyn 19-21 IX 2012 (organizator).

4. Konferencja: „Sudan – bogactwo kultur i wewnętrzne napięcia”, UKSW 17 X 2012 (współorganizator).

5. Konferencja: „Misje wobec migracji”, Warszawa 24 X 2012 (współorganizator).

6. Konferencja: „Kościół prawosławny a Kościół katolicki w Polsce: podobieństwa i różnice nauczania społecznego w kontekście wspólnego Przesłania do Narodów Polski i Rosji”, UKSW 28 XI 2012 (organizator).

7. Konferencja: „Misja a nowa ewangelizacja”, Warszawa 30 XI 2012 (współorganizator).

8. Konferencja: „Czy jest miejsce dla regionalizmów w kontekście integracji europejskiej”, Senat RP 19 II 2013 (współorganizator).

9. Konferencja: „Pieniądz w kulturze i religii” w ramach XX Forum Gospodarczego, Toruń 5 III 2013 (współorganizator).

10. Konferencja: „Bezpieczeństwo państwa w wymiarze wewnętrznym”, UKSW 24 IV 2013r. (współorganizator).

11. Konferencja: „Szczęście. Przejawy, konteksty, sposoby osiągania, idee promujące”, Zielona Góra 6-7 V 2013 (współorganizator).

12. Konferencja: „Wpływ transformacji na rozwój regionu konińskiego”, Konin 11 V 2013 (współorganizator).

13. Międzynarodowa konferencja: „Drogi Komercjalizacji” w ramach projektu „Kreator Innowacyjności-wsparcie innowacyjnej przedsiębiorczości akademickiej”, UKSW 4 VI 2013 (współorganizator).

14. Konferencja: „Bilad as - Sudan - kultury i migracje”, UKSW 11 VI 2013 (współorganizator).

15. V Krajowe Spotkanie Księży Regionalistów: „Religijność integralnym elementem regionu”, Łąd 10-12 IX 2013 (współorganizator).

16. Konferencja z okazji zakończenia Projektu badawczo-rozwojowego „Rola Organizacji Trzeciosektorowych w Rozwoju Lokalnym- z doświadczeń badań socjologicznych nad społecznościami lokalnymi”, UKSW, 11 XII 2013 (Członek Komitetu Naukowego).

17. Konferencja: „Bezpieczeństwo Małych Firm” w ramach XXI Forum Gospodarczego, Toruń 4 III 2014 (współorganizator).

18. Konferencja Międzynarodowa: „Dialog międzykulturowy we współczesnym świecie” Warszawa 15 X 2014 (organizator).

19. Konferencja: „Innowacyjność w zakresie bezpieczeństwa”, Forum Gospodarcze: Integracja i współpraca, Toruń 3 III 2015 (współorganizator).

20. Konferencja: „Dialog pamięci. Jawność i ograniczenia w dialogu międzykulturowym” w ramach projektu badawczo – rozwojowego realizowanego na rzecz bezpieczeństwa i obronności Państwa „Model regulacji jawności i jej ograniczeń w demokratycznym Państwie Prawnym”, Warszawa 22 IV 2015 UKSW.

21. Konferencja: „System wychowawczy św. Jana Bosko w 200- lecie urodzin jego twórcy – aktualne wyzwania”, Gietrzwałd 15-16 V 2015 (współorganizator).

22. II Międzynarodowa Konferencja: „Dialog międzykulturowy we współczesnym świecie. Dialog pamięci”, Warszawa 5 XI 2015 (organizator).

23. Międzynarodowa Konferencja Naukowa: „Jakość życia i przestrzeń społeczna” (członek Rady Naukowej).

24. Międzynarodowa Konferencja: „Activation Women 50+, Warszawa 3 III 2016 (Rada Naukowa).

25. Konferencja: „Kultura – Innowacyjność – Bezpieczeństwo” w ramach Welcomomy Forum in Toruń 7-8 2016 Toruń (Rada Naukowa).

26. Międzynarodowa Konferencja Naukowa: „Rodzina. Przemiany – Wizerunek – Zagrożenia – Wsparcie”, Rzeszów 31 V 2016 (Komitet Naukowy).

27. Ogólnopolska Konferencja Naukowa: „Aksjologia życia społeczno – politycznego” Olsztyn 2-3 VI 2016 (współorganizator).

28. Ogólnopolska Konferencja Naukowa Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego: „Młodzież wobec małżeństwa i rodziny”, Warszawa 13-14 V 2016 (organizator).

29. Konferencja: „Kaszubskie Kamino. Kulturotwórcza rola parafii”, Łeba 19 VIII 2016.

30. Sympozjum społeczne: „Kościół i religia zwornikiem narodu i państwa”, Płońsk 2 X 2016 (Rada naukowa).

31. Konferencja: „Bezpieczeństwo kulturowe jako element innowacyjności w Unii Europejskiej” w ramach XXIV Forum Gospodarczego, Toruń 14 III 2017 (współorganizator).

32. Konferencja: „Praca socjalna wobec sytuacji kryzysowych. Aspekty interdyscyplinarne”, Warszawa 07 VI 2017 (Rada naukowa).

33. Konferencja: „Seniorzy w rodzinie i przestrzeni społecznej. Rola i zadania inkluzyjnej polityki senioralnej”, Warszawa 24 X 2017 (Rada Naukowa).

34. Konferencja: „Jak skutecznie budować pokój? Sprawiedliwość a przebaczenie. W 50-tą rocznicę Światowego Dnia Pokoju”, Warszawa, 07 XI 2017 (Rada Naukowa).

35. Spotkania z cyklu POGRANICZA pt. „Czy możliwy jest dialog międzykulturowy i międzyreligijny we współczesnym świecie” Łeba, 02 IX 2017 (współorganizator).

36. Sympozjum naukowe: „Wolność mediów w porządku demokratycznym. Postulat a prawda”, Olsztyn 23 X 2017 (Rada Naukowa).

E. Prace związane z funkcjonowaniem ALMA MATER

1. Prodziekan Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych w latach: 1994 – 1996.

2. Dziekan Wydziału w latach 1996 – 1999.

3. Dziekan po przemianowaniu Akademii Teologii Katolickiej w Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego od 30 XI 1999 – 2005.

4. Prorektor od spraw ogólnych i badań naukowych od 2005 – 2010.

5. Rektor UKSW 2010 – 2012.

6. Członek Senatu Uniwersytetu od 1996 – 2012.

7. Kierownik Katedry Teorii Państwa i Stosunków Międzynarodowych, Kierownik Katedry Socjologii Procesów Społecznych, Kierownik Katedry Socjologii Grup Etnicznych i Regionalizmu.

8. Kierownik Zakładu Socjologii Grup Etnicznych i Regionalizmu.

9. Dyrektor Studium Caritas na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych w latach 1996 – 1998.

10. Koordynator Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW.

F. Inne funkcje i prace redakcyjne

1. Doradca Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji (lata 1998 – 2000).
2. Przewodniczący Zespołu dla opracowania programu nauczania (ścieżka międzylekcyjna – „Dziedzictwo kulturowe w regionie”) w MEN. Za opracowanie tego dokumentu cały zespół otrzymał medale Komisji Edukacji Narodowej – 17 IV 1996.
3. Członek Rady Naukowej Studium Generale Europa.

G. Prace poza Uczelnią

1. Członek Zespołu Departamentu Wychowania MON do opracowania „Kodeksu Honorowego Oficera WP” (w latach 1990 – 1992).
2. Konsultor Rady Naukowej Episkopatu Polski.
3. Członek stowarzyszeń naukowych: Societas Etica, Stowarzyszenie Wykładowców Nauki Społecznej Kościoła, Stowarzyszenia Polskich Socjologów Religii, członek Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Polskich.
4. Przewodniczący Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego.
5. Asystent Kościelny Rady Krajowej Towarzystw Regionalnych Rzeczypospolitej.
6. Członek Rady Programowej Młodzieżowego Ośrodka Wychowawczego im. Jana Pawła II w Rzepczynie.
7. Członek Zarządu Towarzystwo Wolnej Wszechnicy Polskiej.
8. Członek Zarządu Akademii Kultury Informacyjnej.
9. Członek Krajowej Rady Programowej „Samorządowa Polska”.
10. Członek Narodowego Komitetu Seniora-Fundacji.
11. Członek Instytutu Kaszubskiego w Gdańsku.
12. Redaktor naczelny czasopisma naukowego *Seminare. Poszukiwania naukowo – pastoralne* (rocznik - 6 wydanych numerów).
13. Zastępca redaktora naczelnego czasopisma naukowego *Saeculum Christianum* (półrocznik – 8 wydanych numerów).
14. Członek Komitetu Redakcyjnego czasopisma naukowego *Roczniki Caritas*.
15. Członek Rady Programowej czasopisma naukowego myśli społeczno-pedagogicznej „Edukacja Humanistyczna” (półrocznik) wydawanego przez Wyższą Szkołę Humanistyczną Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie.
16. Członek Rady Naukowej czasopisma naukowego „*Studia Pelplińskie*”.
17. Członek Rady Naukowej Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego *Communio*”.

18. Przewodniczący Rady Naukowej: „Studia i Rozprawy Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego”.

19. Członek Komitetu Naukowego Zeszytów Pracy Socjalnej KUL.

20. Recenzent współpracujący z czasopiśmie COLLOQUIUM Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych Akademii Marynarki Wojennej.

21. Członek Rady Programowej Czasopisma „Mazowsze. Studia Regionalne”.

22. Przewodniczący Rady Naukowej Zeszytów Naukowych Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego.

23. Członek Rady Naukowej „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” (Academic Journal of Sociology).

24. Przewodniczący Kapituły Narodowego Komitetu Seniora.

25. Członek Rady Programowej Czasopisma „Człowiek w Cyberprzestrzeni”, WPiA UKSW.

26. Członek Rady Naukowej Czasopisma Humanistycznego „Niepodległość i Pamięć”, Muzeum Niepodległości w Warszawie.

H. Publikacje o Dostojnym Jubilacie oraz odznaczenia i wyróżnienia

O AUTORZE

1. K. Misiaczek, *Katecheza w służbie nadziei*, „Biuletyn Salezjański” (lipiec – sierpień 1986) s. 47.

2. *Zachęcić do walki o wiarę*, „Nasza Służba” 16 (16-30 września 2013) s. 7 (zdjęcie).

3. „Nasza Służba” 14 (1-31 sierpnia 2013), s. 4. okładki (zdjęcie).

4. J. Hoppe, *Kaszuba z Rumi*, „Pomerania” 9 (2013) 28-29.

5. *Być człowiekiem stąd. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Henrykowi Skorowskiemu SDB w 65. rocznicę urodzin*, red. A. Wysocki, Warszawa 2014.

ODZNACZENIA I WYRÓŻNIENIA

1. Krzyż Oficerski Orderu Odrodzenia Polski

2. Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski

3. Złoty Krzyż Zasługi

4. Medal Komisji Edukacji Narodowej

5. Brązowy Medal „Zasłużony Kulturze. Gloria Artis”

6. Zasłużony dla rolnictwa

7. Honorowy Krzyż „Wolność i niezawisłość”

8. Medal „Pro memoria”

9. Tytuł: Honorowy Obywatel Miasta Rumi
10. Order Świętego Stanisława klasy III
11. Medal „Za zasługi dla UMFC”
12. Medal Honorowy Straży Miejskiej m.st. Warszawy
13. Medal „Pro Masovia” – zasłużony dla Mazowsza
14. Medal „Zasłużony dla Łomianek”
15. Odznaczenie „Bene merenti” Diecezji Rzeszowskiej
16. Medal Aleksandra Patkowskiego Rady Krajowej Towarzystw Kultury
17. Medal Senatu Rzeczypospolitej Polskiej
18. Tytuł „Honorowy Podhalańczyk”
19. Medal z okazji 25 – lecia samorządności. Zasłużony dla Błonia

ROZDZIAŁ IV

Działalność duszpasterska

A. Rekolekcje dla pielgrzymów Ziemi Świętej

NAZARET

Zwiastowanie – „Tak” dla ludzkiej nadziei

*Na początku było Słowo
a w nim Życie
później – nie – człowieka
ale wciąż nowe przymierze
w końcu ludzkie fiat i usynowienie
I weszliśmy do nowego Domu*

Małgorzata Dąbrowska

„W szóstym miesiącu posłał Bóg anioła Gabriela do miasta w Galilei, zwanego Nazaret, do Dziewicy poślubionej mężowi imieniem Józef, z rodu Dawida; a Dziewicy było na imię Maryja. Anioł wszedł do Niej i rzekł: Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą, błogosławiona jesteś między niewiastami. Ona zmieszała się na te słowa i rozważała, co miałyby znaczyć to pozdrowienie. Lecz anioł rzekł do Niej: Nie bój się Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga. Oto poczniesz i porodysz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego ojca, Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca. Na to Maryja rzekła do anioła: Jakże się to stanie skoro nie znam pożycia z mężem? Anioł jej odpowiedział: Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też Święte, które się narodzi będzie nazwane Synem Bożym. A oto również krewna Twoja, Elżbieta, poczęła w swej starości syna i jest już w szóstym miesiącu ta, która uchodzi za nieplodną. Dla Boga bowiem nie ma nic niemożliwego. Na to rzekła Maryja: OTO JA SŁUŻEBNICA PAŃSKA, NIECH MI SIĘ STANIE WEDŁUG TWEGO SŁOWA. (Łk, 1, 26-38).

Nazaret ma nie tylko wymiar głęboko religijny, ale także bardzo ludzki. Miejsce to uświadamia nam, że do wielkiego dzieła odkupienia człowieka Bóg zaprosił także samego człowieka. Zaprosił, jak powie kard. Wyszyński:

„naszą siostrę, wziętą spośród nas z tego padołu płaczu, żyjąca takimi sprawami jak my żyjemy”. Bóg zaprosił Maryję, która stała się nie tylko Matką Jego Syna, ale także Matką każdego z nas. Jesteśmy zatem - tu w Nazaret - w domu Matki, z własnym głębokim doświadczeniem domu rodzinnego.

W Piśmie św. stosunkowo niewiele mówi się o życiu ziemskim Maryi. Jest zawsze w cieniu Boga, w cieniu Chrystusa. Jednak z tych stosunkowo niewielkich fragmentów Biblii widzimy Ją ciągle w pozycji służby człowiekowi, jakiegoś wielkiego uwrażliwienia na ludzkie potrzeby, w pozycji Tej, która w jakimś sensie wspomaga człowieka w jego zwykłych ludzkich potrzebach, problemach i przeżyciach. Przykładem są tu zanotowane przez ewangelistów sceny ukazujące Maryję zdążającą do Elżbiety, aby ją wspierać, czy obecność w Kanie Galilejskiej. W obu tych scenach widzimy ludzi w ich zwykłych, codziennych problemach i kłopotach. Niekiedy są to problemy urastające do tak wielkich, że człowiek po prostu staje bezradny, staje na rozdrożu, z którego nie potrafi odnaleźć drogi. Maryja jawi się w tych ewangelicznych scenach jako ta, która swoją obecnością, swoją ludzką pomocą chce człowieka w jego problemach wspomóc.

Wydaje się jednak, że nie w takim tylko i wyłącznie wspomaganium wyraża się istotna rola Maryi. Analizując jej życie, trzeba sięgnąć głębiej, dokonać analizy teologicznej roli Maryi w całokształcie historii odkupienia. Ta Jej rola ma swój początek w wyrażeniu świadomej zgody, by stać się Matką Boga.

Żeby to zrozumieć, należy uświadomić sobie całą tragedię ludzkiego grzechu. Poprzez Biblię trzeba się wczytać w ową największą ludzką tragedię, której istotą było przekreślenie fundamentalnego celu życia człowieka, jakim jest bycie partnerem Boga w dialogu miłości. Człowiek zapatrzony w swoją wielkość, chciał postawić siebie w miejsce Boga i decydować o dobru i złu moralnym. Człowiek zaproszony przez Boga do bycia Jego partnerem w dialogu miłości, odrzucił to zaproszenie. Trzeba doczytać się całej prawdy tamtej tragedii, by zrozumieć rolę Maryi w całokształcie dziejów świata, ludzkości, człowieka.

Wyjście człowieka z tragedii tamtego zła mogło dokonać się tylko z inicjatywy Boga. Człowiek nie jest w stanie sam pojednać się z Bogiem. To Bóg przyjmuje człowieka w przebaczeniu. Bóg nie zapomniał o człowieku. Sam stał się człowiekiem, by człowiek na nowo został Jego partnerem w dialogu miłości. Ale Bóg chciał, by to człowiek, który wcześniej powiedział mu „NIE”, teraz powiedział „TAK”. Tym człowiekiem z Jego wyboru była Maryja. Wypowiedziane w Nazaret przez Maryję „FIAT” stało się „Fiat” dla ludzkiej nadziei. Przez grzech człowiek stracił wszelką nadzieję. Wypowiedziane w Nazaret „tak” Maryi było „FIAT DLA NOWEJ LUDZKIEJ

NADZIEI”. To wejście Boga w ludzką rzeczywistość możliwe dzięki Maryi, stało się nową ludzką nadzieją.

Jej „fiat”, a więc zgoda na to, by być Matką Boga nie jest tylko postawą służby wobec Boga. To Jej „fiat” ukierunkowane jest w ostateczności na człowieka – jest służbą człowiekowi. W Jej zgodzie na to, by być Matką Boga jest początek wspomaganie przez Nią człowieka stojącego na rozdrożu bezsensu życia. Rodzący się z Niej Bóg przychodzi dla człowieka, aby ten odbudował swoją życiodajną do Niego drogę. Człowiek został zbawiony. A to dokonać się miało i dokonało po ludzku, poprzez Boga, który jednocześnie był człowiekiem – człowiekiem wyrastającym z całej rzeczywistości ludzkiego życia.

Macierzyństwo Maryi nie dotyczyło i nie dotyczy tylko Boga, ale także człowieka, mnie osobiście. W owym macierzyństwie jest początek nowej nadziei. I taką już pozostanie, to znaczy ciągle dającą człowiekowi nową nadzieję, którą jest sam Bóg. Nasz Bóg jest bowiem Bogiem nadziei.

Wróćmy jeszcze przez chwilę do owych dwóch scen ewangelicznych wcześniej zasygnalizowanych. W nawiedzeniu Elżbiety jest coś więcej niż zwykle ludzkie wspomaganie. To jest obraz wyjścia Maryi do człowieka z największym darem. Maryja przynosi Elżbiecie wspaniały dar: „owoc swego żywota - Jezusa Chrystusa – Boga Nadziei”. Przynosi Go Elżbiecie, a w jej osobie niejako całemu światu, każdemu człowiekowi. Elżbieta, tu w tej scenie nawiedzenia, jest nie tylko krewną Maryi, ale jest także i może przede wszystkim symboliczną postacią reprezentującą całą ludzkość.

Podobnie będzie w scenie wesela w Kanie. Jej wspomaganie w tym miejscu jest niczym innym jak ukierunkowaniem ludzkiego życia na Boga Nadziei: „uczynicie wszystko, co wam powie mój Syn”. I taką już pozostanie do końca swego ziemskiego życia w symbolicznej wizji Matki trzymającej dziecko na ręku, jak gdyby chciała ciągle tego Boga Nadziei dawać człowiekowi.

Ale Jej rola na tym się nie zakończyła. Aby zobaczyć Ją w pełni w dziele odkupienia człowieka, trzeba koniecznie wsłuchać się w dialog Matki i Syna na Kalwarii.

Tu, na Kalwarii także wypowiedziała „fiat”, choć tylko w swoim wnętrzu. Tu, godząc się na cierpienia swojego Syna, wypowiedziała „fiat” dla owoców nowej nadziei - Odkupienia. Krzyż bowiem stał się kolebką zrealizowanej nadziei. Owocami tej zrealizowanej nadziei stało się odkupienie. Kalwaryjski dialog pomiędzy Chrystusem, Janem i Maryją wskazuje, że z woli Boga, Maryja wypowiadając tu w ciszy swojego serca „fiat”, stała się Matką owoców zrealizowanej przez Chrystusa nowej nadziei. Zadanie Maryi w całym dziele odkupienia człowieka dopiero tu w pełni się rozpoczęło,

w stosunku do człowieka jako jednostki i wspólnoty osób – w stosunku do każdego z nas. Maryja dotąd służąca Bogu, a tylko pośrednio człowiekowi, będzie od tej chwili służyć i wspomagać przede wszystkim człowieka. Wcielenie i Kalwaria to dwa momenty ściśle ze sobą złączone w dziejach odkupienia i w życiu Maryi.

We Wcieleniu Maryja stanęła w pierwszym rzędzie w służbie Bogu, a pośrednio w służbie człowiekowi. Na Kalwarii stanie w służbie wszystkim mających odwagę przyznania się do Chrystusa w trudzie wędrówki do Boga. Ona będzie obecna w Wieczerniku Zielonych Świąt, gdy pozornie beznaziejna modlitwa wyczerpie wszystkich. Ona będzie wtedy wśród apostołów, aby ich wspierać, umacniać, wspomagać. Od tej pory jest ciągle obecna w Kościele Chrystusowym, by wspomagać tę wspólnotę – wspierać ten lud, a w nim poszczególnych ludzi zagubionych w nawale pytań o sens życia, cierpienia, przemijania, zagubionych często w swych ludzkich problemach i tragediach.

Jest nam dana jako Matka nowej zrealizowanej nadziei, przede wszystkim w ukierunkowywaniu na dar największy – Boga. Ciągle utrwalana w obrazach Matki trzymającej dziecko – Boga, dającego Boga, wskazującej do Niego drogę, Boga, w którym człowiek potrafi odnaleźć siebie i swoje szczęście.

Tak ją odczytały i ciągle odczytują pokolenia tych, którzy wędrują do domu Ojca.

Żeby w pełni to zrozumieć, trzeba przez chwilę zanalizować swoje własne życie. Dokonując namysłu nad własnym życiem, nie mogę pominąć jednej z istotnych prawd, jaką jest prawda o moim rozwoju. Kryją się w nim dwa kierunki.

Pierwszy, który można określić jako rozwój w kierunku „poziomym”. Ten kierunek mojego rozwoju idzie równolegle z rozwojem historii. Człowiek jest bowiem istotą historyczną, jest wpisany w czas. A z czasem wiąże się doświadczenie przemijania. Człowiek z biegiem historii, z biegiem lat i stuleci jest w tym poziomym rozwoju coraz dalej. Rozwój ten uświadamia mi moje dorastanie, dojrzewanie, ale i przemijanie. Jest to rozwój, który ostatecznie w tej ziemskiej rzeczywistości wiedzie do umierania. Nieubłagalna prawda, że żyjąc, dojrzewając biologicznie - przemijam i umieram. Ten rozwój, ciągle człowieka oddala od poprzednich etapów jego życia i jego historii, odsuwa niejako od jego przeszłości ku przyszłości, nie potrafi przekroczyć w żadnym człowieku ani w żadnym pokoleniu, ani w całej ludzkości granicy śmierci. Ta pozioma linia mojego rozwoju naznaczona jest zawsze śmiercią. Tak rozwijając się, odchodzą wszyscy.

To jednak nie jest jedyny kierunek rozwoju człowieka. Prawdziwie ludz-

kim jest pionowy kierunek rozwoju, w którym nie istnieje prawo przemijania i umierania. Jest to kierunek rozwoju mojego ku Bogu. Jest to kierunek mojego duchowego rozwoju. Jest to pewien paradoks: człowiek żyjąc, biologicznie rozwijając się, by ostatecznie umierać, jednocześnie rozwija się duchowo. W tym sensie przemijanie jest dorastaniem do tego, by być w pełni partnerem Boga w dialogu miłości. Człowiek jako istota, która ma w sobie wymiar duchowy, zdolna jest nie tylko do poznania Boga, ale do tego, by z Nim i w Nim żyć. To jest rozwój ku życiu, a nie ku umieraniu. Bóg w tym rozwoju, oczywiście jeśli człowiek wyrazi na to zgodę w swojej wolności, podnosi człowieka do pozycji swojego partnera. To wymaga jednak odpowiedzi człowieka. Można powiedzieć, że ten rozwój ku partnerstwu z Bogiem jest ze strony człowieka niczym innym, jak „dokańczaniem” kształtowania siebie według zamiaru Boga.

W kontekście tak rozumianego rozwoju swojego człowieczeństwa, należy widzieć Maryję z jej „Fiat” wypowiedzianym w Nazarecie jako fiat dla ludzkiej nadziei i na Kalwarii jako fiat dla owoców nowej nadziei. Ona uczy nas ostatecznej prawdy o życiu ludzkim, o tym rozwoju, który wyrasta z głębi ludzkiej istoty i wiedzie ku partnerstwu z Bogiem. Uczy nas poprzez fakt, że sama niejako jest prototypem nowego człowieka ukierunkowanego w rozwoju na Boga i jako taka stoi na czele tych, którzy „dokańczają” kształtowanie siebie według planu samego Boga. Ale nie tylko uczy. Ona jest w tym wszystkim tą, która pomaga człowiekowi w budowaniu pełni siebie. Ona, która to pragnienie rozwoju ku Bogu nosiła w sobie jak żaden człowiek tu na ziemi, która to pragnienie w sobie zrealizowała jak żaden inny człowiek. Ona jest nie tylko nauczycielką, nie tylko wzorem dla współczesnego człowieka. Jest nam dana ku pomocy w naszym codziennym trudzie dorastania ku Bogu, poprzez korzystanie z owoców zrealizowanej nadziei. Jest dana wszystkim, tym, którzy są u początku życia i tym, którzy już powoli szykują się do przejścia w pełnię istnienia. Tak jak matka w świecie życia doczesnego daje życie i wychowuje, uczy i daje rady, prowadzi i wspomaga, tak samo jest w świecie łaski. W Domu Kościoła Maryja spełnia te same funkcje, co matka w życiu doczesnym każdego z nas. Jest tą, która każdego z nas - świadków Chrystusa - wspomaga w Domu Kościoła. „Nie wierzę, aby ktokolwiek mógł dojść do rozwikłania tajemnicy swojego dążenia do Boga, realizowania swojego dorastania ku Bogu bez uzależnienia się od Jej pomocy” (L. De Monfort).

Poprzez swoje „Fiat” jest nam dana, abyśmy umieli korzystać z owoców nowej nadziei wysłużonej przez Chrystusa na drzewie krzyża. Dlatego prosimy słowami kard. Wyszyńskiego:

„Nasza Siostró, która jesteš szczególnie wybrana
Ty, którą dostrzegł Bóg swoimi oczami
Ty, tak nas rozumiejąca
Przybiegnij z pomocą nam zwykłym ludziom
Pozostań, by nas uczyć i wspomagać w dorastaniu do Boga”.

B. Rekolekcje dla parafian

*Uwierzyła
bo wielce umiłowała
Jak ona czuwam
Jak ona czuwam
i chcę powiedzieć
już wierzę*

Małgorzata Dąbrowska

WIARA DOJRZAŁA - WIARA W BOGA I WIARA BOGU

1. Życie nasze nie jest życiem idei. Jest wyborem i wyznaniem. Pierwszym zatem elementem naszej chrześcijańskiej obecności w świecie, czyli odwagi bycia sobą, jest wybór. To jest mój wybór.

2. Jesteśmy ludźmi wyboru. Co wybieram? Jaki wybór i wybór czego? A może wybór Kogoś. Jest to wybór wybór Boga, który jest najwyższą wartością. Oczywiście można także dokonać innego wyboru. Doświadczenie Boga powinno prowadzić do Jego wyboru. Nie zawsze tak jednak jest. Przykładem są: Kajfasz, Piłat, Judasz. Doświadczyli Boga, ale go nie wybrali. Nie byli autentyczni w swoim doświadczeniu Boga. Coś im przeszkadzało być autentycznymi. Są jednak na kartach Pisma Nowego Testamentu inne wybory. Wybory, które diametralnie zmieniały już nie tylko coś w życiu, ale całe życie. Wśród nich jest także mój wybór.

3. To ten wybór wyznacza moją obecność w świecie, a mówiąc bardziej precyzyjnie stanowi pierwszy element tej obecności. Wyraża się on w dwóch postawach: wiary w Boga i wiary Bogu. Namysł nad treścią naszego chrześcijaństwa, naszej chrześcijańskiej obecności w świecie należy rozpocząć od namysłu nad swoim wyborem, czyli nad swoją wiarą w Boga i wiarą Bogu.

4. WIARA – czy dla człowieka przyjmującego istnienie Boga jako fakt,

potrzebny jest namysł nad własną wiarą? Z pewnością tak. W namyśle tym jednak nie chodzi o odpowiedź na pytanie, „czy” jestem wierzący, ale pytaniem o jakość mojej wiary. Od niej bowiem zależy także jakość mojej obecności w świecie.

5. W namyśle nad jakością swojej wiary wyjdźmy od powszechnie ludzkiego doświadczenia, które w sposób literacki wyraził Dostojewski: „Jestem dzieckiem mojego wieku, dzieckiem niewiary i zwątpienia, aż do chwili obecnej, a nawet /wiem to/ aż do grobu. Ileż męki kosztowało mnie i kosztuje to pragnienie wiary, tym mocniejsze w mojej duszy, im więcej rodzi się w niej argumentów przeciwnych. A jednak Bóg zsyła mi chwilę, kiedy czuję się doskonale spokojny...W takich momentach stworzyłem sobie swoje Credo, gdzie wszystko jest dla mnie jasne i święte. A tym Credo jest to, że nie ma nic piękniejszego od Chrystusa” (Cyt. za: R. Laurentin, *Czy Bóg umarł?*, s.89).

6. Można powiedzieć, że tym powszechnie ludzkim doświadczeniem jest zmaganie się każdego świadomego człowieka, w takiej czy innej formie, w mniejszym lub większym wymiarze ze swoją wiarą. Nie ulega bowiem wątpliwości, że „wiara jest przygodą trudną. Ma swoje przyływy i odpływy. Rzadko podobna jest do spokojnej tafli jeziora, często się burzy” /Cz. Drązek, *Przymnóż nam wiary*, s. 29/. Jest to w pełni zrozumiałe, biorąc pod uwagę chociażby tylko fakt, że poprzez wiarę człowiek wchodzi w inną rzeczywistość, rzeczywistość nadprzyrodzoną, a tym samym niezgłębianą, że człowiek wchodzi w relację do Boga, który w tej rzeczywistości pozostaje do końca nieogarniony. Już zatem samo myślenie i mówienie o Bogu jest sprawą trudną. Wszystko bowiem, co człowiek może powiedzieć w tej materii i pomyśleć, jest niewspółmierne w porównaniu z rzeczywistością, której dotyczy.

7. Ten nie do końca doświadczany Bóg przybliżył się do człowieka na odległość wyciągniętej ręki w osobie Jezusa. Doświadczenie Boga w osobie Chrystusa wydawało się rozwiązywać raz na zawsze problem zmagania się człowieka w dziedzinie wiary. Tu jednak ujawnia się kolejny problem. Jest to odwieczny problem Chrystusa. Chrystus stał się bowiem problemem dla wszystkich: „Był problemem dla Heroda i dlatego wysłał żołnierzy, aby Zbawiciela zabić. Był problemem dla Józefa i Maryi: „Synu, czemuś nam to uczynił?” Był problemem dla apostołów, skoro sam Chrystus ich pytał: „A wy za kogo mnie uważacie?” Był problemem dla mieszkańców Palestyny, którzy często „dziwili się” Jego mowie i Jego czynom, z najwyższym zdumieniem pytali siebie nawzajem: „Kimże On jest?” Był problemem dla Piłata: „Cóż mam uczynić z Jezusem, którego nazywają Mesjaszem?” /Cz. Drązek, *Przymnóż nam wiary*, s. 17/.

8. Można powiedzieć, iż każdy świadomy chrześcijanin musiał stanąć przed owym ewangelicznym pytaniem, które postawił sam Jezus: „A wy za kogo mnie uważacie” i przełożyć go na język własnej rzeczywistości i dać swoją odpowiedź.

9. Wiara jest problemem, który sam muszę rozwiązać. Nikt tu nie jest w stanie dać za mnie rozwiązujących odpowiedzi. Ale owo zmaganie, owo rozwiązywanie jest błogosławione. Jeżeli bowiem spróbujemy głębiej przeanalizować nasze ludzkie zmagania w tej dziedzinie, owe „przyływy” i „odływy”, tę często zburzoną „taflę naszej wiary”, dochodzimy do wniosku, że jest to nasza indywidualna i osobista droga dochodzenia do owego Dostojewskiego „Credo”, gdzie wszystko jest dla mnie jasne i święte. Jest to droga dochodzenia do tego, co człowiek może określić: MOJA WIARA. Droga do mojej wiary idzie poprzez: „odływy” i „przyływy”, „wzburzenia i spokoje”, które są niczym innym jak dookreślanie, wyjaśnianie, wychodzeniem z wątpliwości, a tym samym dojrzewaniem do takiej wiary, która jest autentycznie moja.

10. Autentyczna, osobista wiara nie jest i być nie może niezmiennym stanem, ale ciągle trwającym procesem, w którym człowiek przekładając na język własnej rzeczywistości wiele pytań, wątpliwości i problemów, kształtuje to, co jest jego, własną wiarą. Bezwzględną powinnością osoby jest podejmowanie refleksji na swoją wiarą, powracanie do spraw dawno już w zasadzie „załatwionych”, aby na nowo i w sposób dojrzały je przemyśleć. Jeśli bowiem zabraknie owego zmagania pozostaje się na płaszczyźnie pierwotnej, płaszczyźnie skostniałych struktur i schematów, które muszą runąć w konfrontacji z życiem.

11. MOJA WIARA – na pustyni, dokonując namysłu nad swoją chrześcijańską obecnością w świecie trzeba pytać o jakość swojej wiary. Jaka jest moja wiara, poprzez którą dokonuje się mój wybór?

12. Wiara musi stać w samym centrum życia człowieka. Nie może być czymś dodanym do mojego życia. Wiara musi wchodzić na wszystkie „piętra” egzystencji człowieka, tzn. ogarniając go całego. Używając pojęcia „piętra ludzkiej egzystencji” myślimy przede wszystkim o świadomości człowieka i jego działaniu. Wiara stojąca w centrum ludzkiej egzystencji to najpierw rzeczywistość kształtująca samego człowieka, jego świadomość w zakresie prawdy o świecie, życiu, człowieku, Bogu, dalej kształtująca jego działanie, o którym mówić będziemy w innych konferencjach. Tu tkwi istota problemu: tylko moja wiara może stanowić rzeczywistość ogarniającą mnie całego.

13. Jaka jest ta moja wiara? Czy jest ona wiarą dojrzałą, tzn. na miarę wielkości i godności człowieka? Moja wiara na miarę wielkości człowieka nie

może być skostniałą strukturą, zespołem suchych prawd, pustymi schematami. W dojrzałej wierze musi być kilka ważnych elementów. W pierwszej kolejności musi być autentyczne „uwierzenie”. Brzmi to nieco dziwnie. Ale to jest fakt. W dojrzałej wierze musi być uwierzenie, a nie tylko przyjęcie katalogu suchych prawd. Wystarczy zanalizować Biblię w wymiarze Starożytności i Nowego Testamentu, by przekonać się o obowiązku autentycznego uwierzenia jako nieodzownego elementu wiary dynamicznej, którego Bóg domagał się od człowieka /Noe, Abraham, Prorocy/. Ten obowiązek stawiał przed człowiekiem Chrystus.

14. Uwierzenie autentyczne, to nic innego jak po prostu otworzyć się na Dobrą Nowinę, która dla człowieka jest prawdą, i którą przyniósł ludziom Chrystus. A ponieważ on sam jest Prawdą jedyną i najgłębszą, jest to otwarcie się na przychodzącego Chrystusa po to, by go przyjąć. To jest właśnie autentyczne uwierzenie - przyjęcie Boga w centrum mojej ludzkiej wolności. Nie jest ono tylko i wyłącznie przyjęciem prawd i to często prawd abstrakcyjnych, suchych formuł i definicji, ale pełnym przyjęciem Boga. Uwierzenia nie można pojmować sucho i abstrakcyjnie od strony tylko i wyłącznie intelektu, ale osobowo. Jeśli się nie wejdzie w ową płaszczyznę osobowego spotkania mojego „ja” z Bożym „Ty”, w którym to spotkaniu przyjmuje Boga, nigdy się autentycznie nie uwierzy. Wiara nie jest tylko sprawą intelektu, dzięki któremu można dotrzeć do rzeczywistości niewidzialnej, ale jest czymś więcej, decyzją całego człowieka, radykalnym wyborem Boga. Obrazuje to Nowy Testament ukazujący cały katalog spotkań Chrystusa z człowiekiem. Istotą tych spotkań jest zawsze wymiar osobowy – spotkanie osoby Boga z osobą ludzką. To właśnie w tych spotkaniach dokonywał się najczęściej radykalny wybór osoby Boga idący tak daleko, że ludzie zmieniali nie tylko coś w swoim życiu, ale diametralnie całe życie. W osobowym wymiarze wiary jest tak jak w miłości: dwoje ludzi spotyka się, poznaje, a potem już nie wyobrażają sobie życia bez siebie.

15. Raz jeszcze powtórzmy, iż wiara musi mieć osobowy a nie rzeczowy wymiar, jeśli ma być wiarą autentyczną. W wierze musi być osobowe spotkanie. Tylko w spotkaniu mojej osoby z osobą Boga dokonuje się jego przyjęcie, a to jest wymóg wiary autentycznej.

16. W tym miejscu trzeba powiedzieć jeszcze jedno, że Bóg w akcie uwierzenia staje w centrum wolności tym bardziej, im bardziej człowiek tego chce, tzn. im bardziej potrafi się otworzyć w tym osobistym spotkaniu swojego „ja” z Bożym „Ty”. Bóg bowiem wciela się w podmiot ludzki na tyle, na ile człowiek wyraża zgodę w swej wolności. Jest to stwierdzenie bardzo istotne: moja wiara o ile ma być wiarą autentyczną, czyli przyjęciem Boga,

ZALEŻY OD MOJEJ WOLNEJ DECYZJI. Oznacza to, że jakość mojej wiary zależy ostatecznie ode mnie.

14. MOJA WIARA W BOGA – jaka jest? Dynamiczna, czy skostniała? Jest to pytanie o to, czy w mojej wierze jest spotkanie osobowego Boga czy tylko przyjęcie suchych prawd.

15. Drugim elementem wiary jest zawierzenie czyli nadzieja. Nasz wybór bowiem nie jest tylko wiarą w Boga, tzn. przyjęciem Go w samo centrum ludzkiej wolności, ale także wiarą Bogu, czyli zaufaniem i oddaniem się Jego woli. „Prawdziwa wiara jest więc wiarą w Boga i wiarą Bogu, który jest wart naszej nadziei i godzien naszej miłości. A zatem wiara bez nadziei i bez miłości, kiedy już razem „nie trwają te trzy”, nie jest wiarą prawdziwą; jest to wiara martwa, trup wiary i do trupa porównuje taką wiarę św. Jakub /Jk 2,17 i 26/. Taka wiara nie jest wiarą w Boga prawdziwego, ale jest wiarą zwyrodniałą w Boga nieprawdziwego, który już przestał być Bogiem godnym zaufania, nadziei i miłości. Sfałszowanie i tym samym uśmiercenie wiary prawdziwej odwraca nas od Boga prawdziwego, od Ojca Jezusa Chrystusa i Ojca naszego, od Boga nadziei /Rz 51,13/ i od Boga miłości /1 J 4,8,16/, a pogrąża nas w beznadziei i w niemiłowaniu, w rozpaczliwej i groźnej samotności. To o niej mówi św. Jakub, porównując ją z wiarą złych duchów, które wierzą i drżą w samotności potępienia /Jk 2,19/” /Mieczysław Bednarz, Między wiarą i miłością – nadzieja, s. 117/. Wiara Bogu to po prostu nadzieja wynikająca z przyjęcia Boga.

16. NADZIEJA – matka głupich? Czy matka rozsądnych? Nadzieja to matka tych, którzy przyjęli Boga, czyli matka ludzi wierzących w Boga, a tym samym Jemu ufających. Nie ma bowiem prawdziwej nadziei poza Bogiem. Nadzieja poza Bogiem jest matką naiwnych. Nadzieja zaś wynikająca z wiary z owego przyjęcia Boga w samo centrum ludzkiej wolności jest matką homo viator – człowieka w drodze, a takim jest chrześcijanin. Nadzieja jest konsekwencją wyboru Boga – mojej wiary. Nie ma zatem prawdziwej wiary bez elementu nadziei.

17. Wiara Bogu to zatem moja nadzieja! Namysł nad moją chrześcijańską obecnością w świecie wymaga także namysłu nad moją nadzieją jako nieodzownym elementem wyboru Boga. Żeby zrozumieć sens tego namysłu trzeba odwołać się do krótkiej charakterystyki współczesnej rzeczywistości, w którą to rzeczywistość wpisany jest nasz los. M. Bednarz tak ją charakteryzuje: „Na tym świecie przyszło nam żyć w czasach trudnych. Określenia, jakie nadano naszym czasom, nie są pocieszające. Wizja poetycka tych czasów przeraża swą ponurością /.../ Egzystencjaliści z kart powieści i desek sceny głoszą gorzką nowinę absurdu i rozpaczy /.../ Ale nie tylko artyści demaskują nędzę i grozę naszych czasów. Kalkulując na zimno, dziś z po-

mocą komputerów, biją na alarm uczeni Wschodu i Zachodu” /Mieczysław Bednarz, Między wiarą i miłością – nadzieja, S. 119-120/.

18. Nie ulega wątpliwości, że właśnie taka współczesna nasza rzeczywistość po prostu woła o nadzieję. Dotykamy w tym miejscu wielkiego paradoksu. Otóż współczesny człowiek często odrzuca Boga, a jednocześnie szuka jakiejś nadziei.

19. To właśnie w tej rzeczywistości paradoksu jak jasny promyk przebiega się wołanie o nadzieję. Wyraził to między innymi Diego Fabri w swoim „Procesie Jezusa”: „Wasz Jezus nie zbawił świata. On co najwyżej przyniósł nadzieję tym, którzy zwątpili o świecie – mówi ateista. Ale może właśnie ta nadzieja wystarczy, żeby świat i człowieka zbawić – odpowiada kapłan katolicki, wyraziciel nadziei” /Mieczysław Bednarz, Między wiarą i miłością – nadzieja, s. 118/. Wydaje się, iż ten dialog jest jakimś symbolem wołania świata współczesnego o nadzieję.

20. Wybór Boga poprzez wiarę – to wybór Boga nadziei. Pięknie oddał to K. Wierzyński:

*Obumarły nasze wierzenia,
Lecz Bóg nas tu szuka stale
I mówi, że nic się nie zmienia
Wszystko ludzkie ku jego chwale
I w nocy, gdy sny nam się mącą
I czeluść otwiera się pusta
Pochyla się i gąbką rzeźwiącą
Gorzkie obmywa nam usta.*

21. Katolik to człowiek nadziei. Muszę być człowiekiem nadziei. Jest to ta nadzieja, którą wraz z miłością Ojca przyniósł światu Jezus. Stąd całe chrześcijaństwo jest jednym, nieustannym przejawem nadziei: „Tobie Panie zaufałem, nie zawstydzę się na wieki”. „Pan da siłę swojemu ludowi, Pan da swojemu ludowi błogosławieństwo pokoju”. Nie ma chrześcijaństwa poza nadzieją. Jako człowiek wiary nie mogę żyć poza nadzieją. Św. Paweł wyraził to w sposób jednoznaczny: „Teraz trwają te trzy: wiara, nadzieja, miłość”. Kiedyś pozostanie tylko miłość. Ale teraz trwają i muszą trwać te trzy.

22. Poprzez wiarę przyjmuję zatem Boga Nadziei. Jest to Bóg przymierza z człowiekiem, a w konsekwencji Bóg obietnicy, dalej, Bóg wierny, a więc nie cofający swojego słowa, Bóg, którego nie jest w stanie nic zrazić do człowieka. Takiego Boga przyjmuję w centrum swojej wolności poprzez wiarę. To zatem moja wiara niesie ze sobą element zaufania, czyli nadziei. Moja

wiara bez zaufania, czyli nadziei byłaby wiarą nieprawdziwą. Nie byłaby to bowiem wiara w prawdziwego Boga.

23. Jaka winna być moja nadzieja, aby była prawdziwa i dynamizowała moją obecność w świecie. Podobnie jak wiara nie może być skostniałą strukturą. Musi mieć swój wymiar osobowy. Podstawą mojej nadziei jest bowiem Bóg – Osoba przyjęty w samo centrum wolności poprzez wiarę. Jest to Bóg, który kocha człowieka, który chce człowieka, który miłością powołuje, który nigdy we mnie nie zwątpił. Pięknie ten element wiary Boga w człowieka, tego, iż Bóg nigdy nie zwątpił w człowieka oddał A. Słomiński w opowiadaniu „Jak to było naprawdę”: „Zmęczona Osoba /Jezus/ leżał na kanapce, a ja przysiadłem się na brzeżku i zapytałem go po cichu – Powiedz Pan mi tylko jedno, pod hajrem. Ja nikomu nie powtórzę. Czy warto było wtedy dać się tak męczyć z powodu ludzkości, gdy pan pierwszy raz zawitał na tak zwany padół? To on się spojrzał na mnie dużymi, smutnymi oczami i powiedział po hebrajsku –Kto mówi warto? Wypluj pan to słowo” /Antoni Słomiński, *Jawa i mrzonka*, s. 72/.

24. Bóg w osobie Jezusa Chrystusa jest podstawą mojej nadziei. Bóg sam jest moją nadzieją. Ona zaś sama w swym wymiarze osobowym jest Bożym „tak” wypowiedzianym w moim kierunku, wypowiedziane jako afirmacja mojej osoby. Ale w prawdziwej nadziei musi także być ludzkie „tak” skierowane do Boga – jako moja odpowiedź na Bożą wolę afirmacji mnie. W prawdziwej nadziei te dwa „tak” spotykają się i są już nierozdzielne /Mieczysław Bednarz, *Między wiarą i miłością – nadzieja*, s. 125-126/. Czy moja nadzieja jest osobowym „tak” wypowiedzianym w kierunku osobowego „tak” Boga?

25. Jeżeli moja nadzieja jest spotkaniem mojego „tak” z Bożym „tak”, czyli zgodą na tę wizję, którą Bóg ma wobec mnie, to niewypowiedzenie tego „tak” jest rozpaczą. Rozpacz tak rozumiana zawiesza człowieka w próżni bez oparcia. Odrzucając Boga, gubi człowieka. Jak stwierdza Mieczysław Bednarz: w czym jest zasługa egzystencjalistów typu: Sartre’a, Camusa, a przede wszystkim Becketta? Udowodnili nam, że gdy się nie wypowie tego „tak” jako akceptacji Boga i jego wizji moich losów, tzn. gdy to tak mówi się nie osobie Boga, ale: klasie, państwu, rewolucji, dobru wspólnemu, na końcu czeka zawód, absurd i rozpacz. Końcówka jest zawsze beznadziejna, smutna a często obrzydliwa. Udowodnili nam, że ostateczną konsekwencją ateizmu jest beznadzieja, bo jeśli nie ma Boga, któremu mówi się „tak”, nie ma w kim pokładać nadziei. Nadzieja jest wtedy matką naiwnych /s.127/.

26. MOJA NADZIEJA! – czy jest tym całkowitym „tak” powiedzianym w kierunku Bożego „tak”, czy w ten sposób jest całkowitym oddaniem się Bogu osobowemu? Czy potrafię się zdobyć na tak rozumianą nadzieję, a ra-

czej przyjąć jej dar. Zdobyć się to przezwyciężyć lęk przed ryzykiem. To ryzyko powiedzieć „tak” Bogu, którego się nie widzi, ale którego słowu i obietnicy się ufa, jak dziecko ojcu. Stać się człowiekiem tak rozumianej nadziei, to znaczy powiedzieć „tak” mimo wszystko, a tym samym zrezygnować z ziemskich podstaw nadziei. Jest to sprawa trudna. Wymaga bowiem przezwyciężenia ziemskiego empiryzmu. Wymaga to wyjścia z ciemności na światło, które nie jest światłem tego świata.

27. Nadzieja, to drugi z elementów mojej dojrzałej wiary, który jest pierwszym wymiarem mojej chrześcijańskiej obecności w świecie. Jest ona sprawnością człowieka w drodze /*homo viator*/.

28. Trzecim elementem wiary twórczej czyli dojrzałej jest przyjęcie prawdy. Przyjmując bowiem Boga w samo centrum swojej wolności przyjmuje prawdę, która jest On sam. Tak – mój Bóg jest Bogiem prawdy. To nie jest Bóg daleki od człowieka. To jest Bóg, który przychodzi do człowieka z całkowitą i ostateczną prawdą. On sam jest Prawdą, w której odnajduje odpowiedzi na wszystkie nurtujące mnie pytania i problemy. Nie ma takiego pytania, na które nie znalazłbym odpowiedzi w moim Bogu. Nie ma takiego problemu, którego nie rozwiązałbym w moim Bogu. To w tej prawdzie, którą jest On odnajduje odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek, jaki jest cel jego życia, czy jest świat. Znajduje także odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia samego w sobie bezsensownego, a także mojego przemijania i umierania. To stawia jednak przede mną obowiązek nie tylko przyjęcia prawdy jaką jest Bóg ale także obowiązek ciągłego zgłębiania tej prawdy. Jest to w ostateczności pytanie o jakość mojej świadomości i wiedzy religijnej. Jaka jest moja wiedza religijna, jaka jest moja znajomość prawd religijnych, jaka jest moja świadomość religijna – pytania o autentyczność mojej wiary.

29. Czwartym elementem wiary twórczej jest akceptacja określonego systemu wartości. Przyjmując Boga w samo centrum swojej wolności, przyjmuję nie tylko określoną prawdę, ale także określoną kulturę etyczną. To jest ta kultura etyczna, którą przekazał nam Chrystus – Słowo Boga skierowane do nas – na Górze Błogosławieństw. Błogosławieństwa jako program etyczny to propozycja Boga skierowana do człowieka – propozycja takiego systemu wartości moralnych, który z jednej strony wyznacza właściwą perspektywę funkcjonowania człowieka jako osoby, z drugiej zaś strony jest w stanie człowiekowi zapewnić szczęście, a więc to, co jest istotą życia każdego z nas.

30. Program błogosławieństw jest programem dla ludzi wyboru Boga. Jest elementem mojej wiary w Boga. Przyjmując bowiem Boga, człowiek przyjmuje określoną prawdę. Jest to także prawda o dobru moralnym. Program etyczny ośmiu błogosławieństw jest programem dla tych, którzy wybrali

Boga jako wartość fundamentalną, a tym samym przyjęli prawdę, że jako osoby nie są jednym z przedmiotów świata, ale partnerami samego Boga w dialogu miłości. Program ośmiu błogosławieństw jest jedynym sposobem bycia partnerem Boga w dialogu miłości – tej miłości, która ma czynić świat lepszym – na miarę wielkości i godności człowieka – bo właśnie nam ludziom ten świat został dany i zadany jako środowisko życia i stawania się.

31. Program etyczny ośmiu błogosławieństw, jako element wiary w Boga, jest programem dla ludzi tej ziemi – ludzi, którzy wybrali Boga. Jest programem dla ludzi, którzy mają świadomość, że nie są owocem ślepego przypadku, ale partnerami Boga w dialogu miłości. Pytając o jakość swojej wiary w Boga, trzeba pytać o wierność tej kulturze etycznej. Człowiek przyjmujący Boga w samo centrum swojej wolności wybiera także wierność odpowiedniej kulturze etycznej. Z przyjęciem Boga wiąże się bowiem przyjęcie kultury etycznej. Pytanie o wierność tej kulturze jest pytaniem o jakość swojej wiary w Boga.

32. Moja wiara jaka jest? Jest to pytanie nie o to czy wierzę. Jakoś bowiem wierzę. Jest to pytanie o jakość mojej wiary, a to musi wieść przez pytanie, czy w mojej wierze jest spotkanie i przyjęcie osobowego Boga, czy jest w niej zaufanie Bogu, czy jest w niej przyjęcie najgłębszej prawdy i czy jest w niej akceptacja nowej kultury etycznej.

33. Moja wiara – jaka jest? Roman Bradstheter dokonując namysłu nad swoją wiarą pisał: „Panie nędzna jest moja wiara jak kości ogryzione przez szakala. Tak nędzna, że ja nawet nie potrafię powiedzieć czy ja naprawdę w ciebie wierzę”. Gdyby nawet taka była moja refleksja dotycząca mojej wiary to nie jest to powód do zniechęcania. Jest to powód by bardziej wołać: „Panie przymnóż mi wiary”.

C. Rekolekcje dla kapelanów

OJCZYŻNA - PRZEDMIOTEM ETYKI KAPELANA SPOŁECZNOŚCI WOJSKOWEJ

Wspomnieliśmy w poprzedniej konferencji, że fundamentem owej „substancji etycznej”, która powinna być wyznacznikiem obecności w świecie – ludzi, którzy nie tylko stanowią społeczność wojskową, ale przede wszystkim jej przewodzą w płaszczyźnie duchowej – jest człowiek. To on stanowi wartość fundamentalna etyki kapelana.

Społeczność, której jako kapelani przewodzicie to, jak mówiliśmy wcześniej, społeczność specyficzna. Ma też specyficzne dobro, na które jest ukierunkowana. Dobrem fundamentalnym dla tej społeczności jest Ojczyzna. W zamyśleniu zatem i refleksją nad etyką kapelana jako przewodnika społeczności wojskowej nie może zabraknąć zamyślenia nad Ojczyzną. W etyce kapelana wojskowego istotne miejsce zawiera bowiem etyka Ojczyzny. Ojczyzna jest bowiem przedmiotem tej etyki. Ojczyzna jest tu traktowana jako kategoria aksjologiczna, czyli jako wartość.

1. Człowiek i wartości

Człowiek, który chce przeżyć swoje życie godnie i pięknie, tzn. na miarę swojej osobowej wielkości i godności, musi przyjąć i zaakceptować jakiś system wartości. Życie poza sferą wartości jest po prostu wegetacją. Teolog moralista S. Witek ujmuje to w ten sposób, że życie bez wartości można porównać do płynięcia statkiem w nocy w czasie sztormu bez jakichkolwiek przyrządów nawigacyjnych. Może się uda. Niestety na ogół się nie udaje. Życie bez wartości jest w ostateczności życiem tragicznym bo zawiesza człowieka nad przepaścią absurdu i nicości.

Tylko świat wartości zaakceptowanych przez człowieka w wolności wyznacza właściwą perspektywę ludzkiego życia i sens tego wszystkiego co z życiem tym bezpośrednio się wiąże. Otóż wśród wartości ludzkiego życia są takie, za które człowiek jest gotów umierać. Taką wartością jest Ojczyzna. To za tę wartości umierali ludzie. Nasza historia szczególnie nam tę prawdę uświadamia. Jakżesz wymowne są w tej kwestii polskie groby na cmentarzach całego niemal świata, które krzyczą: „Przechodni powiedz Polsce, że umieraliśmy w samym środku lata naszego życia za jej wolność – przechodniu powiedz, że są takie wartości, które nie dopuszczają kompromisu, ale domagają się cenny najwyższej”.

2. Ojczyzna Niebieska

Dla ludzi wierzących pojęcie Ojczyzny ma podwójne znaczenie: Ojczyzny Niebieskiej i Ojczyzny ziemskiej. Analizując pojęcie Ojczyzny Niebieskiej na gruncie teologii należy wyjść od stwierdzenia, że Bóg stworzył człowieka po to, by ten stał się Jego partnerem w dialogu miłości. Tę propozycję Bóg kieruje do każdego człowieka. Jest to propozycja zbawienia. Zbawienie bowiem w najgłębszej swej istocie jest „byciem z Bogiem w jedności – w owym dialogu miłości”. Zbawienie jest propozycją bycia z Bogiem w Jego Królestwie. Chodzi o Królestwo, które teologia tłumaczy jako wspólna Ojczyzn – Ojczyzna Niebieska.

Przyjąć zaś propozycję Boga, zaproszenie do bycia z Nim razem w Ojczyźnie Niebieskiej, to przyjąć także wymagania, które Bóg stawia. Zbawienia bowiem się nie otrzymuje – zbawienie, którego istotą jest „bycie z Bogiem w Jego Królestwie” po prostu się osiąga poprzez wysiłek codziennego życia. Jest to wysiłek tworzenia środowiska, w które wpisane jest życie współczesnego człowieka. Mówi nam o tym Księga Rodzaju, w której czytamy, że Bóg nie tylko stwarza człowieka, ale stwarza go jako twórcę /czyńcie sobie ziemię poddaną/ tego środowiska, w którym każdy z nas żyje, w rozważanym przez nas przypadku środowisku własnego kraju ale także środowisku Europy. I to jest droga do osiągnięcia zbawienia czyli, wspólnej Ojczyzny w niebie.

Nie ma jednak, jak twierdzi teologia, zbawienia poza rzeczywistością ziemską. To właśnie rzeczywistość ziemska jest miejscem i środowiskiem dorastania do Boga, do bycia w tej Ojczyźnie, którą Bóg przygotował dla człowieka. Rzeczywistość ziemska, jako nieodzowne środowisko zbawienia się człowieka to także, a może przede wszystkim, środowisko najbliższe, które poeta tak określa:

*Dom, w którym człowiek przyszedł na świat
 Kościół, w którym go ochrzczono
 Szkoła, w której nauczono go czytać i pisać
 Las, w którym pierwszy raz powiedział kocham
 Szpital, w którym urodził się mu syn
 Cmentarz, na którym są groby najbliższych*

Obszar wspólnej kultury, wspólnego języka, identycznego obyczaju /J. Miąskowski/

Tym środowiskiem dorastania do Boga, zbawiania się człowieka jest także Ojczyzna ziemska.

Człowiek nie jest i nie może być tylko obywatelem świata i obywatelem Europy. Najpierw jest obywatelem swojego ojczyźnianego środowiska,

w którym przyszedł na świat, w którym dorasta i dojrzewa, dzięki któremu może bezpiecznie przechodzić w inne większe środowiska, w naszym przypadku środowisko europejskie, stając się ich obywatelem. Człowiek, który odrzuca swoje ojczyzniane środowisko, to środowisko, które go zakorzenia pozwalając doświadczać, że jest u siebie, najczęściej gubi się w kulturze masowej i społeczności anonimowej stając się przedmiotem manipulacji. Tak może także być w środowisku europejskim dziś tak często kreowanym jako najwyższa wartość.

Dlatego Chrystus podejmując trud odkupienia świata, nauczając o Niebieskiej Ojczyźnie, nie zanegował wartości własnej, ziemskiej Ojczyzny, a wręcz przeciwnie całym swoim ziemskim życiem potwierdzał swoją z nią łączność. Można powiedzieć więcej, iż Chrystus bardzo mocno, w tym także uczuciowo przeżywał problemy własnej ziemskiej Ojczyzny. To właśnie karty Ewangelii odnotowują bardzo wymowny w tej kwestii fakt, iż Chrystus płakał nad Jerozolimą, nad swoją Ojczyzną widząc jej tragiczne losy będące konsekwencją zdrady ideałów. Chrystus z swoim powszechnym posłannictwem zbawienia potwierdzał wartość Ojczyzny jako najbliższego środowiska życia, rozwoju i zbawiania się człowieka. Ma to szczególne znaczenie dla współczesnych wierzących Europejczyków. Czy jednak tylko dla nich? Wydaje się, że Ojczyzna dla każdego świadomego człowieka posiada swoją wartość.

3. Wokół pojęcia Ojczyzny

Czym zatem jest Ojczyzna jako najbliższe człowiekowi środowisko? W swej najgłębszej istocie jest dobrem i wartością fundamentalną. Żeby jednak zrozumieć jej wartość trzeba przez chwilę zastanowić się nad tym, co ojczyznę konstituuje. Jest to dziś, w kontekście procesów integracyjnych mających miejsce w Europie, bardzo potrzebne. Spróbujmy przeanalizować ten problem wydobywając elementy Ojczyzny na bazie poezji nieznanego poety.

„Ojczyzna, to pochylony wieśniak stary nad pługiem” /autor nieznaný/
Ojczyzna to są najpierw ludzie stanowiący wspólnotę. To matka pochylona nad kołyską dziecka, ojciec zatroskany o byt swoich najbliższych, wychowawca i nauczyciel kształtujący umysł i charakter młodego człowieka, ksiądz wskazujący właściwą drogę zbawienia, nieznaný człowiek. To wszyscy ludzie stanowiący tę wspólnotę, którzy, tak jak w polskiej rzeczywistości, dla niej zdobywali wolność, troszczyli się o jej zachowanie, znowu o nią walczyli, ci którzy doświadczyli, że wolność trzeba ciągle zdobywać, ponieważ nie można jej tylko posiadać.

To jednak także ci, którzy codzienną pracą kształtują Jej oblicze i charakter. Ojczyzna to są ludzie, których zewnętrznie dzieli i dzielić będzie wiele spraw, których drogi życia są często różne, ludzi z których jeden jest inteligentem a drugi robotnikiem, jeden naukowcem a inny rolnikiem, jeden biznesmenem a drugi rzemieślnikiem. Ojczyzna to są wszyscy obecni we wspólnocie ludzi, którzy czują się solidarni pochodzeniem, mową i kulturą i mający swoje poczucie odrębności.

„Ojczyzna, to są te pieśni z niebios wzięte, stare groby i kurhany”. /autor nieznany./ Ojczyzna zatem to dziedzictwo kultury. Dziedzictwo, które wspólnota narodowa tworzyła i tworzy wysiłkiem swojego serca, myśli i działania. To jest wielkie dobro duchowe i materialne, ale przede wszystkim duchowe, na której opiera się życie narodu. To ta najbliższa kultura, która uczyła, że nie wolno pluć do wody, iż nie rzuca się chleba na ziemię, uczyła nas w jakiego świętego wyjść w pole i w jakiego zbierać polny, uczyła, jak napisać list i jak się oświadczyć itp.

Ojczyzna to wartość kultury, które wyodrębnia wspólnotę jako naród i zawsze wyodrębniało spośród innych społeczności. Kultura jako element Ojczyzny to dobro tej konkretnej ziemi i tych konkretnych ludzi. Przez kulturę należy zatem rozumieć całokształt twórczej działalności narodu żyjącego w określonej przestrzeni, wytworów na wszystkich płaszczyznach zbiorowego życia, które jako wspólne dziedzictwo bywa przekazywane następnym pokoleniom w procesie wychowania i socjalizacji. To jest to, dziedzictwo, które stanowi korzenie własnego „być” narodu. Ta kultura jest tak istotna, iż w żaden sposób nie można się od niej izolować. Jak bowiem stwierdza kard. S. Wyszyński: „człowiek, który odcina się od kultury, który się jej wstydzi, który wychowuje młode pokolenie bez powiązań kulturowych, skazuje się dobrowolnie na śmierć, podcina korzenie własnego istnienia”.

„Ojczyzna, to nad drogami krzyż, co otworzył ramiona, jak gdyby pragnął ze łzami lud ten przytulić do łona”(autor nieznany).

Ojczyzna to zatem całe dziedzictwo wiary. I chociaż religijność umiejscawia się często w kulturze, to trzeba jednak powiedzieć, że wiara i kultura są elementami różnymi, co do natury i charakteru. Kultura staje się po prostu głębą dla wiary a wiara ubogaca kulturę.

Religijność to krzyże, kapliczki, kościoły, to modlitwa której człowieka uczono i system wartości moralnych, który przekazano w procesie chrześcijańskiego wychowania. Religijność w naszej polskiej rzeczywistości to nasza swojska i bliska każdemu matka matkująca w różnych kościołach naszej Ojczyzny.

Religijność jako istotny element Ojczyzny jest po prostu symbiozą wiary i kultury. Jest to ta religijność, która tworzy wnętrze i duchowość wspólnoty i człowieka członka tej wspólnoty. „Ojczyzna to są te święte krwią przesiąknięte ojców łany” (autor nieznany). Ojczyzna to zatem ziemia, która przez człowieka często traktowana jest po prostu jako dom. Jest to ta ziemia, która dla wielu jest jedna i niepowtarzalna jakiej już więcej nie będzie. To jest ta ziemia, która daje poczucie bycia u siebie. Jest to ziemia, która dla wielu, w przyływie sentymentu, jest zawsze najpiękniejsza i jedyna. Jest to często ziemia trudnej jedności. W naszej polskiej rzeczywistości na przykład, tak często rozrywana, tak często okupowana i zabierana. Ziemia, o której jedność tak wielu oddało swoje życie. Jest to ziemia, która człowiekowi z nią związanemu zawsze daje poczucie bycia u siebie w domu. W naszej polskiej rzeczywistości w wielu wypadkach była to ziemia, którą przez szacunek emigrujący zabierali ze sobą nie tylko w sposób duchowy, ale także materialny – konkretny.

Tak rozumiana ojczyzna stanowi bezpośrednio środowisko życia człowieka. Jest bowiem najbliższym środowiskiem, które przez wieloraki system wartości kształtuje człowieka. Ojczyzna jest dobrem. Jest nim zarówno wspólnota ludzi, jak i kultura, wiara i ziemia. Są to te wartości, które kształtują i wychowuje człowieka w jego sferze moralnej i duchowej. Ojczyzna to zatem dobro, które pozwala człowiekowi być w pełni wartością dla samego siebie i otaczającego świat.

4. Miłość Ojczyzny

Ojczyzna w sferze: wspólnoty, kultury, wiary i ziemi jest tym środowiskiem, w którym, i dzięki któremu człowiek żyje, rozwija się i „zakorzenia”. Nie ma bowiem „zakorzenienia” poza sferą wartości. Jeśli zatem ojczyzna jest nośnikiem wartości, i to wartości bliskich i sprawdzonych swą wartościowością, to tym samym jest środowiskiem autentycznego i naturalnego „zakorzeniania” we współczesnej integrującej się Europie. Uznanie Ojczyzny za dobro mające swój aksjologiczny wymiar wymaga odpowiedniej wobec niej postawy od każdego człowieka. Jest to postawa miłości Ojczyzny. Czym zatem jest miłość jako treść relacji człowieka do Ojczyzny?

Patriotyzm jako miłość ojczyzny, to przede wszystkim solidarność z wspólnotą stanowiącą Ojczyznę. Istotą tej solidarności jest zawsze jedność i wspólnotowość. Chodzi o jedność, którą Jan Paweł II określa jako „wszyscy z wszystkimi” a nie „wszyscy przeciw wszystkim”.

Solidarność, to nie jest tylko bycie razem, ale bycie razem, z którego wynika ludzka działalność i aktywność na rzecz wspólnoty i każdego czło-

wieka wspólnotę tę stanowiącego. Jest to dynamiczne ukierunkowanie na człowieka, jest jego afirmacją takim jakim on jest.

Dlatego pytając dziś o miłość Ojczyzny, należy pytać: czy obchodzi mnie drugi człowiek żyjący obok mnie? Czy obchodzi mnie kolega, z którym uczę się, studiuję, pracuję? Czy interesuje mnie starzec mieszkający w sąsiedztwie, potrzebujący mojej pomocy? Czy bliski jest mi człowiek ubogi? Czy czuje się solidarny z tą społecznością, która mnie ukształtowała?

Trzeba jednak pytać jeszcze dalej: czy interesuje mnie pijak leżący na ulicy? Czy interesują mnie ludzie, którzy stanęli na rozdrożu, zagubili się, nie potrafią odnaleźć swojego miejsca w społeczeństwie. Miłość Ojczyzny dziś to solidarna miłość, czyli jedność z każdym człowiekiem społeczność narodową stanowiącym i z całą wspólnotą w walce o ludzkie prawa wolności i poszanowanie godności osobowej człowieka. Miłość solidarna to bowiem całkowite i pełne otwarcie, otwarcie powszechne nie wyłączające nikogo z ludzi, których dzielić może wiele spraw, ale z którymi wiąże wspólnota pochodzenia.

Jeśli zatem pytamy dziś o miłość Ojczyzny to pytać należy o między-ludzką solidarność. Miłość Ojczyzny to dziś także szacunek dla wielkiego dziedzictwa własnej narodowej kultury. To właśnie ta społeczność tworzyła i tworzy kulturę w bogactwie jej wielorakich elementów – kulturę, która sama w sobie jest przecież nośnikiem tak wielu wartości, które w ostateczności kształtują człowieka i go „zakorzeniają”.

Kultura jest bowiem nośnikiem i odbiciem tych wartości, które jako podmiot pozostawiła w niej wspólnota ojczyzniana, jest odbiciem tych wartości, które wspólnota sobą reprezentuje. Szacunek dla dziedzictwa kulturowego to przede wszystkim chęć i wysiłek przechowania tego dziedzictwa. Jest to bowiem przechowywanie wartości, które człowieka ukształtowały. Jest to chęć obrony tych wartości w świecie współczesnym i w Europie.

Drugim elementem szacunku dla dziedzictwa kulturowego jest korzystanie z niego w procesie wychowania i samowychowania. Kultura jest przecież nieodzownym warunkiem rozwoju człowieka, bo jak powie Sobór Watykański II: „do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi człowiek nie inaczej, jak przez kulturę”. Jest to jednak przede wszystkim kultura własnego środowiska. To właśnie dzięki tej kulturze: „człowiek staje ponad determinantami, ponad wszystkim, co go ogranicza, zamyka i więzi, co skazuje na czołganie po ziemi, dzięki kulturze człowiek potwierdza swoją wolność mogąc zanegować nawet te prawa, które mu dyktuje własne ciało i krew” /J. Pasierb/. To właśnie dzięki tej kulturze własnego środowiska człowiek nie tylko wyszedł z dżungli, ale ciągle może się jej przeciwstawiać, jak twierdzi

ks. J. Pasierb. To właśnie ojczyźniana kultura kształtuje człowieka w sferze przede wszystkim jego ducha, tzn. tego kim on sam jest. Tak jak mówi poeta:

*Czas co w przelocie piramidy kruszy
Wszystko ci weźmie, siły twoje strawi
Tylko, co piękne w twojej duszy
To ci zostawi*

To właśnie to, co piękne w twojej duszy to najczęściej wynik oddziaływania narodowej kultury. Szkoda, że tak często o tym współczesny człowiek – np. obywatel Europy zapominamy. Szacunek dla kultury, którą tworzyli poprzednicy, jako wyraz miłości ojczyzny, to chęć korzystania z wartości tej kultury w całym procesie wychowania i samowychowania.

Ten szacunek ma także trzeci wymiar. Jest nim dynamiczny wymiar pomnażania wartości tej kultury na tyle na ile każdego człowieka na to stać. A stać na wiele. Każde bowiem działanie jest tworzeniem, a tworzenie jest kulturą. Nawet układanie bruku jest ludzką twórczością, w której pozostawia on siebie. Działalność ta powinna zmierzać nie tylko do tego, by tradycję pielęgnować, lecz by ją niejako rodzic niejako na nowo.

Pojęcie zatem szacunku do dziedzictwa kulturowego wyraża się: w kulturowaniu jego wartości, korzystania z jej bogactwa oraz pomnażania jego wartości. Jeśli zatem pytamy dziś o miłość ojczyzny, o stosunek do Ojczyzny, to pytać trzeba o szacunek dla kulturowy narodowej. Miłość ojczyzny to także szacunek dla wielkiego dziedzictwa wiary i religijności. Szacunek dla tego dziedzictwa wyrażający się w poszanowaniu wiary, korzystaniu z jej bogactwa oraz dynamizowaniu tej religijności w życiu wspólnotowym i indywidualnym. Dziedzictwo wiary i religijności jest tym bogactwem, które kształtuje człowieka w sferze moralności i duchowości. To wiara przecież daje najgłębsze perspektywy ludzkiego życia, prawdy o człowieku i sensie jego życia, prawdy o świecie i prawdy, iż człowiek nie jest owocem ślepego przypadku. Jeśli pytamy dziś o naszą polską miłość ojczyzny, to pytajmy o naszą wiarę i religijność.

Miłość Ojczyzny, to szacunek dla ziemi, która jest domem bytowania. Szacunku dla ziemi, o której – polskiej ziemi -Jan Paweł II mówi: „Ziemia trudnej jedności. Ziemia ludzi szukających własnych dróg. Ziemia długo podzielona pośród książąt jednego rodu. Ziemia poddana wolności każdego względem wszystkich. Ziemia na koniec rozdarta poprzez ciąg prawie sześciu pokoleń...Ale jednocześnie ziemia poprzez rozdarcie zjednoczona w sercach Polaków jak żadna”.

Miłość Ojczyzny, wyrażająca się w szacunku dla ziemi ojczystej to szeroko wachlarz działań, które mają na celu gwarancje jej wolności i bezpieczeństwa, kultywowania i rozwoju wartości tego geograficznego środowiska, zagospodarowania ziemi, troskę o jej czystość. Ekologia jest zatem także wyrazem miłości Ojczyzny. W tym właśnie wyraża się szacunek dla ziemi.

Jeśli pytamy dziś o patriotyzm, to pytajmy o stosunek do ziemi ojczystej. Ojczyzna jest środowiskiem dorastania i rozwoju człowieka. Jest także środowiskiem „zakorzeniania” człowieka. Jest zatem i musi być w życiu każdego przedmiotem szczególnej troski – miłości, bo miłość jest jedynie właściwą formą istnienia człowieka. Miłość Ojczyzny to: solidarność z ludźmi, szacunek dla dziedzictwa kultury i wiary, szacunek dla ziemi, która jest dla wielu domem, i dzięki której człowiek czuje się u siebie.

W naszej polskiej rzeczywistości różnie ludzie na przestrzeni wieków manifestowali swoje umiłowania Ojczyzny. Dla jednych była to walka o jej wolność i suwerenność ziemi, kultury, wspólnoty; dla innych czas odbudowy utraconych wartości. Tych wartości, które tkwią w pojęciu Ojczyzny nie można bowiem tylko posiadać, trzeba o nie walczyć i ciągle pomnażać. Tak rozumiana miłość Ojczyzny, jako szacunek dla wielkiego dziedzictwa, jak i zaangażowanie na rzecz jego rozwoju, jest dziś także potrzebna w jednoczącej się Europie. Musi zatem być przedmiotem szczególnej troski społeczności wojskowej, której jesteście nie tylko uczestnikami, ale także przewodnikami. Ojczyzna w swym wymiarze aksjologicznym jest przecież „przedmiotem” usług społeczności wojskowej. Namysł nad „substancją etyczną”, która wyznacza naszą obecność w świecie to także namysł nad aksjologią Ojczyzny.

D. Rekolekcje dla parlamentarzystów

KONFERENCJA I

Zamieszkać u siebie aby spotkać się z sobą Czy człowiekowi XXI wieku potrzebne są rekolekcje?

1. W ramach dzielenia się swoją wiarą chciałbym w tej pierwszej refleksji porozmawiać o tym, czy człowiekowi XXI wieku potrzebne są takie zamyślenia jakkolwiek je nazwiemy: rekolekcjami, dniami skupienia, refleksjami wielkopostnymi.

2. Generalnie znamy na to pytanie odpowiedź Kościoła, a mianowicie, że tego rodzaju spotkania to czas szczególny w życiu każdego człowieka wiary, iż winien to być czas zatrzymania się w biegu życia, czas zatrzymania pędzącego ekspresu własnego życia, czas wyjścia na pustynię swojego życia. Wiemy też z historii, że ten czas rekolekcyjnego wychodzenia na pustynię, by zatrzymać się w ciszy przed Panem Bogiem i samym sobą, jest starą tradycją Kościoła.

3. Pojęcie tradycji może oczywiście i najczęściej oznacza w naszym odczuciu jakąś przeżyta i skostniałą strukturę. Może jednak oznaczać rzeczywistość dynamiczną – rzeczywistość wyrastającą z głębokich potrzeb człowieka. Kościół zawsze mówił zatem, że tego rodzaju spotkania są właśnie taką dynamiczną rzeczywistością, wynikającą z głębokiej potrzeby człowieka poszukującego – poszukującego także sensu i swej pełni w Bogu. Człowiek bowiem może odnaleźć swój sens i swoją pełnię tylko i wyłącznie w Bogu. Boga zaś można spotkać tylko i wyłącznie na pustyni swojego życia.

4. Moglibyśmy także wskazywać, że taki czas rekolekcji i zamyślenia towarzyszył ludziom od początku. Mówią nam o tym karty Biblii. Dzisiaj chcemy jednak postawić inne pytanie, a mianowicie nie o to jakie znaczenie mają takie dni dla wspólnoty Kościoła, innych ludzi ale dla mnie osobiście? Czy potrzebne jest mi człowiekowi XXI wieku to pustynne rekolekcyjne pielgrzymowanie. Czy warto zatem poddawać się rekolekcyjnemu pustynnemu pielgrzymowaniu, czy nie szkoda na to czasu kiedy mamy w danym nam i zadany świat tak wiele do zrobienia.

5. Papież Franciszek w adhortacji „Ewangelii Gaudium” w n. 77 stwierdza: „Jako dzieci tej epoki, pozostajemy w jakiejś mierze pod wpływem obecnej zglobalizowanej kultury, która ukazuje nam wartości i nowe możliwości, może nas także ograniczać, warunkować, a nawet doprowadzić do choroby. Uznaje, że powinniśmy stworzyć odpowiednie przestrzenie... «miejsce dla odnowy własnej wiary w ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa, dla podzielenia się własnymi najgłębszymi pytaniami i codziennymi troskami, do przeprowadzonego rozeznania dotyczącego własnego życia i doświadczenia, by ukierunkować w stronę dobra i piękna własne wybory osobiste i społeczne»”. A kard. Stefan Wyszyński mówił: „Pierwsza kara za gwałt zadany naturze rzeczy to coraz bardziej postępujące zagubienie człowieka w skomplikowanym i gorączkowym świecie współczesnym. Człowiek pragnie się zbawić, tylko nie ma czasu myśleć o sobie. To tylko Kościół zapędza nas na rekolekcje, by się człowiek uciszył i spojrzął w siebie. Gdzie indziej ideałem jest produktywizm i aktywizm. A należałoby rzec: usiądź, bracie, zamknij oczy, wniknij w siebie i pomyśl, kim jesteś. Spustoszeniem spusto-

szona jest ziemia – mówi mędrzec z czasów Salomona – bo nie masz, kto by rozważał w sercu swoim” (Przestrogi dla Polaków, s. 61). A jakżeś wymowne jest polecenie Chrystusa skierowane do swoich odnotowane przez ewangelistę Marka: „Toteż polecił swym uczniom, żeby łódka była dla Niego stale w pogotowiu ze względu na tłum” (Mk, 3, 9). Ta symboliczna łódka często towarzyszyła Chrystusowi w jego przeprawie na drugi brzeg by pozostać w odosobnieniu.

6. Wszystkie przytoczone teksty podkreślają istotną potrzebę w życiu człowieka, a mianowicie potrzebę wyhamowania swoich pędzących „ekspresów życia”, aby wyjść na pustynie. To właśnie o tej pustyni mówi papież Franciszek: „...wychodząc od doświadczenia tej pustyni możemy odkryć na nowo radość wiary, jej życiowe znaczenie dla nas...Na pustyni odkrywa się wartość tego, co jest niezbędne do życia...Na pustyni trzeba nade wszystko ludzi wiary...” (Ewangelii Gaudium, n. 86). Czym zatem jest i powinna być ta pustynia dla mnie człowieka wierzącego XXI wieku? O tym chcemy mówić podczas tego pierwszego spotkania.

7. Każdy z nas ma swoje doświadczenie takich dni jako czasu bycia na pustyni. Warto dokonać krótkiej analizy odprawianych w życiu rekolekcji – czy były dla mnie wartościowe?, czy coś zmieniały w moim życiu?, czy czyniły moje życie jako człowieka lepsze?, czy w ogóle były mi potrzebne?, czy miały jakikolwiek sen? Zachęcam do takiej refleksji. Niech ona stanie się wprowadzeniem w tegoroczne zamyślenie – w ów czas twojego wyjścia na pustynię.

8. Żeby zrozumieć istotę i potrzebę takich zamyśleń – owego zatrzymania naszych „pędzących ekspresów życia” – dziś u początku XXI wieku – trzeba dokonać namysłu nad jakością współczesnego świata. To właśnie ten a nie inny świat został nam dany i zadany przez Boga. Dla was parlamentarzystów jest to świat polityki, gospodarki, szeroko rozumianego życia społecznego. Ten świat jest darem Boga dla człowieka. Oznacza to, że świat w swej najgłębszej istocie jako dar Boga jest dobry. Dar Boga nie może nie być dobry. Ale trzeba mieć także świadomość, że w ten dobry z natury świat, człowiek, a to znaczy także ja, wprowadziliśmy zło, które raz wprowadzone żyje swoim rytmem. Zło wprowadzone w świat przez człowieka stworzyło całe struktury zła, które funkcjonują. Jaki zatem jest dzisiejszy świat dany i zadany nam jako parlamentarzystom u początku XXI wieku?

9. Trudno o pełną analizę współczesnego świata. Warto jednak zwrócić uwagę na kilka cech. Świat dany mi i zadany przez Boga to przede wszystkim świat ogromnego dynamizmu. To nie jest świat wyciszenia i refleksji. To jest świat dynamicznych przemian w wielu płaszczyznach: politycznej,

społecznej, gospodarczej i kulturowej. W tym dynamicznym świecie człowiek jest niejednokrotnie przytłoczony owym dynamizmem przemian, jest także w ciągłym zabieganiu prowadzącym niejednokrotnie do zagubienia albo społecznego wykluczenia. Tak – charakterystyką współczesnego świata jest zjawisko wykluczenia społecznego człowieka. Nasz dynamiczny świat w wielu wypadkach gubi człowieka. Dynamizm może zagubić każdego, a przecież trzeba w nim być i partycypować.

10. Inną charakterystyczną cechą są niepokoje aksjologiczne (niepokoje w świecie wartości etycznych). Bez wątpienia istnieje dziś w życiu społecznym silny trend oderwania życia jednostkowego człowieka, jak i życia społecznego od norm etycznych. Ta tendencja w pewnym sensie istniała także dawniej o czym między innymi w swoim eseju pisał Nietzsche: „Poza dobrem i złem”, tym niemniej swoją szczególną dynamikę akcentuje ona dziś. W tym ujęciu samą aksjologię traktuje się jako specyficzne ograniczenie wolności w życiu jednostkowym, jak i społecznym. A jeśli już przyjmuje się ważność wartości to nie ulega wątpliwości, że w świecie współczesnym oprócz dyskusji na temat miejsca wartości w życiu społecznym, trwa także dyskusja na temat, jakie wartości służyć mogą najlepiej jakości życia człowieka i jakości samego życia społecznego jako środowiska bytowania człowieka. W dzisiejszej rzeczywistości spór ten często dotyczy relacji pomiędzy wartościami chrześcijańskimi a liberalnymi: czy są to wartości zupełnie sprzeczne? Czy trzeba dokonywać wyboru pomiędzy jednymi a drugimi? Czy można znaleźć pomiędzy nimi jakakolwiek zgodność? To wszystko z kolei może powodować całkowite zagubiony w świecie wartości. To zagubienie może także dotyczyć nas posłanych do służby społeczeństwu.

11. Wreszcie można zwrócić uwagę na jeszcze jedną cechę współczesnego świata. To wielkie rozgadanie dzisiejszego świata. Świat żyje dzisiaj w wielości wypowiedzianych słów. W tym nawale słów – wielosłowia ale także słowa uwodzicielskiego, stadnego, agresywnego, człowiek nie słyszy tego co w życiu chciał mu inni powiedzieć. Przede wszystkim jednak nie słyszy słowa, które kieruje do niego sam Bóg. Człowiek współczesny przestał słuchać. Dotyczy to także nas.

12. Dlatego trzeba wyjść na pustynię. Czym winna być ta rekolekcyjna pustynia? PUSTYNIA! Każdy, kto był na pustyni wie, czym jest jej doświadczenie. To właśnie na pustyni, czyli w samotności, ale jednocześnie w bezkresie, pustce i przestrzeni nieogarnionej, człowiek odnajduje siebie i wydaje prawdziwy sąd o sobie. Niekoniecznie człowiek staje się wtedy od razu lepszy, ale bardziej prawdziwy. Na pustyni człowiek doświadcza swojej wielkości i małości. Jest różnica pomiędzy byciem samotnym, a zdobyciem

się na samotność. Żeby doświadczyć siebie, człowiek musi zdobyć się na samotność. Jest to ogromnie trudne, bo ostatecznie wymaga zatrzymania „ekspresu swojego życia”, który pędzi.

13. Na pustyni nigdzie się nie pędzi. Na pustyni człowiek odkrywa, iż pęd nie ma żadnego znaczenia. Co więcej, że pęd zabija. Zabija cię temperaturą, bezkresem i ostatecznie, tak się wydaje bezsensownością. A jednak jest sens wychodzenia na pustynię. Jest sens – jego istotą jest zamieszkanie u siebie, by spotkać się ze sobą. Charakterystyką współczesnego świata jest to, że mamy swoje adresy umieszczone często na wizytówkach, pod którymi jednak nie mieszkamy. Pustynia potrzebna jest po to by pomieszkać pod własnym adresem. Bo tylko tam można spotkać się z sobą z obecności Boga by wydać świadectwo o sobie. Jakże ważne jest świadectwo o sobie! Z tego rodzi się wszystko – czyli wielkość, i upodlenie, czyli małość. Ta pustynia pomagająca wydać świadectwo o sobie jest zawsze w zaciszu kościoła.

14. Kardynał Karol Wojtyła w czasie rekolekcji do młodzieży akademickiej pytał: „Po co człowiek przychodzi w zacisze kościoła?” I sam na to pytanie odpowiadał: „odrzućmy tłumaczenia zewnętrzne (tradycja, fideizm). Pójdźmy za interpretacją wewnętrzną. Nasza obecność tu na pustyni wynika z faktu, że jest w nas taka potrzeba wewnętrzna. Jest to potrzeba ludzkiego wnętrza. Faktu, że tu jesteśmy nie da się wytłumaczyć, jeśli się nie zgodzimy na to, że w każdym z nas jest człowiek wewnętrzny. To jest ogromnie wymowne na tle epoki, w której – tak się zdaje – los człowieka i jego egzystencję chce się rozwiązać od zewnątrz, przy pomocy zewnętrznych środków – techniki i cywilizacji – w tej epoce człowiek przekonuje się, że to, co produkuje, co tworzy, tworzy poza sobą, że siebie nie potrafi przenieść poza siebie, sobą jest w sobie i tylko w sobie. I do doświadczenia – rodzi potrzebę, po której zaspokojenie człowiek przychodzi tu – na pustynię. Po co więc przychodzi? Po to, aby się przyjrzeć swojemu »ja«. Człowiek ciągle przygląda się sobie, swojemu »ja«, ale w to miejsce przychodzi nie tylko, aby się przyjrzeć swojemu »ja« pod kątem tej ważności, jakie to moje »ja« ma na przykład dla funkcjonowania Parlamentu, życia społecznego, uczelni, biura itp. – to jest tylko względna ważność ludzkiego »ja«. Czujemy jednak, iż to nasze »ja« ma także ważność bezwzględną. Tu, na pustynię przychodzimy, aby się przyjrzeć tej bezwzględnej swojej ważności. A więc jest sens wychodzenia na pustynię”. (K. Wojtyła, Kazania 1962–1978, s. 157–160).

15. To wychodzenie na pustynię, owo zamieszkanie pod swoim adresem, to zobaczenie siebie w tym co stanowi we mnie wartość bezwzględną powinno mieć poczwórny wymiar.

16. Zobaczyć siebie w tym co stanowi moją bezwzględną wartość to najpierw dotknąć prawdy o tym KIM JEST CZŁOWIEK.

17. PRAWDA – o człowieku! To pytanie o prawdę w takiej logice musi być pytaniem każdego człowieka, który chce przeżyć swoje życie na miarę wielkości człowieka jako osoby. Nie zrozumie się bowiem niczego, a szczególnie jakości postępowania bez odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek. Jeśli się nie dotrze do najgłębszej prawdy o człowieku, żadna odpowiedź nie będzie zasadna, będzie zawieszona w próżni, bez fundamentu, na którym się gruntuje.

18. Człowiek, który chce przeżyć swoje życie na miarę swej wielkości i na miarę zobowiązań wynikających z jego wyboru, musi znaleźć prawdę o sobie, prawdę o bezwzględnej wartości siebie jako człowieka, bo to jest podstawa całej jakości bycia w świecie. Stąd pytanie o prawdę człowieka jest fundamentem właściwej obecności w świecie.

19. PRAWDA O CZŁOWIEKU – jaka jest moja prawda o tym, kim jestem? W świetle jakiej prawdy o człowieku funkcjonuję w życiu codziennym? Pytanie o prawdę człowieka jest tak stare, jak ludzkie myślenie. Tyle systemów filozoficznych i tyle nauk empirycznych rozprawiało i rozprawia o człowieku, a mimo to pozostaje on ciągle, nie do końca zgłębną tajemnicą. Człowiek jest tajemnicą zarówno w sferze biologicznej, jak i w sferze duchowej, w sferze swoich decyzji i zachowań, w sferze swojej wielkości manifestowanej w działaniu, jak i w sferze swojej małości.

20. Na przestrzeni wieków wypracowano różne koncepcje człowieka:

- człowiek – istota ekonomiczna (K. Marks),
- człowiek – istota egzystencjalna (Kierkegaard),
- człowiek – istota płciowa (Freud),
- człowiek – byt ku śmierci (Heidegger).

Żyjemy w świetle wielu prawd o człowieku. Która z nich jest prawdziwa? Z pewnością każda zawiera jakiś element prawdy, jakiś jej wycinek. Czy jednak jest to prawda pełna?

21. Pytanie o prawdę człowieka ma także swój wymiar religijny – powinno być pytaniem religijnym – to znaczy pytaniem, z którym człowiek przychodzi do Boga. Pięknie wyraził to nasz poeta: „czymże ja jestem przed Twoim obliczem. Prochem i niczem, ale gdy Tobie moją nicość wypowiadał, ja proch będąc z Panem gadał” (A. Mickiewicz).

22. Do tajemnicy ludzkiej natury można się zbliżyć w jeden tylko sposób - przez religię, w której sam Bóg mówi człowiekowi o tym, kim człowiek jest. Bóg ma najgłębszą prawdę o człowieku – podkreśla Jan Paweł II i mówi również, iż człowiek nie może zrozumieć siebie (kim jest) bez Chrystusa.

23. Kim jest człowiek w świetle tego, co nam sam Bóg o nas powiedział? Spróbujmy zadumać się nad tą prawdą. Jest to przecież prawda jakże głęboka.

– Człowiek nie jest owocem ślepego przypadku natury. Jest chciany i ukochany, nawet gdyby wszyscy o nim zapomnieli.

– Człowiek nie jest kawałkiem materii, która się rozsypuje. Jest dwujędnią diametralnie różnych bytów: materialnego i duchowego. Ma swój duchowy, wewnętrzny wymiar.

– Nie jest przedmiotem ale osobą, a więc istotą świadomą, wolną i odpowiedzialną. Pojęcie osoby zaś oznacza, iż człowiek nie może być zawłaszczony (nie jest własnością drugiego człowieka), nie może być uprzedmiotowiony (traktowany jako rzecz), nie może być reprezentowany w sferze moralnej.

– Człowiek jako osoba posiada swoją niepowtarzalną godność. Pojęcie godności ma wymiar aksjologiczny. Wskazuje na wyjątkową wartość człowieka. Wskazuje, iż człowiek jest wartością najwyższą w świecie przerastającą wszystko.

– Człowiek tym samym nosi w sobie cząstkę Boga, jest jego obrazem w świecie i jest partnerem Boga. Jest to niesamowicie istotna prawda, iż Bóg wybrał człowieka jako swojego partnera w dialogu miłości.

24. Tę prawdę o człowieku trzeba czytać jednak dalej. Ona ma swoje istotne dopowiedzenie. Ona dotyczy jakości ludzkich zachowań. Prawda o człowieku to także prawda o pękniętej kondycji moralnej, będącej konsekwencją grzechu pierwotnego stanowiącego próbę zajęcia przez człowieka miejsca Boga. Jeśli człowiek nie odczyta tej prawdy do końca, nigdy nie zrozumie siebie w swojej wielkości, ale także w swojej małości. Jako ludzie jesteśmy zdolni do największych, heroiczych czynów i jednocześnie zdolni do największego poniżenia. Prawda o człowieku, którą ma sam Bóg – to prawda o ludzkiej, raz jeszcze powtórzmy, pękniętej kondycji moralnej. Nikt z nas nie jest ani aniołem świętości, ani demonem ciemności. Jestem człowiekiem, który w dramacie swych wyborów obok dobra wybiera także zło.

25. Prawdę o człowieku trzeba jednak czytać jeszcze dalej – ona ma swoje kolejne dopowiedzenie. Prawda o człowieku, którą ma sam Bóg, to także prawda o moim człowieczeństwie zrehabilitowanym w Chrystusie. Jesteśmy dzięki tej rehabilitacji „nowym stworzeniem” i „nowym człowiekiem”. Jesteśmy wartością, jakiej na świecie nie ma. Cokolwiek człowiek by zrobił – tą wartością w zamiarach Boga i w jego ocenie pozostaje. Czy drogocenny kamień, który upadł w błoto przestaje być drogocennym kamieniem?

26. Tylko dzięki Bogu w Chrystusie człowiek ma klucz do poznania prawdy o sobie. W tym miejscu przypominają się słowa Pascala: „Nie tylko nie znamy Boga inaczej niż przez Chrystusa, ale i siebie samych znamy jedy-

nie przez Chrystusa i znamy życie i śmierć jedynie przez Chrystusa. Poza Chrystusem nie wiemy ani co to znaczy życie, ani śmierć, ani Bóg, ani my sami”. W tym miejscu przypominają się słowa Jana Pawła II wypowiedziane u początku jego pontyfikatu: „człowiek nie może sam siebie zrozumieć poza Chrystusem”, jak również słowa Psalmisty: „Kim jest człowiek, że ty Boże o nim pamiętasz”.

27. Kim w swoim myśleniu jesteś ty jako człowiek. KIM JESTEŚ? Jaką przyjmujesz prawdę o człowieku tzn. o sobie i o innych? Czy przyjmujesz tę prawdę, którą ma o człowieku Bóg – człowiek najwyższa wartość. Prawda o człowieku jest fundamentem mojej obecności w świecie. Bez tej prawdy nie ma żadnej dyskusji o życia. Pustynia potrzebna jest po to aby dotknąć prawdy o człowieku.

28. To właśnie z prawdy o człowieku wynika kolejna prawda, która świadczy o mojej bezwzględnej wartości. Jest to prawda o celu życia. To prawda o człowieku wyznacza rzeczywistość i ostateczną prawdę o celu ludzkiej egzystencji. Np. jeśli człowiek przyjmie prawdę, że jest tylko i wyłącznie „kawałkiem materii”, to celem jego życia jest korzystanie z wszystkiego, co współczesne życie niesie i podsuwa. Jeśli przyjmie zaś, że jest osobą, a więc istotą świadomą, a tym samym odpowiedzialną – to wie, że w gruncie rzeczy może robić wszystko. Czy jednak wszystko wypada?

29. CEL LUDZKIEGO ŻYCIA – cel mojego życia. Czy próbuję dotrzeć do tej kolejnej prawdy wyznaczającej moją obecność w świecie? Ona ostatecznie jest możliwa tylko i wyłącznie na bazie prawdy o sobie. Co myślisz o celu swojego życia? Można powiedzieć, że nasza świadoma obecność w tu w tym miejscu jest dowodem tego, iż odnaleźliśmy ten cel. W czasie wyjścia na pustynię, człowiek nie powinien jednak pytać o cele jednostkowe, które też są ważne. Na pustyni trzeba jednak pytać o ten cel, który jest w stanie usensownić to wszystko, co robimy i co stanowi naszą codzienność.

30. CEL ŻYCIA! Cel życia to po prostu SZCZĘŚCIE. Człowiek od początku swojego istnienia szukał celu, czyli szczęścia swojego życia. To jest niejako naturalna potrzeba każdego z nas, ponieważ jest ona wpisana w naszą naturę w formie pragnienia. Pragnienie to jest w nas tak silne, jak instynkt samozachowawczy. Każdy zatem goni za szczęściem różnie je sobie wyobrażając. Całą historię ludzkości dałoby się streścić krótko w słowach: szukanie jakiegoś utraconego skarbu.

31. Szukamy szczęścia – ile w tym szukaniu zawodów i rozgoryczeń. Nasza epoka jest epoką ludzi rozczarowanych – epoką naznaczoną i dotkniętą tragicznym uświadomieniem sobie bezsensowności i bezpłodności wysiłków. Jeden z literatów tak to przedstawił: „Wydaje się nam wiecznie roz-

gorączkowanym odkrywcom, że właśnie w tej chwili zabłyśnie przed nami drogocenny i wartościowy kamień lub po długim trudzie kopania zwierciadło wody źródlanej. A tymczasem całą naszą nagrodą jest tylko garść żwiru i zawsze suche dno głębokiej studni”.

32. Szukamy szczęścia, szukamy tym samym celu życia w jego najgłębszym wymiarze. Życie bowiem bez prawidła ustawionego celu jest życiem tragicznym. Bohaterka filmu Antonioniego „Przyjaciółka” niedoszła samobójczyni, którą odratowano mówi w gronie przyjaciół: „Jakie znaczenie ma życie? Czy moje życie ma polegać na tym, żebym decydowała jaką suknię mam założyć? A jeśli już zadecyduję, to co potem?”

33. Człowiek dojrzały musi pytać o sens życia. Musi to pytanie przełożyć na język własnej rzeczywistości i dać swoją własną odpowiedź. Jeśli tego nie zrobi, to problem ten wróci, tak jak wraca fala. Fala zawsze wraca ze zdwojoną siłą. A ta siła może już być zabójcza.

34. Pytanie o sens życia wiedzie poprzez pytanie o prawdę o człowieku. Bowiem od odpowiedzi na pytanie KIM JESTEM zależy moja odpowiedź na pytanie o najgłębszy sens mojego życia. NAJGŁĘBSZY SENS MOJEGO ŻYCIA! Taki prosty i taki normalny, ale jednocześnie taki trudny do przyjęcia. Jaki jest sens mojego życia, aby on nadał wartości temu wszystkiemu co z takim utrudzeniem robię?

35. Odpowiedź jest tak samo fantastyczna, jak i trudna – najgłębszym sensem mojego życia jest: BYĆ Z BOGIEM W DIALOGU MIŁOŚCI. To jest ten drugi element prawdy. Być z Bogiem w dialogu miłości. Czy mam świadomość tego stwierdzenia? To jest przerażające i jednocześnie fascynujące: być partnerem Boga. Dopiero w świetle tego nabiera sensu to wszystko, co robię: moja praca, moja troska o rodzinę, moja troska o siebie.

36. Od tej prawdy o człowieku ostatecznie zależy prawda o moralnym zachowaniu człowieka. Nie ma innej drogi. Każda odpowiedź o moralność naszych zachowań wiedzie przez pytanie kim, jest człowiek i jaki jest najgłębszy wymiar jego istnienia. Jeśli takiej odpowiedzi nie ma, to wszystko jest zawieszony w próżni. I dlatego potrzebna jest tobie i mnie pustynia.

37. Zobaczyć siebie w tym co stanowi moją bezwzględną wartość to także zobaczyć siebie w całej prawdzie tzn. odpowiedzieć sobie na pytanie: jakim jestem człowiekiem. To nie jest pytanie: kim jest człowiek, ale pytanie: jakim jestem człowiekiem? Jest to pytanie o swoją rzeczywistą kondycję przede wszystkim kondycję etyczno-społeczną.

38. Na ogół żyjemy w świetle tych prawd, które mają o nas inny ludzkie. To są ważne prawdy ale to nie jest prawda ostateczna o mnie. Kiedy bowiem patrzę na człowieka z swojego punktu widzenia mam o nim niewielką prawdę. Kiedy

on patrzy na mnie też ma o mnie niewielką, cząstkowa prawdę. Prawda o mnie jest ostatecznie we mnie. Tylko ja jestem w stanie wydać pełne świadectwo o sobie. A to jest możliwe tylko na „pustyni”. Tylko na pustyni w autentycznym spotkaniu z sobą człowiek jest w stanie wydać świadectwo o sobie.

39. Człowiek przychodzi na pustynie – w zacisze kościołów – by zobaczyć siebie w tym, co stanowi jego bezwzględną wartość, tzn. odpowiedzieć sobie: kim jest jako człowiek?, jaki jest najgłębszy cel jego istnienia?, jakim jest człowiekiem? Czy już teraz wiesz dlaczego człowiekowi XXI wieku potrzebne są pustynie kościołów?

40. Bo jest nieodzownym elementem odwagi bycia w świecie na sposób chrześcijański. ODWAGA ISTNIENIA W ŚWIECIE – CZYM JEST? Każdy z nas jako człowiek wiary nie może „wegetować” w otaczającej go rzeczywistości. Nasza obecność w świecie (praca parlamentarna) niejako zmusza nas i przynagla do miłości jako jedynie właściwego sposobu bytowania w otaczającym świecie. A miłość sama w sobie jest aktywnością i dynamizmem, stąd też każdy z nas, który przyjmuje taki styl bycia niejako „zmuszony” jest do tego, by własną aktywnością manifestować swoją obecność w świecie. Chodzi o to, że parlamentarzysta to ten, który musi aktywnie bytować w otaczającej go rzeczywistości, który w tę rzeczywistość jest w pełni zaangażowany, który w ten sposób zmienia oblicze tego świata – świata polityki, gospodarki, życia społecznego by on stawał się coraz bardziej ludzki, tzn. by był na miarę wielkości i godności człowieka. Chodzi o naszą wartościowość dla świata, który został nam dany i zadany. Każdy z nas wprawdzie w samej swojej istocie bytowej jest zawsze wartością. W konkretnej rzeczywistości może jednak być tylko i wyłącznie biorcą. W rzeczywistości chodzi o to, że powinniśmy być nie tylko biorcą, ale przede wszystkim dawcą. I to jest odwaga istnienia w świecie.

41. ODWAGA ISTNIENIA to potraktowanie swojego życia jako egzystencji, która jest podporządkowana jakiemuś planowi i nastawiona na określony cel, do którego się dąży. Życie w takim ujęciu nie może być wolną i swobodną improwizacją. Potraktowanie swojego życia jako zmagania, to przede wszystkim świadomość, iż życie moje salezjańskie nie jest tylko darem, ale także zadaniem do zrealizowania. Ta świadomość jest pierwszym elementem odwagi istnienia. Chodzi bowiem o to, aby swoje życie, które jest darem i zadaniem, przeżywać w pełni po ludzku i w pełni po chrześcijańsku, tzn. wedle przyjętych zobowiązań wynikających z własnego człowieczeństwa i przyjętej wiary i zobowiązań salezjańskich.

42. ODWAGA ISTNIENIA to odwaga bycia sobą. Czasami jest to bardzo trudne. Jesteśmy w jakiś sposób aktorami grającymi swoje role. Tymcza-

sem odwaga bycia sobą objawia się w odporności na zewnętrzne naciski, a przede wszystkim na nacisk konformizmu. Jest oznaką, że człowiek sam siebie wybrał i chce być wierny temu, co wybrał, nawet jeśli inni będą insynuować, że wybór ten jest pomyłką. Chodzi o to, by każdy z nas na swój sposób realizował to, co wybrał jako osoba, czyli istota świadoma i wolna, a więc odpowiedzialna.

43. ODWAGA ISTNIENIA to ostatecznie afirmacja siebie jako osoby, a więc istoty odpowiedzialnej za dokonane wybory, w tym przypadku za bycie chrześcijaninem, czyli człowiekiem, który wybrał Boga i przyjął go w samo centrum ludzkiej wolności. Jak trudno czasami zaafirmować siebie? Jak trudno żyć w przyjaźni z sobą?

44. ODWAGA ISTNIENIA – to także odpowiednia kultura postaw etycznych. Trzeba odwagi, aby być solidarnym z ludźmi, być człowiekiem dialogu, osobą tolerancyjną, człowiekiem zaangażowanym w budowaniu pokoju, żyjącym w prawdzie. Świat bowiem zawsze walczył ze świadkami wiernymi. Świat tak często krzyżował ludzi za ich autentyczność życia za to, iż mieli odwagę przyznania się do swojego człowieczeństwa. Zanalizujmy przez chwilę swoje życie – ile razy świat wydawał na nas wyrok – ukrzyżuj, tylko za to, że mieliśmy odwagę przyznać się do swojego człowieczeństwa, do swojego chrześcijaństwa, tzn. do pozycji świadka w świecie.

45. ODWAGA ISTNIENIA to wreszcie dynamizm bytu tu i teraz. Tylko człowiek, który traktuje swoje życie jako dar i zadanie, który ma odwagę być sobą, który wreszcie siebie afirmuje, czyli żyje w przyjaźni z sobą, może być dynamiczny w tej rzeczywistości, w którą wpisany jest jego los.

46. Namysł nad swoją obecnością w świecie, która ma mieć charakter odwagi istnienia w świecie możliwa jest tylko na „pustyni”. I dlatego potrzebna jest każdemu z nas owa wielkopostna pustynia. A więc zapraszam na pustynię nie dlatego, że każe Kościół, ale że jest to moja osobista, wewnętrzna potrzeba. Abym mógł potem powtórzyć za poetą:

Wracam z pustyni

Z prawdą

Dobrem, uratowaną wolnością

Ku Tobie

M. Dąbrowska

E. Rekolekcje dla księży

Wiara Bogu. Bóg mojej nadziei

„Wierzę w Ojca Wszechmogącego...”

„Wierzę w Boga, który wchodzi w relacje z nami, ludźmi, od którego pochodzimy, i który jest naszą przyszłością. Dlatego wiara jednocześnie jest nadzieją. Jest pewnością, że mamy przed sobą przyszłość, że nie wpadniemy w pustkę... My po prostu wierzymy w Niego, a to oznacza również nadzieję... (Benedykt XVI, Dlaczego wierzę, s. 62).

1. Jesteśmy ludźmi wiary i przewodnikami w wierze dla tych, do których zostaliśmy posłani jako kapłani. Nasza wiara to nie tylko wiara w Boga, który jest Bogiem, Miłością, Prawdą i przynoszący odpowiednią kulturę etyczną, ale także wiarą Bogu. Mój Bóg to Bóg nadziei i zaufania. Ale ten element wiary jest najtrudniejszy. Łatwo bowiem wierzyć w Boga. Trudniej wierzyć Bogu, szczególnie wtedy, gdy Bóg prowadzi nas trudną drogą. Każdy z nas miał takie momenty w swoim kapłańskim życiu, kiedy wyrывała się skarga: dlaczego, Panie?

2. Osobiście szczególnie mocno przeżyłem ten moment w trakcie katastrofy smoleńskiej. Proszę pozwolić na krótką refleksję. Wtedy bliskie stały mi się słowa Preisnera, z jego kolędy dla nieobecnych:

I przekonaj, że to ma sens

Że nie trzeba żałować przyjaciół

Że gdziekolwiek teraz są jest im dobrze

Bo są z nami choć w innej postaci

3. I przekonaj, że to ma sens...10 kwietnia 2010 roku ta prośba skierowana do Boga stała się udziałem nie tylko tych, którzy nagle stracili swoich najbliższych, ale udziałem nas wszystkich – także mnie. I nie była to tylko zwykła prośba – to był pełen żalu i tragizmu krzyk wyrażający w jakimś sensie mój bunt przeciwko temu, co się tu stało. I ten krzyk w jakimś sensie ciągle we mnie trwa, a czas ponoć leczy rany. Nie, czas niczego nie leczy.

4. Tak, to prawda, że sens tego wszystkiego, co spotyka człowieka w wymiarze wydarzeń radosnych, ale także bolesnych można zrozumieć tylko poprzez wiarę. Tylko ona pozwala mozolnie układać logikę wszystkich elementów mozaiki ludzkich losów w wielkiej Bożej mozaice logicznego i sensownego świata.

5. Ale 10 kwietnia 2010 roku w tym krzyku buntu i rozpacz: „i przekonaj, że to ma sens, że nie warto żałować przyjaciół, że gdziekolwiek teraz są, są z nami choć w innej postaci...” chciałem wykrzyczeć mojemu Bogu, że w moją wiarę uderzyła wielka fala tsunami. Wtedy niejeden z nas odczuł odpływ swojej wiary. Teoretycznie, naukowo wiedziałem, że wiara jest przygodą trudną. Ma swoje odpływy i przypływy. Nie sądziłem jednak, że ten odpływ, że ta zburzona tafla mojej wiary może tak zachwiać człowiekiem i tak boleć. Jeśli przyjąć, że moja wiara jest wiarą w Boga i wiarą Bogu – to 10 kwietnia nie utraciłem wiary w Boga, ale ciężką lekcję musiała przejść moja wiara Bogu – moje do Boga zaufanie.

6. Z tym krzykiem buntu i rozpacz, z tą dramatycznie wyrażoną prośbą, stanąłem w Smoleńsku rok po tamtej tragedii, aby pochylić się nad swoją wiarą by w jej świetle zaakceptować Bożą wizję mozolnie układanej mozaiki świata także z tym, co się tu stało. To był trudny egzamin mojej wiary Bogu.

7. W tym krzyku buntu i prośby, nie wyrażałem przekonania, że straciłem wiarę, że On istnieje. Nie straciłem wiary w Niego. Ja przecież Jemu stawiałem to pytanie. Ale ciężką lekcję przeszła moja wiara Jemu. Bo moja wiara nie jest tylko wiarą w Boga, ale także wiarą Bogu, czyli zaufaniem i oddaniem się Jego woli. Bo prawdziwa wiara jest więc wiarą w Boga i wiarą Bogu, który jest wart naszej nadziei i godzien naszej miłości. A zatem wiara bez nadziei i bez miłości, kiedy już razem „nie trwają te trzy”, nie jest wiarą prawdziwą; jest to wiara martwa, trup wiary i do trupa porównuje taką wiarę św. Jakub /Jk 2,17 i 26/.

8. Z tą swoją wiarą w jej wymiarze zaufania, wiary Bogu, byłem jak Apostołowie w drodze do Emaus. Żeby zrozumieć główne elementy doświadczenia uczniów Chrystusa trzeba pamiętać o kontekście poprzedzającym opisane przez Łukasza wydarzenie. Nie chodziło w nim nawet o sam moment śmierci Chrystusa, ale o pójście tych ludzi za Chrystusem i nadzieję, którą z tym pójściem wiązali. W tym kontekście można dopiero zrozumieć to ich Emaus. Najpierw była ich fascynacja Bogiem – związali z nim swoje życie. Drugim elementem ich Emaus była nadzieja, która z tego ich wyboru wynikała. Żyli tą nadzieją każdego dnia. Byli ludźmi nadziei. Tę nadzieję złożyli właśnie w osobie Chrystusa. Była to nadzieja konkretna: „A myśmy się spodziewali...”. Chrystus poprzez swoje życie stworzył im nowe perspektywy, nowe widzenie życia i nowe widzenie przyszłości. Otworzył im nowe horyzonty i poczynił obietnice, z którymi wiązali nadzieję sięgającą poza grób. Trzecim elementem ich Emaus była świadomość, że sprawa po ludzku jest zakończona. Kiedy przyszedł W. Czwartek z pojmaniem i W. Piątek z ukrzyżowaniem ogarnęła ich bezradność, zagubienie i zwątpienie. Chry-

stus został złożony do grobu. W ludzkim widzeniu i odczuciu grób kończy historię życia człowieka. Ten grób stał się nie tylko grobem ich mistrza, ale także grobem ich nadziei. To właśnie ta pochowana nadzieja zrodziła ich pytanie: czy trzeba tę nadzieję raz na zawsze pogrzebać? A może On nie był tym, za kogo się podawał? Dlaczego więc rozbudził nadzieję, która się nie spełni, bo nie może się spełnić? Jest to sprawa niezwyklej wagi – doświadczali Boga w Chrystusie na co dzień, a jednak pogrzebali swoje doświadczenie Boga. Stali się ludźmi niewiary i zwątpienia. Może to także było nasze doświadczenie tragedii smoleńskiej. Czwartym elementem tego ich Emaus było samo wędrowanie. Dokąd wędrowali? W gruncie rzeczy było to wędrowanie donikąd. To właśnie ich pogrzebana nadzieja i czarne chmury niepokojących pytań uczyniły bezsensowne ich wędrowanie. Szli, a w gruncie rzeczy, nie wiedzieli dokąd idą. Szli przed siebie. To wędrowanie donikąd, to wędrowanie bez jasno określonego celu, ten bezsens, który z owego wędrowania donikąd wynikał przesłonił im samego Chrystusa. Poddali się beznadziei, a człowiek który poddał się beznadziei nie dostrzega już Boga. Beznadzieja przysłoniła im samego Boga. Ostatnim elementem ich Emaus było odkrycie Chrystusa – odkrycie Boga. To jednak nie oni odkryli Chrystusa – to Chrystus ich odkrył. Ci dwaj idący do Emaus mieli to szczęście, że w ich beznadziei sam Chrystus podszedł do nich i cierpliwie odpowiadając na ich niepokoje i wątpliwości doprowadził do tego, że go poznali i wrócili z krainy beznadziei do świata nadziei. Musiał Chrystus wrócić do nich jeszcze raz. Musiał wrócić do nich z owocami swojej śmierci, musiał wrócić do nich z łaską krzyża, musiał im ukazać nową perspektywę wynikającą z jego zmartwychwstania, które przywróciły im nowy ład myśli, serca, pokoju, radości i nadziei. W tym wymiarze to ich bezsensowne wędrowanie miało sens – potrzebna im była owa droga do Emaus. Droga spotkania, ale już ze zmartwychwstałym Chrystusem. **TO BYŁO ICH EMAUS. TO BYŁA ICH DROGA OD NADZIEI POPRZEZ BEZNADZIEJĘ DO NOWEJ NADZIEI WYNIKAJĄCEJ ZE ZMARTWYCHWSTANIA.**

9. Jest wiele takich dróg do Emaus. Jest ich tyle ilu wierzących uczniów Chrystusa poprzez wszystkie czasy. Wszystkie te drogi posiadają ten sam schemat: najpierw coś się w życiu człowieka dzieje, zachodzą pewne wydarzenia, które zmieniają sytuację, a potem rodzą się pytania, przychodzą wątpliwości i rozterki myślowe i uczuciowe, na które ludzie szukają odpowiedzi. Jedną z takich dróg była z pewnością moja droga do Smoleńska. To była moja droga w kontekście śmierci mojego rektora – to było moje Emaus! Była ona także przechodzeniem ze świata nadziei poprzez beznadzieję do nowej nadziei.

10. W świetle tej mojej nowej nadziei próbuję do dziś wczytać się w logikę Bożej mozaiki. I tak sobie myślę Boże, że układasz wielką mozaikę, w której są elementy świata natury i kultury. Ale w tej przez Ciebie układanej mozaice są także ludzie, z których każdy jest jedyny i неповtarzalny – drugiego takiego już nie będzie. To właśnie 10 kwietnia potrzebne Ci były do Twojej mozaiki nowe elementy – piękno tych ludzi, blask ich bogactwa mądrości, dobra, szlachetności. W Twojej mozaice mozolnie, logicznie i sensownie układanego świata znaleźli oni swoje godne i zaszczytne miejsce, którego sens odkryjemy u końca czasów. Z taką nadzieją chcę żyć. I dlatego w tym miejscu zmieniłem swój krzyk buntu i rozpaczy i nie wołam już: „I przekonaj, że to ma sens, że nie warto żałować przyjaciół...” w pokorną i cichą prośbę: podtrzymuj nadzieję, że to ma sens, bo potrzebne Ci był ten drogi kamień Mojego Rektora dla piękna Twojej mozaiki i podtrzymuj we mnie nadzieję, że do tej mozaiki potrzebny Ci będzie także kiedyś mój kamień mojego dobra i piękna. Bo nasza wiara jest wiarą w Boga i wiarą Bogu.

11. I dlatego tak ważna jest wiara Bogu. Czym jest i czym winna być wiara Bogu?

12. Nasz wybór nie jest tylko wiarą w Boga, tzn. przyjęciem Go w samo centrum ludzkiej wolności, ale także wiarą Bogu, czyli zaufaniem i oddaniem się Jego woli. Raz jeszcze powtórzmy: „prawdziwa wiara jest więc wiarą w Boga i wiarą Bogu, który jest wart naszej nadziei i godzien naszej miłości. A zatem wiara bez nadziei i bez miłości, kiedy już razem „nie trwają te trzy”, nie jest wiarą prawdziwą; jest to wiara martwa, trup wiary i do trupa porównuje taką wiarę św. Jakub /Jk 2,17 i 26/. Taka wiara nie jest wiarą w Boga prawdziwego, ale jest wiarą zwyrodniałą w Boga nieprawdziwego, który już przestał być Bogiem godnym zaufania, nadziei i miłości. Sfałszowanie i tym samym uśmiercenie wiary prawdziwej odwraca nas od Boga prawdziwego, od Ojca Jezusa Chrystusa i Ojca naszego, od Boga nadziei i od Boga miłości, a pogrąża nas w beznadziei i w niemilowaniu, w rozpaczliwej i groźnej samotności. To o niej mówi św. Jakub, porównując ją z wiarą złych duchów, które wierzą i drżą w samotności potępienia /Jk 2,19/” /Mieczysław Bednarz, Między wiarą i miłością – nadzieja, s. 117/.

13. Wiara Bogu to po prostu nadzieja wynikająca z przyjęcia Boga. NADZIEJA – matka głupich? Czy matka rozsądnych? Nadzieja to matka tych, którzy przyjęli Boga, czyli matka ludzi wierzących w Boga, a tym samym Jemu ufających. Nie ma bowiem prawdziwej nadziei poza Bogiem. Nadzieja poza Bogiem jest matką naiwnych. Nadzieja zaś wynikająca z wiary z owego przyjęcia Boga w samo centrum ludzkiej wolności jest matką homo viator – człowieka w drodze, a takim jest chrześcijanin. Nadzieja jest konsekwencją

wyboru Boga – mojej wiary. Nie ma zatem prawdziwej wiary bez elementu nadziei.

14. Wiara Bogu to zatem moja nadzieja! Namysł nad naszą kapłańską obecnością w świecie wymaga także namysłu nad moją nadzieją jako nieodzownym elementem wyboru Boga. Żeby zrozumieć sens tego namysłu trzeba odwołać się do krótkiej charakterystyki współczesnej rzeczywistości, w którą to rzeczywistość wpisany jest nasz los. M. Bednarz tak ją charakteryzuje: „Na tym świecie przyszło nam żyć w czasach trudnych. Określenia, jakie nadano naszym czasom, nie są pocieszające. Wizja poetycka tych czasów przeraża swą ponurością /.../ Egzystencjaliści z kart powieści i desek sceny głoszą gorzką nowinę absurdu i rozpaczy /.../ Ale nie tylko artyści demaskują nędzę i grozę naszych czasów. Kalkulując na zimno, dziś z pomocą komputerów, biją na alarm uczeni Wschodu i Zachodu” /Mieczysław Bednarz, *Między wiarą i miłością – nadzieja*, s. 119-120/.

15. Nie ulega wątpliwości, że właśnie taka współczesna nasza rzeczywistość po prostu woła o nadzieję. Dotykamy w tym miejscu wielkiego paradoksu. Otóż współczesny człowiek często odrzuca Boga, a jednocześnie szuka jakiejś nadziei. To właśnie w tej rzeczywistości paradoksu jak jasny promyk przebija się wołanie o nadzieję. Wyraził to między innymi Diego Fabri w swoim „Procesie Jezusa” – „Wasz Jezus nie zbawił świata. On co najwyżej przyniósł nadzieję tym, którzy zwątpili o świecie – mówi ateista. Ale może właśnie ta nadzieja wystarczy, żeby świat i człowieka zbawić – odpowiada kapłan katolicki, wyraziciel nadziei” /Mieczysław Bednarz, *Między wiarą i miłością – nadzieja*, s. 118/. Wydaje się, iż ten dialog jest jakimś symbolem wołania świata współczesnego o nadzieję.

16. Wybór Boga poprzez wiarę – to wybór Boga nadziei. Pięknie oddał to K. Wierzyński:

*Obumarły nasze wierzenia,
Lecz Bóg nas tu szuka stale
I mówi, że nic się nie zmienia
Wszystko ludzkie ku jego chwale
I w nocy, gdy sny nam się mącą
I czeluść otwiera się pusta
Pochyla się i gąbką rzeźwiącą
Gorzkie obmywa nam usta.*

17. Kapłan to człowiek nadziei. Muszę być człowiekiem nadziei. Jest to ta nadzieja, którą wraz z miłością Ojca przyniósł światu Jezus. Stąd całe chrześcijaństwo jest jednym, nieustannym przejawem nadziei: „Tobie Panie

zaufałem , nie zawstydzę się na wieki”. „Pan da siłę swojemu ludowi, Pan da swojemu ludowi błogosławieństwo pokoju”. Nie ma chrześcijaństwa poza nadzieją. Jako człowiek wiary nie mogę żyć poza nadzieją. Św. Paweł wyraził to w sposób jednoznaczny: „Teraz trwają te trzy: wiara, nadzieja, miłość”. Kiedyś pozostanie tylko miłość. Ale teraz trwają i muszą trwać te trzy.

18. Poprzez wiarę przyjmuję zatem Boga Nadziei. Jest to Bóg przymierza z człowiekiem, a w konsekwencji Bóg obietnicy, dalej, Bóg wierny, a więc nie cofający swojego słowa, Bóg, którego nie jest w stanie nic zrazić do człowieka. Takiego Boga przyjmuję w centrum swojej wolności poprzez wiarę. To zatem moja wiara niesie ze sobą element zaufania, czyli nadziei. Moja wiara bez zaufania, czyli nadziei byłaby wiarą nieprawdziwą. Nie byłaby to bowiem wiara w prawdziwego Boga.

19. Jaka winna być moja nadzieja, aby była prawdziwa i dynamizowała moją obecność w świecie. Podobnie jak wiara nie może być skostniałą strukturą. Musi mieć swój wymiar osobowy. Podstawą mojej nadziei jest bowiem Bóg – Osoba, przyjęty w samo centrum wolności poprzez wiarę. Jest to Bóg, który kocha człowieka, który chce człowieka, który miłością powołuje, który nigdy we mnie nie zwątpił. Pięknie ten element wiary Boga w człowieka, tego, iż Bóg nigdy nie zwątpił w człowieka oddał A. Słomiński w opowiadaniu „Jak to było naprawdę”: „Zmęczona Osoba /Jezus/ leżał na kanapce, a ja przysiadłem się na brzeżku i zapytałem go po cichu – Powiedz Pan mi tylko jedno, pod hajrem. Ja nikomu nie powtórzę. Czy warto było wtedy dać się tak męczyć z powodu ludzkości, gdy pan pierwszy raz zawitał na tak zwany padół? To on się spojrzał na mnie dużymi, smutnymi oczami i powiedział po hebrajsku –Kto mówi warto? Wypluj pan to słowo” /Antoni Słomiński, Jawa i mrzonka, s. 72, cyt. za M. Bednarz, Między wiarą i miłością - nadzieja/.

20. Bóg w osobie Jezusa Chrystusa jest podstawą mojej nadziei. Bóg sam jest moją nadzieją. Ona zaś sama w swym wymiarze osobowym jest Bożym „tak” wypowiedzianym w moim kierunku, wypowiedziane jako afirmacja mojej osoby. Ale w prawdziwej nadziei musi także być ludzkie „tak” skierowane do Boga – jako moja odpowiedź na Bożą wolę afirmacji mnie. W prawdziwej nadziei te dwa „tak” spotykają się i są już nierozdzielne /Mieczysław Bednarz, Między wiarą i miłością – nadzieja, s. 125-126/. Czy moja nadzieja jest osobowym „tak” wypowiedzianym w kierunku osobowego „tak” Boga?

21. Jeżeli moja nadzieja jest spotkaniem mojego „tak” z Bożym „tak”, czyli zgodą na tę wizję, którą Bóg ma wobec mnie, to niewypowiedzenie tego „tak” jest rozpaczą. Rozpacz tak rozumiana zawiesza człowieka w próżni bez oparcia. Odrzucając Boga, gubi człowieka. Jak stwierdza Mieczysław Bednarz: „w czym jest zasługa egzystencjalistów typu: Sartre’a,

Camusa, a przede wszystkim Becketta? Udowodnili nam, że gdy się nie wypowie tego „tak” jako akceptacji Boga i jego wizji moich losów, tzn. gdy to „tak” mówi się nie osobie Boga, ale: klasie, państwu, rewolucji, dobru wspólnemu, na końcu czeka zawód, absurd i rozpacz. Końcówka jest zawsze beznadziejna, smutna, a często obrzydliwa. Udowodnili nam, że ostateczną konsekwencją ateizmu jest beznadzieja, bo jeśli nie ma Boga, któremu mówi się „tak”, nie ma w kim pokładać nadziei. Nadzieja jest wtedy matką naiwnych.” /s.127/.

22. MOJA NADZIEJA! – czy jest tym całkowitym „tak” powiedzianym w kierunku Bożego „tak”, czy w ten sposób jest całkowitym oddaniem się Bogu osobowemu? Czy potrafię się zdobyć na tak rozumianą nadzieję, a raczej przyjąć jej dar. Zdobyć się, to przezwyciężyć lęk przed ryzykiem. To ryzyko powiedzieć „tak” Bogu, którego się nie widzi, ale którego słowu i obietnicy się ufa, jak dziecko ojcu. Stać się człowiekiem tak rozumianej nadziei, to znaczy powiedzieć „tak” mimo wszystko, a tym samym zrezygnować z ziemskich podstaw nadziei. Jest to sprawa trudna. Wymaga bowiem przezwyciężenia ziemskiego empiryzmu. Wymaga to wyjścia z ciemności na światło, które nie jest światłem tego świata.

23. Nadzieja, to drugi z elementów mojego wyboru Boga czyli wiary w Boga i wiary Bogu, tego wyboru, który jest pierwszym wymiarem mojej kapłańskiej obecności w świecie. Jest ona sprawnością człowieka w drodze /homo viator/. A takim człowiekiem jest kapłan dla siebie i dla tych, którym ma przewodzić, do których jest posłany.

F. Rekolekcje dla inteligencji

WYZNANIE BOGA – KULTURA

Życie nasze nie jest życiem idei, ale życiem wyboru i wyznania Boga. Wybór Boga to moja wiara i nadzieja. Powyżej dokonywaliśmy namysłu nad własną wiarą i nadzieją, jako wyborem, który jest pierwszym wymiarem naszej chrześcijańskiej obecności w świecie. Wybór ten nie jest sprawą łatwą, o czym świadczy postawa uczniów Chrystusa. Chrystus musiał sam ugruntować ich wybór.

Wybór wymaga jednak wyznania. Obecnie będziemy kontynuować nasz namysł nad chrześcijańską obecnością w świecie. Będzie to namysł nad wyznaniem, który jest drugim wymiarem naszej obecności w świecie.

WYZNAĆ BOGA – to nie manifestowanie w formie słowa swojej wiary i nadziei. To określona forma egzystencji. To egzystencja aktywna. To po prostu tworzenie. To po prostu kultura. Ona bowiem jest ludzką twórczością. Chrześcijańska obecność w świecie w formie wyznania Boga dokonuje się przez kulturę.

W Księdze Rodzaju Bóg wskazuje na podstawowy wymiar życia człowieka. Bóg po stworzeniu człowieka wdraża go w uprawianie i dogłębne oglądanie Edenu – czyńcie sobie ziemię poddaną. Co wynika z tego faktu? Wynika z niego w sposób oczywisty, że Bóg osobiście wdraża człowieka do powiększania natury o kulturę, stwarza człowieka jako twórcę kultury. W świetle tego biblijnego przesłania człowiek jest nie tylko stworzony, ale stworzony, aby tworzyć. I to jest podstawowa pozycja człowieka w świecie. Ten biblijny obraz stworzenia człowieka uprzytamnia nam fakt, że człowiek ani przez chwilę nie może pozostać w stanie natury, że chcąc być człowiekiem na miarę osobowej godności, niejako „skazany” jest na tworzenie, tzn. na kulturę /J. Pasierb, Światło i sól, s. 18/.

Kulturę należy tu rozumieć bardzo szeroko. Należą do niej wszystkie te przedsięwzięcia i „wytwory”, które prowadzą do umacniania autonomii osoby, do jej rozwoju intelektualnego i moralnego, a więc do tworzenia szeroko pojętego humanizmu. Chodzi zatem o wielorakie płaszczyzny kultury, których tworzenie jest jedyną formą obecności człowieka w świecie.

1. Kultura – stosunek człowieka do natury.

Chodzi najpierw o tę kulturę, która jest stosunkiem człowieka do natury. W tym miejscu warto jeszcze raz spojrzeć na literacki opis biblijny Księgi Rodzaju. Jest w nim mowa nie tylko o stworzeniu, ale o przetwarzaniu pierwotnego chaosu w kosmos. To człowiek przez swoje działania powołany jest przez Boga do tworzenia kultury, która jest wprowadzaniem w przyrodę harmonii i porządku, a tym samym do powiększania grawitacji w kierunku: organizacji, porządku, struktur /J. Pasierb, Światło i sól, s. 20/.

Człowiek bowiem wezwany jest przez Boga do tworzenia oblicza tej ziemi na miarę wielkości świata i człowieka. To jest moralny imperatyw – imperatyw ludzkiego sumienia. Człowiek bowiem w propozycji swojego chrześcijaństwa wezwany jest do współtworzenia wraz z Bogiem jakości tej ziemi. I tworzy oblicze tej ziemi poprzez swoją pracę i działanie. Każda bowiem sensowna praca jest tworzeniem oblicza tej ziemi. Praca sensowna. Człowiek zatem tworzy i powinien tworzyć. Tworzy rzeczy wielkie i małe. Działalność chrześcijanina musi być twórczością. Ile razy

wchodzimy do jakiejś zabytkowej budowli, doświadczamy, że jesteśmy pośród wspaniałych dzieł ludzkiego geniuszu, ludzkiej twórczości. Jednak nawet uprawa roli i układanie bruku, jest twórczością, w której człowiek pozostawiając cząstkę siebie, czyni ziemię poddaną. Każda bowiem działalność człowieka jako osoby jest twórczością, a tym samym tworzeniem nowego świata i nowego nieba. To właśnie dzięki pracy, jak mówi R. Dubos: „Świat w wielu wypadkach jest tak wypielegnowany, że przypomina on dzieło sztuki. Człowiek przetworzył go na swoje podobieństwo. Przyroda została ucłowieczona. Harmonii między różnymi składnikami przyrody, jaka istnieje obecnie w wielu miejscach świata, nie można uznać za spontaniczne dzieło dzikiej przyrody. Jest ona wynikiem określonej współpracy między człowiekiem a miejscem jego zamieszkania, czyli tego, co można nazwać uwodzeniem ziemi” /R. Dubos, Pochwała różnorodności, s. 131/.

Człowiek powołany jest przez Boga do tworzenia tej kultury, która jest wprowadzaniem w świat natury: harmonii, porządku, ładu i piękna. Szkoda, że tak często działalność człowieka w relacji do świata nie ma jednak charakteru tworzenia oblicza tej ziemi. Ma zaś charakter wprowadzania dysharmonii między naturą a kulturą. Człowiek wezwany do tworzenia, staje się zabójcą piękna i harmonii świata. Dlatego wyrastająca z natury i przerastająca ją kultura staje się często w stosunku do niej wroga. I to jest jeden z najpoważniejszych grzechów współczesnego świata.

To właśnie tworzenie, albo mówiąc precyzyjniej przetwarzanie natury świata na miarę wielkości i godności człowieka jest pierwszym wymiarem kultury jako właściwego sposobu istnienia chrześcijanina w świecie. Można powiedzieć nieco literacko: „jak wszystko, co czyni świat bardziej ludzkim, sprawia, że jest on bardziej Boży, kultura posiada także wymiar eschatologiczny: zapowiada bowiem i tworzy obszar nowych niebios i nowej ziemi” /J. Pasierb, Światło i sól, s. 25/.

Jaki jest mój udział w tworzeniu lepszej rzeczywistości? Jaki jest mój udział w przetwarzaniu świata na miarę jego wielkości i wielkości zamieszkującego go ludzi? Odpowiedzi na te pytania świadczą o mojej chrześcijańskiej odpowiedzialności za świat.

2. Kultura – stosunek człowieka do człowieka

Życie chrześcijańskie w sferze wyznania – to kultura rozumiana nie tylko jako stosunek człowieka do świata, ale to także mój stosunek do innych ludzi. Chodzi o to, co w sferze kultury nazywane jest substancją etyczną. Człowiek

wezwany jest przez Boga do tworzenia dobra fizycznego, ale także wezwany jest do tworzenia dobra moralnego. O ten wymiar kultury, jakim jest kultura moralna w szczególny sposób apeluje dziś świat. Już św. Paweł pisząc list do Rzymian mówił o tęsknotach całego stworzenia za synami Bożymi: „Stworzenie z upragnieniem wyczekuje objawienia się Synów Bożych”.

Jakże wielka jest praca całej ludzkości nad lepszą rzeczywistością! Ludzie się jednak boją. Dlaczego? Bo w wielu wypadkach w przetwarzaniu świata odeszło się od tego, co najważniejsze – od świata wartości, od właściwej relacji osoby do osoby – od płaszczyzny etycznej. I dlatego stworzenie się lęka, aby to wszystko, co tworzymy z takim wysiłkiem nie było użyte przeciw człowiekowi.

Człowiek jest wezwany w akcie stwórczym do tworzenia, w tym także do tworzenia dobra moralnego poprzez wprowadzanie w świat ludzkich relacji takich wartości, jak : miłość, solidarność, sprawiedliwość, prawda, poszanowanie godności osoby. W ten sposób człowiek winien humanizować rzeczywistość ludzką, tworząc ją na miarę wielkości człowieka. To jest także wezwanie do tworzenia oblicza tej ziemi. To jest także tworzenie kultury – kultury moralnej. Jest to ciągle aktualne wezwanie. Znamienne jest, że gdy chrześcijaństwo stawiało pierwsze kroki na brukach Rzymu, imperium tym rządili albo wariaci albo tyrani. Wystarczy przypomnieć dwie postaci: Tyberiusza i Nerona. Trzeba było długotrwałego wysiłku wprowadzania kultury moralnej aby, takie postaci obrzydzić ówczesnemu światu. Nie do końca to się jednak udało.

Moja chrześcijańska obecność w świecie dokonuje się przez tworzenie, tzn. przez kulturę będącą także stosunkiem człowieka do człowieka. „Gdyby z kultury wykreślić wszystko to, co w nią włożyli ludzie bez wiary w człowieka, niewiele by z tej kultury pozostało” – pisał w „Kłopotcie z istnieniem” Henryk Elzenberg.

Jaki jest mój, jako człowieka, który dokonał wyboru, udział w tworzeniu kultury moralnej? Jaki jest mój udział w tworzeniu stosunków międzyludzkich – to jest też pytanie o moje chrześcijaństwo i o obecność moją w świecie.

3. Kultura - stosunek człowieka do siebie

Kultura, do której tworzenia wezwany jest chrześcijanin, to także forma stosunku tegoż człowieka do siebie samego. Konstytucja Soborowa „Gaudium et Spes” mówi wyraźnie o tym, że kultura „jest właściwością osoby ludzkiej, że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi ona nie inaczej, jak przez kulturę”. Chodzi o kulturę osobistą.

Tworząc swą kulturę osobistą, chrześcijanin składa równocześnie najbardziej zasadniczą kontrybucję na rzecz kultury ogólnoludzkiej i społecznej. Jest to jeszcze jeden bardzo ważny i ludzki aspekt kultury – mianowicie jej funkcji medium, jako miejsca interpersonalnego spotkania nie tylko między twórcą a odbiorcą kultury, lecz także między ludźmi uczestniczącymi w tej samej kulturze: grupowej, regionalnej, narodowej, czy globalnej /J. Pasierb, Światło i sól, s. 20/.

Biorąc pod uwagę ten wymiar kultury można powiedzieć, że „ludzie przechodzą na drugą stronę życia zabierając ze sobą przede wszystkim swój rozwój, to do czego doszli, to co z siebie zrobili – a więc swoją kulturę” /J. Pasierb, Światło i sól, s.24/. Można w tym miejscu powtórzyć za poetą:

*Czas, co w przelocie piramidy kruszy
Wszystko ci weźmie, siły twoje straci
Tylko, co piękne w twej duszy
To ci zostawi.*

To, co piękne w duszy należy przede wszystkim rozumieć w sensie moralnym – wartość moralna bowiem przeżyta głęboko pozostaje w duszy człowieka jako trwała wartość. Kultura to zatem także kształtowanie siebie. Jakie jest moje zaangażowanie w ten rodzaj kultury? Jest to także pytanie o jakość mojej chrześcijańskiej obecności w świecie. Jest to pytanie o to, co z siebie jestem w stanie zrobić. To tak, jakby Bóg nie dokończył człowieka, ale pozostawił to samemu człowiekowi. Stąd człowiek w wielkości swego chrześcijaństwa musi tworzyć ten rodzaj kultury, który jest osobistym doskonaleniem. Kulturę można bowiem nazwać nie tylko cultura culturata, ale także cultura culturans – kulturą kształtującą człowieka. To dzięki tej osobistej kulturze, której istotą jest kształtowanie samego siebie, każdy z nas staje ponad wszystkim, co go ogarnia, zamyka i więzi, co skazuje go na czołganie się po ziemi. Dzięki tej kulturze człowiek potwierdza swoją wolność mogąc zanegować nawet te prawa, które mu dyktuje własne ciało i krew. Dzięki tej kulturze człowiek nie tylko wyszedł z dżungli, ale ciągle się może jej przeciwstawiać – w sobie i w innych. Kultura osobista jest bowiem kształtowaniem siebie w sferze prawdy, piękna i dobra /J. Pasierb, Światło i sól, s. 19 – 20/.

Moja chrześcijańska obecność w świecie w sferze wyznania realizuje się poprzez moją aktywność, czyli poprzez kulturę. Poprzez wybór Boga, jestem bowiem przez Niego samego wezwany do tworzenia nowej rzeczywistości, a tworząc nową rzeczywistość w wymiarze przetwarzania świata materii, kształtowania relacji do innych oraz kształtowania własnej war-

tości, manifestuję swoją chrześcijańską obecność w świecie. Tym samym dorastam do swojego osobistego „bycia z Bogiem”. Jak daleko jestem w tym dorastaniu?

Kim jestem

PANIE GÓR

Że pamiętasz o mnie

Człowieku

Z dolin

i błogosławisz

Osiem razy

I na górę zapraszasz

Na lekcję prawdy

I uczysz

Spełnienia

Dorastania

Do wieczności

Małgorzata Dąbrowska

CZEŚĆ II
Monografia

ROZDZIAŁ I

W kręgu Przyjaciół z UKSW

Tożsamość i naród

– o niemożności zakorzenienia się oplątwy*

Oplątwy (*Tillandsia*), to dość egzotyczne rośliny, do których należy ponad 500 gatunków. W większości są to epifity. Często wytwarzają rynienkowate liście, w których gromadzi się woda. Pozwala to przetrwać nawet w niesprzyjających warunkach. Świetnie nadają się do wszelkiego rodzaju kompozycji. To rośliny, które nie wykształciły systemu korzeniowego, przynajmniej w tradycyjnym znaczeniu tego słowa¹.

Oplątwy nie potrzebują korzeni, ludzie przeciwnie. Cenimy sobie wolność. Konieczność zakorzenienia w jakiejś mierze ją limituje. Wolność to rzeczywiście wspaniała wartość. Jednak nasza natura ma swoje wymagania, które z konieczności ją ograniczają. Większość roślin ma korzenie, a gdy je utraci, ginie. Podobnie biologia człowieka ma pewne ograniczenia, które musimy uwzględniać, jeśli chcemy zachować siły, zdrowie i życie. Dla przykładu: w większości, to ludzie decydują, czy i ewentualnie kiedy chcą mieć dzieci. Jednak zupełnie niezależnie od naszej woli istnieje optymalny wiek rozrodczości dla kobiet. Według lekarzy największa płodność u kobiet występuje między 18 a 25 rokiem życia. Wtedy też są największe szanse na prawidłową ciążę i urodzenie zdrowego dziecka. Ryzyko poronienia u kobiet dwudziestoletnich jest mniejsze (10 %), niż u kobiet czterdziestoletnich – do 50 %. W wieku 18 – 25 lat o wiele rzadsze są ciążowe cukrzyce, nadciśnienie, powikłania okołoporodowe. Poród jest łatwiejszy i szybszy, sprawniej też matki powracają do równowagi fizycznej i psychicznej. O wiele

¹ *Tekst ten dedykuję Ks. Profesorowi Henrykowi Skorowskiemu wybitnemu Kaszubie, Polakowi i Europejczykowi. Pisałem go też z myślą o znanych mi znakomitych Ludziach, Kaszubach i Ślązakach, Polakach i Europejczykach, jak kilku moich profesorów z Uniwersytetu Jagiellońskiego, ale też prof. Anieli Dylus z mojego Uniwersytetu, prof. Marku Rembierzu z Uniwersytetu Śląskiego, czy prof. Joannie Wyleżalek z SGGW. A.J. Szwejkowski, *Słownik Botaniczny*, Warszawa 1993.

rzadsze są też wady genetyczne. Można ignorować ograniczenia natury, ale płacimy za to cenę indywidualną i zbiorową. Konsekwencje mogą dotyczyć życia lub zdrowia dziecka, matki i społeczeństwa, które ma mniej lub więcej obywateli, w gorszej lub lepszej formie zdrowotnej.

Metafora opłatwy jest mi potrzebna, aby zwrócić uwagę na kwestie natury oraz ułatwień, a także ograniczeń, jakie wiążą się z nią. Brak tu miejsca na rozwinięcie kwestii prawa naturalnego, jego ontycznego charakteru i ontycznej natury człowieka, kultury i społeczeństwa. Poruszę tu – i to z konieczności marginalnie – kwestię wolności człowieka i jej ontycznych ograniczeń i możliwości. Mamy zatem, oczywiście, pewien margines wolności, nawet w kwestiach biologii, a postęp nauki, a w szczególności medycyny poszerza nasze możliwości w tym względzie. Możemy daleko i śmiało wychodzić poza przyrodnicze *limesy*. Możemy chirurgicznie usunąć zmarszczki, dokonać sztucznego zapłodnienia lub przeszczepu dowolnej części ciała (poza mózgiem, na dobre i złe). Ale istnieją też *limesy* społeczne i kulturowe, a także moralne. One także mają jakiś związek z ontyczną naturą człowieka (rozumianą również w sensie przyrodniczym, ale też społecznym i kulturowym) i prawem naturalnym.

Można na przykład zostać ojcem w osiemdziesiątym roku życia, jeśli znajdzie się chętna kobieta wśród na tyle młodych, aby mogła być matką. W ten sposób potrafimy przekroczyć jakieś granice natury, konwencje społeczne i kulturowe wzorce. Jest jednak pewne, że nasze dziecko będzie wczesnie sierotą, wiele kłopotów z wychowaniem spadnie na matkę i raczej ojciec nie da rady nauczyć dziecka jazdy na rowerze. Pociąga to cały szereg innych jeszcze konsekwencji, z których wiele ma bardzo negatywny wpływ. Młodość, w sensie biologicznym, jest okresem przygotowania organizmu do zdolności rozrodczych. Kończy się zatem ok. 11 – 13 roku życia. Wtedy zaś zaczyna się biologiczna dorosłość. Starzenie zaczyna się zaś, gdy kończy się optymalna zdolność rozrodcza. Jak wspominałem, u kobiet jest to 25 rok życia. Oczywiście owa zdolność spada bardzo minimalnie, ale proces starzenia już się zaczął. A przecież w naszej kulturze nikt nie nazwie dwunastolatek dorosłymi, albo trzydziestolatek ludźmi starymi. Już dawno temu Józef Chałasiński pisał o tzw. instytucji młodości. Chodziło mu o to, iż to na poziomie kultury przesądza się w dużej mierze, co uważamy za młodość². Ale konwencja kulturowa odnosi się do naszych mniemań, a nie rzeczywistości. Jak staram się zasugerować, istnieją granice natury, związane jakoś z granicami społecznymi i kulturowymi, których

² J. Chałasiński, *Spoleczeństwo i wychowanie*, Warszawa 1989.

przekroczenie ma poważne skutki dla innych ludzi – oznacza przeto także przekraczanie *limesu* moralnego. A ograniczenia biologiczne i konwencje społeczne i kulturowe bywają w istotnym związku ze sobą.

Człowiek żyje zatem w wielu wymiarach, które charakteryzują się istotnymi odrębnościami, powiedziałbym: ontyczną osobliwością. Każdy z nich otwiera przed podmiotem pewne możliwości i szanse oraz jakieś utrudnienia lub przeszkody. Z jednej strony zatem poszerzają one pole wolności człowieka, ale z innej ograniczają je. Wolno zatem, być może, mówić o *naturze* wszystkich tych wymiarów, nie tylko przyrodniczego. Sądzę, iż jest rolą socjologa, we współpracy z innymi naukami, określić właściwości środowiska życia człowieka i ich znaczenie dla niego. Mowa teraz zatem, o niemożności dla człowieka bycia oplątwą, również w wymiarach poza biologicznych.

Za Margaret S. Archer możemy wymienić trzy wymiary (*porządki*), które są ważne dla istnienia i rozwoju człowieka: naturalny (*przyrodniczy*), praktyczny i społeczny (*discursive order*)³. Człowieka charakteryzują – zdaniem brytyjskiej uczonej – troski⁴. To pojęcie szersze niż potrzeby, motywacji, celu, czy popędu. Te troski wymagają rozwiązania. A to możliwe jest poprzez relacje we wspomnianych trzech porządkach. Dodałbym jeszcze porządek transcendentny⁵.

Tutaj dotykamy jednak problemu niezwykle trudnego i słabo opracowanego w socjologii, a który zakreśliłem na wstępie tego tekstu: zakresu wolności vs. uzależnienia zewnętrznego człowieka. Jak pisała Archer: „Konceptualizacja ludzkiego podmiotu działania rozumianego jako ktoś, kto jest zarówno częściowo kształtowany przez to, co społeczne, jak i posiada zdolność do częściowego przekształcania swojego społeczeństwa, jest głównym problemem teorii sprawstwa”⁶. Wcześniejsze teorie orientowały się na biegunowo różne podstawy ontyczne: „myśl oświeceniowa promowała „niedosocjalizowaną” wizję człowieka – „człowieka nowoczesności” – którego ludzka konstytucja niczego nie zawdzięczała społeczeństwu, był on zatem samowystarczalnym *outsiderem*, który *po prostu* funkcjonował w społecznym

³ M.S. Archer, w: M.S. Archer – P. Donati, *The Relational Subject*, Cambridge, s. 86; Więcej o tej koncepcji piszę w: K. Wielecki, *Subjectivity and Violence from the Perspective of Critical Realism*, „Journal of Critical Realism” 20 Jul 2018; <https://doi.org/10.1080/14767430.2018.1487763> oraz K. Wielecki, *Dobra socjologia w trudnym świecie. Wstęp do wydania polskiego*, w: M.S. Archer, *Kultura i sprawczość. Miejsce kultury w teorii społecznej*, red. K. Wielecki, tł. P. Tomanek, Warszawa 2019.

⁴ M.S. Archer, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, tł. A. Dziuban, Kraków 2013.

⁵ Więcej o tym w: K. Wielecki, *Subjectivity and Violence...*

⁶ M.S. Archer, *Morfogeneza – ramy wyjaśniające realizmu*, tł. D. Leonarska, *UCS* 10/1 (2015) 34.

środowisku”⁷. Późniejsze w czasie są teorie, zdeterminowane przez całkiem przeciwne założenia: „Z drugiej zaś strony, istnieje późniejsza, ale wszechobecna, „przesocjalizowana” wizja człowieka, którego każda cecha wykraczająca poza jego biologiczne ukonstytuowanie, została ukształtowana i uformowana przez jego kontekst społeczny. Jako „istota społeczna” staje się on zatem uzależnionym *insiderem*, który nie posiada jakiegokolwiek zdolności do przekształcania swojego środowiska społecznego”⁸.

Nie będziemy tu wnikać głębiej w koncepcję Archer i jej odmienność od wcześniejszych propozycji innych autorów. Przedstawia ona podmiot, jako autonomiczny, podmiotowy właśnie, *emergentny* byt, wchodzący w złożone relacje z równie emergentnymi formami istnienia społecznego i ich strukturami.

Jak już wiemy, człowiek kieruje się swoimi troskami. W tych relacjach (we wspomnianych wcześniej wymiarach, czy też porządkach świata) konstytuują się wszystkie strony owych relacji. Gdy chodzi o człowieka, to najpierw, przez styczność z porządkiem naturalnym, kształtuje się jaźń. Następnie, w relacjach z pozostałymi porządkami – tożsamość osobista i, w końcu, tożsamość społeczna⁹. Teraz dopiero możemy wprowadzić pojęcie osobowości, które według uczonej oznacza „zdolność podmiotów do rozumienia siebie jako tej samej osoby na przestrzeni czasu, jest fundamentalna dla rozwoju ‘tożsamości osobistej’, a zatem indywiduacji. Skoro ‘tożsamość osobista’ pochodzi z interakcji podmiotów ze światem, z jego porządkami – naturalnym, praktycznym i społecznym, jest ona zależna od uprzedniej emergencji ‘poczucia jaźni’. To ostatnie zapewnia, że wszystkie trzy porządki rzeczywistości oddziałują na ten sam podmiot – który też o tym wie”¹⁰.

Tak zatem, przez jaźń będziemy rozumieli odczucie osobności w stosunku do świata, pozostawania kimś innym od otoczenia i pozostałych ludzi. Zaś tożsamość to obraz samego siebie. Obraz ten, jak była o tym mowa, może dotyczyć siebie w relacjach z innymi ludźmi, społeczeństwem i kulturą – tożsamość społeczna; oraz siebie jako kogoś różnego od innych ludzi, jako indywidualność – tożsamość osobista, jako kogoś o właściwościach kobiecych lub męskich – tożsamość płciowa itp. Jak pisał Zbigniew Boksański, „pojęcie tożsamości w socjologii i psychologii społecznej odnosi się najczęściej do sfery autoidentyfikacji aktora społecznego – indywidualnego i zbiorowego. Można w związku z tym określić je jako zbiór wyobrażeń, są-

⁷ *Tamże*.

⁸ *Tamże*.

⁹ *Tamże*, s. 41.

¹⁰ *Tamże*.

dów i przekonań owego aktora o samym sobie”¹¹. Tutaj interesuje nas raczej ten indywidualny wymiar pojęcia¹². Choć zgodzić się trzeba z Lechem Witkowskim, gdy pisze, iż „potocznie problem tożsamości to pytanie o to, co decyduje, iż zmienny (fizycznie, psychicznie, społecznie) człowiek, czy pewna całość społeczna, jest ciągle tym samym bytem, trwającym integralnie i postrzeganym jako taki bynajmniej nie z racji bezpośrednio rozpoznawalnej powłoki cielesnej czy innych trywialnych wyróżników identyfikacyjnych (np. imienia). Pytanie to więc w istocie zmierza do wskazania płaszczyzny, w której rozstrzyga się jakość i trwałość szczególnego procesu konstytucji człowieka jako bytu społecznego”¹³. Ale też nie będziemy tu zbyt głęboko eksplorować psychologicznych aspektów problemu tożsamości¹⁴.

Niezwykle interesującą koncepcję tożsamości przedstawił Erik Erikson¹⁵. Człowiek, w procesie życia – zdaniem tego uczonego – „stopniowo integruje elementy konstytucji psychofizycznej danej osoby, idiosynkratyczne potrzeby libidalne, preferowane zdolności, znaczące identyfikacje, skuteczne mechanizmy obronne, udane formy sublimacji i konsekwentnie przyjmowane role. Wszystko to jednak może powstać jedynie w wyniku wzajemnego dostosowania się możliwości jednostki, technologicznego obrazu świata oraz religijnych lub politycznych ideologii”¹⁶. Dzieje się to w ośmiu fazach, których istotę przedstawia tabela nr 1. Z. Bokszański tak syntetycznie przedstawia poglądy Eriksona na tożsamość: „to stabilna formuła autodefinicji powstająca w ‘punkcie przecięcia’ trzech podstawowych wymiarów egzystencji jednostki: możliwości jej organizmu, jej aspiracji i szans oraz ról społecznych i prototypowych karier proponowanych przez społeczeństwo”¹⁷. Nadużywane często pojęcie tożsamości, to poważny problem dla uczonego. Jak pisał Tadeusz Paleczny, przez tożsamość rozumiemy „to co indywidualne i grupowe, psychiczne i społeczne, racjonalne i irracjonalne, wrodzone oraz nabyte, rozumne oraz intuicyjne. Ta prosta – zdawałoby się gra słów w języku polskim ukazuje złożoność tożsamości jako sposobu odzwierciedlania świata w świa-

¹¹ Z. Bokszański, *Tożsamość*, w: EncSoc IV, s. 252.

¹² Zob. np. M. Rembierz, *Źródła i dylematy tożsamości*, „Colloquia Communia” 69/2 (1999) 11-39.

¹³ L. Witkowski, *Tożsamość i zmiana*, Toruń 1988, s. 111 (podkreślenie moje – K.W.).

¹⁴ Odeślę może do prac: Z. Bokszański, *Tożsamość zbiorowa*, Warszawa 2004 (gdy chodzi o socjologię) oraz J. Marcia, *Ego Identity Development*, w: HAP (gdy chodzi o psychologię).

¹⁵ E. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Poznań 1997 oraz *Tożsamość a cykl życia*, Poznań 2002, a także E.H. Erikson – J.M. Erikson, *Dopełniony cykl życia*, Gliwice 2011.

¹⁶ E. Erikson, *Tożsamość a cykl życia...*, s. 93.

¹⁷ Z. Bokszański, *Tożsamość...*, s. 253.

domości ludzkiej, interpretacji własnej kondycji, położenia i sensu egzystencji w kontekście związków z ludźmi i ich wytworami, rzeczami, pojęciami, ideami, wartościami [...] Tożsamość obejmuje zatem zarówno personalne, psychiczne, niepowtarzalne dla innych ludzi elementy, jak i te stanowiące efekt dziedziczenia biologicznego, odnoszące się do wyglądu, płci, rasy, etniczności, wieku, doświadczenia, pozycji społecznej”¹⁸.

Tabela nr 1. Stadia rozwoju psychospołecznego E.H. Eriksona

Wiek	Stadium rozwoju	Biegun pozytywny	Biegun negatywny	Wartość (cnota) stanowiąca osiągnięcie danego stadium rozwojowego
od 0 do 1 r. życia	Niemowlęctwo	Podstawowa ufność	Brak zaufania	Nadzieja
od 2 do 3 r. życia	Wczesne dzieciństwo	Autonomia	Wstyd i zwątpienie	Wola
Wiek zabaw – od 4 do 5 r. życia	Średnie dzieciństwo	Rozwijanie inicjatywy	Poczucie winy	Stanowczość
Wiek szkolny – od 6 do 12 r. życia	Późne dzieciństwo	Pracowitość	Poczucie niższości	Kompetencja
Adolescencja – od 13 do 18 r. życia	Dorastanie	Poczucie tożsamości	Pomieszanie ról, tożsamości	Wierność, Podejmowanie zadań
od 19 do 25 r. życia	Wczesna dorosłość	Intymność – bliskie relacje	Poczucie izolacji	Miłość
od 26 do 40 r. życia	Średnia dorosłość	Produktywność	Stagnacja	Troska o innych
powyżej 41 r. życia	Późna dorosłość	Integralność ego	Rozpacz	Mądrość

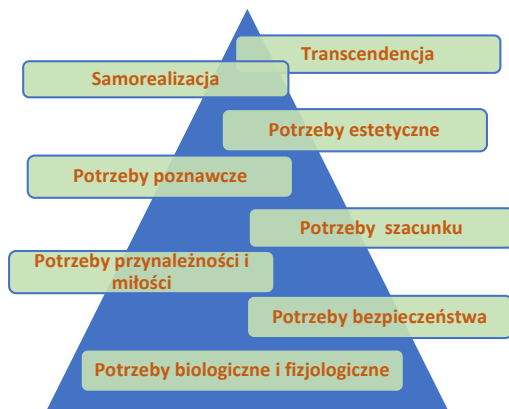
Widzimy zatem, iż zdaniem Eriksona istnieją pewne naturalne, przesądzone poza naszą wolą, na poziomie całego gatunku właściwości procesu rozwoju tożsamości człowieka. Ma ten proces swoje wymagania czasowe i psychologiczno-społeczne, a także poważne skutki w zakresie zdrowia psychicznego, a także funkcjonowania grup społecznych przez osoby, u których ten proces rozwoju był zaburzony. Bowiem w „ujęciu E. H. Eriksona zdrowie – to pomyślnie przebiegający proces psychospołecznego rozwoju człowieka, w którym zdobywa on sukcesywnie swe podstawowe cechy i zdolności we wszystkich stadiach: poczucie ufności (nadzieję), poczucie autonomii

¹⁸ T. Paleczny, *Socjologia tożsamości*, Kraków 2008, s. 20.

(siłę woli), inicjatywę (zdolność do podejmowania decyzji), produktywność (poczucie kompetencji), tożsamość (wierność samemu sobie), zdolność do intymności (produktywna i dojrzała miłość), generatywność (twórczość, zdolność do opieki i transgresji), integralność (życiową mądrość)¹⁹.

Podobne wnioski płyną z prac Abrahama Masłowa. Twierdził on, że motorem rozwoju tożsamości i całej osobowości człowieka są jego potrzeby. Stworzył oryginalną ich typologię – tzw. piramidę. Uważał też, że niemożność ich zaspokojenia (deprywacja) na jakimś etapie, uniemożliwia lub utrudnia rozwój i przejście do następnego. Zdaniem Masłowa, kiedy się rodzimy, najważniejsze są potrzeby fizjologiczne. Gdy szczęśliwie są one zaspokajane, pojawia się faza nieodzowności bezpieczeństwa. W pomyślnych okolicznościach możemy znaleźć się na etapie, w którym przemożne znaczenie mają potrzeby przynależności, uczucia i miłości. Gdy i te szczęśliwie są zaspokajane, pojawia się faza dominacji oczekiwania szacunku i poczucia własnej wartości (w oczach innych i własnych) – pełniejszą typologię zamieszczam w grafice przedstawiającej piramidę Masłowa. Czasem wszystkie te etapy nazywa się *motywacją braku*. Ich właściwością – zdaniem Masłowa – jest prawidłowość, iż deprywacja potrzeb z poziomu niższego niż osiągnięty przez osobnika, powoduje regresję do tego niższego poziomu rozwoju.

Piramida Masłowa



Opr. własne²⁰

¹⁹ M. Jankowska, *Sposoby rozwiązywania kryzysów w teorii psychospołecznego rozwoju E. H. Eriksona w aspekcie rozwoju człowieka i zdrowia psychicznego oraz zaburzeń w rozwoju*, „Fides et Ratio” 4 (2017) 48-49.

²⁰ Por. Ch. Stangor, *Introduction to Psychology*, <http://www.basic-counseling-skills.com/self-help.html> (dostęp: 20.10.2021).

Teoria ta dostarcza nam klucz do rozumienia dojrzałości psychicznej człowieka. Pisze Maslow: „Z punktu widzenia motywacji niedojrzałość można przeciwstawić dojrzałości jako proces zaspokajania we właściwym porządku potrzeb wynikających z braku”²¹.

Pomyślnie zaspokojenie potrzeb składających się na motywację braku pozwala przejść na wyższy i całkowicie odmienny jakościowo poziom *motywacji rozwoju*. Ten wybitny psycholog uważał, iż dopiero kiedy wszystkie *braki* (biologiczne, bezpieczeństwa, miłości, szacunku itd.) zostaną zaspokojone, pojawiają się potrzeby „wyższego stopnia” i faza samorozwoju, wartości, idei, filozofii życiowych przekraczających granice egoizmu, a potem nawet „transcendencji”, czyli zdolności wyjścia poza doświadczenie i zmysły, np. wiara w Boga (oczywiście, na poziomie duchowym).

W zasadzie, w myśl tej koncepcji, o dojrzałym psychicznie człowieku, można mówić dopiero od poziomu samorozwoju. Czytamy: „Dojrzałość, czyli samorealizacja, z tego punktu widzenia oznacza transcendencję potrzeb wynikających z braku. Można więc nazwać ten stan metamotywowanym lub niemotywowanym (jeśli uważamy braki za jedyną motywację). Można też go określić jako samorealizację, Bycie, raczej ekspresję niż zmaganie się. Ten stan raczej Bycia niż usiłowania można uważać za synonim jaźni, bycia „autentycznym”, bycia osobą, bycia w pełni człowiekiem. Proces wzrastania to proces stawania się osobą. Bycie osobą jest czymś innym”²².

Człowiek zaś, kiedy osiągnie poziom samorozwoju (samourzeczywistnienia) charakteryzuje się takimi cechami, jak zdolnością do głębokich, metafizycznych przeżyć, poczuciem humoru, w tym również autoironii, wysokim poziomem moralnym, zdolnością do przeżywania wielkiego szczęścia, umiejętnością angażowania się w głębokie relacje, rozwiniętą intymnością, wrażliwością społeczną, tolerancją, pewnością siebie i swoich racji, a zarazem skromnością i łatwością harmonijnego porozumiewania się, poglądami demokratycznymi, umiejętnością wybaczenia, trwałością i głębokością uczuć. Ludzie tacy zwykle żyją dłużej, są zdrowsi, cieszą się dobrym snem i apetytem²³. Nie oznacza to, iż są wolni od cierpień, błędów i wad. Czytamy: „Z wzrastaniem wiążą się nie tylko satysfakcja i przyjemności, lecz także wiele wewnętrznych cierpień, i zawsze tak będzie”²⁴.

²¹ A. Maslow, *Psychologia istnienia*, Poznań 2004, s. 197.

²² *Tamże*, s. 198.

²³ A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Warszawa 2010.

²⁴ A. Maslow, *Psychologia istnienia*, s. 199.

Droga do pełnej dojrzałości i realizacji psychicznego ludzkiego potencjału nie jest łatwa, ani krótka. Jak wyjaśnia na podstawie swoich badań Maslow: „Chociaż samourzeczywistnienie jest w zasadzie łatwe, w praktyce zdarza się rzadko (według moich kryteriów z pewnością u mniej niż u 1% dorosłej populacji)”²⁵. Jednak, choć samorealizacja i transcendencja nie zamieniają życia w raj, brak dynamiki rozwojowej, stagnacja lub regresja oznaczają stratę. Nikt nie ma obowiązku samorealizacji, czy – zwłaszcza – transcendencji, ale choć rozwój – zdaniem amerykańskiego psychologa – nie bywa płynny i liniowy, a pewne regresje mogą prowadzić do rozwoju właśnie, to jednak nieosiąganie tych pułapów jest złem w kategoriach interesu podmiotu i bliźnich. Do innej dyskusji pozostawimy kwestię możliwości oceny w tej sprawie w kategoriach wartości moralnych. Pisze Maslow: „Wyrażać neurotyczne potrzeby, emocje, postawy, określenia, czynności itd. znaczy nie wyrażać w pełni swego wewnętrznego rdzenia czy rzeczywistej jaźni. Jeśli sadysta czy wyzyskiwacz lub zboczeniec pyta: „Dlaczego ja nie mam wyrazić samego siebie?” (np. przez zabójstwo), albo: „Dlaczego ja nie mam aktualizować samego siebie?”, to odpowiedzią będzie, iż taka ekspresja jest zaprzeczeniem, a nie wyrazem tendencji instynktoidalnych (czyli wewnętrznego rdzenia). Każda neurotyczna potrzeba, emocja lub czyn oznacza utratę zdolności dla danej osoby, jest czymś, czego ona nie może lub nie śmie uczynić, chyba że ukradkiem i w sposób niezadowolający. Oprócz tego traci ona zwykle swe subiektywne dobre samopoczucie, swą wolę i poczucie samokontroli, swą zdolność przyjemnych odczuć, szacunek dla siebie itd. Jako ludzka istota – jest pomniejszona w swoim człowieczeństwie”²⁶.

Zarys tych dwóch koncepcji wyjaśniających proces kształtowania się tożsamości człowieka pozwala zrozumieć znaczenie omawianych wcześniej wymiarów świata, w których ludzie realizują swoje troski. Proces ten nie dzieje się w próżni, ale w konkretnych społecznościach. Truizmem będzie jeśli powiemy, że głównym środowiskiem, w którym zachodzi socjalizacja, czyli także kształtowanie się tożsamości są grupy pierwotne. Charles Horton Cooley, który rozpoczął socjologiczną tradycję rozważań nad grupą pierwotną, uważał, że jest to taka grupa, która charakteryzuje się *bezpośrednim stowarzyszeniem i współpracą jednostek*. Pierwotność grup społecznych miała by polegać na ich *fundamentalnym znaczeniu dla kształtowania natury społecznej i ideałów jednostki*. Jest stanem bliskości psychologicznej, która łączy indywidualności w całość. Jak powiadał Cooley „jest to ‘my’

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 201.

które wiąże się z rodzajem współodczuwania i wzajemnej identyfikacji”²⁷. Dodaje też uczony, że w grupie pierwotnej „człowiek żyje w poczuciu całości i znajduje w tym uczuciu główny cel swojej woli”²⁸. Grupy te stanowią najwcześniejsze i najbliższe środowisko społeczne człowieka. W nich się rodzimy, żyjemy i umieramy. I tak jest od początku istnienia człowieka jako takiego – twierdził Cooley. Pisał: „The most important spheres of this intimate association I and cooperation – though by no means the only ones – are the family, the play-group of children, and the neighborhood or community group of elders. These are practically universal, belonging to all times and all stages of development; and are accordingly a chief basis of what is universal in human nature and human ideals”²⁹.

Wielu socjologów, zwłaszcza tradycyjnych wiązało istnienie grup pierwotnych z narodem. Istnieją poważne przeszkody, aby taktować naród jako grupę pierwotną – przynajmniej tak jak się ją definiuje w socjologii. Najpierw naród nie spełnia kryterium małej liczebności osób, która pozwala na kontakty „twarzą w twarz”. Potem zaś, dla wielu socjologów narody, tak jak je dzisiaj rozumiemy, powstawały w XIX i XX wieku. Nie są zatem „odwieczne”, „oczywiste”, czy „naturalne”. Nie będziemy tu wchodzić w genezę i ewolucję historyczną państwa i narodu. Jakies formy identyfikacji społecznej pewnie są powszechne i odwieczne, choć oczywiście nie musimy przedmiotów owych identyfikacji nazywać narodami. Niezależnie jednak od prawdy historycznej, w odczuciu ogromnej większości ludzi naród, to taka większa rodzina. Wspomniane grupy pierwotne w niemałym stopniu budują swoją tożsamość i tożsamość członków na tym odczuciu. Jest ambitnym zadaniem na inną okazję rozważenie, czy jednak nie istnieje związek między podobnym odczuciem społecznym a rzeczywistością. Sądzę, iż raczej socjologiczne oraz powszechne odczucia są jakoś do pogodzenia.

Jak wiemy, zdefiniowanie narodu to zadanie dla cierpliwych socjologicznych masochistów. Przyjmuje się najczęściej, iż jest to wspólnota, która wykształciła się w historycznych procesach. Katalizatorami są wspólnota

²⁷ Ch.H. Cooley, *Social Organization. A Study of the Larger Mind*, Charles Scribner's Sons, New York 1929, s. 23.

²⁸ *Tamże*.

²⁹ Ch.H. Cooley, *Social Organization...*, s. 24. „Najważniejszymi sferami tego intymnego stowarzyszenia i współpracy – choć bynajmniej nie jedynymi – są rodzina, grupa zabaw dla dzieci oraz sąsiedzka lub wspólnotowa grupa starszych. Są one praktycznie uniwersalne, należą do wszystkich czasów i wszystkich etapów rozwoju; i w związku z tym stanowią główną podstawę tego, co jest uniwersalne w ludzkiej naturze i ludzkich ideałach” [tłumaczenie moje – K.W].

terytorium, polityczna, gospodarcza i kulturowa, w tym języka. Wiadomo jednak, że było w przeszłości i jest w teraźniejszości wiele narodów, które nie spełniają, któregoś z tych warunków. Czasem nawet kilku. Samo pojęcie narodu pochodzi z łacińskiego *natio*, a zatem oznacza wspólnotę rodową, czyli społeczność naturalną, „wspólnej krwi”. W literaturze naukowej można wyodrębnić kilka ogólnych stanowisk. Mamy zatem podejście genetyczne, o którym właśnie wspominałem oraz strukturalne. Z tych zaś pochodzą definicje opierające się na kryteriach koniecznych do spełnienia definicji narodu (np. wspomniane wcześniej – terytorium, język itd.). Joanna Kurczewska dokonała próby enumeracji nowych stanowisk teoretycznych w tej sprawie³⁰. Wymienia podejście „primordialistyczne”. Przykładem może być koncepcja Clifforda Geertza, w której istotną rolę odgrywa *pierwotna więź społeczna*³¹, której efektem jest powstawanie grup etnicznych i narodów, właśnie³². Owe więzi, określane też jako *primordialne*, „wydają się raczej wypływać z **naturalnego** – czy jak chcieliby niektórzy **duchowego** – pokrewieństwa, niż ze społecznych interakcji³³. Joanna Kurczewska wymienia też podejście *obiektywistyczne* (np. Anthony D. Smith), *subiektywistyczne* (Walker Connor), *komunikacyjne* (Karl W. Deutsch), *instrumentalistyczne* (np. Ernest Gelner), *instytucjonalne* (Giddens), *konstruktywistyczne* (np. Abner Cohen)³⁴.

Nie podejmując się rozstrzygnięcia nierozstrzygalnych zdaje się, problemów definicyjnych narodu, zauważmy, iż każde ze stanowisk przedstawia jakiś istotny i realny wymiar narodu. Ja jednak pragnę zwrócić uwagę na jeden tylko. Mam na myśli prawie powszechne odczucie naturalności grup pierwotnych i naturalnego ich osadzenia w narodzie, jako tym, co jest ojcowizną, co ojczyste, jakby wynika z urodzenia. Czy to odczucie odpowiada jakiejś rzeczywistości, to inna sprawa (o czym już wspominałem). Przynależność narodowa, jako to, co po wspólnym *ojcu* nam się należy, wobec czego mamy jednak także zobowiązania, co możemy krytykować lub podziwiać, ale co nas częściowo determinuje – wzmacnia lub osłabia, ale jest częścią nas, naszej własnej tożsamości. I co wiąże nas, czyni wspólnotą z *braćmi* i *siostrami*, z którymi dzielimy tę tożsamość.

³⁰ J. Kurczewska, *Naród*, w: EncSoc II, s. 289nn.

³¹ Podkreślenie moje – K.W.

³² C. Geertz, *The integrative revolution: Primordial sentiments and civil politics in the new States*, w: *Old societies and new States: The quest for modernity in Asia and Africa*, red. C. Geertz, New York 1963, s. 107-113 [podkreślenie moje – K.W].

³³ C. Geertz, *Interpretacja kultur: Wybrane eseje*, tł. M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 260 [podkreślenia moje – K.W].

³⁴ J. Kurczewska, *Naród...*, s. 289-290.

Ów *cień ojca* może nas zamykać i nastrajać przeciwko dzieciom innego ojca i innych ojców, albo otwierać, czynić ciekawymi tego co inne, uczyć szacunku i sympatii, nastrajać przyjacielsko. Nie jesteśmy oplątawami. Zatem mniej lub bardziej twórczo, ksenofobicznie lub z miłością, podmiotowo lub w duchu autorytarnym przetwarzamy doświadczenia rodzinnego domu, jego macierzyńskie ciepło lub oschłość. Ale także przeżywamy doświadczenie zewnętrznego świata, który w czasach, gdy ojcowie pracowali, a mamy pozostawały z dziećmi, kojarzył się właśnie ze światem ojca, kochającego nas lub obojętnego łącznika z innymi ojcami i innymi światami. Świat ojca, to ojcowizna, która obok miłości matki, dziadków i rodzeństwa czyniła nas silnymi lub słabymi, otwartymi lub zamkniętymi na cudze ojcowizny, uczyła nas do nich szacunku lub pogardy, poczucia własnej wyższości lub partnerstwa.

Ponieważ nie jesteśmy oplątawami zależymy bardzo od wszystkich wymiarów życia, w tym od innych ludzi. Ten naturalny lub quasi naturalny porządek świata jawi się nam jako wrogi lub przyjazny, ale zawsze wskazuje na oczywistość tego, co transcendentne wobec nas. W jakiś istotny sposób ogranicza naszą wolność, ale w innym sensie – niemniej ważnym – ją poszerza. Szkicowe rozważania na temat rozwoju psychicznego człowieka, jakie tu prowadziłem, a zwłaszcza badania Masłowa i Eriksona wskazują, iż istnieje jakiś transcendentny (czy intencjonalny i podmiotowy, to zupełnie inna sprawa) porządek procesu rozwoju tożsamości człowieka.

Wydaje się, że to czego doświadczamy indywidualnie i w skali zbiorowości, w naszych grupach pierwotnych i komplementarnych wobec nich wspólnotach społecznych, z narodową włącznie, jest bardzo istotnym czynnikiem kształtowania się naszych tożsamości, uwzględniając tożsamość zbiorową. To ma znaczenie, czy doświadczamy bezpieczeństwa, przynależności i miłości oraz szacunku innych do nas, ale także innych do jeszcze bardziej innych – aby wyrazić to w języku Masłowa. Ma też znaczenie, czy dzieciństwo i młodość to źródło poczucia autonomii, inicjatywy, własnej wartości i skuteczności, tożsamości i bliskości z ludźmi, czy przeciwnie: wstydu, zwątpienia, winy, niższości chaosu i izolacji – aby użyć terminologii Eriksona.

To bardzo ważne doświadczenia, od których w ogromnej mierze zależy czy przyrodzona człowiekowi miłość i altruizm zasklepią się narcystycznie na samym sobie, czy na wąsko pojmowanej rodzinie, na narodzie, czy rozszerzą się na wszelką transcendencję. Czy przerodzą się w zaufanie i nadzieję, czy wrogość i rozpacz³⁵. Człowiek, którego proces rozwoju tożsamości

³⁵ Por. M. Rembierz, *Nadzieja – transcendencja – paideia. O perspektywach nadziei i pe-*

nie musiał przebiegać niczym u oplątwy, ma większe szanse szanować i lubić siebie, kochać najbliższych, obdarzać przyjaźnią dalszych i życzliwością wszystkich. Człowiek taki godzi miłość do siebie i najbliższych z miłością do grupy etnicznej, narodu i świata. Może np. być wzorowym synem, ojcem i bratem, Kaszubą, Ślązakiem lub Góralem, a równocześnie Polakiem, Europejczykiem i obywatelem świata.

Opinia publiczna i public relations.

Współczesne implikacje koncepcji Edwarda L. Bernaysa

W 1972 roku na Międzynarodowym Kongresie Psychologicznym w Tokio przedstawiono pierwowzór hipotezy o „spirali milczenia” (*Die Schweigespirale*)¹. Zasadniczą obserwacją, która doprowadziła do sformułowania hipotezy były różnice w rozkładach preferencji partyjnych sondażowni Allensbach i Emnid z ostatecznym wynikiem wyborów do Bundestagu w 1965 roku. Hipoteza o „spirali milczenia” została finalnie sformułowana przez Elizabeth Noelle-Neumann w roku 1980, a dotyczy wpływu regulowanej definicji sytuacji uczestników interakcji na rozkład wskazań opinii publicznej. Autorka pracy pt. *Spirala milczenia. Opinia publiczna – nasza skóra społeczna*, przedstawiła hipotezę w następujący sposób: „Spostrzeżenia we własnym otoczeniu skłaniały ludzi do głośnych wyznań lub do przemilczania swoich poglądów, aż wreszcie na zasadzie spirali jedni całkowicie opanowali życie publiczne, a drudzy zupełnie zniknęli z publicznego widoku i stali się „nie-mi”. Jest to proces, który nazwać można „spirala milczenia”². Noelle-Neumann podkreśla zatem, że opinie jednostek warunkowane są normatywnością opinii publicznej, zaś ta jest rodzajem konsensualnego konstruktów. Opinia publiczna utożsamiana ze społeczeństwem może społecznie izolować jednostki nonkonformistyczne, a te z lęku przed ekskluzją poszukują opinii innych, która stanowi dla nich normatywną referencję postaw i ocen. W ten sposób społeczeństwo pada ofiarą redukującej wolność manipulacji. Tak często przytaczana w naukach społecznych propozycja Noelle-Neumann stanowi intrygujący model, który typoidalnie wyjaśnia zarówno funkcje, jaki i mechanizm konstytuowania opinii publicznej. Hipoteza „spirali milczenia” została opracowana na potrzeby analizy dyferencjacji między rezultatami

¹ E. Noelle-Neumann, *Spirala milczenia. Opinia publiczna – nasza skóra społeczna*, Poznań 2004, s. 224.

² *Tamże*, s. 25.

badania preferencji partyjnych a realnymi rozkładami głosowań w systemie wyborczym. Wykazuje ona podobieństwo do spostrzeżeń Paula Lazarsfelda efektu korygowania postaw wskutek działania dominującej opinii kształtowanej przez liderów opinii publicznej³.

Powyższe, dosyć powszechnie aprobowane ujęcia opinii publicznej stanowią współcześnie perspektywę referencyjną w zakresie analizy spektrum zjawisk i procesów utożsamianych z opinią publiczną, a przy tym dalece odbiegają od fundamentalnej idei zawartej w pracy pt. *Krystalizacja opinii publicznej* Edwarda L. Bernaysa, bowiem koncentrują uwagę badaczy na mechanicystycznej interpretacji opinii publicznej jako przedmiotu skutkowych oddziaływań różnej proveniencji, zresztą głównie mediów masowych. Według Bernaysa opinia publiczna jest podmiotowym interlokutorem dyskusji, a doradztwo *public relations* bardziej sztuką komunikacji niż inżynierią społeczną. Prekursorskie względem takiej podmiotowej perspektywy rozumienia opinii publicznej, zasadnicze inspiracje dla Bernaysa wynikały z zainteresowania psychoanalizą, psychologią społeczną i amerykańskim pragmatyzmem, a poprzez owe dyscypliny były próbą wyjaśnienia procesów formowania „umysłu zbiorowego” i „wrażliwości społecznej” wraz z formami kształtowania świadomości społecznej⁴.

Akt instytucjonalnego dialogowania z opinią publiczną, którego konsekwencją jest konsensus opinii publicznej, umiejscawia Bernaysa jako nestora badań nad opinią publiczną, a nie jedynie „ojca *public relations*” jak zwykło się go określać. W znacznym stopniu to dzięki Bernaysowi, w ramach współczesnej systematyki dyscyplin naukowych, funkcjonują autonomiczne subdyscypliny np. socjologia opinii publicznej lub psychologia opinii publicznej, związane głównie z refleksją anglosaską. I jednocześnie należy dostrzec odrębność myśli Bernaysa od wielu współczesnych koncepcji w zakresie przedmiotu formalnego nauk o opinii publicznej⁵.

Geneza i rozwój odrębnego obszaru eksploracji, którego przedmiot badań ograniczony jest do szeregu procesów i zjawisk związanych z formowaniem i funkcjami opinii publicznej, dowodzi wielowymiarowości problemu, a jednocześnie jego aktualności dla społecznego *praxis*. Analizie poddawane są zjawiska i procesy społeczne, wśród których wątek relacji władzy i podporządkowania, ogółem pewnego sposobu uprawiania polityki, ideologii i for-

³ Por. P. Lazarsfeld – B. Berelson – H. Gaudet, *The People's Choice. How the Voter Makes up his Mind in a Presidential Campaign*, New York – London 1968.

⁴ Zob. E.L. Bernays, *Krystalizacja opinii publicznej*, Warszawa 2019.

⁵ Por. R. Wiśniewski – M. Zarzecki, *Wstęp do wydania polskiego*, w: E.L. Bernays, *Krystalizacja opinii publicznej*, Warszawa 2019, s. 12.

matywności rzeczywistości społecznej zdaje się dominować. Właściwa dla badań nad opinią publiczną siatka pojęciowa – stanowiąc jeden z wyrazów autonomizacji subdyscypliny – rozwija eksplikacyjne modele heurystyczne rozumienia mechanizmów opinii publicznej przez analizę intencjonalności działań konstruktywistycznych, prowadzących do ukształtowania predefiniowanych sensów znaczeń, do także ideologicznej rewaloryzacji świata społecznych uniwersów znaczeń. Współczesne stechnicyzowanie pojęcia „opinia publiczna” przez położenie nacisku na jego skrajnie utylitarne konotacje prowadzi do takich hybrydowych konstruktów jak psycho- czy socjotechnika, w których podmioty oddziaływania ulegają wypreparowaniu i reifikacji. Socjologiczna i psychologiczna wiedza pozbawiona zostaje filozoficznej i antropologicznej głębi, a w konsekwencji istnienie odrębnej subdyscypliny traci swój, nawet jedynie pragmatyczny sens społeczny⁶.

Podmiotowość zawarta w koncepcji Bernaysa, swoista empatia społeczna uwidoczniła w próbie poznania mechanizmów opinii publicznej i ukazania instrumentarium komunikacji z „umysłem zbiorowym” winna być rozpatrywana w kategoriach antropologicznych. Charakterystyczna dla Bernaysa jest konceptualizacja człowieka jako istoty podejmującej logiczne i racjonalne decyzje, ale podlegającej przemożnym afektywnym i irracjonalnym stanom umysłu. Sugeruje to akceptację wielowymiarowej wizji człowieka, nie tylko jako działającego według Smithowskiej zasady maksymalizacji zysków i unikania strat *homo oeconomicus*, ale również, a może przede wszystkim, jako Cassirerowskiego *homo symbolicum*. Złożone działania komunikacyjne, kulturowe systemy znaczeń, zawierające układy norm i wartości, stanowią zatem fundament koncepcji Bernaysa i jej praktycznej realizacji. Z perspektywy antropologicznej, zasadnicze idee i koncepcje skondensowane w *Crystallizing Public Opinion* należy postrzegać w kategoriach ich diachroniczności, w sensie wyrugowanie czynionych założeń ze zmiennej czasu oraz jako model komunikacji. Idea ta ujawnia się w podkreślanu podmiotowej funkcji opinii publicznej i traktowaniu *public relations* jako interakcji dokonującej rekonstrukcji kontekstów społecznych w toku komunikacji na podstawie wartości i symbolicznych znaczeń. Ponadczasowość czynionych założeń jest z kolei naturalnym wynikiem interpretacji opinii publicznej nie jako konstruktu nowożytności, ale jako zbiorowego umysłu będącego wyrazem życia społecznego. Antropologia Bernaysa odwołuje się do ludzkiej podmiotowości, społecznego tworzenia rzeczywistości, bazujących na działaniu komunikacyjnym relacjach podmiotów społecznych z seg-

⁶ *Tamże.*

mentami społecznymi, refleksyjności oraz współkonstruowaniu świata społecznych referencji. Doradca *public relations* jako uczestnik owego procesu konstrukcji świata, zakorzeniony w tym samym uniwersum znaczeń i symboli, w mechanizmach konstrukcji rzeczywistości społecznej posługuje się modelami gnoseologicznymi, które umożliwiają „rozumienie” i „przekazanie” intencji zawartej w komunikacji danej instytucji z opinią publiczną⁷.

Genetyczne źródła idei antropologicznej i koncepcji opinii publicznej Bernaysa wynikają z określonej orientacji teoriopoznawczej, ale przede wszystkim należy je utożsamić z doświadczeniami osobistymi i zawodowymi, które *de facto* stanowią jeden z aktów założycielskich *public relations*. Edward Louis Bernays urodził się 22 listopada 1891 roku w Wiedniu. Zaintrygowanie metodą psychoanalitycznej interpretacji zachowań należy łączyć z koligacjami rodzinnymi, bowiem jego wujem był Zygmunt Freud⁸. Pokrewieństwo łączyło się z powinowactwem, ponieważ ze strony matki Anny Freud, był siostrzeńcem twórcy psychoanalizy, a małżeństwo Zygmunta Freuda z Marthą Bernays dodatkowo wzmacniało owe więzi jako, że Martha była siostrą jego ojca Eya Bernaysa. Zresztą w 1920 roku Bernays zorganizował druk i dystrybucję esejów Freuda na temat psychoanalizy, propagując w Stanach Zjednoczonych dorobek publikacyjny swego wuja. Autor *Crystallizing Public Opinion* uniknął szeregu pułapek interpretacyjnych wynikających z akceptacji libidalnej struktury osobowości, ale psychologistyczne ujęcie rzeczywistości towarzyszyło mu w eksploracjach dotyczących ludzkich postaw. Nie mniej psychoanalityczne „ukąszenie” zrównoważone zostało dominującym w USA modelem heurystycznym *Volkerpsychologie* Wilhelma Wundta i psychologią laboratoryjną Williama Jamesa oraz badaniami eksperymentalnymi nad zachowaniami zbiorowymi. Z kolei nurt amerykańskiego pragmatyzmu i behawioryzmu Williama B. Skinnera jednoznacznie zdefiniował prowadzone przezeń badania w ramach analiz stosowanych, których celem istotowym było dostarczenie materiałów empirycznych do działań politycznych, edukacyjnych, prawodawczych i pedagogicznych. Wpisanie się Bernaysa w nurt amerykańskiej myśli psychologicznej i społecznej to wynik formalnej edukacji. Kiedy chłopiec miał zaledwie rok, w 1882 roku, rodzina na fali migracji ekonomicznej związała swoje losy z Nowym Jorkiem, w którym jego ojciec odnotował poważny sukces na międzynarodowej giełdzie zbożowej – *Manhattan Produce Exchange*. Realizując chyba bardziej ojcowskie ambicje niż

⁷ Tamże, s. 13.

⁸ L. Tye, *The Father of Spin: Edward L. Bernays and The Birth of Public Relations*, 2002.

powodowany własnym wyborem przyszłej kariery i zawodu, po ukończeniu *DeWitt Clinton High School* w nowojorskim Bronxie, rozpoczął studia rolnicze na *Agricultural College of Cornell University*. Studia z zakresu nauk przyrodniczych znajdują swoje odzwierciedlenie w używanych kategoriach pojęciowych oraz organicystycznych modelach, które Bernays konstruował w formie powiązanych przyczynowo-skutkowo schematach w esejach, rozprawach i ogółem publikacjach stanowiących koncepcyjną podstawę dla wyjaśnienia celowości doradztwa *public relations*. Dobrym przykładem trwałości kapitału wiedzewego z zakresu nauk przyrodniczych jest tytułowa „krystalizacja opinii publicznej”, pojmowana nie na sposób mechaniczny jako formowanie lub kształtowanie zjawiska społecznego, lecz przez podobieństwo do procesu egzotermicznego, w którym na zasadzie analogii do procesów fizyko-chemicznych, następuje wyodrębnienie opinii publicznej z nieustrukturyzowanej wielości indywidualnych poglądów.

Po zakończeniu studiów, przez krótki okres pracował w zawodzie spekulanta na giełdzie zbożowej (*New York City Produce Exchange*) oraz w globalnej firmie zajmującej się m.in. produktami rolnymi *Louis Dreyfus and Company*, aby relatywnie szybko rozpocząć karierę dziennikarską w medycznym *National Nurseryman*. W 1912 roku wraz z Fredem Robinsonem, Bernays został współredaktorem periodyków *Medical Review of Reviews* oraz *Dietetic and Hygienic Gazette*. Wydaje się, że pozbawiona jeszcze głębi refleksji i spójności koncepcyjnej przygoda Bernaysa z *public relations* wówczas się rozpoczęła, a przynajmniej idea edukacji i potrzeby zmiany postaw względem stereotypowych poglądów została zainicjowana. Prowadząc walkę ze zgubnym wpływem fiszbinowych gorsetów na zdrowie i uświadamiając społeczeństwu jednoznaczne powiązanie między utrzymywaniem odpowiedniego poziomu higieny a stanem zdrowia, budował edukacyjny wątek przyszłego zawodu doradcy *public relations*. Jednym z podnoszonych na łamach pisma zagadnień w ramach edukacji profilaktyki i poprawy zdrowia publicznego była kwestia prostytucji i towarzyszących jej chorób wenerycznych, w tym syfilisu. I tu ujawniły się zdolności Bernaysa w pozyskiwaniu przychylności opinii publicznej przez oddziaływanie na liderów tejże opinii. Z sukcesem rozpropagował sztukę pt. *Damaged Goods* powołując organizację *Sociological Fund Committee* i angażując w roli mecenasów takie postaci jak John D. Rockefeller czy Franklin Delano Roosevelt⁹. Wiele z późniejszych wyzwań znajduje swoje opisy jako czytelne egzemplifikacje w *Crystallizing Public Opinion*, np. próba zainspirowania Amerykanów *Ballets Russes* Diaghileva,

⁹ *Tamże.*

czy praca w Komitecie Creela ds. Informacji Publicznej (CPI), którego zadaniem było wypracowywanie metod oddziaływania na amerykańską opinię publiczną w okresie I wojnie światowej. To ostatnie łączy biografie Edwarda Bernaysa z biografią dziennikarza Waltera Lippmana. Porównując nestora *public relations* do Lippmanna zauważamy zbieżność poglądów dotyczących działań propagandowych. Bernays twierdząc, że umysł grupy charakteryzuje się emocjami i nawykami, a dla efektywności propagandy należy poznać owe emocje, odzwierciedlał model propagandy tożsamy z Lippmannowskim podejściem do roli struktur państwa w tym zakresie. Okres zatrudnienia Bernaysa w nowojorskim biurze ds. latynoamerykańskich CPI, związany z opracowywaniem metod wpływu na przedsiębiorstwa w Ameryce Łacińskiej, był sumptem do zainteresowania się technikami właściwymi dla propagandy. Książki *Verdict of Public Opinion on Propaganda* z 1927, *Propaganda* oraz *This Business of Propaganda* z 1928 stanowią już dojrzały w refleksje materiał dedykowany dla decydentów politycznych. Należy zaznaczyć, że podejście Bernaysa do propagandy było bardziej instrumentalne niż jego koncepcja komunikacji z opinią publiczną. Naśladowczo odtwarzał treści wypracowane przez prekursora psychologii propagandy L.W. Dooba, autora podręcznika pt. *Propaganda. Its Psychology and Technique*. W swojej pracy z 1935 roku Doob wskazał konstytutywne składowe propagandy: nadawcę, treść, percepcję, pierwotne reakcje odbiorców, zmianę postaw i wzory zachowań jednostek poddanych oddziaływaniu propagandowemu. Bernays skłonny był postrzegać jednostki jako aktywne podmioty, których cechy osobowościowe redukują lub wzmacniają efektywność bodźca propagandowego, rekonfigurując popularną wówczas koncepcję iniekcyjną, która legitymizowana behawioryzmem wskazywała na omnipotentność działań influencyjnych¹⁰. Niemniej, w analizie zjawiska propagandy, akceptowanym przezeń punktem referencji teoretycznej, była teoria mechanistycznego oddziaływania propagandowego w ujęciu Harolda Lasswella. Autor pracy *Public Opinion and Propaganda* zgodnie z zasadami behawioryzmu upowszechniał dosyć naiwne założenie o efektywności intencyjnych działań warunkowanych bodźcami zgodnie z klasycznym modelem S-R¹¹. U Bernaysa behawioryzm występuje w formie złagodzonej, zredukowanej i analogicznie pojmowanej jak w pracach Waltera Lippmanna, dla którego oddziaływanie propagandowe należy identyfikować z narzuconym stereotypowym obrazem rzeczywistości, a strukturalna funkcjonalność stereotypizacji wizji świata łączy się z oddziaływaniem na

¹⁰ Zob. L.W. Doob, *Propaganda. Its Psychology and Technique*, New York 1935.

¹¹ Zob. H.D. Lasswell, *Public Opinion and Propaganda*, New York 1960.

percepcję i świadomość jednostek w celu zaproponowania konkretnych klisz poznawczych¹². Źródłem inspiracji były dla niego także prace Wilfreda Lewisa Trottera, angielskiego neurochirurga oraz psychologa społecznego rozwijającego koncepcję instynktywizmu stadnego. Socjobiologiczne opracowania Trottera, rozpatrującego funkcjonowanie zbiorowości owadów i zwierząt na zasadzie poszukiwania analogii w zachowaniach społecznych, stanowiły prekursorskie podejście do rozumienia ludzkich potrzeb i wzorów zachowań.

Po I wojnie światowej, w Nowym Jorku, wraz z Doris Fleischman, swoją przyszłą żoną, Bernays utworzył firmę doradczą z obszaru *public relations*. W roku 1923 opublikował książkę *Crystallizing Public Opinion*, w której zawarł pierwowzór koncepcji *public relations* wraz z uzasadnieniem erygowania nowego zawodu – doradcy *public relations*. Dodatkowo rozpoczął prowadzenie zajęć z *public relations* na Uniwersytecie Nowojorskim upowszechniając przede wszystkim celową różnicę między *public relations* a reklamą lub marketingiem. Kolejne lata to wzmożona działalność publicystyczno-informacyjna, ale przede wszystkim wdrażanie działań, które weszły do kanonu *public relations*. Rynkowa działalność firmy Bernaysa to epopeja kooperacji ze znanymi markami oraz wykorzystywania kreatywnych rozwiązań w *public relations*. Współpracował z Procter & Gamble przy wprowadzaniu mydła marki Ivory poprzez konkursy rzeźbiarskie i zawody pływakie; promował standard amerykańskiego śniadania; w ramach kampanii Dixie Cup przekonywał amerykańską opinię publiczną do użytkowania jednorazowych kubków; doradzał wielkim domom towarowym w osiągnięciu sukcesu komercyjnego przez analizę zachowań klienckich i pełnił stanowisko dyrektora reklamy nowojorskich targów światowych w 1939 roku; wspierał merytorycznie rozpropagowanie jubileuszu 50 rocznicy wynalezienia przez Thomasa Edisona żarówki; zajmował się strategią wizerunkową amerykańskich polityków Calvina Coolidgea, Herberta Hoovera i Williama O'Dwyera; w okresie II wojny światowej doradzał amerykańskim służbom informacyjnym; doradzał stowarzyszeniom, fundacjom i organizacjom non-profit, w tym *Committee on Publicity Methods in Social Work*, *Jewish Mental Health Society*, *Committee for Consumer Legislation*, *Friends of Danish Freedom and Democracy* i innym; organizował kampanie dla amerykańskiego przemysłu tytoniowego i spożywczego, a także na zlecenie kompleksu przemysłowo-zbrojeniowego przeprowadzał globalne kampanie polityczne itd.¹³

¹² Zob. W. Lippmann, *Public Opinion*, New York 1960. 1997.

¹³ Zob. L. Tye, *The Father of Spin...*

Prezentowany przez Bernaysa obszar poznawczy *public relations* należy charakteryzować w sposób następujący: „*Public relations* jest próbą skonstruowania publicznego wsparcia dla działania, przypadku, ruchu lub instytucji poprzez informację, perswazję i dostosowania się”¹⁴. Praca doradcy *public relations* polega zatem na kształtowaniu pozytywnych stosunków podmiotu działającego w przestrzeni publicznej ze społecznym otoczeniem owego podmiotu. Do konkretnych obowiązków podejmującego rolę doradcy należy kształtowanie wizerunku osoby, organizacji, wydarzenia lub istotnego tematu przez uruchomienie kanałów komunikacji ze środowiskiem społecznym, przede wszystkim z mediami. Celem uporządkowanej komunikacji było jego zdaniem zarządzanie informacją i kreowanie w opinii publicznej określonej postawy społecznej. Zapośredniczone przekazywanie informacji miało prowadzić do budowania zaufania względem organizacji oraz do pozytywnego interpretowania jej działalności. Innym zadaniem doradcy miało być zapewnienie efektywnej komunikacji w obrębie danej organizacji wraz ze skuteczną komunikacją z otoczeniem dla osiągnięcia sukcesu komercyjnego lub politycznego.

Współcześnie możemy założyć, że Bernays nader ambitnie pracę doradcy *public relations* integrował z rolą agenta mediowego, marketingowca, specjalisty od promocji i reklamy oraz rzecznika prasowego. Angielski termin *publicity* oznacza zespół czynności zmierzających do rozpowszechnienia pożądanej informacji niejako niezależnie od oficjalnych metod dostępu do środków społecznego przekazu. Innymi słowy, *publicity* to umiejętność inicjowania wydarzeń, które zainteresują środowisko dziennikarzy, uaktywniając klasyczne mechanizmy upowszechniania informacji. Dla Bernaysa *public relations*, to także *media relations*, identyfikowane często z rzecznictwem prasowym, sztuka budowania i podtrzymywania pozytywnych relacji ze środowiskami dziennikarzy przez dostarczanie wybranym dziennikarzom istotnych informacji, także tych związanych np. z ważnymi wydarzeniami kulturalnymi. Jako rodzaj zabezpieczenia w sytuacji trwałej niepewności działań i kontekstu podejmowanych decyzji, doradca *public relations* miał inicjować projekty zmierzające do zapewnienia kontroli sytuacji nieprzewidywalnych przez oszacowanie wystąpienia możliwych ryzyk. Zidentyfikowanie węzłowych ryzyk pozwala na opracowanie prewencyjnych strategii wdrażanych w trakcie wskazanych uprzednio zagrożeń. Stąd autor *Crystallizing Public Opinion* każdą strategię *public relations* postulował po-

¹⁴ Cyt. za: G.M. Broom, *Effective Public Relations*, Pearson Education, Inc., New Jersey 2000, s. 8.

przedzić precyzyjną diagnozą problemu i jego szerokiego kontekstu społecznego. Profesjonalnie stosował instrumentarium badawcze nauk społecznych w celu faktograficznego ujęcia podstawowych zagadnień, które przy pomocy *public relations* pragnął rozwikłać. Zakładał, że wiedza potoczna na temat problemów lokalnych jest pozornie wiarygodna, ale częściej oparta na życzeniowości i własnym doświadczeniu lub doświadczeniach najbliższego kręgu znajomych. Od umiejętności przygotowania, zrealizowania i opracowania rezultatów badań empirycznych uzależniał skonstruowanie i wybór metod oraz technik *public relations*. Wykorzystywał zarówno sondaże bazowe umożliwiające zdobycie informacji w zakresie głównych preferencji opinii publicznej, problemów potencjalnej organizacji, wizerunku osoby lub instytucji, jak i sondaże trendów opinii publicznej służące do monitorowania dynamiki zmian dotyczących percepcji wizerunku lub preferencji. Zamawiał lub nawet osobiście moderował zogniskowane wywiady grupowe typu *focus* (FGI) lub indywidualne wywiady pogłębione (IDI) dla uszczegółowienia metod umożliwiających uzyskanie punktowych informacji na tematy poszukiwane przez doradcę *public relations*¹⁵.

O szerokim spektrum możliwych działań podejmowanych przez doradcę *public relations* świadczy według Bernaysa także inspirowanie działalności filantropijnej oraz mecenat jako skuteczne formy realizacji zadań doradcy. Wspomaganie kategorii osób zmarginalizowanych lub potrzebujących wzmacnia wiarygodność wizerunku, zaś sponsorowanie imprez sportowych lub kulturalnych stanowi *event* wzbudzający zainteresowanie dziennikarskich środowisk opiniotwórczych. Bliskie Bernaysowi były tradycyjne amerykańskie praktyki lobbingu, uznawane równocześnie za odrębny styl konstruowania strategii *public relations*. Adresatem kampanii lobbystycznych miały być grupy decydenckie znaczącego segmentu opinii publicznej, na przykład liderzy opinii publicznej, stowarzyszenia zawodowe lub organizacje pozarządowe. Postulował wykorzystywanie zarówno strategii oddziaływania na organizacje formalne nazywane lobbingiem oddolnym (*grassroots lobbying*), oraz wywieranie wpływu na struktury władzy administracyjnej określane mianem lobbingu rządowego (*government lobbying*)¹⁶.

I tu dochodzimy do kluczowego pojęcia wykorzystywanego przez Bernaysa. Poczesne miejsce w koncepcji doradcy *public relations* zajmuje pojęcie „stereotyp”, które posiada współcześnie negatywne konotacje, ale w interpretacji zaczerpniętej przez autora *Crystallizing Public Opinion* od

¹⁵ R. Wiśniewski – M. Zarzecki, *Wstęp do wydania polskiego*, s. 20.

¹⁶ Zob. K. Jasiołkowski – M. Molęda-Zdziech – U. Kurczewska, *Lobbing. Sztuka skutecznego wywierania wpływu*, Kraków 2006.

Waltera Lippmanna, który ukuł to pojęcie, nie miało ono pejoratywnych konotacji. Stereotypy w ujęciu Lippmanna nie są pozbawione waloryzacji, a wręcz przeciwnie stanowią pozytywny element kreowania tożsamości i rzeczywistości. Wprowadzając do dyskursu publicznego pojęcie „stereotypów” Lippmann stał się prekursorem krytycznego wobec systemu demokratycznego nurtu badań interpretacyjnych. Jego tezy o omnipotencji mediów masowych przy równoczesnej „niezdolność mediów informacyjnych, do pomocy obywatelom w celu osiągnięcia minimalnych kompetencji”¹⁷ są próbą negatywnej oceny mediów w dostarczaniu obywatelom wolnych od stereotypów wizji świata. Niejednoznaczność w analizie stereotypów dokonanej przez autora *Public Opinion*, wiąże się z traktowaniem tego pojęcia jako procesu, zjawiska, zbioru opinii o świecie oraz instrumentu klasyfikacji świata społecznego. W *Liberty and the news* Lippmann pisał: „Najbardziej destrukcyjną formą nieprawdy jest sofistyka i propaganda uprawiana przez tych, których zawodem jest przekazywanie informacji. [...] ci, którzy je kontrolują roszczą sobie prawo do ustalenia sumień”¹⁸.

Bernays analogicznie do Lippmanna upatrywał w stereotypizacji procesu prowadzącego do uporządkowania i taksonomizacji rzeczywistości społecznej, postrzegania tejże rzeczywistości w sposób schematyczny i intencjonalnie uproszczony, punktu referencyjnego do zrozumienia i ulogicznienia świata oraz sposobu uzewnętrzniania wartości i postaw określonych jednostek lub grup społecznych. Tak przedstawione stereotypy nie pełnią jedynie funkcji społecznego integratora i/lub filtra obrazowania rzeczywistości społecznej, ale dla doradcy *public relations* są płaszczyzną badania genezy stereotypów, interesów grupowych, które są przyczyną dystrybuowania przez środki społecznego przekazu stereotypów pozytywnych lub negatywnych, wzmacniając lub redukując rolę konkretnej postawy dominującej w opinii publicznej. Zdaniem Bernaysa stereotypy jako procesy „organizacji świata” zawierają klisze kategoryzujące dane o świecie w postaci wzorów i typizacji. Działania doradcy *public relations* widoczne są w próbie rekonstrukcji stereotypowych definicji rzeczywistości. Postrzeganie rzeczywistości społecznej przez pryzmat stereotypów, w sposób schematyczny i uproszczony umożliwia optymalizację procesów podejmowania decyzji w złożonej strukturze społecznej. Klarowna i schematyczna reprezentacja wielozmiennowego świata ułatwia funkcjonowanie w tymże świecie jednostek

¹⁷ S. Herbst, *Walter Lippmann's public opinion revisited*, „The Harvard International Journal of Press/Politics” 4 (1999) 88.

¹⁸ W. Lippmann, *Liberty and the news*, Lexington 2009, s. 10n.

i grup społecznych ekonomizujących wszystkie swoje działania. Stereotypy według Bernaysa stanowią projekcję lub reprezentację rzeczywistości, są probierzem stosunków społecznych czyniącym świat logicznym obszarem decyzji i działań. W 1947 roku w swoim eseju *Inżynieria zgody* wskazał, że stereotypy jako sposób eksternalizacji opinii publicznej pełnią funkcję kryterium tożsamościowego, integrowania jednostek przez nadanie tożsamości wynikającej z afiliacji i są źródłem konsensusu interesów zbiorowych lub bardziej – wyrażają ów konsensus. Stereotypy nadają ostre definicje brzegowe dla kategorii świata społecznego konstytuując normatywne tło zachowań społecznych¹⁹.

Wydaje się, że dla pełniejszego zrozumienia podejścia Bernaysa do stereotypów i opinii publicznej konieczne jest odwołanie do bardzo współczesnej kategorii socjologicznej utworzonej przez Niklasa Luhmanna. Kategoria analityczna „tematyzacji” jest powiązana ze społeczeństwem funkcjonalnie zróżnicowanym, w którym opinia publiczna ma szeroki zakres zmienności w czasie, szczególnie w wyborze podstawowych wątków dyskursu publicznego. Noelle-Neumann porównuje koncepcję tematyzacji Luhmanna do koncepcji stereotypów Lippmanna, sugerując nieprzypadkową zbieżność form kreowania opinii publicznej przez działania komunikacyjne. Luhmann i Lippman spostrzegli, że: „uwaga odbiorcy jest ograniczona, dlatego pewne osoby i treści muszą wypierać konkurencję, w środkach masowego przekazu wywołuje się *pseudokryzysy* i *pseudonowości*, aby pozbyć się konkurencji innych tematów. Najważniejsza staje się aktualność, proces opinii publicznej podąża niemal bez tchu za tym, co niesie czas”²⁰. Również u Bernaysa dostrzegamy przekonanie, że społeczeństwo posiada ograniczoną możliwość jednoczesnej percepcji wielu różnych tematów. I niczym u Luhmanna proces gradacji tematów obecnych w dyskursie publicznym jest uzależniony od wskazania tematów wiodących, istotnych przez fakt wskazania, a nie wagę merytoryczną treści dla funkcjonowania społeczeństwa. Kluczowym procesem tematyzacji jest zdolność koncentrowania uwagi ogółu społeczeństwa na krótkotrwałych treściach problemowych, których żywotność ograniczona jest nie zawartością merytoryczną tematu, ale koniecznością nieustannej zmiany komunikowanych przekazów. Wykreowanie pól poznawania rzeczywistości społecznej przez integrację opinii publicznej ze stereotypowo ujętym tematem prowadzi do „moralności publicznej” – jedynej normy społecznych odniesień. Koncepcje stereotypów i ich funkcji w formowaniu

¹⁹ Zob. L. Tye, *The Father of Spin...*

²⁰ E. Noelle-Neumann, *Spirala milczenia...*, s. 170.

opinii publicznej ukształtowały współczesne postrzeganie roli doradcy oraz praktykę *public relations*²¹.

Ogółem ślady refleksji Bernaysa dostrzegamy w hipotezie „porządku dziennego” (*agenda-setting*) jako próbie wyjaśnienia procesów doboru przez media kluczowych tematów i sprawozdań konstruujących rzeczywistość społeczną²², w teorii tzw. „wyjaskrawienia” tematycznego (*priming*), czy w teorii fenomenalistycznej (nazywanej także powszechnie teorią wzmocnienia), która została przedstawiona przez Josepha Klappera w roku 1960 jako rezultat kilkunastoletnich (od 1943 roku) analiz danych empirycznych dotyczących oddziaływania mediów masowych na społeczeństwo²³. Oryginalność koncepcji Bernaysa bazuje na radykalnym odrzuceniu elitarystycznych nurtów krytyki społeczeństwa masowego wykazujących naiwność odbiorców przekazów medialnych, niezdolnych do samodzielnego treściowego uporządkowania rzeczywistości społecznej. Zapewne można ją umiejscowić pośród teorii ograniczonych skutków oddziaływania mediów masowych lub wśród koncepcji egalitarystycznych, zakładających względną autonomię poznawczą jednostek w społeczeństwie. Nie oznacza to jednak, że w swych wyborach jednostki są autonomiczne, całkowicie niezależne od uwarunkowań zewnętrznych. Zmiana postaw i preferencji determinowana jest głównie przez liderów opinii publicznej i mass media. We współczesnej analizie relacji systemów demokratycznych i mass mediów pragmatyczne rozważania Bernaysa dostarczają nam referencji do zrozumienia mechanizmów formułowania opinii publicznej.

²¹ R. Wiśniewski – M. Zarzecki, *Wstęp do wydania polskiego*, s. 23.

²² Zob. B. Cohen, *The Press and Foreign Policy*, Princeton 1963.

²³ Zob. J. Klapper, *The Effects of Mass Communication*, New York 1960.

Osoby starsze wobec wartości i relacji rodzinnych

Wprowadzenie teoretyczne

Starość jest tym okresem życia, w którym dokonujemy swoistego podsumowania naszych działań, osiągnąć nie tylko w zakresie życia osobistego, zawodowego, ale również życia rodzinnego. Periodyzacja okresu późnej dorosłości nie jest jednolita. Zgodnie z klasyfikacją Światowej Organizacji Zdrowia, starość rozpoczyna się w wieku 60 lat¹. Dla wielu autorów wiekiem granicznym jest 70 r.ż. (Bromley 1969, Susułowska 1989, Wiśniewska-Roszkowska 1989)². Trudno również o jednoznaczne ujęcie periodyzacji późnej dorosłości. Istnieją liczne propozycje podające trzystopniową skalę: 60-75 r.ż., 75-90 r.ż., 90 r.ż. i powyżej (Światowa Organizacja Zdrowia). 60-65 r.ż., 65-85 r.ż., 85 r.ż. i powyżej (Levinson, Darrow, Klein, 1978; Birch, Malim, 1998)³. Trudności w ustaleniu jednoznacznego progu starości i jej podziałów są efektem indywidualnego tempa starzenia się, niejednolitego obrazu starości oraz różnic w wyborze kryteriów starości⁴. Podstawowe kryteria starości to: kryterium biologiczne, wyznaczane przez zmiany fizjologiczne w organizmie, kryterium socjoekonomiczne – będące efektem podporządkowania życia człowieka czynnikom socjologicznym, instytucjonalnym oraz ekonomicznym. Te dwa kryteria są stosunkowo najmniej sporne i łatwo uchwytnie. Natomiast trzecie kryterium – psychologiczne, jest najmniej precyzyjne.

¹ S. Krzywiński, *Geriatrya i psychogeriatrya. Zagadnienia ogólne*, w: S. Krzywiński (red.), *Zaburzenia psychiczne wieku podeszłego*, Warszawa 1993, s. 9-33.

² Por. M. Straś-Romanowska, *Późna dorosłość. Wiek starzenia się*, w: *Psychologia rozwoju człowieka. Charakterystyka okresów życia*, t. 1, red. B. Harwas-Napierała – J. Trempała, Warszawa 2009, s. 263-292.

³ Por. *tamże*.

⁴ Por. *tamże*, s. 265.

Obejmuje ono przeobrażenia procesów psychicznych, osobowości i w obszarze subiektywnych doświadczeń.

Zmiany przebiegające w tym czasie mają charakter zmian wstecznych. Starzenie się przebiega na poziomie komórkowym, a kumulacja zmian organicznych powoduje, że są one widoczne około 60 r.ż.⁵. S. Krzywiński wyróżnił dwa główne typy zmian w okresie późnej dorosłości: obniżenie sprawności fizycznej oraz tzw. mnogą patologię. Obniżenie sprawności fizycznej wiąże się z zwiększą męczliwości, ograniczeniem zdolności do wysiłku, a także z ogólnym spadkiem wigoru. „W większości przypadków wymierne obniżenie się sprawności fizycznej jest następstwem chorób, a nie samego procesu starzenia się”⁶.

Drugim wskaźnikiem starości biologicznej jest tzw. „mnoga patologia”, czyli obecność kilku dolegliwości jednocześnie u tej samej osoby. Opisane zmiany niekorzystnie wpływają na funkcjonowanie mózgu, a tym samym na sprawność psychiczną⁷. Po 65 r.ż. wzrasta również prawdopodobieństwo występowania chorób psychicznych. Zmiany w obszarze biologicznym stanowią podstawę zmian w obszarze funkcjonowania społecznego⁸.

Konsekwencją zmian w obszarze biologicznym jest konieczność przewartościowania stosunku do własnego życia, samego siebie i własnych relacji z ludźmi. Świadomość zachodzących wraz z wiekiem zmian dla jednych będzie stanowić źródło ostrożności a u innych może powodować napięcie, stany depresyjne i trudności w akceptacji nowej sytuacji.

Przez całe życie człowiek żyje w różnorodnych grupach społecznych, pełniąc w nich właściwe sobie role społeczne. Jedną z tych grup jest rodzina. Spojrzenie na osoby starsze bez odniesienia do rodzin, w której żyją byłoby niepełne. Człowiek istnieje i działa we współpracy z innymi. Widoczne jest tu uczestnictwo wskazujące na zewnętrzne relacje jak również na właściwość samej osoby⁹. Zmniejszenie ilości kontaktów z innymi i ról społecznych, w związku z przejściem na emeryturę, powoduje zwiększenie znaczenia dla więzi wypracowanych w rodzinie i relacji z jej członkami¹⁰. Osoby starsze stają wobec zadania pogodzenia się z zanikaniem niektórych dotychczasowych ról i relacji społecznych. Jest to związane zarówno

⁵ *Tamże*, s. 265.

⁶ *Tamże*, s. 266.

⁷ I. Stuart-Hamilton, *Psychologia starzenia się*, Poznań 2000.

⁸ M. Straś-Romanowska, *Późna dorosłość. Wiek starzenia się...*, s. 266.

⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1994.

¹⁰ Por. B. Szatur-Jaworska, *Ludzie starzy i starość w polityce społecznej*, Warszawa 2000.

z przejściem na emeryturę, jak również naturalnymi zmianami dotyczącymi jak np. śmierć osób bliskich w rodzinie i wśród znajomych, dorastanie dzieci i wnuków, co generuje konieczność przystosowania się do nowych sytuacji i poradzenia sobie z nimi. Ograniczenie kontaktów społecznych tylko do osób z rodziny jest czynnikiem utrudniającym adaptację do starości¹¹. M. Braun-Gałkowska zważa, że „być starym współmałżonkiem starym przyjacielem, to też w pewnym sensie nowa rola społeczna. Odnosi się do tego samego człowieka co dawniej, ale nabiera nowego charakteru [...]. Te przyjaźnie chronią przed poczuciem samotności, jakie przeżywają ludzie starzy na skutek pogłębiającego się poczucia wyobcowania ze współczesnego, szybko zmieniającego się świata, nawet wtedy gdy mają kontakt z innymi”¹².

Czasami zdarza się, że dziadkowie, wypełniwszy własne role rodzicielskie, przejmują opiekę nad wnukami, co w ocenie M. Braun-Gałkowskiej, nie zawsze jest dobre¹³. Jest to sytuacja, która chociaż z pozoru wygodna dla rodziców może okazać się dla nich niekorzystna w dłuższej perspektywie życiowej. Przejęcie obowiązków związanych z wychowaniem dziecka pozbawia ich bowiem możliwości rozwoju wynikających z zaangażowania w proces wychowawczy własnego dziecka, utrudnia również nawiązywanie relacji z dzieckiem kiedy zmniejsza się udział dziadków w wychowaniu a zwiększa się rola rodziców. „Ingerencja dziadków, częściej babci, utrudnia rodzicom nauczenie się podstawowej roli rodzicielskiej, a jeżeli prowadzi do odsunięcia na drugi plan ojca, zagraża wspólnocie małżeńskiej, która przekształca się i dojrzewa we współdziałaniu dla dobra dziecka”¹⁴.

Zadania dziadków są inne niż zadania rodziców. Celem podejmowanych przez nich działań jest wsparcie rodziców w procesie wychowawczym a nie ich wyręczenie. Dziadkowie wnoszą w proces wychowania wnuków wiele nowych wartości i obszarów, które byłyby niedostępne bez nich. Rozszerzają oni świat dziecka o przeszłość, której nawet rodzice nie pamiętają. Dają możliwość doświadczenia przemijania czasu, ukazują koniec życia i wskazują na potrzebę dobrego i rozsądnego zarządzania własnym życiem i wpływającymi latami życia. Dziadkowie mają również możliwość rozszerzania świata wszczepając cechy, które są właściwe dla okresu późnej dorosłości: cierpliwość, łagodność, wyrozumiałość, których może brakować młod-

¹¹ M. Susułowska, *Psychologia starzenia się i starości*, Warszawa 1989.

¹² M. Braun-Gałkowska, *Nowe role społeczne ludzi starszych*, w: *Starzenie się a satysfakcja z życia*, red. S. Steuden – M. Marczuk, Lublin 2006, s. 194.

¹³ *Tamże*, s. 191.

¹⁴ *Tamże*.

szemu pokoleniu z uwagi na wzrastające tempo życia i zabieganie. Obserwowane u osób starszych swoiste spowolnienie, wynikające z zachodzących z wiekiem zmian fizjologicznych, jest często potrzebne wnukom. Dziadkowie mniej się spieszą, mają czas żeby porozmawiać, wysłuchać. Staje się to szansą na budowanie wartościowej relacji między dziadkami a wnukami, która utrzymywana staje się źródłem cennych doświadczeń dla obu stron¹⁵.

Znaczenie udziału osób starszych w życiu rodzinnym można ująć pomocą następujących charakterystyk: bezpieczne i kochające relacje obok relacji rodzicielskich, ukazywanie podstawowych umiejętności życiowych, pogłębianie i umacnianie więzi rodzinnych, aktywne uczestnictwo w życiu wnuków, pomoc dzieciom i rodzicom w procesie kształtowania wspólnoty, udzielanie wsparcia w rozwiązywaniu konfliktów między dziećmi a rodzicami, ukazywanie wzorców życia rodzinnego, uczenie wrażliwości na potrzeby osób starszych w społeczności, tworzenie pomostu między przeszłością a przyszłością, zachowanie pamięci kultury i historii¹⁶.

Metodologia

Badanie zostało przeprowadzone z wykorzystaniem ustrukturyzowanego kwestionariusza wywiadu. Został on przygotowany na potrzeby realizowanego badania. Badanie miało charakter rozmowy prowadzonej z osobami starszymi, w oparciu o przygotowany kwestionariusz wywiadu.

Grupę badawczą stanowiło 111 osób w okresie późnej dorosłości. Badani mieszkali na co dzień w domach rodzinnych, a w ciągu dnia korzystali z zajęć organizowanych w ramach dziennych domów pomocy społecznej. W grupie tej było 68 kobiet i 43 mężczyzn.

Badanie zostało przeprowadzone na grupie osób w wieku 60 – 90 lat, były one mieszkańcami: Wrocławia, Gdańska, Gdyni, Sopotu, Warszawy i kilku małych miejscowości w woj. świętokrzyskim.

Głównym celem badania było rozpoznanie jak osoby starsze spostrzegają własne relacje rodzinne, jak również rozpoznanie wartości istotnych dla nich.

Celem szczegółowym było udzielenie odpowiedzi na następujące pytania badawcze:

1. W jaki sposób osoby starsze spostrzegają własne relacje rodzinne?
2. Jakie wartości są ważne dla osób w okresie późnej dorosłości?

¹⁵ Por. *tamże*, s. 192-193.

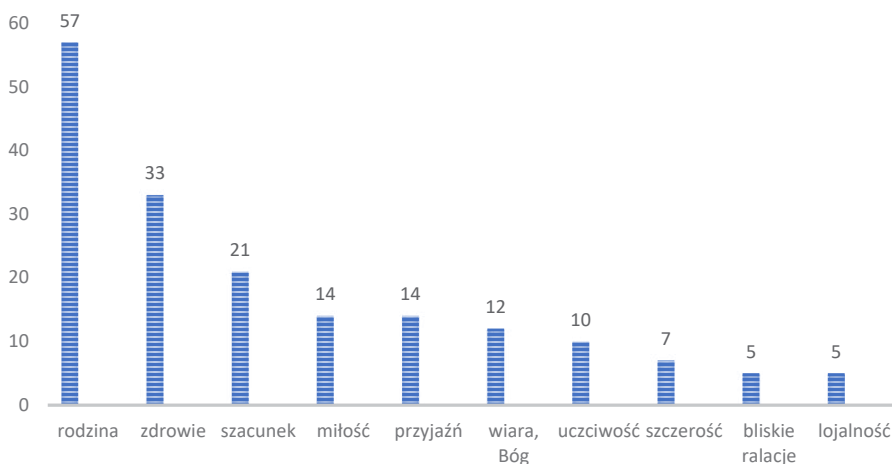
¹⁶ L.J. Cozolino (2008) cyt. za: S. Steuden, *Psychologia starzenia się i starości*, Warszawa 2011, s. 129.

Uzyskane wyniki mają charakter jakościowy. Zostaną one przedstawione w dalszej części artykułu.

Wyniki badań

Jednym z pytań jakościowych postawionych w kwestionariuszu badawczym było pytanie o wartości cenione przez respondentów.

Wykres 1. Wartości najwyżej cenionych przez respondentów



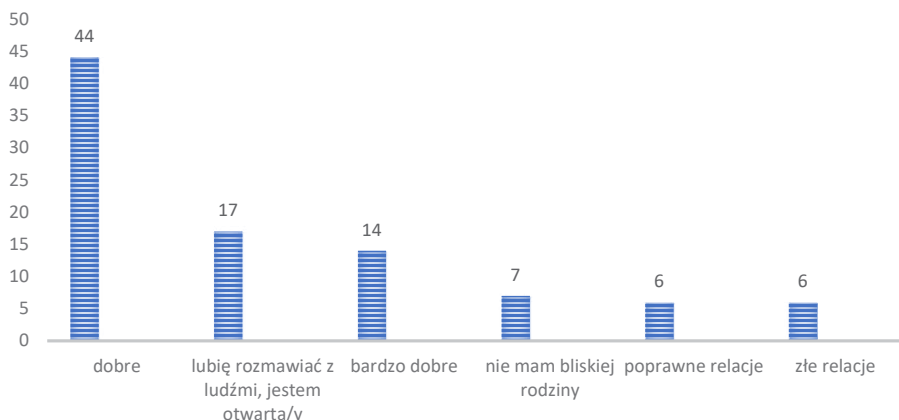
Źródło: badanie własne

Wyniki ukazane z analizy pytania dotyczącego cenionych wartości wskazują, że najbardziej znaczącą wartością jest rodzina (57 osób, 51%) a następnie zdrowie (33 osoby, 30%). Istotne znaczenie przypisali respondenci wartościom takim jak: szacunek (21 osób, 19%), miłość i przyjaźń (14 osób, 12,6%). 12 z badanych osób wskazało na znaczenie wiary i bliskiej relacji z Bogiem (10,8%), 10 osób wskazało na uczciwość (9%) a 7 osób na szczerłość (6,3%). Na znaczenie bliskich relacji i lojalność wskazało odpowiedni po 5 osób (4,5%). Pozostałe wartości wskazywane pojedynczo przez osoby badane: dzieci, bezinteresowna pomoc drugiego człowieka, marzenia, posiadanie pasji, współpraca, samodzielność, szczęście, pieniądze, bezpieczeństwo, tolerancja, wartości etyczno-moralne, poczucie, że jest się komuś potrzebnym, honor, sprawiedliwość, inteligencja, dobroć, patriotyzm, wierność, pomoc innym, dobre warunki życiowe, aktywność, piękno, estetyka, sztuka, niezależność, towarzystwo innych ludzi i samorealizacja.

W literaturze wskazuje się, że osoby starsze „stanowią duchowe bogactwo rodziny, ponieważ wprowadzają do nowego pokolenia wartości moralne w formie dojrzałej i wypracowanej. Osoby starsze już swoją obecnością wskazują na to, co w życiu jest prawdziwe, sprawiedliwe, piękne, wartościowe”¹⁷.

Kolejnym analizowanym aspektem była ocena relacji rodzinnych przez seniorów. Najważniejsze wyniki zostały zebrane na wykresie 2.

Wykres 2. Ocena relacji rodzinnych przez seniorów



Źródło: badanie własne

Analiza wyników uzyskanych w zakresie pytania respondentów o relacje rodzinne wskazuje, że prawie 40% z nich ocenia te relacje jako dobre (44 osoby). 14 osób (12,6%) oceniło te relacje jako bardzo dobre, a 6 osób jako poprawne (5,4%) i również 6 osób jako złe (5,4%). Ponadto 17 osób na pytanie o relacje rodzinne odpowiedziało bardziej ogólnie wskazując bardziej na własne predyspozycje komunikacyjne a nie wprost mówiąc na temat posiadanych relacji rodzinnych (15,3%). Natomiast 7 osób (6,3) wskazało, że nie ma własnej bliskiej rodziny.

Na uwagę zasługuje trochę głębsza analiza uzyskanych wyników jakościowych. Osoby, które oceniały swoje relacje rodzinne jako dobre, wska-

¹⁷ Z. Struzik, *Wartości przekazywane i praktykowane przez osoby starsze w rodzinie*, „Mazowsze. Studia Regionalne” 13 (2013) 120-155, http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-d2a9cc5c-fc18-402a-840b-7662d87afa05/c/msr_13_struzik.pdf (dostęp: 12.10.2020).

zywały na takie aspekty: wsparcie w rodzinie – opieka, wsparcie ze strony córki i wnuczki, odwiedziny wnuków, czas spędzany z dziećmi i wnukami, wsparcie w dzieciach, dobry kontakt z mężem, dobre kontakty z dziećmi i wnukami. Podobnie osoby, które oceniały relacje jako bardzo dobre wskazywały na bardzo dobre kontakty z wnukami i dziećmi wsparcie z ich strony. Natomiast osoby, które oceniały relacje jako poprawne nie dodawały żadnych dodatkowych komentarzy. Respondenci wskazujący na złe relacje w rodzinie wskazywali na brak kontaktu z rodziną z powodu konfliktów oraz rozwodu i jego skutków.

Pojedyncze odpowiedzi respondentów wskazywały cudowne relacje rodzinne, konflikty z poszczególnymi członkami rodziny, opiekę na chorym członkiem rodziny lub wnukami.

Zbliżone wyniki badań uzyskała J. Borowik wskazując, iż dla większości badanych przez nią osób była bardzo zadowolona lub zadowolona z własnych relacji rodzinnych¹⁸.

Interesujące w kontekście powyższych wyników wydają się być odpowiedzi na pytanie o to, czy jest jakiś aspekt życia, którego badani seniorzy żałują. W wielu przypadkach, co jest ważne z punktu widzenia poniższego raportu, osoby które nie założyły rodziny żałują tego i wskazują wręcz jako porażkę, to że nie miały własnej rodziny (9 osób). Ponadto wskazywały, żałują iż nie miały dzieci (5 osób), mieć więcej dzieci (2 osoby) lub inaczej je wychować (1 osoba). Kilka osób wskazało również, że dokonałyby innych wyborów związanych ze współmałżonkiem (1 osoba), a także żał po śmierci współmałżonki (2 osoby). Na znaczenie rodziny w procesie starzenia się, zwraca uwagę również E. Trafiałek: „poprzez związki pokrewieństwa, więzi emocjonalne, ekonomiczne i kulturowe rodzina gwarantowała swoim członkom poczucie wspólnotowej tożsamości oraz bezpieczeństwa społecznego”¹⁹.

Wnioski

Prezentowane wyniki jakościowych badań empirycznych wskazują na wstępne wyniki w zakresie spostrzegania przez osoby starsze własnych relacji rodzinnych, cenionych wartości, a także tych aspektów życia, w których chcieliby dokonać zmian (z perspektywy aktualnego etapu życia).

¹⁸ J. Borowik, *Znaczenie relacji rodzinnych w życiu osób starszych*, w: I. Taranowicz-S. Grotowska (red.), *Rodzina wobec wyzwań współczesności*, Warszawa 2015, s. 142-143.

¹⁹ E. Trafiałek, *Rodzina jako obszar aktywności i źródło wsparcia w aktywnym starzeniu się* (2014), s. 152, <http://dSPACE.uni.lodz.pl:8080/xmlui/bitstream/handle/11089/4988/9.%20Trafia%C5%82ek.pdf?sequence=1> (dostęp: 12.10.2020).

1. Prawie połowa (40%) badanych seniorów ocenia własne relacje rodzinne jako dobre a 12,6% jako bardzo dobre. Istotnego znaczenia w tej ocenie nabiera wsparcie ze strony dzieci i wnuków, czas spędzany z nimi ale również codzienna lub doraźna pomoc.

2. Tylko dla 5,4% badanych osób starszych ich relacje rodzinne są złe i jest to związane z brakiem kontaktów z rodziną.

3. Badani seniorzy wskazali, że najważniejszymi dla nich wartościami są: rodzina (51%), zdrowie (30%), szacunek (19%), miłość i przyjaźń (12,6%), wiara i relacja z Bogiem (10,8%), uczciwość (9%), szczerłość (6,3%), bliskie relacje (4,5%) i lojalność (4,5%).

4. Badane osoby starsze, które nie założyły rodziny żałują tego i zdecydowanie jest to trudny element w dokonywanym bilansie życia, wręcz traktując tę sytuację jako porażkę życiową. Podobnego wartościowania dokonują osoby, które nie miały dzieci.

W ramach podsumowania zostaną przytoczone wybrane wypowiedzi respondentów: „wysłabym za męża, bo to jest moja największa porażka życiowa, brak rodziny”, „staralabym się o dziecko, bardzo żałuję, że nie mam dzieci”, „chciałabym mieć dzieci, by życie oszczędziło mnie trochę, wychowałam wielu uczniów, ale nigdy swoich dzieci – taki paradoks”, „chciałbym dożyć śmierci z małżonką, a los zabrał mi ją tak wcześnie”.

Spoleczne stereotypy profesji pielęgniarskiej

Wstęp

W przypadku zawodów, których praca jest oparta na ciągłym kontakcie z drugim człowiekiem, znaczenie posiadania pozytywnego wizerunku jest kwestią podstawową. W obecnych czasach – oprócz profesjonalnego przygotowania zawodowego – każdy pracownik, który chce się cieszyć poważaniem wśród swoich klientów oraz uznaniem w swoim środowisku zawodowym, musi wiedzieć, jakie są zasady budowania pozytywnego wizerunku zawodowego i jakie ma to znacznie¹. Powszechnie wiadomo, że polskie społeczeństwo ma niewielką wiedzę na temat profesji pielęgniarstwa. W przekonaniu większości to zawód pomocniczy, podwładny lekarzowi, utożsamiany z powołaniem i służbą. Wizerunek pielęgniarki, jako pokornej, uległej i oddanej swojej posłudze kobiecie, utrwalił się na kanwie historycznej przeszłości opieki nad chorymi ludźmi. Przed powstaniem profesjonalnego pielęgniarstwa na przełomie XIX/XX wieku, opieka nad chorym miała charakter charytatywnej posługi, którą sprawowali zakonnicy, a przede wszystkim siostry zakonne z różnych zgromadzeń. Powinność pomocy choremu człowiekowi wynikała wówczas przede wszystkim z założeń głębokiej wiary chrześcijańskiej. Powierzenie opieki nad chorymi osobom duchownym miało również obniżyć koszty utrzymania szpitali². Zawód pielęgniarki podlega ciągłej ocenie społeczeństwa. Ich wizerunek determinowany jest przez wiele różnorodnych

¹ A. Kapała – W. Kapała, *Wizerunek pielęgniarki, czyli jak widzą i oceniają ciebie inni?*, „Biuletyn Informacyjny Dolnośląskiej Okręgowej Izby Pielęgniarek i Położnych. W cieniu czepka” 2 (2018) 16.

² J. Lewoniewska, *Stereotypowy wizerunek pielęgniarki w Polsce*, <https://www.medexpress.pl/stereotypowy-wizerunek-pielęgniarki-w-polsce-czy-uda-nam-sie-z-niego-wy-zwolic-cz-1/72322> (dostęp: 22.01.2020).

czynników, wśród których wyróżnić można m.in. osobiste doświadczenia pacjentów, media, panujące w społeczeństwie stereotypowe opinie, a także specyfikę i historię profesji. Profesja pielęgniarstwa potrzebuje ratowania wizerunku. Postęp w nauce i praktyce ochrony zdrowia, który nastąpił od czasów napisania przez Florence Nightingale w 1859 roku „Uwag o pielęgniarstwie” pociągnął za sobą intensywne i głębokie zmiany w zawodzie pielęgniarki/pielęgniarskiej i położnej. Jednak pozycja pielęgniarstwa ciągle jeszcze nie jest dość ustabilizowana społecznie. Sposób postrzegania zawodu pielęgniarstwa, zarówno w społeczeństwie, jak i w grupie zawodów współpracujących tworzy ciągle treść pewnego stereotypu³.

Myślenie oparte na stereotypach

Stereotypy zajmują znaczne miejsce w badaniach socjologów, psychologów i historyków. Stereotypowe, nierzadko negatywne wyobrażenia o człowieku różnych grup społecznych. Są czynnikami sprzyjającymi uprzedzeniom, konfliktom rasowym. Stereotyp to uproszczony, zabarwiony obraz rzeczywistości, który jest nie tylko uproszczony, ale często fałszowany. Główną rolę w sformułowaniu socjologicznej teorii stereotypu odegrał twórca tego terminu Walter Lippmann. Pierwszy raz użył pojęcia „stereotyp” w książce pt. *Public Opinion* (1922 r.), gdzie zdefiniował je jako uproszczone umysłowe obrazy rzeczywistości (*obrazy w naszych głowach – pictures in our head*) – bardzo niedokładne, odporne na zmiany, wytwarzane i przekazywane przez społeczeństwo. Stereotypy przekazywane są już w dzieciństwie, utrwalają się przez resztę dorosłego życia przez co trudno jest je zmienić. Tworzenie stereotypów jest powiązane z ludzką naturą i opiera się na kategoryzacji, niestety często wiążą się z niewiedzą oraz fałszywym przekonaniem o świecie⁴. Zarówno mity, jak i stereotypy, są zazwyczaj podzielane przez dużą liczbę ludzi. Raz przyjęte i zakorzenione w świadomości są trwałe i silnie oddziałują na aktywność jednostek. Stanowią przejaw poznania pośredniego (bez oglądu rzeczy i dowodów jej właściwości), a subiektywnie przyjmowane są jako prawdziwe⁵. Ze stereo-

³ S. Grychtoł – K. Leszczyńska, *Stereotypy a pozycja zawodowa*, „Biuletyn Informacyjny Okręgowej Izby Pielęgniarek i Położnych w Katowicach, „Nasze sprawy” 3 (2021) 29.

⁴ Por. *Rola mitu i stereotypu w kształtowaniu rzeczywistości społecznej*, <https://cyberpolicy.nask.pl/rola-mitu-i-stereotypu-w-ksztaltowaniu-rzeczywistosci-spoecznej/> (dostęp: 10.20.2020).

⁵ W. Szostak, *Mity i stereotypy w komunikacji politycznej*, w: *Mity i stereotypy w polityce. Przeszłość i terażniejszość*, red. A. Kosińska-Metryka – M. Gołaś, Toruń 2010, s. 25.

typów wyrastają uprzedzenia. Stereotypy są uproszczone i uogólnione sądy o innych członkach grup społecznych. Uproszczone, ponieważ jedna lub nieliczne cechy przedstawicieli innej grupy są traktowane jako wyłączne charakterystyki tych ludzi. Na przykład kobiety spostrzegane są w stereotypach jako emocjonalne, mężczyźni jako ambitni. Stereotypy są sądami uogólnionymi w tym sensie, że wystarczy znajomość, nawet powierzchowna, jednego przedstawiciela innej grupy, by przypisać te cechy wszystkim jej członkom⁶.

Przykładem grupy zawodowej, która jest często oceniana oraz wiąże się z nią wiele stereotypów jest pielęgniarstwo. Przeważnie gdy myślimy o pielęgniarstwie na myśl przychodzi nam kobieta, bo to spełnia nasze ogólnie przyjęte oczekiwania dotyczące tego zawodu. Mimo że mężczyźni również pracują w tym zawodzie, to jeżeli mówimy o personelu pielęgniarstwie od razu przychodzi nam na myśl słowo *pielęgniarka*. Postrzeganie tego zawodu jako kobiecego wynika z obowiązków, które mają osoby wykonujące ten trudny zawód. Opieka nad chorym musi być powiązana z empatią, cierpliwością, serdecznością a przede wszystkim gotowością pomocy choremu w każdej chwili. Osoba pracująca w tym zawodzie powinna mieć odpowiednie predyspozycje psychiczne, wynika to z faktu, że ciągle spotykają się z ludzkim nieszczęściem. Osoby pracujące w tym zawodzie muszą być ciepłe, sympatyczne i kierujące się dobrem drugiej osoby. Istotna jest również umiejętność nawiązywania oraz utrzymywania dobrego kontaktu z chorymi⁷. Wyżej wymienione cechy bardziej obrazują kobietę niż mężczyznę, który w społecznej opinii nie powinien być nadto wrażliwy. Wiele osób uważa, że kobiety nie potrzebują specjalizacji pielęgniarstwiej, ponieważ zadania związane z opieką i pielęgnowaniem są dla nich naturalne. Z kolei mężczyzn określa się jako znacznie mniej empatycznych oraz ukazujących emocje. Przez ten stereotyp można też zauważyć niechęć mężczyzn do podejmowania tego właśnie zawodu⁸.

⁶ Por. W. Wosińska, *Psychologia życia społecznego*, Gdańsk 2004, s. 469.

⁷ Por. G. Rogala-Pawelczyk, *Kim jest pielęgniarka, położna w opiece zdrowotnej?*, <http://www.nipip.pl/index.php/aktualnosci/2487-kim-jest-pielęgniarka-polożna-w-opiece-zdrowotnej> (dostęp: 22.01.2020). „Misję pielęgniarstwa definiuje się jako udzielanie pomocy jednostkom, rodzinom, grupom w ocenianiu rozmiaru i osiągnięciu ich własnego fizycznego, psychicznego i społecznego potencjału w pełnym wyzwaniu środowisku, w którym ludzie mieszkają, uczą się i pracują”.

⁸ Por. M. Fuszera, *Dobrze jest być rodzynkiem, czyli mężczyźni w zawodach sfeminizowanych*, w: *Nowi mężczyźni? Zmieniające się modele męskości we współczesnej Polsce*, red. M. Fuszera, Warszawa 2008, s. 329-331.

Natura uprzedzeń

Ludzie mają tendencję do stereotypowego myślenia. Dzieje się tak, dlatego że nadmiar informacji, która nas zalewa zewsząd nie daje się szybko przetworzyć⁹. Umysł ludzki musi sobie z tym poradzić, więc upraszcza obrazy rzeczywistości. Dużą rolę w tworzeniu stereotypów odgrywają emocje, uprzedzenia do kogoś lub czegoś. Uprzedzenia stają się groźne dla funkcjonowania społeczeństwa lub pewnych kategorii społecznych, gdy przybierają charakter instytucjonalny i stają się częścią określonych ideologii¹⁰. Uprzedzenia, które w języku polskim określa się mianem przesądów, są to nieuzasadnione negatywne postawy wobec osoby lub grupy postrzeganej jako *inna*. Uprzedzenia jako podstawy składają się także z trzech komponentów: przekonań, emocji i gotowości do działania. Jeśli na przykład ktoś ma przekonanie, że określona grupa to ludzie leniwi, niezbyt bystrzy i brak im ambicji, nieuchronnie prowadzi to do negatywnych odczuć, w tym wypadku zabarwionych emocją pogardy. Oba te elementy razem stwarzają gotowość do zgodnego z nimi działania, gdy pojawi się odpowiednia sytuacja¹¹.

Medycyna tak jak bez lekarzy, nie może istnieć bez pielęgniarek. Profesja pielęgniarki staje się zawodem deficytowym, będąc jednocześnie profesją, na którą zapotrzebowanie będzie zawsze. Pielęgniarka nieustannie jest w cieniu lekarza, a stanowi ona nieodłączny element szpitala czy przychodni. Bez pielęgniarki nie jest w stanie funkcjonować samodzielnie żaden lekarz. Do pracy w tym zawodzie potrzebne jest powołanie, bo jest to poświęcenie dla innych. Pielęgniarstwo to zawód z wielowiekową tradycją, sięgającą czasów biblijnych. Od końca XIX w. następuje jego profesjonalizacja, ale choć ludzie dostrzegają poświęcenie i misję niesienia pomocy chorym wpisaną w ten zawód, stereotypowo traktują go jako niesamodzielny i polegający na wypełnianiu poleceń lekarza¹². Pielęgniarka często postrzegana była jako „kobieta w nieskazitelnie białym, wykrochmalonym fartuszk, której głowę zdobił czepek, wdzięcznie poruszająca

⁹ Por. E. Aronson, *Człowiek – istota społeczna*, tł. J. Radzicki, Warszawa 2005, s. 20.

¹⁰ Por. M. Kofta, *Myślenie stereotypowe i uprzedzenia: myślenie poznawcze i afektywne*, Warszawa 2004, s. 5.

¹¹ Por. W. Wosińska, *Psychologia życia społecznego*, s. 468-469.

¹² B. Kot-Doniec – E. Kiryłowicz, *Pozycja zawodowa pielęgniarek i położnych w ich własnej opinii*, „Magazyn Pielęgniarki i Położnej” 10 (2012) 8.

się między szpitalnymi łózkami. Dbająca o perfekcyjnie zaścielone łóżka, higienę swoich pacjentów, fachowość wykonywania zabiegów, a potem z ulgą opuszczająca szpitalny oddział, wracająca do normalnego życia (...)”¹³.

Sposób postrzegania zawodu pielęgniarki czy położnej, zarówno w społeczeństwie, jak i w grupie zawodów współpracujących, tworzy ciągle pewien stereotyp. Oczywiście, tworzenie stereotypów jest naturalną ludzką skłonnością i takiemu uproszczeniu przekazu podlegają wszystkie nasze wyobrażenia o otaczającym świecie. Ma to związek między innymi z takimi sposobami porządkowania rzeczywistości jak kategoryzacja czy generalizacja. Stereotypy są wygodne i sprawiają, że czujemy się lepiej, ale też bywają groźne¹⁴. Poza tym stereotypy są sztywne, nie ulegają dynamicznym zmianom, ponieważ są wygodne w ocenianiu ludzi. Oszczędzają po prostu czas i wysiłek potrzebny na ewentualne gromadzenie informacji o danej grupie i przygotowanie się do interakcji z nią. Te umysłowe skróty, czyli uproszczone i uogólnione sądy, stanowią jakby ściągawki potrzebne do efektywnego – co nie znaczy trafnego – funkcjonowania w świecie społecznym. Stereotypy przekazywane są w procesie wychowania w rodzinie, szkole, pracy i środki masowego przekazu¹⁵. Czynią one wiele złego nie tylko środowisku pielęgniarstwu, ale także ich rodzinom oraz pacjentom.

Kwestia wykształcenia pielęgniarek

W przeszłości pielęgniarka koncentrowała się na pielęgowaniu chorego w szpitalu, na pomocy w zaspokajaniu potrzeb biologiczno-fizycznych człowieka, wykonywaniu różnych czynności *dla* i *za* pacjenta oraz wykonywaniu w pracy zleceń lekarskich. Zgodnie z założeniami dotychczasowych form kształcenia pielęgniarek (licea medyczne, medyczne studia zawodowe) chodziło o przygotowanie personelu nastawionego na wykonywanie zleconych mu zadań. Skrętnie wykorzystywali to lekarze. Takie podejście do pracy ciągle pokutuje w pielęgniarstwie w świadomości¹⁶.

¹³ M. Sobczak, *Czym jest dla mnie pielęgniarstwo (a czym nie jest)?*, http://www.nursing.com.pl/Medinf_Czym_jest_dla_mnie_pielgniarstwo_a_czym_nie_jest_304.html (dostęp: 11.02.2020).

¹⁴ S. Grychtoł – K. Leszczyńska, *Stereotypy a pozycja zawodowa*, s. 29.

¹⁵ Por. W. Wosińska, *Psychologia życia społecznego*, s. 470.

¹⁶ G. Rogala-Pawelczyk, *Kim jest pielęgniarka, położna w opiece zdrowotnej?*, <https://www.medexpress.pl/blog/kim-jest-pielgniarstwo-polozna-w-opiece-zdrowotnej/32359/>

W Polsce rozpowszechnione jest również przekonanie, że pielęgniarka decyduje się na studia pielęgniarskie, ponieważ nie dostała się na wydział lekarski i postanawia kontynuować naukę na tych *gorszych* studiach. W dzisiejszych czasach środowisko pielęgniarskie ma niewątpliwie większy dostęp do edukacji oraz do podwyższania swoich kwalifikacji. Mimo powszechnego przekonania wiele osób wybiera pielęgniarstwo świadomie, z miłości do drugiego człowieka i chęci niesienia pomocy. Odpowiedzialność jest tak samo ogromna jak w przypadku lekarza. Traktowanie pracy pielęgniarskiej z nieposzanowaniem jest bardzo krzywdzące. To przecież ona scala więź między lekarzem a pacjentem, to ona jest zawsze obok.

Za kolejny stereotyp, który jest związany z tym zawodem uważa się, że stanowisko pielęgniarki bądź pielęgniarza to personel medyczny średniego szczebla, oraz że ich praca nie jest tak ważna. Jednak bez pielęgniarek tak jak bez lekarzy medycyna by nie istniała, jest to zawód, na który zawsze będzie zapotrzebowanie. Osoby nie mające z tym zawodem styczności uważają, że do opieki nad chorymi nie trzeba specjalnych umiejętności, bo przecież pielęgniarka poda tylko lek, zrobi zastrzyk, umyje chorego i na tym jej praca się kończy. Jest to błędne a zarazem krzywdzące myślenie, gdyż obecnie pielęgniarstwo w Polsce przechodzi rozwój, ponieważ przystąpienie Polski do Unii Europejskiej wymusiło dostosowanie się do pewnych reguł. Jedną ze zmian dotyczyła systemu edukacji pielęgniarek oraz zakresu ich zawodowych kompetencji¹⁷. Pielęgniarka jest pełnoprawnym członkiem zespołu terapeutycznego. Zajmuje się opieką leczniczą, rehabilitacyjną, diagnostyczną oraz edukacyjną. Kiedyś, by podjąć ten zawód, należało ukończyć szkołę średnią o odpowiednim kierunku, dziś to już nie wystarcza. Obecnie kształcenie przyszłych pielęgniarek odbywa się w ramach szkolnictwa wyższego, a uzyskanie stopnia licencjata jest niezbędne do otrzymania prawa do wykonywania zawodu. Przez te zmiany osoby, które wykonywały ten zawód wcześniej musiały uzupełnić swoje wykształcenie, by pozostać w tym zawodzie, tak więc personel pielęgniarski musi oraz chce podnosić swoje kwalifikacje¹⁸. Tylko osoby pracujące w tym zawodzie wiedzą ile trudu trzeba włożyć, by podjąć taką pracę.

(dostęp: 21.02.2020).

¹⁷ Por. D. Włodarczyk – B. Tobolska, *Wizerunek zawodu pielęgniarki z perspektywy lekarzy, pacjentów i pielęgniarek*, Łódź 2011, s. 270-271.

¹⁸ Por. M. Bugdol – J. Bugaj – I. Stańczyk, *Procesy zarządzania zasobami ludzkimi w służbie zdrowia*, Wrocław 2012, s. 79.

Kompetencje zawodowe

Zakres kompetencji pielęgniarek uległ rozszerzeniu, zwłaszcza w zakresie ich samodzielności w podejmowaniu decyzji i działaniu oraz realizacji zadań z obszaru edukacji i promocji zdrowia¹⁹. Opiekę profesjonalną pielęgniarka realizuje przez funkcje zawodowe. Wyróżnia się funkcję opiekuńczą, wychowawczą, promowania zdrowia, profilaktyczną, terapeutyczną i rehabilitacyjną. Przyczyniając się do własnego rozwoju i rozwoju pielęgniarstwa, pielęgniarka dodatkowo pełni funkcje: kształcenia, zarządzania i naukowo-badawczą²⁰. Młode pokolenie, które w ramach kształcenia uniwersyteckiego zdobywa teoretyczne podstawy zawodu, kończy szkołę w przekonaniu, że pielęgniarka to samodzielny profesjonalista medyczny, który może sam decydować o niektórych czynnościach. Hamulcem i zimnym prysznicem dla ich zapału jest codzienna szpitalna praktyka²¹.

Również zakres wykonywanych obowiązków uległ rozszerzeniu biorąc pod uwagę ich samodzielność w podejmowaniu decyzji jak i realizacji zadań z zakresu promocji zdrowia oraz edukacji. Szerszy zakres obowiązków wymaga również ciągłego poszerzania wiedzy przez pielęgniarki oraz doskonalenia zawodowego. W tym zawodzie pracują osoby coraz bardziej profesjonalne i dostosowujące się do wymogów współczesnego społeczeństwa, bez nich ciężko sobie wyobrazić funkcjonowanie szpitala i podstawowej opieki zdrowotnej. Zawód pielęgniarstwa jest bardzo odpowiedzialny, nie ma w nim miejsca na pomyłki, personel odpowiedzialny jest za pacjentów, a każdy błąd często może kosztować życie ludzkie. Przez to, że zawód ten wymaga dużej odpowiedzialności, by zostać pielęgniarką/pielęgniarem wymagane jest odpowiednie wykształcenie wyższe, co wymaga poświęcenia i wytrwałości²². Osoby postronne wyobrażają sobie, że osoba pracująca w tym zawodzie wykonuje tylko polecenia lekarza, a pielęgniarka jest dla niego tylko pomocą. Pielęgniarka wykonuje bardzo ciężką zarówno fizyczną jak i psychiczną pracę, mimo to bardzo często zostaje w cieniu lekarza²³.

¹⁹ Por. D. Włodarczyk – B. Tobolska, *Wizerunek zawodu pielęgniarki z perspektywy lekarzy, pacjentów i pielęgniarek*, s. 270.

²⁰ Por. A. Stodolak, *Metodologia badań w pielęgniarstwie*, Legnica 2011, s. 7.

²¹ Por. M. Lesińska-Sawicka – W. Kapała, *Człowiek orkiestra?*, s. 6.

²² Por. J. Pacian, *Odpowiedzialność zawodowa pielęgniarek i położnych a farmaceutów. Uwagi 'de lege lata' i 'de lege ferenda'*, „Zeszyty Prawnicze” 18/1 (2018) 144.

²³ Por. <http://www.medexpress.pl/pielęgniarka-2/na-krawedzi-bezpieczenstwa/43081/> (do-

W rzeczywistości pomiędzy lekarzami a pielęgniarzami nie ma relacji zawodowej, ponieważ jest to samodzielna grupa zawodowa podlegająca swojemu bezpośredniemu przełożonemu, którym jest oddziałowa bądź pielęgniarka koordynująca. W tym środowisku lekarz jest partnerem dla personelu pielęgniarskiego, jest to zespół, który wspólnie zajmuje się pacjentem. Bardzo rzadko praca pielęgniarki jest powiązana jako działanie zespołu, czyli lekarza i pielęgniarki. Realizacją zleconego leczenia przez lekarza czyli realizacją opieki nad chorym zajmuje się personel pielęgniarski i to właśnie on jest bliżej pacjenta i musi być nastawiony na celowe działania oraz na pomoc chorym niezależnie od sytuacji. Osoba opiekująca się chorym musi być bardzo spostrzegawcza oraz sumienna, podczas realizacji zadań zleconych przez lekarza to ona najszybciej zauważa zmiany w stanie zdrowia pacjenta i informuje o tym lekarza, dzięki czemu leczenie chorego staje się efektywniejsze. Obserwacja zmiany stanu zdrowia chorego po zastosowaniu leków zleconych przez zespół lekarski pozwala wysuwać wnioski co do stosowanego leczenia i skuteczności terapii zleconymi lekami²⁴. Bardzo często z obserwacji pielęgniarskich wynikają zmiany w dotychczasowym leczeniu lekarskim pacjenta.

Pacjenci domagają się od pielęgniarek profesjonalizmu, odpowiedzialności, rzeczowego zainteresowania ich osobą, wsparcia emocjonalnego, szacunku, akceptacji, cierpliwości i opiekuńczości. Pielęgniarki starają się spełnić te oczekiwania, a mimo to często zarzuca się im, że nie wykonały określonego zadania. Dlatego, że podejmują wiele działań i decyzji za inne grupy zawodowe²⁵. To, że pielęgniarki są zmuszane do wchodzenia w kompetencje lekarzy, jest w Polsce tematem tabu. Nieco częściej mówi się o tym, że wykonują one pracę *za salowe*. W polskim społeczeństwie od dawna utarło się przekonanie, że pielęgniarka może przecież *zrobić wszystko*. Bez problemu wykona choremu zastrzyk, poda tabletkę, zawiezie na badania, innemu pacjentowi poda basen oraz wytrze mokrą podłogę, *bo akurat teraz salowa nie pracuje*, a dyżurnemu lekarzowi zrobi kawę, jeśli będzie tego chciał. Taki stereotyp pielęgniarki w Polsce jest nadal dość powszechny i – o zgrozo – także w części wysokospecjalistycznych szpitali²⁶.

stęp: 09.02.2020).

²⁴ Por. Z. Kawczyńska-Butrym, *Diagnoza pielęgniarska*, Warszawa 2009, s. 11.

²⁵ Por. *tamże*, s. 7.

²⁶ Por. *tamże*.

Feminizacja zawodu pielęgniarstwa

Mysząc o pielęgniarstwie zwykle kreowany jest wizerunek kobiety, o której mówi się po prostu pielęgniarka, natomiast pielęgniarz jest słowem budzącym wątpliwość, nieprzystającym do stereotypowych oczekiwań. A przecież mężczyźni również pracują w tym zawodzie. Gdy zwracamy uwagę na niestosowność mówienia wyłącznie o pielęgniarkach zderzamy się z murem oczywistości: przecież pielęgniarka to kobieta²⁷. Szczególnym rodzajem stereotypu, są stereotypy płciowe. To zbiorowe przekonania na temat predyspozycji, umiejętności oraz potrzeb wszystkich kobiet i wszystkich mężczyzn. Treść stereotypów płci można bez trudu zidentyfikować, analizując własne poglądy – ludzie są bowiem zgodni co do tego, jakie cechy są męskie, a jakie kobiece. Szeroko zakrojone badania Johna Williamsa i Deborah Best (1990) nad próbkami pochodzącymi z 30 bardzo różnych krajów wykazały duże podobieństwo międzykulturowe stereotypów płci. Badani z wszystkich krajów zgadzali się, że mężczyźni są bardziej dominujący, niezależni, skłonni do przemocy, silniejsi i bardziej spragnieni przygód, podczas, gdy kobiety są bardziej uczuciowe, uległe, zainteresowane ludźmi i przesądne²⁸.

Podczas gdy w wielu krajach promuje się pielęgniarstwo jako kierunek dla mężczyzn, w Polsce feminizacja pielęgniarstwa wydaje się być ściśle chronionym bastionem, gdzie mężczyzna jest nadal ewenementem²⁹. Utało się, że pracę przy pacjencie polegającą na opiekowaniu się nim, rozpoznawaniu jego potrzeb i dbaniu o ogólny komfort powinna sprawować kobieta. Pielęgnowanie jest domeną wszystkich kobiet, to one opiekują się bliskimi. Pomagają choremu, przywracają mu zdrowie i uwalniają go od cierpienia³⁰. Zawód pielęgniarki, szczególnie w Polsce, jest mocno sfeminizowany. Przyczyny tej sytuacji należy upatrywać w tradycyjnym postrzeganiu płci, silnie zakorzenionym w naszym kręgu kulturowym. W ostatnich latach obserwuje się wzrastający deficyt pielęgniarek, czego przesłankami są przede wszystkim niskie zarobki,

²⁷ Por. A. Dudak, *Wybrane aspekty funkcjonowania mężczyzn w zawodach sfeminizowanych*, „Problemy Profesjologii” 2 (2016) 27.

²⁸ Por. B. Wojciszke, *Człowiek wśród ludzi. Zarys psychologii społecznej*, Warszawa 2002, s. 418-419.

²⁹ Por. U. Kluczyńska, *Nieobecność mężczyzn w pielęgniarstwie. Funkcjonujące stereotypy i ich konsekwencje*, „Nowiny Lekarskie” 81/5 (2012) 565.

³⁰ Por. S. Poznańska, *Pielęgniarstwo jego naukowość oraz istota*, w: *Pielęgniarstwo. Podręcznik dla studentów medycznych*, red. K. Zachradniczek, Warszawa 2004, s. 120.

specyfika pracy oraz podtrzymywanie stereotypów. W dążeniach do poprawy tej sytuacji należy uwzględnić promocję profesji pielęgniarstwa wśród obu płci³¹. Błąd korespondencji w powstawaniu reprezentacji grupowych jest skutkiem tendencji do spostrzegania zachowania danej osoby jako zgodnego z jej wewnętrzną naturą (nawet jeśli z łatwością dostrzec można ograniczenia nałożone przez role społeczne lub wymagania społeczne) – przykład: kobiety spostrzegane są najczęściej w rolach wymagających zachowań opiekuńczych i wspierających. Spostrzeżenia te nie uwzględniają jednak ograniczającego charakteru samych ról. Obserwatorzy wnioskuje raczej, że osoby pełniące dane role odznaczają się cechami dyspozycyjnymi, które są zgodne z behawioralnymi wymogami pełnionych ról. Do zawodu pielęgniarki najlepiej nadają się kobiety, ponieważ ze swej natury są delikatne, opiekuńcze, wrażliwe i spełniają się, pomagając innym. Operująca stereotypem osoba, nie dostrzega faktu, że wymienione przez nią cechy są wymogiem danego zawodu, nie uwzględnia również problemu socjalizacji – na ile kobiety są takie a nie inne ze swej natury, a na ile ich zachowania i postawy są skutkiem odebranego wychowania i socjalizacji³². Zawody, w których większość stanowią kobiety, są najczęściej gorzej opłacane, a także posiadają mniejszy prestiż społeczny, choć uznanie dla pielęgniarek jest wysokie. Uważa się także, że uchodzą za mniej autonomiczne i drugorzędne. W odniesieniu do całej ochrony zdrowia możemy uznać, że jest ona sfeminizowana. Według Raportu Naczelnej Izby Pielęgniarek i Położnych w 2016 r. liczba zatrudnionych pielęgniarek wynosiła 282 547, natomiast mężczyzn – 5 848³³. Osoby, niezwiązane z systemem ochrony zdrowia, mogą odnosić wrażenie, że praca pielęgniarki ma niewiele wspólnego ze specjalistycznymi umiejętnościami, które dobrze są zaznaczone w pracy lekarzy. Należy mieć nadzieję, że zmiana stereotypów płciowych, podkreślanie profesjonalnych umiejętności pielęgniarskich wśród społeczeństwa, a także większy odsetek mężczyzn w pielęgniarstwie mogą zmienić obecną kondycję środowiska pielęgniarstwa³⁴.

Istotnym czynnikiem, który zmniejsza chęć podjęcia kształcenia i pracy w zawodzie pielęgniarstwa przez mężczyzn, jest wysokość uposażeń. Jak

³¹ Por. P. Domagała – K. Kretowicz – R. Żuralska, *Percepcja mężczyzn wykonujących zawód pielęgniarski w społeczeństwie*, „Problemy Pielęgniarstwa” 21/4 (2013) 463-464.

³² Por. A. Zduniak, *Socjalizacja w kontekście nowoczesnego społeczeństwa*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1 (2013) 52-53.

³³ Raport Naczelnej Izby Pielęgniarek i Położnych, *Zabezpieczenie społeczeństwa polskiego w świadczenia pielęgniarstwa i położnych*, Warszawa 2017, s. 29.

³⁴ Por. A. Lipińska-Grobelny – I. Goździk, *Płeć psychologiczna a zadowolenie z pracy w zawodach stereotypowo męskich i kobiecych*, „Medycyna Pracy” 63 (2012) 533.

pokazuje praktyka, miesięczna pensja pielęgniarki czy pielęgniarza (a więc osoby odpowiednio wyedukowanej, obecnie na poziomie wyższym, pracującej niekiedy w nocy, w soboty, niedziele i święta, często pod dużym obciążeniem psychicznym i fizycznym) jest porównywalna w Polsce do miesięcznego zarobku osoby gorzej wyedukowanej i nie mającej tak odpowiedzialnej pracy. Ale głównie w wysokości uposażenia upatruje się przyczynę małego zainteresowania mężczyzn tym zawodem w naszym kraju³⁵.

Siostra czy pielęgniarka?

Pielęgniarka, czy siostra? Przez szacunek do zawodu, wiele pielęgniarek nie chce, by zwracano się do nich *siostrą*. Zwrot ten pochodzi z czasów, kiedy prowadzeniem szpitali zajmowały się siostry zakonne. Z biegiem czasu pielęgniarki zawodowe stały się spadkobiercami tego zwrotu. Sytuacja jest o tyle ciekawa, że nikt nie powie do lekarza bracie, *panie doktorze*, pomimo że jest to stopień naukowy i nie dotyczy tylko lekarzy. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby współcześnie zwracać się do pielęgniarek *per pani*, lub używać tytułu *pani magister*, jeżeli pielęgniarka jest na studiach wyższych³⁶. Współczesne pielęgniarstwo boryka się też z innymi problemami, które utrudniają stworzenie profesjonalnego wizerunku. Zwracanie się do pielęgniarki *siostrą* budzi w środowisku pielęgniarzkim coraz więcej kontrowersji. Część pielęgniarek nie ma nic przeciwko temu, część akceptuje zwracanie się do siebie tylko w niektórych sytuacjach, a dla części jest to absolutnie niedopuszczalne. Wiele pielęgniarek odbiera *siostrę* negatywnie, gdy słowo to jest użyte przez współpracowników, szczególnie lekarzy. Jeszcze większy sprzeciw budzi nazywanie pielęgniarek *siostrami* przez media. Często są to relacje o negatywnym wydźwięku, co również budzi negatywne emocje wśród pielęgniarek³⁷. Za kształtowanie stereotypów o pielęgniarkach w dużej mierze odpowiadają też media. Mają one ogromną moc kreowania opinii, zachowań czy trendów. W krótkim czasie są w stanie dotrzeć do wielomilionowych odbiorców. Od nich zależy, czy pielęgniarki będą odbierane w świadomości społecznej, jako oddane pracy profesjonalistki. Jaki zatem

³⁵ Por. M. Wojczyk, *Czy pielęgniarstwo może być atrakcyjne dla mężczyzny? Analiza pozycji pielęgniarza w polskim systemie ochrony zdrowia*, w: *Pielęgniarstwo na rzecz milenijnych celów rozwoju*, cz. 2, red. Z. Foryś – G.A. Franek – J. Jaśkiewicz, Kraków 2014, s. 194-195.

³⁶ Por. <http://www.nursing.com.pl> (dostęp: 10.02.2020).

³⁷ Por. K. Trzpiel, *Siostrą czy może proszę pani?*, „Magazyn Pielęgniarki i Położnej” 7-8 (2011) 6-7.

wizerunek pielęgniarki budowany jest w mediach i w jakich okolicznościach jest on ukazywany? W mediach pielęgniarki czy położne przedstawiane są często w sposób poniżający i seksistowski. Takie stereotypy przekładają się niestety na negatywny odbiór pielęgniarek i odniesienie do nich. Według mediów to przecież pielęgniarka jest często niemądra, to ona tylko popełnia błędy, a nie lekarz. Występują one najczęściej w niejednoznacznych pozach, ubrane w skąpy mundurek z obowiązkowymi symbolami zawodowymi, czyli czepkiem i strzykawką³⁸. Pomija się natomiast ich profesjonalizm, kompetencje oraz ciężką pracę.

Pielęgniarstwo – misja, powołanie czy zawód?

Zawód pielęgniarki jest zawodem o szczególnym charakterze. Pielęgniarki narażone są na różnorakie obciążenia emocjonalne, wynikające z konieczności radzenia sobie w sytuacjach zagrożenia zdrowia i życia podopiecznych. Współczesne pielęgniarstwo w Polsce charakteryzuje coraz więcej negatywnych zjawisk. Liczne zagrożenia zdrowotne związane z narażeniem na czynniki biologiczne, fizyczne, chemiczne, psychospołeczne, przeciążenia układu ruchu oraz nadmierne obciążenie wynikające z braków kadrowych czy zjawisko wypalenia zawodowego sprawiają, że zawód ten staje się mało atrakcyjny dla młodego społeczeństwa³⁹.

W pewnych okolicznościach w procesie oceny społecznej dominującego znaczenia nabiera stereotyp, czyli obraz danej rzeczywistości /osoby/grupy społecznej, uproszczony treściowo i emocjonalnie, uogólniony, oporny na zmiany i dziedziczony. Stereotypy nie są dobre. Po pierwsze – ich istnienie wyłącza refleksję, wyłącza myślenie. Po drugie - stereotypy są groźne, ponieważ mówią nam nie tylko to, jacy są ludzie, ale również jak traktować tych, którzy należą do określonej grupy⁴⁰. Misja i powołanie to stereotypy szczególnie przypisywane do pielęgniarstwa, które od dawna jest zawodem. Słowa te są w niełasce u pielęgniarek. Ich negatywne konotacje są związane z altruistycznym charakterem tego zawodu w poprzednich epokach. Mści się to do dnia dzisiejszego w postaci upowszechnionej społecznej zgody na niskie wynagradzanie ciężkiej i odpowiedzialnej pracy. Polska pielęgniarka, aby zarobić na utrzymanie musi dyżurować w kilku ośrodkach, biorąc dodatkowe dyżury po godzi-

³⁸ Por., S. Grychtoł – K. Leszczyńska, *Stereotypy a pozycja zawodowa*, s. 29.

³⁹ M. Siwek – G. Nowak-Starz, *Współczesny wizerunek pielęgniarstwa w opinii społeczeństwa*, „Pielęgniarstwo Polskie” 3 (2017) 487-488.

⁴⁰ Por. S. Grychtoł – K. Leszczyńska, *Stereotypy a pozycja zawodowa*, s. 29.

nach swej pracy⁴¹. W następstwie tego, jej praca jest mniej efektywna, mając na uwadze chroniczne zmęczenie i wyczerpanie⁴². Pielęgniarki chcą być postrzegane przez pryzmat profesji, samodzielności zawodowej, kompetencji, wykształcenia, a nie bycie *siostrą*, czyli bycie tym, kto *tylko* opiekuje się pacjentami, a pielęgniarstwo XXI wieku wychodzi poza taki schemat⁴³. Często personel medyczny w znacznej mierze musi zastąpić rodzinę, wesprzeć osobę chorą ciepłym słowem i wyrozumiałością oraz pomóc przy wykonywaniu podstawowych czynności⁴⁴. Każdy pacjent ma inną psychikę i w inny sposób dochodzi do zdrowia co potwierdza fakt, że pielęgniarka nie może działać rutynowo. To od personelu pielęgniarstwa, od jego holistycznego działania w dużej mierze zależy jak pacjent odczuje pobyt w szpitalu⁴⁵. Ostatnio pielęgniarstwo zmieniło swe oblicze jako zawód bardziej niezależny poprzez promowanie nowego wizerunku pielęgniarki, co niestety nie zmieniło zmiany ich statutu społecznego.

Zakończenie

W kreowaniu wizerunku pielęgniarki pozytywne oddziaływanie zawdzięczają symbolom zawodowym, natomiast negatywny często środkiem masowego przekazu. Media niestety dość rzadko pokazują codzienną, ciężką, pełną trudu i poświęcenia pracę personelu pielęgniarstwa. Szczególnie koncentrują się na pokazywaniu niezręcznych reklam, stron internetowych, czy występów kabaretowych, które ukazują zawężony wizerunek pielęgniarki i jej roli w systemie ochrony zdrowia. Symbole i tradycje pielęgniarstwa stanowią od wielu lat atrybut społeczny zawodu i budują tożsamość zawodową pielęgniarki. Symbole, tradycja, unikatowe ceremonie takie jak: „czepkowanie”, „paskowanie” nadają pielęgniarstwu wysoką rangę zawodową. Istnieje wiele kryteriów przemawiających za tym, iż zawód pielęgniarki

⁴¹ Por. http://pharmaclub.nazwa.pl/pfed/pliki/praca_anna_grzegorzolka.pdf (dostęp: 10.02.2020).

⁴² Por. J. Łodzińska, *Zjawisko wypalenia zawodowego jako efekt zmian cywilizacyjnych. Studium socjologiczne na przykładzie pielęgniarek w województwie podlaskim*, Warszawa 2018, s. 51.

⁴³ Por. K. Trzpiel, *Siostry czy może proszę pani?*, s. 6-7.

⁴⁴ <http://pielegniarki.eu/praca-pielegniarki/zawod-pielegniarki/6-praca-pielegniarki-zawod-czy-powolanie> (dostęp: 10.02.2020).

⁴⁵ Por. S. Poznańska – L. Płaszewska-Żywko, *Wybrane modele pielęgniarstwa*, Kraków 2007, s. 72.

jest zawodem niezwykłym wynikającym z powołania, dlatego powinien stanowić powód do dumy i prestiżu społecznego.

Historia zawodu pielęgniarki pokazuje, że od przełomu XIX i XX wieku, kiedy zostało ono sformalizowane, wizerunek osób wykonujących tę pracę stopniowo przechodził różnorodne przeobrażenia – wciąż jednak nie oddaje w pełni tego, jak one same chcą być postrzegane. Dzisiejsze pielęgniarki i pielęgniarze to bowiem samodzielni specjaliści, z kompetencjami znacznie szerszymi, niż może wydawać się większości społeczeństwa. Szerszy zakres wiedzy i nowe obowiązki wymagają od nich nowych form dotarcia do pacjentów oraz decydentów w walce ze stereotypami. W zawodzie pielęgniarki i położnej na przestrzeni lat zaszło wiele zmian. Jednak to ludzka mentalność nie pozwala na całkowitą zmianę wizerunku. Medialne kreowanie także nie pozostaje bez echa. Mimo iż w zawodzie panuje stabilizacja, praca jest dostępna, jest też możliwość rozwoju, to jest to zawód, który nie doczekał się należytego poważania. Dopóki lekarze nie będą postrzegać pielęgniarki jako partnera w wykonywanych czynnościach zawodowych a pacjent nie doceni ogółu trudu jaki w swą pracę wkładają pielęgniarki i położne, dopóty społeczeństwo nie nabierze szacunku⁴⁶. Tak długo jak społeczeństwo nie doceni ciężkiej, często ryzykownej pracy, jaką w swe czynności zawodowe wkładają pielęgniarki, to nic się nie zmieni. Ważny jest optymizm, potrzeba przemyślanego i konsekwentnego działania, aby przełamać utarte stereotypy. Personel ten musi wykreować nową wizję swojego zawodu oraz obraz pielęgniarki: dobrze wyedukowanej, samodzielnej w działaniu, w zakresie swoich kompetencji partnerki lekarza. Ta wizja musi stać się faktem, a nie deklaracją, życzeniem. Takiej pozycji nie wypracują jednostki. Jest to zadanie dla całej społeczności pielęgniarskiej. Bardzo ważne jest pozytywne myślenie o zawodzie, przekonanie o doniosłości zawodu pielęgniarskiego, o wartości opieki nad pacjentem, entuzjazm oraz optymizm zawodowy.

Pielęgniarstwo może być atrakcyjnym zawodem dla młodych ludzi, zwłaszcza ze względu na szlachetną misję, wartości i tradycję, jednak panujące na jego temat stereotypy sprawiają, że część osób boi się podjąć tę ścieżkę zawodową, gdyż uważa, że nie będzie ona wystarczająco rozwijająca lub przeciwnie – że będzie zbyt trudna. Dlatego bardzo istotne jest, aby wizerunek pielęgniarek i pielęgniarzy kojarzył się społeczeństwu bardziej pozytywnie, z uznaniem i szacunkiem.

⁴⁶ Por. http://pharmaclub.nazwa.pl/pfed/pliki/praca_anna_grzegorzolka.pdf (dostęp: 20.02.2020).

Avy aiza ianao? Skąd jesteście? **Problemy z tożsamością malgaską**

Wstęp

Państwa Afryki subsaharyjskiej znacząco różnią się między sobą pod względem kulturowym oraz społeczno-gospodarczym, niemniej jednak tym co je łączy jest wspólne doświadczenie europejskiego kolonializmu, który zasadniczo wpłynął i nadal wpływa na ich obecny kształt i funkcjonowanie. Znaczącym w skutki jest zwłaszcza sztuczny podział kontynentu między siedem mocarstw europejskich dokonany na przełomie 1884-1885 r. podczas konferencji w Berlinie. Wyznaczone wówczas granice posiadłości kolonialnych, poza interesami kolonizatorów nie uwzględniały innych istotnych kwestii np. etnicznych, językowych, religijnych czy kulturowych zajętych terytoriów. W latach 60-tych XX wieku, w okresie dekolonizacji i powstawania niepodległych państw afrykańskich Organizacja Jedności Afrykańskiej (OJA) przyjęła zasadę *uti possidetis*, która jako jeden z warunków uznania niepodległości państw stawiała niezmienność granic byłych kolonii. W konsekwencji współczesna mapa geopolityczna Afryki stanowi przestrzenne odbicie kolonialnego podziału. W praktyce wiąże się to z rozdzieleniem wielu grup etnicznych między różne państwa lub z koegzystencją skonfliktowanych od wieków plemion w ramach jednego państwa¹.

Po epoce kolonialnej, niepodległość państw afrykańskich, nie przyniosła ze sobą oczekiwanych zmian w ich funkcjonowaniu. W krajach Afryki Subsaharyjskiej, podobnie jak w przypadku azjatyckich państw postkolonial-

¹ R. Kłosowicz, *Konteksty dysfunkcyjności państw Afryki Subsaharyjskiej*, Kraków 2017, s. 124-129.

nych, dziedzictwo kolonializmu w postaci „subtelnego, ale wciąż obecnego podporządkowania” byłym metropolią widoczne jest zarówno w sferze ekonomicznej, jak i politycznej². Wyłaniające się młode afrykańskie elity polityczne, wykształcone w szkołach kolonialnych, płynnie przejęły wypracowaną w okresie kolonialnym administrację, wprowadzając jedynie niewielki retusz w strukturach i zasadach jej funkcjonowania³. Nowe władze ograniczały się niekiedy tylko do wyboru symboli narodowych – flagi i hymnu, stosując w innych sferach kalkę instytucji kolonialnych. Prof. Roland Pourtier pisząc o państwach afrykańskich określa je mianem „państw importowanych”, które pod gładką fasadą państw demokratycznych, skrojonych na wzór europejski kryją państwa mocno zakorzenione w społeczeństwie tradycyjnym wraz z ich żywotnymi podziałami zarówno między poszczególnymi grupami etnicznymi, jak i wewnątrz nich samych⁴.

Wydaje się zatem, że w przypadku państw Afryki Subsaharyjskiej trudno mówić o tożsamości narodowej ich obywateli. Sztucznie stworzone państwa niekiedy są abstrakcyjnym tworem dla jego mieszkańców, których cechują postawy indyferentyzmu wobec jego struktur. W innych, np. w Somali, w Etiopii czy w Erytrei powstają ruchy separatystyczne dążące do ponownej integracji etnicznej w granicach jednego państwa⁵. Stawiając pytanie o tożsamość narodową Afrykańczyków w granicach współczesnych państw można w tym miejscu odnieść się nie tyle do tzw. koncepcji geologicznej Anthony’ego Smitha, ale do koncepcji gastronomicznej współczesnych narodów⁶

² F. Czech, *Separatyzm w państwach postkolonialnych. Przypadek Filipin i próba generalizacji*, w: *Współczesne kultury lokalne i narodowe „w polityce” i „dla polityki” – różne konteksty przestrzenne*, red. J. Kurczewska, Warszawa 2019, s. 427.

³ P. Curtin i in., *Historia Afryki*, Gdańsk 2003, s. 697-701; J.P. Domenichini, *Discours colonial et identité malgache, Madagascar. 50 ans d’indépendance Antananarivo*, les 1^{er}, 2, 3 et 4 décembre, Antananarivo 2010, <https://www.cresoi.fr/Discours-colonial-et-identite> (dostęp: 01.02.2020).

⁴ R. Pourtier, *Afriques noires. Heritages et mutations*, Paryż 2014, s. 141-142.

⁵ M. Szczepański – A. Śliz, *Narodowy indyferentyzm: ludzie bez ojczyzny prywatnej? Konteksty migracyjne*, w: *Współczesne kultury lokalne i narodowe „w polityce” i „dla polityki” – różne konteksty przestrzenne*, red. J. Kurczewska, Warszawa 2019, s. 527.

⁶ Z. Bokszański rozróżnia dwa podejścia do badania tożsamości etniczno-narodowej: podejście antropologiczne (kulturologiczne) bazujące na założeniu, że jej podstawą jest spajająca grupę kultura, kształtująca swoisty styl życia oraz podejście socjologiczne, które podkreśla nieokreśloność, czy wręcz przypadkowość związków między kulturą grupy a jej tożsamością. Tożsamość narodowa jest rezultatem „złożonych przedsięwzięć konstrukcyjnych podejmowanych przez intelektualistów będących wyrazicielami tendencji nacjonalistycznych” (Z. Bokszański, *Tożsamość narodowa: pojęcia i problematyka badawcza*, w: *Biografia i wojna. Metoda biograficzna w badaniu procesów społecznych*, red. R. Dopierała – K. Waniek, Łódź 2016, s. 57).

wskazującej, że powstanie narodu nie jest procesem historycznym lecz efektem kulturowo-politycznej perswazji ich elit. W ujęciu tym narody składają się z wielu odrębnych elementów, są konglomeratem składników różnorodnego pochodzenia, efektem oddziaływania kultur różnych grup etnicznych stykających się na danym terytorium. Istotną rolę w powstaniu nowoczesnych narodów odgrywa nacjonalizm, kreowany przez elity polityczne i kulturowe, które poprzez dyskurs społeczny kreują wspólnotę narodową⁷. Pozostaje jednak pytanie czy i na ile 70 lat po odzyskaniu suwerenności politycznej afrykańskim elitą udało się stworzyć w ramach sztucznie powołanych do życia państw poczucie tożsamości narodowej wśród obywateli?

Madagaskar – uwarunkowania historyczne

Madagaskar, tak jak kontynentalne kraje Afryki doświadczył kolonizacji, jednak w jego przypadku fakt położenia na wyspie i objęcie nad nim protektoratu przez jedno mocarstwo – Francję, uchronił go przed sztucznym wyznaczaniem granic państwowych w momencie odzyskania niepodległości. Tym co go wyróżnia na tle innych krajów Afryki Subsaharyjskiej jest również jednolitość językowa, 98% jego mieszkańców posługuje się jednym językiem malgaskim. Warto zaznaczyć, iż w momencie aneksji kraju w 1895 r. przez Francję, Madagaskar był dobrze prosperującym państwem, zjednoczonym na początku XIX wieku przez króla Andrianampoinimerina, a następnie przez jego syna Radama I, władców wywodzących się z plemienia Merina. Za panowania Radama I (1810-1828) na dwór królewski sprowadzono misjonarzy brytyjskich D. Jonesa i D. Griffithsa z London Missionary Society, którzy już w 1823 r. skodyfikowali i zestandaryzowali język malgaski oraz rozwinęli szkolnictwo oparte na języku rodzimym. Upowszechnienie wspólnego języka narodowego miało na celu wewnętrzne zjednoczenie i umocnienie młodego państwa malgaskiego oraz wzmocnienie jego pozycji na arenie międzynarodowej. Sprawna administracja państwowa oparta na języku narodowym, pozwalała na efektywne zarządzanie państwem oraz utrzymywanie stosunków dyplomatycznych i handlowych nie tylko z Francją i Anglią, rywalizującymi od początku XIX wieku o wpływy na wyspie, ale również z takimi krajami jak Niemcy, Włochy, czy Stany Zjednoczone⁸.

⁷ W.J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004, s. 147-150.

⁸ K. Lenzion, *Dwa języki – dwa światy. Język francuski i malgaski w edukacji szkolnej na Madagaskarze*, Warszawa 2019, s. 86-92.

Na Madagaskarze podobnie jak w innych państwach pod protektoratem Francji prowadzona była aktywna polityka asymilacyjna. W administracji państwowej oraz w szkolnictwie język rodzimy został zastąpiony językiem francuskim. Francja w zarządzaniu krajem praktykowała politykę „dziel i rządź” wykorzystując przy tym niezadowolenie z rządów Merina przedstawicieli podbitych wcześniej przez Andrianampoinimerina i Radam I plemion zamieszkujących wybrzeża kraju – Sakalava, Bara, czy Betsimarakana. Pomimo jednak wewnętrznych sporów Malgasze przeprowadzili kilka powstań antyfrancuskich. Ostatnie z nich w 1947 r. krwawo stłumione przez Francję przy użyciu armii rekrutującej Senegalczyków, jest do dziś boleśnym wspomnieniem dla Malgaszy.

Doświadczenie kolonializmu negatywnie odbiło się na dziejach niepodległego państwa malgaskiego. Po odzyskaniu w 1960 r. suwerenności, podobnie jak inne kraje regionu, Madagaskar dysponował wąską elitą, choć wykształconą we wszystkich dziedzinach – medycyna, rolnictwo, prawo publiczne, architektura etc., to jednak z wszczepioną „mentalnością kolonialną” i tym samym niezdolną do podjęcia reform, które uniezależniłyby kraj od byłego kolonizatora. Fasadowe reformy, ograniczające się do określenia symboli narodowych – flagi i hymnu, wzbudzały niezadowolenie obywateli. Zaowocowało to przewrotem wojskowym w 1972 r. i wprowadzeniem na osiemnaście lat reżimu socjalistycznego, który na wiele lat pogrążył kraj w kryzysie gospodarczym. Upadek systemu socjalistycznego oraz powołanie III Republiki Madagaskaru w 1993 r. nie wprowadziły kraju na drogę zrównoważonego rozwoju. Niezadowolenie opinii publicznej z rządów kolejnych prezydentów, oskarżanych o korupcję i nepotyzm, zaowocowało kolejnymi dwoma zamachami stanów i kryzysami politycznymi. Ostatni z nich (2009-2014) pogrążył kraj w chaosie na okres pięciu lat⁹. Madagaskar po odzyskaniu niepodległości, doświadczał powtarzających się perturbacji na arenie politycznej, niemniej jednak nie doprowadziły one, tak jak w przypadku niektórych państw Afrykańskich np. Somali, Rwandy, czy Republiki Środkowoafrykańskiej, ani do eskalacji konfliktów między grupami etnicznymi, ani do krystalizowania się ruchów separatystycznych.

⁹ K. Lendzion, *Madagaskar – demokracja i liberalny kapitalizm a rozwój kraju*, w: *Obywatele wobec kryzysu: uśpieni czy innowatorzy?*, red. G. Chimiak – W. Misztal, Warszawa 2015, s. 211-227.

Madagaskar i Afryka – wspólne więzy

Madagaskar położony jest u wschodnich wybrzeży kontynentu afrykańskiego, od którego dzieli go Kanał Mozambicki o szerokości od 422 do 925 km. Geograficzna przynależność wyspy do kontynentu Afrykańskiego, odzwierciedla się we wzajemnych kontaktach dyplomatycznych utrzymywanych od czasów odzyskania niepodległości oraz w członkostwie w międzynarodowych organizacjach społeczno-gospodarczych skupiających państwa afrykańskie. Od 1963 r. Madagaskar jest członkiem Organizacji Jedności Afrykańskiej (OUA), a następnie powołanej na jej miejsce w 2002 r. Unii Afrykańskiej (UA). Z państwami kontynentalnymi łączy go stosunki gospodarcze oraz wspólna polityka na rzecz rozwoju regionu Afryki południowo-wschodniej poprzez członkostwo w takich organizacjach jak Wspólny Rynek Afryki Wschodniej i Południowej (COMESA), Nowe Partnerstwo dla Rozwoju Afryki (NEPAD), czy Wspólnota Rozwoju Afryki Południowej (SADC).

Madagaskar z Afryką łączy wspólna historia. Na Oceanie Indyjskim wzdłuż wybrzeży Afryki od XIII do XVIII wieku rozwijał się między Arabami a mieszkańcami Madagaskaru i Afryki handel przyprawami, niewolnikami, a nawet chińską porcelaną. W XVIII wieku w te wspólne relacje handlowe wkroczyli Europejczycy, stopniowo przejmując nad nimi kontrolę. Afryka i Madagaskar mają wspólne doświadczenie eksploatacji i kolonializmu przez Europejczyków. Obywatele kontynentu afrykańskiego, tak jak Malgasze „doświadczyli tego samego przymusu, tych samych nieszczęść i tych samych cierpień. Nadal mają dziś te same problemy związane z dysfunkcją odziedziczoną po dekolonizacji, która bez końca generuje wszelkiego rodzaju kryzysy”¹⁰.

Madagaskar z kontynentem afrykańskim łączy nie tylko położenie w tej samej przestrzeni geopolitycznej, które niejako wymusiło i nadal wymusza podtrzymywanie współpracy w zakresie polityczno-gospodarczym. Relacje afrykańsko – malgaskie uwidaczniają się również we wspólnie organizowanych wydarzeniach sportowych i kulturalnych. Od wielu lat Madagaskar

¹⁰ H. Andrianetrazafo, *L'africanite en question: l'exception malagasy?*, w: *L'africanite en question*, red. H. Andrianetrazafo – R.A. Ratobisoana – L.A. Razanamaria, Antananarivo 2015, s. 8, <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/madagaskar/15147.pdf> (dostęp: 31.01.2020); por. L.A. Razanamaria, *Africanité ou exceptionnalité de Madagascar: mes perceptions*, w: *L'africanite en question*, s. 29-33.

uczestniczy w kontynentalnych rozgrywkach piłki nożnej, a od 2014 r. Malgaska Federacja Koszykówki trzykrotnie organizowała mistrzostwa Afryki w koszykówce. Malgascy artyści aktywnie uczestniczą w festiwalach kultury takich jak Biennale Dak'Art (sztuki plastyczne), festiwal MASA (Marché des Arts du Spectacle Africain), FESPACO (Festival Panafricain du Cinéma et de la Télévision de Ouagadougou), tanecznych FESPAD (Festival Panafricain de Danse), czy w innych festiwalach. Natomiast pisarze malgascy z sukcesem wpisują się w literacki ruch Panafrykanizmu¹¹.

Malgasz – nie-Afrykańczyk?

Historia Madagaskaru jest bezsprzecznie wpisana w historię Afryki. Bliższe położenie i wzajemne relacje umożliwiły wymianę kulturową, przekraczającą naturalną granicę w postaci Kanału Mozambickiego. Poczucie przynależności Malgaszy do Afryki uwidacznia się w debacie politycznej poruszającej problemy społeczno-gospodarcze regionu, czy w dyskursie wokół wspólnie organizowanych wydarzeń sportowych i kulturowych. Wydawałoby się, że wspólne doświadczenia historyczne, wspólna przeszłość kolonialna, a obecnie podobne problemy społeczno-gospodarcze, ubóstwo, niski poziom edukacji, powinny zaowocować ukształtowaniem się u Malgaszy silnego poczucia przynależności do jednej wspólnoty Afrykańskiej, poczuciem tożsamości Afrykańskiej. Jednak tożsamość afrykańska przez większość Malgaszy jest kontestowana, a nawet odrzucana przez część z nich¹². Turystę, obcokrajowca przybywającego na wyspę uderza w kontakcie z Malgaszami ich zdecydowane zaprzeczenie, że są Afrykańczykami. Większość z nich podkreślając, że jest Malgaszami jednocześnie zaznacza, że wiele ich różni od Afrykańczyków.

Niechęć Malgaszy do utożsamiania się z mieszkańcami kontynentu potwierdzają również badania ankietowe przeprowadzone przez autorkę w 2016 r.¹³ wśród 143 licealistów z Miandrivazo. W zamkniętym pytaniu

¹¹ H. Andrianetrazafoy, *L'africanite en question: l'exception malagasy?*, w: *L'africanite en question*, red. H. Andrianetrazafoy – R.A. Ratobisaona – L.A. Razanamaria, Antananarivo 2015, 9, <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/madagaskar/15147.pdf> (dostęp: 31.01.2020).

¹² B.R. Rajaonesy, *Pouvoir et rapports sociaux*, w: *Madagascar Fenêtres. Aperçus sur la culture malgache*, red. L. Ink, t. 1, Antananarivo 2006, s. 34.

¹³ Badania zostały przeprowadzone wśród uczniów klas maturalnych uczęszczających do liceów znajdujących się na terenie miasta Miandrivazo (liceum państwowe, oraz dwa licea prywatne – katolickie Saint Pierre oraz liceum prowadzone przez adwentystów). Łącznie przebadano 143 uczniów ostatniej klasy liceum, 77 w liceum państwowym, 52 w liceum katolickim oraz 14 w liceum adwentystów. W badaniu wzięło udział 65 kobiet i 78 męż-

wielokrotnego wyboru „Myślisz o sobie jako o” („Tu penses de toi-même en tant que”)¹⁴ zgodnie z oczekiwaniami prawie wszyscy uczniowie zaznaczyli, że uważają się za Malgaszy, natomiast zaledwie 7%, że za Afrykańczyków. Znacznie częściej niż „Afrykańczykiem” licealiści określali się jako „mieszkaniec regionu Menabe”, „uczeń szkoły”, „mieszkaniec Miandrivazo”, czy nawet „obywatel świata”. Ten ostatni wybór może budzić zdziwienie, gdy weźmiemy pod uwagę niską znajomość języków francuskiego i angielskiego przez uczniów oraz praktycznie brak możliwości wyjazdu poza granice Madagaskaru.

Tabela 1. Tożsamość malgaskich licealistów

Kim jestem	Częstość	Procent
Malgaszem	133	93,0
Afrykańczykiem	10	7,0
Członkiem plemienia	17	11,9
Członkiem wspólnoty religijnej	17	11,9
Uczniem szkoły	41	28,7
Mieszkańcem regionu Menabe	66	46,2
Mieszkańcem Miandrivazo	32	22,4
Obywatelem świata	32	22,4
inne	1	0,7

* procenty nie sumują się do 100% ponieważ było to pytanie wielokrotnego wyboru

Źródło: Badania własne

Źródłem odrzucenia tożsamości afrykańskiej przez Malgaszy jest przede wszystkim fakt pochodzenia ich przodków nie z Afryki, lecz z Polinezji. Pierwsza fala migracyjna osadników z Azji na Madagaskar miała już miejsce przed naszą erą. W VIII - IX wieku naszej ery wyspa stanowiła ważny punkt na szlaku handlowym między Afryką i Komorami. W tym też okresie na Madagaskarze osadzili się kolejni przybysze z Polinezji, a także ze wschodnich wybrzeży Afryki oraz z Półwyspu Arabskiego. Natomiast od XVI wieku zaczęli stopniowo docierać pierwsi Europejczycy, kupcy holenderscy,

czyzn. Badani licealiści byli w wieku 16-25 lat, z czego ponad połowa była w wieku 18-20 lat (60%). W badaniu wzięli udział wszyscy uczniowie obecni danego dnia w szkole.

¹⁴ Kafeteria obejmowała następujące odpowiedzi: Malgasz, Afrykańczyk, członek plemienia, członek wspólnoty religijnej, uczeń szkoły, mieszkaniec regionu Menabe, członek wspólnoty Miandrivazo, obywatel świata, inne. Spośród nich uczniowie mogli wybrać maksymalnie 3 odpowiedzi.

portugalscy, angielscy oraz francuscy. Współczesna ludność Madagaskaru jest zatem amalgamatem trzech głównych antropologicznych i kulturowych elementów: malajsko-polinezyjskich, negroidalnych i arabskich oraz częściowo europejskich. Wpływy z różnych kultur można odnaleźć zarówno w języku, jak i w trybie życia, czy w rzemiośle dzisiejszych mieszkańców wyspy. Malgasze podkreślając swoje odrębne pochodzenie od Afrykańczyków, jednocześnie wskazują na cechy fizyczne – stosunkowo jasną karnację w porównaniu z Afrykańczykami oraz proste włosy¹⁵.

Malgasze są dumni ze wspólnego języka malgaskiego¹⁶, który należy do rodziny języków austronezyjskich, stanowiącą odrębną w stosunku do języków afrykańskich rodzinę językową. We wspomnianych już wcześniej badaniach przeprowadzonych przez autorkę wśród malgaskich uczniów z Mian-drivazo, ciekawych odpowiedzi udzielili maturzyści na pytanie otwarte „Jakie są Twoje odczucia w stosunku do języka malgaskiego?” *Quels sentiments ressentent-tu par rapport à langue malgache?*”¹⁷. Uczniowie w swoich odpowiedziach podkreślali, że język malgaski jest ważny w ich życiu, ponieważ posługiwanie się nim decyduje o byciu Malgaszem, jest wyznacznikiem tożsamości malgaskiej: „To świadectwo, że jestem Malgaską i uważam się za szczęśliwą bo mój ojciec i matka są Malgaszami” (licealistka ze szkoły państwowej). Język malgaski jest również nośnikiem tradycji i zwyczajów malgaskich. Wśród wypowiedzi pojawiały się również zdecydowane głosy, że język malgaski jest tym co różni Malgaszy od innych Afrykańczyków: „Kocham ten język ponieważ jest to kultura, która odróżnia Malgaszy od innych, np. od Afrykańczyków. Język Malgaski ułatwia kontakty z innymi Malgaszami” (maturzysta ze szkoły katolickiej), „Język malgaski jest ważny, ponieważ jest naszym językiem rodzimym, jest tym co czyni z nas Malgaszy, pozwala nam także strzec, pilnować naszych zwyczajów i tradycji,

¹⁵ L. Rabary-Rakotondravony – H.A. Rakotonanahary, *Migration et nationalité à Madagascar*, Antananarivo 2015, 2-4, <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/madagascar/15147.pdf> (dostęp: 31.01.2020); K. Lendzion, *Spoleczno-religijna rola kapłana misjonarza na Madagaskarze*, Warszawa 2012, s. 54-55.

¹⁶ Język malgaski ma źródło w staromalajskim, łódź z żaglem i wsięgnikiem zdolna do pokonywania oceanów, sztuka nawadniania czy uprawa ryżu mają swoje dokładne odpowiedniki na Malajach. Techniki pasterskie pochodzą od plemienia Bantu z Afryki, natomiast wiele słów i obowiązujące przez kilka wieków pismo wnieśli arabscy kupcy i żeglarze.

¹⁷ Należy zauważyć, że pytanie było zadane w kontekście ich stosunku do języka francuskiego, dlatego też w cytowanych poniżej odpowiedziach dość mocno uczniowie podkreślali funkcję integrująco-identyfikacyjną języka malgaskiego. Badania przedstawione są w monografii K. Lendzion, *Dwa języki – dwa światy. Język francuski i malgaski w edukacji szkolnej na Madagaskarze*, Warszawa 2019.

pozwala nam także odróżnić się od innych krajów” (maturzysta ze szkoły katolickiej). Uczniowie w swoich wypowiedziach często podkreślali, że są dumni, że są Malgaszami: „Język malgaski jest naszym językiem ojczystym. Jestem dumny, że jestem Malgaszem i rozmawiam z moimi kolegami, towarzyszami i z moimi rodzicami po malgasku. Mówię biegle po malgasku” (maturzysta ze szkoły katolickiej)¹⁸.

W wypowiedziach dotyczących języka malgaskiego maturzyści nawiązywali również do wspólnych zwyczajów i tradycji malgaskiej. Idea „fihavanana”, która jest kluczowym elementem kultury malgaskiej, często jest przywoływana w dyskursie społecznym. Jej istotą jest zasada solidarności grupowej, a jej źródłem przekonanie o wspólnym pochodzeniu ludzi. Społeczność fihavanana jest bardzo szeroka, należą do niej wszyscy, którzy uczestniczą w jakikolwiek sposób we wspólnym życiu. Obejmuje ona wszystkie osoby będące w relacjach pokrewieństwa lub przyjaźni, niezależnie czy mieszkają blisko czy daleko, jak również osoby niespokrewnione ale zamieszkujące na wspólnym terytorium, pracujące na jednym ryżowisku, mające jednakowe źródła utrzymania. Fihavanana stoi także na straży porządku społecznego. Wyznaczając prawa i obowiązki dla każdego członka społeczności, gwarantuje ludziom życie w harmonii i w poczuciu bezpieczeństwa¹⁹.

Przywołane powyżej elementy – pochodzenie, język, kultura – podzielane przez Malgaszy jako wspólne i odróżniające ich od „innych” wskazują na ich poczucie odrębności i wspólnoty. Za grupę etniczną, zgodnie z definicjami obiektywistycznymi, uznaje się grupy charakteryzujące się właśnie wspólnym językiem, zwyczajami, religią, podobieństwem cech fizycznych lub rasy oraz przekonaniem o wspólnym pochodzeniu²⁰. Odwołując się do klasycznego rozróżnienia narodu etnicznego i narodu politycznego, a idąc dalej do rozróżnienia koncepcji esencjalistycznej (antropologicznej) i konstruktywistycznej (socjologicznej) tożsamości narodowej w świetle przedstawionych powyżej faktów możemy zaryzykować stwierdzenie, że Malgasze stanowią naród etniczny ukształtowany na bazie wspólnego pochodzenia oraz kultury i języka, które jednocześnie stanowią esencję ich tożsamości narodowej. Tożsamość narodowa Malgaszy skonstruowana w oparciu o wspólnego przodka oraz o wyróżniającą i jednocześnie spajającą ich w nierozzerwalną wspólnotę ideę „fihavanana” pozwala im wyraźnie odróżnić się od innych²¹.

¹⁸ K. Lenzion, *Dwa języki – dwa światy...*, s. 142-146.

¹⁹ K. Lenzion, *Społeczno-religijna rola kapłana misjonarza na Madagaskarze*, s. 55-59.

²⁰ Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005, s. 74-75.

²¹ Por. Z. Mach, *Wielość pamięci i wielość konstrukcji. Czyje kultury tworzą kulturę narodową i komu wolno ją konstruować?* w: *Współczesne kultury lokalne i narodowe*, w poli-

Warto również zaznaczyć, że Malgasze stanowczo bronią się przed ingerencją „obcych” w ich wewnętrzne sprawy. Imigranci z Indii, z Chin, czy z Komorów, pomimo że przybyli na Madagaskar kilka pokoleń wstecz nadal traktowani są jako przybysze „Vahiny”, obcy. Imigranci, mimo że ogólnie przychylnie są traktowani i niekiedy zdarzają się małżeństwa z przybyszami, to jednak traktowani są z rezerwą²². Ujawnia się to szczególnie w sytuacjach konfliktowych, wewnętrznego sporu między Malgaszami. Misjonarze pracujący często wiele lat na wyspie, cieszący się wysokim prestiżem w lokalnych społecznościach zaznaczają, że w sytuacji sporu, odsuwani są na bok. Dostają jasny przekaz, że jako obcy nie mogą ingerować w wewnętrzne sprawy Malgasy. Z wielką niechęcią została odebrana na Madagaskarze interwencja Unii Afrykańskiej w okresie trwającego pięć lat (2009-2014) kryzysu politycznego na Madagaskarze. Malgasze powtarzali wówczas pytanie „Jak to Afrykanie mogą nam radzić, zabierać głos w sprawie malgasko-malgaskiej?”. Pomimo bardzo trudnej wówczas sytuacji w kraju ingerencja UA została przez nich odebrana jako niedopuszczalna²³.

Trudne relacje między Malgaszami

Przyjeżdżając na Madagaskar, zwłaszcza w okresie świętowania odzyskania niepodległości (26 czerwca), możemy zaobserwować przywiązanie Malgasy do symboli narodowych, uderza nas otaczający nacjonalizm, eksponowanie przez młodych ludzi dumy z bycia Malgaszami. Na ulicach miast pełno jest sprzedawców z biało-zielono-czerwonymi flagami, a na każdym domu, nawet na zniszczonych glinianych chatkach powiewa malgaska flaga. Obcokrajowcom Malgasze ukazują się jako życzliwi w stosunku do obcych i do siebie nawzajem. Dodając do tego przedstawione powyżej przywiązanie do wyobrażenia wspólnego pochodzenia, wspólnego języka i kultury opartej na idei solidarności „fihavanana” oraz zdecydowanego odróżniania się od Afrykańczyków, od „obcych” Malgasze jawią się jako ukonstytuowana wspólnota narodowa.

tyce” i „dla polityki” – różne konteksty przestrzenne, red. J. Kurczewska, Warszawa 2019, s. 560-563.

²² L. Rabary-Rakotondravony – H.A. Rakotonanahary, *Migration et nationalité à Madagascar*, s. 14-17.

²³ H. Andrianetrazafoy, *L'africanite en question: l'exception malagasy?*, w: *L'africanite en question*, red. H. Andrianetrazafoy – R.A. Ratobisaona – L.A. Razanamaria, Antananarivo 2015, s. 11, <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/madagascar/15147.pdf> (dostęp: 31.01.2020); L.A. Razanamaria, *Africanité ou exceptionnalité de Madagascar: mes perceptions*, w: *L'africanite en question...*

Zagłębienie się jednak w relacje społeczne ukazuje podziały ukryte przed obcokrajowcami, ale ewidentne dla Malgaszy, tkwiące głęboko w ich mentalności, które mocno rzutują na życie społeczno-polityczne. Niektórzy z obserwatorów życia społecznego na Madagaskarze mówią wręcz o zakorzenionym rasizmie w relacjach międzyludzkich²⁴. Stosunki społeczne charakteryzuje bowiem dyskryminacja oparta na hierarchii przodków, na rodowej przynależności, która odgrywała i nadal odgrywa fundamentalną rolę w określeniu tożsamości i pozycji społecznej każdej jednostki. Ta lojalność wobec przodków, swojego pochodzenia rozciąga się na całe życie społeczne²⁵.

Malgasze przy pierwszym spotkaniu dokonują wzajemnej identyfikacji w celu przypisania rozmówcy określonej pozycji społecznej. Identyfikacja w pierwszej kolejności dokonywana jest na podstawie cech fizycznych – karnacji (jasna/ciemna) oraz włosów (proste/kręcone). Osoby o ciemnej cerze oraz kręconych włosach określane są jako potomkowie niewolników i zaliczani są do najniższej kasty „andevo”²⁶. W przeciwieństwie do nich osobą o jasnej karnacji przypisywane jest pochodzenie szlacheckie, przynależność do najwyższej kasty „andriana”, której przypisana jest władza, honor oraz szacunek. Między tymi dwoma kastami są jeszcze tzw. wolni ludzie „hova”, których określa się jako grupę ludzi odpowiedzialnych, zajmujących się pomnażaniem pieniędzy i sztuką. Podział na kasty sięga czasów jeszcze przed powstaniem zjednoczonego państwa pod rządami króla Radama I, kiedy lokalne królestwa Merina, Sakalava, Betsimaraka rywalizowały między sobą o ziemię²⁷. Opozycja fotsy/mainty (biały/czarny) jest stale obecna w życiu codziennym, zwłaszcza wśród Merina, którzy cechują się jasną karnacją i przypisują sobie najwyższe pozycje w hierarchii społecznej. Przypisanie rozmówcy do potomków andevo, czy innej kasty zazwyczaj nie niesie ze sobą żadnych konsekwencji, poza zaznaczeniem przynależności rozmówców do określonych kast, a tym samym wykluczenie ich z pozostałych. Ponadto przynależność do kast nie jest dokonywana otwarcie, odbywa się tylko

²⁴ Ch. Alexandre, *Violences Malgaches*, Antananarivo 2007, s. 101-105.

²⁵ J. Ramamanjisoa, *Pseudo – caste et séquelles de l’esclavage*, w: *Madagascar Fenêtres. Aperçus sur la culture malgache*, red. L. Ink, t. 1, Antananarivo 2006, s. 165.

²⁶ Na Madagaskarze niewolnictwo było zjawiskiem powszechnym. Niewolnikami byli: 1) członkowie podbitych plemion przez inne plemię; tu w ilości niewolników przodowało przede wszystkim plemię Merina, którego 2/5 członków było niewolnikami; 2) dłużnicy; 3) Afrykańczycy, których sprowadzili na Madagaskar przede wszystkim Arabowie. Niewolnictwo zostało zniesione w 1896 r.

²⁷ S. Urfer, *Madagascar une culture en peril? Essai*, Antananarivo 2012, s. 67.

w sferze mentalnej w obawie przed sprowokowaniem otwartej rywalizacji, która jest zaprzeczeniem idei „*fihavanana*”²⁸.

Drugim elementem, który jest brany pod uwagę przy wzajemnej identyfikacji rozmówców, jest język. Malgasze posługują się co prawda jednym językiem malgaskim, który ma status języka narodowego, jest to jednak skodyfikowany język Merina. Pozostałe osiemnaście grup etnicznych posługuje się własnymi dialektami. Języki te nawzajem są zrozumiałe. Zwłaszcza mieszkańcy wybrzeży podkreślają, że nie mają trudności ani w zrozumieniu się nawzajem, ani w zrozumieniu języka oficjalnego. Inaczej przedstawia się sytuacja z Merina, którzy utrzymują niekiedy przekonanie, że języki wybrzeża są dla nich niezrozumiałe, natomiast ich dialekt (oficjalny malgaski) jest zrozumiały przez wszystkich. Ale jak zaznaczają malgascy badacze jest to bardziej problem psychologiczny, niechęć do osób pochodzących z wybrzeży, niż faktyczna trudność w zrozumieniu rozmówcy²⁹.

Identyfikacja „językowa” jest istotna dla Malgaszy, ponieważ pozwala określić skąd pochodzi rozmówca. Malgasze przy pierwszym spotkaniu nie pytają *Inona no ataonao? Manao inona inao?* (Co robisz? Czym się zajmujesz?) ale *Avy aiza ianao? Iza ianao?* (Skąd pochodzisz? Skąd jesteś?). W relacjach z obcokrajowcami odpowiadają, że są po prostu Malgaszami, ale wśród swoich podkreślają miejsce pochodzenia – z Płaskowycza, co oznacza że są członkiem Merina, lub z wybrzeża³⁰. Na utożsamianie się z miejscem pochodzenia wskazują również wyniki przywołanych wyżej badań przeprowadzonych wśród malgaskich uczniów – drugą najczęściej wybieraną odpowiedzią na pytanie kim jesteś była odpowiedź „mieszkańcem regionu Manabe” (46%). Podziały na Merina i pozostałe grupy zamieszkujące wybrzeża (*côtier*) są mocno akcentowane w życiu społeczno-politycznym. Swymi korzeniami sięgają one okresu jednoczenia wyspy przez Radama I. Tworzenie państwa malgaskiego, przez wcielone często siłą do królestwa grupy etniczne zamieszkujące wybrzeża, zostało *de facto* odebrane jako ich podbój kolonialny przez Merina. Późniejszy podbój kolonialny przez Francuzów, choć zjednoczył Malgaszy we wspólnej walce o odzyskanie niepodległości, to jednak nie zniwelował wewnętrznych, między grupowych sporów na łonie ruchów niepodległościowych. Dodatkowo w zarządzaniu kolonią Fran-

²⁸ S. Raharinjanahary – E. Tehindrazanarivelo, *Les communautés ethnique à Madagascar*, w: *Madagascar Fenêtres. Aperçus sur la culture malgache*, red. L. Ink, t. 3, Antananarivo 2009, s. 146-148.

²⁹ K. Lenzion, *Dwa języki – dwa światy...*, s. 101-119.

³⁰ S. Raharinjanahary – E. Tehindrazanarivelo, *Les communautés ethnique à Madagascar*, s. 145-146.

cuzi wykorzystywali istniejące podziały między poszczególnymi grupami, podsycając je i utrwalając. Po odzyskaniu niepodległości podział na wybrzeża – płaskowyż zamieszkały przez Merina przełożył się na nierównomierny rozdział inwestycji, co przełożyło się na nierówny rozwój poszczególnych regionów w zakresie edukacji, opieki zdrowotnej, czy infrastruktury na rzecz Płaskowyża³¹.

Zdaniem profesora Solo Raharinjanahary, dziekana Wydziału Nauk Humanistycznych Uniwersytetu w Antananarivo, relacje między etniczne na Madagaskarze należy rozważać w czterech kontekstach. Przede wszystkim są one natury antropologicznej. Odniesienie do przodków jest głównym źródłem tożsamości każdego Malgasza, jednostka jest przede wszystkim potomkiem tej lub innej grupy, do której należeli jej przodkowie – od nich dziedziczy swoją pozycję społeczną. „Szacunek i respekt wobec przodków jest podstawowy, pierwotny, bez względu na poziom hierarchiczny, w którym się znajduje. Ten, kto nie może odnieść się do swoich przodków, popada w niedolę niewolnictwa, a tym samym nie ma egzystencji społecznej”³². Osoby pochodzące z różnych kast/grup etnicznych mogą uczestniczyć we wspólnych relacjach – mogą razem pracować, mieszkać obok siebie, podejmować aktywności społeczno-kulturowe, ale nie mogą zawierać małżeństw. W tym ostatnim przypadku grupa etniczna, kasta, pozycja statusowa jest bardzo istotna. Również pochodzenie jest istotne przy pochówku. Osoba może być pochowana tylko „ze swoimi”, dlatego też częstym widokiem na Madagaskarze jest transport zwłok z jednego krańca wyspy na drugi, aby pochować zmarłego „w grobie jego ojca”³³.

Kolejne konteksty są konsekwencją kontekstu antropologicznego. Kontekst asocjacyjny wiąże się z faktem, że Malgasze od czasów kolonialnych po dziś dzień we wszelkich stowarzyszeniach – od poziomu stowarzyszeń wioskowych po stowarzyszenia na poziomie prowincji, partii politycznych – łączą się na podstawie wspólnego pochodzenia. Administracja państwowa na każdym szczeblu jest odzwierciedleniem podziałów etnicznych na poziomie gminy i prowincji. W wyborach samorządowych, czy parlamentarnych Malgasze nie kierują się dobrem gminy, regionu, w którym aktualnie mieszkają, ale wybierają „swoich” ze swojego regionu pochodzenia.

³¹ S. Urfer, *Madagascar une culture en peril? Essai*, s. 61-66; por. J.P. Domenichini, *Discours colonial et identité malgache...*

³² J. Ramamanjisoa, *Pseudo-caste et séquelles de l'esclavage*, w: *Madagascar Fenêtres...*, s. 166.

³³ S. Raharinjanahary – E. Tehindrazanarivelo, *Les communautés ethnique à Madagascar*, s. 154.

Odbija się to na nierównym dostępie przedstawicieli poszczególnych grup etnicznych do władzy administracyjnej i politycznej, a w konsekwencji do ziem uprzanych i pastwisk. Efektem jest wspomniane wcześniej zapóźnienie poszczególnych regionów, czy całych grup etnicznych w rozwoju w stosunku do innych³⁴.

Zakończenie

Pomimo istniejących głębokich podziałów, powracających kryzysów politycznych Madagaskar nie zaznał nigdy konfliktów etnicznych. Na co dzień widoczne są konflikty wpisane w różne sfery życia społecznego – w dostęp do pomocy międzynarodowej, w rywalizację o dostęp do urodzajnych ziem, konflikty etniczne pojawiają się w spółkach państwowych i prywatnych prowadząc często do ich destabilizacji. Zwłaszcza dostęp do władz administracyjnych, pomimo stosowania różnych metod wyborczych, jest zawsze problematyczny. Tym co spaja Malgaszy, ponad wskazanymi podziałami, jest niewątpliwie wspomniana wcześniej idea „fihavanana”. Wpisana w nią solidarność oparta jest na posłuszeństwie wobec ray-aman dreny (rodzice, ojciec i matka), czyli wobec osób starszych, którzy ze względu na swój wiek mają kontakt z przodkami. Nosicielami tytułu ray-aman dreny są również, ze względu na zajmowaną pozycję społeczną, przedstawiciele władz państwowych, czy kościelnych. Sprzeciw wobec nich, to de facto nieposłuszeństwo wobec przodków, którego żaden z Malgaszy się nie dopuści³⁵.

Czy można zatem mówić o wspólnej narodowej tożsamości Malgaszy? Trudno na to pytanie odpowiedzieć, tym bardziej, że sami Malgasze mają z tym trudność. W malgaskim dyskursie społecznym nieustannie podejmowany jest temat heterogeniczności/homogeniczności językowej, a tym samym grup etnicznych. W dyskusjach naukowych pojawiają się głosy, że podział na 18 plemion propagowany w literaturze jest fikcją, przyjętą w okresie kolonialnym i podtrzymywaną w celu utrzymania rozbudzonych w XIX wieku podziałów. Zdaniem przywoływanego już wyżej prof. Solo Raharinjanahary w przypadku mieszkańców Madagaskaru można mówić albo o jednej grupie etnicznej – Malgaszach lub jeżeli zaczniemy podkreślać

³⁴ Tamże, s. 155; B.R. Rajaonesy, *Pouvoir et rapports sociaux*, w: *Madagascar Fenêtres. Aperçus sur la culture malgache*, red. L. Ink, t. 1, Antananarivo 2006, s. 36.

³⁵ B.R. Rajaonesy, *Pouvoir et rapports sociaux*, w: *Madagascar Fenêtres. Aperçus sur la culture malgache*, red. L. Ink, t. 1, Antananarivo 2006, s. 34-35; por. K. Lenzion, *Madagaskar – demokracja i liberalny kapitalizm a rozwój kraju*, s. 224-226.

występujące różnice językowe, różne zwyczaje, czy tryb życia mieszkańców poszczególnych regionów, o ponad trzydziestu grupach Merina, Bara, Sakalava, Antenmoro etc.³⁶.

Przyjmując założenie, że Malgasy charakteryzuje wspólna tożsamość narodowa zbudowana ponad istniejącymi podziałami językowymi i etnicznymi musimy widzieć jej pozytywne i negatywne konsekwencje. Tożsamość skonstruowana na bazie wspólnego terytorium, pochodzenia, języka przyjętego za narodowy, wspólnej kultury i jej walorów, a zwłaszcza respektowanej przez wszystkich idei fihavavnana opartej na posłuszeństwie, silnie spaja Malgasy ponad podziałami i pozwala im odróżnić się od innych, co niewątpliwie jest atutem na forum międzynarodowym. Z drugiej jednak strony, odwoływanie się do niej przez malgaskie elity polityczne zarówno w sytuacjach kryzysu, jak i względnej stabilności społeczno-politycznej, pozwala na podtrzymywanie tradycyjnych podziałów społecznych i nie pozwala jednostkom na swobodne funkcjonowanie w przestrzeni społecznej. Tym samym malgaska tożsamość narodowa staje się hamulcem emancypacji jednostek oraz rozwoju społecznego i de facto utrzymuje wspomnianą we wstępie „fasadową demokrację”, która pod płaszczykiem nowoczesnych instytucji skrojonych na wzór europejski, kryje społeczeństwo tradycyjne z żywotnymi podziałami zarówno między poszczególnymi grupami etnicznymi, jak i wewnątrz nich samych.

³⁶ S. Raharinjanahary – E. Tehindrazanarivelo, *Les communautés ethnique à Madagascar*, w: *Madagascar Fenêtres. Aperçus sur la culture malgache*, red. L. Ink, t. 3, Antananarivo 2009, s. 149-150.

Osoba i naród. Kategoryzacje z socjologii narodu Z toposu romantyzmu

Cyprian Kamil Norwid w liście do Michaliny z Dziekońskich Zaleskiej z 14 listopada 1862 roku pisał: „Oto jest społeczność polska! Społeczność narodu, który nie zaprzeczam, iż o tyle jako patriotyzm wielki jest, o ile jako społeczeństwo jest żaden. Wszystko, co patriotyzmu i historycznego dotyczy uczucia, tak wielkie i wielmożne jest w narodzie tym, iż zaiste że kapelusz zdejmam przed ulicznikiem warszawskim – ale – ale wszystko to, czego nie od patriotyzmu, czego nie od narodowego, ale czego od społecznego uczucia wymaga się, to jest tak początkujące, małe i prawie nikczemne, że strach wspominać o tem!

Przecież i kwestya krzyczącej do Boga sprawiedliwości, kwestya chłopów, o którą trzech Papieży po sobie idących dopominało się u narodu Polskiego, – dopiero jako-narodowa a nie jako Chrystusowa podniesioną i rozstrzygniętą jest.

Jesteśmy żadnym społeczeństwem.

Jesteśmy wielkim sztandarem narodowym.

Może powieszą mię kiedyś ludzie serdeczni za te prawdy; których istotę powtarzam lat około dwanaście, ale, gdybym miał dziś na szyi powróż, to jeszcze gardłem przywarłem chrypiałbym, że Polska jest ostatnie na globie społeczeństwo a pierwszy na planecie naród.

Gdyby Ojczyzna nasza była tak dzielnym społeczeństwem we wszystkich człowieka obowiązkach, jak znakomitym jest narodem we wszelkich polaka poczuciach, tedy bylibyśmy na nogach dwóch, osoby całe i poważne – monumentalnie znamienite. Ale tak jak dziś jest, to Polak jest olbrzym, a człowiek w Polaku jest karzeł – i jesteś-my karykatury, i jesteśmy tragiczna nicość i śmiech olbrzymi... Słońce, nad polakiem wstawa, ale zasłania swe oczy nad człowiekiem”¹.

¹ C.K. Norwid, *Listy*, t. 1, Warszawa 1937, s. 200.

Kim, czym jest osoba w relacji do narodu, kim, czym w relacji do społeczeństwa? Romantyzm jest w Polsce pierwszą krytyką narodu, jego badaniem w myśleniu wokół jakiegoś dramatu. Tak sprawował się Mickiewicz w *Dziadach*, *Panu Tadeuszu*, *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, tak Norwid stawiając kwestię różnicy narodu i społeczeństwa, „idei osoby całej, monumentalnie znamienitej” i osoby – karykatury swego ideału. J. Tischner spostrzegł norwidowską nutę we własnym myśleniu o człowieku. Dla socjologii narodu w Polsce jej pytania mają podobne nastrojenie: czy i jak da się uprawiać systematyczną wiedzę o człowieku gdy myśli trafiają w pytanie o osobę? Jak pytać o osobę myśląc naród, myśląc ojczyzna?

Trzeba zagłębić się w światy aksjologii uwikłanej w jakiś dramat norwidowski. Norwid, potem Wyspiański stawiają pytania o naród sugerując nierozwiązane problemy wolności. Ani rozdrapywanie ran, ani sarmacka melancholia lub sny o potędze nie są efektywną reakcją na przedłużającą się niewolę. W nich jednak zawarty jest pewien problem „człowieka obowiązku” i osoby względem narodu. Odpowiedź J. Tischnera sięga poza próby melancholii, nie godzi się na zwykłe i niezwykle odwracanie perspektyw, na szyderstwo i tęsknoty Gombrowicza. Rozumie je w terminach nieusprawiedliwionej rezygnacji z doświadczenia podstawowych wartości, zła, winy, samoograniczenia, ale także wolności, nadziei, wiary, idei narodu i idei ojczyzny. W relacjach osoby i narodu krystalizują się problemy ich tożsamości². Są wymagające w sposób szczególny: mają odpowiadać na ich nieustanne kryzysy, zwłaszcza gdy „kwestionuje się wartość samej idei narodu, podważa sens idei ojczyzny i idei patriotyzmu”³.

Tożsamość osoby, tożsamość narodu ujawnia się w pytaniu o ich kryzysy. Rozświetla je praca świadomości krytycznej i troskliwej z poziomu ich istoty, ich *eidos* i ich formy w samym centrum „doświadczenia narodu jako ojczyzny”⁴. Problemy te domagają się pracy ciągłej, ciągłego oczyszczania pola badań, krytyki ich pojęciowej zawartości. Co jest tego racją: wartości wolności i niepodległości dla osoby i dla narodu. Występują w parach nie do rozdzielania: Niepodległość i Wolność. To idee włóczykami ścigane – jak je zwał Norwid. Obie są wartościami tego samego celu, choć różnego pochodzenia. Wolność przychodzi jako dar, utrzymuje się poprzez zmaganie⁵.

² Por. H. Skorowski, *Dziedzictwo kulturowe ojczyzny jako kategoria aksjologiczna dla osoby w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „*Studia Prymasowskie*” 6 (2012) 35-50.

³ J. Tischner, *Polski młyn*, Kraków 1991, s. 40.

⁴ *Tamże*, s. 40.

⁵ J. Tischner, *Nieszczęśny dar wolności*, Kraków 1993.

Pisał w poemacie *Mysłąc Ojczyzna* K. Wojtyła: „Wolność stale trzeba zdobywać, nie można jej tylko posiadać. Przychodzi jak dar, utrzymuje się poprzez zmaganie. Dar i zmaganie wpisują się w karty ukryte, a przecież jawne. Całym sobą płacisz za wolność – więc to wolnością nazywaj, że możesz płacić ciągle na nowo siebie posiadać. Tą zapłatą wchodzimy w historię i dotykamy jej epok: Którędy przebiega dział pokoleń między tymi, co nie dopłacili, a tymi, co musieli nadpłacać? Po której jesteśmy stronie?”

Myślenie o dziejach z doświadczenia wolności umożliwia starania o niepodległość. Niepodległość jest formą wolności. Dotyczy wspólnoty, gdy ta jest u siebie, gdy sobą włada. Celem obu jest samostanowienie dobra wspólnego, Jeśli ich brak, wypowiadają się ofiarą swych bohaterów. Także wezwaniem ku jakiejś kategorii dobra wspólnego, nie jedną jego klęską i powrotem w stronę historii. Lud bez wolności i niepodległości nie ma historii. O Polakach mawiano, że nie mieli XIX wieku – kraj w niewoli, Ubu czyli nigdzie tzn. w Polsce (z *Ubu Król, czyli Polacy* – fr. *Ubu Roi ou les Polonais* – dramat Alfreda Jarry’ego z 1888). Powrót do historii jest wezwaniem ku niepodległości. „Słaby jest lud, jeśli godzi się ze swoją klęską, gdy zapomina, że został posłany, by czuwać, aż przyjdzie jego godzina”. Nie brakowało tego psalmowego zastanowienia z poematu K. Wojtyły w rozważaniach polskiej myśli niepodległościowej. Idea i etos wolności jest w niej tematem głównym.

Trzy orientacje: Socjologia wolności, socjologia ludzi niewoli, socjologia denacjonalizacji

Zapomnienie i czuwanie; historia jest dziedziną czuwania ludzi wolnych; niepodległość jest ich zadaniem: w to tematy myśli społecznej Polaków od dawna, od konkretyzowania się w niej pytania o poczucie, racje i podstawy różnic w odrębności narodowej w Europie. Obecne są w kreowaniu obrazu ojczyzny w refleksji i ideologii patriotycznej. W myśli analizującej swe racje, przesłanki, warunki historii i racjonalności, w krytyce doniosłości swego społecznego i kulturowego kształtu, potrzebuje głosu wielu autorów: Norwida, Wyspiańskiego, Gombrowicza, Wojtyły, Tischnera, Miłosza, potrzebuje traktatów z socjologii narodu. Jeśli, jak podkreślali wiele razy jej najwybitniejsi autorzy, Ossowski, Znanięcki. „Na gruncie współczesnej cywilizacji europejskiej najdonioślejszym typem zbiorowości terytorialnej jest naród”⁶ – notował Ossowski. Jakie cechy struktury jego wolności i niepodległości gwarantują mu historyczny sukces, rozwój, metamorfozy, para-

⁶ S. Ossowski, *Ziemia i naród. Dzieła*, t. 3, Warszawa, s. 229.

doksy? Odpowiedzi znajdują się w różnorodności źródeł: w kulturze, polityce, nauce, ekonomii, w historii, w poszczególnych ich dziedzinach, formach, strukturach, systemach gdzie refleksja nad wolnością, owego czuwania ludzi kultury, polityki, nauki, ekonomii, ludzi zmagania wojennego, także ofiar i klęski, winy i zdrady angażują jakieś poświęcenie, wzniosłość, honor, pracę i tryumf myśli i czynu wolnego, interesy, złudzenia, mitologie niezbędne w koncepcjach więzi narodowej. To problemy socjologii wolności. Ale także socjologii zniewolenia, umysłu zniewolonego i *hominis sovieticum* z ich pytaniem *sed quis hic est homo sovieticus?*, *hic et nunc?*⁷. Umysł wolny i umysł zniewolony poddany jest w epoce nowoczesności silnym presjom, wymaganiom ideologii narodowych. Trzeba więc, jak radził Stanisław Ossowski w 1951 roku, na długo przez studiami Gellnera, „spróbować interpretować pojęcie narodu jako korelat „ideologii narodowej” definiując „naród” przez ideologie narodowe, lecz nie vice versa”⁸. To w niej daje się określić miejsce dla ludzi nie-wolnych, wykluczonych jakimś gatunkiem przemocy. Oprócz przemocy, także definiowanych procesami autorytaryzmu we wnętrzu społeczeństwa i państwa demokratycznego, i... przez wybór niewolności. To problemy socjologii niewoli⁹. W jej ramach, w gatunkach ideologii niewoli, ludzie nie-wolni nie mają ojczyzny, jak proletariusze z manifestów i pieśni komunistycznych. Odkrywają swoje miejsca w strukturach jakiegoś wygnania, rzeczywistego i fikcyjnego, jakiegoś zakazu, wyłączenia, alienacji, limitacji i opresji. Oburzenie i bunt jest warunkiem ich emancypacji. Reprezentuje je myśl dialektyki negatywnej, relatywizm jako program działania, logika dekonstrukcjonizmu i konstruktywizmu. Na koniec, denacjonalizacja jako demystyfikacja kultury i program socjologii. Ma ona swe wartościujące zaangażowania, program zdzierania masek ze wszystkiego w hermeneutyce podejrzeń, marksowskiej, nietzscheańskiej, psychoanalitycznej, genderowej, bo w światach społecznych nic nie zastąpi maski, wybranej bądź pochodzącej z przemocy, zakładanej dobrowolnie albo mimowolnie, poza kontrolą umysłu i woli. Jej władza nade wszystko aktywna jest w ideologiach narodowych i ideologiach naukowych, w których mistyfikacja i mitologizacja jest pierwszym z wielu narzędzi kształtowania więzi społecznych i manipulacji jej wartościami. Idea i doświadczenie ojczyzny z doświadczenia wolności

⁷ Por. Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł* (Biblioteka Kultury 3), Paryż 1953 z przedmową Karla Jaspersa do wydania francuskiego *La pensée captive. Essai sur les logocraties populaires*, Paris 1953; J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992.

⁸ S. Ossowski, *Socjologiczne pojęcie nowoczesnego narodu*, w: *Z zagadnień psychologii społecznej. Dzieła*, t. 3, Warszawa 1967, s. 241.

⁹ Por. T. Snyder, *Droga do niewolności*, tł. B. Pietrzyk, Kraków 2019.

każdorazowo grzędnie w usługach ideologii narodowej, w kulturze emancypacji i oporu, bohaterstwa i walki z tyranią, jak w Marsyliance z 1792 roku:

I naprzód marsz, Ojczyzny dzieci,
Bo nadszedł chwały naszej dzień.
To tyran przeciw nam zawiesił
Zbroczony krwawo sztandar ten.
.....O miłości Ojczyzny święta!
Dziś w zemście prowadź, wspieraj nas.
O Wolności w sercach zakłęta!
Z obrońcy Twymi wespół walcz (Przekład Edwarda Porebowicza)

Ale także w Marsyliance Pokoju Lamartine'a z 1841 roku wedle której „Jedynie egoizm i nienawiść mają ojczyznę, braterstwo jej nie ma”. Poetka Elżbieta Szemplińska zademonstruje w 1940 roku w Czerwonym Sztandarze, komunistycznej gadzinówce ukazującej się po polsku we Lwowie pod władzą sowiecką wiersz pt. *Prawdziwa Ojczyzna*:

*My,
Pełni wściekłości i rozpaczy,
Myśmy myśleli:
W naszej prawdziwej ojczyźnie –
Inaczej – w ojczyźnie – gdzie sierp i młot.
– Jak teraz mamy płakać po Warszawie?
Jak żałować kawiarni, kościołów, zamku?
kiedy dla nas
tamta Polska
to Polska burżujów i drani,
oficerów, obszarników,
policjantów,
kiedy dla nas Warszawa,
to stolica krzywdy,
stolica terroru,
stolica bezprawia.*

Jak myślenie zniewolone należy do idei narodu? Jak ją wyraża? Hermeneutyką opresji, porzucenia, krzywdy, toposem ludu udręczonego przemocą, motywacją, potrzebą odwetu i resentymentu, bo w końcu *Ruszymy z posad bryłę swiata/Dziś niczym - jutro wszystkim my*. Po tym, jak z nienawiści do

swego bez znaczenia, więc czegoś bliskiego, myślenie to wybierze terror zrównany z wolnością swego znaczenia, nie pozbiera się inaczej jak tylko w rozpacz albo ironii. Jak u Sartre'a z *Dróg Wolności*. Wersja z *Ucieczki od wolności* Fromma, jest jeszcze przed nim.

Skoro naród nowoczesny jest efektem wielkich ruchów emancypacyjnych końca osiemnastego i wieków następnych, jest tedy konsekwencją nacjonalizmu i ideologii narodowych, ich wewnętrznych powikłań historycznych i nieszczęść sprzecznych zamierzeń: od braterstwa do egoizmu narodów, od emancypacji, asymilacji do wrogości i antysemityzmu, od wyzwolenia do zbrodni. Żadna całościowa w ideologii narodowej zbiorowość nie uniknie partykularyzmu swych perspektyw. Partykularyzm perspektyw zaprzecza możliwości ujęć całościowych, ale żyje z aspiracji typowej dla reguły pars pro toto, części reprezentującej całość. Holistyczne aspiracje wpisane są do konstytucji ideologii. Superstruktura wchłania strukturę, jak rasa wchłania naród i każe mu się w niej odnaleźć jako jej reprezentacja wzorcowa – przypadek niemieckiego nazizmu, jak całość niezróżnicowana klasowo ma w bezklasowym projekcie komunizmu identyfikować się klasowo właśnie – przypadek komunizmu bezwyjątkowy. Superstruktury nacjonalizmu asymilują różnice jedynie poprzez rzeczywiste akty ich zniszczenia. W przeciwnym razie straciłyby swój status. Mannheim tropił ów motyw całościowania, szczególnej absolutyzacji sensów historycznych w projektach poszczególnych podmiotów historycznych, w sposobach, w jakich postrzegają siebie, swoją historię. I jako takie zabsolutyzowane przedsięwzięcie kieruje się nieuchronnie ku nieuleczalnym aporiom: od inkluzji powszechnej do radykalizacji selekcji i ekskluzji jej zasad, od heterogenizacji prawa przynależności do homogenizacji jego kryteriów, od wolności zróżnicowanych form obecności do instytucjonalizacji jej ujednocających standardów. Idea narodu jako całości jest w szczególności niewykonalna, co K. Jaspers z bólem wydobyl w fundamentalnej analizie *Problemu winy* z 1946 roku, więc próby jej inauguracji w dowolnej formie są klęskami obfite. „Naród jako całość nie istnieje. Stan faktyczny wykracza poza wszelkie ramy, w których usiłujemy go określić. Język, przynależność państwowa, kultura, wspólnota losów dziejowych – wszystko to krzyżuje się wzajemnie, a nie pokrywa. Nie pokrywa się naród z państwem, nie pokrywa się też język ze wspólnotą losów dziejowych i z kulturą. Z narodu nie da się zrobić jednostki”¹⁰. Równie mocno, jednakże z tezą o narodzie jako pewnej całości, tę osobliwą relację

¹⁰ K. Jaspers, *Problem winy. O politycznej odpowiedzialności Niemiec*, tł. J. Garewicz, Warszawa 2017, s. 132.

jednostki (osoby) i narodu analizuje Edyta Stein w 1932 roku. Ontologiczny i antropologiczny status osoby i narodu to zagadnienia w powiązaniu różne. Trzeba uwzględnić uwarunkowania wzajemności określeń, co jest zadaniem socjologii i historii kultury i podjąć różnice, co jest zadaniem antropologii filozoficznej. „Każda jednostka i każdy naród mocą własnej specyfiki mają do spełnienia jakiegoś szczególnie zadanie w rozwoju ludzkości”¹¹. Osoba jest jestestwem wolności i możliwości doskonałości w tym, co stanowi o jej człowieczeństwie. „Być osobą to znaczy: być wolną i duchową istotą”¹². Naród jest typem relacji społecznych, jednym z wielu. Nie ma fundamentalnie rozstrzygającego znaczenia dla konstytucji ściśle osobowej danej jednostki ludzkiej. Jest zespołem uwarunkowań jej bytu i typu społecznego, które kształtują więzi ponadindywidualnych zależności. Pewien wyjątkowy typ uwarunkowań dany w relacjach społecznych ma istotnie wyróżniony status; to relacje wspólnotowe. Wspólnota jest strukturą, „w której budowie zasadniczą rolę odgrywają osoby, jej akty społeczne i relacje społeczne”¹³. Jej wyjątkowość polega na tym, że jest możliwa na gruncie jakiegось wspólnoty rozumienia. Podzielane z innymi wspólne warunki życia, między wieloma różnymi związkami, umożliwiają, determinują i wyróżniają zewnętrzne relacje rodowodowe, rodzinę, klan, plemię, naród. Tego typu relacje zewnętrzne, dowolnego pochodzenia i charakteru nie są aktami osoby. Wspólnota je zakłada w polu swych warunków możliwości. Dopiero akt ich rozumienia i akt wolnego wyboru czyni z niej korelat osobowy. O osobie stanowią jej akty. Wśród nich te przede wszystkim które stanowią o jej byciu indywidualną osobą. Wspólnota jak osoba jest utworem wolności. Wspólnota jest korelatem osoby. Naród jest zewnętrznym, mimowolnym związkiem rodowodowych relacji. Ale aktualizuje się w jakimś akcie wolności. Co prawda osoba rodzi się członkiem narodu, ale na ten fakt „nakłada się wolność jednostki”¹⁴. „Sam związek genetyczny nie uzasadniałby wspólnoty, gdyby do człowieczeństwa nie należała wspólnota życiowa”¹⁵. Wspólnota życiowa to jedność z innymi, potencjalnie i aktualnie, faktycznie, formalnie i materialnie. „Naród nie istnieje poza czy ponad swymi członkami, lecz jest w nich realnie”¹⁶. Istnieje tedy jako pewien gatunek jedności kultury, a w pewnych

¹¹ Św. Benedykta od Krzyża (Edyta Stein), *Budowa osoby ludzkiej. Wykład antropologii filozoficznej*, tł. G. Sowiński, Kraków 2015, s. 48.

¹² *Tamże*, s. 161.

¹³ *Tamże*, s. 246.

¹⁴ *Tamże*, s. 266.

¹⁵ *Tamże*, s. 247.

¹⁶ *Tamże*, s. 259.

warunkach jako jedność wartości. Im wyższe wartości, tym większa wartościowość służby na ich rzecz. Naród jest wspólnotowym życiem, upośredniczeniem wartości. Tylko jako środowisko wartości jest wartością. Nie jest jednak wartością najwyższą. Jest warty afirmacji zgoła miłosnej z wyboru, oddania zań życia. Edyta Stein oddaje życie za swój naród w Auschwitz II - Birkenau, w sierpniu 1942 roku. W czasie aresztowania miała powiedzieć swojej siostrze Róży: *Chodź, idziemy cierpieć za swój lud.*

Wolność osoby, wolność narodu

Pojawia się pytanie, jaką wartość dla osoby ma wolność jej wspólnoty, w szczególności wolność jej narodu, jeśli jedność z innymi w wolności jest warunkiem wzajemności ich istnienia. Wspólnoty narodowe są strukturami historycznymi. Istnieją i umierają, ewoluują. Dla św. Benedykty od Krzyża (Edyty Stein) ten fakt określa ramy historii kultury, historii narodu, także sposobów ich rozumienia. Ostatecznie to na gruncie historii da się odpowiedzieć na to pytanie. Jak nowoczesne pojęcie narodu, uformowane przez ideologie narodowe, nacjonalizm epoki nowożytnej rozwiązuje to zagadnienie?

Śród czterech, usystematyzowanych w studiach A.D. Smitha¹⁷, a także U. Özkirimli¹⁸, teoretycznych orientacjach badań nad narodem i nacjonalizmem, mianowicie primordializmem, perenializmem, modernizmem i etnosymbolizmem, daje się wyłowić odpowiedź podobna: fenomen niepodległości jako wartości w etosie wolności jest problemem wolności osoby w wolności narodu. Etnosymbolizm ma w tej sprawie najwięcej do ukazania¹⁹. Operuje kategorią narodu jako strefą nieustannego konfliktu, imperatywem, potrzebą chronicznego uzasadniania samodzielnej władzy nad samym sobą. Niepodległość oczyszcza język konfliktu z etycznie wieloznacznych kategorii przymusu, walki, przemocy. Nadaje wolności priorytet w hierarchii wartości. W konkretnych sytuacjach cnotę bohatera podnosi do statusu obowiązku, jak w opowieściach z mitów i pieśni rycerskich. Narracje o niepodległości należą do pierwszorzędnej symboliki kulturowej tożsamości narodowej.

Fenomen niepodległości wskazuje na łączność motywu wolności ludzi i narodów. L. Korporowicz znajduje dlań uzasadnienie w wyjątkowości i oryginalności prawno-politycznej koncepcji *ius gentium* Pawła Włodkowica z XV stulecia. W eseju *Polskie korzenie prawa narodów w budowa-*

¹⁷ A.D. Smith, *The Antiquity of Nations*, Cambridge 2004.

¹⁸ U. Özkirimli, *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*, London 2017.

¹⁹ A.D. Smith, *Ethno-Symbolism and Nationalism. A cultural approach*, London – New York, 2009.

niu podmiotowości wspólnot kulturowych zauważa: „Współczesne aplikacje prawa narodów w sytuacji aksjologicznego pluralizmu „powracają do fundamentalnych aksjomatów ładu kulturowego jakie zaproponował Włodkowic w czasach, w których I Rzeczpospolita budowała skuteczną koegzystencję kilku narodów w duchu wzajemnego poszanowania, rozumienia siły wspólnoty, ale także tolerancji i otwierania na twórczą kontrybucję różnych środowisk i grup kulturowych migrujących do Polski w poszukiwaniu dobrego miejsca do życia”²⁰. Niepodległość należy do praw narodów. W rozumieniu Pawła Włodkowica, jego następców i dziedziców, wśród myślicieli i polityków, pisarzy, fortunatów bardziej lub mniej szczęśliwych, jest równocześnie czymś więcej, postulatem kultury, jej aksjomatem. W tym ujęciu i w tym doświadczeniu doktryna Włodkowica wyprzedza o dwieście lat podobne rozwiązania hiszpańskiego teologa Francisco Suareza z przełomu XVI i XVII stulecia, a w refleksji dotyczącej *ius gentium* (prawa narodów) o ponad dwieście lat modele prawa międzynarodowego Hugo Grotiusa. I nie o pierwszeństwo chodzi w takich komparatystycznych zestawieniach, jeno o różnice dzieł, których dziedzictwo i prospekt określa podstawowe wzory kultur władzy i stosunków między narodami. Odezwały się one w polskich studiach o prawie narodów w czasie Oświecenia, w pracach Kołłątaja i Staszica, w słynnym dziele w tamtym czasie rektora i profesora Uniwersytetu Wileńskiego księdza Hieronima Stroynowskiego *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i prawa narodów*. W społeczeństwach, dla których doświadczenie wolności definiowane jest przez zmagania o niepodległość, ich urzeczywistnianie idzie – pięknie, to znaczy, mówiąc po tischnerowsku, w żywiole piękna, na przykład poprzez umacnianie niepodległości narodu mocą kultury. Kierunkowskazy na drogach do niepodległości znaczone są kulturą. To miał na myśli i to wypowiadał Jan Paweł II, w przemówieniu w UNESCO z 2 czerwca 1980 roku: „Jestem synem Narodu, który przetrwał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, który wielokrotnie sąsiedzi skazywali na śmierć – a on pozostał przy życiu i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako Naród – nie w oparciu o jakiekolwiek inne środki fizycznej potęgi, ale tylko w oparciu o własną kulturę, która okazała się w tym wypadku potęgą większą od tamtych potęg”. To racja szczególna dla osobliwego, poniekąd źródłowego doświadczenia wolności i niepodległości zarazem w warunkach, w których niepodległości właśnie brakuje.

²⁰ L. Korporowicz, *Polskie korzenie prawa narodów w budowaniu podmiotowości wspólnot kulturowych*, w: *Niepodległa*, red. R. Wiśniewski, Warszawa 2018, s. 247.

Korowody pojęciowe lokalne i uniwersalne

Idea niepodległości jako pojęcie niezależności politycznej państwa ma rozmaite rodowody. Sam termin niepodległość (z łac. *libertatem*, od *liber*, *-era*, *-erum* ‘wolny, niepodległy, swobodny, dowolny, usuwający troski’, ale także ‘szczery, otwarty, rozwiązły, wyuzdany’; ang. *independence*, podobnie fr. *Indépendance*, *indépendant*, *-e*) należy do słownika dziejów nowoczesności i ma genezę w różnicowaniach religijnych Anglii w 1. poł. XVII wieku. W języku polskim pojawia się w związku z Konstytucją 3 Maja, w jej preambule, jako określenie niezależnego bytu państwa. J. Puzynina notuje, że termin niepodległość w znaczeniu „niepodlegania komuś lub czemuś” występuje w słowniku Lindego z 1811 roku, by wyjaśnić termin *podległość*, od ‘podledez, podlegnąć, być podporządkowanym’²¹.

Co do fenomenu ruchów niepodległościowych opowiada się w historiografii angielskiej, iż pierwsi tzw. *independenci* – „Niezależni”, rzucili wyzwanie monarchii angielskiej wkrótce po szkockich i irlandzkich rebeliach przeciwko królowi Karolowi I w latach 1637-1641. Dokumenty ich wystąpień sporządzane przez purytanina Waltera Traversa, rektora Trinity College w Dublinie z przełomu XVI i XVII wieku dowodzą, że *Independence* (niepodległość/ niezależność) fermentowała jako fenomen prawny i polityczny wcześniej. Kiedy król Henryk VIII oderwał się od Kościoła rzymskokatolickiego w 1534 roku, korona ogłosiła najwyższą władzę nad Kościołem Anglii. Najwcześniejsi „Niezależni” pojawili się w podziemnym ruchu purytańskim przeciwko hierarchii Kościoła Anglii pod koniec rządów królowej Elżbiety w 1603 roku. Opowiadali się za szczególnym poglądem na Niepodległość, który szokował wszystkich poza ich stronnikami, mianowicie, że niepodległość wymaga więcej niż samodzielność i samostanowienie w dziedzinie jakiegoś dobra lub interesu. Nalegali, jak w traktacie W. Traversa z 1574 roku, w sprawie zreformowanego rządu kościelnego, napisanego zresztą z pomocą Theodore’a Bezy, następcy Kalwina w Genewie, jednego z najbardziej znanych zwolenników oporu wobec rządów monarchicznych w Europie, na wprowadzenie do ustroju politycznego państwa autonomii kościoła i jego gmin. Traktat Traversa sugerował, że posłuszeństwo ludzi i podmiotów zbiorowych wobec monarchy jest warunkowe, i że monarchowie sami

²¹ J. Puzynina, *Głosy Polaków na przestrzeni dziejów a problem niepodległości*, w: *Niepodległa*, Warszawa 2018, s. 341.

podlegają boskiemu autorytetowi. Traktat żądał gwarancji niezależności religijnej purytan, pewności prawa, że nikt nigdy nie będzie ingerować w ich wierzenia. Inicjatywy zwolenników rewolucji purytańskiej – jak wiadomo miały globalne konsekwencje, w tym też i takie, że ich autorów zwano rewolucjonistami właśnie, jak później uczestników polskich powstań narodowych z 1830, 1863 roku, ruchów niepodległościowych i ruchów oporu względem zaborczych rządów. Treść powiązań niepodległości i wolności religijnej z niepodległością i wolnością polityczną osiągnięta i udokumentowana ostatecznie amerykańską Deklaracją Niepodległości z 1776 roku jest tam i w Polsce kodem kultury, choć opracowanym z użyciem innych kontekstów społecznych, innych konstelacji doktrynalnych, innych podstaw i odniesień historycznych. W Polsce nie trzeba było korzystać z tradycji angielskich, świadomości kontraktu, traktatu, konwencji, umowy, bo te w konfrontacji z myślą i praktyką przemocy tyranii nie sprawdzają się wcale. Doktrynalne i praktyczne drogi polskiej niepodległości, o różnych wszak genealogiach ideologicznych brały się, jak pisał przed czterdziestu już laty B. Cywiński w *Rodowodach niepokornych*, z owej demokratycznej zawsze intuicji, programu i pragnienia wolności w stanowieniu własnego państwa. Henryk Kamiński (1813-1866), którego biografia jest przykładem radykalizacji różnego autoramentu ideologicznego pisał o sobie: „Pamiętam, że już będąc demokratą, zajęty pisaniem *Prawd żywotnych*, odczytywałem pisma Tow. Dem (Towarzystwa Demokratycznego – przyp. AW) i znalazłem [...] zdanie, które mnie oburzyło, że lepiej by było, żeby się Polska później odrodziła, niżli żeby miała być taką, jaką pierwiej była. Takim demokratą nie byłem i nie jestem, a wierzyłem i wierzę, że Polska odrodzona w jakimś bądź kształcie, jakim bądź niesłychanym sposobem, niesprawiedliwości wszystkie potrafi, a nawet musi znieść zgodnie i zetrzeć ze szczerem”²². Ani jednego dnia od utraty niepodległości w 1795 roku, a właściwie już po pierwszym rozbiorze w 1772 roku, na ziemiach polskich i na wielu emigracjach, tej Wielkiej Emigracji z 1830-1863, i tych innej natury, charakteru i pierwotnego przeznaczenia, zarobkowych, nie wygasły starania o powrót do rodziny narodów i państw wolnych. Patriota, żołnierz, spiskowiec, partyzant, zesłaniec, tułacz, emigrant, uchodźca, emisariusz miał w dyskursie zaborców inne określenia: buntownik, rokoszanin, rewolucjonista, przestępca polityczny, skandalista. Niepodległość pojawia się w zgiełku przeciwnych sobie pojęć. Jest poniekąd z nieprawego łoża, pieczętuje się – wedle głosu tyrana – nieślubnym pochodzeniem, metryką przestępcy, zagrożenia, choroby na wolność.

²² H. Kamiński, *Wybór pism*, red. P. Hoffman, Warszawa 1948, s. 156.

Nic nadzwyczajnego w tym, że podatni na zatrucie wolnością Polacy wielokrotnie wybierają emigracje, jeśli mają szczęście zdążyć zbiec spod szubienicy, uciec sprzed zsyłki, schronić się przed opresją. Kultura polska dokumentuje polską chorobę na wolność, choć może, nie za wiele w niej arcydzieł. Jakże różne są jej odmiany, formy, kierunki zaangażowania, polityczne, społeczne, duchowe, edukacyjne, artystyczne, jakże rozległe prace podstawowe i radykalizmy w programach walk narodowo-wyzwoleńczych, projekty powstańcze i opór, reformy, gdy już nie ma czasu i środków na uratowanie państwa – jak w epoce stanisławowskiej i okresie Konstytucji 3 Maja. Jakże różne nadzieje, formacje, jakże różna – by tak rzec – inteligencja, mądrość i troska w walce zbrojnej i w konstrukcji substytutów wolności, gdy obcy dyktowali warunki czasu i bytu społecznego Polaków, tych zwłaszcza – jak ich określał Paweł Jasienica – „ludzi rzetelnych”. Świeckich i duchownych, ludzi uniwersytetów i ludzi czynu powstańczego, polityków tej miary, co Roman Dmowski, Józef Piłsudski, Ignacy Paderewski, ludzie dyplomacji, polityki i ekonomii, nauki, zrywu szalonego i metody pozytywistycznej rozprawy z opóźnieniem, ludzi i instytucji prac naprawczych, ludzi honoru, autorów, którym zależało na uwolnieniu z pęt narodu, kultury, instytucji życia politycznego; wizjonerów, publicystów, inteligencji nowoczesnego typu, osób nieustannej polemiki z myślą zaprzeczną. Naprzeciw ich projektom występowali ludzie malej lub złej wiary, zwykli intryganci i jurgieltnicy, jak zwykle w takich procesach społecznych, ludzie wyjałowieni z potrzeb państwa, prawa, rozwoju, owa większość inercji społecznej, której wizje niepodległości były pospolicie niedostępne doświadczeniu i rozumowi. Ci, gdy nawet gadali o wolności i rozumie (gdy gadają nieustannie), urządzali państwo wedle upodobań i interesów otoczenia despotycznego, neokolonialnego, wedle porządku anarchizującego ład wewnętrzny, któremu sprzeciw w praktyce reform ustrojowych kojarzy się wedle utraty przywilejów i pozycji stanowych. Drogi ku niepodległości rozszerzają klasyczne idee wolności o kategorie interesu nowoczesnego narodu obejmujące wszystkie rangi społeczne i wszystkie troski, pomnażają wszystkie procesy konstituowania podmiotowości państwowej i tożsamości zbiorowych w działaniach społecznych i kulturalnych. Z pewnością, zawsze zostają liczne rachunki krzywd i ironia dziejów. Wielkość i wartość odzyskiwanej niepodległości widoczna jest w nienawiści jej wrogów, w owym resentymentcie ludzi i środowisk tracących kontrolę nad swymi przywilejami. Relatywizowana jest tedy tym energiczniej, im więcej do powiedzenia mają ci, którzy przedtem pozbawieni byli głosu, ludzie odzyskanej tożsamości i podmiotowości narodowej w środowiskach kultur ludowych, tego szczególnego typu kultury we wnętrzu

kultur narodowych. Doświadczenie ich własnej niepodległości, szczególnej suwerenności głosu i decyzji tych, którym się znowu chce chcieć, jest tworzywem głosu wolności obecnego zdaje się mało dyskursywnie, bardziej za to w jakiejś formie oburzenia i afirmacji, w rytuałach ludowego mitingu, wiecu, marszu bardziej niż w obrzędach i rekwizytach władzy politycznej. Należy ów głos do zasobu polskiej kultury także i warto go badać, choć trudniej go zapisywać niż inscenizacje patosu nieodłącznego od powagi heroizmu przypominanego w pieśniach i sloganach rocznicowych. Niepodległość jest przejawem wolności i zobowiązaniem jej powszedniego umacniania w warunkach w których właśnie mogło by jej nie być. Jest niepodległość rzeczywistością historii, która całkiem nie retorycznie mogła wyglądać inaczej. Zgoła ezopowe Studia A. Nowaka w cyklu jego *Dziejów Polski*, ponieważ prowokacyjne względem standardów metodologicznych historiografii, oswajają ze scenariuszami możliwej wielkości i realnych klęsk Rzeczypospolitej, odpowiedzią, na które był ów kulturowy i społeczny nie zamarty nigdy motyw wolności i wzrostu narodu i państwa, obrony, gdy trzeba, innych, sąsiadów i sojuszników, gwarantem niepodległości tej części Europy, której przychodzi się konfrontować z pytaniami o przyszłość Europy całej, kontynentu swej przynależności. Śmiałkowicie polskich dróg do niepodległości wyznawali różne motywacje swego czynu i różne wypowiadali słowa. Jakikolwiek były ich konkretne dzieje, wydarzenia i wyniki, ich spadkobiercy, w cyklu historycznych następstw żyją tym samym natchnieniem poczucia wolności dla dobra wspólnego narodu, państwa i kultury. Odzyskanie niepodległości stanowiło nie raz impuls dla działań kulturotwórczych – co podkreśla R. Wiśniewski we wstępie do studiów Narodowego Centrum Kultury *Niepodległa*²³. Wspólnota narodowa zawsze ma wymiar kulturowy. Jakoż wymiarów w obowiązkach względem narodu pozostaje ciągle otwartym testamentem.

Pojawia się możliwość związku osoby i narodu w jakiejś perspektywie socjologicznej, jeśli oba te pojęcia zachowają współmiernie dla siebie i we wzajemności określeń, ontologiczny status. Jeśli ponadto unikną pewnych ograniczeń metodologicznego nacjonalizmu, to znaczy identyfikacji narodu i społeczeństwa – jak to wykłada D. Chernilo²⁴, i jak martwił się tym onegdaj Norwid, wolno przypuszczać dotrą do miejsca wartego wszechstronności studiów na jakie zasługują.

²³ Por. *Niepodległa*, Warszawa, NCK, 2018.

²⁴ D. Chernilo, *Sociology and the nation-state: Beyond methodological nationalism*, University of Warwick 2004; R. Fine – D. Chernilo, *Classes and nations in recent historical Sociology*, w: *Handbook of Historical Sociology*, red. G. Delanty – E.F. Isin, London 2003.

Konkluzje. Z epistemologii socjologii Kubusia Puchatka i jej przyjaciół

Jakie warunki muszą one spełnić w naukach społecznych uwzględniających wymagania epoki nowożytnej, jeśli jej standardem teoretycznym jest kategoria procesu. Standard ten mówi: wspólny mianownik koncepcji natury i historii w epoce nowożytnej zawarty jest w pojęciu procesu, tak jak wspólny mianownik natury i historii w epoce starożytnej tkwi w pojęciu nieśmiertelności²⁵. Socjologia nie ma dostępu do nieśmiertelności inaczej niż przez badanie jej miejsca, roli, funkcji w kulturach. Sekularyzuje tedy pojęcie, któremu nie daje gwarancji innego niż dyskursywne istnienie. Pojęcie procesu istotnie immanentyzuje historycznie i społecznie zjawiska, którym niegdyś, bądź w niektórych kulturach religijnych, powiedzmy w chrześcijaństwie, judaizmie, islamie, przysługiwały własności perenistyczne. Tradycja, pamięć, historia, ciągłość, język, terytorium, ojczyzna to kategoryzacje narodu czyli wspólnoty tożsamości społecznej i kulturowej. To swoiste jej unieśmiertelnienie w granicach własnej historii kultury. To przed żywiołem historii obrona, podtrzymywanie ciągłości na procesach nieciągłości. Jej szyki obronne budowane są na wymaganiach tradycji, na materiale historii, wedle idei kulturowej wspólnoty etnohistorycznej, na interioryzacji mitu i opowieści z zasobów pamięci społecznie transmitowanej, przedtem organizowanej wśród osób szczególnie doniosłych, wedle Znanieckiego – przywódców intelektualnych w danym systemie stosunków społecznych, w gospodarce, technice, kulturze, systemie społecznym. Takie zwykle terminy jakiejś teorii pojawiają się w wykładniach narodu w socjologii polskiej, europejskiej także. Owszem, to również terminy w krytyce socjologii co ma naród lub jego polityczne formy, w tym państwo narodowe przede wszystkim za struktury z nieaktualnego archetypu. Jest ono dla wielu dziwadłem, aktorem przeszłości a jego znaczenie ma więcej wspólnego z zainteresowaniem odległą przeszłością niż z analizą teraźniejszości. Głosi się tedy opinie, że państwa narodowe zanikają w kręgach struktur dekoncentrowanych z jednej strony (regionalizm), globalizowanych (internacjonalizm strukturalny i funkcjonalny) z drugiej²⁶. Naród zmierzcha w niezdolności rekonstrukcji swych źródeł. Traci swe tajemnice, wpływy. To, co z niego pozostaje to produkty wybuchowej mie-

²⁵ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, Warszawa 2011, s. 74.

²⁶ Por. H. Skorowski, *Tożsamość narodowa w zjednoczonej Europie*, w: *Prawo naturalne. W poszukiwaniu fundamentu jedności europejskiej*, red. J. Nagórny – J. Gocko, Lublin 2002, s. 107-128.

szanki ekonomicznej (globalizacja), kulturowej (migracja, imigracja, wielokulturowość i indywidualizacja, uchodźstwo), społecznej (wycofanie się z instytucji opieki społecznej) i politycznej (kosmopolityzm i regionalizmy). Komentarze i badania, projekty i przewidywania tworzą z tych zjawisk tendencję główną wieku XXI. Porażka tedy państwa narodowego uznaje także izolacje politycznego konserwatyzmu i jego intelektualnych złudzeń lub obu naraz. Owszem, podkreśla się, iż skoro, taka masa okropności i masakr popełnionych w XX wieku dokonała się w imieniu jakiejś formy państwa narodowego, nie wydaje się, by jego śmierć była powodem do płaczu. Głosy socjologii zanikania państw narodowych stanowią potężny chór. Niepodobna przeoczyć ilości i jakości, bezsprzecznie imponującej ich argumentacji. M. Albrow²⁷ na przykład odnosi się do „globalnej epoki”, w której upadek państwa narodowego oznacza także koniec nowoczesności. U. Beck²⁸ rozwija swoją „kosmopolityczną perspektywę drugiej nowoczesności”, pierwszą, okres państw narodowych, pozbawiając znaczenia.

M. Castells²⁹ skoncentrował swoje masywne studia i analizy empiryczne na temat „społeczeństwa sieciowego”, w którym państwo narodowe zanika wśród milionów węzłów, na których obecnie wsparte są struktury i procesy społeczne. Podobnie prace A. Giddensa (1998, 1999), wraz z jego ‘Runaway World’ (1999) „Uciekającym światem” przedstawia pogląd na rozpad społeczeństwa jakie znamy, względem którego socjologia, gdy ma podołać swym zadaniom, musi wymyśleć się na nowo, jeśli ma jeszcze cokolwiek do powiedzenia.

S. Lash³⁰ chce uchwycić alternatywną estetykę racjonalności, której nie jest już w stanie pojąć konwencjonalna socjologia skupiona na społeczeństwie i polityce. Nie mniej ważną argumentację podaje w socjologii mobilnej J. Urry³¹, socjologii chronicznej zmiany i transformacji zaprojektowanej w rewizji dawnej socjologii miejsca.

B. Latour na koniec, któremu już niewiele brakuje, by socjologię zamienić w dyscyplinę o wymaganiach interaktywnej metafizyki, redukuje naród,

²⁷ M. Albrow, *The Global Age*, Cambridge 1996.

²⁸ U. Beck, *The cosmopolitan perspective: sociology of the second age of modernity*, „British Journal of Sociology” 51/1 (2003) 79-105; *The cosmopolitan society and its enemies*, „Theory, Culture & Society” 19/1-2 (2000) 17-44.

²⁹ M. Castells, *Społeczeństwo sieci*, tł. K. Pawluś i in., Warszawa 2007 (*Rise of the network society*, 1996); *Materials for an exploratory theory of the network society*, „British Journal of Sociology” 51/1 (2000) 5-24; *Sila tożsamości*, tł. S. Szymański, Warszawa 2008 (*Power of identity* 1997).

³⁰ S. Lash, *Another Modernity, a Different Rationality*, Oxford 1999.

³¹ J. Urry, *Sociology beyond societies*, London 2000; *Mobile sociology*, „British Journal of Sociology” 51/1 (2000) 185-203.

podobnie jak religię, do realizmu jakiejś metamorfozy jednej z wielu sieci *modes of existence*, do której można się podłączyć w każdej chwili i w każdej chwili z niej wycofać³². Prace te łączy pragnienie sformułowania nowej agendy dla socjologii, w której naród to już nie jest zagadnienie nowego etapu modernizacji, więc jego zanik to w pewnym sensie warunek jej możliwości. Po wtóre, łączy także krytyka utożsamienia narodu ze społeczeństwem i konsternacja, że dotychczas nie udaje się tego wykazać dostatecznie jasno i wyraźnie. W ten sposób badania socjologiczne narodu i krytyka możliwości ich prowadzenia doprowadza do nowego konsensusu, gatunku nowej ortodoksji. Indeks jej kryteriów jest dość nieskomplikowany. Tendencje główne tzw. naszych czasów to globalne konsekwencje środowiskowe zagregowanej działalności człowieka, utrata bezpieczeństwa, globalność systemów komunikacyjnych; ekonomia światowa i refleksyjność globalna czyli glob jako rama przekonań. Jakiegokolwiek nie byłyby różnice szczegółowe w obrębie nowej ortodoksji głosi ona – w czym wyróżnia się nade wszystko B. Latour – socjologię jako odkrywanie sensów nowej, historycznej kondycji człowieka poprzez wskazania chylącej się ku upadkowi idei narodu i państwa narodowego. Towarzyszy temu oczekiwanie, że proces ten oznacza wycofanie się nacjonalizmu z repertuarów ideologii masowych.

Wobec takich tendencji modyfikacja socjologii i jako wiedzy i jako nauki jest elementarnym zadaniem. Jeśli tedy z jakiś powodów, najczęściej z nieuctwa bądź ideologii, opóźnienia badania tych zjawisk dyskwalifikują ich socjologiczne znaczenia, dowodzą równocześnie, iż sama socjologia jest dziedziną w szczególności zbędną. Owszem, szkodliwą, bo traci status nauki wiedza żyjąca ze swych archiwalnych, zdogmatyzowanych zainteresowań. A okoliczność ta tym bardziej jest bezsporna, im bardziej wiedza ta w swych przedmiotach widzi podstawowe rzeczywistości społeczne. Im bardziej je uprawia tym bardziej ich tak nie ma. Taka praktyka poznania należy do epistemologii Kubusia Puchatka. Epistemologia Kubusia Puchatka wie, co dostrzega, choć im bardziej dostrzega, tym bardziej tego nie ma. Potrzeby radykalnej zmiany w programie badań socjologii i konstrukcji wspólnych względem progresu społecznego pojęć, aby pasowały do sposobu w jaki funkcjonuje świat zglobalizowany, skutkują ostrzeżeniem. Jeśli socjologia się nie zmieni, zmiany społeczeństw zglobalizowanych uzbędną socjologię doszczętnie. Wyroki te socjologię narodu, lubo spełnia wszelkie standardy przedmiotowe, metodologiczne i teoretyczne, poddają inkwizycji

³² B. Latour, *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*, Harvard 2013.

albo mają za nic, aksjomatyzując jej nieobecność. Denacjonalizacja kultury jako program socjologii musi przyjąć jakąś specyficzną perspektywę definiowania swych zajęć, skoro samo pojęcie narodu ma być w niej kategorią zdezaktualizowaną. Gdy czytać programy socjologii XXI wieku, na przykład *21st Century Sociology. A Reference Handbook*³³ czy *Sociology for the Twenty-first Century. Continuities and Cutting Edges*, są w niej wszystkie uprawiane na Wschodzie i Zachodzie subdyscypliny socjologiczne. Nie ma socjologii narodu, a samo pojęcie narodu chowa się w kilkudzaniowym referacie o państwie narodowym lub eseju o rozroście warunków destabilizacji jego egzystencji.

Jeden F. Fukuyama³⁴ i rzecz prosta, mnóstwo innych socjologów starej daty, pyta co z demokracją, skoro jak dotychczas, to naród i państwa narodowe gwarantowały i gwarantują ładu demokratyczne, i jak do tej pory, nie ma warunków demokracji w stosunkach międzynarodowych.

Jedna A. Kłoskowska³⁵ i rzecz prosta, wielu socjologów w Polsce, stawia socjologii pytania o źródła kultur narodowych wśród zagadnień socjologii nowoczesności, co dla socjologii polskiej po dziełach F. Znanieckiego i S. Ossowskiego ustanawia swoiście silny program socjologii.

Jedna L. Greenfeld³⁶ i rzecz prosta, rzesza socjologów ze wszystkich kontynentów, rekonstruuje nowoczesnego ducha kapitalizmu i drogi ku nowoczesności w obszernych studiach różnych typów nacjonalizmu i narodów.

Jeden D. Miller i rzecz prosta, gromada badaczy polityki³⁷, znajduje możliwość zajęcia się myśli liberalnej bez zabobonów problematyką narodów i nacjonalizmów w różnaitości ich kategoryzacji w najnowszej historii końca XX wieku i początku XXI wieku, by powierzyć ją nieuprzedzonej teorii politycznej.

Jeden H. Skorowski³⁸ i liczne grono jego uczniów, z sukcesem roztrząsa modele powiązań statusu osoby, problematyki regionalizmu i narodu w roz-

³³ *21st Century Sociology. A Reference Handbook*, red. C.D. Bryant – D.L. Peck, London – New Delhi 2007; *Sociology for the Twenty-first Century. Continuities and Cutting Edges*, red. J.L. Abu-Lughod, Chicago – London 1999.

³⁴ F. Fukuyama, *Identity, The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, Farrar, New York 2018, s. 138 (pol. wyd. *Tożsamość. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie*, tł. J. Pyka, Poznań 2019).

³⁵ A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2012.

³⁶ L. Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Cambridge Mass – London 1993; *The Spirit of Capitalism. Nationalism and Economic Growth*, Harvard University Press, Cambridge, MA – London 2001.

³⁷ D. Miller, *On Nationality*, Oxford 1995.

³⁸

maitych ich korelacjach, autonomiach i współzależnościach historycznych, kulturowych i społecznych.

Globalizacja (Fukuyama), kultura (Kłoskowska), ekonomia (Greenfeld), polityka (Miller), regionalizm (Skorowski), procesy i struktury zróżnicowane historycznie, bezsprzecznie udzielają nowoczesnej socjologii narodu motywacji do nietradycyjnej konfiguracji swego głównego przedmiotu.

Wygląda na to, że socjologia narodu może mieć się całkiem nieźle, skoro celują weń tak zajadle próby jej unieważnienia i tak doniosłe badania jej nowoczesnych problemów.

Skoro nie każdy Polak winien, że Polak, a Rosjanin, że Rosjanin, a Żyd, że Żyd, nie mówiąc o Węgrach, warto być Polakiem, Rosjaninem, Żydem, Węgrem, bo w ich zindywidualizowanych, osobowych wolnościach zakorzenia się wolność narodów, która bez nich nie dają się urzeczywistnić.

Kościół a polityka

Refleksja w świetle katolickiej nauki społecznej

Wstęp

Kościół żyje i wypełnia swoją misję zbawczą w rzeczywistości wiary, ma bowiem jako główny cel uobecnianie Chrystusa i urzeczywistnianie zbawienia. Jest to cel „eschatologiczny, który jedynie w przyszłym świecie może być osiągnięty w pełni” (KK 40). Jednocześnie Kościół, jako społeczność ludzka, żyje i działa również w świecie¹. Tę podstawową prawdę wyraża precyzyjnie tradycyjne motto: *per visibilia ad invisibilia* – poprzez rzeczywistość widzialną do niewidzialnej². Kościół, z racji tych dwóch wymiarów, nazywany jest prasakramentem (KK 1), czyli widzialnym znakiem niewidzialnej nadprzyrodzoności.

W tym artykule przedmiotem badań będzie Kościół jako wspólnota chrześcijańska, która na bazie wiary żyje jako społeczność ludzka w świecie. W systemie demokratycznym taka społeczność ma swoją niezależność, którą państwo powinno respektować. Kościół i państwo, jako dwie rozdzielne i autonomiczne sfery życia społecznego, powinny jednak pozostawać zawsze we wzajemnej relacji³. Sobór Watykański II autonomiczne istnienie w swoistej synergii dwóch niezależnych organizmów: Kościoła i państwa, łączy z procesem sekularyzacji⁴ i zasadą słusznej, ale względnej autonomii rzeczywistości ziemskiej (KDK 36).

¹ Kościół, czyli Królestwo Chrystusowe, już teraz obecne w tajemnicy, a dzięki mocy Bożej rośnie w sposób widzialny także w świecie (KK 3).

² Jan Paweł II, *Zadanie misyjne Kościoła w jego relacjach ze światem*, „Katecheza” 21 VI 1995, 1.

³ Benedykt XVI, *Deus Caritas est*, 28a. Kościół bez państwa to dusza bez ciała. Państwo bez Kościoła to ciało bez duszy. Leon XIII, *Encyklika „Libertas”* 20 VI 1888.

⁴ Paweł VI, uznając naturalny proces sekularyzacji, przestrzega przed sekularyzmem: „Trzeba zauważyć, że niejako w centrum naszego dzisiejszego świata tkwi coś, co jest

Kościół, który z racji swej misji zbawczej i związanych z tym kompetencji, posiada pełną autonomię, w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym (KDK 76). Polityka nie należy zatem do misji Kościoła, ale Kościołem interesuje się polityka. To przedmiotowe ujęcie domaga się spojrzenia na ten problem z perspektywy podmiotowej.

Zgodnie z normami Kodeksu Prawa Kanonicznego Kościoła katolickiego osoby duchowne mają bezwzględny zakaz sprawowania publicznych urzędów, z którymi łączy się udział w wykonywaniu władzy świeckiej⁵, a także obowiązuje ich zakaz uczestnictwa w stowarzyszeniach, które pozostają w kolizji z obowiązkami duchownych⁶ oraz względny zakaz czynnego udziału w partiach politycznych, albo w kierowaniu związkami zawodowymi⁷.

Osoby duchowne, jeśli nie zostały pozbawione praw publicznych, mają jednocześnie zagwarantowane prawo obywatelskie do angażowania się w sprawy społeczne, o czym mówi art. 12 ust. 1 ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁸: „duchowni oraz osoby zakonne kościołów i innych związków wyznaniowych, ustanowione według przepisów prawa wewnętrznego kościoła lub innego związku wyznaniowego, korzystają z praw (...) na równi z innymi obywatelami we wszystkich dziedzinach życia państwowego, politycznego, gospodarczego, społecznego i kulturalnego”.

Bezpośredni udział w sprawach publicznych jest natomiast właściwy wiernym świeckim⁹, co też jako obywatelom gwarantuje prawo: „obywatele

jakby szczególną jego cechą, mianowicie «sekularyzm». Nie mówimy o «sekularyzacji», która jest słusznym i prawowitym, nie obcym wierze i religii usiłowaniem odkrycia w stworzeniu, w każdej rzeczy i w każdym zdarzeniu praw wszechświata, którymi one się rządzą «autonomicznie»; byle tylko umysł bazował na wewnętrznym przekonaniu, że te prawa nałożył im Stwórca. W tym znaczeniu ostatni Sobór potwierdził uprawnioną «autonomię» kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauki. My zaś mamy tu na myśli rzeczywisty sekularyzm, czyli taką koncepcję świata, według której całkowicie tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbędny, a nawet przeszkadza. Tego więc rodzaju, «sekularyzm» usiłuje podkreślić potęgę poznawczą człowieka, doprowadza do pomijania Boga, a także do Jego zaprzeczenia” Paweł VI, *Adhortacja apostołska „Evangeliæ nuntiandi”*, 55.

⁵ Kan. 285 §3 Kodeks Prawa Kanonicznego.

⁶ Kan. 278 §3 Kodeks Prawa Kanonicznego.

⁷ Kan. 287 §2 Kodeks Prawa Kanonicznego.

⁸ Tekst jedn. Dz. U. z 2017 r., poz. 1153.

⁹ „Pod nazwą świeckich rozumie się tutaj wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży

wierzący wszystkich wyznań oraz niewierzący mają równe prawa w życiu państwowym, politycznym, gospodarczym, społecznym i kulturalnym”¹⁰. Magisterium Kościoła zachęca wiernych świeckich do osobistego uczestnictwa w życiu publicznym i zaangażowania w różnego rodzaju działalności politycznej, gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra¹¹. Misją wiernych świeckich jest zatem kształtować właściwie życie społeczne, respektując jego uprawnioną autonomię i współpracując z innymi obywatelami zgodnie z ich kompetencjami i odpowiedzialnością¹². W tej działalności wierni powinni kierować się głosem sumienia chrześcijańskiego (KDK 76).

Dodać tu należy, że respektowanie wartości ewangelicznych i wynikających z nich norm i zasad, jest też obowiązkiem polityków deklarujących się jako osoby wierzące. Wiary w Boga nie można bowiem ograniczyć do sfery ludzkiej prywatności, gdyż Osoba Boga musi być uważana za wartość najwyższą, również w życiu publicznym. W żadnej mierze nie wyklucza to tolerancji i nie ogranicza przestrzeni wolności dla ateistów, i nie może mieć nic wspólnego z przymusem wierzenia. Jednak dzisiaj w życiu publicznym ujawnia się swoisty paradoks, gdyż w społeczeństwie europejskim ateizm zaczyna urastać do rangi fundamentalnego dogmatu publicznego, a wiara jest tolerowana jako prywatny pogląd, co stoi w sprzeczności z istotą wiary, jako wolnym, świadomym i publicznym uznaniem Boga i przyjęciem Jego prawa, które jest fundamentem życia wiary¹³.

Dzisiaj w państwach Unii Europejskiej, zwłaszcza w krajach Zachodu, preferuje się model społeczeństwa wielokulturowego (multikulti)¹⁴. Taka sy-

i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie” (KK 31).

¹⁰ Art. 1 ust. 3 ustawy *O gwarancjach wolności sumienia i wyznania*.

¹¹ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, 42-43.

¹² Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna odnośnie do niektórych kwestii związanych z zaangażowaniem i udziałem wiernych świeckich w życiu politycznym* (24 listopada 2002), 1: *L'Osservatore Romano* 17 stycznia 2003, s. 6.

¹³ Wypowiedź na międzynarodowej konferencji: „Chrześcijaństwo wobec Europy” (28-29 kwietnia 1979 r.), w: J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tł. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 187. 188. Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji „*Ecclesia in Europa*” podkreślając, że dzisiaj „w wielu sferach publicznych łatwiej jest deklorować się jako agnostycy, niż jako wierzący; odnosi się wrażenie, że niewiara jest czymś naturalnym, podczas gdy wiara wymaga uwierzytelnienia społecznego, które nie jest ani oczywiste, ani przewidywalne”. Jan Paweł II, *Adhortacja „Ecclesia in Europa”*, 7.

¹⁴ Multikulti to idea, ale także model społeczny i doktryna polityczna, w których postuluje się równorzędność kultur w społeczeństwach zróżnicowanych etnicznie, kulturowo, reli-

tuacja jest jednak bardzo groźna za sprawą „poprawności politycznej” i źle rozumianego pluralizmu (absolutnego). J. Ratzinger twierdził, że pluralizm słuszny i odpowiadający także strukturze chrześcijaństwa, które otwiera przestrzeń wolności rozumu i jego możliwości – ma tendencję pewnej degeneracji ku relatywizmowi. Prowadzi to do tego, że chrześcijanie zaczynają myśleć, że chrześcijaństwo jest tylko jednym z wielu głosów, dlatego i oni nie powinni wprowadzać swoich osobistych przekonań na scenę polityczną. Zjawisko to można spotkać dziś zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w Europie Zachodniej. Pojawia się tam swoista schizofrenia polityka - katolika, który prywatnie chce być wiernym katolikiem, natomiast jako obywatel, jest przekonany, że nie powinien przenosić swoich osobistych poglądów religijnych do sfery publicznej, tłumacząc to koniecznością przestrzegania pluralizmu¹⁵.

Ta sytuacja, jedynie odzwierciedlająca głębszy problem relacji między Kościołem a polityką, będzie przedmiotem analiz w tym artykule; tytuł: *Kościół a polityka* określa tylko ogólne ramy tej refleksji. W celach szczegółowych trzeba natomiast doprecyzować główny problem badawczy. W tym opracowaniu chodzi przede wszystkim o zbadanie możliwości synergii między działalnością Kościoła a działalnością polityczną. Pierwszym celem szczegółowym będzie zatem opisanie obszarów działalności społecznej Kościoła. Następnie ukazane zostanie teoretyczne i praktyczne znaczenie katolickiej nauki społecznej, dzięki której Kościół poznaje świat, ale też jest w nim głosem moralności naturalnej i inteligencji praktycznej. W tym świetle będzie można poznać cel i metody polityki w stanowieniu sprawiedliwego prawa, które będzie respektować wolność sumienia obywateli. Na końcu opracowania znajdą się paradygmaty dla rozwiązywania trudnych sytuacji społeczno-politycznych.

gijnie. W społeczeństwie wielokulturowym chodzi o to, aby różne kultury wzajemnie się przenikały. Może to jednak doprowadzić do rozbicia społeczeństwa, gdyż grupy kulturowe chroniąc swoją odrębność, mogą się wzajemnie zwalczać i doprowadzić do wewnętrznej destabilizacji społecznej. Przykładem może być społeczeństwo niemieckie, w którym idea multikulti roztrzaskała się z hukiem o egzotyczne leniwość, brud i przestępczość uchodźców. Ci, którzy przyjechali do Niemiec ze wszystkich stron świata, nie chcieli budować wspólnej kultury, natomiast ich celem było: wzbogacić się, zarobić, mieć lepiej niż u siebie. Neokomuniści tego nie dostrzegają, a wręcz ignorują, ustawicznie głosząc w imię tolerancji hasło „Obywatele wszystkich krajów mieszajcie się”. A. Nalaskowski, *Ortodoksja i chaos*, Kraków 2013, s. 14.

¹⁵ *Chrześcijaństwo jest drogą, którą winniśmy podążać także pod prąd!* Z kard. Josephem Ratzingerem, przewodniczącym Kongregacji Nauki Wiary rozmawiali: Marek Lehnert, Bogumił Łoziński, Marcin Przeciszewski (KAI – lipiec 2004 r.), <http://niedziela.pl/arttykul/1491/Chrześcijaństwo-jest-droga-która-winniśmy> (dostęp: 6.02.2020).

Trzy obszary działalności społecznej Kościoła

Kościół, jako społeczność ludzka, ma swoje właściwe miejsce w polityce najpierw jako obrońca godności człowieka¹⁶, gdyż jest znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej¹⁷. Jest to dzisiaj ważne wyzwanie dla Kościoła, gdyż w życiu społecznym negowane są podstawowe prawa osoby ludzkiej, a polityka próbuje zawłaszczyć potrzeby religijne człowieka, zakorzenione w sercu każdej ludzkiej istoty. Jan Paweł II uważał, że jest to groźba sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym, który pozbawia życie społeczności cywilnej trwałego moralnego punktu odniesienia, odbierając mu, w sposób radykalny, zdolność rozpoznawania prawdy¹⁸.

Sprawiedliwy porządek społeczeństwa i państwa jest centralnym zadaniem polityki. Dlatego drugim ważnym obszarem działalności Kościoła w polityce jest sprawiedliwość społeczna. Kościół musi włączyć się w walkę o sprawiedliwość przez argumentację rozumową i budzenie sił duchowych. Sprawiedliwa społeczność nie może być dziełem Kościoła, lecz powinna być realizowana przez politykę. Niemniej Kościół jest głęboko zainteresowany budowaniem sprawiedliwości społecznej przez otwieranie inteligencji i woli ludzi na wymagania dobra¹⁹.

Trzecim zadaniem Kościoła jest propagowanie w polityce katolickiej nauki społecznej, która argumentuje, wychodząc od rozumu i prawa naturalnego, a więc od tego, co jest wspólne naturze każdej istoty ludzkiej. Wie, że nie jest zadaniem Kościoła sprawiać, aby sama ta nauka miała znaczenie polityczne: ona chce służyć formowaniu sumienia w polityce i wpływać na to, aby rosła czujność na prawdziwe wymagania sprawiedliwości i równocześnie gotowość do reakcji w oparciu o nie, również gdy sprzeciwiałoby się to osobistej korzyści²⁰.

¹⁶ Kościół tworzy, głosi i propaguje antropologię katolicką.

¹⁷ KDK 76.

¹⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie w Parlamencie*, Warszawa 11 VI 1999, s. 5.

¹⁹ Benedykt XVI, *Deus Caritas est*, 28a.

²⁰ *Tamże*, 28a.

Cel i metoda katolickiej nauki społecznej

W katolickiej nauce społecznej do prawdy dochodzi się drogą wiary, która dla rozumu praktycznego jest siłą oczyszczającą. Wiara ma swoją specyficzną naturę, gdyż jest to spotkanie z żyjącym Bogiem, które otwiera przed poznaniem i doświadczeniem ludzkim nowe horyzonty bardzo dalekie od zakresu właściwego rozumowi. Światło wiary jest związane z prawdą miłości, którą przeżywa się zawsze w ciele i duszy. Wiara pozwala więc poznawać świat materialny, ponieważ światło wiary jest światłem wcielonym, mającym źródło w świetlanym życiu Jezusa. Wiara oświeca również materię, ufa w jej ład, gdyż w niej otwiera się coraz szersza droga harmonii i zrozumienia. Tym samym wiara wywiera dobroczynny wpływ na badania naukowe: zaprasza ona uczonego, by pozostał otwarty na rzeczywistość z całym jej niewyczerpanym bogactwem. Wiara pobudza też zmysł krytyczny, ponieważ nie pozwala, by badania zadowalały się swymi formułami, i pomaga im zrozumieć, że natura jest zawsze większa. Wiara, zachęcając do zdumienia wobec tajemnicy stworzenia, poszerza horyzonty rozumu, aby lepiej oświecić świat odsłaniający się przed badaniami naukowymi²¹.

Katolicką naukę społeczną i wiarę łączy ich wspólne źródło: Objawienie i Magisterium. Papież Franciszek zauważa, że klasyczne teksty religijne mogą oferować sens dla wszystkich epok i posiadają siłę motywującą, która otwiera zawsze nowe horyzonty. Rodzi się więc zasadne pytanie: Czy jest racjonalne i rozsądne usuwanie ich w mrok życia społecznego jedynie dlatego, że powstały w kontekście wiary religijnej?²² Katolicka nauka społeczna zajmuje się szeroko pojętym życiem społecznym, politycznym, ekonomiczno-gospodarczym, kulturalnym, edukacyjnym. W tych obszarach prowadzą swoje badania także inne nauki, ale specyfiką katolickiej nauki społecznej jest język religijny, którym opisuje wielowymiarowe bogactwo życia człowieka jako jednostki, a jednocześnie członka społeczności ludzkiej i wspólnoty Kościoła²³.

Jedną z ważnych przyczyn hamujących dzisiaj rozwój katolickiej nauki społecznej są zaprzeszczone trudności w badaniach teologicznych, w których pojawiał się brak poszanowania dla Prawdy zawartej w Objawieniu. Papież

²¹ Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, 577.

²² Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, 256.

²³ Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, 199.

Franciszek uważa, że główną ich przyczyną były ograniczenia kulturowe różnych epok. W katolickiej nauce społecznej należy więc większy nacisk położyć na świadomość własnego dziedzictwa etycznego i duchowego, jakie posiada chrześcijaństwo, aby powrót do źródeł pozwolił lepiej poznawać świat i człowieka, i reagować na bieżące potrzeby²⁴.

Katolicka nauka społeczna ma zatem swój cel i metodę. Wychodząc od wiary, czyli od Bożej perspektywy, uwalnia rozum od zaślepienia, a tym samym pomaga mu być sobą. Wiara pozwala rozumowi lepiej spełniać jego zadanie i lepiej widzieć to, co jest mu właściwe. Katolicka nauka społeczna nie ma więc zamiaru przekazywać Kościołowi władzy państwa. „Nie chce również narzucać tym, którzy nie podzielają wiary, perspektyw i sposobów zachowania, które do niej przynależą. Po prostu chce mieć udział w oczyszczaniu rozumu i nieść pomoc, aby to, co sprawiedliwe mogło tu i teraz być rozpoznane, a następnie realizowane”²⁵.

Cel i metody polityki w kontekście nauki społecznej Kościoła

Celem polityki jest budowanie sprawiedliwego porządku społecznego i państwowego, dzięki któremu każdemu byłoby dane to, co mu się należy. Jest to zadanie polityczne, dlatego nie może być ono bezpośrednią misją Kościoła. Ponieważ jednak jest to równocześnie pierwszorzędne zadanie ludzkie, dlatego Kościół ma obowiązek współdziałać w tym obszarze z osobami zaangażowanymi w działalność polityczną przez oczyszczanie rozumu i formację etyczną, aby wymagania sprawiedliwości stały się zrozumiałe i politycznie wykonalne. Polityka umożliwia więc sprawowanie władzy świeckiej, a katolicka nauka społeczna pozwala określić jej „duchowe” uwarunkowania.

Polityka i katolicka nauka społeczna powinny zachować swoją autonomię i suwerenność. Wynika to stąd, że sprawy duchowe i doczesne podlegają innym władzom: pierwsza kościelnej²⁶, druga świeckiej. „Każda z nich jest suwerenna w swym rodzaju; każda ma pewne dobrze określone granice, wy-

²⁴ Tamże, 200.

²⁵ Benedykt XVI, *Deus Caritas est*, 28a.

²⁶ „Bóg ma prawo do rządzenia państwami i jednostkami. Nic innego nie było celem przyjścia Naszego Pana na ten świat. On musi tu panować poprzez inspirowanie praw, poprzez uświęcanie moralności, poprzez oświecanie edukacji, poprzez kierowanie zgromadzeniami, poprzez kierowanie działaniami rządów i rządzących. Wszędzie tam, gdzie Jezus Chrystus nie korzysta z tego prawa, panuje nieporządek i dekadencja” (Biskup Pie do Napoleona III Bonaparte). O. Théotime od św. Justyna, *La Royauté Sociale de N.S. Jésus-Christ, d'après le cardinal Pie*, Paryż 1925, Beauchesne, s. 117-121.

znaczone zgodnie z jej naturą i jej szczególnym celem. Każda więc zakreśla pewnego rodzaju sferę, w której jej działania się zamykają *iure proprio*²⁷.

Te dwie władze są jednak od siebie zależne, bo ich źródłem jest Bóg. „Jeśli więc władza pochodzi od Boga, to władzy nie można używać przeciwko Bogu, gdyż podcinać się będzie gałąź, na której się siedzi, naruszając fundament, na którym opiera się społeczność. W rzeczywistości tak bywa, że ilekroć władza jest sprawowana przeciwko Bogu, traci się podstawę i tytuł do rozkazywania obywatelom i do zobowiązania ich do posłuszeństwa, bo w imię czego mają oni być jej posłuszni? Jeśli władza jest pochodzenia Bożego, jeśli wynika z natury życia społecznego, w którym żyje człowiek, mający prawa nadane od Boga – to taka władza musi odwołać się do sumienia, którym rządzi Bóg (...). W takim razie anachronizmem będzie jakikolwiek ateizm państwowy czy polityczny. Anachronizmem również będzie montowanie aparatu ateizującego społeczeństwo, aby usposabiał obywateli przeciwko Bogu, od którego wszelka władza w swej istocie pochodzi”²⁸.

Sprawiedliwe prawo – wyzwanie dla polityki i Kościoła

Ubi societas, ibi ius – gdzie społeczeństwo, tam prawo. Dotyczy to zarówno państwa, jak i Kościoła, dlatego i państwo tworzy prawo (władza ustawodawcza) i Kościół ma swoje prawo kanoniczne, którego twórcą jest hierarchia kościelna, a źródłem Objawienie i Magisterium. Stosowanie prawa inaczej jednak wygląda w polityce, a inaczej w Kościele. Do zapisów prawa państwowego (stanowionego – *ius positivum*) musi się stosować władza wykonawcza, a władzy sądowniczej przypada funkcja stosowania prawa do sprawiedliwego rozsądzania sporów. Dla obywatela, członka społeczności, nie wystarcza jednak, że zabezpieczeniem prawa jest demokracja. Według Magisterium błędne jest bowiem twierdzenie, że z woli czy to poszczególnych ludzi, czy też niektórych społeczności, jako ze swego pierwszego i jedyne go źródła, rodzą się prawa i obowiązki obywateli, wypływa moc obowiązująca konstytucji, a rządzący otrzymują władzę rozkazywania²⁹. W katolickiej nauce społecznej przyjmuje się założenie, że to Bóg zabezpiecza Prawo, którym powinni kierować się obywatele w swoim sumieniu, dokonując wyborów i podejmując decyzje. I tutaj widać współzależność demokracji i prawa

²⁷ Leon XIII, *Encyklika „Immortale Dei”*, PIN 136; por. Denzinger 1866.

²⁸ S. Wyszynski, *Kazania świętokrzyskie*, Rzym 1974, s. 48-49.

²⁹ Por. Leon XIII, *List apostolski „Annum ingressi”*, *Acta Leonis XIII*, 23, 1902-1903, 52-80.

Bożego. Wyraża to *adagium*: „demokracja znaczy: przestrzegać reguł gry, nawet jeżeli nie patrzy sędzia” (Manfred Hausman).

Sama demokracja nic bowiem nie znaczy, jeśli to sam człowiek nie będzie odnosił prawa, które stosuje, do jego Źródła³⁰. Oznacza to, że choć wspólnota polityczna i władza publiczna opierają się na naturze ludzkiej, to jednak należą do porządku określonego przez Boga. Dlatego konieczne jest zabezpieczenie Źródła prawa w sumieniu każdego człowieka, aby ustanawiane prawo nie pozwalało na to, czego zabrania sumienie. Dopiero tak zabezpieczone prawo umożliwi obywatelom wybór formy ustroju i władz według ich wolnej woli (KDK 74). Podstawą synergii polityki i demokracji z jednej strony, a Kościoła z drugiej strony nie jest więc samo prawo, ale jego źródło: Bóg³¹. To On objawia ludziom, jakie powinno być sprawiedliwe prawo, a demokratyczna władza, kierując się Bożym prawem, określa, co jest prawem dla społeczności. Jednak ostatecznym kryterium obowiązywalności prawa jest sumienie każdego człowieka.

Sumienie a wolność w prawdzie

Wyrzuty sumienia są nieodpartym dowodem naszej wolności woli³². To twierdzenie obowiązuje każdego człowieka niezależnie od deklaracji wiary lub niewiary. Z perspektywy katolickiej nauki społecznej postępowanie zgodne z własnym sumieniem w sferze życia w strukturach demokratycznych obowiązuje bowiem wszystkich obywateli. Powinni więc zawsze przeciwstawiać się takim działaniom sprawujących władzę, które podważają prawa człowieka albo je gwałcą³³, gdyż pozbawione są wszelkiej mocy obowiązującej³⁴.

³⁰ „Jest wielka różnica między prawami boskimi a ludzkimi. Ale żyć musimy według obu” (K. Follet, *Filary ziemi*, 1989).

³¹ „Kościół uczy królów dbać o narody, narody słuchać królów, wykazując tym sposobem, że nie wszystkim należą się wszystkie prawa, lecz wszystkim miłość, a nikomu krzywda”. Św. Augustyn, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* 1, 30, 53.

³² L. Kołakowski, *Miniwykłady o maxi-sprawach*, Kraków 1999, s. 79.

³³ Źródłem i syntezą tych praw jest w pewnym sensie wolność religijna, rozumiana jako prawo do życia w prawdzie własnej wiary i zgodnie z transcendentną godnością własnej osoby. Por. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1988*; *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1991*, *L'Osservatore Romano*, 19 grudnia 1990; DWR 1-2.

³⁴ Por. Pius XI, *Encyklika „Mit brennender Sorge”*, 39-43, AAS 29 (1937) 158-160; *Encyklika „Divini Redemptoris”*, 30, AAS 29 (1937) 79; *Orędzie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia 1942 r.*, AAS 35 (1943) 9-24. „Prawo ludzkie ma o tyle moc obowiązującą, o ile jest zgodne z właściwymi zasadami. Wobec tego jest rzeczą oczywistą, że

Katolicy zobowiązani są dodatkowo do unikania kompromisów, z powodu których bądź religia, bądź też nieskazitelnosc obyczajów mogłyby ponieść szkodę³⁵. Uzasadnieniem tego nakazu jest porządek duchowy, którego źródłem jest Bóg. „Równocześnie jednak powinni przyjąć postawę pełną obiektywnej życzliwości dla poglądów innych, nie starać się obracać wszystkiego na własną korzyść i okazywać gotowość do lojalnej współpracy w dążeniu do osiągnięcia wspólnymi siłami tego, co albo jest dobre z samej swej natury, albo też do dobrego prowadzi”³⁶.

Kościół, kierując się prawdą chrześcijańską, nie dąży do tego, aby ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną, gdyż życie ludzkie w historii realizuje się na różne sposoby, które nie są jednak doskonałe. Dlatego metodą Kościoła jest poszanowanie wolności przy niezmiennym uznawaniu transcendentnej godności osoby ludzkiej. Wolność jednak w pełni jest dowartościowana tylko poprzez przyjęcie prawdy: w świecie bez prawdy wolność traci swoją treść, a człowiek zostaje wystawiony na pastwę namiętności i uwarunkowań jawnych lub ukrytych. Chrześcijanin żyje wolnością (por. J 8, 31-32) i służy jej zgodnie z misyjną naturą swego powołania, ofiarowując innym prawdę, którą sam poznał. W dialogu z innymi ludźmi, chrześcijanin powinien uszanować każdy fragment prawdy, obecny w konkretnym życiu i w kulturze poszczególnych osób oraz Narodów, pozostając jednak wiernym temu, co poznał dzięki wierze i właściwemu używaniu rozumu³⁷.

Deprawacja władzy

Celem polityki w demokratycznych formach rządów powinno być dobro wspólne. Często zdarza się jednak, że słuszne postulaty społeczeństwa roz-

powinno się ono wywodzić z prawa wiecznego. O ile więc odchyła się od tych właściwych zasad, jest prawem niesłusznym; nie posiada ono wtedy cech prawa, lecz raczej jest jego pogwałceniem”. Św. Tomasz, *Summa theologiae* I-II, 93, 3 ad 2; por. Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia 1944 r.*, AAS 37 (1945) 5-23.

³⁵ Kościół ma prawo i obowiązek nie tylko bronić nauki wiary i moralności, lecz również występować autorytatywnie wobec swych synów w sprawach dotyczących rzeczy doczesnych, kiedy wyniknie potrzeba rozsądnego, w jaki sposób należy wprowadzać tę naukę w życie. Por. Jan XXIII, *Encyklika „Mater et Magistra”*, 239, AAS 53 (1961) 454. 457; por. Leon XIII, *Encyklika „Immortale Dei”*, ASS 18 (1885) 178; Pius XI, *Encyklika „Ubi arcano”*, AAS 14 (1922) 698; Pius XII, *Przemówienie do delegatów Międzynarodowego Związku Stowarzyszeń Kobiet Katolickich uczestniczek Światowego Kongresu z dnia 1 września 1947 r.*, AAS 39 (1947) 486.

³⁶ Por. Jan XXIII, *Encyklika „Mater et Magistra”*, 239, AAS 53 (1961) 454. 456.

³⁷ Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, 46.

patruje się bez użycia kryteriów sprawiedliwości i moralności. Takie odstępstwa od zasad moralności politycznej prowadzą jednak do zniechęcenia i apatii, a w konsekwencji do zaniku zaangażowania politycznego i ducha obywatelskiego ludności, która czuje się poszkodowana i zawiedziona. Wynika stąd coraz większa niezdolność do włączania korzyści partykularnych w konsekwentny obraz dobra wspólnego, które nie jest zwykłą sumą korzyści partykularnych, ale wymaga ich oceny i pogodzenia w oparciu o sprawiedliwą hierarchię wartości i w ostatecznym rozrachunku, o właściwe zrozumienie godności i praw osoby³⁸.

Podważanie wartości dobra wspólnego w polityce prowadzi do bolesnych konsekwencji społecznych. Dlatego bardzo często programy, które biorą początek w idei sprawiedliwości i mają służyć jej urzeczywistnieniu we współżyciu ludzi i społeczeństw, ulegają w praktyce wypaczeniu, bo nad sprawiedliwością wzięły górę inne negatywne siły, takie jak zawziętość, nienawiść czy nawet okrucieństwo, a chęć zniszczenia przeciwnika, narzucenia mu całkowitej zależności, ograniczenia jego wolności, staje się istotnym motywem działania. Prowadzi to w efekcie do upadku wielu podstawowych wartości, które stanowią dobro ludzkiej i chrześcijańskiej moralności (kultury moralnej). Skutkiem permissywizmu moralnego jest natomiast brak poszanowania dla życia ludzkiego, dla małżeństwa, dla stałości rodziny. W parze z tym idzie kryzys prawdy w stosunkach międzyludzkich, brak odpowiedzialności za słowo, czysto utylitarny stosunek do człowieka, zatarata poczucia prawdziwego dobra wspólnego i łatwość, z jaką ulega ono alienacji; wreszcie skutkiem jest desakralizacja, która często przeradza się w „dehumanizację”. Człowiek i społeczeństwo, dla którego nic już nie jest „święte” ulega moralnej dekadencji³⁹.

Pewnym podsumowaniem tej diagnozy, z odwołaniem się do naszej, polskiej rzeczywistości, niech będzie jej „wizja literacka”: „– Jest źle, no, oczywiście źle, ale kto temu winien? Pewno wszyscy, i ci z prawej, i ci z lewej, i ci z centrum. Pierwej byli u władzy ci, co twierdzili, że polityka to świństwo, a teraz są ci, co znajdują, że to fałszywa gra. A i jedni, i drudzy zapominali dodać, że to kokosowy interes. Tylko trzeba umieć brać się do tego interesu. – No, a nadużycia? A kupczenie przekonaniem, a korupcja? Trylski wzruszył ramionami. – *Humanum est*. Były i będą. – A moralność, a etyka, przecież kiedyś się za to będzie ponosić odpowiedzialność? Redaktor roześmiał się serdecznie. – Bądź-

³⁸ *Tamże*, 47. Tylko władza, która poddaje się kryteriom i osądowi nieba, może się stać władzą służącą dobru. I tylko władza, której towarzyszy błogosławieństwo Boże, może być godna zaufania. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1.

³⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in Misericordia”*, 12.

my łagodni! Kto ma żądać sprawozdania? – Choćby historia, choćby przyszłe pokolenia. A i dziś opozycja obsypuje was zarzutami bardzo ciężkimi. – Myśmy pisali to samo o nich, gdy oni byli u władzy. To, przyjacielu, są fatalaszki. Przyjdą znów oni – znowu my będziemy ciskać pioruny⁴⁰.

Na koniec tej diagnozy należy zapytać:

Czy katolicka nauka społeczna „widzi” wyjście z tej trudnej sytuacji społeczno-politycznej?

W katolickiej nauce społecznej nie ma gotowych rozwiązań, ale można znaleźć wyraźne podpowiedzi dla ich poszukiwań. I tak najpierw należy przywołać argument eschatologiczny, który wskazuje na ostateczny cel Kościoła, a także stanowi podstawę weryfikacyjną dla aktywności chrześcijan w działalności społeczno-politycznej. Jeśli zdarza się, jak to zostało przedstawione w diagnozie powyżej, „że władza publiczna czasem jest sprawowana nierozważnie i bez umiaru, nauka Kościoła katolickiego nie pozwala powstać samemu przeciw nim, by nie powodowało to jeszcze większego zakłócenia porządku, a społeczeństwo nie odniosło jeszcze większej szkody. Jeżeli sytuacja pogorszy się tak, że nie będzie już widać żadnej nadziei ocalenia, to należy szukać ratunku w zasługach cierpliwości chrześcijańskiej i ciągłych modlitwach do Boga. Gdyby zaś samowola ustawodawców i władców nakazywała lub wprowadzała to, co zaprzeczałoby prawu Bożemu lub naturalnemu, to godność i obowiązek chrześcijańskiego imienia, a także wskazania Apostolskie zalecają, by bardziej słuchać Boga niż ludzi (Dz 5, 29)⁴¹.

I druga podpowiedź. „Doświadczenie przeszłości i współczesności wskazuje na to, że sprawiedliwość sama nie wystarcza, że – co więcej – może doprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia siebie samej jeśli nie dopuści się do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach owej głębszej mocy, jaką jest miłość. To przecież doświadczenie dziejowe pozwoliło, między innymi, na sformułowanie twierdzenia: *summum ius – summa iniuria*. Twierdzenie to nie deprecjonuje sprawiedliwości, nie pomniejsza znaczenia porządku na niej budowanego, wskazuje tylko w innym aspekcie na tę samą potrzebę sięgania do głębszych jeszcze sił ducha, które warunkują porządek sprawiedliwości⁴².

⁴⁰ T. Dołęga-Mostowicz, *Ostatnia brygada*, cz. 1, rozdz. VI (rozmowa Dowmunta z redaktorem Trylsksim).

⁴¹ Leon XIII, *Encyklika o błędach socjalistów, komunistów i nihilistów „Quod apostolici muneris”*, 7.

⁴² Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in Misericordia”*, 12.

I odpowiedź trzecia, którą formułuje klarownie biskup Baldwin: „Myśl o tym, co należy czynić, jest słuszna, jeśli kierowana jest wolą Boga. Intencja jest godziwa i święta, kiedy z całą prostotą zwraca się ku Bogu. Całe nasze życie i każdy czyn będą przeniknięte światłem, jeśli oko będzie uczciwe i szczerze. Jest takim wówczas, kiedy dzięki należytemu zastanowieniu wie, co należy czynić, a działając z prostotą i w dobrej intencji, unika wszelkiej dwulicowości. Rozumne zastanowienie nie dopuszcza błędu, dobra zaś intencja wyklucza udawanie. Na tym właśnie polega prawdziwe rozeznanie, to jest na połączeniu zastanowienia i dobrej intencji”⁴³.

Na podsumowanie odpowiedź czwarta: „Dzisiaj już trudno wymyśleć jakąkolwiek wypowiedź Kościoła czy też o Kościele, która by pojęcie cywilizacji miłości pomijała. Wiąże się ono ze starochrześcijańską tradycją «Kościoła domowego», ma jednak równocześnie precyzyjne odniesienie do współczesnej epoki. Sam wyraz «cywilizacja» etymologicznie pochodzi od «*civis*» – «obywatel» i podkreśla wymiar polityczny bytowania każdego człowieka. Natomiast głębszy sens wyrażenia «cywilizacja» jest nie tyle polityczny, ile po prostu «humanistyczny». Cywilizacja należy do dziejów człowieka, odpowiadając jego duchowości oraz moralności: stworzony na obraz i podobieństwo Boże człowiek otrzymał świat z rąk Stwórcy z zadaniem, by tworzył go na swój obraz i podobieństwo. W spełnianiu tego zadania odnajduje swe źródło cywilizacja, to znaczy ostatecznie «humanizacja świata»⁴⁴.

I na koniec słowa Prymasa Tysiąclecia, kard. Stefana Wyszyńskiego, które zbierają wszystkie myśli tego artykułu: „Naród nasz ma w sobie dużo uczuciowych popędów i odruchów. Niekiedy za nimi idzie. Powstają z nich dzieła sztuki, wielkie i wzniosłe porywy, potężne zwycięstwa. Są one kwiatami naszych dziejów i kultury narodowej, ale aby te kwiaty mogły wyrosnąć, ziemia musi być owdądnięta, opanowana i wypracowana. Musimy czuwać nad nią i trzymać ją „obiema dłońmi” w swej spokojnej, trzeźwej myśli, woli i sercu. (...) I naszym narodowym być albo nie być jest nakaz władania sobą, spokój, równowaga, trzeźwość, umiejętność rządzenia wszystkimi swymi porywami, odruchami, namiętnościami, skłonnościami i uczuciami. W obliczu szczytów, które dziurawią niebo i wyciągają swe ramiona w bezkresy, można niekiedy ulec nieładowi uczuć. Tymczasem kto chce wejść na szczyt musi zaczynać od dołu, a potem iść krok za krokiem, nie przyspieszając go. Zły to taternik czy alpinista, który zaczyna wspinaczkę w góry od zrywu

⁴³ Z traktatów Baldwina, biskupa kanterberyjskiego, w: *Liturgia Godzin*, t. 3, s. 252.

⁴⁴ Jan Paweł II, *List do rodzin „Gratissimam sane”* z okazji Roku Rodziny 1994, 13.

i wielkiego wysiłku. Dobry – idzie krok za krokiem, powoli, spokojnie. Możemy się tutaj uczyć jak kierować sobą, rodziną swoją, narodem i państwem. To musi być cierpliwy, spokojny krok za krokiem. Wypadnie niejednego się wyrzec, niejednego sobie odmówić, niejedno w sobie opanować. Trzeba będzie zdobyć się na cierpliwość i umiejętność koordynowania wszystkich swoich porywów. Za tę cenę przeprowadza się spokojnie łódź wśród burzy, aby uratować wszystko, co w niej jest. Wymaga to wiele cierpliwości, spokoju i umiejętności władania sobą. Każdy, kto chce władać państwem, narodem, Kościołem czy rodziną musi naprzód nauczyć się władać sobą” (kard. Stefan Wyszyński, słowa wypowiedziane w 1957). Dla tych zaś członków Kościoła, których uwiera „ludzki” wymiar wspólnoty świętych i grzeszników rada: „Błogosławieni ci, którzy cierpią, kiedy nie widzą Kościoła tak pięknego, jakby chcieli, i pozostają mimo to poddani i wierni” (Teilhard de Chardin).

Polska tradycja mistyczna

Wstęp

Obraz polskiej duchowości wciąż jeszcze pozostaje w naszej historiografii niepełny. Nie posiadamy wyczerpującej monografii tradycji duchowej jaka kształtowała się właściwie od XII wieku. Możemy dopiero mówić o rodzimej teologii duchowości w XVII wieku, w którym św. Stanisław Papczyński powołuje pierwszy zakon polski ojców marianów. Ale właściwe odrodzenie duchowe na ziemiach polskich pod zaborami występuje na przełomie XIX i XX wieku. W tym okresie wpływ zachodnich ośrodków odrodzenia duchowego zaznaczył się dopiero po powstaniu listopadowym, a zwłaszcza po powstaniu styczniowym, gdy po jego upadku część Polaków znalazła się na emigracji. Wówczas pierwsza emigracja, która na terenie Francji spotkała się z odrodzeniem katolickim, zrozumiała potrzebę duchowej odnowy kraju, tworząc polską szkołę duchowości zmartwychwstańczej. Pod zaborem rosyjskim powstaje druga polska szkoła duchowości honorackiej. Również rodzi się dalsza rodzima duchowość, szczególnie rozwijająca się w powstających polskich żeńskich zgromadzeniach zakonnych. Oczywiście na polską duchowość ma wpływ duchowość „importowana” przez zakony europejskie powstające na polskich ziemiach. Natomiast nas interesuje specyfika duchowości, zwłaszcza mistyki rodzimej.

Prawie nieznaną jest polska mistyka przeżyciowa i studyjna, jaka rodziła się w ciągu 1000 letniej tradycji. Największy jej rozkwit przypada na przełom XIX i XX wieku, w którym polska mistyka przeżyciowa kobiet zajmuje znaczące miejsce na mapie duchowości europejskiej. W ramach której musimy również wyróżnić mistykę przesłania, objawioną przez nasze mistyczki.

Dlatego po raz pierwszy w dziejach polskiej duchowości i mistyki przeżyciowo-studyjnej można wyróżnić sześć okresów: I. Lata od XII do XVII w.; II. Wiek XVII, który nazywam pierwszym „złotym okresem mistyki”; III. XVIII wiek i połowa XIX wieku; IV. Druga połowa XIX w. i początek XX wieku (do 1914), to drugi „złoty okres mistyki”; V. Okres XX-lecia między-

wojennego [1914-1939], jest trzecim „złotym okresem mistyki”; VI. Czasy współczesne¹. Dlatego można powiedzieć, że mistyka przeżyciowa najbardziej charakteryzuje rodzimą duchowość, ponieważ w niej wyraża się przede wszystkim cnota miłości, będąca źródłem świętości chrześcijanina. Ukazuje ona właściwy rozwój świętości od momentu chrztu świętego aż do odejścia do Pana.

Odrodzenie życia mistycznego kobiet mistyczek

Fenomenem polskiej duchowości jest mistyka przeżyciowa kobiet, która szczególnie rozwinęła się w XIX i XX wieku oraz w czasach współczesnych. Papież Franciszek nazywa ten fenomen „geniuszem kobiety”, który przejawia się w kobiecych stylach świętości (GeE 12). Jednak mistyka przeżyciowa kobiet jest wydarzeniem wyjątkowym w całej historii polskiej duchowości. Poznajemy ją na podstawie spisanych „Dzienników duszy”, które dają świadectwo głębokich przeżyć duchowych. Opisują one osobisty szczyt życia mistycznego jako owoc wieloletniej współpracy z łaską Bożą. W ten sposób możemy poznać ich pracę wewnętrzną podjętą z działaniem Boga. W ich tekstach Bóg nie tylko jawi się jako przedmiot wiary i dedukcji rozumowej, ale Jego rzeczywistość jest przedmiotem doświadczenia przeżywanego. To, w co inni wierzą na podstawie Pism natchnionych i nauczania kościelnego, mistycy znają na podstawie osobistego doświadczenia przeżywanego dogłębnie w duchu i ciele. Stąd też ich teksty są materiałem do poznania rozwoju życia mistycznego, czyli świętości, ponieważ je obrazują, wyrażają na zewnątrz i ukazują autentyczność tego doświadczenia mistycznego. Chodzi tutaj o doświadczenie szczytowe, czyli o wydarzenie o najwyższej intensywności emocjonalnej, które obejmuje człowieka w jego całości. Jest to doświadczenie, którego nie można w całości wyrazić słowami. Jest ono opisywane jako pełne przeniknięcie się duszy z Bogiem, jako „absolutną bliskość” z Bogiem. Zatem są one tekstami mistycznymi w sensie ścisłym, gdyż mówią o doświadczeniu zjednoczenia duszy z Bogiem. Dlatego one ujmują chronologicznie dane wydarzenia duchowe, gdyż pragną je przekazać innym, aby służyły na drodze świętości. Można ich „Dzienniki duszy” nazwać „przewodnikami” na drodze świętości. A życie mistyczne jest sztuką najwyższej świętości, dziełem najwyższego umiłowania Boga i bliźniego. Trzeba jednak zaznaczyć, że „Dzienniki duszy” chociaż zawierają w dużej

¹ Por. S. Urbański, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy* (Mistyka polska 20), Warszawa 1999, s. 11-20; tenże, *Mistyka przeżyciowa z obrazem mistyki studyjnej* (Mistyka polska 151), Warszawa 2017.

części teksty mistyczne, których centrum stanowi wydarzenie zjednoczenia, to jednak podejmują również inne zagadnienia, na przykład dotyczące rozwoju życia duchowego².

Życie mistyczne jest normalną drogą rozwoju życia duchowego. Jest tylko szczególnym sposobem doświadczenia obecności Boga, w przeżyciu którego człowiek zdaje sobie sprawę z bezpośredniej Jego interwencji w życie duchowe. W ten sposób „boskość” przenika do najbardziej skrytych zakątków chrześcijanina, przekształcając jego osobowość na swój sposób myślenia i działania. Człowiek-mistyk, aby osiągnąć ten stan, który go duchowo przekształca, musi przekraczać liczne etapy rozwoju wewnętrznego. W zależności od tego, ile miejsca w tym procesie rozwoju zajmuje sam Bóg, a ile człowiek, można mówić o stopniach tego postępu. Dlatego wyznacznikiem stanu mistycznego jest bezustanna ewolucja, która praktycznie nigdy się nie zatrzymuje; teoretycznie zaś realizuje się w tym, co nosi nazwę „zaślubin duchowych”³.

A więc życie mistyczne jest normalnym i pełnym rozwinięciem otrzymanej w sakramencie inicjacji łaski uświęcającej. Człowiek zostaje zanurzony w tym życiu dzięki działaniu cnót teologalnych i darów Ducha Świętego, które ogarniają jego władze. Powyższe dary nadprzyrodzone są wprawdzie wspólną zasadą życia mistycznego i życia chrześcijańskiego w ogóle, ale w tym ostatnim łaska objawia się jeszcze według sposobu ludzkiego działania człowieka pod wpływem cnót. Stąd też papież Franciszek twierdzi, że „prymat (w rozwoju życia duchowego) należy do cnót teologalnych, których przedmiotem i motywem jest Bóg. W centrum jest miłość” (GeE 60). Natomiast w życiu mistycznym bardziej według sposobu nadprzyrodzonego działa człowiek dzięki tym darom, które są po prostu intensywnością i dynamizmem życia duchowego człowieka w Bogu. Jest ono w sposób szczególnie spowodowane natchnieniem Ducha Świętego, otrzymanego w sakramencie chrztu. Dlatego papież Franciszek pisze, „pozwól, by łaska twego chrztu owocowała na drodze świętości... Ona w głębi jest owocem Ducha Świętego w twoim życiu” (GeE 15). Wraz z tego rodzaju otrzymanym wyposażeniem do działania nadprzyrodzonego na poziomie dziecka Bożego człowiek zostaje wyniesiony ontycznie, staje się „nowym stworzeniem” przez wszczęcie w Chrystusa, partycypuje w życiu Boga. W takim razie w życiu duchowym od momentu chrztu świętego w ogóle tkwi „zarodek” życia mistycznego, który może rozwinąć się w tę formę wyższą. W ten sposób możemy każdego

² Por. J. Królikowski, *Mistyka i tekst mistyczny*, „Zeszyty historyczno-teologiczne” 15-16 (2009-2010) 191-204.

³ Por. P. Ogórek, *Mistyka według Tomasza Mertona*, Warszawa 1996, s. 88-89.

chrześcijanina nazwać „mystykiem”, ponieważ żyje on nieustannie w środowisku mistycznym udzielania się Boga i komunikowania się z Nim⁴.

A więc cały proces życia mistycznego polega na rozwoju cnót nadprzyrodzonych, a przede wszystkim miłości, która wiedzie do całkowitego zjednoczenia z Bogiem. To całkowite umiłowanie Boga, miłosne zjednoczenie z Nim jest szczytem życia duchowego chrześcijanina. Zatem chrześcijanin przechodzi różne fazy w swojej drodze ciągłego rozwoju miłości, fazy nie jako oddzielne przedziały, ale jako nieustanny jednolity proces ku świętości. Stąd też jego życie mistyczne będzie ciągle rozwijać się dynamicznie, uświadamiając chrześcijaninowi, że jest osobą odpowiedzialną za ten rozwój miłosnej relacji do Boga. Ma przyjąć tę miłość Boga i na nią odpowiedzieć swoją miłością. Każde to doświadczenie miłości Boga, chociaż wywołuje w duszy chrześcijanina zachwyty miłości, to jednak wyzwala jeszcze większą tęsknotę za całkowitym zjednoczeniem z Nim w zaślubinach duchowych. Powoduje ją „fala miłości”, która ciągle ogarnia duszę chrześcijanina. Dlatego papież Franciszek nazywa świętością „życie pełnią miłości” (GeE 21).

Odpowiedź Bogu na Jego miłość wyraża się w miłości, miłość za miłość, która może ugasić wyrażone przez Jezusa „pragnienie”. Jest to wymiana miłości między Bogiem a człowiekiem, opisana często przez mistyczki jako wymiana serc ze swoim jedynym Oblubieńcem. Zatem papież Franciszek stwierdza, że „miarą świętości jest to, jak wiele jest w naszym życiu z Chrystusa, oraz na ile, mocą Ducha Świętego, kształtujemy nasze życie na podobieństwo Jego życia” (GeE 21).

Zjednoczenie z Bogiem więc dokonuje się w miłości. Miłość, aby mogła pełnić funkcję jednoczącą, musi być przeżywana wzajemnie. Bóg może oddać się człowiekowi jedynie wtedy, gdy człowiek zwróci się do Niego z miłością. Przyczyną takiego stanu jest fakt, że Bóg jest Miłością i nie może być przyjęty inaczej jak tylko przez miłość. Tylko miłość może całkowicie oddać człowieka Bogu i tylko miłość może sprawić, aby Bóg oddał się jemu. Człowiek bowiem przez swoje uzdolnienie wlaną cnotą miłości może odpowiedzieć Bogu przez miłość. Ta miłość może ciągle wzrastać, ponieważ jej celem jest nieograniczony Bóg. Wówczas człowiek pozostając nadal sobą staje się upodobniony do Boga. Niczego nie chce dla siebie, pragnie natomiast wszystkiego dla Umilowanego, a nawet wyrzeka się swego dobra na Jego korzyść. Miłość łączy ich tak mocno, że czyni ich jednym przez miłość. Dlatego papież Franciszek podkreśla, że „miarą doskonałości osób jest stopień ich miłości” (GeE 37) i by lepiej „odpowiedzieć na miłość Boga” (GeE 45), który „w nas mieszka, ale lepiej powiedzieć, że to my w Nim mieszkamy, że On nam po-

⁴ Por. P. Ogórek, *Czym jest świętość*, Kraków 1982, s. 41-59.

zwala żyć w Jego świetle i w Jego miłości. On jest naszą świątynią” (GeE 51)⁵.

I ta miłość, jako charakterystyczna cecha, kształtowała oblicze polskiej duchowości, nie tylko poprzez życie mistyczek, ale i innych świętych. To ona wyraża zasadniczą egzystencję człowieka wierzącego, chociaż objawia się najmocniej we wnętrzu serca. Dlatego jest tak nam bliska, gdyż mistyczki ukazują głębszy sens cierpienia czy doświadczeń krzyża w jedności z Jezusem. Przede wszystkim ukazują piękno miłości Boga i samego człowieka. A właściwie mówią o Jego wielkiej miłości do ludzi i oczekiwaniu na naszą miłość. A to wyraża, jak już zaznaczono, istotę świętości. Czytając „Dzienniki duszy” mistyczek uczymy się realizacji świętości, na ich wzór, bo wiodących przez samego Jezusa. Również znajdujemy odpowiedź na trudne pytania dla człowieka, które najczęściej dotyczą cierpienia, choroby, krzywd ludzkich, niesprawiedliwości na ziemi. Z drugiej strony uczą nas walki z lenistwem, oziębłością, z pesymizmem, z wielkimi słabościami na drodze życia duchowego. Przedstawiają nam cel życia i sam proces, walkę duchową ze słabościami, z pokusami szukania osobistych korzyści. Głębszy opis tych cech polskiej duchowości wykazałby wielkie podobieństwo do pięciu cech podanych przez papieża Franciszka jako wspaniałe przejawy miłości Boga i bliźniego (GeE 111-139).

Taki opis życia mistycznego pozostawiły nam polskie mistyczki w swoich „Dziennikach duszy”. Albowiem ich wielki rozkwit mistyki przeżyciowej jest dowodem wielkiego działania Boga i otwarcia się na Jego łaski. Przedstawię więc polskie mistyczki chronologicznie. Jako pierwszą można wymienić Teresę od Jezusa (Annę Marchocką – 1603-1652), J. Karską, bł. M. Darowską, bł. C. Borzęcką, W. Malczewską, K. Białecką, E. Cejzik, bł. A. Truszkowską, C. Działyńską, bł. F. Siedliską, bł. M. Wiecką, św. Faustynę, bł. A. Salawę, bł. M. Karłowską, s. H. Głównyńską, bł. B. Jabłońską, s. L. Nastał, s. A. Renke, R. Celakównę, s. R. Babiak, bł. B. Lament, s. J. Kierocińską, s. I. Dziewałtowską-Gintowt, s. J. Osińską, K. Siwec, s. E. Czacką, s. K. Pieczatowską, s. Z. Tajber, s. Ł. Czechowską, s. H. Majewską, s. I. Naborowską, L. Krakowiecką, s. E. Kalb, s. W. Boniszewską, A. Lenczewską, s. B. Siewierską, Annę Augustyn, s. M. Szyszka⁶. Pomijam odkryte mistyczki z zakonów kontemplacyjnych w Polsce⁷.

⁵ Por. J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 255-262.

⁶ Por. S. Urbański, *Mistyczki niepodległej Polski 1918-2018. Przesłanie Jezusa* (Mistyka polska 152), Warszawa 2018; tenże, *Mistyka przeżyciowa kobiet* (Mistyka polska 143), Warszawa 2015, s. 88-305; tenże, *Mistyka przeżyciowa z obrazem mistyki studyjnej...*, s. 72-154; J. Machniak, *Śłużebnica Boża Siostra Emanuela Kalb*, Kraków 2012; J. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej*, Kraków 1995.

⁷ Por. S. Urbański, *Mistyka przeżyciowa kobiet...*, s. 306-353.

Do mistyki przeżyciowej możemy jeszcze zaliczyć następujących polskich mistyków: bł. R. Chylińskiego (1694-741), ks. B. Markiewicza, bł. H. Koźmińskiego, św. A. Chmielowskiego, św. R. Kalinowskiego, dk. L. Miączyńskiego, B. Jańskiego, ks. P. Semenenko, św. M. Kolbe, ks. J. Balickiego, ks. W. Gurgacza, ks. F. Blachnickiego⁸.

Można powiedzieć, że polską duchowość cechuje wrażliwość miłości Boga i wiara w Niego. Ta wrażliwość u naszych świętych rodziła ewangeliczną dynamikę o osobiste zbawienie i zbawienie narodu, a tym samym walkę o wolność Ojczyzny. Albowiem polskie mistyczki i mistycy, przeżywając doświadczenie mistyczne miłości Boga, które pozostawiło w nich niezapomniane uczucie, łączyli życie mistyczne z aktywnością apostołską. Starali się ukształtować chrześcijanina jako świętego i mistyka. Dlatego głębokie życie mistyczne nie jest przeszkodą w codziennej pracy i zajęciach. Mistyk to człowiek dynamiczny i twórczy, to człowiek modlitwy i działania, to człowiek miłości bliźniego, o czym szczególnie pisze papież Franciszek (GeE 140-157).

Mistyka przeżyciowa przesłania

Szeregi polskich mistyczek kształtowały i nadal kształtują życie duchowe wielu pokoleń, nie tylko rodaków. Pozostawione nam bezcenne „Dzienniki duszy” mistyki przeżyciowej, można zaliczyć do „pereł” literatury mistycznej. Jednocześnie przedstawiają przesłanie jako nadzwyczajny charyzmat, który w swoim wezwaniu jest skierowany do całego Kościoła. Mówiąc o przesłaniu mistycznym, mamy na uwadze przesłanie wywodzące się bezpośrednio z miłości nadprzyrodzonej i przesłanie podyktowane misją powierzoną przez Boga. W przypadku naszych mistyczek są zrealizowane obie formy przesłania. Zjednoczenie mistyczne z Bogiem-Miłością otrzymują jako charyzmat i przesłanie, które przekazują w różnej formie apostołatu. Dlatego apostołat i miłość łączą się w doskonałej harmonii jedynie na szczytach przeobrażającego zjednoczenia.

Gdy śledzimy proces życia mistycznego naszych mistyczek, zauważamy, że na pewnym jego etapie odkrywają odpowiednie przesłanie i wewnętrzną konieczność jego nauczania. Mistyczki otrzymują łaskę adekwatną do możliwości jej realizacji i w samej tej łasce znajdują światło, które je potwierdza i precyzuje. A więc mistyczki najpierw otrzymują przesłanie, a dopiero peł-

⁸ Por. S. Urbański, *Zatopieni w Bogu...*, s. 59-80; tenże, *Mistyka przeżyciowa z obrazem mistyki studyjnej...*, s. 72-154.

nia łaski potrzebna do jego doskonałego wypełnienia przychodzi na szczytach życia mistycznego. Od tej chwili mistyczki stają się apostołkami przesłania dzięki odpowiednim do jego misji nadprzyrodzonym darom miłości. Jest to charakterystyczna cecha polskiej mistyki przeżyciowej.

Główną treścią przesłania Bożego miłosierdzia, jakie otrzymała św. Faustyna, jest tajemnica Bożego miłosierdzia, objawiona w osobie i w dziełach Chrystusa, na którą należy odpowiedzieć całkowitym zaufaniem Bogu. To przesłanie obejmuje otwarcie się na sakrament pokuty i Komunię św., które są warunkiem uzyskania łask, związanych z uczczeniem obrazu Jezusa Miłosiernego, obchodzeniem święta Miłosierdzia i odmawianiem „Koronki”. To Boże miłosierdzie wyraża pragnienie powszechnego zbawienia. Człowiek poprzez czyn, słowo i modlitwę realizuje miłość miłosierną, uświęcając siebie.

Siostrze Leonii Nastał Jezus objawia drogę niemowlęstwa duchowego, które ma polegać na naśladowaniu okresu Jego niemowlęstwa, poprzez które chrześcijanin powinien oddawać Bogu chwałę, gdyż ten okres był hymnem tak doskonałej chwały Boga, jakiej Mu dotąd nikt nie oddawał. Stąd też niezbędnym warunkiem świętości jest oddanie się Bogu całą duszą, czyli „przeobrażenie się” w niemowlę na wzór Jezusa. To niemowlęstwo duchowe ludzie powinni przyjąć świadomie, aby się całkowicie uzależnić od Boga i swoje uświęcenie Jemu powierzyć. Jezus nazywa niemowlęstwo „szkołą”. To dążenie do świętości drogą niemowlęstwa duchowego Jezus kieruje przede wszystkim do Polaków. Siostra wyraża przekonanie, że święci są potrzebni Polsce i nazywa ich „pomnikami”, które przetrwają przez wieki.

Zaś od s. Roberty Babiak Jezus żąda, aby ogłosiła przykazanie miłości Boga i bliźniego jako orędzie pod przewodnictwem biskupa przemyskiego w czasie II wojny światowej. Oba przykazania mają być „amnestią” dla całego świata po zakończeniu wojny, dlatego Jezus żąda do niej, żeby były one poznane przez wszystkie pokolenia ziemi. Przesłanie zostało spełnione. 16 stycznia 1944 roku ordynariusz przemyski bp Franciszek Barda wydał list pasterski, dotyczący zachowania dwóch przykazań miłości.

Siostra Zofia Tajber w przesłaniu przypomina prawdę życia Chrystusa w duszy chrześcijanina. Bowiem Dusza Chrystusowa przynależąc do Boskiej Jego Osoby, zasługuje na szczególną cześć. Wobec tego cześć oddawana Duszy Chrystusowej odnosi się do całej Osoby Boga-Człowieka ze specjalnym uwzględnieniem Jego Człowieczeństwa, w którym Duch Święty jest najważniejszą częścią tego Człowieczeństwa. Wówczas Bóg-Człowiek przychodząc do duszy będącej w stanie łaski uświęcającej, zaczyna zakładać w niej swoje mieszkanie i pragnie naszej świadomości o tym pożąda-

niu Jego, gdyż Jego „rozkoszą” jest posiadać duszę na mieszkanie dla Siebie. Dlatego należy kształtować w sobie ducha Chrystusowego, który wymaga wielkiego wysiłku pracy, aby w naszej duszy sam Bóg kształtował Ducha Chrystusowego, by stać się duszą Chrystusa. Wtedy sam Chrystus zamieszkuje w duszy i czyni w niej pałac Bosko-królewski; najprawdziwszy pałac, bo Najwyższego Boga, który jej oddał się cały, w niej żyje i cały jest dla niej na wieki.

Siostra Błażeja Siewierska głosi przesłanie dziękczynienia za Ojcowski plan wobec ludzkości; dziękczynienia za dzieło Odkupienia. Ale wszystko to czyni Jezus przez moc Ducha Świętego. Dlatego ludzie muszą się przyłączyć do Jego dziękczynienia w Eucharystii. Dziękuję za nas, a jednocześnie chce dziękować z nami. Jezus i Bóg Ojciec pragną tylko naszego szczęścia. Człowiek tylko musi wykazać wolną wolę i przyłączyć się do Niego. Wówczas On czyni nas wiecznym darem dla Ojca. Dlatego pragnie się zjednoczyć Chrystus ze swoim odkupionym ludem i odpowiedzieć Ojcu wdzięcznością. To dziękczynienie jako najwyższy hołd uwielbienia, czci i wdzięczności składa ludzkość z Jezusem za dar Bogu Ojcu.

Rozalia Celakówna głosi przesłanie poświęcenia Sercu Jezusowemu. Dlatego ubiegała się o intronizację Bożego Serca. Sam Zbawiciel ukazał jej wartość poświęcenia i cierpienia, a z drugiej strony wielkość życia ukrytego na wzór Świętej Rodziny. Uważa krzyż i Eucharystię za „katedrę uniwersytecką”, z których głoszona jest najwyższa miłość Jezusa ku ludziom. Tajemnicę Wcielenia uważa za najważniejszą w życiu duchowym.

Siostra Wanda Boniszewska otrzymała posłannictwo cierpienia za kapłanów i zakony. Ma być żertwą składaną za kapłanów i zakony. Jej cierpienie fizyczne (choroby, stygmaty), a zwłaszcza duchowe, będą zadawane przez najbliższe osoby. Dlatego przechodzi katusze nieporozumień, odrzucenie przez wszystkich, oszczerstwa potwierdzone dowodami nieprawdziwymi, walkę duchową z szatanem. Stała się „niczym” dla świata, poniżana. To posłannictwo rozumie jako zadośćuczynienie za kapłanów i zakony w Polsce, we Włoszech, w Grecji i Jugosławii⁹.

Wyżej wymienione mistyczki głoszą swoje przesłanie wyraźnie i z taką pewnością siebie, że nikt nie był zdolny zmienić ich zdania. Głoszą z nieodpartą stanowczością swoje przesłanie i zasięg swojej misji specjalnej. Siła tych przesłań płynie z wewnętrznej pewności. Pewność wyznaczonego przesłania i pewność ogarniającej miłości występują razem, gdyż obie wzajemnie się przenikają. Mistyczki czują jak przenika je miłość Boga, co pozwa-

⁹ Por. S. Urbański, *Mistyczki niepodległej Polski 1918-2018...*, s. 253-299.

la im zachować spokój oraz pewność swoich przesłań. Będąc zjednoczone z Bogiem i pogrążone w kontemplacji, całkowicie oddają się zgodnie z Jego wolą misji przesłania.

Zakończenie

Ten wielki skrót na temat polskiej duchowości i mistyki przeżyciowej nie wyczerpuje obszernego zagadnienia. Zwróciłem uwagę na charakterystyczne elementy rodzimej duchowości powstające i rozwijające się jako owoc świętości polskich świętych i mistyków. Nie oznacza to polonocentryzmu, ale trzeba jeszcze bardziej prowadzić badania, aby poznać naszą rodzimą duchowość, która jest teocentryczna, eklezyjalna i maryjna. Odkrywając jej duchowe piękno, w świetle miłości Boga, rozwijało się życie duchowe rodaków i narodu. Można powiedzieć, że ówczesna rzeczywistość Polski była głównym bodźcem do rozwoju życia duchowego i odnowy duchowej narodu. Wiemy, że całe pokolenia Polaków przez 1000 lat żyły w duchowym klimacie Boga-Człowieka i Maryi. Ten klimat kształtował ich świadomość duchową, osobistą relację do Jezusa oraz obyczaje i kulturę.

Wszystkim więc jest dostępna świętość, mimo że droga świętości jest różna z racji „rozmaitych postaw duchowych”. Ale jest ta sama, wspólna i osobista w dziedzinie zjednoczenia z Bogiem. Dlatego człowiek współczesny, odwołując się do tradycji polskiej duchowości, wśród różnych „dróg” może znaleźć własną, osobistą, na której spotka Chrystusa. W ten sposób polska mistyka przeżyciowa, sięgając do jej najgłębszych inspiracji, ukazuje swoją ponadczasowość. Ale badania dotyczące polskiej historii mistyki przeżyciowej są wciąż na początku, a przedstawione tutaj są badaniami pionierskimi.

Impuls jako determinanta architektury decyzji podejmowanych w przedsiębiorstwie

Wstęp

Współcześnie literatura naukowa w wielu obszarach wiedzy podejmuje próbę przywołania i interpretacji kategorii ze swej natury psychologicznych. Dotyczy to także kategorii „impulsu”, która została dostrzeżona w zachowaniach podmiotów gospodarujących – zarówno gospodarstw domowych, jak i przedsiębiorstw. Dowodzi tego między innymi praca R.H. Thalara (laureata Nagrody Nobla w 2017 roku w dziedzinie ekonomii) i C.R. Sunsteina¹. Rozważania podjęte na łamach tej pracy stały się inspiracją do zainteresowania się kwestią impulsu z punktu widzenia nowej ekonomii instytucjonalnej². Osadzone one zostały na gruncie ordoliberalizmu³ i społecznej nauki Kościoła⁴ oraz behawioryzmu⁵.

Mając na uwadze wskazane spostrzeżenia celem artykułu jest dokonanie identyfikacji i charakterystyki impulsu jako determinanty architektury decyzji w przedsiębiorstwie. Punktem wyjścia podjętych dociekań jest rozpoznanie istoty kategorii impulsu i jej interpretacji w sensie ekonomicznym i zarządczym. Przy wielości synonimów tej kategorii, które obciążone są wieloma stereotypami liberalizmu i protekcjonizmu dostrzec należy fakt, iż oba te podejścia łączy zdrowy rozsądek leżący u ich podwalin.

¹ R.H. Thaler – C.R. Sunstein, *Impuls. Jak podejmować właściwe decyzje dotyczące zdrowia, dobrobytu i szczęścia*, Poznań 2007.

² W. Stankiewicz, *Ekonomia instytucjonalna. Zarys wykładu*, Warszawa 2014³.

³ Raporty Fundacji Konrada Adenauera, Apel z Jeny (2009 nr 13) *O odnowę społecznej gospodarki rynkowej*; P. Pysz – T.T. Kaczmarek, *Ludwig Erhard i społeczna gospodarka rynkowa*, Warszawa 2004.

⁴ A. Klose, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985; *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce 2005.

⁵ W. Stankiewicz, *Historia myśli ekonomicznej*, Warszawa 2007³.

W kroku następnym rozważania zostały ukierunkowane na określenie determinanty architektury decyzji w przedsiębiorstwie z punktu widzenia thalerowskiej „teorii szturchnięcia” w oparciu o rozpoznanie jej motywów decyzji na płaszczyźnie ekonomicznej, zarządczej, techniczno-technologicznej, kognitywnej, deliktowej, politycznej, etycznej, społecznej, prawnej i osobistej. Wszystkie one wskazują na fakt, iż architektura decyzji prowadzi w konsekwencji do wyboru odpowiedniej polityki przedsiębiorstwa i strategii jej realizacji.

Ich efektem stało się zgłoszenie propozycji spojrzenia nowej ekonomii instytucjonalnej na kategorię „impulsu” jako determinanty decyzji podejmowanych w przedsiębiorstwie. Odwołuje się ona do paradygmatu nowej ekonomii instytucjonalnej ograniczającej ideę „homo oeconomicus” do wymiaru „homo sapiens” z wszystkimi jego zaletami i przywarami prowadzącymi nie tylko do decyzji racjonalnych, ale również do decyzji obarczonych cechami niedoskonałości. Mimo podglebia behawioralnego „impulsu” dostrzec trzeba w nim także idee zdrowego rozsądku.

Sens ekonomiczny i zarządczy postrzegania kategorii „impuls”

Impuls (nudge) – w znaczeniu używanym przez R.H. Thalara – oznacza delikatne popchnięcie, szturchnięcie. Traktowany jest on jako sygnał – pojedynczy lub seryjny – przesyłany różnymi drogami uruchamiający konkretne działanie. Jest on więc on bodźcem pewnego działania. Odniesione zostało one do pewnego aktu podjęcia pożądanego i określonych działań. Są one zwykle bardzo szybkie i gwałtowne reagujące na różne sytuacje.

W podobnym znaczeniu jej istotę definiuje *Słownik Języka Polskiego* bowiem jako „okoliczności, które pociągają za sobą jakieś zdarzenie”; jako „nagła myśl, uczucie lub wydarzenie, które skłania nas do natychmiastowego działania⁶, a także jako „popęd do działania, pobudka wewnętrzna (rzadziej); czynnik zewnętrzny coś wywołujący; bodziec, podnieta, zachęta”⁷. W literaturze naukowej te kategorię tę rozumie się wieloznacznie, czego wyrazem jest przypisywanie jej wielu synonimów. Dają się one odnieść do wielu sfer ludzkiej działalności, a mianowicie: biologicznej (fizjologicznej), fizycznej (technicznej, technologicznej), zarządczej, informacyjno-informacyjnej, a także społecznej.

Z punktu widzenia biologicznego (fizjologicznego) impuls określa się jako „krótkotrwały stan czynny przewodzony wzdłuż włókna mięśniowego lub

⁶ *Słownik języka polskiego*, t. 2, Warszawa 2007, s. 122.

⁷ *Słownik języka polskiego*, t. 1, A-K, Warszawa 1978, s. 782.

nerwowego”⁸. Jako taki ujawnia on charakter impulsu mięśniowego lub nerwowego.

Z fizycznego punktu widzenia impuls określany jest jako „przebieg zmian wielkości fizycznej (np. napięcia elektrycznego) różniącej się od zera (lub wartości stałej) w ciągu bardzo krótkiego czasu”⁹. Ma on charakter sygnału o skończonych parametrach (czasu, miejsca trwania, sposobu reakcji).

Z zarządczego punktu widzenia impuls będzie dotyczył zainicjowania działań na rzecz spełnienia określonych aspiracji oraz osiągnięcia założonych celów o charakterze ekonomicznych (zarówno finansowych jak i niefinansowych).

Natomiast z punktu widzenia informacyjnego znajdować będzie on odzwierciedlenie w inicjacji działań generujących gromadzenie i przepływ informacji.

Również impuls może mieć charakter społeczny, czego wyrazem jest inicjowanie działań w sferze charytatywnej i dobroczynnej.

Synonimy impulsu można zgrupować w kilka podzbiorów według kryterium znaczenia, a mianowicie: w odniesieniu do bodźca pobudzającego do działania; jako czynnik powodujący powstanie czegoś; jako powód wszczęcia działań; w kontekście żywego wszczęcia działań; w odniesieniu do przyczyny czegoś; jako pobudzenie do działania; jako motyw do działania; jako inicjatywa działania; w odniesieniu do wszczęcia działań; w kontekście słabości do czegoś; w kontekście skłonności ku komuś; w kontekście erotycznym; a także jako zapal do czegoś. W każdym z tych podzbiorów daje się dostrzec te które odnoszą się z reguły pośrednio do sfery ekonomicznej. Wskazać trzeba takie synonimy jak: bodziec, generator, siła sprawcza, inspiracja, motyw, zachęta, determinanta, a także poryw twórczy.

Wszystkie z tych synonimów odnoszone są do teorii ekonomicznych – zarówno tych tradycyjnych, jak i współczesnych. Potwierdzają one, iż podejście behawioralne, nie oznacza negacji sił ekonomicznych. Architektura wyboru musi bowiem uwzględniać kwestie kryjące się w zbiorze pytań: „Kto korzysta? Kto wybiera? Kto płaci? Kto zyskuje?”¹⁰. Odpowiedź na nie wiąże się akceptacją dla funkcjonowania wolnego rynku, ten zaś generuje oprócz pozytywów również konflikty bodźców.

Impuls, mimo iż jest kategorią o rodowodzie psychofizycznym odwołuje się do dorobku intelektualnego człowieka i społeczeństwa będącego odzwierciedleniem zdarzeń i zjawisk, które oddziaływały stymulująco na

⁸ *Tamże*, s. 782.

⁹ *Tamże*, s. 782.

¹⁰ R.H. Thaler – C.R. Sunstein, *Impuls...*, s. 126.

zachowania człowieka – w tym decyzji menadżerskich lub też okazywały się peryferyjne i bezsilne wobec wyzwań generowanych przez otaczający świat. Charakteryzując jego istotę podkreślić trzeba jego nieuniknioność. Jego inicjacja z reguły ma charakter obowiązkowego, przymusowego aktywnego wyboru. Z reguły uznawany jest on jako wyraz słusznej drogi, chociaż może być on nie zawsze najlepszy. Samodzielny wybór, gdy jest trudny i przedstawia liczne możliwości, nie musi prowadzić do najlepszych decyzji.

Impuls odnajduje swoje przeciwieństwo w logicznym myśleniu przywołującym związki przyczynowo-skutkowe oraz przywoływaniu zobiektywizowanych danych i tworzeniu abstrakcyjnych teorii, które mogłyby wyjaśnić otaczającą rzeczywistość. Jego zaistnieniu sprzyja niechęć do pogłębionego myślenia, skłonność do uproszczeń i do wyciągania pośpiesznych wniosków. Jej podłożem jest bardziej kierowanie się odruchami niż refleksją¹¹.

Przywołane rozumienie kategorii „impuls” postrzegać trzeba także przez pryzmat ekonomicznego i zarządczego znaczenia. W obu nich impuls często przeciwstawia się otwartości na argumenty, generuje skłonności do weryfikacji swoich sądów, a także aktualizacji wiedzy.

W sferze ekonomicznej impuls rodzi problemy, które skłaniają do zaistnienia jakiegoś działania. W takiej sytuacji opis i charakterystyka jakiegoś działania, to sąd o nim możliwy jest jedynie przez pryzmat kryterium jego efektów w końcu zainicjowanego działania. Oznacza to, że nie jest to przedsięwzięcie proste, które może dać wynik pozytywny, jak i również negatywny na różnych poziomach jego zaistnienia.

Podobnie niejednoznaczna jest ocena impulsu w sferze zarządczej, którą trzeba identyfikować jako działania kierownicze obejmujące planowanie, organizowanie, decydowanie, motywowanie i kontrolowanie dotyczące dysponowania zasobami gospodarczymi. Oznacza to, że konieczność postrzegania tych funkcji jako sztuki jak i praktyki stosowania środków prowadzących do osiągnięcia celów. Obejmuje ona ogólny zakres działań, procesów i decyzji, których konsekwencje w odniesieniu do zasobów ekonomicznych przedsiębiorstwa ma zapewnić warunki do efektywnego ich funkcjonowania prowadzącego do osiągnięcia postawionych celów przed organizacją (przedsiębiorstwem)¹².

Impuls mający podłoże psychologiczne w odniesieniu do sfery zarządzania gruntuje znaczenie czynnika ludzkiego w organizacji z punktu widzenia

¹¹ *W poszukiwaniu nowych paradygmatów zarządzania*, red. W.M. Grudzewski – I.K. Hejduk, Warszawa 2018, s. 9-30.

¹² M. Wójcik, *Proces podejmowania decyzji w przedsiębiorstwie*, s. 14-37, wydawnictwo@e-bookowo.pl.

jego zdolności, umiejętności, motywacji, a także adaptacji w relacjach pracodawca-pracownik, pracownik-klient) do zaistniałych konkretnych sytuacji. Jego zmiany wiązać należy z realizacją idei społeczeństwa informacyjnego, gospodarki opartej na wiedzy oraz działaniami na rzecz innowacyjności, przedsiębiorczości i konkurencyjności.

Uświadomienia wymaga bowiem fakt, iż impuls nie może wiązać się z włożeniem w niego wszystkich sił, które wyczerpują się i nie doprowadzają do końca zamiaru, który go zainicjował. Impuls powinien wiązać się z wysiłkiem na rzecz jego zmaterializowania¹³. Dyskurs o impulsie w sferze ekonomicznej, jak i zarządzania odnosi się w kolejnym kroku do idei wykorzystania wiedzy, jak i kapitału intelektualnego o wykorzystaniu potęgi umysłu w procesie zmaterializowania bodźców, które on inicjuje.

Determinanty architektury decyzji w przedsiębiorstwie z punktu widzenia „teorii szturchnięcia”

Rozumiejąc pod pojęciem architektury decyzji (wyboru) kontekst determinant decydujących o podjęciu przez ludzi decyzji, traktować należy ją jednocześnie jako fundament działalności gospodarczej przez przedsiębiorstwo o określonej strukturze. Musi ona obejmować: model operacyjny konkretyzujący poziom koniecznej integracji i standaryzacji procesów; architekturę korporacyjną to jest uporządkowanie procesów biznesowych i infrastruktury przedsiębiorstwa według logiki odzwierciedlającej wymogi modelu operacyjnego; oraz model współpracy z infrastrukturą informatyczną, który powinien pełnić rolę systemu mechanizmów nadzoru realizowanych projektów w przedsiębiorstwie¹⁴. Ma on charakter pewnego projektu uwzględniającego konkretną listę wymagań, która mimo, że liczy wszystko z czasem staje się listą zhierarchizowaną. Przedsiębiorstwo, aby działać na akceptowalnym poziomie potrzebuje przejrzystych informacji, które mogłyby być wykorzystane w procesie podejmowanych decyzji.

Architektura decyzji może być przemyślana lub impulsywna. Jej ideę odwoływać należy do logiki cech: spójność – bodziec – reakcja. Wybór określonej architektury wyboru wymaga uwzględnienia węzłowego jego punktu określającego sytuację dokonującego wyboru jeśli nic się nie zrobi. Oznacza to, iż w przypadku każdego określonego wyboru istnieje opcja domyślna. Ta

¹³ B. Gracian, *Sztuka roztropności. W interpretacji Jerem'ego Robinsa*, Gliwice 2015, s. 210.

¹⁴ J.J. Ross – P. Weil – D.C. Robertson, *Architektura korporacyjna jako strategia. Budowanie fundamentu w biznesie*, Warszawa 2010, s. 27-34.

zaś obarczona jest z reguły przydatnością i dbałością o własne interesy. Należy mieć również świadomość możliwości popełnienia błędu w toku konstrukcji architektury decyzji. Potwierdza to również fakt skomplikowanej struktury jej wyborów.

Podmiotem decyzyjnym w przedsiębiorstwie, a w konsekwencji kreatorem i realizatorem architektury decyzji w nim jest przedsiębiorca, to jest osoba będąca jego właścicielem. W jego imieniu i z jego uprawnienia prawo do podejmowania decyzji – w określonym zakresie – mogą mieć także menadżerowie. Ten rodzaj decydentów w przedsiębiorstwie budując podstawy decyzyjne przedsiębiorstwa, którym kierują napotykają na liczne już istniejących, jak i nowe potencjalne zagrożenia. Mają one swoje podłoże zarówno w motywach (przesłankach) generowanych przez mikrootoczenie, jak i przez makrootoczenie, na które nie mają wpływu. Tworzą one liczny zbiór obejmujący przede wszystkim motywy: ekonomiczne, zarządcze, techniczno-technologiczne, kognitywne, deliktowe, polityczne, etyczne, społeczne, prawne i osobiste.

Pierwszoplanowym w architekturze determinant decyzji z punktu widzenia „teorii szturchnięcia” jest **motyw ekonomiczny**, którego podglebie stanowią dyspozycyjne zasoby gospodarcze (ludzkie, rzeczowe, finansowe, czasowe, informacyjne, niematerialne). Jego przesłanek należy doszukiwać się w procesie gospodarowania, w odniesieniu, do którego jawi się triada fundamentalnych problemów do rozwiązania, a mianowicie: co, kiedy i ile należy produkować?; kto i jak powinien produkować dobra?; oraz dla kogo mają być wytwarzane dobra i w jaki sposób dzielone? Wszystkie te grupy pytań, obrazujące triadę podstawowych problemów ekonomicznych wskazują jednocześnie na konieczność dokonywania nieustannych wyborów w procesie gospodarowania, napędzanego z jednej strony nieograniczonymi potrzebami, z drugiej zaś – hamowanego ograniczonymi zasobami¹⁵.

Motywy ekonomiczne wiążą się bezpośrednio z procesem gospodarowania, czyli procesem godzenia i łagodzenia sprzeczności rzadkości oraz ograniczoności zasobów z nieograniczonością potrzeb. Gospodarowanie sprowadza się więc do podejmowania decyzji określających, jakie potrzeby i w jakim zakresie powinny być zaspokojone oraz jakie zasoby (środki) i w jakim zakresie należy powiększać. Jest więc decydowaniem o zastosowaniu środków występujących, albo też posiadanych w niedostatecznej ilości. Polega on z jednej strony na rezygnacji z zaspokojenia szeregu potrzeb; z drugiej

¹⁵ Z. Stachowiak – B. Stachowiak, *Ekonomia gospodarki rynkowej. Ujęcie instytucjonalne*, t. 1: *Wprowadzenie*, Warszawa 2015, s. 104-107.

strony zaś do takiego dysponowania posiadanymi zasobami, aby uzyskać ich powiększenie przez zapewnienie najkorzystniejszej kombinacji i najbardziej celowego, optymalnego rezultatu. Natomiast decyzję rozumie się jako postanowienie będące aktem wyboru albo jako wybór „czegoś”. Uogólniając można powiedzieć, że jest to akt wyboru jednego wariantu działania spośród wielu możliwych. Może mieć ona różny charakter, a mianowicie: nagły, natychmiastowy, nieodwołalny, ostateczny, pochopny, stanowczy, szybki, negatywny, pozytywny, optymalny itp. Oznacza on także poczucie decydenta, że proces decyzyjny został rozstrzygnięty i zakończony. Decydemem może być jednostka (konsument/gospodarstwo domowe; przedsiębiorca/przedsiębiorstwo) lub grupa jednostek (instytucje gospodarczo-finansowe, państwowe, polityczne, społeczne itp.).

Gospodarowanie w przedsiębiorstwie dotyczy decyzji bieżących i przyszłościowych. Ich cechą jest to, że skutki ich podjęcia ujawnią się dopiero po pewnym czasie. Im będą bardziej wybiegać w przyszłość, tym mniejszą wiedzą o nich będziemy dysponować w chwili podejmowania decyzji. Oznacza to, że podejmując decyzje w konkretnej rzeczywistości gospodarczej w przedsiębiorstwie, musimy mieć świadomość podstaw i warunków ich podejmowania. Podejmowane są zaś w różnym zakresie dostępnych informacji, które mogą być niepełne, nieaktualne, niepewne czy nawet nieprawdziwe lub może być nawet ich brak. Biorąc pod uwagę warunki, w jakich podejmowane są decyzje, wyróżnić można trzy ich typy, a mianowicie podejmowane w warunkach pewności; ryzyka oraz niepewności¹⁶.

Motywy ekonomiczne decyzji sprowadzają się także do dylematu: czy etyczne postępowanie zapewnia automatycznie sukces. Badania tej zależności wskazują, że bezpośrednio nie, chociaż mogą utorować drogę do sukcesu. Receptą na sukces jest symbioza etyki z kompetencjami. W dłuższej perspektywie balansowanie na krawędzi etyki prowadzi do klęski, natomiast w przestrzeganiu jej zasad do sukcesu. W krótkiej zaś perspektywie wydaje się, że postępowanie etyczne przynosi straty, w długiej zapewnia jednak sukces.

W kwestii motywów ekonomicznych słuszne jest stwierdzenie R.H. Thaler'a, iż „ludzie nie znoszą strat (a ich system autonomiczny potrafi reagować na nie dość emocjonalnie). Z grubsza biorąc, utrata czegokolwiek sprawia, że człowiek jest dwa razy tak nieszczęśliwy, jak jest szczęśliwy wtedy, gdy to samo zyska (...). Niechęć do straty sprzyja powstawaniu inercji, to znaczy

¹⁶ Z. Stachowiak – B. Stachowiak, *Ekonomia gospodarki rynkowej...*, s. 107-109.

silnego pragnienia, aby zatrzymać posiadane zasoby”¹⁷. „(...) działa jak coś w rodzaju poznawczego impulsu, zmuszając nas do tego, byśmy nie dokonywali zmian, nawet jeśli te zmiany bardzo leżą w naszym interesie”¹⁸.

Ważnym motywem impulsu decyzyjnego są bodźce zarządcze. Wiązać należy je z innymi **motywami zarządzania**. Ukierunkowane są one na kształtowanie bezpiecznych systemów zarządzania przedsiębiorstwem w obszarze organizacyjnym, operacyjno-funkcjonalnym i logistycznym.

Zarządzanie współczesnym przedsiębiorstwem wymaga, by podejmowane decyzje minimalizowały ryzyko podejmowanej działalności gospodarczej, niwelowały ponoszone szkody oraz kreowały pożądaną kulturę zarządczą. Osiągnięcie tych celów wymaga przywołania pewnych systemowych rozwiązań w sferze zarządczej. Zasadzać muszą się one na: dowiązaniu do celów funkcjonowania przedsiębiorstwa i strategii ich osiągnięcia; kompleksowym zaangażowaniu całej organizacji (przedsiębiorstwa); zdiagnozowaniu mapy zagrożeń przedsiębiorstwa; opracowaniu polityki bezpieczeństwa przedsiębiorstwa; budowie lub zreformowaniu systemów informatycznych; systemie dostępu do informacji tajnych przedsiębiorstwa; wykorzystaniem mediów społecznościowych. Takiemu podejściu towarzyszyć musi przekonanie, iż podejmowanie decyzji jest zawsze aktem świadomego wyboru, spośród możliwych rozwiązań jakiegoś problem. Wyraża ona z jednej strony uprawnienia decydenta do decydowania zarówno o własnym działaniu, jak i o działaniu podwładnych, z drugiej zaś obligacje podejmującego decyzje, jak i ich wykonawców do odpowiedzialności za nie. Decyzje często – zdaniem teoretyków, jak i praktyków – traktowane są jako najbardziej istotny proces zarządzania. Sam zaś proces podejmowania decyzji mając charakter hierarchicznego jest procesem społecznym tworzoną na bazie układów informacyjno-decyzyjnych. Stawia on przed ludźmi sytuacje decyzyjne, zmuszające do przymusu wyboru jednego z rozwiązań spośród wielu¹⁹.

Przesłanki te zadecydowały o poszukiwaniu nowych paradygmatów zarządzania odwołujących się do: procesów uczenia się organizacji; akcentowania zaufania, odpowiedzialności i wiarygodności jako istotnych cech funkcjonowania przedsiębiorstw; umiejętności uczestnictwa w organizacji na różnych poziomach; znaczenia roli nieformalnego przywództwa w organizacji; a także pogłębienia znaczenia przedsiębiorczości, innowacyjności i konkuren-

¹⁷ R.H. Thaler – C.R. Sunstein, *Impuls. Jak podejmować właściwe decyzje dotyczące zdrowia, dobrobytu i szczęścia*, s. 50.

¹⁸ *Tamże*, s. 51.

¹⁹ A. Peszko, *Podstawy zarządzania organizacjami*, Kraków 2002, s. 83-84.

cyjności. Wiążą one te wyzwania z kapitałem intelektualnym i gospodarką opartą na wiedzy. Odwołują się one do wartości, które przyświecają każdemu członkowi organizacji oraz jego zaangażowania na rzecz rozwoju zarówno teorii, jak i praktyki zarządzania przy dowiązaniu, przy uwzględnieniu różnych stanów (pewności, ryzyka, niepewności) jej funkcjonowania²⁰.

Motywy zarządcze w sytuacji coraz nowszych wyzwań stojących przed przedsiębiorstwami, a w konsekwencji również przed menadżerami muszą sprostać oczekiwaniom klienta. Menadżerowie stają więc wobec niezbędności fundamentalnego przewartościowania idei zarządzania w odniesieniu do celów i procesów funkcjonowania organizacji. Pomocne w tym względzie okazały się idee teorii systemów, podejście behawioralne i sytuacyjne ukierunkowane na kulturę, wiedzę i dążenie do doskonałości organizacji²¹.

Z motywami ekonomicznymi i zarządczymi ściśle wiążą się **motywy techniczno-technologiczne**. Wszelkie przemiany dokonujące się w sferach ekonomicznej i zarządczej skłaniają do identyfikacji i badania warunków, czynników i skutków przemian techniczno-technologicznych dokonujących się w gospodarce i społeczeństwie. Przyczyniły się one do powstania nowych rozwiązań, z których przełomowego znaczenia nabrały, te które są konsekwencją rewolucji informacyjnej²². One to spowodowały, iż sfera techniczno-technologiczna stała się istotnym, coraz bardziej docenianym motywem impulsu architektury biznesu. W niej to dokonują się rewolucyjne zmiany ilościowe i jakościowe technik i technologii informatycznych, które pozwoliły na przejście od sieci scentralizowanych baz i systemów biznesowych do sieci rozproszonych komputerów stacjonarnych i mobilnych. Rodzą one jednak liczne zagrożenia dla decyzji ekonomicznych jako konsekwencji wirtualizacji z biznesu, technologii chmury obliczeniowej, połączeń biznesu z mediami społecznościowymi oraz rozwoju urządzeń mobilnych przetwarzających informacje. Wszystkie z tych zagrożeń osłabiają bezpieczeństwo ekonomiczne przedsiębiorstwa.

Motywy techniczno-technologiczne wyznaczają jednocześnie granice ekonomii, rynku i praw rynku. Pozwalają one odpowiedzieć na pytania: co da się zrobić (co jest możliwe), a czego nie da się zrobić (co jest niemożliwe). Historia gospodarcza dowodzi, iż linia demarkacyjna kreśląca wewnętrzną granicę między możliwościami a niemożliwościami ulega nieustannym zmianom i przesunięciom na korzyść tego co jest możliwe.

²⁰ *W poszukiwaniu nowych paradygmatów zarządzania...*, s. 7-9.

²¹ *Tamże*, s. 12-13.

²² Chaos, 2011, s. 19.

Motywy techniczno-technologiczne znajdujące wyraz w możliwościach ich realizacji nie oznaczają osiągnięcia sukcesu. Mogą one odwrócić się przeciwko człowiekowi, jak i również przeciwko społeczeństwu, zagrażając istnieniu całego ludzkiego rodzaju. Ich przykładem są konsekwencje zanieczyszczeń środowiska czy też zagrożeń wybuchu wojny nuklearnej. Oznacza to, że powinny być one ograniczone – tak od wewnątrz jak i zewnątrz²³.

Istotne miejsce w architekturze determinant decyzji z punktu widzenia „teorii szturchnięcia” zajmują **motywy kognitywne** (od łac. *cognitio* ‘poznanie’), to znaczy wiążące się z poznaniem lub dotyczące poznania. Współcześnie odnoszone są one do wiedzy o ludzkim poznaniu. Są one pochodną przekonania, iż dla każdego człowieka (w tym menadżera) nie ma nic ważniejszego jak poznanie samego siebie. Odwołują się one do dorobku takich dyscyplin jak informatyka, neurobiologia, językoznawstwo i psychologia. Oznacza to, że wszelkie wyobrażenia o rzeczywistości, poglądy i przekonania są funkcją naszego umysłu.

Pomocnym w ich identyfikacji i charakterystyce motywów kognitywnych są metody kognitywne, które odwołują się do kwalifikacji, mechanizmów naśladowczych, logiki prawowierności, wskaźników powszechności i równopostaciowości oraz ugruntowanej kulturowe podstawy legitymizacji²⁴. Jako takie zajmują się one obserwacją i analizą działań zmysłów, mózgu i umysłów, a szczególnie ich modelowaniem. Uwagę swoich dociekań prowadzą do wyjaśniania w jaki sposób człowiek wytwarza, przetwarza i wykorzystuje wiedzę oraz tworzy jej reprezentacje w umyśle. Odwołują się one do wykorzystania percepcji, świadomości i inteligencji oraz wykorzystania tych cech do ustalenia mechanizmów i struktur poznawczych²⁵.

Rozpoznaniu motywów kognitywnych sprzyja także odwołanie się do dorobku kognitywistyki, to jest nauki interdyscyplinarnej, która narodziła się jako pokłosie rozwoju nauk informatycznych i teorii informacji. Wskazuje ona, że w przedsiębiorstwie impuls należy wiązać ze zmianami wartości i interesów narzuconych pryncypiami i normami rynkowej gospodarki rynkowej. Mają one przyczynić się do nasilenia instytucjonalizacji procesów innowacyjnych w sferze decyzyjnej²⁶. Zrozumienie zaś „czegoś” to poszukiwanie wyjaśnienia struktury i mechanizmu zaistnienia tego „czegoś”, a w kon-

²³ A. Comte-Sponville, *Czy kapitalizm jest moralny?*, tł. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2012, s. 45-48.

²⁴ W. Morawski, *Socjologia ekonomiczna*, Warszawa 2001, s. 62-63.

²⁵ D. Adamska-Rutkowska, *Świadomość wielowymiarowa w świetle badań naukowych*, Białystok 2016, s. 185-189

²⁶ *Tamże*, s. 63.

sekwencji zbudowania jego naukowego modelu. Takie podejście pozwala zrozumieć świat gospodarowania i postrzegania go przez społeczeństwo nie jako coś ostatecznego, ale jako tylko przybliżenia jego istoty. Oznacza to dyrektywę integralnego wiązania gospodarki ze społeczeństwem, jego kulturą, poziomem wiedzy, umiejętności i kompetencji, a także polityką w procesie decyzyjnym.

Kolejnym motywem, który dostrzec trzeba w architekturze determinant decyzji z punktu widzenia „teorii szturchnięcia” są **motywy deliktowe**. Są nimi motywy czynów niedozwolonych prowadzących do konkretnych przewinień zabronionych przepisami prawa publicznego i prywatnego. Motywy czynów niedozwolonych mające swoje podłoże w prawie publicznym to czyny kryminalne – o charakterze wykroczeń lub przestępstw. Z kolei motywy czynów niedozwolonych na gruncie łamania prawa prywatnego to zobowiązania, których źródłem powstania jest konsekwencja relacji między sprawcą a poszkodowanym. Przyjmują one charakter działań zawinionych lub niezawinionych w wyniku, którego występuje szkoda lub zdarzenie, które prawo czyni kogoś odpowiedzialnym za kogoś lub za coś. Daje ono jednocześnie prawo do odszkodowania.

Do grupy motywów deliktowych prawa publicznego należy zaliczyć: terroryzm gospodarczy, przestępczość gospodarczą i kryminalną, a także wywiad gospodarczy (nazywane często szpiegostwem przemysłowym). Do tego zbioru zalicza się także sabotaż.

Pierwszy z motywów deliktowych prawa publicznego – **terroryzm gospodarczy** jest rodzajem terroryzmu, który w sensie dosłownym oznacza przerażenie, strach, grozę oraz stan wielkiej obawy²⁷. Historia terroryzmu dowodzi, iż nie jest on zjawiskiem nowym, jego funkcjonowanie wiąże się zawsze ze stosowaniem przemocy, gwałtu i okrucieństwa²⁸. W przeszłości oprócz negatywnej konotacji („system, reżim terroru”), przypisywano mu także konotację pozytywną jako zaprowadzenie porządku w przejściowym chaotycznym okresie niepokoju i wiązało się ściśle z ideałami cnoty i demokracji.

Współcześnie wyróżnia się dwa bliskoznaczne, ale nie identyczne pojęcia: „terror” i „terroryzm”. Mylenie tych pojęć stwarza poważne trudności przy definiowaniu „terroryzmu” jako zjawiska. W obu znaczeniach odzwierciedlają one złożony charakter rzeczywistości i nawiązują jakkolwiek w różnym stopniu do filozofii terroryzmu wypracowanej przez F. Nietzschego²⁹.

²⁷ W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1989, s. 511.

²⁸ *Encyklopedia terroryzmu*, Warszawa 2004, s. 11-22.

²⁹ W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1987, s. 165.

Przybierają one różne formy i wyrażają różne treści, w zależności od czasu i miejsca wystąpienia. Terror to gwałt i przemoc „silnych” (państwa) wobec słabszych (obywateli), a terroryzm, to gwałt i przemoc słabszych wobec silniejszych dla osiągnięcia celów politycznych lub ekonomicznych w stosunkach międzynarodowych³⁰.

Zjawisko terroryzmu, ma swoje podłoże w szerokim zbiorze przesłanek o charakterze religijnym, ideologicznym, społeczno-politycznym, psychologicznym, socjologicznym, historycznym, a także ekonomicznym. Spośród wielu form terroryzmu dających się wyodrębnić ze względu na obszar oddziaływania oraz skutki destrukcji ważną jest terroryzm gospodarczy. Jest on jedną z odmian terroryzmu, skierowanego przeciw określonym obiektom (infrastrukturze, budynkom, budowlom, przedsiębiorstwom, bankom, itp.) lub życiu i zdrowiu ich właścicieli czy też osób zarządzających nimi (prezesów, dyrektorów). Jego obiektem oddziaływania są istotne elementy gospodarki narodowej, odgrywające ważną rolę zarówno w układzie wewnętrznym, jak i międzynarodowym (kontynentalnym, czy też światowym). Są one często traktowane jako symbole potęgi gospodarczej, techniczno-technologicznej i finansowej konkretnego kraju i postrzegane jako wizytówka danego kraju w świecie. Pełnią one również rolę wzorca i mechanizmu wpływu na decyzje gospodarcze i przedsiębiorstw (produkcyjnych, handlowych i finansowych) i konsumentów. Jako zaś takie generują aktywność gospodarczą w danym państwie, regionie, czy też świecie – kształtując dobrą lub złą koniunkturę gospodarczą³¹.

Drugim z motywów deliktowych jest **przestępczość gospodarcza** (określana także jako przestępczość ekonomiczna) rozumiana jako „czyn godzący w porządek prawny w gospodarce, popełniony przez sprawcę który ma związek formalnoprawny z przedsiębiorcą, u którego czyn ten popełniono. (...) to również przestępstwa przeciwko mieniu uczestników obrotu gospodarczego (kradzież, oszustwo, przywłaszczenie w związku z prowadzeniem działalności gospodarczej, przestępstwo na szkodę wierzycieli)³². Z punktu widzenia wymiaru sprawiedliwości obejmuje ona także niewłaściwe zarządzanie przedsiębiorstwem, działaniami na jego szkodę, wyłudzeniami, fałszerstwami, a także oszustwami. Zalicza się do niej przestępczość: przeciwko prawom własności intelektualnej i przemysłowej; związanej z oszustwami podatkowymi; kapitałową, bankową, ubezpieczeniową; przeciwko interesom finansowym innych podmiotów oraz z praniem pieniędzy. Są one popełniane przez:

³⁰ *Encyklopedia ONZ i stosunków międzynarodowych*, Warszawa 1986, s. 513.

³¹ Z. Stachowiak, 2003, s. 7-34.

³² M. Ciecierski – R. Nogacki, *Bezpieczeństwo współczesnej firmy. Wywiad – szpiegostwo – ochrona tajemnic*, Warszawa 2016, s. 40.

indywidualnych sprawców, jak i zorganizowane grupy przestępcze. Sprawcy – często stosunkowo niewielu – działając na szkodę pokrzywdzonych, powodują względnie wysokie straty materialne – często dotyczące wielu osób. Mogą one być popełnione na terenie danego kraju, jak i poza jego granicami. Często na bieżąco dostosowują oni sposoby nielegalnych działań do aktualnych uwarunkowań rynkowych, społecznych i prawnych³³.

Z przestępczością gospodarczą ściśle wiążą się także **przestępczość kryminalna** obejmująca oszustwa i nadużycia pracownicze (nazywane również gospodarczymi), kradzieże i wycieki informacji.

Pod pojęciem oszustw i nadużyć pracowniczych należy rozumieć „wykorzystanie stanowiska do wzbogacenia się drogą świadomego nadużywania bądź niewłaściwego użytkowania aktywów lub majątku zatrudniającej firmy”³⁴. Zachowania te charakteryzują następujące cechy: dokonywane są w tajemnicy, naruszają obowiązki pracownika wobec firmy, dążeniem do uzyskania bezpośrednich lub pośrednich korzyści, które uszczuplają majątek firmy. Mogą być popełnione przez pojedynczych pracowników, grupy pracownicze działające w zмовie lub w zмовie z osobami spoza przedsiębiorstwa. Impulsem do nich jest motyw zdobycia pieniędzy, sytuacje możliwości bezkarności tych czynów, oraz uzasadnienie sprowadzane do wyrównania sprawiedliwości z tytułu wcześniejszego skrzywdzenia³⁵.

Z tym obszarem działań ściśle wiążą się kradzieże i wycieki informacji z przedsiębiorstwa na rzecz przedsiębiorstw z obszaru konkurencji. Obciążone są nimi przede wszystkim: osoby wcześniej zatrudnione u konkurenta, zespoły sprzedawców, członkowie stowarzyszeń zawodowych, członkowie organizacji powiązane z sektorem czy też uczestnicy zjazdów stowarzyszeń, konferencji, seminariów, wystaw itp. Ryzyko ujawnienia informacji może nastąpić w toku: prowadzenia otwartych biznesowych rozmów w środkach transportu, w przypadkowych restauracjach, przetwarzanie ważnych informacji na nośnikach informacji w czasie podróży, pozostawianie materiałów służbowych w hotelach, nadmierna otwartość pracowników przedsiębiorstwa na kongresach, konferencjach, salonach wystawowych, targach czy też prowokowanie sytuacji grożących kompromitacją i umożliwiającymi szantaż.

Kolejnymi motywami z grupy deliktowych są **wywiad gospodarczy** oraz **szpiegostwo przemysłowe**. Działanie te nie są tożsamymi, chociaż oba wiążą się z „nielegalnym pozyskiwaniem niedostępnych innymi sposobami infor-

³³ Tamże, s. 41-42.

³⁴ Tamże, s. 49.

³⁵ Tamże, s. 49-55.

macji oraz działaniem przy zachowaniu całkowitej tajności”³⁶. Łączy je podobieństwo rodowodu oraz metod działania, a różnią zasady działania.

Wywiad gospodarczy w przedsiębiorstwie jest efektem prywatyzacji tej formy działalności. Polega na zdobywaniu informacji w sposób jawny i niejawnym, z reguły w ramach obowiązującego prawa. Charakteryzuje go sformalizowany i systematycznie rozwijany proces, za pomocą którego zespół zarządzający ocenia stan i ewolucje własnego przedsiębiorstwa, a także zdolności i zachowania – obecnych i potencjalnych – konkurentów, kierując się własnym interesem utrzymania lub pogłębienia przewagi rynkowej. W ślad za tym, a także mając na uwadze wyniki analizy spotykanych w literaturze podejść „Wywiad gospodarczy jest to pozyskiwanie, gromadzenie i przetwarzanie informacji mających znaczenie gospodarcze”³⁷. Jest więc on takim procesem działalności społecznej, której produktem (dane, komunikaty, zasoby, procesy, systemy informacyjne) jest informacja mająca znaczenie gospodarcze. Pozyskiwana jest ona w fazach: planowania, gromadzenia, przetwarzania, wytwarzania i przekazywania. Sytuacja ta jest pokłosiem realizowania go przez prywatne podmioty gospodarcze w warunkach funkcjonowania gospodarki opartej na wiedzy, w której to wiedza stała się towarem³⁸. W literaturze stosowane jest często także pojęcie **wywiadu biznesowego**, które w swej istocie sprowadza się do określenia go jako „profesjonalne działania wykonywane na potrzeby podmiotu gospodarczego lub prowadzone w związku z działalnością biznesową”: Jest on „prowadzony w ramach dozwolonych prawem i z poszanowaniem aspektu etycznego działalności wywiadowczej w biznesie”³⁹.

Natomiast **szpiegostwo przemysłowe** to działania wywiadowcze realizowane w celach komercyjnych. Obejmuje ono między innymi: kradzież tajemnic przedsiębiorstwa i tajemnic handlowych, korupcję, szantaż i szeroko pojętą inwigilację technologiczną. Obiektem szpiegostwa przemysłowego przez przedsiębiorstwo są przede wszystkim konkurencyjne przedsiębiorstwa. Wykorzystuje ona szeroki zbiór metod. Dominują wśród nich przede wszystkim metody tradycyjne zapożyczone ze szpiegostwa gospodarczego uprawianego przez służby państwowe, takie jak: werbowanie agentów to jest osób z wnętrza konkurencyjnego przedsiębiorstwa,

³⁶ *Tamże*, s. 80.

³⁷ L. Korzeniowski – A. Peptoński, *Wywiad gospodarczy. Historia i współczesność*, Kraków 2015, s. 83.

³⁸ *Tamże*, s. 82-83.

³⁹ *Wywiad biznesowy. Praktyczne wprowadzenie*, red. A. Bielska – P. Smółka, Piaseczno 2017, s. 13.

wykorzystanie pracowników przedsiębiorstwa konkurencyjnego, którzy dobrowolnie udzielają informacji, potajemne wejścia, włamania i kradzieże, specjalne operacje techniczne (włamania komputerowe, przechwytywanie rozmów i informacji), podsłuchy telefonów, a także dezinformacja. Zapobiec szpiegostwu przemysłowemu muszą odpowiednie procedury zachowania tajemnicy przedsiębiorstwa i jego ochrona. Pomocnym w tym względzie są stosowne metody identyfikacji wewnętrznych, jak i zewnętrznych zagrożeń przedsiębiorstwa⁴⁰.

Do zbioru motywów deliktowych zaliczyć należy również **sabotaż**. Pojęcie to wywodzi się z języka francuskiego (*sabotage*). Według słowników – to zamierzona dezorganizacja pracy, polegająca na ukrytym działaniu mającym na celu przeszkodzenie komuś w realizacji jakiegoś planu. Często przypisuje się mu znamiona przestępstwa politycznego⁴¹. Polega on na uchylaniu się od pracy lub wadliwym jej wykonywaniu. Określany jest również jako umyślne niewypełnienie albo wadliwe wypełnienie swoich obowiązków w zamiarze wywołania dezorganizacji, strat i szkód. Jego celem jest uniemożliwienie lub utrudnienie prawidłowego funkcjonowania urzędów lub podmiotów (instytucji) o ważnym znaczeniu dla społeczeństwa. Spośród wielu jego rodzajów współcześnie na czoło wysuwa się sabotaż gospodarczy oraz komputerowy.

Istotnym motywem wyboru są **motywy polityczne**. Ujawniają się one na płaszczyźnie makro – jak i mikro. Na płaszczyźnie makro swoje inspiracje odnajdują w megatrendach rozwojowych. Natomiast na płaszczyźnie mikro odnajdują one w decyzjach dotyczących przedsiębiorstwa w dowiązaniu do szeroko rozumianej instytucji państwa oraz celów polityki mikroekonomicznej państwa i narzędzi jej realizacji. Państwo przy tym traktowane jest jako instytucja, która powinna świadomie oddziaływać na zjawiska gospodarcze za pomocą określonych narzędzi. Postrzega ono jednocześnie zjawiska gospodarcze łącznie z zjawiskami społecznymi. Oznacza to, że polityka gospodarcza zawsze jest i będzie adresowana do ludzi i na rzecz ludzi, gdyż jedynie ich reakcje i oceny decydować będą o zmianach w rzeczywistości życia społecznego i funkcjonowania gospodarki narodowej.

Natomiast cele polityki mikroekonomicznej mają szeroką konotację. Spośród jej znacznego zbioru dla przedsiębiorstwa w pierwszej kolejności istotna jest konotacja: przemysłowa, inwestycyjna, zatrudnienia, edukacyjna czy też zdrowotna. Każda z nich musi być opisana celami i narzędziami ich re-

⁴⁰ M. Ciecierski – R. Nogacki, *Bezpieczeństwo współczesnej firmy...*, s. 165-189.

⁴¹ *Słownik języka polskiego*, t. 3, R-Z, Warszawa 1981, s. 167.

alizacji. W nich – a zwłaszcza w polityce przemysłowej – dostrzegać trzeba przesłanki do pożądanых zmian cywilizacyjnych⁴². Odwołują się one często do fałszywych założeń i błędnych przekonań o warunkach swobody dokonywania wyborów tworzonych przez rząd. Jej wyrazem jest przedstawienie przez rząd licznego zbioru rozwiązań, spośród których powinno wybrać się najlepsze rozwiązanie. Sytuacja ta może rodzić sceptycyzm decyzyjny oparty na fałszywym założeniu i błędnych przekonaniach.

Innym przejawem dokonywanych wyborów jest dobór tych, którzy dokonują wyborów. Kryterium ich doboru nie zawsze są kryteria wiedzy, kompetencji, umiejętności, samodzielności myślenia, poszanowania praworządności, ale kryterium partyjnej przynależności. Ta sytuacja wymusza na decydencie posłuszeństwo wobec partii i uwzględnianie ich sugestii oraz przejmowanie ich argumentów za swoje. Sytuację taką należy postrzegać jako wynaturzenie ram instytucjonalnych działalności publicznej rodzące dylematy: wolność sumienia, a dyscyplina partyjna; czy też zakres kompromisu moralnego a zaangażowanie polityczne⁴³. Decydent pozostaje więc w roli „pozornego suwerena”. Przyjęcie tej roli wiąże się akceptacją „metody strachu jako metody zarządzania”. Zabezpiecza ona przed utratą stanowiska, utratą pracy a także apanaży. Niezgodne wybory z narzuconymi rozwiązaniami grożą konsekwencjami dla decydenta ze strony partii.

Innym przejawem politycznego podłoża zachowania decydenta w przedsiębiorstwie jest postrzeganie impulsu jako odpowiedzi na chaos oraz twórczą destrukcję. Przy czym chaos rozumieć należy jako czas przełomu technologicznego dokonującego się w każdej dziedzinie działalności człowieka prowadzącego do zmiany paradygmatu technologiczno-ekonomicznego w warunkach transformacji gospodarki i społeczeństwa. Natomiast twórcza destrukcja rozumiana jest jako proces zmian polegający na wdrażaniu nowych innowacji, zanim obecnie funkcjonujące staną się całkiem przestarzałe, nieefektywne i bezużyteczne⁴⁴.

Istotną determinantą architektury decyzji są **motywy etyczne i moralne**. Wiążą się one z faktem postrzegania kwestii etyki, odrębnie dla biznesu, życia zawodowego, czy też życia osobistego i rodzinnego, podczas gdy przychylić należy się pogładowi, że etyka jest jedna. Wielość podejść do etyki powoduje, że decyzje podejmowane w przedsiębiorstwie nie odwołują się do

⁴² J. Kaja, *Polityka gospodarcza. Wstęp do teorii*, Warszawa 2014, s. 103-105.

⁴³ A. Dylus, *Polityka w perspektywie etycznej i religijnej*, Warszawa 2016, s. 9.

⁴⁴ Chaos, 2011, s. 11-12.

jednego zbioru zasad lecz je różnicują w zależności od wewnętrznych utartych schematów lub postępowania zewnętrznych sił nacisku⁴⁵.

Często decyzje podejmowane przez decydenta wynikają z faktu odwołania się do wygodnej zasady etycznej lub praktyki moralnej. Robi się to co jest łatwe a nie słuszne. Swoje błędy decyzyjne przykrywa się kłamstwem. Dlatego robimy coś, nawet wtedy gdy wiemy, że to jest złe. Takie pójście na skrót skłania do zadania pytania – czy w biznesie jest miejsce dla etyki i moralności? Odpowiedź na nie – patrząc z punktu widzenia antropologicznej wizji człowieka oraz na niemechanistyczną i niedeterministyczną koncepcję gospodarki jako procesu społecznego i kulturowego – potwierdza konieczność dostrzeżenia wrażliwości biznesu na etykę i moralność⁴⁶.

Innym podejściem jest podejmowanie decyzji, której podłożem jest idea takiego wyboru, który zasadza się na takich działaniach, które zapewniły by wygranie. Rodzi ona dylemat: albo działać etycznie albo wygrywać i odnosić sukces. Zauważa się przy tym, że etyka nie jest motywująca. Często dominuje przekonanie, że etyka ograniczałaby możliwości ich działania oraz szanse na sukces. Decydent bardzo często staje przed wyborem: czy robić wszystko to co konieczne, nawet gdyby to to było nieetyczne – czy też postępować etycznie i przegrać. Ma to miejsce w sytuacji obarczenia decydenta koniecznością zaplanowania nieuczciwych działań by nie przegrywać.

Wszystkie te sytuacje etyczne prowadzą do chaosu etycznego, którego istotą jest to, że każdy decydent ma własne standardy, które zmienia w zależności od sytuacji. Charakteryzuje je przede wszystkim naturalna skłonność ludzi do łagodniejszego traktowania siebie i oceniania według własnych intencji, a innych według surowych standardów i najgorszych uczynków. Dobre jest to co jest korzystne dla mnie. Etyka taka przybrała charakteru sytuacyjnego i stała się normą w zachowaniach społecznych⁴⁷. Jej wewnętrzna struktura tworzy opozycję dobra i zła; a także tego co obowiązkowe i tego co zabronione.

Innym przejawem motywu moralnego jest relatywizm uzasadniania dokonywanych wyborów. O wyborze decyzji decyduje, to co jest dobre w danym momencie, w danej sytuacji. Decyzja jest efektem sytuacji, która może nawet uzasadnić kłamstwo, kradzież, a nawet morderstwo. Oznacza to, że przed każdym człowiekiem, bez względu kim jest w procesach społecznego gospodarowania pojawia się liczny zbiór pytań, w tym takich jak: co należy

⁴⁵ J.C. Maxwell, *Etyka*, tł. W. Turopolski, Warszawa 2010, s. 13-19.

⁴⁶ A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej*, Warszawa 2016, s. 216.

⁴⁷ J.C. Maxwell, *Etyka...*, s. 18.

robić?; jak pracować, oszczędzać, konsumować i inwestować?; jak robić interesy?; co posiadać?⁴⁸ Odpowiedź na nie wiąże się z traktowaniem moralności jako sumy naszych obowiązków, nakazów i zakazów, jakie możemy sami narzucić sobie, a które człowiek, społeczeństwo, a także ludzkość przyjęła żeby przeciwstawić się dzikości i barbarzyństwu.

Motywy moralne rodzą potrzebę rozróżnienia bycia moralnym od bycia moralizatorem. Oznacza to potrzebę wskazania także ograniczeń dla tych zachowań. Widzieć je trzeba przede wszystkim w etyce która wyznacza porządek moralny i który uzupełnia porządek etyczny. Ma to istotne znaczenie w odniesieniu do pryncypiów gospodarki rynkowej, które natrafiają na dylemat „ujarzmienia dzikiego zła i niewidzialna ręka rynku”⁴⁹. Mając na uwadze te relacje, wiązać należy je z roztropnością⁵⁰.

Ważną determinantą architektury decyzji są **motywy społeczne** wyborów menadżera. Mają one różne oblicza. W ich zbiorze wskazać trzeba tzw. zachętę stadną; efekt światła reflektora; zmiany kulturowe; zmiany polityczne, a także nieprzewidywalność sytuacyjną⁵¹. Znaczący wpływ na motywy społeczne ma tzw. pluralistyczna niewiedza, to znaczy brak wiedzy na temat niewiedzy wszystkich albo większości tych, którzy mogą mieć wpływ na decyzje. Nie bez znaczenia jest kreacja wyborów – pożądaných, jak i niepożądanych - pod wpływem impulsów polegających na uświadomieniu im informacji o tym co robią oraz jak są postrzegani w środowisku równych sobie oraz w procesie torowania (wykorzystania automatyzmu mózgu). Idee te mogą być wykorzystane zarówno przez prywatnych jak i publicznych architektów wyboru w sferze biznesu i zarządzania.

Wszystkie z wskazanych przejawów motywów społecznych wyborów dokonywanych przez menadżera nawiązują bezpośrednio lub pośrednio do idei społecznej odpowiedzialności biznesu. Pierwszy trzon tej idei stanowi pojęcie „społeczna”. Oznacza ono, że decyzja menadżera odnosić będzie się nie tylko do interesariuszy przedsiębiorstwa (pracowników, udziałowców, dostawców, odbiorców), ale również do tych wszystkich, którzy zainteresowani są efektywnym jego funkcjonowaniem (mieszkańcy miejscowości na obszarze których przedsiębiorstwo działa). Z kolei pojęcie „odpowiedzialność” dla menadżera podejmującego decyzje to świadomość odpowiedzialności za

⁴⁸ A. Comte-Sponville, *Czy kapitalizm jest moralny...*, s. 13-44.

⁴⁹ T. Sedláček, *Ekonomia dobra i zła. W poszukiwaniu istoty ekonomii od Gilgamesza do Wall Street*, Warszawa 2012, s. 48.

⁵⁰ B. Gracian, *Sztuka roztropności. W interpretacji Jerem'ego Robinsa*, Gliwice 2015, s. 36.

⁵¹ R.H. Thaler – C.R. Sunstein, *Impuls...*, s. 73-96.

produkt, który ma być wytwarzany (z punktu widzenia bezpieczeństwa dla klienta) i warunki realizacji tego procesu (z punktu widzenia praw pracowniczych, sprawności logistyki i ochrony środowiska naturalnego). Natomiast pojęcie „biznes” oznacza postępowanie podmiotów gospodarczych zgodnie z wysokimi standardami zasad etycznych i pożądanymi wartościami społecznymi.

Ważną przesłanką podejmowania decyzji są **motywy prawne**. Mimo że decydenci dokonując wyboru, deklarują pragnienie uczciwości i jasnych transakcji często na ich dotrzymaniu pojawiają się różne przeszkody. Deklarowane zapewnienia wiążą z kursami etyki w odniesieniu do regulacji ekonomiczno-finansowych (zwłaszcza podatkowych). Nie chodzi przy tym o etyczny charakter podejmowanej decyzji ale o uniknięcie kary. Oznacza to hołdowanie zasadzie, iż „standardem przy podejmowaniu decyzji powinno być to, co jest prawnie dozwolone”. Taki standard podejmowania decyzji wymaga jednak sformułowania pewnych zastrzeżeń sprowadzających się do formuły „mimo że coś jest prawnie dozwolone, czy jest ono słuszne i dobre z punktu widzenia przedsiębiorstwa i zatrudnionych w nim pracowników oraz z punktu społecznego punktu widzenia”.

Wyznacznikiem motywów prawnych są granice tego co legalne i tego co nielegalne; tego co dozwolone i tego co zabronione. Oznacza to, że w każdym społeczeństwie będą tacy ludzie, którzy mogą ustanawiać porządek prawny oraz tacy, którzy go nie będą szanować. Rodzi to swoiste podejście do prawa – w rzeczywistości gospodarczej akceptowane jest przekonanie, iż: „Żadne prawo nie zabrania egoizmu. Żadne prawo nie zabrania pogardy. Żadne prawo nie zabrania nienawiści. Żadne prawo nie zabrania... bycia złym człowiekiem”⁵². Oznacza to jednocześnie, że w praktyce człowiek nie ma żadnych narzędzi uchronienia się przed kimś kto ściśle i bezkompromisowo przestrzega wszelkie prawa.

Przedstawione motywy podejmowania decyzji prowadzą w swej istocie do **motywów osobistych**. Mimo że z reguły wszyscy wskazują, iż pragną uczciwości, a jednocześnie większość ludzi nie działa tak uczciwie, jak tego wymaga od innych. Ta sama osoba, która oszukuje przy płaceniu podatków czy dokonuje zaboru mienia żąda uczciwości i rzetelności od innych. Zaprzeczają one uczciwości wobec siebie jako podstawy uczciwości wobec innych. Wiodącą jeśli chodzi o decyzje jest myśl: „Jak ja chciałbym być potraktowany w tej sytuacji?” Oznacza ona, że najtrudniejsze są etyczne wybory w własnym życiu i ich oceny. Podjęcie przez menadżera decyzji wiąże się

⁵² A. Comte-Sponville, *Czy kapitalizm jest moralny...*, s. 50.

z jego osobistymi oczekiwaniami: chce żeby był ceniony; chce, żeby ceniona była jego praca i jej efekty; a także, żeby mu ufano; chce, żeby go szanowano; chce, żeby go rozumiano; oraz nie chce, żeby go wykorzystywano. Przesłanką do tych oczekiwań jest wiedza i charakter menadżera. Są one pochodną nie deklaracji lecz działania. Wiedza to funkcja edukacji, zdolności i talentu. Natomiast charakter to funkcja wyboru, rodząca zaufanie i współtworząca sukces. Jest on także ograniczeniem sukcesu człowieka.

Dyrektywa etycznego postępowania w procesie wypracowania decyzji może natrafić na liczne bariery. Zakłócają one stosownie złotej reguły i generują przesłanki do nieetycznego postępowania. W ich zbiorze wskazać trzeba przede wszystkim: presję, przyjemność, władzę, dumę, i priorytety⁵³. Do tego zbioru przesłanek należałoby dołączyć również chciwość, która ściśle związana jest z wskazanymi przesłankami. Chciwość wiąże się ściśle z zdobywaniem pieniędzy i dóbr materialnych. To one bowiem narzucają określoną presję do działań i decyzji. Mają one dać przyjemność, którą można kupić. Pozwalają one na władzę nad innymi, a także czerpanie dumy ze swego majątku. W zbiorze przesłanek nieetycznego postępowania zwrócić trzeba na istotny impuls w procesie podejmowania decyzji jakim jest duma menadżera – rozumiana jako poczucie jego wartości oraz pewność tego co robi. Może być ona źródłem sukcesu jak i klęski. Może być ona źródłem wszystkich wielkich błędów.

Menadżer podejmując decyzje, powinien brać odpowiedzialność za swoje czyny, które powinny być postrzegane jako fundament możliwości decyzyjnej. Powinien on znać cenę swej wielkości. Narzucać sobie dyscyplinę w odniesieniu do czasu, energii, celów i nastrojów; znać swoje słabości; uzgodnić własne priorytety ze swoimi wartościami; mieć odwagę przyznania się do popełnionych błędów; być ostrożnym w kwestiach ekonomiczno-finansowych; stawiać rodzinę ponad pracę; oraz przywiązywać wielką wagę do ludzi⁵⁴.

Wskazane oczekiwania postaw zdają się tworzyć bogactwo osoby w stopniu większym niż bogactwo rzeczy. Wynika ono przede wszystkim z traktowania ludzi z godnością i szacunkiem. Oznacza to danie priorytetu w życiu wobec innych ludzi zgodnie z zasadami: traktuj Innych lepiej niż oni traktują Ciebie; nie minimalizuj swoich działań; rób to, co słuszne, nawet gdy bardziej naturalne jest niesłuszne postępowanie; dotrzymuj obietnic, nawet jeśli jest to dla Ciebie bolesne.

⁵³ J.C. Maxwell, *Etyka...*, s. 80-98.

⁵⁴ *Tamże*, s. 99-115.

Spojrzenie instytucjonalne na kategorię „impulsu”

Spojrzenie na kategorię „impulsu” z punktu widzenia nowej ekonomii instytucjonalnej odnieść można do wielu sfer działalności przedsiębiorstwa. Spośród nich za najbardziej znaczący należy uznać jego wpływ na decyzje menadżerów. Przychylając się do podejścia wskazującego, iż dominować powinny w toku jej wypracowania, jak i przejrzystość realizacji – i co do celów, wartości i etyki, celowym wydaje się poszukiwanie pewnego standardu ich kreacji w formie „złotej reguły”⁵⁵. Punktem wyjścia do określenia jej istoty wydaje się być norma akceptowana we wszystkich kulturach, ujawniająca wspólny podejście do siebie i innego człowieka. I tak chrześcijanie postępowanie to formułują: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im „czyńcie!”. Z kolei wyznawcy islamu jej ideę formułują: „Nikt nie jest prawdziwie wierzący, dopóki nie chce dla swego sąsiada tego, czego chce dla siebie”. Podobną myśl formułują wyznawcy judaizmu: „Nie czyn innym tego, co tobie niemiłe. Oto jest całe Prawo; wszystko inne jest tylko komentarzem”. Buddyzm z kolei formułuje tę myśl „Nie rań innych tym, co samego ciebie boli”. Z kolei hinduizm formułuje istotę tej myśli „oto cały obowiązek: nie rób innym tego, czegoś nie chciał, żeby tobie zrobili”⁵⁶. Podobne myśli odnaleźć można w innych religiach. Charakteryzuje je z jednej strony zdolność do odróżniania dobra od zła, uczciwości od nieuczciwości, przyzwoitości od nieprzyzwoitości, z drugiej strony to zobowiązanie, że będziemy postępować dobrze, uczciwie i przyzwoicie. Oznacza to, że idea tej reguły przekracza granice religijne i kulturowe.

Każdy z menadżerów pragnąc dobrego traktowania ze strony innych, co jest uzasadnionym oczekiwaniem, często jednak uzależnia je od osobistych poglądów lub przynależności politycznej. Sytuacja ta stwarza wspólną płaszczyznę w realiach z każdą rozsądną osobą. Pewną przesłanką tego podejścia jest idea, iż trzeba postępować tak, jak chciałoby się być traktowanym przez innych. Filozofia ta oznacza, iż decyzja menadżera stanowi filozofię, w której wszyscy wygrywają. Powinna być ona swoistym kompasem zapewniającym wszystkim korzyść. Jako taka ma ona wewnętrzną wartość dla każdego. Powinna być dobra dla właściciela przedsiębiorstwa (kapitału), pracowników (menadżerów, wykonawców) oraz inwestorów.

⁵⁵ *Tamże*, s. 19.

⁵⁶ *Tamże*, s. 31.

Idea „złotej reguły” w procesie wypracowania decyzji i zarządzania nią jest wskazówka uczciwego postępowania. Sprowadzić można ją do czterech spostrzeżeń:

– pierwsze, decyzje a nie warunki zewnętrzne określają etykę (ludzie nie powinni tłumaczyć swoich decyzji okolicznościami, ale podejmować je bez względu na okoliczności);

– drugie, złe decyzje przyczyniają się do negatywnych ich następstw, nawet wówczas gdy są one niezauważalne;

– trzecie, im więcej ludzi zaangażowanych jest w jakąś sytuację, tym większa jest presja by postępować konformistycznie;

– czwarte, brak działania to również decyzja⁵⁷.

Zmiany we współczesnej gospodarce wymuszają także inne oczekiwania właścicieli przedsiębiorstw wobec menadżerów. Wobec kandydatów na nich formułuje się, że powinni to być ludzie, którzy potrafią przynosić zysk przedsiębiorstwu i będą zdolni do podejmowania twardych decyzji, ale jednocześnie zwracali uwagę na uczciwość i by ich działanie nie było dwuznacznie moralne. Oczekuje się wobec nich również by przyjmowali dłuższą perspektywę w strategii przedsiębiorstwa, przyjmując przed nim bardziej realistyczne i ostrożniejsze cele.

Nowa ekonomia instytucjonalna wymaga uwzględnienia także w toku wypracowania decyzji możliwych zagrożeń dla tego procesu. W ich zbiorze wskazać trzeba takie jak: przeregulowanie gospodarki, dostęp do kluczowych umiejętności, deficyt finansowy i zadłużenie, niepewność sytuacji geopolitycznej, rosnące podatki, cyberzagrożenia, zachowania konsumentów, niestabilność społeczna, tempo zmian technologicznych, nowe przedsiębiorstwa na rynku⁵⁸. Ich ranga – według badań Światowego Forum Ekonomicznego – ulegała zmianie pod względem prawdopodobieństwa ich wystąpienia i oddziaływania⁵⁹. Uświadamiają one menadżerom, iż budując architekturę decyzji muszą być świadomi, iż dotychczasowe techniki procesu decyzyjnego są niewystarczające. W każdej gospodarce rynkowej uzewnętrznia się ich inna ranga. W polskiej gospodarce za główne zagrożenia uznaje się: wysokie lub zmienne koszty energii; cyberzagrożenia, zmiany poziomu wydatków i zachowań konsumentów, przekupstwo i korupcja, działalność kluczowych umiejętności, zaburzenia łańcucha dostaw, tempo wprowadzania

⁵⁷ Tamże, s. 60-70.

⁵⁸ A. Dylus, *Gospodarka w perspektywie etycznej i religijnej...*, s. 13.

⁵⁹ Tamże, s. 18.

zmian technologicznych, nowe przedsiębiorstwa wchodzące na rynek, brak zaufania w branży⁶⁰.

Budowa architektury wyborów z punktu widzenia nowej ekonomii instytucjonalnej wymaga przywołania wpływu na ten proces zachęty. Zgodzić należy się z tezą, iż „ludzie będą potrzebowali zachęty do podejmowania decyzji, które są trudne i rzadkie, na które nie będzie natychmiastowego sprzężenia zwrotnego, i wtedy gdy mają kłopoty z przełożeniem aspektów sytuacji na terminy, które z łatwością potrafią zrozumieć”⁶¹. W ślad za tym zasadnym jest pytanie o potencjalną magię rynku – przy dostrzeganiu wszystkich jego zalet – jakie skutki mogą przynieść decyzje akceptujące wolny rynek i otwartą rywalizację? Odpowiedź na to pytanie wymaga rozpoznania w pierwszej kolejności środowiska wyboru. Ono zaś jest obarczone wieloma kryteriami uwarunkowań, które wystawiają decydenta na próbę jego zdolności do samokontroli. Są one tym bardziej trudne, im bardziej rozłączone są one w czasie. Wyraźnie dostrzegalne to jest w wielu sferach działalności gospodarczej: np. w odniesieniu do dóbr inwestycyjnych koszty ponoszone są natychmiast a korzyści odłożone są w czasie; albo też w odniesieniu do dóbr konsumpcyjnych mających charakter używek przynoszą przyjemność natychmiastowa o negatywne skutki później. Wpływ na to ma stopień trudności podejmowania decyzji, ich częstotliwość, sprzężenia zwrotne oraz wiedza o tym co się lubi.

Lepsza architektura wyboru uwzględniająca szerszy zbiór motywów i uwarunkowań decyzyjnych i oferująca w ślad za tym większy zbiór planów powinna dostarczyć większą liczbę oferowanych opcji i stworzyć podstawy dobrego wyboru. Impulsem decyzyjnym w tych warunkach musi być sięgnięcie po opcje domyślne. Ich lista wraz instrukcjami realizacji uświadamia złożoność decyzji inwestycyjnej. Wymaga ona przywołania i rozważenia między konserwatywnymi a współczesnymi opcjami. Jeśli konserwatywne opcje hołdujące alokacji kapitału na rynku pieniężnym – co w dominującej części czynią tradycyjne firmy, asekurując konsekwencje swoich decyzji, to współczesne opcje domyślne oferują zestawy modelowych portfeli o różnym stopniu ryzyku z dowiązaniem do docelowej daty alokacji kapitału.

Impuls w procesie podejmowania decyzji powinien działać korzystnie na rzecz potrzeb jego uczestników, mających różny poziom zainteresowania i wyrobienia. Oznacza to, możliwość powierzenia wyboru opcji domyślnej przez ekspertów. Nie oznacza to jednak możliwość popełnienia błędu de-

⁶⁰ *Tamże*, s. 20.

⁶¹ R.H. Thaler – C.R. Sunstein, *Impuls...*, s. 97.

czyjnego prowadzącego nie tylko do nieefektywnej i nieracjonalnej alokacji zasobów, ale również do mapowania (kreślenia obrazu) oczekiwanych zmian. Potrzebą wydaje się taka wizualizacja efektów alokacji środków kapitałowych, która dawała by sprzężenia zwrotne uczestnikom procesu decyzyjnego potwierdzające poprawność wyboru opcji domyślnej, co do kierunku, wielkości alokacji. Dotyczy to zarówno sytuacji na rynku pieniężnym jak również kredytowym i ubezpieczeniowym.

Przy ocenie impulsu jako determinanty decyzji (wyboru) uwzględnić trzeba jego związki i relacje ze stylem myślenia – zwłaszcza tym który odwołuje się do nowoczesności jego umysłowości. Przy czym nowoczesność wiąże się z wychwytywaniem związków przyczynowo-skutkowych, ciągłością weryfikowania oraz konfrontowaniem różnych źródeł wiedzy. Impuls powinien mobilizować do wykorzystywania władz umysłu i próby budowy nowego porządku w podmiocie gospodarczym⁶².

Proces podejmowania decyzji obarczony jest zawsze przy wyborze każdej opcji domyślnej konfliktu interesów prywatnego i publicznego, inwestującego i realizującego tę inwestycję. Uzasadnia tę sytuację konieczność odwołania się do wiedzy i umiejętności ekspertów (wewnętrznych i zewnętrznych) prywatnych i publicznych. Hołduje ona zasadzie, iż: „Im więcej macie możliwości wyboru, tym bardziej jest prawdopodobne, że znajdziecie program, który będzie odpowiadał konkretnym potrzebom”⁶³. Rzeczywistość dowodzi jednak, iż wielość wariantów może przynieść zarówno wybór pożądanym jak i niepożądany. Każda decyzja musi być dostosowana do „odbiorcy”. Decyzja musi uwzględniać opcje domyślną dla najuboższych jak i najbogatszych. Oznacza to, że architektura wyboru musi opierać się na inteligentnym przydzielaniu opcji domyślnej.

Zakończenie

Przeprowadzone rozważania upoważniają do sformułowania szeregu wniosków.

Pierwszy. Współcześnie ekonomiczna literatura naukowa w dowiązaniu do wielu innych obszarów wiedzy podejmuje próbę przywołania i interpretacji kategorii „impulsu” w odniesieniu do zachowań podmiotów gospodarujących – zarówno gospodarstw domowych jak i przedsiębiorstw. Trafia ona jednak na pewne trudności, co wynika z faktu, iż rozpoznanie istoty

⁶² A. Zybala, *Polski umysł na rozdrożu. Wokół kultury umysłowej w Polsce*, Warszawa 2016, s. 17.

⁶³ R.H. Thaler – C.R. Sunstein, *Impuls...*, s. 190.

tego pojęcia jest zabiegiem trudnym. Przeprowadzone rozważania dowiodły celowości spojrzenia na kategorię „impulsu” z punktu widzenia nowej ekonomii instytucjonalnej jako determinanty decyzji podejmowanych w przedsiębiorstwie. Podejście takie uzasadnia odwołanie się do paradygmatu nowej ekonomii instytucjonalnej ograniczającej ideę „homo oeconomicus” do wymiaru „homo sapiens” z wszystkimi jego zaletami i przywarami prowadzącymi nie tylko do decyzji racjonalnych, ale również do decyzji obarczonych cechami niedoskonałości.

Drugi. Kategoria „impulsu” jest istotnym determinantem architektury decyzji w przedsiębiorstwie z punktu widzenia nowej ekonomii instytucjonalnej. Posiada ona liczne związki zordoliberalizmem, behawioryzmem i społeczną nauką kościoła. Dowiązana do thalerowskiej „teorii szturchnięcia” w oparciu o rozpoznanie motywów architektów decyzji pozwala na wskazanie wielu ich płaszczyzn (ekonomiczne, zarządcze, techniczno-technologiczne, kognitywne, deliktowe, polityczne, etyczne, społeczne, prawne i osobiste). Wszystkie one potwierdzają fakt, iż architektura decyzji – prowadzi w konsekwencji do wyboru odpowiedniej polityki przedsiębiorstwa i strategii jej realizacji ukierunkowanej na poprawę efektywności funkcjonowania przedsiębiorstwa.

Trzeci. Złożoność architektury decyzji podejmowanych w przedsiębiorstwie, patrząc z punktu widzenia nowej ekonomii instytucjonalnej, pozwala przyjąć punkt widzenia dopuszczający możliwość podjęcia zarówno decyzji trafnych, jak i błędnych. Dostrzec trzeba również fakt racjonalnych jak i nieracjonalnych (własnych, partykularnych) zachowań architektów decyzji. Uzasadnionym w tej sytuacji jest spojrzenie na konflikt między swobodą wyboru a przymusem wyboru decyzji przez pryzmat „teorii szturchnięcia”. Takie podejście pozwala jednocześnie na zgłoszenie propozycji spojrzenia na kategorię „impulsu” przez nową ekonomię instytucjonalną z wszystkimi jego zaletami i przywarami.

Imigracja i imigranci w nauczaniu biskupów katolickich w Szwecji

Wstęp¹

Przeżywamy okres dyskusji i debat nad zjawiskiem imigracji. Nabrzmiało ono w Europie od mniej więcej dekady z wieloaspektowych powodów, czego efektem jest niekończący się ruch ludności ubogiego Południa w kierunku krajów europejskich. W efekcie zauważa się brzemienne w skutkach sytuacje zarówno od strony humanitarnej, jak i bezpieczeństwa wewnętrznego państw członkowskich UE, poszukując rozwiązań będących antidotum na zaistniałą sytuację. Wśród wielu podmiotów w dyskusji dotyczącej problemu imigracji uczestniczy także Kościół jako instytucja oraz jako wspólnota osób, będąca, w rozumieniu teologicznym „w drodze”, pielgrzymując przez życie do domu Ojca, a w perspektywie socjologicznej stanowiąca społeczność, którą bezpośrednio dotykają zagadnienia z obszaru przemian kulturowych, ekonomii, demografii i ekologii. Kościół katolicki kierując się w swoim nauczaniu zasadami uniwersalizmu chrześcijańskiego, personalizmu, dialogu kultur i religii, a także realizacji miłości czynnej *Caritas*, wprowadza w życie nauczanie Chrystusa starając się dostrzegać sytuację konkretnego człowieka – także migranta oraz zjawiska szerszego, określanego mianem migracji ludności. Niniejsze opracowanie jest próbą analizy nauczania społecznego w tej kwestii biskupów z obszarów nazywanych przez papieża Franciszka peryferiami Kościoła. Co ciekawe jednak z punktu widzenia badacza, ob-

¹ Prezentowany tekst jest poszerzoną i uzupełnioną o najnowsze dane wersją opracowania pt. *Kwestia imigracji w nauczaniu społecznym biskupów katolickich w Szwecji*, w: M. Chamarczuk, *Problematyka integracji imigrantów w Kościele katolickim w Szwecji*, Warszawa 2013, s. 125–148.

szar ten nazywany także *Kościółem w miniaturze*, charakteryzuje się zjawiskami wyprzedzającymi sytuacje, które jeszcze niedawno nie występowały w większej skali w innych miejscach, a przez to wymuszającymi reakcje i poszukiwanie rozwiązań w duchu ewangelicznego podejścia do zjawiska, w tym kontekście zjawiska masowej imigracji. Szwecja – gdyż o niej mowa – pod wpływem napływu imigrantów w XVII, XIX wieku oraz w okresie powojennym XX wieku, a w sposób ilościowy nieporównywalnie większy od ok. 40 lat, zmieniła i wciąż przeobraża strukturę społeczną, kulturę wewnętrzną, poszukuje nowych rozwiązań, prowadzi ożywioną dyskusję na wielu płaszczyznach w kwestii imigracji i imigrantów, a Kościół katolicki jest w tej dyskusji żywo obecny, z tego względu, że tworzą go w przeważającej większości imigranci różnych narodowości i obrządków religijnych.

Jakob Studach (1833–1873)

Postacią, która wprowadziła swoisty styl, rozumienie, świadomość, ocenę szans i interpretacji kierunków rozwoju katolicyzmu w Szwecji w szerokim znaczeniu tej problematyki, był niewątpliwie Jakob Laurentius Studach², Szwajcar, kapelan i spowiednik królowej Josephine av Leuchtenberg, administrator apostolski w Szwecji³. Urodzony w 1796 roku, w wieku 27 lat jako młody kapłan, został sprowadzony do Królestwa Szwecji w 1823 roku⁴. Zapewniono mu zamieszkanie w Sztokholmie, aby objął opieką duchową oraz zagwarantował możliwość praktykowania katolicyzmu 16 letniej, nowej królowej oraz jej najbliższym. W bardzo krótkim okresie opanował język szwedzki, odnajdywał się swobodnie w szwedzkich kręgach arystokratycznych, politycznych i intelektualnych jako erudyta, humanista, znawca wielu dziedzin ówczesnej wiedzy, sprawny dyplomata oraz pobożny i święty kapłan⁵. W 1833 roku został mianowany administratorem apostolskim Szwecji⁶, a w 1843 roku także Norwegii⁷. Swoją pasję poznawania i rozumienia

² Por. *Katolska Biskopar i Sverige*, <http://www.katolskakyrkan.se/1/1.0.1.0/244/1/> (dostęp: 26.03.2011).

³ Por. K. Wand, *Gustav II Adolf och Jesuitdolken*, s. 151–152.

⁴ Por. B. Lindqvist, *Biskopliga bekymmer*, „Signum” 7 (1992), <http://www.signum.se/signum/template.php?page=read&id=1871> (dostęp: 26.03.2011).

⁵ Opinię taką pozostawiła Frederika Bremer (1801–1865), szwedzka pisarka oraz działaczka ruchów emancypacyjnych. Por. K. Wand, *Gustav II Adolf och Jesuitdolken*, s. 231.

⁶ Por. *Katolska Kyrkan i Sverige*, J.S. Granlund (red.), Förlagsaktiebolaget Religion & Kultur – Göteborg, Halmstad 1953, s. 302.

⁷ Dzięki jego działalności i rozbudowie struktury kościelnej, w 1868 roku podjęto decyzję

języka szwedzkiego połączył z pasją badawczą nad pierwotnym językiem tego regionu – językiem runicznym, której owoce opublikował po dwudziestoletnich badaniach w 1856 roku, w dziele pt: *Die Urreligion oder das entdeckte Uralphabet* dowodząc, że filozofia rozwoju języka jest nierozwalnie związana z historią rozwoju świadomości religijnej⁸.

W 1862 roku mianowany biskupem katolickim w Szwecji⁹, przyczynił się do odnowy Kościoła katolickiego i wzmocnienia jego pozycji w kraju zwalczającym dotąd wszelkie przejawy katolicyzmu. Podporządkował swoje wysiłki jednemu celowi: rozwinięciu, umocnieniu i zapewnieniu rozwoju Kościoła katolickiego w Szwecji i Norwegii (które w tym okresie pozostawały w unii personalnej rządzonej przez szwedzkiego monarchę). Dzięki szerokim kontaktom w Europie – zwłaszcza wśród bogatych rodów arystokratycznych – przy pomocy królowej Josephine, oddano do użytku wiernych w 1837 roku nowy kościół (liczący 500 miejsc) pw. św. Eugenii (*Santa Eugenia Kyrka*) w Sztokholmie oraz poświęcono w 1856 roku nowy kościół pw. św. Olafa (*Sankt Olav Kirke*) w Oslo¹⁰. W 1865 roku oddano do użytku wiernych nowy kościół w Göteborg, a w 1872 roku w Malmö¹¹. W niedługim czasie stały się one silnymi centrami odrodzenia katolicyzmu w Skandynawii.

Jakob Studach rozumiał swoją misję i zadanie do wypełnienia w Skandynawii w bardzo konkretny sposób. Poznając kulturę kraju, jego język oraz historię uznał, że nie ma innego sposobu na odrodzenie katolicyzmu, jak tylko poprzez powrót do chrześcijańskich korzeni w tym regionie i odwołanie się do pierwszych, wielkich misjonarzy skandynawskich: Ansgara, Eskila, Botvida, Erika, Henrika, Birgitty i Katariny. Zaczął publikować ich życiorysy w broszurach kościelnych i książkach dla wiernych. Położył nacisk na świadomość misyjną kapłanów i wiernych oraz otwartość w relacjach z protestantami. Mimo sprzeciwu niektórych duchownych zarzucających, że posługuje się tekstami biblijnymi bez *imprimatur* Watykanu¹², wprowa-

o utworzeniu w Norwegii niezależnej od Szwecji prefektury apostołskiej. Por. *tamże*.

⁸ Por. J.L. Studach, *Die urreligion oder das entdeckte uralphabet*, Stockholm Und Leipzig A. Bonnier 1856. Dzieło zostało wznowione w 2010 roku jako cenna praca badawcza: J. Studach, *Die Urreligion. Oder Das Entdeckte Uralphabet*, Verlag Nabu Press 2010, ss. 428. Por. J.L. Studach, http://books.google.ch/books?id=YmgCAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=sv&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (dostęp: 29.03.2011).

⁹ Por. B. Lindqvist, *Biskopliga bekymmer*, s. 4.

¹⁰ Por. *tamże*.

¹¹ Por. *Katolska Kyrkan i Sverige*, s. 302.

¹² Postępowanie takie J. Studach uzasadniał tym, że jego poprzednicy, zarówno Paolo Moretti (Włoch) jak i Jean Gridaine (Francuz) poprzez brak znajomości języka, kultury, hi-

dził do łacińskiej liturgii fragmenty czytań, Ewangelii oraz części mszy św. w języku szwedzkim (*Kyrie, Gloria oraz Credo*), a kapłanów katolickich (których było niewiele i pochodzili z innych krajów) zobowiązał do nauki języka szwedzkiego i poznawania historii oraz kultury tego kraju, aby mogli w swoich homiliach, kazaniach, katechezach i rozmowach wiarygodnie oraz kompetentnie, w języku zrozumiałym dla wszystkich przekazywać Bożą naukę¹³. Takie podejście do pracy społeczno-duszpasterskiej w Szwecji, zwracające uwagę na rozwijanie znajomości języka, poznanie, a nawet fascynację kulturą miejsca pracy i duszpasterstwa, wchodzenie i poznawanie mentalności, obyczajów oraz kultury, aby ją ewangelizować od wewnątrz, nadało nowy dynamizm rozwojowi katolicyzmu w Szwecji. Styl i zasady Jakoba Studacha przejęli następni pasterze, zwracając uwagę na konieczność dobrego funkcjonowania i twórczego oddziaływania katolików w społeczeństwie. Uważał to za główny warunek do spełnienia jeśli Kościół ma wypełnić swoją misyjną rolę, a tym samym zakorzenić się na nowo w skandynawskich duszach i umysłach, a także w kulturze życia społecznego. Wcześniejsze sposoby przetrwania polegające na ograniczaniu się tylko do kręgów katolików gromadzących się przy kapelanach przedstawicielstw krajów katolickich nie wniosły prawie nic w dzieło odbudowy katolicyzmu szwedzkiego. Mądrość i dalekowzroczność Jakoba Studacha wyprowadziły katolicyzm w Szwecji z katakumb i pomogły wyjść z ukrycia, atmosfery lęku i mentalności „oblężonej twierdzy”, choć reakcja władz była bardzo stanowcza i przejawiała się w zaostrzeniu prawa wyznaniowego oraz groźbie banicji dla obywateli Szwecji, w przypadku przejścia na katolicyzm¹⁴. Nie zatrzymało to jednak zapoczątkowanych procesów przenikania, oddziaływania i ponownej inkulturacji katolickiego chrześcijaństwa.

Albert Bitter (ordynariusz: 1886–1922)

Kolejnym pasterzem Kościoła katolickiego w Szwecji, którego należy objąć refleksją w kontekście poszukiwania elementów nauczania podejmującego tematykę troski o przybyszów z innych krajów, imigrantów, z całym bagażem ich doświadczeń i oczekiwań, jest Johannes Friedrich Albert Bitter. Urodził się w Melle niedaleko miasta Hannover (stolicy Dolnej Saksonii)

historii i tradycji Szwecji, pozostawili katolicyzm szwedzki bez perspektyw na przyszłość. W opinii Studacha, należy wychodzić naprzeciw tym, którzy oczekują czystego nauczania o Bogu w zgodności z ich kulturą. Por. B. Lindqvist, *Biskopliga bekymmer*, s. 2.

¹³ Por. K. Wand, *Gustav II Adolf och Jesuitdolen*, s. 152.

¹⁴ Por. *tamże*.

15 sierpnia 1848 roku, ukończył gimnazjum *Carolinum* w Osnabrück, następnie studiował teologię w Münster i Würzburgu, angażując się aktywnie w działalność stowarzyszeń studenckich, a w 1874 roku przyjął święcenia kapłańskie i przez krótki czas zdobywał doświadczenie w pracy duszpasterskiej na terenie diecezji Osnabrück.

Przybył do Szwecji jako młody kapłan w 1875 roku. W latach 1875–1885 pełnił obowiązki proboszcza (misji) parafii katolickiej w Göteborg, a po tym okresie Bitter został przeznaczony do pracy w Niemczech w Ludwigslust – Mecklemburg-Schwerin¹⁵. Dnia 27 lipca 1886 papież Leon XIII mianował go wikariuszem apostolskim w Szwecji po Johanie Georgu Huberze (1874–1886), a dnia 24 września 1893 roku wyświęcony na biskupa w Osnabrück, objął funkcję pasterza szwedzkiego katolicyzmu. Podczas przyjęcia i rozpoczęcia pełnienia funkcji wspólnota katolicka w Szwecji liczyła 1100 katolików (inne statystyki podają, że w 1900 roku było ich 2.500), 4 rozległe parafie (Stockholm, Göteborg, Malmö i Gävle), 3 kościoły, 4 kaplice, 6 szkół, 9 księży i 59 sióstr miłosierdzia (ss. józefitki oraz ss. elżbietanki)¹⁶. Jego długie, trwające 36 lat posługiwanie w Szwecji było aktywną kontynuacją reformy i rozwoju zapoczątkowanego przez wizjonerską inkulturacyjną praktykę duszpasterską Jakoba Studacha. Chcąc ożywić wspólnoty i jednoczyć katolików często odwiedzał placówki duszpasterskie. Poprzez swoją aktywność i misyjne oddziaływanie zwiększył liczbę katolików do 4.000 tysięcy wiernych. Wśród głównych osiągnięć wylicza się budowę domu katolickiego św. Eryka¹⁷, prowadzenie szerokiej akcji humanitarnej dla osób poszkodowanych skutkami I wojny światowej, wydanie pierwszej edycji modlitewnika i śpiewnika *Cecilia* w 1902 roku¹⁸. Poza tym przy współpracy i za namową Urszuli Ledóchowskiej (pracującej wówczas w Szwecji) wspierał rozpoczęcie wydawania katolickiego pisma *Credo* w 1920 roku (obecnie noszącego tytuł *Signum* – wydawanego przez jezuicki *Newmaninstitut* w Uppsali). Ważnym znakiem, że Kościół katolicki zapuszczał na nowo

¹⁵ Istnieje nieścisłość co do tego faktu, podanego przez D. Assarssona, *Från Gustaf III till Gustaf VI Adolf*, w: *Katolska Kyrkan i Sverige*, s. 305. Na oficjalnej witrynie internetowej Kościoła katolickiego w Szwecji umieszczono informację, iż Albert Bitter zanim został biskupem w Szwecji, przez 12 lat pracował jako kapłan w południowej części Sztokholmu, nie wspominając o pracy w Ludwigslust. Por. *Katolska biskopar i Sverige efter reformationen*, <http://www.katolskakyrkan.se/1/1.0.1.0/244/1/> (dostęp: 29.04.2011).

¹⁶ Por. D. Assarsson, *Från Gustaf III till VII Adolf*, w: *Katolska kyrkan i Sverige*, s. 305.

¹⁷ Por. B. Lindquist, *År för år – Kyrkans väg i Sverige 1783–1983*, Stockholm 1983, s. 1–23.

¹⁸ Por. *Katolska Biskopar*, <http://hem.passagen.se/katolskshistoria/biskop.htm> (dostęp: 20.01.2013).

korzenie w Szwecji było pojawianie się powołań kapłańskich i zakonnych, czego symbolem stał się pierwszy od czasów reformacji ksiądz katolicki urodzony w Szwecji (syn imigrantów) Josef Popp, wieloletni proboszcz w Malmö w latach 1875–1915¹⁹.

Albert Bitter po osiągnięciu wieku emerytalnego w 1922 roku pełnił nadal funkcję administratora diecezji do przybycia J.E. Müllera w 1923 roku. Za owocną pracę i w docenieniu zasług został wyróżniony orderem *Pro Ecclesia et Pontifice* oraz Krzyżem Maltańskim, a papież Pius XI podniósł go do godności arcybiskupa *Ad personam*. Zmarł w 1926 roku i jest pochowany w rodzinnym Melle.

Okres jego posługi pasterskiej przebiegał w czasie powstawania wspólnego światowego systemu gospodarczego w latach 1870–1914, ale także I wojny światowej. Zarówno pierwszy, jak i drugi fakt był przyczyną wędrówki, migracji pracowników, rzemieślników, żołnierzy po całej Europie, docierających także do Królestwa Szwecji. Pojawiały się więc nowe kolonie cudzoziemskie, będące wyzwaniem i szansą dla małej społeczności katolickiej w Szwecji. Zbiegło się to w czasie z pojawieniem się wśród szwedzkich teologów tendencji sympatyzowania z tzw. nowoczesną teologią, charakteryzującą się unitaryzmem i większym otwarciem na światową myśl teologiczną. Niestety to nowe spojrzenie nie przełożyło się na zmianę stanowiska państwa i kościoła luterńskiego wobec katolicyzmu jako takiego, jednak zaczęło zmieniać fundamentalne podejście wewnątrz szwedzkiego protestantyzmu do innych wyznań chrześcijańskich, a w przyszłości rodziło szansę dialogu także z katolicyzmem. W praktyce zaś oznaczało bardziej tolerancyjne podejście do wyznania praktykowanego przez przybyszów z krajów katolickich, będących także wykwalifikowanymi pracownikami zasilającymi system gospodarczy.

Pełniąc swoją posługę biskupią bp Albert Bitter wyczuwał pojawiające się zmiany. W swoim nauczaniu biskupim obejmującym piętnaście listów pasterskich skierowanych do wiernych w latach 1908–1923²⁰, podejmuje kilka bardzo ważnych kwestii, z punktu widzenia prowadzonych w niniejszym opracowaniu poszukiwań. Mimo małej licznej grupy katolików wkładał sumienny wysiłek w systematyczne nauczanie i przekazywanie zdrowej nauki

¹⁹ Por. L. Cavallin, *Fyra perioder fyllda med förväntningar, bakslag och nya impulser 1833–1983*, w: *Bygga kyrka – Katolska kyrkan i Sverige 1783–1983*, red. A. Åberg – B. Lindquist – L. Cavallin, Katolska Bokförlaget, Uppsala 1983, s. 31.

²⁰ Por. A. Bitter, *Herdabrev 1908–1923*, Trycks hos P. Palmquists Aktiebolag, Stockholm 1923 (wszystkie następne listy pasterskie bp. Alberta Bittera przywołane poniżej zawarte są w prezentowanym zbiorze).

nie ulegając postawom konformistycznym i zmiękczającym sprawdzone zasady moralności chrześcijańskiej. Za jego kadencji w kulturze szwedzkiej pojawiają się syndromy modernizmu, zwłaszcza w życiu moralnym. Bitter w swoich listach pasterskich (*Herdabrev*) podejmuje tematykę typowo religijno-katolicko-społeczną, rozpoczynając każdy temat od analizy tekstów liturgicznych, a następnie rozważając je w kontekście aktualnych problemów jakimi według niego były: życie małżeńskie i rodzinne, problem bezrobocia, alkoholizm, potrzeba budowania jedności między katolikami w Szwecji poprzez wzajemne wspieranie się w różnych okolicznościach życia²¹. Uznając, że wszelka niezgoda i wrogość między narodami, rodzinami i poszczególnymi ludźmi, wszystkie wady społeczne jak egoizm i nienawiść niszczące to, co nazywamy cnotami ludzkimi, bierze się z braku miłości społecznej. Dlatego zachęca i przynagla, aby praktykować w codzienności miłość chrześcijańską wprowadzającą jedność, pokój, zachowywanie prawa i cierpliwość dla ludzkiej słabości, odmienności, a także szacunek dla cech innych osób ubogacających życie społeczne i wymagających zaangażowania w praktykowanie ofiarnej i służebnej miłości²². W podobnym tonie brzmią nawoływania biskupie będące reakcją na zagrożenia wiary i jedności pomiędzy chrześcijanami, a także nienawiści między narodami płynące z trendów ówczesnego nowoczesnego życia społecznego²³, pomijających obecność Boga w życiu społecznym, propagujących zniechęcanie do Kościoła i jego nauki o sakramentalnym małżeństwie (zwłaszcza jego nierozzerwalności)²⁴, podsycające postawy egoizmu między ludźmi oraz wzniecające coraz częstsze i silniejsze animozje między narodami i ludami²⁵. Przestrzegając przed uleganiem takim propozycjom, nurtom i modom, w swoim ostatnim liście jako wikariusz apostołski w Szwecji bp Bitter wskazuje na możliwość przeciwstawienia się destrukcyjnym tendencjom poprzez wychowywanie młodego pokolenia w atmosferze rodziny²⁶, w której młody człowiek przesiąkałby mądrością chrześcijańskich wartości takich jak miłość, prawda i sprawiedliwość, aby potem nimi ubogać życie społeczne. Wskazuje więc na rodzinę, w której młode pokolenie uczy się szacunku dla innych, służby społecznej, która jest podstawą właściwie funkcjonującej społeczności²⁷.

²¹ Por. A. Bitter, *Herdabrev*, den 2 februari 1909, s. 13.

²² Por. tenże, *Herdabrev*, den 7 februari 1919, s. 4.

²³ Por. tenże, *Herdabrev*, den 28 januari 1920, s. 4.

²⁴ Por. *tamże*, s. 5.

²⁵ Por. A. Bitter, *Herdabrev*, den 12 januari 1921, s. 15.

²⁶ Por. tenże, *Herdabrev*, den 20 januari 1923.

²⁷ Por. *tamże*.

Johannes Erik Müller (ordynariusz: 1923–1957)

Kolejny pasterz społeczności katolickiej w Szwecji został mianowany za sprawą prefekta Kongregacji Rozkrzewiania Wiary kardynała Willema Marinusa van Rossuma, bardzo zainteresowanego ożywieniem i rozwojem katolicyzmu w Skandynawii. Wybór padł na aktywnego członka kapituły katedry monachijskiej, doktora teologii, znanego duszpasterza młodzieży i społecznika – Johanna Eryka Müllera. Urodził się w bawarskim Gründholm w 1877 roku²⁸. Po zdaniu matury studiował teologię, a w 1903 roku przyjął święcenia kapłańskie i pracował w duszpasterstwie na terenie Górnej Bawarii, zwłaszcza w Monachium, współpracując bardzo aktywnie z salezjanami w niesieniu pomocy biednej i zaniedbanej młodzieży monachijskiej (spotykając się kilkakrotnie z pracującym w tym regionie Augustem Hlondem SDB – późniejszym prymasem Polski²⁹). Stąd został wezwany do posługi jako wikariusz apostolski w Szwecji, przyjmując święcenia biskupie 1 stycznia 1923 roku w Monachium z rąk nuncjusza apostolskiego w Niemczech bp. Eugenio Pacellego (późniejszego papieża Piusa XII). Oficjalnie bp Johannes Eryk Müller objął urząd wikariusza apostolskiego w Szwecji dnia 1 kwietnia 1923 roku³⁰.

Przejmując społeczność katolicką w okresie trudnym duszpastersko i negatywnie, wręcz wrogo nastawionych do katolicyzmu, liberalizujących wówczas szwedzkich mediów, mógł korzystać z niewielkiego wprawdzie, ale z trudem osiągniętego i ugruntowanego przez poprzednika dorobku. Istniało już w Szwecji 5 parafii katolickich, w których pracowało 11 kapłanów, z których 4 przebywało w Szwecji ponad 8 lat³¹. Jedną z pierwszych inicjatyw nowego pasterza było znalezienie sposobu na dotarcie do wiernych z przesłaniem Ewangelii i informacjami z życia diecezji. W tym celu rozpoczęto duszpasterstwo za pomocą miesięcznika *Hemmet och Helgedomen*, rozsyłanego od 1926 roku do wszystkich znanych katolików i miejsc ich gro-

²⁸ Por. D. Assarsson, *Från Gustaf III till VII Adolf*, w: *Katolska kyrkan i Sverige*, s. 307.

²⁹ W okresie gdy ks. Johannes Müller pracował w Monachium będąc inicjatorem dzieł pomocy osobom biednym oraz dzieciom i młodzieży, ks. August Hlond pełnił funkcję inspektora Inspektorii Niemiecko-Węgierskiej Aniołów Stróżów, obejmującej terytorialnie także Monachium. Por. S. Zimniak, *Dusza wybrana. Salezjański rodowód kard. Augusta Hlonda Prymasa Polski*, Warszawa – Rzym 2003, s. 58–59.

³⁰ Por. D. Assarsson, *Från Gustaf III till VII Adolf...*, s. 307.

³¹ J.E. Müller, <http://hem.passagen.se/katolskhistoria/biskop.htm> (dostęp: 18.01.2013).

madzenia (pismo to jest uważane za prekursorskie dla aktualnie opiniotwórczego pisma katolickiego w Szwecji *Katolsk Magasin*). Ważną inicjatywą nowego biskupa było także zorganizowanie duszpasterstwa akademickiego pod nazwą *Academicum Catholicum Sueciae* (AC), które w niedługim czasie od utworzenia osiągnęło liczbę 150 osób³² z różnych krajów studiujących w Szwecji. Obecnie, od 1968 roku organizacja funkcjonuje pod nazwą *Katolska Studentrörelsen i Sverige* (KATS) i posiada swoje główne wspólnoty w miastach akademickich: Lund, Uppsala, Stockholm, Göteborg. Posiada szerokie międzynarodowe kontakty należąc między innymi do międzynarodowej organizacji studentów katolickich *Pax Romana*. Przez wiele lat osobą kluczową tej organizacji był jezuita Rainer Carls³³.

Okres działalności bp. Müllera cechuje się napływem do Szwecji katolików z różnych krajów, co było powodem podejmowania kwestii podejścia do imigrantów oraz zapewnienia im fachowej opieki duszpasterskiej. Z tej racji i w celu niesienia im pomocy została powołana organizacja *Caritas Sueciae* w 1946 roku. Biskup zadbał także o budowę nowych kościołów w takich miejscowościach jak: Göteborg, Helsingborg, Norrköping, Oskarström, Stockholms, (*Mariebebådelse kyrkan*), Örebro, przy których z czasem powstały niezależne parafie katolickie³⁴. W 1957 roku, w wieku 80 lat przeszedł na emeryturę, pozostając w Szwecji jako biskup emeryt. Zmarł w 1965 roku w Sztokholmie w wieku 88 lat.

W nauczaniu pasterskim zawartym w 39 listach (z których 19 ukazało się w latach przedwojennych 1923–1940, a 20 podczas II wojny światowej i po jej zakończeniu w latach 1940–1957). Stanowią osobne, pieczołowicie opracowane i przemyślane traktaty teologiczno-moralno-społeczne. Zawarł w nich reminiscencje coraz większego wpływu kwestii imigrantów z różnych krajów europejskich i z innych kontynentów na społeczność katolicką w Szwecji. Zauważyć można także, pewną ewolucję podejścia do tego zagadnienia oscylującą pomiędzy pragmatyzmem duszpasterskim, mającym na celu daleko posuniętą integrację w celu tworzenia jednej wspólnoty katolickiej. Rozważania są poszukiwaniem sposobu na zapewnienie opieki moralno-duchowej w taki sposób, aby powojenni imigranci poczuli się objęci opieką duchowo-moralną, a zarazem stawali się odpowiedzialni za dobro wspólne jakim jest tworzenie społecznej kultury katolickiej w Szwecji poprzez konkretne zaangażowanie w Kościół uni-

³² Tenże, <http://www.katolskhistoria.se/biskop.htm> (dostęp: 17.01.2013).

³³ Por. Vad var nu KATS?, <http://www.suk.se/viewNews.do?NewsID=0268> (dostęp: 17.01.2013).

³⁴ J.E. Müller, <http://www.katolskhistoria.se/biskop.htm> (dostęp: 26.01.2013).

wersalny, rozumiany jako dobro wspólne imigrantów z różnych krajów, przybyłych do Szwecji.

W pierwszym, powitalnym liście do wszystkich katolików w Szwecji czyni zagadnienie jedności jednym z najważniejszych tematów wśród wierzących³⁵, w sposób bardzo taktowny podchodzi do różnych problemów, od czytując je zawsze w kontekście wspólnoty jaką jest Kościół pozostający w szwedzkiej rzeczywistości. Zwraca także uwagę na to, że Kościół katolicki w Szwecji mimo tego, że jest mały, skromny, ograniczony w swych możliwościach, to jednak jest częścią Kościoła światowego (*Världkyrka*), uniwersalnego, powszechnego i z tej świadomości musi czerpać siłę do intensywnej pracy, głoszenia Ewangelii, wychowywania dzieci, rozwoju duchowego i moralnego³⁶, niezależnie od tego gdzie istnieje i pracuje i z jakiego kraju pochodzą tworzący go chrześcijanie³⁷. Zwraca uwagę, iż zasadą i gwarantem jedności jest w każdej sytuacji chrześcijańska miłość i tylko ona najpewniej buduje jedność.

Dbając o wewnętrzną siłę i konsolidację wspólnoty katolickiej, przestrzega a wręcz odradza zawierania małżeństw mieszanych między różnymi religiami, zachęcając przede wszystkim do zawierania małżeństw między katolikami w Szwecji³⁸, aby w ten sposób wzmocnić wspólnotę, rodzinę, Kościół, a także dbać o przekazywanie daru życia w sposób godny, ludzki i chrześcijański. Rozważając temat prawa Bożego w życiu chrześcijanina, powołując się na autorytet ojców Kościoła i przykład świętych, zwraca uwagę na prawidłowość, że prawo Boże i jego przestrzeganie podnosi człowieka na wyższy poziom życia moralnego w każdym wymiarze³⁹. W kontekście życia społecznego „spina” w jedną całość ludzi wierzących i porządkuje społeczność w wymiarze moralnym, kulturalnym, ekonomicznym, dając każdemu głębokie, ludzkie szczęście poprzez doprowadzanie do źródła Bożej Miłości. Dlatego nikt nie może zmieniać Prawa Bożego, nawet w sytuacjach trudnych, czasowo niesprzyjających okolicznościach, zmieniając miejsce zamieszkania i przebywając w miejscu gdzie istnieje system wartości przeciw-

³⁵ Por. J.E. Müller, *Herdabrev till församlingarna i Sverige den 15 april 1923*, Tryckt hos Linkolm Bloom, Stockholm 1923, s. 11.

³⁶ Por. tenże, *Herdabrev till församlingarna i Sverige den 15 februari 1924*, Bröderna Sandberg Boktryckery, Stockholm 1924, s. 16.

³⁷ Por. tenże, *Den kristna kärleken*, Zetterlund & Thelanders Boktryckeri A.B., Stockholm 1931, s. 13.

³⁸ Por. tenże, *Kristlig levnadsordning*, Zetterlund & Thelanders Boktryckeri A.B., Stockholm 1934, s. 15.

³⁹ Por. tenże, *Guds lag*, Zetterlund & Thelanders Boktryckeri A.B., Stockholm 1935, s. 2.

ny Bożemu Prawu. Dla chrześcijanina wszędzie jest jedno prawo, to które ustanowił Bóg Stworzyciel. Przykładem wierności do końca, byli chrześcijanie w różnych miejscach świata, zwłaszcza w tym czasie w Rosji, Meksyku i Hiszpanii, gdy ich wiara była wystawiana na trudną próbę, czasami oddając życie za Chrystusa, ale poprzez tak wielkie poświęcenie budowali jedność wśród innych chrześcijan⁴⁰.

Nawiązując do trudnej sytuacji na świecie spowodowanej kryzysem gospodarczym lat 20-tych i 30-tych XX wieku, zachęca i namawia do prowadzenia dialogu między różnymi grupami społecznymi, narodami, politykami, duchownymi, aby zabezpieczyć pokój poprzez rozwijanie sprawiedliwości społecznej w oparciu o chrześcijańską, służebną miłość. Społeczeństwo i każda grupa, która je tworzy, musi kierować się prawdą, przestrzeganiem praw i zasad oraz miłością do innych, aby budować wewnętrzną jedność, zgodę i pokój. Z takim przesłaniem chrześcijaństwo zwraca się do wszystkich, niezależnie od kultury i narodu⁴¹, ponieważ Kościół w swej misji społecznej jest czynnikiem budującym jedność, łączącym ludzi różnych nacji i tradycji, tworzącym klimat wzajemnego zrozumienia i poszukiwania elementów łączących.

Bp Müller był konsekwentny w swym nauczaniu także podczas trwania wojny. W kolejnych listach pasterskich przypominał najważniejsze prawdy i treści zawarte w doktrynie chrześcijańskiej, zwłaszcza te dotyczące modlitwy i pokuty za grzeszników oraz zadających ból innym⁴². Pisał także o konieczności budowania jedności wewnętrznej, aby następnie umieć budować jedność zewnętrzną, we wspólnocie, w życiu społecznym, we wszystkich jego obszarach, zarówno wśród bogatych i biednych, pracodawców i pracowników, sprawujących władzę i poddanych, po to by zacząć budować pokój, cywilizację pokoju i w imię miłości wprowadzać reformy socjalne⁴³, które w jakimś stopniu będą mogły wynagrodzić krzywdę zadaną tak wielkiej rzeszy ludzi. W bardzo zdecydowanym tonie upomina i gani tych, którzy nie pragnąc pokoju podsycają nienawiść do innych narodów, prowokują antagonizmy dzielące zwykłych ludzi, podczas gdy należy z wielkim wysiłkiem myśleć o pokoju i zrobić wszystko, aby go wprowadzić. Będąc teologiem,

⁴⁰ Por. tenże, *Kristen Tro, Kristet Mod, Kristen Kärlek*, Zetterlund & Thelanders Boktryckeri A.B., Stockholm 1937, s. 15.

⁴¹ Por. tenże, *Kristendomen*, Zetterlund & Thelanders Boktryckeri A.B., Stockholm 1940, s. 11.

⁴² Por. tenże, *Gudsfröstan bön och bot*, Zetterlund & Thelanders Boktryckeri, Stockholm 1943, s. 11–13.

⁴³ Por. tenże, *Kristus folkens räddning*, Zetterlund & Thelanders Boktryckeri A.B., Stockholm 1944, s. 18.

zwraca uwagę na duchową podstawę i genezę prawdziwego społecznego pokoju, uzasadniając, że tylko duch Chrystusa może przezwyciężyć czas próby i ciemności, być zaczynem światła i pokoju między ludźmi, społeczeństwami i narodami⁴⁴.

Nauczanie bp. Müllera w okresie powojennym charakteryzuje się położeniem mocnego akcentu na budowaniu wspólnoty katolickiej w Szwecji. Powołując się na przykłady z Biblii pełnej różnorodności kulturowej⁴⁵, kultowej, ideowej, politycznej, regionalnej, odnajduje w niej uzasadnienie dla sensu istnienia i działalności wspólnoty napełnionej Bożą jednością. W takim znaczeniu zachęca do tworzenia w Szwecji wspólnot parafialnych mogących świecić złotym blaskiem i przyciągać do siebie, gdzie rzeczywiście można doświadczać atmosfery chrześcijańskiej, świętej wspólnoty, pełnej wiary, miłości, łaski, która byłaby najważniejszym miejscem na świecie. To jest zadanie dla wierzących w Szwecji. Kościół katolicki jednoczy w sobie wiele ras, narodów, kultur, dlatego że rozumie ludzką tęsknotę życia w zgodzie i pokoju. Rozumie też, że nie jest łatwo budować doskonałą jedność, ponieważ wspólnota to całość zbudowana z wielu oddzielnych, różniących się od siebie indywidualności. Z tego względu katolicka parafia w Szwecji, składająca się z tak wielu różnych „inności”, poprzez łaskę, cierpliwość, pokorę, sakramenty, świadectwo wspólnego życia staje się tym, czym powinna być – Bożym domem dla wierzących w Chrystusa, społecznością, w której spotyka się Boga. W tym miejscu katolicy spotykają się by otrzymać Boże błogosławieństwo zarówno młodzi jak i starzy, bogaci i biedni, szczęśliwi i zranieni, żyjący i umierający, dla wszystkich jest to dom, gdzie spotykają się w atmosferze Bożej obecności dzieci zdążające do domu Ojca, bez różnic, podziałów i niechęci – jednoczą się i tworzą Bożą społeczność na fundamencie chrześcijańskiej miłości⁴⁶.

W miarę powiększania się ilości imigrantów w Szwecji można zauważyć umacnianie pozycji i rozwój infrastruktury Kościoła katolickiego. Biskup zauważa i podkreśla tę tendencję wyrażając wdzięczność i doceniając wkład, życiową i codzienną ofiarność, dzięki której powstały 22 nowe kościoły i kaplice⁴⁷. Świadczy to o ożywieniu i rozwoju społeczności katolickiej, w której oprócz aktywnych i zaangażowanych chrześcijan, wiele osób

⁴⁴ Por. tenże, *Kristi sju ord på korset*, Zetterlund & Thelanders Boktryckeri A.B., Stockholm 1945, s. 6.

⁴⁵ Por. tenże, *Vår församling – vad den bör vara för oss*, Zetterlund & Thelanders Boktryckeri A.B., Stockholm 1946, s. 2.

⁴⁶ Por. *tamże*.

⁴⁷ Por. tenże, *Biskopen och den honom anförtrödda hjorden*, Zetterlund & Thelanders Boktryckeri A.B., Stockholm 1948, s. 12.

nadal potrzebuje pomocy, zwłaszcza ofiary minionej wojny, katolicy i inni przebywający na terenie Szwecji byli więźniowie. W tym kontekście Müller podnosi także kwestię opieki duszpasterskiej nad zwiększającą się liczbą pracowników sezonowych różnych narodowości⁴⁸, nie znających języka szwedzkiego, którym należy zapewnić możliwość przystępowania do sakramentów i uczestniczenia w nabożeństwach i mszy św. co z czasem może zaowocować większym zaangażowaniem w życie parafialne. Jednocześnie zauważa, iż postawa radykalizmu kulturowego sprzeciwia się budowaniu wewnętrznej jedności w katolickiej społeczności w Szwecji⁴⁹. Podkreślając trudny okres zagrożenia kolejną wojną katolicy muszą zjednoczyć swe siły i tworzyć świadectwo jedności religijnej, kulturalnej i moralnej.

Rozważając temat Kościoła i jego obecności w życiu społecznym, zwraca szczególną uwagę na przypomnienie, że żaden naród, rasa, organizacja religijna nie może przywłaszczyć sobie Kościoła, który jest uniwersalny i dlatego katolicki⁵⁰. Z tego względu nie istnieje coś, co można by nazwać Kościołem jednego narodu, gdyż tworzą go wszyscy wierzący i są zobowiązani aby o niego dbać i go rozwijać. Nie można z tej odpowiedzialności zwalniać nikogo, ani nikt siebie nie może z niej zwolnić (także zmieniający często miejsca pracy, katolicycy pracownicy, imigranci i emigranci) ponieważ każdy wierzący korzysta z duchowych darów wspólnoty kościelnej niezależnie od miejsca gdzie przebywa⁵¹. Przywołując przykład pomocników św. Ansgara w pracy chrystianizacyjnej na wyspie Björkö – Hergeir i Frideborg – zachęca świeckich katolików do niesienia wszelkiej pomocy kapłanom katolickim, których tak niewielu jest obecnych w Szwecji. Świeccy powinni w tej współpracy być faktycznymi apostołami i obrońcami wiary. Wśród nich bardzo ważną rolę odgrywają imigranci i ich dzieci, za których trzeba się modlić w szczególny sposób przez wstawiennictwo Maryi (która wędrowała z małym Jezusem i Józefem szukając bezpiecznego miejsca do życia), aby mogli także wypełnić tę apostołską misję w Szwecji⁵².

Czując się w pewnym sensie obcokrajowcem, imigrantem, kimś spoza Szwecji, reprezentantem katolików innych narodowości, bp Müller sytuuje

⁴⁸ Por. *tamże*.

⁴⁹ Por. tenże, *Tidens röst – Guds röst*, Zetterlund & Thelanders Boktryckeri A.B., Stockholm 1948, s. 13–15.

⁵⁰ Por. tenże, *Trohet mot Kyrkan*, Zetterlund & Thelanders Boktryckeri A.B., Stockholm 1952, s. 5.

⁵¹ Por. *tamże*, s. 9–10.

⁵² Por. tenże, *Maria Jesu Moder i Guds frälsningsplan*, Zetterlund & Thelanders Boktryckeri A.B., Stockholm 1953, s. 15–16.

się zarazem w społeczności katolików przybyłych do tego kraju z zadaniem i odpowiedzialnością za to, aby w tym miejscu zbudować Bożą rodzinę⁵³. W ostatnim liście pasterskim, żegnając się po wieloletniej posłudze biskupiej, wśród różnych ważnych spraw przypomina o wielkiej roli jaką mają do spełnienia katolicy innych narodowości w odbudowie katolickiej społeczności w Szwecji, zwracając uwagę na potrzebę rozwoju szkolnictwa katolickiego, aby zapewnić najmłodszym możliwość wzrastania w katolickiej kulturze w celu zaszczepienia i rozwijania w nich wiary⁵⁴.

Ansgar Nelson OSB (ordynariusz: 1957–1962)

Następca bp. Müllera, Knut Ansgar Nelson, przez dziesięć lat był jego biskupem pomocniczym a zarazem biskupem koadiutorem, aby następnie objąć funkcję pasterza katolików w Szwecji. Urodził się w Danii, w 1906 roku w miasteczku Fredriksvaerk, w katolickiej rodzinie robotniczej. Po ukończeniu szkoły i pewnym okresie pracy zawodowej postanowił wstąpić do zakonu benedyktynów. Udał się w tym celu do Stanów Zjednoczonych gdzie rozpoczął nowicjat, a po okresie przygotowania oraz studiów filozoficznych i teologicznych przyjął święcenia kapłańskie 22 maja 1937 roku⁵⁵. Po dziesięciu latach życia zakonnego i pracy duszpasterskiej został przez papieża Piusa XII mianowany biskupem koadiutorem (z prawem następstwa) wikariatu apostolskiego w Szwecji. Przybył do Sztokholmu jesienią 1947 roku witany z entuzjazmem przez bp. E. Müllera oraz jego współpracowników⁵⁶, gdyż od czasów reformacji Kościół katolicki w Szwecji nie posiadał dwóch biskupów. Po przejściu bp. Müllera na emeryturę w 1957 roku przejął obowiązki ordynariusza diecezji sztokholmskiej. Kierował nią przez pięć lat, rezygnując w 1962 roku⁵⁷ i udając się najpierw do Danii, a następnie do Anglii, gdzie zmarł w 1990 roku w mieście Newport.

Pięcioletnia kadencja bp. Nelsona była skupiona na ukończeniu inicjatyw rozpoczętych przez jego poprzednika, zwłaszcza gdy chodzi o budowę

⁵³ Por. tenże, *Vårt ansvar*, Zetterlund & Thelanders Boktryckeri A.B., Stockholm 1954, s. 20–21.

⁵⁴ Por. tenże, *Varen fasta i tro och kärlek – Avskedsherbrev*, Zetterlund & Thelanders Boktryckeri A.B., Stockholm 1957, s. 8–9.

⁵⁵ Por. Knut Ansgar Nelson, <http://hem.passagen.se/katolskhistoria/biskop.htm> (dostęp: 20.01.2013).

⁵⁶ Por. D. Assarsson, *Från Gustaf III till Gustaf VI Adolf...*, s. 308.

⁵⁷ Por. *Katolska biskopar i Sverige under åren 1783–2011*, <http://www.katolskhistoria.se/biskop.htm> (dostęp: 10.01.2013).

kościół. Działalność duszpasterska oscylowała wokół przygotowywania kandydatów do konwersji zwłaszcza szwedzkich protestantów, których wówczas liczba rocznie przekraczała nawet 100 osób⁵⁸. Unowocześniono wydawane do tej pory katolickie pismo pt. *Hemmet och Helgedomen*, zmieniając jego tytuł na *Katolsk Kyrkotidning* oraz poszerzając tematykę, a także zakres podejmowanych zagadnień.

W czasie sprawowanej posługi biskupiej przez Nelsona w diecezji sztokholmskiej, zauważa się dystans do problematyki imigrantów, jakby metodyczne niezauważanie tej ważnej przestrzeni funkcjonowania społeczności katolickiej, na rzecz dowartościowania całej wspólnoty i jej znaczenia jako wspólnoty Kościoła katolickiego. Podczas analizy jego listów pasterskich w dwóch przypadkach natrafiono na wątek obecności imigrantów z kontekście potrzeby budowania wewnętrznej jedności wśród katolików. W pierwszym przypadku miało to miejsce przy okazji podjętego tematu o konieczności i aktualności prowadzenia dialogu ekumenicznego wśród chrześcijan w Szwecji⁵⁹. Zwraca się do wiernych z okazji przeżywania wielkiego postu w 1960 roku między innymi z zachętą i zobowiązaniem podejmowania wszelkich wysiłków jednoczących katolików, aby być świadectwem jedności w dialogu ekumenicznym. Rok później w liście pasterskim na wielki post 1961 roku, omawiając temat znaczenia Kościoła i jego ważnej roli w życiu każdego chrześcijanina i dla społeczności chrześcijańskiej, przypomina, że Kościół nie może i nie jest jako wspólnota w żaden sposób ograniczony, ponieważ jest nieskończony, dlatego wspólnota Kościoła także nie może być ograniczana przez nikogo w jej działalności (żadnymi naturalnymi warunkami i okolicznościami) na rzecz dobra, pokoju i jedności. Jeżeli pojawia się wśród chrześcijan taka tendencja powinno się zrobić wszystko, aby przełamywać wszelkie niechęci i znosić granice na rzecz tworzenia jednej wspólnoty katolickiej w Szwecji, mimo tego, że jest tak różnorodna⁶⁰.

John Taylor OMI (ordynariusz: 1962–1976)

Kolejnym ordynariuszem diecezji sztokholmskiej, po krótkiej kadencji bp. Nelsona, został mianowany dotychczasowy przełożony misji oblatów w Skandynawii, Amerykanin John Edward Taylor. Urodził się 15 listopa-

⁵⁸ Por. Katolska Biskopar i Sverige 1783–2007, <http://hem.passagen.se/katolskhistoria/biskop.htm> (dostęp: 08.01.2013).

⁵⁹ Por. A. Nelson, *Herdabrev för fastan 1960*, w: *Fasteherdabrev 1958–1968*, Katolska Biskopsämbetet, Riksarkivet nr 66, s. 3.

⁶⁰ Por. A. Nelson, *Herdabrev för fastan 1961*, w: *Fasteherdabrev 1958–1968*, s. 3.

da 1914 roku w USA, w stanie Illinois, w miasteczku East Saint Louis⁶¹. W rodzinnym mieście zdobył podstawowe wykształcenie i ukończył szkołę średnią. Pozostając pod wpływem przykładu działalności duszpasterskiej oblatów, zaprzagnął poświęcić swe życie Bogu służąc Kościołowi jako misjonarz według reguły ich rodziny zakonnej. Przystąpił do nich w młodym wieku i po ukończeniu studiów teologicznych oraz odbyciu okresu formacji seminaryjnej, w 26 roku życia przyjął święcenia kapłańskie w 1940 roku. Pracował w różnych placówkach prowadzonych przez oblatów na terenie USA, a następnie w 1957 roku, został oddelegowany do tworzenia misji katolickich w regionie Dania – Grenlandia. Jego sprawna praca organizacyjna oraz umiejętność właściwego odczytania specyfiki kulturowej Skandynawii, a także zaplecze w postaci aktywnych i skutecznych w pracy misyjnej współpracowników z zakonu, były z pewnością wzięte pod uwagę, gdy w dniu 2 lipca 1962 roku, został wybrany i mianowany przez papieża Jana XXIII kolejnym ordynariuszem diecezji sztokholmskiej.

Rozpoczął się nowy okres funkcjonowania diecezji liczącej około 30 tysięcy wiernych różnych narodowości, w której posługiwało 73 kapłanów z wielu europejskich diecezji i zakonów⁶². Konsekracja bp. Taylora była w Szwecji bardzo spektakularnym wydarzeniem. Odbyła się 21 września 1962 roku⁶³ w reprezentacyjnej sali sztokholmskiego ratusza (*Blå hallen*) przy współudziale wielu kapłanów, sióstr zakonnych, wiernych, oficjalnych gości ze Szwecji, innych krajów skandynawskich i europejskich, przedstawicieli braci protestantów. Uroczystość była także transmitowana przez Szwedzką Telewizję. Swoją posługę biskupią przyszło mu pełnić w okresie trwania i wprowadzania w życie postanowień Soboru Watykańskiego II. Wyczuwając pewne sprzyjające okoliczności w kulturze chrześcijańskiej w Szwecji, zwłaszcza odnoszące się do zaangażowania świeckich w udział w liturgii oraz funkcjonowanie parafii i stowarzyszeń, bardzo sprawnie w ciągu niespełna 3–4 lat zreformował dotychczasowe zasady w duchu soborowym i w nurcie optymizmu oraz entuzjazmu wywołanego nowym klimatem otwartości i dialogu wśród chrześcijan. Zadbał także o umocnienie i odnowę życia zakonnego, otwierając w 1963 roku klasztor karmelitów bosych w Glumslöv⁶⁴, sprowadzając karmelitów z Belgii, wśród których od po-

⁶¹ Por. J.E. Taylor, <http://www.katolskhistoria.se/biskop.htm> (dostęp: 01.02.2013).

⁶² Por. *tamże*.

⁶³ Por. J.E. Taylor, <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/btaylorj.html> (dostęp: 11.01.2013).

⁶⁴ Por. Katolska biskopar i Sverige under år 1783–2011, <http://www.katolskhistoria.se/biskop.htm> (dostęp: 10.01.2013).

czątku działalności najważniejszą postacią był Wilfrid Stinissen (poczytny pisarz katolicki). Uznał, że katolicyzm w Szwecji musi docierać do szerszych kręgów społecznych i w tym celu zadbał w 1966 roku o transmisję niedzielnych mszy św. z jezuickiego kościoła pw. św. Eugenii w szwedzkiej TV⁶⁵. Uczestnicząc czynnie w dialogu ekumenicznym, wziął udział w międzynarodowym Walnym Zgromadzeniu Światowej Rady Kościołów, które miało miejsce w 1968 roku w Uppsali. W ramach współpracy między diecezjami katolickimi, przyczynił się do ożywienia działalności Konferencji Biskupów Skandynawskich, której przewodniczył w latach 1970–1973. Widząc potrzebę rozwijania intelektualnej refleksji nad katolicyzmem w Szwecji oraz regionie skandynawskim zmodyfikował i poszerzył tematykę pisma *Credo*, które w 1975 zaczęło ukazywać się pod nowym tytułem *Signum*, stając się miejscem faktycznego dialogu kultur i religii⁶⁶. Bp Taylor zakończył swoje aktywne posługiwanie po ośmiu latach bardzo intensywnej pracy dla diecezji w 62 roku życia, w 1976 roku z powodu choroby nowotworowej⁶⁷.

Nauczanie społeczne bp. Taylora dotyczy aktualnych nurtów życia społeczno-religijnego wspólnoty katolickiej w Szwecji tamtego okresu. Charakteryzował się on przede wszystkim szerszymi niż dotychczas możliwościami prowadzenia dialogu ekumenicznego dzięki liberalizacji podejścia do zagadnień religijnych w Szwecji oraz nowym stylem traktowania tej kwestii w kręgach katolickich w całej Europie. Innym ważnym zjawiskiem był wzrost liczby i różnorodności imigrantów katolickich, którzy w tym czasie licznie przybywali z Ameryki Łacińskiej, Węgier, Jugosławii, Polski i NRD. Nabrzmiwała więc dyskusja nad formami i sposobami włączania nowych przybyszów do społeczności katolickiej i łączenia ich w kulturową, wspólnotową całość, a zarazem dokonywano posoborowych prób wprowadzania do liturgii rzymsko-katolickiej języka szwedzkiego jako właściwego i jedynie uprawnionego – co nie do końca było oczywiste dla imigrantów, którzy po przybyciu byli na początkowym etapie jego nauki, albo wcale go nie znali lub bardzo słabo.

W powyżej zarysowanym kontekście bp Taylor w liście na Wielki Post 1964 roku zachęcał, aby dostosować przyzwyczajenia rodzinnych i narodowych tradycji do nowej sytuacji, nowej kultury, nowej mentalności oraz no-

⁶⁵ Por. *tamże*.

⁶⁶ Por. *Signum* – katolsk orientering om kyrka, kultur & samhälle, <http://signum.se/om-signum/om-oss/> (dostęp: 03.02.2013).

⁶⁷ Por. J.E. Taylor, <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/btaylorj.html> (dostęp: 02.02.2013).

wej jakości proponowanej przez odnowę soborową⁶⁸. Pojmował rolę społeczności katolickiej w Szwecji bardzo szeroko, nie tylko jako wspólnotę będącą wewnętrzną strażniczką tradycji i kultu, ale też jako społeczność potrafiącą wychodzić na zewnątrz⁶⁹ i podejmować dialog jako jedna uniwersalna rodzina. Niezależnie od czasu i problemów jakie napotyka katolicyzm w Szwecji będąc diasporą pomiędzy różnymi tendencjami kulturowymi i grupami społecznymi, musi on (katolicyzm) być gotowy do dzielenia się pozytywnym przesłaniem społecznym Ewangelii. Ważną funkcję do spełnienia dostrzega i powierza podstawowej instytucjonalnej jednostce społecznej Kościoła jaką jest parafia⁷⁰. Według Taylora właśnie ona (parafia) posiada szczególne atuty, aby ukazywać moc i blask Bożej obecności poprzez świadectwo zjednoczonych chrześcijan, potrafiących na wartościach wyższych budować jedność ponad własnymi poglądami, przyzwyczajeniami, zapatrywaniami, ambicjami, a nawet interesami. Taka jedność, która umacnia, daje wewnętrzną siłę, stwarza możliwości wzajemnej pomocy, napełnia otuchą i nadzieją, i nie może być zamknięta w obrębie samej siebie, nie może tworzyć egoistycznego *getta*. Zadaniem parafii jest być znakiem zbawienia i podejmowania konkretnych czynów misyjnych (ewangelizacyjnych) w świadomości, że wszyscy tworzący wspólnotę katolicką, społeczność parafialną są posłani do świata, czyli do najbliższego otoczenia, aby nieść światło Chrystusa i budować ład społeczny.

Bp Taylor dostrzegając narastający problem braku kulturowej jedności społeczności katolickiej w Szwecji, spowodowany napływem imigrantów z krajów o katolickiej kulturze tworzonej przez długie wieki trwającej inkulturacji chrześcijaństwa w tych krajach, całkowicie poświęca się budowaniu jedności w Kościele katolickim w Szwecji⁷¹. Uwrażliwia przy każdej możliwej okazji i zachęca do wzajemnej pomocy wewnątrz wspólnoty Kościoła, zwłaszcza tym, którzy opuścili swoją ojczyznę i żyją pośród innych katolików w nowym kraju jakim jest Szwecja. Uwrażliwia, iż należy dostrzegać odmienną, często trudną sytuację tysięcy katolików żyjących z dala od ojczyzny, od rodziny, kultury, języka, tradycji⁷². Coroczny wielki post

⁶⁸ J.E. Taylor, *Herdabrev för fastan 1964*, Zetterlund & Thelanders Boktryckeri AB, Stockholm 1964, s. 3.

⁶⁹ Tenże, *Herdabrev för fastan 1965*, Zetterlund & Thelanders Boktryckeri AB, Stockholm 1965, s. 5.

⁷⁰ Por. *tamże*, s. 6.

⁷¹ Por. tenże, *Herdabrev för fastan 1969*, Zetterlund & Thelanders Boktryckeri, Stockholm 1969, s. 12–18.

⁷² Por. tenże, *Herdabrev för år 1971*, Zetterlund & Thelanders Boktryckeri AB, Stockholm

jest dobrym czasem na przypomnienie sobie o braciach i siostrach będących obok, potrzebujących modlitwy, współczucia, dobrego słowa, zrozumienia, ludzkiej życzliwości, przyjaźni – po prostu chrześcijańskiej miłości.

Dokonując analizy społecznego nauczania bp. Taylora *stricte* pod kątem podejścia do zagadnień oscylujących wokół problematyki migracyjnej, zauważa się, iż w ostatnich listach, zwłaszcza pochodzących z okresu Roku Jubileuszowego 1975, często podejmuje kwestię obowiązku i powinności każdego chrześcijanina i katolika dbania o głęboką duchową jedność, którą rozpoczyna się w wewnętrznej jedności z Bogiem na modlitwie. Aspekt duchowy tworzenia jedności jest tezą zasadniczą w jego przemyśleniach pod koniec urzędowania. Na fundamencie duchowej relacji z Bogiem należy budować Kościół, który jest wspólnotą, społecznością składającą się z różnych małych i większych grup, będących Kościołem w miniaturze, częścią Kościoła większego lokalnego oraz powszechnego⁷³.

Hubertus Brandenburg (ordynariusz: 1978–1998)

Hubertus Brandenburg urodził się w dniu 17 listopada 1923 roku w Osna-brück, w Dolnej Saksonii⁷⁴. Lata dziecięce i młodzieńcze spędził w mieście rodzinnym gdzie otrzymał podstawowe i średnie wykształcenie w znanej, cenionej szkole *Carolinum*. Po jej ukończeniu został powołany do służby wojskowej w *Kriegsmarine*, gdzie zastał go wybuch II wojny światowej. Po zakończeniu wojny kontynuował studia na kierunkach: ekonomia i prawo. W czasach powojennych dojrzywało w nim powołanie do kapłaństwa, więc po ukończeniu studiów prawniczych rozpoczął studia teologiczne na *Westfälische Wilhelms-Universität Münster* (WWU). Święcenia kapłańskie przyjął 20 grudnia 1952 roku⁷⁵ (w 29 roku życia) i jako młody kapłan służył w duszpasterstwie wśród uchodźców w parafii pw. św. Antoniego w Hamburgu (*Winterhude*). Następnie w latach 1955–1958 studiował teologię na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, które zakończył uzyskaniem doktoratu z zakresu teologii na podstawie dysertacji pt. *Caritas und Wohlfahrts-pflege – Grundlagen für ihre Zusammenarbeit*, napisanej pod kierunkiem Gustava Gunlacha SJ.

1971, s. 2.

⁷³ Po. tenże, *Herdabrev för jubileumsår 1975*, Zetterlund & Thelanders Boktryckeri, Stockholm 1975, s. 2.

⁷⁴ Por. H. Brandenburg, <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bbran.html> (dostęp: 08.10.2010).

⁷⁵ Por. *tamże*.

Po powrocie z Rzymu zajmował różne stanowiska w Kościele katolickim w Niemczech, m.in. był duszpasterzem studentów, w 1967 roku został powołany do kapituły katedralnej w Osnabrück, a następnie był odpowiedzialny za finanse diecezji. Nominację biskupią otrzymał od papieża Pawła VI dnia 12 grudnia 1974 roku, a konsekrację przyjął w dniu 26 stycznia 1975 roku (głównym konsekratorem był bp Helmut Hermann Wittler, a współkonsekratorami: kard. Andrzej Maria Deskur i bp Johannes Albert von Rudloff). Pełnił funkcję biskupa regionalnego w Hamburgu oraz biskupa pomocniczego w Osnabrück. W 1977 roku otrzymał nominację na ordynariusza diecezji sztokholmskiej, gdzie po śmierci bp. J. Taylora w 1976 roku przez półtora roku trwał wakat na stolicy biskupiej. Przejął władzę i odpowiedzialność za Kościół katolicki w Szwecji na początku 1978 roku uroczystą Mszą św. w protestanckim kościele *Katarina kyrka* w Sztokholmie⁷⁶, co było zapowiedzią kontynuacji dialogu ekumenicznego prowadzonego przez jego poprzednika.

Bp Brandenburg przejmował diecezję na terenie której przebywało ok. 90 tysięcy wiernych, ok. 100 kapłanów, a nabożeństwa katolickie były odprawiane regularnie w ok. 50 miejscach⁷⁷. Jednym z jego pierwszych znaczących osiągnięć było przyciągnięcie zainteresowania watykańskiej Kongregacji ds. Misji problemami katolików w Szwecji i uzyskanie wsparcia finansowego na rozbudowę infrastruktury sakralnej⁷⁸, co przyczyniło się do powiększenia i modernizacji zaplecza lokalowo-kościelnego. Było to powodem nadania bp. Brandenburgowi przydomku: „budowniczy kościołów”⁷⁹. Podczas zarządu diecezją usprawnił organizację administracji diecezjalnej i nadał jej nowy kształt. Był orędownikiem rozwoju edukacji katechetycznej i wychowania katolickiego przy parafiach oraz szkołach, do czego zachęcał, wspierał każdą inicjatywę tego typu dobrze rokującą i mającą perspektywę powodzenia. Pragnąc usprawnić funkcjonowanie urzędów kościelnych rozszerzył działalność i zwiększył ilość osób zatrudnionych w kurii oraz w centrum katechetycznym⁸⁰. W 1987 roku, przy pomocy nowo mianowanego biskupa pomocniczego Williama Kenney, stało się możliwe niesienie pomocy imigrantom i osobom w krajach najuboższych poprzez działalność organizacji

⁷⁶ H. Brandenburg, <http://hem.passagen.se/katolskhistoria/biskop.htm> (dostęp: 10.11.2012).

⁷⁷ Por. *tamże*.

⁷⁸ Por. Katolska biskopar i Sverige under året 1783–2011, <http://www.katolskhistoria.se/biskop.htm> (dostęp: 25.01.2013).

⁷⁹ Por. H. Brandenburg 1923–2009, <http://www.katolskakyrgan.se/1/1.0.1.0/283/1/> (dostęp: 27.01.2013).

⁸⁰ Por. J. Błażej, *Pasterz Szwecji*, „Misyjne Drogi” 3 (1984) 48–51.

Caritas, co było zawsze ważnym obszarem działalności bp. Brandenburga⁸¹.

Okres przewodzenia diecezji przez bp. Brandenburga najczęściej jest postrzegany przez pryzmat dwóch ważnych, wręcz dziejowych wydarzeń. Pierwsze to przygotowanie i przeprowadzenie w 1995 roku pierwszego od czasów reformacji synodu diecezjalnego, który był ożywczym impulsem dalszej działalności Kościoła w Szwecji. Przed jego rozpoczęciem ordynariusz poprosił wszystkich katolików w diecezji, aby pisemnie wyrazili swoje doświadczenia życia chrześcijańskiego w Szwecji oraz propozycje zagadnień ważnych i koniecznych do rozważenia. Obrady synodu trwały dwa tygodnie, które były wypełnione płomiennymi dyskusjami i negocjacjami. Ordynariusz wykazał się zdolnościami dyplomatycznymi i umiejętnością podejmowania decyzji. Obserwatorzy odnotowali w swoich relacjach, że atmosfera synodalna była trudna, ale szczerą, przepełnioną duchem chrystusowej miłości i ekumenicznej otwartości – dzięki czemu bp Brandenburg był w późniejszym czasie chętnie zapraszany na spotkania ekumeniczne. Drugim najważniejszym wydarzeniem mającym miejsce podczas jego biskupiej kadencji była wizyta papieża Jana Pawła II w Szwecji, w czerwcu 1989 roku. Po raz pierwszy w historii Szwecji papież odwiedził ten kraj. Wizyta miała również ekumeniczny wymiar z racji wspólnych przygotowań i spotkań. Zacieśniło to więzy między chrześcijanami w Szwecji, zwłaszcza między Kościołem katolickim a Kościołem Luteranckim, co wielokrotnie podkreślał ówczesny pasterz tego wyznania arcybiskup Bertil Werkström.

Po przejściu na emeryturę w 1998 roku bp Hubertus Brandenburg przeniósł się do parafii św. Klemensa w Helsingborgu, a w 2004 roku do rodzinnego Osnabrück. W ciągu ostatnich lat życia przebywał w szpitalu, pod staranną opieką siostr zakonnych. Zmarł w dniu 4 listopada 2009 roku⁸² w 86 roku życia, 57. kapłaństwa i 34. biskupstwa.

Nauczanie społeczne bp. Brandenburga ukazuje z jednej strony jego wielką determinację w zaangażowaniu budowania świadomości jednej wspólnoty kościelnej pośród wielu narodowości obecnych w Szwecji, a z drugiej odwoływanie się do bogatej tradycji teologiczno-społecznej będącej zarówno kontynuacją wypracowanych w Szwecji doświadczeń inkulturacyjnych, jak i zdecydowanej woli wprowadzania w życie odnowionego nauczania społecznego Kościoła w odniesieniu do zaangażowania świeckich i powierzanie im daleko posuniętej odpowiedzialności za Kościół – instytucję i jako

⁸¹ Por. H. Brandenburg, <http://www.katolskakyrkan.se/1/1.0.1.0/283/1/> (dostęp: 03.02.2013).

⁸² Por. H. Brandenburg, <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bbran.html> (dostęp: 12.11.2010).

wspólnotę. Z pewnością bp Brandenburg korzystał w tym aspekcie swej działalności z doświadczeń funkcjonowania Kościoła w Niemczech, gdzie struktury kościelne w dużej mierze funkcjonują jako przestrzeń działalności osób świeckich, a rozbudowana administracja i biurokracja zarówno na poziomie diecezjalnym jak i parafialnym jest dla wielu Kościołów chrześcijańskich propozycją i przykładem prowadzenia administracji kościelnej w sposób gwarantujący stałe zatrudnienie wyznawcom Chrystusa pragnącym zawodowo prowadzić działalność w przestrzeni kościelnej.

Poszukując treści łączących i jednoczących wielonarodową społeczność katolicką, bp Brandenburg jako ordynariusz (przyjmując tę metodę niemal jako metodologiczną zasadę) w swym nauczaniu na wstępie odwoływał się do argumentów typowo teologicznych, biblijnych, katechizmowych. Tym samym wysyłał czytelny sygnał do wiernych, iż nie ma ważniejszej zasady i zwornika tak wielu obecnych w Szwecji przedstawicieli różnych kultur, jak odwołanie się do wartości i prawd chrześcijańskich, znajdujących się u podstaw wszelkich relacji społecznych, zwłaszcza między imigrantami w obcym, innym kraju. Punktem kulminacyjnym tego nauczania, a nawet w pewnym sensie testamentem pasterskim była decyzja o zwołaniu pierwszego w Kościele katolickim w Szwecji synodu diecezjalnego i przesłanie skierowane do wiernych podczas jego przygotowania, zwołania, przebiegu i podsumowania. Spotkanie to miało określić stan Kościoła w każdym możliwym aspekcie⁸³ wskazanym i zaproponowanym przez wiernych na prośbę biskupa, określić najważniejsze nurty życia, słabości i bolączki, a także wyznaczyć kierunki rozwoju i wskazać drogę na przyszłość, którą ma on pójść. Z punktu widzenia niniejszych analiz bardzo ważne jest dostrzeżenie faktu, iż w dokumencie powołującym synod bp Brandenburg nie pominął tematu grup narodowych czyli *de facto* imigrantów oraz ich miejsca i sposobu funkcjonowania w społeczności katolickiej⁸⁴. Jak się okazało, był to temat, wokół którego niezbędna była dojrzała dyskusja, a nawet konieczność rozładowania nabrzmiałej atmosfery. Poza tym, struktura osób powołanych do wzięcia udziału w tym przełomowym spotkaniu ukazuje także bardzo skrupulatne docenienie najważniejszych grup społecznych, organizacji, urzędów i funkcji doceniając wartość multietnicznej struktury społeczności katolickiej.

W liście na Wielki Post poprzedzający rozpoczęcie synodu, ordynariusz stawia pytanie o sens obecności katolików w Szwecji i prowokuje refleksję nad tym, czy wiemy kto idzie obok każdego z nas drogą wiary, i czy jest to

⁸³ Por. H. Brandenburg, *Stiftssynod. Det officiella sammankallandet av stiftssynoden*, Stockholm den 14 april 1994, s. 1.

⁸⁴ Por. *tamże*, s. 2.

droga ku Bogu czy ucieczka z Jerozolimy w kierunku Emaus?⁸⁵ Powołuje się na wymowny obraz przywołując jako przykład grafikę z okładki broszury z materiałami i tematami synodalnymi do przestudiowania, która ukazuje ludzi, chrześcijan, katolików, społeczność wierzących będących w drodze. Są tam młodzi i starzy, zdrowi i chorzy, ślepi potrzebujący przewodników, chorzy, ludzie czarni, żółci i biali, księża, zakonnicy, siostry zakonne – wszyscy wspólnie zmierzają w jednym kierunku, a pośród nich Chrystus, ale nie różniący się od innych, jedynie wyróżniona jest jego świętość poprzez szczególny znak⁸⁶. Ten obraz to nawiązanie do istoty życia społecznego katolików w Szwecji, idących poprzez różne sytuacje i okoliczności, wśród przyjaciół lub wrogo nastawionych, idących razem, wspólnie, spełniając swoją misję, ponieważ pośród nich jest ktoś, kto wie dokąd należy iść, kto nadaje głęboki sens tej wędrówce⁸⁷.

Nauczanie zawarte w dokumencie posynodalnym w kwestii stosunku do imigrantów i ich sposobu funkcjonowania pośród innych katolików, oddaje ówczesny klimat w podejściu do miejsca „katolików nie Szwedów” we wspólnocie kościelnej⁸⁸. Zauważa się ich obecność i urozmaicającą wartość, bierze się pod uwagę ich trudną sytuację, nowe wyzwania, odmienność kulturową i prawo do szczególnego traktowania. Wraz z ich przybyciem i pojawieniem w społeczności katolickiej wyraża się nadzieję na twórcze włączenie się w życie i działalność parafialną, związkową, katechetyczną, aby wspólnie, w jedności dawać świadectwo innym wyznaniom i wierności zasadom oraz przesłaniu Ewangelii jako Dobrej Nowiny⁸⁹. Zauważa się jednak w dokumencie daleko posunięte uogólnienie w podejściu do tej kwestii, gdyż opisując problem sugeruje się jako słuszne jednokierunkowe rozwiązanie, natomiast nie zauważa się (w sposób oficjalny) zjawiska silnych i dobrze zorganizowanych misji narodowych, stwarzając tym samym wrażenie, jakby były to niszowe i marginalne społeczności, prowadzące działalność niejako wbrew oczekiwaniom, tworząc wspólnoty jedynie dla siebie, bez zrozumienia szerszego kontekstu sytuacji Kościoła w Szwecji. Podejście takie tworzyło klimat nie do końca oczekiwany i było powodem braku akceptacji między tymi imigrantami, którzy angażowali się w działalność

⁸⁵ Por. H. Brandenburg, *Herdabrev för fastan 1995*, Katolska Biskopsämbetet, den 12 februari 1995, s. 1.

⁸⁶ Por. *tamże*, s. 2.

⁸⁷ Por. *tamże*, s. 3.

⁸⁸ *Tillbaka till Jerusalem*, Slutdokument från Stiftssynoden 1995, Utgiven av Stockholms Katolska Stift 1996, s. 62–63.

⁸⁹ Por. *tamże*.

parafialną a tymi, którzy odnajdywali się w społecznościach tzw. misyjnych. Zauważyć należy duży wpływ na tworzenie takich opinii przez szwedzkich konwertytów, którzy stanowili silne lobby i wręcz kontestowali zasadność działalności misji narodowych oraz tego typu pracy społeczno-duszpasterskiej wśród imigrantów. Było to powodem atmosfery nieufności tworzącej niepożądane antagonizmy. Ordynariusz wielokrotnie w swoich listach na Wielki Post i podczas różnych spotkań podkreślał misję, zadania katolików w Szwecji i potrzebę konsolidacji, wzmacniania współpracy, potrzebę dawania świadectwa o tym, że katolicy w Szwecji i Skandynawii są obecni⁹⁰, wprowadzając ducha jedności i zachęcając do współpracy, lecz kładł także nacisk na dowartościowanie wspólnot parafialnych oraz ich działalności jako podstawowych jednostek duszpasterskich.

Nauczanie pasterskie bp. Brandenburga odczytuje się w pełniejszym świetle po gruntownej analizie sprawozdań ze spotkań biskupiej rady duszpasterskiej, gdzie bardzo jasno widać, iż posiadał on konkretne, trzeźwe i jasne podejście do wielu kwestii funkcjonowania społeczności katolickiej, zarówno jako struktury i instytucji oraz jako wspólnoty wartości. Dostrzegał trudności wynikające z różnic kulturowych, historycznych, tradycji rytów wschodnich i zwyczajów liturgicznych, zwłaszcza wśród grup obrządków wschodnich i arabskojęzycznych⁹¹, a także zauważał odżywające przy różnych okazjach reminiscencje nawiązujące do okresu II wojny światowej wśród imigrantów z krajów europejskich. Biorąc to pod uwagę zdecydowanie i jednoznacznie przypominał, że należy pamiętać, iż imigrantów nie wolno traktować przedmiotowo, ale w każdym przypadku i każdy z nich jest podmiotem życia społecznego, a więc należy czynić wszystko, aby współpraca między nimi zarówno w parafiach jak i w duszpasterstwach etnicznych zbliżały się do siebie tworząc coraz bardziej spójną całość⁹².

Anders Arborelius OCD (ordynariusz: 1998–)

Z kolejnym biskupem Kościoła katolickiego w Szwecji wiąże się zamknięcie okresu sprawowania tej funkcji i godności przez przedstawicieli innych narodów i kultur, a rozpoczęcie oczekiwanego przez wielu (z punktu widzenia wysiłków misyjnych Kościoła najbardziej właściwego) momentu

⁹⁰ Por. Pastoralrådet i Stockholms Katolska Stift, *Protokoll – 1998.04.26*, mps, s. 1, Arkivet PMK – Stockholms, t. *Biskopsämbetet*.

⁹¹ Por. Pastoralrådet i Stockholms Katolska Stift, *Protokoll – 1998.05.27–28*, mps, s. 3. 4. Arkivet PMK – Stockholm, t. *Biskopsämbetet*.

⁹² Por. *tamże*.

sprawowania tej funkcji przez katolickiego biskupa o rodowodzie szwedzkim. Było to ważne z punktu widzenia umocowania i zakorzenienia katolicyzmu w Szwecji, dowartościowania katolików autochtonów i konwertytów, prowadzonego dialogu ekumenicznego oraz przełamania stereotypu, iż Szwed może być jedynie protestantem. Boża Opatrzność poprzez dziejowy splot wydarzeń obdarzyła tą funkcją, wydaje się, osobę najbardziej właściwą z możliwych. Następcą bp. Brandenbura został Lars Anders Arborelius, urodzony w 1949 roku w Solengo⁹³ (Szwajcaria) jako syn szwedzkich dyplomatów. Lata młodości przeżył w uniwersyteckim miasteczku w południowo-zachodniej części Szwecji – Lund. Podczas studiów, w 1969 roku, konwertował do Kościoła katolickiego będąc pod wpływem przykładu życia i nauczania Wilfrida Stinissena przeora klasztoru Norraby-Tågarb, usytuowanego na południu Szwecji (karmelity flamandzkiego zaszczipiającego, lub raczej odnawiającego, wcześniej, dawno temu istniejące życie zakonne w duchu karmelitańskim). Po ukończeniu studiów w Lund i zdobyciu tytułu magistra filologii języków nowoczesnych (angielskiego, hiszpańskiego i niemieckiego), wstąpił w 1971 roku do zakonu karmelitów w Norraby. Po okresie przygotowania, formacji i studiów złożył śluby wieczyste w Brügge, w Belgii, w 1977 roku, łącząc całe swoje życie z realizacją misji Kościoła poprzez modlitwę, kontemplację, studia, nauczanie i świadectwo. W 1979 roku ukończył licencjackie studia filozoficzno-teologiczne na uniwersytecie Terezjanum w Rzymie. W tym samym roku otrzymał święcenia kapłańskie z rąk bp. Hubertusa Brandenbura ordynariusza diecezji sztokholmskiej.

Do czasu wyboru na kolejnego biskupa katolickiego w Szwecji przez 19 lat służył Kościołowi i swemu zakonowi w wielu miejscach Europy i na innych kontynentach głoszeniem rekolekcji, konferencji, prowadzeniem kursów duchowości karmelitańskiej, pisarstwem z zakresu teologii duchowości i zwykłą sumienną pracą duszpasterską. Nominowany na biskupa diecezji sztokholmskiej przez papieża Jana Pawła II, został konsekrowany 17 listopada 1998 roku⁹⁴ w katedrze sztokholmskiej przez bp. Hubertusa Brandenbura, abp. Alfonsa Nossola, bp. Wiliama Kenny CP. Stał się w ten sposób pierwszym biskupem katolickim pochodzenia szwedzkiego w Szwecji⁹⁵ od czasów wypędzenia przez króla Gustawa I Wazę (1496-1560) hierarchów kościelnych takich jak Johannes Magnus (1488–1544) – ostatni arcybiskup Uppsali wierny Rzymowi oraz Hans Brask (1464–1538) – biskup Linköping,

⁹³ Por. *Vår Biskop – kardinal Arborelius*, <http://www.katolskakyrkan.se/1/1.0.1.0/20/1/> (dostęp: 24.09.2021).

⁹⁴ Por. *tamże*.

⁹⁵ Por. *tamże*.

wygnany na banicję do Polski za sprzeciw wobec wprowadzanym zmianom reformacyjnym. Bp Anders Arborelius od początku pełnienia swej posługi wprowadzał klimat duchowości, dialogu, pojednania i wzajemnego zrozumienia. Po 19 latach intensywnej działalności pasterskiej, podczas konsystorza kardynalskiego w Rzymie, w dniu 28 czerwca 2017 roku otrzymał nominację kardynalską, otrzymując tę godność jako pierwszy w historii Kościoła duchowny skandynawski. Zasiada obecnie w ważnych dykasteriach watykańskich, takich jak: Kongregacji ds. duchowieństwa, Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, Watykańska Rada Ekonomiczna.

Przejęcie posługi biskupiej (w społeczności katolickiej funkcjonującej w kraju o wysokim stopniu zlaicyzowania) przez Szweda, katolickiego mnicha zakonu kontemplacyjnego było *znakiem czasu*, potwierdzało tezę o skuteczności ponownego zakorzenienia się katolicyzmu w Szwecji, zapowiadało z pewnością spojrzenie na wiele spraw z innej perspektywy niż dotychczas, nastrojało na duchową wrażliwość w codziennym życiu, zobowiązywało do poszukiwań głębszych motywacji w praktykowaniu zasad moralnych, dodawało odwagi, zachęcało i otwierało drogę do katolicyzmu wielu Szwedom zastanawiającym się nad konwersją. Bp Arborelius na początku posługi, z pewnością świadom historycznej chwili oraz wyzwań jakie przed nim stawały, w jednym z pierwszych listów skierowanym do kapłanów różnych narodowości pracujących w diecezji sztokholmskiej, najbliższych współpracowników w pełnieniu posługi, umiejscawia siebie jak brat pośród braci, zachęcając do kapłańskiego braterstwa w tworzeniu wspólnoty wiary, mając na uwadze katolickość (w sensie uniwersalność) będącą darem łaski⁹⁶. W kontekście wielokulturowej społeczności kapłańskiej prowadzącej pracę duszpastersko-społeczną w multietnicznej wspólnotie katolickiej, zwrócenie na początku urzędowania uwagi na imperatyw budowania jedności wśród tych, którzy powinni być widzialnym znakiem i przykładem katolickiego uniwersalizmu i jedności – jest znamienne i niezmiernie ważne.

Myśl społeczna zawarta w bogatym nauczaniu kard. Andersa Arboreliusa jest syntezą katolickiej nauki społecznej oraz szwedzkiej kultury otwarcia i tradycji dobroczynności (mocno nadwyreżonej w ostatnich latach przez drenowanie funduszy opieki społecznej przez imigrantów). Podstaw tej myśli i duchowej syntezy można dopatrywać się w pierwszym poważnym dziele tego autora pt. *Trosmeditation*⁹⁷, w którym sięgając najgłębszych pod-

⁹⁶ A. Arborelius, *Till prästerna i Stockholms stift*, Stockholms Katolska Stift, Stockholm 02.01.1999, s. 1.

⁹⁷ Pierwsze wydanie *Trosmeditation* ukazało się w Szwecji w 1987 roku. Od tej pory rozprawa ta została przetłumaczona na kilka języków. Wersja polska ukazała się na rynku wy-

staw chrześcijańskiej mistyki, korzystając z dzieł i przemyśleń największych ojców Kościoła, umiejętnie i po mistrzowsku przenosi tę głębię do współczesnej codzienności społecznego życia chrześcijańskiego, tłumacząc m.in. czym jest Kościół jako ludzka instytucja, jeden, ale różnorodny, święty lecz pełen grzeszników, katolicki ale też partykularny, apostołski, hierarchiczny, lecz również Kościół świeckich⁹⁸. Przytaczane dzieło jest kluczem do zrozumienia literatury przedmiotu jakim są listy pasterskie kierowane do wiernych. Kard. Arborelius porusza w nich zarówno szeroki wachlarz ogólnych zagadnień duchowych, moralnych, kościelnych, społecznych, jak i dotyczących szczegółowych problemów obecnych w społeczności katolickiej i społeczeństwie szwedzkim. Należy do nich zachęta do niesienia wszelkiej możliwej pomocy osobom poszkodowanym katastrofami naturalnymi⁹⁹, troska o katolickie wychowanie dzieci i młodzieży, obrona życia od poczęcia do naturalnej śmierci¹⁰⁰, żywe angażowanie się w dialog ekumeniczny i międzyreligijny, problematyka małżeńska i rodzinna, stosunek do związków niesakramentalnych, stanowisko Kościoła wobec związków partnerskich, środków antykoncepcyjnych, przestrzeganie przed dyskryminacją i rasizmem, brzemienność w skutkach i bolesna sprawa pedofilii¹⁰¹ i innych nieprawidłowości oraz nieuporządkowanych zachowań moralnych.

Należy jednak zauważyć, iż wśród wymienionych zagadnień w zasadzie w niemal każdym liście pasterskim, homilii, wypowiedzi, artykule prasowym, wywiadzie telewizyjnym lub radiowym kard. Arborelius bezpośrednio lub w sposób delikatny i wrażliwy odnosi się do problematyki migracyjnej. W charakterystyczny dla siebie sposób, z pełnym wyważeniem i przemyśleniem podejmowanej problematyki tworzy klimat otwartości, akceptacji, zauważenia i dowartościowania sytuacji imigrantów, osób poszukujących azylu, uchodźców, uciekinierów z regionów i krajów objętych konfliktami zbrojnymi. W jednym z kazań wygłoszonych podczas konsekracji nowego kościoła katolickiego, w podsztokholmskiej dzielnicy o nazwie Fittja, której struktura społeczna to mozaika wielu narodowości, kultur, języków, tra-

dawniczym w Roku Wiary 2012 za sprawą wydawnictwa FLOS CARMELI, pod tytułem *Medytacje o wierze*.

⁹⁸ Por. A. Arborelius, *Medytacje o wierze*, tł. K. Fałtynowicz, Poznań 2012, s. 87–105.

⁹⁹ Por. tenże, *Biskop Anders har beslutat att söndagens kollekt ska gå till katastrofhjälp till de jordbävningsdrabbade för Haiti*, Stockholms den 14.01.2010, mps, Arkivet PMK – Stockholm, t. *Biskopsämbetet*.

¹⁰⁰ Por. tenże, *Herdabrev för livets söndag 2005–2012*, w: *tamże*.

¹⁰¹ A. Arborelius, *Till de troende i Stockholms katolska stift och alla av god vilja*, Stockholm 25 februari 2011, w: *tamże*.

dycji, wyraził przesłanie będące kwintesencją jego spojrzenia na obecność imigrantów katolickich w Szwecji: „Również wy mieszkańcy Fittji, tak jak św. Brygida i św. Botvid jesteście powołani by żyć jak oni – na chwałę Boga w sercu Kościoła, niosąc pomoc bliźnim i przybliżając ich do zbawienia. Także wy jesteście wezwani do świętości, jako osoby świeckie w naszym Kościele katolickim tutaj w Szwecji. Nie ma najmniejszego znaczenia skąd pochodzicie: *nie jesteście już cudzoziemcami mieszkającymi w obcym kraju* (Ef 2,19). Jesteście tutaj u siebie w domu, Kościół jest tutaj u siebie, i musicie pomóc innym zrozumieć, że Kościół jest naszym wspólnym domem na ziemi w oczekiwaniu na nasz ostateczny dom w niebie”¹⁰².

Sposobem sprawowania posługi biskupiej kard. Arborelius wprowadził, ożywił niezbędną świeżość w relacjach pomiędzy katolikami różnych narodowości w Szwecji, odwiedzając parafie, misje narodowo-językowe, wspólnoty obrządków wschodnich, związki, stowarzyszenia. Nie dokonał zmian w głównych założeniach wcześniejszej polityki kościelnej w kwestii stosunku do imigrantów, lecz kontynuuje w odnowiony sposób obrany wcześniej kierunek i realizuje program wyznaczony przez synod diecezjalny w 1995 roku. Program ten zawarty jest w sformułowaniu opisującym społeczność katolicką jako „jedność w różnorodności” (*Enhet i månfald*)¹⁰³ użytym na określenie tożsamości Kościoła katolickiego w Szwecji. Biskup nawiązuje do tego sformułowania wielokrotnie przy różnych okazjach, zwłaszcza dając temu wyraz podczas obchodów 50-lecia powstania diecezji sztokholmskiej w 2003 roku, w opublikowanych z tej okazji listach pasterskich. Przeżywane uroczystości były ukazaniem złożoności problematyki kościelnej w Szwecji wynikającej w dużej mierze z pluralizmu kulturowego katolicyzmu szwedzkiego, co jest zarówno szansą jak i ogromnym wyzwaniem¹⁰⁴. W trosce o scalanie społeczności katolickiej będącej częścią społeczeństwa szwedzkiego, eksponuje wyraźnie rolę liturgii będącej miejscem spotkania modlitewnego jak i tworzenia nowej kultury religijnej¹⁰⁵. Zachęca imigrantów do uczestnictwa w mszy św. niedzielnej i nabożeństwach sprawowanych w języku szwedzkim, gdyż, jak twierdzi sama znajomość języka szwedzkiego nie wystarczy, należy uczyć się także kościelnej terminologii liturgicznej, aby owocnie uczestniczyć w mszy św. Kard. Arborelius w swoim nauczaniu

¹⁰² A. Arborelius, *Ni är inte längre utlänningar*, Homilia vid invigningen av S:t Botvids kyrka i Fittja den 20.11.1999, w: *S:t Botvids katolska kyrka 10 år jubileum kyrkblad*, 22.11.2009, s. 8, [tł. własne].

¹⁰³ Por. *Tillbaka till Jerusalem*, Slutdokument från stiftsynoden 1995, s. 11.

¹⁰⁴ Por. A. Arborelius, *Enhet i månfald*, Veritas Förlag, Malmö 2004, s. 4.

¹⁰⁵ Por. tenże, *Katolsk identitet*, w: *tamże*, s. 10–11.

dotyczącym integracji uważa, że każdy katolik w Szwecji musi nabywać zdolności i umiejętności dzielenia się wartościami swej wiary z innymi. Zadanie to spoczywa na każdym, ponieważ w ten sposób wypełnia się misję ubogacania kultury szwedzkiej i szwedzkiego społeczeństwa katolicyzmem i tworzy zręby tego, co nazywamy katolicyzmem społecznym. Będzie to możliwe do wykonania jeśli katolicy w Szwecji, mimo tak wielkiej różnorodności kulturowej będą posługiwać się tym samym językiem i tymi samymi pojęciami dla określania zagadnień religijnych. W przeciwnym razie imigrantom-katolikom grozi schizofrenia oraz zagrożenie osłabienia kontaktu z Kościołem, gdyż popadną w trudność zintegrowania swojej katolickiej wiary ze szwedzką kulturą, szwedzką tożsamością i rzeczywistością¹⁰⁶.

Nawiązując do kościelnej odpowiedzialności za kształt życia społecznego przywołuje nauczanie papieża Jana Pawła II z pielgrzymki do Szwecji w 1989 roku o tym, że katolicy w Szwecji muszą bardziej angażować się w życie społeczne¹⁰⁷. Zauważa w tym kontekście, że funkcjonowanie parafii katolickich w Szwecji, gdzie imigranci z różnych części świata, wychowani w różnych systemach kulturowych i politycznych, wzorach zachowań, sposobach funkcjonowania społeczeństw, współpracując ze sobą, tworząc jedną wspólnotę, mogą być swego rodzaju unikalnymi i niepowtarzalnymi warsztatami integracji (*integrations-verkstäder*)¹⁰⁸. Społeczeństwo szwedzkie stoi przed podobnymi problemami, ale nie posiada takich miejsc (lub w stopniu znikomym) gdzie można uczyć się kulturowej integracji, a zjawisko braku integracji i atomizacji narasta w dużym tempie z roku na rok. Dlatego parafie katolickie muszą być przyjaznym miejscem dla każdego nowego przybysza (imigranta, konwertyty) gdzie odnajdzie zrozumienie, akceptację, pomoc, przyjaźń, wsparcie i poczucie solidarności¹⁰⁹.

Zaangażowanie kard. Andersa na polu jednoczenia, integrowania, scalania wielokulturowej społeczności katolickiej w Szwecji jest niekwestionowane. Kontynuacja wypracowanej przez jego poprzedników metody, ubogacona wnikliwym przypatrywaniem się i dostrzeganiem współczesnych procesów zmian kulturowo-społecznych zachodzących w społeczeństwie szwedzkim (powodowanych napływem nowych wielkich grup imigrantów z Europy, krajów afrykańskich i Bliskiego Wschodu po 2005 roku) oraz umiejętne przenoszenie akcentów w działalności społeczno-duszpasterskiej dowar-

¹⁰⁶ Por. *tamże*.

¹⁰⁷ Por. A. Arborelius, *Kyrkans samhällsansvar*, w: *Enhet i mångfald*, s. 23.

¹⁰⁸ Por. *tamże*.

¹⁰⁹ Por. *tenże*, *Delaktighet och medansvar*, w: *tamże*, s. 30–31.

tościowując imigrantów z Kościołów Obrządków Wschodnich, wydaje się wyborem słusznym. W sytuacji powiększania się ilości wyznawców Islamu w Europie, Skandynawii i Szwecji, grupy chrześcijan pochodzące z tych samych regionów co muzułmanie, znając ich mentalność, kulturę, tradycje, sposoby reakcji, są w stanie nauczyć katolików podejścia do problematyki islamskiej, a także uwrażliwić społeczeństwo szwedzkie na cały wachlarz społeczno-kulturowo-religijnych procesów towarzyszących ich obecności zarówno w kontekście pozytywnego współistnienia, jak i zagrożeń związanych z ich trudnościami integracyjnymi.

Zakończenie

Podejmując tematykę stanowiska biskupów Kościoła katolickiego w Szwecji wobec zjawiska imigracji oraz imigrantów, przeprowadzono analizę społecznego nauczania wybranych pasterzy wspólnoty katolickiej w Szwecji pod kątem kwestii imigracyjnej. Warto zauważyć, iż zagadnienie to nie było obce żadnemu z pasterzy Kościoła katolickiego w tym skandynawskim kraju, gdyż od czasów reformacji do współczesności wszyscy oni byli obcokrajowcami lub urodzili się poza granicami kraju rodzinnego, a więc w pewnym sensie i zakresie każdy z nich był niejako naznaczony syndromem migranta. Dokonywała się w nich kulturowa konfrontacja, zderzenie „starego świata” z nowym, zanikanie wcześniejszej kultury na rzecz kultury miejsca nowej egzystencji, a więc z autopsji znali i rozumieli – każdy na swój sposób – problem „ludzi w drodze”, i dlatego każdy z nich wniósł w tematykę podejścia do zjawiska imigrantów w Kościele odmienne, nowatorskie, świeże i własne spojrzenie. Z tego względu poddano refleksji nauczanie biskupów zawarte w wybranych listach, kazaniach, wskazaniach, wypowiedziach, począwszy od bp. Studacha, którego działalność wniosła nową perspektywę (odnajdując w zjawisku imigracji szansę na odrodzenie myśli i kultury katolickiej w Szwecji, a w każdym imigrancie poszukującym dróg integracji ze społecznością przyjmującą dostrzegając potencjał i bogactwo egzystencjalne), do pierwszego od czasów reformacji pasterza-Szweda: Andersa Arborelius, będącego potwierdzeniem słuszności kierunku i wybranej metody odrodzenia oraz faktycznym kontynuatorem wielowiekowej tradycji chrześcijańskiej w Szwecji.

PIOTR ZAWADA

INSTYTUT EKONOMII I FINANSÓW WSE UKSW

ORCID ID: 0000-0003-2817-9578

MACIEJ CHRZANOWSKI

WYDZIAŁ ZARZĄDZANIA, POLITECHNIKA RZESZOWSKA

ORCID: 0000-0003-2791-8252

Zarządzanie wspólnotami mieszkaniowymi – analiza zagadnienia z perspektywy społecznej

Wstęp

Miasta stanowią środowiska skupiające w skrajnych przypadkach wielomilionowe społeczności (i mikro-społeczności, stanowiące często skomplikowany system gradacyjnych, wielopłaszczyznowych i wielowymiarowych powiązań). Społeczności te dalekie są od wolności, od problemów związanych np. z rosnącym tempem życia, intensywnością zmian¹ i turbulentności otoczenia², czy chociażby problemów związanych z zanikaniem więzi społecznych (spowodowanych często nieprzewidywalnymi scenariuszami ekonomicznymi, ekologicznymi czy kulturowymi). Problemy te są czasami tak nabrzmiałe z subiektywnego punktu widzenia, że ich rozwiązanie stanowić może nie lada problem (często na poziomie psychiki). Rosnąca niepewność we wszystkich obszarach życia społecznego stanowi, że ludzie poszukują przestrzeni dla swojej prywatności, które mogą zapewnić np. wspólnoty, czyli powstające oddolnie zrzeszenia niewielkich społeczności, gdzie poszczególne jednostki znaj się, darzą zaufaniem i są w stanie tak ukierunkować

¹ L. Pana, *Social Efficacy by Responsible Change Management*, „Systemic Practice and Action Research” 26 (2013) 579-588.

² D. Parker i in., *Integration of project-based management and change management: intervention methodology*, „International Journal of Productivity and Performance Management” 62/5 (2013) 534-544.

swoją aktywność³, aby była ona pożytkowana dla społecznego dobra⁴. Można przypuszczać, że celem tworzenia takich grup może być chęć tworzenia struktur, bycia wiernym pewnym uniwersalnym zasadom czy trwałości takich rozwiązań (odporności na intensywność zmian⁵). Warto w związku z tym już na początku rozważań zadać jedno podstawowe pytanie: czy za takie wspólnoty lokalne można już uważać wspólnoty mieszkaniowe, czy też używanie tego określenie nie jest uprawnione i czy każdą utworzoną wspólnotę mieszkaniową możemy traktować już jako społeczność lokalną? Próbą odpowiedzi na to pytanie jest analiza zawarta w niniejszej pracy.

Miasto z perspektywy historycznej i społecznej

Rozpoczynając analizy związane z funkcjonowaniem miast, w których funkcjonowały wspólnoty warto już na samym początku zauważyć wątek harmonii i równowagi w przestrzeni architektonicznej, przestrzeni której układ został przemyślany, zapisany w postaci planów i zrealizowany. Klasyczne podejście do zagadnienia zdefiniowania miasta daje sam C. Delfante, który oprócz wątków już wcześniej poruszonych, czyli harmonii i równowagi dokłada do czynionych analiz jeszcze jeden, a mianowicie złożoność, którą urbanista będzie rozumiał inaczej niż badacz zjawisk społecznych, a jeszcze inaczej ten, dla którego zarządzanie taką strukturą okazuje się bardzo trudnym wyzwaniem o charakterze logistycznym⁶. Porządek matematyczny, który wynika ze wspomnianej przez C. Delfante złożoności ma kolosalny wpływ na formy geometryczne współcześnie projektowanych i budowanych obiektów, a w przypadku naszych analiz obiektów wielorodzinnych stanowiących o charakterze tworzonych wspólnot mieszkaniowych. M. Szczepański w swoich opracowaniach zaznacza, że tworzenie struktur władzy, a tym samym zaznaczanie nierówności występujących w społeczeństwie, budowanie stopni hierarchii – dało początek historii naszego kontynentu⁷. Transformacja świata wiejskiego z równoczesnym tworzeniem

³ R. Levasseur, *People skills: ensuring project success – a change management perspective*, „Interfaces” 40/2 (2010) 159-162.

⁴ F. Fecher – B. Levesque, *The public sector and social economy in the Annals (1975-2007): towards a new paradigm*, „Annals of Public and Cooperative Economics” 79 (2008) 679-727.

⁵ J. Kotter, *Leading Change*, Boston 1996, s.1-187.

⁶ C. Delfante, *Wielka historia miasta*, Paryż 1997, s. 23-24.

⁷ B.M. Jałowiecki – M.S. Szczepański, *Miasto i przestrzeń...*, s. 42-43.

struktur dało początek miastom, tak w rozważaniach stwierdzają polscy socjologowie B.M. Jałowiecki i M.S. Szczepański: czym jest miasto, jak można je zdefiniować tak aby oddać wszystkim ważnym elementom tworzącym strukturę miejską odpowiednią wagę i znaczenie? O skali trudności w jednoznacznym zdefiniowaniu terminu miasto wspomina A. Wallis, powołując się na dorobek M. Webera, według którego przydatność socjologicznych terminów, które można by wykorzystać w konstruowaniu definicji miasta, jest zbyt mała⁸. Także B.M. Jałowiecki zauważa, że nie przedstawiono do tej pory definicji jednostki organizacyjnej uznanej jako wystarczająco precyzyjnej, jaką jest miasto⁹. W przypadku naszych rozważań, próby przybliżenia definicji miasta zostaną ograniczone do absolutnego minimum, co najwyżej samego zasygnalizowania. Miasto ze swoimi strukturami będzie traktowane jako twór posiadający pierwszo i drugoplanowe cechy, wśród których znajdują się konstrukcje społeczne, których funkcjonowanie można analizować wskazując na pewne istotne elementy wpływające na ich funkcjonalność. Przykładem takiej przemiany może być uznane nie tylko fizyczna forma miasta, która współcześnie przybiera formę aglomeracji miejskiej, ale także zmiany ulegają na przykład regiony zurbanizowane czy zauważane obszary urbanizacji itp. Kompletniej redefinicji uległa także społeczna treść miasta, uznawana za podlegającą destrukcji, ponieważ organizm w postaci samorządnej i politycznie niezależnej gminy, przekształca się w administracyjny okręg narodowego państwa. Ta świadoma minimalizacja uprawnień do samostanowienia miasta wynika z rosnących uprawnień jakie posiada państwo i to ono ma decydujący wpływ na możliwość samodzielnego decydowania o działaniach podejmowanych przez władze miasta¹⁰.

Współczesne miasta stają się obszarami, przestrzeniami społeczno gospodarczymi zarządzanymi w znacznej części odgórnie z poziomu krajowego, stając się w ten sposób znaczącym elementem większej całości jakim jest państwo. Zjawisko to wywołuje samo ograniczanie autonomii miasta i działalności społeczności lokalnych zamykanych do granic wskazywanych przez uwarunkowania prawne powstające w ramach postanowień władzy ustawodawczej i stanowią barierę, z której ograniczeniami trzeba się pogodzić.

⁸ Por. A. Wallis, *Definicja miasta. Symbole*, w: *Socjologia miasta: wybór tekstów*, red. M. Malikowski – S. Solecki, Rzeszów 2001, s. 67.

⁹ Zob. B.M. Jałowiecki, *Socjologia miasta*, w: *Socjologia miasta: wybór tekstów...*, Rzeszów 2001, s. 12.

¹⁰ *Tamże*, s. 12.

Miast przestrzeń dla grup

W swoich analizach zachowań społecznych A. Wallis zwrócił uwagę na istotne zmienne różnicujące miasto i wieś. Z jego prac wyłania się obraz istnienia przewagi kontaktów rzeczowych nad osobistymi¹¹. Jest to zjawisko związane z istnieniem czynnika, o którym wspomina także B.M. Jałowicki argumentując przewagą grup wtórnych nad pierwotnymi¹². Zdaniem A. Wallis te dwie cechy powinny być jednak analizowane jako jedną całość, stąd postawa autorów opracowania zestawienie ich w analizach obok siebie. Sformułowania grupy pierwotnej do współczesnej socjologii wprowadził C.H. Cooley (twórca interakcjonizmu symbolicznego), który twierdził, że grupy te „odznaczające się ścisłym zespoleniem jednostek poprzez stosunki osobiste (ang. *face to face*) i współpracę”¹³. W jego opinii grupy pierwotne w wielu znaczeniach posiadają dominującą cechę pozwalającą na wywieranie skutecznego wpływu na kształtowanie się społecznej natury, a także kreowanie ideałów jednostki. Zasadnym zatem wydaje się podejście, w ramach którego istnieją grupy, charakteryzujące się szczególną przynależnością narzuconą z racji urodzenia (można zawęzić to do miejsca dorastania) i miejsca zamieszkania, co jest faktem narzuconym. W ten sposób można w istnieniu wspólnot mieszkaniowych odnaleźć wspólne obszary, jednakowe cechy charakterystyczne dla grup pierwotnych. Z drugiej strony istnieją grupy wtórne – takie, które nie spełniają powyższych wymagań, a dołączenie do nich jednostek jest możliwe w ramach podejmowanych wyborów po spełnieniu określonych warunków i wymagań celem uzyskania akceptacji¹⁴. W ramach grup wtórnych najważniejszy jest jednak wkład rzeczowy, o którym wspominał wielokrotnie przywoływany Wallis, uznając go za przeważający nad wkładem osobistym. Zjawisko takie nie występuje w przypadku relacji osobistych społeczności miejskich w odróżnieniu do na przykład wiejskich, dla których druga osoba jest wartością autoteliczną, a co za tym idzie, kontakt z nią jest celem samym w sobie¹⁵. B. Szacka twierdzi, że „stosunki osobowe to stosunki między osobami, a stosunki rzeczowe – między rolami

¹¹ Zob. *tamże*, s. 67.

¹² Zob. *tamże*, s. 67.

¹³ C.H. Cooley, *Social Organization. A Study of the Larger Mind*, Nowy York 1962, s. 23.

¹⁴ Por. B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003, s. 197.

¹⁵ Por. *tamże*, s. 195.

społecznymi, kiedy jest rzeczą mało ważną, *kto* daną rolę pełni, istotne jest natomiast, *jak* ją pełni”¹⁶.

Przywoływane argumenty wskazujące na istnienie przewagi grup wtórnych nad pierwotnymi i w żadnym stopniu nie rozstrzygają, które z nich osiągają przewagę w mieście. Czy zatem możliwe jest wskazanie co i jakim stopniu konstytuuje społeczność lokalną, na przykład reprezentowaną w postaci wspólnot mieszkaniowych? Najważniejsza cecha to terytorium geograficzne, definiujące grupę ludzi, umożliwiające postrzeganie relacji w kategoriach „my” i „oni”. Zazwyczaj we wspólnotach mieszkaniowych warunek ten jest spełniony, ponieważ wspomniana przestrzeń jest stosunkowo niewielka, co uniemożliwia tworzenie sieci wzajemnych relacji na skalę umożliwiającą tworzenie przez mieszkańców społeczności lokalnych. Taką sytuację mieliśmy sposobność dostrzec w społecznościach wiejskich, a obecnie zauważalne są w także w miastach¹⁷. Drugą charakterystyczną cechą jest właśnie pojawienie się mieszkańców, którzy świadomie wybrali to a nie inne miejsce, aby żyć i wychowywać dzieci, co i tak może być niewystarczające do tego, aby tworzyć w pewnym sensie lokalność. Deficyt świadomości społecznej, może okazać się przełomowy w tworzeniu wspólnoty mieszkańców, wspólnoty uznającej wspomnianą świadomość za uniwersalny system normatywno regulacyjny¹⁸. O takich relacjach wspomina H. Podedworna zwracając uwagę na specyfikę zbiorowości, zbiorowości uczestniczącej w życiu jednostki¹⁹. Kolejną cechą konstytuującą społeczność lokalną to tkana sieć wzajemnych relacji w systemy powiązań, zależności i instytucji skoncentrowanych na działaniach integrujących społeczność, w kierunku podmiotów działań zbiorowych”²⁰. Ta rosnąca świadomość znaczenia społeczności w tym wspólnot mieszkaniowych bazuje na interakcjach i wzajemnych zależnościach, jakie można zaobserwować w przestrzeni (np. środowisko zamkniętego osiedla) gdzie dbanie o realizację wspólnych interesów i budowaniu poczucia tożsamości to podstawa wspólnych więzi²¹.

¹⁶ *Tamże*, s. 195.

¹⁷ Zob. H. Podedworna, *Analiza struktur społecznych. Wybrane przykłady*, w: *Socjologia ogólna. Wybrane problemy*, red. J. Polakowska-Kujawa, Warszawa 2007, s. 112.

¹⁸ A. Majer, Świadomość miasta – miasto w świadomości, w: *Przemiany miasta: Wokół socjologii Aleksandra Wallisa*, red. B.M. Jałowiecki – A. Majer – M.S. Szczepański, Warszawa 2005, s. 62.

¹⁹ Zob. H. Podedworna, *Analiza struktur społecznych...*, s. 112.

²⁰ *Tamże*, s. 112.

²¹ P. Starosta, *Poza metropolią. Wiejskie i małomiasteczkowe zbiorowości lokalne a wzory porządku makrospołecznego*, Łódź 1995, s. 31.

Czwarta cecha odnosząca się do społeczności lokalnej to identyfikacja jej członków z osiedlem, dzielnicą, miastem. Wymiar ten można z całą pewnością przypisać małym ojczyznom, pod warunkiem, że uczestnictwo w działaniach podejmowanych przez społeczność lokalną czego częścią wspólna są działania w ramach wspólnot mieszkaniowych będą służyły integracji wokół celów, konkretnych obiektów, realizacji zadań ważnych ze społecznego punktu widzenia.

Ta cecha zwłaszcza konstytuuje wspólnotę mieszkańców w stopniu nie mniejszym, niż te trzy wcześniej wskazane i omówione. Wspomniana identyfikacja członków wspólnoty mieszkańców wpisuje się w mapę uwarunkowań społecznych, kulturowych oraz geograficznych danego miejsca²².

Ustawa o własności lokali – miejsce, rola i znaczenie wspólnot mieszkaniowych w polskim prawodawstwie

Polska ustawa o własności lokali zaczęła obowiązywać w styczniu 1995 dając podstawy do określenia odrębności własności lokali, praw a także obowiązków właścicieli w związku z posiadaniem własności, sposobów tworzenia zarządów sprawujących kontrole nad częściami wspólnymi. Można w związku z tym wskazać na najważniejsze obszary, które wspomniana ustawa reguluje. Po pierwsze w części ogólnej ustawy w sposób jednoznaczny zdefiniowano odrębność lokali, sposobów podziału nieruchomości w zależności od warunków związanych z lokalizacją obiektu. W części ogólnej ustawy po raz pierwszy użyto terminu wspólnota mieszkaniowa. W kolejnych rozdziałach zawarto szczegółowe przepisy odnoszące się do między innymi lokali mieszkalnych, tych o innym przeznaczeniu, sposobach ustanowienia własności lokali podkreślając wagę takich elementów jak rodzaj, położenie, wielkość lokalu, części wchodzące w skład lokalu, a także osób ustanawiania udziałów. Istotną częścią tego fragmentu ustawy są zapisy mówiące o przestrzeganiu porządku domowego, ochronę współdzielonego dobra, a także konieczność udostępniania lokalu na żądanie zarządu, jeśli zaistnieje potrzeba przeprowadzenia niezbędnych prac konserwacyjnych. Najistotniejszą częścią omawianej Ustawy jest część zatytułowana „Zarząd nieruchomością wspólną”, w której opisano sposoby nadzorowania nieruchomością przez zarząd bądź zarządcę. Powierzenie takiego zarządu jest możliwe w świetle Ustawy wówczas, gdy jest minimum 7 wyodrębnionych lokali. To właściciele tych lokali wskazują osobę lub osoby sprawującą nadzór nad własnością pozostającą

²² Zob. H. Podedworna, *Analiza struktur społecznych...*, s. 112.

stałych członków wspólnoty mieszkaniowej. Tak wybrany zarząd wspólnoty mieszkaniowej posiada uprawnienia do podejmowania decyzji zwykłych, te związane między innymi ze zmianą przeznaczenia nieruchomości, podziału, zbycia części stanowiących majątek członków wspólnoty mieszkaniowej wymagają podjęcia stosownej uchwały. Obowiązkiem zarządu wspólnoty mieszkaniowej jest także zwoływanie co najmniej raz w roku zebrania wszystkich właścicieli i składanie stosownego sprawozdania z prac. W tej części Ustawy znajduje się także precyzyjne odniesienie do wspólnot mieszkaniowych, które nazwano jako „ogół właścicieli, których lokale wchodzi w skład określonej nieruchomości (...)”. Wspólnota mieszkaniowa może nabywać prawa i zaciągać zobowiązania, pozywać i być pozywana²³. Wspólnota mieszkaniowa konstituje się w momencie wyodrębnienia w danym budynku własności przynajmniej jednego lokalu, co warte zaznaczenia nie jest wymagana żadna rejestracja. Budżet jakim dysponuje wspólnota mieszkaniowa powstaje w wyniku wnoszonych wpłat przez właścicieli lokali, a przeznaczony jest na utrzymanie nieruchomości i fundusz remontowy.

Administrowanie obiektem przez wspólnotę mieszkaniową

Proces podejmowania decyzji przez wspólnoty mieszkaniowe jest uzależniony od wielkości tej grupy. Na początku artykułu autorzy wspomnieli o samym procesie powstania tej społeczności wskazując na warunek akceptacji/akcesu przynajmniej jednego właściciela lokalu. Powstaje wówczas mała wspólnota mieszkaniowa zrzeszająca do 7 właścicieli lokali (lokale wyodrębnione bądź niewyodrębnione). Duża wspólnota mieszkaniowa powstaje wówczas, gdy swoją przynależność deklaruje więcej niż 7 właścicieli lokali. W tym przypadku decyzje podejmowane są w formie uchwał, zaś pierwsza z nich oznacza wybór zarządu. Prowadzenie działalności operacyjnej przez wspólnotę mieszkaniową realizowany jest przez wybranego członka wspólnoty bądź wybranych członków wspólnoty i z reguły są to osoby fizyczne, którym powierzono obowiązki związane z administrowaniem nieruchomością. Dopuszczalna jest także forma przekazania obowiązków administrowania nieruchomością w ręce profesjonalnej firmy świadczącej takie usługi. W wielu wypadkach osoby świadczące usługi wsparcia wspólnot w podejmowaniu decyzji administracyjno – prawnych pełnią rolę doradców wspólnot mieszkaniowych. Cechą charakterystyczną działalności wspólnot mieszkaniowych jest sprawowanie kontroli nad pracą tak powołanych zarządów.

²³ Ustawa o własności lokali, Art. 6. (Dz.U. nr 80., poz. 903. wraz z późn. zm.).

Oznacza to, że podejmowana działania osób fizycznych lub zaproszonych do współpracy firm świadczących usługi administracyjne muszą posiadać akceptacje swojej działalności przez większość członków wspólnoty mieszkaniowej, co w wielu wypadkach jest trudnym zadaniem politycznym. Podstawowym problemem z jakim musi się zmierzyć zarząd reprezentujący wspólnotę mieszkaniową to powstające konflikty w obszarze działalności operacyjnej. Należy zaznaczyć, że w ciągu ostatnich lat ogromny bum budowlany spowodował, że zarządzanie obiektami, w których udziały posiadają osoby fizyczne stało się koniecznością. Możliwości wpływania na zachowania zarządów zostały opisane we wspomnianej wcześniej Ustawie o własności lokali. Jeżeli zbierze się grupa reprezentująca 10% właścicieli lokali to mogą oni występować z inicjatywą uchwał w tym: zaskarżanie poszczególnych uchwał do sądu; sprawowanie kontroli nad wydatkami wspólnoty poprzez podejmowanie lub niepodejmowanie uchwał i wreszcie – wejście w skład zarządu wspólnoty mieszkaniowej²⁴. W ten sposób ustawodawca zadbał o to, aby demokratyczny sposób podejmowania działań był obecny w działaniach zarządów. Obowiązkiem zarządu jest przedstawianie do akceptacji planu działań inwestycyjnych, z których jest on rozliczany podczas zebrań wspólnoty mieszkaniowej. Wspólnoty mieszkaniowe z racji przedstawionej argumentacji w ocenie autorów posiadają bardzo dużo cech charakterystycznych dla społeczności lokalnych, co upoważnia do stwierdzenia, że pomimo istnienia świadomości o tym jak doniosłą rolę pełni jednostka w zbiorowości, to w dalszym ciągu istnieją całe grupy mieszkańców, które nie korzystają z przysługującym im uprawnieniom.

Zakończenie

Autorzy artykułu podjęli się próby wskazania na ile wspólnoty mieszkańców są utożsamiane ze społecznościami lokalnymi i czy cechy charakterystyczne dla wspólnot mieszkańców są cechami charakterystycznymi dla społeczności. Wydaje się, że uregulowania prawne, o których wspomniano w opracowaniu, czyli Ustawa o własności lokali stwarza szansę na to, aby poziom integracji wokół idei budowania wydajnych społecznie wspólnot miał miejsce. Ale czy uregulowania w postaci aktu prawnego zastąpią oddolną inicjatywę społeczną zmierzającą do zacieśniania więzi społecznych w ramach wspólnot? Z całą pewnością regulacje prawne dają solidne podsta-

²⁴ Zob. *Ustawa o własności lokali*, Art. 21. 23. 25. i 27 (Dz.U. nr 80., poz. 903. wraz z późn. zm.).

wy formalne, ale najważniejszym aspektem podejmowanych działań muszą być inicjatywy lokalne zmierzające do integracji wspólnot i tworzenia twórców społecznych o charakterze społeczności lokalnych. Choć istnieje wiele pozytywnych przykładów na to, że takie działania są skuteczne w wykonaniu samych właścicieli, to jednak z racji skali problemów z jakimi muszą się zmierzyć mieszkańcy najbardziej optymalnym rozwiązaniem jest korzystanie z profesjonalnych firm lub licencjonowanych zarządców nieruchomości, którzy posiadając wiedzę i umiejętność społeczne - potrafią tworzyć takie relacje aby proces integracji wspólnot mieszkaniowych następował w sposób bardzo skuteczny. Za podstawę takich stwierdzeń należy uznać niską świadomość społeczną przynależności do takich społeczności, co więcej sposób i poziom zaangażowania wskazuje na to, że aktywność ta warunkowana jest wyjątkową sytuacją, na przykład istniejącym konfliktem. W naukach społecznych istnieją już podstawy teoretyczne lokalizmu, które wskazują na zasady jakie muszą być spełnione, aby proces tworzenia społeczności lokalnych był procesem w pełni twórczym. Na ten moment wydaje się, że obecnie funkcjonujące wspólnoty mieszkańców nie są w pełni społecznościami lokalnymi.

ZBIGNIEW MIKOŁAJCZYK
INSTYTUT NAUK O POLITYCE I ADMINISTRACJI
UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
ORCID: 0000-0003-3917-7033

Praktyczne aspekty funkcjonowania policji w systemie zarządzania kryzysowego

Wstęp

Nauki o bezpieczeństwie zajmują się między innymi problematyką zapewnienia bezpieczeństwa i porządku publicznego w państwie. Obszar ten wymaga stworzenia wielu rozwiązań prawnych, instytucjonalnych, systemowych, organizacyjnych itp., co stanowi przedmiot dociekań naukowych¹.

¹ Por. B. Wiśniewski, *System bezpieczeństwa państwa. Konteksty teoretyczne i praktyczne*, Szczytno 2013; L. Ciborowski, *Walka informacyjna*, Toruń 1999; M. Cieślarczyk, *Kultura bezpieczeństwa i obronności*, Siedlce 2007; tenże, *Teoretyczne i metodologiczne podstawy badania problemów bezpieczeństwa i obronności państwa*, Siedlce 2000; W. Fehler, *Bezpieczeństwo wewnętrzne współczesnej Polski. Aspekty teoretyczne i praktyczne*, Warszawa 2012; K. Ficoń, *Modelowanie bezpieczeństwa za pomocą potencjalowej formuły bezpieczeństwa*, „Kwartalnik Bellona” 2 (2014) 28-51; A. Glen, *Podstawy poznawcze badań bezpieczeństwa narodowego*, „Zeszyty Naukowe Akademii Obrony Narodowej” 2 (2011) 9-32; B. Hołyst, *Zagrożenia ład społeczny*, Warszawa 2013; tenże, *Bezpieczeństwo. Ogólne problemy badawcze*, t. 1, Warszawa 2014; B. Hołyst, *Bezpieczeństwo społeczeństwa*, Warszawa 2015; tenże, *Bezpieczeństwo. Programy promocji*, Warszawa 2017; tenże, *Przeciwko życiu. Perspektywy badawcze problematyki zagrożeń życia*, t. 1, Warszawa 2017; tenże, *Przeciwko życiu. Determinanty społeczne i kulturowe*, t. 2, Warszawa 2018; tenże, *Kryminologia*, Warszawa 2016¹¹; K. Jałoszyński – T. Aleksandrowicz – K. Wiciak, *Bezpieczeństwo państwa a zagrożenie terroryzmem. Terroryzm na przełomie XX i XXI w.*, t. 1, Szczytno 2016; K. Jałoszyński, *Centralny pododdział kontrterrorystyczny polskiej Policji — BOA KGP*, Szczytno 2016; M. Karpiuk, *Miejsce samorządu terytorialnego w przestrzeni bezpieczeństwa narodowego*, Warszawa 2014; A. Pieczywok – M. Karpiuk, *Odpowiedzialność dyscyplinarna funkcjonariuszy formacji bezpieczeństwa i porządku publicznego*, Warszawa 2016; M. Karpiuk – A. Pieczywok, *Służba w formacjach bezpieczeństwa i porządku publicznego*, Warszawa 2016; W. Kitler, *Bezpieczeństwo narodowe RP. Podstawowe kategorie, uwarunkowania, system*, Warszawa 2011; tenże, *Planowanie cy-*

Różnorodność i rozwój zagrożeń bezpieczeństwa wymusza potrzebę zapewnienia ciągłości działania podmiotów bezpieczeństwa. W ten sposób stworzono system zarządzania kryzysowego. W ramach tego systemu Policja realizuje całą gamę przedsięwzięć, które są bezpośrednio związane z zadaniami ustawowymi formacji.

W niniejszej pracy podjęto próbę ukazania całokształtu zadań i przedsięwzięć realizowanych przez Policję w ramach systemu zarządzania kryzysowego. Uwypuklono analizę strony praktycznej i specyfiki wykorzystania sił i środków znajdujących się w dyspozycji Policji. Podjęto też próbę odpowiedzi na pytanie: czy przyjęty przez Policję system dowodzenia pozwala na sprawne jej wykorzystanie podczas sytuacji kryzysowych? Poczynione analizy pozwoliły na wysnucie pewnych wniosków, które zamieszczono w podsumowaniu pracy. Obecna sytuacja na granicy białorusko-polskiej, ukazuje kolejne obszary wykorzystania formacji policyjnej jako istotnego elementu wsparcia działań w nieprzewidzianych sytuacjach, wywierających istotny wpływ na bezpieczeństwo państwa.

Charakterystyka Policji

System bezpieczeństwa państwa w wymiarze instytucjonalnym skupia w sobie szereg podmiotów bezpieczeństwa. Należą do nich służby specjalne, służby policyjne, straże, inspekcje i formacje ochronne. Najliczniejszą wśród nich jest Policja. Jest ona bezpośrednio dedykowana przez ustawodawcę do zapewnienia bezpieczeństwa i porządku publicznego. Tym samym posiada ona największy kontakt społeczny i wywiera największy wpływ na poczucie bezpieczeństwa obywateli. Do jej głównych zadań ustawowych zaliczamy:

1. „ochrona życia i zdrowia ludzi oraz mienia przed bezprawnymi zamachami naruszającymi te dobra;
2. ochrona bezpieczeństwa i porządku publicznego, w tym zapewnienie spokoju w miejscach publicznych oraz w środkach publicznego transportu

wilne w zarządzaniu kryzysowym, Warszawa 2011; W. Kitler – K. Drabik – I. Szostek, *System bezpieczeństwa narodowego RP*, Warszawa 2014; H.M. Królikowski, *Geneza i rozwój polskich operacji oraz sił specjalnych*, Warszawa 2013; M. Kubiak – S. Topolewski, *Bezpieczeństwo informacyjne w XXI wieku*, Siedlce 2016; M. Kubiak – R. Białoskórski (red.), *Informacyjne uwarunkowania współczesnego bezpieczeństwa*, Siedlce – Warszawa 2016; M. Kubiak – M. Lipińska-Rzeszutek (red.), *Współczesne bezpieczeństwo ekologiczne*, Warszawa – Siedlce 2017; A. Misiuk, *Administracja porządku i bezpieczeństwa publicznego: zagadnienia prawno-ustrojowe*, Warszawa 2008; T. Szubrycht, *Międzynarodowe zespoły okrętów w zwalczaniu zagrożeń asymetrycznych na morzu*, w: M. Żuber (red.), *Katastrofy naturalne i cywilizacyjne: zagrożenia i reagowanie kryzysowe*, Wrocław 2006, s. 113-123.

i komunikacji publicznej, w ruchu drogowym i na wodach przeznaczonych do powszechnego korzystania;

3. inicjowanie i organizowanie działań mających na celu zapobieganie popełnianiu przestępstw i wykroczeń oraz zjawiskom kryminogennym i współdziałanie w tym zakresie z organami państwowymi, samorządowymi i organizacjami społecznymi;

3a) prowadzenie działań kontrterrorystycznych w rozumieniu ustawy z dnia 10 czerwca 2016 r. o działaniach antyterrorystycznych (Dz. U. z 2019 r. poz. 796 oraz z 2021 r. poz. 464 i 815);

4. wykrywanie przestępstw i wykroczeń oraz ściganie ich sprawców;

4a) ochrona obiektów stanowiących siedziby członków Rady Ministrów, z wyłączeniem obiektów służących Ministrowi Obrony Narodowej i Ministrowi Sprawiedliwości, wskazanych przez ministra właściwego do spraw wewnętrznych;

5. nadzór nad specjalistycznymi uzbrojonymi formacjami ochronnymi w zakresie określonym w odrębnych przepisach;

6. kontrola przestrzegania przepisów porządkowych i administracyjnych związanych z działalnością publiczną lub obowiązujących w miejscach publicznych;

7. współdziałanie z policjami innych państw oraz ich organizacjami międzynarodowymi, a także z organami i instytucjami Unii Europejskiej na podstawie umów i porozumień międzynarodowych oraz odrębnych przepisów;

8. przetwarzanie informacji kryminalnych, w tym danych osobowych;

9. (uchylony)

10. prowadzenie zbiorów danych zawierających informacje gromadzone przez uprawnione organy o odciskach linii papilarnych osób, niezidentyfikowanych śladach linii papilarnych z miejsc przestępstw oraz o wynikach analizy kwasu deoksyrybonukleinowego (DNA)².

Oprócz wymienionych wyżej zadań Policja realizuje również inne czynności na polecenie uprawnionych organów państwowych i samorządowych, a także wynikające z przepisów innych ustaw, prawa Unii Europejskiej oraz porozumień i umów międzynarodowych. Zakres zadań ustawowych realizowany jest w oparciu o właściwość miejscową i rzeczową. Pierwszy i główny obszar właściwości Policji pokrywa się z administracyjnym podziałem kraju. W strukturze policyjnej wyróżniamy szczebel centralny (ogólnokrajowy), szczebel wojewódzki, szczebel powiatowy i gminny. Organem centralnym jest Komendant Główny Policji, który jest przełożonym wszystkich

² Ustawa z dnia 6 kwietnia 1990 r. o Policji, Dz. U. z 2021 r. poz. 1882, art. 1.

policjantów i swoje zadania realizuje przy pomocy Komendy Głównej Policji, jako jednostki szczebla centralnego. Poziom wojewódzki związany jest poszczególnymi komendantami wojewódzkimi Policji dla każdego z województw oraz Komendantem Stołecznym Policji, który funkcjonuje na terenie Warszawy i przyległych do niej powiatów, tworząc terenowo „dodatkowe województwo”. Na szczeblu powiatowym funkcjonują komendanci powiatowi, miejscy i rejonowi Policji³. Szczebel gminny obsługiwany jest przez komendantów komisariatów Policji⁴ lub też przez posterunki Policji, które są najmniejszymi komórkami struktury terenowej Policji. Właściwość rzeczową Policji reprezentują jednostki specjalistyczne tj. Centralne Biuro Śledcze Policji, Biuro Spraw Wewnętrznych Policji oraz Centralny Pododział Kontrterrorystyczny Policji „BOA”. Zajmują się one zwalczanie przestępczości zorganizowanej, przestępczości policjantów i pracowników Policji oraz działaniami kontrterrorystycznymi i antyterrorystycznymi.

Analiza zadań jednostek Policji na poszczególnych szczeblach zarządzania skupia się na następujących obszarach, związanych bezpośrednio z funkcjonowaniem systemu zarządzania kryzysowego:

JEDNOSTKI	ZADANIA KRYZYSOWE
KOMISARIATY	zadania prewencyjne współpraca z władzami samorządowymi
KOMENDY POWIATOWE	„1) tworzenie i realizacja, we współdziałaniu z organami samorządu terytorialnego oraz organizacjami i instytucjami pozarządowymi, programów prewencyjnych ukierunkowanych na: zapewnienie osobom zamieszkałym na obszarze powiatu bezpieczeństwa i porządku w miejscach publicznych (...), d) zapewnienie mieszkańcom możliwości sygnalizowania lub zgłoszenia Policji o zdarzeniach i sytuacjach zagrażających bezpieczeństwu ludzi i mienia albo porządkowi publicznemu, a także stworzenie warunków umożliwiających natychmiastową reakcję Policji na takie sygnały lub zgłoszenia, e) organizowanie, koordynowanie i wykonywanie czynności patrolowych, interwencyjnych oraz ochronnych, f) edukacja mieszkańców w zakresie uwarunkowań dotyczących utrzymania porządku i bezpieczeństwa publicznego oraz aktywnego udziału w przedsięwzięciach profilaktycznych podejmowanych na obszarze powiatu (...); 3) prowadzenie i koordynowanie poszukiwań osób i rzeczy, a także identyfikacja osób i zwłok, współdziałanie w tym zakresie z innymi jednostkami Policji, organami administracji publicznej i organizacjami społecznymi (...);

³ Komendanci miejscy, powiatowi i komendanci rejonowi.

⁴ Ustawa z dnia 6 kwietnia 1990 r. o Policji..., art. 6.

JEDNOSTKI	ZADANIA KRYZYSOWE
KOMENDY POWIATOWE	<p>6) organizowanie, wykonanie, nadzór i kontrola działań Policji w zakresie pełnienia służby przez policjantów służby prewencyjnej;</p> <p>7) organizowanie, koordynowanie i nadzorowanie funkcjonowania służb dyżurnych w jednostkach Policji nadzorowanych przez komendanta powiatowego Policji (...);</p> <p>10) ochrona bezpieczeństwa ludzi oraz porządku publicznego w komunikacji publicznej oraz na wodach i terenach przywodnych;</p> <p>11) wykonywanie czynności zapewniających bezpieczeństwo i porządek w ruchu na drogach publicznych przez kierowanie tym ruchem oraz jego kontrolowanie (...);</p> <p>14) edukacja mieszkańców, ze szczególnym uwzględnieniem dzieci i młodzieży szkolnej, w zakresie bezpiecznego korzystania z dróg, wód i terenów przywodnych oraz przeciwdziałania zagrożeniom w ruchu drogowym, na wodach i na tych terenach (...);</p> <p>22) planowanie i organizacja działań własnych oraz koordynacja działań jednostek Policji nadzorowanych przez komendanta powiatowego Policji w warunkach katastrof naturalnych i awarii technicznych, a także przygotowania do wykonywania zadań w warunkach konstytucyjnie określonych stanów nadzwyczajnych oraz bieżące współdziałanie z innymi podmiotami systemu bezpieczeństwa państwa (...);</p> <p>25 g) eksploatawanie policyjnego systemu łączności i informatyki, w tym poczty specjalnej, oraz realizację usług telekomunikacyjnych, pocztowych i informatycznych dla organów zespolonej administracji rządowej na podstawie odpowiednich porozumień,</p> <p>h) eksploatawanie i techniczne utrzymanie w komendzie powiatowej Policji oraz jednostkach Policji nadzorowanych przez komendanta powiatowego Policji łączności i informatyki oraz koordynowanie tych systemów we współpracy z właściwą komórką komendy wojewódzkiej Policji (...)"</p>
KOMENDY WOJEWÓDZKIE POLICJI	<p>1) „inspirowanie i koordynowanie programów prewencyjnych jednostek Policji, ukierunkowanych na:</p> <p>a) tworzenie warunków do efektywnego działania społecznych ogniw profilaktycznych (...),</p> <p>5) prowadzenie poszukiwań osób oraz koordynowanie realizowanych przez jednostki Policji nadzorowane przez komendanta wojewódzkiego Policji poszukiwań osób i rzeczy, a także identyfikacji osób i zwłok, współdziałając w tym zakresie z innymi jednostkami Policji (...);</p> <p>8) organizowanie, koordynowanie i nadzorowanie funkcjonowania służb dyżurnych w jednostkach Policji nadzorowanych przez komendanta wojewódzkiego Policji;</p> <p>9) koordynowanie i nadzór nad ochroną bezpieczeństwa ludzi oraz bezpieczeństwa i porządku publicznego, w tym również w komunikacji publicznej oraz na wodach i terenach przywodnych;</p> <p>10) koordynowanie działalności komend powiatowych Policji w zakresie ochrony bezpieczeństwa i porządku w ruchu drogowym oraz współdziałanie z instytucjami właściwymi w sprawach związanych z bezpieczeństwem i organizacją ruchu na drogach (...);</p> <p>12) współdziałanie w zakresie zadań realizowanych przez komórki KGP na obszarze województwa;</p> <p>13) współpraca ze strażami miejskimi i gminnymi oraz specjalistycznymi uzbrojonymi formacjami ochronnymi w zakresie określonym w odrębnych przepisach (...);</p> <p>22) zapewnianie odpowiednich środków do techniczno-kryminalistycznego zabezpieczenia miejsca zdarzenia oraz wykonywania badań kryminalistycznych, a także wsparcia w tym zakresie jednostek Policji oraz odpłatnie na rzecz podmiotów poza policyjnych (...);</p>

JEDNOSTKI	ZADANIA KRYZYSOWE
KOMENDY WOJEWÓDZKIE POLICJI	<p>24) koordynowanie i nadzorowanie działań w zakresie kontroli legalności pobytu cudzoziemców na terenie RP prowadzonych przez jednostki Policji nadzorowane przez komendanta wojewódzkiego Policji;</p> <p>25) kontrolowanie sprawności działania jednostek Policji nadzorowanych przez komendanta wojewódzkiego Policji;</p> <p>26) planowanie, organizowanie, koordynowanie działań w warunkach katastrof naturalnych i awarii technicznych, przygotowanie jednostek Policji nadzorowanych przez komendanta wojewódzkiego Policji do wykonywania zadań w warunkach zagrożenia bezpieczeństwa i porządku publicznego, konstytucyjnie określonych stanów nadzwyczajnych oraz bieżące współdziałanie z innymi podmiotami systemu bezpieczeństwa państwa;</p> <p>27) uzgadnianie planów ochrony obszarów, obiektów, urządzeń i transportów podlegających obowiązkowej ochronie;</p> <p>27a) uzgadnianie programów ochrony lotnisk i programów ochrony podmiotów prowadzących lotniczą działalność gospodarczą, przed aktami bezprawnej ingerencji (...);</p> <p>32) m) organizowanie, eksploataowanie i techniczne utrzymywanie systemów łączności i informatyki, w tym poczty specjalnej, wykorzystywanych w jednostkach Policji na terenie województwa, oraz udzielanie komendantom powiatowym Policji niezbędnej pomocy w tym zakresie, t) zapewnienie obsługi prasowej oraz organizowanie kontaktów komendanta wojewódzkiego Policji z mediami, a także wykonywanie zadań w zakresie komunikacji wewnętrznej (...), x) wykonywanie zadań w zakresie łączności rządowej⁵.</p>

Źródło: Opracowanie autorskie na podstawie zarządzenie nr 1041 Komendanta Głównego Policji z dnia 28 września 2007 r. w sprawie szczegółowych zasad organizacji i zakresu działania komend, komisariatów i innych jednostek organizacyjnych Policji, Dz. Urz. KGP z 2009 r. nr 15 poz. 72 z późn. zm .

Komisariaty Policji realizują zadania o charakterze prewencyjnym, związane bezpośrednio z zabezpieczeniem działań ratowniczych lub są angażowane do działań z zakresu powiadamiania o zagrożeniach lokalnej ludności. Z przytoczonej powyżej tabeli wynika, że zakres zadań zwiększa się wraz z siłami i środkami jakimi dysponuje dana jednostka Policji i jej zakresem terytorialnym. Komendy powiatowe, miejskie i wojewódzkie dysponują większymi zasobami ludzkimi i sprzętowymi ale przede wszystkim posiadają wyspecjalizowane komórki.

Szczebel centralny związany jest bezpośrednio z funkcjonowaniem Komendy Głównej Policji, stanowiącej aparat pomocniczy organu centralnego jakim jest Komendant Główny Policji, który jednocześnie jest członkiem Rządowego Zespołu Zarządzania Kryzysowego, kierowanego przez

⁵ Zarządzenie nr 1041 Komendanta Głównego Policji z dnia 28 września 2007 r. w sprawie szczegółowych zasad organizacji i zakresu działania komend, komisariatów i innych jednostek organizacyjnych Policji, Dz. Urz. KGP z 2009 r. nr 15 poz. 72 z późn. zm.

Prezesa Rady Ministrów⁶. Po stronie KGP jest „planowanie, organizowanie i koordynowanie działań jednostek Policji w warunkach konstytucyjnie określonych stanów nadzwyczajnych oraz w przypadku nadzwyczajnego zagrożenia ludzi lub środowiska, a także współdziałanie w tych zakresach z innymi podmiotami systemu bezpieczeństwa państwa”, a także „inspirowanie, organizowanie, koordynowanie i nadzorowanie zadań związanych z ogólnokrajowymi operacjami policyjnymi podejmowanymi w celu zapewnienia porządku i bezpieczeństwa podczas organizowanych zgromadzeń publicznych i protestów społecznych oraz w związku z odbywaniem się imprez masowych, a także nadzorowanie operacji organizowanych przez komendy wojewódzkie Policji”⁷. W tym celu powołany został Główny Sztab Policji, działający jako odrębne biuro KGP. Komórka ta nadzoruje wszystkie struktury sztabowe i dowódcze Policji w kraju. Zajmuje się koordynacją działań z jednostkami specjalistycznymi o zasięgu ogólnokrajowym tj. Centralne Biuro Śledcze Policji, Centralny Pododdział Kontrterrorystyczny Policji „BOA”, Centralne Laboratorium Kryminalistyczne Policji oraz całym systemem szkolenia policyjnego, reprezentowanym przez Wyższą Szkołę Policji w Szczytnie, szkoły Policji w Katowicach, Słupsku, Pile i Centrum Szkolenia Policji w Legionowie. Szczegółowy zakres sztabu to: gromadzenie i analizowanie informacji o bieżących zdarzeniach i zagrożeniach na terenie kraju oraz podejmowanie działań służących ich zapobieganiu i eliminowaniu; zarządzanie działaniami Policji o zasięgu ogólnokrajowym; zarządzanie flotą powietrzną pozostającą w dyspozycji Komendanta Głównego Policji; opracowywanie procedur i planów reagowania w sytuacjach kryzysowych; tworzenie standardów funkcjonowania: służby Lotnictwo Policji, oddziałów i samodzielnych pododdziałów prewencji Policji, komórek właściwych w sprawach sztabowych i dyżurnych w jednostkach organizacyjnych Policji; zapewnienie funkcjonowania Stanowiska Kierowania KGP, Centrum Zarządzania Kryzysowego Komendanta Głównego Policji, Centrum Operacyjnego Komendanta Głównego Policji i Stacji Szyfrów KGP; koordynowanie przygotowań do realizacji zadań Policji w warunkach zewnętrznego zagrożenia bezpieczeństwa państwa i wojny”⁸. W ramach sztabu funkcyjnego

⁶ Ustawa z dnia 26 kwietnia 2007 r. o zarządzaniu kryzysowym, Dz.U. z 2020 r., poz. 1856 z późn. zm., art. 8.

⁷ Zarządzenie nr 1041 Komendanta Głównego Policji z dnia 28 września 2007 r. w sprawie szczegółowych zasad organizacji i zakresu działania komend, komisariatów i innych jednostek organizacyjnych Policji, Dz. Urz. KGP z 2009 r. nr 15 poz. 72 z późn. zm.

⁸ KGP, *Zadania Głównego Sztabu Policji*, <https://policja.pl/pol/kgp/glowny-sztab-policji/> (dostęp: 10.11.2021).

je Wydział Dyżurnych i Wydział Zarządzania Kryzysowego i Przygotowań Obronnych, który opracowuje i wdraża rozwiązania z zakresu ratownictwa, zarządzania kryzysowego, ochrony ludności i przygotowań obronnych.

Należy podkreślić, że Policja czynnie uczestniczy w procesie zarządzania kryzysowego realizując szereg zadań w poszczególnych fazach tj. zapobiegania, przygotowania, reagowania i odbudowy⁹. Komendanci wymienionych wcześniej terytorialnych jednostek Policji w fazie zapobiegania realizują przedsięwzięcia polegające na: „1) bieżącym analizowaniu sytuacji mogących spowodować zagrożenie; 2) udziale w opracowywaniu przez właściwe organy administracji publicznej aktów prawnych, ograniczających możliwość wystąpienia zagrożeń i ich skutków, w szczególności z zakresu planowania zagospodarowania przestrzennego, ochrony przeciwpożarowej, używania i przewozu materiałów niebezpiecznych, organizacji ruchu drogowego; 3) egzekwowaniu przestrzegania przepisów wydanych przez właściwe organy administracji publicznej”¹⁰. Należy podkreślić, że charakter tych działań skupia się przede wszystkim na analizowaniu i diagnozowaniu sytuacji. Realizowane są przedsięwzięcia eliminujące lub redukujące prawdopodobieństwo wystąpienia szacowanych zagrożeń, a także minimalizujące skutki w przypadku ich wystąpienia.

Faza planowania to przede wszystkim planowanie związane z wykorzystaniem własnego potencjału Policji oraz organizacja systemu zarządzania kryzysowego w jednostkach. Realizacja zadań szczegółowych skupia się na: „1) zorganizowaniu stanowiska kierowania i systemów łączności w sposób umożliwiający wykonanie zadań w warunkach zagrożenia oraz zapewniający pełne współdziałanie z właściwymi służbami oraz organami administracji publicznej; 2) uczestniczeniu w opracowaniu i aktualizowaniu planów zarządzania kryzysowego właściwych organów administracji publicznej; 3) przygotowaniu do alarmowania stanów osobowych podległej jednostki organizacyjnej Policji; 4) gromadzeniu danych o siłach i środkach Policji; 5) doposażeniu jednostki organizacyjnej Policji w sprzęt i środki niezbędne do działań w fazie reagowania; 6) organizowaniu doskonalenia lokalnego, w tym ćwiczeń i treningów oraz udziale w przedsięwzięciach szkoleniowych organizowanych przez inne służby i organy administracji publicznej”¹¹. Kopie planów zarządzania kryzysowego tworzone na poszczególnych szcze-

⁹ Zarządzenie nr 36 Komendanta Głównego Policji z dnia 14 listopada 2017 r. w sprawie zadań realizowanych przez Policję w sytuacjach kryzysowych, Dz. Urz. KGP z 15.11.2007 r., poz. 73, § 4.

¹⁰ Tamże, § 6, ust. 2.

¹¹ Zarządzenie nr 36 Komendanta Głównego Policji..., § 6, ust. 2.

blach zarządzania przekazywane są do właściwych jednostek Policji i na ich podstawie planowane są działania policyjne oraz przygotowywane siły i środki.

Kolejną fazą jest reagowanie. Występuje ona w sytuacji wystąpienia określonego zagrożenia. W zależności od rodzaju i charakteru zagrożenia, które wystąpiło Policja wdraża trzy zakresy przedsięwzięć tj.: alarmowanie i ostrzeganie o zagrożeniach, działania porządkowe, działania ratownicze. W obszarze alarmowania i ostrzegania następuje: 1) przekazywanie informacji i komunikatów o zagrożeniach poprzez policyjne systemy łączności oraz inne urządzenia techniczne; 2) uzyskiwanie, przetwarzanie i przekazywanie informacji o zaistniałej sytuacji kryzysowej na potrzeby kierowania, dowodzenia i współdziałania; 3) udostępnianie policyjnych systemów i środków łączności innym organom i służbom ratowniczym na potrzeby kierowania działaniami tych organów i służb, w szczególności w celu przekazywania informacji o zagrożeniach albo przeciwdziałania sytuacji kryzysowej, przy czym udostępnianie systemów i środków łączności następuje z zachowaniem zasady, że są one obsługiwane przez funkcjonariuszy lub pracowników Policji¹². Obszar działań porządkowych to w szczególności: „1) zapewnienie drożności dróg dojazdowych dla podmiotów uczestniczących w działaniach; 2) organizowanie objazdów rejonów zagrożonych oraz informowanie o objazdach; 3) ochronę porządku w miejscach pracy ekip ratowniczych oraz zabezpieczanie miejsc mogących stanowić dodatkowe zagrożenie dla życia i zdrowia ludzi; 4) niedopuszczanie do tworzenia się zbiegowisk i zapobieganie objawom paniki; 5) egzekwowanie przestrzegania przepisów i poleceń kierujących działaniami ratowniczymi; 6) pilotowanie kolumn transportu służb ratowniczych oraz pojazdów transportujących rannych w przypadku wystąpienia utrudnień w ich przemieszczaniu; 7) informowanie ludności o kierunkach, odległościach, sposobie dojścia lub dojazdu do miejsc zbiórek do ewakuacji; 8) kierowanie ruchem na drogach przemieszczania się ewakuowanej ludności i w zależności od potrzeb pilotowanie kolumn pojazdów z ewakuowanymi; 9) zapewnienie bezpieczeństwa i porządku publicznego, m.in. w rejonie działania służb ratowniczych, miejscach dekontaminacji, punktach medycznych, punktach zbiórek uszkodzonych; 10) ochrona pozostawionego mienia; 11) ochrona miejsc przechowywania mienia porzuconego i ewakuowanego oraz punktów pomocy humanitarnej; 12) przeszukiwanie terenu w celu zebrania, oznaczenia i zdeponowania porzuconego mienia; 13) uzyskiwanie i przekazywanie informacji o miejscach pomocy

¹² Tamże, § 7, ust. 4.

medycznej i miejscach przechowywania mienia”¹³. Natomiast w obszarze działań ratowniczych następuje: „1) pomoc w ewakuacji osób poszkodowanych; 2) udzielanie pierwszej pomocy przedmedycznej poszkodowanym; 3) udostępnianie policyjnych obiektów na potrzeby kierowania działaniami ratowniczymi; 4) udział w pracach zabezpieczających urządzenia techniczne lub tworzeniu umocnień w sytuacji bezpośredniej eskalacji zagrożenia, gdy siły i środki podmiotów odpowiedzialnych za te prace są niewystarczające lub ich nie ma, a zaniechanie spowoduje powiększenie szkód”¹⁴. W fazie reagowania Policja wypracowała sobie odpowiednie procedury postępowania na wypadek zaistnienia konkretnych zagrożeń bezpieczeństwa. Są one wdrażane z chwilą uzyskania informacji o zdarzeniu przez służby dyżurne jednostek.

W fazie odbudowy Policji podobnie jak inne podmioty bezpieczeństwa realizuje zadania skupiające się na: „1) zapewnieniu bezpieczeństwa i porządku publicznego w rejonie, w którym realizowane są działania; 2) zorganizowaniu ruchu osób i pojazdów, w tym umożliwiającego swobodne dotarcie właściwych służb do miejsc likwidowania szkód; 3) ochronie miejsc dystrybucji środków pomocy humanitarnej; 4) udzielaniu informacji o miejscach: pobytu poszkodowanych, przechowywanego i zabezpieczonego mienia oraz aktualnym stanie zagrożenia; 5) wykonywaniu czynności dochodzeniowo-śledczych w związku z zaistniałym zagrożeniem; 6) odtworzeniu gotowości jednostki organizacyjnej Policji do działań; 7) wprowadzeniu nowych rozwiązań w prowadzonych działaniach oraz uwzględnieniu ich w procesie szkolenia”¹⁵.

W praktyce zgłoszenie o zagrożeniu bezpieczeństwa przekazywane jest przez osoby, które je zauważyły w formie telefonicznej. Taką informację otrzymuje bezpośrednio dyżurny jednostki Policji lub Wojewódzkie Centrum Powiadamiania Ratunkowego albo dyżurny jednostki Państwowej Straży Pożarnej. Wszystkie te jednostki wykorzystują kompatybilny System Wspomagania Dowodzenia dzięki czemu informacja o zdarzeniu przekazywana jest między nimi automatycznie. Tak skonstruowany system w znacznym stopniu skraca czas reakcji podmiotów bezpieczeństwa. WCPR zostało stworzone właśnie w celu obsługi telefonu alarmowego 112 i usprawnienia wymiany informacji pomiędzy służbami bezpieczeństwa w zakresie informowania się o zdarzeniach zagrażających bezpieczeństwu.

¹³ *Zarządzenie nr 36 Komendanta Głównego Policji...*, § 7, ust. 5.

¹⁴ *Tamże*, § 7, ust. 6.

¹⁵ *Zarządzenie nr 36 Komendanta Głównego Policji...*, § 8, ust. 2.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że Policja jest jednym z podmiotów bezpieczeństwa, który wypracował sobie wiele praktycznych rozwiązań w obszarze działań antykryzysowych. W celu sprawnej realizacji zadań w systemie zarządzania kryzysowego Policja stworzyła szereg aktów prawnych normujących zasady postępowania i prowadzenia działań w sytuacji zaistnienia zagrożeń. Posiada ona procedury postępowania na wypadek wystąpienia najpoważniejszych i najczęściej występujących zagrożeń bezpieczeństwa. Posiada ona również wyodrębnione w swej strukturze jednostki specjalistyczne i siły prewencyjne umożliwiające sprawne i ciągłe realizowanie zadań kryzysowych. System szkolenia policyjnego uwzględnia potrzeby szkoleniowe z obszaru zarządzania kryzysowego.

JOLANTA M. MARSZALSKA
KATEDRA HISTORII KSIĄŻKI I BIBLIOTEK
UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
ORCID ID: 0000-0002-5112-5984

*Ku wieczorowi jakby wielka chmura niebo zaćmiła,
jako to wojsko wydawało się*

Kłęski elementarne, grabieże i przemarsze wojsk na kartach kronik klasztornych w dawnych wiekach

W minionych wiekach człowiek wielokrotnie stawał wobec zagrożenia jakie niosły ze sobą nieoczekiwane, trudne zdarzenia losowe, które z czasem określano jako kłęski elementarne. Również klasztory niemal wszystkich obserwacji narażone były na niedogodności wynikające z faktu swojego położenia, toczących się wojen, stacjonowania wojska, bądź jego nieustannych przemarszów przez dobra klasztorne. Wspomniane, niesprzyjające okoliczności powodowały często chaos za murami klauzury, ciągły lęk i obawy zarówno przed grabieżami żołnierzy, jak również zwykłych rabusiów. Przełożonym domów zakonnych towarzyszył lęk i obawa przed zniszczeniem budynków klasztornych, zabudowań folwarcznych, upraw i prowadzonej hodowli, ale nade wszystko lęk przed zachwianiem unormowanego życia za murami klauzury. Na kartach kronik, a także inwentarzy klasztornych pozostało wiele zapisków świadczących o zmaganiu się zakonników ze zniszczeniami czynionymi w ich dobrach w ciągu minionych wieków. Szczególnie bano się zjawisk nieprzewidywalnych i niewytłumaczalnych na ówczesnie posiadaną wiedzę. Były to wszelkiego rodzaju kłęski elementarne spowodowane anomaliami pogody, które prowadziły do dużych zniszczeń, powodzie, śnieżne i mroźne zimy, huraganowe wiatry, susza i towarzyszące jej pożary, plagi owadów. Miały one bezpośredni wpływ na poziom życia społecznego i gospodarczego. Nadto wszelkim zjawiskom przyrodniczym, odchylającym się od tzw. przeciętnych warunków, towarzyszyły z reguły nagminnie choroby ludzi, często przybierające postać epidemii czy zarazy dziesiątkującej ludzi i zwierzęta hodowlane. Tych wszystkich okoliczności obawiano się w sposób niewyobrażalny. Bowiem najistotniejszą cechą każdej kłęski w różnych uwarunkowaniach kulturowych i społecznych, była i jest bez-

silność człowieka wobec rozszalałego żywiołu, którego niepodobna było zatrzymać. Skutki zawsze były takie same. Przerazające widmo głodu i choroby, z którymi nie umiano sobie poradzić, a w konsekwencji nieuchronna śmierć. Zjawiska te towarzyszyły człowiekowi przez całe wieki. Zmagał się z nimi bogaty i biedny, a także konwenty zakonne, które zносиły modlitwy wstawienne do Boga, by uchronił je od wszelkich strat, od powietrza morowego, głodu, ognia i wojny. Ogień szczególnie często zagrażał zabudowaniom drewnianym. Latem powodowały go często wyładowania atmosferyczne, z którymi nie umiano sobie jeszcze skutecznie poradzić. Zimą zaś nieumiejętne dogrzewanie zimnych i wilgotnych pomieszczeń oraz silny wiatr, a często ludzka niefrasobliwość i brak jakichkolwiek zabezpieczeń¹. Nie brakowało też w przeszłości bezprecedensowych zdarzeń, do których zaliczyć trzeba napady „zbójckie” na klasztory i grabieże ich mienia.

Napad rozbójników na klasztor cysterski w Szczyrzycu w 1623 roku

Bezprecedensowym wydarzeniem odnotowanym na kartach kroniki klasztornej był napad rozbójników na klasztor cystersów w Szczyrzycu, w Małopolsce w 1623 roku². Był to w klasztorze czas rządów opata komendatariusza Stanisława Drohojowskiego (1607 – 1632)³, przeprowadzającego w tym czasie szeroko zaplanowaną rozbudowę i przebudowę starego średniowiecznego budynku klasztornej i kościoła. Do napadu doszło około drugiej godziny w nocy z wtorku na środę 20/21 czerwca 1623 roku, tuż przed świętem Narodzenia św. Jana Chrzciciela⁴. Rozbójnicy – jak pisał później kronikarz – to w większości miejscowi chłopcy wywodzący się

¹ Wskutek różnych okoliczności klasztory oraz przynależne do nich zabudowania gospodarcze płonęły wielokrotnie w ciągu swego długiego trwania. Jednym z wielu przykładów jest zapis przeora w inwentarzu klasztoru cystersów szczyrzyckich, tzw. *Revisio* z 1765 roku, z którego dowiadujemy się o wielkim pożarze, który strawił część klasztoru w Szczyrzycu za czasów rządów opata Floriana Gotartowskiego. Zob. J.M. Marszałcka, *Biblioteka opactwa cystersów w Szczyrzycu do końca XIX stulecia. Dziedzictwo wieków*, Tarnów 2007, s. 145-146.

² J.M. Marszałcka – W. Graczyk, *Opaci i przeorzy klasztoru oo. cystersów w Szczyrzycu od XIII do XX wieku*, Tyniec 2006, s. 106-107; (Archiwum i Biblioteka Ojców Cystersów dalej: Arch. i BOCist.), *Napad rozbójników na klasztor w Szczyrzycu w 1623 r.*, w: dok. sygn. XXI.25; Z. Strychowski, *De Origine et Fundatione Monasterij Ciricensis* [...] Anno 1627, k. 154 -156, sygn. 3263; Taż, *Biblioteka opactwa cystersów w Szczyrzycu do końca XIX stulecia. Dziedzictwo wieków*, Tarnów 2007, s. 39-40;

³ J.M. Marszałcka – W. Graczyk, *Opaci i przeorzy...*, s. 103-116.

⁴ Arch. i BOCist., *Napad rozbójników na klasztor w Szczyrzycu*, w: dok. sygn. XXI.25; Z. Strychowski, *De Origine et Fundatione Monasterij Ciricensis...*, k. 154-156, sygn. 3263.

z tzw. górnych wsi, zaopatrzeni w armaty, rusznice, strzelby i drabiny, i jak zapisano, dość dobrze przygotowani do napadu. Dla niepoznaki poczerńszy sadzą twarze wybrali moment, kiedy opat wraz z całym konwentem udał się na nocny spoczynek niczego nie przeczuwając: „Rozbójnicy bowiem i ludzie swawolni ze wsi górnych, tak ziemiańskich, jak i królewskich, zebrawszy się ich kupa nie mała, których było więcej nad trzydzieści osób, z rusznicami i inszą armatą, twarze sobie niektórzy poczerńszy (...) o których to rozbójnikach i imionach ich, nikt się zaraz dowiedzieć nie mógł (...) ci rozbójnicy czasu wyżej mianowanego, naszedłwszy gwałtownie klasztor szczyrzycki, straż wprzód pochwytawszy, drabiny do okien mieszkania opackiego przystawili, co gdy pies poczuł i czekał na nie, chłopce którzy tam dwa spali, w tym gmachu pobudził, a oni postrzegłwszy, że rozbójnicy do nich leżą, jeden z nich szlachetny Jan Jagniętowski porwawszy klucz, otworzył i wpadł do mieszkania, gdzie spał opat, drzwi za sobą zawarłwszy (...) ci zaś z wielkim okrzykiem zaczęli z rusznic do drzwi strzelać, także i przez piec, od którego z tak gęstego strzelania aż się odzienie białe na pomienionym opacie zapaliło”⁵.

Jak zapisano w kronice klasztornej, opat Drohojowski zdołał ująć z rąk miejscowych „zbójców” uciekając na wieś, ci zaś porąbawszy drzwi do każdej celi zakonnej rabowali i niszczyli co się dało. W celi opackiej szukali pieniędzy, które opat zgromadził na wspomniane remonty i rozbudowę budynków klasztornych, jak zanotowano: „nie znalazłwszy tam pomienionego księdza opata, wrócili się do jego mieszkania i tam dopiero skrzynki, szkatułki, szafy cupali i co znaleźli brali, jako pieniądze, których było kilka tysięcy złotych i insze srebro domowe i wszelakie ochędóstwo i dostatki insze złupili, co było zgromadzone dla reformacji [odnowienia – J.M.M] kościoła”⁶.

Zrabowany i zniszczony został wówczas przywilej fundacyjny dla klasztoru Teodora Gryfity z 1234 roku, przechowywany w szkatule w celi opackiej wraz z innymi dokumentami⁷, co odnotował kronikarz: „tamże wzięli

⁵ *Tamże*, k. 154, sygn. 3263.

⁶ *Tamże*; Zob. też J.M. Marszalska, *Biblioteka opactwa cystersów w Szczyrzycu do końca XIX stulecia...*, s. 40.

⁷ Za datę fundacji klasztoru w Ludźmierzu-Szczyrzycu przyjmuje się rok 1234, wskazuje na to również dokument wydany przez bpa krakowskiego Wisława, w którym udzielił on zgody wojewodzie Teodorowi Gryfście na ufundowanie i wybudowanie kościoła w Ludźmierzu (po translokacji w 1244 – cystersi przybyli do Szczyrzycy). Dla tegoż klasztoru Teodor Gryfita zakupił wsie Godusza i Gruszów, co potwierdzili odrębnym dokumentem z 11 V 1235 roku, kanonicy krakowscy, Mikołaj (kustosz) i kanonik Herman. Szerzej na ten temat: zob. J.M. Marszalska, *Opactwo cystersów w Szczyrzycu od XIII do końca XX wieku. Dzieje – gospodarka – Kultura*, Kraków 2011, s. 38-43.

ze szkatuły przywilej jeden na Gruszów i Goduszę, majątności klasztorne, oryginalny z aspensami w puszkach blaszanych będącymi”⁸. Rabusie nie oszczędzili kościoła, niszcząc ciężkie okute drzwi zakrystii w poszukiwaniu pieniędzy i srebra. Łupem padły srebrne paramenty liturgiczne i stare ornaty, które zostały zniszczone, zaś drewniane wyposażenie zakrystii porąbano. Szkody spowodowane nocnym napadem były na tyle znaczne, że niemal przez dwa lata trwało usuwanie ich skutków. Pragnąc zabezpieczyć klasztor na przyszłość przed tego typu zdarzeniami opat Drohojowski zawarł w 1625 roku umowę z murarzem Stanisławem dotyczącą budowy muru obwodowego. Miał on być pokryty dachówką i mieć otwory strzelnicze. Oprócz tego zdecydowano, by wznieść trzy baszty, również z otworami strzelniczymi. Nauczony smutnym doświadczeniem opat zdecydował się na stałe utrzymanie w klasztorze niewielkiego oddziału zbrojnych. Miał on czuwać nad bezpieczeństwem starego opactwa i całego konwentu⁹. To bezprecedensowe wydarzenie zostało również odnotowane na marginesie karty tytułowej *Biblii* tzw. *Szarfenbergerowskiej* (Kraków 1577), a zapis uczynił kantor szczyrzycki Aleksy Głowacki: „Anno Domini 1623, die 20/21 Junii zbójcy klasztor szczirzickij wyłupili, o trzeciej godzinie najściem okrutnym zgwałcili¹⁰. Również do tylnej deski oprawy *Biblii* (*Postylli*) w tłumaczeniu Mikołaja z Liry (Norymberga 1497) została doklejona kopia dokumentu – wyciąg z ksiąg grodzkich krakowskich informujący o całym przebiegu zdarzenia do którego doszło nocą 20/21 czerwca 1623 roku, gdzie czytamy: „do oblatu z Xiąg niniejszych Grodzkich Krakowskich oblicznie przyszedłszy Przewielebny Xiądz Stanisław Drohojowski z Drohojowa, opat Szczirzickij, tak swoim, jako i wszystkiego conventu swego okrutnem najściem ludzi swawolnych zgwałconego (...) co w mieszkaniu opacim pieniędzy, srebra i inszego ochędóstwa nabrali, jeszcze i srebro kościelne Panu Bogu na chwałę jego oddane i poświęcone pobrali i złupili rękami swymi niegodnymi”¹¹.

Opat osobiście stawiał się w sądzie grodzkim krakowskim, relacjonując duże zniszczenia jakiego dokonali napastnicy. Podkreślał z ubolewaniem nad bezmyślnym zniszczeniem wielu starych i cennych dokumentów związanych z historią klasztoru i jego początkami. W czasie nocnego napadu

⁸ Z. Strychowski, *De Origine et Fundatione Monasterij Ciricensis...*, k. 155, sygn. 3263.

⁹ Arch. i BOCist., *Opat Drohojowski zabezpiecza klasztor*, w: dok. sygn. XXI. 258; J.M. Marszałcka, *Biblioteka opactwa cystersów w Szczyrzycu do końca XIX stulecia...*, s. 40-41.

¹⁰ J.M. Marszałcka – W. Graczyk, *Opaci i przeorzy klasztoru oo. cystersów w Szczyrzycu...*, s. 109.

¹¹ Arch. i BOCist., *Wyciąg z Ksiąg Grodzkich Krakowskich dotyczący napadu na klasztor*, w: dok. sygn. XX. 35.

został bowiem bezpowrotnie zniszczony dokument fundacyjny klasztoru z 1234 roku, nadawane wcześniej przywileje monarsze i biskupie, które – jak zaznaczył opat – wdeptywane były przez napastników w ziemię: „skrzyńnię odbiwszy w której różne przywileje, zapisy i munimenta na klasztorne majątności były a obaczywszy, że się im to nic miało być przydatne, one wyrzuciwszy na ziemię, deptali je obuchami, a także wiele appensów od nich potłukli i poodrywali, których to appensa na woskach do przywilejów różnych poodrywanych pomieniony Xiądz opat nie małą kupę pokazał u Urzędu Grodzkiego Krakowskiego”¹².

W ponad siedmiowiekowej historii prastarego opactwa w małopolskim Szczyrzycu było to zdarzenie bezprecedensowe, uznane wówczas przez opata i konwent za klęskę losową. Zrabowano bowiem znaczną część pieniędzy przeznaczonych na remont i rozbudowę klasztoru, zniszczono pomieszczenia (cele zakonne, zakrystię), powyłamywano drzwi, nie oszczędzono również kościoła i starych dokumentów fundacyjnych. Strata tych ostatnich była nieodwracalna.

W żywiole szalejącego ognia

W ciągu wieków swego istnienia klasztory wielokrotnie doświadczały również niszczycielskiej siły ognia. Szczególnie narażone na jego działanie były drewniane zabudowania gospodarcze folwarków, w znakomitej większości kryte słomą. Szkody jakie ponosił wówczas klasztor i jego gospodarka były ogromne. Wniwecz zostały obrócone wówczas zabudowania, które trzeba było od nowa postawić. Pastwą płomieni padało też ziarno zgromadzone pod zasiew, bydło czy niezbędne narzędzia folwarczne. Takie zdarzenia, obojętnie czy były wynikiem działania sił przyrody czy ludzkim błędem bądź zwyczajnym niedopatrzaniem zawsze w konsekwencji postrzegano jak klęskę, bądź dopust Boży.

W ciągu wieków pożary nie omijały również małopolskiego klasztoru karmelitów bosych w Czernej. Tu również najbardziej narażone na działanie ognia były drewniane zabudowania folwarczne. W XVII i XVIII stuleciu kronikarze klasztorni odnotowali kilka pożarów w zabudowaniach folwarcznych, które poczyniły znaczące szkody materialne. Nie wiadomo co było przyczyną groźnego pożaru, który wybuchł w folwarku w Siedlcu, należącego do klasztoru w Czernej. Fakt ten miał miejsce 16 września

¹² Arch. i BOCist., *Zniszczone dokumenty podczas napadu rozbójników w Szczyrzycu*, w: dok. sygn. XX. 35.

1707 roku około godziny 9 wieczorem. Spłonęły wówczas dwie stodoły z pszenicą, jęczmieniem, owsem i sianem, a także zabudowania plebańskie z dziesięciną. Jak odnotował kronikarz klasztorny: „dnia 16 septembra (...) w nocy około dziewiątej godziny zgorzały dwa gumna z pszenicą, jęczmieniem, z owsem i sianem. Bóg strzegł, że wiatru nie było, bo by się wszystko z dymem poszło, przecie z oziminą gumno zostało i dwór wcale z browarem, brogi plebańskie z dziesięciną zgorzały, bo blisko były i parkany zgorzały, ale ich przecie rozerwano, bo już i obora w strachu była, jako najbliższa pożaru (...) Bóg strzegł, że wiatru nie było, bo by wszystko z dymem poszło, przecie z oziminą gumno zostało i dwór z browarem”¹³.

W takich sytuacjach najbardziej obawiano się wiatru, w tym przypadku kronikarz z ulgą odnotował, że nie było w tym dniu silnych podmuchów. Kilkanaście lat później (1721) w zapiskach klasztornych odnotowano pożar młyna chechelskiego. Do pożaru doszło 10 listopada 1721 roku, (w przeddzień święta św. Marcina) z winy młynarza, który nie dość zabezpieczył piec, wobec czego doszło do zaprószenia ognia. Młyn doszczętnie spłonął wraz z wyposażeniem i pieniędzmi zgromadzonymi przez młynarza na opłacenie czynszu. Jak odnotowano, klasztor przyszedł z pomocą nieuważnemu młynarzowi dając mu leguminy oraz słoninę, a także kilkaset złotych z przeznaczeniem na wybudowanie nowego młyna¹⁴. Szczęśliwym zrządzeniem losu odnotowane pożary w kronikach klasztoru karmelitów bosych w Czernej były stosunkowo nieliczne i z reguły dotyczyły zabudowań folwarcznych. Poczynione wówczas przez ogień zniszczenia były zawsze dotkliwe. Ulegały zniszczeniu zapasy ziarna i zboża a pomieszczenia wymagały naprawy bądź stawiania nowych budynków gospodarczych. Pociągało to za sobą znaczne wydatki finansowe i uszczuplenie kasy klasztornej.

W długiej historii klasztoru czerneńskiego znany jest jeden przypadek tragicznej śmierci zakonnika, która nastąpiła wskutek uduszenia się dymem w trawionej przez ogień celi zakonnej. Miało to miejsce 16 stycznia 1867 roku. Ojciec Wiktoryn od Opieki św. Józefa (Aleksander Walenty Jaworski) wieloletni przeor i magister nowicjatu pod koniec swego życia był już częściowo sparaliżowany i nie mógł się poruszać. Prowadził w tym czasie kronikę klasztoru. Brat zakonny, który służył mu pomocą w codziennych czynnościach, chciał przesunąć mu siennik, oparł go o piec i odszedł do innych zajęć. Siennik zapalił się, a od niego cała cęla. Sparaliżowany o. Wik-

¹³ Archiwum klasztoru karmelitów bosych w Czernej (dalej AKC), *Pożar w folwarku w Siedlcu 16 września 1707*, w: *Inwentarz klasztoru 1643-1750 r.*, sygn. 62, k. 294.

¹⁴ AKC, *Pożar młyna chechelskiego w 1721 r.*, w: *Zapiski do dziejów klasztoru pustelniczego w Czernej zebrane przez o. Kantego Osierdę*, sygn. 11, s. 667.

toryn usiłował nieporadnie z niej wyjść, ale nie zdołał. Zastano go zmarłego w drzwiach swojej celi. Prawdopodobnie udusił się dymem. W płomieniach ognia spaliły się również cenne stare kroniki, które kopiował, by te najstarsze ocalić od zniszczenia. Spaliła się również kronika, którą prowadził, jako zapis wszelkich zdarzeń mających miejsce w drugiej połowie XIX stulecia w Czernej. Pozostał jedynie przekaz ustny o tym dramatycznym zdarzeniu¹⁵.

Również tragiczny w skutkach pożar miał miejsce od koniec rządów opata Floriana Andrzeja Gotartowskiego (1753-1766)¹⁶ w małopolskim Szczyrzycu, a doszło do niego 21 stycznia 1765 roku w pobliskich Abramowicach. Kronikarz cysterski odnotował, iż miało to miejsce po godzinie pierwszej w nocy. Silny i porywisty wiatr w szybkim tempie przeniósł się z karczmy abramowickiej na dachy zabudowań klasztornych. Były one przed ponad stu laty odnawiane przez opata Drohojowskiego i nieco później przez opata Franciszka Gerarda de Hirtenberg Pastoriusza. Kronikarz odnotował: „Klasztor ten z kościołem, sławnej pamięci JM Ksiądz Stanisław Drohojowski, z kanonika gnieźnieńskiego, profes i opat sczjirzicki w roku 1620 et (...) *annis funditur* wymurował, za czym z łaski miłościwego Boga, ostał lat 145 w całości, *Dei iudicio* w roku 1765, 21 stycznia, po godzinie pierwszej z północy klasztor w perzynę poszedł, co się dokładnie opisuje, jako się widziało oczami, dotykało rękami i płakało bólem i żalem przez wszystkich nieodżałowanym. W roku tedy i w dniu pomienionym o godzinie pierwszej po północy zagorzała najpierwej stajnia gościnna, wnet i karczma snopkami pokryta (...) ksiądz przeor nasz, na ten czas pacierze mówiąc najpierwszy z mnichów ten ferwort obaczył i w szlafroku ku młynowi wypadł i gwałtownie woła, mnichy porwały się na dormitarz, z cel wypadłszy, na którym już pełno dymu od pożaru karczmy i młyna, wiatr wielki napędził, jeszcze klasztoru w tym czasie ogień nie tykał. Mnichy tedy, w tym razie, jako błędni, nie wiedzieli czego się tykać, (...) wiatr wielki pędem ogniste perzyny na klasztor pędzi, wtedy na dachu refektarskim, we trzech miejscach, perzyny ogniste dach zapaliły”¹⁷.

¹⁵ *Księga Zmarłych Ojców i Braci Klasztoru pw. św. Eliasza w Czernej. Księga zawiera wykaz zmarłych Ojców i Braci Karmelitów Bosych od 1653 do 2007*, s. 3. [Na podstawie opracowania o. Kajetana Furmanika OCD, zebrał i uaktualnił o. Marek Krzywoń OCD] [mps].

¹⁶ J.M. Marszalska – W. Graczyk, *Opaci przeorzy klasztoru oo. cystersów w Szczyrzycu...*, s. 164-165, za: *Revisio Praediorum, Inventarium, Subditorum ac omnis suppellectillis ad Oeconomiam pertinentium [...] Villis Monasterij Ciricen. S.O. Cist. [...] Anno 1741*, sygn. S.V.10; nr inw. 692, k. 15-17.

¹⁷ *Revisio Praediorum, Inventarium, Subditorum, ac omnis suppellectillis ad Oeconomiam pertinentium...*, k. 16v.

W czasie pożaru spłonęła najpierw stajnia gościnna, później karczma kryta strzechą i młyn. Następnie ogień przeniósł się na dach refektarza, altanę w ogrodzie i kościół. Spłonęły drewniane wieże zachodnie i sygnaturka z zegarem kurantowym. Ogień zaatakował niezasklepienie izby opackie i skrzydło wschodnie klauzury, doszczętnie spłonęły niedawno wykonane dachy skrzydła zachodniego. Pożogę przetrwały mury i sklepienia kościoła, wielki ołtarz i organy kościelne, małe ołtarze zdołano wynieść przed kościół. Ocalały także sklepienie pomieszczenia biblioteki, a także pięć cel dormitorium z podłogami w postaci grubej warstwy polepy oraz brama opacka, spichlerz, browar, stajnie i zabudowania gospodarcze. Zakonnikom cysterskim w ratowaniu dobytku pomagali okoliczni chłopci, choć nie było ich zbyt wielu: „mało co było chłopów do bronienia, i do tego drabin nie było, niektórzy dach już ognisty odbijali, a że wielki wiatr rozdymał, już się wielka część dachu zaogniła, mnichy tym przerażeni, jedni oknami, drudzy jak mogli z cel rzeczy na opacki dziedziniec wynosili, a kiedy im dachów klasztornych wielki pożar zajął, przeniósłwszy się na kościół, w tym chłopci najwięcej z cel rzeczy wynosiły, po tym do kościoła wpadłwszy, ołtarze wszystkie mniejsze poburzywszy wynosiły na dziedziniec, bo już też i kościół zagorzał. Żałośnie było patrzeć, jako wieże drewniane i trzecia, pośrodku kościoła wielkim płomieniem pałały”¹⁸.

Doszczętnie spłonęła nie tylko altana stojąca w ogrodzie w pobliżu kościoła, zniszczeniu uległa również cyrulikówka klasztorna w Abramowicach. W ciągu kilku godzin walki z rozszałym ogniem spłonęły całe Abramowice, oddalone od klasztoru niespełna 4 km. Panika i strach ogarnęła mieszkańców pobliskiego Pobręczyna, gdyż i tam ogień się już pokazał. Płonęły niedawno położone dachy na budynkach klasztornych, z których ogień szybko przenosił się na zabudowania chłopskie. Spalił się również *starodawny zegar godzinny i kurantowy*, częściowo spłonęły organy w kościele, z których zdołano uratować tylko zaledwie kilka piszczałek. Szczęśliwym zrządzeniem losu ocalał wielki ołtarz, którego nie zdołano rozebrać na części i wynieść z płonącego kościoła, co kronikarz skwitował krótkim stwierdzeniem: *chwała Bogu, że nienaruszony został*¹⁹.

W obrębie zabudowań ocalała brama opacka, spichlerz, browar, stajnie i zabudowania gospodarcze: „lubo i kościół i klasztor w murach swoich wielkich i prędkich potrzebował reparać”²⁰.

¹⁸ *Tamże*.

¹⁹ *Tamże*, k. 16.

²⁰ *Tamże*, k. 15-16v. Wkrótce po owym tragicznym pożarze w roku 1766 opat Gotartowski przeniósł się do Pelpina, gdzie po śmierci opata Mikołaja Turno w 1767 r. objął rządy opackie.

Odbudowy zniszczonych zabudowań klasztornych, kościoła oraz zabudowań gospodarczych pobliskich folwarków podjął się już kolejny opat szczyrzycki Romuald Jabłonowski (1766 -1768)²¹. W następnych latach w szczyrzyckich kronikach klasztornych nie odnotowano już tak tragicznego w skutkach pożaru. Niewielkie zarzewia ognia „pojawiły” się dość często w drewnianych zabudowaniach folwarcznych, ale zawsze udało się je opanować i nie traktowano już jako dopustu Bożego.

W żywiole wezbranej wody

Zdecydowanie więcej znaczących szkód (niż pożary) w ciągu minionych wieków, poczyniły ulewne deszcze, a w ich następstwie powodzie. Zniszczeniu ulegały często w sposób nieodwracalny również zabudowania folwarczne i gospodarcze klasztoru a także uprawy. Zjawiskom przyrody nieodmiennie towarzyszył naturalny lęk przed kłęską nieurodzaju, częściowego bądź całkowitego braku zbiorów, zalanych pól, rozmytych dróg i zerwanych mostów. Niszczycielska siła wezbranej wody w rzekach i potokach budziła zawsze grozę. Zmagano się z tym żywiołem przez wieki, w smutnej konsekwencji najczęściej przegrywając.

W dokumentach klasztornych cystersów szczyrzyckich odnotowano również informacje dotyczące kłęski spowodowanej żywiołem wezbranej wody. Dotknęła ona dobra klasztorne w drugiej połowie XVII stulecia w czasach rządów opackich Przemysława Domiechowskiego (1658–1684)²². Największe straty materialne powódź spowodowała w dobrach niewielkiego folwarku klasztornego, w Porąbce koło Skrzydlnej. Kronikarz odnotował: „w Porąbce (!) po kilka lat znacznych także nawalnic z gór i lasów częstych, które pola, grunty pomuliły i doły, rowy poczyniły i kamieniami pozasypywały spustoszało lanów cztery i ćwierć i tylko trzy ćwiercie łana osiewamy i z nich to jest z tych trzech ćwierci łana pożytku zażywamy a te cztery łany i ćwierć tak puste choiny zarosły, leżą i żadnego pożytku (!) ani nam ani panom naszym nie czynią. [...] Anno Domini 1666”²³.

Nie tylko wojny, napady rabunkowe, ale również kłęski żywiołowe przyczyniały się do zubożania klasztoru. Na wskutek potężnych, kilkudniowych

²¹ J.M. Marszalska – W. Graczyk, *Opaci przeorzy klasztoru oo. cystersów w Szczyrzycu...*, s. 170-171.

²² Szerzej na ten temat, zob. J.M. Marszalska – W. Graczyk, *Opaci przeorzy klasztoru oo. cystersów w Szczyrzycu...*, s. 130-136.

²³ B. Reydlewicz, *Provisio ad mensam Conventualem Sciriciensem Ordinis Cisterciensis [...] Anno Domini 1760*, sygn. 754, k. 137.

opadów w 1692 roku zostały całkowicie zniszczone zbiory w folwarkach klasztornych. W kronice domowej zapisano, iż: „rok 1692, był rokiem nędzy i głodu, zarówno dla wspólnoty zakonnej jak i okolicznej ludności”²⁴. Ponad trzydzieści lat później, 22 czerwca 1729 roku w wyniku gradobicia zostały całkowicie zniszczone plony w dobrach klasztornych, co ze smutkiem odnotował kronikarz cysterski: „R.P. 1729, 29 Juni ku wieczorowi grad spadł, który na wszystkich drzewach do jednego listeczka i w miążgę je otłukł, zboża w polach z ziemią zrównał po którym gradzie tak wielka ledź spadła, że po pateli nie mogąc się woda zmieścić z pateli cały ambit głęboko zalała, mularz wybiwszy mur, ku browarowi tę wodę spuścił”²⁵.

Podobne zdarzenia nie omijały również w ciągu wieków klasztoru eremu karmelitów bosych w Czernej. Co prawda klasztor-erem czerneński usytuowany był w dość bezpiecznej odległości od większych rzek i na sporym wzniesieniu, jednak wijący się w dolinie niewielki potok „Eliaszówka” również czynił znaczne szkody, szczególnie po kilku dniach ulewnego deszczu. Staropolska kronika czerneńska nie przekazuje żadnych informacji o klęskach powodzi, notują je natomiast skrupulatnie klasztorne kroniki dziejnostawieczne.

W 1813 roku wielka powódź nawiedziła Galicję. Jak zapisał w swoich wspomnieniach antykwaryusz krakowski, Ambroży Grabowski, najbliższe okolice Krakowa przedstawiały istic biblijny potop. Lato w 1813 roku, było bardzo dżdżyste a sierpień był miesiącem szczególnie obfitującym w deszcze. Katastrofa przypadła na dzień 23 sierpnia. Grabowski odnotował, iż niemal cały Kraków znalazł się pod wodą. Szczególnie groźna była wezbrana Wisła niosąca na falach zniszczony ludzki dobytek: „Okropna ta katastrofa przypadła na dzień 23 sierpnia i trwała przez trzy dni, sierpień a podobnie i całe lato był dżdżysty a kilka dni przed wezbraniem padał ciągle i nieprzerwanie drobny deszcz, który ani na chwilkę nie ustawał. W górach deszcze były ulewne, a na koniec i przerwanie chmur, skąd i na ziemię spadła taka masa wód, że jej najobszerniejsze koryta objąć nie mogły. Cała ta rozległa przestrzeń od gór Krzemionek, cała szerokość pastwisk, nazwanych Błonie, aż do wzgórzów (!) jak leżą Bronowice zalane były. Wisła zaś nadzwyczajnym pędem, czyli całą nawałnością wody płynęła tym położeniem (...) domy przedmieścia Zwierzyniec wszystkie aż powyżej okien zalane były i okna były pod wodą, a tylko same szczyty z dachów z wody widać było (...) pęd wody do nadzwyczajnej wysokości wzniesiony, niósł drzewa i pomniejsze budynki,

²⁴ BOCist., *Klęska powodzi w 1692 roku*, w: dok. sygn. XX. 76.

²⁵ *Inventarium Cirzickiego Kościoła [...] 1727*, bez sygn., k. 11v.

chlewy, całe chaty, tysiące snopów zboża, stogi siana”²⁶. O ogromnej wodzie i rozszalałym żywiole w Krakowie i jego okolicach donosiła również w tym czasie „Gazeta Krakowska” z dnia 13 sierpnia 1813 roku. Według relacji prasowej: „Wisła pod Krakowem tak bardzo i nagle wezbrała, jak jeszcze najstarsi wiekiem ludzie nie pamiętają i przewyższała wylew z 1774 roku (...) woda zabierała z ludźmi chałupy, porozrywała lub do gruntu wzruszyła wiele nawet murowanych domów i budynków, utopiła lub uniosła wiele bydła rogatego, nierogatego, koni, sprzętów, drzewa okropna ta woda zerwała i uniosła dnia 26 sierpnia most na starej Wiśle między Stradomiem a Kazimierzem, a dnia 27 most na nowej Wiśle między Kazimierzem a Podgórzem”²⁷.

Sądząc z tych zaledwie dwóch relacji przytoczonych we fragmentach powódź jaka miała miejsce w Galicji w 1813 roku, była prawdziwą klęską żywiołu, z którym nie umiano sobie w żaden sposób poradzić. Zniszczenia były ogromne. Wezbrały wszystkie pomniejsze dopływy Wisły. Leżące niedaleko Czernej Krzeszowice, zalane były przez wody spokojnej zwykle niewielkiej Rudawy. Odnotowano, iż: „woda Rudawy pod Czerną płynęła przez szczyt mostu, Krzeszowice były całkiem zalane, toż Wola Filipowska, Mydlniki, błonie między Wolą, Zwierzyńcem a Łobzowem. Obszerna dolina Rudawy przedstawiała jezioro 4-18 metrów głębokości”²⁸. Zniszczenia były ogromne. Również w tym czasie, kronikarka w prastarym klasztorze panien benedyktynek w Staniątkach koło Krakowa z bólem zanotowała na kartach prowadzonej kroniki, iż: „wielka powódź w okolicy Krakowa była w roku Pańskim 1813, stąd i nowa nędza”²⁹. Wszelkie drogi dojazdowe prowadzące do klasztoru czerneńskiego były niemal całkowicie zniszczone. Zniszczeniu uległy również zbiory w folwarkach.

Trzy lata później w czerwcu 1816 roku, Kraków i jego okolice ponownie zostały doświadczone wielodniowymi ulewami, przeplatanymi piorunami i gradem. W niektórych miejscach kule gradowe były wielkości kurzego jaja. W dniach 18 i 19 czerwca wystąpiła z brzegów niewielka rzeka Rudawa, zalewając ogromne połacie ziemi. Jak donosiła w tym czasie „Gazeta Krakowska”: „woda wszędzie pozrywała, poobalała i pozabierała młyny i papiernie, zmuliła łąki i zboża”³⁰.

²⁶ A. Grabowski, *Wspomnienia*, t.1, Kraków 1909, s. 198-199.

²⁷ Notatka prasowa dotycząca powodzi, „Gazeta Krakowska” [wychodziła w Krakowie od 1796] z dn. 29 VIII 1813/69.

²⁸ F. Marczykiewicz, *Hidrografia miasta Krakowa i jego okręgu*, Kraków 1847, s. 74.

²⁹ *Zarys historii klasztoru PP. Benedyktynek w Staniątkach*, Kraków 1905, s. 65-66.

³⁰ Notatka prasowa dotycząca powodzi, „Gazeta Krakowska” z dn. 22 VI 1816/51; *Rozmaitości. Dodatek do Gazety Lwowskiej*, Lwów 1816/54.

Po trzech latach, najbliższe okolice klasztoru czerneńskiego ponownie zostały dotknięte kolejną klęską wielkiej, niszczycielskiej siły wody. Jak donoszono z pobliskich Krzeszowic, trzy kolejne dni 17, 18 i 19 czerwca 1816 roku, stały się dla tutejszej okolicy najokropniejszymi. Woda była wszechobecna: „Nadzwyczajne ulewy, wody z impetem z gór spadające nagle przybrały rzeki, które w Krzeszowicach na 2 łokcie w równinie wygórowały i wszystkie domy zalały, mosty, groble i młyny pozrywały, łąki zamuliły, ziemniaki i kopalnie węgla zalały, zgoła powszechnie rozległym dobrom Tęczyńskim niepowetowaną zrządziły klęskę [...]”³¹. Powódź w czerwcu 1816 roku, była jeszcze bardziej tragiczna w skutkach niż ta sprzed trzech lat. Całkowitemu zniszczeniu uległy Krzeszowice. Ogromne straty poniosły folwarki klasztorne. Zniszczone zostały pola i łąki. W klasztorze czerneńskim zmagano się z widmem głodu. Niedostatki żywności w tym czasie mocno dawały się we znaki w Galicji. Liczne powodzie, towarzyszące im z reguły gradobicia i plagi owadów powodowały duże zniszczenia w uprawach. Szczególnie trudne to było na tzw. przednówku, kiedy rzeczywiście brakowało ziemniaków i mąki. W 1845 roku odnotowano zarazę w uprawach ziemniaków, które były podstawowym produktem żywnościowym wśród ludności wiejskiej. Nad całą niemal Galicją zawisło widmo głodu. Szczególnie dramatyczne były lata 1846 i 1847. Jak donosiła miejscowa prasa: „zголоднали ludzie masami przybywali do Krakowa, tam mimo obdzielenia zupą rumfordzką około 1300 osób dziennie i podawania żywności po klasztorach, nie jeden był wypadek śmierci głodowej”³². Z okolic Krakowa i Krzeszowic w 1847 donoszono, że mimo urodzaju zboża, ziemniaków było bardzo mało *a drogość ich bardzo wielka*. Odnotowano zdecydowanie mniej rąk do pracy, z powodu dużej śmiertelności ludzi we wsiach. Również w folwarkach karmelitów czerneńskich widoczne było załamanie i spadek liczby ludności folwarcznej. I choć w klasztornych kronikach nie ma żadnych zapisów na ten temat, to jednak na marginesie jednej księgi przynależącej ongiś do biblioteki klasztoru, znajduje się taka adnotacja: „u nas żniwa na ukończeniu, mimo, że brak ludzi do pracy. A to za przyczyną owej wielkiej śmiertelności. Zboża są piękne i namłotne a ziemniaki się psują”³³.

W czerneńskich kronikach klasztornych niewiele zachowało się bezpośrednich relacji opisujących klęski powodziowe w XIX stuleciu, jakimi zo-

³¹ *Tamże*.

³² J. Szewczuk, *Kronika klęsk elementarnych w Galicji w latach 1772-1848*, Lwów, 1939, s. 185, poz.1412; poz. 1413; poz.1414; poz.1415; poz.1416.

³³ BKC, Sebastian Piskorski, *Żywoty Ojców albo dzieje i duchowne powieści starców, zakonników*, Kraków, 1688, sygn. 259; poz. inw. 276.

stał dotknięty klasztor i jego otoczenie. Jeśli już „pojawiły” się informacje na ten temat, to z reguły w kontekście widma zbliżającego się nieurodzaju spowodowanego klęską powodzi. Sytuacja ekonomiczna ludności w takim czasie była zawsze niezwykle trudna³⁴.

Zdarzenia niecodzienne. Trzęsienia ziemi. Plagi owadów.

Pod koniec XVIII stulecia w Galicji miało miejsce niecodzienne wydarzenie, jakim było trzęsienie ziemi. Wstrząsy wzbudziły tyleż lęku, co i zaciekawienia tym nieczęstym i mało znanym zjawiskiem. Choć nie było ono wielkich rozmiarów, to jednak wyrządziło sporo szkód. Szczególnie na jego skutki narażone były wszelkiego rodzaju zabudowania. To niezwykle wydarzenie miało miejsce dwukrotnie w niewielkich odstępach czasu. Po raz pierwszy trzęsienie ziemi odnotowano w Galicji 22 sierpnia 1785 roku. Wstrząsy były wówczas odczuwalne w Krzeszowicach, Czernej, Lipowcu i kilku innych miejscowościach. Informują o tym fakcie zapiski w kronice kościoła parafialnego w Niegowici: „22 sierpnia 1785 roku w Zatorze, Lipowcu, Krzeszowicach, Czernej, Morawicy w Bolechowicach o godz. 7 rano uczuto trzęsienie ziemi, do trzeciego razu zdawało się, że się ziemia ugina”³⁵. Następne wstrząsy ziemi miały miejsce kilka miesięcy później, 3 grudnia 1786 roku, również w Galicji, tym razem w obwodzie bocheńskim. Trzęsienie odczuwalne było na znacznie większym terytorium. Odnotowują te zdarzenia skrupulatnie księgi metrykalne kilku parafii w różnych miejscowościach. Wspomina również o trzęsieniu ziemi z 1786 roku, pierwszy monografista dziejów Tarnowa, pleban lisiogórski Wincenty Balicki. W 1831 roku zapisał: „wskutek trzęsienia ziemi w dniu 3 grudnia 1786 roku w Tarnowie, niejednemu obywatelowi kamienice porysowały się”³⁶.

Za Balickim informację o tym niecodziennym zdarzeniu ponad osiemdziesiąt lat później powtórzył Franciszek Herzig w swoim opracowaniu do-

³⁴ Informacji na ten temat pośrednio dostarczają źródła dotyczące zabudowy i gospodarki klasztornej w folwarkach. Na podstawie lakonicznych zapisów, można wywnioskować o stratach jakie poniesione były np. w uprawach czy hodowli, zniszczeniu dróg i ich naprawie a także ponoszonych z tego tytułu kosztach. Zob. AKC 63; AKC 65; AKC 68; AKC 91; AKC 97.

³⁵ J. Szewczuk, *Kronika klęsk elementarnych w Galicji...*, s.13, poz. 64.

³⁶ W. Balicki, *Miasto Tarnów pod względem historycznym, statystycznym, topograficznym naukowym*, Tarnów 1831, s. 93. Balicki informację o trzęsieniu ziemi zaczerpnął bezpośrednio z kroniki ks. Izzydora Chrościńskiego, pierwszego prefekta gimnazjum tarnowskiego, autora *Kronika z lat 1784-1794*, którą wydał drukiem J. Leniek w *Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce*, t. 9, Kraków 1897.

tyczącym dziejów Tarnowa³⁷. Z kolei Zofia Daszyńska-Golińska, korzystając z ksiąg metrykalnych parafii Uście Solne (obwód bocheński) przytacza w pełni zapis, iż: „dnia 3 grudnia 1786 roku, o 5 wieczorem *było trzęsienie ziemi, trwające minutę [...] wielkiego strachu, bojaźni, hałasu narobił wśród ludzi ten przypadek. Trzęsienie ziemi czuć dało także w Barczkowie, Popędzinie, Wrzępi, Bratucicach, Bogucicach, Cerekwi, Bieńkowicach*”³⁸.

Dla wielu ludzi żyjących w tamtym czasie było to wydarzenie nadzwyczajne, zupełnie nieznane i trudne do wytłumaczenia. Łączono je z reguły z zapowiedzią zbliżającego się kataklizmu, często według przepowiedni miało zapowiadać zbliżający się koniec świata. Nie wiadomo, jakie szkody poczyniło trzęsienie ziemi w dobrach karmelitów czerneńskich, gdyż nie zachowały się żadne zapisy kronikarskie informujące o tym fakcie. Być może odczytano go z trwogą, jako zapowiedź zbliżającego się końca wieku. To niecodzienne zdarzenie znalazło swoje odzwierciedlenie w księgach metrykalnych starych parafii krakowskich i wspomnianego plebana lisiogórskiego, Wincentego Balickiego i nie można wykluczyć, iż mogło posłużyć jako dobry „materiał” w kazaniach dla przerażonego tym faktem ludu wiejskiego.

Niecodziennym zjawiskiem, które było obserwowane w wielu miejscach w Rzeczypospolitej w połowie XVIII stulecia była inwazja szarańczy. Kroniki klasztorne, jak również inne dawne źródła informują o tym fakcie w roku 1749. Odnotowano plagę szarańczy w Wielkopolsce, na Śląsku i Małopolsce. Wszędzie gdzie się pojawiła czyniła potężne spustoszenia w uprawach, niszcząc dosłownie wszystko na swojej drodze. Ludzie nie potrafili sobie wytłumaczyć niespotykanej inwazji tych owadów. Bano się ich, a środki zaradcze jakie stosowali wobec szarańczy były nieskuteczne i zwyczajnie zawodziły. Szum skrzydeł szarańczy porównywali do ulewnego deszczu, zaś lecące owady przysłaniające niebo, do zaćmienia słońca. Zdarzenie to zostało odnotowane również na kartach kroniki klasztoru cystersów w Szczyrzycu w 1749 roku. Szarańcza poczyniła ogromne szkody i spustoszenia w uprawach rolnych i ogrodowych w okolicach Szczyrzyca, Skrzydlniej, Kasiny, Wierzbanowej, Węglówki i Wiśniowej. Kronikarz klasztorny opisując to wydarzenie porównał lecące owady do zwartego szyku wojska, które zaćmiło słońce, powodując, że jasny dzień zdawał się być podobny do nocy: „W roku 1749, w Czyszycu, szarańcza nigdy niewidziana dnia 7 octobris w dzień jasny o godzinie pierwszej z południa nim do naszego horyzontu to wojsko przybyło, ludzie po polu błakający się nawet i w klasztorze, gdzieś niby za

³⁷ F. Herzig, *Z dziejów miasta Tarnowa*, Tarnów 1911, s. 91.

³⁸ J. Szewczuk, *Kronika kłesk elementarnych w Galicji...*, s. 17, poz. 84; poz. 85; poz. 87. Por. Z. Daszyńska-Golińska, *Uście Solne*, Kraków 1906, s. 18.

górami brzmienie jego słycać było. To zaś z tego wojska pochodziło ze skrzydeł leżącego. Ku wieczorowi jakby wielka chmura niebo zaćmiła, jak to wojsko wydawało się (...). Owady widoczne były również nad górą Ciecien, w okolicy Grodziska, a nawet w okolicy Krakowa (...) skąd się wzięło, gdzie się podziało nie wiedzieć. Nie było tak ciekawego żeby się o tym dowiadawali, *Misericordia Domini quod nonsimus consumpti*, jako w Wielkiej Polsce, Prusach, przez kilka lat lub więcej tam się to robactwo łęgnać wielkie szkody czyniło, i to rzecz dziwna, że świnie, bydło rogate, gęsi, kaczki u nas się tym robactwem pasły³⁹. Zdarzenia tego typu wywoływały u ludzi strach a często również panikę spowodowaną troską o pożywienie, które padało łupem owadów. Nie umiano sobie z tego typu zjawiskami poradzić. Nie znano ich przyczyny a skutki były widoczne i dotkliwie. Tak często wyobrażano sobie plagi egipskie zsyłane na niepokorny lud przez Boga.

Nieco później kroniki czerneńskie odnotowują podobny fakt. Miał on miejsce w latach 80. XIX wieku w Galicji. Tym razem dotyczył wielokrotnie pojawiającej się plagi chrabąszczy, która wyrządzała ogromne szkody we wszelkich uprawach. Zwłaszcza narażone były na nią zboża i drzewa owocowe. W kronice klasztornej z 1899 roku, odnotowano lakoniczną informację o tym zdarzeniu: „wielka była plaga chrabąszczy gołocących drzewa owocowe w maju tegoż roku”⁴⁰. Z dużym prawdopodobieństwem można domniemywać, iż szkody spowodowane przez owady były znaczące. Zawsze, bowiem najboleśniej odczuwano straty we wszelkich uprawach i sadzonkach, które przez wieki były podstawą utrzymania człowieka i zwierząt domowych. Niedostatek żywności lub jej brak zawsze prowadziły do skrajności. Za kłauzurą klasztorną zanoszono codziennie modlitwy błagalne, aby odsunąć niebezpieczeństwa powodowane skutkami wszelkich żywiołów i trapiących człowieka nieustannie plag.

Przemarsze wojsk przez dobra klasztorne. Rebelie chłopskie

Na kartach wielu kronik klasztornych XVII stulecie zajmuje znacznie więcej miejsca, niż pozostałe epoki. Był to czas niespokojny w dziejach Rzeczypospolitej, szczególnie w drugiej jego połowie. Życie za murami wielu klasztorów było zakłócone wieloma zdarzeniami natury politycznej i wojskowej. Odcisnęły one piętno w funkcjonowaniu niejednego konwentu, gospodarce

³⁹ *Revisio Praediorum, Inventariorum, Subditorum, ac omnis suppellectillis ad Oeconomiam pertinentium [...]. Villis Monasterij Ciricen. S.O.Cist. [...] Anno 1741*, s. 10-11.

⁴⁰ AKC, *Informacja o pladze chrabąszczy w 1899 r.*, w: *Chronica Conventus Czernensis PP. Carmelitarum Disalceatorum conscripta ab anno Domini 1886-1907*, sygn. 3, s. 233.

folwarcznej klasztorów, burząc unormowany modlitwą i pracą bieg spraw dnia codziennego. Uciążliwości działań wojennych w XVII i XVIII stuleciu nie ominęły także klasztoru eremu, karmelitów bosych w Czernej⁴¹, oraz starego opactwa cystersów w Szczyrzycu⁴². Szczególnie dużo kłopotów przysparzały zakonnikom stacjonujące w dobrach klasztornych oddziały wojskowe oraz ich ciągle przemarsze. Żądano zazwyczaj od przełożonych klasztornych wyznaczenia stosownego miejsca na kwaterunek dla wojska i jego apro wizację. Często bezmyślnie niszczone były uprawy i zbiory w folwarkach, wykorzystywani i okradani poddani klasztorni (chłopi). Taka sytuacja miała miejsce w 1651 roku, (po klęsce wojsk Chmielnickiego pod Beresteczkiem), kiedy to klasztor czerneński wraz ze swymi poddanymi doznał wielu krzywd i upokorzenia od stacjonującej w jego dobrach chorągwi kozackiej rotmistrza Mikołaja Bala⁴³. Na prośby przeora czerneńskiego, Celestyna od Ducha Świętego, by nie wyrządzać krzywdy poddanym wiosek klasztornych, rotmistrz pozostał głuchy, żądając znacznego okupu od klasztoru za odstąpienie od zajęcia folwarku w Paczółtowicach i zarekwirowania zbiorów. Bezsilni wobec arogancji rotmistrza Bala, karmelici bosci udali się ze skargą na jego poczynania do hetmana polnego koronnego Stanisława Lanckorońskiego. Na wydany przez Lanckorońskiego rozkaz, rotmistrz Bal zmuszony był opuścić folwark paczółtowicki, co odnotowano: „opuszczając wieś, rotmistrz Bal zabrał chłopom resztki siana, zboża, a nawet co lepsze sprzęty gospodarskie. Złupieni mieszkańcy Paczółtowic spisali straty jakie wówczas ponieśli i wydelegowali o. Edmunda od św. Trójcy, ze skargą do Komisji Wojskowej w Lublinie”⁴⁴. Komisja Wojskowa uznała winę Mikołaja Bala i jego chorągwi. Nakazano tytułem odszkodowania wypłacenie klasztorowi i jego poddanym 700 złp.

Na tym przykrym doświadczeniu nie skończyły się kłopoty klasztoru. Już wkrótce przyszło zakonnikom bronić swych dóbr przed najeźdźcą szwedzkim. W 1653 roku zostały zerwane rokowania polsko-szwedzkie, toczące się od 1651 roku w Lubece. Został również zerwany rozejm sztumski z 1635

⁴¹ Szerzej na ten temat: W. Graczyk – J.M. Marszałcka, *Klasztor karmelitów bosych w Czernej od pierwszej połowy XVII do końca XIX wieku. Dzieje – Kultura – Ludzie*, Kraków 2014, s. 159-167.

⁴² J.M. Marszałcka, *Opactwo cystersów w Szczyrzycu od XIII do końca XX wieku...*, s. 95-105; 202-205.

⁴³ W. Graczyk – J.M. Marszałcka, *Klasztor karmelitów bosych w Czernej od pierwszej połowy XVII do końca XIX wieku...*, s. 159-161; Była to chorągiew kozacka zaciągnięta przez ziemię sanocką w 1648 roku, zob. S. Augusiewicz, *Komput wojska koronnego z 1 stycznia 1651 roku*, „Echa Przeszłości” 20/2 (2019) 404.

⁴⁴ AKC, *Zapiski do dziejów klasztoru pustelniczego w Czernej zebrane przez o. Kantego Osierde*, sygn. 11, s. 181-185; J. Louis, *Wieś Paczółtowice*, Kraków 1874, s. 59.

roku (miał obowiązywać do 1661 roku). Pretekstem do wznowienia działań wojennych z Polską ze strony Szwecji było nieprawne, zdaniem Szwedów używanie przez Jana Kazimierza tytułu króla szwedzkiego. W 1655 roku wojska po wodzą Karola X Gustawa uderzyły na Wielkopolskę i Litwę, rozpoczynając wojnę polsko-szwedzką, zwaną powszechnie „potopem”. Szwedzi szybko dotarli do Małopolski, aż pod Kraków. Okoliczna ludność ogarnięta strachem, masowo opuszczała miasto. Ten nastrój udzielił się także karmelitom czerneńskim. Przeor klasztoru, o. Bernardyn od Dzieciątka Jezus, zdecydował się wówczas na wywiezienie cenniejszych ksiąg z biblioteki klasztornej, jak również i paramentów liturgicznych do klasztoru karmelitanek bosych pw. św. Marcina w Krakowie, by uchronić je przed grabieżą: „jedną część rzeczy zakrystalnych *et ordinariis apparatibus ornatis, bursae*, co lepsze, drogocenne korporały, krzyż kryształowy wielki, alby, obrusy wywiózł do Krakowa do klasztoru mniszek naszych⁴⁵.

Oprócz karmelitów czerneńskich złożyli tam swoje kosztowności niektórzy bogatsi mieszczenie krakowscy⁴⁶. Również część konwentu czerneńskiego postanowiła opuścić klasztor i udać się na Śląsk do Gliwic, by tam schronić się przed najeźdźcą. W klasztorze w Czernej pozostało tylko trzech zakonników, by strzec kościoła i zabudowań: Tymczasem – jak odnotował zakonny kronikarz – „Szwedowie w 1655 następują, zbliżają się ku Krakowu bez przeszkody i nieprzyjacielowi powodzi się. Ledwo, co odprawiliśmy odnowienie ślubów, dnia 14 września 1655 roku w dzień Podwyższenia Krzyża rozchodzi się pogłoska o nadciąganiu wrogiego nieprzyjaciela. Ojciec Przeor dysponuje tak względem nas, jako i konwentu i rzeczach jego, jakoby uchodzić i co lepszego uwieźć⁴⁷”.

W klasztorze podjęto pośpiesznie decyzje, by uchronić przed kradzieżą i zniszczeniem zbiory starej klasztornej biblioteki, sprzęty kościelne, paramenty liturgiczne, które kronikarz określił jako *przybory zakrystalne* i wywieźć je w bezpieczne miejsce. Postanowiono przechować je w klasztorze

⁴⁵ AKC, *Spis rzeczy wywiezionych przez o. Bernardyna od Dzieciątka Jezus do klasztoru karmelitanek pw. św. Marcina w Krakowie*, w: *Zapiski do dziejów klasztoru pustelniczego w Czernej...*, sygn. 11, s. 205.

⁴⁶ Podczas przeprowadzanych rekwizycji w klasztorach karmelitańskich Krakowa Szwedzi odkryli zamurowany w kościele pw. św. Marcina „skarb”. Zgromadzone srebro i złoto przeznaczono na potrzeby króla szwedzkiego i wojska, zaś inne przedmioty np. paramenty liturgiczne wzięto pod własną straż. Dopiero wstawiennictwo u króla szwedzkiego wyjednało zwrot karmelitom zagrabionych przedmiotów. Por. J. Louis, *Wieś Paczółtowice...*, s. 80-82.

⁴⁷ AKC, *Szwedzi w Krakowie w 1655 r.*, w: *Zapiski do dziejów klasztoru pustelniczego w Czernej...*, sygn. 11, s. 189-190.

krakowskich panien karmelitanek bosych w Krakowie, *mniszek naszych bosaczek*. Nie spodziewano się jednak, że Szwedzi opanują również gród krakowski. Pośpiesznie podjęto decyzję o opuszczeniu miasta i udaniu się wraz z karmelitankami klasztoru św. Marcina, uciekając przed zagrożeniem szwedzkim do Pragi i nieco później do Wiednia. W trakcie pokonywania trudnej drogi przyszło im się zmierzyć i odeprzeć napad rabunkowy: „W drodze napadli na niebezpieczeństwo rozboju, odpędzili łotrów. Resztę drogi bezpiecznie odbyli. Wychodzi *Breve Apostolicam*, aby srebro *in subsidium Reipublicae* dawać. Wydane są pozwy na klasztory⁴⁸.”

Warto dodać, iż położenie klasztoru w Czernej, Szwedzi uznali za ważne strategicznie. Doprowadzili zatem pospiesznie drogę łączącą Krzeszowice z Nową Górą, a na szczycie wzgórza we wsi Czatkowice, zwanym powszechnie Bartłowa Góra założyli obóz i umocnili go potrójnym rzędem szańców. Z tak usytuowanego obozu łatwiej było kontrolować sytuację i przygotować się do zdobycia pobliskich zamków w Tenczyнку, Pieskowej Skale i Lipowcu. Na pobliskie dobra klasztorne nałożono obowiązek zapewnienia żywności dla stacjonującego wojska. Ekonom klasztorny, br. Modest potrafił zaskarbić sobie życzliwość generała wojsk szwedzkich Pawła Würtza, dzięki temu klasztor uniknął większych zniszczeń. Dziewiętnastowieczny autor (J. Louis) szczegółowo opisał łączące ich relacje. Według niego, br. Modest: „miał wolny dostęp do Würtza bez opowiadania się o każdej godzinie, co jego znaczenie tak w mieście jak i pomiędzy Szwedami wiele podnosiło. Umiał też z tego br. Modest korzystać i wiele w Krakowie czynił dobrze. Częstokroć, gdy żołdactwo szwedzkie dopuszczało się nadużyć, spieszył sam na miejsce gwałtu, a gdy go własną powagą powstrzymać nie mógł, udawał się wprost do Würtza, który na jego wstawienie, przy wzorowej karności wojskowej, napastników surowo karał i rzeczy już zabrane nieraz powracał. Znajomość z Würtzem sięgała niemal granic przyjaźni. Würtz usiłował przecignąć br. Modesta na stronę króla szwedzkiego i zatrzymać przy swojej osobie. Przyrzekł mu dostatki i stopień oficerski, jeżeli zmieni habit zakonny na kurtę rajtarską; lecz br. Modest pozostał wiernym raz zaprzysiężonym ślubom zakonnym i złudnym obietnicom uwieść się nie dał⁴⁹”. Dobre kontakty z generałem Würtzem zaowocowały wyjednaniami dla klasztoru listu żelaznego, który wielokrotnie ochronił stary erem karmelitów przed spłądowaniem przez wojska nieprzyjacielskie.

⁴⁸ AKC, *Szwedzi w Krakowie w 1655 r.*, w: *Zapiski do dziejów klasztoru pustelniczego w Czernej...*, sygn. 11, s. 189-190.

⁴⁹ J. Louis, *Wieś Paczółtówce...*, s. 78-79; B.J. Wanat, *Zakon Karmelitów Bosych w Polsce. Klasztory karmelitów i karmelitanek bosych 1605-1975*, Kraków 1979, s. 313.

Po wypędzeniu Szwedów karmelici powrócili do czerneńskiej pustelni i przystąpili do naprawy zniszczeń zarówno w klasztorze jak i folwarkach. Wprawdzie udało się im ustrzec klasztor przed poważnym złupieniem, ale i tak szkody, jakie poniósł ze strony najeźdźców były znaczne. Mimo to zakonnicy udzielili ponad półrocznego schronienia karmelitankom z krakowskiego klasztoru pw. św. Marcina, powracającym do swego klasztoru z Pragi, gdzie przetrwały bezpiecznie czas wojny. Siostry przybyły do Siedleca 10 października 1657 roku. W dobrach klasztoru czerneńskiego spędziły całą zimę. Dopiero 2 maja następnego roku (1658) opuściły gościnny Siedlec i udały się do swojego klasztoru macierzystego w Krakowie.

W 1657 roku, podczas najazdu wojsk księcia siedmiogrodzkiego Jerzego Rakoczego na ziemię Korony, także stary klasztor erem w Czernej również doświadczył jego skutków. W kronice klasztornej zapisano: „Srogość i łupiestwo Węgrów nie miało granic, bo nie było na wyuzdaną, li w nadziei łupu zebraną hołotę wojskową należytego hamulca, ani własność, ani osoba nie były też szanowane, bo nie było między nimi nikogo do wysłuchania skargi lub dania zadośćuczynienia (...) Karmelici opuścili klasztor zdając go na łaskę Boga i uciekli w niedostępne parowy Ojcowa”⁵⁰. Najazd Rakoczego spowodował ogromne zniszczenia. Do jego pokonania w bitwie pod Czarnym Ostrowem w lipcu 1657 roku, przyczyniła się dopiero pomoc Austrii, która obawiała się wzrostu potęgi Siedmiogrodzianina. Druga połowa siedemnastego wieku była czasem względnego spokoju. Przystąpiono do odbudowy zniszczonych folwarków i kontynuowania rozbudowy klasztoru. Na początku 1661 roku, odwiedził klasztor czerneński król Jan Kazimierz wraz z małżonką Marią Ludwiką Gonzagą. Fakt ów poczytywany był jako wielki honor ze strony monarchy wobec klasztoru.

Niemal w tym czasie, w oddalonym o ponad sto kilometrów od Czernej prastarym opactwie szczyrzyckim odnotowano fakt napadu oddziału kozackiego pod komendą Jerzego Rakoczego. Miało to miejsce 27 marca 1657 roku. Był to też trudny czas dla klasztoru. Powodowały go między innymi trudności z wyborem kolejnego opata po śmierci Marcina Pawlikowskiego (zm. 27 I 1657)⁵¹. Dość długo zwlekano z wyborem jego następcy. Przełożyło się to na sytuację w całym konwencie i wynikające z tego faktu spore zamieszanie. W obleganym klasztorze usiłowano się bronić. W wyniku zamieszek zginął zamordowany przez kozaków zakonnik cysterski Marcin Sowie-

⁵⁰ J. Louis, *Wieś Paczółtowiec...*, s. 83.

⁵¹ Szerzej na ten temat, zob. J.M. Marszalska – W. Graczyk, *Opaci i przeorzy klasztoru oo. cystersow w Szczyrzycu...*, s. 127-129.

rajski⁵². Kilka miesięcy później, w okresie załedwie miesięcznych rządów opata Krzysztofa Lipnickiego (10 IX 1657 – 23 X 1657)⁵³ doszło do rebelii chłopskiej poddanych cystersów we wsi Ludźmierz (na Podhalu) należącej do dóbr opactwa w Szczyrzycu⁵⁴. Kolejne, znacznie już groźniejsze w skutkach zamieszki miały miejsce za rządów opata Mikołaja Romiszowskiego (1684 – 1727)⁵⁵.

W tym czasie wiele kłopotu przysporzyła opatowi sprawa Krauszowa i Rogoźnika. Miejscowości te położone w powiecie nowotarskim, od początku istnienia klasztoru szczyrzyckiego należały do jego uposażenia. Pomimo katastrofalnie nędznych zbiorów, spowodowanych klęską nieurodzaju w 1692 i 1693 roku, dzierżawca wspomnianych folwarków domagał się od poddanych wygórowanych opłat (jak na ich możliwości) oraz świadczenia pańszczyzny. Wśród znękaney wszelkimi klęskami okolicznej ludności, nieugięta postawa dzierżawcy doprowadziła do jawnego niezadowolenia w 1697 roku. Nadto zakazano też wyszynku w karczmach, co wywołało dodatkowo wielkie wzburzenie wśród ludności. Doszło do pobicia dzierżawcy, zniszczenia i tak już niewielkich zapasów żywności. Opat Romiszowski powiadomiony o gwałtownych zajściach udał się ze Szczyrzycy w okolice Ludźmierza, by podjąć pertraktacje z „rebeliantami”, co odnotowano w dokumentach klasztornych: „Opat chcąc uśmierzyć te rebelię jednego pryncypała pojmał i obawiając się jakiego od tych rebeliantów gwałtownego tumultu zaraz na dwór z tymże pojmanym pryncypałem ujeżdżał. Zebrawszy chłopstwa tego ze sto wzięli armat, z kosami z cepami z rusznicą na pół milę dobre J. X Opatu słowy nieuczciwymi od Matki i Urodzenia znieważyli a po tym nazajutrz [...] J.X Opatowi intumowali”⁵⁶.

Sprawa rebelii nowotarskiej w Krauszowie, Rogoźniku i nieco później Ludźmierzu, stała się kłopotliwa dla samego opata, do którego zdesperowani nędzą chłopi usiłowali nawet strzelać w trakcie przeprowadzanych pertraktacji⁵⁷, „po

⁵² Arch. i BOCist., 27 martii 1657 obiit Martinus Sowierajski proffessus huius loci Cosacis Racocianis crudeliter vulneratus, w: *Liber Mortuorum [...] A.D. 1641 conscriptus 1795*, sygn. O.VII.6; nr inw. 714, k. nlb.

⁵³ Szerzej na ten temat zob. J.M. Marszałcka – W. Graczyk, *Opaci i przeorzy klasztoru oo. cystersów w Szczyrzycu...*, s. 129.

⁵⁴ *Tamże*.

⁵⁵ *Tamże*, s. 136-149.

⁵⁶ Arch. i BOCist., *Zniewaga opata Romiszowskiego przez rebeliantów chłopskich*, w: dok. sygn. VI. 77.

⁵⁷ Arch. i BOCist., *Czynna napaść chłopów na opata Romiszowskiego na Nowotarszczyźnie*, w: dok. sygn. VI. 26; sygn. VI. 41; sygn. VI. 44; sygn. VI. 50; sygn. VI. 54; sygn. VI. 84; sygn. VI. 85.

tym podbużeli (...) jedni drugich do buntu i rebelii wzięwszy tedy z pasją z kościoła w pole wszyscy z tych wsiów (!) trzech wyszli i tam się zaprzysięgali *seper his punctis* aby jeden drugiego nie odstępował aby się nie dać ani brać ani bić, aby do gromady nie stawiali, aby się wyłamali z poddaństwa i posłuszeństwa opackiego a *inquantum* by prawem tego dokazać nie mogli, tedy te wszystkie wsie popalili a na Węgry do rebeliantów *confugere*⁵⁸.

Rebelia chłopska w dobrach opactwa szczyrzyckiego odbiła się szerokim echem, przysparzając opatowi Romiszowskiemu wielu kłopotów, łącznie z pozwaniem go w 1699 roku do sądu nuncjatury na wniosek skargi poddanych z całej niemal Nowotarszczyzny⁵⁹.

Jeszcze w 1702 roku w dokumentach klasztornych odnotowano: „*inquisitio* między Zahorskim, administratorem ludźmierskim a poddanymi ludźmierskimi o nieposłuszeństwo złożone na zamku w Dobczycach⁶⁰. W tym też roku (1702) Mikołaj Romiszowski został ponownie wezwany do sądu nuncjatury w celu pełnego i wiarygodnego poinformowania zasiadających tam sędziów o przebiegu dramatycznych wypadków w nowotarskich dobrach klasztoru szczyrzyckiego: *Responsiones ad informationem abbatis Ciricensis contra apertam incompetentem colonorum aetorum de v.v. Ludźmierz, Krauszów, i Rogoźnik, ad excitas silvas quod dixit, quomodo mentietur, labetes (?) hic conventi, quod praestabul ab annis*⁶¹. Chcąc przekonać się o rozmiarach zniszczeń, do opactwa w Szczyrzycu, przyjechał opat generalny – Bernard Sapięha z Paradyża. Miało to miejsce w uroczystość Bożego Narodzenia 1703 roku. Przeprowadzono również wizytację kanoniczną starego opactwa. Jak zapisano w klasztornej kronice, wizytacja była krótka i nie pozostawiła głębszych śladów, cóż bowiem można było wymagać od garstki zakonników, którzy często z determinacją trwali na swym stanowisku, walcząc o utrzymanie swojej egzystencji i zachowanie dóbr klasztornych⁶². Ogrom nieszczęść, które trapiły w tym czasie stare opactwo cysterkie w Małopolsce wydawał się nie mieć końca. W latach 1702 – 1709 do-

⁵⁸ Arch. i BOCist. *Groźby rebeliantów wobec opactwa w Szczyrzycu*, w: dok. sygn. VI. 28.

⁵⁹ Arch. i BOCist., *Skargi poddanych z Nowotarszczyzny do Sądu Nuncjatury*, w: dok. sygn. VI. 55; sygn. VI. 56; sygn. VI. 57; sygn. VI. 58; sygn. VI. 59; sygn. VI. 60; sygn. VI. 61; sygn. VI. 62; sygn. VI. 63; sygn. VI. 66; sygn. VI. 67; sygn. VI. 68; sygn. VI. 69; sygn. VI. 70; sygn. VI. 71; sygn. VI. 97; sygn. VI. 98; sygn. VI. 104; sygn. VI. 112; VI. 115; sygn. VI. 117; sygn. VI. 118; sygn. VI. 119; sygn. VI. 122.

⁶⁰ Arch. i BOCist., *Przesłuchanie na zamku w Dobczycach rebeliantów ludźmierskich*, w: dok. sygn. VI. 84; sygn. VI. 85; sygn. VI. 87.

⁶¹ Arch. i BOCist., *Proces sądowy w sprawie wybuchu rebelii na Nowotarszczyźnie*, w: dok. sygn. VI. 39; sygn. VI. 40; sygn. VI. 76; sygn. VI. 86.

⁶² *Servitus Sancta [...] descriptus 1751*, s. 17, bez sygn.

bra klasztorne znacznie ucierpiały wskutek przemarszów wojsk rosyjskich, szwedzkich a także polskich chorągwi. Na opactwo w Szczyrzycu nałożony został obowiązek płacenia tzw. hiberny. Trzeba nadmienić, iż za długich rządów Mikołaja Romiszowskiego klasztor szczyrzycki stał się również widownią walk o tron pomiędzy Augustem III Sasem (1670 – 1733) a Stanisławem Leszczyńskim (1677 – 1766)⁶³.

Dobra klasztorne były niszczone zarówno przez wojska szwedzkie, które stanęły po stronie Stanisława Leszczyńskiego, jak i rosyjskie. W kronice klasztornej zapisano: „Na kontrybucję szwedzką tynfów 130 *curenti facit* 161. *Item na opłaceniu Moskwy dóbr in genere (...) Provisiej Konwentu Czyrzyckiego tynfów 100 currenti moneta facit 125 (...). Item na kontrybucję moskiewską pro mense augusto et septembis tynfów 100 currenti facit 125 (...). Item na deputatów IMP. Oboźnego Polnego in Vim Hiberny złotych polskich 110*”⁶⁴. Wskutek interwencji opata Romiszowskiego, hetman Adam Mikołaj Sieniawski uwolnił dobra opackie od kontrybucji pieniężnej, *i położył areszt na pobory komisarza i poborców chorągwi panczernej starosty czchowskiego*, których wysokość wynosiła 459 złp⁶⁵.

Dwa wieki później, kolejny opat i dziejopis szczyrzycki – Teodor Magiera (1918 – 1937)⁶⁶ dobitnie scharakteryzował ten smutny okres dla klasztoru: *Sub eo Sueci omnia fere vastarund et diripuerunt* (Za niego Szwedzi prawie wszystko spustoszyli i zrujnowali)⁶⁷. Klasztor i jego folwarki: Abramowice, Dobroniów, Markuszowa, Raciborzany, Gruszów i Porąbka przedstawiały opłakany stan. Rabowali żołnierze szwedzcy, rosyjscy i żołnierze polskich chorągwi. Nie brakowało też zwykłych rabusiów czekających na stosowne okazje, by móc złupić, co się tylko dało. Odnawiany za opata Romiszowskiego kościół klasztorny wymagał ponownej renowacji i napraw. Rozsypce też uległ konwent szczyrzycki. Dobitnie zapisał to mnich cysterski w kronice: „Nie wspominając dawnych czasów o których z płacziwym żalem czytamy, że wszyscy nasi mnisi w rozsypkę poszli oprócz jednego kulawego, które-

⁶³ J.M. Marszałcka – W. Graczyk, *Opaci przeorzy klasztoru oo. cystersów w Szczyrzycu...*, s. 136-137.

⁶⁴ Arch. i BOCist., *Kłopoty z przemarszem wojsk przez dobra klasztorne i kontrybucją*, w: dok. sygn. III. 69; sygn. XIV.44/e.

⁶⁵ Arch. i BOCist., *Interwencja opata Mikołaja Romiszowskiego u hetmana Sieniawskiego w sprawie kontrybucji*, w: dok. sygn. XIV. 67; sygn. XIV. 68.

⁶⁶ Szerzej na ten temat zob: J.M. Marszałcka – W. Graczyk, *Opaci przeorzy klasztoru oo. cystersów w Szczyrzycu...*, s. 208-219.

⁶⁷ T. Magiera, *Series Antistitum Monasterii Szczyrzyc [...]*, w: Xenia Bernardina, t. 3, Wien 1891, s. 321.

go Szwedzi między opłotkami Abramowskiemi nielitościwie zabili o naszych czasach krótko się tu pisze a naprzód w 1704 roku wieś Dobrogniew w której było trzech półrolników, zagrodnik jeden został, wieś Markuszowa w której dwóch kmieciów, zagrodnik jeden został, reszta pustki, wieś Janowice w której zagrodników dwóch, chałupników dwóch zostało, reszta pustki, wieś Raciborzany w której półrolnik jeden, chałupników dwóch, reszta pustki, wieś Gruszów cała pustki, Porąbka wieś w której jeden tylko kmięć reszta pustki”⁶⁸.

Dwanaście lat później w 1716 ten sam kronikarz zanotował, iż folwarki klasztorne nie powróciły już do dawnego stanu. Opuszczone zabudowania niszczały. Nie było upraw. Nie siano zbóż, hodowla bydła została zniszczona: „Folwarki do tych wiosek zrabowane od Polaków, inwentarze pozabierane, nie masz kur, gęsi, krów, ani wołów ani osła ani żadnej rzeczy które jego są. Po elekcji Augusta drugiego w roku 1697 przez lat 20 w tej mizerii na ten czas żyli ojcowie i przodkowie nasi tu specyfikowani”⁶⁹.

W zachowanych dokumentach z tamtego okresu, aż nadto dużo zachowało się informacji dotyczących przemarszu obcych wojsk przez dobra szczyrzyckie, niszczenia upraw, samowoli żołnierzy i arogancji dowódców. Zachowany kwit z 1702 roku potwierdzający zapłacenie tzw. kontrybucji szwedzkiej przez opata Romiszowskiego, w wysokości 200 tynfów na okup dla miasta królewskiego Krakowa *od spalania*,⁷⁰ jest jednym z licznych dowodów na potwierdzenie tego smutnego stanu rzeczy. Dodatkowo na opactwo nałożony został obowiązek dostawy prowiantu dla wojsk rosyjskich w 1707, zaś szczególnie dotkliwie odczuła to ludność z dóbr Wilkowisko⁷¹ położonej w pobliżu Szczyrzyca.

Jak zaznaczono, z pozoru toczące się w ciągu wieków „spokojne” życie za murami klauzury klasztornej zakonników różnych obserwacji, było wielokrotnie narażane na przemarsze wojsk, trapiące je kłęski pożarów, powodzi i innych trudnych do wyjaśnienia zjawisk. Codzienna modlitwa chórowa przeplatała się na równi z codzienną pracą i troską o byt, rozbudową budynków klasztornych, kościoła, czy folwarków. Prowadzone przez zakon-

⁶⁸ *Revisio Praediorum, Inventariorum, Subditorum, ac omnis suppellectillis Oeconomiam pertinentium [...]*, k. 21v.

⁶⁹ *Revisio Praediorum, Inventariorum, Subditorum, ac omnis suppellectillis Oeconomiam pertinentium [...]*, k. 21v.

⁷⁰ Arch. i BOCist., *Kwit potwierdzający zapłacenie kontrybucji przez opata Romiszowskiego*, w: dok. sygn. XXI. 79.

⁷¹ Arch. i BOCist., *Straty aprowizacyjne wsi Wilkowisko w1707r*, w: dok. sygn. XIV. 72; sygn. XIV. 73; sygn. XIV. 76; sygn. XIV. 78; sygn. XIV. 79; sygn. XIV. 80; sygn. XXI. 166.

ników różnych obserwacji kroniki klasztorne są doskonałym źródłem do poznania nieco innej strony życia wielu klasztorów w minionych wiekach. Ich długie trwanie narażone było na różne niedogodności wynikających z uwarunkowań politycznych, historycznych, społecznych i gospodarczych. Zmagano się z nimi w różny sposób, utrwalając też pamięć o tych trudnych zdarzeniach na kartach wielu kronik i dokumentów, które są nieocenionym źródłem wiedzy o nieco odmiennym „kolorycie” życia codziennego w dawnych wiekach w małopolskich klasztorach w epoce staropolskiej i pierwszej połowie XIX stulecia.

Jezus jako wędrowny Kaznodzieja i Nauczyciel

Wstęp

Ewangelie przedstawiają Jezusa jako wędrownego kaznodzieję i przekazują Jego krótkie wypowiedzi bądź większe mowy. Niektóre z nich zachowane zostały w stanie nienaruszonym, inne zostały przeformułowane przez pierwotny Kościół lub ewangelistów, jeszcze inne zostały później sformułowane w duchu słów wypowiedzianych przez Mistrza.

Jezus kierował swoje orędzie do wszystkich Żydów, *którzy mieli uszy do słuchania*. Nie zamierzał podjęcia misji wśród pogan. *Jestem posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela* (Mt 15,24; por. też słowa wypowiedziane przez Jezusa do Syrofenicjanki: *Pozwól wpierw nasycić się dzieciom, bo niedobrze jest zabierać chleb dzieciom, a rzucać szczepionom*, Mk 7,27; oraz słowa Jezusa skierowane do uczniów wysyłanych na misje: *Nie idźcie do pogan i nie wstępujcie do żadnego miasta samarytańskiego. Idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela*, Mt 10,6). Spośród Izraelitów uprzywilejowanymi adresatami wystąpień Jezusa byli ubodzy, niewykształceni, grzesznicy, ludzie z marginesu społecznego (Mk 2,15-17; Mt 9,10-13; Łk 5,29-32).

Podobnie przedstawia Jezusa tzw. *Testimonium Flavianum* – *Świadectwo Józefa Flawiusza*, zapisane w *Antiquitates (Dawne dzieje Izraela)* 18,3,3. Świadectwo to informuje, że Jezus dokonywał niezwykłych czynów i był nauczycielem ludzi. „W tym czasie żył Jezus, człowiek mądry, jeżeli w ogóle można go nazwać człowiekiem. Czynił bowiem rzeczy niezwykle i **był nauczycielem ludzi**, którzy z radością przyjmowali prawdę. Poszło za nim wielu Żydów jako też pogan. On to był Chrystusem. A gdy wskutek doniesienia najznakomitszych u nas mężów, Piłat zasądził go na śmierć krzyżową, jego dawni wyznawcy nie przestali go miłować. Albowiem trzeciego dnia ukazał im się znów jako żywy, jak to o nim oraz wiele innych zdumiewających rzeczy przepowiedali bosecy prorocy. I odtąd aż po dzień dzisiejszy

istnieje społeczność chrześcijan, którzy od niego otrzymali swą nazwę” (tł. J. Radożycki).

Świadekstwo Flawiusza podzieliło uczonych: jedni uważali je w całości za późniejszą interpolację chrześcijańską, inni bronili autentyczności całego tekstu, jeszcze inni utrzymują, że tekst *testimonium* jest częściowo autentyczny, częściowo zaś interpolowany przez jakiegoś kopistę chrześcijańskiego¹.

Rainer Riesner stwierdził, że w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku silny był trend akceptowania substancjalnej autentyczności świadectwa². Szczególnie uczoney żydowski Geza Vermes, pochodzący z Węgier a wykładający na uniwersytecie w Oksfordzie dowodził, że trzy określenia Jezusa: *sofos anēr* – ‘mądry człowiek’, *paradoksōn ergōn poiētēs* – ‘niezwykłe rzeczy czyniący’ i *didaskalos* – ‘nauczyciel’ całkowicie zgadzają się ze stylem Flawiusza³. Trzeba przyznać, że są to mocne argumenty za autentycznością świadectwa Flawiusza.

Nauczycielska i kaznodziejska działalność Jezusa

W Nowym Testamencie występuje wiele terminów dla wyrażenia procesu przekazywania Słowa Bożego. Gerhard Friedrich analizując termin *kēryssein* podał 32 inne czasowniki wyrażające przekazywanie słowa⁴. Do Jezusa odnoszone są przede wszystkim dwa: *didaskein* i *kēryssein*.

Czasownik *didaskein* w Nowym Testamencie używany jest głównie w relacjach o życiu Jezusa i pierwotnej gminy chrześcijańskiej w Jerozolimie, rzadko występuje w listach Pawła. Nie ma wątpliwości co do jego znaczenia, zawsze oznacza: ‘uczyć’, ‘pouczać’⁵. Zgodnie ze świadectwem Ewangelii nauczanie należało do najważniejszych przejawów działalności Jezusa. Miejsce nauczania Jezusa jest często synagoga (Mk 1,21; Mk 1,21; Mt 9,35; 12,9-10; 13,54par.; Łk 4,15; J 18,20), której miejsce w Jerozolimie zajmuje świątynia (Mk 12,35; Łk 21,37; Mt 26,55par.; J 7,14nn; 8,20). Przy synago-

¹ Por. J. Kudasiewicz, *Biblia Historia Nauka*, Kraków 1978, 260.

² R. Riesner, *Jesus as Preacher and Teacher*, w: *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, red. H. Wansbrough, London – New York 2004, 185.

³ G. Vermes, *The Jesus Notice of Josephus Re-Examined*, *JJS* 38 (1987) 2-10.

⁴ G. Friedrich, *kēryssō*, w: TWNT III, 702.

⁵ Por. LSJ, 421n; F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (Cursus Scripturae Sacrae, Pars Prior – Libri Introductorii 7), Parisii 1931², 309n; BAWNT, 386; K.H. Rengstorf, *didaskō*, w: TWNT II, 141; K. Wegenast, *Lehre*, w: TBNT II, 853; H.F. Weiss, *didaskō*, w: EWNT I, 764.

gach były zazwyczaj pomieszczenia przeznaczone dla nauczania⁶, podobnie było też w świątyni.

Tylko w Ewangelii Mateusza trzykrotnie (4,23; 9,35; 11,1) czasownik *didaskhein* występuje w powiązaniu z czasownikiem *kēryssein*, co należy uznać za charakterystyczne dla tej Ewangelii⁷. Czasownik *kēryssein* oznacza obwieszczenie jakiegoś wydarzenia, uroczystą proklamację i jest do pewnego stopnia przeciwieństwem pouczającego, czy budującego wykładu wygłoszonego pięknie dobranymi słowami, przyjemnie brzmiącym głosem. Znaczy: ‘proklamować, rozgłaszać, głośno obwieszczać, przepowiadać’⁸. Czasownik ten występuje w Nowym Testamencie 61 razy (65 razy, doliczając cztery miejsca w Dziejach Apostolskich według niektórych rękopisów).

W Mk 1,38 Jezus określił przepowiadanie jako swoje zadanie: po to przybył do ludzi, aby głosić swoje orędzie. Na podstawie Łk 4,18.19.43.44 można dojść do przekonania, że jest ono Jego posłannictwem. Po uwięzieniu Jana Chrzciciela Jezus głosił to samo, co Jan: *Głosił Ewangelię Bożą. Mówił: Czas się wypełnił, królestwo Boże jest blisko. Nawróćcie się i wierźcie w Ewangelię* (Mk 1, 14-15; por. Mt 4,17). W Łk 4,18-19 Jezus ogłasza nadejście czasów mesjańskich.

Marek stwierdza, że Jezus *Głosił Ewangelię Bożą* (Mk 1,14). Wiemy, że w greckiej literaturze pozabiblijnej rzeczownik *euangelion* używany był w podwójnym znaczeniu: 1. ‘dobra, radosna nowina’, 2. ‘nagroda, zapłata za przyniesioną nowinę’⁹. W Nowym Testamencie *euangelion* oznacza naukę, która dotyczy Boga lub od Boga pochodzi. Obok bliżej nieokreślonego użycia (Ap 14,6), *euangelion* jest terminem technicznym na oznaczenie orędzia Jezusa (także absolutne *to euangelion*), które jest rozumiane jako ‘radosna nowina’, ale to tłumaczenie nie jest odpowiednie dla wszystkich miejsc, ponieważ jej treścią jest nie tylko ‘łaska’ lecz także ‘sąd’ (Rz 2,16; Ap 14,6-7 i in.). Być może pod wpływem późniejszych nagłówków (np. *euangelion kata Markon* – ‘ewangelia według Marka’) termin *euangelion* stał

⁶ Por. H.L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 2, München 1952², 150.

⁷ A. Sand (*Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus* [BU 11], Regensburg 1974, 169) zauważa, że Mateusz mniej chętnie używa terminu *kēryssein* niż Marek (Mt – 19 razy; Mk – 12 lub 14 razy) i w redakcyjnych zwrotach posługuje się „własnymi” terminami, np. *mathēteuein, entellesthai, terein*. Podobnie G. Baumbach, *Die Mission im Matthäus-Evangelium*, *ThLZ* 92 (1967) 889-893.

⁸ Por. LSJ, 949; Zorell, 706 n; G. Friedrich, *kēryssō*, w: TWNT III, 702; BAWNT, 852n; L. Coenen, *kēryssō*, w: TBNT III, 1276.

⁹ Por. LSJ, 705; BAWNT, 642n; G. Friedrich, *euangelidzomai*, w: TWNT II, 719; U. Becker, *Evangelium*, w: TBNT I, 296.

się określeniem ksiąg (Ireneusz, *Haer* 4,20,6)¹⁰. Na 76 miejsc Nowego Testamentu zawierających ten termin największa liczba przypada na pisma Pawłowe (Paweł 48; *Deuteropaulina* 8). W Ewangeliach występuje tylko 12 razy (Mt – 4, Mk – 8 razy).

W Ewangelii Marka rzeczownik *euangelion* występuje zazwyczaj samodzielnie, bez dodatkowego określenia (Mk 1,14-15; 13,10; 14,9 – te teksty mają paralele w Mt, a także Mk 8,35; 10,29; 16,15), Wydaje się, że można na tej podstawie twierdzić, że w Ewangelii Marka rzeczownik *euangelion* nabrał charakteru terminu technicznego, natomiast w Ewangelii Mateusza ma on niesprecyzowane znaczenie ‘radosnej nowiny’, która bliżej jest określana dopiero przez dodanie *tēs basileias* – ‘królestwa’ (lub ‘o królestwie’). Z wyjątkiem tytułu Mk 1,1 i ogólnej wypowiedzi o przepowiadaniu Jezusa w Mk 1,14, w pozostałych przypadkach *euangelion* w Ewangelii Marka występuje zawsze w słowach Jezusa¹¹.

Trudno rozstrzygnąć, czy sam Jezus używał słowa *bešôrâ*¹², będącego hebrajskim ekwiwalentem greckiego *euangelion*¹³, ale jest pewne, że od początku swego nauczania Jezus występował jako zwiastun radości i pocieszenia, które zgodnie z obietnicami proroków miały nadejść w czasach mesjańskich. Na pytanie Jana Chrzciciela Jezus w Mt 11,5 (= Łk 7,22) odpowiada słowami Iz 35,5; 61,1: *oznajmijcie Janowi (...) niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię*. Całe zdanie osiąga swój szczyt w słowach: *ubogim głosi się Ewangelię*. Jezus stwierdza, że nadszedł czas ostateczny, oczekiwana od czasów Deutero-Izajasza eschatologiczna radosna nowina teraz jest głoszona. Słowa i cuda, głoszenie radosnej nowiny i zmartwychwstanie umarłych to znaki czasów mesjańskich.

¹⁰ Por. G. Strecker, *euangelion*, w: EWNT II, 177.

¹¹ Por. G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82), Göttingen 1962, 128.

¹² Występuje tylko sześć razy w ST i znaczy: 1. ‘dobra nowina’ (2 Sm 18,20.25.27; 2 Krl 7,9) lub 2. ‘zapłata za dobrą nowinę’ (2 Sm 4,10; 18,22). Por. G. Friedrich, w: TWNT II, 718; F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, 132.

¹³ Zdania te mają swe odpowiedniki u pozostałych synoptyków, ale w większości wypadków w zdaniach paralelnych nie występuje rzeczownik *euangelion* (por. Mk 1,15 z Mt 4,17 i Łk 4,15; Mk 8,35 z Mt 10,39; 16,25 i Łk 9,24; Mk 10,29 z Mt 19,29 i Łk 18,29) i zachodzi wątpliwość, czy słowo to pochodzi od Jezusa, czy jest redakcyjnym dodatkiem Marka. Za tą drugą możliwością przemawia fakt, że teksty: Mk 8,35: *Kto straci swe życie z powodu mnie i Ewangelii, ten je zachowa* i Mk 10,29: *Kto z powodu mnie i z powodu Ewangelii opuścił dom...* utożsamiają Jezusa z Ewangelią, a wyrażenie ‘z powodu Ewangelii’ wskazuje już na sytuację Kościoła pierwotnego, gdy narażenie życia dla Jezusa i Ewangelii było udziałem wielu chrześcijan.

W Mk 1,14 Jezus głosi Ewangelię (*Iēsous [...] kēryssōn to euangelion*). Gdy po zmartwychwstaniu Jezusa wspólnota przekazywała orędzie Jezusa, głoszący stał się głoszonym. Ta myśl zawarta jest już w Mk 14,9 (*gdziekolwiek głoszona będzie Ewangelia na całym świecie, także to, co ona uczyniła, będzie opowiadane, aby ją upamiętnić* – perykopa o namaszczeniu w Betanii) W Mk 14,9 Jezus jest przedmiotem głoszonej Ewangelii. W powiązaniu z innymi tekstami widać, że *euangelion* oznacza orędzie, które Jezus głosił i którego treścią jest On sam¹⁴.

Ewangelia jako nauka i jako historia ziemskiego Jezusa związane są z czasem Jezusa, ale przepowiadanie Ewangelii nie ogranicza się do czasu Jezusa. Nauka Jezusa i Jego historia – obydwie te elementy stały się przedmiotem przepowiadania Kościoła. W ten sposób Ewangelia łączy to, co było z tym, co dzieje się obecnie. Ten sam Pan, który w czasie ziemskiego życia głosił Ewangelię, jako wywyższony jest przedmiotem Ewangelii, którą nakazał głosić wspólnocie *aż do skończenia świata* (Mk 16,15; Mt 28,20). W pojęciu *euangelion* zawarta jest nauka i życie Jezusa, lecz nie tylko w aspekcie historycznym, lecz także eschatologicznym¹⁵.

Tytuły Jezusa: Rabbi – Didaskalos

We wszystkich Ewangeliach ludzie zwracają się do Jezusa tytułem *didaskale* – ‘nauczycielu’. Tekst Mt 23,8: *A wy nie pozwalajcie nazywać się Rabbi, albowiem jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy jesteście braćmi* pokazuje, że rzeczownik *didaskalos* tłumaczy hebr./aram. *rabbi*. W J 1,38 wyraźnie dokonana została identyfikacja między tymi tytułami: *Jezus zaś, odwróciwszy się i ujrawszy, że oni idą za Nim, rzekł do nich: <Czego szukacie?> Oni powiedzieli do Niego: Rabbi! – to znaczy: Nauczycielu – gdzie mieszkasz?*

Na inskrypcjach z II i III w. po Chr. słowo *rabbi* używane jest jako zaszczytny tytuł osób wysoko postawionych. W I w. po Chr. określenie *rabbi* oznaczało głównie nauczyciela.

W Nowym Testamencie słowo *rabbi* używane jest zazwyczaj, gdy ktoś bezpośrednio zwraca się do Jezusa jako nauczyciela i osoby szanowanej. W Ewangelii Marka uczniowie nazywają Jezusa *Rabbi* (9,5; 11,21; 14,45), natomiast niewidomy zwraca się do Niego *Rabbuni* (10,51) – we wszystkich przypadkach tytuł ten użyty jest poza kontekstem nauczania.

¹⁴ G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit...*, 129.

¹⁵ *Tamże*, 129n.

Poza Ewangeliami Marka, Mateusza i Jana, inne pisma Nowego Testamentu nie używają terminu *rabbi*. Łukasz, pisząc dla nie-Żydów, w ogóle nie używa terminu *rabbi*. Unikał także tytułu *didaskale* w ustach uczniów, choć zachował tę formę adresu w ustach tych, którzy nie należeli do naśladowców Jezusa. Trzeci ewangelista zaakceptował historyczną informację swych źródeł, że do Jezusa zwracano się jak do żydowskiego nauczyciela, którego widocznie przypominał. Milcząc o odnoszeniu tego tytułu przez uczniów do Jezusa Łukasz chciał podkreślić, że dla niego Jezus był kimś znacznie większym niż jakiś nauczyciel. Taką samą tendencję można dostrzec w Ewangelii Mateusza¹⁶.

Spokojnie możemy stwierdzić, że w czterech Ewangeliach tytuł *rabbi* charakteryzujący Jezusa jako nauczyciela nie został wprowadzony w późniejszym okresie, lecz jest historyczny. Jeśli zaś Jezus był nazywany nauczycielem, możemy wnioskować, że działał On podobnie jak żydowscy nauczyciele¹⁷.

¹⁶ Por. R. Riesner, *Jesus as Preacher and Teacher*, 187.

¹⁷ *Tamże*, 188.

JANUSZ WĘGRZECKI
INSTYTUT NAUK O POLITYCE I ADMINISTRACJI
UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
ORCID: 0000-0002-9335-0215

Koncepcja osoby jako fundament antropologii politycznej

Wstęp

Artykuł omawia koncepcje osoby w dwóch znaczących tradycjach myślowych, jakimi są augustynizm i tomizm, na przykładzie wybitnych współczesnych myślicieli obu tradycji. Omawia koncepcje Josepha Ratzingera późniejszego papieża Benedykta XVI jako najwybitniejszego współczesnego augustynika oraz przedstawicieli polskiej szkoły tomizmu egzystencjalnego i konsekwentnego. Dalej przechodzi do wykazania, co jest celem artykułu, obecności zrekonstruowanej koncepcji osoby w dwóch dominujących antropologiach politycznych, nieograniczonej i ograniczonej. Nawet ta nieograniczona, co wydaje się na pierwszy rzut oka zaskakujące, nie może się obyć bez opierania się na koncepcji osoby. Teza broniona w artykule jest taka, że współczesna myśl polityczna w obszarze antropologii politycznej nie wyzbyła się koncepcji osoby, lecz jej wywody fundamentalnie opierają się na tej koncepcji.

Augustynizm i Tomizm jako sposoby rozumienia osoby

W chrześcijańskim obrazie Boga pojawia się nazwa, która nie może być pominięta. Jest nią osoba. W historii myśli chrześcijańskiej ukształtowały się dwie tradycje rozumienia osoby. Augustyńska, której najwybitniejszą współczesną kontynuacją stanowi myśl Josepha Ratzingera/Benedykta XVI oraz Tomistyczna. Ta pierwsza pozostaje w szerokim nurcie platonizmu i neoplatonizmu. Druga rozwija myśl Arystotelesa, a nade wszystko św. Tomasza z Akwinu. Pierwsza postrzega świat relacyjnie. Druga substancjalnie, ze współczesnym akcentem na relacje jakie nawiązują substancje ze sobą,

a pomiędzy substancjami na te, które są osobami, koncentrując uwagę na relacjach osobowych.

Zacznijmy od tradycji tomistycznej. Specyfika człowieka ukazywana jest poprzez wskazanie istotnych cech podmiotowych oraz funkcji jakie podmiotują, co prowadzi do identyfikacji specyficznie ludzkich relacji. Ujęcie tego, co bezpośrednio widoczne, co narzuca się w bezpośrednim poznaniu, ale jednocześnie wskazując na podmiot tego co widać powieła metodologie Arystotelesa. Egzemplifikację stanowi opis człowieka podany przez Wojciecha Roszkowskiego. „Różnice kulturowe oczywiście istnieją, ale nie świadczą one wcale o niejednorodności gatunku ludzkiego, tylko przeciwnie, właśnie o jego naturę i odrębności od świata zwierzęcego. Które bowiem zwierzęta potrafią rozwinąć abstrakcyjne pojęcia i formy językowe, wierzenia i normy moralne, obyczaj i świadomość? Przecież *potencjalność* człowieka, zdolnego do wykształcenia tego wszystkiego, najwyraźniej stanowi o jego naturze! (...) Równie szkodliwe efekty wywołały próby pozbawienia człowieka społecznej cechy jego natury”¹. Powyższy opis, w charakterze fenomenologiczny, stara się oddać specyfikę „człowieczeństwa”. Czyni to poprzez wskazanie charakterystycznych cech człowieka, które stają się bardziej rozpoznawalne z perspektywy porównawczej z otaczającym pozaludzkim światem. Według Roszkowskiego zbiór specyficznych cech człowieka to zdolności epistemiczne, poznanie intelektualne, tworzenie pojęć oraz posługiwanie się językiem, a także samowiedza, refleksyjność, której przedmiotem jest sama osoba, a w szczególności refleksyjność moralna (sumienie) i religijna (wierzenia) oraz nawiązywanie relacji z istotami sobie podobnymi, czyli osobowych.

Rozwijając opis Roszkowskiego należy stwierdzić, że wszelkie potencjalności człowieka powiązane są z relacyjnością. Efektem potencjalności są nawiązywane relacje. Specyfiką człowieka jest poznawanie, każde zdroworozsądkowe oraz specjalistyczne w ramach poznania naukowego. Uniwersytet świadczy o specyfice człowieka. Czy uniwersytet jest możliwy w świecie pozaludzkim? Inną fundamentalną specyfiką człowieka jest samowiedza moralna. Dylematy sumienia, rozstrzyganie co należy czynić, także w obszarze polityki, są niezbywalną cechą człowieka. Odniesienie do transcencji, pytanie o Boga, religijność w takim lub innym kształcie towarzyszy życiu ludzkiemu. Wreszcie kolejna cecha to dążenie do znalezienia czegoś nowego, innowacji, przekroczenia zastanego, czyli szeroko rozumiana twórczość. Wszystko to jest możliwe dzięki temu, że człowiek żyje w relacjach

¹ W. Roszkowski, *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*, Kraków 2019, s. 170-171.

z innymi. Człowiek jest nastawiony na tworzenie społeczeństw jako wspólnot. Ale wszelka aktywność i działanie przebiega w granicach nakreślonych przez potencjalności człowieka. Specyfiką człowieka jest to, że staje w obliczu czegoś, co jest granicą dla jego działania, co jest uprzednio zastane, co zwykle nazywa się naturą, o której w działaniu człowiek nie może zapomnieć i której nie może pominąć.

Przejdźmy do głębszej charakterystyki tomistycznej antropologii personalistycznej, w której człowieka uznaje się za osobę. Tomizm konsekwentny przekracza metodologię Arystotelesa, nie zatrzymuje się na podmiocie tego co bezpośrednio widoczne, lecz poszukuje pierwszych przyczyn. Antropologia polityczna nie musi sięgać aż tak głęboko. Wystarczy, że za antropologią tomistyczną dostrzega utożsamienie człowieka i osoby. Według Mieczysława Krąpca, wybitnego przedstawiciela tomizmu egzystencjalnego, trzy istotne cechy osoby to: „intelektualne poznanie, miłość i wolność, które ujawniają transcendencję i godność człowieka w stosunku do natury”. Krąpiec wymienia pozostałe trzy cechy związane z życiem społecznym: „podmiotowość prawa, zupełność bytowa oraz godność, które wzajemnie się warunkują, suponując intelektualne poznanie, duchową miłość oraz odpowiedzialną wolność”². Podobnie osobę charakteryzuje Artur Andrzejuk, rozwijający tomizm konsekwentny zapoczątkowany przez Mieczysława Gogacza³. Według Andrzejuka osoba jest jednostkowym „podmiotem swego poznania i swoich działań (*ens per se*), a wobec wszystkich innych bytów zachowuje daleko posuniętą autonomię (*ens in se*)”⁴. Podmiotowość oznacza, że poznaje intelektualnie i działa ten jeden, odrębny i niepowtarzalny, realny człowiek. Autonomia osoby ściśle wiąże się z jej podmiotowością i oznacza, że wszystko, co stanowi osobę zawiera ona sama w sobie i nie otrzymuje tego z zewnątrz. Jednostkowość osoby wyznacza jej indywidualność, niepowtarzalność, wyjątkowość. „Każda osoba jest niezastępowalna, nieprzekazywalna, jedyna w swoim rodzaju”⁵. Wynika z tego, że tylko przez analogię, wszelkie zbiorowości czy instytucje mogą być metaforycznie nazwane osobami, jak w przypadku osób prawnych. Autonomia oznacza, że ten konkretny człowiek poznaje i działa w sposób wolny. Poznanie i wolne działanie ukazuje wyjątkowe miejsce człowieka w świecie, nazwane godnością osoby. Świadomość posiadania godności uprawnia „osobę do domagania się jej po-

² M. Krąpiec, *Osoba*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2006, s. 881.

³ Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987.

⁴ A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako psycholog*, Warszawa 2020, s. 21.

⁵ *Tamże*, s. 23.

szanowania przez innych. Człowiek czuje się poniżony, gdy jest traktowany przedmiotowo (...) Z drugiej zaś strony godność zobowiązuje nas do odnośnienia się do drugiego człowieka zawsze jako do podmiotu osoby, nie zaś jak do przedmiotu”⁶. Ostatnią, istotną cechą osoby wynikającą z miłości, która nie ma odpowiednika w świecie przyrody, jest relacja osobowa: „tylko osoba nawiązuje z innymi osobami relacje o tak wyjątkowym charakterze”⁷. Tradycja Augustyńska wyjątkowo mocno skupia się na relacyjności. Joseph Ratzinger, najwybitniejszy współczesny przedstawiciel tej tradycji, bardzo mocno akcentuje relacyjny charakter bycia osobą. Bycie osobą oznacza bycie w relacjach z innymi, zwłaszcza w relacjach pozytywnych⁸. Wynika z tego, że relacje osobowe są nieosiągalne dla takich bytów, które nie są osobami⁹.

Przypatrzmy się rozumieniu osoby w tradycji Augustyńskiej zawartej w myśli Josepha Ratzingera. Według niego chrześcijanie odpowiadając na pytania: Kim jest Bóg?; Kim jest Chrystus?, odkryli kategorie osoby, która pozwala udzielić odpowiedzi. Odnaleźli ją w egzegezie prozopograficznej, która nawiązywała do literatury. W dziele literackim autor tworzy role dramatyczne, dzięki którym akcja przedstawiana jest w dialogu. Odkryto podobieństwo z biblijnym obrazem Boga. Akcja ukazywana w Biblii, czyli działanie Boga rozwija się w rozmowie. Rola, czyli *prosopon* prowadzi do utworzenia pojęcia osoba. Doprowadziło to trynitarnej formuły. Tertulian mówił *una substantia – tres personae*, Augustyn *una essentia – tres substantiae*, ostateczna formuła Zachodu *una essentia – tres personae*. Ta formuła pozwala stwierdzić, że dokonuje się wewnątrzboski dialog. Co oznacza, że Bóg jest istotą dialogiczną, podobnie człowiek. Według Ratzingera Augustyn i późna teologia patrystyczna rozumie osobę jako relację. Według niego jest to zgodne z Nowym Testamentem, który prowadzi do definicji: „osoba jest dokładnie tym, co Nowy Testament ukazuje w rzeczywistości relacji Ojciec-Syn: świadomością, która z istoty jest relacją, stwórczą, kochającą, poznającą relacją”¹⁰. Wynika z tego, że osoby nie są substancjami, „które znajdują się obok siebie, lecz są rzeczywistymi, realnymi relacjami i niczym innym”¹¹. Prowadzi to do kategorycznego sformułowania: „W Bogu osoba oznacza relację. Relacja, odniesienie, nie jest dodatkiem osoby, lecz *jest*

⁶ *Tamże*, s. 22.

⁷ *Tamże*, s. 24.

⁸ Zob. J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. III/1, *Bóg wiary i Bóg filozofów*, Lublin 2021, s. 36-40.

⁹ Zob. A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012.

¹⁰ J. Ratzinger, *Opera Omnia*..., Lublin 2021, s. 79.

¹¹ *Tamże*, s. 37.

samą osobą, osoba w swojej istocie istnieje tylko *jako* relacja¹². Ilustracją jest sposób w jaki Ratzinger wyjaśnia relacyjny charakter istnienia pierwszej Osoby Ojca. „Pierwsza osoba rodzi nie w tym sensie, jakby do pełnej Osoby dochodził akt zrodzenia Syna, lecz *jest* ona aktem rodzenia, oddania i przekazywania samej siebie. Osoba jest tożsama z aktem daru samej siebie. Pierwszą osobę można by zatem określić jako dar w owocnym poznaniu i miłości; nie jest obdarowującą, która wykonuje akt daru, lecz sama jest darem, czystą rzeczywistością aktu. Pojawia się tu już idea, która została podjęta na nowo przez współczesną fizykę dopiero w naszym stuleciu: to, że istnieje czysta aktualność¹³. W tym świetle Boga należy rozumieć jako akt wzajemnego odniesienia Osób boskich do siebie, jako czysto aktualny dialog. Bóg jest czystą aktualnością, czystą relacyjnością, wzajemnym odniesieniem, czystym dialogiem. Szerzej mówiąc wszelka osoba, w tym Chrystus i człowiek istnieje jako czysta relacyjność, aktualna otwartość na relację z innymi. Ilustruje to określenie kim jest Chrystus: „nauką Chrystusa jest On sam, a On sam nie należy do siebie, gdyż jego Ja istnieje całkowicie w relacji z Ty¹⁴. Osoba nie jest określana poprzez podmiot, cechy substancjalne, lecz jako czysta relacja. Osoba istnieje w aktualnym dialogu z inną osobą. Ratzingerowi jest bliżej do definicji Ryszarda od św. Wiktora niż do Boecjusza, który w duchu Arystotelesa przez osobę rozumie indywidualną substancję rozumnej natury. Według tego pierwszego osobą jest bezpośrednio własne istnienie natury duchowej. Tutaj istnienie oznacza bycie w relacji.

W rozumieniu osoby pomaga odpowiedź na pytanie: Kim jest Chrystus? Teologiczna formuła: Chrystus ma dwie natury w jednej osobie nie tylko wyjaśnia kim jest Chrystus, ale kim jest człowiek i kim jest osoba. Ratzinger twierdzi: „A skoro jest tak, że Chrystus nie jest ontologicznym wyjątkiem, lecz z perspektywy swojej wyjątkowej pozycji odsłania całość istoty *człowiek*, to również chrystologiczne pojęcie osoby jest dla teologa wskaźnikiem, jak należy pojmować osobę jako taką¹⁵. Rozumienie kim jest Chrystus ma znaczenie dla antropologii. Ratzinger odwołuje się, z jednej strony do definicji Ryszarda od św. Wiktora interpretowanej w świetle niemieckiej filozofii, zaś z drugiej do teologicznej interpretacji zmartwychwstania Chrystusa. Osoba to samo istnienie natury duchowej. Ale jak istnieje natura duchowa, czyli duch? Istnieje w relacji, w zdolności widzenia siebie i Innego.

¹² *Tamże.*

¹³ *Tamże.*

¹⁴ *Tamże*, s. 39.

¹⁵ *Tamże*, s. 43.

Duch istniejący rozumie siebie i posiada siebie. Jego istotą jest otwartość, odniesienie do całości. Ratzinger twierdzi: „W przekraczaniu siebie ma siebie; dopiero będąc przy innym, staje się sobą, dochodzi do siebie. Mówiąc jeszcze inaczej: bycie-przy-Innym jest jego formą bycia przy sobie”¹⁶. Przekładając na antropologię Ratzinger twierdzi: „relacyjność ukierunkowana na Innego konstytuuje człowieka. Człowiek jest istotą relacyjną. Jest tym bardziej sobą samym, im pełniej i im bardziej świadomie relacyjność osiąga swego ostatecznego celu – Transcendencji”¹⁷. Prowadzi to do nowego ujęcia człowieka jako relacji z ludźmi i z osobami Boskimi. Relacja ludzkiego My – My Ojca, Syna i Ducha. Ratzinger stwierdza: „Wraz z trynitarnym My, faktem, że również Bóg istnieje jako My, jest już i jednocześnie przygotowana przestrzeń dla ludzkiego My”¹⁸. Zamiast poprawnej relacji My-My, historyczny błąd popełnił św. Augustyn, który zindywidualizował relację na Ja i Ty, zaś w filozofii Kanta w ogóle zniknęło Ty.

Według Ratzingera wydarzenie zmartwychwstania Chrystusa ma znaczenie dla rozumienia osoby, a zatem dla antropologii. Trzeba zacząć od określenia Boga i jego działania: „*actio Dei* poprzedza wszelkie twierdzenia, to pokazuje to prymat historii przed metafizyką, przed wszelką teologią istoty i bytu (...) dla Boga biblijnego istotne są właśnie relacja i działanie (...) Bóg nie jest po prostu pozaczasowy, lecz że ma władzę nad czasem, a Jego bycie jest nam dostępne tylko w Jego działaniu”¹⁹. Odnosząc to do zmartwychwstania, które rzuca światło na antropologię należy stwierdzić: „wskreszenie Jezusa z martwych, które jako czyn Boga poprzedza wszelką teologię, nie poprzestaje na próżnym byciu-w-sobie, lecz odnosi się do centrum ludzkiej egzystencji (...) teologia zmartwychwstania skupia w sobie całą historię zbawienia, koncentrując ją na ich sensie egzystencjalnym, tak że staje się teologią egzystencji w bardzo dosłownym sensie: teologią *ex-sistere*, tego exodusu człowieka z siebie samego, dzięki któremu może się on dopiero stać sobą. W tym ruchu *ex-sistere* wiara i miłość stają się ostatecznie tym samym – obydwie odnoszą się ostatecznie do tego *exi*, tego wezwania do przekroczenia i oddania siebie, które jest podstawowym prawem dziejów przymierza Boga z człowiekiem i właśnie dlatego również prawdziwym podstawowym prawem wszelkiego ludzkiego bycia (...) Czyn Boga właśnie w obiektywności swego bycia-w-sobie nie jest czymś nieusuwalnie obiektywnym, lecz jest

¹⁶ *Tamże*, s. 44.

¹⁷ *Tamże*, s. 44-45.

¹⁸ *Tamże*, s. 46.

¹⁹ *Tamże* 63-64.

prawdziwą formułą ludzkiej egzystencji, która swoje w-sobie ma poza sobą i tylko w *ex-sistere* z siebie znajduje swoje prawdziwe centrum”²⁰.

Podsumujmy antropologiczne wypowiedzi Ratzingera. Człowiek jest osobą, istotą relacyjną, w szczególności otwartą na Transcendencję, w najwyższym stopniu relacyjność przejawia się w przekraczaniu i oddaniu siebie w ramach dialogu w ludzkim MY oraz w relacji i dialogu z My Ojca, Syna i Ducha Świętego. Różnica z Tomizmem polega na uznaniu, że istnieje czysta aktualność, osoba istnieje w samej relacji. Tomizm odróżnia podmiot relacji od samej relacji. Obie tradycje są zbieżne w akcentowaniu relacji poznawczych, moralnych, twórczych, religijnych, relacji osobowych i między-osobowych jako fundamentalnych dla antropologii politycznych.

Osoba w nieograniczonej i ograniczonej antropologii politycznej

Powyższa charakterystyka osoby, zarówno tomistyczna, jak i Ratzingera, współbrzmi z antropologią polityczną. Thomas Sowell wyróżnił ograniczoną i nieograniczoną antropologię²¹. W przeciwieństwie do nieograniczonej, która jest piewcą doskonałości, antropologia ograniczona realistycznie uznaje zepsucie, czyli niedoskonałość zarówno epistemiczną, jak i moralną człowieka. Zarazem dostrzega, że ta podwójna niedoskonałość wynika z głębszej ograniczoności, skończoności człowieka, po prostu z faktu, że jest stworzony. Michał Gierycz twierdzi: „Człowiek jest stworzeniem, a zatem bytem w swych fundamentach ukształtowanym. Nie jest całkowicie plastycznym, który możemy sobie dowolnie wyobrazić”²². Gierycz ukazuje konieczność „szerszego od proponowanego przez Sowellą ujęcia ograniczeń człowieka (...) antropologia ograniczona powinna z zasady uwzględniać podwójne ograniczenie człowieka. Pierwsze (...) jest konsekwencją grzechu pierworodnego. Wszystko, czego podejmuje się człowiek, skażone jest niedoskonałością (...) Drugie ograniczenie (...) ma bardziej fundamentalny charakter (...) wynika (...) z faktu bycia stworzeniem (...) w obszarze polityki oznacza uznanie, że istnieją nieprzekraczalne antropologiczne granice w sprawowaniu władzy politycznej i stanowieniu prawa”²³.

²⁰ *Tamże*, s. 67-69.

²¹ Zob. Th. Sowell, *A Conflict of Visions. Ideological Origins of Political Struggles*, New York 2007.

²² M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, Warszawa 2017, s. 188.

²³ *Tamże*, s. 213-214.

Obie antropologie, ograniczona i nieograniczona, odwołują się bezpośrednio czy bardziej pośrednio, do kategorii osoby. W odniesieniu do antropologii nieograniczonej może to wywołać początkowe zdziwienie. Wydaje się jednak, że najwłaściwsza interpretacja jest taka, że antropologia nieograniczona utożsamia człowieka wręcz z osobą Boga, zaś ograniczona z osobą ludzką. Klasyczne są już rozważania Jacquesa Maritaina o przyznaniu doskonałości człowiekowi, który jest jak Bóg, który zatem nie jest stworzeniem i nie ciąży na nim niedoskonałość epistemiczna i moralna, jako następstwo grzechu pierworodnego. Maritain źródło takiej nieograniczonej antropologii dostrzega w myśli trzech reformatorów, którymi są: Luter, Kartezjusz i Rousseau²⁴. Model człowieka absolutnego w swojej nieograniczonej wolności, niczym nie uwarunkowanego i doskonałego, decydującego kim jest, plastycznie kształtującego swoją tożsamość, w tym płęć, opiera się na modelu Boga jako Absolutu. Tutaj Bóg jest rozumiany jako osoba. Nieograniczona antropologia polityczna nie jest wolna od błędu antropologicznego, o którym mówił Jan Paweł II²⁵, ale bez wątpienia ukazuje człowieka jako osobę. Nie jest realistyczna, stanowi niewłaściwy obraz człowieka. Realnie, takiego człowieka jak opisuje antropologia nieograniczona po prostu nie ma. Próba ufundowania społeczeństwa, polityki i państwa na takiej koncepcji posiada wszelkie znamiona utopii politycznej. Wiąże się to z nadaniem tej koncepcji ideologicznego charakteru. Z jednej strony, ta antropologiczna koncepcja jest uproszczeniem, zniekształceniem realnej osoby ludzkiej. Z drugiej strony, odwołuje się do wypracowanej koncepcji w tradycjach Augustyńskiej i Tomistycznej. Pozwala to na konkluzję, że koncepcja osoby stanowi ciągle fundament współczesnej myśli politycznej w obszarze antropologii politycznej.

²⁴ Zob. J. Maritain, *Trzej reformatorzy Luter, Kartezjusz, Rousseau*, tł. K. Michalski, Warszawa – Ząbki 2005.

²⁵ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 13.

O ojców grób bagnetów poostrz stal...

Niepodległościowe dziedzictwo insurekcji 1863 roku

Romantyczny duch kultury polskiej zrodził postawę zbiorowego oporu społecznego, jaki przetoczył się przez zniewolone społeczeństwo polskie i nazwany został „rewolucją moralną”¹, wobec którego stosując bezwzględny terror sami zaborcy sprowokowali otwarty bunt, nazwany insurekcją styczniową. Zrywając się do walki insurgenci przywołali etos i chwałę minionej, ale bynajmniej zapomnianej Rzeczypospolitej z jej ideą politycznej wolności w myśl dewizy: *równi z równymi, wolni z wolnymi, zacni z zacnymi*. Znalazło to swój wyraz w trójdzielnym godle państwowym Rzeczypospolitej (dawnego Orła i Pogoń dopełniał wizerunek Michała Archanioła, znak ziem ukraińskich) oraz w dekretach uobywatelniających społeczność wiejską.

Za te wolnościowe aspiracje pokoleniu 1863 r. przyszło zapłacić wysoką cenę. Na szubienicach zawisli niczym symbole narodowych marzeń – powstańczy dyktator gen. Romuald Traugutt oraz członkowie Rządu Narodowego (na stokach Cytadeli Warszawskiej) oraz ks. gen. Stanisław Brzóska (w Sokołowie Podlaskim), ks. Antoni Mackiewicz i gen. Zygmunt Sierakowski (w Wilnie). Ile tych egzekucji było w miastach, miasteczkach i innych miejscach dawnej Rzeczypospolitej; ginęli Polacy i obcy, bo wspierało powstańców wielu bojowników z różnych stron, w tym Rosjanie, Ukraińcy, Włosi. A iluż z walczących i ich wspierających pognano na Sybir, czy w *śoldaty*... Wydawało się, że we krwi utopiono polskie pragnienia wolności, zaś cierpienia popowstaniowe na długo pozbawią woli walki pozostałych przy życiu. Nic bardziej złudnego... Mickiewiczowa modlitwa o wojnę powszechną przez pokolenia powtarzana była z coraz większą żarliwością.

¹ Czas manifestacji patriotyczno-religijnych poprzedzający wybuch insurekcji styczniowej, zapoczątkowany 11 czerwca 1860 r. pogrzebem generałowej Katarzyny Sowińskiej, wdowy po gen. Józefie Sowińskim, poległym na Woli w 1831 r.

W latach 1904-1905 pod wpływem klęsk sił carskich w wojnie rosyjsko-japońskiej, kryzysu gospodarczego i rewolucyjnych nastrojów w samej Rosji zaczęto tworzyć na ziemiach zaboru rosyjskiego struktury bojowe, które przez kilka lat dokonywały akcji odwetowych, dywersyjnych, ekspropriacyjnych, nawet terrorystycznych, przeciwko aparatowi władzy zaborczej. Przodowała w tych działaniach PPS i jej bojówki, które pierwsze po 1863 r. ponownie stawiły zbrojny opór Rosjanom. Także gros organizacji bojowych związanych z Ligą Narodową², powołanych przede wszystkim dla zwalczania rewolucyjnego ruchu robotniczego, wymierzona była też w rosyjską administrację zaborczą. Prawicowy Związek Zemsty Narodu Polskiego³ był autorem głośnych zamachów na głównych rusyfikatorów. W latach 1904-1908 kolejne pokolenie polskie jawiło *sen o szpadzie* i poczuło, iż trzyma w swoim ręku *złoty róg*.

Wyjątkowej wagi nabiera czas bezpośrednio poprzedzający odzyskanie niepodległości, kiedy aktywność obywatelska była najbardziej rozwinięta, a inicjatywy na różnych polach życia publicznego obejmowały poza środowiskami arystokratycznymi i ziemiańskimi także liczne kręgi inteligencji, rzemieślników, robotników i chłopów. Ten rozwój w każdym kolejnym pokoleniu systematycznie postępował, by znacząco oddziaływać na kształt i strukturę społeczną odrodzonej państwowości polskiej. Bez zastępów społeczników, którzy swoją aktywność publiczną wypowiadali w formach pracy organicznej, mozolnie i cierpliwie kształtowali tożsamość ideową oraz identyfikację instytucjonalną naszych przodków. Ich dziełem było upowszechnienie pojęcia "s ł u z b a", zgoła dowartościowanego – nadano mu rangę honorową, godną, obywatelską i podniosłą. Zwłaszcza okres niewoli pojęciu temu nadał wymiar walki o dobro wspólne. W tym katalogu aksjologicznym wolność i służba idei wolności stawiana była najwyżej i była coraz bardziej akceptowanym obowiązkiem moralnym obywateli, obowiązkiem wymagającym bardziej poświęcenia niż przynoszącym zaszczyty. Swoista troistość służby: Bogu, krajowi, człowiekowi (ludzkości) wynikała z ducha Rzeczypospolitej szlacheckiej, której ustrój opierał się na trzech filarach – religii, tradycji *bene nati et possessionati* i praw strzegących wolności obywa-

² Liga Narodowa – tajna organizacja polityczna założona w r. 1893 przez Romana Dmowskiego, Jana Ludwika Popławskiego i Zygmunta Balickiego – w celu podniesienia sprawy narodowej i odzyskania niepodległości. Była trzonem i ciałem kierowniczym największego polskiego obozu politycznego na początku XX wieku, czyli Narodowej Demokracji.

³ Związek Zemsty Narodu Polskiego dokonał zamachów na rosyjskich inspektorów szkolnych Orłowa i Afanasjewa. Por. J. Niklewska, *Akcje zbrojne 1904-1908*, w: *Dzieje oręża polskiego na tablicach Grobu Nieznanego Żołnierza zapisane*, red. W.J. Wysocki, Warszawa 2000, s. 151.

telskich, co wyrażała – zdeformowana i sprofanowana później – sentencja: *Polska nie-rządem stoi, ale prawem, wiarą i obyczajem*⁴.

Wybuch wojny światowej w 1914 r. zaktywizował przede wszystkim środowiska polityczno-wojskowe skupione wokół idei niepodległościowej, którą w duchu przebudowy społecznej rozwijał działacz socjalistyczny⁵ Józef Piłsudski. Wyrósł on po klęsce powstania ale wyrósł też na legendzie wyzwania rzuconego Rosji i podjętej z nią walki, celem której była wolność, a do którego to celu – narodowego imponderabilium – się sposobił i pociągnął za sobą kolejne pokolenia bojowników. Ambicją jego było zaś być skutecznym i stąd chciał poznać przyczyny i okoliczności, dlaczego poprzednikom idącym do boju „gwiazda” nie była szczęśliwą.

W latach 1909-1913 Piłsudski z wielkim samozaparciem studiował przykłady z historii wojskowości, w tym także losy insurekcji styczniowej, dla niego podówczas ostatniej historycznie konfrontacji polsko-rosyjskiej. W tych studiach analizował przyczyny przegranej, wyciągał wnioski i szukał w minionych działaniach modelowych rozwiązań dla bliskiej przyszłości⁶.

Już 8 grudnia 1912 r. z inicjatywy Towarzystwa „Życie” wygłosił we Lwowie odczyt *Mobilizacje powstania* z okazji rocznicy powstania listopadowego, ale z odniesieniem do 1863 r. We Lwowie, gdy zmarł był Józef Kajetan Strzemińczyk-Janowski⁷, członek styczniowego Rządu Narodowego, na czele lokalnych oddziałów Związku Strzeleckiego i Drużyn Strzeleckich 26 czerwca 1914 r. Józef Piłsudski uczestniczył w pogrzebie i wygłosił nad grobem przejmującą, ale i mobilizującą mowę⁸.

Pomiędzy 13 lutego a 17 maja 1914 r. Piłsudski wygłosił w Szkole Nauk Społeczno-Politycznych w Krakowie dziesięć wykładów w ramach ogóln-

⁴ Aluzja do rzekomej zanarchizowanej *Polski nierządem stojącej*.

⁵ Ówczesny i późniejszy socjalizm niepodległościowy niewiele miał wspólnego z socjalizmem agenturalnym, jaki pod różnymi szyldami (zwłaszcza prosowieckimi) terroryzował życie społeczeństwa polskiego.

⁶ Por. szkic J. Piłsudskiego *22 stycznia 1863*, Poznań 1914; por. J. Piłsudski, *Pisma zbiorowe*, t. 3, Warszawa 1937, s. 192-249.

⁷ J.K. Strzemińczyk-Janowski (1832-1914), architekt, członek Komitetu Centralnego Narodowego, sekretarz Rządu Narodowego w powstaniu styczniowym, jeden z najbliższych współpracowników Romualda Traugutta, od 1864 r. na emigracji, później osiadł we Lwowie, inicjator i prezes lwowskiego Towarzystwa Weteranów, pochowany na Cmentarzu Łyczakowskim we Lwowie.

⁸ Przemówienie opublikował Józef Grabiec w „Kurierze Lwowskim” z 1-2 lipca 1914 r. w artykule zatytułowanym *Ostatni*; por. *Józef Piłsudski o powstaniu 1863 r.*, Londyn 1963, s. 242; W. Jędrzejewicz – J. Cisek, *Kalendarium życia Józefa Piłsudskiego 1867-1935*, t. 1 (1867-1918), Warszawa 1997, s. 303.

nego cyklu *Zarys historii militarnej powstania styczniowego*. Słuchaczami byli w większości uczestnicy kursów oficerskich organizowanych przez krakowskiego Strzelca, przyszli oficerowie Legionów Polskich, późniejszej kadry Wojska Polskiego. Piłsudski pragnął z dużym obiektywizmem – bez apriorycznej sympatii do walczących ale i bez „haniebnej” krytyki, z jaką się spotykali – pokazać okoliczności i przebieg wydarzeń, nie skrywając popełnionych błędów i niekonsekwencji. Motywem inspirującym Piłsudskiego w przedstawianiu insurgentów, jak sam to określił, był przesłanie chwytających broni: *powiedzieliby mi tak, jak ja to sobie nieraz sam mówię: zginęliśmy nie darmo i nauka dla was ze śmierci naszej płynąć może*⁹.

W pierwszej połowie 1913 r. w Krakowie ogłoszono w związku z pięćdziesięcioletnią rocznicą insurekcji konkurs na pracę o Roku 1863 – zarysu historii, zarówno politycznej jak i wojskowej. Piłsudski postanowił wziąć udział w konkursie, zajmując się przede wszystkim kwestiami militarnymi, sprawy polityczne i dyplomatyczne pozostawiając zaprzyjaźnionemu Michałowi Sokolnickiemu¹⁰, który podjął się ich opracowania. Sądowi konkursowemu miał być przedstawiony konspekt ze streszczeniem rozdziałów pracy. Na przeprowadzenie konkursu bodaj nie starczyło czasu ani zrozumienia wagi, gdyż mobilizacja i wojna przesłoniły wszystko. Obszerny szkic Piłsudskiego *22 stycznia 1863* jest wszakże pokłosiem owego konkursu; wydany na początku 1914 r. ukazał się jako tom pierwszy w edytorskiej serii „Boje Polskie”¹¹.

Swobodna forma szkicu Piłsudskiego, przygotowywanego w 1913 r., oraz ścisła faktografia pozwoliła Komendantowi oddać przebieg wydarzeń pierwszego dnia insurekcji styczniowej w różnych miejscowościach tej części ziem podzielonej Rzeczypospolitej, która znajdowała się pod zaborem rosyjskim. Mogły nieskoordynowane działania powstańczych partii sprawiać wrażenie, iż jest to demonstracja zbrojna. Jednakże – jak pisze Piłsudski w zakończeniu – *nie demonstracja taka była celem stoczonej walki, tylko bój stanowczy i zwycięstwo. Rozbieżność zaś między celem zamierzonym a rezultatem, który osiągnięto, sprawiła właśnie, że przy braku jednej woli*

⁹ Por. W. Jędrzejewicz, J. Cisek, *Kalendarium życia...*, s. 259.

¹⁰ Michał Sokolnicki (1880-1967), historyk, dr filozofii, działacz NKN, ambasador w Turcji do 1945 r., tam na emigracji politycznej, zgodnie z wyrażoną wolą pochowany w Stambule w kwaterze dla chrześcijan.

¹¹ Redaktorem serii był dr Marian Kukiel, zaś wydawcą Wielkopolska Księgarnia Nakładowa Karola Rzepeckiego funkcjonująca w Poznaniu. Seria „Boje Polskie” miała prezentować *ilustrowane epizody, obrazy, portrety historyczne z dziejów naszych wojen narodowych*.

i myśli kierowniczej nie skorzystano z osiągniętych wyników w całej pełni i nie oparto na nich dalszej celowej walki o inicjatywę wojenna i przewagę strategiczną powstania¹².

*Przeszłość odkryć i zrozumieć można – stwierdza w komentarzu do tej publikacji Komendanta prof. Marceli Handelsman – nawet na przekór świadectwom źródeł, na mocy tej siły, bez której i przy źródłach jej się nie rozumie. Tą siłą jest pewność wewnętrzna widzenia przeszłości taką, jaką była, na skutek posiadania osobistego, wewnętrznego, organicznego związku świadomości z przeszłością: przeszłość jest częścią własnej psychiki, żyje w niej nadal i w niej dopiero może być odkryta*¹³.

To w liście do prezesa Naczelnego Komitetu Narodowego, Władysława Leopolda Jaworskiego, z dnia 6 października 1916 r. komendant J. Piłsudski napisał: (...) *Chciałem, by Polska, która tak gruntownie po 1863 r. o mieczu zapomniała, widziała go błyszczącym w powietrzu w rękach swoich żołnierzy*¹⁴. Tak pojmował dziedzictwo...

Karty historii polskiego czynu zbrojnego w I wojnie światowej otworzył wymarsz z podkrakowskich Oleandrów 6 sierpnia 1914 r. Pierwszej Kompanii Kadrowej. Trzy dni wcześniej w czasie uroczystego połączenia Związku Strzeleckiego z Drużynami Strzeleckimi Józef Piłsudski powiedział: *Odtąd nie ma ani Strzelców, ani Drużyniaków. Wszyscy co tu jesteście zebrani, jesteście żołnierzami polskimi. Znoszę wszelkie odznaki specjalnych grup. Jedynym waszym znakiem jest odtąd orzeł biały*¹⁵. Wymarsz Pierwszej Kompanii zbiegł się mimowolną symboliką z 50. rocznicą stracenia na stokach warszawskiej Cytadeli dyktatora powstania styczniowego gen. Romualda Traugutta oraz członków Rządu Narodowego.

Licząca ponad 144 piechurów kompania, dowodzona przez Tadeusza Kasprzyckiego, miała wznieść powstanie przeciw Rosji. Miała być też załóżkiem kadry przyszłej polskiej armii. Garstka słabo uzbrojonych i wyekwirowanych żołnierzy obaliła carskie słupy graniczne, wkraczając na ziemie zaboru rosyjskiego (*Priwislinja*) i zajmując 12 sierpnia Kielce, chciała wywołać powstanie. Na tę okazję Józef Piłsudski wydał okolicznościową odezwę, w której stwierdzał: *Wybiła godzina rozstrzygająca! Polska przestała być niewolnicą i sama chce stanowić o swoim losie, sama chce budować swą*

¹² J. Piłsudski, 22 stycznia..., s. 110.

¹³ M. Handelsman, *Historycy*, Warszawa 1937, s. 84.

¹⁴ Por. W. Jędrzejewicz – J. Cisek, *Kalendarium życia...*, s. 436-437; *Józef Piłsudski o powstaniu...*, s. 247.

¹⁵ J. Piłsudski, *Pisma zbiorowe*, t. 4, Warszawa 1937, s. 7-8. Por. też W. Jędrzejewicz – J. Cisek, *Kalendarium życia...*, s. 310.

przyszłość, rzucając na szalę wypadków własną siłę orężną. Kadry armii polskiej wkroczyły na ziemię Królestwa Polskiego, zajmując ją na rzecz jej właściwego, istotnego, jedyne go gospodarza – Ludu Polskiego, który ją swą krwawicą użyźnił i wzbogacił...¹⁶

Powstanie nie miało szans, ale krwawe zmagania o niepodległą Polskę dopiero się zaczynały. Wkroczenie oddziałów Piłsudskiego do Kielc spotkało się z chłodnym przyjęciem. W obawie przed powrotem wojsk rosyjskich i ewentualnymi represjami większość społeczeństwa zajęła bierną i wyczekującą postawę. Piłsudski i jego żołnierze nie rezygnowali jednak z dalszej walki.

16 sierpnia 1914 r. powstał w Krakowie, z inicjatywy przedstawicieli niepodległościowych stronnictw polskich w Galicji, Naczelny Komitet Narodowy, *najwyższa instancja w zakresie wojskowej, skarbowej i politycznej organizacji zbrojnych sił polskich*¹⁷. Za zgodą rządu austriackiego i w ramach c.k. armii NKN powołał *Legiony Polskie (Legion Wschodni i Zachodni)* pod ogólnym dowództwem gen. Karola Trzaski-Durskiego. Już w 1915 r. w *Legionach* walczyło ponad 25 tys. żołnierzy, z czego co najmniej 15 tys. znajdowało się w jednostkach liniowych¹⁸.

Pod komendą Piłsudskiego pozostawał Pierwszy Pułk Piechoty Legionów Polskich, który w grudniu 1914 r. w czasie walk na Podhalu został przekształcony w *I Brygadę*. W jej kręgu powstała pieśń *najdumniejsza* – jak określił ją sam Piłsudski – z refrenem *My Pierwsza Brygada, strzelecka gromada, na stos rzuciliśmy swój życia los*, który budził uczucia nadziei w sercach wielu tysięcy Polaków, a także ponad dwa lata kształtowały świadomość narodową i wiarę, że powstanie wolna Polska; pieśń ta stała się hymnem pokolenia a dziś jest hymnem Wojska Polskiego.

Przyzwolenie monarchii habsburskiej na działanie *Legionów* umożliwiło im prowadzenie otwartej walki przeciwko jednemu z zaborców – Rosji. Józef Piłsudski nie ukrywał przed najbliższymi współpracownikami przewidywań co do zmiany w przyszłości dotychczasowej orientacji politycznej i wojskowej: *Dzisiaj musimy współpracować z Austrią, musimy kierować swój wysiłek zbrojny i polityczny przeciwko Rosji, ale przyjdzie czas, kiedy upadnie Rosja. Wówczas musimy zmienić orientację, musimy wystąpić prze-*

¹⁶ J. Piłsudski, *Pisma zbiorowe*, t. 4, Warszawa 1937, s. 8-9. Por. też W. Jędrzejewicz – J. Cisek, *Kalendarium życia...*, s. 314.

¹⁷ Por. W. Jędrzejewicz – J. Cisek, *Kalendarium życia...*, s. 318.

¹⁸ Łącznie przez Legiony Polskie przewinęło się do 60 tys. Ludzi; por. W. Wysocki – W. Cygan – J.J. Kasprzyk, *Legiony Polskie 1914-1918*, Warszawa 2014, s. 38; W.J. Wysocki, *Polonia Christiana. Szkice dziejów Polski Chrześcijańskiej*, Warszawa 2014, s. 212.

ciwko Austrii, Niemcom, dlatego że państwa centralne wcześniej czy później zostaną pokonane przez Ententę, a prawdopodobnie także i przez Stany Zjednoczone, jeśli Stany Zjednoczone przystąpią do wojny¹⁹. Dlatego równoległe z jawną działalnością Legionów poczynił starania o utworzenie silnej, konspiracyjnej organizacji wojskowej. W tym celu w październiku 1914 r. przybył do Warszawy emisariusz Komendanta Tadeusz Żuliński²⁰, który wkrótce stanął na czele tajnej *Polskiej Organizacji Wojskowej*. Przewidywania Piłsudskiego sprawdziły się w pełni w następnej fazie wojny światowej.

Wybitny działacz niepodległościowy i wielki propagator idei legionowej ks. bp Władysław Bandurski wspierał działania Komendanta i apelował do Polonii amerykańskiej: *Kto kocha przeszłość, a myśli o przyszłości narodu, duszą całą i sercem lgnie do Legionów. Sprawa Legionów, to sprawa wszystkich po polsku myślących i czujących Polaków. Wobec tej wielkiej sprawy ustać i zamilknąć muszą dotychczasowe swary, podejrzenia wzajemne i partyjne zawiści*²¹.

Piłsudskiemu pozostał wielki sentyment do walk powstańczych 1863 r. Wszak jego ojciec, także Józef, był komisarzem Rządu Narodowego na powiat kowieński, zaś matce, Marii z Billewiczów, zawdzięczał moralne przywiązanie do insurekcyjnej spuścizny. Ten sentyment przerodził się w swoisty kult powstańców, których w Odrodzonej Polsce umundurowano i honorowano, stawiając za wzór pokoleniu wychowanemu w wolnej Polsce.

Kontynuował Piłsudski tę wizję symbolicznego dziedzictwa pokoleń, gdy 13 stycznia 1919 r. spotkał się z delegacją weteranów 1863 r., która przekazała zaproszenie do uczestniczenia w obchodach 56. rocznicy powstania styczniowego. Do przedstawicieli powstańców powiedział: *Byłem wychowany wśród wspomnień roku 1863 i przez jego uczestników. Żołnierzy obecnych uważam za duchowych synów powstańców i dlatego wydałem już rozkazy, aby wojsko wzięło udział w uczczeniu pamięci powstania*²². W zapowiadanym rozkazie z 21 stycznia 1919 r. na rocznicę powstania Naczelnny Wódz pisał z Belwederu: (...) *Dla nas, żołnierzy wolnej Polski, powstańcy 1863*

¹⁹ Cyt. za W.J. Wysocki, *Polonia Christiana. Szkice dziejów Polski Chrześcijańskiej*, Warszawa 2014, s. 212. Por. W. Jędrzejewicz – J. Cisek, *Kalendarium życia...*, s. 274, 294, 296, 359 i 487.

²⁰ Por. Tadeusz Żuliński (1889-1915) – lekarz, członek PPS, legionista, pierwszy komendant POW, syn powstańca z 1863 r., wnuk żołnierza powstania z 1831 r. Zorganizował tzw. Batalion Warszawski, który dołączył do I Brygady. Śmiertelnie ranny w bitwie pod Kamieniuchą 5 listopada 1915 r. Spoczywa na Cmentarzu Łyczakowskim we Lwowie.

²¹ W.J. Wysocki – A.C. Żak, *Biskup Władysław Bandurski*, Pruszków 1997, s. 43.

²² *Józef Piłsudski o powstaniu...*, s. 251.

*r. są i pozostaną ostatnimi żołnierzami Polski, walczącej o swą swobodę, pozostaną wzorem wielu cnót żołnierskich, które naśladować będziemy. Dla uczczenia ich i upamiętnienia 1863 r. w szeregach armii polskiej, wydałem rozkaz zaliczenia do szeregów wojska wszystkich weteranów 1863 r. z prawem noszenia mundurów wojsk polskich w dni uroczyste. Witam ich tym rozkazem, jako naszych Ojców i Kolegów*²³.

Mianując 1 stycznia 1920 r. członków Kapituły Orderu *Virtuti Militari* Józef Piłsudski pierwsze posiedzenie wyznaczył właśnie 22 stycznia, w rocznicę powstania styczniowego. Chciał, *aby ci, co pierwsi powołani są do trudnego i odpowiedzialnego sądu o bohaterstwie swych kolegów, przejęli się i związali z duchem najofiarniejszego i zarazem najmniej ubranego w zewnętrzne pozory chwały ruchu narodowego*²⁴. Podczas uroczystego dekorowania orderem *Virtuti Militari* członków pierwszej Kapituły właśnie 22 stycznia 1920 r., Ministerstwo Spraw Wojskowych dla odznaczonych i dla zaproszonej specjalnie delegacji powstańców 1863 r. wydało obiad, podczas którego Piłsudski wygłosił przemówienie: *Dzień wprowadzenia w życie orderu „Virtuti Militari” związałem z dniem wybuchu powstania styczniowego. Zrobiłem to rozmyślnie i to dlatego, aby związać życie nowoczesnego żołnierza Polski ze wszystkimi walkami przeszłości, które dla jej swobody toczono. (...) Gdy myślę jako żołnierz, nawet pomijając wszelkie uczucia patriotyczne, muszę schylić czoło przed olbrzymim żołnierskim wysiłkiem ludzi 1863 r. Źle uzbrojeni, źle wyżywieni, wytrzymali półtora roku, walcząc jako żołnierze, z olbrzymim, potężnym wówczas państwem. Walczyli nawet bez nadziei zwycięstwa. (...) ... czy nie jest to dowodem wielkiej mocy moralnej i wielkiej tężyzny żołnierskiej? (...) może pociechą wam będzie, że byli nieszczęśliwsi od was ci, którzy wam zazdrościli. Należałem do ich liczby. (...) zmęczony dzikimi warunkami podziemnej walki, zazdrościłem wam gorąco szczęścia walki oko w oko, pierś w pierś z wrogiem. Przyjemnie mi więc dzisiaj, w dniach tryumfu, widzieć was pośród nas, jako zasłużonych kolegów w pracy nad piorunem, co błyska i uderza...*²⁵

W okresie Sulejówka, gdy kontynuował studia nad 1863 rokiem, Marszałek 20 stycznia 1924 r. – w przededniu kolejnej rocznicy – wygłosił w sali największego kina stołecznego „Colosseum” odczyt *Rok 1863*²⁶. Universum insurekcyjne postrzegał w wierności powstańczej władzy narodowej oraz

²³ *Tamże*, s. 252-253.

²⁴ *Tamże*, s. 256.

²⁵ *Tamże*, s. 256-257.

²⁶ Por. S. Kieniewicz, *Przedmowa* [do] Józef Piłsudski, *Rok 1863*, Warszawa 1989, s. 9.

podległości trójjedynej pieczęci Rządu Narodowego. Następnie 27-29 października 1924 r. korzystając z zaproszenia wileńskiego Uniwersytetu Stefana Batorego miał w Teatrze Wielkim w Wilnie trzy odczyty pod ogólnym tematem *Wpływ Wschodu i Zachodu na Polskę w epoce 1863 roku*²⁷. Wreszcie 24 stycznia 1926 r. Piłsudski wystąpił wobec słuchaczy Koła Oficerskiego w Sztabie Generalnym z odczytem *Stosunek wzajemny wojska i społeczeństwa w 1863 roku*²⁸.

Także „drugi” marszałek Edward Śmigły-Rydz w 70. rocznicę czynu styczniowego – w 1933 r. – mówił: *Wy Waszą walką sprawiliście, że dni naszej młodości nie były dniami posuchy i pustki, a były czarownymi dniami tęsknoty i woli. Wy daliście naszej młodości poezję buntu przeciw rezygnacji, słabości i zadowoleniu. Na Was, z przejęciem całej duszy młodzieńczej „równaliśmy”, gdyśmy w żołnierskim raz pierwszy stawali szeregu, a Wasze mogiły wołały wielkim głosem do naszego Wodza: Idź i czyn. Niechaj sztafeta pokoleń dąży nieprzerwanie naprzód*²⁹.

Gen. E. Śmigły-Rydz jako prezes Komitetu Wykonawczego Obchodów 70-lecia powstania styczniowego w trakcie manifestacji pod Krzyżem Traugutta na stokach Cytadeli, poza cytowanym wystąpieniem, odczytał decyzję prezydenta RP: *Nadaję Krzyż Niepodległości z Mieczami poległym i zmarłym powstańcom 1863 r., jako symbol ich zasług w walce o niepodległość Polski. Odznaczenie to winno być zawieszane na Krzyżu Traugutta, na stokach Cytadeli w Warszawie*³⁰.

Ta tradycja, urealniona powrotem Polski na mapę Europy w 1918 r., kształtowana była przez szkołę, wojsko, organizacje społeczne, Kościoły, praktycznie wszystkie instytucje życia publicznego - uświadamiała wagę posiadania własnego państwa i upowszechniała wolę jego obrony za wszelką cenę. Ten kształt edukacji publicznej w życiu polskim otrzymał nawet formalne określenie ideologii *p r o p a ń s t w o w e j*. Przyszło zresztą tamtemu pokoleniu – nazwanemu później pokoleniem *K o l u m b ó w* – płacić cenę za obstawanie za wolnym własnym państwem bardzo szybko, ale ten surowy i bardzo wygórowany egzamin pokolenie naszych ojców i dziadów zdało, odczując wypełniając obowiązek wobec ojczyzny. Motorem działań żołnierzy i ludności cywilnej (której utożsamienie z walczącym żołnierzem było nieprawdopodobne) stanowiło poczucie konieczności spełnienia obo-

²⁷ Por. W. Jędrzejewicz – J. Cisek, *Kalendarium życia...*, s. 483-485.

²⁸ *Tamże*, s. 534-536.

²⁹ Cyt. za W.J. Wysocki – M.W. Wysocki, *Marszałek Edward Śmigły-Rydz. Portret Naczelnego Wodza*, Warszawa 2009, s. 28.

³⁰ Tekst dekretu w „Monitorze Polskim” 1933, nr 24.

wiązku a więc służby, afirmacja honoru wojskowego, patriotyczne uniesienie, wreszcie wewnętrzny mus. Wrzesień 1939, konspiracja, Polskie Państwo Podziemne, „Burza” i Powstanie Sierpniowe 1944 czy też walka z „drugim” okupantem – Sowietami i ich komunistycznymi kolaborantami w postaci „popów”, czyli pełniących obowiązki Polaków - stanowią najbardziej spektakularne świadectwa tych postaw.

Tylko żołnierzom o wysokiej świadomości celów walki, utożsamiających się z wolą przywódców państwa i mającym wysokie morale mógł ostatni Komendant Główny Armii Krajowej³¹ wydać rozkaz: *Dalsza swą pracę i działalność prowadźcie w duchu odzyskania pełnej niepodległości Państwa i ochrony ludności polskiej przed zagładą. Starajcie się być przewodnikami Narodu i realizatorami niepodległego państwa polskiego. W tym działaniu każdy z Was musi być dla siebie dowódcą...*³²

Ta tradycja zakładała wychowanie i przygotowanie do walki albo zbrojnej albo *non-violence*, ale zawsze z wysoką ceną za obronę podstawowych wartości. Skądinąd było to wychowanie elitarne i obejmowało nie tyle elity intelektualne, ale moralne i to niemal we wszystkich środowiskach i warstwach społecznych, a zatem oddziaływało nieraz na bardzo szeroki krąg ludzi, porywając ich za sobą.

Po okresie odbudowywania fizycznych sił narodu do pokolenia akowskiego – „Kolumbów” ocalonych z lat wojny i okupacji oraz „żołnierzy wyklętych” – doszło kolejne (dobijające się politycznej pełnoletności w 1968 r.) pokolenie „dzieci Kolumbów”. Ono zinstytucjonalizowało się w wielkim ruchu społecznym „Solidarność”, który wprost – w swej zdecydowanej większości – nawiązał do spadku po pokoleniu akowskim.

Kiedy kształtuje się normalne państwo, prozaiczne w zadaniach i okolicznościach swej egzystencji, kult wielkich bohaterów staje się „niedzielny”, heroizm romantycznej tradycji przygasa a wizja nieulekłego „Króla-Ducha” blaknie. Czy rekwizyty patriotyczne z narodowej przeszłości to już tylko

³¹ Gen. Leopold Okulicki (1898-1945), ps. „Kobra”, „Niedźwiadek”, aresztowany podstępnie przez Sowietów i skazany w procesie moskiewskim, zamordowany w ZSSR; ostatni jego rozkaz z 19 stycznia 1945 r. dotyczył formalnego rozformowania oddziałów Armii Krajowej.

³² Por. *General Leopold Okulicki „Niedźwiadek”. Fakty – dokumenty – ślady – legenda*, red. S.M. Jankowski, Bochnia – Kraków 1996, s. 50; *AK w dokumentach 1939-1945*, t. 5, Londyn 1989, s. 239-240.

muzealne rekwizyty? Wierzę wszakże, iż nasze poczucie narodowej tożsamości nie pozwoli na to, by patriotyzm i etos poświęcenia dla ojczyzny – mimo przekłamywania, ośmieszania i wykpiwania przez kręgi zaprzędanych libertynów i liberałów wyznających „religię” europatriotyzmu (dawniej: internacjonalizmu) - utracić z wyżyn skali wartości.

Warto podążyc tamtym tropem i tuż przed 160. rocznicą powstania odczytać dziedzictwo wielkiej idei – *o ojców grób bagnetów ostrząc stal* – którą naszemu pokoleniu na nowo objawia Historia.

KS. WALDEMAR GRACZYK
INSTYTUT HISTORII
UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Powstanie i rozwój parafii pw. Wszystkich Świętych w Karniewie na tle dziejów i organizacji kościelnej diecezji płockiej w średniowieczu i nowożytności

Wstęp

W 2021 roku mija 675 lat od erygowania parafii pw. Wszystkich Świętych w Karniewie, w ziemi makowskiej na Mazowszu Północnym. To znaczna perspektywa na którą nakładają się piękne i tragiczne dzieje Kościoła i Ojczyzny: okres jagielloński, wolności szlacheckiej, tragizm rozbiorów, walki o wolność i budowanie niepodległej Ojczyzny po 1918 roku. Ta perspektywa uświadamia nad wyraz dobitnie, iż my żyjący na przełomie wieków jesteśmy spadkobiercami dziedzictwa minionych pokoleń, zarówno tego w wymiarze materialnym jak i przede wszystkim duchowym. Historia Karniewa była zawsze związana z Mazowszem. Jego tempo rozwoju na przestrzeni wieków uzależnione było od aktualnej sytuacji politycznej i religijnej regionu.

Wraz z przyjęciem chrztu przez księcia Mieszka I w roku 966 rozpoczął się proces chrystianizacji ziem polskich. W jego orbicie znalazło się również Mazowsze. Powszechnie, łączy się fakt utworzenia biskupstwa w Płocku z pobytem w Polsce legatów papieskich. Przywieziony przez nich list od papieża Grzegorza VII do Bolesława Śmiałego, datowany na 20 kwietnia 1075 roku, wskazywał na pewne braki w organizacji kościelnej, na zbyt małą liczbę biskupów i zbyt dużą rozległość terytorialną diecezji¹. Zwolennikami takiej datacji są między innymi: Wojciech Kętrzyński, Bolesław Ulanowski

¹ „Deinde vero quod inter tantum hominum multitudinem adeo pauci sunt episcopi”. List Grzegorza VII papieża do Bolesława Śmiałego roku 1075, wyd. A. Bielowski, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 1, Warszawa 1960, s. 367-368; W. Graczyk, *Paweł Giżycki, biskup płocki (1439-1463)*, Płock 1999, s. 19.

i Władysław Abraham². Za utworzeniem diecezji w tym czasie przemawia również i to, że pod koniec wieku XI poświadczona jest obecność w Płocku biskupa Stefana³. Do 1222 roku w skład diecezji płockiej zwanej początkowo mazowiecką wchodziła również ziemia chełmińska.

Powstawanie parafii w poszczególnych ziemiach Mazowsza było uzależnione od rozwoju osadnictwa na tych terenach. Można zaobserwować, że najwcześniej powstawały parafie tam, gdzie osadnictwo było dobrze rozwinięte, czyli w ziemi płockiej, dobrzyńskiej, zawkrzeńskiej, słabiej natomiast na wschodnich i północno-wschodnich jego obszarach. Przez przynależność parafialną człowiek średniowiecza stawał się członkiem wspólnoty Kościoła, jak i wchodził do struktur państwowych⁴.

W historiografii polskiej toczy się spór o to, kiedy powstały parafie. Najbardziej przekonująca wydaje się hipoteza, że wraz z początkiem chrześcijaństwa powstawały miejsca kultu, gdzie sprawowano liturgię. Wytyczenie granic linearnych, jest sprawą późniejszą. Należyte funkcjonowanie parafii uzależnione było od uposażenia, do którego zaliczano mienie beneficjalne i mienie kościoła parafialnego. Majątkiem tym zarządzał proboszcz pod nadzorem biskupa i patrona wraz z ekonomami, zwanymi witykusami (*oeconomii, vitrici ecclesiae*). Na potrzebę powoływania tych ostatnich zwrócił uwagę arcybiskup Mikołaj Trąba, który we wstępie do statutu *De ecclesiis aedificandis* z 1420 roku podał racje, dla których w każdej parafii należy powoływać świeckich administratorów. Do przyczyn tych zaliczył: większą chwałę Bożą, uniknięcie podejrzeń i sporów oraz to, że osoby Bogu poświęcone będą mniej skrępowane sprawami doczesnymi, przedkładając rzeczy duchowe nad cielesne⁵. Te same statuty Mikołaja Trąby z 1420 roku posta-

² W. Kętrzyński, *Założenie i uposażenie biskupstwa płockiego*, „Przewodnik Naukowy i Literacki” 14 (1886) 385-392. 481-488; B. Ulanowski, *O uposażeniu biskupstwa płockiego*, w: *Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności*, t. 21, Kraków 1888, s. 1-48; W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Poznań 1962, s. 147-148.

³ *Castellaniae ecclesiae Plocensis. Telonea episcopi Plocensis. Villae capituli Plocensis*, wyd. W. Kętrzyński, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 5, Warszawa 1961, s. 430-431; W. Graczyk, *Paweł Giżycki, biskup płocki*, s. 20.

⁴ L. Zygner, *Biskup Jakub z Kurdwanowa h. Syrokomla (ok. 1350-1425)*, Toruń 2020, s. 116. Na ten temat por. E. Wiśniowski, *Parafie w średniowiecznej Polsce. Struktura i funkcje społeczne*, Lublin 2004; L. Poniewozik, *Rozwój sieci parafialnej w średniowiecznej Polsce – wybrane problemy i propozycje rozwiązań*, w: *Dynamika przemian społecznych i religijnych w średniowieczu*, red. T. Grabarczyk – T. Nowak, Warszawa 2011, s. 168-186.

⁵ W. Graczyk, *Paweł Giżycki, biskup płocki*, s. 28-29; S. Sołtyszewski, *Geneza instytucji witykusów w polskim ustawodawstwie synodalnym*, „Prawo Kanoniczne” 2/1-2 (1959) 431-432.

nawiały również, że wyboru administratorów świeckich należy dokonywać każdego roku w oktawie Bożego Narodzenia. W skład komisji dokonującej wyboru mieli wchodzić: rządcą kościoła, kolator oraz parafianie lub starszyzna parafii⁶.

Według opinii Kazimierza Pacuskiego w pierwszym okresie chrystianizacji kraju, do początków XII wieku, rozwój instytucji kościelnych wiąże się ściśle z ośrodkami administracyjnymi wczesnośredniowiecznego państwa. Stanowiły je na szczeblu niższym gród a na wyższym prowincja⁷. Najstarszy opis podziału terytorialnego Mazowsza pochodzi z ok. 1065 roku i zawarty jest w tzw. falsyfikacie mogileńskim. Dzięki benedyktynom z Mogilna zaczęły powstawać kaplice grodowe w takich miejscowościach jak: Raciąż, Nasielsk czy Szreńsk⁸. Następnym etapem było powstawanie parafii. Intensywnie rozwijająca się od czasów Władysława Hermana i Bolesława Krzywoustego rozbudowa sieci kościołów, spełniających później funkcje parafii została zahamowana w XIII wieku w wyniku najazdów ze strony Prusów oraz Litwinów⁹.

Rozwój sieci parafialnej związany był najczęściej z akcją kolonizacyjną. Nowe parafie powstawały też po to, by usprawnić duszpasterstwo. Wydzie-

⁶ S. Sołtyszewski, *Powoływanie wotrykusów w polskim ustawodawstwie synodalnym*, „Prawo Kanoniczne” 2/3-4 (1959) 348-349.

⁷ K. Pacuski, *Rozwój sieci parafialnej diecezji płockiej w XI-XVI wieku*, „Studia Płockie” 3 (1975) 60.

⁸ Dokument z 1065 roku transumowany w dokumencie Mieszka Starego z 1152 roku: *Dziato się i dan roku Wcielenia Pańskiego 1065, 11 kwietnia w Płocku w obecności czcigodnego ojca Aleksandra biskupa kościoła płockiego, wojewody Wszebora, kanclerza Jana, zarządcy Wizny Trojana, Jana kanonika kościoła płockiego, Waltera tegoż kościoła kanonika i innych najbardziej szanowanych i zaufanych. [...] ja Bolesław, idąc za przykładem wiernych, aby zasłużyć zanim umrę na przyjęcie w przybytkach sprawiedliwych nadaję ze wszystkiego, co do mnie należy kościołowi św. Jana Ewangelisty przeprawy wszystkie przez Wisłę od Kamiona aż po morze, przeprawę na Wkrze, w Wiźnie i w Makowie i z całego Mazowsza dziewiąte targowe, dziewiąty denar, dziewiątego wieprza, dziewiątę żrebię, dziewiątą rybę. Niech będzie władzą Boga Wszzechmogącego powstrzymany, ktokolwiek by to naruszył. [...] I te są nazwy grodów: Grudowski, Zakroczyń, Syroczec z połową cła na rzece Bug, Rypin, Steklin, Seprc, Nowy Raciąż, Osielsk, Szreńsko, Ciechanów, Stołpsko, Grzebsko, Nasilsko, Wyszogród, Płock, Dobrzyń, Włodzisław, Przepust, Sońsk. Dalej w dokumencie wymienione są wsie nadane klasztorowi mogileńskiemu: [...] Te zaś nazwy wsi są oznaczone, które nadajemy z wszelką wolnością i prawem kościołowi wspomnianemu świętego Jana Ewangelisty: Czynwieńsk, Czarnowo (wieś k. Pomiechowa nad Narwią), Bolino (wieś k. Czerwińska), Wrzeszcz (wieś k. Łomży), Cząstków (w okolicach Puszczy Kampinoskiej), Kromnów (wieś k. Czerwińska), Gołębie (wieś k. Nasielska). Por. J.Z. Gaczyński *Dokument mogileński – studium krytyczne*, „Zapiski Ciechanowskie” 5 (1983) 5-43.*

⁹ K. Pacuski, *Rozwój sieci parafialnej diecezji płockiej w XI-XVI wieku*, „Studia Płockie” 3 (1975) 61-62.

lano je z parafii rozległych terytorialnie. Każdy biskup był żywo zainteresowany rozwojem sieci parafialnej. Poprzez konsekrację włączał nowy budynek kościelny do kultu, a w akcie erekcyjnym nadawał parafii osobowość prawną. Do wyłącznych praw biskupich należało ustalanie granic nowych parafii. Poprzez te akty usprawniał pracę duszpasterską w diecezji¹⁰. Większość istniejących obecnie parafii na terenie diecezji płockiej powstała do końca XIV wieku. Stosunkowo tylko niewielka ich liczba powstała w wiekach późniejszych. W pierwszej połowie XV wieku nastąpiło jedynie uzupełnienie sieci parafialnej na tym terenie¹¹.

Parafia pw. Wszystkich Świętych w Karniewie została erygowana 2 maja 1376 roku. Szczęśliwie zachowała się do współczesnych nam czasów kopia dokumentu erekcyjnego. Znajduje się w Aktach wizytacyjnych, przechowywanych w Archiwum Diecezjalnym w Płocku pod sygnaturą 266. Oto treść dokumentu w tłumaczeniu na język polski, przechowywany w Archiwum Parafialnym w Karniewie:

W imię Pańskie. Amen. Ponieważ niepewne życie przynosi swoje niebezpieczeństwa, dlatego my Dobiesław, z Bożego i Stolicy Apostolskiej przewidzenia Biskup Płocki, wiadomym czynimy, tak obecnym, jak i przyszłym ludziom, do których wiadomości dotrze to pismo, że wsie, które dwie, jak też trzy i więcej mil, odległe są od kościoła pultuskiego, to jest ich mieszkańcy, tak ze względu na dużą odległość miejscowości, jak również i na strach przed Litwinami oraz inne nieklamane niebezpieczeństwa, nie mogli, a także nie byli w stanie bez trudności przybywać do Pultuska, by obrzędów Pańskich (Służby Bożej) słuchać i przyjmować sakramenty kościelne. Z tego powodu dusze wierzących w Chrystusa znajdują się w niebezpieczeństwie, a dzieci, wedle tego co dowiedzieliśmy się z wiarygodnego świadectwa, niestety umierają bez chrztu.

My zatem, chcąc zbawiennie zaradzić niebezpieczeństwu dusz, aby owczarni Pańskiej nie zagrażał wilk drapieżny, požądając także, by w diecezji naszej, w czasie Naszego posługiwania zwiększał się kult Boży, na podstawie zgody naszej kapituły płockiej, fundujemy w Karniewie, wsi Stanisława, podśędka ciechanowskiego, kościół na cześć Wszystkich Świętych.

Aby zaś zarządca tegoż kościoła mógł się utrzymać, niżej przypisane nam dziesięciny, mianowicie w Karniewie Boksy, brata swojego rodzonego, także w Karniewie Mikołaja i Jakuba, braci ich stryjecznych, ponadto podwójną ze wsi ich przynależnych do parafii: Chelchy, Szwelice, Czarnostowo, Bysze-

¹⁰ W. Graczyk, *Paweł Giżycki biskup płocki*, s. 28-32.

¹¹ T. Żebrowski, *Kościół (XIV – początek XV w.)*, w: *Dzieje Mazowsza do 1526 roku*, red. A. Gieysztor – H. Samsonowicz, Warszawa 1994, s. 346.

wo, Śmierdzigrochy, Młodzianowo, Osiek, Łukowe i Zakrzewo, rzezonemu kościołowi przyznajemy, przypisując je prawnie i nakazując ich wypełnienie. Na tej rzeczy pamiątkę pieczęcie Nasze i kapituły naszej płockiej wobec obecnych zostały odcisnięte.

Dan w Płocku, w dniu św. Zygmunta, króla i chwalebneho męczennika, Roku Pańskiego tysiąc trzysta siedemdziesiątego szóstego. W obecności Czcigodnych i zacnych mężów Pańskich: Cyburiusza - prepozyta, Mieczysława - dziekana Jaszczolda - scholastyka, Mikołaja - kanclerza, Wacława - kustosa, Alberta - kanonika i innych jakże licznych i wiarygodnych¹².

Zatem, erygowana parafia pw. Wszystkich Świętych w Karniewie została wydzielona z parafii w Pułtusku, zaś okolicznością przemawiającą za jej powstaniem była troska o dobro duchowe mieszkańców okolicznych wsi, którzy z racji znacznej odległości od kościoła parafialnego w Pułtusku, rzadko korzystali z bogactwa duchowego Kościoła, jakim są sakramenty. Również znaczną przeszkodą w podejmowaniu praktyk religijnych były często powtarzające się w 2. połowie XIV wieku napady litewskie na ziemie Mazowsza.

Parafia Karniewo położona była w województwie mazowieckim, archidiaconacie pułtuskim i dekanacie makowskim. Na przełomie XVIII i XIX wieku graniczyła z parafiami: Krasne, Maków, Gołymin i Szwelice: [...] parafia tegoż kościoła graniczy z parafiami krasieńską, makowską, gołyminską i szwelicką; te wszystkie o milę jedną w równej są odległości, z żadnym zaś innej diecezji kościołem nie graniczy. Miasto Pułtusk biskupstwa płockiego o mil dwie, miasteczko Maków o milę jedną, Ciechanów o mil trzy, Przasnysz o mil dwie i pół są temu kościołowi przyległe¹³.

Fundatorzy kościoła i parafii, ludność

Do zaistnienia parafii w średniowieczu potrzebna była odpowiednia baza materialna. Stąd fundatorami byli zazwyczaj biskupi, instytucje kościelne, królowie i szlachta. Do zadań fundatora należało wydzielenie odpowiedniego beneficjum oraz opieka nad budynkiem kościelnym. Z racji poniesionych kosztów fundatorom przysługiwało prawo patronatu¹⁴. Nazywano ich również często kolatorami lub patronami. W przypadku Karniewa była to kola-

¹² APK (dalej: Archiwum Parafii w Karniewie), *Dokument erekcyjny parafii z 2 V 1376 r.*, [mps], bez sygnatury.

¹³ ADP, Karniewo. *Wizytacja z 1781 r.*, k. 353; ADP, Karniewo. *Wizytacja z 1817 r.*, sygn., 411, k. 31v.

¹⁴ W. Graczyk, *Paweł Giżycki, biskup płocki*, s. 82; W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, s. 189-192.

cja szlachecka. W różnych źródłach spotykamy imiona i nazwiska kolatorów, ale ze względu na niekompletność tych źródeł nie można ustalić pełnej ich liczby. Zdaniem Kazimierza Pacuskiego, Karniewo wraz z okolicznymi wioskami, tworzyły własność ziemską, należącą do rodu Dąbrowów. Pod koniec XIV wieku (w latach 1376-1394) Karniewo znajdowało się w posiadaniu podsędką ciechanowskiego – Stanisława¹⁵.

Na podstawie wizytacji parafialnej z 1781 roku wiadomo, że w połowie XVIII wieku kolatorem kościoła był Wiktor Tadeusz Karniewski, pisarz ziemski i grodzki różański (zmarł przed 1781 r.)¹⁶. Po jego śmierci patronat nad parafią przejęli synowie: Andrzej – wojski różański, Pankracy – stolnik sierpecki, Jan Aleksander – komornik różański i Bernard – chorąży w wojsku rosyjskim¹⁷. Wizytacja parafialna przeprowadzona 28 VII 1817 roku wymienia jako kolatora kościoła, Jana Karniewskiego – dziedzica dóbr karniewskich: [...] *Należy do kolacyi WJ Pana Jana Karniewskiego, dziedzica dóbr karniewskich*¹⁸. Po powstaniu styczniowym fundacja kolatora zanikła, a świadczenia ze strony dziedziców na rzecz kościoła oparte zostały na innych zasadach.

Pierwsza wzmianka o uposażeniu przeznaczonym dla proboszcza parafii pochodzi z dokumentu erekcyjnego (2 V 1376 r.). Czytamy w nim, że na utrzymanie plebana zostały przeznaczone dziesięciny z następujących wsi: Karniewo, Chełchy, Szwelice, Czarnostowo, Byszewo, Śmierdzigrochy, Młodzianowo, Osiek, Łukowo i Zakrzewo¹⁹. Pod koniec XVIII wieku para-

¹⁵ K. Pacuski, *Uzupełnienia i sprostowania do Nowego Kodeksu dyplomatycznego Mazowsza*, cz. 3. *Dokumenty z lat 1356-1381*, „Studia Źródłoznawcze” 40 (2002) 184.

¹⁶ ADP, *Karniewo. Wizytacja z 1781 r.*, k. 354.

¹⁷ *Tamże*.

¹⁸ ADP, *Karniewo. Wizytacja z 1817 r.*, sygn., 411, k. 31v.

¹⁹ APK, *Dokument erekcyjny parafii z 2 V 1376 r.*, [mps], bez sygnatury. Pod koniec XVIII w. (na podstawie zapisu wizytacji z 1781 roku), że do parafii przynależały dochody ze wsi Rafały oraz gruntów rozlokowanych w różnych wsiach na terenie parafii: *włoka zwyczajna jedna przy drodze blisko byszowskiej granicy zaczynająca się, ciągnie się aż do drogi, która idzie z Karniewa ku Zalesiu; druga włoka na Karniewie od gościńca makowskiego ciągnie się do granicy maleskiej; trzecia włoka stykająca się z Poświętnem idzie przy samym gościńcu makowskim, a ciągnie się do granicy zabińskiej; czwarta włoka zaczyna się od drogi idąc z Karniewa do Byszewa, a ciągnie się także do granicy zabińskiej; półwłóczek pod chrostami, który altarią zowią, zaczyna się od gościńca makowskiego, a rozciąga się do granicy maleskiej, który od dawna czasu ze szczętem zarósł; na dobrach Rutki zwanych są dwie włoki z łakami. Jedna włoka zaczyna się od granicy wsi Leśniewa, a ciągnie się do granicy wsi Chełchy Jakusy zwanej; druga włoka także zaczyna się od granicy leśniewskiej, a ciągnie się do granicy wsi nazwanej Milewo Malonki; na Chabdzinie gruntu półwłóczkowego w jednym polu staj 3, w drugim staj 3, w trzecim staję jedno. Ponadto parafia otrzymywała dziesięciny z następujących wsi i gruntów z: Tłucznic, Łukowych, Milewa Małak, Milewa Wierzchoniów, Milewa Wypych, Chełchów Iłowych, Wronowych (*ex pra-**

fia otrzymywała dziesięciny z następujących wsi i gruntów z: Tłucznic, Łukowych, Milewa Małąk, Milewa Wierzchoniów, Milewa Wypych, Chełchów Hłowych, Wronowych (ex praedio), Chełchów Klimk, Chełchów Jakus, Chełchów Dzersk, Chełchów Cibor, Chełchów Chabdzina, Chełchów Kmiecych (ex praedio) oraz od chłopów ze wsi Malech²⁰. Spisujący dane o dochodach parafii ks. Franciszek Sebastian Snarski, żalił się w 1781 roku w sprawozdaniu przedwizytacyjnym, że dziesięciny z niektórych wsi choć należą się kościołowi parafialnemu, to jednak nie są oddawane. Dotyczy to Karniewa Kościelnego (ex predio), Karniewa Zalesia (ex predio), Karniewa Żabina (ex predio), Karniewa Ośnicy (ex predio) oraz Leśniewa (ex predio)²¹.

Na początku XIX wieku struktura własności wsi wchodzących w skład parafii przedstawiała się następująco:

Nazwa wsi	Właściciel	Liczba domów	Liczba mieszkańców płci męskiej	Liczba mieszkańców płci żeńskiej
Tłucznice	Chryzanty Karniewski	11	33	27
Łukowe		21	80	77
Wronowe		13	39	40
Wólka Folwark	Stanisław Klicki	1	4	6
Malonki	szlachecka	20	41	43
Wierzchonie	szlachecka	5	13	14
Wypychy	szlachecka	3	10	9
Chełchy Jakusy	szlachecka	5	15	18
Chełchy Klimki	Antoni Niski	6	19	26
Chełchy Hłowe	Mikołaj i Józef Chełchowscy	12	30	36
Chełchy Dzerski	szlachecka	13	29	27
Romanowo dwór	Ludwik Pęczkowski	1	14	10
Chełchy Kmiece	Józef Kozicki	13	51	54
Leśniewo	Franciszek Grabowski	11	34	36
Malechy	pojezuicka	14	53	49
Chełchy Cibory	P. Miączyński	3	12	12
Chełchy Chabdzino	Piotr i Michał Milewscy	2	9	7
Byszewo	królewska	11	47	43

edio), Chełchów Klimk, Chełchów Jakus, Chełchów Dzersk, Chełchów Cibor, Chełchów Chabdzina, Chełchów Kmiecych (ex praedio) oraz od chłopów ze wsi Malech. Por. ADP, Karniewo. Wizytacja z 1781 r., k. 364-365.

²⁰ ADP, Karniewo. Wizytacja z 1781 r., k. 365.

²¹ Tamże.

Ośnica	p. Węgierska	2	10	10
Karniewo	kościelna	23	79	93
Żabino		6	30	36
Zalesie	Jan Karniewski	4	20	14
Rafały	Probostwa karniewskiego	11	25	36
Razem		211	697	723

Źródło: *Karniewo. Wizytacja z 1817 r.*, sygn. 411, k. 35v-36.

Na podstawie zapisu z wizytacji dziekańskiej z 1817 roku należy stwierdzić, iż w parafii Karniewo znajdowało się łącznie 211 domów. Wszystkich mężczyzn w poszczególnych wioskach parafii (łącznie z chłopcami) było 697, natomiast kobiet (razem z dziewczynkami) 723. Oprócz tego w parafii zamieszkiwało czterech mężczyzn akatolików i jedna kobieta oraz 54 żydów, w tym 37 mężczyzn i 17 kobiet. Zatem faktyczna liczba mieszkańców zamieszkałych na terenie parafii Karniewo wynosiła w 1817 roku – 1420²².

W Kronice parafialnej zachował się interesujący opis stanu moralnego i parafialnego poszczególnych wsi, sporządzony w lutym 1892 roku przez ówczesnego proboszcza ks. Franciszka Rochmińskiego. W odniesieniu do mieszkańców opisywanych wiosek proboszcz zaznaczał np. Wypychy – większych tu występków nie zauważyłem, trochę obojętności w wierze; Wierzchonie – nic tu szczególnego do zapisania, tylko że lud cichy i dosyć pobożny; Rafały – lud jest spokojny i pobożny; Byszewo – lud tu jest zamowny, bardzo moralny, pobożny i uczynny; Karniewo – *lud wogóle biedny i najgorszy może w całej parafii, jak to zwykle bywa, że gdzie Pan Bóg kościół buduje, tam diabeł kaplicę stawia*²³.

Pierwotna świątynia

Z powstaniem parafii wiąże się ściśle istnienie świątyni w której sprawowana była służba Boża. Powstające budowle sakralne były nierozdzielnie związane z duszpasterską troską o właściwy rozwój kultu religijnego²⁴.

Na podstawie informacji zachowanej w kronice parafialnej, wiadomo, że pierwsza świątynia była murowana, wystawiona staraniem Jana Kostki Kar-

²² ADP, *Karniewo. Wizytacja z 1817 r.*, sygn., 411, k. 36v.

²³ APK, *Kronika parafii Karniewo za lata 1883-1947*, bez sygn., s. 13-21.

²⁴ I. Galicka, *Z problemów gotyckiej architektury na Mazowszu*, „Biuletyn Historii Sztuki” 47 (1987) 148.

niewskiego, herbu Dąbrowa²⁵. Od końca XIV do początku XVI wieku kościół trzykrotnie był niszczoney przez pożar²⁶. Obecnie istniejący kościół został wybudowany w czwartej ćwierci XVI wieku z fundacji sędziego różańskiego Myślubora Karniewskiego i konsekrowany około 1620 roku²⁷. W 1760 roku, świątynia została zniszczona na skutek pożaru, następnie odbudowana staraniem pisarza nurskiego i różańskiego Wiktora Karniewskiego²⁸.

Cmentarz parafialny

Bardzo ważnym miejscem obok świątyni parafialnej, zawsze otaczanym szacunkiem był cmentarz przykościelny. Powstawał on zawsze wraz z założeniem parafii. Przez całe stulecia był miejscem grzebania zmarłych i ich wiecznego spoczynku. Takie miejsce znajdowało się również przy kościele parafialnym w Karniewie. Zmarłych chowano najczęściej do ziemi wokół kościoła. To sprawiało, że trwałość takich mogił nie była długa i po kilkunastu latach można było na tym samym miejscu dokonywać nowych pochówków. Zanim jednak to czyniono wykopywano pozostałe w ziemi nieliczne kości i z szacunkiem składano je w tzw. kostnicy (ossorium), które znajdowało się na każdym cmentarzu przykościelnym. Tylko nieliczni spośród wspólnoty parafialnej, mogli pozwolić sobie na wybudowanie pomnika.

Kościół przez wieki troszczył się o właściwe utrzymanie cmentarzy przykościelnych, postulował ich ogrodzenie mające zabezpieczać przed zwierzętami. Pod koniec XVIII wieku, jego stan zachowania pozostawiał wiele do życzenia. Ksiądz Franciszek Sebastian Snarski, odpowiadając na pytania wizytacyjne, nie omieszkał zaznaczyć, iż cmentarz nie posiada prawie wcale żadnego ogrodzenia: *stupy i dyle pogniły i obaliły się*. Prośby kierowane

²⁵ APK, *Kronika parafii Karniewo za lata 1883-1947*, bez sygn., s. 1.

²⁶ *Tamże*.

²⁷ R.M. Kunkel, *Architektura gotycka na Mazowszu*, Warszawa 2006, s. 236.

²⁸ *Tamże*. W drugiej połowie XVIII wieku stan zewnętrzny świątyni był dobry skoro w wizytacji z 1781 roku odnotowano: [...] ściany wewnątrz tynkowane, ab extra zaś gołe. Pułap w obydwóch chórach dobry z tarcic ułożony. Posadzka także po całym kościele, w niższym chórze dla wielkiej wilgoci więcej jak na łokieć podniesiona, po większej części nowa, wszelako dla wielkiej wilgoci już psuje się i potrzebuje wielkiej reperacji. Okien wszystkich znacznej wielkości w kościele 10, w zakrystii 1, w skarbcu 1, wszystkie dobre. Drzwi do kościoła od zachodu wielkie, w kruchcie murywanej bez zamknięcia, zaporą z kościoła zamykają się. Drzwi poboczne od południa mniejsze zamykają się zamkiem wiszącym. Wierch kościoła dobry, dachówką pokryty. Na środku dachu kopała dobra, blachą białą obita. Dzwonnica drewniana na 2 kondygnacje, nowa buntami pobita, w której na dole forsztowanie dla różnego zachowania kościelnego. Por. ADP, *Karniewo. Wizytacja z 1781 r.*, k. 362-363.

przez niego do kolatorów, w sprawie podarowania drewna na nowy parkan nie przynosiły rezultatów. Co więcej kolatorzy byli zdania, iż obowiązek ten spoczywa bardziej na proboszczu niż na nich²⁹. Nowe ogrodzenie nie zostało zbudowane, zaś cmentarz zabezpieczono w inny sposób. Taki wniosek można wysnuć analizując zapis wizytacyjny z 1817 roku. Nie wspomniano już o stanie zachowania ogrodzenia, a wizytator ograniczył się do podania informacji dotyczącej jego wielkości i pochówków z zaznaczeniem, że cmentarz jest okopany rowem i wysadzony drzewami: *cmentarz naokoło kościoła długości łokci 90, szerokości łokci 68, rowem okopany i drzewem wysadzony. Krzyża i kośnicy wcale nie masz. Ostatnie pochowanie kości było w roku 1814. Miejsca osobnego dla chowania dzieci nie chrzczonych nie masz*³⁰.

Powszechnie w XIX wieku zaczęto zakładać cmentarze grzebalne poza granicami wsi, wskutek tego następowała powolna likwidacja cmentarza grzebalnego przy kościele parafialnym. W pierwszej kolejności rozbierano kostnicę, a następnie wyrównywano teren wokół kościoła. Tak też się stało i w Karniewie. Nieco informacji na temat wyglądu nowego cmentarza dostarcza kronika parafialna. I tak ks. Wincenty Jaźwiński po roku pracy duszpasterskiej na urzędzie proboszcza w Karniewie (od 1 IX 1926 r.), zapisał w Kronice parafialnej pod datą 15 lipca 1927 roku: *cmentarz grzebalny zastanętem murem ogrodzony wprawdzie, ale nieco zaniedbany i bramy źle się zamykają i myślę o ich reperacji i zaopatrzeniu w odpowiednie zamki; alei (uliczek) nie było; takowe obecnie zostały przeprowadzone przez służbę kościelną*³¹.

Śłużba Boża, bractwa, organizacje religijne

Kościół stanowił centrum życia parafii. W nim koncentrowało się życie liturgiczne i religijne wiernych. Kanony powszechnego prawa kościelnego i przepisy diecezjalne dawały tylko ogólne wytyczne do sprawowania służby Bożej. W ich ramach każda parafia tworzyła własne *ordo devotionis*. Bardzo rozpowszechnioną formą pobożności były bractwa. Głównym celem bractw jako stowarzyszeń religijnych ludzi świeckich było pogłębianie życia religijnego ich członków oraz prowadzenie akcji charytatywnej. Statuty bractw najczęściej sprowadzały ich działalność do takich celów. Na przestrzeni dziejów Kościoła powszechnego i Kościoła w Polsce działały różne typy bractw, w zależności od skupiających się w nich grup zawodowych, społecznych, od

²⁹ ADP, Karniewo. *Wizytacja z 1781 r.*, k. 363.

³⁰ ADP, Karniewo. *Wizytacja z 1817 r.*, sygn., 411, k. 32.

³¹ APK, *Kronika parafii Karniewo za lata 1883-1947*, bez sygn., s. 52.

wytuczanych obiektów kultu (np. Jezusa Chrystusa, Trójcy Świętej czy Maryi), a także zapotrzebowania na różne formy pobożności w poszczególnych okresach historii. W związku z tym można je podzielić na bractwa o charakterze gospodarczym, społeczno-charytatywnym, oświatowo-katechetycznym, wychowawczym, stanowym, ascetycznym i dewocyjnym. Głównymi przejawami działalności dewocyjnej bractw były nabożeństwa brackie, msze św., komunie św. oraz podejmowane na zewnątrz akcje charytatywne. Bractwa stawały się dzięki temu wspólnotami braterskimi, które łączył jeden cel³².

W średniowieczu bractwa tworzyły zamknięte wspólnoty zrzeszające ludzi jednego zawodu. Dlatego do rzadkości należały wypadki przynależności tych samych osób do kilku bractw. W XVI wieku bractwa przeżywały kryzys. Wiele z nich upadło. Dopiero po soborze trydenckim, a zwłaszcza od wydania przez papieża Klemensa VIII 7 grudnia 1604 roku bulli *Quaecumque a Sede Apostolica*, nastąpiło ożywienie ruchu brackiego. Papież zabronił zakładania w tym samym miejscu więcej bractw tego samego typu i zezwolił, by poszczególne zakony zakładały bractwa przy parafiach. Powstało wiele nowych typów bractw, odpowiadających ówczesnej pobożności. Rozrastały się bractwa propagowane przez zakony, bractwa Niepokalanego Poczęcia NMP, sodalicje mariańskie i tercjarze. Nowe potrydenckie bractwa nie były już wspólnotami zamkniętymi. Ich członkowie należeli równocześnie do kilku bractw. To było jednym ze sprzyjających elementów ożywienia działalności bractw w tym okresie³³. Jeśli chodzi o stronę prawną, do zaistnienia każdego bractwa konieczna była formalna erekcja dokonana przez Stolicę Apostolską lub biskupa. Do erygowania niektórych bractw Stolica Apostolska upoważniła przełożonych generalnych zakonów męskich, jednakże w sprawach kultu publicznego i zarządzania majątkiem brackim wszystkie bractwa podlegały biskupowi ordynariuszowi³⁴.

Potrydenckie ożywienie religijne dało się zauważyć również w omawianej parafii. Dane pochodzące z XVIII wieku informują o działalności w parafii dwóch bractw:

Bractwa Miłosierdzia – istnienie jego wzmiankuje wizytacja z 1781 roku³⁵; Bractwa Najświętszego Serca Pana Jezusa. Powstało w 1785 roku.

³² B. Kumor, *Kościelne stowarzyszenia świeckich na ziemiach polskich w okresie przedrozbiorowym*, „Prawo Kanoniczne” 10/1-2 (1967) 290-293; H. Zaremska, *Bractwa w średniowiecznym Krakowie*, Wrocław 1977, s. 44-45. 54-57; W. Graczyk, *Stanisław Łubieński, pasterz, polityk i pisarz*, Tyniec – Kraków 2005, s. 134.

³³ K. Kuźmak, *Bractwa kościelne*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, Lublin 1989, kol. 1013-1020.

³⁴ *Tamże*, kol. 1015; W. Graczyk, *Stanisław Łubieński, pasterz, polityk i pisarz*, s. 134.

³⁵ ADP, *Karniewo. Wizytacja z 1781 r.*, k. 362.

Do obowiązków bractwa należało asystencja ze świecami podczas procesji z Najświętszym Sakramentem. Bractwo posiadało swój ołtarz, utrzymywało się z dobrowolnych ofiar członków. W 1817 roku starszymi bractwa byli: Walenty Osiecki, Kazimierz Michalski, Jan Witkowski i Dionizy Michalski³⁶; Kanonicznie bractwo zostało erygowane dopiero 3 stycznia 1925 roku. W 1933 roku liczyło 300 członków³⁷.

Kościół parafialny w Karniewie był miejscem odprawiania nabożeństw w których brała udział miejscowa wspólnota. Na przestrzeni wieków ustaliły się pewne ich formy. Z zachowanych materiałów wizytacyjnych dowiadujemy się, że w każdą niedzielę i święto była odprawiana przez proboszcza uroczysta msza św. Poprzedzał ją śpiew Godzinek o Najświętszej Maryi Pannie, który rozpoczynano po godzinie ósmej rano, następnie śpiewano różaniec z litanią do NM Panny, po czym następowała procesja i dopiero po procesji proboszcz odprawiał uroczystą (śpiewaną) mszę św., podczas której wygłaszał kazanie lub naukę. Uroczyste nabożeństwo niedzielne kończyło się śpiewem Anioł Pański. Po południu w niedzielę śpiewano litanię do Najświętszej Maryi Panny³⁸. Parafia posiadała cztery odpusty: na uroczystość Wszystkich Świętych (tytuł kościoła); niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego (dzień dedykacji świątyni); uroczystość najświętszego Serca Pana Jezusa – po oktawie Bożego Ciała, uzyskany w 1781 roku; święto św. Macieja (trwało wtedy w parafii czterdziestogodzinne nabożeństwo), na mocy rozporządzenia biskupa M.J. Poniatowskiego³⁹.

Reasumując, należy podkreślić, że wprawdzie sensem istnienia parafii jest pogłębianie wiary w sercach wiernych, ale proces ten dokonuje się w szerokim splocie zewnętrznych okoliczności, przemian zarówno społecznych jak i politycznych. Przez 675 lat swego nieprzerwanego istnienia parafia pw. Wszystkich Świętych w Karniewie była i jest miejscem kształtowania więzi tak z Bogiem jak i międzyludzkich. Różne wydarzenia z minionych lat zapisały się w pamięci i sercach mieszkańców parafii. One tworzą strumień dziejów i są przejawem jego dziedzictwa.

³⁶ ADP, *Karniewo. Wizytacja z 1817 r.*, sygn., 411, k. 35.

³⁷ APK, *Kronika parafii Karniewo za lata 1883-1947*, bez sygn., s. 142.

³⁸ ADP, *Karniewo. Wizytacja z 1817 r.*, sygn. 411, k. 35.

³⁹ *Tamże*.

KATARZYNA DRZEWEK
UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Instytut Nauk Socjologicznych
ORCID: 0000-0003-3558-4379

Wybrane aspekty tożsamości regionalnej – konteksty socjologiczne

Tożsamość regionalna stanowi przedmiot refleksji wśród socjologów na skutek rozwoju zjawiska regionalizmu. Konstruowanie definicji oraz charakterystyki omawianego zjawiska dotyczy bezpośrednio zamieszkiwanego terenu geograficznego przez grupę społeczną. Elementami koniecznymi, mającymi wpływ na kształtowanie tożsamości regionalnej są m.in. język regionalny, dorobek kulturowy, religia, cechy charakterystyczne krajobrazu i ich znaczenia w życiu codziennym mieszkańców określonej lokalizacji. Tożsamość regionalna stanowi zbiór akceptowanych przez daną społeczność wartości i norm, które zostały wykształcone na skutek dorobku historycznego w postaci stworzonej kultury, obyczajów oraz sposobów gospodarowania określonym obszarze. Bardzo ważnym elementem analizowanego zjawiska jest fakt, iż mieszkańcy danego terenu identyfikują się z określoną tożsamością regionalną¹.

Tożsamość regionalna w perspektywie regionalizmu

Regionalizm wynika bezpośrednio z definicji regionu, który stanowi określony teren geograficzny, który jest wyodrębniony z uwagi na charakterystyczne cechy z nim związane².

Klasyfikacja regionów z punktu widzenia regionalizmu, przedstawia się następująco:

- regiony ekonomiczne,
- regiony administracyjne,

¹ K. Waszczyńska, *Wokół problematyki tożsamości*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Płockiego” 6 (2014) 59-60.

² M. Markocka, *Regionalizm w Polsce – tradycja i współczesność (wybrane zagadnienia)*, Warszawa 2014, s. 148.

- regiony fizyczno-geograficzne,
- regiony kulturowe,
- regiony historyczne³.

Regionalizm obejmuje procesy zachodzące w poszczególnych regionach geograficznych, których istota skupia się na budowaniu w zasięgu regionalnym zaawansowanych form współpracy i tworzenia ugrupowań. Cechą charakterystyczną regionalizmu jest niewielka odległość obszarów współpracujących ze sobą i zmierzających do wspólnego kształtowania mechanizmu regionalnego. Motywem rozwoju regionalizmu jest chęć stworzenia dorobku analogicznego do zbudowanego w przeszłości⁴.

Regionalizm stanowi również formę patriotyzmu lokalnego wobec państwa i danej społeczności regionalnej. Budowany jest przez tworzenie więzi między danym obszarem a osobami mieszkającymi na określonym obszarze. Tworzenie regionalizmu jako emocjonalnego związku człowieka z określoną lokalizacją jest zadaniem wieloetapowym, które polega na wnikliwym poznaniu zamieszkałego obszaru pod względem jego historii, kultury, zwyczajów, a następnie interpretowanie danego terytorium jako własnej, małej ojczyzny oraz wywołanie odczucia sentymentu do określonej lokalizacji od najmłodszych lat⁵.

Zdaniem socjologów region posiada znaczenie przestrzenne oraz ludzkie. Podstawową cechą charakterystyczną regionalnej społeczności jest odczucie odrębności od ogólnokrajowych zwyczajów oraz kultywowane są budowane więzi między członkami społeczności regionalnej oraz tworzonej wspólnoty między sobą, która bazuje na więzi emocjonalnej w odniesieniu do danego terytorium geograficznego. Dodatkowymi elementami łączącymi lokalną społeczność określonego regionu jest historia, tradycja, dialekt językowy oraz kultura⁶.

W latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku Andrzej Tyszka był jednym z polskich socjologów, który otwarcie wygłaszał swój podgląd o istotności

³ R. Szul, *Regionalizm w Europie. Czynniki i ewolucja*, „Mazowsze Studia Regionalne” 12 (2013) 112.

⁴ K. Śledziwska K., *Regionalizm handlowy w XXI wieku. Przesłanki teoretyczne i analiza empiryczna*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 19-20.

⁵ D. Konieczka- Śliwińska, *Regionalizm w szkole jako element wychowania patriotycznego*. w: *Wychowanie patriotyczne: tradycje i wyzwania współczesności*, Konferencja Muzeum Historii Polski, Stowarzyszenia Oświatowców Polskich i Polskiego Towarzystwa Historycznego, Toruń, 15-16 grudnia 2006 r., materiały pokonferencyjne, (red.) Małgorzata Żaryn, Warszawa 2007, s. 59.

⁶ E. Chudziński, *Regionalizm idea – ludzie – instytucje*. Muzeum Niepodległości, Warszawa 2013, s. 11.

indywidualnego udziału w życiu kulturalnym. Głównym celem socjologii PRL-owskiej kultury była analiza poziomu rozwoju procesów rozpowszechniania rozmaitych form kultury oraz działanie w celu zbadania różnych form uczestnictwa. Zdaniem autora socjologów podczas realizowanych prac badawczych powinni zmierzać do oceny indywidualnych preferencji poszczególnych badanych osób w obszarze subiektywnych odczuć kulturalnych. Dotychczasowi badacze wnioski z wykonanych badań przedstawiali wyłącznie na gruncie analizy wybranych cech zbiorowych poszczególnych części systemu kultury⁷.

Henryk Skorowski w swoich publikacjach przedstawił regionalizm jako część danej rzeczywistości mającej miejsce na danej przestrzeni geograficznej, do której lokalna społeczność czuje sentyment lub inne pozytywne emocje bądź wspomnienia. Regionalizm interpretowany jest m.in. jako mała ojczyzna, o zasięgu regionalnym lub lokalnym, która obejmuje zbiór wartości, tradycji, zwyczajów kulturowych i metod postępowania w określonych okolicznościach⁸.

Analizując problem regionalizmu należy skupić się dodatkowo na pojęciu związanym z omawianym zjawiskiem socjologicznym, którym są pogranicza. Stanowią one tereny znajdujące się na obrzeżach poszczególnych krajów, które posiadają ogromne zróżnicowanie kulturowe. Pogranicze budowane jest przez lokalną społeczność, która jednocześnie bierze aktywny udział w rozmaitych i odmiennych kulturach. Ograniczeniem jest dana przestrzeń geograficzna, która gromadzi w jednym miejscu wiele rozmaitych cech o charakterze społeczno-kulturowym, ekonomicznym oraz politycznym⁹.

Lokalne społeczności charakteryzują się ograniczoną liczbą uczestników, między którymi dochodzi do nawiązywania bezpośrednich relacji. Osoby te tworzą wspólnotę codziennego życia, która charakteryzuje się zbliżonymi celami. Na skutek obowiązujących warunków zostaje niewykorzystany w pełni posiadany przez uczestników społeczności potencjał. Zamknięte środowisko określonej społeczności nakładania ich uczestników do podejmowania działań prospołecznych¹⁰.

⁷ A. Tyszka, *Uczestnictwo w kulturze. O różnorodności stylów życia*. PWN, Warszawa 1971, s. 54.

⁸ H. Skorowski, *Europa regionu. Regionalizm jako kategoria aksjologiczna*. Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1998/99, s. 34-35.

⁹ M. S. Szczepański – A. Śliz, *Pogranicza w perspektywie socjologicznej*. „Pogranicze. Polish Borderlands Studies” 1 (2014) 52.

¹⁰ B. Jałowiecki – M. S. Szczepański – G. Gorzelak, *Rozwój lokalny i regionalny w perspektywie socjologicznej*. Śląskie Wydawnictwa Naukowe WSZiNS, Tychy 2007, s. 22.

Poczucie tożsamości regionalnej zawiera preferencje określonych grup społecznych mieszkających na danym obszarze. Ogromne znaczenie odgrywa identyfikowanie zbioru cech charakterystycznych i wartości dla danego terenu geograficznego, z którymi utożsamiają się jego mieszkańcy. Region stanowi obszar, który stanowi zamkniętą całość i jednocześnie zamieszkałe go społeczeństwo posiada wyznaczone wspólne cechy, które są kultywowane i podejmowane są działania w celu ich rozwoju i utrwalenia. Tożsamość regionalna dotyczy także działań, które w efekcie powodują regionalny postęp o zasięgu gospodarczym, kulturalnym i społecznym¹¹.

Rozwój regionalizmu w Europie przebiegał w latach 50. i 60. ubiegłego wieku w ramach Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej, a później Unii Europejskiej. Współpracujące obszary z Unią planowały umocnić posiadaną pozycję wobec państw stron zainteresowanych. Następstwem upadku komunizmu w Europie Środkowej i Wschodniej było skierowanie zainteresowania instytucji europejskich na nowo utworzone państwa poradzieckie. Wiele krajów w tym okresie nie posiadało zwyczaju zarządzania regionalnego, z tego powodu zadaniem problematycznym było zbudowanie wspólnego stanowiska różnych regionów¹².

Minione dziesięciolecia były zarówno w Polsce, jak i na obszarze całej Europy okresem odrodzenia regionalizmu, ponieważ stał się modelem atrakcyjnym dla rozwoju społeczności w perspektywie lokalnej i narodowej. Okres PRL zmierzał do m.in. stworzenia jednolitej kultury narodowej, opartej na zestandaryzowanych wyznacznikach w całym państwie, redukcji działań niezależnych od decyzji państwowych organizacji, zwłaszcza Kościoła katolickiego. Działania komunistyczne dotyczące regionalizmu drastycznie minimalizowały rozwój samorządności poszczególnych części naszego kraju. Działania polityków redukowały działania o znaczeniu politycznym dotyczące określonego regionu. Kultura regionalna była bagatelizowana, przedstawiana jako nic nie znacząca dla całego kraju działalność folklorystyczna, ponieważ nie była tożsama z wyznaczonymi przez rządzących Polską ideologicznymi wytycznymi. W państwach komunistycznych dochodziło do walki ze zjawiskiem rozwoju regionalizmu. Aktywności odrębności regionalnych były krytykowane i minimalizowane¹³.

¹¹ Z. Rykiel, *Podkarpacie jako region – podstawy teoretyczne*. [w:] *Regionalny wymiar procesów transformacyjnych. Zróżnicowania i podziały*. (red.) Tuziak A., Tuziak B., Rzeszów 2009, s. 13.

¹² R. W. Jones, R. Scully, *Introduction: Europe, Regions, and European Regionalism in Europe, Regions, and European Regionalism*, Palgrave Macmillan 2010, s. 4.

¹³ T. Zarycki, *Wybrane dylematy budowy tożsamości regionalnej*, w: Kasińska-Metryka A. & Miernik R. (red.) *Tożsamość województwa świętokrzyskiego w kontekście kraju i Unii*

Obecna krajowa struktura administracyjna opiera się na trzypoziomowej organizacji terytorialnej, która składa się z następujących jednostek budżetowych: gmina, powiat i województwo. W wyniku reformy z dnia 1 stycznia 1999 roku zmniejszono liczbę województw z 49 do 16. W Polsce istnieje podwójna struktura administracyjna na poziomie regionalnym. Funkcjonują sejmiki wojewódzkie, które są wybierane w wyborach powszechnych i kierowane przez marszałków. Ponoszą one odpowiedzialność za rozwój i sukcesywne wdrażanie regionalnych polityk gospodarczych. Zarządzają niezależnymi budżetami. Dodatkowo w polskiej administracji są wojewodowie, którzy są urzędnikami mianowanymi przez państwo. Ich zadaniem jest m.in., reprezentacja rządu centralnego na szczeblu regionalnym. Województwa posiadają uprawnienia do nawiązywania dwustronnej i wielostronnej współpracy z podmiotami zagranicznymi i są odpowiedzialne za działalność służb bezpieczeństwa publicznego.

Tożsamość regionalna stanowi zjawisko wielopoziomowe, które składa się z następujących wymiarów:

- politologiczny – przedstawia obszar geograficzny z uwagi na polityczną aktywność jego mieszkańców, ich zaangażowania w podejmowane działania oraz preferencje,
- socjologiczny – zawiera elementy koncepcji małych ojczyzn, które znajdują się w świadomości ludności regionów posiadających odrębną tożsamość,
- psychologiczny – dotyczy indywidualnej więzi z danym regionem, zamieszkałą społecznością i kulturą,
- ekonomiczny – interpretowana zostaje gospodarka regionalna w porównaniu do ogólnokrajowej, szczególnej analizie poddawana zostaje specyfika oferowanych dóbr i usług,
- ekologiczny – zawiera budowanie świadomości mieszkańców dotyczących rozwoju lokalnego środowiska naturalnego, dbałość o stan środowiska,
- historyczny – obejmuje znajomość wydarzeń historycznych dotyczących danego obszaru geograficznego, najważniejszych miejsc, dorobku kulturalnego i osób mających wpływ na kształtowanie tożsamości regionalnej,
- antropologiczny i etnograficzny – ten wymiar jest bardzo rozbudowany, ponieważ dotyczy kształtowania świadomości kulturowania tradycji kulturowej, języka regionalnego, cech charakterystycznych dialektu, do-

robku kulturowego, rozpowszechniane w rozmaitej postaci gwary, zwyczajów i obyczajów społecznych, indywidualnych charakterystycznych cech folkloru, rozpoznawanie symbolicznych elementów w zróżnicowanej postaci kultury,

- geograficzny – bezpośrednia łączność świadomości z wybranym obszarem,
- urbanistyczno-architektoniczny – skupia się na prezentowaniu typowe dla danej tożsamości regionalnej rozwiązań dotyczących budownictwa zagospodarowania przestrzeni,
- światopoglądowy – dotyczy przynależności do wspólnot religijnych i wyznaniowych charakterystycznych dla danego obszaru¹⁴.

Tożsamości regionalne – egzemplifikacje

Jednym z przykładów wyróżniającej się tożsamości regionalnej jest tożsamość społeczności Kaszub. Do jej głównych komponentów należy język kaszubski, zaliczany do zachodniosłowiańskich i lechickich grup językowych. W przeszłości na jego kształtowanie miało bezpośredni wpływ oddziaływanie języka połabskiego, staropruskiego i dolnoniemieckiego. Specjaliści rozpoznają dodatkowo w nim cechy podobne do dialektu wielkopolskiego i mazowieckiego. W pierwszej fazie powstawania języka kaszubskiego stosowano alfabet ogólnopolski, jednak nie mógł on w pełni przekazać fonetycznych cech tego dialektu. Na czas powstawania innowacyjnego alfabetu kaszubskiego badacze wskazują okres drugiej połowy dziewiętnastego wieku. Jednak najstarsze publikacje stworzone w języku kaszubskim pochodzą z szesnastego wieku. Przez długi okres język kaszubski stanowił dialekt języka polskiego, z uwagi na fakt, że stosowany jest przez osoby mieszkające na obszarze Polski. Blisko sto tysięcy osób deklaruje, że język kaszubski jest ich ojczystym językiem. Na obszarze kraju około 400 tysięcy osób biegle posługuje się tym językiem. Pielęgnowana jest tradycja tego języka, funkcjonuje kilkadziesiąt szkół, w których ponad 17 tysięcy dzieci i młodzieży może uczyć się języka kaszubskiego. Dodatkowo od 2005 roku istnieje możliwość zdawania egzaminu dojrzałości ze znajomości języka kaszubskiego. Omawiany język jest rozwijany i rozpowszechniany w rozmaitej formie. Obecnie wydawane są czasopisma oraz książki w języku kaszubskim, a także publikowane są audycje radiowe oraz regionalne programy telewizyjne. Jest on również wykorzystywany podczas liturgii w wybranych

¹⁴ D. Hejda, *Kształtowanie tożsamości regionalnej mieszkańców Podkarpacia – zarys problematyki*, „Dydaktyka Polonistyczna”, 4 (2018) 163-164.

kościółach na terenie Pomorza. Kaszubska tożsamość regionalna jest bardzo bogata w elementy wskazywane w socjologii jako konieczne dla zaistnienia odrębności zbiorowości. Dorobek kulturowy Kaszubów można poznać m.in. w Kaszubskim Parku Etnograficznym. W celu podkreślenia indywidualnych cech związanych z regionalizmem Kaszub wprowadzono dodatkowych 21 nazw gmin, których mieszkańcy posługują się językiem kaszubskim. Na terenie gminy: Linia, Luzino, Parchowo, Sierakowice, Żukowo istnieje możliwość stosowania tego języka jako pomocniczego. Omawiany język charakterystyczny dla omawianej tożsamości regionalnej w 2003 roku otrzymał kod CSB o zasięgu międzynarodowym zgodnie z normą ISO. Rysunek 1 przedstawia zasięg terytorialny Kaszub¹⁵.

Rys. 1. Kaszuby z nazwami miejscowości w języku kaszubskim

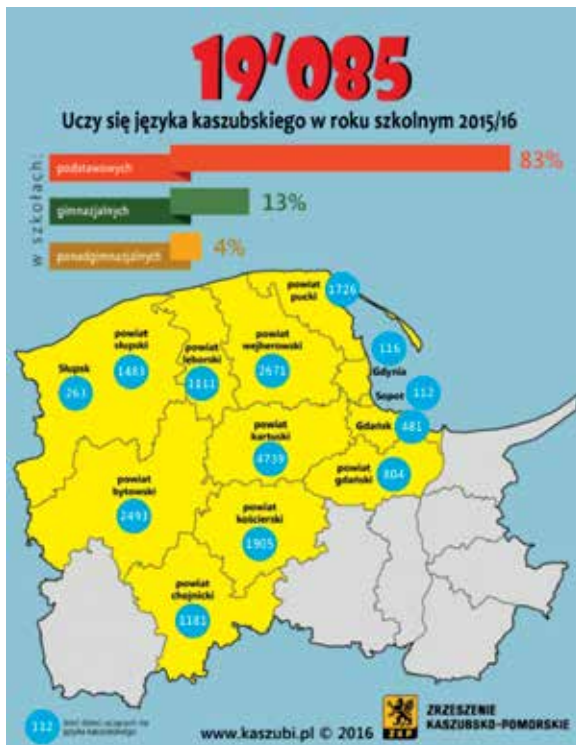


Źródło: www.kaszebko.com/mapa-kaszub (dostęp: 27.01.2020).

¹⁵ T. Kostyrko, T. Zgółka, *Kultura wobec kręgów tożsamości. Kongres Kultury Polskiej: materiały konferencji przedkongresowe*, 2000, s. 184.

Obecnie Kaszubi są najbardziej charakterystyczną grupą społeczną zamieszkałą na terenie Pomorza. Jednak należy zwrócić uwagę na bardzo istotny fakt – osoby mieszkające w największych aglomeracjach nie identyfikują się z kaszubszczyzną. Z punktu widzenia poglądu, że większość ma rację należy zauważyć, że omawiana tożsamość regionalna stanowi mniejszość miejscowej ludności. W celu zagwarantowania praw mniejszości społecznej na terenie kraju obowiązują zapisy Ustawy z dnia 6 stycznia 2005 roku o mniejszościach narodowych, etnicznych oraz języku regionalnym. Znajdujące się w niej przepisy zapewniają rozmaite formy wsparcia kierowanego do lokalnych społeczności. Jednym z nadrzędnych praw ludności regionalnej jest prawo do publikowania w języku regionalnym na obszarze publicznym nazw miejscowości, urzędów i instytucji. Jednak procedura dotycząca dwujęzyczności podparta musi być konsultacjami społecznymi¹⁶. Na rysunku 2 zaprezentowano liczbę osób uczących się języka kaszubskiego w roku szkolnym 2015/2016.

Rys. 2. Liczna osób uczących się języka kaszubskiego w roku szkolnym 2015/2016



Źródło: www.kaszubi.pl/aktualnosci/aktualnosc/id/1234 (dostęp: 27.01.2020).

¹⁶ M. Kargul, K. Korda, *Kaszuby przez wieki. Poradnik dla nauczycieli uczących własnej historii i kultury Kaszubów*. Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie 2015, s. 32.

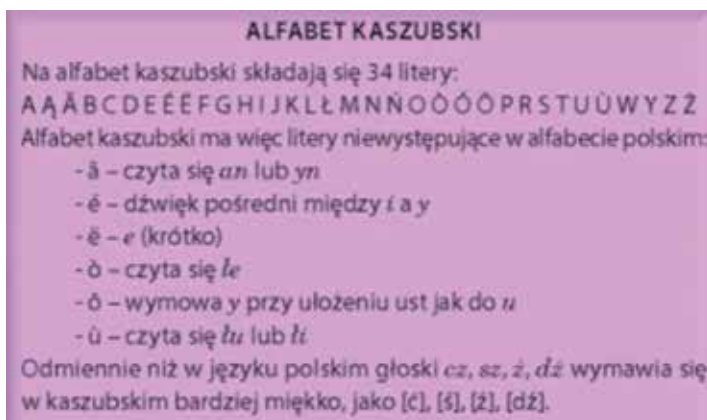
W roku szkolnym 2015/2016 języka kaszubskiego uczyło się łącznie 19 085 osób. Struktura danych w zależności od rodzaju szkół kształtowała się następująco:

- szkoły podstawowe: liczna uczniów 15.511 osób,
- gimnazja: 2.653 osób,
- szkoły ponadgimnazjalne: 937 osób.

Zjawiskiem pozytywnym dla tej tożsamości regionalnej jest fakt, iż liczba osób uczących się języka kaszubskiego z upływem czasu stale rośnie.

Rysunek 3 przedstawia elementy alfabetu kaszubskiego.

Rysunek 3. Język kaszubski



Źródło: www.kaszubi.pl/o/reda/artykulmenu?id=395 (dostęp: 20.01.2020).

Alfabet kaszubski zbudowany jest z 34 liter i posiada litery, które nie są obecne w polskim alfabecie. Niektóre głoski w analizowanym języku regionalnym są wymawiane w inny sposób niż w języku polskim.

Jednym z charakterystycznych elementów kultury kaszubskiej jest kuchnia regionalna. Do najpopularniejszych potraw tego obszaru geograficznego należą następujące dania:

- śledź po kaszubsku,
- zupa dziadówka,
- zupa brzadowa,
- szmurowany pomuchel,
- ferkase,
- szpajza kaszubska,
- ruchanki¹⁷.

¹⁷ Por. www.koscioldlakazdego.pl/kuchnia/12-potraw-z-kaszub-ktorych-musisz-sprobo-

Kolejnym elementem omawianej tożsamości regionalnej jest ubiór, który został zaprezentowany na rysunku 4.

Rysunek 4. Męski strój kaszubski



Źródło: www.polalech.pl/kaszubski-opis.htm (dostęp: 27.01.2020).

Strój kaszubski składa się z następujących elementów:

- filcowy kapelusz wraz z tasiemką ozdobioną w charakterystyczny sposób,
- biała płócienna koszula,
- krótka kamizelka zwana liwkim, bądź kaftan nazywany przez kaszubów węps,

- mężczyźni w podeszłym wieku ubierają dodatkowo sukmany o kroju kontuszowym,
- zamszowe spodnie (buksy), które wpuszczone są w obuwie,
- skórznie, czyli wysokie buty wykonane ze skóry, charakteryzujące się sztywną i szeroką cholewą, obuwie musi być zawsze starannie wygolowane.

Poza społecznością kaszubską funkcjonują w Polsce jeszcze inne charakterystyczne zbiorowości, które ukształtowały wyraźną tożsamość regionalną. Najbardziej znacząca to grupa Ślązaków na Górnym Śląsku. Posługują się na co dzień lokalnym dialektem i określają go jako śląski. Dodatkowo posiadają własne zwyczaje oraz kuchnię regionalną. Kaszubi w północnej części Polski mówią językiem kaszubskim i identyfikują się jako odrębna grupa etniczna. Na podstawie danych zgromadzonych podczas ostatniego spisu powszechnego w 2011 roku 94,8% obywateli polskich deklarowało jedynie polską identyfikację. Jednak 430,8 tys. osób zadeklarowało, że są jednocześnie Polakami i Ślązakami, a 375,6 tys. określiło swoją narodowość jako śląską. Aż 215,8 tys. Stwierdziło, że należą do Polaków i Kaszubów¹⁸. Problem ten wynika z kwestii, że budowa wspólnej tożsamości opiera się na wzajemnym zaufaniu. Kapitał społeczny stanowi istotny element integracji społecznej i solidarności, a także budowania lokalnej kultury. W skali zaufania Polacy znajdują się na drugim końcu krajów UE. Według Polskiej Diagnozy Społecznej 2015 jedynie 15,2% respondentów jest zdania, że większości ludzi można zaufać¹⁹.

Tożsamość regionalna niewątpliwie ma bezpośredni wpływ na rozwój społeczności lokalnych i budowanie nowych koncepcji rozwoju lokalnego. Społeczność regionalna coraz częściej podejmuje świadome i celowe działania, które zmierzają do kształtowania społeczeństwa obywatelskiego. Rozwój określonego terytorium geograficznego jest ściśle uzależniony od działań podjętych przez lokalną ludność w postaci promowania indywidualnych cech zamieszkałego terytorium. Bardzo istotne w tym zakresie jest akcentowanie innowacyjnych zasobów dla niego charakterystycznych. Elementy te stanowią akcent wyróżniający określony obszar geograficzny i są konkurencyjne dla pozostałych regionów kraju. Badanie poziomu tożsamości regionalnej stanowi zjawisko bardzo złożone, które trudno oddać w ilościowej prezentacji. Najpopularniejszym miernikiem analizowanego zjawiska jest

¹⁸ *Struktura narodowo-etniczna, językowa i wyznaniowa ludności Polski*, Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań 2011, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa 2015.

¹⁹ J. Czapiński, T. Panek, *Diagnoza społeczna 2015. Warunki i jakość życia Polaków*, Warszawa: rada Monitoring Społecznego 2015.

liczba oraz skuteczność realizowanych działań przez organizacje pozarządowe²⁰. Podstawą funkcjonowania wielokulturowości i wielowyznaniowości na danym obszarze regionalnym jest dialog, którego podstawą jest równe ocenianie wszystkich uczestników społeczeństwa uwzględniając ich indywidualną godność. Podejmowany dialog ma na celu budować pogląd danej społeczności o wolności w obszarze wyznawanych religii oraz różnic światopoglądowych²¹.

²⁰ M. Konopski, D. Mazurek, *Tożsamość terytorialna jako zasób lokalny w powiatowych dokumentach strategicznych województw podlaskiego, mazowieckiego i lubelskiego*, „Studia Obszarów Wiejskich” 45 (2017) 78.

²¹ H. Skorowski, *Dialog podstawą wielokulturowości i wieloreligijności*, „Studia i Rozprawy. Edukacja Humanistyczna” 2 (2017) 11.

ROZDZIAŁ II

W kręgu Przyjaciół z innych Uczelni i Instytucji

Sytuacje społeczne zagrażające godności ludzkiej według społecznego nauczania Kościoła katolickiego

Wstęp

Osoba ludzka i związana z nią godność jest nie tylko dana, ale i zadana z możliwością rozwoju. Godność człowieka wymaga, aby działał on w sposób świadomy i wolny. O ile godność osobowa jest wartością wynikającą z racji bycia osobą, to godność osobista (własna) jest właściwością indywidualną i specyficzną, właściwą każdej jednostce, nadbudowuje się ona poniekąd na godności osobowej. W przeciwieństwie do godności osobowej ta godność podlega zmienności historycznej i społecznej. Jej rozwój zależy od aspiracji jednostki i jej wrażliwości na wartości. Skala wyznawanych wartości oraz stopień ich akceptacji wzmacnia własne poczucie godności nie tylko przez siebie, ale i przez innych. Godność osobista (jej poczucie) może ulec zachwianiu lub utracie, gdy okaże się, że działalność jednostki była manipulowana przez nadrzędny czynnik w imię sprzecznych lub negatywnych wartości i celów przez nią wyznawanych. Aby żyć godnie, trzeba być sobą, zachowywać wierność wobec siebie oraz odnosić się z szacunkiem do drugich¹.

Podstawą społecznego nauczania Kościoła katolickiego jest chrześcijańska wizja człowieka, wskazująca na jego wyjątkową i wrodzoną godność (integralna koncepcja człowieka). Osoba ludzka z jej całą godnością, jako istota rozumna odkrywa prawa życia społecznego i ładu moralnego, w konsekwencji formułuje zasady normatywne odnoszące się do życia indy-

¹ J. Wadowski, *Problem godności człowieka w cywilizacji naukowo-technicznej*, w: *Nauka – etyka – wiara 2011. NEW'11: Konferencja Chrześcijańskiego Forum Pracowników Nauki, Dobieszów 23-26 czerwca 2011*, Warszawa 2011, s. 257-270.

widualnego i społecznego². W nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego godność ludzka jest definiowana w dwóch wymiarach: nadprzyrodzonym (teologicznym) i przyrodzonym (filozoficznym).

W ujęciu teologicznym wskazuje się, że człowiek ma godność, ponieważ został stworzony przez Boga na jego obraz i podobieństwo. Posiadanie tej godności decyduje o podstawowej równości wszystkich ludzi, jest podstawą wrodzonych uprawnień, które nie mogą być przez nikogo zniesione. W porządku naturalnym godność człowieka jest określana przez rozum, wolność i sumienie. Przyrodzona i nadprzyrodzona godność człowieka nie pozwala go traktować jako rzecz, narzędzie czy środek do celu w różnych strukturach społecznych, a prawa z niej wynikające są niezależne od władzy ustawodawczej, państwowej czy międzynarodowej. Przyjęcie religijnej tezy o istnieniu transcendentnej, nadprzyrodzonej rzeczywistości legitymizuje istnienie absolutnej prawdy i uniwersalnych zasad moralnych, legitymizuje bezwzględnie godność osoby ludzkiej. Teza o godności ludzkiej nie załamuje się jednak po odrzuceniu uzasadnień teologicznych.

Godność osobowa jako cecha przysługująca każdemu *homo sapiens*, jest wyrazem człowieczeństwa (godność aksjologiczno-ontologiczna). Przysługuje ona człowiekowi dlatego, że ma on osobową strukturę, że jest osobą. Cechy osobowe człowieka odróżniające go od wszystkich bytów istniejących na ziemi, to rozumność, wolność, poczucie własnej tożsamości, samostanowienie, odpowiedzialność oraz otwartość i skierowanie ku innym. Godność osobowa jest więc wartością wynikającą z racji bycia osobą, jest niezbywalna i nieutralalna, nie jest niczym zagrożona. Człowiek jest celem nadrzędnym, samym w sobie, a nie środkiem czy narzędziem do realizacji jakichś celów. Godność osobowa jest zatem absolutna, o tyle zmienia się w rozwoju historycznym, o ile zmienia się człowiek. Jest ona człowiekowi dana i zadana zarazem, co wskazuje na dynamizm osoby.

Człowiek w swej godności osobowej 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, iż nie może on być zawłaszczony przez żadną instytucję, lecz należy do siebie; nie może być przez żadną inną osobę wykorzystany, ponieważ sam dla siebie jest celem zasadniczym; nie może być przez nikogo reprezentowany w płaszczyźnie moralnej, lecz odpowiada sam za siebie. Biorąc to pod uwagę etyka personalistyczna w odniesieniu do człowieka mówi o jego niepowtarzalnej wartości.

² R. Jusiak, *Pedagogia społeczna Kościoła katolickiego*, Lublin 2013, s. 41.

Z pojęciem osoby w ścisłej relacji stoi zatem kolejna prawda, którą jest przekonanie o najwyższej i niepowtarzalnej wartości osoby określanej terminem <godność osobowa>. Tylko w odniesieniu do człowieka jako osoby można mówić o godności. Pojęcie to zawiera treści aksjologiczne. Wyraża kwalifikacje i ocenę, to znaczy przypisywanie wyjątkowej wartości człowieka ze względu na doniosłość stanowiącego go tworzywa ontycznego”³.

Godność osobowa człowieka oznacza jego wyjątkową i najwyższą wartość. Tej transcendentnej godności nikt nie może go pozbawić, ani on sam nie może się jej zrzec. Wszyscy są równi w swej godności (niezrównana godność). Z podstawowej rzeczywistości ontycznej wyrastają inne wartości. Henryk Skorowski wskazuje tu na personalizizm, który określa, definiuje i zabezpiecza takie funkcjonowanie życia społecznego, aby osoba ludzka była zawsze uszanowana w swej niepowtarzalnej godności, a dalej na solidarność (jej istotą jest jedność i wspólnotowość), miłość (jedynie właściwa relacja człowieka do człowieka), sprawiedliwość (jej istotą jest bezwzględne poszanowanie praw drugiego człowieka) i wolność (jedynie właściwy sposób istnienia i bytowania człowieka). Tych wartości szczegółowych nie da się zrozumieć bez odwołania się do wartości fundamentalnej, jaką jest człowiek w swej godności. Ich zakwestionowanie wystawiałoby na niebezpieczeństwo samą godność osoby. Wartość człowieka rozstrzyga o jakości współczesnego świata społecznego⁴.

Oprócz godności osobowej wymienia się jeszcze godność osobistą, osobowościową i społeczną. Człowiek poprzez swoje działania aktualizuje potencjalności swojej własnej natury, kształtuje swoją godność osobowościową (dążenie do doskonałości, zwłaszcza moralnej) i godność osobistą (poczucie godności własnej i godności innych osób). Ludzie reprezentują różne poziomy godności, co wiąże się z jakością moralną ich osobowości. W odniesieniu do jednej i drugiej możemy mówić o różnego rodzaju deformacjach, będących zakwestionowaniem godności ludzkiej. Naruszenie godności występuje wtedy, gdy bez uzasadnionych podstaw, zwłaszcza w obecności osób trzecich, traktuje się drugiego człowieka negatywnie i wyraża się o nim w sposób poniżający⁵.

W ujęciach psychologicznych i socjologicznych godność jest w pewnym sensie funkcją kształtowania się świadomości, można ją odpowiednio udo-

³ H. Skorowski, *Spór o prawa człowieka*, w: *Spór o człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*, red. J. Nagórny – J. Gocko, Lublin 2004, s. 139-153.

⁴ H. Skorowski, *Świat i jego problemy. Niepokoje aksjologiczne współczesnego świata*, w: *Świat i jego problemy*, red. H. Skorowski, Warszawa 2015, s. 10.

⁵ A. Lekka-Kowalik, *Godność podmiotów edukacyjnych*, w: *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. K. Chałas – A. Maj, Radom 2016, s. 385.

skonalać, rozwijać, kształtować i dopełniać. „Poczucie godności w ujęciu psychologicznym spełnia funkcje motywacyjne oraz integrujące. Pobudza ono osobę do działania oraz integruje jej funkcje niezależnie od jej doświadczeń przykrych czy przyjemnych, pozytywnych lub negatywnych, pomaga w afirmacji życia niezależnie od warunków, w jakich jednostka się znajduje. Poczucie godności spełnia rolę stymulatora rozwojowego w kierunku powinności i wartości etycznych oraz sensu życia. Psychologiczne aspekty godności wiążą się z potrzebami uznania, wartości, szacunku, samorealizacji”⁶. Poczucie godności jest zmienne, relatywne, podlega indywidualnemu rozwojowi, może być i faktycznie jest często zagrożone w rozmaity sposób.

Godność osobista odnosi się do poczuć i świadomości podmiotowej. Jest poczuciem wartości własnej, pewnym doświadczeniem wewnętrznym, które można by określić jako swoisty element samowiedzy. Takie poczucie godności kształtuje się i ujawnia w relacjach międzyludzkich. Poczucie godności wiąże się z odczuciem granic, jakie człowiek wyznacza sam sobie w interakcji i jakie wyznacza partnerowi interakcji. Nie wszystko, co koliduje z godnością osobową, narusza jednocześnie godność osobistą, i nie wszystko, co narusza godność osobistą, jest sprzeczne w takim samym stopniu z godnością osobową⁷. Godność osobista (własna) jest szczególną właściwością jednostki ludzkiej. Człowiek posiada ją wtedy, gdy ma poczucie szacunku dla samego siebie. Z poczucia godności wynikają decyzje i działania wyrażające najgłębsze cele, pragnienia i dążenia.

Poczucie godności byłoby do pewnego stopnia zawieszona w próżni, gdyby nie miało odniesienia do czegoś, co jest w człowieku, co domaga się uznania i szacunku. Poczucie godności jest zmienne, podlega indywidualnemu rozwojowi, jest do pewnego stopnia relatywne. Jest ono związane z kształtowaniem się stabilnej struktury swojego „ja”, tożsamości i samoświadomości. To poczucie podmiotowej tożsamości i jej respektowanie jest relatywne. Wynika ono zarówno z różnej treści i zakresu aspiracji jednostki do podmiotowości, jak i z historycznej zmienności przyjmowanego systemu znaczeń, a więc treści tego co godne lub niegodne. I jedno i drugie jest związane z zewnętrznymi warunkami życia człowieka. Relatywność godności osobistej dotyczy nie tylko jednostek, ale i całych grup społecznych. Większe lub mniejsze poczucie godności, związane często z rolą społeczną, określa się mianem honoru⁸.

⁶ Cz. Cekiera, *Psychoprofilaktyka uzależnień oraz terapia i resocjalizacja osób uzależnionych. Metody – programy – modele – ośrodki – zakłady – wspólnoty*, Lublin 1999, s. 287.

⁷ Cz. Bartnik, *Przesłanie personalistyczne*, „Nasz Dziennik” 238 (2019) 7.

⁸ A. Dylus, *Godność człowieka: fundament wartości europejskich*, „Teologia i Człowiek” 3 (2004) 12.

Poczucie godności może być inspiracją do ofensywności. Człowiek o wysokim poczuciu godności nie pozwala się poniżyć, broni zacięcie swojego honoru, jak i honoru swojej grupy. Żadna zniewaga nie może pozostać bez odpowiedzi, nieugięte broni się przed zewnętrzną presją, co stanowi – w mniemaniu takiej jednostki – warunek zachowania własnej godności. Tak odczuwana i przeżywana godność w grupie, ze swoimi, staje się niekiedy pogardą dla innych, obcych. Wyrosła na bazie etyki indywidualistycznej „ideologia godności”, podtrzymująca w jednostce lub w grupie poczucie własnej godności, daleka jest od ewangelicznego ideału pokory, przeciwnie, prowadzi niejednokrotnie do zawyżonej samooceny, do zarozumiałości i pychy⁹.

W znaczeniu społecznym godność ludzka jest odnoszona do warunków i sytuacji, w jakich człowiek żyje i działa (godność jako wartość społeczna). Jedne z tych warunków dają człowiekowi szansę optymalnego rozwoju, inne przyczyniają się do pomniejszenia jego godności, niekiedy do zniewolenia człowieka, do rezygnacji z uznawanych wartości dla innych mniej ważnych, wreszcie do totalnej demoralizacji, pozbawiającej możliwości realizacji właściwych potrzeb ludzkich. W pluralistycznym i globalizującym się świecie współczesnym rola sytuacji współczesnych w kształtowaniu postaw i zachowań godnościowych wydaje się wzrastać. W moralności godnościowej zakłada się, że utrata godności jest zła, a w niektórych przypadkach zasługuje na daleko idące potępienie.

Mówiąc o godności jako wartości społecznej mniej podkreślamy momenty poczuć psychicznych wierności sobie, bardziej zaś zwracamy uwagę na warunki społeczne, w których poczucie godności może być kształtowane, rozwijane lub naruszane. Pojęcie godności i jego treść operacjonalizujemy przez odniesienie do kontekstu ponadjednostkowego (społecznego). Postawy i zachowania godnościowe człowieka są tu wyznaczane nie tyle przez czynniki osobowościowe, ile raczej przez uwarunkowania sytuacyjne o charakterze społecznym, wywierające bezpośredni lub pośredni wpływ. Godność człowieka przejawia się najwyraźniej w sytuacjach zagrożenia, a jej probierzem są niebezpieczeństwa i trudy, szczególnie w sytuacjach granicznych, kiedy dochodzi do radykalnego zakwestionowania godności, do egzystencji poniżej godności¹⁰. Godność jest specyficzną wartością osoby ludzkiej, stanowi podstawę okazywania jej szacunku, stanowi źródło i kryterium moralności¹¹.

⁹ Tamże, s. 15; O. Štefaňak, *Wartości moralne maturzystów słowackich na przykładzie diecezji spiskiej*, Lublin 2013, s. 281-294.

¹⁰ A. Grzegorzczak, *W poszukiwaniu ukrytego sensu. Myśli i szkice filozoficzne*, red. R. Grzegorzczakowa, Lublin 2018, s. 458-476.

¹¹ B. Chyrowicz, *Etyka jako filozoficzny namysł nad moralnością*, w: *Etyka zawodu psychologa*, red. J. Brzeziński i in., Warszawa 2017, s. 36.

W niniejszym opracowaniu zwracamy uwagę na sytuacje społeczne zagrożające godności ludzkiej we współczesnych społeczeństwach, także w społeczeństwie polskim. Uwzględniamy szczególnie te sytuacje, które są wskazywane w społecznym nauczaniu Kościoła katolickiego. Można je ująć hasłowo w następujący sposób: godność osoby ludzkiej a życie ludzkie, godność ludzka a rodzina, godność ludzka a praca, godność ludzka a polityka, godność ludzka a środki społecznego przekazu, godność osobowa osób niepełnosprawnych i inne. W nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego analizuje się różne dziedziny ludzkiego życia, w których godność ludzka jest respektowana lub zagrożona. Wybieramy do dalszej analizy tylko dwa typy sytuacji, związane z rodziną i pracą ludzką.

Jeżeli nawet te analizy przejawów braku godności nie doprowadzą nas do stworzenia jednolitej teorii godności, to wzbogacą bez wątpienia naszą wiedzę na ten temat. Mamy tu do czynienia ze swoistą „procedurą negatywną” ustalania tego, czym jest godność¹², czyli poprzez analizę różnorodnych sytuacji, w których człowiek może utracić swoją godność i ją rzeczywiście traci. Ostatecznym źródłem sytuacji zagrażających godności osoby ludzkiej jest sam człowiek, ze swoją skłonnością do zła, egoizmu, poszukiwania własnej korzyści, lekceważenia zasad moralnych itp. Kościół katolicki wypowiada się na temat określonych sytuacji ludzkich (indywidualnych i wspólnotowych, narodowych i międzynarodowych), formułuje prawdziwy *corpus doktrynalny*, który pozwala analizować zjawiska społeczne, oceniać i wskazywać kierunki właściwego rozwiązania problemów (CA 5). Warunki społeczno-kulturowe, gospodarcze i polityczne mogą promować godność ludzką, mogą być także w opozycji do niej. Sytuacje zagrożenia czy degradacji człowieka pozwalają lepiej zrozumieć, czym jest godność osoby ludzkiej.

Godność ludzka a rodzina

W rodzinie jednostka uczy się postępować zgodnie z wartościami, które nie są zależne wyłącznie od jej własnego uznania. „Są to wartości: życie (także nie narodzone), wzajemne poszanowanie i zyczliwość, wolność i sprawiedliwość, prawdomówność i wzajemna wierność, troska o drugą osobę i gotowość ofiary, zaangażowanie i praca wszystkich dla wspólnego dobra, łączącego się z tym słusznego rozkazywania i prawdziwego posłuszeństwa,

¹² A. Kojder, *Godność*, w: *Fundamenty dobrego społeczeństwa. Wartości*, red. M. Bogunia-Borowska, Kraków 2015, s. 53.

koniecznego dla istnienia społecznego autorytetu. Człowiek odczuwa te wartości i uczy się ich najpierw w rodzinie. Tworzą one wartości ludzkie we właściwym sensie tego słowa, ponieważ odpowiadające im postawy i sposoby zachowań są decydujące dla życia godnego człowieka i samorealizacji człowieka”¹³.

Rodzice i inni wychowawcy, przyjmujący aksjomat godności osoby ludzkiej, tworzą warunki sprzyjające odkrywaniu i internalizowaniu przez wychowanków wielu innych wartości. Rodzice, których niezbywalnym prawem jest wychowanie i wykształcenie dzieci, mają prawo określania tego, jak będą kształcić i wychowywać swoje dzieci. Mają też prawo oczekiwać skutecznej pomocy ze strony społeczeństwa i państwa, by mogli wypełniać w sposób właściwy swoje zadania. Uznanie i nabyte poszanowanie tych praw zabezpiecza pełny i spokojny rozwój osoby ludzkiej, dla społeczeństwa staje się źródłem nadziei na lepsze jutro¹⁴. Człowiek doświadcza swojej godności w rodzinie i poprzez rodzinę.

W *Liście do Rodzin z okazji Roku Rodziny 1994 roku* Jan Paweł II podkreślił, że człowiek jest dobrem wspólnym rodziny w sposób najbardziej konkretny, jedyny i niepowtarzalny, nie tylko jako człowiek, jako jednostka w ludzkiej wielości, ale jako „ten człowiek”. Bóg Stwórca powołuje go do istnienia dla niego samego. „Wraz z zaistnieniem rozpoczyna się też dla niego «wielka przygoda» życia, która korzenie swoje zapuszcza w rodzinie. «Ten człowiek» – to w każdym przypadku *osoba zasługująca na afirmację ze względu na swą ludzką godność*. Godność właściwa osobie wyznacza jego miejsce wśród ludzi, przede wszystkim wyznacza jego miejsce w rodzinie. Rodzina jest bowiem – bardziej niż jakakolwiek inna społeczność – środowiskiem, w którym człowiek może bytować «dla niego samego» poprzez bezinteresowny dar z samego siebie. Pod tym względem pozostaje ona społecznością niezastąpioną i niezastępowalną: jest «sanktuarium życia»”¹⁵.

Rodzina jest wspólnotą osób, najmniejszą komórką społeczną, instytucją podstawową dla każdego społeczeństwa i dla Kościoła. W niej człowiek się rodzi i wzrasta do życia naturalnego i duchowego, w niej dokonuje się rozwój moralny dzieci i młodzieży. „Nasze zdrowie moralne zależy od istnienia bliskiego związku z pewnego rodzaju grupą, zwykle składającą się z naszej rodziny, sąsiadów i innych przyjaciół. To poprzez wymianę myśli i uczuć

¹³ J. Messner, *Główne zasady nauki społecznej Kościoła*, tł. M. Maliszewska, „Chrześcijaнин w Świecie” 15/1 (1983) 15.

¹⁴ Cz. Rychlicki, *Godność osoby ludzkiej podstawą porządku społecznego* (KDK 12-22, 27), „Miesięcznik Pastorski Płocki” 64/3 (1979) 121.

¹⁵ „L’Osservatore Romano” 15/3 (1994) 12-13.

z tą grupą standardy dobra i zła nabierają dla nas realnego sensu. Kiedy przenosimy się do innego miasta czy do innego kraju, czy trafiamy do innej klasy społecznej, powszechnym rezultatem jest częściowa izolacja moralna i atrofia sensu moralnego”¹⁶.

Rodzina jest podstawowym elementem społeczeństwa, jest grupą społeczną o istotnym znaczeniu w zakresie wychowania¹⁷. W niej dokonuje się nie tylko biologiczna reprodukcja. Odpowiada ona w znacznej mierze za kondycję psychospołeczną swoich członków, a nade wszystko za przekaz wartości i norm. Od przykładu rodziców zależy w dużej mierze fizjonomia moralna dzieci. Kształtuje się ona pod wpływem stylu relacji, jakie są budowane wewnątrz rodziny i poza nią. Rodzina jest pierwszą szkołą życia, a formacja moralna w niej otrzymana decyduje o przyszłym rozwoju osoby. Jest ona środowiskiem, w którym człowiek uczy się bliskiego porozumiewania się, i podmiotem, który komunikuje wartości, jest wspólnotą porozumiewającą się.

Według społecznego nauczania Kościoła katolickiego rodzina nie jest dla człowieka strukturą drugorzędną i zewnętrzną, krępującą jego rozwój i dynamikę wewnętrzną. Wprost przeciwnie, jest uprzywilejowanym środowiskiem, które pobudza rozwój potencjału osobowego i społecznego, wpisane w istotę człowieka. Jakikolwiek odsuwanie rodziny na dalszy plan, a zwłaszcza jej destrukcja, musi oznaczać niszczenie autentycznej substancji społecznej. Niebezpieczne dla rodziny są zwłaszcza różnego rodzaju przejawy ideologicznej kolonizacji rodziny. Podczas audiencji generalnej w Watykanie w dniu 21 stycznia 2015 roku Papież Franciszek przestrzegał przed nowymi formami kolonizacji ideologicznej, które stanowią zagrożenie dla tożsamości rodziny i jej misji¹⁸.

Jan Paweł II wskazywał na wielkość i zadania rodziny we współczesnym świecie, ale i na zagrożenia, zwłaszcza w kilku ostatnich dekadach XX wieku. W warunkach coraz powszechniejszej sekularyzacji i panującego hedonizmu próbuje się wymazać ze świadomości człowieka prawdy chrześcijańskie dotyczące rodziny, m.in. odmienność i komplementarność płci, wierność małżeńską, poszanowanie dla życia we wszystkich fazach jego istnienia. Neguje się niezastąpioną wartość rodziny opartej na małżeństwie, proponuje się fałszywe alternatywy dla rodziny oraz żąda się ich uznania przez prawodawstwo państwowe. Zdecydowane stanowisko Jana Pawła II

¹⁶ P.A. Sorokin, *Ruchliwość społeczna*, tł. J. Słomczyńska, Warszawa 2009, s. 508.

¹⁷ A. Rynio, *Wychowanie młodzieży w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 2001, s. 176-190.

¹⁸ „L'Osservatore Romano” 36/2 (2015) 31.

w kwestiach związanych z moralnością małżeńsko-rodzinną wywoływało krytykę nawet w niektórych kręgach kościelnych. Stanowisko Kościoła uznaje się za zbyt rygorystyczne, nieodpowiadające wymogom nowoczesności, kształtujące przede wszystkim moralność grzechu i moralność winy.

W rodzinie kształtuje się poczucie godności osobistej i dokonują się procesy uspołecznienia. W adhortacji *Familiaris consortio* Jan Paweł II zaznaczył: „W społeczeństwie wstrząsanym i rozbitym przez napięcia i konflikty, wynikające z gwałtownego ścierania się różnych indywidualizmów i egoizmów, dzieci powinny nabyć nie tylko poczucie prawdziwej sprawiedliwości, która jedyna prowadzi do poszanowania godności osobistej każdego człowieka, ale także i tym bardziej poczucie prawdziwej miłości, jako postawy szczerzej troski i bezinteresownej służby wobec innych, a zwłaszcza najbardziej potrzebujących. Rodzina jest pierwszą i podstawową szkołą uspołecznienia: w niej, jako we wspólnocie miłości, uczynienie z siebie daru jest prawem, nadającym kierunek i warunkującym wzrost” (FC 37).

W adhortacji *Familiaris consortio* wymienia się kilka objawów obrazy godności kobiety. „Nastawienie to rodzi bardzo gorzkie owoce, jak pogardę dla mężczyzny i kobiety, niewolnictwo, ucisk słabszych, pornografię, prostytucję – zwłaszcza w formie zorganizowanej – i wszelkie najrozmaitsze dyskryminacje spotykane na polu wychowania, na polu zawodowym, przy wynagrodzeniu za pracę itp. Oprócz tego, jeszcze dzisiaj, przetrwały w dużej części naszego społeczeństwa liczne formy upokarzającej dyskryminacji, które przeważnie obrażają i godzą w niektóre zwłaszcza kategorie kobiet, jak na przykład mężatki bezdzietne, wdowy, kobiety żyjące w separacji, rozwiedzione oraz samotne matki” (FC 24).

W analizie sytuacji rodziny we współczesnym świecie wskazuje się na aspekty pozytywne i negatywne. Do pierwszych należą m. in. żywsze poczucie wolności osobistej, zwrócenie większej uwagi na jakość relacji międzyosobowych w małżeństwie, podkreślanie godności kobiety, odpowiedzialne rodzicielstwo, troska o wychowanie dzieci, świadomość potrzeby zacieśniania więzów między rodzinami celem niesienia wzajemnej pomocy materialnej i duchowej, pełniejsze odkrycie posłannictwa kościelnego właściwego rodzinie i jej odpowiedzialności za budowanie bardziej sprawiedliwego społeczeństwa. Wśród aspektów negatywnych będących objawami degradacji niektórych podstawowych wartości wymienia się: „błędne pojmowanie w teorii i praktyce niezależności małżonków we wzajemnych odniesieniach; duży zamęt w pojmowaniu autorytetu rodziców i dzieci; praktyczne trudności, na które często napotyka rodzina w przekazywaniu wartości; stale wzrastająca liczba rozwodów, plaga przerywania ciąży, coraz

częstsze uciekanie się do sterylizacji; faktyczne utrwalanie się mentalności przeciwnej poczęciu nowego życia” (FC 6). U podstaw negatywnych objawów leży skażone pojęcie i przeżywanie wolności jako autonomicznej siły, utwierdzającej w dążeniu do osiągnięcia własnego egoistycznego dobra, niezrządkiem przeciwko innym.

Kościół katolicki podkreśla w małżeństwie i rodzinie równą godność i odpowiedzialność kobiety i mężczyzny. Równość ta realizuje się w szczególności we właściwym małżeństwie i rodzinie dawaniami się drugiemu współmałżonkowi i dawaniami się obojgu dzieciom. Uzasadnienie godności mężczyzny i kobiety jest teologiczne. Stwarzając człowieka „mężczyzną i niewiastą” Bóg obdarza godnością osobową w równej mierze mężczyznę i kobietę, ubogacając ich w niezbywalne prawa i odpowiedzialne zadania właściwe osobie ludzkiej. Kościół z kolei stara się popierać, w miarę możliwości, równość ich praw i godności dla dobra wszystkich: rodziny, społeczeństwa i Kościoła. Orędzie chrześcijańskie o godności kobiety jest często kwestionowane przez uporczywe nastawienie, traktujące kobiety nie jako osoby, lecz jako rzecz, jako przedmiot „kupna – sprzedaży”, będący na usługach egoistycznego interesu i samozadowolenia. Pierwszą ofiarą takiej mentalności jest kobieta (FC 22-24).

Kościół katolicki głosi nieustannie prawdę o transcendencji osoby ludzkiej i piętnuje z tego powodu wszelkie odchylenia od moralności chrześcijańskiej i ludzkiej. W posynodalnej adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa* z 2003 roku Jan Paweł II zwraca uwagę na następujące zjawiska naruszające godność osoby ludzkiej:

a) Promując godność kobiety i podkreślając jednakową godność mężczyzny i kobiety, „Kościół nieustannie zabiera głos, by potępić niesprawiedliwości i przemoc w stosunku do kobiet, gdziekolwiek i w jakichkolwiek okolicznościach do tego dochodzi. Domaga się on, by było rzeczywiście stosowane prawo chroniące kobietę i by zostały podjęte skuteczne środki przeciwko upokarzającemu wykorzystywaniu kobiet w reklamie handlowej oraz przeciwko plądze prostytucji; wyraża życzenie, aby wkład matki w życie domowe – tak samo jak wkład ojca – cieszył się uznaniem, również w formie wynagrodzenia ekonomicznego, jako udział w budowaniu dobra wspólnego” (EE 43).

b) Naruszenie godności osoby ludzkiej Jan Paweł II dostrzega szczególnie w relacjach małżeńskich. „Liczne czynniki kulturowe, społeczne i polityczne przyczyniają się bowiem do coraz bardziej widocznego kryzysu rodziny. Godzą one w różnej mierze w prawdę i godność osoby ludzkiej, przy czym podają w wątpliwość – wypaczając ją – samą ideę rodziny. Wartość niero-

zerwalności małżeństwa jest coraz bardziej lekceważona; żąda się prawnego uznania związków faktycznych oraz zrównania ich z prawomocnym małżeństwem; próbuje się akceptować wzorce związku dwóch osób, w których różnica płci nie odgrywa istotnej roli” (EE, nr 90). W kontekście obrony praw małżeństwa i rodziny mówi się o „kulturze śmierci” i o aborcji jako haniebnym przestępstwie¹⁹.

Spośród wielu sytuacji zagrażających godności człowieka wskażemy jeszcze na kilka akcentowanych w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego. Pierwsza z nich dotyczy dzieci. *„Sytuacja dużej części dzieci w świecie jest daleka od zadowalającej ze względu na brak warunków, które przyczyniają się do ich pełnego rozwoju pomimo istnienia specyficznego międzynarodowego narzędzia prawnego, mającego chronić prawa dziecka, które wiąże prawie wszystkich członków wspólnoty międzynarodowej. Chodzi o warunki związane z brakiem opieki medycznej, odpowiedniego odżywiania, domu i możliwości otrzymania minimum szkolnej formacji. Nierozwiązane pozostają ponadto niektóre poważne problemy: handel dziećmi, praca nieletnich, zjawisko <dzieci ulicy>, angażowanie dzieci w konflikty zbrojne, małżeństwa dziewczynek, wykorzystywanie dzieci w handlu materiałami pornograficznymi, także za sprawą najnowocześniejszych i najbardziej wyrefinowanych narzędzi komunikacji społecznej. Niezbędne jest zwalczanie, na płaszczyźnie międzynarodowej, naruszania godności chłopców i dziewczynek, wykorzystywanych seksualnie przez osoby oddające się pedofilii i zwalczanie wszelkiego rodzaju przemocy, jakiej ulegają te najbardziej bezbronne ludzkie istoty”* (KNSK 245).

O zagrożeniach godności ludzkiej można mówić w odniesieniu do wybranych kategorii ludzi, np. dzieci, młodzieży, małżonków, dziadków, osób starszych itp. W „Konwencji o Prawach Dziecka” Organizacji Narodów Zjednoczonych z dnia 20 listopada 1989 roku Państwa – Strony uznały w Preambule, że „zgodnie z zasadami zawartymi w Karcie Narodów Zjednoczonych uznanie wrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości oraz pokoju na świecie. Mając na uwadze, że ludy Narodów Zjednoczonych potwierdziły w Karcie swą wiarę w podstawowe pra-

¹⁹ Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* z 1988 roku zauważył, że powszechne – skądinąd słuszne – wystąpienia w obronie praw ludzkich, takich jak prawo do opieki lekarskiej, do mieszkania, do pracy, do założenia rodziny i kultury, są złudne i fałszywe, jeżeli nie występuje się w obronie prawa do życia, które jest pierwszym i podstawowym prawem osoby ludzkiej oraz warunkiem wszystkich innych jej praw (CL 38).

wa człowieka oraz w godność i wartość jednostki ludzkiej i postanowiły sprzyjać postępowi społecznemu oraz osiągnięciu lepszego poziomu życia w warunkach większej wolności”. W Konwencji mówi się, że dzieci mają szczególne prawa do troski i pomocy do pełnego i harmonijnego rozwoju swojej osobowości. Dziecko powinno się wychowywać w środowisku rodzinnym, w atmosferze szczęścia, miłości i zrozumienia, w duchu pokoju, godności, tolerancji, wolności, równości i sprawiedliwości. Ze względu na swoją niedojrzałość fizyczną oraz umysłową dziecko wymaga szczególnej troski i opieki, w tym właściwej ochrony prawnej, zarówno przed jak i po urodzeniu²⁰.

W literaturze przedmiotu można znaleźć wiele informacji o różnych przejawach marginalizacji dzieci. Stają się one ofiarami przez trudną sytuację rodzinną, szkolną, przez niekorzystne miejsce zamieszkania. Dziecko w pierwszej kolejności poznaje skutki niekorzystnych warunków związanych z biedą, bezrobociem, brakiem wykształcenia, bezradnością wychowawczą rodzin, a także różnych przypadków losowych. Bieda i problemy socjalne dotyczą przede wszystkim rodzin wielodzietnych. Niedostatek ekonomiczny i niski status społeczno-zawodowy rodziny określa biografie edukacyjne polskich dzieci. „Bieda dziecka jest krzywdą, przynosi dziecku często smutek i wstyd. Niszczy wartość dziecka, ogranicza jego potencjał rozwojowy, łamie prawa małego człowieka, a co najważniejsze – godzi w wartość i godność dziecka. Odziera je z dziecięcych znamion radości, bezpieczeństwa, możliwości poznania i osvajania się ze światem”²¹.

Zagrożenia godności dziecka są wielorakie, najbardziej dramatyczne są one w okresie wojen, bezprawia społeczno-politycznego. Dziecko staje się wtedy ofiarą polityki i przemocy. Według niektórych badaczy także aborcja jest naruszeniem praw dziecka. Ustawy aborcyjne funkcjonują w większości krajów współczesnego świata, od bardzo liberalnych, dopuszczających aborcję na życzenie, do mniej liberalnych, dopuszczających aborcję tylko w określonych okolicznościach²².

²⁰ *Prawa człowieka. Wprowadzenie. Wybór źródeł*, red. K. Motyka, Lublin 2004, s. 186-187; M. Feliksiak, *Przemoc domowa wobec dzieci*, w: *Współczesna polska rodzina*, red. M. Bożewicz, Warszawa 2019, s. 108-120.

²¹ B. Smolińska-Theiss, *Godność dziecka – odkrywana, zdobywana, niszczone*, „Horyzonty Wychowania” 5/9 (2006) 162; M. Omyła-Rudzka, *Przemoc i konflikty w domu*, w: *Współczesna polska rodzina...*, s. 94-107.

²² L. Dyczewski, *Obrona praw człowieka bez przemocy*, w: *Godność osoby ludzkiej w społeczeństwie i gospodarce*, Fs. F.J. Mazurek, red. S. Fel – M. Wódka, Lublin 2014, s. 122.

Papież Franciszek wielokrotnie apelował o wszechstronną walkę przeciwko wykorzystywaniu nieletnich w sferze seksualnej, a także i w innych dziedzinach. Paradoksalne jest to, że tymi, którzy dopuszczają się wykorzystywania, czyli przemocy fizycznej, seksualnej czy emocjonalnej, są przede wszystkim rodzice, krewni, mężowie nieletnich żon, trenerzy, wychowawcy. Miejscem przemocy jest nie tylko dom, ale także dzielnica, szkoła, ośrodki sportowe, i niestety, także środowiska kościelne. W przemówieniu na spotkaniu poświęconym ochronie nieletnich w dniu 24 lutego 2019 roku Papież Franciszek podkreślił: „Z przeprowadzonych w ostatnich latach badań zjawiska seksualnego wykorzystywania nieletnich wynika również, że rozwój sieci internetowej i mediów przyczynił się do znacznego zwiększenia liczby przypadków wykorzystania i przemocy *online*. Pornografia szybko rozprzestrzeniła się na całym świecie za pośrednictwem Internetu. Plaga pornografii przybrała rozmiary przerażające, wywierając szkodliwy wpływ na psychikę i na relacje między mężczyznami a kobietami, a także między nimi a dziećmi. Zjawisko to ciągle narasta. Niestety, przedmiotem bardzo znacznej części produkcji pornograficznej są nieletni, których godność jest w ten sposób poważnie raniona. Badania w tej dziedzinie – co jest bardzo smutne – pokazują, że dzieje się to w sposób coraz bardziej gwałtowny i okrutny. Dochodzi do tego, że skrajne akty wykorzystywania nieletnich, są zlecane i śledzone na żywo przez Internet”²³.

Współcześnie nasilają się różnego rodzaju postawy i zachowania ubliżające godności człowieka, dziecka, młodego człowieka, dorosłego i starszego człowieka, wynikające z nastawień pragmatycznych, pewnego oportunistycznego i koniunkturalistycznego, instrumentalnego traktowania człowieka. Niektóre postawy i zachowania antygodnościowe mają szeroki zakres społeczny. W związku z tym rodzą się ważne zadania przed rodziną, szkołą, Kościołem, mediami tradycyjnymi i nowoczesnymi, dotyczące podejmowanych działań wychowawczych wspomagających i kształtujących w wychowaniu poczucie godności własnej i szacunek dla godności innych ludzi. Zadaniom tym służy wychowanie w godności, poszanowanie, afirmacja i obrona godności²⁴. Nie możemy godzić się z istnieniem bardzo wielu krzywdzących sytuacji naruszających godność osoby ludzkiej, lecz powinniśmy troszczyć się o umacnianie szacunku dla człowieka i jego godności.

²³ „L'Osservatore Romano” 40/3 (2019) 23.

²⁴ J. Izdebska, *Dziecko – Dzieciństwo – Rodzina. Wychowanie rodzinne. Kategorie pedagogiki rodziny w perspektywie pedagogiki personalistycznej*, Białystok 2015, s. 30.

Godność osoby ludzkiej a praca

Według katolickiej nauki społecznej godność ludzka jest podstawą systemu gospodarczego, który powinien tę godność respektować i umacniać. Gospodarka rynkowa o charakterze społecznym jest nie tylko projektem ekonomicznym, ale i moralnym odpowiadającym wyzwaniu poszanowania godności ludzkiej. „Rozwój człowieka jest priorytetem i to człowiek, a nie ekonomiczne zyski stoją w centrum skonstruowanego przez nich modelu. Gospodarka musi być więc dopasowana do człowieka, a nie odwrotnie. Przebijająca się na pierwszy plan idea humanizmu oznacza sprzeciw wobec produktywności kosztem poniżenia godności człowieka, a postulaty prawdziwego rozpoznania hierarchii wartości uetyczniają działania gospodarcze. Nie ma tu zysków kosztem człowieka, gdyż to on stoi na szczycie wszelkich hierarchii”²⁵.

Godność pracy ludzkiej można ukazać poprzez wskazania rangi jej podmiotu i sprawcy. Podmiotem i sprawcą pracy jest osoba ludzka posiadająca godność. W aspekcie antropologicznym godność pracy wyraża się w tym, że jest ona aktem osoby, czyli bytu podmiotowego, uzdolnionego do działania rozumnego i wolnego. Osoba panuje nad własną sprawczością, podporządkowuje ją sobie, praca zaś jest przejawem rozumności człowieka, jego wolności oraz poczucia obowiązku wykonywania pracy. Praca wyróżnia go od reszty stworzenia jako podmiot panujący nad światem, ale nie w sensie absolutnym, lecz relacyjnym.

Papież Jan Paweł II wyrażał obawy, by w pracy, poprzez którą materia doznaje uszlachetnienia, człowiek sam nie doznawał pomniejszenia swej godności. „Wiadomo przecież, że pracy można także na różny sposób używać przeciwko człowiekowi, że można go karać obozowym systemem pracy, że można z pracy czynić środek ucisku człowieka, że można wreszcie na różne sposoby wyzyskiwać pracę ludzką, czyli człowieka pracy. To wszystko przemawia na rzecz moralnej powinności łączenia pracowitości jako cnoty ze społecznym ładem pracy, który pozwoli człowiekowi w pracy bardziej «stawać się człowiekiem», a nie degradować się przez pracę, tracąc nie tylko siły fizyczne (co do pewnego stopnia jest nieuniknione), ale nade wszystko właściwą sobie godność i podmiotowość” (LE 9).

²⁵ S. Fel, *Gospodarka rynkowa w społecznej nauce Kościoła katolickiego*, w: *Socjologia ekonomiczna*, red. W. Morawski, Warszawa 2018, s. 160; M. Łuczak, *Urząd w czasach twitera. Pastoralno-teologiczne studium nauczania abp. Józefa Kupnego*, Kielce 2018, s. 88-98.

W encyklice *Laborem exercens* z 1981 roku Jan Paweł II podjął m.in. zagadnienie godności pracy, charakteryzując pracę jako wartość moralną. Praca – zgodnie z wolą Stwórcy – umożliwia człowiekowi osiągnięcie właściwego „panowania” w świecie widzialnym. Praca jest powołaniem powszechnym, jest dobrem człowieka, ale dobrem trudnym. Nie jest to dobro tylko „użyteczne” czy „użytku”, ale dobro „godziwe”, czyli odpowiadające godności człowieka, wyrażające tę godność i ją pomnażające. „Praca jest dobrem człowieka – dobrem jego człowieczeństwa – przez pracę bowiem człowiek *nie tylko przekształca przyrodę*, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także *urzeczywistnia siebie* jako człowiek, a także poniekąd *bardziej staje się człowiekiem*” (LE 9). Praca jest nie tylko wyrazem człowieczeństwa człowieka, ale poprzez aktualizowanie różnorodnych ludzkich potencjalności prowadzi do udoskonalenia się samego człowieka.

Człowiek potwierdza swoją podmiotowość – stwierdził Jan Paweł II w przemówieniu do przedstawicieli władz państwowych w dniu 8 czerwca 1987 roku na Zamku Królewskim w Warszawie – m.in. poprzez pracę, gdy staje się gospodarzem w swoim domu. Dla życia społecznego jest ważne, aby człowiek nie stracił zaufania do swojej pracy, aby nie odczuwał zawodu, jaki ta praca mu sprawia, aby w niej i poprzez nią był on sam afirmowany jako człowiek, jego rodzina, jego przekonania. Zarówno cała ekonomia, jak i praca jest dla człowieka, a nie człowiek dla pracy, nie człowiek dla ekonomii. Tylko wtedy, gdy człowiek ma poczucie swojej podmiotowości, gdy praca i ekonomia są dla niego, wówczas i on jest dla pracy i dla ekonomii. Człowiek jest jednak zawsze pierwszy²⁶.

Podkreślił to jeszcze dobitniej Jan Paweł II w homilii w czasie mszy św. odprawianej w Gdańsku dla świata pracy w dniu 12 czerwca 1987 roku. Praca nie może być nigdy i nigdzie traktowana jako towar, bo człowiek nie jest towarem, ale musi być podmiotem. Praca otwiera w życiu społecznym cały wymiar podmiotowości człowieka, a także podmiotowość społeczeństwa złożonego z ludzi pracujących. W związku z pracą trzeba widzieć wszystkie prawa człowieka i wszystkim czynić zadość. W pracę człowiek wchodzi poprzez całe swoje człowieczeństwo i całą swoją podmiotowość. Za pracę ludzką trzeba zapłacić i równocześnie za pracę człowieka nie sposób zapłacić samą zapłatą. Człowiek jako osoba jest nie tylko wykonawcą, lecz jest współtwórcą dzieła, które powstaje na warsztacie pracy. Ma on zatem prawo do stanowienia również o tym warsztacie. Sprawiedliwe relacje między

²⁶ Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. 1979. 1983. 1987. 1991. 1995. 1997. 1999. 2002. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 384.

pracą a płacą nie da się nigdy dostatecznie określić, jeśli nie wyjdzie się od człowieka jako podmiotu pracy²⁷.

Źródeł godności i wartości pracy nie należy szukać w samym rodzaju wykonywanych działań, lecz w wymiarze podmiotowym. Podstawą wartości pracy jest sam człowiek jako podmiot pracy. Niezależnie od tego, czy mówimy o pracy fizycznej czy umysłowej, twórczej czy odtwórczej, kierowniczej czy wykonawczej, praca w każdej z tych postaci zasługuje na szacunek. Za każdą pracą stoi zawsze żywy podmiot, czyli osoba ludzka. Stąd praca bierze swoją wartość i godność. Praca nie tylko nosi znamię człowieka, ale w pracy człowiek odkrywa sens swojej egzystencji; we wszelkiej pracy pojętej jako ludzka działalność, bez względu na to, jaki jest jej konkretny charakter. Zawiera ona podstawowy wymiar ludzkiego bytowania, z którego życie ludzkie jest zbudowane na co dzień, z którego czerpie właściwą sobie godność. Dla każdego i dla wszystkich praca jest środkiem do zapewnienia życia, życia ich rodzin i realizacji ich podstawowych wartości. Jest ona także drogą prowadzącą do lepszej przyszłości, drogą postępu, drogą nadziei (Przemówienie Jana Pawła II na 68 Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy w dniu 15 czerwca 1982 roku)²⁸.

Człowiek jako osoba musi mieć szansę realizowania swoich możliwości, możliwość „bycia bardziej” człowiekiem. Każdy musi być traktowany zgodnie ze swą godnością ludzką. Praca jest dla człowieka a nie człowiek dla pracy – głosi Kościół katolicki – i podkreśla, że podstawowym wymogiem uznającym w pełni jego godność jest to, aby mógł ze swej pracy czerpać konieczne i wystarczające środki do godnego podłożenia swej odpowiedzialności w rodzinie i w społeczeństwie. Człowiek nie jest nigdy zwykłym narzędziem produkcji (Homilia Jana Pawła II w Recife w Brazylii podczas mszy św. dla pracujących na roli w dniu 7 lipca 1980 roku)²⁹. Praca ludzka nie jest towarem, a także nie może być urynkowiona jak towar. Podobnie sukces osiągnięty za pomocą środków niemoralnych przekreśla wartość pracy.

Osoba ludzka stanowi pierwsze i ostateczne kryterium przy planowaniu zatrudnienia. Jan Paweł II apelował w tym kontekście o solidarność z pracą, która stanowi wyższy motyw we wszelkich poszukiwaniach rozwiązań i otwiera nowe pole dla ludzkiej pomysłowości i wielkoduszności. Solidarność jest kluczem do problemu zatrudnienia, tak na szczeblu narodowym, jak

²⁷ *Tamże*, s. 493.

²⁸ *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, red. M. Radwan – L. Dyczewski – A. Stanowski, Rzym – Lublin 1987, s. 290-293.

²⁹ *Tamże*, s. 152.

i międzynarodowym. Wszyscy muszą pomóc w kształtowaniu odpowiednich struktur ekonomicznych, technicznych, politycznych i finansowych, których bezwzględnie wymaga ustanowienie nowego społecznego porządku solidarności. Droga solidarności świata pracy jest otwarta i dynamiczna, oparta o koncepcję pracy ludzkiej, która w godności osoby ludzkiej, zgodnie z mandatem otrzymanym od Stwórcy, dopatruje się pierwszego i ostatecznego kryterium swojej wartości³⁰. To sam człowiek jest pierwszą podstawową wartością pracy, a zatem także jej godności.

Nadrzędnym celem każdej pracy jest sam człowiek. Dzięki niej powinien on udoskonalać swoją osobowość. Praca może jednak prowadzić także do deprecjacji człowieka, a nawet jego degradacji. Powinna być ona pojmowana jako aktywność, która nie niszczy człowieczeństwa osoby, ale je wspomaga, powinna być w służbie człowieka a nie odwrotnie³¹. Nie znaczy to jednak, że swoje człowieczeństwo człowiek realizuje tylko podczas pracy. Swoje głębsze zainteresowania możemy urzeczywistniać także po pracy, czy poza nią. Człowieczeństwo jest afirmowane w różnych sytuacjach życiowych oraz w kontekstach społecznych. Godność pracy ludzkiej nie może być oderwana od godności człowieka, wynika ona z godności człowieka pracującego³². Praca wymaga uznania jej wymiaru humanistyczno-personalistycznego, gdyż człowiek jest podmiotem pracy, jej wykonawcą i ostatecznym celem³³. To właśnie godność człowieka jest podstawą porządkującą i najogólniejszą wartością oraz normą ładu społecznego także tego związanego z pracą ludzką.

Wiele naruszeń godności osoby ludzkiej można odnotować w środowiskach pracy zawodowej. Nie do zaakceptowania jest sytuacja bezrobocia, zwłaszcza wśród młodzieży, której nie udaje się wejść na rynek pracy. Także ubóstwo jest związane z brakiem pracy. Nie udziela się biednym i ubogim prawdziwej pomocy, jeżeli nie mogą oni znaleźć pracy i tym samym swojej godności. W społeczeństwach z dominacją rynku i władzy przybywa wykluczonych i odrzuconych, zarówno wśród młodych, jak i dorosłych. Jan Paweł II bardzo często podkreślał, że praca jest dla człowieka, a nie na odwrót. W pracy wyraża się społeczny wymiar godności. „Praca jest dla rodziny,

³⁰ Tamże, s. 297-299.

³¹ P. Donati, *Praca dziełem osoby*, tł. T. Żeleźnik, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze i dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 15/4-5 (2005) 639.

³² W. Furmanek, *Humanistyczna pedagogika pracy. Charakterystyka dyscypliny naukowej*, Rzeszów 2013, s. 385; B. Sztumska – J. Sztumski, *Człowiek w świecie wartości*, Katowice 2002, s. 52-74.

³³ S. Kowalczyk, *Elementy społecznej nauki Kościoła*, Lublin 2017, s. 40.

bo praca jest dla człowieka (a nie na odwrót) – a właśnie rodzina i przede wszystkim rodzina jest miejscem właściwym człowieka. Jest środowiskiem, w którym on się poczytna, rodzi i dojrzewa – środowiskiem, za które bierze najpoważniejszą odpowiedzialność, i w którym się na co dzień sprawdza – jest środowiskiem jego ziemskiego szczęścia i ludzkiej nadziei” (Homilia podczas mszy św. na stadionie Liberati w Terni w dniu 19 marca 1981 roku)³⁴.

Bezrobocie jest plagą społeczną. Kościół katolicki przypomina, że praca ludzka jest dobrem, za które jest odpowiedzialne całe społeczeństwo. Przypomina też kryteria etyczne, które powinny przyświecać kierowaniu gospodarką i rynkiem, aby na centralnym miejscu był zawsze człowiek. Jan Paweł II podkreśla, że Europa jako wspólnota ludów i osób, nie może podporządkowywać się wyłącznie prawom rynku, ale powinna stanowczo angażować się w obronę godności człowieka, również w relacjach grupowych i społecznych (EE 87). Postęp gospodarczy powinien przynosić korzyści wszystkim, bez różnych form wyzysku, zwłaszcza w odniesieniu do kobiet i dzieci.

Z zagadnieniem pracy łączy się także kwestia postępu technologicznego. Z jednej strony rozwój technologiczny pozwolił rozwiązać niektóre problemy, które do niedawna były nie do pokonania, ale z drugiej pojawiły się nowe zagrożenia i trudności gorsze od poprzednich. Ryzyko polega na tym, że to, co „uda się zrobić”, przesłania kwestie „kto robi” i „dla kogo to robi”. W przemówieniu do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii „Pro Vita” w dniu 25 lutego 2019 roku Papież Franciszek zauważył: „System technokratyczny oparty na kryterium skuteczności nie odpowiada na najgłębsze pytania, które zadaje sobie człowiek; i jeśli z jednej strony nie można się obejść bez jego zasobów, to z drugiej narzuca on swoją logikę tym, którzy z nich korzystają. A przecież technika jest charakterystyczną cechą ludzkiej istoty. Nie należy jej pojmować jako siły jej obcej i wrogiej, lecz jako produkt jej pomysłowości, za której pomocą zaspokajają życiowe potrzeby, swoje i innych. Jest to zatem typowo ludzki sposób zamieszkiwania w świecie. Jednakże dzisiejsza ewolucja możliwości technicznych rodzi niebezpieczny rodzaj urzeczona: zamiast dostarczać ludzkiemu życiu narzędzia pozwalające polepszyć opiekę nad nim, ryzykuje się, że życie zostanie podporządkowane logice urządzeń, które decydują o jego wartości. Ten przewrót nieuchronnie wywoła negatywne skutki – maszyna nie ogranicza się do tego, że sama się prowadzi,

³⁴ „L' Osservatore Romano” 2/3 (1981) 4-5.

ale ostatecznie będzie prowadzić człowieka. Ludzki umysł zostaje tym samym sprowadzony do racjonalności oderwanej od efektów, która nie może być uważana za godną człowieka”³⁵.

W tym kontekście Papież wspomina o tzw. „sztucznej inteligencji”, wykonującej użyteczne zadania służebne, która może jednak stwarzać realne zagrożenia. Tzw. „inteligentnym maszynom” przypisuje się zdolności typowe dla człowieka. „Musimy lepiej zrozumieć, co znaczą w tym kontekście inteligencja, sumienie, uczuciowość, intencjonalność afektywna i niezależność postępowania moralnego. Sztuczne urządzenia, które naśladują ludzkie zdolności, w rzeczywistości są pozbawione cech człowieka. Należy o tym pamiętać, by ukierunkować regulacje dotyczące ich wykorzystania, a także same badania, w stronę konstruktywnej i zrównoważonej interakcji między istotami ludzkimi i najnowszymi modelami maszyn. One rozpowszechniają się bowiem w naszym świecie i przeobrażają radykalnie krajobraz naszej egzystencji. Jeśli będziemy potrafili respektować te punkty odniesienia w konkretnym działaniu, nadzwyczajne możliwości nowych wynalazków będą mogły przenieść korzyści każdej osobie i całej ludzkości”³⁶.

Praca wykonywana we właściwy sposób i we właściwych warunkach jest do pewnego stopnia wyrazem człowieka, potwierdzeniem jego człowieczeństwa. Człowiek tworzy pracę i przez nią tworzy siebie, tworzy siebie we wspólnocie z innymi. Praca jest więc także wyrazem międzyludzkiej komunikacji, współistnienia i współdziałania ludzi, pozostaje ona na służbie dobra wspólnego i staje się podstawowym dobrem ludzkich wspólnot. Z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej prawo człowieka do pracy jest bezpośrednim wyrazem jego godności, jest po prostu konsekwencją natury człowieka. Praca jest dla każdego człowieka wielkim dobrem, często dobrem trudnym (*bonum arduum*). Jest ona nie tylko dobrem użytecznym, ale także – i przede wszystkim – dobrem godziwym, tzn. wyrażającym wartości ludzkie i je pomnażającym.

Jeżeli osoba ludzka jest twórcą i celem życia gospodarczego, w tym i pracy ludzkiej, to trzeba ją tak kształtować, by potwierdzać i chronić te wartości. Człowiek występuje w roli podmiotu gospodarczego, gdy wolność konkretyzuje się jako inicjatywa, przedsiębiorczość i kreatywność, a rozumność natury ludzkiej jako racjonalność ekonomiczna, zdolność przewidywania itp. Godność człowieka jest podstawową wartością i najogólniejszą nor-

³⁵ „L’ Osservatore Romano” 40/3 (2019) 35.

³⁶ *Tamże*, s. 36.

mą ładu społeczno-ekonomicznego³⁷, a praca ludzka ma nie tylko wymiar ekonomiczny i społeczny, ale ma także swoją wartość etyczną i religijną³⁸. W wielu systemach religijnych pojęcie godności człowieka wiązano z pracą, a to, co jest pracą godną a co jej zaprzeczeniem, było kwestią o znaczeniu fundamentalnym³⁹. Bezrobocie i związane z nim ubóstwo jest sprzeczne z godnością ludzką.

Godność człowieka domaga się takiego porządku gospodarczego, którego celem nie jest wyłącznie zysk, ale człowiek i zaspokojenie jego potrzeb materialnych i duchowych oraz ustalenie takich relacji między kapitałem a pracą, w których priorytet zajmuje praca. W procesach produkcji człowiek powinien być traktowany jako cel, a nie jako środek do celu. Równość wszystkich ludzi w godności domaga się także nie tylko korzystania z wytworzonych dóbr kultury, ale także uczestnictwa w tej kulturze. Wreszcie z godności osoby ludzkiej wynikają wszystkie prawa człowieka: wolnościowe (pierwsza generacja), społeczne (druga generacja) i solidarnościowe (trzecia generacja). Integruje ona cały system praw człowieka⁴⁰. W aspekcie prawnym godność ludzka jest źródłem należnych każdemu człowiekowi praw i wartości, których poszanowanie i ochrona jest zadaniem każdej władzy społecznej⁴¹.

Uwagi końcowe

Fundamentalny charakter godności osoby ludzkiej sprawia, że pojęcie to można odnosić do wszystkich postaw i działań człowieka. Osoba ludzka jako wartość sama w sobie jest tak cenna, że nie wolno jej nigdy używać jako środka do celu. Jest ona celem samym w sobie. Ta wartość zobowiązuje do traktowania z szacunkiem każdej osoby ludzkiej, z afirmacją i miłością. Wszyscy ludzie są obdarzeni taką samą godnością i posiadają taką samą wartość, niezależnie od barier uniemożliwiających wykorzystanie zdolności umysłowych. Nikt nie może być wykorzystany jako środek do celu, nawet jeżeli tym celem miałyby być dobrobyt czy postęp całej wspólnoty. Człowieka

³⁷ F. Kampka, *Antropologiczne i społeczne podstawy ładu gospodarczego w świetle nauczania Kościoła*, Lublin 1995, s. 53-54.

³⁸ Cz. Strzeszewski, *Praca ludzka. Zagadnienie społeczno-moralne*, Lublin 1978.

³⁹ A. Wachowiak, *Chrześcijańska etyka pracy*, Poznań 2006, s. 10-11.

⁴⁰ F.J. Mazurek, *Spoleczno-prawne konsekwencje zasady godności osoby ludzkiej*, „Chrześcijanin w Świecie” 21/6 (1989) 4-5.

⁴¹ J. Krukowki, *Godność ludzka*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, Lublin 2019, kol. 858.

w perspektywie jego godności jako wartości fundamentalnej należy zawsze cenić, nigdy i pod żadnym pozorem nie można go czynić środkiem do innych – choćby bardzo ważnych – celów.

Sytuacje zagrażające godności osoby ludzkiej są szczegółowo prezentowane w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego. Dotyczą one zarówno życia politycznego, jak i gospodarczego, społecznego i kulturalnego. Wszystkie dziedziny życia ludzkiego powinny być oceniane ze względu na ludzką godność według tego, czy jest ona respektowana i należyście chroniona⁴². Wszystko to, co narusza godność ludzką, co sprowadza drugiego człowieka do roli przedmiotu i narzędzia, należy odrzucić jako naruszenie prawa Bożego. W ujęciu teologicznym mówi się o uznaniu i respektowaniu, a nie o przyznawaniu człowiekowi jego godności. Człowiek posiada ją raz na zawsze, bez jakichkolwiek ograniczeń i w sposób nieodwracalny. Źródłem godności człowieka jest Bóg, który stworzył go na swój obraz i podobieństwo. Nikt nie musi i nie może tej godności człowiekowi przyznawać ani odbierać. Jan Paweł II apelował bardzo często o życie godne osoby ludzkiej, o życie na miarę tego, kim jest człowiek⁴³.

Podczas audiencji wigilijnej dla Polaków w Auli Pawła VI w dniu 24 grudnia 1993 roku Jan Paweł II podkreślił, że Kościół troszczy się o to, aby każdy człowiek miał poczucie właściwej sobie godności i aby tym poczuciem kierował się także w stosunku do wszystkich swoich bliźnich, zarówno na polskiej ziemi, jak i na całym świecie. Chrystus jest pierwszym fundamentem godności człowieka, jest pierwszym fundamentem jego niezbywalnych praw, począwszy od prawa do życia od pierwszej chwili poczęcia⁴⁴. Kościół katolicki w swoim społeczno-moralnym nauczaniu podkreśla godność małżeństwa i rodziny, godność kobiety, godność dziecka, godność osób starszych, godność osób pracujących, godność osób bezrobotnych czy wykluczonych i zmarginalizowanych społecznie, godność osób uwięzionych, uchodźców i migrantów, ubogich i głodnych, niepełnosprawnych, chorych, cierpiących i umierających, uciśnionych i prześladowanych itd. Chce przywracać godność tym, którzy zostali jej pozbawieni.

⁴² J. Kupny, *Podstawowe zasady życia społecznego*, w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel – J. Kupny, Katowice 2007, s. 82; W. Świątkiewicz, *Dobro człowieka zasadą kultury. Refleksje wokół ogłoszonej przez Jana Pawła II „kwestii kulturowej”*, w: *Trwale wartości w zmieniającym się społeczeństwie w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, red. W. Świątkiewicz, Katowice 1997, s. 31-40.

⁴³ A. Szostek, *Godność człowieka i szacunek dla życia w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Starzenie się z godnością*, red. S. Steuden – M. Stanowska – K. Janowski, Lublin 2011, s. 27.

⁴⁴ „L' Osservatore Romano” 15/2 (1994) 13.

Upominając się o godność każdego człowieka, o godność różnych grup społecznych i kategorii ludzi, Kościół katolicki podkreśla, że bez podstawowej świadomości norm moralnych życia ludzkiemu i godności człowieka – w sensie empirycznym – grozi rozkład i zniszczenie. Wychowanie człowieka do wartości progodnościowych jest bez wątpienia bardzo ważnym zadaniem Kościoła we współczesnych społeczeństwach. Będzie on głosił ludziom normy moralne i ukazywał ich niezmiennie fundamenty, aby pomóc im w odkrywaniu i umacnianiu wartości etycznych w życiu osobistym i społecznym. „Kościół może wnieść niezastąpiony i niepowtarzalny wkład w integrację społeczeństwa i budowanie duchowej jedności Europy poprzez ukazywanie prawdy na temat przyrodzonej i nadprzyrodzonej godności osoby ludzkiej. Tak ujęta wizja godności osoby ludzkiej ma ogromne znaczenie dla właściwego i nieredukcjonistycznego spojrzenia na człowieka. Od poprawnej koncepcji człowieka, jak to podkreśla katolicka nauka społeczna, zależy bowiem poprawna koncepcja porządku społecznego”⁴⁵.

Przejawy degradacji godności ludzkiej oraz wartości życia ludzkiego stały się we współczesnym świecie, także i w społeczeństwie polskim, bardziej subtelne, a tym samym bardziej niebezpieczne⁴⁶. To, co uwłacza godności ludzkiej i co ją poniża, oraz to, co ją wyraża i umacnia, jest ze społecznego punktu widzenia sprawą dyskusyjną. Opisywane w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego sytuacje z życia ekonomicznego, zawodowego, politycznego, jak i z relacji międzyludzkich, w których naruszana jest godność ludzka, mogą być przydatne dla socjologów badających konkretne kształty tych naruszeń godności w społeczeństwach współczesnych. Dotyczą one m.in. napięć i konfliktów w świecie relacji międzyludzkich naznaczonych indywidualizmem i pragmatyzmem oraz sprzeczności między poszanowaniem godności osoby ludzkiej a dążeniem do sukcesu ekonomicznego, zawodowego, społecznego czy politycznego.

Spółczeństwo godnościowe potrzebuje godnie postępujących ludzi, dobre społeczeństwo nie będzie istnieć bez dobrych ludzi. Należy akcentować potrzebę stałej troski wszystkich środowisk wychowawczych o właściwe

⁴⁵ H. Muszyński, *Wkład Kościoła w kształtowanie przyszłej Europy*, w: *Symposium o solidarności rodziny narodów Europy (14 maja 2001 roku Galeria Malarstwa Polskiego na Zamku w Lublinie)*, red. T. Styczeń – S. Majdański – C. Ritter, Lublin 2001, s. 71-72.

⁴⁶ M. Rembierz, *Pedagogia miłosierdzia jako wyjście na aksjologiczne pogranicza i egzystencjalne peryferia - wyzwania dla myśli religijnej i refleksji pedagogicznej. O uczeniu się i nauczaniu papieża Franciszka*, w: *Paideia – drogą do uniwersalizmu w wychowaniu*, red. L. Pawelski – B. Urbanek, Szczecinek 2016, s. 255-257.

warunki sprzyjające afirmacji osoby ludzkiej w jej godności. „Wychowanie młodych ludzi jest zadaniem wszystkich wspólnot chrześcijańskich i całego społeczeństwa. Naszym obowiązkiem jest ukazać im istotne wartości, aby byli odpowiedzialni za samych siebie i przyczyniali się do kształtowania społeczeństwa” (Przemówienie Jana Pawła II do uczestników sympozjum na temat „Wyzwania edukacji” w dniu 3 lipca 2004 roku)⁴⁷. Wszyscy powinni przyczyniać się do budowania świata na miarę godności człowieka, w którym chciałoby się żyć i działać.

Empiryczna socjologia moralności bada przede wszystkim społeczne wymiary godności, w tym także warunki jej zachowania w społeczeństwie. Wskazuje szczególnie na sytuacje moralnie degradujące człowieka. Zagrożenia i utrata godności mają swoje źródło zarówno w nas samych, jak i w postępowaniu innych ludzi oraz w różnych sytuacjach społecznych. Obszar sytuacji społecznych zagrażających godności ludzkiej jest bardzo rozległy i nie został on dostatecznie opisany w naukach społecznych. Sprawa jeszcze bardziej się komplikuje, gdy socjolog bada wewnętrzne poczucia godnościowe. W tym przypadku należy liczyć się z tym, że niektóre z tych poczuc mogą być i faktycznie są prawidłowe, inne nieprawidłowe, że możliwe są błędy i iluzje. U niektórych ludzi może występować deficyt poczucia godnościowych, a nawet ich brak. Wchodzimy tu już w sferę wartościowania, od którego całkowicie nie uda się socjologowi zdystansować.

W przyszłych badaniach społecznych należałoby znacznie poszerzyć obszar sytuacji, poniżających człowieka lub naruszających jego godność⁴⁸. Chodzi tu z jednej strony o jakość udziału w życiu społecznym (człowiek jako podmiot życia społecznego, a nie pozory udziału w kierowaniu sprawami wspólnymi, traktowanie człowieka jako sprawnie funkcjonującego elementu w maszynie społecznej, manipulowanie informacją, wymuszanie zeznań i oświadczeń, ograniczanie lub naruszanie prawa do prywatności życia itp.), z drugiej zaś strony o jakość zachowań codziennych (mordercza i nieinteresująca praca, łapówkarstwo, korupcja, spekulacja, terrorizm, ubóstwo, kontakty czysto formalne w trakcie załatwiania różnych spraw itp.).

Sfera zagrożeń dla godności ludzkiej w stosunkach międzyludzkich i w kontekstach sytuacyjnych o charakterze instytucjonalnym jest bardzo

⁴⁷ „L' Osservatore Romano” 25/11-12 (2004) 23.

⁴⁸ J. Urban, *Miejsce godności w hierarchii realizowanych wartości szkoły w opiniach nauczycieli szkół dla mniejszości i większości ze środowisk wielokulturowych krajów Grupy Wyszehradzkiej*, w: *Disputationes quodlibetales XX. Důstojnost' človeka a jeho budúcnost'*, red. P. Dancák – R. Šoltés, Prešov 2017, s. 87-104.

rozległa i wciąż niedostatecznie opisana, także tych zagrożeń, które wiążą się ze światem dynamicznie rozwijających się nowych mediów (np. Internet). W centrum naszej refleksji i naszych działań praktycznych musi być wytrwale stawiana niezbywalna i nieodłączna godność każdej istoty ludzkiej. Wydaje się, że we współczesnym świecie powoli narasta świadomość konieczności kształtowania etycznych podstaw rozwiązywania kwestii społecznych⁴⁹.

⁴⁹ „Socjologia była dawniej nauką badającą systemy społeczne; obecnie powinna określić się w inny sposób, jako nauka badająca walki, jakie aktorzy społeczni prowadzą w obronie swych wolności i praw na miarę swoich możliwości jako podmiotów”. A. Touraine, *Myśleć inaczej*, tł. M. Byliniak, Warszawa 2011, s. 266.

SYLWIA JASKUŁA
AKADEMIA NAUK STOSOWANYCH W ŁOMŻY
ORCID ID: 0000-0003-2033-5097
LESZEK KORPOROWICZ
UNIwersytet Jagielloński
ORCID ID: 0000-0002-5890-5991

Prawa międzykulturowe

Wstęp

W jednej z najbardziej analitycznych prac skoncentrowanych na problemie antropologii człowieka i cywilizacji współczesnej zatytułowanej „Katolicka nauka społeczna wobec aksjologicznych dylematów współczesnego świata”, ks. prof. Henryk Skorowski wskazał na niedostrzeganą choć fundamentalną cechę integralności rozumienia praw człowieka w nauczaniu św. Jana Pawła II:

„W nauczaniu Jana Pawła II odnajdujemy trzy generacje praw: wolnościowe, społeczne i solidarnościowe. Papież jednak bardzo mocno akcentuje ich jedność i integralność (...). W ten sposób można mówić, że Jan Paweł II głosi tzw. koncepcję integralnych praw człowieka (...). Trudno bowiem mówić o ochronie praw człowieka w jego godności bez np. odpowiedniej egzystencji, bez posiadania pracy będącej źródłem utrzymania człowieka, bez własności będącej podstawą bytu, bez dostępu do dóbr kultury (...). Jest to o tyle istotne, iż niejednokrotnie we współczesnej rzeczywistości uważa się, że jedynie prawa wolnościowe służą zabezpieczeniu godności osobowej człowieka (...). W pojęciu integralności koncepcji praw człowieka proponowanej przez Jana Pawła II, kryje się zatem przeświadczenie, że wszystkie generacje praw stanowią w istocie nierozdzielalną jedność, są niepodzielne i tak samo ważne, mimo zachodzących między nimi różnic”¹.

¹ H. Skorowski, *Katolicka nauka społeczna wobec aksjologicznych dylematów współczesnego świata*, Warszawa 2015, s. 15.

Wskazanie, iż nie tylko wolnościowe, a w praktyce oznacza to indywidualistyczne oraz egotyczne aspekty praw człowieka, stanowią ważną ich część, prowadzi do odkrycia znaczenia praw do relacji międzyludzkich i międzykulturowych jako przejawu ich integralności. Powiązane jest to z atrybutem ich solidarnościowego dopełniania pełnego sensu i zakresu ich funkcji. W osobowym byciu jednostki zawierają się bowiem wartości interakcyjne, które muszą być traktowane jako immanentny komponent holistycznie pojmowanych praw człowieka. Problem ten musi być szczególnie ostro postrzegany w dobie współczesnych procesów globalizacyjnych, nasilenia przemieszczania i wymieszania kultur, ich mobilności, rosnącej jako ich skutek różnorodności oraz różnego rodzaju relacji zarówno wewnątrz poszczególnych kultur, jak i pomiędzy nimi.

„Z pełną odpowiedzialnością można mówić – pisze w innym miejscu książki Skorowski – o historycznej jedności Europy. Była to jednak jedność nie na zasadzie unifikacji i uniformizmu, ale jedność przy zachowaniu i poszanowaniu określonej płaszczyzny różnorodności (...)”².

Interakcyjne i relacyjne aspekty praw człowieka należy więc wydobyć z wielu innych, traktując je jako ważny aspekt – obok będących częścią praw człowieka – praw kulturowych i bezpieczeństwa kulturowego. Określić je możemy prawami międzykulturowymi. Ich rozumienie odnosić należy nie tylko do zasad i powinności w relacjach pomiędzy bytami kulturowymi na tym samym poziomie rzeczywistości, ale i pomiędzy strukturami o różnym szczeblu ogólności, np. osobowym, lokalnym, narodowym.

„W analizie tej kwestii należy wyjść od fundamentalnej tezy, że nie tylko nie ma sprzeczności pomiędzy tym co, co narodowe, a europejskie w sferze społeczności i kultury, ale istnieje pomiędzy tymi rzeczywistościami współegzystencja (...) Wydaje się bowiem jednoznacznie wskazywać, że zaangażowanie człowieka na rzecz tego, co narodowe nie może stać w sprzeczności w jego zaangażowanie w rzeczywistość europejską”³.

Trzeba więc stwierdzić, że w szerokim podejściu do praw człowieka musimy oprócz wspomnianych już praw osobowych uwzględnić zintegrowane z nimi prawa kulturowe, bezpieczeństwo kulturowe jako prawo zarówno do ochrony, jak i rozwoju tożsamości osoby oraz grupy, ale także prawa międzykulturowe. Termin ten jako kategoria pojęciowa nie pojawia się w świadomości społecznej i literaturze problemu. Niemal bezpośrednio wynika jednak z bardzo starych koncepcji prawa narodów (*ius gentium*), określa-

² *Tamże*, s. 239.

³ *Tamże*, s. 349.

jących relacje międzynarodowe oraz relacje wspólnot kulturowych jeszcze w XV-wiecznych traktatach i debatach krakowskiej szkoły prawa międzynarodowego, reprezentowanych na forum międzypaństwowym przez Pawła Włodkowica⁴. Prawa międzykulturowe określają zasady, powinności ale i zagrożenia w relacjach pomiędzy kulturami jako podmiotami życia społecznego. Wiele treści, jakie należy przywołać, wpisane jest także w liczne współczesne deklaracje praw człowieka lub praw kulturowych. Należą do nich m. in. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ z roku 1948 czy tzw. „Fribourg Cultural Rights Declaration” z roku 2007⁵. Polskie korzenie tego typu myślenia są na ogół mało znane, choć w Europie późnego średniowiecza zaistniały wielokrotnie w czasie największego jak na ówczesne czasy Soboru w Konstancji (1414-1418) oraz ówczesnej literaturze polityczno-prawnej⁶.

Współczesne nauki społeczne oraz nauki o kulturze podejmują problem nader często, myląc jednak zagadnienie praw i studiów kulturowych z ich specyfikacją w postaci studiów międzykulturowych oraz stosownie do tego odróżnienia, praw międzykulturowych. Punktem wyjścia jest podkreślana przez Jana Pawła II, ale także Włodkowica i współcześnie Skorowskiego, fundamentalna aksjologia podmiotów kulturowych zbudowana na ich nieredukowanej godności, niezależnie od jej kontekstualnej i środowiskowej percepcji. Podjęcie zagadnienia relacji oraz respektowanych przez nie praw, nie jest ucieczką od prymarnej ontologii świata społecznego w zmienne i relatywne konstruowanie świata według partykularnych wyobrażeń, ulegających często ideologicznym manipulacjom. Prawa międzykulturowe są wszak identyfikowane w stosunkach realnie istniejących bytów i są wynikiem zarówno ich cech obiektywnych, jak i sposobu ich postrzegania uwikłanego w różnorodne sposoby ich redukcji, obrazowania i projektowania.

W niniejszym tekście ograniczymy się do przedstawienia kilku zasad generujących źródła, ale też i cele definiowania praw międzykulturowych

⁴ W. Bajor, *Idee wolności i równości w polskiej kulturze politycznej doby średniowiecza*, w: *Mosty nadziei. Jagiellońskie inspiracje dialogu międzykulturowego*, red. L. Korporowicz – P. Plichta, Kraków 2016, s. 37-58; zob. S. Wielgus, *The Medieval Polish Doctrine of the Law of Nations: Ius Gentium*, Lublin 1989; J. Łucyszyn, *Polska tradycja tolerancji w kontekście kształtowania nowego społeczeństwa*, Kraków 2014.

⁵ A. Porębski, *Jagiellonian Values in the Freiburg Declaration of Cultural Rights*, w: *Jagiellonian Ideas Towards Challenges of Modern Times*, red. L. Korporowicz i in., Kraków 2017, s. 53-66.

⁶ L. Korporowicz, *Polskie korzenie prawa narodów w budowaniu podmiotowości wspólnot kulturowych*, w: *Eseje o niepodległej*, red. R. Wiśniewski, Warszawa 2018, s. 102-129.

w kontekście wyzwań współczesności, a więc zarówno procesów globalizacji, jak i dywersyfikacji kulturowej w świecie narastających interakcji i przemian. Są one wynikiem założeń jakie przyjęto w konceptualizacji międzynarodowego programu „Jagiellońskich studiów kulturowych” realizowanego od roku 2010 w Instytucie Studiów Międzykulturowych Uniwersytetu Jagiellońskiego. W programie tym, postrzeganie zarówno praw kulturowych jak i międzykulturowych jest wynikiem humanistycznej antropologii, która wzorem „humanizmu krakowskiego” wyprzedzającego w sposób pionierski już w wieku XV zasadniczy nurt Humanizmu wieku późniejszego, koncentruje się na trzech rdzennych aksjomatach wszelkich studiów i praw. Po pierwsze, jest to człowiek i człowieczeństwo, po drugie, jest to dialog personalistycznie pojętego człowieka z innymi ludźmi i tworzonymi przez nie wspólnotami, i po trzecie, perspektywa rozwoju jaka pozwala człowiekowi i jego wspólnotom realizować jego cele, przekraczać ograniczenia w osiągnięciu jego powołania i przypisanych mu potencjałów. zarówno w perspektywie doczesnej, jak i transcendentnej⁷.

Aksjomaty praw międzykulturowych

1) Różnorodność globalnego dziedzictwa kultur.

Wszystkie kultury świata, zarówno te, które istnieją współcześnie, jak i te, które istniały w przeszłości, są owocem ogólnoludzkiego dziedzictwa, które obrazuje bogactwo potencjału rozwojowego człowieka, jak i sposobów na które może być ono realizowane.

W zakresie praw międzykulturowych oznacza to, iż punktem wyjścia relacji międzykulturowych musi być wzajemne traktowanie każdej z nich jako wartości. Istnienie poszczególnej kultury wiązać należy z przysługującą jej podmiotowością i wspólnotową godnością, która zredukowana jest tylko wtedy, gdy zasada ta jest łamana. W ten sposób prawa międzykulturowe widzieć należy w szerszym kontekście antropologicznym i aksjologicznym budującym ład międzykulturowy, jako ustawicznie otwartą drogę do odczytywania, ale i rozwijania potencjału człowieczeństwa jaki tkwi w dziedzictwie kulturowym, jak i sposobie jego twórczego wykorzystania, interaktywnego dopełniania i rozwoju⁸.

⁷ B. Szlachta, *Prawa człowieka a prawo naturalne i prawo narodów. Kilka uwag o nauce społecznym Kościola*, w: *Prawa człowieka, prawa narodów*, red. Z. Zarębianka, Kraków 2018, s. 29-54.

⁸ *Multiculturalism and interculturalism: debating the dividing lines*, red. N. Meer – T. Mo-dood – R. Zapata-Barrero, Edinburgh 2018.

2) Endogenne źródła empatii międzykulturowej.

Wzajemny respekt oraz poszanowanie każdej z kultur nie jest możliwe bez analogicznego szacunku do kultury własnej jako źródła empatii w uznawaniu prawa innych. Oznacza to, że odkrywanie twórczych walorów relacji międzykulturowych poprzedzać powinno odkrycie wartości i godności kultur rodzimych.

Pisał o tym w przekonujący sposób jeden z najwybitniejszych analityków polskiej tożsamości narodowej – Leon Dyczewski, który podkreślał, iż takie wartości jak tolerancja, empatia, gościnność, „intymność prywatna”, racjonalność dopełniona uczuciowością, które są ważnym aksjologicznym zapleczem w relacjach międzykulturowych, wyrastają na głębokim poznaniu ich funkcji w środowisku kultury własnej grupy odniesienia⁹. Wbrew pozorom nie jest to nakłanianie do etnocentryzmu, ale poszukiwanie filarów w swoistych mostach wyobraźni, które wyobrażenie, odczuwanie i rozumienie praw międzykulturowych nie mogą opierać o abstrakcyjne hipostazy sztucznego często języka nauki oraz zredukowanej aksjologicznie humanistyki. Redukcja ta przejawia się na przykład w takich terminach jak „humanistyka cyfrowa”, czy „techno-humanistyka”, lub też poprzez sprowadzanie komunikacji międzykulturowej do najprostszych obrazków funkcjonalnych zachowań człowieka.

Prawa międzykulturowe nie abstrahują więc od praw kulturowych, nie stają pod nimi, jak też nie są niczym nie połączonym i zdehumanizowanym ich zlepkiem, jak chcą to uczynić postmodernistyczni futurologi. To bowiem, co stanowi o specyfice tego, co „między” wyrasta z umiejętności wchodzenia w interakcje, rozpoznawania i tworzenia kodów translacji kulturowych, które nie są pogwałceniem lub zignorowaniem wartości rdzennych poszczególnych kultur, ale ich rozumiejącym wartościowaniem i transformacją w sytuacji możliwej integracji¹⁰. Metafora mostu zachowuje swoje heurystyczne walory, ponieważ most nie likwiduje brzegów, a więc tożsamości komunikujących się kultur, umożliwia jednak wymianę i działania wspólnotowe przekraczające ograniczenia lokalne.

3) Prawa międzykulturowe jako przejaw komunikacji i edukacji

Poszerzenie zakresu współczesnej przestrzeni komunikowania sprawia, iż postrzeganie i rozumienie praw międzykulturowych staje się przedmiotem

⁹ L. Dyczewski, *Wartości kulturowe ważne dla polskiej tożsamości*, w: *Tożsamość polska w odmiennych kontekstach*, red. L. Dyczewski – D. Wadowski, Lublin 2009.

¹⁰ B. Grabowska, *Ku tożsamości wzbogaconej – zadanie człowieka żyjącego w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo*, w: *Człowiek pogranicza: wyzwania humanistycznej edukacji*, Fs. J. Nikitorowicz, red. M. Sobecki i in., Białystok 2019, s. 129-137.

kompetencji międzykulturowych wymagających skutecznej edukacji na wszystkich możliwych poziomach.

Jeśli założymy, że ład we współczesnych relacjach międzykulturowych zamieniać ma zasadę reakcji na potrzebę interakcji podmiotów kulturowych, zarówno na poziomie intrapersonalnym, interpersonalnym, międzygrupowym, organizacyjnym i globalnym, to intensyfikacja tego typu kompetencji w świecie kulturowej różnorodności nie jest możliwa bez odpowiedniego przygotowania. Samo istnienie praw, zarówno praw człowieka, praw kulturowych, jak i międzykulturowych, rozpatrywać można na kilka sposobów. Jako praw przynależnych z racji „naturalnej” kondycji człowieka i atrybutu jego człowieczeństwa, upatrując ich źródło w istocie „praw naturalnych”, a więc nieredukowalnej godności i wartości człowieka, ale także jako praw przez niego odkrywanych, ale także tworzonych, deliberowanych, przeobrażanych i deklarowanych. W tym drugim sensie konieczne są działania stymulujące, kształtujące wrażliwość, wyobraźnię i świadomość przedstawicieli każdej z kultur, które wymagają szeroko pojętej edukacji, szczególnie edukacji międzykulturowej¹¹. To ona ukazuje tak fundamentalne cechy interakcyjnie pojmowanej komunikacji jak: wzajemność, wymianę, współzależność, ale przede wszystkim przywoływaną już podmiotowość, sprawczość, intencjonalność oraz wolicjonalność uczestników tego procesu¹². Powstająca w ten sposób kompetencja międzykulturowa to gotowość do podejmowania ryzyka w sytuacjach niepewnych, gotowość do podejmowania wysiłku uczenia się, elastyczność poznawcza, wrażliwość w dostrzeganiu wartości i dziedzictwa kulturowego innych osób i wspólnot, zdolność myślenia perspektywnego.

Tylko w ten sposób odkrywać można, ważną dla praw człowieka trudną do zdefiniowania, ale realną, sferę logotwórczych dynamizmów kultury. Jest to proces obdarzania sensem i celem różnorodnych relacji międzyludzkich. Rozwój i świadoma promocja praw międzykulturowych oddziaływać będzie zwrotnie, inspirując tak formy, jak i treści w obszarze komunikacji międzykulturowej, ułatwiając wzajemne zrozumienie i ponownie generując działania edukacyjne.

4) Kultura jako sumienie cywilizacji.

Współczesna cywilizacja techniczna marginalizuje krąg wartości o charakterze nieutylnym, i jak określała to Antonina Kłoskowska, „warto-

¹¹ J. Nikitorowicz, *Problemy poszukiwania tożsamości w zmiennej i dynamicznej przestrzeni wielokulturowości*, „Politeja. Jęgiellonian Cultural Studies” 20/2 (2012) 62-74.

¹² M. Archer, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, tł. A. Dziuban, Kraków 2013; też, *Kultura i sprawczość*, tł. P. Tomanek, Warszawa 2019.

ści autotelicznych”, szczególnie w obszarze kultury symbolicznej¹³. Prawa międzykulturowe w znacznej części posiadają status wartości autotelicznych i jako takie stanowią o „sumieniu”, czyli potrzebie respektowania bezpieczeństwa aksjologicznego i podmiotowej tożsamości kultur będących w interakcji.

Prawa międzykulturowe same w sobie stanowią nie tyle o kulturze prawnej, co o meta kulturze ładu społecznego globalizującego się świata, jednoznacznie eksponując wagę kulturowego kontekstu zarówno postępu, jak i rozwoju. To drugie wymaga jednak uwzględnienia nie tylko utylitarnych potrzeb poszczególnych wspólnot, ich interesów politycznych oraz wkomponowania w grę odzwierciedlającą panujące stosunki władzy. W ich relacjach dużą, a nawet rosnącą rolę odgrywają komponenty mentalne, potrzeba zachowania godności, obrona tożsamości jako wyraz prawa do samostanowienia a często wyzwolenia się z roli kulturowego wykluczenia i marginalizacji. Sfera kultury, w kontekście której rozumieć należy prawa międzykulturowe, niweluje pozycję cywilizacyjnego wykluczenia i podporządkowania regułom do tej pory dominującym. I chociaż względy ekonomiczne oraz polityczne w dalszym ciągu zachowują swoją wiodącą pozycję, to właśnie problemy kultury stają się ważnym wyznacznikiem relacji międzynarodowych, czego przykładem może być Bliski Wschód, wiele rejonów Azji, ale także europejska Katalonia, Ukraina lub Szkocja.

5) Rewitalizacja tożsamości małych ojczyzn

Paradoksalnym efektem procesów globalizacji jest odkrywanie znaczenia odmienności kulturowych, co prowadzi do ujawnienia wyróżniających, a nawet rdzennych wartości wielu kultur, w tym również kultur lokalnych. Uznanie ich wartości w interakcji kulturowej stać się może najbardziej skuteczną drogą animowania kreatywności, ale także produktywnego współistnienia kultur.

Istnieje wiele badań potwierdzających pozytywne efekty rozwojowe respektowania i wykorzystania dziedzictwa kulturowego bardzo różnych grup społecznych, w umiejętnym procesie integracji i rozwoju kulturowego wspólnot wielokulturowych¹⁴. Procesy kulturowego wykorzenia okazały się destrukcyjne z punktu widzenia możliwości animowania potencjału kulturowego zarówno konkretnych osób, jak i grup społecznych zaangażowanych w tworzenie warunków do współistnienia w środowisku wielokul-

¹³ A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1981; też, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2005.

¹⁴ S. Ozdowski, *Importance of Heritage Languages to Australia's Social and Economic Future*, w: *Jagiellonian Ideas Towards Challenges of Moder Times*, red. L. Korporowicz i in., Kraków 2017, s. 303-318.

turowym. Co więcej rewitalizacja małych ojczyzn okazała się skutecznym przeciwdziałaniem zjawiskom wyalienowania w relacjach z najbliższym, jak i poszerzonym obszarem horyzontem rzeczywistości kulturowej. Z punktu widzenia praw międzykulturowych oznacza to, że tworzenie jakichkolwiek konfiguracji o charakterze między lub transkulturowym nie może odrywać się, niwelować lub marginalizować odniesień do środowiska pierwotnej kulturalizacji, która personalizuje kapitał kulturowy osobowości podstawowej człowieka, oraz jej najbliższego otoczenia. Jego ochrona stanowi o bezpieczeństwie i zachowaniu prawa do „mentalnej otuliny” w spotkaniu z każdym uczestnikiem współczesnego dyskursu kultur¹⁵.

Co istotne rewitalizacja małych ojczyzn w relacjach międzykulturowych nie oznacza koniecznego ich usytuowania w konkretnie wskazanym terytorium¹⁶. W dobie rzeczywistości wirtualnej oraz społeczeństwa sieci, mała ojczyzna jest jedną z ważnych przestrzeni kulturowych, a dokładnie przestrzenią interakcji wartości i znaczeń tworzących spersonalizowane środowisko komunikowania. Ze względu na wymiar wirtualny może być ono bardzo rozległe i terytorialnie rozporoszone¹⁷. Nie zmienia to jego funkcjonalnego znaczenia jakie uwzględnić muszą prawa międzykulturowe w warunkach nasilonych procesów przenikania, mobilności, ale i wymiany pomiędzy wspólnotami ludzkimi współczesnego świata.

Zakończenie

Z pewnością żadna z epok nie cechowała się tak wysokim stopniem mobilności, przenikania i wzajemnego oddziaływania kultur. Niestety procesy te generują wiele konfliktów, a czasami wręcz wojen kulturowych, które są wynikiem braku przygotowania na spotkanie kultur czasami od siebie bardzo dalekich, czasami z kolei podobnych, ale skłóconych asymetryczną historią dominacji, poddaństwa, a nawet ludobójstwa.

Powodowani koniecznością znalezienia pragmatycznych rozwiązań i zredukowania dysfunkcyjnych przejawów interakcji kultur myśliciele wielu

¹⁵ S. Jaskuła, *Bezpieczeństwo kulturowe w świecie hybrydalnym. Aspekty teoretyczne i metodologiczne. Granice tożsamości nauk o bezpieczeństwie. Perspektywa materialna i formalna*, red. T. Kośmider – W. Kitler, Warszawa 2017, s. 202-218; J. Piwowarski, *Nauki o bezpieczeństwie. Kultura bezpieczeństwa i redefinicja środowiska bezpieczeństwa*, Warszawa 2020; H. Mamzer, *Poczucie bezpieczeństwa ontologicznego. Uwarunkowania społeczno-kulturowe*, Poznań 2008.

¹⁶ S. Jaskuła, *New Forms of Mobility in the World of Virtualization and Mediatization of Cultures*, „Politeja” 20/1 (2012) 71-88.

¹⁷ H. Paprocki, *Bezkrę bezprzeznaczony*, Warszawa 2021.

epok usiłują odnaleźć mniej dramatyczny, a nawet twórczy model relacji. Ma on bazować zarówno na obiektywnych możliwościach wzajemnego dopełniania się kultur, jak i na intencjonalnie tworzonych zasadach, które podobnie jak prawa człowieka czy prawa kulturowe normować mogą wielostronne stosunki. Warto zasady te określić analogicznym terminem praw międzykulturowych odwołując się w warstwie merytorycznej do myśli społecznej sięgającej co najmniej średniowiecza, w tym do polskiego dziedzictwa koncepcji „prawa narodów” (*ius gentium*) Pawła Włodkowica w pionierskich traktatach humanizmu krakowskiego początkowego okresu Akademii Krakowskiej.

Współczesne zastosowanie koncepcji praw międzykulturowych jest o tyle palące, gdyż w dobie nowej przestrzeni komunikowania jaką stwarza rzeczywistość wirtualna, mobilność i skala narastającej różnorodności kultur wydaje się nie mieć granic, wdzierając się w najmniejsze komórki życia społecznego, organizacyjnego i duchowego niemal każdej wspólnoty i instytucji. Umiejętność przekształcania tego co dysfunkcjonalne w sytuacji wymieszania kultur, w procesy i potencjały o charakterze transgresyjnym, przekraczającym ich siły destrukcyjne, jest jednym z największych wyzwań cywilizacji ludzkiej. Stąd też potrzeba zarówno odkrycia, jak i wytworzenia zasobu praw międzykulturowych normujących i animujących elastyczne, a może nawet twórcze formy relacji. Nadzieją tego typu poszukiwań jest odkrycie ich sensu pragmatycznego, ale także uhonorowanie wartości autotelicznych, które stanowią o specyfice doświadczeń zachowania godności, podmiotowości i wolności osób oraz wspólnot, pozwalając także odnaleźć rodzaj bezpieczeństwa międzykulturowego, którego tak bardzo świat współczesny potrzebuje. Tak intensywnie dziś stymulowane i znajdujące swoje polityczne i finansowe zaplecze, wojny kulturowe organizują swój marsz przez instytucje, szkoły, organizacje publiczne, a nawet uniwersytety, znajdując wsparcie i strategiczne wręcz instrumentarium w wszelkiego typu mediach. Niestety powoduje to narastającą dehumanizację, polaryzację i dezintegrację społeczną, która niszczy spójność podstawowych struktur życia publicznego, narodowego i środowiskowego.

Tak doświadczane wojny dotknęły współcześnie społeczeństwo polskie, którego polaryzacja kulturowa działa na rzecz osłabienia, a wręcz degradacji podstawowych więzi, niszcząc kondycję moralną społeczeństwa, narodu oraz konkretnych grup społecznych. Sytuacja ta przypomina znane z historii Polski, przedrozbiorowe starania o pozbawienie państwa i narodu jego elementarnej podmiotowości. Formalne deklaracje o umacnianie praw człowieka, w tym praw kulturowych stoją w jawnej sprzeczności z praktyką

faktycznych działań o coraz bardziej zorganizowanej i intencjonalnej formie. Prawa międzykulturowe są w tej sytuacji propozycją zachowania elementarnej spójności organizmu społecznego i ograniczenia patologicznych dewiacji przybierającej formę nowego totalitaryzmu wspieranego społeczną nieświadomością problemu. Kilkadziesiąt lat systematycznych działań minionego ustroju i formacji politycznej spowodowało zanik wrażliwości publicznej, stanu moralności społecznej oraz dbałości o kondycję kultury symbolicznej, języka i dyskursu publicznego, także w obszarze dialogu i kompetencji międzykulturowych¹⁸. Z tych to powodów, to co wspólnotowe uległo takiemu samemu zepsuciu, jak to co międzywspólnotowe, a to co kulturowe, takiej samej destrukcji jak to co międzykulturowe. W obu przypadkach stoimy w obliczu gigantycznej pracy u podstaw, którą skutecznie wyeliminowano przez ostatnie pół wieku, poza niszą edukacyjną społecznej nauki Kościoła.

¹⁸ *Rytualny chaos*, red. M. Czyżewski – S. Kowalski – A. Piotrowski, Warszawa 2010.

DARIUSZ T. WESOŁOWSKI
WYŻSZA SZKOŁA KADR MENEDŻERSKICH
ORCID: 0000-0002-6202-0504

Opieka paliatywna jako etap realizacji polityki senioralnej państwa

Wstęp

Pośród wielu obszarów życia społecznego, w których państwo realizuje swoje powinności wobec obywateli, współcześnie najszybciej rozwija się obszar polityki społecznej. Jej zakres przedmiotowy nie stanowi katalogu zamkniętego i nie jest jednolity, odnaleźć tu można bowiem kwestie edukacyjne, zdrowotne, związane z mieszkalnictwem, służbą zdrowia, rynkiem pracy oraz te, które umownie określa się terminem polityki senioralnej. Przedmiotem poniższych analiz będzie ostatni etap polityki senioralnej, czyli opieka paliatywna. Postawione zostanie pytanie o jej istotę, zaś w dalszej kolejności autor podejmie próbę odpowiedzi na pytanie o właściwe formy tej opieki, o instytucje ją sprawujące oraz o rolę osób, które towarzyszą pacjentom w trudnej drodze ku kresowi życia.

Istota opieki paliatywnej

Myślą przewodnią opieki paliatywnej jest wszechstronna pomoc w okresie przedagonalnym zarówno chorym jak i ich rodzinom. Zakres pomocy sięga od momentu diagnozy nieuleczalnie chorego, aż do jego zgonu. W tym trudnym okresie bliscy zmarłego również mogą liczyć na wsparcie ze strony specjalistów. Dotychczas uważano, że opieka ta zajmuje się tylko pomocą w chorobach nowotworowych oraz AIDS, jednak wraz z postępem medycyny należy mówić o sprawowaniu pieczy w szerszym rozumieniu oraz nad innymi jednostkami chorobowymi.

„Opieka paliatywna (ang. *palliative care*) – nazwa wprowadzona przez Balfoura Mounta, który założył pierwszy oddział medycyny paliatywnej w Montrealu w 1973 roku. Najpowszechniej określana jest jako aktywna i całościowa pomoc niesiona chorym z zaawansowaną, postępującą, źle rokującą chorobą. Podstawowe znaczenie ma zwalczanie trudnego do opanowania bólu i innych objawów somatycznych oraz wsparcie psychologiczne, duchowe i socjalne, łagodzenie cierpień, wspomaganie rodzin w trakcie choroby i po osieroceniu. Głównym celem jest osiągnięcie możliwie najwyższej jakości życia chorych i ich rodzin. Opieka paliatywna szanuje życie, jest przeciwna eutanazji”¹.

W przeszłości uważano, że celem opieki nad chorym paliatywnie jest przede wszystkim sfera duchowa i psychologiczna. Natomiast w teraźniejszości główną ideą jest nacisk na aspekt medyczny, czyli jak najefektywniejsze łagodzenie bólu i cierpienia pacjenta. Ta koncepcja sprawowania opieki jest tylko i wyłącznie zarezerwowana dla nieuleczalnie chorych gdyż we wszystkich innych placówkach medycznych znacznie się różni. Wszelkie przyjęte dotychczas normy obowiązujące w zakładach opieki oraz zaciszu domowym nie pozwalają na zaspakajanie indywidualnych potrzeb pacjentów, natomiast w okresie terminalnym są tolerowane wszystkie potrzeby i życzenia chorych. W tych wyjątkowych sytuacjach zezwala się np. na zapalenie papierosa. Jednakże tylko pod warunkiem, że nie zagraża jego życiu. W celu poprawy jakości życia osób znajdujących się pod opieką placówki lub w domu należy dołożyć wszelkich starań aby pobyt był satysfakcjonujący i komfortowy. Zespół opiekujący się powinien zatroszczyć się o jak najlepsze wypełnienie wolnego czasu chorego, który, zazwyczaj leżąc, ma go bardzo dużo. Aktywność psychiczna chorych pozwala im na czytanie książek, czasopism, branie udziału w warsztatach terapii zajęciowej oraz innych uroczystościach, np. uczestnictwo we Mszy Świętej. Ważnym elementem pracy pracowników medycznych jest podejmowanie wszelkich działań aby zaspokoić aktywizację psychiczną i ruchową pacjentów. W pracy personelu medycznego zdarzają się bardzo trudne w realizacji oraz budzące wątpliwości momenty, tj. przekazywanie informacji o pogarszającym się zdrowiu. Do praw chorego należy jednak świadomość postępującej choroby oraz jej konsekwencji.

Ważnym aspektem jest także uświadomienie rodziny chorego o stanie zdrowia. Bywa to niekiedy bardzo trudne, gdyż najbliżsi nie mogą zaakcep-

¹ U. Kurczewska i in., *Opieka paliatywna w Polsce – wybrane zagadnienia. Część I. Założenia, organizacja i funkcjonowanie opieki paliatywnej*, Wydział Farmaceutyczny Uniwersytetu Medycznego w Łodzi, Łódź 2010, s. 76.

tować odchodzenia bliskiej osoby, często domagają się leczenia za wszelką cenę. Wówczas rola personelu sprowadza się do przekonania najbliższych, iż niektóre działania mogą jedynie przedłużać cierpienie. W filozofii opieki paliatywnej istotnym elementem jest brak przyzwolenia na przyspieszenie śmierci - bez względu na wolę pacjenta. Biorąc pod uwagę wszystkie powyższe aspekty warto odnieść się do Karty Praw Człowieka Umierającego, która mówi o prawie do :

1. „Naturalnej, godnej i świadomej śmierci.
2. Umierania we własnym domu, a jeśli to niemożliwe – nie w izolacji i w osamotnieniu.
3. Rzetelnej informacji o stanie swego zdrowia i udziału w podejmowaniu decyzji dotyczących jego osoby.
4. Zwalczania fizycznego bólu i innych dolegliwości.
5. Troski i pielęgnacji z poszanowaniem jego ludzkiej godności.
6. Otwartego wyrażania swoich uczuć, zwłaszcza na temat cierpienia i śmierci.
7. Swobodnego kontaktu z rodziną i bliskimi.
8. Pomocy psychologicznej i wsparcia duchowego zgodnego ze swymi przekonaniami.
9. Niezgody na uporczywą terapię przedłużającą umieranie.
10. Zapewnienia należnego szacunku dla swojego ciała po śmierci”².

Istota opieki nad nieuleczalnie chorymi oraz cierpiącymi zrodziła się już za czasów starożytnych. Już wtedy istniały różne formy sprawowania pieczy nad schorowanymi. Jednakże dopiero chrześcijaństwo i idea miłości bliźniego nadały temu wymiar instytucjonalny. Do instytucji o charakterze charytatywnym można zaliczyć hospicjum. Powstawały one w na przełomie XI i XII wieku, głównie przy kościołach i klasztorach. Zajmowali się nimi przede wszystkim duchowni oraz świeccy. Pod koniec XIX wieku została opracowana w pełni rozwinięta koncepcja, która była dostosowana do warunków wtedy panujących. Jej autorką była Cicely Saunders, Założyła ona w Londynie kompleksowy ośrodek opieki nad chorymi na raka – Hospicjum św. Krzysztofa. Od momentu założenia owego hospicjum znacznie zmieniło się nastawienie i postawy ludzi do cierpienia i umierania w bólu. Zaraz po powstaniu opieki paliatywno – hospicyjnej rozpowszechniła się także opieka domowa. Wielu umierających wybiera swój dom jako miejsce, w którym chcieliby pożegnać się ze światem. Do ostatniej chwili traktują swoje mieszkanie jako azyl bezpieczeństwa, ciepła i troski ze strony najbliższych. Aby

² M. Górecki, *Prawda umierania i tajemnica śmierci*, Warszawa 2009, s. 236.

zagłębić się bardziej w istotę opieki paliatywnej, należy przyjrzeć się pojęciom powiązanym z tą dziedziną.

Pierwszą z nich jest medycyna paliatywna. „Jest to specjalność lekarska, a zarazem dziedzina medycyny, która zajmuje się opracowywaniem standardów strukturalno organizacyjnych opieki paliatywnej oraz wytycznych postępowania zapewniających jej skuteczność – zwłaszcza w zakresie łagodzenia dolegliwości i zaspakajania potrzeb chorych w stanie terminalnym”³. Następnym terminem, o którym warto wspomnieć, jest leczenie paliatywne, którego zamierzeniem jest zagwarantowanie odpowiedniego leczenia i nadzoru nad umierającym. Należy pamiętać, iż najważniejsze jest zapewnienie lepszego poziomu życia w ostatnich dniach przed śmiercią. Kolejne pojęcie dotyczy okresu terminalnego, który mówi o zaprzestaniu leczenia w momencie, gdy nie ma już innych możliwości leczniczych. Skupić się należy tylko na uśmierzeniu bólu. Ostatnim, najbardziej traumatycznym czasem, jest okres umierania (agonalny), który występuje krótko przed zgonem. Pacjent nie ma już kontaktu ze światem zewnętrznym, a jego narządy obumierają.

W dzisiejszych czasach znaną prekursorką opieki nad cierpiącymi była Matka Teresa z Kalkuty, która założyła zgromadzenie zakonnice Misjonarek Miłości. Do tej pory zajmują się one ludźmi ubogimi i umierającymi. Warto przytoczyć jeden z cytatów tej wielkiej osoby: „Największym złem jest brak wrażliwości i miłości bliźniego oraz przerażająca obojętność w stosunku do sąsiada żyjącego na marginesie, dotkniętego wyzyskiem, moralnym zepsuciem, biedą i chorobą”⁴. Po stronie cierpiącego nieustannie znajdują się takie osoby jak: lekarz, pielęgniarka, psycholog, rehabilitant, kapelan oraz najbliższa rodzina i przyjaciele. Ten zespół musi wykazywać się dużą empatią i cierpliwością. Pacjent oczekuje bliskości drugiej osoby, rozmowy z nim, a czasem nawet milczenia kosztem przyjmowania środków przeciwbólowych. Chorzy oczekują przede wszystkim szczerości ze strony personelu. Często powielają oni pytania o sens życia. Chcą znać odpowiedź : jak długo jeszcze to potrwa? kto mi pomoże? Czy tam będzie lepiej? Czy śmierć boli? I choć nie można udzielić odpowiedzi, nie należy odbierać nadziei, ponieważ nadzieja umiera ostatnia. Sam Jan Paweł II odniósł się do pracy personelu hospicyjnego słowami: „nieraz onieśmiela nas to, że nie możemy uzdrawiać, nie możemy pomóc. Ważne jest jednak żeby przyjść, żeby być przy człowieku cierpiącym”⁵.

³ K. de Walden-Gałuszko, *Podstawy opieki paliatywnej*, Warszawa 2004, s. 11.

⁴ http://www.guadalupe.opoka.org.pl/prowadzmnie/cytaty_matki_teresy_z_kalkuty.html (dostęp: 05.01.2022).

⁵ III pielgrzymka Jana Pawła II do Polski – Gdańsk, <https://trzeciapielgrzymka.ipn.gov.pl/> (dostęp: 07.01.2022).

Formy sprawowania opieki paliatywnej

Człowiek starszy, któremu towarzyszą dolegliwości bólowe powinien wiedzieć, gdzie może liczyć na pomoc i wsparcie ze strony wyspecjalizowanych pracowników medycznych. Nie wszyscy z nich mogą liczyć na pomoc ze strony rodziny czy sąsiadów. Bez wsparcia najbliższych trudność sprawia zrobienie zakupów czy opłacanie rachunków. Jednak w przypadku już postępującej choroby konieczna jest pomoc w pielęgnacji nad samym sobą. Wtedy osoba samotna i stara zdana jest tylko na instytucje, które specjalizują się w kompleksowej opiece. Kiedy osoba chora trafi pod opiekę lekarza pierwszego kontaktu istotnym elementem, który zobrazuje dolegliwość, jest:

- wywiad medyczny – ma on na celu ustalenie schorzenia, które występuje, stopnia jego nasilenia w ujęciu psychologicznym, fizycznym i duchowym;
- badanie przedmiotowe – podstawowa diagnoza internistyczna charakteryzująca się badaniem wszystkich układów oraz stanu świadomości;
- dodatkowe badania – mają za zadanie szczegółowe przeprowadzenie diagnostyki laboratoryjnej i obrazowej;
- doradztwo i konsultacje wykwalifikowanej kadry medycznej;
- wytyczne dotyczące potrzeb chorego – przekazane rodzinie bądź instytucji sprawującej opiekę nad nim;
- uzgodnienie strategii leczenia – na pierwszym miejscu kładzie się nacisk na leczenie przyczynowe czyli terapii podtrzymującej życie;
- śledzenie toku opieki i wyników leczenia – dokonanie oceny za pomocą skali.

Po zdiagnozowaniu przez lekarza rodzinnego następuje przejście do prawidłowego leczenia. Wtedy leczenie obejmuje następujące kroki:

natychmiastowe zapanowanie nad silnym bólem i podanie odpowiednich leków

- diagnoza i ingerencja w sytuacji zagrożenia życia
- przeciwdziałanie symptomom ubocznym po zastosowanym leczeniu oraz wdrożenie prawidłowej kuracji
- zapobieganie komplikacjom po wcześniejszych chorobach⁶.

⁶ Por. K. de Walden-Gałuszko, *Podstawy opieki paliatywnej...*, s. 307.

a. szpital

Oddział szpitalny sprawujący opiekę długoterminową nad osobami przewlekle chorymi jest głównie dla ludzi, którzy nie mogą samodzielnie wykonywać podstawowych czynności dnia codziennego w związku z chorobą. Do tego rodzaju chorób zaliczyć można: schorzenia przewlekłe, upośledzenia sprawności ruchowej i psychicznej. Na tych oddziałach przebywają osoby, które zakończyły już leczenie szpitalne, znają diagnozę, jednak ich stan zdrowia wymaga ciągłej opieki zachowawczej. Aby zostać przyjętym na oddział należy zostać zakwalifikowanym na podstawie skali Barthel. „Skala Barthel to międzynarodowa skala powszechnie stosowana w ocenie sprawności chorego, a co za tym idzie – jego zapotrzebowania na opiekę. Na skalę Barthel składa się dziesięć czynności dnia codziennego, takich jak: spożywanie posiłków, poruszanie się, ubieranie, rozbieranie, higiena osobista, korzystanie z toalety czy kontrolowanie czynności fizjologicznych. Ocenia się zdolność chorego do samodzielnego ich wykonywania”⁷. Przeszkodami w przyjęciu pacjenta na oddział szpitalnej opieki długoterminowej są:

- agonalne fazy choroby nowotworowej, gdyż w tym przypadku pozostaje umieszczenie chorego w hospicjum;
- ciężki stan choroby psychicznej, ponieważ należy wówczas skierować pacjenta na oddział psychiatryczny.

Szpitalne oddziały opieki paliatywnej nie mogą zaoferować pomocy chorym, których jedynym wskazaniem jest zła sytuacja materialna, gdyż w takim przypadku powinny one zostać skierowane do domów opieki społecznej. Każdy pacjent umieszczony na oddziale długoterminowym jest zobowiązany do uiszczenia opłaty, na którą składają się koszty posiłków i zakwaterowania. Wynosi ona dwieście pięćdziesiąt procent najniższej emerytury.

b. dom rodzinny

Dom kojarzony jest z poczuciem bezpieczeństwa, otaczającą rodziną, ciepłem i miłością. Wychowywać się można w nim od urodzenia i często pozostać w nim do śmierci. W dzisiejszych czasach odchodzi się od modelu rodziny wielopokoleniowej, tzn. takiej, w której pod jednym dachem zamieszkują zazwyczaj trzy pokolenia. Osoby starsze, mieszkające z dziećmi i wnukami nie czują się osamotnione i zawsze mogą liczyć na pomoc kogoś z mieszkańców. W momencie zachorowania seniora oczywiste jest, iż rodzina otoczy chorego opieką i spełni wszystkie jego potrzeby. Nie ma wówczas konieczności przeniesienia obowiązku opieki na instytucje. Zdarza się, że

⁷ <http://www.niepelnosprawni.pl/ledge/x/172076> (dostęp: 10.01.2020).

młodzi ludzie gotowi są do podjęcia opieki nad osobą starszą i schorowaną, jednak wynika to z silnych więzi emocjonalnej z tą osobą. Dzieci i wnukowie mają poczucie obowiązku pomocy swoim dziadkom czy rodzicom, gdyż kiedyś to oni wymagali opieki od nich samych. Mogą teraz się odwdziżyć za poświęcony im czas i wychowanie.

Decyzja o zaopiekowaniu się osobą przewlekle chorą jest bardzo trudna, ponieważ niekiedy same chęci nie są wystarczające. W trakcie trwania choroby należy poznać i zagłębić się w czynniki opieki nad chorym. Od prostych czynności higienicznych, aż do skomplikowanych zabiegów medycznych. Dochodzi tu również emocjonalność relacji między nimi, która jest bardzo trudna, ze względu na wzajemne oczekiwania. Czasami sytuacja związana z chorobą osoby bliskiej przerasta opiekujących się na co dzień i w pewnym momencie są zmuszeni skorzystać z pomocy wykwalifikowanej pielęgniarki, która odwiedza pacjenta w jego miejscu zamieszkania. Według Narodowego Funduszu Zdrowia „świadczenia gwarantowane realizowane w warunkach domowych obejmują:

- 1) świadczenia opieki zdrowotnej udzielane przez lekarzy;
- 2) świadczenia opieki zdrowotnej udzielane przez pielęgniarki;
- 3) leczenie bólu zgodnie z wytycznymi Światowej Organizacji Zdrowia (drabina analgetyczna)
- 4) leczenie innych objawów somatycznych;
- 5) opiekę psychologiczną nad świadczeniobiorcą i jego rodziną;
- 6) rehabilitację;
- 7) zapobieganie powikłaniom;
- 8) badania zlecone przez lekarza zatrudnionego w hospicjum domowym;
- 9) ordynacja leków;
- 10) bezpłatne wypożyczenie przez hospicjum domowe wyrobów medycznych wymienionych w ust. 3 części II załącznika nr 2 do rozporządzenia Ministra Zdrowia z dnia 29 października 2013 r. w sprawie świadczeń gwarantowanych z zakresu opieki paliatywnej i hospicyjnej”⁸.

W opinii Jacka Łuczaka domowe sprawowanie opieki nad osobami ciężko chorymi powinna być ulgą w cierpieniu, wsparciem dla pozostałej rodziny, którzy się nim zajmują. W pomocy ważne jest zadbanie o sferę psychiczną, socjalną i duchową nie tylko pacjenta ale i bliskich. Osobami niosącymi owe wsparcie są: lekarze specjaliści, opiekuni medyczni,

⁸ <http://www.nfz-warszawa.pl/dla-pacjenta/co-kazdy-pacjent-wiedziec-powinien/opieka-paliatywna-i-hospicyjna/> (dostęp: 14.01.2022).

psychologowie, pracownicy społeczni oraz fizjoterapeuci. Niezastąpiona rolę pełnią też księża i wolontariusze, którzy bezinteresownie poświęcają swój czas. Nasilająca się choroba bez korzystnych rokowań jest nie lada wyzwaniem dla samego chorego jak i dla udręczonej rodziny. Dolegliwości somatyczne takie jak zmiany wyglądu, niepełnosprawność, którym wtórują smutek, żal, lęk i bunt, a później złość powodują wyczerpanie psychiczne i fizyczne wszystkich domowników. Zasadnicze znaczenie ma komunikacja pomiędzy pacjentem – bliskimi i zespołem nadzorującym. Nieodłącznym elementem fachowej opieki są cykliczne wizyty rehabilitanta, który stara się usprawnić fizycznie i psychologa, który sprawuje nadzór nad zaburzeniami psychicznymi. Istotną informacją dla wszystkich cierpiących objętych paliatywną opieką w domu jest fakt, iż jest ona całkowicie bezpłatna. Domowa opieka paliatywna daje możliwość pobytu chorego w ognisku domowym, wygod, niezależności czego nie da się zapewnić w placówce opiekuńczej.

c. dom pomocy społecznej

Każda osoba opiekująca się przewlekle chorym uświadamia sobie na pewnym etapie, że nadszedł moment na umieszczenie bliskiej osoby w domu pomocy społecznej. Mnóstwo osób doświadcza tej jakże wyjątkowo trudnej decyzji. I choć nie chcą tego robić, to sytuacja, w której się znajdują, zmusza ich do podjęcia tej słusznej decyzji. Powodów, dla których umieszcza się bliskich w tychże ośrodkach, jest naprawdę wiele. Najważniejsze jest, aby nie czuć się winnym za zaistniałą sytuację. Należy dostrzec, że nie jest niczyją winą otepienie bliskiej osoby, a miłość nakazuje wtedy przekazanie jej w ręce wykwalifikowanego personelu medycznego. Niekiedy poczucie winy i smutku doprowadza rodzinę do depresji. Trzeba pamiętać, że mimo chęci samodzielnej pomocy nie można w warunkach domowych działać tak skutecznie jak robią to w placówce. Składa się na to wiele czynników, tj. nadmierna odpowiedzialność, brak snu, problemy z jedzeniem i ciągle pogarszający się stan umysłu chorego. Wszystkie te aspekty stawiają najbliższych pacjenta w sytuacji, gdy przekazanie seniora do Domu Opieki jest nieuniknione.

Niestety, współczesne DPS-y nie mają dobrej opinii i przekazywanie tam chorego członka rodziny wiąże się częstokroć ze zrzuceniem odpowiedzialności i skazaniem chorego na szybką śmierć. Nie jest to zgodne z prawdą, ponieważ jest wiele miejsc, gdzie pacjenci mają zagwarantowane europejskie standardy i świadczone usługi są na wysokim poziomie. Rolą domu pomocy społecznej jest zagwarantowanie całodobowej opieki, wraz z potrze-

bami żywnościowymi, kształcącymi, publicznymi i duchowymi. W oparciu o Ustawę o pomocy społecznej⁹ DPS świadczy usługi w zakresie:

- materialnym: miejsce pobytu, żywność, opiekę lekarską, ubrania, utrzymanie czystości;
- opiekuńczym: wsparcie w codziennych czynnościach egzystencjalnych, pielęgnowanie, doradztwo w załatwieniu spraw urzędowych;
- wspomagającym: udział w warsztatach terapii zajęciowej, zwiększenie aktywności społecznej, zaspokojenie potrzeb duchowych i oświatowych, mobilizacja do podtrzymywania kontaktów z rodziną i znajomymi, pomocy w aktywnym szukaniu pracy o charakterze terapeutycznym, zabezpieczenia ich finansów¹⁰.

d. hospicjum

„Nazwa pochodzi od łacińskiego słowa *hospitum*, oznaczającego dom dla gości, gościnę, gospodę. W czasie krucjat chrześcijańskich hospicja nabrały charakteru opiekuńczego wobec potrzebujących pomocy chorych, rannych, umierających. Były pierwowzorem szpitali. Świadczone w nich pomoc motywowaną względami religijnymi. Prowadziły je wówczas nader liczne zakony”¹¹. Słowo to u wielu wywołuje strach, lęk i niepewność. Ludzie boją się tego tematu, niestety muszą się z nim zmierzyć w sytuacji ciężkiej choroby kogoś bliskiego. Można też nazwać to miejsce jako odbierające nadzieję na powrót do zdrowia. Celem bowiem jest przede wszystkim łagodzenie bólu i pomoc w dojsciu do kresu życia. Placówki te pełnią bardzo ważną rolę nie tylko przynosząc ulgę w cierpieniu, ale mają za zadanie podnosić na duchu rodzinę pacjenta. Różnią się od tradycyjnych szpitali istotą działania. Szpitale skupiają się na diagnozie i leczeniu, natomiast hospicja nieustannie walczą o byt pacjenta i jego godne odejście. W tych miejscach kluczowa jest kameralność oraz nieograniczony dostęp rodziny do pensjonariusza. Bez względu na porę dnia czy nocy najbliżsi mogą trwać przy chorym. Aby zgłębić ostatni etap życia należy zastanowić się czym jest „dobra śmierć” i „zła śmierć”. Pierwsza z nich jest uważana za szybką i bezbolesną, gdy człowiek nie ma świadomości, że umiera. W przypadku tej drugiej przeważa długotrwałe cierpienie i ból związane z chorobą niekiedy w pełni świadomości. Ruch hospicyjny stara się od wielu lat zmienić ten pogląd i zadbać o to,

⁹ Ustawa z dnia 12. marca 2004 r. o pomocy społecznej (Dz.U. 2004, Nr 64, poz. 593 z późn. zm.).

¹⁰ Por. *Tamże*, art. 3 pkt 5.

¹¹ J. Flakus, *Hospicjum jako instytucjonalna forma pomocy i wsparcia społecznego w chorobie terminalnej*, Katowice 2011, s. 68.

aby powolne umieranie mogło być też przeżyte z godnością i świadomością w pozytywnym znaczeniu.

Głównymi założeniami, którymi powinni się kierować założyciele hospicjów stacjonarnych, są:

- „personel hospicyjny ma cechować specjalne nastawienie decydujące o atmosferze hospicyjnej, która ma być rodzinna, wspólnotowa;
- dbałość o psychiczną wytrzymałość personelu poprzez specjalne spotkania, rozmowy o charakterze psychoterapeutycznym, specjalne rekolleksje;
- założenie włączenia rodziny do opieki zarówno nad własnymi chorobami, jak i innymi samotnymi pacjentami;
- obok personelu i chorych w hospicjum mają pracować także wolontariusze, którzy w zależności od własnych możliwości zajmować się będą opieką nad chorymi, racami porządkowymi, gospodarczymi i szkoleniowymi;
- hospicjum i nie ma pełnić funkcji szpitala, dlatego przebywającym tam chorym nie będzie zapewniać wszelkiego rodzaju pomocy lekarskiej;
- hospicjum ma być placówką otwartą, z której chorzy mogą po przygotowaniu rodziny odchodzić do domów i wracać stamtąd do hospicjów, gdy zajdzie taka potrzeba;
- rodzina będzie miała możliwość stałej obecności przy chorym, nawet w nocy, w tym celu w pokojach chorych umieszczone będą dodatkowe łóżka¹².

Hospicjum stacjonarne jest to placówka wyposażona w oddziały, w których znajdują się kameralne sale dla chorych, dyżurki lekarskie i pielęgniarskie, gabinet psychologa, pomieszczenia do rehabilitacji oraz warsztatów terapii zajęciowej, kaplica, dostosowane łazienki z wszystkimi udogodnieniami, aneksy kuchenne, z pokojami dziennymi dla gości, pomieszczeniami socjalnymi dla personelu i wolontariuszy, izolatki, pokoje przeznaczone na moment odejścia i pożegnania się z bliskimi, salka do przechowywania zwłok, całodobowe pokoje dla rodziny, palarnia, a także na zewnątrz znajduje się zazwyczaj ogród do spędzania czasu na świeżym powietrzu. Szczególną rolę w opiece hospicyjnej odgrywają jednak ludzie tam pracujący oraz dyżurujący. Stałą opiekę pełnią: pielęgniarki, opiekunowie, rehabilitanci, psycholog, dietetyk, terapeuta zajęciowy, kapelan, wolontariusz, których praca będzie przedmiotem rozważań kolejnej części niniejszych analiz.

¹² A.M. Sierecka, *Wolontariusz hospicyjny*, Licheń Stary 2015, s. 31.

Rola lekarza, pielęgniarki, opiekuna i wolontariusza

Wspólne działanie osób z różnymi specjalnościami jest w stanie zapewnić należytą i kompleksową opiekę zdrowotną ludzi starszych oraz ich bliskich. Pierwszą decyzję o wyborze lekarza podejmuje sam chory, ponieważ sam zdaje sobie sprawę ze swoich dolegliwości. Wszyscy pracujący w placówkach opieki paliatywnej są szczególnie narażeni na obciążenia psychiczne. Nieustanne obcowanie z bólem i śmiercią a także wyjątkowa odpowiedzialność za decyzje, które należy podejmować, prowadzą do wypalenia zawodowego. Bardzo cennym elementem jest współpraca, poprawna komunikacja oraz wzajemny szacunek do siebie i do swojej pracy. Często zdarzają się konflikty spowodowane okolicznościami, bądź różnicą zdań w procesie opieki. Należy tak zminimalizować napięcie, aby efektywnie wypełniać swoje obowiązki i nie obciążać chorych i ich rodzin negatywnym nastawieniem. Wszystkemu przecież zależy na dobru pacjenta i trzeba szybko znaleźć kompromis w danej sytuacji.

„Mimo zrozumienia, że najważniejszym celem jest łagodzenie cierpienia, dość często wybór właściwej formy terapii napotyka na cztery zasadnicze trudności. Należy do nich po pierwsze kliniczna inercja, polegająca na zwyczajowym stosowaniu przestarzałych procedur medycznych, mimo że badania kliniczne wskazują na ich nieskuteczność. (...) Drugą przeszkodą jest sceptycyzm, którego źródło tkwi w poczuciu bezradności. (...) Poczuciu frustracji trzeba zapobiegać poprzez nieustanne podnoszenie swoich kwalifikacji, lepszą samoświadomość i rozpoznanie źródła wewnętrznej bezradności. Trzecia trudność to bierne nastawienie, brak inicjatywy i unikanie trudności prowadzące do utraty najważniejszego celu, jakim jest dobro chorego. (...) Ostatnią pułapką jest brak samokrytyki”¹³. Aby bardziej zobrazować sylwetki pracowników pełniących opiekę nad osobami chorymi i umierającymi, wypada przyjrzeć się każdej z nich z osobna.

a. lekarz

Najwyższy rangą w leczeniu jest lekarz. Jest on równocześnie w wielu placówkach kierownikiem medycznym. Coraz częściej oprócz swojej specjalizacji lekarz posiada również wiedzę z zakresu opieki paliatywnej. Świadczyć to może o pragnieniu poszerzania humanistycznego wymiaru w placówkach

¹³ J. Kleja i in., *Komunikacja w opiece paliatywnej*, Kraków 2009, s. 5.

szpitalnych i przychodniach. Zadaniem lekarza jest aby mógł w sposób precyzyjny zdiagnozować chorobę, kompleksowo podejść do pacjenta, umiejętnie współpracować a także dzielić się obowiązkami z pozostałym personelem medycznym. Wymaga się od niego również zdania się na umiejętności, wiedzę i doświadczenie głównie pielęgniarek, a także poświęcenie czasu pacjentowi wtedy gdy jest to konieczne¹⁴. „Na pierwszym planie, wśród wielu zadań lekarzy specjalistów z medycyny paliatywnej, jest leczenie bólu, które zgodnie z definicją bólu totalnego postrzegają w wymiarze fizykalnym, ale także emocjonalnym, społecznym i duchowym”¹⁵. Lekarz nie może się tylko sugerować fizycznością swego pacjenta, ale powinien wziąć pod uwagę jego potrzeby psychiczne i duchowe, które także wpływają na komfort jego życia. Dlatego też istotna jest umiejętność współpracy z psychologiem, pracownikiem socjalnym i kapłanem.

b. pielęgniarka/pielęgniarz

Jest niekwestionowanym liderem zespołu paliatywno-hospicyjnego. Powodem jest najlepsza znajomość problemów i stanu zdrowia chorego. W swoich poczynaniach to ona ma największy kontakt zarówno z pacjentem jak i rodziną. Ciągłe troszczy się o stan chorego, zabiegi pielęgnacyjne, swoją obserwację uczestniczącą. Otacza opieką jego sferę psychiczną. Cechami jej charakteru powinny być: empatia, oddanie, wyrozumiałość i umiejętność komunikacji. Podobnie jak w przypadku lekarza, tak i pielęgniarka jest narażona na wypalenie zawodowe. W związku z tym powinna podnosić swoje kwalifikacje oraz w chwilach zwątpienia szukać pomocy dla samej siebie. Pracując z ludźmi objętymi opieką paliatywną powinna posiadać przygotowanie zawodowe o tej konkretnej specjalizacji. Zwiążłą definicję pojęcia pielęgniarstwa podaje Virginia Henderson. Według niej „pielęgniarstwo jest przede wszystkim wspieraniem jednostki w realizacji wszystkich działań przyczyniających się do ochrony zdrowia i odzyskania sił lub do spokojnej śmierci”¹⁶. Pielęgniarki czy pielęgniarze chcący pracować z ludźmi objętymi opieką paliatywną powinni już na początku swojej drogi zawodowej przeanalizować swój system wartości. Nie może zapewnić chorego, że wyzdrowieje. Do podstawowych czynności pielęgnacyjnych wykonywanych przez pielęgniarkę należą: przeprowadzenie wywiadu, żywienie, czynności higieniczne, zapobieganie odleżynom, monitorowanie oddechu, tętna i tem-

¹⁴ Por. J. Binnebesel i in., *Pozamedyczne aspekty opieki paliatywno-hospicyjnej*, Gdańsk 2010, s. 102-103.

¹⁵ P. Krakowiak, *Wolontariat w opiece u kresu życia*, Toruń 2012, s. 138.

¹⁶ *Tamże*, s. 139.

peratury ciała, podawanie leków, kroplówek, dbałość o prawidłową pozycję, zmiana opatrunków. Wszystkie te zabiegi pozwalają na polepszenie poziomu życia chorego. Najczęściej pielęgniarka jest przyjaciółką pacjenta, to ona poznaje jego upodobania, światopogląd, tryb życia, ale też skrywane tajemnice. Dzięki zaufaniu jakiemu ją darzy chory przekazuje swoje ciało, po to by móc wykonać konieczne zabiegi.

c. opiekun

Opiekun powinien posiadać odpowiednie kwalifikacje zawodowe oraz wysokie morale zawodowe. Zawsze winien sprzeciwić się niehumanitarnemu zachowaniu wobec pacjenta oraz ponosić odpowiedzialność za swoje czyny. Podstawową zasadą niesienia pomocy ze strony opiekuna jest wspomaganie w rozwiązywaniu trudności życiowych. Opiekunowie dzielą się na trzy grupy: opiekun środowiskowy, medyczny i z osobami niepełnosprawnymi.

Opiekun środowiskowy – do jego zadań należy niesienie pomocy oraz wszystkich świadczeń pielęgnacyjno - opiekuńczych osobom przewlekle chorym, starszym i niedołącznym w jego środowisku lokalnym i placówkach opiekuńczych. Pomagają oni w regularnych sytuacjach życiowych, a także doradztwie, planowaniu i organizowaniu gospodarstwa domowego. Powinien być w stałym kontakcie z innymi placówkami, które niosą pomoc zdrowotną, materialną i mieszkaniową. Istotny jest aspekt etyczny opiekuna środowiskowego:

- wobec podopiecznego: jednakowe traktowanie wszystkich ludzi, poszanowanie godności chorego, utrzymanie tajemnicy zawodowej, poinformowanie o przysługujących mu świadczeniach;
- wobec współpracowników: poszanowanie kwalifikacji innych współpracowników, stosowanie zasad lojalności oraz obiektywizm;
- wobec pracodawcy: wywiązywanie się z obowiązków wobec placówki, respektowanie przepisów BHP;
- wobec społeczeństwa: działanie mające na celu dobro społeczne, umacnianie działań w społeczności lokalnej.

Opiekun medyczny – zawód wspierający zakres czynności pielęgniarki w otoczeniu szpitalnym jak i domowym. Rolą opiekuna medycznego jest: rozróżnianie problemów opiekuńczych osób objętych opieką paliatywną, pomaganie tym osobom zaspokoić ich podstawowe potrzeby egzystencjalne oraz społeczne, zwiększenie poczucia bezpieczeństwa zarówno fizycznego jak i psychicznego, współpraca w zakresie terapii oraz pielęgniarstwa, towarzyszenie przy zabiegach pielęgniarstkich oraz współpraca z lekarzem.

Opiekun (asystent) osób niepełnosprawnych – jego rola opiera się na: pomaganiu podopiecznemu w codziennych czynnościach domowych, pielęgnacji całego ciała, prowadzeniu najprostszych ćwiczeń rehabilitacyjnych uzgodnionych z lekarzem, udzielaniu pierwszej pomocy w nagłych przypadkach, mobilizacji pacjenta do aktywnego spędzania czasu oraz jego samodzielności życiowej, inicjowaniu pozytywnych relacji w jego otoczeniu.

Pracę opiekuna warto podsumować słowami, który wypowiedział ks. Mieczysław Maliński „Miarą twojego człowieczeństwa jest wielkość twojej troski o drugiego człowieka”.

d. wolontariusz

Wolontariuszem można nazwać osobę, która z własnej nie przymuszonej woli i nieodpłatnie służy pomocą i włącza się w posługę dla innych osób. Dzieje się tak na podstawie Ustawy z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie¹⁷. Dzieli się on swoim czasem oraz trwaniem przy cierpiącym tuż przed jego śmiercią. Powinien być spokojny i opanowany oraz z pokora podchodzić do wykonywanej misji. Mirosław Górecki tak określił pracę wolontariuszy: „praca z ludźmi naznaczonymi stygmatem śmierci jest bardzo trudnym i odpowiedzialnym rodzajem służby społecznej. Wymaga nie tylko bezinteresownego poświęcenia własnych sił i umiejętności dla dobra drugiego człowieka, ale przede wszystkich determinacji, wrażliwości, wytrzymałości, umiejętności łączenia współczucia ze sprawnością działania”¹⁸. Wolontariusze, obok wspomnianej kadry medycznej, wykonują szereg działań, które nie wymagają specjalistycznego przygotowania, ani żadnych kwalifikacji. Nie zapewniają oni opieki zdrowotnej, jednak ich rola dotyczy wsparcia chorych i ich rodzin w życiu codziennym. Każdy kandydat na wolontariusza medycznego musi mieć ukończone 18 lat i mieć zdolność do czynności prawnych oraz powinien przejść wielogodzinne szkolenie z zakresu podstawowej opieki nad przewlekle chorym, a także winien posiadać porozumienie o wykonywaniu świadczeń wolontaryjnych zawarte z instytucją lub placówką, która zajmuje się opieką paliatywną. Spełnienie tych podstawowych warunków umożliwia wykonywanie obowiązków w hospicjum. Opiekę nad wolontariuszami sprawuje koordynator wolontariatu. To on monitoruje przebieg ich pracy, który umieszcza

¹⁷ Ustawa z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie, (Dz.U. 2003, Nr 96, poz. 873).

¹⁸ M. Górecki, *Hospicjum w służbie umierającym*, w: *Pedagogika społeczna*, red. I. Lepalczyk – T. Pilch, Warszawa 1995, s. 455.

w sprawozdaniu. Każdy wolontariusz zapoznaje się z harmonogramem danej placówki i poprzez to może uczestniczyć w wybranych przez siebie czynnościach. Może to być zwykła popołudniowa rozmowa czy poranne zabieg pielęgnacyjny. „W zależności od predyspozycji wolontariusza i jego umiejętności może on zajmować się pielęgnacją chorego, pomaga w przygotowaniu i spożyciu posiłków, towarzyszyć podczas spacerów, czytać książki i prasę codzienną, robić zakupy, wspierać emocjonalnie chorego i jego bliskich. Bardzo ważne jest więc, by działania wolontariusza opierały się na współpracy z zespołem hospicyjnym”¹⁹.

Zakończenie

Ustalając plan leczenia oraz opieki paliatywnej, lekarz z zespołem powinien uwzględnić świadomie wyrażone preferencje i wolę chorego, a w następnej kolejności jego rodziny. Postępowanie nie powinno mieć na celu podtrzymywania gasnącego życia za wszelką cenę, kosztem jego jakości. Natomiast zawsze konieczne jest natychmiastowe działanie interwencyjne w celu przyniesienia ulgi chorym z dolegliwościami somatycznymi oraz cierpieniem psychicznym i duchowym. Należy brać pod uwagę życzenia chorego dotyczące komunikowania się i przekazywania rzetelnych informacji na temat rozpoznania, rokowania oraz ustalić z chorym osobę uprawnioną do dalszej opieki nad nim i leczenia w szczególności w okresie terminalnym. Lekarz powinien dołożyć starań, aby przygotować do umierania i śmierci bliskiej osoby rodzinę i opiekunów chorego. Jeśli to możliwe, należy porozmawiać o tym z chorym, który niejednokrotnie zadaje pytania związane z tematyką i objawami zbliżającej śmierci.

¹⁹ J. Binnebesel i in., *Pozamedyczne aspekty opieki paliatywno-hospicyjnej*, s. 103.

TADEUSZ BORUTKA
ORCID: 0000-0002-8326-0726
PAPIESKI UNIwersYTET JANA PAWŁA II

Moje gratulacje:

Pragnę gorąco z okazji jubileuszu 70. urodzin i 40. lat pracy dla polskiej nauki wyrazić wielką wdzięczność ks. prof. drowi hab. Henrykowi Skorowskiemu SDB za wieloletnią, owocną, a jednocześnie przyjacielską współpracę naukową z Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, którego jestem pracownikiem. Od wielu lat Ksiądz Profesor prowadził wykłady w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, afiliowanym do naszego Uniwersytetu, a na Jego seminarium naukowym z katolickiej nauki społecznej napisano wiele prac magisterskich. Zarówno wykłady, jak i prace magisterskie odznaczały się wysokim poziomem naukowym i cieszyły się wielkim uznaniem w środowisku krakowskim.

Ksiądz Profesor Skorowski jest wybitnym i uznanym specjalistą w zakresie wspomnianej katolickiej nauki społecznej oraz socjologii. Posiada w tym zakresie wielki dorobek naukowy, z którego korzystamy jako wykładowcy i z którego chętnie korzystają nasi studenci. Nie da się zrealizować ważnych społecznie tematów, takich jak problematyka godności osoby ludzkiej, praw i obowiązków człowieka, zasad moralnych i społecznych, zagadnienie wspólnot klasycznych, w tym samorządu, narodu, państwa, kontynentu europejskiego, bez uwzględnienia Jego piśmiennictwa, które cechują wysoki poziom naukowy i edytorski, a bibliografia bogata jest w literaturę obcojęzyczną, pachnie świeżością i oryginalnością.

Ksiądz Profesor wniósł wielki wkład w rozwój naukowy niektórych profesorów naszego uniwersytetu, żeby wspomnieć ks. prof. Andrzeja Zwolińskiego, ks. prof. Jana Orzeszynę oraz moją osobę. Uczestniczył w wielu przewodach profesorskich, habilitacyjnych i doktorskich, przygotowywał recenzje dysertacji i dorobku oraz uczestniczył w egzaminach i dyskusjach naukowych. Swoim doświadczeniem naukowym potrafił przyjść z pomocą w wyjaśnianiu niekiedy zaistniałych trudnych sytuacji podczas dyskusji na-

ukowych. Ubogacał swoimi wystąpieniami wiele konferencji i sesji naukowych. Czynił to chętnie i kompetentnie, nie zważając na ogromną ilość zajęć, zwłaszcza gdy spełniał obowiązki dziekana, prorektora i rektora swojej macierzystej uczelni, którą jest Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Ksiądz Profesor jest wspaniałym humanistą, szanującym każdego człowieka, będącym w służbie ludzi potrzebujących, niosącym pomoc i wsparcie dla innych. Jest człowiekiem o otwartym sercu, pełnym życzliwości i dobroci. Jego siłą jest wiara w Boga potwierdzana głęboką przyjaźnią z Bogiem, której wyrazem jest kontemplacja Oblicza Bożego. Patrząc na Jego życie, można śmiało powiedzieć, że Jego wiara jest na miarę świadectwa, jakiego potrzebuje współczesny świat.

Miło mi także wspomnieć Jego udział w rozwoju środowiska naukowego w Bielsku-Białej. Czynił to chętnie, uczestniczył często w sesjach naukowych, inauguracjach roku akademickiego w Instytucie Św. Jana Kantego, wielokrotnie recenzował artykuły naukowe publikowane w „Bielsko-Żywieckich Studiach Teologicznych”. Przez wiele lat należał do komitetu naukowego wspomnianych „Studiów Teologicznych” oraz pisma naukowego „Świat i Słowo”.

Pragnę wyrazić podziw, uznanie i wdzięczność za tyle dobra wyświadczonego środowisku krakowskiemu i bielsko-bialskiemu. Nie wszystko da się zauważyć i opisać. Za wiele dobra, które pozostało niezauważone, należy się szczerza wdzięczność. Dziękując za to wszystko, pragnę życzyć Księdzu Profesorowi Henrykowi Skorowskiemu łaski zdrowia, pogody ducha, radości i pokoju serca, uznania i wdzięczności od bliskich i znajomych oraz samych pięknych dni – na oby jak najdłuższe życie. Życzę – z całego serca – łaski świętości, która jest pragnieniem Jego serca i celem Jego kapłańskiej służby. Dla uczniów św. Jana Bosko, a więc i dla Księdza Profesora Henryka, świętość jest łatwa do osiągnięcia, ale pod warunkiem, że się jej szczerze pragnie. *Ad multos annos!*

Współczesne problemy życia religijnego w kontekście zagrożeń wynikających z pandemii wywołanej wirusem SARS-CoV-2

Wstęp

Obecnie dostrzega się coraz wyraźniej gwałtownie postępujący kryzys w życiu religijnym współczesnego człowieka. Jest on widoczny zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym, społecznym. Można powiedzieć, że jest on konsekwencją kryzysu ogólnoswiatowego, mającego swe źródło w niezwykle dynamicznych zmianach cywilizacyjnych. W ostatnim czasie nie tylko świat się zmienia, ulega także przemianie sytuacja społeczno-religijna człowieka żyjącego w tym świecie, gdyż człowiek jest jego częścią. Niepokojącą i trudną sytuację komplikuje panująca od kilku miesięcy pandemia, która narzuca specyfikę życia, wymuszając pewne zasadnicze ograniczenia, podsycając niepewność i potęgując lęk, a nawet strach o przyszłość. Brak perspektywy jej przezwyciężenia w dającej się przewidzieć perspektywie czasowej potęguje już i tak skomplikowaną sytuację religijno-społeczną. To, co wydaje się tymczasowe, może trwać bardzo długo. Co jednak najgorsze w tej sytuacji, nikt nie jest w stanie powiedzieć, kiedy pandemia się skończy.

Wprawdzie człowiek jeszcze nie rezygnuje kategorycznie z wiary w Boga, nie toczy z Nim walki, jak to bywało w przeszłości, ale zaczyna traktować wiarę w Boga jako sprawę wyłącznie osobistą. Odarty z poczucia własnej godności, rzucony w wir ponowoczesnych ideologii, bez właściwego odniesienia do prawdy i wolności, poddaje się liberalizmowi etycznemu i religijnemu. Sam decyduje o tym, co rzekomo słuszne i prawdziwe, zatracając właściwą miarę swoich czynów, popełnia przy tym błąd za błędem. Za błędy trzeba płacić – i to już tu, na ziemi.

Współczesny człowiek chętnie rezygnuje z kontaktów osobistych z instytucjami religijnymi, które uważa za niepotrzebne i szkodliwe, szuka wciąż

nowych form życia religijnego, porzuca autorytety, zwłaszcza autorytety urzędowe, oddala się od świętości i pogrąża w *profanum* tego świata. Zapomina o swoim ostatecznym celu i wydaje mu się, że sam może być dla siebie kompasem i sterem. Ludzie wierzący przestają myśleć po katolicku i po katolicku żyć, choć nadal uważają się za katolików. W życiu publicznym coraz trudniej odwoływać się do powszechnej, chrześcijańskiej tożsamości i pojęć, które jeszcze kilkadziesiąt lat wcześniej były dla wszystkich intuicyjnie zrozumiałe i bliskie.

1. Objawy współczesnego kryzysu duchowego

Jak wiadomo, kryzys moralny i religijny przybrał na sile w latach 1789-1799 podczas rewolucji francuskiej nazywanej też Wielką Rewolucją Francuską lub po prostu Wielką Rewolucją, podczas której doszło do głębokich zmian nie tylko polityczno-społecznych, ale także moralno-religijnych. Spowodowała ona wiele radykalnych zmian nie tylko we Francji, ale jednym z najbardziej fundamentalnych było oficjalne odrzucenie religii, zwłaszcza w sferze życia publicznego i państwowego. Od tamtego czasu zaczęto coraz śmiej odchodzić od etycznego dobra, rozdrabniając je i gubiąc jego prawdziwe znaczenie.

Do tej trudnej sytuacji przyczynił się w latach trzydziestych ubiegłego wieku dotkliwy kryzys ekonomiczny, który wystąpił po wyniszczającej społeczności pierwszej wojnie światowej i po największej w XX wieku pandemii spowodowanej grypą nazwaną 'hiszpanką'. Jest faktem stwierdzonym socjologicznie, że zarówno wielkie bogactwo, jak i nędza oddalają od Boga. Człowiek w przypadku nędzy nie tylko często wini Stwórcę za swoją aktualną sytuację życiową, ale koncentruje też zwykle uwagę w życiu codziennym niemal wyłącznie na zaspokajaniu potrzeb materialno-bytowych. Począwszy zaś od roku 1968, a ściślej mówiąc od tzw. kontrkultury studenckiej na uniwersytetach w Stanach Zjednoczonych, we Francji a także w Polsce, cywilizacja zachodnioeuropejska zaczęła popadać w potężny kryzys duchowy. Nie należy zapominać o tym, że tak zwana rewolucja obyczajowa rozpoczęła się jednak na długo wcześniej – od powolnego zmieniania znaczenia podstawowych pojęć. Stanowiła w jakimś sensie zwieńczenie długiego, ponad dwustuletniego procesu prywatyzacji moralności, religii i polityki. Proces ten charakteryzował się społecznym przyzwoleniem na stopniowe rozmontowywanie pierwotnego znaczenia miłości, a to zaś stało się powodem urządzania świata nie takiego, jakim chcieliby go widzieć chrześcijanie, świata odchodzącego od Ewangelii.

Od tamtego czasu zaczęła się upowszechniać antykoncepcja umożliwiająca uwolnienie miłości od zobowiązań, zaczęto głosić prawo do aborcji, dano przyzwolenie społeczne na nietrwałe niejako z definicji związki pozamałżeńskie, przyzwolono na przywileje dla osób homoseksualnych, na eutanazję oraz prawa człowieka tzw. czwartej generacji, m.in. chodzi tu o korzystanie z prawa reprodukcyjnego, o czym dziś mówi się już niejako o uprawnieniach, a wręcz jako o zdrowiu reprodukcyjnym.

Można powiedzieć za papieżem Benedyktem XVI, że w ciągu dwudziestu lat od 1960 roku do roku 1980 dotychczasowe standardy normatywne dotyczące seksualności uległy całkowitej destrukcji i pojawiła się nowa normalność, która do tej pory była przedmiotem żmudnych usiłowań zmierzających ku zamętowi¹. Wielu uważa, że Kościół nie ma i nie może mieć swojej własnej moralności. Argumentowano to tym, że wszystkie hipotezy moralne istnieją paralelnie w innych religiach, a zatem nie może istnieć odrębna chrześcijańska cecha moralności².

W wielu skrajnych propozycjach wszechobecnego dekonstrukcjonizmu (zwanego też dekonstruktywizmem) nie ma miejsca na obiektywną prawdę, wartości moralne, ideowe czy religijne, a miejsce racjonalności zajął sceptycyzm. Co więcej, zwolennicy tego paradygmatu zapowiadają odejście w życiu społecznym od tradycyjnych symboli, kryteriów etycznych i wzorców zachowań na rzecz pluralizmu kulturowego (multi-kulti), społecznej i aksjologicznej dyferencjacji i indywidualnego subiektywizmu.

To redukcjonistyczne i w gruncie rzeczy nihilistyczne podejście do rzeczywistości w krótkim czasie – jak zauważył Jan Paweł II – doprowadziło do „powstania różnych form agnostycyzmu i relatywizmu, które sprawiły, że poszukiwania filozoficzne ugrzęzły na ruchomych piaskach powszechnego sceptycyzmu. Doszły więc do głosu różne doktryny próbujące podważyć wartość nawet tych prawd, o których pewności człowiek był przekonany (np. prawa naturalnego). Uprawniona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, opartemu na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość: jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy, obserwowanego we współczesnym świecie”³.

Konsekwencją tego jest rozmontowywanie trwałych zasad i wartości, które zawsze stanowiły fundament życia społecznego, a ostatecznie całkowite

¹ Benedykt XVI, *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, tł. J.J. Franczak, Watykan 2019, s. 2.

² *Tamże*.

³ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio” o relacjach między wiarą a rozumem*, Watykan 1988, nr 5.

podważenie obiektywnej prawdy. Nikt nie może zaprzeczyć, że nasza epoka jest czasem wielkiego kryzysu, nikt też nie może zanegować, iż kryzys ten jest przede wszystkim „kryzysem prawdy”. Według Ojca Świętego Jana Pawła II, stanowi to poważne zagrożenie epistemologiczne, ale także aksjologiczne. W encyklice *Fides et ratio* stwierdza on, że „(...) w wyniku tego ukształtowała się w ludziach współczesnych postawa ogólnego braku zaufania do wielkich zdolności poznawczych człowieka. Pod wpływem fałszywej skromności człowiek zadowala się prawdami cząstkowymi i tymczasowymi, i nie próbuje już stawiać zasadniczych pytań o sens i najgłębszy fundament ludzkiego życia osobowego i społecznego. Można powiedzieć, że stracił nadzieję na uzyskanie od filozofii ostatecznych odpowiedzi na pytania”⁴ i teraz sam już ich sobie udziela.

Jeżeli podważana jest prawda, to logicznym następstwem tego jest podważanie, a ostatecznie także odrzucenie podstawowej prawdy o istnieniu Boga. „Świat pozbawiony Boga może jedynie być światem pozbawionym znaczenia. Albowiem skąd wszystko, co jest, się wywodzi? W każdym razie nie ma on żadnego celu duchowego. W jakiś sposób jest, ale nie ma ani celu, ani sensu. W takim razie nie ma żadnych standardów dobra czy zła. Liczy się tylko to, co jest silniejsze niż racje innych, może zaznaczyć nie tyle swój autorytet, co wykorzystywać tupet. Władza jest zatem jedyną zasadą. Prawda się nie liczy, w rzeczywistości nie istnieje. Jedynie wówczas, gdy rzeczy mają przyczynę duchową, są zamierzone i stworzone – tylko wówczas, gdy istnieje Bóg Stwórca, który jest dobry i chce dobra – może życie człowieka także mieć sens”⁵.

Natrafiamy tu na niezwykle paradoks: człowiek, który został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże”, uznaje, że sam może być dla siebie „bogiem”, neguje zatem Boga i przyjmuje ateizm jako program⁶. W konsekwencji wiarę w Boga utożsamia się współcześnie z alienacją, natomiast ateizm uważa za prawdziwą formę emancypacji i wyzwolenia. Człowiek, odwołując się do opacznie rozumianej wolności i czyniąc z niej absolut, który ma być źródłem wartości, domaga się „wyłączonego przywileju autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania”⁷, pragnie

⁴ Tamże.

⁵ Benedykt XVI, *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, s. 5.

⁶ Jan Paweł II, *Jego miłość „do końca” pozostaje po stronie człowieka*. Warszawa. *Zakończenie Kongresu Eucharystycznego*, „Osservatore Romano” nr specjalny 8 (1987) 89 (wydanie polskie).

⁷ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Watykan 1981, nr 32.

sam decydować o tym, co dobre, a co złe, dąży do uwolnienia się od wszelkiej duchowej zależności i chce tego rodzaju uwolnienia nie tylko dla siebie, lecz dla całej ludzkości.

Z odrzuceniem idei Boga wiąże się odrzucenie Bożych praw, odrzucenie tych praw prowadzi zaś do antynomii między prawem moralnym a sumieniem. Następstwem tego jest relatywizm moralny, tzn. uznanie, że wszystko jest względne, że nie ma różnicy pomiędzy dobrem i złem, pięknem i kiczem. Jednak nie jest to jedyne niepokojące następstwo. Jest i drugie. Jeśli między niczym nie ma różnic, jeśli wszystko jest względne, jeśli nie ma Boga, nie ma już też – bo nie może być – prawdy o istocie ludzkiej, o jej powołaniu i przeznaczeniu, nie może już też być mowy o ludzkiej godności, której źródłem jest Bóg, Stwórca i Odkupiciel ludzkości. Godność w takim przypadku ma wyłącznie podstawy naturalne, a więc jeśli się zważy, co obserwujemy dzisiaj, w walory poznawcze ludzkiego umysłu i dobrą wolę człowieka (indywidualistyczna etyka podejrzeń), godność człowieka ulega redukcji, a nawet negacji.

Agnostycyzm i relatywizm w myśleniu oraz permissywizm i pesymizm w działaniu godzą zawsze w ludzką godność naturalną, nie mówiąc już o negacji godności nadprzyrodzonej. Powraca wobec tego pytanie: „Jeżeli Boga nie ma, czy istnieje człowiek?”. Utrata więzi z Bogiem i jakiegokolwiek odniesienia do Boga prowadzi do osłabienia wszystkich koncepcji humanizmu, jakie pojawiały się na przestrzeni dziejów, także ateistycznego w konsekwencji *humanizmu prometejskiego*, wyrażającego się buntem wobec Boga. Człowiek nie tylko nie zna już prawdy o sobie, ale nie ma też motywacji, by żyć i postępować tak, jak przystało osobie ludzkiej stworzonej na Boży obraz i podobieństwo. W naszych czasach uważa się, że człowiek wtedy jest „ludzki”, gdy obnaża się duchowo i obnosi ze swymi słabościami. Mówi się też o „pięknie” kiczu, głosi apoteozę „alogeniczności”, a także satanistycznie rozumianej wolności.

„Człowiek zredukowany” z własnej niejako woli (obserwujemy tutaj swoisty paradoks: w imię wolności ogranicza się samą wolność) siłą rzeczy ulega destruktywnemu przywiązaniu do stworzenia (*conversio ad creaturam*) i odtąd wyłącznie o nie opiera swą nadzieję oraz pragnienie nieskończoności, ale ponieważ zdaje sobie sprawę z tego, że dobra stworzone mają charakter ograniczony, tęskni za dobrem, które prawdziwie nie ma końca, lecz które w jego przypadku nie jest możliwe do osiągnięcia, bo nie istnieje, gdyż przypisując stworzeniom charakter nieskończony, człowiek zatracił poczucie, iż sam jest istotą stworzoną, a nie – jak mniema – nieskończoną, uznał, że musi polegać tylko na sobie samym, sam się realizować, sam

sobie wystarczać w swej ograniczoności i w ten sposób zgubił najgłębszą motywację dla swojego postępowania. Innymi słowy, człowiek, negując Boga, naruszył swój ład i swoją wewnętrzną równowagę, także równowagę społeczeństwa, a nawet całego widzialnego świata. Świat duchowy wielu współczesnych ludzi, mimo pięknie brzmiących i kamuflujących haseł, legł w gruzach. Socjologia z pewną wstydlivością odnotowuje ten fakt, aby się nie narazić nagłaśnianemu na różne sposoby i realizowanemu wymaganiu *poprawności*.

2. Sekularyzm przyczyną moralnego zagubienia człowieka

Sekularyzm, będący rezultatem odrzucenia Boga i tego wszystkiego, co wiąże się z Bogiem, propaguje na co dzień cywilizację konsumpcyjną w różnych postaciach. Ta „postępowa” cywilizacja, jak ją nazywał Jan Paweł II, łatwo staje się bardziej cywilizacją rzeczy niż osób. Jest w niej taka wielość propozycji, tak natrętna jest ich reklama i propaganda, że powstaje ryzyko, iż przygniotą one człowieka, który, nawet wbrew własnej woli, może stać się niewolnikiem światowych dóbr i żądy ich posiadania. Jest to tym łatwiejsze, iż manipulując świadomością człowieka, podsuwa się mu coraz to nowe *sztuczne potrzeby*.

Owoce tej cywilizacji w dziedzinie działania i moralności jest utylitaryzm, postawa polegająca – według Jana Pawła II – na tym, że osoby stają się przedmiotem użycia, podobnie jak rzeczy, prowadząca więc do tego, że kobieta staje się przedmiotem dla mężczyzny, dzieci – przeszkodą dla rodziców, a rodzina – instytucją ograniczającą wolność swoich członków. Utylitaryzm, ściśle związany z indywidualistycznie zaprogramowaną wolnością bez odpowiedzialności i konsumpcjonizmem, łatwo sprzymierza się z ludzką słabością i staje się przyczyną wielu ludzkich nieszczęść. Konsekwencją utylitaryzmu i konsumpcjonizmu jest także propagowana przez wszelkie polityczne odmiany populizmu *mentalność roszczeniowa*.

Przyjęcie postawy utylitarystycznej, wolnościowej, konsumpcyjnej wiedzy wprost do upatrywania szczęścia człowieka w użyciu i oceniania jego wartości jedynie na podstawie tego, co posiada. Liczy się nade wszystko pieniądź, zysk, najbardziej pożądana jest kariera zawodowa, a „mieć” znaczy o wiele więcej niż „być”. Ukuto nawet hasło, antynomiczne do postulatu Jana Pawła II, „*że aby bardziej być, trzeba więcej mieć!*”. Człowiek nastawiony konsumpcyjnie gubi w użyciu, pośród rzeczy, w pogoni za nimi zarówno prawdziwy wymiar swego człowieczeństwa, jak i poczucie głębszego

sensu życia⁸, a to wywołuje w nim coraz większy niepokój egzystencjalny, poczucie zagrożenia i lęk. Osoba ludzka – pisał Jan Paweł II – zdaje się stale dzisiaj zagrożona przez to, co jest jej własnym wytworem, wynikiem pracy jej rąk, umysłu, dążeń i woli. Owoce jej wielorakiej działalności bardzo szybko i w sposób najczęściej nieprzewidziany nie tylko zostają jej odebrane, ale – przynajmniej częściowo – skierowane przeciw niej. Na tym polega dramat współczesnej istoty ludzkiej i dramat jej egzystencji w najszerszym i najpowszechniejszym wymiarze⁹.

Pożądanie dóbr materialnych, bez rozróżniania między tym, co dobre, a tym, co złe, sprawia, iż człowiek zatracą poczucie swego prawdziwego przeznaczenia i zapomina o transcendentnym wymiarze życia. Sprzyja temu, jak już nieco wcześniej wspomnieliśmy, coraz bardziej rozpowszechniająca się współcześnie tzw. mentalność roszczeniowa. Człowiekowi wszystko się należy, do wszystkiego ma prawo. Niestety, ani nastawienie konsumpcyjne, ani mentalność roszczeniowa nie rozwijają postaw twórczych, nie prowadzą do altruizmu, nie rodzą poczucia obowiązku służby społecznej; wręcz przeciwnie – sprzyjają różnorodnym formom indywidualnego czy zbiorowego egoizmu i egocentryzmu, co jest tym bardziej niebezpieczne, że w świecie nieuchronnie postępuje proces globalizacji, który może zostać zakłócony i zdeformowany przez kryzys duchowy oraz towarzyszące mu próby marginalizacji jednostek, a także całych społeczeństw i narodów, ich zniewalania oraz zawłaszczania świata przez niektóre elity, szczególnie te, które mają pieniądze i dysponują realnym wpływem na media. Ciągła eskalacja potrzeb ludzkich, w tym bardzo często także potrzeb sztucznych, wymyślonych przez producentów i upowszechnianych przez reklamę, zastępuje wielu ludziom pragnienie nadprzyrodzoności w ich życiu.

Media bardzo często deprecjonują i dyskredytują wszelkie autorytety moralne, już nie tylko autorytety urzędowe (instytucjonalne), ale także autorytety osobiste oraz autentyczne wzorce osobowe i podkładają w ich miejsce idoli, będących zwykle „na bakier” z prawdziwym człowieczeństwem. W większości przypadków jest to działanie celowe, podejmowane ze świadomością, że manipulowanym i bezkrytycznym człowiekiem łatwiej rządzić i łatwiej go sobie podporządkować. Współczesnego człowieka pozbawia się więc wzorców, ale także odrywa od korzeni jego tożsamości, ośmieszając przeszłość i tradycję kulturową jego narodu, by stworzyć go jako „osobę bez twarzy” – *sine patre, sine matre, sine genealogia* (“bez ojca, bez matki, bez

⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Watykan 1979, nr 16.

⁹ *Tamże*.

rodowodu’), by w konsekwencji zawłaszczyć jego świadomość, doprowadzić go do zniewolenia.

Inną, obok marginalizacji i zniewalania człowieka oraz zawłaszczania świadomości, przeszkodą na drodze kontrolowanej globalizacji jest chaos informacyjny. Świat stał się dziś „globalną wioską”, w której człowiek nieustannie bombardowany jest informacjami i faktami, czego skutkiem staje się zubożenie na nie, duchowa apatia i znieczulica społeczna. Napływające ze świata wiadomości o pojawiających się w nim problemach pozostają bez echa, ponieważ jest ich tak dużo, że ludzie już nie wytrzymują ich nadmiaru i przytłoczeni nimi, nie są w stanie reagować, a przy tym nie wierzą, że cokolwiek można zrobić czy cokolwiek zmienić za pomocą dostępnych im środków, takich jak karta wyborcza albo protest społeczny. Dochodzi w tym względzie do jeszcze większego niebezpieczeństwa, człowiek nie jest w stanie uporządkować nadmiaru informacji, a tym bardziej *zinterioryzować* (przyswoić ich), czyniąc treścią swojego światopoglądu. Dlatego często spotykamy ludzi, w których światopoglądzie są treści nie tylko niespójne, ale także wewnętrznie sprzeczne.

W rezultacie tego wszystkiego kryzys duchowy w dobie globalizacji pogłębia się coraz bardziej, a niestety, osłabiono w świecie wpływ osób i instytucji, które mogłyby dać skuteczny odpór zakusom manipulowania człowiekiem i przeciwstawić się negatywnym trendom współczesności. Jest tylko jedna droga zażegnania kryzysów duchowych ludzkości. Stanowi ją *metanoia* (przemiana życia) poprzez nawrócenie. Zakłada ona restytuowanie uczynionej destrukcji, ograniczenie nadmiernej konsumpcji (duch ascezy), uporządkowanie hierarchii wartości i reorientację na Boga¹⁰.

3. Kryzys w sferze życia religijnego

Kryzys duchowy widoczny jest nie tylko w życiu społecznym, lecz także w życiu religijnym. Sobór Watykański II otworzył Kościół na świat, ale ludzie Kościoła nie byli przygotowani do zmiany oblicza świata i zamiast go zmieniać, sami się zmieniali pod jego wpływem i upodabniali do niego, być może nie do końca zdając sobie sprawę z tego, jak „istotne jest prawidłowe zrozumienie słusznej autonomii porządku świeckiego, autonomii, której nie można oddzielić od Jezusa Stwórcy i od Jego planu zbawczego” (por. KDK 36), i jakie jest prawdziwe oblicze sekularyzmu, który w wielu pań-

¹⁰ Por. A. Drożdż, *Konsumizm. Ocena moralna na podstawie encyklik Jana Pawła II*, Tarnów 1997, s. 291.

stwach europejskich pozwala wierzyć w Boga i szanuje publiczną rolę religii i Kościołów, a jednocześnie subtelnie sprowadza wierzenie religijne do najmniejszego wspólnego mianownika, w rezultacie czego wiara przeradza się w bierną akceptację faktu, że pewne rzeczy „z zewnątrz” są prawdziwe, lecz nie mają praktycznego odniesienia do codziennej rzeczywistości, a życie staje się takie, „jakby Bóg nie istniał” i zostaje oddzielone od wiary.

Problem ten pogłębia jeszcze indywidualistyczne i wybiórcze podejście do religii. Współczesny człowiek, często daleki od katolickiego „myślenia z Kościołem”, jest przekonany, że ma prawo do rozróżniania i wybierania, podtrzymuje więc więzi z Kościołem, ale nie nawraca się wewnętrznie do Chrystusa i Jego prawa. Prowadzi to do tego, że chrześcijanie bardziej niż pragnieniu przemienienia i odnowienia w duchu ulegają pokusie dostosowania się do ducha wieku (por. Rz 12, 3). Jaskrawym przykładem tego może być fakt, iż katolicy wspierają domniemane prawo do aborcji. Wielu katolików mylnie uważa, że odpowiedź na *znaki czasu* jest równoznaczna z uleganiem *duchowi czasu*. W życiu każdego człowieka winny być zrównoważone dwa trendy, trend *ascezy* i trend *akomodacji*. We współczesnym świecie trend akomodacyjny wyraźnie zdominował ascezę ducha.

W aktualnej rzeczywistości zauważa się „pewien dyskretny proces” zarzucania przez katolików praktyki wiary, niekiedy na mocy wyraźnej decyzji, ale znacznie częściej poprzez ciche i stopniowe oddalanie się od udziału w mszy św. i utożsamiania się z Kościołem. Badania tzw. *dominicanos* (uczęszczających regularnie w niedzielę na mszę św.), prowadzone w Polsce, jednoznacznie wskazują na postępujący proces zaniedbywania praktyki uczestnictwa w niedzielnej i świątecznej mszy św. Niepokoi coraz bardziej brak dzieci i młodzieży w kościołach na mszach świętych i nabożeństwach. Jeszcze są na lekcjach religii w szkołach, chociaż i tutaj pojawiają się ostatnio poważne problemy szczególnie w miastach, gdyż coraz większy procent zwłaszcza młodzieży rezygnuje i to za zgodą rodziców z uczęszczania na lekcje religii. Okres pandemii jeszcze bardziej osłabił pragnienie uczestniczenia w praktykach niedzielno-świątecznych. Jest to tym boleśniejsze, gdyż dotyczy ludzi najbardziej gorliwych. Najczęściej namawiają ich do tego najbliżsi, bojąc się o ich zdrowie. Należy ubolewać, że pasterze Kościoła zbyt raptownie zgodzili się na restrykcje dotyczące praktyk religijnych wiernych, a niektórzy wręcz do tego zachęcali, pomijając rzetelne wyjaśnienia w tej ważnej sprawie. Dochodziło do zamykania świątyń, a także do zachęcania, aby uczestniczyć w niedzielnej mszy św. raczej poprzez media. W największe święta religijne, jakimi są Triduum Sacrum i Wielkanoc, z łatwością zachęcano do rezygnacji z mszy św. i spowiedzi św. Zapomniano o obo-

wiązku korzystania ze spowiedzi św. w okresie wielkanocnym. Ograniczono też w niektórych środowiskach duszpasterskie odwiedziny chorych z racji pierwszego piątku czy świąt.

Trudnym zjawiskiem jest oddalanie terminu zawarcia sakramentu małżeństwa przez wierzących narzeczonych. Obawa przed zakażeniem i obojętne restrykcje w tym zakresie ułatwiają takie decyzje. Jak wiemy, od pewnego czasu wielu ludzi nie docenia sakramentu małżeństwa i młodzi nie czują potrzeby jego zawarcia. Dzieje się to poniekąd za przyzwoleniem wierzących rodziców i znajomych. Można powiedzieć, że w tym względzie panuje zmowa milczenia akceptująca ten styl życia. Niepojętym faktem jest to, że młodzi ludzie żyją ze sobą razem bez jakiegokolwiek regulacji prawnej. Niepewność sytuacji i brak perspektyw pokonania pandemii przesuwają termin zawarcia małżeństwa na czas bliżej nieokreślony. Należy też dostrzec trudności z organizacją Pierwszej Komunii Świętej. Termin ten jest przesuwany, a samo spotkanie ograniczane do minimum. Podobne trudności związane są z sakramentem bierzmowania. Coraz więcej ludzi wierzących rezygnuje z pogrzebów katolickich, a także drastycznie maleje liczba uczestników uroczystości pogrzebowych. Niepokojącym zjawiskiem jest osłabienie więzi rodzinnych i międzyludzkich. Z obawy przed zakażeniem ludzie nie odwiedzają się w domach, szpitalach, ośrodkach opieki społecznej. W ten sposób pogłębia się obojętność na drugich, a także maleje wrażliwość na potrzebujących. Nie wyciągamy do siebie rąk, nie witamy się serdecznie, jak to mieliśmy w zwyczaju, to też nas nie wzmacnia rodzinie i towarzysko. Obecnie głosi się apoteozę pracy zdalnej i spotkań *online*, zapominając o tym, że niweczą one bezcenną wartość bezpośrednich relacji interpersonalnych i autentycznego dialogu społecznego.

Czas pandemii nie sprzyja rozwijaniu i podtrzymywaniu życia religijnego poprzez uczestnictwo w różnych nabożeństwach, które na trwałe zostały wpisane w rzeczywistość religijną. Chodzi o różnego rodzaju praktyki i modlitwy np. adoracje, pierwsze piątki i soboty miesiąca, nowenny, nabożeństwa majowe czy październikowe, Drogę Krzyżową, Gorzkie Żale czy rekolekcje i dni skupienia. Praktyki te przeżywały w ostatnim czasie różnorakie problemy i trudności, i wymagały konkretnych duszpasterskich działań, by je ożywić i umocnić. Niestety, czas pandemii osłabił je jeszcze bardziej i zachwiał ich przyszłością. Wolno przypuszczać, że usprawiedliwiane poniekąd pandemią zaniechanie ich praktykowania będzie trudne do ponownego przywrócenia. Podobne niebezpieczeństwa kryje w sobie zaniechanie pielgrzymek do sanktuariów czy kolonii wakacyjnych organizowanych dla

dzieci i młodzieży. Brak uczestniczenia w nich zapewne osłabi entuzjazm, jaki im zwykle towarzyszył.

W ostatnim czasie mieliśmy do czynienia z zanikiem wspólnot apostołskich i stowarzyszeń religijnych. Na naszych oczach rozpadały się wspólnoty ministranckie i lektorskie, o trudnościach mówili członkowie takich zespołów jak schole i chóry parafialne. Malały wspólnoty oazowe i oddziały parafialne Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży. Tłumaczono to brakiem czasu młodzieży obciążonej ponad miarę działaniami w szkole i koniecznością uczestniczenia w różnych formach życia doształcającego (różnorakie zajęcia pozalekcyjne) i towarzyskiego. Podobnych trudności doświadczają wspólnoty i stowarzyszenia zrzeszające ludzi dorosłych, np. Akcja Katolicka, która starzeje się i jej członkowie umierają, a nie ma niestety koniecznego naboru. Są więc problemy z tak zwaną zastępowalnością pokoleniową. Brak systematycznych spotkań modlitewno-formacyjnych zapewne osłabi tę apostołską działalność. Wielkim nieszczęściem jest malejąca liczba kandydatów do kapłaństwa, życia zakonnego i konsekrowanego. Coraz bardziej widoczny jest brak katechetów świeckich, a na studia teologiczne nie ma tylu chętnych co niegdyś. Pewnie nie przyczyni się to do ożywienia pragnienia pójścia za Chrystusem, spowoduje ograniczanie liczby uczestników święceń kapłańskich czy samych prymicji.

Czas pandemii przyniósł też sporo zagrożeń dla relacji pomiędzy duszpasterzami i wiernymi. Urzędy kurialne i parafialne opustoszały, gdyż wprowadzono obostrzenia w przyjmowaniu interesantów. Doradza się korzystanie z środków elektronicznych, a jak wiemy, nie służą one umacnianiu więzi między ludźmi. Zrezygnowano z dotychczasowych spotkań, które pomagały w zarządzaniu diecezją i parafią. Zmalały też środki materialne, które pochodzą ze składek wiernych. Wielu duszpasterzy odradza jakiegokolwiek spotkania duszpasterskie, przesuując je w niepewną przyszłość. Pod znakiem zapytania stoi kwestia wizyty duszpasterskiej tzw. kolędy. Słabnie też życie wspólnotowe samych duszpasterzy z powodu braku spotkań odpustowych, imieninowych czy rocznicowych. W ten sposób utrwała się pewien styl życia, który daleki jest od stylu kapłańskiego.

Z pewnością w znacznym stopniu ma na to wpływ stopniowe kurczenie się kultury religijnej, niekiedy określanej pejoratywnie jako „getto”, ale są też i inne tego przyczyny. Jednym z wielkich wyzwań stojących dziś przed Kościołem jest rozpoznanie tych przyczyn, usilne pielęgnowanie tożsamości katolickiej, tak aby przejawiała się ona nie tyle poprzez elementy zewnętrzne, ile w sposobie myślenia i działania, zakorzenionym w Ewangelii i wzbogaconym u podstaw o żywą tradycję Kościoła, uczącą nieustannie

ludzi na nowo modlić się w Kościele i z Kościołem. Nie ma tutaj oczywiście mowy o ludziach, którzy opuścili Kościół w poszukiwaniu subiektywnych „doświadczeń” religijnych (jest to temat socjologiczno-duszpasterski, który należy podjąć osobno); chodzi o ludzi, którzy pozostali na obrzeżach Kościoła, nie odrzucili świadomie wiary w Chrystusa, ale – z różnych powodów – nie doświadczyli żywotnej siły liturgii, sakramentów, kaznodziejstwa, którzy zagubili się w życiu. Wiara chrześcijańska jest, jak wiemy, zasadniczo kościelna i bez żywej więzi jednostki ze wspólnotą nigdy nie będzie wzrastać i realizować dojrzałości, a jeśli nie będzie wzrastać, będzie więdnąć, czego wynikiem może być milcząca apostazja. Dlatego głoszona przez niektórych teza: *Chrystus tak, Kościół nie!* – prowadzi do wynaturzenia autentycznej religijności chrześcijańskiej.

Niestety, uprzywatnienie religii postępuje, a wraz z nim postępuje tzw. selektywizm religijny, czyli wybiórcze traktowanie religii. Człowiek przyjmuje jedynie te elementy życia religijnego, które są łatwe do przyjęcia i które mu odpowiadają; sam decyduje, w co będzie wierzył. Nie pyta, czy coś jest „logiczne”, nie szuka uzasadnień dla swojej wiary, ale idzie za tym, co „psychologiczne”, co poniekąd ma jego miarę. Innym zjawiskiem, często występującym razem z uprzywatnieniem i selektywizmem, jest sielankowość wiary. W religii szuka się nie trwałego duchowego oparcia, ale emocjonalnej satysfakcji, przyjemnych doznań lub doraźnego pocieszenia. Następstwem tego jest zanik religijności związanej z „krzyżem”, a poszerzenie się zasięgu religii „bez krzyża i cierpienia”. W religii nie liczy się to, co cenne, choć trudne, wymagające ofiary i poświęcenia, a jedynie to, co wygodne, przyjemne, krzepiące, co „łechce ucho” – to z jednej strony, a drugiej – to, co daje pewne gwarancje na przyszłość, tak na wszelki wypadek. Mówimy tu o idącej często w parze z sielankowością horyzontalizacją religii.

Religia, wiara, chrześcijaństwo traktowane są nie jako droga do Boga i szczęścia wiecznego, lecz jako środek „etycznego” urządzenia się na ziemi, czyli zbudowania sobie „gniazda” w doczesności w taki sposób, aby nie narazić się Bogu, gdyż Jego kara mogłaby zniweczyć nasze zamysły i plany, ale też nie namęczyć się, nie natrudzić, nie nadwerężyć zaudto. Pokusa urządzenia się w świecie jest tak silna, że człowiek zapomina nawet o nieuchronności śmierci, a codzienna krzątanina i podejmowane w celu urządzenia się zabiegi bez reszty go absorbują, tak że nie ma już czasu na kontemplację i wyciszenie duchowe, żyje w ciągłym zgiełku, hałasie, krzyku i wrzawie, nieustannym pośpiechu, który jest złym doradcą, czego jedynym konkretnym rezultatem są dysonanse wewnętrzne oraz zeświecczenie zbawienia, ograniczenie go do doczesności. Do tego

dochodzi sprawa upolitycznienia religii. Wielu wciąż uznaje za prawdę, że Kościół jest polityczny. Sojusz tronu i ołtarza w każdej demokracji jest problemem, ale w Polsce grozi bardzo poważnymi skutkami. W obecnej sytuacji często dochodzi do przenoszenia politycznego sporu na grunt religijny. Utożsamienie Kościoła z jakąkolwiek partią ma daleko idące konsekwencje. Krytyka partii byłaby utożsamiana z krytyką Kościoła. Zapomina się, że Kościół katolicki jest powszechny. Niesie dobrą nowinę wszystkim, bez względu na narodowość, status społeczny czy kolor skóry. Kościół nie głosi żadnych politycznych tez. Krzyk, że Kościół jest upolityczniony, służy wystraszeniu niektórych, a wzmocnieniu innych – pisze Dariusz Kowalczyk SJ¹¹.

Zasadniczo dzisiaj państwem wyznaniowym już się nie straszy, ale raz po raz ktoś wyraża z troską, iż głównym problemem Kościoła w Polsce jest jego upolitycznienie. Zarzut ten bywa formułowany z zewnątrz i z wewnątrz wspólnoty Kościoła. Podkreśla się przy tym, że Kościół, który chce wspierać demokrację, nie może mieszać się w spory polityczne, bo w przeciwnym razie będzie tracił wiernych. Można jednak przypuszczać, że narzekanie na upolitycznienie Kościoła w Polsce jest w gruncie rzeczy zawołanym działaniem na rzecz przyjęcia przez Kościół dyskursu liberalno-lewicowego, czyli na rzecz upolitycznienia¹².

Rzekome upolitycznienie dotyczy tego wszystkiego, co oceniane jest jako niepostępowe, konserwatywne, narodowe itp. Kościół niczego nikomu nie narzuca. Zresztą nie ma takich możliwości. Może i powinien natomiast brać udział w różnego rodzaju demokratycznych debatach, które dotyczą dobra wspólnego. Wszak głoszenie Ewangelii, sprawowanie sakramentów i prowadzenie dzieł *caritas* w żadnej mierze nie stoi w sprzeczności z wyrażaniem opinii na temat społeczno-politycznych kwestii, tym bardziej kiedy mają one wyraźny wymiar moralny. Wręcz przeciwnie! Oczywiście nigdy nie uniknie się tutaj pewnych napięć. Kościół tworzą ludzie, którzy mają różne poglądy, a nauka katolicka nie we wszystkim jest jednoznaczna i precyzyjna. Niejednokrotnie dopuszcza różnienie się, które w praktyce nie zawsze bywa piękne. Dziś jednak w Polsce sojusz Kościoła z obecną władzą to problem cynicznie lub naiwnie wykreowany, tak jak wykreowane zostało przekonanie o zagrożeniu demokracji i praworządności. Tymczasem potrzeba nam więcej duchownych, którzy potrafiliby, tak jak robili to Stefan Wyszyński

¹¹ D. Kowalczyk, *Upolitycznianie poprzez zarzut upolitycznienia*, <https://wszystkoconajwazniejsze.pl/dariusz-kowalczyk-sj-upolitycznianie-poprzez-zarzut-upolitycznienia/> (dostęp: 13.09.2020).

¹² *Tamże*.

i Karol Wojtyła, nauczać z pasją o sprawach nieba, nie gubiąc spraw ziemskich, w tym szeroko rozumianej polityki¹³.

Jest jeszcze inny ważny problem, który stanowi zakwestionowanie autentyzmu moralnego Kościoła w związku z pedofilią. Kościół jest wspólnotą święto-grzesznych ludzi. Jak potwierdzają badania socjologiczne, zjawisko pedofilii wśród duchowieństwa jest znacznie rzadsze niż wśród innych warstw społecznych: nauczycieli, lekarzy, prawników, dziennikarzy czy naukowców. Z tej racji, że Kościół jest stróżem moralności, zjawisko to winno być bezwzględnie rugowane, tak w aspekcie przestępstw, jak i wszelkich zaniedbań. Obserwujemy jednak dzisiaj w tej kwestii zorganizowaną nagonkę na Kościół. Chodzi tu nie tylko o zdyskredytowanie społeczne Kościoła, ale także o wystraszenie duszpasterzy, aby uciekali od relacji duszpasterskich z dziećmi czy młodzieżą. Chce się w ten sposób ograniczyć, a nawet zupełnie wyeliminować duszpasterskie oddziaływanie społeczne Kościoła.

Wszystko to prowadzi – z jednej strony – do całkowitej subiektywizacji doświadczenia religijnego oraz zarzucania praktyk religijnych przez ludzi ochrzczonych, którzy nie wyrzekli się jeszcze wiary, ale pozostają jakby na marginesie Kościoła¹⁴, z drugiej zaś – do kierowania przeciw ortodoksji dogmatycznej, wierności etyce chrześcijańskiej i w ogóle wszystkim pozostającym w wierze zarzutu fundamentalizmu. Trudno się w tej sytuacji dziwić, że coraz liczniejsze są tzw. alternatywne formy życia religijnego, że szerzy się mistycyzm wschodni czy też synkretyzm religijny (New Age, satanizm, magia, astrologia, okultyzm, radykalny ekologizm itd.), że pojawia się coraz więcej różnego typu sekt czy ruchów parareligijnych i pseudoreligijnych, których wspólnym rysem jest odrzucenie idei Boga osobowego jako Zbawcy i uznanie, że człowiek ma zdolność samozbawienia i saomodkupienia.

4. Kultura bez Boga i religii

Zaradzanie temu niepokojowi i niesienie człowiekowi wartości transcendentnych to jedno z ważniejszych zadań, jakie przez wiele wieków, szczególnie w Europie i w Polsce, spełniała religia. Niestety, dzisiaj, w czasach coraz bardziej zlaicyzowanego życia wspólnotowego, zadania te zostały niejako „odebrane” religii i oddane innej sferze życia publicznego, w dużej mierze także psychologii i psychiatrii. Oznacza to ignorowanie faktu, że w każdym człowieku tkwi naturalne pragnienie transcendencji i otwarcie na to, co

¹³ *Tamże.*

¹⁴ Zob. I. Tokarczuk, *Problem sekularyzacji w aspekcie duszpasterskim*, w: *Odpowiedzialni za świat*, red. Z. Walkiewicz, Poznań – Warszawa 1982, s. 94-104.

transcendentne, co nie mieści się w naszym świecie, co wykracza duchowo i mentalnie poza materialną przestrzeń, i każdy przeniknięty jest związana z tym tęsknotą, która stanowi w jakiejś mierze podstawę i źródło doświadczenia religijnego. Tragizm współczesności polega na tym, iż na fundamencie tych pragnień, tego otwarcia i tej tęsknoty, szczególnie teraz, w dobie sekularyzacji, pojawia się inne doświadczenie duchowe – niereligijne w swej istocie, lecz czysto kulturowe, doświadczenie oderwania od codzienności, od tego, co banalne i szare, jednakże pozbawione zakorzenienia w religiach instytucjonalnych.

Współcześni socjologowie i kulturoznawcy nazywają to religią cywilną bądź świecką. Religia ta tworzona jest – z jednej strony – przez zasoby kultury religijnej włączone w system polityczny i społeczny (np. znaki związane z Bożym Narodzeniem: choinka, Mikołaj, Dzieciątko), a z drugiej – przez mentalne fakty wspólnoty, tradycje, rodzaje wyuczonych zachowań i związanego z nimi etosu (łamanie się opłatkiem, tradycyjny post w Wigilię, składanie sobie życzeń, wspólny uroczysty rodzinny posiłek). Kultura funkcjonuje tu jako wspólna płaszczyzna postaw dla ludzi, którzy coraz częściej żyją w świecie spluralizowanym, migracyjnym, zmiennym, ale gdzieś wewnątrz, głęboko potrzebują owej „nieredukowalności” i nie chcą być sprowadzeni do konsumpcyjnego, ekonomicznego, politycznego „tu i teraz”.

To dlatego właśnie w społeczeństwie laickim idea kultury nabiera swego znaczenia, pewnego wymiaru sakralnego czy raczej quasi-sakralnego i dlatego – jako świecką alternatywę dla pogrążającej się w kryzysie i będącej w defensywie (szczególnie na Zachodzie) religii, która wszakże ze względu na wewnętrzne potrzeby człowieka musi być czymś zastąpiona – proponuje się dziś kulturę. Wydaje się ona najdoskonalszym zastępnikiem religii, ponieważ można ją oprzeć o wartości absolutne i jej paradygmaty można sformułować na pewnych intuicyjnych pewnikach, kultywowanych tradycjach, rozpoznawalnych symbolach, ugruntowanych tożsamościach, wspólnych przekonaniach oraz ogólnym poczuciu tajemnicy i niepowtarzalności ludzkiej egzystencji.

Ta kulturowa religia, tak to nazwijmy, ma jeszcze jedną niezwykle istotną, bardzo dziś pożądaną cechę, której nie mają tradycyjne religie instytucjonalne – nie jest ani restrykcyjna, ani elitarna, ani – wreszcie – roszczeniowa. Jest próbą zebrania społeczności wokół jakiejś idei, ale nie domaga się przestrzegania przykazań i podporządkowania się trudnym regułom moralnym. To właśnie sprawia, że w dzisiejszych czasach dla wielu ludzi właśnie kultura, a nie religia, jest niejako „duszą” pozbawionego już witalności Boga, pełnego różnorodnych zagrożeń, zimnego i coraz bardziej stechnicyzowanego świata.

Wystarczy spojrzeć na to, co dzieje się przed świętami Bożego Narodzenia – na ten wysyp różnorodnych pracowniczych i szkolnych „wigilii”, na świąteczny wystrój przestrzeni publicznej i komercyjnej, na obchody rocznicy narodzenia się Boga organizowane przez ateistów. Bezsprzecznie stajemy się świadkami zjawiska, w którym kultura laicka bierze odpowiedzialność za przestrzeń zdominowaną do tej pory w naszym kręgu cywilizacyjnym przez narrację chrześcijańską, tę narrację szczególną – z jednej strony – zakorzonioną w historii i tradycji, a z drugiej – zwróconą ku przyszłości, a dokładnie ku eschatologii, otwierającą na to, co transcendentne, i przypominającą tym samym, iż człowiek absolutnie nie jest samowystarczalny.

Idea Wcielenia stanowi w swej istocie wskazanie na realne „przebóstwienie” życia ludzkiego i ukazanie nowej, zupełnie innej perspektywy – dzięki narodzeniu się Jezusa z Dziewicy i dokonanego przez Niego odkupienia, staliśmy się dziećmi Boga i dziećmi Kościoła. Propagatorzy religii kulturowej mają świadomość tej sprzeczności semantycznej świąt o rodowodzie chrześcijańskim z laicyzmem, dlatego wymyślają nowe święta, które miałyby wejść w miejsce świąt religijnych, z oprawą zwyczajową zaczerpniętą z chrześcijaństwa, ale już bez konotacji treściowych związanych z chrześcijaństwem. Zeświecczenie świąt chrześcijańskich jest dla nich jedynie drogą do całkowitej laicyzacji społeczeństwa.

Powiedzmy sobie jednak szczerze: w kulturze europejskiej, nie mówiąc już o globalnej, ten motyw tradycji religijnej przestał już być aktualny. Świat Zachodu wyraźnie zmierza ku zmianie paradygmatów cywilizacyjnych. Rezygnuje z religii w przestrzeni publicznej i instytucjonalnej, a jednocześnie proponuje pewien rodzaj substytutu, którym jest oczywiście kultura laicka, ale z odpowiednio skonstruowaną opowieścią oraz symboliką, wszczepiająca ten substytut w rzeczywistość, przy czym wszczepienie tego dokonuje się, w moim przekonaniu, dwukierunkowo.

Po pierwsze, paradoksalnie, wspierany jest swoisty folklor religijny, czemu towarzyszy wyraźnie promowane przesłanie traktowania religii instytucjonalnych instrumentalnie. Wypada więc, między innymi, brać udział w obrzędach religijnych, lecz właśnie: wypada, a nie należy; należałoby ze względu na wewnętrzną potrzebę spotkania z Bogiem żywym i potrzebę przemiany (nawrócenia), co byłoby istotne, a wypada ze względów kulturowych, co jest jak najbardziej stosowne. Procesje, poświęcenia, ceremonie postrzegane są jako specyficzny rodzaj teatru, uczestniczenie w którym stwarza namiastkę duchowości bądź jest opłacalne politycznie. Tym, co staje się ważne, są rytuały, instytucje, formy, a tym, co nieważne – głębokie doświadczenie przemiany. Bez takiej przemiany religia staje się oczywiście formą samą w sobie

i celem dla samej siebie. A przecież o to właśnie chodzi – o rozejście się doświadczenia religijnego jako osobistego zaangażowania z aktami religijnymi i odseparowanie życia społecznego od moralności chrześcijańskiej.

Po drugie, wspierany jest specyficzny rodzaj fideizmu, nie tego klasycznego, lecz tego obecnego we współczesnych parareligijnych praktykach kulturowych. Liberalne, zsekularyzowane państwo właśnie na kulturze chce oprzeć przedprawny etos wspólnoty, jaką stanowi. Rządzący, nawet gorliwi liberalowie, wiedzą, że żadnej zbiorowości nie da się na dłuższą metę przewodzić, koncentrując się jedynie na władzy, konsumpcji i ekonomii. Państwo i kierujący nim (kierujący kulturami i cywilizacją) potrzebują także duchowej legitymizacji, a legitymizację taką stanowi dla wielu ludzi godzących się na kapitalistyczno-liberalny model życia społecznego właśnie kultura – nie religia; i ta kultura jest niejako quasi-religijnym rdzeniem współczesnego świata, a jej symbolika i treści stają się poniekąd widzialnym znakiem niewidzialnej (lecz laickiej) rzeczywistości. Także w tych obszarach obserwujemy więc lansowanie pośrednich form zachowań, coraz mniej religijnych, ale ich celem jest ostateczny laicyzm i ateizacja społeczeństwa.

Światu nie zagraża zatem – konstatacja ta może się wydać zaskakująca po tym, co wyżej powiedziałem – odejście od doświadczenia religijnego. Ono pozostanie, ale nie będzie już kojarzone z religią. Co więcej, religia jako taka w pluralistycznej rzeczywistości także zostanie zachowana jako swoisty skansen kulturowy. Religia jako taka zatem nie umrze, lecz przekształci się w inny rodzaj przeżyć mających znamiona przeżyć sakralnych, a na dodatek ze skansenu kulturowego będą mogli korzystać także ci wszyscy, których laicki rytuał nie zadowoli.

Jeśli człowiek ma kiedykolwiek osiągnąć pojednanie z samym sobą i harmonię w życiu jednostkowym i społecznym, to musi szukać pewnych racjonalnych, moralnych i obyczajowych sensów. A takie zawsze proponowała i nadal proponuje religia, dzisiaj także religia kulturowa, całkowicie świecka i niezakorzeniona w żadnej transcendencji, ale postrzegana i przeżywana jako rytualno-etnograficzny rezerwat symboli, znaków i tradycji, które już dawno zostały wyzute ze swoich autentycznych znaczeń, a ich wewnętrzna treść została zapomniana bądź celowo zmarginalizowana. Pomimo to wykorzystująca je religia świecka będzie mogła spełniać rolę, jaką spełniała dotychczas religia, pod warunkiem że będzie miała swoją opowieść (atrakcyjną dla odbiorców mitologię mającą na celu uporządkowanie świata i stworzenie płaszczyzny wspólnych symboli i znaków) oraz swoje rozpoznawalne rytuały, pozwalające społeczności zaspokoić pragnienie oderwania się od „tu i teraz”.

5. Konieczność przeciwdziałania wspomnianym problemom i trudnościom

Papież Franciszek podkreśla, że ewangelizować, to znaczy czynić obecnym Królestwo Boże w świecie. Ewangelizując, nie można nie przejmować się kondycją instytucji społeczeństwa świeckiego i milczeć na temat wydarzeń, które interesują ludzi wierzących. Autentyczna wiara zakłada zawsze głębokie pragnienie zmiany świata, przekazania wartości, zostawienia czegoś dobrego po sobie na ziemi¹⁵.

Wobec tego wyzwaniem dla duszpasterstwa jest to, co określa się „nawróceniem pastoralnym”, o którym mówi często papież Franciszek. Nie chodzi o jakąś nowość, ale o to, aby z nowym zapałem i za pomocą nowych metod dotrzeć zarówno do osób korzystających z posługi duszpasterskiej, jak i do tych, którzy oddalili się od Boga i Kościoła. Należy użyć najlepszych metod dla działań duszpasterskich w kontekście współczesnej mentalności i zmieniającej się dynamicznie sytuacji kulturowo-społecznej. Chodzi przede wszystkim o docenianie także osobowego i bezpośredniego kontaktu przewodnika duchowego z człowiekiem, o wiarygodne przekazywanie mu wiary, nadziei i miłości. Trzeba budować wokół sakramentów ruch formacyjno-kulturowy, który przenosiłby w życie społeczne działanie sakramentów małżeństwa, spowiedzi, bierzmowania, wreszcie sakramentu chorych czy Eucharystii¹⁶.

Punktem wyjścia do *nawrócenia pastoralnego* jest nowe tłumaczenie tekstu rozesłania apostołów. Zdanie „idźcie i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19-20) zostało aktualnie przetłumaczone w sposób wierniejszy oryginałowi *Pisma Świętego*: „idźcie więc i czyńcie uczniów ze wszystkich narodów”. To tłumaczenie dowodzi, że nawrócenie pastoralne winno mieć charakter permanentny. Nie wystarczy bowiem doprowadzić człowieka do wiary, ale w rozwoju wiary należy mu towarzyszyć przez całe życie.

Duszpasterskie działanie Kościoła musi zmierzać w dwóch kierunkach. Z jednej strony – ma prowadzić ku głębokiej indywidualnej i wspólnotowej formacji chrześcijańskiej, zdolnej kształtować prawdziwych świadków Chrystusa; z drugiej – powinno dążyć do energicznej akcji misyjnej, której

¹⁵ Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est” o miłości chrześcijańskiej*, Watykan 2005, nr 28.

¹⁶ T. Borutka, *Udział świeckich w nowej ewangelizacji*, „Polonia Sacra” 9 (2001) 91-106.

celem jest dotarcie do wszystkich ludzi. Kościół musi stwarzać wszystkim możliwość osobowego spotkania z Chrystusem i ukazywać Go jako wzór życia¹⁷. Papież Jan Paweł II mówi, że należy niepokoić się o wszystkich, którzy są odkupieni, a żyją w nieświadomości Bożej miłości¹⁸.

Wykazanim wcześniej zagrożeniom ma przeciwdziałać odpowiednio uformowane duszpasterstwo, które, zdaniem papieża Franciszka, należy prowadzić przez reformę skostniałych struktur. Przyczyni się ono do lepszego otwarcia i uelastycznienia odpowiednich dla ludzi form ewangelizacyjnych. Umożliwi także większe zaangażowanie osób świeckich w pracę duszpasterską we wspólnocie Kościoła. Przysłuży się również do swoistego misyjnego nawrócenia w codziennej pracy, otwarcia się na bliźniego i gotowości poświęcenia czasu dla człowieka oraz procesu wychodzenia do ludzi¹⁹. Mówi się dzisiaj między innymi o uprawianiu „duszpasterstwa ucha”, czyli o nasłuchiwaniu tego, co dzisiaj Lud Boży ma do powiedzenia na dany temat. Zwraca się także uwagę na potrzebę „duszpasterstwa otwartych oczu i wrażliwego serca”. Nie chodzi tu o tworzenie nowych struktur duszpasterskich, ale przede wszystkim o nowe otwarcie się na człowieka. Należy zauważyć przede wszystkim tych, którzy szczególnie wołają o pomoc i wsparcie. Być może nawrócenie duszpasterskie to właśnie nic innego jak nowe, pogłębione, bardziej wrażliwe spojrzenie na taką czy inną grupę wiernych w Kościele. Nawrócenie duszpasterskie polega również na tym, żeby nie czekać, aż ludzie ze swoimi sprawami duchowymi zwrócą się do duchownych, ale duchowni powinni szukać i spotykać ludzi w konkretnych środowiskach ich naturalnej egzystencji, powinni starać się dociec, jakie nowe metody zastosować dla rozwiązania problemów duchowych w tych środowiskach. *Nawrócenie duszpasterskie* oznacza szczególne otwarcie na *znaki czasu*, ale musi to być takie otwarcie, w którym *zmysł wiernych* (*sensus fidelium*), kształtowany często przez laickie media i neopogańskie centra opinii publicznej, nie zniekształca *zmysłu wiary* (*sensus fidei*) i prawdziwego *zmysłu Kościoła* (*sensus Ecclesiae*), ale będzie stanowić ich dopełnienie i pełniejsze rozumienie.

Jak wiadomo, za ewangelizację są odpowiedzialni nade wszystko duchowni. Należy określić tożsamość kapłanów, dowartościować ich posługę

¹⁷ Jan Paweł II, *Synod Diecezji Rzymskiej w życiu Kościoła powszechnego*, „L'Osservatore Romano” 13 (1992) 26 (wydanie polskie).

¹⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio” o stałej aktualności posłania misyjnego*, Watykan 1995, nr 25-33.

¹⁹ Franciszek, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*, Watykan 2013, nr 25-33.

i bronić ich przed niesprawiedliwością oraz kalumniami, z jakim się często spotykają. Rzecz jasna, należy potępiać przewinienia, jakie mają niekiedy miejsce, ale nie można kapłanów poddawać inwigilacji i zakładać, że wszyscy czynią zło. Pasterskiej troski wymagają zarówno młodzi kapłani, którzy często nie wytrzymują próby życia i dezerterują, ale także księża chorzy i w podeszłym wieku, którzy nieraz pozbawieni są jakiegokolwiek pomocy. Należy przywrócić ducha miłości w relacjach pomiędzy młodym pokoleniem a pokoleniem starszym duchowieństwa. Nie wolno zostawiać nikogo bez pomocy i modlitwy!

To oni poprzez prowadzone duszpasterstwo realizują to ważne zadanie Kościoła. W przypadku duchownych można zauważyć nadmierny indywidualizm, który osłabia działania na rzecz ewangelizacji. Jest to przesadne zatroskanie kapłanów o swoje sprawy osobiste, częste traktowanie swoich obowiązków w sposób nadmiernie biurokratyczny, postrzeganie zadań duszpasterskich jako dodatku do życia, jakby nie były one częścią ich tożsamości i misji²⁰. Można zauważyć także wzrastające poczucie „duszpasterskiej apatii”, swoiste znudzenie się duszpasterstwem. To powoduje pewien paraliż, który wyraża się brakiem zaangażowania w nowe zadania apostołskie czy poszukiwania najlepszych, innowacyjnych rozwiązań²¹. Bardzo niebezpieczny dla duszpasterstwa jest trend cywilizacyjny, który często duchowni wnoszą ze świata w życie Kościoła, a mianowicie poszerzania czasu poświęcanego na rekreację. Podstawowym zaangażowaniem kapłanów jest ich praca apostołska, a nie maksymalizacja czasu wolnego.

Dzieła ewangelizacyjnego nie ułatwiają postawy niektórych duchownych, którzy ostentacyjnie troszczą się o liturgię, o doktrynę i prestiż Kościoła, nie doceniają przy tym wagi i znaczenia troski o realny wpływ Ewangelii na ludzi. Zdarza się także niektórym przyjmowanie formy menedżerskiego funkcjonalizmu, pełnego statystyk, planowania i podsumowań, w których głównym beneficjentem nie jest Lud Boży, lecz raczej Kościół jako organizacja²². To wszystko niestety gasi ewangeliczny zapał i umacnia próżność. Powoduje także coraz większe oddalenie się od ludzi wierzących, zapominanie o nich i niedostrzeganie ich rzeczywistych problemów²³. Duszpasterze muszą zbliżyć się do swoich wiernych, stać się bliscy przez sposób życia i mówienia.

²⁰ *Tamże*, nr 78.

²¹ J. Orzeszyna, *Nowa ewangelizacja i nowe duszpasterstwo według papieża Franciszka*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 12 (2015) 109.

²² Franciszek, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”*, nr 95.

²³ *Tamże*, nr 97.

Tam jednak, gdzie jest przemyślane życie, rozsądna gorliwość, autentyczne pragnienie niesienia innym Chrystusa, dzieło ewangelizacji rozwija się i przynosi dobre owoce²⁴. Należy dzisiaj zdecydowanie dążyć do zmiany niektórych form duszpasterstwa. Nie można się skupiać tylko na tych ludziach, którzy przychodzą do kościoła. Należy odkryć misyjny wymiar wiary i duszpasterstwa. Innymi słowy, trzeba wyjść na ulice, aby dostrzec ludzi wykluczonych, smutnych, rodziny borykające się z problemem niedostatku. W dzisiejszym świecie Kościół musi „wyruszyć w drogę”, aby ewangelizować. Wszyscy są wezwani do tego misyjnego „wyjścia”. Każdy chrześcijanin i każda wspólnota muszą rozeznaczyć, jaką drogą powinni kroczyć zgodnie z wezwaniem Pana²⁵.

W Kościele potrzebne jest dzisiaj duszpasterstwo, które potrafi wyjść na spotkanie ludzi młodych, które doceni ich i zaakceptuje; które patrzy na rzeczywistość z nadzieją czerpaną nie ze sztywnych zasad, lecz z doświadczenia spotkania z Osobą Jezusa. Młodych ludzi należy traktować jak podmioty, muszą poczuć się aktorami współkreującymi rzeczywistość, uczestnikami, a nie jedynie biernymi widzami.

Aby współczesne duszpasterstwo mogło dobrze realizować zadanie ewangelizacji, potrzebuje duszpasterskiego i misyjnego nawrócenia. Zatem obecnie mniej potrzeba w Kościele tak zwanego zwyczajnego administrowania, a bardziej misyjności. Cały Kościół ma być w „permanentnym stanie misji”²⁶. W związku z tym niezbędna jest odnowa kościelna. Wszystkie struktury kościelne muszą otworzyć się na ewangelizowanie, zgodnie z tym, co powiedział Jan Paweł II w 2001 roku do biskupów Oceanii: „Wszelka odnowa Kościoła musi mieć misję jako swój cel, by nie popaść w pewnego rodzaju kościelne zamknięcie się w sobie”²⁷.

To misyjne nawrócenie ma obejmować całą wspólnotę Kościoła. Ono powinno się dokonać w parafii, we wspólnotach i ruchach apostołskich, w diecezji, a także na urządzie papieskim. Ponieważ parafia stanowi podstawową strukturę ewangelizacyjną Kościoła, dlatego właśnie ona wymaga w pierwszym rzędzie odnowy. To parafia powinna podejmować i realizować dzieło ewangelizacyjne²⁸. Nie ma natomiast ewangelizacji bez jedności wspólnoty, która ma ewangelizować. Parafia, jak zauważył papież Paweł VI, powin-

²⁴ *Tamże*, nr 107.

²⁵ *Tamże*, nr 20.

²⁶ EG 25.

²⁷ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostołska „Ecclesia in Oceania”* (22 listopada 2001), Watykan 2002, nr 78.

²⁸ Franciszek, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”*, nr 28.

na tworzyć rodzinę duchową, być naturalną przestrzenią wzrostu wiary²⁹, a papież Franciszek dodał, że powinna być miejscem intensywnego życia w braterstwie, u podstaw którego leży miłość do Jezusa oraz wrażliwość na ludzi pogrążonych w trudnościach³⁰.

Parafia nie może być *wspólnotą usługową* (świadczenie usług religijnych), nie wystarczy, gdy stanie się *wspólnotą familiarną* (budującą się do wewnątrz), ona musi stać się *wspólnotą misyjną* (otwartą na wszystkich mieszkańców swego terytorium, ale także na diecezję i cały Kościół). Gdy parafia „obumiera”, gdy kuleje duszpasterstwo, potrzeba wewnętrznej odnowy³¹. Parafia, która nie jest „wspólnotą wspólnot”, nie będzie także miejscem autentycznej ewangelizacji³².

Z parafią winny współpracować inne podstawowe instytucje kościelne: w sensie naturalnym – rodzina jako Kościół domowy i w sensie duchowym – grupy modlitewne i apostołskie, małe wspólnoty zadaniowe, ruchy oraz różne formy stowarzyszeń. Powinny one włączać się chętnie w organiczne duszpasterstwo Kościoła partykularnego³³. W takich wspólnotach łatwiej stać się misjonarzem, wyjść do ludzi, którzy są biedni, ale także do tych, którzy ciemnią innych, a nawet walczą z krzyżem³⁴.

Aby Kościół „wyruszający w drogę” mógł skutecznie pełnić swoją misję, powinien być, zdaniem papieża Franciszka, Kościołem otwartych drzwi³⁵. Kościół ze swej natury jest powołany do tego, aby był zawsze „otwartym domem Ojca”. Chodzi o to, aby ktoś – jeśli pragnie iść za natchnieniem Ducha Świętego i zbliżyć się, szukając Boga – nie spotkał się z chłodem zamkniętych drzwi. Jednymi z najważniejszych „drzwi” są „drzwi sakramentów”. Odnosi się to przede wszystkim do sakramentu chrztu, który jest „bramą” do Kościoła i pozostałych sakramentów³⁶. Jeśli cały Kościół przyjmie misyjny dynamizm, będzie mógł dotrzeć bez wyjątku do wszystkich. Jednak uprzywilejowane miejsce powinni mieć w nim ubodzy. Papież Franciszek podkre-

²⁹ Por. Paolo VI, *Il „Concilium de laicis” nella odierna crisi del mondo, Insegnamenti di Paolo VI*, 7 (1969), s. 144-147.

³⁰ Franciszek, *Dom i matka wszystkich*, „L’Osservatore Romano” 35 (2014) 5 (wydanie polskie).

³¹ Por. Franciszek, *Aby wspólnota była otwarta na wartości Ducha*, „L’Osservatore Romano” 34 (2013) 32 (wydanie polskie).

³² Por. J. Majka, *Socjologia parafii*, Lublin 1971, s. 68.

³³ Franciszek, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”*, nr 29.

³⁴ *Tamże*, nr 3.

³⁵ *Tamże*, nr 46.

³⁶ *Tamże*, nr 47.

śła: „Wolę raczej Kościół poturbowany, poraniony i brudny, bo wyszedł na ulice, niż Kościół chory z powodu zamknięcia się i wygodny z przywiązania do własnego bezpieczeństwa”³⁷.

Nowa ewangelizacja oznacza rozbudzanie w sercach i umysłach ludzi współczesnych życia wiary. Jej podstawą jest dawanie słowem i przykładem świadectwa o wierze i o miłości³⁸. Bardzo ważne więc pozostaje otwarcie się na pytania współczesnych ludzi bez formułowania z góry przygotowanych odpowiedzi, ale polegające na dzieleniu się z bliźnim swoim życiem. „Należy przekazywać Boga, nie tyle o Nim mówić, nie uzasadniać Jego istnienia: także diabeł wie, że Bóg istnieje! Głosić Pana, to świadczyć o radości z Jego poznania, oraz pomagać żyć pięknem spotkania z Nim. Bóg nie jest odpowiedzią na ciekawość intelektualną lub na zaangażowanie woli, jest doświadczeniem miłości, wezwaniem do stawania się historią miłości. Ponieważ jeden raz spotykając Boga żywego, trzeba szukać go nadal. Tajemnica Boga nigdy się nie wyczerpuje. Jest niezmierna jak Jego miłość”³⁹.

Jeśli mówimy o świadectwie życia, to trzeba, abyśmy zwrócili uwagę także na antyświadectwo. Może nim być zaniedbywanie naszego życia moralnego czy religijnego. Szczególnie groźne jest antyświadectwo w sferze moralności, gdyż niesie ono zgorzenie. Chrystus powiedział: „Biada światu z powodu zgorzeń! Muszą wprawdzie przyjść zgorzenia, lecz biada człowiekowi, przez którego dokonuje się zgorzenie” (Mt 18, 7). Szczególnie groźne jest zgorzenie maluczkich. Nie posądzają oni bowiem nigdy innych ludzi o dwulicowość, zakłamanie czy faryzeizm. Jeśli tego doświadczą, może to zniszczyć ich prawość i uczciwość.

Świadczyć Chrystusowi życiem swoim, znaczy przede wszystkim w pełni i mocno trwać przy Jego słowie i Jego Kościele, a to domaga się mocnej i stale ożywianej wiary. Świadectwo wymaga uzgodnienia myśli z działaniem, przekonań z uczynkami. Chodzi o świadectwo właściwego postępowania, o styl, o formę i o poszczególne zasady, jakie chrześcijanin głosi przez swój sposób życia i działania. Chrześcijanin powinien tak żyć, aby można było rozpoznać w nim jego wiarę po samym sposobie życia, zanim jeszcze otworzy swoje usta.

Benedykt XVI nauczał, że „(..) społeczeństwo, w którym Bóg jest nieobecny – społeczeństwo, które Go nie zna i traktuje Go, jakby nie istniał,

³⁷ *Tamże*, nr 49.

³⁸ *Tamże*, nr 14.

³⁹ Franciszek, *Mamy być żyjącymi znakami Miłości, którą głosimy*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2019-09/papa-audienca-szkol-ewangelizacji.html> (dostęp: 27.03.2020).

jest społeczeństwem, które traci swoją miarę. Kiedy Bóg umiera w społeczeństwie, staje się ono wolne – zapewniano nas. W rzeczywistości śmierć Boga w społeczeństwie oznacza także koniec wolności, ponieważ umiera cel, który daje ukierunkowanie. I ponieważ znika miara, która wskazuje nam kierunek, ucząc nas odróżniania dobra od zła. Społeczeństwo Zachodu jest społeczeństwem, w którym Bóg jest nieobecny w sferze publicznej i który nie ma mu nic do powiedzenia. I dlatego jest to społeczeństwo, w którym coraz bardziej zatraca się miara człowieczeństwa. W poszczególnych punktach staje się nagle jasne, że to, co jest złe i co niszczy człowieka, stało się całkiem oczywiste⁴⁰.

Chodzi o żywy przekaz i osobiste spotkanie z Bogiem, doświadczenie wspólnoty oraz świadectwo głoszących. Język suchych definicji i praw katechizmowych należy zastąpić językiem radosnego przepowiadania historii zbawienia, chodzi więc o język biblijny i liturgiczny. Język ten oprócz werbalizmu posługuje się takimi pozawerbalnymi formami wyrazu jak medytacja symboli religijnych, biblijnych i sakramentalnych. Język kerygmatu posiada ważną cechę – jest przede wszystkim językiem świadectwa. Odzwierciedla on życie Kościoła zwiastującego dobrą nowinę o zbawieniu. Chodzi więc o głoszenie orędzia zbawczego, które realizuje się w słowach i czynach wspólnoty Kościoła apostołskiego. Do tych świadectw zaliczały się także życiorysy świętych i świadków wiary na przestrzeni dziejów wspólnoty wierzących⁴¹.

Zakończenie

Na przedstawionym powyżej tle wyraźnie widać, że prawdą jest, iż w dzisiejszych czasach – jak czytamy w dokumencie Soboru – „(...) w przeciwieństwie do dawnych czasów odrzucenie Boga czy religii lub odciążanie od nich nie jest już czymś niezwykłym i wyjątkowym; dziś bowiem przedstawia się to nierzadko jako coś, czego wymaga postęp naukowy lub jakiś nowy humanizm. To wszystko w wielu krajach znajduje wyraz nie tylko w poglądach filozofów, lecz także obejmuje w szerokim zakresie literaturę, sztukę, interpretację nauk humanistycznych i historii, a nawet ustawy państwowe, tak że wielu przeżywa z tego powodu niepokój” (KDK 7). O ile XIX-wieczny sekularyzm i ateizm miał głównie podłoże praktyczne, dzisiaj szuka się dla niego także uzasadnień teoretycznych.

⁴⁰ *Tamże*, s. 9.

⁴¹ A. Walulik, *Katecheza inicjacyjna w polskich katechizmach (1945–1990)*, Kraków 2002, s. 179.

Mówił na ten temat ks. kard. Joseph Ratzinger: „Ileż «powiewów nauki» przyniosły nam ostatnie dziesięciolecia, ileż nurtów ideowych, ileż modnych kierunków myślowych... Były one często jak wzburzone fale, które popychały myślenie wielu chrześcijan niczym małą łódkę z jednej skrajności w drugą: od marksizmu do liberalizmu, aż po libertynizm; od kolektywizmu po radykalny indywidualizm; od ateizmu do mglistego mistycyzmu religijnego; od agnostycyzmu do synkretyzmu i tak dalej. Każdego dnia powstają nowe sekty i urzeczywistnia się to, co mówi św. Paweł na temat «oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu» (Ef 4, 14). Wyznawanie jasno określonej wiary, zgodnej z *Credo* Kościoła, jest często określane jako fundamentalizm. Natomiast relatywizm, to znaczy poddawanie się «każdemu powiewowi nauki», jawi się jako jedyna postawa godna współczesnej epoki. Tworzy się swoista dyktatura relatywizmu, który niczego nie uznaje za ostateczne i jako jedyną miarę rzeczy pozostawia tylko własne ja i jego zachcianki»⁴². W nieco inny sposób mówił o tym św. Antoni Pustelnik: „Przyjdą takie czasy, że ludzie będą szaleni i gdy zobaczą kogoś przy zdrowych zmysłach, powstaną przeciw niemu, mówiąc: «Jesteś szalony, bo nie jesteś do nas podobny»”.

W okresie pandemii należy starać się w miarę możliwości o wypełnianie wszystkich swoich chrześcijańskich obowiązków. Niewolno zaniedbywać życia sakramentalnego, trzeba troszczyć się o ducha modlitwy i dzieła miłosierdzia. Nie zaniedbywać niczego i niczego nie przekładać na później, bo to, co będzie później, jest wciąż niepewne. Trzeba także starać się o pracę formacyjną wszystkich grup apostołskich, nie lekceważyć roli spotkań i dbać o ich rozwój nie tylko organizacyjny, ale przede wszystkim *komunijny*. Wpływać winniśmy pozytywnie na drugich, zwłaszcza tych zdystansowanych do wspólnoty, i przekonywać ich do odważnego wyznawania wiary w Chrystusa w życiu codziennym.

Jako ludzie wierzący musimy starać się patrzeć na tę skomplikowaną rzeczywistość oczami wiary, przez pryzmat Objawienia. Wiara pozwala dostrzec to, czego (jeszcze)nie widać. Trzeba być gotowym na funkcjonowanie w świecie, w który mnie tylko słabnie chrześcijaństwo, ale w którym osoby wierzące w Jezusa są poddane przeróżnym pokusom, próbom i prześladowaniom. Nie należy zapominać, że tylko Bóg jest w stanie zbawić świat, przeprowadzając go do Nowego Jeruzalem. Zresztą już to zrobił na krzyżu. Nie wisi więc nad nami ślepy los, ale rządy sprawuje dobry i opatrnościowy

⁴² J. Ratzinger, *Ku dojrzałości wiary w Chrystusa*. Homilia podczas Mszy św. «pro eligendo Romano Pontifice», „L' Osservatore Romano” 26 (2005) 30 (wydanie polskie).

Bóg. W Jego rękach jest nasz los. Nie powinniśmy się lękać tego, co nas czeka. Nawet jeśli nie uda się nam obronić chrześcijańskiej wizji świata.

Chrystus powiedział kiedyś znamienne słowa: „Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?” (Łk 18, 8). Nie znamy planów Bożych ani zamierzeń Bożej Opatrzności. Wiemy jedno, że Bóg chce zbawienia wszystkich ludzi i tej sprawie winniśmy służyć, najlepiej jak potrafimy. Jeśli nawet nie uda nam się powstrzymać destrukcyjnych procesów cywilizacyjnych, możemy je opóźnić i osłabić, umożliwiając ludzkości przejrzenie i odbicie się od dna. Kościół musi być duszą świata i jego sumieniem, ale nade wszystko świadkiem i siewcą Bożej miłości w rodzinie ludzkiej oraz orędownikiem u Boga i przewodnikiem naszych braci i sióstr na szlakach zbawienia.

Jerzy Gocko SDB
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ORCID: 0000-0002-6513-5681

Leon XIII – prorok czasów odległych i bliskich. Rozważania na kanwie 130. rocznicy *Rerum novarum* i 30. rocznicy *Centesimus annus*

Ksiądz Profesor Henryk Skorowski SDB, adresat niniejszego studium z okazji jubileuszu siedemdziesiątej rocznicy urodzin i czterdziestu lat pracy naukowej, swoje poszukiwania naukowe zwieńczone licznymi publikacjami zogniskował wokół problematyki społecznej ze szczególnym ukierunkowaniem na społeczną myśl Kościoła katolickiego, która w trakcie własnego rozwoju przyjęła postać zwartego systemu doktrynalnego określanego jako *corpus socialis*¹. Wydarzeniem, które – jak wymownie to wyraża encyklika „*Centesimus annus*” Jana Pawła II – „niejako nadawało Kościołowi «uprawnienia obywatelskie» w zmiennych rzeczywistościach życia społecznego” było opublikowanie w 1891 r. pierwszej encykliki społecznej „*Rerum novarum*” przez Leona XIII². Papież Gioacchino Pecci w kontekście głębokich przemian i związanych z nimi nowych wyzwań odczytanych jako *rerum novarum* dostrzegł potrzebę głoszenia i życia Ewangelią na nowym areopagu: „w zgiełku społecznych wydarzeń bardziej dynamicznego społeczeństwa, biorąc pod uwagę złożoność zjawisk i niewiarygodnych przemian, które umożliwił rozwój techniki” (KNSK 267). Wpisując się w wielowiekową tradycję troski Kościoła o sprawy społeczne, tym samym stworzył podwaliny kościelnego nauczania o tematyce społecznej w sytuacji

„gdy nastąpiła konfrontacja Ewangelii z nowożytnym społeczeństwem przemysłowym, jego nowymi strukturami mającymi służyć produkcji dóbr konsumpcyjnych, jego nową koncepcją społeczeństwa, państwa i władzy, z jego nowymi formami pracy i własności”³.

Przedmiotem i zarazem celem opracowania jest przywołanie postaci Leona

¹ Por. Papieska Rada „*Iustitia et Pax*”, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Kielce 2005, nr 521 (dalej: KNSK).

² Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”* (1 maja 1991) nr 5 (dalej: CA).

³ KKK 2421.

XIII, „sędziwego, ale mądrego i dalekowzrocznego papieża – jak go określił Benedykt XVII, wspominając dwusetną rocznicę jego urodzin – który zdołał (...) wprowadzić w XX wiek Kościół odmlodzony, z nastawieniem pozwalającym zmierzyć się z nowymi wyzwaniami”⁴. Nie chodzi jednak o zwykłe przywołanie samej postaci i pierwszej encykliki społecznej, do czego zachęca kolejna okrągła rocznica jej opublikowania, co raczej o pokazanie profetyzmu papieża Pecciego i to zarówno z perspektywy lat mu współczesnych, jak i z perspektywy obecnej. Przewodnikiem w tych naukowych dociekaniach będzie encyklika „Centesimus annus”, w której Papież Polak nie tylko uczcił rocznicę ukazania się encykliki Leonowej, ale dokonał także jej spektakularnej relektury właśnie w kluczu profetycznym, pokazując jak wizjonerskie były słowa Leona XIII nie tylko w odniesieniu do samej kwestii robotniczej jako nowej kwestii zarówno dla ówczesnego świata, jak i dla samego Kościoła, ale przede wszystkim w odniesieniu do systemu kolektywistycznego, który wówczas wprawdzie jeszcze nie istniał w kształcie totalitarnego mocarstwa, ale jako filozofia społeczna czy jako mniej czy bardziej zorganizowany polityczny ruch ogarniał coraz to liczniejsze umysły ludzkie i kręgi społeczeństwa.

1. „Początek nowej drogi” (KNSK 87)

Wydanie w 1891 roku encykliki poświęconej nowej kwestii społecznej przez Leona XIII otwarło nie tylko kanon encyklik społecznych, ale także uznawane jest za początek nauki społecznej Kościoła, a więc przestrzeni naukowej refleksji nad życiem społecznym z perspektywy Ewangelii, która – jak już wspomniano – stała się głównym obszarem naukowych zainteresowań Księdza Profesora Henryka Skorowskiego. Kompendium nauki społecznej Kościoła znaczenie pierwszej encykliki społecznej opisuje następująco:

„encyklika *Rerum novarum* zapoczątkowała nową drogę: wpisując się w wielowiekową tradycję, wyznacza ona nowy początek i istotny rozwój nauczania o tematyce społecznej” (nr 87).

Encyklika ta przede wszystkim „stała się dokumentem wzorcowym” (KNSK 89), podobnie zresztą jak przyjęta metoda, za pomocą której podjęła ona kwestię robotniczą, okazała się „trwałym wzorem dla dalszego rozwoju nauki społecznej Kościoła” (KNSK 90).

Kompendium Nauki Społecznej Kościoła, analizując znaczenie encykliki dla rozwoju nauki społecznej Kościoła, zwraca przede wszystkim uwagę, że

⁴ *Homilia podczas Mszy św. z okazji 200-lecia urodzin papieża Leona XIII* (Carpineto Romano, 5.09.2010), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/leon13_05092010.html (dostęp: 1.04.2022).

zostały w niej po raz pierwszy wyartykułowane zasady, które rozumie jako kryteria osądu pomocne w dokonaniu oceny istniejących systemów społeczno-politycznych oraz jako linie działania do właściwej ich przemiany (por. nr 89). Fakt ten jest o tyle istotny, że interpretuje on całą doktrynę społeczną jako: „aktualizację, pogłębienie i rozszerzenie początkowego, zasadniczego rdzenia zasad przedstawionych w encyklice” (nr 90).

Znamiennie jest także zawarte w Kompendium uzasadnienie zmiany Kościoła w podejściu do nowych wyzwań społecznych. Impulsem sprawczym okazały się przemiany ekonomiczne, jakie miały miejsce w XIX wieku, niosące ze sobą społeczne, polityczne i kulturowe następstwa. Najważniejszym ich rezultatem jest obalenie istniejącego porządku społecznego i pogłębienie niesprawiedliwości w relacjach społecznych. Tę nową sytuację przyjęto określać jako pierwszą wielką kwestię społeczną. Była nią kwestia robotnicza, która swoją genezę czerpała z konfliktu między pracą a kapitałem. Stała się ona zarazem bezpośrednim kontekstem dla zaistnienia nauki społecznej, rozumianej jako *corpus*, czyli zbiór głoszonych przez Kościół zasad doktrynalnych dotyczących problemów społecznych:

„W takiej scenerii Kościół dostrzegł konieczność zareagowania w nowy sposób: *res novae*, na które składały się wspomniane wydarzenia, stanowiły wyzwanie dla jego nauczania i powód do specjalnej troski duszpasterskiej, skierowanej do szerokich rzesz mężczyzn i kobiet. Zaistniała potrzeba odnowionego rozeznania sytuacji, które byłoby w stanie zarysować stosowne rozwiązania niezwykłych i nieznanych dotąd problemów” (KNSK 88)⁵.

Podsumowania pierwszego stulecia rozwoju nauki społecznej Kościoła ze szczególnym zwróceniem uwagi na przełomowy charakter encykliki „*Rerum novarum*” dokonała wydana w 1991 roku rocznicowa encyklika „*Centesimus annus*”. Encyklice Leonowej dedykuje ona pierwszy rozdział zatytułowany: „Znamienne rysy encykliki *Rerum novarum*” (por. CA 4-11). Jan Paweł II, dziękując Bogu za encyklikę Leona XIII, nie tylko nazywa ją „wielką”, a zawarte w niej orędzie wprost określa jako „profetyczne” (CA 16), lecz na samym początku analiz dotyczących encykliki zauważa, że:

„Rocznica encykliki ‘*Rerum novarum*’ nie zostałyby należycie upamiętniona, gdyby zabrakło odniesienia jej do sytuacji dzisiejszej” i dodaje, że do rozważenia jej pod tym kątem skłania sama treść dokumentu „jako że zawarty w nim opis sytuacji historycznej oraz przewidywania okazały się w świetle tego, co nastąpiło później, zaskakująco trafne” (CA 12).

⁵ Por. także: T. Żeleźnik. *Pojęcie kwestii społecznej. Rozważania na tle publikacji w czasopiśmie włoskim „La Società”, „Społeczeństwo i Kościół” 1 (2004) 89-104.*

Według Jana Pawła II, Leon XIII przewidział wszystkie negatywne konsekwencje – polityczne, społeczne i gospodarcze – ustroju proponowanego przez socjalizm i wszystkie negatywne aspekty próby rozwiązania tzw. kwestii społecznej w duchu socjalizmu i komunizmu. Ostrzegając, że proponowane przez socjalizm rozwiązania nie tylko nie usuną trudności, jakie przeżywała wówczas klasa robotników, lecz przyniosą w rezultacie jeszcze większą szkodę (por. CA 12).

Raz po raz w encyklice „Centesimus annus” pojawiają się sformułowania wskazujące na profetyzm Leona XIII. Jan Paweł II pisze o stuleciu encykliki „Rerum novarum” jako o fakcie o wielkim znaczeniu dla współczesnych dziejów Kościoła, a także dla jego pontyfikatu (por. CA 1), samą encyklikę za Piusem XI⁶ nazywa „nieśmiertelnym dokumentem” (CA 1), mówi o dokumencie „wydanym przed stu laty przez Stolicę Piotrową, aby w Kościele i w świecie dokonać tak wiele dobra i tyle zapalić świateł” (CA 2), podkreśla, że „zachowała ona aktualność oraz siłę oddziaływania, i które złożyły się na to, co zostało nazwane ‘doktryną społeczną’, ‘nauczaniem społecznym’ czy też ‘Magisterium społecznym’ Kościoła” (CA 2), zwraca uwagę, że „życiodajne soki, obficie płynące z tego korzenia, nie wyczerpały się z biegiem lat, ale wręcz przeciwnie, stały się jeszcze bardziej owocne” (CA 1), a także, że zawarty w niej „opis sytuacji historycznej oraz przewidywania okazały się w świetle tego, co nastąpiło później, zaskakująco trafne” (CA 12). Wspomina także o ogromnej przenikliwości Leona XIII, zdolności sięgania sedna zagadnień oraz „przewidzenia całego zła, jakie miało przynieść rozwiązanie, które pod pozorem odwrócenia sytuacji ubogich i bogatych w rzeczywistości działało na szkodę tych, którym obiecywało pomoc” (CA 12)⁷.

2. Ku profetyczno-krytycznej naturze nauczania społecznego Kościoła

Choć do ostatecznego wykształcenia się metodologicznej samoświadomości nauczania społecznego Kościoła droga była jeszcze daleka, encyklika „Rerum novarum” niewątpliwie nakreśliła Kościołowi trwałe profetyczno-krytyczny wzór postępowania w sprawach społecznych, który w pełni się wykryształizuje dopiero za pontyfikatu św. Jana Pawła II. Sam Papież Polak z perspektywy stulecia tak go scharakteryzował:

⁶ Por. Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo anno”*, 10. 39 i 149.

⁷ Por. F. Charrier, *La „Rerum Novarum” verso il Terzo Millennio*, w: *Vangelo e società. [Atti del convegno di studi per il centenario della Rerum Novarum. Perugia, 27-28 aprile 1991]*, red. M. Lupi – L. Tosi, Perugia 1991, s. 225-228.

„Kościół mianowicie wypowiada się na temat określonych sytuacji ludzkich, indywidualnych i wspólnotowych, narodowych i międzynarodowych, i formułuje w ten sposób swoje nauczanie, prawdziwy *corpus* doktrynalny, który pozwala mu analizować zjawiska społeczne, wypowiadać się na ich temat i wskazywać kierunki właściwego rozwiązywania problemów, które z nich wynikają” (CA 5).

Finalnie tego typu metodologię Kościół uczyni własną w odniesieniu do prowadzonego dyskursu społecznego, a także do własnego posłannictwa w zakresie różnych obszarów życia społecznego, w tym zwłaszcza życia gospodarczo-społecznego i społeczno-politycznego w okresie recepcji soborowej. W tym zakresie przełomowe okazało się nauczanie Jana Pawła II. To on bowiem przez cały okres swego pontyfikatu postrzegał magisterium społeczne jako jeden z uprzywilejowanych sposobów, dzięki któremu Kościół wyraża

„społeczną troskę (*sollicitudo rei socialis*) o autentyczny rozwój człowieka i społeczeństwa”, a zarazem wypełnia on swoje posłannictwo wobec świata na kanwie wydarzeń „zachodzących w ciągu dziejów”⁸.

We wprowadzeniu do encykliki „*Sollicitudo rei socialis*” Papież określił nauczanie społeczne jako „refleksję teologiczną nad współczesną rzeczywistością” (nr 4). Przyjmuje ona postać swoistej hermeneutyki, „w której spotykają się ze sobą w dynamice wiary i rozumu rzeczywistość, wobec której stoi człowiek i przyjmowane przez niego Boże Objawienie”⁹. Jej zadaniem jest z jednej strony zrozumienie świata w świetle Bożego Objawienia, z drugiej zaś, stawianie temu Objawieniu coraz to nowych pytań i odkrywanie nieznanych dotąd bogactw. Zadanie to przyjmuje formę ciągle uaktualnianego *corpus* doktrynalnego, który „rozwija się, w miarę jak Kościół, w pełni Słowa objawionego przez Jezusa Chrystusa i przy pomocy Ducha Świętego, odczytuje wydarzenia zachodzące w ciągu dziejów” (SRS 1). W ten sposób Kościół, odwołując się także do pomocy refleksji rozumowej oraz nauk o człowieku, wypełnia swoją misję pasterską wobec ludzi, prowadząc ich, aby „mogli realizować swoje powołanie odpowiedzialnych budowniczych ziemskiej społeczności” (SRS 1).

Za fundament (a zarazem i przejaw) profetyczno-krytycznego posłannictwa Kościoła w świecie należy uznać fakt, że proponuje ono i objawia światu prawdziwy i pełny obraz człowieka. „Kościół jest jedynym historycznym *miejszem*, które gwarantuje prawdziwość teoretycznego pozna-

⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, 1 (dalej: SRS).

⁹ A. Zuberbier, *Teologiczny wymiar encykliki „Rerum novarum”*, „*Studia Theologica Var-saviensia*” 30/1 (1992) 70.

nia i praktycznej realizacji objawionej tożsamości człowieka”. Innymi słowy „poza Kościołem (*extra Ecclesiam*) nie ma w ludzkim świecie innego miejsca umożliwiającego aktualizację historycznej pełni tego poznawczego przeżywania”¹⁰. Pełna prawda o człowieku stanowi podstawę nie tylko społecznej doktryny Kościoła, ale także jego posłannictwa względem świata. Kwestia ta jest na tyle ważna, że soborowe przeświadczenie, że ośrodkiem życia społecznego we wszystkich jego obszarach jest człowiek – co oznacza przyznanie mu centralnego miejsca i roli w strukturach instytucji społecznych – nie wyczerpuje jeszcze omawianej problematyki. Kościół, świadomy możliwości różnych redukcji czy zafałszowań, „ukazuje równocześnie sens jego własnej egzystencji, to znaczy najgłębszą prawdę o człowieku”¹¹. Funkcja krytyczna Kościoła wobec świata pozwala mu równocześnie zachować konieczny dystans względem niego, co prowadzi w konsekwencji do bycia znakiem sprzeciwu zwłaszcza wobec wszelkich redukcjonizmów i alienacji przede wszystkim o charakterze antropologicznym.

W punkcie 41, kluczowym z perspektywy metodologicznej, encyklika „*Sollicitudo rei socialis*” ostatecznie odrzuca dominujący od encykliki „*Quadragesimo anno*” Piusa XI przez kilka dekad model nauki społecznej Kościoła jako alternatywy dla dwóch dominujących nurtów życia społecznego liberalizmu i socjalizmu. Równocześnie przypomina, że zadaniem Kościoła nie jest proponowanie gotowych systemów społeczno-ekonomicznych czy politycznych. Nie przedkłada on też gotowych recept i wzorców urzędzenia poszczególnych obszarów społecznego wymiaru życia człowieka, lecz – jak to obrazowo wyrazili biskupi amerykańscy – współzycząc w dotychczasowej historii z wieloma formami organizacyjnymi życia gospodarczego i społecznego, chce pełnić dalej wobec nich funkcję krytyczną i zarazem profetyczną, oceniając każdy z tych systemów według zasad moralnych i etycznych, a poprzez integralną koncepcję człowieka i zasady życia społecznego oddziaływać na kształt życia społecznego w sposób konstruktywny i pozytywny¹².

Warto w tym miejscu szczególnie podkreślić, że w swojej profetyczno-krytycznej funkcji nauczanie społeczne Kościoła charakteryzuje się z jed-

¹⁰ J. Cuda, *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii. Analityczno-syntetyczne studium inspirowane paradygmatem nowej teologii politycznej*, Katowice 1999, s. 200-201.

¹¹ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, „*Gaudium et spes*”, 41.

¹² Por. List społeczny Episkopatu USA: *Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich. Katolicka nauka społeczna a gospodarka USA* (18 listopada 1986), 130.

nej strony ciągłością, „gdyż pozostaje identyczne w swojej najgłębszej inspiracji, w «zasadach refleksji», w swoich «kryteriach ocen», a nade wszystko w wiernej i żywotnej więzi z Ewangelią Chrystusową”; z drugiej zaś jest „zawsze *nowe*, gdyż podlega koniecznym i potrzebnym zmianom dyktowanym przez różne uwarunkowania historyczne i nieustanny bieg wydarzeń, pośród których upływa życie ludzi” (SRS 3). W nawiązaniu do powyższej interpretacji encyklika „Centesimus annus” doda, że nauka społeczna ujawnia „prawdziwe znaczenie Tradycji Kościoła”; jest skarbcem, który „niesie (...) «rzeczy stare», przejmowane i przekazywane od początku, i pozwala odczytywać «rzeczy nowe», wśród których żyje Kościół i świat” (CA 3).

3. Przelomowe znaczenie pontyfikatu Leona XIII

Szczególne znaczenie „*Rerum novarum*” podkreślane było w kolejnych encyklikach społecznych. Autorzy tych dokumentów z jednej strony wykazywali ciągłość własnego nauczania społecznego z Leonem XIII, z drugiej zaś rozwijali to nauczanie o nowe aspekty związane przede wszystkim z pojawiającymi się wyzwaniami społecznymi. Przelomowe znaczenie encykliki Leonowej bardzo wyraźnie zostało podkreślone w przywoływanym już wielokrotnie „Kompendium Nauki Społecznej Kościoła” ówczesnej Papieskiej Rady „*Iustitia et Pax*”. Jak już wspomniano, dokument najpierw konstatuje, że otwiera ona kanon encyklik społecznych i zapoczątkowała *nową drogę*, wyznaczając nowy początek i istotny rozwój nauczania o tematyce społecznej (por. KNSK 87). Równocześnie stała się ona „dokumentem wzorcowym” (KNSK 89), podobnie zresztą jak przyjęta w niej metoda podejścia do kwestii społecznej okazała się „*trwałym wzorem* dla dalszego rozwoju nauki społecznej Kościoła” (KNSK 90).

Z kolei analizując znaczenie encykliki dla rozwoju nauki społecznej Kościoła, Kompendium zwraca przede wszystkim uwagę, że zostały w niej po raz pierwszy wyartykułowane zasady, które rozumie jako kryteria osądu pomocne w dokonaniu oceny istniejących systemów społeczno-politycznych oraz jako linie działania do właściwej ich przemiany (por. KNSK 89). Fakt ten jest o tyle istotny, że interpretuje ono całą doktrynę społeczną jako „aktualizację, pogłębienie i rozszerzenie początkowego, zasadniczego rdzenia zasad przedstawionych w encyklice” (KNSK 90).

Profetyczne znaczenie encykliki „*Rerum novarum*” wybrzmiewa w całej okazałości, gdy odniesie się ją do całości pontyfikatu Leona XIII i związanego z nim nauczania. Papież Pecci za cel swego pontyfikatu przyjął rechrystianizację współczesnego mu świata, a najważniejsze linie tego planu

zawarł, jak to najczęściej bywa, w pierwszej swojej encyklice „O postaciach zła w społeczeństwie oraz misji Kościoła i papieżstwa *Inscrutabili Dei consilio*” (1878), która tym samym stała się encykliką programową. Podobnie jak encykliki poprzednich papieży: Piusa VII, Grzegorza XVI i bł. Piusa IX, rozpoczynała się ona szeroką panoramą największych zagrożeń trapiących ówczesny Kościół i świat. Jednak Leon XIII w przeciwieństwie do swoich poprzedników nie kładł nacisku na polemikę i potępienie nieprzyjaciół Kościoła, lecz od samego początku usiłował wejść z nimi w dialog, którego przedmiotem było zagadnienie *cywilizacji*, co było krokiem niezwykle odważnym, ponieważ właśnie cywilizacja była tą rzeczywistością, która w sposób wypaczony uważała Kościół za swego naturalnego wroga.

Opis współczesnej Papieżowi cywilizacji był negatywny; była to cywilizacja niegodna tej nazwy, stojąca na krawędzi upadku, stąd za podstawowy cel swego pontyfikatu przyjął on budowę nowego społeczeństwa opartego na wartościach Ewangelii, które będzie nową cywilizacją chrześcijańską. Sytuacja dla realizacji tegoż zadania była ze wszech miar niesprzyjająca. W momencie, gdy Leon XIII stał na progu swego pontyfikatu, Europa była pogrążona w fermentie nowych ideologii (pozytywizmu, ewolucjonizmu, idealizmu, marksizmu, witalizmu, nihilizmu, itd.), z których każda odwoływała się do humanizmu bez Boga, a w konsekwencji postrzegała Kościół jako ostoję wszelkiego obskurantyzmu i wroga postępu. Wydaje się, że rozejście się Kościoła i nowożytnej cywilizacji, na które wskazywał Pius IX w ostatnim punkcie „Syllabusu”¹³, dokonało się przede wszystkim w Europie.

Leon XIII był świadomy, że realizacja obranego programu pojednania Kościoła katolickiego z nowożytnym światem może dokonać się nie tyle poprzez rekonstrukcję instytucji i porządku średniowiecza czy ponowne uczynienie Kościoła centrum moralnym świata, co raczej poprzez odnowę wiary zakorzenionej w sumieniach wiernych. Stąd odnowienie świata poprzez nową cywilizację chrześcijańską miało się dokonać na bazie nowego zrozumienia świata, w czym pomocne miało być sięgnięcie do całego bogactwa myśli chrześcijańskiej, zwłaszcza nauki św. Tomasza oraz nauk biblijnych, a także wyraźniejszą obecność doktrynalną w zakresie życia społecznego. Leon XIII usiłował odbudować więzy wewnętrzne ze światem, wzmacniając bardziej wielkość moralną Kościoła i suwerenność papieżstwa, niż czyniło to

¹³ „Papież może i powinien pogodzić się z postępem, liberalizmem i nowożytną cywilizacją” (DS 2980).

dominium temporale w średniowieczu i pragnęły nurty zachowawcze w obrębie Kościoła. Dzieło pojednania Kościoła ze światem nowożytnym przeprowadził nie tyle przez spektakularne akcje, co raczej na płaszczyźnie idei, głównie na obszarze kultury i życia społecznego¹⁴.

W pozostawionej ogromnej spuściźnie, obejmującej 51 encyklik, nie licząc innych dokumentów, odważnie podejmował problemy społeczne, polityczne i kulturowe swego czasu¹⁵. Pragnął zaszczyć w istniejących strukturach społecznych, ideologicznych i aksjologicznych nową wizję człowieka i świata, która byłaby w stanie ożywić w człowieku wymiar duchowy, a w społeczeństwie religijny. Prowadziło to do nowego obrazu rzeczywistości, zogniskowanej na Bogu, a nie wyłącznie na człowieku, co postulowały prądy nowożytne. W miejsce pseudo-humanistycznej kultury, wywyższającej człowieka kosztem deprecjacji Boga i religii, należało – według Papieża – przywrócić kulturę integralnie ludzką, którą może być tylko kultura humanistyczna i religijna zarazem, na wzór Chrystusa – człowieka doskonałego przez to, że był On równocześnie prawdziwym człowiekiem i prawdziwym Bogiem. „Nowa era chrześcijaństwa” – tj. budowa społeczeństwa opartego na chrześcijańskiej inspiracji, będąca marzeniem i przedmiotem nauczania Leona XIII – różniła się w rzeczywistości wiele od modelu średniowiecznego, wyrastała jednak z tych samych przesłanek: wzajemnej harmonii między Kościołem i kulturą oraz z głęboko duszpasterskiej troski zdecydowanej przywrócić katolicyzmowi obszary utracone od XVIII wieku, pozbawionej przy tym jednak jakiegokolwiek pragnienia dominacji klerykalnej¹⁶.

Leon XIII traktował współczesne mu społeczeństwo europejskie (i w ślad za tym również amerykańskie) jako upadłego spadkobiercę bliskiej mu tradycji *chrétienté*, która zawiązała się wraz rozwojem chrześcijaństwa i osiągnęła apogeum w średniowieczu. Podjął więc wysiłek powstrzymania tego upadku, poprzez powrót do źródeł, na których można by zbudować coś podobnego do ówczesnej cywilizacji, która przecież również wtedy znała

¹⁴ Na temat nauczania społecznego Leona XIII por. P. de Laubier, *Mysł społeczna Kościoła katolickiego od Leona XIII do Jana Pawła II*, tł. B. Luft, Warszawa-Struga – Kraków 1988, s. 11-47.

¹⁵ Oprócz wspomnianej programowej encykliki „*Inscrutabili Dei*”, spośród najważniejszych encyklik Leona XIII należy wymienić: „*Æterni Patris*” (1879), wskazującą system św. Tomasza z Akwinu jako podstawę badań filozoficznych i teologicznych; „*Immortale Dei*” (1885), poświęconą chrześcijańskiemu ustrojowi państwowemu; „*Libertas*” (1888), traktującą o chrześcijańskiej koncepcji wolności i tolerancji, „*Sapientiae Christianae*” (1890), precyzującą obowiązki chrześcijanina-obywatela, oraz „*Rerum novarum*” (1891), o położeniu klasy robotniczej, czyli o tzw. kwestii społecznej.

¹⁶ Por. B. Mondin, *Storia della Teologia*, t. 4, Bologna 1997, s. 249-260.

rozmaite systemy sprawowania władzy w różnych krajach i okresach historycznych. Nie chodziło mu jednak o przywrócenie jakiegoś określonego systemu, lecz o to, by uznać Ewangelię za zdolną do ożywiania historii w jej nowych okresach. W powrocie tym chodziło nie tyle o restaurację czegoś, co definitywnie minęło i zostało skończone, co raczej o powrót do źródeł, który kieruje ku przyszłości¹⁷.

Na pewno każdy z papieży wypełniał swoją profetyczną rolę w sposób specyficzny, zdeterminowany czy to własną osobowością, czy to potrzebami Kościoła, czy w końcu sytuacją ludzkości w danym momencie historii, w jakim został wezwany. Rysem charakterystycznym poprzednika Leona XIII, bł. Piusa IX była troska pasterza, chroniącego stado przed drapieżnymi wilkami, obrona prawdy, a także odważny i zdecydowany osąd błędów. Z kolei nowy kontekst historyczny, w którym znalazł się Leon XIII, nadał jego posłudze Następcy Chrystusa inne znamiona: wołał być raczej wybawicielem błądzących i lekarzem chorych. Jako prorok na tamte czasy, nie powstrzymywał się od potępienia błędów, będąc jednak pełen cierpliwości i zrozumienia względem osób, które stały się ich ofiarami. Wspierany naturalnym optymizmem, pełen ufności w człowieka i w moc zbawczą Ewangelii, która wielokrotnie na przestrzeni wieków przemieniała ludzi i narody, pragnął pojednać Kościół i kulturę, przewyciężając postawę radykalnego antagonizmu i całkowitego wzajemnego odrzucenia, przyjmując wartości i aspekty pozytywne obecne w modernizmie i stając się przez to jednym z najważniejszych prekursorów procesu zbliżenia Kościoła i świata.

Zakończenie

Z perspektywy czasu widać, że w najważniejszym zadaniu rechrystianizacji społeczeństwa program Leona XIII nie powiódł się. Jego wysiłek dialogu z nowoczesnością pozostał wydarzeniem jednostronnym, wielokrotnie odrzucanym przez siły laickie i ruchy socjalistyczne. Trud ten jednak nie poszedł na marne; program Leona XIII, którego jednym z istotnych punktów była profetyczna encyklika „*Rerum novarum*” (por. KNSK 267) w żadnym wypadku nie okazał się jałowy, przeciwnie, był wielce twórczy i owocny dla samych katolików, tworząc niezwykle ważne i znaczące podstawy dla kultury chrześcijańskiej i chrześcijaństwa społecznego. W takim świetle należy odczytywać sens pontyfikatu Leona XIII: był to pontyfikat odbudowy kulturowej i duchowej katolików w momencie, gdy Kościół zaczął być postrzega-

¹⁷ Por. De Laubier, *Mysł społeczna Kościoła katolickiego*, s. 41.

ny przez nowe nurty społeczno-kulturowe jako obce ciało, w stanie całkowitego odrzucenia i negacji. Leon XIII wprawdzie nie zbudował nowej cywilizacji chrześcijańskiej, ale po stronie katolickiej utworzył ważne przyczółki dla przyszłego pomostu między Kościołem a współczesnym światem; zasiał ziarno nowej kultury katolickiej, która wkrótce wydała znaczący plon w obszarze polityki, moralności, filozofii, sztuki i teologii. Pokazał, że Kościół katolicki, pomimo utraty swojej władzy doczesnej, jest w stanie dalej pełnić swoją misję jako powszechny sakrament zbawienia i ewangelizacji świata¹⁸.

Leon XIII był papieżem, który otworzył „drzwi” Kościoła na świat. Uczynił to wprawdzie ostrożnie, ale konsekwentnie. Otwarcie to prowadziło do wzajemnego przenikania się Kościoła i świata, co nie pozostało bez wpływu na sam Kościół, który wymagał oczyszczenia. Przedostały się doń błędy doktrynalne (które przyjęto określać kryzysem modernizmu), polegające na bezkrytycznym przyjęciu przez niektóre nurty w obrębie Kościoła nowożytnych ideologii wraz z ich historycyzmem, subiektywizmem, relatywizmem, agnostycyzmem, immanentyzmem i ewolucjonizmem. W konsekwencji prowadziło to do coraz wyraźniejszych i głębszych procesów laicyzacyjnych, rozmycia wiary w sentymentalizmie, dogmatów w historii, traktowania Kościoła jako jakiejś społeczności mistycznej, będącej owocem kolektywnej świadomości. Kryzys modernistyczny w Kościele katolickim był w pewnym sensie kontynuacją kryzysu określanego „protestantyzmem liberalnym”, który pół wieku wcześniej dotknął Kościoły protestanckie.

¹⁸ Por. Mondin, *Storia della Teologia*, t. 4, s. 259-260; R. Aubert, *Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII*, w: *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, red. G. Rossini, Roma 1961, s. 133-227.

Pozamoralny status *moralno-podobnych* zachowań zwierząt a gatunkowe osobliwości człowieka

Każdej biologicznie zorientowanej etyce, co rozumiałe, szczególnie zależy na uwydatnieniu wspólnych cech człowieka i zwierzęcia. Dlatego jej przedstawiciele doszukują się załączków moralności w prawidłowościach biologicznych i zachowaniach zwierząt¹, zwłaszcza w tzw. *moralno-podobnych* zachowaniach zwierząt. I dlatego też z bogactwa różnych sposobów ich zachowań wybierają takie, które bez trudu można zinterpretować jako *altruistyczne*. Wyszczególniają oni jednak dwa zachowania stanowiące, ich zdaniem, paradygmaty zwierzęcego altruizmu: opiekę nad potomstwem i ostrzeganie osobników własnego gatunku o niebezpieczeństwie². Przedstawiciele tej etyki, którą określa się co prawda nieostrym, ale już powszechnie przyjętym terminem „etyka ewolucyjna”, wychodzą więc z założenia, że moralność powstała w filogenezie gatunku ludzkiego, a jej istotę i funkcje da się wyjaśnić, sprowadzając ją do zachowania altruistycznego, tzn. przynoszącego stratę na tzw. *fitness* altruisty i zwiększającego *fitness* jego odbiorcy. Znaczy to, że nie tylko zachowanie człowieka, ale każdej dowolnej istoty żywej jest *egoistyczne*, gdy zwiększa ona swą zdatność kosztem innej istoty żywej. Zachowanie jest natomiast *altruistyczne* wówczas, gdy istota żywa swoim kosztem zwiększa zdatność innej istoty żywej³.

¹ Por. A. Szostek, *Wokół sporu o wyjątkową pozycję człowieka w świecie i moralnych tego konsekwencji*, w: *Codzienne pytania Antygony*, Fs. T. Styczeń, red. A. Szostek – A.M. Wierzbicki, Lublin 2001, s. 296.

² Por. K. Bayertz, *Einführung. Evolution und Ethik. Größe und Grenzen eines philosophischen Forschungsprogramms*, w: *Evolutionäre Ethik*, red. K. Bayertz – Ph. Reclam jr., Stuttgart 1993, s. 17-18.

³ Por. F.M. Wuketits, *Sind wir zur Unmoral verurteilt?*, w: *Die Natur der Moral. Evolutionäre Ethik und Erziehung*, red. D. Neumann – A. Schöppe – A.K. Tremml, Stuttgart – Leipzig 1999, s. 53.

Tak rozumiane zachowanie altruistyczne stanowi integralny składnik wspomnianej etyki ewolucyjnej jako biologicznej teorii moralności. Jest ona koncepcją metaetyczną, bazującą na ewolucji biologicznej jako wspólnym pniu, z którego, jak się sądzi, wyrastają filogenetycznie ukształtowane struktury ludzkich i zwierzęcych zachowań społecznych, w tym zachowań altruistycznych⁴. W związku z tym istota rozważanego w tej publikacji problemu sprowadza się do pytania o to, jak dalece uzasadnione jest porównywanie i przesuwanie granic między zachowaniami człowieka i zachowaniami zwierząt? W jakim znaczeniu można zasadnie mówić o *moralno-podobnych* zachowaniach tych ostatnich, czy mają one cokolwiek wspólnego z moralnością, i *dlaczego* biologia ewolucyjna nie może, jak się wydaje, satysfakcjonująco wyjaśnić pewnych oryginalnie ludzkich właściwości i zachowań?

Wokół zoologicznej wizji behawioru ludzkiego

Przyrodnicy twierdzą, że podstawowy problem życia sprowadza się do *rozmnażania*⁵. „Na płaszczyźnie czysto biologicznej wszystko, co służy utrzymaniu gatunku, oceniane jest pozytywnie”⁶. W punkcie wyjścia badania biologicznych podstaw zachowań społecznych przyjmują więc oni, że wraz z powstaniem życia we wszystkie istoty żywe zostało wpisane podstawowe nastawienie na możliwie skuteczną prokreację. Dlatego całe zachowanie istoty żywej jest do tego dostosowane, a następnie ocenia się tylko biologicznie, które zachowanie jest właściwe⁷. Z tego powodu genetycznie uwarunkowana skłonność do bezdzietności nie miałaby żadnej ewolucyjnej przyszłości⁸.

Przyrodnicy twierdzą też, że altruistyczne sposoby zachowania (np. karmienie), zachowania przyjazne (np. pielęgnacja skóry i upierzenia), indywi-

⁴ Więcej na temat tej teorii moralności zob. np. E.M. Engels – A. Pieper, *Evolutionäre Ethik*, w: *Angewandte Ethik. Eine Einführung*, red. A. Pieper – U. Thurnherr, München 1998, s. 244-263; G. Vollmer, *O możliwości etyki ewolucyjnej*, tł. M. Łęgiewska, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica” 6 (1988) 75-98, i teksty opublikowane w książce *Evolutionäre Ethik. Zwischen Naturalismus und Idealismus. Beiträge zu einer modernen Theorie der Moral*, red. W. Lütterfelds – T. Mohr, Darmstadt 1993.

⁵ Por. F.M. Wuketits, *Was ist Soziobiologie?*, München 2002, s. 33.

⁶ W. Wickler, *Czy jesteśmy grzesznikami? Prawa naturalne małżeństwa*, tł. A.D. Tauszyńska, Warszawa 1974, s. 42.

⁷ Por. tenże, *Hat die Ethik einen evolutionären Ursprung?*, w: *Die Verführung durch das Machbare. Ethische Konflikte in der modernen Medizin und Biologie*, red. P. Kosłowski – P. Kreuzer – R. Löw, Stuttgart 1983, s. 132.

⁸ Por. D.P. Barash, *Soziobiologie und Verhalten*, tł. I. Horn, Berlin – Hamburg 1980, s. 85.

dualne więzi między matką (rodzicami) i młodymi, a na płaszczyźnie subiektywnej prawdopodobnie także wstępna faza miłości itd., pojawiły się na świecie wraz z opieką nad potomstwem. W ramach tej opieki powstało też wiele nowych sposobów zachowania: ochrona, utrzymanie ciepła, pielęgnacja skóry i sierści, karmienie itd. Reprezentujący etykę ewolucyjną za oczywiste uważają płynące stąd dla młodych zwierząt, a zarazem dla sukcesu rozrodczego ich rodziców korzyści. Wskutek tych korzyści okazało się, że z ewolucyjno-biologicznego punktu widzenia jest celowe, iż rodzice mogą pewne materialne (cielesne) aspekty jednostronnego altruizmu, czyli wyświadczanego przez nich w ramach opieki nad potomstwem, przeżywać jako *wynagradzające* w sensie emocjonalnym (duchowym). Stąd intuicyjne macierzyństwo jest oceniane jako „dobre” kulturowo i wymagane przez ustawodawstwo, np. ustawy o ochronie macierzyństwa⁹.

Opieka nad potomstwem jest ponadto przykładem tego, że rezultaty ewolucji mogą zostać wyjaśnione za pomocą modeli biomatematycznych¹⁰. Chodzi tu o teorię selekcji krewniaczej Wiliama D. Hamiltona, wedle której sukces rozrodczy i przetrwanie zapewnia też osobnikowi jego przyczynianie się do sukcesu rozrodczego i przetrwania innych nosicieli swoich genów¹¹. Właśnie matematycznie Hamilton wykazał, iż opłacalność takiego *interesownego altruizmu*, czyli w istocie *kryptoegoizmu*, wymaga tylko spełnienia warunku polegającego na tym, że „stosunek straty na *fitness* poniesionej przez altruistę musi być nie mniejszy niż odwrotność współczynnika pokrewieństwa między altruistą i adresatem”¹². Genetyczną korzyść zachowania altruistycznego, czyli prawdopodobieństwo rozprzestrzenienia się genów, wylicza się bowiem z kosztów czy też nakładów *stopnia pokrewieństwa*. Przez bogaty, związany z opieką nad potomstwem, repertuar zachowań zostają zatem otwarte ewolucyjne opcje zachowań wewnątrzgatunkowych między dorosłymi osobnikami (np. karmienie z ust do ust, pocałunek, ręczna pielęgnacja sierści, społeczna pielęgnacja włosów i skóry, altruizm i inne przyjazne sposoby zachowania)¹³.

Chociaż podkreślanie wspólnych cech człowieka i zwierzęcia jest usprawiedliwioną perspektywą badawczą, nie można jednak nie stawiać pytania

⁹ Por. G. Medicus, *Der Apfel vom Bau der Erkenntnis und die Vertreibung aus dem Paradies. Über die Evolution von Moral*, „Loccumer Protokolle” 14 (2009) 31.

¹⁰ Por. *tamże*, s. 31.

¹¹ Por. T. Bielicki, *O pewnej osobliwości człowieka jako gatunku*, „Znak” 45/1 (1993) 29.

¹² *Tamże*, s. 30.

¹³ Por. *tamże*, s. 31. Więcej na ten temat w odnośnym artykule i cytowanej już pracy Wolfganga Wicklera, *Czy jesteśmy grzesznikami?*

o jej dopuszczalne granice. Przede wszystkim dotyczy ono tego, czy przez *bezkrytyczne* wysnuwanie analogii między zachowaniami ludzi i zwierząt, zwłaszcza między zachowaniami społecznymi, nie przesłania się specyfiki moralności¹⁴. Pytanie to jest dziś szczególnie aktualne w kontekście *zoologicznej wizji ludzkich zachowań społecznych*. Jej rzecznicy, którymi są zazwyczaj biolodzy-ewolucjoniści, twierdzą bowiem z absolutną pewnością, że dzięki pewnym genetycznym, a więc wrodzonym, dyspozycjom niektóre osobniki zapewniają sobie – ogólnie – *sukces rozrodczy*, tzn. pozostawiają po sobie więcej zdolnych do rozrodu osobników, noszących kopie ich genów¹⁵. Dominuje więc tutaj charakterystyczne zwłaszcza dla socjobiologii fundamentalne założenie, zgodnie z którym osobnik jest najprawdopodobniej zdeterminowany przez genetycznie uwarunkowany pęd do osiągnięcia optymalnego sukcesu rozrodczego.

Istota zoologicznej wizji zachowań ludzkich przejawia się w dwóch zbieżnych tendencjach: *człowieczeniu antropoidów* i *uzwierzęcaniu zachowań ludzkich*. Ścisłej mówiąc, polega ona na *przesuwaniu w kierunku ludzkim zwierzęcych możliwości umysłowych* (tzw. ruch „od dołu ku górze”), czyli wykazywaniu u zwierząt załączkowej obecności pewnych specyficznym ludzkim operacji umysłowych, i stopniowym *uzwierzęcaniu ludzkich zachowań społecznych* (tzw. ruch „od góry ku dołowi”), czyli wykazywaniu możliwości opisu i interpretacji społecznych zachowań ludzi i zwierząt oraz ich organizacji społeczeństwa w tych samych kategoriach¹⁶. Warto w związku z tym przypomnieć pogląd Karola Darwina na genezę sumienia, czyli zmysłu moralnego. Jego zdaniem, wyewoluowało ono ze społecznych instynktów zwierząt i na nich się opiera, co oznacza, że oddzielająca człowieka od zwierząt granica nie jest *tylko* jakościowa¹⁷.

Moralno-podobne zachowania zwierząt

Należy podkreślić, że dla biologa ważne są jednak nie tyle kwestie terminologiczne, co ustalanie faktów biologicznych. I stąd też głównie zależy mu na tym, by móc uzyskać odpowiedź na pytanie o biologiczne podstawy prawidłowych zachowań ludzi i zwierząt. Kiedy więc biolog posługuje się wyrażeniem

¹⁴ Por. K. Bayertz, *Einführung...*, s. 18.

¹⁵ Por. T. Bielicki, *O zoologicznej wizji człowieka, czyli krótka rozprawa o pysze*, „Znak” 53/4 (2001) 26-27.

¹⁶ Por. tenże, *O pewnej osobliwości...*, s. 22-28.

¹⁷ Por. M. Weiss, *Etyka a ewolucja. Metaetyczny kontekst etyki ewolucyjnej*, Poznań 2010, s. 18. 22.

moralno-podobne zachowania zwierząt, nie ma na myśli tego, że „zwierzęta czerpią z własnej natury to, do czego człowiek potrzebuje moralności”¹⁸, ale chodzi mu o odpowiedź na następujące pytanie: „Czy prawidłowe postępowanie człowieka i zwierząt może wynikać z tych samych przyczyn?”¹⁹. Wyrażenie *moralno-podobne* wskazuje na *możliwość* wyciągania wniosków dotyczących biologicznych prawidłowości zachowań człowieka z doświadczeń na zwierzętach²⁰. Wskazuje ono na to, że zasady etyczne, np. Dekalog, da się uzasadnić biologicznie²¹. Zdaniem Wolfganga Wicklera wszędzie, gdzie zwierzęta żyją społecznie, nieuchronnie pojawiają się te same problemy, które są wyrażone w siedmiu ostatnich przykazaniach Dekalogu²². Jednym z przykładów, który podaje on na potwierdzenie prawdziwości tezy, że zasady etyczne mają też swe uzasadnienie biologiczne, jest przykazanie „nie kłam!”. Życie społeczne jest oparte na porozumieniu jednostek, stąd też komunikacja między nimi musi być wyraźna i godna zaufania. Ale nie ze względu na dobro gatunku lub funkcjonowanie społeczności, lecz dlatego, że w przeciwnym razie jednostce przypadnie korzyść, którą ma ona w jej ramach²³. W tym właśnie sensie biologa interesuje, jak dalece zasady etyczne pomagają utrzymywać się przy życiu²⁴. Pytanie, czy te same biologiczne przyczyny (uwarunkowania) decydują o prawidłowym zachowaniu ludzi i zwierząt, ma oczywiście charakter przedfilozoficzny i przedmoralny. Znaczy to, że stawiający je dystansuje się od determinowania desygnatów dobra i zła *moralnego*. Jak mówi Franz M. Wuketits, „pszczoły nie mają moralności”²⁵. Znaczy to, że o moralności można orzekać tylko w odniesieniu do zachowań *ludzkich* (w etyce mówi się raczej o czynie, działaniu ludzkim, postawie itd.).

Oprócz zachowań altruistycznych w przyrodzie stwierdza się też występowanie *zachowań agresywnych*. W etologii te ostatnie traktuje się jako „złe”, ponieważ są niszczyielskie, czyli *niszczą* życie biologiczne jakiegoś osobnika. Gdy jednak służą one *przeżyciu*, można je określić jako „tak zwane zło”,

¹⁸ W. Wickler, *Biologia dziesięciu przykazań. Dlaczego natura nie jest dla nas wzorem*, tł. J. Gilewicz, Poznań 2001, s. 18.

¹⁹ *Tamże*, s. 19.

²⁰ Por. *tamże*, s. 23.

²¹ Taki jest zasadniczo cel cytowanej wyżej pracy Wolfganga Wicklera *Biologia dziesięciu przykazań*.

²² Por. W. Wickler, *Hat...*, s. 134.

²³ Por. *tamże*, s. 135.

²⁴ Por. F.M. Wuketits, *Verdammt zur Unmoral? Zur Naturgeschichte von Gut und Böse*, München 1993, s. 50.

²⁵ Tenże, *Diskussion. Sind wir zur Unmoral verurteilt?*, w: *Die Natur*, s. 61.

ponieważ nie ma wolności w stosunku do funkcji życiowych. Dlatego np. lew nie poluje na swą ofiarę, żeby ją zabić, lecz zaspokoić głód. Stąd niezależnie od tego, jak okrutnie z punktu widzenia ludzkiego obserwatora wygląda los jego ofiary, niewłaściwie byłoby określanie zachowania lwa jako złe²⁶. Można więc powiedzieć, że podczas gdy u zwierzęcia (np. lwa) zabijanie jest *nieodpartym gestem przetrwania*, „u człowieka zabójstwo *nie jest nieodpartym gestem przetrwania*” [podkr. – KB]²⁷, lecz „wołą śmierci, przyjętą świadomie, za zgodą, która stała się mną samym”²⁸. Wobec tego słuszne jest następujące spostrzeżenie: „Czy zabicie psa, który dotkliwie pogryzł bliską nam osobę, może być uznane za karę? Jak długo nie mamy dobrych racji, by tego psa uznać za istotę moralną, zdolną zrozumieć nie tylko krzywdę pogryzionego, ale przede wszystkim moralny skandal (rażącą «niesprawiedliwość»), polegającą na napaści i dotkliwym pogryzieniu niewinnej istoty, tak długo nie jesteśmy w stanie *ukarać*”²⁹. Przy czym, oceniając zachowania zwierząt, zawsze trzeba pamiętać, z *jakiej* perspektywy się je ocenia. Perspektywa *obserwatora* jest perspektywą obserwatora *ludzkiego*, wyznaczającą kategorię ocenom zwierzęcych sposobów zachowań. Taka zaś perspektywa wymaga, aby to, co obowiązuje w odniesieniu do działań ludzkich, w przenoszeniu na zwierzęce formy wyrazu ujmować w nawias. Dlatego wyrażenie „tak zwane” wskazuje na to, że zachowania zwierząt są przez nas *interpretowane* przez pryzmat tego, jak rozumiemy samych siebie, bez czego nie można tych zachowań (samyh w sobie) adekwatnie opisać³⁰.

²⁶ Por. A. Pieper, *Gut und Böse*, München 2002², s. 20.

²⁷ Należy przypomnieć, że w etyce klasycznej wyjątkami od tej zasady są obrona konieczna i tzw. wojna etycznie usprawiedliwiona (np. obecnie prowadzona przez Ukrainę wojna obronna, będąca reakcją na rosyjską agresję). Natomiast wśród etyków i zwykłych ludzi kwestią dyskusyjną jest to, czy trzecim wyjątkiem od bezwzględного zakazu zabijania jest także kara śmierci, jakkolwiek aktualne nauczanie Kościoła na temat tej kary idzie wyraźnie w tym właśnie kierunku. Świadczy o tym wprowadzony na polecenie papieża Franciszka dodatek do nr 2267 Katechizmu Kościoła Katolickiego. W dwóch pierwszych przypadkach chodzi w każdym razie o tego rodzaju sytuację, kiedy ze względu na wyższą konieczność obrony życia *niewinnego* człowieka przed *agresorem* prawo do życia agresora zostaje wyjęte z pola jego aksjologicznej ochrony, ażeby zaatakowana osoba mogła w sposób *moralnie dopuszczalny* bronić swego życia. Dlatego w tego rodzaju przypadkach obrona życia ofiary agresji może się niekiedy wiązać z odebraniem życia agresorowi.

²⁸ A. Rizzi, *Sens egzystencji ludzkiej w perspektywie moralnej*, tł. T. Mieszkowski, w: *Perspektywy i problemy teologii moralnej*, red. B. Olszewska, Warszawa 1982, s. 86.

²⁹ G. Hansen, *Kara śmierci jako problem filozoficzny*, „Edukacja Filozoficzna” 21 (1996) 83.

³⁰ Por. A. Pieper, *Gut...*, s. 20.

Niektóre filozoficzne problemy zoologicznej wizji behawioru ludzkiego

Stojący na neodarwinowskim gruncie współcześni przyrodnicy, dość powszechnie akceptujący ewolucyjne pochodzenie organizmów, chcąc wyjaśnić przyczyny, które spowodowały, że *człowiek* stał się istotą *etyczną*, łączą je rzecz jasna z dobrem naturalnym. Stanowi on dla nich czynnik, który doprowadził do odpowiednio wysokiego stopnia biochemicznej złożoności mózgu, a w konsekwencji do wysokiego stopnia człowieczej inteligencji³¹, będącej od strony biologicznej warunkiem *sine qua non* możliwości przeprowadzania złożonych operacji intelektualnych, np. oceny własnych działań w świetle skutków, które one spowodują. Podobnie wysoką inteligencją tłumaczy się *quasi-ludzkie* zachowanie gorylicy, która nieświadome wpadnięcia do zagrody goryli dziecko zabrała do jej wnętrza, po czym zwróciła je strażnikom, nie mogąc dziecka postawić na nogach i musząc odpędzać od niego napastliwych samców. Jej zachowanie potwierdza jedynie jego *moralno-podobny* charakter, a tymczasem mówi się, że gorylica zrobiła „tak zwany” dobry uczynek. Ale już niewiele, jak zauważa Annemarie Pieper, da się powiedzieć o przyczynach („motywach”) jej zachowania. Nie wiadomo dokładnie, czy wynikało ono z wrodzonego tej małpie wzorca zachowań, np. jakiegoś mechanizmu obronnego, czy też doznała ona jakiegoś altruistycznego impulsu i zachowała się jakby po ludzku³².

Nic dziwnego, że także biolodzy zdają sobie sprawę z tego, że również w biologii nie da się uciec od pytania, jakie czynniki spowodowały pojawienie się w przyrodzie ludzi, czyli istot obdarzonych szczególnymi uzdolnieniami duchowymi, takimi jak np. zdolność do myślenia, kochania, budowania złożonych społeczeństw, wyznawania wartości etycznych, estetycznych, religijnych itd.³³ Są to istoty etyczne, tzn. zdolne do moralnej obiektywizacji własnego postępowania. Postępowania tych istot nie ocenia się jako *moralno-podobne*, ale jako *moralne, dobre* albo *złe*. Po wtóre, co sprawia, że istoty te są zdolne do przewycięzania „egoizmu genów”, czyli niekierowania się wyłącznie darwinowską zasadą *maksymalizacji sukcesu rozrodczego* jako *ostatecznej racji* istnienia osobnika w przyrodzie? W tym drugim pytaniu, które wydaje się ważniejsze, nie tylko chodzi o wyjaśnienie przyczyn, lecz przede wszystkim celów, dla których wykrystalizowały się tzw. *ludzkie oso-*

³¹ Zdaniem Hoimara von Ditfurtha, jest to jeden z przejawów antropocentryzmu. Por. A. Szostek, *Wokół sporu...*, s. 297.

³² Por. Pieper, *Gut...*, s. 20-21.

³³ F.J. Ayala, *Dar Karola Darwina dla nauki i religii*, tł. P. Dawidowicz, Warszawa 2009, s. 100.

bliwości gatunkowe. Są to takie specyficznie własności (cechy) człowieka jako gatunku, o których Tadeusza Bielicki pisze, że „ostro separują one ludzi od całej reszty świata zwierzęcego”, a ponadto, „gdy się te osobliwości rozważa – z punktu widzenia ich prawdopodobnej genezy, tzn. domniemanego wpływu na sukces rozrodczy osobnika – wówczas owa potężna siła eksplikatywna darwinowskiej teorii selekcji jakby nieco zawodzi”³⁴. Przykłady niektórych tego rodzaju gatunkowych osobliwości człowieka podano wyżej. W tym miejscu ich listę można tylko nieznacznie uzupełnić, ale nie wyczerpać, np. o zdolność „odgadywania” struktury czy też własności świata, jak chociażby istnienie i ucieczka galaktyk, struktura jądra Ziemi, istnienie i sposób działania genów itp., *dobrowolną bezdzietność* jako ewidentnie sprzeczną z zasadą maksymalizacji sukcesu rozrodczego, zdolność do kontemplowania własnej egzystencji i świadomość śmierci itp. Oprócz tego innym trudnym dla biologów-ewolucjonistów problemem jest tzw. *nieproporcjonalność skutku do przyczyny*, tzn. podanie satysfakcjonującego wyjaśnienia powodu *opłacalności* posiadania większego mózgu przez człowieka prehistorycznego sprzed 30 tys. lat, którego mózg był finalnym efektem ewolucji mózgu hominidów. Ów problem polega na tym, że objętość mózgu tego człowieka *wykraczała poza potrzeby* jego prymitywnego zbieracko-łowickiego trybu życia; do tego *wystarczyłby* mu mózg wczesnego *homo erectus* (600-700 cm³). Tymczasem, w ciągu zaledwie 2 mln lat jego pojemność zwiększyła się od 450 cm³ do 1400 cm³. Dlatego rodzących się w związku z tym pytań jest, zdaniem Bielickiego, bardzo dużo, np. dlaczego ewolucja mózgu dwunożnego, żyjącego w środkowym i górnym plejstocenie, antropoida stanęła w miejscu, gdy ulokował się on w wygodnej niszy ekologicznej, jaki czynnik selekcyjny generował gwałtowny rozwój intelektu i jaki zysk z punktu widzenia sukcesu rozrodczego miało pojawienie się osobliwości gatunkowych człowieka, czemu służyły oderwane od niego nakazy i zakazy moralne, magia, pochówki zmarłych?³⁵ W przypadku człowieka najbardziej jednak fascynująca jest, w odczuciu Bielickiego, „ucieczka od zasady egoizmu genów”³⁶. Autentycznym i nieodosobnionym przykładem tej ucieczki jest, jego zdaniem, dwudziestotrzyletni student, zajmujący się, jako wolontariusz, antypatycznym, złośliwym, dokuczliwym, agresywnym i sparaliżowanym dwunastolatkiem, co przeczy neodarwinizmowi, traktują-

³⁴ T. Bielicki, *O zoologicznej...*, s. 29.

³⁵ Por. *tamże*, s. 29-33.

³⁶ Por. *tamże*, s. 35.

cemu takie zachowanie po prostu jako *nieoplacalne*³⁷.

Ustosunkowujący się do tych problemów przyrodnicy wskazują zazwyczaj na transformację „małpy w człowieka i mózgu w umysł”³⁸, aczkolwiek przyznają, że „są dalecy od znalezienia na nie w pełni satysfakcjonujących odpowiedzi”³⁹. Tym samym przyznają oni, że wyjaśnianie gatunkowych osobliwości człowieka przez ich łączenie z przekształceniem się małpy w człowieka i mózgu w umysł jest wprawdzie zasadniczo słuszne, ale nie daje w pełni satysfakcjonujących odpowiedzi na pewne szczegółowe problemy. Nie bez znaczenia jest fakt, że problem ten dostrzegają sami biolodzy. Z etycznego punktu widzenia nurtujące jest wobec tego pytanie, *dlaczego* dzieci, jak postuluje Richard Dawkins, powinny być uczone altruizmu, skoro nie można tego oczekiwać od natury biologicznej? *Dlaczego* i *skąd* człowiek czerpie siłę, by działać na przekór egoistycznym genom swego urodzenia i egoistycznym memom swego wychowania?⁴⁰

Wnioski

Formułowane z pozycji biologii ewolucyjnej wypowiedzi na temat natury i funkcji moralności są metodologicznie ryzykowne, ponieważ wiążą się z ewidentnym przekroczeniem jej granic. Wprowadzanie do języka biologii i socjobiologii pojęć etycznych, np. altruizmu, jest bowiem wprowadzeniem pojęć wartościujących. Dlatego można co najmniej wątpić, czy wszelkie wypowiedzi na temat natury i funkcji moralności z pozycji biologii ewolucyjnej są rzeczywiście *czysto* przyrodnicze, czyli *naukowe*, i *filozoficznie niezaangażowane*⁴¹. Co więcej, wśród samych biologów nie brakuje także takich, którzy są świadomi niedoskonałości biologicznych odpowiedzi na pewne pytania, czego przykładem jest chociażby odwoływanie się do przypadku jako przyczyny pojawienia się człowieka w świecie⁴². Wydaje się w związku z tym,

³⁷ Por. *tamże*, s. 35-36.

³⁸ Por. F.J. Ayala, *Dar...*, s. 99.

³⁹ *Tamże*, s. 100.

⁴⁰ Por. A. Knapp, *Soziobiologie und Moralthologie. Kritik der ethischen Folgerungen moderner Biologie*, VCH Acta humaniora, Weinheim 1989, s. 88. Więcej na ten temat zob. K. Butowski, *Geneza moralności w świetle etyki ewolucyjnej*, „Seminare” 3 (2020) 43-44.

⁴¹ R. Spaemann, *Filozoficzne problemy ewolucjonizmu*, tł. A. Bławat, „Kosmos i Człowiek” 4 (1989) 71-86.

⁴² Por. A. Maryniarczyk, *Dlaczego stworzenie „ex nihilo”*. Teoria metafizycznego kreacjonizmu, Lublin 2018, s. 95-143; A. Hoffman, *Wokół ewolucji*, Warszawa 1997; B. Hałaczek, *Hipotetyczne elementy w przyrodniczej nauce o powstaniu i początkach człowieka*, „Collectanea Theologica” 55/4 (1985) 5-13.

że zadanie filozofii winno polegać na wnikliwej ocenie, co w tych wypowiedziach jest autentycznie nauką, a co np. jej metaetyczną interpretacją. Etyk nie musi się przy tym angażować w specjalistyczne dyskusje biologów i socjobiologów, gdyż nie jest on w tej dziedzinie kompetentny. Winien jednak zdawać sobie sprawę z unikalności gatunkowych osobliwości człowieka, które ujawniają się między innymi w porównaniu moralności z tzw. *moralno-podobnymi* zachowaniami zwierząt i działaniami, świadczących o możliwości przewycięzania przez człowieka „egoizmu genów”. Zwłaszcza socjobiologom osobliwości te sprawiają spore problemy, np. jak w kategoriach darwinowskich wyjaśnić altruizm bezinteresowny, czyli wyświadczony człowiekowi obcemu, niespokrewnionemu, od którego podmiot działania altruistycznego nie oczekuje żadnego rewanżu. Znajomość tych trudności jest ważna także dla etyka. W ten sposób zyskuje on bowiem cenny argument w dyskusji zwłaszcza z bezkrytycznymi rzecznikami koncepcji biologizacji etyki czy też jej sprowadzenia do socjobiologii. Może on zatem samodzielnie i w oparciu o inną metodę formułować wypowiedzi o charakterze normatywnym, mając świadomość, że ludziom ostatecznie przecież zależy na tym, by wiedzieć, *co i dlaczego powinni czynić*. Potrzeba posiadania takiej wiedzy uwidacznia się pod wpływem przeżycia przez ludzi powinności moralnej jako przeżycia dobra i zła moralnego.

Prymas Polski, kard. August Hlond – prekursor ewangelizacji nowych czasów

Wstęp

W obecnym 2022 roku, 22 października obchodzić będziemy już 74 rocznicę śmierci Wielkiego Syna Śląskiej Ziemi, Kardynała Augusta Hlonda, Prymasa Polski. Kard. Hlond pochodził ze śląskiej rodziny z Brzęczkowic spod Mysłowic. W wieku 12 lat wraz z bratem wstąpił do zakonu salezjańskiego we Włoszech. Po studiach na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie został przez przełożonych zakonnych wysłany do ojczystej ziemi, gdzie pracował w Oświęcimiu, Krakowie i Przemyślu. Później ten salezjanin został przełożonym wspólnoty salezjańskiej w Wiedniu. Po zakończeniu I wojny światowej i powstaniach śląskich, kiedy część Górnego Śląska powróciła po wiekach do Macierzy, w 1922 roku został powołany na twórcę i organizatora Administracji Apostolskiej na Górnym Śląsku, a w 1925 roku został pierwszym biskupem nowo utworzonej w 1925 roku diecezji śląskiej.

W rok później, najmłodszy biskup episkopatu Polski, został przez papieża Piusa XI wybrany i mianowany na stolicę arcybiskupie Gniezna i Poznania, zostając zarazem Prymasem Polski. W następnym roku otrzymał godność kardynalską, co było dla wielu rodaków, włącznie z polskimi władzami państwowymi, wielkim zaskoczeniem.

Jako Prymas Polski, stał się odnowicielem życia chrześcijańskiego w odrodzonej Ojczyźnie, wielkim przyjacielem zakonów, założycielem w 1932 roku nowego zakonu dla polskiej emigracji - Towarzystwa Chrystusowego dla Wychodźców (dzisiejsza nazwa: dla Polonii Zagranicznej), a od 1946 roku ordynariusza archidiecezji gnieźnieńskiej i warszawskiej.

W swojej pasterskiej służbie kard. August Hlond stał niezłomnie na straży sumienia całego narodu. Niestrudzony organizator życia religijnego i narodowego polskiego społeczeństwa żyjącego w kraju, a także poza jego gra-

nicami. Wielki Prymas Drugiej Rzeczypospolitej Polskiej, a w czasie drugiej wojny światowej nieugięty Jej obrońca. Po wojnie widząc nadchodzące trudne dla Kościoła i Kraju czasy, całą Polskę poświęcił 8 sierpnia 1946 roku na Jasnej Górze Niepokalanemu Sercu Maryi. On też w dwa lata później na łożu śmierci wypowiedział prorocze dla Narodu słowa o zwycięstwie, które przyjdzie dla naszego narodu, a które już realizują się w naszych czasach.

Jako Prymas Polski przyczynił się do powstania w 1945 roku dwóch polskich seminariów duchownych w Rzymie i Paryżu. Erygował nowe Polskie Misje Katolickie w Anglii i Walii oraz Szkocji.

Po powrocie do kraju, Prymas Hlond poświęcił się całkowicie pracy nad odrodzeniem ducha narodu po straszliwej wojnie oraz odbudowie organizacji kościelnych w nowej rzeczywistości państwowej. Na mocy nadzwyczajnych uprawnień papieskich utworzył polskie duszpasterstwo na Ziemiach Zachodnich i Północnych.

Prymasa Polski, kard. Augusta Hlonda, wielkiego wychowawcy Narodu Polskiego, uznajemy za Opiekuna Polskiej Emigracji i jej Ojca Duchownego, za Tego, który wytyczał drogę polskiemu duszpasterstwu w świecie¹.

¹ Krótki biogram ks. kard. Augusta Hlonda: Urodził się 5.07.1881 w Brzęczkowicach k. Mysłowic na Górnym Śląsku; 1.11.1893 wraz z bratem Ignacym wyjechał do Zakładu Salezjańskiego w Valsalice k. Turynu, gdzie rozpoczął naukę w gimnazjum; 13.10.1896 wstąpił do Towarzystwa Salezjańskiego; złożył dożgonną profesję zakonną; 4.11.1897 rozpoczął studia na Uniwersytecie Gregoriańskim, uwieńczone doktoratem z filozofii; 23.09.1905 święcenia kapłańskie w Krakowie z rąk bpa Anatola Nowaka; 26.06.1907 przełożony Zakładu Salezjańskiego w Przemyślu; 17.06.1909 dyrektor Zakładu Salezjańskiego w Wiedniu; 1.12.1919 inspektor (prowincjał) salezjańskiej Inspektorii austro-węgierskiej w Wiedniu; 7.11.1922 nominacja papieża Piusa XI na Administratora Apostolskiego Górnego Śląska; 14.12.1925 nominacja przez Piusa XI na biskupa ordynariusza nowoutworzonej diecezji katowickiej; 24.06.1926 nominacja przez papieża Piusa XI na arcybiskupa Gniezna i Poznania i Prymasa Polski; 20.06.1927 papieska nominacja na godność kardynalską, a 29.06.1927 otrzymał biret kardynalski przez prezydenta RP Ignacego Mościckiego na zamku królewskim w Warszawie; 24.11.1930 powołał Naczelny Instytut Akcji Katolickiej; mianowany przez Piusa XI Protektorem i Opiekunem Emigracji Polskiej; 22.08.1932 założył Towarzystwo Chrystusowe dla Wychodźców, dla opieki duszpasterskiej nad emigracją; 30.11.1933 powołał do życia Radę Społeczną przy Prymasie Polski w Poznaniu; 29.06.1935 legat papieski na Kongres Eucharystyczny w Lublanie; 29.02.1936 List pasterski „O Katolickie zasady moralne”; 25.06.1937 legat papieski na I Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny Chrystusa Króla w Poznaniu; 28.07.1939 legat papieski na Międzynarodowy Kongres Chrystusa Króla w Lublanie; 13.09.1939 na naleganie rządu polskiego wyjeżdża do Rzymu; 21.09.1939 audiencja u Piusa XI, a 28.09.1939 przemówienie przez radio watykańskie do Polaków na całym świecie, pt. „Nie zginęłaś Polsko, bo nie umarł Bóg; 9.06.1940 wyjazd do Lourdes; 3.02.1944 aresztowanie przez gestapo i umieszczenie w Bar-le-Duc i Wiedenbrück (Niemcy); 8.07.1945 otrzymanie przez Piusa XII nadzwyczajnych uprawnień papieskich; 15.08.1945 wydał dekret powołający polską organizację kościelną na Ziemiach Zachodnich i Północnych; 4.03.1946 mianowany przez Piusa XII metropolitą

Testamentalne słowa Jezusa Chrystusa po Zmartwychwstaniu, a skierowane do Apostołów przed swoim Wniebowstąpieniem: *Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu* (Mk 16,15), są ciągle aktualne. Obowiązują one każdego katolika – aż do skończenia świata.

Nowe formy ewangelizacyjne nie są więc czymś nowym w Kościele, ale są ciągłą kontynuacją Chrystusowego posłannictwa skierowanego do Apostołów i ich następców – oraz do wszystkich ludzi wierzących w Chrystusa.

Posłannictwo to było różne wypełniane i realizowane w dziejach świata. Poczynając od pierwszych wspólnot chrześcijańskich, poprzez prześladowania, aż do ogłoszenia religii chrześcijańskiej w wielu państwach jako religii państwowej. Na przestrzeni wieków zmieniały się również formy ewangelizacyjne – od nawróceń jednostkowych, aż do masowych chrztów całych grup społecznych i narodów.

Po odkryciu „nowego świata”, misjonarze wyruszyli też za ocean z „dobrą nowiną o zbawieniu”. Jednak często z akcją ewangelizacyjną szła też na szeroką skalę zakrojona, akcja kolonizacyjną, która była przyczyną wielu następnych konfliktów oraz wyniszczania całych pokoleń ludności tubylczej. Temu procesowi towarzyszyła brutalna przemoc, wyzysk i obracanie ludzi w niewolników w imię interesów politycznych i gospodarczych. Już wtedy, w 1537 roku, papież Paweł III na prośbę misjonarzy zabronił zamieniania ludności tubylczej w niewolników – pod groźbą klątwy – jednak niewiele to pomagało, a późniejszy handel niewolnikami, zwłaszcza z Afryki, trwał do połowy XIX wieku.

Podobnie było też w XIX wieku, epoki szalonego postępu odkrywczego, naukowego, gospodarczego i przemysłowego, kiedy to powstawała nowa, liczna klasa społeczna – ubogi pod względem duchowym i materialnym – proletariat. Wtedy to powstawały liczne wspólnoty zakonne do realizowania Chrystusowego posłannictwa. Powstali m.in. salezjanie, których synem duchowym będzie późniejszy Prymas Polski kard. August Hlond.

Kościół powszechny był jednak spóźniony w prowadzeniu ewangelizacji wśród tej nowej, licznej grupy społecznej. Przecież dopiero kilkadziesiąt lat po powstaniu komunistycznego Manifestu Karola Marksa, biorącego

warszawskim (skończyła się unia personalna Gniezna i Poznania, a powstała nowa: Gniezna i Warszawy); 12.05.1946 konsekruje na Jasnej Górze ks. Stefana Wyszyńskiego na biskupa lubelskiego; 8.09.1946 na Jasnej Górze poświęcił całą Polskę Niepokalanemu Sercu NMP; 24.06.1947 powołał Radę Prymasowską dla Odbudowy Kościołów Warszawy; 24.05.1948 orędzie do katolików Ziem Odzyskanych; 13.10.1948 choroba i 22.10.1948 śmierć w szpitalu Sióstr Elżbietanek. 26.10.1948 pochowany w gruzach odbudowywanej katedry warszawskiej; 9.01.1992 kard. Józef Glemp rozpoczął w katedrze warszawskiej proces beatyfikacyjny kard. A. Hlonda; 21.05.2018 zakończenie procesu beatyfikacyjnego przez papieża Franciszka. Odtąd przysługuje Hlondowi tytuł: „Czcigodny Sługa Boży”.

w obronę robotników – ale zarazem negującego Kościół i religię, a planującym przejęcie władzy – powstała pierwsza encyklika społeczna papieża Leona XIII *Rerum novarum*, która stanęła w obronie własności prywatnej oraz w obronie robotników.

Te wszystkie wydarzenia doprowadziły do powstania nowych systemów totalitarnych, nie tylko negujących Boga, Kościół, ale i cały porządek społeczny. Konsekwencją tego były dwie straszne i wyniszczające wojny światowe, wywołane przecież nie przez pogan, ale przez narody od wieków chrześcijańskie. Boleśnie sprawdzały się wtedy słowa, że człowiek nawrócony, ciągle nawracać się musi i odkrywać na nowo Ewangelię.

Ks. August Hlond zostawszy w 1922 roku pierwszym Administratorem Apostolskim Górnego Śląska, a następnie pierwszym biskupem śląskim w Katowicach, w swoim pierwszym liście pasterskim napisał, że na Śląsku rozpoczyna się nowa era ewangelizacyjna, która wyrzyje na nim niezatarte znamię, napisał m.in. (...) *Pracowałem dotąd w Zgromadzeniu Salezjańskim pod hasłem: <daj mi dusze, resztę zabierz>, i z tymże hasłem z wyraźnego polecenia Ojca świętego przychodzę do dusz waszych... zadaniem moim będzie prowadzić was droga wiary i cnoty do Boga, do nieba... pozwólcie mi, żebym zaraz przy pierwszym naszym spotkaniu wezwał was do wspólnej ze mną pracy nad duszami waszymi i budową nowej organizacji kościelnej..., nie polegamy na swych słabych siłach, ale pokładam swą ufność w Bogu i pomocy Matki Najświętszej, której opiece się wraz z całym Kościołem na Śląsku w szczególniejszy sposób oddaję... wielkiej, bardzo ważnej pomocy spodziewam się po tobie, zacny ludu śląski... liczę na twoje głębokie zrozumienie nowych zadań Kościoła na naszej ziemi².*

Swoje poglądy i stanowisko we wszystkich kwestiach dotyczących wiary, moralności i społecznej nauki Kościoła, Administrator Apostolski ks. August Hlond wyłożył w obszernym liście pasterskim przygotowanym na Wielki Post roku 1924, zatytułowany: *O życie katolickie na Śląsku*. List ten do dziś nie stracił na wielkiej wartości i powinien być ponawiany, zwłaszcza w obecnych czasach bo przedstawił głęboką analizę życia duchowego i społecznego. Skierowany był do wszystkich wiernych, ale zawierał również wytyczne dla duchowieństwa. Przy wielkim uprzemysłowieniu Śląska zmieniały się warunki życia i pracy, powstał ruch robotniczy, który dla niektórych był zagrożeniem wiary i religijności. Hlond powiedział wprost, że: (...) *nie można obwiniać ruch robotniczy, jakoby obniżał poziom religijności i obyczajów, bo ten ruch,*

² August kardynał Hlond, Prymas Polski, *Pierwszy list pasterski, Katowice, dnia 17 grudnia 1922, w: Dzieła, nauczanie 1897-1948*, t. 1, red. J. Konieczny, Toruń 2003, s. 77-78.

walczący o prawa społeczne robotnika w imię sprawiedliwości, właśnie we wierze i nauce Kościoła znajduje jasne określenie swych celów i prawidłowego swego postępowania... ruch robotniczy na Śląsku być musi i ma wielkie zadania, ale spełni je należycie tylko na zasadach Chrystusowych, nie narazi Śląska na wstrząsy, przeciwnie, będzie czynnikiem jego społecznej równowagi i jego moralną siłą... Przypominał w nim, że: (...) Kościół nie może się identyfikować z żadną narodowością i żadną partią, a nadużywanie religii z jakiegokolwiek strony do celów politycznych, czy klasowych jest niedopuszczalne i trwałych korzyści przynieść nie może...” Ważne było stwierdzenie, że do społeczeństwa wnoszone są bałamutne pojęcia o wierze katolickiej i to przez ludzi, którzy uważają się za katolików. Są to przeciwstawienia do prostej i jasnej wiary. Z tekstu Hlonda bije żarliwość skierowana do duchowieństwa, aby przestrzegali siebie i wiernych przed tymi, którzy: (...) wnoszą katolicyzm płytki i powierzchowny, który przestał być głębokim przekonaniem...; Jakiś katolicyzm nieuchwytny, odzywający się tylko w sferach uczucia jakimiś wspomnieniami z lat młodych...; Jakiś katolicyzm zwyczajowy, niby produkt tradycji narodowych i rodzinnych, który zna jeszcze opłatek wigilijny i święcone wielkanocne i pasterkę na Boże Narodzenie...; Jakiś katolicyzm okolicznościowy, z którym, niby tradycyjnym uzupełnieniem pojęcia Polaka wypada wystąpić w święta narodowe i na niektórych ustalonych obchodach..., Jakiś katolicyzm modny, z którym nie można nie pokazać się na pogrzebie i ślubie znajomych..., Jakiś katolicyzm obliczony, który dla polityków jest drogą do pewnych faktów i celów, a którym partie posługiwać się mogą jako środkiem propagandy, zwłaszcza w okresie wyborczym..., Jakiś katolicyzm pojmowany jako martwa kategoria statystyczna, w której mają prawo obywatelstwa wszyscy, co raz do niej wpisani, a nie przepiszą się do innej, bez względu na to, czy jeszcze w co wierzą i jak żyją...; Przyszedł do nas ten katolicyzm, który nie chodzi do kościoła, nie zapoznaje się swoim proboszczem, nie zna nawet imienia panującego papieża, a w praktycznym życiu nie często zna zasad Chrystusowych...³.

Po przejściu w 1926 roku na stolicę prymasowską do Gniezna i objęciu archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej, nowy ordynariusz specjalną uwagę zwracał na odrodzenie duchowe, obsadę stanowisk kościelnych oraz na kształcenie się nowych kadr duchowieństwa.

Po objęciu obydwu archidiecezji, wnikając w obsady parafii stwierdził że: (...) *dziesiątki parafii pozbawione są pasterzy, kilkadziesiąt wikariatów jest*

³ August Kardynał August Hlond, *O życie katolickie na Śląsku*, w: *Listy Pasterskie*, Poznań 1936, s. 16-24.

nie obsadzonych. Szkoły nie mają dostatecznej liczby prefektów. Organizacje katolickie i społeczne domagają się zwiększonej liczby księży. Opieka religijna nad wychodźstwem żąda kapłanów. Różne gałęzie nowoczesnych studiów i prac katolickich wymagają, by corocznie przeznaczono grono młodych księży do specjalnych studiów w kraju i zagranicą. Ponadto pomyśleć należy o kapłanach dla wojska, szpitali, zakładów, domów zakonnych itd. Na szczęście łaska Boża budzi liczne powołania, za które winniśmy Opatrzności serdecznie dziękować...⁴.

Troską kard. Hlond otaczał nie tylko alumnów, stwarzając im najlepsze warunki przygotowania się do kapłaństwa, ale później dbał o stałe podnoszenie ich kwalifikacji oraz życia duchowego kapłanów. Był także prekursorem w angażowaniu do duszpasterstwa i ewangelizacji w szerokim tego słowa znaczeniu, ludzi świeckich – laikat.

Temu miały służyć organizowane studia, dni skupienia, rekolekcje i Kursy Duszpasterskie. Przemówienia jego kierowane do duchowieństwa w tej sprawie były krótkie, ale zawierające głęboką treść: *Kapłani – Duszpasterze! Na Was z misją Biskupów posłanych na parafie spoczywa przeważny ciężar i odpowiedzialność pracy – posłannictwa Chrystusowego na ziemi. Rozmaita ta praca na szerokich przestrzeniach Rzeczypospolitej – bo bardzo są rozmaite warunki pracy – inne u nas, inne na kresach. Jedne są jednak wspólne wskazania i źródła nieomyłne, które zawsze czynią naszą pracę owocną, a to jest:*

1) serce nasze ma być wypełnione Bogiem-Chrystusem, z takiej pełności niech usta nasze mówią, stad łatwy wniosek – kapłan ma pracować nad sobą, bo pamiętajmy, nic nie możemy dać więcej nad to, co posiadamy; następnie

2) macie duszpasterze nieść pracę ofiarną, pracę sumienną. To co zbudujecie swoją usilną pracą, to będzie owocne, mile i dla was zbawienne. Przykre doświadczenia, jakich jesteśmy świadkami w tych krajach, w których biskupi i duchowieństwo wspierali się na dworach katolickich, tam szukając podpory, po których zostały jeno wspomnienia, a w duszach ludzkich pogaństwo, niech naucza poświęcenia się i pracy dla naszej wielkiej idei budowania Kościoła Chrystusowego i miłości Ojczyzny z tym przeświadczeniem, że Pan Bóg nam pomoże...⁵

Wszystkim wiernym, świeckim i duchownym przypomniał, że księża bez zgody ordynariusza nie mogą udzielać poręczeń i zajmować się handlem oraz

⁴ W sprawie rozbudowy Seminarium Gnieźnieńskiego, Poznań 3 IX 1927, „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej” 42/9 (1927) 48.

⁵ Przemówienie na rozpoczęcie Kursu Duszpasterskiego, Poznań 14 IX 1927, „Ateneum Kapłańskie” 18 (1927) 521-522.

innymi sprawami finansowymi określonymi przez Pierwszy Polski Synod Plenarny. Przestrzegął, że niejeden gorliwy ksiądz zwichnął się i zachwiał pod ciężarem świadczeń dla swych krewnych. Dlatego wydał kategoryczny zakaz dla duchownych należenia do zarządów i rad nadzorczych.

Po założeniu przez papieża Piusa XI Akcji Katolickiej, która była przecież kolejnym aktem ewangelizacyjnym skierowanym do katolickich już narodów – pod przewodnictwem Prymasa Hlonda na zjeździe episkopatu Polski w Poznaniu w dniach 28-30 czerwca 1930 r. zapadła decyzja o utworzeniu Akcji Katolickiej w całym kraju w oparciu o jednolity statut. Na tej podstawie kard. A. Hlond 24 listopada 1930 r. erygował Naczelny Instytut Akcji Katolickiej (NIAK) z siedzibą w Poznaniu.

Istniejące w kraju organizacje katolickie zostały związane z działalnością Akcji Katolickiej, dotyczy to zwłaszcza Ligi Katolickiej, Stowarzyszenia Mężów Katolickich, Stowarzyszenia Niewiast Katolickich, Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej Męskiej i Żeńskiej, Stowarzyszenia Robotników Katolickich oraz Stowarzyszenia Akademików Katolickich. Funkcje dyrektorów, sekretarzy i asystentów kościelnych w poszczególnych okręgach pełniły wybitne osoby świeckie i duchowne, z których wielu zostało później biskupami, jak: Józef Gawlina, Czesław Kaczmarek, Bolesław Kominek, Wojciech Tomaka.

Do wszystkich, którzy pełnili jakiegokolwiek funkcje w Akcji Katolickiej, Prymas Polski, kard. Hlond skierował 29 listopada 1930 r. specjalny list pasterski w sprawie Akcji Katolickiej. Wyłożył w nim wszystkie zasady i cele powstałej organizacji. Odwołał się w nim do organizacyjnych tradycji wielkopolskich sięgając do wybitnych prymasów, abpa Floriana Stablewskiego i kard. Edmunda Dalbora. Stwierdził, że: (...) *Akcja Katolicka, dostosowując się do warunków i uwzględniając potrzeby bieżącej chwili, ma wprowadzać Chrystusa w życie jednostki i w rodzinę, w powikłane zagadnienia i formy nowoczesnego życia zbiorowego i we wszystkie czynniki cywilizacji chrześcijańskiej... Akcja Katolicka to zasadniczo zawsze i wszędzie nic nowego, jak apostołska współpraca świeckich z hierarchią, czyli z duchowieństwem. A więc wy współpracujecie ze swymi księżmi proboszczami, nie żądajcie aby było odwrotnie lub inaczej. Bądźcie im zawsze pomocą, nigdy przeszkodą, nigdy utrudnieniem ani krzyżem. Miejcie na uwadze właściwy cel Akcji Katolickiej. Nie jest ona żadną sprawą partyjną i nie ma na celu zdobywanie władzy politycznej. Nie jest modą, zbytkiem organizacyjnym, zabawką, demonstracją. W każdym szczególe pamiętajcie, że budujecie Królestwo Chrystusowe, a Królestwo Chrystusowe to łączność wewnętrzna duszy z Bogiem przez życie łaski i publiczna łączność narodów z Chrystusem przez uznanie i uszanowanie Jego praw i nauki... Znamienna cechą pobożności apostołów Akcji Katolickiej niech będzie życie eu-*

*charyzmatyczne, połączone z mocnym nabożeństwem do Chrystusa Króla, głęboka cześć dla Najświętszej Maryi Panny, Wspomożycielki Wiernych i kult św. Wojciecha, Patrona Akcji Katolickiej w Polsce*⁶.

W czerwcu 1931 r. w Poznaniu odbył się Zjazd Prezesów i Dyrektorów diecezjalnych Instytutów Akcji Katolickiej, na którym prymas Polski, kard. A. Hlond, który przywitał delegatów ze wszystkich stron Polski, prosił, aby zebrani podzielili się swoimi doświadczeniami i apelował, aby obrady były szczerze i otwarte, owiane duchem prawdziwego chrześcijaństwa, bez żadnych osobistych względów. W swoim wystąpieniu wskazał, że Akcja Katolicka weszła już w Historię Kościoła z powodu wypowiedzianej jej walki przez rządy niektórych państw, szczególnie Hiszpanii i Włoch. Wskazał, że w Hiszpanii Akcja Katolicka była bardzo uprzywilejowana i wiązała się z polityką i monarchią. Gdy monarchia runęła i król musiał opuścić kraj, nastąpiło załamanie się Akcji Katolickiej. We Włoszech nastąpiła walka między faszyzmem a Kościołem, a powodem było stwierdzenie, że szefami Akcji Katolickiej byli ludzie z dawnego obozu politycznego i przeciwnicy faszyzmu. Z tego Prymas wyciągnął wniosek, że w polskiej Akcji Katolickiej należy za wszelką cenę unikać działalności politycznej i łączenia się z politykami i stronnictwami, aby nie ściągać na siebie odium odnośnej partii politycznej i nie dać pozorów do zaczepki, ani teraz ani w przyszłości. Dodał, że ze wszystkich stron istnieją zakusy wciągnięcia Akcji Katolickiej do swojego obozu, by wykorzystać ją jako źródło i ostoję autorytetu.

W 1936 roku kard. Hlond wygłosił specjalne przemówienie podczas Zjazdu Asystentów Kościelnych Akcji Katolickiej obydwu Archidiecezji. Spotkanie to odbyło się w sali wielkiej św. Marcina. Bardzo trafnie wypunktował i ocenił w nim współczesną sytuację społeczną i polityczną. Stwierdził, że: *błędem byłoby sądzić, że główna rozprawa między obozem katolickim a obozem antychrysta w Polsce już się rozegrała. Główna rozprawa dopiero nadchodzi. Stąd nie wolno nam zasypiać w przekonaniu, że niebezpieczeństwo największe już jest poza nami. Trzeba ustawicznie i usilnie przygotowywać się na chwilę decydującej walki o zwycięstwo ducha Chrystusowego w narodzie. Gdybyśmy nie skupili około siebie laikatu katolickiego, byłibyśmy w tej nadchodzącej walce odosobnieni i niemal odcięci od życia. Antyklerykalizm, coraz bardziej agresywny, dąży właśnie do tego. Stąd trzeba nam wytężyć wszelkie siły, aby lud utrzymać przy sobie i poprowadzić go do boju o Chrystusową sprawę...*⁷

⁶ August Kardynał Hlond, Prymas Polski, *W sprawie Akcji Katolickiej*, Poznań 29 XI 1930, w: *Listy pasterskie*, Poznań 1936, s. 46-51.

⁷ *Przemówienie podczas Zjazdu Asystentów Kościelnych Akcji Katolickiej archidiecezji*

Staraniem Prymasa Hlonda, w 1936 roku, na Jasnej Górze, został zorganizowany pierwszy Synod Plenarny w dziejach po wskrzeszeniu państwa polskiego. Podczas powitania 24 sierpnia 1936 roku, legata papieskiego kard. Franciszka Marmaggiego, kard. Hlond powiedział m.in. (...) *Zebrani w tej twierdzy Bogurodzicy, biskupi wszystkich obrządków wraz z wybranymi kapłanami tak świeckimi, jak i zakonnymi, aby pod Twoim światłym przewodnictwem radzić i ustanawiać prawa, mające na celu rozwój i wzrost wiary i Kościoła, pożytek narodu i dusz zbawienie oraz pomyślność Rzeczypospolitej*⁸.

W dwa dni później zebrani biskupi wydali z Jasnogórskiego Synodu Plenarnego list pasterski, skierowany do narodu polskiego. Zamieścili w nim m.in. znamienne słowa: (...) *Wszystkie nasze uchwały przenika troska i staranie o podniesienie i uświęcenie duszy w społeczeństwie, bo niewiele działa się tylko samymi tylko karnymi zarządzeniami. Komunizm jest przede wszystkim chorobą dusz, więc dusze trzeba leczyć. A jakże niestety często zapominają o znaczeniu społecznym duszy zdrowej i uduchowionej ci, którzy biorą się do reform, opierając je na spaczonych umysłach, na niskich charakterach...*⁹

W następnym, 1937 roku, kard. Hlond znowu zgromadził w Poznaniu na II Zjeździe Księży Asystentów Akcji Katolickiej księży obydwu Archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej. Wygłosił do nich kolejne ważne przemówienie, podkreślając w nim, że ich udział wraz z laikatem w Akcji Katolickiej to nowa forma i nowa gałąź praktyki duszpasterskiej. Duchowni mają się starać się o zrozumienie ducha czasów i zmieniającej się epoki. Dodał, że: (...) *na tym polega wieczna żywotność Kościoła, że nie twardnieje w swej rutynie, lecz zmienia z łatwością taktykę swego działania, uwzględniając różne postacie, które przybiera poruszane fale czasu życie*. Przedstawił następnie aktualne tematy światowe, w tym bratobójcze walki w Hiszpanii. Postawił przy tym pytanie: (...) *jak mogło się to stać, że duchowieństwo tak liczne i o takich tradycjach nie mogło przeszkodzić zbezbożnieniu wielkich polaci tego katolickiego kraju?*¹⁰ Na to pytanie uzyskał odpowiedź kard. Hlond, gdy wracał

gnieźnieńskiej i poznańskiej, 17 III 1936, w: August Kardynał Hlond, Prymas Polski, *Dzieła, nauczanie...*, s. 537-538.

⁸ Przemówienie podczas przywitania Legata Papieskiego ks. Kard. Franciszka Marmaggiego na Synodzie Plenarnym, w: August Kardynał Hlond, Prymas Polski, *Dzieła, nauczanie...*, s. 544.

⁹ List pasterski biskupów z Jasnogórskiego Synodu Plenarnego, Jasna Góra, 26 VIII 1936, w: August Kardynał Hlond, Prymas Polski, *Dzieła, nauczanie...*, s. 545-548.

¹⁰ Przemówienie podczas otwarcia II Zjazdu Księży Asystentów Akcji Katolickiej Archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej, Poznań 2 III 1937, w: August Kardynał Hlond, Prymas Polski, *Dzieła, nauczanie...*, s. 573.

przez Hiszpanię z Kongresu Eucharystycznego w Buenos Aires w Argentynie i przebywając w Barcelonie postawił je miejscowemu biskupowi. Użył wtedy od niego odpowiedź, że jedną z przyczyn był fakt, że: (...) *księża hiszpańscy zatracili wspólny język z ludem. My nie rozumiemy należycie dzisiejszego Hiszpana, a on nie rozumie nas. Rozluźnia się psychiczny związek między kapłanem, a duszą hiszpańską. Nowa generacja wybiegła myślą i dążeniami daleko w przyszłość, my pozostajemy w tyle. Zrywają się duchowe i serdeczne powiązania między pasterzami i owieczkami. Propaganda materialistyczna i bezbożnicza pogłębia to, stworzyła przepaść, wypełniła ją nienawiścią. Tak przyszło do wstrętnych mordów księży Oviedo. A co będzie jeszcze z Hiszpanią, jej wiarą i Kościołem? I my polscy księża powinniśmy pamiętać, że bez bezpośredniego duchowego kontaktu z ludem nie spełnimy posłannictwa, zwłaszcza wśród zawieruchy, która świat ogarnia...*¹¹

W tym samym wystąpieniu, podał praktyczne wskazania rozwiązania dla rozwijającej się Akcji Katolickiej. Stwierdził z bólem, że na 622 parafii, jeszcze w 196 nie ma zorganizowanej Akcji Katolickiej. Rola Asystenta Kościelnego ma być ośmielająca, krzepiąca i ojcowska, trzeba się cieszyć ze śmiałych inicjatyw i występów, bo Akcja Katolicka to czyn laików w Kościele. Dodał, że w dziedzinie polityki wewnętrznej: (...) *reorganizują się dawne grupy, powstają nowe ośrodki partyjne. Ruchy te, różne pod względem założeń przystępują do nas, werbując i ubiegając się o autorytet Kościoła. Pamiętajmy i podkreślajmy to, że ani Kościół, ani Akcja Katolicka, jako instytucje zasadniczo i istotnie ponadpartyjne i apolityczne, nie mogą zgłaszać akcesu do żadnej partii. To samo dotyczy bractw, sodalicii, Katolickich Związków należących do Akcji Katolickiej. W tym względzie stanowisko nasze winno być jasne, szczere i konsekwentne. Co do księży, szanuję jak zawsze ich swobodę obywatelską, gdy chodzi akces do stronnictw o programie nie klóącym się z nauką Kościoła. Jestem natomiast przeciwny czynnemu udziałowi księży w polityce partyjnej. Wstrzymanie się duchowieństwa od wszelkiej roboty w stronnictwach jest w obecnych naszych warunkach dla spraw Kościoła i wiary lepsze od umiaru. Szczególnie zaś, jako duszpasterze powinniśmy unikać nawet pozoru, jak gdybyśmy swe osobiste przekonania polityczne szerzyli powagą i mocą stanowiska kościelnego. Oddajmy to pole laikom, możliwie ludziom o wybitnym duchu katolickim... ale niech sporów politycznych i partyjnej propagandy nie wnoszą w szeregi Akcji Katolickiej i jej organizacji...*¹²

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 575.

Wskazał także zebrany jakiej jest stanowisko Kościoła wobec nauczycielstwa, a szczególnie wobec Związku Nauczycielstwa Polskiego, którego kroki były bezbożnicze, laicyzujące nawet komunizujące. Wskazał, że należy mieć życzliwy kontakt z nauczycielami, okazywać zrozumienie dla ich pięknego a trudnego zawodu, unikać błahych sporów i nie rozogniać dawnych ran. Swoje przemówienie zakończył bardzo ważnym przesłaniem: (...) *potępiając i karząc błędy nie odpychajmy ludzi. Walczmy z grzechem, ale starajmy się pozyskać grzesznika, bo Syn Człowieczy przyszedł zbawić, co było zginęło. Szukajcie w wykładach i dyskusjach Zjazdu rozwiązania trudności...*¹³

Podobne stanowisko polecał zachować w rozwijającym się na wsiaach tzw. lewicowym ruchu młodo-wiejskim.

W 1937 roku został przez Piusa XI wybrany legatem papieskim na Międzynarodowy Kongres Chrystusa Króla, który odbył się w Poznaniu. W przemówieniu inauguracyjnym 26 czerwca 1937 roku powiedział m.in.: (...) *W świadomości ludów katolickich nabiera pełnej treści idea Chrystusowego Królestwa (...) narody rozumieją, że nadeszła godzina ostatecznego zdecydowania się na Boga lub przeciw Bogu. Gigantyczna walka duchów sprowadzona została do alternatywy: Chrystus albo bezbożnictwo. Totalnie pojmują oba fronty swe hasła i zamiary. Totalnie neguje Boga nowoczesne ateuszostwo, totalnie afirmuje Królestwo Boże katolicyzm. Kościół chce pełnego wcielenia ducha Chrystusowego, komunizm bezbożny i neopogaństwo dążą do całkowitego odwyznania i zeświecczenia życia. Ta zupełna antyteza, wyłączająca porozumienie i kompromisy, zaciężyła na wieku dwudziestym jako zagadnienie, bez którego rozwiązania nie podobna ani ustalić definitywne wewnętrznych ustrojów politycznych czy społecznych, ani utrwalić podstaw spokojnego międzynarodowego współżycia, ani uwydatnić duchowego oblicza nowego człowieka...*¹⁴

Po wybuchu wojny w 1939 roku, kard. August Hlond wskutek konieczności politycznej rządu polskiego wyjechał do Rzymu, gdzie przekazał prawdę o okropności niemieckich działań wojennych najpierw papieżowi Piusowi XII, a potem całemu światu poprzez Radio Watykańskie. Od początku pobytu w Wiecznym Mieście ponawiał swoją prośbę o umożliwieniu mu powrotu do kraju. Decyzja władz włoskich, a także niemieckich była zawsze odmowna. W Rzymie przebywał do czerwca 1940 roku. Wtedy to, po klęsce Francji i utworzeniu rządu w Vichy, Prymas Hlond skorzystał z zaproszenia

¹³ Tamże, s. 577.

¹⁴ Przemówienie Legata Papieskiego J. Em. ks. Kardynała Prymasa Hlonda, w: *Pamiętnik Międzynarodowego Kongresu Chrystusa Króla w Poznaniu*, „Studia Katolickie” 3 (1937) 47-48.

ordynariusza diecezji Tarbes i wyjechał do Lourdes. Przebywał tam od 11 czerwca 1940 do 5 kwietnia 1943 roku. Tam też podejmując rozległą działalność kościelną i społeczną na rzecz umęczonego narodu, znajdował czas na głębokie przemyślenia nad skutkami wojny i mającym nastąpić porządkiem powojennym.

W swoich rozważaniach i zachowanych zapiskach wojennych kreślił swoją wizję Kościoła i świata po zakończeniu wojny. Uważał, że katolicy po wojnie winni tętnić nowe życie w dusze, aby tchnieniem chrześcijańskim przeniknąć wszystkie dziedziny życia, jak: stosunki społeczne, polityka, ekonomia, wychowanie i kultura. Odnośnie Stolicy Apostolskiej uważał, że osoba papieża nie zawsze musi być pochodzenia włoskiego. Wskazywał na posłannictwo Polski do budowania w powojennym świecie chrześcijańskiej kultury, zgody i współpracy. Już w 1941 roku planował i opracowywał przeżywanie uroczystości Tysiąclecia Chrztu Polski. W duchu nowej Ewangelizacji planował odwrócenie się od sporów i waśni w różnych odłamach społecznych. Pisał wprost: *Przestańmy mówić o cierpieniach, ekspiacji i tragedii, które to tematy zostawmy historykom i pisarzom; zabierzmy się do roboty, do tworzenia żywej, pełnej rzeczywistości, życia*¹⁵.

Po powrocie do kraju Prymas Hlond poświęcił się całkowicie pracy nad odrodzeniem ducha narodu po straszliwej wojnie oraz odbudowy organizacji kościelnych w nowej rzeczywistości państwowej. Na mocy uprawnień papieskich utworzył polskie duszpasterstwo na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Tam osiedlali się nowi ludzie, często przymusowo przesiedlani. Jako jedni z pierwszych pracę duszpasterską podjęli tam chrystusowcy. Do nich skierował Prymas Założyciel słowa: (...) *pójdziecie w nowe warunki trudne i ciężkie. Ciężkie dla ludu, który osiedla się na zachodzie, żyje wśród obcych. Nikt mu nie pomaga. On na księdza patrzy jako na doradcę, jako na opiekuna, jako na ojca (...) ksiądz pozwoli im ukochać ten nowy zakątek*¹⁶.

28 października 1945 roku na Placu Wolności w Poznaniu wygłosił programowe przemówienie pt. *Kościół katolicki w Polsce wobec zagadnień chwili*, w którym zawarł wizję nowego państwa polskiego, które miało być ufundowane na sprawiedliwości¹⁷.

Jeszcze w tym samym roku, w grudniu 1945 r. zebrał na Jasnej Górze wyższych przełożonych zakonów męskich informując ich o nowej rzeczy-

¹⁵ Z notatnika Kardynała Augusta Hlonda, red. W. Necel, Poznań 1995, s. 130-153.

¹⁶ Kronika Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu 1945-1946, przemówienie Prymasa Założyciela wygłoszone 24 sierpnia 1945 r. podczas rekolekcji kapłańskich, rkps.

¹⁷ *Kościół katolicki w Polsce wobec zagadnień chwili, 28 1945*, w: August Kardynał Hlond, Prymas Polski, *Dziela, nauczanie...*, s. 785-790.

wistości politycznej i o istniejących zagrożeniach. W styczniu następnego roku spotkał się z wyższymi przełożonymi zakonów żeńskich przekazując im takie same informacje. Spotkania te zapoczątkowały regularne spotkania wyższych przełożonych zakonów istniejące do dziś. Informując o zagrożeniach Hlond nie odczuwał leku, całą ufność pokładał w Opatrzności Bożej i opiece Matki Bożej. Zachęcał do odnowy duchowej i modlitwy, zwłaszcza różańcowej. Mówił, że trzeba iść naprzód z Matką Boską i różańcem w rękę, aby naród poznał cuda miłosierdzia Bożego nad nim.

Rok 1946 był przełomowym w postępowaniu nowej władzy w stosunku do Narodu i Kościoła. Władza komunistyczna zerwała już wszelkie zasłony i przeszła do wprowadzenia bezbożnego ustroju materialistycznego w życie.

W wielkopostnym liście pasterskim pt. *O panowanie ducha Bożego w Polsce*, z 18 lutego 1946 r. Prymas Hlond zachęcał wszystkich do współpracy nad religijnym odnowieniem narodu i życia zbiorowego. Wskazywał, że na progu nowych czasów trzeba narodowi odnowić przymierze Polski z Jej niebieską Królową, do której naród ma odwieczną, serdeczną i rodzimą cześć – błagając by ludzkość wydzwignęła z toni, a Kościół osłoniła swym wszechmocnym ramieniem¹⁸.

W tymże 1946 r. zostaje rozwiązana metropolitalna unia personalna Gniezna i Poznania i powstała nowa łącząca Gniezno z Warszawą. Prymas Hlond przeniósł się do Warszawy i już w maju w czasie ingresu, wygłosił przemówienie pt. *Królestwo Boże w duszach polskich*, a w czerwcu kolejne: *Zadanie kobiety katolickiej w Polsce dzisiejszej*. W maju konsekrował na Jasnej Górze swego późniejszego następcę ks. Stefana Wyszyńskiego.

Wobec istniejących zagrożeń dla Narodu i Kościoła trwały również cały czas przygotowania do poświęcenia Narodu opiece Maryi, które kard. Hlond przygotowywał jeszcze w czasie pobytu w Lourdes.

Prymas Hlond proponował, aby poświęcenie Narodu nastąpiło w trzech datach: 7 lipca ofiarowania dokonają ofiarowania się Najświętszej Pannie i Jej Niepokalanemu Sercu parafie, w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny 15 sierpnia ofiarować będą swoje diecezje biskupi, a w uroczystość Narodzenia Matki Boskiej 8 września 1946 r. na Jasnej Górze, prymas Polski kard. August Hlond wraz z całym polskim episkopatem – w obecności licznych pielgrzymów z całego kraju – dokona poświęcenia Narodu i Rzeczypospolitej. W uroczystości te włączyły się też wszystkie zgromadzenia zakonne.

¹⁸ *O panowanie ducha Bożego w Polsce. Wielkopostny list pasterski episkopatu*, w: August Kardynał Hlond, Prymas Polski, *Dzieta, nauczanie...*, s. 817-824.

Centralne uroczystości Poświęcenia Narodu Polskiego Niepokalanemu Sercu Maryi odbyły się na Jasnej Górze 8 września z udziałem całego episkopatu pod przewodnictwem Prymasa Polski kard. A. Hlonda i milionowej rzeszy wiernych. Wszyscy powtarzali Akt Ofiarowania się Matce Bożej, gotowi do ofiarnej służby dla Boga i odbudowania zniszczonego gmachu katolickiej Polski. Nie ulega wątpliwości, że te wydarzenia przyczyniły się do wytrwania Narodu w wierze, mimo następnych wielkich prześladowań. Ślubowania te były początkiem nowej ewangelizacji Narodu Polskiego.

Dlatego też umierający Prymas Hlond mógł w swojej wizji 21 października 1948 r., w przeddzień swojej śmierci powiedzieć: (...) *z różańcem w ręku módlcie się o zwycięstwo Matki Najświętszej (...) zwycięstwo gdy będzie, będzie zwycięstwem Maryi Dziewicy (...) błogosławię Was*¹⁹.

16 października 1978 r. na Stolicę Piotrową został wybrany po raz pierwszy w dziejach syn polskiej ziemi kard. Karol Wojtyła, jako Jan Paweł II. Uroczysta inauguracja miała miejsce na Placu św. Piotra, 22 października o godz. 10.00. Trzydzieści lat wcześniej o tej porze umierał kard. A. Hlond. Obecny na inauguracji papieskiej Prymas Polski kard. S. Wyszyński powiedział wtedy wieczorem w kościele św. Stanisława, biskupa i męczennika w Rzymie: *wypełnia się testament kardynała Hlonda (...) wszystkie uczucia wiążemy z aktem dziękczynnym za tę proroczą wizję Kardynała Prymasa, który trzydzieści lat temu umierając w Warszawie mówił <Zwycięstwo, gdy przyjdzie, będzie to zwycięstwo Matki Najświętszej>. Meldujemy Tobie, radosny przyjacielu z Ojczyzny niebieskiej, trwający dzisiaj na kolanach przed Świętą Bożą Rodzicielką: zwycięstwo, które ukazałeś, krzepiąc nas na duchu – przyszło...*²⁰

¹⁹ August kardynał Hlond, Prymas Polski, *Daj mi dusze, wybór pism i przemówień 1897-1948*, red. S. Kosiński, Łódź 1979, s. 317.

²⁰ Kard. Stefan Wyszyński, *Żywa wiara w potęgę Maryi była dla niego zobowiązaniem, fragmenty wypowiedzi*, w: *Kardynał August Hlond, Prymas Polski, współcześni wspominają Sługę Bożego kard. Augusta Hlonda*, red. W. Necel, Poznań 1993, s. 29-31.

JANUSZ MIERZWA
ZENON MYSZK
RENATA MARSZAŁEK

Kulturotwórczy wymiar działalności Łebskiego Uniwersytetu Ludowego

**Szanowny Księżu Jubilacie,
Drogi Profesorze, Kolego, Przyjacielu.**

Naturalnym sposobem wyrażania przyjaźni wobec Mistrza, Przyjaciela czy Kolegi w środowisku akademickim jest Księga pamiątkowa. Nauka bowiem jest „przygodą” życia, pasją poszukiwań, badań i dociekań, a niekiedy też i zachwytem nad odkrytą rzeczywistością. Uniwersytet jest miejscem, przestrzenią i czasem, w którym zawiązują trwałe więzi przyjacielskie, stanowiące fundament wspólnoty. I nawet, gdy jurydyczne przepisy każą komuś odejść od typowego dla niego, akademickiego życia i nie pozwalają kontynuować dalszej pracy, to ta pasja poznawcza trwa nadal i na jej gruncie można dalej dzielić się nią z innymi.

Dziękując Ci, Szanowny Księżu Profesorze, za twórcze inspiracje odkrywcze, poznawcze i badawcze, a także za życzliwość, naturalną, pełną szacunku i jakże głęboko kapłańską postawę prosimy o przyjęcie tych myśli, nad którymi „pochylaliśmy” się wspólnie przez minione ćwierćwiecze, a ich efektem może być np. nowo utworzony Łebski Uniwersytet Ludowy w Łe-bie. Dedykowany Ci artykuł niech będzie więc „ukoronowaniem” wspólnych zainteresowań poznawczych w praktycznej realizacji teorii.

Ojczyznę uniwersytetów ludowych jest Dania, kraj o niezwykle bogatej historii, tradycji i kulturze. W XIX wieku, w czasie narodzin koncepcji szkół ludowych był to kraj rolniczy, ubogi w dobra naturalne i przeżywający poważny kryzys społeczno-polityczny, na który złożyły się m.in. nurty okresu oświecenia oraz uwarunkowania geopolityczne¹. „Ojcem” uniwersytetów ludowych jest Mikołaj Fryderyk Seweryn Grundtvig (1783-1872), tworząc

¹ J. Mierzwa, *Postawy...*, s. 30.

teoretyczne podstawy oświaty dorosłych². Jego koncepcja wyższych szkół ludowych „nie poczęła się w mózgu profesorskim, ale w umyśle wieszczka, w umyśle geniusza, który pojął życie i duszę swego ludu od przestrzeni wieków, i w którym dzięki temu powstała wizja takiej oświaty, jakiej trzeba było, aby pchnąć naprzód dobro tego ludu”³. Rozwój tej myśli został podjęty przez praktyków, którzy nie tylko w Danii, ale i poza jej granicami rozposzechnili bogactwo ducha duńskiego pastora M.F.S. Grundtviga.

Swoją koncepcję „szkoły dla życia” („Højskole”)⁴ przedstawił po raz pierwszy M.F.S. Grundtvig w opublikowanym w 1832 r. dziele pt. „Mitologia Północy”. Wyszedł on z założenia, że do takiej szkoły powinni nieustannie powracać i czerpać z niej natchnienie wszyscy, którzy swoje życie pragną wypełnić konkretnymi treściami („Livsoplysning”). Grundtvig był mocno przekonany, że do stworzenia świadomego społeczeństwa, a później ukształtowania świadomej wspólnoty, prowadzi tylko jedna droga – poprzez wychowanie nowych pokoleń⁵.

Prezentując swoją koncepcję tworzenia wyższej szkoły ludowej Grundtvig kładł szczególny nacisk na konieczność kształtowania poczucia świadomości własnej tożsamości, wartości i godności; na formowanie postaw społecznych, patriotycznych i obywatelskich. Poprzez wprowadzenie do oferty programowej zajęć z zakresu historii, geografii, języka duńskiego, pieśni ludowych i patriotycznych, a także z zakresu polityki, zagadnień społecznych, religii i kultury ludowej dążył do zaktywizowania postaw ludzi prostych i do współtworzenia przez nich własnego dziedzictwa kulturowego. Wiedza historyczna i świadomość tradycji kulturowej miały również służyć nadrzędnym celom, jakim jest wolność i duchowe odrodzenie narodu⁶.

Grundtvig stworzył bardzo ciekawą i nowoczesną koncepcję wyższej szkoły ludowej w której „żywe słowo”, wyrażane śpiewem, muzyką, poezją i opowiadaniem ma w sobie mistyczną moc, tworzącą duchową więź pomiędzy widzialnym a niewidzialnym, pomiędzy materią a duchem. Dla potwierdzenia roli „żywego słowa” (tego nośnika duchowych treści) w oddziaływaniu na odbiorców, Grundtvig powołuje się na przykłady z Biblii takie,

² K. Thaning, *Grundtvig*, Dansk Friskoleforening 1983, s. 15.

³ T. Pilch, *Wspólnota korzeni ruchu ludowego i uniwersytetów ludowych*, w: *Chłopi, naród, kultura*, red. A. Meissner, *Kultura i oświata wsi*, t. 4, Rzeszów 1996, s. 297.

⁴ W polskiej literaturze przedmiotu termin „Højskole” najczęściej tłumaczy się jako „uniwersytet ludowy” lub „szkoła ludowa” [przyj. wł.].

⁵ K. Thaning, *Grundtvig*..., s. 68.

⁶ M. Rosalska, *Katolickie uniwersytety ludowe wobec przemian współczesnej wsi polskiej*, Poznań 2004, s. 17.

jak: Mojżesz, prorocy, Chrystus, apostołowie. „Żywe słowo” ma moc tworzenia osobowych więzi pomiędzy nauczycielem a uczniem, dlatego Grundtvig domaga się, aby nauczyciele w szkole ludowej byli „mistrzami żywego słowa”, które ma moc sprawczą⁷. Tzw. „metodę grundtvigiańską”, znaną w współczesnej pedagogice, a powszechnie stosowaną w ramach zajęć uniwersytetów ludowych, szczegółowo omawia w odniesieniu do poszczególnych przedmiotów zajęć A.H. Hollmann w dziele zatytułowanym „Uniwersytet ludowy i duchowe podstawy demokracji”⁸.

Dzisiaj jego koncepcja oświaty dorosłych przeżywa swój renesans niemal w całej Europie. Te idee edukacyjne miały już swój czas świetności w okresie międzywojennym. Zwracano wówczas uwagę bardziej na elementy patriotyczne w wychowaniu młodego pokolenia. Obecnie Grundtvig powraca do nas bardziej od strony społecznej i religijnej. Warto więc na nowo odkryć tę postać dla mieszkańców współczesnej Europy, aby potęgę jedności jej struktur ubogacić różnorodnością kultur narodów⁹.

Idea uniwersytetów ludowych Grundtviga, a zwłaszcza jego rozróżnienie pomiędzy kulturą a religią, pozwalające na wyodrębnienie świeckich i religijnych aspektów ludzkiego życia, a w konsekwencji na rozgraniczenie pomiędzy naturalistami a chrześcijanami, znalazła swoich kontynuatorów na polskich ziemiach¹⁰. Nie wnikając w szczegółową analizę historii rozwoju polskiej oświaty dla dorosłych pod koniec XIX i na początku XX w. ani też w przyczyny popularności idei wyższych szkół ludowych w ówczesnej Polsce, należy wspomnieć o dwóch kierunkach rozwoju koncepcji uniwersytetów ludowych w Polsce, propagowane przez ks. Antoniego Ludwiczaka (1878-1942) i Ignacego Solarza (1891-1940). Pierwszy z nich był prekursorem uniwersytetów ludowych na ziemiach polskich, nadając im głęboki rys religijno-patriotyczny¹¹. Drugi natomiast zapoczątkował uniwersytety ludowe silnie powiązane z lewicowymi organizacjami chłopskimi i robotniczymi, propagującymi antyklerykalny model kształcenia na wsi¹². Być może pionierzy tej idei na polskiej ziemi – ks. A. Ludwiczak i I. Solarz – zwrócili swoją

⁷ L. Turos, *Spoleczno-wychowawcze funkcje duńskich uniwersytetów ludowych*, Warszawa 1983, s. 78.

⁸ A.H. Hollmann, *Uniwersytet ludowy i duchowe podstawy demokracji*, tł. E. Nowicki, Warszawa 1924, s. 80.

⁹ J. Mierzwa, *Spadkobiercy myśli Grundtviga*, „Kwartalnik Edukacyjny” 4 (2005) 40-45.

¹⁰ M. Rosalska, *Katolickie uniwersytety...*, s. 13.

¹¹ Ks. Antoni Ludwiczak, w: *Słownik biograficzny powstańców wielkopolskich 1918/1919*, Poznań 2002, s. 201-202.

¹² M. Rosalska, *Katolickie uniwersytety...*, s. 31.

uwagę bardziej na rozróżnienie dokonane przez Grundtviga pomiędzy religią i kulturą, by w ten sposób jeszcze bardziej „utrwalić” przekonanie Ch. Brunna, który wskazał to „rozdarcie”, występujące pomiędzy wiarą a życiem, gdy w 1878 r. pisał: „chrześcijaństwo i ludzkie życie duchowe oddaliły się od siebie nawzajem, idąc każde w swoją stronę”¹³.

W okresie międzywojennym (1918-39) powstały w Polsce 23 uniwersytety ludowe¹⁴. Wszystkie nawiązywały do idei Grundtviga. Stanisław Mauersberg, przyjmując za podstawę ich działalności założenia ideologiczne, dokonał klasyfikacji według następujących kryteriów:

- placówki o charakterze katolickim, organizowane przez Kościół katolicki w celu kształcenia animatorów Akcji Katolickiej,
- placówki o charakterze narodowo-klerykalnym, organizowane przez Towarzystwo Czytelni Ludowych,
- placówki regionalne, których cele wyznaczały aktualne potrzeby regionu (np. polsko-ukraińskie uniwersytety ludowe w Michałowce i w Różyńcu na Wołyniu),
- placówki ideologiczne (sanacyjne),
- placówki o charakterze lewicowym¹⁵.

Po II wojnie światowej z wielką dynamiką odrodził się na ziemiach polskich ruch uniwersytetów ludowych. W 1945 r. utworzono Towarzystwo Uniwersytetów Ludowych RP (TUL RP), a w latach 1945-48 powstało 80 tego typu placówek. Jednakże w latach 1949-52 zdecydowano ograniczyć ich działalność, likwidując TUL RP i prawie wszystkie placówki uniwersyteckie, z wyjątkiem trzech na tzw. „ziemiach odzyskanych”, służących celom repolonizacyjnym. Dopiero w 1956 r. pozwolono na działalność innym szkołom ludowym, lecz już pod patronatem Związku Młodzieży Wiejskiej. Zmieniono wówczas cele i metody ich pracy. W okresie od 1956 do 1989 r. działało 9 takich placówek, kształcących działaczy społecznych i kulturalnych dla mieszkańców polskiej wsi¹⁶.

Wraz z rozpoczęciem procesu transformacji ustrojowej w Polsce nastąpiło odrodzenie tzw. „kościelnych” uniwersytetów ludowych. Demokratyzacja

¹³ Ch. Brunn, *Folkelige Grundtanker*, Kristiania 1878, wyd. 2, s. 10; cyt. za: A.H. Hollman, *Uniwersytet ludowy*..., s. 105n.

¹⁴ L. Tuross, *Uniwersytet ludowy Ignacego Solarza i jego wychowankowie*, Warszawa 1970, s. 44.

¹⁵ S. Mauersberg, *Oświata pozaszkolna*, w: *Historia wychowania*, red. J. Miąso, Warszawa 1981, s. 164.

¹⁶ *Uniwersytet ludowy*, w: *Encyklopedia powszechna PWN*.

cja życia otworzyła nowe warunki i stworzyła pionierskie możliwości pracy organicznej, zwłaszcza w płaszczyźnie społecznej. W lutym 1989 r. staraniem reaktywowanego Towarzystwa Czytelni Ludowych, Prymas Polski kard. Józef Glemp erygował Prymasowski Uniwersytet Ludowy. 12.10.1989 r. odbyła się uroczysta inauguracja działalności pierwszego w nowej rzeczywistości polityczno-społecznej tzw. „kościelnego” uniwersytetu ludowego w Strzelnie wraz z jego oddziałem terenowym w Gnieźnie. Działalność tej placówki została określona statutem Towarzystwa Czytelni Ludowych i jest nadzorowana przez to Stowarzyszenie. Uniwersytety Ludowe Towarzystwa Czytelni Ludowych funkcjonują do chwili obecnej, modyfikując swój program edukacyjny.

Komisja Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Rolników wylicza następujące cele i zadania, stojące przed katolickimi uniwersytetami ludowymi:

- pogłębianie chrześcijańskiej formacji religijno-moralnej,
- podniesienie kultury religijnej wśród ludzi mieszkających na wsi,
- pomoc ludziom w lepszym funkcjonowaniu w dzisiejszej rzeczywistości poprzez przekształcanie postaw, świadomości i systemu wartości, a także stworzenie przez prowadzoną pracę oświatową warunków do lepszego rozumienia rzeczywistości społecznej, praw rządzących jej rozwojem, do umiejętności przekształcania tej rzeczywistości zgodnie z potrzebami ogólnospołecznymi,
- przygotowanie słuchaczy do umiejętnego korzystania z literatury, z pomocy instytucji i organizacji społecznych w rozwiązywaniu ich problemów,
- wiązanie emocjonalne ludzi z historią, tradycją ich najbliższego regionu,
- kultywowanie obrzędów i uroczystości, w tym także religijnych¹⁷.

Większość katolickich uniwersytetów ludowych realizowała tak sformułowane cele. Jednak niektóre z nich – np. Ludowy Uniwersytet Katolicki Archidiecezji Przemyskiej, Ludowy Uniwersytet Katolicki w Białymstoku, Ludowy Uniwersytet Katolicki w Kielcach¹⁸ zmodyfikowały je, kładąc większy nacisk na potrzebę szerzenia oświaty niż na formację słuchaczy. Jednak wszystkie uniwersytety ludowe powoływane dekretem biskupa die-

¹⁷ Konferencja Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Rolników, *Katolickie uniwersytety ludowe*, Włocławek 1992.

¹⁸ Modyfikacja nazwy własnej tych uniwersytetów z: „Katolicki Uniwersytet Ludowy” na „Ludowy Uniwersytet Katolicki” sugeruje modyfikacje założeń i treści programowych [przyp. wł.].

cezejalnego – niezależnie od nazwy własnej – zostały zaliczone do grupy katolickich uniwersytetów ludowych, mimo iż jedne nawiązywały bardziej do wzorców duńskich, a inne do przedwojennych uniwersytetów ludowych, prowadzonych przez Akcję Katolicką i Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży. Wraz z wstąpieniem Polski w struktury Unii Europejskiej prawie wszystkie zaniechały dalszej swej działalności. Natomiast uniwersytety ludowe zakładane po 1989 r. przez Towarzystwo Czytelni Ludowych lub Wielkopolskie Katolickie Towarzystwo Uniwersytetów Ludowych nadal funkcjonują i kontynuują swoją działalność. W nowej sytuacji społecznej proponują też nowe rozwiązania, by lepiej odpowiadać na aktualne i rzeczywiste potrzeby mieszkańców, wynikające z przeobrażeń społecznych i gospodarczych w naszym kraju¹⁹.

Z całą pewnością w tę aktualną rzeczywistość społeczną wpisuje się Łebski Uniwersytet Ludowy „Stella Maris”, który powstał z inicjatywy Związku Diecezjalnego Dzieła Kolpinga Diecezji Pelplińskiej w ścisłej współpracy z Łebskim Towarzystwem Oświatowym, dysponującym budynkiem przeznaczonym na cele edukacyjne w Łebie. Jak stwierdził ks. Kan. Zenon Myszk, proboszcz parafii pw. Św. Jakuba Apostoła w Łebie, a zarazem diecezjalny duszpasterz Dzieła Kolpinga Diecezji Pelplińskiej, inicjator i Dyrektor Łebskiego Uniwersytetu Ludowego: „(..) w 2019 roku otrzymaliśmy z Narodowego Instytutu Wolności dotację na realizację projektu pod nazwą: „Rozwój działalności misyjnej Związku Diecezjalnego Dzieła Kolpinga Diecezji Pelplińskiej”. W ramach tego projektu dokonaliśmy adaptacji części budynku na potrzeby utworzenia siedziby Uniwersytetu Ludowego w Łebie. Uzyskane środki pozwoliły nam na utworzenie Łebskiego Uniwersytetu Ludowego „Stella Maris”. W ramach adaptacji uzyskaliśmy m.in. sale szkoleniowe, w których realizujemy zaplanowane w projekcie działania merytoryczne (wykłady, konferencje, szkolenia...), a od momentu powstania Uniwersytetu realizujemy te działania w sposób systematyczny i ciągły. Z kolei w oparciu o pracę społeczną wolontariuszy i osób zaangażowanych w działania Uniwersytetu prowadzimy warsztaty, spotkania i poradnictwo dla uczestników Rodzin Kolpinga oraz mieszkańców lokalnej społeczności - dla wszystkich osób zainteresowanych samorozwojem w duchu metody gruntvigiańskiej. W ramach projektu realizujemy m. in. takie szkolenia, jak: „Szkolenia dla liderów i animatorów lokalnych”, „Warsztaty z zakresu identyfikacji problemów lokalnych”, „Szkolenie z zakresu otwierania organizacji pozarządowych”, „Szkolenie pn. «Przegląd źródeł finansowania organizacji»”, „Szkole-

¹⁹ M. Rosalska, *Katolickie uniwersytety...*, s. 79.

nie z zakresu budowy sieci wolontariatu”, „Szkolenie pn. «Zarządzanie *social mediami* w organizacji»”, „Podstawy prowadzenia księgowości w organizacji pozarządowej, udzielania pierwszej pomocy oraz przygotowanie do Sakramentu Małżeństwa (tzw. weekend dla narzeczonych)”²⁰.

Po wykonaniu koniecznych prac modernizacyjnych i adaptacyjnych – napisał ks. Z. Myszk – „w 2021 r. z uzyskanych z Narodowego Instytutu Wolności środków finansowych wyremontowaliśmy i wyposażyliśmy w nowoczesny i profesjonalny sprzęt kuchnię oraz zmieniliśmy ogrzewanie węglowe na gazowe w budynku Uniwersytetu Ludowego. W tym samym roku rozpoczęliśmy także realizację projektu zajęć dla słuchaczy uniwersytetu. W 2021 r. odbyło się 9 zjazdów słuchaczy, w których uczestniczyło 100 słuchaczy. Teoretyczne zajęcia prowadziło 9 prelegentów: ks. prof. Henryk Skorowski, Emilia Reclaf – regionalistka, prof. Rafał Wiśniewski, senator Kazimierz Kleina, Witold Litwin – wójt Gminy Potęgowo, ks. Zenon Myszk – dyr. ŁUL, prof. Jan Walkusz, ks. dr Wojciech Kardys, ks. prof. Janusz Mierzwa, natomiast zajęcia praktyczne (kuchnia regionalna) zostały zrealizowane podczas 15 tematycznych warsztatów pod kierunkiem profesjonalnego kucharza Mirosława Labudy”²¹.

W zamieszczonych poniżej tabelach zawarto informacje na temat ramowego i szczegółowego programu zajęć Łebskiego Uniwersytetu Ludowego. Należy zauważyć, że ramowy program zajęć (tabela nr 1) realizowano 1 raz w miesiącu według szczegółowych tematów, wykazanych w tabeli nr 2.

Tabela nr 1. Ramowy program zajęć			
Dzień/godz.	Zajęcia	L. j.	Prowadzący
Piątek			
17.00-17.45	Spotkanie integracyjne	1	Dyrektor ŁUL
18.00-19.30	Drama	2	Prelegent
19.40-21.10	Wykład	2	Prelegent
21.15-22.00	Konwersacja, dyskusja, panel	1	Moderator: Prelegent
Sobota			
8.00-9.30	Projekt	2	Specjalista ds. projektów
9.30	<i>Catering</i>		
9.45-11.15	Ćwiczenia	2	Specjalista ds. projektów
11.30-13.00	Ćwiczenia	2	Specjalista ds. projektów
13.00	<i>obiad/rekreacja</i>		
13.45-15.15	Warsztaty	2	Specjalista ds. projektów

²⁰ Z. Myszk, Łebski Uniwersytet Ludowy, zbiory własne.

²¹ *Tamże.*

15.15	<i>Catering</i>		
15.30-17.00	Warsztaty	2	Specjalista ds. projektów
17.00	<i>Kolacja</i>		
18.00-19.30	Drama	2	Prelegent
19.40-21.10	Wykład	2	Prelegent
21.15-22.00	Konwersacja, dyskusja, panel	1	Moderator: Prelegent
Niedziela			
8.30-10.00	Wykład	2	Prelegent
10.00	<i>Catering</i>		
11.00-12.30	Drama	2	Prelegent

Źródło: oprac. J. Mierzwa i R. Marszałek

Tabela 2. Szczegółowy zakres tematyczny		
L.p.	Tematy wykładów	L. godz.
Problematyka religijno-społeczna		
	Nauka społeczna Kościoła	2
	Encykliki społeczne	2
	Katolicka Nauka Społeczna	2
	Historia Kościoła w zarysie	2
	Historia Polski w zarysie	2
	Historia regionu w zarysie	2
	Kultura w ujęciu Św. Jana Pawła II	2
	Kultura polska w procesie przemian	2
	Wartości w kulturze Kaszubów	2
	Jak czytać Pismo Św.?	2
	Mesjańska świadomość Jezusa	2
	Nowa Ewangelizacja	2
	Uniwersytety ludowe – „szkołą dla życia”	2
	Uniwersytety ludowe w Polsce	2
	Katolicki Uniwersytet Ludowy Archidiecezji Przemyskiej (2000-2003)	2
	Etos Kaszubów	2
Razem:		32
Edukacja samorządowa		
	Czym jest samorząd i dlaczego jest niezbędny w życiu społecznym?	2
	Budżet samorządowy, finanse lokalne, podatki i opłaty	2
	Opieka zdrowotna, opieka socjalna, działalność gospodarcza w Łebie	2
	Perspektywy rozwoju turystyki w Łebie w latach 2021-2027	2

	Projekty prorozwajowe	2
	Zasada pomocniczości państwa w realizacji projektów prorozwajowych	2
Razem:		12
Zajęcia praktyczne (ćwiczenia/warsztaty)		
	Instrukcja p.poż, pierwsza pomoc, przepisy BHP na temat urzędzeń i procesów technologicznych stosowanych podczas sporządzania potraw	2
	Instrukcja BHP przy obsłudze urzędzeń w zakładach gastronomicznych	2
	Instrukcja BHP w procesach sporządzania potraw	2
	Test z praktycznej umiejętności obsługi urzędzeń gastronomicznych	2
	Test z praktycznej umiejętności sporządzania potraw	2
	Obróbka wstępna i termiczna produktów spożywczych	6
	Sporządzanie potraw z uwzględnieniem etapów obróbki	4
	Kuchnia polska jako wyróżnik odrębności narodowej	2
	Potrawy staropolskie	4
	Sporządzanie potraw kuchni staropolskiej	4
	Kategorie kuchni narodowej	2
	Potrawy kuchni regionalnych	4
	Sporządzanie potraw z wybranych kuchni regionalnych	4
	Potrawy świąteczne z polskich regionów	2
	Kuchnia kaszubska jako wyróżnik odrębności regionalnej	6
	Zwyczaje żywieniowe kuchni kaszubskiej	12
	Przepisy kulinarne świątecznych potraw	4
	Sporządzanie potraw świątecznych	4
	Sporządzanie potraw kuchni kaszubskiej	12
	Przepisy kulinarne na <i>potrawy wigilijne i świąteczne</i>	2
	Wigilijne kulinaria kuchni regionalnych	2
	Świąteczna kuchnia kaszubska	2
	Sporządzanie dań wigilijnych kuchni kaszubskiej	4
Razem:		90
Formacja religijno-społeczna		
	Spotkania integracyjne	10
	Konwersacja, dyskusja, panel	20
	Drama: Dziedzictwo kultury narodowo-religijno-społecznej	60
Razem:		90
Łącznie:		224

Źródło: oprac. J. Mierzwa i R. Marszałek z wykorzystaniem stron internetowych: <https://www.znaki-tdc.com/instrukcja-bhp-przy-obsłudze-urzedzen-w-zakladach-gastronomicznych-1080.html>; <http://rawa-kopernik.pl/userfiles/file/zawodowe/programsz/kucharz>.

pdf; <http://www.smakizycia.pl/kuchnia/przepisy/boze-narodzenie/>; <http://jedzjedz.pl/news/show/616/wigiliaregionow>; http://wydawnictwo.pttz.org/wp-content/uploads/2018/01/04_Brzoowska.pdf; <http://skarbnicakaszubska.pl/wp-content/uploads/2012/11/Tradycje%20kuchni%20kaszubskiej.pdf> /; <https://damskiesprawy.pl/kuchnia-i-dieta/1118-najciekawsze-potrawy-regionalne-kaszuby>, (dostęp: 15.08.2020).

Z pewnością uniwersytety ludowe spełniają ważne funkcje formacyjne, edukacyjne, społeczne i gospodarcze zwłaszcza w krajach skandynawskich, w których rozwinęły się na niespotykaną w innych obszarach skalę. Cieszą się tam dużym uznaniem i posiadają zagwarantowane finansowanie z budżetu państwa. W naszej, aktualnej rzeczywistości, uniwersytety ludowe funkcjonują na zasadach realizacji autorskich projektów. Tylko niektóre z nich posiadają status cyklicznego finansowania. Warto byłoby podjąć dalszą dyskusję nad rolą, zadaniami i funkcjami uniwersytetów ludowych w aktualnej, polskiej rzeczywistości, zwłaszcza po 2004 r., tj. po wstąpieniu Polski w struktury Unii Europejskiej.

Solidarność czynnikiem kształtującym osobowość

Wstęp

Stosunki społeczne określają zasadniczy element środowiska życia człowieka. Osoba kształtuje właściwe sobie więzi, wyrażając w ten sposób swoją osobowość¹. Relacje międzyosobowe cechują się nie tylko rozumnością i wolnością, ale są nade wszystko same w sobie godziwe z uwagi na istotowy związek z godnością człowieka, wyróżniającą jednostkę pośród całego porządku stworzenia. W ramach relacji społecznych człowiek nie tylko uświadamia sobie, lecz również przeżywa własne człowieczeństwo, które dzięki relacyjności wypływającej z miłości w rzeczywistym stopniu przyczynia się do integralnego rozwoju. Naturalne uzdolnienia jednostkowe mogą sprzyjać umacnianiu braterstwa i solidarności. Jednostka może także ulec egoistycznym skłonnościom, przyczyniając się w efekcie do atomizacji społeczeństwa. Papieże ostatnich dekad – począwszy od Jana XXIII – w obliczu międzynarodowego wyzysku, konfliktów i wojen wzywają do solidaryzowania jako procesu humanizacji, warunkującego ostatecznie rozwój świata. Przedmiot analiz niniejszego artykułu stanowi ukazanie zależności pomiędzy braterstwem a solidarnością w realiach społecznych, w ramach których powołaniem człowieka jest budowanie pokoju². Zarówno braterstwo, jak i solidarność kształtują osobowość jednostki. Wychowanie prospołeczne jest nieodłącznie związane z pogłębianiem godziwego charakteru odniesień.

¹ Por. W. Kućko, *Braterstwo w nauczaniu papieża Franciszka*, „Collectanea Theologica” 90/3 (2020) 137.

² Por. S. Kowalczyk, *Solidarność jako zasada życia społecznego w nauczaniu Jana Pawła II*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 14/1 (2011) 17.

Naturalne uwarunkowania braterstwa

Kategoria brata czy braterstwa towarzyszy człowiekowi od początku dziejów. Relacje braterskie znamionują odniesienia międzyludzkie charakteryzowane w *Piśmie świętym*. Xavier Léon-Dufour w *Słowniku teologii biblijnej* wskazuje, iż pierwotnie braterstwo odnosi się do ludzi w ramach tego samego macierzyństwa. Wyznacznikiem tego typu relacji byłyby więzy krwi. Pomimo że biblijne określenie braterstwa jest sukcesywnie poszerzane, jego kluczowym czynnikiem pozostaje element więzi, nazywanej braterską poprzez odniesienie do wspólnego przodka, na zasadzie kierowania się tą samą wiarą, bądź też w odniesieniu do zawartego przymierza lub na skutek pewnej sympatii cechującej relacje międzyludzkie³. Powszechnie znaczenie braterstwa funkcjonuje już w odniesieniu do Jezusa. Mianowicie w Chrystusie ma miejsce braterstwo z uwagi na kierowanie się tą samą nauką albo poprzez przyjmowanie Boskich darów, wydoskonalających ludzką naturę⁴. Papież Franciszek w encyklice *Fratelli tutti* zwraca uwagę, iż bycie bratem dotyczy każdego człowieka bez względu na jego status majątkowy. Swoistego rodzaju kryterium dla urzeczywistniania braterstwa jest pełne miłości odniesienie do potrzebujących, będące zasadniczym rysem postawy Chrystusa w świecie. We wspomnianej encyklice Franciszek sytuuje punkt wyjścia analiz w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie⁵. „Dla chrześcijan słowa Jezusa mają również inny transcendentny wymiar. Oznaczają one rozpoznanie samego Chrystusa w każdym bracie, który jest opuszczony lub wykluczony (por. Mt 25,40.45). Rzeczywiście, wiara napełnia niesłychanymi motywacjami uznanie drugiego, ponieważ każdy, kto wierzy, może uznać, że Bóg kocha każdego człowieka z nieskończoną miłością i że ‘nadaje mu nieskończoną godność’ Ponadto wierzymy, że Chrystus przelał Swoją krew za wszystkich i za każdego, a zatem nikt nie zostaje poza Jego wszechogarniającą miłością”⁶. Benedykt XVI akcentuje fundamentalne znaczenie miłości dla kształtowania więzi międzyludzkiej w duchu ewangelicznym. Kierowanie się miłością oznacza prowadzenie życia sensownego, będącego potwierdzeniem procesów rozwoju. Poprzez odniesienie do Boga na znacze-

³ Por. *Brat*, w: STB, s. 104.

⁴ Por. *tamże*, s. 106-107.

⁵ Zob. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, Watykan 2020, 56 (cyt. dalej: FT).

⁶ *Tamże*, 85.

niu zyskują również inne elementy rzeczywistości stworzonej, z uwagi na ich przyporządkowanie Dobru Najwyższemu⁷. Niemiecki Hierarcha zwraca uwagę na zależność podejmowaną przez papieża Franciszka, iż otwartość na Boga wpływa na otwartość na bliźnich. Brak relacji wypływających z miłości generuje różnorodne niebezpieczeństwa w zakresie odniesień międzyludzkich. Uniemożliwia prawidłową ocenę sytuacji, uwzględniając różnego rodzaju skłonności wprowadzające brak ładu we wspólnocie, czy nawet już w obrębie ludzkiego serca.

Urzeczywistnianie w świecie braterstwa jest nieodłącznie związane z szacunkiem dla godności osobowej i praw człowieka⁸. Bycie bratem dla drugiej osoby oznacza uznanie jej podmiotowości⁹. W odróżnieniu od wszelkich trendów uprzedmiotawiających obywateli czy depersonalizujących instytucje papież Franciszek zwraca uwagę na konieczność urzeczywistniania miłości, będącej w istocie promocją osoby w społeczeństwie, przy zakładanym momencie otwarcia. Papież Benedykt XVI wzywa z kolei do rozwijania teologii braterstwa, która jest działaniem na rzecz potrzebujących. Doświadczanie ubóstwa krajów Afryki stanowi wymowny przykład zasadności wszelkich działań mających na celu podnoszenie jakości życia, co najmniej w zakresie dostępności dóbr egzystencjalnych. „W obliczu coraz większej przemocy i rosnącego egoizmu śp. kard. Bernardin Gantin apelował w 1988 r. o teologię braterstwa, która miała być odpowiedzią na pilne potrzeby biednych i najbiedniejszych („L' Osservatore Romano”, 12 kwietnia 1988, s. 4-5 – wyd. francuskie). Nawiązywał być może do słów Afrykanina Laktancjusza, spisanych na początku IV w: *Pierwszym obowiązkiem sprawiedliwości jest uznanie innych za braci i siostry. Zaprawdę, jeśli ten sam Bóg stworzył nas i w taki sam sposób dał nam życie ze względu na sprawiedliwość i życie wieczne, z pewnością łączą nas więzi braterstwa; ten kto więzi tych nie uznaje, jest niesprawiedliwy (Divinae institutionis, 54, 4-5: SC, 335, s. 210)*¹⁰. Autorzy *Kompendium nauki społecznej Kościoła* postrzegają sprawiedliwość jako podstawową wartość porządku społecznego, której kluczo-

⁷ Por. Benedykt XVI, *Uczyć i uczyć się miłości Boga*, w: tenże, *Nauczać i zgłębiać Bożą miłość. Teksty wybrane*, t. 1: *Kapłaństwo*, Lublin 2016, s. 243.

⁸ Por. J. Szulist, „Człowiek jest drogą Kościoła” (RH 14). *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, Pelplin 2012, s. 43.

⁹ Por. A. Warmbier, *O tzw. końcu podmiotu – współczesne rewizjonistyczne koncepcje filozoficzne*, „Zarządzanie Publiczne” 3 (2014) 47.

¹⁰ Benedykt XVI, *Potrzebna jest nowa teologia braterstwa, aby przewyciężyć konflikty etniczne i egoizm*, „L'Osservatore Romano” 5 (2009) 38 (wyd. polskie).

wym elementem jest „oddanie drugiemu tego, co mu się słusznie należy”¹¹. Punkt wyjścia w słusznym uznaniu dóbr bliźniego czy też szacunku dla drugiego człowieka stanowi przyjęcie godności osobowej i praw człowieka jako nienaruszalnych zasad¹². Godziwe bytowanie dokonuje się przy posiadaniu niezbędnych dóbr przekazywanych w duchu braterstwa, czyli przekazywanych z powziętego uprzednio przekonania, iż bliźni jest człowiekiem stworzonym i odkupionym przez Boga w sposób bezinteresowny. Łaska Boża oraz komunikowane Słowo określają więzi łączące osobę ludzką nie tylko z Bogiem, ale także z innymi ludźmi¹³.

W doświadczeniu miłości skłaniającej człowieka do kształtowania więzi braterskich są pomocne łaski sakramentalne. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* ukazuje znaczenie życia sakramentalnego w kontekście koncepcji Kościoła jako ludu Bożego¹⁴. Nauka soboru jest skoncentrowana wokół ukazania jedności ludu Bożego, co zachodzi na gruncie Przymierza¹⁵. Słowo Boże, które osoba przyjmuje z całą odpowiedzialnością, „przenika” aż do serca, dokonując przemiany – szczególnie w sytuacji, kiedy człowiek działa przeciwko jedności lub nie do końca jest świadom jej istotnej roli w procesie samodoskonalenia¹⁶. Kościół jako wspólnota jest powołany do zgodnej służby w relacji do Boga, ale także w relacji do innych ludzi, będącej przestrzenią kształtowania odniesień braterskich¹⁷. Podstawą bezinteresownego działania ze strony człowieka jest miłość, objawiona w misterium zbawczym Chrystusa. Syn Boży jest także tym, który przewodniczy wspólnocie Kościoła „w ziemskim pielgrzymowaniu”¹⁸, będąc przepełniony Duchem, konkretyzując naukę Bożą w danym miejscu i czasie, stającym się miejscem objawienia chwały Bożej¹⁹.

¹¹ Por. Papieska Rada „Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, red. K. Ryczan – J. Kupny, tł. D. Chodyniecki – A. Dalach – J. Nowak, Kielce 2005, 201 (cyt. dalej: KNSK).

¹² Por. Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, Watykan 1963, 9 (cyt. dalej: PT).

¹³ Por. K. Szwarz, *Kościół jako „realitas complexa” w świetle tajemnicy obcowania świętych*, „Teologia w Polsce” 5/1 (2011) 82.

¹⁴ Por. KK 9.

¹⁵ Por. G. Marengo, *Kościół i człowiek, lud Boży i komunია. Realizacja Vaticanum II w ujęciu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, tł. K. Kwiatkowski, „Ethos” 24/4 (2012) 83.

¹⁶ Por. KK 9.

¹⁷ Por. *tamże*.

¹⁸ Por. K. Szwarz, *Kościół jako „realitas complexa” ...*, s. 78.

¹⁹ Por. G. Marengo, *Kościół i człowiek...*, s. 86.

W umacnianiu jedności ludu Bożego – realizującego wciąż nowe wyzwania w świecie – szczególną rolę przypisuje się Eucharystii. Sakrament Ołtarza prezentuje wyjątkowe nasilenie, z jakim Bóg oddziałuje na świat. Jednocześnie za sprawą owego sakramentu człowiek ma możliwość dostrzec, jak bardzo ów świat zależny jest od Boga w aspekcie budowania pokoju, będącego początkiem i jednocześnie celem inicjowania wszelkich relacji braterskich. „Co do Eucharystii, rzeczywiście uobecnia ona Pana w historii. Poprzez rzeczywistość swojego Ciała i Krwi w pełni Chrystus staje się substancjalnie obecny w naszym życiu. On jest z nami przez wszystkie dni aż do końca czasów (por. Mt 28,20). I On rozsyła nas do naszych spraw codziennych, abyśmy mogli napełnić je Jego obecnością. W Eucharystii jest wyraźnie widoczne, że życie jest więzią komunii z Bogiem, z naszymi braćmi i siostrami i z całym stworzeniem. Eucharystia jest źródłem jedności pojednanej w pokoju”²⁰. Uczestnictwo we Mszy świętej przyczynia się do kształtowania „świata sprawiedliwego i braterskiego”²¹. Człowiek uświadamia sobie wówczas swoją misję w świecie, by dzielić się dobrocią własnego wnętrza czy też dobrami pozostającymi w gestii danej osoby²². W ocenie Benedykta XVI chrześcijanie są powołani do walki z ubóstwem w świecie na fundamencie miłości, celebrowanej w czasie Eucharystii²³. Misterium paschalne posiada znaczenie nie tylko w wymiarze wspólnotowym, ale także w szerszym – w ramach społeczeństwa – czyli wszędzie tam, gdzie żyją konkretni ludzie jako bracia²⁴.

Solidarność podstawą porządku społecznego

Niezwykle istotny element nauczania Kościoła stanowi zasada determinująca struktury społeczne, określana mianem solidarności. Kryterium solidarnego współdziałania jest ukierunkowanie na dobro wspólne²⁵. Prześlania moralne solidarności wyraża się w braterstwie, będącym urzeczywistnieniem przykazania miłości Boga i bliźniego jako podstawy wszelkich

²⁰ Benedykt XVI, *Potrzebna jest nowa teologia braterstwa...*, s. 38.

²¹ Por. tenże, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, Watykan 2007, 88 (cyt. dalej: SC).

²² Por. K. Szwarz, *Kościół jako „realitas complexa”...*, s. 83.

²³ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Watykan 2005, 13-14 (cyt. dalej: DCE).

²⁴ Por. SC 89.

²⁵ Por. Z. Skwierczyński, *Solidarność*, w: EK XVIII, kol. 575.

systemów normatywnych w wzroście ku coraz wyższemu dobrom²⁶. Charakterystyka zasady solidarności w jej istotowym odniesieniu względem dobra wspólnego jest zawarta w encyklice *Sollicitudo rei socialis* św. Jana Pawła II: „Przeciwnie [tzn. solidarność – J.S.], jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich. Wola ta opiera się na gruntownym przekonaniu, że zahamowanie pełnego rozwoju jest spowodowane żądzą zysku i owym pragnieniem władzy, o którym była mowa”²⁷. Encyklika św. Jana Pawła II stanowi dokument rocznicowy w stosunku do *Populorum progressio* Pawła VI²⁸. Polski Papież, podobnie jak jego poprzednik, wskazał na nierozzerwalny związek solidarności z rozwojem. Przemiany społeczne z założenia dotyczą nie tylko jednostek, ale określają charakter więzi międzyludzkiej²⁹. Paweł VI przypomina w tym kontekście o woli Bożej, dla której wyznacznikiem jest podnoszenie poziomu humanizacji. Struktury społeczne kształtowane na fundamencie miłości przekładają się na coraz wyższe uznanie dla godności osobowej i praw człowieka³⁰. W działaniach prorozwojowych niekiedy konieczna jest konkretna pomoc ze strony środowiska społecznego. Kluczowe znaczenie w tymże aspekcie posiadają nie tylko sformalizowane struktury, ale również świadectwa życia bliskich osób, motywujące do integralnego rozwoju bądź też będące jego przykładami³¹. Integralnemu rozwojowi sprzyjają także hierarchie wartości, kultywowane w środowiskach rodzinnych i w dalszej kolejności stanowiące dobro wspólne społeczności³². Aksjologiczny aspekt rozwoju potwierdza ogólny charakter wartości, które jednoczą ludzi na poziomie duszy i ciała w realizacji postulatów dobra wspólnego³³. Wspólnoty

²⁶ Por. J. Nagórny, *Solidarność*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny – K. Jeżyna, Radom 2005, s. 490.

²⁷ Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Watykan 1987, 38 (cyt. dalej: SRS).

²⁸ Por. Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”*, Watykan 1967, 14 (cyt. dalej: PP).

²⁹ Por. K. Szwarz, *Kościół jako „realitas complexa”* ..., s. 88.

³⁰ Por. PP 14.

³¹ Por. *tamże*, 15.

„Będąc zaś wyposażonym w rozum i wolność, bierze człowiek na siebie odpowiedzialność i za swój rozwój, i za swoje zbawienie. Każdy – wspomagany, a czasami również krępowany przez wychowawców i otoczenie – niezależnie od stopnia uległości wpływom zewnętrznym pozostaje głównym sprawcą swego pomyślnego lub niepomyślnego losu. Tylko wyężdżając siły umysłu i woli może człowiek wzrastać w człowieczeństwie, nabierać coraz większej wartości, doskonalić się”. *Tamże*.

³² Por. *tamże*, 17.

³³ Por. J. Nagórny, *Solidarność*..., s. 492.

kształtowane w historii wykorzystują zarówno dobra materialne, jak też czynnik duchowy. Św. Jan Paweł II wskazuje wręcz na konieczność stosowania zasad moralnych czy też odniesienia do wartości, dzięki czemu dobro wspólne wpływa bezpośrednio na sytuację oraz perspektywy rozwoju każdego obywatela³⁴.

Punktem wyjścia w analizie zasady solidarności jest wzajemne uznanie godności osobowej partnerów dialogu, wymiany gospodarczej, uczestników kultury itd.³⁵ Świadomość podmiotowości każdego obywatela zabezpiecza przed tendencjami do narzędziowego traktowania innych ludzi z uwagi chociażby na aktualną sytuację egzystencjalną. Solidarność mająca swoje źródło w godności osobowej jest odnoszona nie tylko do jednostek, ale także do narodów³⁶. Św. Jan Paweł II sugeruje wręcz ukształtowanie nowego ładu międzynarodowego, który na drodze współpracy wszystkich przyczyni się do wzrastania w dobru wspólnym³⁷. Pietyzm wobec godności osobowej dowodzi prawdziwości stosunków, które wówczas będą wolne od ideologicznego zakłamania czy wręcz cynizmu, gdzie silniejsi bezwzględnie wykorzystują pozycję słabszych. „Solidarność pomaga nam dostrzec ‘drugiego’ – osobę, lud czy naród – nie jako narzędzie, którego zdolność do pracy czy odporność fizyczną można tanim kosztem wykorzystać, a potem, gdy przestaje być użyteczny, odrzucić, ale jako ‘podobnego nam’, jako ‘pomoc’ (por. Rdz 2,18.20), czyniąc go na równi z sobą uczestnikiem ‘uczty życia’, na którą Bóg zaprasza jednako wszystkich ludzi. Stąd ważność budzenia sumienia religijnego w poszczególnych ludziach i narodach”³⁸. Rozwój w wymiarze społecznym – dotyczący wszystkich ludzi, jak pisze św. Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis*³⁹ – jest formą relacji zwrotnej obywateli w stosunku do społeczności. Człowiek w relacji z innymi, czy też w aspekcie dobra wspólnego, aktualizuje swoje naturalne uzdolnienia⁴⁰. Służba dobru społecznemu może być w tym układzie odczytywana jako wyraz wdzięczności za uprzednio doświadczoną pomoc⁴¹. Wymiana zachodząca w aspekcie solidarności zacieśnia tym samym więź międzyludzką,

³⁴ Por. J. Koral, *Dobro wspólne*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 117.

³⁵ Por. SRS 39.

³⁶ Por. S. Kowalczyk, *Solidarność jako zasada życia społecznego...*, s. 18.

³⁷ Por. SRS 39.

³⁸ *Tamże*.

³⁹ Por. *tamże*.

⁴⁰ Por. S. Kowalczyk, *Solidarność jako zasada życia społecznego...*, s. 15.

⁴¹ Por. KNSK 195.

dla którym punktem odniesienia może być stosunek Boga do świata⁴² lub też bogactwo życia Trójcy Świętej⁴³.

Ojcowie Drugiego Soboru Watykańskiego zwracają uwagę, iż szacunek dla każdego człowieka obejmuje w równym stopniu teoretyczną, jak i praktyczną sferę życia społecznego. Członkowie Kościoła nie tylko głoszą chlubne hasła czy dokonują analiz naukowych stosunków społecznych, ale także inicjują różnorodne działania, mające na celu otoczenie troską każdego człowieka⁴⁴. Swoistego rodzaju przestrogę stanowi zatem postawa bogacza, któremu za życia na ziemi była zupełnie obojętna sytuacja Łazarza⁴⁵. Gotowość do pomocy najslabszym określa właściwe kierunki rozwoju społecznego, który realnie – a nie jedynie na poziomie programu – jest powszechny⁴⁶. Marginalizacja osób najslabszych stanowi w istocie formę niesprawiedliwości, która przyjmuje coraz to nowe postacie, w zależności od aktualnego momentu dziejowego⁴⁷. Przyjęcie zasady dobra wspólnego za fundamentalne principium życia społecznego jest bez wątpienia przejawem budowania jedności, czy też wprost upowszechniania doświadczenia integralności w wymiarze jednostkowym i grupowym. Dobro wspólne wpływa zatem na rozwój całego człowieka. Ponadto, co szczególnie istotne, w aspekcie dobra wspólnego dopełniają się różnorodne płaszczyzny życia człowieka, takie jak kulturowa, gospodarcza czy polityczna. W każdym z tychże obszarów troska o człowieka w aspekcie godności osobowej i pochodzących z niej praw jest bezapelacyjnym punktem odniesienia dla wszelkich przemian, w tym również w obszarze społeczeń-

⁴² Por. K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, Lublin 2018, s. 83.

⁴³ Por. J. Buxakowski, *Bóg jedyny w Trójcy Osób. Teologia prawd wiary*, t. 3, Pelplin 2006, s. 299-301.

⁴⁴ Por. 27.

⁴⁵ Por. L.A. Skorupa, *Egzegeza i interpretacja Łk 16 na podstawie metodologii wypracowanej przez retorykę semicką*, „Scriptura Sacra” 22 (2018) 86-89.

⁴⁶ Por. J. Ratzinger, *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Göttingen 1991, s. 19.

⁴⁷ Ojcowie Soborowi formułują pewien katalog działań niesprawiedliwych, będących zakwestionowaniem podmiotowości bliźniego (wykluczających wprost przykazanie miłości). Współczesną „hańbą” można zatem nazwać, co następuje: „(...) wszystko, cokolwiek jest wrogie wobec samego życia, jak na przykład wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, aborcja, eutanazja, a nawet dobrowolne samobójstwo; wszystko to, co pogwałca integralność osoby ludzkiej, jak: okaleczenia i tortury zadawane ciału lub umysłowi, a nawet próby zniewolenia samego ducha; wszystko to, co obraża godność ludzką, jak: niegodne warunki życia, bezprawne uwięzienie, deportacja, niewola, prostytucja, handel kobietami i młodzieżą, haniebne warunki pracy, gdy robotnicy traktowani są jak narzędzia zysku, nie zaś jak wolne i odpowiedzialne osoby (...)”. KDK 27.

stwa⁴⁸. Impuls ku transformacji świata według zasady dobra wspólnego stanowi miłość w aspekcie społecznym i politycznym.

Papież Franciszek zestawia wolę służby drugiemu człowiekowi z dobrem wspólnym w ramach cywilizacji miłości, będącej postulatem w świecie przejawiającym deficyty w zakresie braterstwa, empatii, bezinteresowności⁴⁹. Wszelkie podmioty życia społecznego winny zmierzać do ukształtowania kultury troski, w ramach której każdy człowiek będzie miał zapewnione prawo do integralnego rozwoju⁵⁰. „Miłość społeczna jest kluczem do prawdziwego rozwoju: ‘Aby społeczeństwo stało się bardziej ludzkie, bardziej godne osoby, niezbędne jest docenienie miłości w życiu społecznym – na płaszczyźnie politycznej, ekonomicznej, kulturowej – i uczynienie z niej stałej i najwyższej normy działania’. W tym kontekście, obok znaczenia małych codziennych gestów, miłość społeczna skłania nas do myślenia o wielkich strategiach, które skutecznie powstrzymałyby degradację środowiska i zachęciły do kultury troski, przenikającej całe społeczeństwo. Kiedy ktoś rozpoznaje wezwanie Boga do uczestniczenia wraz z innymi w tych działaniach społecznych, powinien pamiętać, że jest to część jego duchowości, która jest realizowaniem miłosierdzia, oraz że w ten sposób dojrzewa i uświęca się”⁵¹. Postępowanie w duchu miłości określa jednocześnie zakres otwartości człowieka na bliźnich, a także na Boga. Zdolność komunikowania się z innymi umożliwia zdobywanie coraz wyższych dóbr, determinujących proces wewnętrznego rozwoju człowieka⁵².

Braterstwo inicjujące w szerszych kręgach społecznych solidarne postawy, generujące integralny rozwój, wyraża bez wątpienia pozytywne procesy, a jednocześnie dowodzi szlachetności ludzkiego ducha, powiązanego z określonym systemem aksjologicznym⁵³. Współzależność będąca istotą solidarności dotyczy jednak nie tylko moralnie dopuszczalnych reakcji wyrażających pokój. Obejmuje również zachowania niewłaściwe, łamiące Boże prawa, poczynawszy od ludzkiego sumienia aż po odniesienia instytucyjne, determinujące funkcjonowanie grup i sprawiające, iż niemal masowo jest podważany Boski autorytet⁵⁴. Grzechy czynione przez jednostkę posiadają

⁴⁸ J. Koral, *Dobro wspólne...*, s. 118.

⁴⁹ Por. Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, Watykan 2015, 231 (cyt. dalej: LSi).

⁵⁰ Por. J. Ratzinger, *Wendezeit für Europa...*, s. 19.

⁵¹ LSi 231.

⁵² Por. FT 93.

⁵³ Por. J. Szulist, „Człowiek jest drogą Kościoła” (*RH 14*)..., s. 54-55.

⁵⁴ Por. W. Piwowarski, *Grzechy społeczne i struktury grzechu w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Warmińskie” 37/2 (2000) 463.

konsekwencje wewnątrz wspólnoty, jak też pomiędzy grupami społecznymi. Św. Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia* określa kategorię grzechu społecznego, który jest nade wszystko aktem kwestionowania zasad życia społecznego w relacji człowieka do wspólnoty oraz wspólnoty względem człowieka. „Społeczny jest w równym stopniu każdy grzech popełniony przeciwko sprawiedliwości bądź w odniesieniach osoby do osoby, bądź osoby do wspólnoty, bądź też wspólnoty do osoby. Społeczny jest każdy grzech przeciwko prawom osoby ludzkiej, poczynając od prawa do życia, nie wyłączając prawa nienarodzonych, czy przeciwko nietykalności fizycznej, każdy grzech przeciwko wolności drugiego, zwłaszcza przeciwko najwyższej wolności, jaką jest wolność wyznawania wiary w Boga i wielbienia Go; każdy grzech przeciwko godności i czci bliźniego. Społeczny jest każdy grzech przeciwko dobru wspólnemu i jego wymogom w całej rozległej sferze praw i obowiązków obywatelskich”⁵⁵. Grzech społeczny może być obecny w funkcjonowaniu wspólnot politycznych, w aspekcie sprawowanej władzy oraz w relacji między państwami. Podważanie zasad życia społecznego prowadzi do stanu konfliktu, wyzysku, zniewolenia i innych patologicznych zjawisk⁵⁶, w ramach których są kwestionowane prawa człowieka, będące podstawą pokoju w świecie⁵⁷. W określeniu specyfiki grzechu społecznego oraz kształtowanych w dalszej kolejności struktur grzechowych konieczne jest stwierdzenie zależności pomiędzy osobą, jej czynami w formie skutków a sferą odniesień grupowych. Pominięcie owej zależności jest równoznaczne z zakwestionowaniem odpowiedzialności za czyny jednostki. Zdemoralizowany system nie usprawiedliwia zatem niesprawiedliwości, realizowanej przez poszczególne osoby⁵⁸. Historia wielkich totalitaryzmów XX wieku – szczególnie nazizmu – ukazuje, iż wielu zbrodniarzy podczas procesów sądowych wyrzekało się zbrodni z uwagi na system eksterminacji jako element narodowego socjalizmu⁵⁹.

⁵⁵ ReP 16.

⁵⁶ Por. SRS 39.

⁵⁷ Por. KDK 78.

⁵⁸ Por. ReP 16. Jan Paweł II w formie niemalże przestrogi przypomina o osobistej odpowiedzialności za grzeszne czyny: „Na dnie każdej sytuacji grzechu znajdują się zatem zawsze osoby, które grzech popełniają. Jest to tak dalece prawdziwe, że gdy dana sytuacja może być zmieniona pod względem strukturalnym i instytucjonalnym siłą prawa lub – jak często się niestety zdarza – prawem siły, to w rzeczywistości taka zmiana okazuje się niepełna, krótkotrwała, a w ostateczności daremna i nieskuteczna – i nawet przynosząca odwrotny skutek – jeśli nie towarzyszy jej nawrócenie osób bezpośrednio czy pośrednio za tę sytuację odpowiedzialnych”. *Tamże*.

⁵⁹ Por. J. Wieliczka-Szarkowa, *III Rzesza. Zbrodnia bez kary*, Kraków 2015, s. 489-491.

Wychowanie w kontekście jednoczącej solidarności

Solidarność nieodłącznie związana z braterstwem stanowi fundamentalną zasadę życia społecznego⁶⁰. Elementy normatywne służą jednak nie tylko do opisu rzeczywistości czy określają kryterium oceny działań jednostkowych oraz grupowych. Mianowicie zasady życia społecznego oddziałują na osoby i wspólnoty w oparciu o element formacyjny, powiązany z postulatywnym charakterem etyki i moralności chrześcijańskiej⁶¹. Wychowanie w duchu solidarności bazuje zatem na pewnych naturalnych uzdolnieniach, umożliwiających zaistnienie relacji braterskich. Jednocześnie solidarność wpływa na charakter odniesień, przyczyniając się do kształtowania osobowości czy też nadając ludzki charakter odniesieniom społecznym⁶².

Benedykt XVI, odnosząc się do wychowania, zwraca uwagę na zdolność transcendowania siebie jako niezbędny warunek jakichkolwiek procesów formacyjnych. Owo wykraczanie poza siebie odbywa się według pewnych reguł, jak też przy zorientowaniu na osiągnięcie doskonałości, rozumianej jako bezgrzeszne postępowanie według zasad moralności chrześcijańskiej. „Wychowywać – z łacińskiego *educere* – znaczy wyprowadzać z samego siebie, by wprowadzać w rzeczywistość, prowadzić ku pełni, która sprzyja rozwojowi osoby. Proces ten zachodzi dzięki spotkaniu dwóch wolności, wolności dorosłego i osoby młodej. Wymaga on odpowiedzialności ze strony ucznia, który musi być otwarty i dać się prowadzić do poznania rzeczywistości, oraz ze strony wychowawcy, który musi być gotowy złożyć dar z siebie. Dlatego bardziej niż kiedykolwiek potrzebni są autentyczni świadkowie, a nie zwykli dystrybutorzy reguł i informacji; świadkowie, którzy potrafią widzieć dalej niż inni, ponieważ ich życie obejmuje sfery bardziej rozległe”⁶³. W trakcie procesu wychowawczego jednostki „obdarzają siebie nawzajem człowieczeństwem”. Wymiana dóbr duchowych, a także przekazywanie pewnych obyczajów, obejmują wszystkich członków społeczności

⁶⁰ Por. S. Kowalczyk, *Solidarność jako zasada życia społecznego...*, s. 13.

⁶¹ Por. S.T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tł. A. Kuryś, Poznań 1994, s. 33-34.

⁶² Por. Jan Paweł II, *List do rodzin*, Watykan 1994, 16 (cyt. dalej: LdR).

⁶³ Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2012*, 2, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20111208_xlv-world-day-peace.html (dostęp: 18.02.2022) (cyt. dalej: OŚDP 2012).

– w tym również najsłabszych, co jest bezpośrednim zastosowaniem zasady solidarności⁶⁴. Papież Franciszek w encyklice *Laudato si* wskazał na wielość przedmiotów wychowania w odniesieniu do stosunków społecznych, analizując konkretnie kwestię ekologiczną⁶⁵. Pierwszy przedmiot tegoż wychowania stanowi człowiek w zakresie naturalnych uwarunkowań, w dalszej kolejności aktualizowanych w ramach relacji międzypersonalnych. W ten sposób akcentowana jest nie tylko natura społeczna osoby ludzkiej, ale także tak fundamentalne kwestie, jak godność osobowa oraz prawa człowieka⁶⁶. W dalszej kolejności przedmiotem wychowania jest świadomość zagrożeń dla prawidłowego rozwoju człowieka. Źródłem różnego rodzaju niepokojów mogą być nie tylko inne jednostki czy też grupy, ale także różnego rodzaju ideologie oraz trendy kulturowe, negatywnie oddziałujące na człowieka przykładowo poprzez uprzedmiotawianie relacji⁶⁷. Trzecim przedmiotem wychowania społecznego jest inicjowanie postaw obywatelskich⁶⁸. Pomimo że papież Franciszek wskazuje bezpośrednio na sferę polityki, równie istotną rolę odgrywają obszary kultury i gospodarki, w ramach których winna być zapewniona realizacja odpowiedzialnej wolności osoby⁶⁹. Wielokierunkowość procesu wychowawczego, skorelowana z przedmiotem wychowania, zmierza do utrwalenia trwałych postaw, dla których wyznacznikami będą: „solidarność, odpowiedzialność oraz troska oparta na współczuciu”⁷⁰. Wy-

⁶⁴ Por. LdR 16.

⁶⁵ Por. LSi 210.

⁶⁶ Promowanie szacunku dla godności osobowej oraz praw człowieka, w tym upowszechnianie koncepcji integralnego rozwoju, jest budowaniem pokoju w świecie, a także sposobem na utrwalanie pokoju w stosunkach międzyludzkich: „Wychowanie do pokoju oznacza otwieranie umysłów i serc na przyjęcie wartości, które encyklika papieża Jana XXIII *Pacem in terris* ukazuje jako filary społeczeństwa żyjącego w pokoju. Są nimi: prawda, sprawiedliwość, miłość, wolność. Ten program wychowawczy ogarnia całe życie i trwa przez całe życie. Czyni on osobę ludzką istotą odpowiedzialną za siebie i za innych, zdolną odważnie i rozumnie zabiegać o dobro całego człowieka i wszystkich ludzi, jak to podkreślił już Paweł VI w encyklice *Populorum progressio*. Ta formacja do pokoju okaże się tym skuteczniejsza, im zgodniej działać będą ci wszyscy, którzy z różnego tytułu mają udział w odpowiedzialności za sprawy wychowawcze i społeczne. Czas przeznaczony na wychowanie jest szczególnie cenny, ponieważ decyduje o przyszłości osoby ludzkiej, a następnie rodziny i całego społeczeństwa”. Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1995*, 2, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/pokoj1995_08121994.html (dostęp: 18.02.2022) (cyt. dalej: OŚDP 1995).

⁶⁷ Por. J. Szulist, *Teologia państwa w pismach Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, Toruń 2016, s. 316-317.

⁶⁸ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Watykan 2009, 41. (cyt. dalej: CV).

⁶⁹ Por. LSi 211.

⁷⁰ Por. *tamże*, 210.

mienione wartości czy wprost zasady życia społecznego podkreślają priorytetową rolę osoby w porządku społecznym⁷¹.

Zgłębianie tajemnicy miłości będącej źródłem porządku społecznego winno stanowić element procesu wychowania, w ramach którego kształtowana jest integralna postawa człowieka⁷². „Uczyć miłości i uczyć się miłości. To jest właściwa misja tego, który mówi o Bogu. I to jest to, czego najbardziej potrzebujemy, ponieważ jeżeli nie staniemy się kochającymi we właściwy sposób, oddalamy się od Boga i od nas samych, a życie pograża się w ciemnościach i staje się nadaremne”⁷³. Przystawanie sobie miłości Bożej lub wprost utożsamianie się z wolą Bożą nie stanowi jedynie działania na poziomie emocji, duchowych uniesień człowieka. Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* zwraca uwagę na poznawczy charakter miłości Bożej, gdzie współwystępuje miłość Boga i miłość bliźniego. Komplementarna koncepcja miłości oznacza przyswajanie sobie treści nauki Bożej, która w dalszej kolejności udoskonala ludzką naturę i więź braterską⁷⁴. Wolne od redukcjonizmu ujęcie miłości wskazuje na istotowy związek z prawdą. Benedykt XVI zwraca w tym kontekście uwagę na kwestię autentyczności, która bez wątpienia motywuje do działania⁷⁵ w celu upowszechniania wartości ukształtowanych na gruncie Objawienia.

Wychowanie dotyczące jednostki jest w istocie ukierunkowane na kształtowanie zdolności osoby do tworzenia prawdziwej wspólnoty, która wyraża się w solidarności, stanowiącej konsekwencję miłości. Św. Jan Paweł II w *Orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1995* zwrócił uwagę na znaczenie kobiet w procesie wychowawczym, którego celem jest krzewienie pokoju w świecie⁷⁶. Na fundamencie nauczania społecznego Kościoła można sformułować zasadę, iż sposób odniesienia do najślabszych ogniw życia społecz-

⁷¹ Por. S. Kowalczyk, *Solidarność jako zasada życia społecznego...*, s. 18.

⁷² Por. Benedykt XVI, *Uczyć i uczyć się miłości Boga...*, s. 244.

⁷³ *Tamże*.

⁷⁴ Por DCE 17.

⁷⁵ Boża miłość skutecznie oddziałuje na rozum, ale także na wolę człowieka. Historia relacji Boga do człowieka wyznacza w gruncie rzeczy proces bycia coraz bardziej szczęśliwym. „Historia miłości między Bogiem a człowiekiem polega właśnie na fakcie, że ta wspólnota woli wzrasta w jedności myśli i uczuć, i w ten sposób nasza wola i wola Boga stają się coraz bardziej zbieżne: wola Boża przestaje być dla mnie obcą wolą, którą narzucają mi z zewnątrz przykazania, ale staje się moją własną wolą, która wychodzi z fundamentalnego doświadczenia tego, że w rzeczywistości Bóg jest mi bardziej bliski niż ja sam. W konsekwencji wzrasta nasze oddanie Bogu i Bóg staje się naszą radością (por. Ps 73[72],23-28)”. *Tamże*.

⁷⁶ Por. OŚDP 1995, 1.

ności stanowi kryterium sprawiedliwości społecznej⁷⁷. Z uwagi na pewne tradycje, uwarunkowania naturalne i tym podobne czynniki kobiety są bardziej narażone na przedmiotowe traktowanie ze strony mężczyzn jako płci silniejszej, dominującej. Wszelkie działania odmawiające osobie podmiotowego statusu lub ograniczające go w jakimkolwiek zakresie są niemoralne i nigdy nie powinny mieć miejsca⁷⁸. W przytoczonym orędziu Papież Polak akcentuje nie tyle ryzyko zawłaszczania prawa do samostanowienia kobiet, ile ukazuje pozytywną rolę kobiet w procesie wychowawczym, który humanizuje również relacje międzyludzkie, poczynając od wspólnoty małżeńskiej jako kolebki życia i człowieczeństwa⁷⁹. Otóż w rodzinie człowiek uczy się relacji partnerstwa, niezbędnego dla owocnego dialogu w procesie realizacji coraz wyższych dóbr⁸⁰. Opis stworzenia kobiety z żebra Adama (por. Rdz 2,23) w *Piśmie świętym* nie wyraża zasady bezwzględnego podporządkowania kobiety mężczyźnie. Akt stwórczy inicjuje natomiast możliwość relacji dialogicznej jako formy ekspresji tego co ludzkie w duchu miłości Bożej, która przymnaża naturalnej dobroci człowieka. „Mężczyzna znajduje w kobiecie rozmówczynię, z którą pragnie prowadzić dialog na zasadzie całkowitej równości. To pragnienie, którego nie może zaspokoić żadna inna żywa istota, tłumaczy okrzyk podziwu, jaki wyrywa się z ust mężczyzny na widok kobiety, zbudowanej – wedle sugestywnego obrazu biblijnego – z jego żebra: ‘Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!’ (Rdz 2,23). Jest to pierwszy okrzyk miłości, jaki rozległ się na ziemi! Choć mężczyzna i kobieta są stworzeni dla siebie nawzajem, nie znaczy to, że Bóg stworzył ich jako istoty niekompletne. Bóg ‘stworzył ich dla komunii osób, w której każde może być <<pomocą>> dla drugiego, ponieważ są równi jako osoby (<<kość z moich kości...>>) i zarazem wzajemnie się uzupełniają ze względu na odmiennosc płci’ ”⁸¹. Wychowanie do odpowiedzialnego przeżywania miłości, a w efekcie również postępowanie według zasady solidarności (czy też w duchu braterstwa), powoduje, iż jednostka zaczyna interpretować różnorodności właściwe naturze w kategoriach innych niż elementy zwalczające siebie w procesie dążenia do absolutnej dominacji⁸². Za sprawą wychowania w duchu miłości solidarność odpowiadająca nauce Bożej przyczynia się

⁷⁷ Por. A. Pietrzak, *Opcja na rzecz ubogich*, „Studia Nauk Teologicznych” 8 (2013) 48.

⁷⁸ Por. G. Marengo, *Kościół i człowiek...*, s. 86.

⁷⁹ Por. OŚDP 1995, 4.

⁸⁰ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Watykan 1981, 37 (cyt. dalej: FC); ODŚP 1995, 7.

⁸¹ *Tamże*, 3.

⁸² Por. A. Pietrzak, *Opcja na rzecz ubogich...*, s. 48-49.

do umacniania w osobie ludzkiej poczucia, iż doświadczana rzeczywistość posiada komplementarny charakter. W ramach doczesności istnieje bowiem miejsce dla każdego człowieka, a jednocześnie wszyscy ludzie mają możliwość rozwijania swoich naturalnych uzdolnień, które w relacji z bliźnimi wyrażają pokój jako upragniony stan odniesień międzyosobowych⁸³.

Podsumowanie

Człowiek jest istotą społeczną, zdolną do kształtowania odpowiedzialnych więzi. Uwarunkowania naturalne, takie jak zdolność poznawania, wolność woli czy komunikowanie treści sprzyjają odniesieniom, których celem jest partycypowanie na coraz większą skalę w dobru wspólnym. W odwołaniu do nauczania społecznego Kościoła, zawartego w encyklikach czy orędziach papieskich, sformułowane jest rozróżnienie pomiędzy braterstwem a solidarnością. Braterstwo bazowało pierwotnie na więzach krwi. W tradycji chrześcijańskiej stosunek braterstwa poszerzono o relacje duchowe, występujące przykładowo w stosunku do Chrystusa czy też chrześcijan między sobą. Solidarność wyraża więź uniwersalną z uwagi na przyporządkowanie do dobra wspólnego, co zostało wprost wyrażone w encyklice *Sollicitudo rei socialis* św. Jana Pawła II. Zależność pomiędzy braterstwem a solidarnością dotyczy stopnia intensyfikacji więzi, jak też pochodzenia. Braterstwo wyraża więc większy stopień bliskości, jak też stanowi niekiedy punkt wyjścia dla solidarności jako zasady o powszechnym znaczeniu. Wspólnym przedmiotem braterstwa oraz solidarności jest priorytetowość człowieka jako osoby w zakresie zarówno ochrony godności osobowej i praw człowieka, jak również mając na uwadze fakt, iż świadome przeżywanie braterstwa oraz solidarności to typowy przymiot istot ludzkich. Braterstwo i solidarność sprzyjają rozwojowi naturalnych uzdolnień jednostkowych, stymulując tym samym proces wychowania. Kryterium prospołecznego wychowania wyraża się w coraz pełniejszym urzeczywistnianiu dobra wspólnego według koncepcji personalistycznej, obecnej w nauczaniu społecznym Kościoła. Priorytetowy status osoby w realiach społecznych odzwierciedla stan pokoju, odpowiadający woli Bożej w świecie.

⁸³ Por. S. Kowalczyk, *Solidarność jako zasada życia społecznego...*, s. 18-19.

Z Kresów do Warszawy. Madonny Kresowe w Warszawie i okolicy¹

Zakończenie II wojny światowej zburzyło dotychczasowy porządek świata w każdej dziedzinie życia. Przemiany jakie po nim zaszły dotyczyły wszystkich dziedzin życia począwszy od geopolityki, przez zmiany ustrojowe a na kulturowych skończywszy. Wywarły one również swoje piętno na sferze duchowej, religijnej. Przeprowadzone na niespotykaną dotąd skalę akcje przesiedleńcze ludności z terenów, na których do tego momentu zamieszkiwała, na których od wieków nie tylko gospodarowała (rolnictwo, rzemiosło, przemysł), ale również tworzyła wartości kulturalne, musiała z dnia na dzień porzucić. Z tego wielowiekowego dorobku kulturowego mogła niewiele przenieść i to jedynie w zakresie zasobów ruchomych. Na opuszczanej ziemi pozostawiała nie tylko domy i warsztaty pracy czy gospodarstwa rolne, ale również świątynie i cmentarze z pochówkami najbliższych członków rodziny. Wszystkie musiała pozostawić na pastwę losu, pod władzą nowych administratorów. Działania te dotknęły wielu Polaków, którzy do roku 1945 stanowili społeczność zamieszkującą Kresy Wschodnie II Rzeczypospolitej. Ów wymuszony ruch migracyjny dotknął również społeczność niemiecką z terenów, które w nowej rzeczywistości granic Państwa Polskiego określano mianem Ziemi Odzyskanych. Stał się on również udziałem ludności łemkowskiej, która mieszkała tereny dzisiejszych Bieszczad i Podkarpacia.

Przesiedlana ludność Polska z Kresów Wschodnich najczęściej – co oczywiste – zabierała ze sobą to, co można było łatwo i szybko spakować, rzeczy które mogły stać się przydatne w nowym miejscu osiedlenia. Ale wśród tych osobistych znalazły się również przedmioty kultu religijnego. One to za sprawą sprawujących nad nimi pieczę księży, zakonników i zakonnice, często

¹ Autor przygotowuje cykl artykułów pod wspólnym tytułem *Madonny Kresowe*, który jest publikowany na łamach „Kwartalnika Kresowego”. Jego wydawcą jest Muzeum Niepodległości w Warszawie.

dzięki samozaparciu i niemałemu wysiłkowi, a nawet narażaniem się na niebezpieczeństwo i szykany, trafiały z przesiedleńcami w nową rzeczywistość. A jeśli były to wizerunki otaczane dotychczas szczególnym kultem, to również ten niewymierny wymiar, był „przenoszony” w nowe miejsce.

Na terenie dzisiejszej Warszawy i jej okolic znajdujemy dość znaczącą grupę tego typu pamiątek religijno-historycznych. Często bowiem obiekt tej szczególnej czci religijnej niesie w sobie również bardzo ważny ładunek tradycji historycznej. Poniższe opracowanie stanowi jedynie wybór tych pamiątek znajdujących się na Mazowszu. Niejednokrotnie wierni, którzy przychodzą do swojego kościoła nie do końca zdają sobie sprawę, że w tym miejscu znajduje się obiekt kultu religijnego posiadający ową kresową proweniencję².

Matka Boska Niepokalana Królowa Różańca Świętego – Żółkiew – Warszawa-Służew³

Jednym z ciekawszych zarówno pod względem religijnym jak również historycznym jest wizerunek Matki Boskiej Niepokalanej Królowej Różańca Świętego z Żółkwi, znajdujący się obecnie w kościele O. O. Dominikanów na warszawskim Służewie. Od początku odnotowanego w zapisach kronikarskich kultu jest on ściśle związany z dwoma znaczącymi rodami – Żółkiewskimi i Sobieskimi. Byli oni gorliwymi wyznawcami kultu Maryjnego. Ich pozycja w ówczesnej Rzeczypospolitej spowodowała, że stał się on niemal kultem państwowym. Pierwszej fundacji w Żółkwi dokonał hetman Stanisław Żółkiewski w 1620 r. W rok po jego śmierci wdowa po hetmanie Regina z Herburtów Żółkiewska dokonała poszerzenia tejże. W jej treści znalazła się „instrukcja” nakazująca by w kościele farnym p. w. św. Wawrzyńca *po odprawieniu mszy świętej, ku chwale Matki Bożej Hymn „Salve Regina” chwalebnie także z organy, śpiewać wiecznemi czasy i dzwonić we wszystkie dzwony po trzykroć*⁴. Na potrzeby tego wizerunku wzniesiono kaplicę przy której zawiązało się Bractwo Różańcowe.

² Zarówno dokonany wybór obiektów jak również ich uszeregowanie w tym omówieniu stanowi subiektywny wybór autora i nie decyduje o hierarchii prezentowanych miejsc.

³ Szczegółowe informacje na ten temat zob. A. Kotecki, *Warszawskie Madonny Kresowe. Matka Boska Niepokalana Królowa Różańca Świętego – Żółkiew – Warszawa-Służew*, „Rocznik Kresowy” 5/2 (2019) 111-125. Tam też znajduje się bibliografia.

⁴ Te i pozostałe informacje na temat omawianego obrazu zostały oparte na opracowaniu S. Przepierski, *Historia koronacji i kultu Matki Boskiej Niepokalanej Różańca Świętego Żółkiew 1929 – Warszawa 2009*, Warszawa 2009, s. 24.

Kolejną fundatorką żółkiewską była Zofia Daniłowiczowa. Donacja ta nosi datę 1631 roku. Zawarto w niej szczegółowe zalecenia co do służby liturgicznej w kaplicy. Ponadto donatorka jednoznacznie określiła ową posługę na czas jej życia. Zawarła w niej również wymogi co do posługi na czas po swoim zgonie.

Jednym z warunków powyższej donacji było sprawowanie posługi przez kapłana – kaznodzieję. Dlatego też w 1653 r. do jej sprawowania do Żółkwi zostali sprowadzeni ojcowie dominikanie. Wydarzenie to miało ścisły związek z tragedią rodzinną – tragiczną śmiercią Marka Sobieskiego, starszego brata króla Jana III Sobieskiego⁵. Jego matka postanowiła w Żółkwi stworzyć rodzaj mauzoleum upamiętniające ukochanego syna. W tym roku został wykończony kościół pw. Wniebowzięcia Marii Panny, w którym posługiwał sprowadzony konwent dominikański. Jednocześnie bracia objęli kuratelą duszpasterską Bractwo Różańcowe. Od tej chwili losy Zakonu Kaznodziejskiego i wizerunku Matki Boskiej spłoty się i trwają po dzień dzisiejszy.

W historii tego wizerunku są również lata, które należy uznać za kult wspierający majestat królewski. W latach 1655-1658 był on fundamentem „królewskiej pociechy” dla panującego wówczas Jana Kazimierza. Trudnym jest dziś rozstrzygnięcie kwestii, czy inicjatorem tego przedsięwzięcia był król i jego otoczenie, czy też wysunęli ją zakonnicy. Należy tu zwrócić uwagę, że przez cały czas „pobytu” obrazu na dworze królewskim, jego opiekunem był o. Jan Humiecki OP. Jednocześnie był on spowiednikiem i kaznodzieją królewskim. Z jego inicjatywy u stóp obrazu odprawiane były nabożeństwa różańcowe w intencji króla i Ojczyzny. Tym bardziej, że towarzyszył on królowi zarówno na dworze, jak również na polach bitewnych. Ten stan trwał do roku 1668, kiedy powrócił do Żółkwi. Wówczas też ponownie poddano go opiece Bractwa Różańcowego. Przez następne niemal dwieście lat kult wizerunku w Żółkwi systematycznie rozszerzał się.

Załamanie nastąpiło w 1784 roku. Po pierwszym rozbiórze Polski, Żółkiew, wraz z całym regionem znalazło się w granicach Cesarstwa Austriackiego. Jednym z pierwszych kroków władz zaborczych było rozwiązanie Bractwa Różańcowego. Nie oszczędzono też ani klasztoru, ani kościoła i obrazu. Został on ograbiony z sukienek i zgromadzonych przez lata kultu – wotów. Kościół po desakralizacji przekształcono w magazyn zboża. Klasztor z kolei ograbiono z historycznych pamiątek, również tych związanych z kolejnymi

⁵ Marek Sobieski (1628-1652) – starosta jaworowski, krasnostawski, szczurowiecki, rotmistrz wojsk koronnych. Wzięty do niewoli tatarskiej w bitwie pod Batohem, 3 VI 1652 r. na rozkaz Bohdana Chmielnickiego ścięty wraz z innymi polskimi jeńcami. Matka wykupiła ciało i złożyła je w Żółkwi.

fundacjami. Dopiero na początku XIX w. nastąpiła zmiana tej sytuacji. Jednym z pierwszych działań w tym kierunku było przywrócenie działalności Bractwa Różańcowego. To z kolei zwróciło się ponownie do Zakonu Dominikańskiego o opiekę duszpasterską. Działania te były możliwe również dlatego, że władze zwróciły kościół.

Upływ czasu, a także „poniewierka” spowodowały, że obraz wymagał konserwacji. W tych latach jego udziałem stały się dole i niedole całego narodu. W tym również pożarów. Jeden z nich pochłonął kościół w Żółkwi. Wówczas to płomień mimo zniszczenia całego tła obrazu – ominęły sam wizerunek. W 1903 r. konserwacji obrazu podjął się artysta Karol Polityński, który wykonał dla niego nowe tło. Artysta umieścił na nim motyw słońca, który jest nawiązaniem do słów *Apokalipsy św. Jana – Niewiasta obleczone w Słońce* (Ap 12,1)⁶. Umieścił również elementy heraldyczne – herby rodu Wazów i Guzmanów⁷.

W odrodzonej Rzeczypospolitej następował systematyczny i bardzo dynamiczny rozwój kultu żółkiewskiej Madonny. Mając na uwadze minione wieki czci, w gronie duchownych i świeckich czcicieli Maryi zapadła decyzja o wszczęciu starań mających na celu koronację wizerunku. Poparcia tej inicjatywie udzieliło całe duchowieństwo nie tylko obrządku łacińskiego ale również ormiańskiego i wschodniego. Wniosek zyskał również poparcie różnych grup społecznych. Finał nastąpił 6 października 1929 roku na żółkiewskim rynku⁸.

Kolejny zakręt historii nastąpił po wybuchu II wojny światowej. Zarówno podczas okupacji radzieckiej, jak również niemieckiej, posługę duszpasterską nieprzerwanie sprawowali ojcowie dominikanie. Zakończenie wojny przyniosło przesunięcie granicy a to spowodowało, że Żółkiew została wcielona do Związku Radzieckiego. W wyniku tych działań dominikanie zostali zmuszeni do opuszczenia klasztoru, kościoła i przeniesienia konwentu do Polski. Zabrali ze sobą również obraz Matki Boskiej. Pierwszym przystankiem po polskiej stronie był Borek Stary, gdzie zakonnicy oczekiwali na dalsze decyzje władz zakonnych co do ich losu. Jeszcze w 1945 roku zapadła decyzja, że docelowym

⁶ Wszystkie cytaty w tym tekście pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, red. A. Jankowski, Poznań 2003⁵.

⁷ Guzman, to rodowe nazwisko św. Dominika, założyciela zakonu kaznodziejskiego, zwanego od jego imienia dominikanami.

⁸ Relacje z tej uroczystości znajdziemy w ówczesnej prasie: *Żółkiew. Uroczysta koronacja Cudownego Obrazu Matki Boskiej Różańcowej*, „Poranny Kurier Lwowski” 6 X 1929 oraz *Koronacja Cudownego Obrazu Matki Boskiej Różańcowej w kościele o.o. Dominikanów w Żółkwi*, „Dzwon Niedzielnny” 43 (1929) 678-680; 44 (1929) 693. Za S. Przepierski, *Historia koronacji...*, s. 44-51.

miejszem dla wizerunku będzie klasztor służewiecki, w którym jest obecny do dnia dzisiejszego. Do zrujnowanej stolicy obraz przywiózł o. Dominik Bołdyga. Tutaj też zrodziła się idea rekonstrukcji obrazu, bowiem w wyniku zawieruchy wojennej, korony z 1929 r. zaginęły. Podjęte starania przyniosły pozytywną odpowiedź Stolicy Apostolskiej. W dniu 9 września 1965 r. uroczystości na Służewie przewodniczył Jego Eminencja ks. Prymas Stefan kardynał Wyszyński.

Mówiąc o tym wizerunku nie możemy jednoznacznie określić miejsca jego powstania ani źródła pochodzenia, kiedy w jaki sposób obraz trafił do Żółkwi. Zdecydowana większość historyków sztuki przypisuje mu włoską proveniencję. Jest też grupa badaczy, która jego powstanie wiąże z lokalnym, żółkiewskim warsztatem. Do takiego pochodzenia przychyliła się m.in. ks. bp prof. Michał Janocha.

Obraz cechuje również bardzo bogata wymowa teologiczna. Jego specyfika zamyka się w przesłaniu dwóch tematów teologicznych – Niepokalanego Poczęcia oraz Bożego Macierzyństwa Maryi. Określenie włączone do tytułatury obrazu – Królowa Różańca Świętego stanowi nawiązanie do tradycji modlitwy różańcowej, praktykowanej u jego stóp od XVII w.

W obrazie została przedstawiona idea „przez Jezusa do Maryi”. Mały Jezus został przedstawiony z atrybutami królewskimi. Ponadto gest błogosławieństwa stanowi nawiązanie do przedstawień Pantokratora. Postać Matki – Maryi to Zwycięska i Niepokalana Matka Zbawiciela. Również zastosowane barwy w tym wizerunku mają swoją wymowę. Czerwień od zawsze była zastrzeżona dla władców – tutaj wyraża ona Moc Ducha Świętego, a więc miłości i miłosierdzia. Z kolei niebieski płaszcz stanowi ilustrację Królestwa Niebieskiego, które jest udziałem Maryi. Trzeci znaczący kolor to zieleń podbicia płaszcza czyli symbol odradzającego się życia, a więc odrodzeniem po zmartwychwstaniu.

Matka Boża Białynicka z kościoła pokarmelickiego Narodzenia Najświętszej Marii Panny na Lesznie⁹

Niemniej ciekawą, by nie rzec barwną historią może poszczycić się wizerunek znajdujący się w kościele parafialnym w Lesznie. Historia tej ikony sięga do tak zwanej zamierzchłej przeszłości i trudno dziś rozsądzić, w jakim miejscu i w jakim czasie powstała. Podobnie jak poprzedni, również i ten wizerunek jest bardzo mocno związany z polskimi Kresami Wschodnimi.

⁹ Szczegółowo na ten temat zob. A. Kotecki, *Warszawskie Madonny Kresowe. Matka Boża Białynicka – kościół pokarmelicki Narodzenia Najświętszej Marii Panny na Lesznie*, „Rocznik Kresowy” 6/1 (2020) 199-214.

Jeśli chcemy mówić o jego historii, musimy cofnąć się do wieku XIII, a może nawet i X. W tym przypadku mamy do czynienia z dwoma tradycjami – ortodoksyjną czyli prawosławną i łacińską. I tu ciekawostka, bowiem wobec tej pierwszej, ikona pierwotnie miała znajdować się w... Krakowie. W obliczu zagrożenia najazdem tatarskim, mnisi zabrali ikonę i zbiegli na północny wschód, docierając nad rzekę Druć na Białorusi. Założyli monaster św. Eliasza. I tu dochodzimy do kwestii wyjaśnienia genezy przydomku tego wizerunku. Otóż podczas nocnych modlitw mnichów, towarzyszył im blask bijący od ikony. Dlatego miejsce to nazwano Białynicze co można spolszczyć na „białe noce”. Rozchodząca się wiadomość o tym nadprzyrodzonym zjawisku sprawiła, że do tego miejsca przybywali liczni pielgrzymi. Część z nich osiedlała się w sąsiedztwie monasteru dając początek dzisiejszej miejscowości¹⁰.

W 1624 r. do Białynicz zostali sprowadzeni bracia Zakonu Braci Najświętszej Marii Panny z góry Karmel (OCom) zwani w skrócie karmelitami. Fundatorem białynickiego karmelu był kanclerz wielki litewski Lew Sapieha. Fundacja ta miała stanowić wotum za odniesione zwycięstwo pod Moskwą w roku 1618. Wraz z przybyciem karmelitów, rozpoczyna się nowy wątek w historii pochodzenia tego wizerunku. Ma on wymowę nacechowaną nie tylko wydarzeniami cudownymi, ale również wręcz sensacyjnymi.

Bracia pragnęli swój drewniany kościół wyposażyć w obraz Matki Boskiej, która przecież była patronką ich zgromadzenia. Przez dziesięć lat poszukiwali artyści, który mógłby się podjąć realizacji tego zadania. W 1634 roku, ich pragnienia się spełniły w niemal cudowny sposób. W klasztorze pojawił się tajemniczy artysta, którego tradycja karmelicka określa mianem „malarz-anioł”. Ofiarował on zakonnikom wizerunek Matki Boskiej namalowany na... okiennicy¹¹. Ofiarowana ikona miała jeden mankament – suknia Marii Panny była niewykończona, o co zadbać miała sama Maria. Druga wersja tej samej legendy mówi, że artysta ów obraz tworzył w trakcie śpiewania przez zakonników Litanii do Matki Boskiej. Obraz ukończył przed zakończeniem modlitwy, co może świadczyć o zmaterializowaniu się próśb zanoszonych do patronki zakonu. Może to również tłumaczyć ową niedoskonałość czyli niewykończenie szaty Maryi. Tyle tradycja łacińska, karmelitańska.

Ale wspomniałem, że historia ta ma również wątek sensacyjny. Stanowi on połączenie owej XIII wiecznej tradycji z tą młodszą z I połowy wieku

¹⁰ Dzisiejsza miejscowość Białynicze jest położona 48 km na północny zachód od Mohylewa.

¹¹ Ten motyw w historii jest oczywistym nawiązaniem do legendy o powstaniu pierwszej ikony Matki Boskiej. Jej autorem miał być św. Łukasz Ewangelista, patron artystów a materiał na którym powstała to blat stołu z domu w Nazarecie. Zob. M. Janocha, *Ikony w Polsce. Od średniowiecza do współczesności*, Warszawa 2008, s. 7. 86.

XVII. W owym czasie ikona znajdowała się w bramie monasteru kutieńskiego na przedmieściach Orszy. I według „złośliwej” wersji, ikona ta została przez karmelitów wykradziona. Zaś przychylniejsza łacinnikom wersja mówi, iż sam dobrodziej Karmelu, Lew Sapieha, ofiarował ją do kościoła przyklasztornego.

Żadna z tych wersji historycznych nie przeszkodziła jednak w rozwoju kultu ikony. Nadal była ona celem licznych pielgrzymek, a u jej stóp składano zarówno prośby jak również liczne wota świadczące o ich spełnieniu. I w tych pielgrzymkach nie było różnic wyznaniowych. Na równych prawach przed wizerunkiem modlili się katolicy, prawosławni oraz unicy. Używając dzisiejszego języka, można stwierdzić, iż mamy do czynienia z rzeczywistym ekumenizmem.

W historii powstania ikony, padło stwierdzenie, że był on niewykończony. Otóż zgodnie z zapowiedzią faktycznie Matka Boska zadbała by jej sukienka została wykończona. W 1635 roku marszałek wielki litewski Krzysztof Zawisza ufundował drogocenną sukienkę. Z kolei syn fundatora Karmelu, podkanclerz Kazimierz Lech Sapiecha przyozdobił ołtarz kościoła licznymi klejnotami.

Burzliwe wydarzenia wieku XVII odcisnęły swoje piętno w historii tej ikony. W obliczu zagrożenia wojną z Rosją, w obawie przed wrogiem zakonnicą wraz z wizerunkiem postanowili udać się do Krakowa. Wówczas to jak zapisano w zakonnych kronikach zostali „nieznana siłą” zatrzymani w twierdzy Lachowicze. Oblężenie twierdzy trwało od 23 marca do 28 czerwca 1660 roku. Przez cały czas przed obrazem mieszkańcy i obrońcy wraz z zakonnikami wznosili modły o pomoc i wstawiennictwo. Pomimo przewagi sił rosyjskich obrońcy utrzymali twierdzę do chwili gdy z odsieczą przybyły wojska dowodzone przez Stefana Czarnieckiego i Pawła Sapiechę. Po wkroczeniu do twierdzy wszyscy udali się przed obraz by odśpiewać dziękczynne *Te Deum*. Tak się złożyło, że był to dzień 31 maja, w którym przypadała uroczystość Nawiedzenia Najświętszej Marii Panny. Szczęśliwe zakończenie tej historii przypisywano orędownictwu Marii Panny. Wydarzenia te dały również asumpt do nadania tym zmaganiom określenia obrony Lachowicz jako „litewskiej Jasnej Góry”.

Pomimo zakończenia wojny, obraz do Białynickiego Karmelu powrócił dopiero w roku 1760. Pomimo tak długiej absencji, kult jaki otaczał to miejsce wcale nie osłabł, a wręcz przeciwnie nadal się rozwijał do czego niewątpliwie przyczyniła się historia obrony twierdzy Lachowicze. To legło u podstaw podjęcia starań o koronację obrazu koronami papieskimi. Na mocy bulli papieskiej z dnia 13 kwietnia 1756 Karmel otrzymał zgodę i 20 września

1761 r. pod przewodnictwem biskupa smoleńskiego Józefa Mikołaja Hylziena odbyła się uroczystość koronacyjna. Popularyzacja kultu miała jeszcze jeden skutek, z którego konsekwencjami mamy do czynienia również dziś. Otóż zaczęły powstawać liczne kopie tego obrazu rozchodzące się po całej Rzeczypospolitej. Ponadto wizerunek ten trafił do oficjalnego herbu miasta Białynicze¹².

Nad tak wspaniale rozwijający się kult, jak zresztą nad całą Polskę nadciągał jednak nieubłagane mrok zaborów. Białynicze znalazły się pod berłem cara Rosji. To z kolei powodowało, że oprócz nowej władzy politycznej rozpoczęły się również nowe rządy religii oficjalnej – państwowej czyli prawosławia. Połączone działania zaborcy i Cerkwi miały na celu zupełne wyrugowanie z życia społecznego wiary katolickiej, a Cerkiew prawosławna była zainteresowana przejmowaniem dóbr kościelnych i zakonnych pod swoją administrację. Ta walka religijna miała jeszcze jeden kontekst. Mianowicie Kościół katolicki – nie bez racji – uznawany był za ostoję patriotyzmu polskiego. Dlatego też atak na niego był prowadzony z dwóch stron – cerkwi prawosławnej i władz państwowych.

Wszystkie te prześladowania nie ominęły również Białynickiego Karmelu. Pierwszym krokiem była kasata zakonu. Jakby tego było mało kościół został podpalony i w zrujnowanej formie przekazany księżom diecezjalnym. Akt ten nastąpił w 1832 r., do czego niewątpliwie przyczynił się upadek powstania listopadowego. Nadal jednak był solą w oku władz carskich, a także i cerkwi. Ciągłe poszukiwano pretekstu do jego przejęcia przez Cerkiew. Szczególnie drażliwym momentem stała się uroczystość rekoronacji obrazu w 1856 roku. Musiało jednak upłynąć jeszcze 20 lat. 12/24 kwietnia 1876 r. do świątyni wkroczyli żandarmi pod pretekstem poszukiwania ukrytej w nim rzekomo broni. Następnego dnia rano, gdy wierni przybyli na poranną Mszę św., zobaczyli odprawianą przy ołtarzu polowym liturgię prawosławną. W ten sposób w Białyniczach powstała trzecia już cerkiew. Zgodnie z ustnym przekazem ówczesny proboszcz ks Lucjan Godlewski, wyprzedzając bieg wypadków obraz Matki Boskiej Białynickiej ukrył w nieznanym miejscu, wstawiając w jego miejsce kopię.

Społeczność katolicka postanowiła wybudować nowy kościół p. w. św. Ludwika, który w 1903 roku w miejscowości Świaciłowice, odległej 10 km. od Białynicz. Tu nadal do roku 1924 kontynuowano kult wokół wizerunku Matki Boskiej. Po zawarciu Traktatu Ryskiego, tereny te znalazły się na te-

¹² Na tarczy herbowej o niebieskim tle widnieje wizerunek Matki Boskiej z Jezusem w szatach w kolorze złotym.

rytorium państwa radzieckiego. Ta administracja bezpardonowo rozprawiała się z wszelkimi przejawami kultu religijnego traktując go jako „opium dla ludu”. Nowym restrykcjom podlegał również kościół – cerkiew w Białyniczach. Wyposażenie tego kościoła, w tym również obraz Matki Boskiej, trafiło do muzeum w Mohylewie. Ale i tu nie zaznał spokoju. W obliczu wybuchu wojny niemiecko-radzieckiej, najcenniejsze eksponaty zostały spakowane i przygotowane do ewakuacji. Niestety w trakcie tych działań obraz zaginął¹³. W wyniku tych działań do naszych czasów zachowały się jedynie kopie ikony Matki Boskiej Białynickiej. Cały czas jednak otwartą kwestią staje się odpowiedź na pytanie, czy wśród nich nie ma oryginału.

Jedna z kopii trafiła do powstałego na przełomie XVII i XVIII w, kościoła karmelitów pw. Narodzenia Najświętszej Marii Panny na Lesznie, które wówczas było jedną z podwarszawskich miejscowości. Pierwsze nabożeństwo w tym miejscu odprawiono 8 września 1682 roku w kaplicy *przed cudownym obrazem w srebrnych ramach nieznanego autora, a przedstawiający Matkę Bożą*. W nowozbudowanym kościele przewidziano dla tej ikony miejsce w głównym ołtarzu, którego fundatorem był hetman wielki koronny Józef Potocki. Niestety po upadku powstania styczniowego, w ramach represji zaborcy, zakon karmelitów uległ kasacji, a świątynię objęli księża diecezjalni. Podczas okupacji niemieckiej, kościół znalazł się na terenie warszawskiego getta. Był jedną z dwóch czynnych świątyni na terenie zamkniętej dzielnicy żydowskiej. W odwecie za udzielaną przez księży i zakonnice pomoc, Niemcy po ograbieniu kościoła podpalili go. Z pożogi ocalała jedynie sukienka zdobiąca obraz. Po wojnie kościół został odbudowany¹⁴. W jego wyposażeniu ponownie znalazł się wizerunek Matki Boskiej Białynickiej. Wykonania kopii na podstawie zachowanych fotografii podjęła się Stanisława Grabska. Wśród mieszkańców miasta ten wizerunek przyjęło się określać mianem Matką Bożą Leszczyńską czy też Pani na Lesznie. W ten sposób w niepamięć odeszła cała historia, która zaczęła się w Białyniczach, a może w Krakowie...

W tym miejscu pozwalam sobie na powrót do kwestii oryginał – kopia. Po minionych stuleciach i tak licznych zawieruchach dziejowych trudno jest rozstrzygnąć czy ów oryginał istnieje. A jeśli tak, to gdzie. Jak się wydaje, dziś kwestia ta jest raczej niemożliwa do rozstrzygnięcia. Spróbujmy jednak

¹³ Wówczas też zaginął jeden z najcenniejszych zabytków – Krzyż Eufrozyny Połockiej z 1161 r. Jego strata jest porównywana do zaginięcia Bursztynowej Komnaty. Zob. Krzyż Eufrozyny Połockiej, <https://pl.wikipedia.org> (dostęp: 6.04.2020).

¹⁴ Kościół kolidował z na nowo wytyczaną ulicą Leszno (al. Gen. K. Świerczewskiego). Dlatego też postanowiono podjąć się zadania przesunięcia kościoła w całości o 21 m. Operacja odbyła się w nocy z 30 listopada na 1 grudnia 1962 roku.

jeszcze raz poukładać puzzle tej historii. Wiemy, że zakonnicy na Lesznie modlili się przed słynącym cudami obrazem Matki Boskiej Białynickiej. Wiemy, że po koronacji, w wyniku popularyzacji kultu powstało wiele jego kopii. Pamiętamy również przekaz ustny, że ostatni proboszcz w Białyniczach, ks. Godlewski przed przejściem świątyni przez Cerkiew, podmienił oryginał znajdujący się w ołtarzu głównym na kopię. Wiemy też, że obraz w 1924 roku trafił do muzeum w Mohylewie, w którym zaginął prawdopodobnie w 1941 r. A jeśli tak, to zaginęła kopia czy oryginał?

W chwili obecnej kopie wizerunku znajdują się oprócz Warszawy jeszcze w dwóch miejscach na terenie Polski: w kościele karmelitów p. w. Nawiedzenia Najświętszej Marii Panny w Woli Gułowskiej oraz w Księżycach na Dolnym Śląsku. Znane są również trzy wizerunki z terenu Białorusi. Pierwszy znajduje się w kościele p. w. Objawienia Pańskiego w Nowej Myszy. Jest on namalowany na desce i przez niektórych ekspertów uznawany za oryginał. Inna kopia, tym razem wykonana na płótnie jest przechowywana w Muzeum Starożytnej Kultury Białorusi w Mińsku. Jest i trzeci znajdujący się w Mohylewie. Podobnie jak w przypadku wizerunku z Nowej Myszy, również w odniesieniu do znajdującego się w Woli Gułowskiej, coraz częściej wysnuwa się opinię, iż jest to oryginał.

Ważną kwestią w tej historii jest również treść teologiczna tego obrazu. Należy on do najbardziej rozpowszechnionego typu wyobrażeń maryjnych na chrześcijańskim wschodzie – Hodegetria. Określenie to pochodzi od nazwy świątyni w Konstantynopolu – *ton Hodegon*, w którym przechowywano najstarszy tego typu wizerunek¹⁵. Greckie słowo *hodos* oznacza ‘drogę’. Maria, trzymając Chrystusa na lewym ramieniu, prawą wskazuje na Syna jako Drogę: *Ja jestem drogą, prawdą i życiem* (J 14,6). Twarz Matki Boskiej nosi cechy sztuki renesansowej, co może potwierdzać karmelitańską wersję pochodzenia wizerunku. Jej strój to maforion. Na jej prawym ramieniu widnieje jedna z gwiazd stanowiąca symbol jej dziewictwa przed, w czasie i po narodzeniu Chrystusa. Jezus odziany jest w chiton i himation. Obie postaci zostały zaopatrzone w atrybuty władzy królewskiej. Jezus w lewej ręce trzyma jabłko królewskie – wyobrażenie kuli ziemskiej zwieńczone krzyżem, a Maria w prawej dłoni trzyma berło. Ponadto prawa dłoń Jezusa jest ułożona w geście błogosławieństwa co nawiązuje do przedstawienia typu Pantokrator. Obie na głowach mają korony. Tą nad Marią podtrzymują dwa anioły, co stanowi wyraźny przekaz o ukoronowaniu Matki Boga po jej Wniebo-

¹⁵ Por. *Ikony. Najpiękniejsze ikony w zbiorach polskich*, Olszanica [b.r.w.], s. 142. Zob. też M. Janocha, *Ikony w Polsce...*, s. 84-88.

wzięciu. Jednoznacznym przesłaniem o wymiarze teologicznym jest układ postaci. Otóż Chrystus wskazuje, iż droga do zbawienia, to droga pełnego zaufania Bogu, takiego jakim wykazała się Jego Matka w chwili Zwiastowania. Ta droga prowadzi do Syna i Ojca przez orędownictwo Matki Boskiej.

Matka Boża Jazłowiecka w Szymanowie

Trzecią pamiątką kresową, którą chciałbym tutaj przedstawić, jest figura Matki Bożej Jazłowieckiej¹⁶. Na wstępie należy zaznaczyć, że w stosunku do poprzednio zaprezentowanych wizerunków, ten, można powiedzieć, że nie pasuje do tej tradycji. Odróżnia go od nich niemal wszystko. Po pierwsze jest to kamienna rzeźba. Do tego znamy zarówno twórcę, jak również dokładny czas jej powstania. Ale jednak jest jedna i to chyba znacząca cecha, która te trzy wizerunki łączy. Otóż są to wschodnie Kresy Rzeczypospolitej i znaczenie w historii narodu polskiego tych wizerunków. Bo i ten, z Jazłowca zapisał piękną kartę w tym względzie.

Od początku rzeźba ta jest związana ze Zgromadzeniem Sióstr Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny¹⁷. Jazłowiec, obok Jarosławia był jedną z dwóch pierwszych placówek założonych przez siostry na ziemiach Rzeczypospolitej. Pierwowzór rzeźby wykonanej przez polskiego artystę działającego w Rzymie – Tomasza Oskara Sosnowskiego, znajduje się w Jarosławiu¹⁸. W 1882 roku M. Marcelina Darowska przesłała do artysty list z prośbą o wykonanie tej samej rzeźby dla klasztoru w Jazłowcu. Zamówienie to zostało szybko zrealizowane, bowiem już 10 VIII 1883 r. figura została poświęcona. Tego uroczystego aktu dokonał powracający z wygnania w głąb Rosji do Warszawy arcybiskup Zygmunt Szczęsny Feliński. Niemal natychmiast, wizerunek stał się miejscem rozwijającego kultu dla katolików z całego Podola. U stóp figury modliły się zakonnice wraz

¹⁶ Jazłowiec – byłe miasto, obecnie wieś w zachodniej Ukrainie, w Obwodzie Tarnopolskim (Podole Zachodnie).

¹⁷ Zgromadzenie zostało założone przez Matkę Józefę Karską (1823-1860) i Marię Marcelinę Darowską (1827-1911) przy wsparciu duchowym O. Hieronima Kasjana w Rzymie w 1857 r. W 1863 r. zostało przeniesione do Polski przez M. Marcelinę Darowską. Głównym celem Zgromadzenia miała być praca nad formacją polskich kobiet poprzez organizację szkolnictwa na wszystkich poziomach nauczania powszechnego. Dbały również o wykształcenie praktyczne poprzez przygotowanie do konkretnych zawodów. Ich droga na ziemiach polskich to pierwotnie Galicja – Jarosław i Jazłowiec, a następnie również zabór rosyjski czyli Szymanów, gdzie aktualnie znajduje się Dom Generalny Zgromadzenia. Dziś siostry nadal prowadzą szkoły, które w naszych czasach stały się koedukacyjne.

¹⁸ Sylwetkę tego artysty autor zaprezentuje w dalszej części artykułu.

z uczennicami prowadzonych szkół. Do tego miejsca przybywały również liczne pielgrzymki. A o „skuteczności” wstawiennictwa Maryi, świadczyły licznie pozostawiane wota.

Bardzo ważnym, choć niezwykle trudnym w tej historii były lata I wojny światowej. Jazłowiec znalazł się na linii frontu między wojskami Austro-Węgier i Rosji, w wyniku czego miasto kilkakrotnie było opanowywane przez jedną lub drugą armię. Taki stan rzeczy powodował, że miasto uległo niemal całkowitemu zniszczeniu. Szczęśliwie los ten ominął klasztor, przez co stał się on swoistego rodzaju symbolem nadziei na szczęśliwą odmianę losu. Jednak zakończenie działań wojennych wcale nie oznaczało spokoju dla mieszkańców odradzającej się Polski a co za tym idzie również Kresów. Całe Podole, a więc i Jazłowiec stały się terenem krwawych zmagania wojennych. Pierwszym wrogiem były oddziały kozackie walczące po stronie Republiki Ukrainkiej. Tereny te nie były również wolne od działań zwykłych band rabunkowych. Zadanie opanowania tej trudnej sytuacji zostało postawione przed 1. Pułkiem Ułanów sformowanym na Węgrzech, który następnie został przemianowany na 14. Pułk Ułanów i włączony w skład 10. Dywizji Piechoty gen. Żeligowskiego. Dowodził nim mjr Konstanty Plisowski. W dniach 11-13 lipca 1919 roku Pułk stoczył ciężkie, ale skuteczne boje właśnie pod Jazłowcem. Dla upamiętnienia tych wydarzeń Pułk otrzymał przydomek „Jazłowiecki”. Sami ułani uważali, że do ich zwycięstwa nad przeważającymi siłami nieprzyjaciela przyczyniło się wstawiennictwo Matki Boskiej Jazłowieckiej. Stali się też Jej gorącymi orędownikami i propagatorami jej kultu uważając Ją za swoją Hetmankę. Rokrocznie w uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP przypadające na 8. grudnia delegacja Pułku oraz najmłodszy kawalerzyści przybywali konno do Jazłowca dla oddania hołdu swojej Hetmance. Każdorazowo na ich powitanie wychodziła Matka Generalna, którą ułani pozdrawiali gromkim okrzykiem „Czołem Matko Generalna”. Ten kult wyrażał się również w ułożonej pieśni modlitewnej dla uczczenia Białej Pani z Jazłowca¹⁹. Ułani byli też orędownikami uhonorowania figury koronami papieskimi. Zgoda Stolicy Apostolskiej została wyrażona w *Breve Koronacyjnym* papieża Piusa XII z dnia 25 maja 1939 r²⁰. Uroczystość ta miała miejsce w dniu 9 lipca 1939 roku. Została ona poprzedzona uroczystym Triduum, któremu przewodniczył o. Konstanty Żukowicz OP, który był też promotorem ze strony kościelnej zabiegów o koronację²¹. Uro-

¹⁹ Tekst zob. Matka Boska Jazłowiecka na www.forumdlazycia.wordpress.com (dostęp 27.02.2020).

²⁰ Zob www.niepokalanki.pl/dziela/Brevekoronacyjne (dostęp: 27.02.2020).

²¹ O. Konstanty Żukowicz OP był również promotorem zabiegów o koronację Matki Bo-

czystościom koronacyjnym przewodniczył Prymas Polski August Kardynał Hlond w asyście arcybiskupa lwowskiego Bolesława Twardowskiego. Aby licznie przybyli na tę uroczystość pielgrzymi mogli w niej w pełni uczestniczyć, ułani wybili otwór w ścianie za figurą i odwrócili ją w stronę wiernych.

Wybuch wojny przerwał ten rozwijający się kult Białej Pani z Jazłowca. Wydarzenia wojenne w miarę łagodnie obeszły się z klasztorem i siostrami. Dopiero w 1944 i 1945 trzy spośród nich zostały bestialsko zamordowane i to poza klasztorem²².

Zakończenie wojny spowodowało, że całe Podole zostało włączone w granice Związku Radzieckiego. Spowodowało to, że władze radzieckie natychmiast podjęły działania mające na celu wysiedlenie ludności polskiej. Wiązało się to również z zacieraniem wszelkich śladów polskiej kultury, tradycji, historii i religii katolickiej na tych terenach. Nic też dziwnego, że klasztor w Jazłowcu nie mógł się ostać. Czas oczekiwania na przesiedlenie do Polski, siostry spędziły w Czortkowie. Na miejscu pozostała jedynie siostra Marianna, która podjęła się trudu uratowania figury. A nie było to zadanie łatwe choćby z uwagi na jej ciężar, który wynosił około 1 tony. Ponadto była ona umieszczona w niszy kaplicy. Niezrażona tym zakonnica spowodowała, że została zbita skrzynia transportowa. Próby demontażu podjął się zaprzyjaźniony inżynier ze Lwowa wraz z grupą ochotników. Zadanie to jednak przerosło ich możliwości. I tu nastąpiło wydarzenie, które można określić mianem cudu. Pomocy w tym przedsięwzięciu udzielił radziecki oficer saperów, który jak się okazało był Polakiem ze Lwowa i katolikiem. Dzięki jego pomocy figura została zdjeta, owinięta w koc i kołdrę i tak zabezpieczona zapakowana do przygotowanej skrzyni. 7 czerwca 1946 roku figurę wywieziono z Jazłowca, by po dwóch dniach załadować ją do pociągu jadącego z repatriantami do Polski. Po trzech tygodniach podróży, 24 czerwca transport dotarł do Szymanowa. By jednak figura dotarła do klasztoru, potrzebna była pomoc. Tej udzielili bracia z pobliskiego Niepokalanowa. Działania te były tak skuteczne, że już następnego dnia u jej stóp modlił się Prymas Polski August kardynał Hlond. Jeszcze w tym samym roku – 13. września odbyła się uroczystość rekoronacji. Uroczystość ta była skromniejszą od tej sprzed 7 lat. Przewodniczył jej promotor pierwszej uroczystości, o. Konstanty Żukiewicz OP. W dniach 18-26 lipca 1947 roku, Szymanów odwiedził ówczesny biskup lubelski Stefan Wyszyński. Pobyt ten na trwałe wrył się w pamięć późniejszego Prymasa Polski, który w trudnych dla siebie chwilach odosobnienia w Komańczy wspominał czas spędzony u stóp Jazłowieckiej Białej Żółkiewskiej.

²² Dwie siostry w 1944 r. zostały okrutnie zamordowane w Rusinowie pod Jazłowcem przez banderowców. W 1945 r. w Niżniowie została spalona s. Franciszka Koziarowska.

łej Pani w Szymanowie. Świadectwem tego jest list skierowany do przełożonej zgromadzenia Matki Immaculaty od Chrystusa Króla pisany w Komańcy 13 marca 1956 roku²³.

Lata powojenne zepchnęły w niepamięć tą historię. Dopiero przełom jaki dokonał się w latach 80. i 90. XX w. historia ta powróciła do oficjalnego obiegu historycznego. Przemiany te dokonały się również w Wojsku Polskim. Wówczas jednostki otrzymały nowych patronów, nawiązujących do dawnych tradycji wojskowych. W tym również jednostek sprzed 1939 roku. W ten sposób stacjonujący w Stargardzie 1. Batalion wchodzący w skład 6. Brygady Kawalerii Pancernej im. Gen. Konstantego Plisowskiego otrzymał za patrona i przejął tradycje 14. Pułku Ułanów Jazłowieckich. Nawiązując do przedwojennej tradycji, w dniu 15 grudnia 1996 roku delegacja jednostki złożyła w Szymanowie hołd swojej Hetmance – Matce Bożej Jazłowieckiej. Przywrócenie pamięci i przedwojennych tradycji dał asumpt do ożywienia Szymanowa jako miejsca szczególnego kultu maryjnego. Z tego względu dotychczasowa kaplica znajdująca się w pałacu zajęтым na klasztor stała się niewystarczającą²⁴. Dlatego w bezpośrednim sąsiedztwie powstała nowa, ogólnodostępna kaplica, której głównym elementem jest figura Matki Boskiej Jazłowieckiej. 25 czerwca 2002 r. biskup łowicki Alojzy Orszulik, nowowypbudowany kościół p. w. Matki Boskiej Jazłowieckiej wyniósł do rangi Sanktuarium ku czci Matki Boskiej Niepokalanej zwanej Jazłowiecką.

Z uwagi na znaczenie tego wizerunku, ważnym elementem staje się wymowa teologiczna użytej symboliki. Na wstępie należy zwrócić uwagę na samo ustawienie postaci. Artysta umieścił figurę na półkuli. Ta wizja stanowi odniesienie do słów z Księgi Rodzaju: *A wreszcie rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam.[...] Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę (Rdz 1, 26-27). A więc człowiek, jako najdoskonalsze stworzenie świata scala niebo i ziemię – sacrum i profanum. W człowieka wcieliło się również Słowo – Bóg-człowiek zrodzony z Maryi. Ojcowie Kościoła określają Maryję Nowym Rajem, Ziemią Świętą co ma podkreślać wyjątkową rolę Maryi w Bożym dziele zbawienia człowieka.*

²³ Zob. www.niepokalanki.pl (dostęp: 27.02.2020).

²⁴ Pałac powstał na przełomie XVIII i XIX w. i był własnością rodu Sanguszków a następnie Łubińskich. Kolejnym właścicielem, który rozbudował pałac był książę Konstanty Lubomirski. W 1907 roku majątek wykupiło Zgromadzenie Sióstr Niepokalank. Pałac otacza park założony w XVIII w., który został przekomponowany na przełomie XIX i XX wieku. Wikipedia (dostęp: 31.03.2020).

W tej symbolice znajdujemy również nawiązanie do grzechu pierwszych rodziców Adama i Ewy. Jest nim wąż i rajski owoc. W tej figurze ukazany fakt stąpania po wężu (calcatio) do dowód zwycięstwa nad szatanem. W wielu miejscach Starego i Nowego Testamentu znajdujemy słowa odnoszące się do tego faktu²⁵. Dlatego w wielu wizerunkach całopostaciowych, podobnie jak w tutaj opisywanym, jest Ona przedstawiana jako depcząca węża czyli ścierająca w proch nieprawość – jako Nowa Ewa.

Kolejnym elementem widocznym w tym przedstawieniu jest półksiężyc. Stanowi on symbol wiecznego trwania czyli nieprzemijalność królestwa mesjańskiego. Tu znów możemy odwołać się do Księgi Psalmów²⁶. Pierwszym, który tajemnicę słońca i księżyca odczytał i przedstawił jako wizję Chrystusa i Kościoła był Orygenes²⁷. W sztuce gotyku ten symbol wszedł do kanonu wyobrażeń maryjnych.

Niemniej ważnym elementem wizerunku jest ułożenie rąk. Skrzyżowane ręce – lewa na prawej – znajdujemy również np. w wizerunku Matki Boskiej Ostrobramskiej w Wilnie²⁸. Gest ten wyraża pełnię pokory, stanowi ilustrację słów wypowiedzianych w czasie Zwiastowania *Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego* (Łk 1,38). Jest to również wyraz pokory z którą Maryja udała się do Ein Karim do domu Elżbiety, by jej usługiwać. Ten gest jest zatrzymaniem chwili w drodze do Elżbiety. To również cała postawa życiowa Maryi – piękno i pokora, posługa drugiemu człowiekowi.

Ostatnim symbolem jest korona wieńcząca skroń figury. Ale nie jest ona dziełem artysty, autora całego przedstawienia. Jest ona efektem koronacji figury w 1939 r. i jej rekoronacji w 1946 r. Ten akt nie stanowi jedynie symbolu ziemskiej (doczesnej) władzy. To znów nawiązanie do słów Apokalipsy: *Potem wielki znak ukazał się na niebie: Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu* (Ap

²⁵ Ps 91,13: *Będziesz stąpał po wężach i żmijach/a lwa i smoka będziesz mógł podeptać.* W NT mówi o tym sam Jezusa: *Oto dałem wam władzę stąpania po wężach i skorpionach i po całej potędze przeciwnika, a nic wam nie zaszkodzi* (Łk 10,19); *Te zaś znaki towarzyszyć będą tym, którzy uwierzą: w imię moje złe duchy będą wyrzucać, językami mówić będą; węże brać będą do rąk, i jeśli by coś zatrutego wypili nie będzie im szkodzić* (Mk 16,17-18). Wizję zwycięstwa odnajdujemy również w Apokalipsie św. Jana (Ap 12,1-18).

²⁶ *Raz przysięgałem na moją świętość:/ na pewno nie skłamię Dawidowi./ Potomstwo jego trwać będzie wiecznie/ i tron jego będzie przede Mną jak słońce./ jak księżyc co pozostaje na wieki./ a świadkiem w chmurach jest wiernym.* (Ps 89,36-38).

²⁷ Orygenes (ok.185 – zm. 254) – jeden z najbardziej płodnych komentatorów i egzegetów Pisma Świętego w epoce patrystycznej (do VIII w.). Zaliczany do pisarzy starochrześcijańskich i do grona Ojców Kościoła, choć niektóre jego pisma zostały odrzucone jako błędne.

²⁸ Tam też znajdziemy symbol półksiężyca.

12,1). Korony te stanowią dowód wdzięczności za doznane łaski, których materialnym śladem są wpisy w *Księgach Prośb i Łask* przechowywanych w archiwum Domu Generalnym Zgromadzenia.

Dla pełnego opisanego tego wizerunku należy jeszcze nieco miejsca poświęcić artyście, wykonawcy tej rzeźby. A jest to postać wyjątkowa, choć mało znana, poza kręgiem specjalistów z zakresu historii sztuki. Oskar Tomasz Sosnowski to jeden z najwybitniejszych polskich artystów – rzeźbiarzy swojej epoki. Niestety nie można podać jednoznacznej daty jego urodzin, bowiem na ten temat istnieją poważne kontrowersje. Pewnym jest za to miejsce jego narodzin czyli rodzinna posiadłość w Nowomalinie na Wołyniu. Wiemy, że urodził się między rokiem 1810 a 1813. Dalsze jego losy są już znacznie lepiej udokumentowane. Wiemy, że był absolwentem niezwykle ważnego i zasłużonego dla kultury polskiej Liceum Krzemienieckiego. Już wówczas przejawiał zdolności rzeźbiarskie, o czym zaświadczył np. jego szkolny kolega Stanisław Worcell. Jako młodzieniec uczestniczył w powstaniu listopadowym. Po jego upadku podjął pierwszą naukę rysunku u Antoniego Blanka, a w tajniki rzeźbiarstwa wprowadzał go Christian Rauch w Warszawie. Edukację artystyczną kontynuował następnie w Rzymie pod kierunkiem Pietro Terenaniego. Poza krótkim, trzyletnim okresem pobytu w ojczyźnie, pozostałą część twórczego życia spędził w Rzymie. A było to życie niezwykle twórcze. Pozostawił po sobie około 100 prac wykonanych w białym marmurze. W tej liczbie oczywiście jest Matka Boska Jazłowiecka. Jego prace znajdują się obecnie w wielu miejscach – w Rzymie, Nazarecie i Wilnie. Wiele z nich znalazło się na jego ziemi rodzinnej – w Równem, Ostrogu, Żytomierzu Lwowie czy Czernihowie. W Polsce jego prace są obecne w Warszawie, na krakowskich Plantach czy katedrze Poznańskiej. O jego talencie może świadczyć fakt, że przez wiele lat był profesorem rzeźby w rzymskiej Akademii św. Łukasza. Jego twórczość o charakterze religijnym docenił również Papież Pius IX nadając mu Order św. Grzegorza Wielkiego. Twórczość artysty zalicza się do neoklasycyzmu z wątkami romantycznymi. W przypadku rzeźby portretowej jego twórczość cechuje bardzo duży realizm w odtwarzaniu wizerunku. Artysta zmarł w Rzymie 27 stycznia 1886 roku. Został pochowany na tamtejszym cmentarzu Campo Verano. O jego znaczeniu niech świadczą słowa z nekrologu publikowanego w prasie europejskiej, którego autorami są jego koledzy z Akademii: *Był w myślach i sercach dlatego, że na człowieka o podobnym charakterze, o podobnej dobroci i wielkości ducha trzeba czekać długie lata*²⁹.

²⁹ Lameński Lechosław: *Sosnowski Tomasz Oskar*; w: *Polski Słownik Biograficzny*, Instytut Historii PAN, Warszawa – Kraków 2007, Tom XL, z. 167, s. 598-601.

Lekarz, misjonarz, pasterz, arcybiskup

Henryk Hoser (27 listopada 1942 – 13 sierpnia 2021). Lekarz, zakonnik, misjonarz, watykański dyplomata. Jego życie było niezwykle i fascynujące. Obfitowało w wiele niespodziewanych zakrętów życiowych, ale konsekwentnie i z rozmysłem realizowanych w przestrzeni wielu lat.

Urodzony w Warszawie, jedynie z opowieści rodzinnych poznał gehennę totalitarnego ludobójstwa. Zdawałoby się, że uwłaczające godności ludzkiej niemieckie zbrodnie na zawsze będą zapamiętane i odstręczą inne narody od podobnych czynów.

Wywodził się ze znanej rodziny warszawskich ogrodników, hodowców wielu odmian roślin. Rodzina pochodziła się z Augsburga, gdzie kroniki już w XV wieku notują patrycjuszki o tym nazwisku. Przedstawiciel jednej z gałęzi rodu przeniósł się w XIX wieku do Czech, a stamtąd pradziadek Arcybiskupa trafił do Polski.

Piotr Hoser, zwany pierwszym – urodził się w Svojeku (17 listopada 1817) a zmarł w Warszawie (27 stycznia 1904) – praktykował w młodości, jako ogrodnik i hodowca roślin, u rodziny Kińskich, zakładając też ogrody w Wiedniu i Pradze. Michał Bończa-Bujewicz zaprosił go do współpracy przy zakładanym Ogrodzie Saskim i ściągnął go do Warszawy w roku 1846. Niemiecki ogrodnik był głównym realizatorem koncepcji założenia tego ogrodu oraz wiodącym plantatorem roślin sadzonych w ogrodzie. Założył w tym celu szklarnię, jedną z pierwszych w Warszawie¹. Protoplasta polskiego rodu w dwa lata po przybycie do stolicy założył rodzinę. Żona, podobnie jak on, była luteranką. Mieli dziewięcioro dzieci. Ich syn, Piotr Ferdynand Hoser (ur. w Warszawie 22 sierpnia 1875 – zm. w Żbikowie 4 stycznia 1939), zwany Piotrem drugim, był nie tylko ogrodnikiem i hodowcą roślin, lecz między innymi jednym z pierwszych uczonych zajmujących się pomologią, nauką o budowie, pochodzeniu i pokrewieństwie oraz wyodrębnianiu wła-

¹ E. Jankowski, *Wspomnienia ogrodnika*, Warszawa 1972, passim.

ściwych cech drzew owocowych i krzewów². Pierwszy Ogród Pomologiczny został założony przez Jerzego Aleksandrowicza na ówczesnym Marymoncie w roku 1864. W związku z rozbudową Cytadeli Warszawskiej przeniesiono go na teren tzw. folwarku świętokrzyskiego w kwartale ulic Nowogrodzka, Leopoldyny (teraz Emilii Plater), Hoża i Teodora (Tytusa Chałubińskiego). Działał tu od roku 1870³ do Powstania Warszawskiego. Piotr Ferdynand Hoser przyczynił się znacznie do powołania Wydziału Ogrodniczego SGGW po pierwszej wojnie światowej. Założone przez niego szkółki w Żbikowie koło Pruszkowa działają do dzisiejszego dnia⁴.

Kamienica Hoserów zbudowana w latach 1904-1905 znajduje się przy Al. Jerozolimskich 51, nieopodal wspomnianego Ogrodu Pomologicznego. Była siedzibą Zakładu Ogrodniczego Braci Hoser. Dzisiaj mieści się tu jedyny w Polsce fotoplastykon⁵.

Syn Piotra Ferdynanda – Janusz, wraz ze swoją żoną Haliną, mieszkali na ulicy Wolskiej w domu zbudowanym przez jednego z braci Hoserów – Wincentego. Janusz i Halina byli rodzicami Julii (ur. 1941) i Henryka (ur. 1942). W okresie międzywojennym zawiadywał majątkiem rodziny. Zginął tragicznie pod koniec Powstania Warszawskiego rozstrzelany na Woli⁶ przez hitlerowców.

Julia Hoser, siostra dzisiejszego arcybiskupa wspominała z uśmiechem słowa brata wypowiedziane w rodzinnym domu:

Ludzie myślą, że jak sobie odnowią naskórek na rękach, wiórkując podłogi, to są naleźcie przygotowani do świąt Bożego Narodzenia!?. Powtarzał to zdanie rytmicznie, w takt ruchów wykonywanych po parkiecie. Ze złością, bo nie znosił takich prac. Potomek Piotra Hosera, protoplasty rodu, najwyraźniej nie odziedziczył po nim cierpliwości. Za to wspólne im było widzenie świata w szerszym planie: Bożym. Rodzina Hoserów jest pośród

² S. Pieniążek, *Sadownictwo*, Warszawa 1988, s. 823; A. Rejman, *Pomologia*, Warszawa 1994, passim; A. Rejman, *Wspomnienia o moim ojcu*, „Rocznik Przemyski” 42/5 (2006) 121-124.

³ M. Gajewski, *Urządzenia komunalne Warszawy*, Warszawa 1979, s. 334; J. Zieliński, *Atlas dawnej architektury, ulic i placów Warszawy*, t. 3: *Nowogrodzka, Nowomiejska*, Warszawa 2007, s. 11.

⁴ Zob. <http://www.hoser.pl/o-nas/> (dostęp: 23.02.2020).

⁵ J. Brykczyński – M. Stopa, *Ostańce. Kamienice Warszawskie i ich mieszkańcy*, Warszawa 2011, s. 8-17; M. Leśniakowska, *Architektura w Warszawie*, Warszawa 2005, s. 88.

⁶ W. Bartoszewski, *Dni walczącej stolicy. Kronika Powstania Warszawskiego*, Warszawa 2005, passim; tenże, *Sto trumien z prochami męczenników. Wstrząsające sceny na cmentarzu wolskim*, w: *Pisma wybrane 1942-2006*, Kraków 2001, passim; P. Gursztyn, *Rzeź Woli. Zbrodnia nie rozliczona*, Warszawa 2004, passim.

słynnych polskich rodów nietypowa. Nie wstawili jej bowiem bohaterowie walczący i ginący z bronią w rękę. Nie uczeni i nie profesorowie, lecz zapaleni ogrodnicy wykonujący swą pracę: ciężko, fachowo i rzetelnie. Na fotografii przechowywanej w domu, mężczyzna o mlecznobiałych włosach, wąsach i brodzie łagodnie patrzy w dal. To Piotr Hoser, założyciel polskiej linii rodu, zwany w rodzinie Piotrem I⁷.

W innym miejscu Julia Hoser wspominała trudne dzieciństwo, jakie nastąpiło po wyzwoleniu. Mama usiłowała odbudować firmę Braci Hoserów. Kiedy już udało jej się spłacić długi kredytów przyjętych na odbudowę, firmę ogrodniczą przejęło państwo.

W tym czasie, gdy Halina Hoser zmagiała się z problemami firmy, Julia i Henryk przez cztery lata, od 1946 r. mieszkali u babci, w miejscowości Kawcze pod Śremem. – Każdej wiosny Warta wylewała tak, że było widać tylko czubki drzew. Co niedziela ciocia Urszula wsadzała nas do kajaka i ruszaliśmy do kościoła. Płynąc blisko drzew, gdzie były wiry, ciocia przestrzegała: „Tylko się nie ruszajcie, bo się potopicie, a wasza mama życzy sobie, żebyście co niedziela byli na Mszy św.” – opowiada pani Julia. – Od początku mama uczyła nas, że na pierwszym miejscu w życiu ma być Pan Bóg. Potem osiedliśmy w Żbikowie, który dzisiaj jest częścią Pruszkowa, a znajduje się tu obecnie gospodarstwo ogrodnicze rodziny Hoserów. Wiosną rzeka wylewała i mama, brodząc po kolana w wodzie, też przenosiła nas przez zalaną łąkę do kościoła – wspomina pani Julia⁸.

Halina Hoser miała niezwykle zdolności do języków obcych. Pochodząc z Chojnic wyniosła z rodzinnych okolic dobrą znajomość niemieckiego. Ponadto mówiła biegle po francusku i angielski. Nawet w łacinie pomagała synowi, ministrantowi. Jako absolwentka wyższej szkoły handlowo-ekonomicznej w Poznaniu miała potrzebne kompetencje i zdolności do prowadzenia firmy, niestety okoliczności polityczne nie pozwoliły jej mieć w tej materii sukcesu. Wychowanie w duchu religii katolickiej pomogły synowi w obraniu później stanu duchownego.

Nie było to jednak proste. Wprawdzie w młodości dużym przeżyciem był udział ministranta w prymicjach starszych kolegów u Pallotynów w Ołtarzewie, ale po maturze w Liceum Ogólnokształcącym im. Tomasza Zana w Pruszkowie, postanowił oddać się profesji lekarskiej.

⁷ A. Rybak, *Ogrodnicy, którzy wydali pasterza*, „Rzeczpospolita. Dodatek Plus Minus”, 28 czerwca 2008, <https://www.rp.pl/artykul/151606-Ogrodnicy--ktorzy-wydali-pasterza.html?template=restricted> (dostęp: 23.02.2020).

⁸ I. Świerdzewska, *Misjonarz na Pradze*, „Idziemy” 22 (2008).

Na maturę, jako przedmiot dodatkowy wybrał łacinę, której uczył się od mamy i jak sam mówił „na kompletach”. – Zdał z wynikiem bardzo dobrym. Był bardzo zdolny, ale mniej pracowity niż ja. Piątkę miał zawsze z języka polskiego, który bardzo lubił – opowiada Julia Hoser. Przez ostatnie pół roku dojeżdżał z Warszawy, gdzie rodzina wyprowadziła się do mieszkania w bloku. Jak sam później powiedział, o wyborze medycyny zdecydowała lektura książki Maxenca van der Meerche’a „Ciała i dusze” oraz wizyty w ich domu znajomego studenta medycyny⁹.

Studia na warszawskiej Akademii Medycznej należały do ważniejszych okresów w Jego życiu. Wśród kadry zapamiętany został jako sumienny i wybitnie zdolny student. Powierzono mu więc na ostatnich latach zajęcia z młodszymi kolegami. Był niezwykle aktywny. Organizował studenckie imprezy w Akademickim Związku Sportowym, był zapalonym pływakiem i żeglarzem. W studenckiej bazie AZS w Giżycku jeszcze przez wiele następujących lat wspomniano jego zdolności organizacyjne oraz imprezy rozrywkowe przy ognisku, śpiewane pieśni patriotyczne i żeglarskie szanty. Ciesząc się wielkim autorytetem wśród kolegów wybrany został na uczelnianego przewodniczącego Sądu Koleżeńskiego, aktywny był też w ramach ZSP. Po ukończeniu w 1966 roku studiów pozostał na uczelni pracując jako asystent w Zakładzie Anatomii AM. Po dwóch latach pracy w Warszawie wyjechał na Dolny Śląsk, obejmując posadę internisty w szpitalu w Ziębiacach.

Proponowano mu później pracę w Zakładzie Hematologii związaną nawet ze stażem za granicą, ale było to już w okresie, kiedy zdecydował się wstąpić do stanu duchownego. Nowicjat odbywał w Ząbkowicach Śląskich, a seminarium duchowne ukończył w Ołtarzewie. Był studentem nieco starszym od kolegów, zdobył już jakieś doświadczenie życiowe, ale w opinii przełożonych nie wykazywał wyższości czy cech zwanych zarozumiałstwem. Takiego zapamiętał go prof. Alojzy Orszulik SAC, późniejszy biskup. Wiele lat później Henryk Hoser, już jako arcybiskup, wygłosił homilię na uroczystości 60-lecia kapłaństwa swojego profesora (22 czerwca 2017)¹⁰.

W seminarium założył Koło Misyjne, interesując się już wtedy pomocą wiernym w odległych krajach. Niemal natychmiast po święceniach kapłańskich oraz po prymicjach w 1974 roku, wysłano go do Paryża, gdzie szlifował język francuski oraz gdzie kończył kurs medycyny tropikalnej. Praktykował też w szpitalu Claude Barnard. Rok później był już w Rwandzie, gdzie od kilku lat zorganizowana była placówka misyjna Pallotynów.

⁹ *Tamże*.

¹⁰ M. Czekalska, BP Orszulik: *Bóg jest dla mnie łaskawy*, Portal Łowicz24.eu, zob. <https://lowicz24.eu/artukul/bp-orszulik-bog-jest/257743> (dostęp: 23.02.2020).

Pobyt w Rwandzie (1975-1996) był wielkim wyzwaniem dla Kapłana. Wyzwaniem i wielką ofiarą.

Zaczął jako prosty duszpasterz-stażysta w Kigali. Był jednocześnie lekarzem w szpitalu rejonowym w Kabgayi i w szpitalu uniwersyteckim w Butare w Rwandzie (1976-1977) duszpasterzem i dyrektorem Centrum Zdrowia Gikondo w Kigali (1977-1996). Z czasem został przełożonym Delegatury Misyjnej Księży Pallotynów w Rwandzie (1981-1988) i pierwszym superiorem (przełożonym) nowoutworzonej regii¹¹, obejmującej Rwandę, Zair i Belgię (1988-1991). Przewodniczący Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonnych w Rwandzie i przewodniczący Biura Agregowanych Formacji Medycznych w Rwandzie. Założyciel i przez 15 lat dyrektor Rwandyjskiej Akcji Rodzinnej, upowszechniającej naturalne metody planowania rodziny. Ekspert na Synodzie Specjalnym dla Afryki, w dziedzinie rozwoju i problemów rodziny (od 1994); wizytator apostolski (jako regent nuncjatury w Kigali) w Rwandzie i krajach ościennych (1994-1996); wizytator apostolski Wyższych Seminariów Duchownych w Togo (1996) i w Beninie (1997).

Mówił ks. Stanisław Urbaniak, pallotyn pracujący w Kongo:

Przez lata abp Hoser był moim przełożonym. Jego największe dzieło „Rodzina małym Kościołem” realizowane jest we wszystkich 9 diecezjach Rwandy do dziś. W 1980 roku przyjechałem do Rwandy. Ksiądz Henryk skierował mnie do prowadzenia parafii w Ruan-go. Był orędownikiem Bożego Miłosierdzia. W parafii powstało sanktuarium z Centrum Pojednania pod wezwaniem Jezusa Miłosiernego. Powstała kaplica, gdzie trwa całodobowa Adoracja Najświętszego Sakramentu. Dokonuje się tam wiele uzdrowień. Rozwój misji w Afryce w Rwandzie i Kongo dokonał się właśnie za czasów ks. Hosera.

Do dzisiaj jest tam bardzo mile wspominany (...). W 1990 r. odwiedził Rwandę Jan Paweł II. Działo tam już 8 zgromadzeń zakonnych. Papież zapytał podczas spotkania z nami w nuncjaturze: „A który to jest Hoser?”. Tak rozpoczął się osobisty kontakt z Ojcem Świętym. Na misjach przyszedł arcybiskup służył też, jako lekarz. Uczył rodziny naturalnych metod rozpoznawania płodności. W Kigali ks. Hoser założył Centrum Zdrowia Gikondo i ośrodek monitoringu AIDS. W 1994 r. sytuacja w Rwandzie stała się skrajnie niebezpieczna. Wybuchła wojna między plemionami Hutu i Tutsi. Rwandę musiał opuścić nuncjusz apostolski, trzech biskupów zamordowano, jeden wyjechał do Kongo, skąd już nie mógł wrócić. Zniszczono kościelną drukarnię. Ksiądz Hoser, jako wizytator apostolski czuwał nad diecezjami i pomagał na nowo organizować pracę duszpasterską. – Wystosował list do władz, napominając, że tak nie można się obchodzić z ludnością¹².

¹¹ Z. Judycki, *Polscy duchowni w świecie*, t. 1, Kielce 2008, s. 474.

¹² I. Świerdzewska, *Misjonarz na Pradze...*

Wielkie, nieszczęśliwe wydarzenia, nazwane niebawem ludobójstwem, rozpoczęły się 6 kwietnia 1994 w Kigali po zestrzeleniu samolotu, w którym podróżowali prezydent Rwandy Juvénal Habyariman oraz prezydent Burundi Cyprien Ntaryamira. Dyktator Rwandy pochodził z plemienia Hutu. Prawdopodobnymi zamachowcami byli członkowie gwardii prezydenckiej, też z Hutu. Ale odpowiedzialnością obarczono opozycję z plemienia Tutsi. Rozpoczęła się masakra ludności na niebywałą skalę. Dzień po zamachu na samolot prezydenta zamordowano panią premier Rwandy Agathe Uwilingiyimana, wraz z jej rodziną i kilkunastoma żołnierzami belgijskimi z ochrony. Rozpoczęła się rebelia, która pochłonęła ponad milion ofiar. Z chwilą zakończenia rzezi ponad 2 miliony członków plemienia Hutu, w obawie przed represjami, opuściło swe domy. Stało się to przyczyną kolejnych wojen domowych w Kongu i Burundi. Walki stały się przyczyną śmierci ponad 5 milionów ludzi. Zakończone zostały dopiero w 2003 roku. Ale konflikt trwał nadal i wygasł dopiero w 2013 roku¹³.

Aleksandra Spsychalska w artykule *Kościół wobec Ludobójstwa Rwandyjskiego* stwierdziła:

Ofiarami byli głównie cywile, także kobiety i dzieci. Genocyd miał bowiem charakter ogólnospołeczny – sąsiad zabijał sąsiada, nauczyciel podopiecznych, a mężowie mordowali swoje żony. Machina zbrodni uruchomiona przez wieloletnią propagandę nienawiści zaowocowała przerażającymi mordami, niewyobrażalnym okrucieństwem i zatrważającą liczbą ofiar¹⁴.

Przeżycia z Rwandy pozostały zapewne na trwale w pamięci i psychice ks. Henryka Hosera.

Po wykonaniu tej misji został skierowany do Centre du Dialogue w Montmorency pod Paryżem. W znanym ośrodku polonijnym od wielu lat spotykali się luminarze polskiej kultury, sztuki, dziennikarze, księża, studenci.

¹³ J. Pałyga, *Rwanda. Czas apokalipsy, czas nadziei*, Ząbki 1992; I. Ilibagiza – S. Erwinmm, *Ocalona aby mówić*, Ząbki 2007; A. Kayitesi, *Jeszcze żyjemy*, Warszawa 2007; P. Rusesabagina, *Zwykły człowiek*, Ząbki 2008; J. Hatzfeld, *Strategia antylop*, tł. J. Giszczak, Wołowiec 2009; tenże, *Nagość życia. Opowieści z bagien Rwandy*, Wołowiec 2011; tenże, *Sezon maczet*, Wołowiec 2012; R. Reverien, *Ocalony. Ludobójstwo w Rwandzie*, Warszawa 2009; W. Tochman, *Dzisiaj narysujemy śmierć*, Wołowiec 2020.

¹⁴ A. Spsychalska, *Mechanizmy zbrodni ludobójstwa na przykładzie Rwandy*, Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012, http://www.repozytorium.uni.wroc.pl/Content/41106/08_Aleksandra_Spsychalska.pdf (dostęp: 23.02.2022); tenże, *Kościół wobec Ludobójstwa Rwandyjskiego*, „Studia Erasmiانا Vratislaviensia” 7 (2013) 259-279.

Ksiądz Hoser powołał do życia Centrum Jana Pawła II, miejsce spotkań studentów z całego świata. Zajmował się też inkulturacją, czyli dziedziną teologii wykorzystującą głoszenie ewangelii przedstawicielom różnych kultur, z możliwością wykorzystywania języka i kultury różnych narodów.

Już w 1996 roku, tuż po powrocie z Afryki, został przełożonym pallotyńskiej regii Miłosierdzia Bożego Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego we Francji i był jej superiorem do 2003 roku. Był też członkiem założycielem Afrykańskiej Federacji Akcji Rodzinnej (FAAF), przewodniczącym Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonnych (oraz Komisji Misyjnej) we Francji, superiorem Międzynarodowej Federacji Akcji Rodzinnej (FIDAF).

Na podstawie dekretu papieskiego był wizytatorem seminariów duchownych w Europie, a od 2004 roku był przełożonym prokury misyjnej w Brukseli i oficjalnym duszpasterzem Unii Europejskiej. W roku 2005 został przewodniczącym Papieskich Dzieł Misyjnych w Watykanie i sekretarzem Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów. W marcu 2005 r. został mianowany przez Jana Pawła II biskupem, wyniesiony został jednocześnie do godności arcybiskupa tytularnego Tepelte. Sakrę przyjął w Rzymie podczas uroczystości św. Józefa patrona Kościoła z rąk kard. Crescenzo Sepe (współkonsekrującymi byli abp Stanisław Dziwisz i abp Thaddée Ntihinyurwa). Jego dewizą stały się słowa z *Listu św. Jana*: „Deus est maior” – ‘Bóg jest większy’. Ks. Henryk Hoser był pierwszym polskim pallotynem, który został podniesiony do godności arcybiskupa. 24 maja 2008 r. papież Benedykt XVI mianował go biskupem warszawsko-praskim. Diecezję objął 28 czerwca 2008 roku. W Episkopacie pełnił funkcję przewodniczącego Zespołu Ekspertów ds. Bioetycznych Komisji Episkopatu Polski, był też członkiem Komisji Duszpasterstwa i Rady ds. Rodziny KEP¹⁵, a od 4 lipca 2009 r. – konsultorem Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów. W tym samym roku Benedykt XVI mianował Księdza Arcybiskupa uczestnikiem zgromadzenia specjalnego II Synodu dla Afryki.

W 2011 r. konsekrował biskupa pomocniczego warszawsko-praskiego Marka Solarczyka. Ponadto był współkonsekratorem podczas sakry nuncjuszy apostolskich w krajach afrykańskich: George’a Antonysamy’ego (2005) i Michaela Blume’a (2005), a także arcybiskupa metropolity białostockiego Tadeusza Wojdy (2017).

W 2017 r. na zlecenie papieża Franciszka udał się do Medziugorie w charakterze specjalnego wysłannika Stolicy Apostolskiej w celu rozpoznania sytuacji duszpasterskiej i potrzeb pielgrzymów, a także wskazania ewen-

¹⁵ <https://diecezja.waw.pl/1200> (dostęp: 23.02.2022).

tualnych inicjatyw duszpasterskich do podjęcia w przyszłości. Od 31 maja 2018 był wizytatorem dla parafii w Medziugorie¹⁶.

Abp Henryk Hoser był biskupem diecezji warszawsko-praskiej w latach 2008-2017, potem już jako biskup senior, nadal aktywnie włączał się w pracę duszpasterską. 20 lutego 2020 r. otrzymał prestiżową nagrodę im. Biskupa Romana Andrzejewskiego za rok 2019.

W komunikacie KAI czytamy:

Wyróżnienie Fundacji „Solidarna Wieś”, przyznawane za zasługi dla polskiej wsi, wręczono w Sekretariacie Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie. W uroczystej gali wzięli udział reprezentanci Kościoła m.in. metropolita warszawski kard. Kazimierz Nycz i nuncjusz apostolski w Polsce Salvatore Pennacchio, a także laureaci poprzednich edycji Nagrody, przedstawiciele świata polityki i mediów oraz rodzina laureata¹⁷.

Laudację wygłosił Piotr Otrębski z Radia Warszawa, który podkreślił, że jako dziennikarz odbył wiele rozmów z nagrodzonym i z atencją wsłuchiwał się w jego historie rodzinne. – Arcybiskup Henryk jest reprezentantem czwartej generacji warszawskich Hoserów, słynnych i zasłużonych ogrodników. Cebula Wolska, Marchew Lenka, Rabarbar Wczesny Hoser – oto tylko część plonów założonej w połowie XIX wieku w Warszawie firmy ogrodniczej Bracia Hoser, specjalizującej się w hodowli warzyw, owoców, kwiatów oraz drzew. Zaakcentował, że ogród Hoserów z willą był w sierpniu 1944 r. punktem zaopatrzenia dla oddziałów AK. Po wojnie odkopano na jego terenie dokumenty i broń, której powstańcy nie zdołali wykorzystać. – Hoser to zatem niezłomność. Hoser to tradycja. Hoser to marka – podsumował.

Po oficjalnym wręczeniu Nagrody, głos zabrał również kard. Kazimierz Nycz, który wymienił szereg zasług laureata, podkreślając, że istota nagrody przenika i przesywa wszystkie obszary jego życia – okres rodzinny, wojenny, czas formacji, czas pracy, jako lekarz, ćwierć wieku pracy misyjnej na terenach afrykańskich, praca dla Kościoła powszechnego, a także rola wizytatora Medjugorie. – Wszystkie te wymiary łączą się w bogactwo życia i działalności laureata. Księżę biskupie, drogi przyjacielu, gratuluje. Za tę i za wszystkie inne nagrody, na pewno na nie zasługujesz – stwierdził metropolita warszawski¹⁸.

¹⁶ <https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2019-04/wywiad-z-abp-henrykiem-hose-rem.html> (dostęp: 23.02.2022).

¹⁷ <https://ekai.pl/abp-hoser-otrzymal-nagrode-im-ks-bp-romana-andrzejewskiego-za-rok-2019/> (dostęp: 23.02.2022).

¹⁸ *Tamże*; zob. też J. Jureczko-Wilk, *Z rodu ogrodników*, [Warszawski] „Gość Niedzielny”,

Arcybiskup Henryk Hoser zmarł 13 sierpnia 2021 roku w warszawskim szpitalu. Został pochowany 20 sierpnia w krypcie bazyliki katedralnej świętych Michała Archanioła i Floriana Męczennika. Kard. Kazimierz Nycz metropolita warszawski, który przewodniczył mszy św. stwierdził między innymi:

Dziękujemy za pasterza dobrego, za biskupa tej diecezji, za wieloletniego misjonarza, człowieka pracującego w Stolicy Apostolskiej, przede wszystkim dobrego człowieka i dziękując wypraszamy Boże Miłosierdzie¹⁹.

W uroczystości uczestniczyła przyjaciółka zmarłego, więźniarka Pawiaka i Ravensbrück – Wanda Półtawska. Liturgię pogrzebową koncelebrowało kilkudziesięciu biskupów, m.in. przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski abp Stanisław Gądecki, prymas Polski abp Wojciech Polak i sekretarz generalny Konferencji Episkopatu Polski bp Artur Miziński, a także były ordynariusz warszawsko-praski abp Sławoj Leszek Głódź oraz goście z zagranicy: arcybiskup koadiutor Sarajewa Tomo Vukšić i franciszkanie z parafii w Medjugorje. W uroczystościach wzięli też udział przedstawiciele władz państwowych, parlamentarnych, samorządowych i środowiska medycznego, z którym zmarły był blisko związany.

Cały katolicki świat modlił się w Jego intencji. 26 sierpnia 2021 r. uroczystej Mszy świętej przewodniczył w Medjugorje – miejscowości związanej z arcybiskupem, gdzie przebywał jako specjalny legat papieski – nuncjusz apostolski w Bośni i Hercegowinie abp Luigi Pezzuto. Wraz z dyplomata papieskim liturgię koncelebrowali kard. Vinko Puljić z Sarajewa, miejscowy biskup mostarsko-duvański Petar Palić, dwaj inni biskupi i 95 kapłanów z Bośni i Hercegowiny, Chorwacji i innych krajów. Przybyło wielu wiernych zarówno tamtejszych parafian, jak i pielgrzymów. Wszyscy oni – czytamy w mediach społecznościowych – dziękowali Bogu za polskiego arcybiskupa, który od 2017 wiele uczynił dla Medjugorje i tamtejszych objawień. Witając wszystkich obecnych przełożony hercegowińskiej prowincji franciszkanów o. Miljenko Šteko zwrócił uwagę, że abp Hoser:

Pełen doświadczenia życiowego i zawodowego, przybył do Medjugorja i stał się jednym z nas. Ze swoim łagodnym uśmiechem i zdecydowaniem człowieka, który wie, po co tu się znalazł, niezmiernie oddany Matce Bożej, był dla nas bezpieczną przystanią po tak wielu latach niepewności. Był wyciągniętą ręką Ojca Świętego Franciszka ku Medjugorju.

nr 9 z 1 marca 2020, s. 1.

¹⁹ Cytat zanotowany podczas uroczystości.

Stanisław Tasiemki OP na portalu Vatican News zamieścił obszerny artykuł, z cytowanymi wypowiedziami polskich duchownych:

Biskup Romuald Kamiński, następca abp. Hosera w diecezji warszawsko-praskiej, podkreślił szczególną troskę swego poprzednika o misję, duszpasterstwo rodzin i obronę życia. Wskazał także na bogatą osobowość zmarłego hierarchy. „Był człowiekiem o nieprzeciętnej indywidualności, delikatnym, ciepłym, o ogromnej kulturze bycia, doświadczonym życiem w świecie, ale także znającym znakomicie sprawy Kościoła i oddanym swoje misji, swemu powołaniu” – powiedział bp Romuald Kamiński.

„Dla swych zakonnych współbraci abp Henryk Hoser był wielkim autorytetem” – podkreśla z kolei przełożony warszawskiej prowincji pallotyńów, ks. Zenon Hanas. „Tracimy człowieka, który bardzo wiernie, autentycznie żył naszym pallotyńskim charyzmatem. Bardzo często w swoich misjach, które podejmował w różnych zakątkach świata, powtarzał nam pallotyńom, że nasz charyzmat można realizować na różne sposoby: będąc misjonarzem, lekarzem czy biskupem posłanym przez Papieża w różne zakątki świata” – powiedział ks. Hanas²⁰.

Marszałek Adam Struzik w liście pożegnalnym napisał w mediach społecznościowych:

Abp Henryk Hoser SAC – lekarz, misjonarz, pierwszy polski pallotyn wyniesiony do godności arcybiskupa. Postać nietuzinkowa, z ogromną wiedzą i charyzmą. Przez wiele lat pracowaliśmy można powiedzieć po sąsiedzku. Bardzo dobrze wspominam ten czas, gdy był ordynariuszem diecezji warszawsko-praskiej. Wiele razy rozmawialiśmy, spotykaliśmy się, wymienialiśmy opiniami. Tematów nie brakowało, w końcu obaj byliśmy lekarzami. Z ogromnym smutkiem przyjąłem informację o Jego śmierci. Dziś w Bazylice Katedralnej św. Michała i Floriana pożegnałem Jego Ekscelencję. Na zawsze zostanie w mojej pamięci²¹.

²⁰ <https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2021-08/abp-hoser-wiernie-zyl-pallotyńskim-charyzmatem.html> (dostęp: 23.02.2022).

²¹ Cyt. za kwartalnikiem „Niepodległość i Pamięć” 27/3 (2021) 241.

Post Scriptum

O intelektualnej i duchowej doniosłości przyjaźni

Przyjaźń między ludźmi, których łączy wspólne dążenie do poznania prawdy, w kontekście postawy i myśli Jana Pawła II – zwłaszcza jego ekumenicznego przesłania – stanowi jedno z zagadnień o zasadniczym znaczeniu. Przyjaźń jest bowiem relacją niezbędną dla prawidłowego uformowania sfery intelektualnej i duchowej człowieka, dla kształtowania ludzkiej egzystencji otwartej na poznanie prawdy i jedność między ludźmi. Przyjaźń nie jest czymś tylko dodatkowym, jakimś ekskluzywnym naddatkiem.

W encyklice *Fides et ratio*, dotyczącej relacji między wiarą a rozumem, Jan Paweł II zwraca uwagę na rangę przyjaźni: „także rozum potrzebuje oprzeć się w swoich poszukiwaniach na ufnym dialogu i szczerzej przyjaźni. Klimat podejrzliwości i nieufności, towarzyszący czasem poszukiwaniom spekulatywnym, jest niezgodny z nauczaniem starożytnych filozofów, według których przyjaźń to jedna z relacji najbardziej sprzyjających zdrowej refleksji filozoficznej”. Zaufanie, przyjaźń i dialog służący poznawaniu prawdy ściśle wiążą się z sobą. Jeśli nie kultywuje się cnoty przyjaźni, to relacje międzyludzkie stają się chore, ludzie ulegają destrukcyjnej obsesji podejrzliwości. Jeśli nie ma wokół przyjaciół, to inni jawią się przede wszystkim jako podstępni wrogowie, których trzeba kontrolować i zwalczać. Papież promując praktykowanie przyjaźni, powołuje się na przesłanie klasycznej filozofii, która zaleca postawę przyjaźni, wykazując jej walory w sferze intelektualnej i duchowej. Jan Paweł II własną postawą zaświadcza, jak powinno się umacniać zaufanie, przyjaźń i dialog w relacjach z ludźmi, z którymi wspólnie dąży się do poznania prawdy.

Intelektualne i duchowe przyjaźnie między wybitnymi postaciami ze świata filozofii, bądź świata religii, częstokroć uważa się za jedno ze znamion ich duchowej i intelektualnej wielkości. Przyjacielskie związki między nimi, przejawiające się na różnych polach ich aktywności, bywają obierane za przedmiot badań – i więcej nawet: intelektualnej fascynacji, zwłaszcza, jeśli o obu badanych osobach można stwierdzić, że są „olbrzymami, na których ramionach

się wspieramy, aby widzieć dalej i więcej”. Analiza ideowych i biograficznych więzi między tymi, których uważa się za „arystokratów ducha” i nauczycieli kolejnych pokoleń, pozwala lepiej rozumieć subtelne relacje tworzące nić ciągłości w zmieniającej się kulturze; pozwala dotrzeć do źródeł ożywczych poruszeń w kulturze i zrozumieć ich dynamikę. Studium takich przyjaźni może rozświetlić okoliczności, w których kształtowały się – często w zwyczajnych międzyludzkich związkach – wartości uznawane dziś za konstytuujące wielką tradycję. Poznając dzieje przyjaźni, spłaty biografii i aktywności intelektualnej osób o znamienitych dokonaniach w życiu filozoficznym i religijnym swej epoki, kształtuje się zarazem własną kulturę intelektualną i duchową.

Jednym ze świadectw przyjaźni w sferze intelektualnej i duchowej są wieloletnie relacje Jana Pawła II ze Stefanem Swieżawskim (1907-2004), który kierował się zasadą, że miłość Kościoła musi być zawsze zespolona z troską o prawdę. Profesor Swieżawski był w 1953 r. recenzentem rozprawy habilitacyjnej ks. dr. Karola Wojtyły na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego i przyczynił się do jego zatrudnienia na KUL-u. Te fakty, z początków ich znajomości i przyjaźni, Jan Paweł II publicznie przypominał.

Swieżawski tak oto przybliży klimat tamtych czasów: „Któregoś wrześniowego dnia 1954 roku postanowiliśmy odbyć w trójkę (Ksiądz Wojtyła, moja żona i ja) całodzienną wędrowkę pieszą szczytem Gorców, rozpoczynając marsz w Dębnie (gdzie Ksiądz Wojtyła odprawił o godzinie piątej rano Mszę Świętą w słynnym drewnianym kościele), a kończąc go w Czorsztynie. Na tej wycieczce [...] odbyliśmy jedną z najbardziej zasadniczych rozmów o sytuacji filozofii i teologii w Polsce. [...] namawiałem gorąco Księdza Wojtyłę, by zechciał poświęcić KUL-owi swe zdolności i swój zapał szukania i podawania innym prawdy”.

W 1961 roku przeszli na „ty”. Często razem odbywali podróże z Krakowa – gdzie mieszkali – do Lublina, prowadząc długie rozmowy. Swieżawski, uczestnicząc jako świecki audytor w II Soborze Watykańskim, współpracował z abp. Wojtyłą przy redagowaniu Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”. Kardynał Wojtyła zapraszał prof. Swieżawskiego do pracy w gremiach kościelnych przyswajających soborowe nauczanie w Polsce. Świadectwem dziejów ich przyjaźni jest korespondencja, opublikowana w zbiorze zatytułowanym „Pełny wymiar. Listy przyjaciół”. Do jej lektury warto zachęcić, przytaczając niektóre fragmenty. W liście datowanym 3 X 1990, Swieżawski pisze: „Bardzo nam Drogi Ojczy Świąty, Kochany Karolu, [...]. Nie mogę jak za dawnych lat, przy okazji bytności na Franciszkańskiej, wypowiedzieć, co leży na sercu [...]. Korzystam więc z okazji zbliżającego się dnia

Karola i przesyłając od nas obojga najgorętsze życzenia [...], postaram się w tym liście wypowiedzieć możliwie zwięźle to, co wydaje mi się szczególnie ważne, a nawet groźne. [...] Ogólnie chodzi o sprzeniewierzenia wytycznym ostatniego Soboru – głównie w Polsce (bo tę sytuację znam najlepiej), ale także i poza naszym krajem”. W dalszej części listu przedstawione są niedomagania życia religijnego i kościelnego; są one też rozpatrywane w innych listach. W odpowiedzi Jan Paweł II napisał: „Czcigodny i Drogi Stefanie, Profesorze, Jubilacie i Przyjacielu! Bóg zapłać za list z 3 bm. i życzenia w nim zawarte. Bardziej jeszcze od życzeń, zawarty w nim jest »rachunek sumienia« Kościoła (i społeczeństwa) posoborowego AD 1990. Będę się starał, aby ten »rachunek sumienia« dotarł do »adresatów« (myślę bowiem, że odnosi się on przede wszystkim do adresatów!)”. Ustosunkowując się do treści kolejnego – posiadającego krytyczne akcenty – listu, Papież (17 XI 1991) odpowiadał Świeżawskiemu: „Czcigodny i Drogi Stefanie! Jakże ucieszyłem się listem – nie tylko dlatego, że imiennowy, ale dlatego przede wszystkim, że równocześnie taki »problemowy«. Z pewnością żyjemy w okresie, który jest czasem nowej troski o Polskę i o Kościół. [...] przed sobą mamy nowe wyzwanie. [...] Bardzo dziękuję za tom »W nowej rzeczywistości (1945–1965)«. Cieszę się na tę lekturę [...]. Wraz z tym okresem bowiem wchodzimy w czas naszego »spotkania filozoficznego«, któremu tyle zawdzięczam. Serdecznie pozdrawiam Małżonkę i całą Rodzinę (kilkupokoleniową)”.

Przyjaźń pozwala rozmawiać wprost – w prawdzie – i z życzliwością o sprawach trudnych. Wspomnienia dawnych spotkań i wzajemna wdzięczność za udzielane sobie wsparcie, przeplatają się z otwartą dyskusją o aktualnych problemach. Przyjaźń była dla Jana Pawła II jednym z podstawowych relacji międzyludzkich, dzięki której można urzeczywistniać istotne wartości intelektualne i duchowe. Poznając dzieje przyjaźni Jana Pawła II, lepiej można zatem rozumieć jego postawę i również przesłanie ekumeniczne wpływające z jego pontyfikatu.

Jubileusze uczonych i dedykowane im jubileuszowe księgi to również świadectwa przyjaźni, która w szczególności emanuje w wymiarze kultury duchowej i aktywności intelektualnej. Niechaj więc ten jubileusz i ta jubileuszowa księga, dedykowana Profesorowi Henrykowi, także świadczą o przyjaźni, która twórczo – jako moc sprawcza – przenika się z różnymi postaciami kultury duchowej i aktywności intelektualnej.

Realizacja poligraficzna:
Fundacja Dialogu Kultur i Religii

Redaktor prowadzący
Bartłomiej Sokolowski

Organizacja produkcji
Maciej Jakubowski

Promocja
Dorota Panowek

Fotoskład i łamanie
Krzysztof Woźniak

Publikacja dofinansowana przez **Polską Fundację Narodową**

ISBN 978-83-66640-72-6

Wydawnictwo Muzeum Niepodległości
(identyfikator wydawnictwa naukowego 42-700)

al. Solidarności 62, 00-240 Warszawa

wydawnictwo@muzn.pl

tel. 22 826 90 91 w. 41