

STUDIA EŁCKIE

18 (2016) nr 4



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum
Ełk 2016

RADA NAUKOWA

Sixto J. Castro (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Robert A. Delfino (St. John's University, NY, USA), Urbano Ferrer (Universidad de Murcia, Hiszpania), Jeanette V. Loanzon (University of Santo Tomas, Manila, Filipiny), Eduardo Ortiz (Universidad Católica Andrés Bello w Caracas, Wenezuela), Pablo Pérez López (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Peter A. Redpath (Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA), Monika Przybysz (UKSW), ks. Jan Walkusz (KUL)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny: ks. Tomasz Kopiczko (WSD w Ełku)

Sekretarz Redakcji: ks. Marcin Sieńkowski (WSD w Ełku)
ks. Ryszard Sawicki (WSD w Ełku)

Redaktorzy tematyczni:

EDUKACJA: Ryszard Skawiński (WSG w Bydgoszczy)

FILOZOFIA: ks. Antoni Skowroński (WSD w Ełku)

HISTORIA: Marcin Radziłowicz

LITERATUROZNAWSTWO: ks. Jerzy Sikora (UKSW)

NAUKI O MEDIACH: Jacek Janusz Mrozek (UWM)

NAUKI TEOLOGICZNE: ks. Andrzej Jaśko (WSD w Ełku)

PRAWO I PRAWO KANONICZNE: ks. Roman Szewczyk (UWM)

Redaktorzy językowi:

JĘZYK ANGIELSKI: Daniel P. Thero (Rensselaer Polytechnic Institute, USA)

JĘZYK HISPANISKI: Francisco Manuel Villalba Lucas (Murcia, Hiszpania)

JĘZYK NIEMIECKI: Katharina Westerhorstmann (Universität Freiburg, Niemcy)

JĘZYK POLSKI: Ryszard Skawiński (WSG w Bydgoszczy)

Redaktor statystyczny: ks. Arkadiusz Orzeł

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne „Adalbertinum”, Ełk 2016

p-ISSN 1896-6896 e-ISSN 2353-1274

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół Redakcyjny

Adres: 19-300 Ełk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/18-2016-nr-4>)

SPIS TREŚCI

od Redakcji / Editorial	325
-------------------------------	-----

EDUKACJA / EDUCATION

A. Gilewska , <i>Obraz Stanów Zjednoczonych i ich mieszkańców konstruowany przez polskie dzieci (na podstawie badań ankietowych w szkole podstawowej w Elku) / The image of the United States and its inhabitants as constructed by young Poles (based on the surveys conducted in a primary school in Elk)</i>	327
--	-----

FILOZOFIA / PHILOSOPHY

ks. S. Biały , <i>Idea zrównoważonego rozwoju w świetle zasady „złotego środka”: uwagi teoretyczne i praktyczne / The idea of sustainable development in the light of the rule of the “golden mean”: theoretical and practical remarks</i>	339
---	-----

HISTORIA / HISTORY

Ł. Faszczka , <i>Stan finansowo-majątkowy probostwa w Bargłowie Kościelnym w dobie Królestwa Polskiego / The finance and property state of the parish in Bargłów Kościelny in the era of the Polish Kingdom</i>	359
ks. A. Kopiczko , <i>Kościół i parafia we Wrzesinie w świetle protokołów powizytacyjnych z drugiej połowy XVI wieku / The church and parish in Wrzesina in the light of the post-visitation protocols from the second half the 16th century</i>	377

LITERATUROZNAWSTWO / LITERARY

K. Krysińska , <i>Kreacja Boga i jego wyznawcy w poezji Zygmunta Marka Piechockiego z tomu Moje herezje / The creation of God and his follower in Sigmund Marek Piechocki's poetry in his volume “My heresies”</i>	385
---	-----

TEOLOGIA / THEOLOGY

A. Rayzacher-Majewska , <i>Prawda i miłosierdzie w katechezie młodzieży / Truth and mercy in youth catechesis</i>	397
ks. E. Wiszowaty , <i>Dzień Pański jako determinanta przepowiadania homilijnego / Lord's Day as a determinant of preaching a homily</i>	407

ks. P. Zięba , <i>Zaangażowanie Kościoła katolickiego w pomoc ofiarom konfliktów zbrojnych (na przykładzie wsparcia rodzin na Ukrainie oraz ewakuowanych do Polski) / The involvement of the Catholic Church in providing help to the victims of armed conflicts (a case study of the support provided for families in Ukraine and those evacuated to Poland)</i>	419
--	-----

RECENZJE I OMÓWIENIA / REVIEWS AND COMMENTARIES

ks. A. Romejko : M. Miduch, <i>Biografia Ducha Świętego</i> , Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, ss. 299	431
ks. M. Sieńkowski : K. Tyszka, <i>Samotność duszy. Dziedzictwo wiary i rozumu w (po)nowoczesności</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014, ss. 280	438

„Studia Elckie” 18 (2016), nr 4

Szanowni Państwo!

W czwartym numerze kwartalnika „Studiów Elckich” znajduje się osiem tekstów naukowych z następujących dziedzin: edukacji, filozofii, historii, literaturoznawstwa i teologii. Publikujemy też recenzje dwóch książek.

Autorom, którzy przygotowali artykuły i podjęli życzliwą współpracę z Redakcją celem ich opublikowania – serdecznie dziękujemy! Czytelnikom życzymy interesującej lektury i twórczych przemyśleń.

Niniejszy numer oraz informacje o „Studiach Elckich” znajdują się na stronie internetowej: www.studielckie.pl

ks. Marcin Sieńkowski
sekretarz Redakcji „Studiów Elckich”

AGNIESZKA GILEWSKA*

OBRAZ STANÓW ZJEDNOCZONYCH I ICH MIESZKAŃCÓW KONSTRUOWANY PRZEZ POLSKIE DZIECI (NA PODSTAWIE BADAŃ ANKIETOWYCH W SZKOLE PODSTAWOWEJ W ELKU)

Wstęp

Zjawisko amerykanizacji pojawiło się z początkiem ubiegłego wieku. Percepcja Stanów Zjednoczonych poza granicami kraju była i wciąż jest ważna dla Amerykanów¹. W niniejszej pracy została podjęta próba odkrywania wpływów amerykanizacji poprzez badanie obrazu Stanów Zjednoczonych i ich mieszkańców widzianego oczami polskich dzieci. Używanym terminem będzie *amerykanizacja*, chociaż niektórzy politycy, czy socjologowie określają zachodzące współcześnie zjawiska jako nie tyle *amerykanizacja*, co *makdonaldyzacja*, czy w końcu *Disneynalizacja* świata. Terminy te można postrzegać jednak jako ściśle związane z obszarem znaczeniowym amerykanizacji.

Celem artykułu jest zobrazowanie wiedzy ankietowanych dzieci o Stanach Zjednoczonych. Praca ukaże także źródła informacji o Ameryce Północnej. Następnie omówi zjawisko fascynacji siecią restauracyjną McDonald's przy pomocy przeprowadzonych ankiet. Na wstępie omówione zostaną wybrane zagadnienia związane ze zjawiskiem amerykanizacji.

Amerykanizacja – wybrane aspekty

Bezrefleksyjne przyjmowanie wzorców, wytworów (w tym kultury) amerykańskich – tak potocznie określa się zjawisko amerykanizacji. Czy mamy do czynienia z amerykanizacją czy globalizacją? Pojęcia te należy odróżniać. Glo-

* mgr Agnieszka Gilewska – lektor języka angielskiego, studentka Interdyscyplinarnych Studiów Doktoranckich na warszawskim SWPS Uniwersytecie Humanistycznospołecznym; American studies (ścieżka „Amerykanistyka”) w ramach kierunku kulturoznawstwa; e-mail: agilewska@st.swps.edu.pl

¹ Por. M. Bayles, *Through a screen darkly. Popular culture, public diplomacy, and America's image abroad*, New Haven and London 2014, s. 233.

balizacja, chociaż często ma amerykańską twarz, nie jest jednak jednoznaczna z amerykańizacją. Globalizację należy rozumieć szerzej – to również wpływy japońskie, czy włoskie².

Do niedawna wpływy amerykańskich wzorców kulturowych na Europę, w tym oczywiście Polskę, były dość mocno widoczne. Lata '80-te i '90-te obfitowały w naszej ojczyźnie w wiele filmów ukazujących bogaty styl życia, fascynujący zwłaszcza dla osób żyjących w kraju z przeszłością komunistyczną. Należały do nich seriale telewizyjne: „Beverly Hills 90210” czy „Dynastia”. Zderzenie amerykańskiej wygody i bogatego, wystawnego życia kontrastowało z szarą, postkomunistyczną polską rzeczywistością. Jednak z biegiem lat różnica ta staje się coraz mniejsza, a Stany Zjednoczone przestają powoli jawić się jako kraj „mlekiem i miodem płynący”, „Promised land” wielkich możliwości.

Lata dziewięćdziesiąte były w naszym kraju czasem przemian, kiedy wpływy kultury amerykańskiej były bardzo silne. Jednak po roku 2004, czyli po przyłączeniu Polski do Unii Europejskiej, rozpoczęło się bardziej krytyczne spojrzenie na Stany Zjednoczone, a co za tym idzie – krytyczne podejście do amerykańizacji. Sprzyjał temu rozwój Internetu, a dostęp do różnych portali społecznościowych i źródeł internetowych spowodował czerpanie także z innych wzorców kulturowych³. Polacy zaczęli też w większym zakresie podróżować i emigrować czasowo, a tym samym poznawać świat bezpośrednio, a kraje Europy zachodniej lub Skandynawii stworzyły możliwości rajów zarobkowych. Według Anny Dzikowskiej: „(...) w ostatnich dziesięcioleciach krytyka amerykańskiej rzeczywistości i kultury wyrażana jest w coraz bardziej otwarty sposób. Sytuacja ekonomiczna USA nie zapewnia nowo przybyłym takich możliwości awansu, jakie mieli w przeszłości. Imigrantom wykonującym niskopłatne, nie wymagające kwalifikacji prace, grozi stagnacja. Najnowsze pokolenie imigrantów z Ameryki Łacińskiej najczęściej wyraża sprzeciw wobec kultu pieniądza, nieposzanowania rodziny i amoralności. Amerykanizacja jest jednak nieunikniona. Prędzej czy później, każdy kto postawi nogę w Nowym Świecie, musi zostać wchłonięty przez „wielogłowego Lewiatana”, a przynajmniej w części się zasymilować. (...) Termin „exceptionalism”, którym określa się w historiografii amerykańskiej zapatrywania na temat nadzwyczajności, wyjątkowości, a co za tym idzie wyższości tego kraju, jest tu głęboko zakorzeniony. Ponad 150 lat temu Alexis de Tocqueville tak to ujął w *Demokracji Amerykańskiej*: – W ostatnim pięćdziesięcioleciu nie szczędzono

² Por. Projektor Jagielloński 2, *Czy warto naukowo zajmować się amerykańizacją?*, 2014, <http://www.projektor.uj.edu.pl/my-i-oni/czy-warto> (dostęp: 2.07.2016). Powtarzając za Jolantą Szymkowską-Bartyzel z Uniwersytetu Jagiellońskiego, nie jesteśmy amerykańizowani, sami się amerykańizujemy, <http://www.projektor.uj.edu.pl/my-i-oni/czy-warto> (dostęp: 2.07.2016).

³ Por. tamże.

trudu, by mieszkańców Stanów Zjednoczonych przekonać o tym, że są najbardziej religijnym, najbardziej oświeconym i najbardziej wolnym ludem”⁴.

Ostatnio zmieniły się także tendencje i kierunki nauczania o Stanach Zjednoczonych zarówno na uniwersytetach światowych jak i w samych Stanach. Jak twierdzi Thomas Bender z nowojorskiego uniwersytetu, do lat 90-tych uczono w amerykańskich szkołach i uniwersytetach historii Stanów Zjednoczonych w odseparowaniu od historii reszty świata. Na zmianę wpłynął zarówno multikulturalizm jak i globalizacja. Coraz większa różnorodność klas pod względami etnicznymi i rasowymi zaczęła wpływać na zmianę kierunku nauczania, biorąc pod uwagę wiedzę o innych krajach.

Światowe uczelnie proponują nauczanie następujących przedmiotów: The Ideology of American Exceptionalism (University of Sydney), Is American Exceptionalism Exceptional? University of Luxembourg), The mythology of American exceptionalism (NY University), American exceptionalism? Race, crime and democracy in the United States (University of Oxford), American exceptionalism lecture (University of Sydney), gdzie również krytykowany jest idealistyczny obraz USA⁵. Obecnie obraz Stanów Zjednoczonych jest ukazywany zupełnie inaczej, bardziej krytycznie niż dotychczas.

Teoretyk polityki Benjamin R. Barber w swojej pracy pt. *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i połyka obywateli* postrzega McŚwiat (czyli proces globalizacji) toczący walkę z siłami dżihadu, jako miejsce, gdzie dominuje etos infantyлизmu – coraz bardziej liczą się dzieci i ich potrzeby, ponieważ one nakręcają rynek. Barber postrzega we współczesnych Stanach Zjednoczonych dominujący etos infantyлизmu: kupowanie, wydawanie oraz makdonaldyzację wyrażone przez m.in. szybkie filmy, Fast Foody, szybką muzykę, ludzi chcących tracić wagę bez ćwiczeń, uzyskiwać dyplomy bez rzetelnej nauki, studiów przez Internet. Barber nazywa Amerykę marką. A uznając Amerykę za markę, łączy ją ze stawianiem wizerunku, emocji czy uczuć wyżej niż rozumu.

Z kolei socjolog George Ritzer, ukazuje współczesny zmakdonaldyzowany świat, gdzie chociaż możemy przewidzieć określone mechanizmy napędzające rynek, to jednak określa je jako zdecydowanie dehumanizujące i zamykające konsumentów w klatkach, z których wydaje im się złudnie, że z łatwością mogą się wydostać. Ritzer wprawdzie nie wzywa do bojkotu czy rewolucji, ani nie

⁴ A. Dzikowska, *Dlaczego Ameryka wciąż jest tak wyjątkowa?*, http://www.wiadomosci24.pl/artukul/dlaczego_ameryka_wciaz_jest_tak_wyjatkowa_17094.html (dostęp: 1.07.2016).

⁵ Por. K. Armstrong, *University of Sydney professor leads American exceptionalism lecture*, “How you can claim to be the best nation in the history of the world is sort of nonsensical to me, but I’m trying to understand that idea”, O’Connor said Wednesday afternoon at “The Ideology of American Exceptionalism” lecture. “I’m seeking to sort of disprove the notion of superiority”, <http://dailycampus.com/stories/2015/10/8/university-of-sydney-professor-leads-american-exceptionalism-lecture> (dostęp: 21.09.2016).

popiera procesu makdonaldyzacji, ale pokazuje, jak można próbować na nowo zhumanizować otaczające środowisko⁶.

Jednak jest czynnik, który może być postrzegany jako pozytywny w procesie amerykanizacji. Jak pisał amerykański politolog Robert Putman, społeczny kapitalizm, mający swoje korzenie w tożsamości kulturowej oraz bonding (łączący jednych, a wyłączający innych) jak również fakt, że dzięki wspólnocie pracy obywatelskiej budowane są między ludźmi pomosty⁷.

Jednak globalizacja, jak postrzega z kolei harwardzki politolog Samuel Huntington⁸, może stanowić nowe zagrożenie narodowej tożsamości amerykańskiej dla rdzennej kultury Anglo-Protestanckiej. Czy zatem najważniejsze amerykańskie paradygmaty, wartości i ideały są widoczne, jednoznaczne i czytelne w recepcji Ameryki przez Polaków w młodszych wiekach, którzy są w znacznej mierze konsumentami tej kultury?

Aby spróbować odpowiedzieć na te pytania, w pierwszej kolejności warto zauważyć istotne znaczenie pierwszych etapów nauki w szkole podstawowej, gdzie uczniowie najpierw chętnie zaczynają uczyć się i używać języka angielskiego. Wpływa to na kształtowanie ważnych kompetencji interkulturowych, o czym pisze w swoim artykule *Dyskomfort trzeciego miejsca – trudności interkulturowe ucznia* Aleksandrowicz-Pędich określając naukę w szkole podstawowej kładzeniem podwalin pod kształtowanie wspomnianych kompetencji interkulturowych uczniów⁹. Kolejny etap nauki języka angielskiego cechuje emocjonalne, ale zarazem bardziej świadome, podejście do nauki języka obcego, gdzie zauważalne jest spore zainteresowanie innymi kulturami: brytyjską czy amerykańską. Jednak z powodu dużej liczebności uczniów w klasach, a co za tym idzie braku możliwości indywidualnej pracy z uczniem oraz nie zawsze odpowiednio dobranymi treściami w podręczniku, pojawiają się trudności interkulturowe¹⁰. Należy oprócz tego pamiętać o istniejących stereotypach w postrzeganiu innych kultur, a zaliczyć tu należy: wiedzę proceduralną (wrażliwość kulturowa, umiejętność przełamywania szablonów w myśleniu itp.), uwarunkowania osobowościowe (cechy indywidualne, wartości itp.), czy umiejętność uczenia¹¹.

W artykule tym chciałabym przyjrzeć się temu, jak dzieci w wieku szkolnym 10-12 lat z Ełku postrzegają Stany Zjednoczone oraz ich mieszkańców

⁶ Por. G. Ritzer, *McDonaldyzacja społeczeństwa*, Warszawa 1997.

⁷ Por. B. R. Barber, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i połyka obywateli*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2008, s. 506.

⁸ Por. S. Huntington, *On immigration and the American Identity*, <http://www.thoughtcast.org/podcasts/huntingtonmaster.mp3> (dostęp: 7.11.2016).

⁹ Por. L. Aleksandrowicz-Pędich, *Dyskomfort trzeciego miejsca – trudności interkulturowe ucznia*, w: *Nauka języka obcego w perspektywie ucznia*, red. H. Komorowska, Warszawa 2011, s. 291.

¹⁰ Por. tamże, s. 292.

¹¹ Por. K. Mihulka, *Rozwój kompetencji interkulturowej w warunkach szkolnych – mity a polska rzeczywistość*, Rzeszów 2012, s. 102-103.

i tym samym konstruuja obraz Ameryki. Rozumienie tego procesu jest istotne zarówno dla analizy relacji dziecka ze światem zewnętrznym, szczególnie wynikającym z mediów i innych form rozrywki, jak i dla pragmatyki pracy nauczyciela języka angielskiego, do którego zadań należy negocjowanie świata wyobrazonego, dotyczącego krajów angielskiego obszaru językowego z rzeczywistością. Ten proces mediowania dziecięcych konstrukcji i realnej wiedzy o Ameryce zachodzi na lekcjach języka angielskiego.

Ankieta: wiedza o USA

W celu zweryfikowania obrazu Stanów Zjednoczonych i ich mieszkańców zostało przeprowadzone badanie w czerwcu 2015 roku wśród uczniów z klasy VI b, Szkoły Podstawowej nr 9 w Elku.

Uczniowie wypełnili ankietę (w formie papierowej) w czasie około 20 minut. Ankiety wypełniło 19 osób, co stanowi 90% klasy. Rodzice jednej z uczennic nie wyrazili zgody na to, by córka wzięła udział w badaniu, bez podania przyczyny. Jedna osoba była nieobecna w tym czasie w szkole.

Uczniowie zdobywali wiedzę dotyczącą Stanów Zjednoczonych przez 6 lat trwania szkoły podstawowej. Ankieta sprawdzała wiedzę i percepcję dotyczącą Stanów Zjednoczonych, wynikająca nie tylko z lekcji języka angielskiego, ale ze wszystkich zajęć, jak również innych form aktywności: Internet, telewizja, rozmowy z rodzicami czy kolegami. Udzielający odpowiedzi byli w wieku 11 (jedna osoba) i 12 lat, w tym większość stanowiły dziewczęta 11, chłopcy – 8.

Ankieta sprawdzała wiedzę dotyczącą kilku obszarów związanych ze Stanami Zjednoczonymi i mieszkańcami. Pierwsza część związana była z polityką oraz władzami USA. Wszyscy uczniowie poprawnie wskazali prezydenta Stanów Zjednoczonych. Nazwę domu, w którym mieszka głowa państwa, po polsku znała większość uczniów, natomiast nazwę w języku angielskim mniej. Ustrój kraju znany jest większości uczniom. Stolica Stanów Zjednoczonych również jest znana uczniom klasy szóstej. Walutę obowiązującą w USA zna większość uczniów. Kolejna część ankiety dotyczyła kultury Stanów. Uczniowie mieli problemy z właściwym wskazaniem amerykańskich aktorów, aktorek czy ze wskazaniem miejsca, w którym powstają amerykańskie filmy.

Ankieta sprawdzała również obraz Amerykanów jak narodu wierzącego w Boga, zadając pytania dotyczące uczęszczania do kościoła oraz podejścia do wiary. Uczniowie postrzegają mieszkańców Stanów Zjednoczonych jako ludzi wierzących, ale nie uczęszczających regularnie do kościoła.

Ankiety zamykały pytania związane z porównaniem stopy życiowej Polaków i Amerykanów oraz poczucia dumy z pochodzenia. Ankietowani w większości uważają, że Amerykanie są dumnym narodem, świadczy o tym, wg ankietowanych: sposób świętowania Dnia Niepodległości; to, że każdy jest dumny ze swojej narodowości (powinien cieszyć się z niej); na większości domów jest flaga narodowa; to silny i duży kraj; są bogaci, inteligentni, dobrze wychowani; mają raczej ciekawszą historię; dużo walczyli; są lepsi od Polaków,

byli na księżycu; są silnym narodem. Na pytanie, czy żyje się ludziom mieszkającym w Stanach Zjednoczonych lepiej niż w Polsce, ankietowani odpowiadali następująco: tak, ponieważ jest taniej i łatwiej zarobić pieniądze, ponieważ jest tam ładnie; bogaty kraj z lepszymi warunkami życia; w Polsce jest dużo ubogich rodzin; Stany mają dobrego prezydenta; więcej miejsc pracy; są bogatsi, więcej osób ma pracę, poprawnie wychowują dzieci; można zarobić więcej; są bogaci i szanowani; mają lepszy rząd, są lepiej zorganizowani; nie zwracają uwagi na to, co inni o nich mówią.

Mniejsza liczba ankietowanych stwierdziła, że nie żyje się w Stanach lepiej niż w Polsce, ponieważ jest tam: tłuste jedzenie; rozleniwieni ludzie jedzący Fast Foody. Głównymi źródłami wiedzy o Stanach Zjednoczonych są nośniki medialne, takie jak telewizja (programy informacyjne i programy młodzieżowe), komputer (Internet: Facebook, strony z informacjami) oraz lekcje języka angielskiego (gdzie liczba godzin jak i przekazywanych treści jest bardzo okrojona przez założenia programowe oraz treści zawarte w podręcznikach). Część uczniów czerpie wiedzę z książek oraz prasy. Posiadana wiedza o USA wpływa na fakt, że w przyszłości ankietowani uczniowie w większości chcą pozostać w Europie, ewentualnie (26% ankietowanych) czasowo pragnie wyjechać do USA, jedynie 11% myśli o wyjeździe na stałe i podjęciu pracy.

Wyniki ankiet wskazały na całkowity brak orientacji w zakresie tego, co importują oraz eksportują Stany Zjednoczone. Pomimo dużej popularności amerykańskich filmów i seriali problemy nastręcza rozpoznawalność występujących w nich aktorów i aktorek.

Poszczególne pytania z ankiety	Ilość udzielonych odpowiedzi	Procentowy wynik udzielonych odpowiedzi
Jeśli wiesz, zakreśl poniżej, kto jest obecnie prezydentem Stanów Zjednoczonych	19-stu ankietowanych poprawnie wskazało obecnego prezydenta USA	100% poprawnych odpowiedzi
Napisz poprawną nazwę domu, w języku polskim oraz angielskim, w którym mieszka prezydent USA	a) 16 osób zna poprawną nazwę w obu językach b) 1 osoba zna nazwę tylko w języku polskim c) 2 osoby nic nie napisały	a) 84% b) 5% c) 11%
Czy Stany Zjednoczone są (zakreśl właściwą odpowiedź): a) monarchią, b) republiką związkową o systemie prezydenckim	a) 4 osoby b) 15 osób	a) 21% b) 79%
Zakreśl poprawną nazwę miasta, które jest stolicą Stanów Zjednoczonych: a) New York, b) Washington c) Los Angeles	a) 6 osób b) 12 osób c) 1 osoba	a) 36% b) 63% c) 5 %

Wymień, jakie produkty Amerykanie eksportują?	a) Odzież – 2 b) Słodycze – 2 c) Mięso – 1 d) Iphony – 1 e) Becon – 1 f) Kwiaty – 1 g) Ropa naftowa – 1 h) Fast food – 1 i) Owoce – 1 j) Frytki – 1 k) Zabawki – 1 l) Batony – 1 m) Czekolady – 1 n) Chipsy – 1 o) 11 osób nie wymieniło żadnego produktu	a) 11% b) 11% c) 5 % d) 5% e) 5% f) 5% g) 5% h) 5% i) 5% j) 5% k) 5% l) 5% m) 5% n) 5% o) 58%
Co Amerykanie importują?	a) Drewno – 1 b) Słodycze – 2 c) jedzenie – 1 d) 15 osób nie napisało nic	a) 5% b) 11% c) 5% d) 79%
Zakreśl, jaka waluta obowiązuje w USA	a) Dolary amerykańskie – 17 b) Funty – 2	a) 89% b) 11%
Miejsce, gdzie powstają filmy w Stanach Zjednoczonych jest: a) Broadway, b) Hollywood, c) New York	a) 1 b) 18 c) 1	a) 5% b) 95% c) 5%
Zakreśl nazwiska amerykańskich aktorów	a) Hugh Grant – 1 b) Brad Pitt – 18 c) Leonardo DiCaprio – 9 d) Orlando Bloom – 0 e) Angelina Jolie – 13 f) George Clooney – 10 g) Kate Winslet – 4 h) Joan Collins – 5	a) 5% b) 95% c) 47% d) 0% e) 68% f) 53% g) 21% h) 26%
Zakreśl nazwiska amerykańskich piosenkarzy	a) Miley Cyrus – 15 b) Michael Jackson – 17 c) George Michael – 1 d) Madonna – 12 e) Ariana Grande – 13 f) Victoria Justice – 10 g) Sting – 4 h) Simply Red – 1	a) 79% b) 89% c) 5% d) 63% e) 53% f) 21% g) 26% h) 5%
Które z poniższych miejsc związane są ze Stanami Zjednoczonymi?	a) Big Ben – 5 b) Grand Canyon – 4 c) the Statue of Liberty – 12 d) Hyde Park – 4 e) Central Park – 9	a) 26% b) 26% c) 63% d) 26% e) 47%

	f) Buckingham Palace – 2 g) the White House – 17 h) Broadway – 10 i) Wimbledon – 4	f) 11% g) 89% h) 21% i) 26%
Napisz trzy wyrażenia lub wyrazy, które kojarzą Ci się ze Stanami Zjednoczonymi	a) Fast foods, filmy, duża artyleria b) ryba, hamburger, frytki c) Hollywood d) naleśniki, kawa, pudding e) ogromne państwo, ponad 50 stanów d) fajne parki e) wielkie miasta, nowoczesność, pieniądze f) biały dom, big ben (pis. oryg.) g) otyłość, patriotyzm h) ogromne i bogate państwo, statua wolności (pis. oryg.) i) jedzenie niektóre, dolary j) kalifornia, hamburger (pis. oryg.) k) słodczy, dużo ludzi i gwiazd l) gwiazdy filmowe l) radość, ponurość	
Wymień 3 nazwy określające pozytywne cechy kraju, jakim są Stany Zjednoczone	Brak odpowiedzi – 7 os. a) Fajne filmy; parki rozrywki – 2 os. b) Piękna widoki; zabytki, jedzenie c) Dobra polityka, od niedawna zdrowe jedzenie, błyszczące felgi i autobusy szkolne d) Jest taniej, różnorodność ludzi, metro e) Patriotyzm f) Bogactwo, dobrze wychowani ludzie g) Fajne miejsca h) Bogaty i) Ładne miasta j) Radość, wolność	
Wymień 3 nazwy określające negatywne cechy kraju, jakim są Stany Zjednoczone	Brak odpowiedzi – 6 os. a) Fast food b) Nadwaga, narkotyki,	

	najwięcej kradzieży c) Bardzo częste wojny d) Tłuste jedzenie, dużo agresji, wyzywające ubrania e) Otyłość f) Chcieli wojny, ponurzy i nietowarzyści (pis. oryg.) g) Prawie każdy ma broń h) Agresywni, skąpi, grube osoby i) Kradzieże, zamieszki j) Dużo biednych k) Ponurość, zaniedbanie	
Skąd czerpiesz informacje o Stanach Zjednoczonych?	a) zajęcia z j. angielskiego w szkole – 9 b) inne lekcje (jakie?) – 1 c) z telewizji (jakie programy?) – 12 (TVN24, wiadomości, progr. informacyjne, progr. o tworzeniu filmów w USA, Nickleodon, Disney Channel) d) z Internetu (jakie strony?) – 12 (FB, informacje) e) z książek (jakich?) – 2 f) z prasy (jakiej?) – 2 g) z rozmów z rówieśnikami – 9 h) z rozmów z rodzicami/krewnymi – 9	a) 47% b) 5% c) 63% d) 63% e) 11% f) 11% g) 47% h) 47%
Czy Amerykanie są ludźmi wierzącymi?	a) Tak – 14 b) Nie – 5	a) Tak 74% b) Nie 26%
Czy Amerykanie chodzą regularnie do kościoła?	a) Tak – 8 b) Nie – 12	a) Tak 42% b) Nie 63%
Czy w USA żyje się ludziom lepiej niż w Polsce? Uzasadnij krótko swoje zdanie.	a) Tak – 10 b) Nie – 4 c) Brak odp. – 5	a) Tak 53% b) Nie 21% c) Brak odp. 26%
Czy Amerykanie są dumni ze swojej narodowości? Jeśli tak, napisz, dlaczego tak uważasz	a) Tak – 15 b) Nie – 2 c) Brak odp. – 2	a) Tak 79% b) Nie 11% c) Brak odp. 11%
Zaznacz, czy chcesz w przyszłości: a) wyjechać i pracować w USA czasowo, b) wyjechać na stałe, pracować i otrzymać obywatelstwo amer., c) chcę pozostać i pracować w Polsce/Europie.	a) 5 b) 2 c) 12	a) 26% b) 11% c) 63%

Wpływ amerykanizacji na obyczaje (ankieta dotycząca restauracji McDonald's)

Zarówno wspomniany na początku Ritzer jak i Barber wyraźnie podkreślali znaczenie i wpływ powstania sieci McDonald's, które zdobywając szybko popularność wyszły poza granice Stanów Zjednoczonych. Nie trudno zauważyć, jak wiele dzieci oraz młodych osób korzysta w Polsce z usług jednej z największych sieci restauracyjnych na świecie. Analizując zjawisko popularności McDonald's przeprowadziłam także badania ankietowe na ten temat wśród dzieci z jednej ze szkół podstawowych w Ełku.

Ankietowani, uczniowie ze szkoły podstawowej z klas: IV-VI, łącznie 46 osób, obecnych w szkole w czasie przeprowadzenia ankiety (jedna klasa VI oraz dwie czwarte, czyli na pytania odpowiadali uczniowie w wieku od 10 do 12 lat) byli pytani o następujące zagadnienia: czy byli w restauracji McDonald's, jeśli tak, to ile razy w roku, co najchętniej zamawiali i dlaczego oraz czy mając do wyboru ponownie zjedzenie posiłku poza domem, wybraliby restaurację McDonald's. Celem przeprowadzenia ankiety było odkrycie fenomenu fascynacji dzieci tą siecią.

Respondenci w zdecydowanej większości byli przynajmniej raz w życiu w restauracji McDonald's. Część z nich uzasadniała, że chodzi tam, ponieważ lubi bądź rodzice jadąc zajeżdżają na posiłek właśnie do McDonald's. Tylko sześcioro dzieci z ankietowanych nie było w McDonald's, a mimo to na ostateczne pytanie odpowiadały twierdząco, wyrażały chęć zjedzenia posiłku, by np. spróbować hamburgera.

Ilość odwiedzin w McDonald's różniła się w badanej grupie: począwszy od pobytu raz w roku do dziesięciu razy w roku.

Najczęściej zamawianymi potrawami były: hamburger, frytki, hamburger i pepsi, zestawy dla dzieci z hamburgerem i zabawką, zestaw 2 for you, kurczak, kola, lody, tortille, Happy meal, koktajl czekoladowy, brokuły w cieście, shaker, zestaw dla dzieci z hamburgerem i zabawką, sok jabłkowy, nuggets, Big Mac, hamburger z serem (bo mało kosztuje), pikantny kurczak z frytkami, zestawy, cheeseburger, zestaw dla dzieci (bo można poczuć się jak dziecko).

Uzasadnienia chęci wyjazdu do McDonald's były różne. Większości podobały się: wystrój, zabawki oraz, jak pisali, jedzenie. Dodawali również: zjeżdżalnia, dobre „szejki”, happy meal, fajne krzesła i stoliki, dobre lody, atmosfera, obsługa, elektryczne tablice, umeblowanie, kącik dla dzieci, jest przytulnie, zapach, ładnie tam pachnie, były także odpowiedzi typu: frytki, kurczak i kola. Ale szóstoklasiści nieco inaczej widzieli pozytywne strony McDonald's, należały do nich następujące przymioty: nie trzeba czekać długo na zamówienie, wiem, kiedy mogę odebrać zamówienie, nie ma tzw. zdzierstwa, jest on w każdym mieście, (podoba się) miejsce do jedzenia, plac zabaw, zestaw: chicken nuggets, zabawki z zestawach, mili ludzie, WC są bardzo czyste, budowla, wieża z napisem McDonald's, możliwość spokojnej rozmowy ze znajomymi,

rozrywka (plac zabaw itp.), zabawki w zestawach, desery, jest w miarę tanio, łatwo zamawiać, dobre picie.

Osoby ankietowane z klasy VI-tej, na pytanie o ponowne pójcie do McDonald's z możliwością wyboru innego miejsca posiłku, odpowiedziały następująco: 10 – tak, zaś 5 osób – nie, nie wybrałoby się ponownie do restauracji McDonald's mając możliwość zjedzenia posiłku poza domem. Jeśli chodzi o młodszych uczniów z klas czwartych, na powyższe pytanie twierdząco odpowiedziało 25-ciu ankietowanych, a przecząco 6-ciu. Osoby, które nigdy nie były w McDonald's, wyraziły chęć pójścia (chciałyby zobaczyć wnętrze i zjeść tam), natomiast te, które były, a odpowiedziały przecząco, stwierdziły, że poszłyby do np. KFC, ponieważ jest tam ich ulubione jedzenie, zaś jedna z ankietowanych stwierdziła, że lubi kuchnię hiszpańską i tym uzasadniła swój negatywny wybór.

Wybór posiłków, jak wspominali w uzasadnieniu niektórzy starsi uczniowie z klasy VI-tej, podyktowany był również względami finansowymi: tanio, nie zdzierają, młodzi zwracali uwagę na to, co lubią oraz na wystrój i zabawki.

Podsumowanie i zakończenie

Na podstawie wyników omówionych wyżej ankiet można stwierdzić, że obraz Stanów Zjednoczonych, jaki mają polskie dzieci ankietowane przeze mnie, nie jest obrazem w pełni skorelowanym z rzeczywistością. Oparty w dużej mierze na źródłach wizualno-medialnych, ulega on deformacji na niekorzyść mieszkańców Ameryki Północnej. Co więcej, treści przeznaczone do realizacji na zajęciach z języka angielskiego są bardzo wybiórcze. Kładą nacisk nie tyle na prawdziwy obraz Ameryki i jej mieszkańców, ile służą w znacznej mierze popularyzowaniu American Dream, co wpływa również na kształtowanie optyki spojrzenia na inną kulturę.

Cechy przypisywane Amerykanom można podzielić na poszczególne grupy. Po pierwsze – socjoekonomiczne, gdyż ankietowani uważają mieszkańców Ameryki Północnej za ludzi dobrze usytuowanych materialnie, posiadających lepszą od Polaków kondycję finansową, prowadzących łatwiejsze życie. Po drugie – moralno-obyczajowe. Amerykanie postrzegani są jako ludzie być może religijni, ale raczej niepraktykujący, nie uczęszczający do kościoła. Kolejną cechą jest kwestia dotycząca realiów życia codziennego¹²: mieszkańcy USA żyją na terenie nękanym praktycznie nieustannymi konfliktami wewnętrznymi, do których respondenci zaliczają przestępczość o dużym zasięgu oraz poczucie zagrożenia bezpieczeństwa. Jednocześnie najsilniej zainportowany do polskich realiów element amerykańskiej rzeczywistości, czyli restauracje McDonald's, cieszą się dość jednoznaczną aprobatą ankietowanych.

Mimo że przeprowadzone badanie dotyczyło jednej grupy uczniów w szkole podstawowej w Elku można założyć, że pewne wnioski mają charak-

¹² Por. tamże, s. 197.

ter ogólny i odnoszą się do szerszego problemu, z jednej strony amerykanizacji współczesnego świata, także Polski, z drugiej kształtowania kompetencji interkulturowych w procesie edukacji szkolnej. Wskazują na to, jak ważną rolę w procesie kształcenia interkulturowego mogą odegrać prawidłowo prowadzone zajęcia z języka angielskiego. Kluczowym elementem będą dobrze dobrane treści nauczania, jak również przygotowani odpowiednio prowadzący zajęcia, umiejętnie wspierający podopiecznych w pojawiających się trudnościach z innością kontekstu kulturowego¹³.

THE IMAGE OF THE UNITED STATES AND ITS INHABITANTS AS CONSTRUCTED BY YOUNG POLES (BASED ON THE SURVEYS CONDUCTED IN A PRIMARY SCHOOL IN ELK)

Summary

The aim of the article is to present the notion of Americanization and the perception of America in Poland by one specific group, that is very young Poles. While the role of the American culture keeps changing, the mirror of these changes can be observed in Polish children's perception of the United States and its inhabitants. This article attempts to measure the impact and the level of Americanization of Polish students, based on surveys conducted in an elementary school in Elk. The study involved two questionnaires, one focusing on how well students know America and how they construct its meaning based on the sources from which they learn about the United States, and the second concerned the young Poles' fascination with McDonald's restaurants. The conclusion of the study is that the construction of America is largely distorted, even though the students have correct basic knowledge about this country, while at the same time there is definitely an ongoing process of Americanization in Poland.

Key words: Americanization, the USA, surveys, McDonald's, young Poles.

¹³ Por. L. Aleksandrowicz-Pędich, *Dyskomfort trzeciego miejsca...*, dz. cyt., s. 295.

KS. STANISŁAW BIAŁY*

IDEA ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU W ŚWIECIE ZASADY „ZŁOTEGO ŚRODKA”: UWAGI TEORETYCZNE I PRAKTYCZNE

Wstęp

Jak osiągnąć maksimum rozwoju na zasadzie zrównowazenia, to jeden z kluczowych problemów współczesnego świata. Nie dziwi zatem, że taka zasada została przyjęta do Konstytucji RP (art. 5), i jest wiodącą ideą polskiej polityki (nie tylko ekologicznej)¹. Jej założeniem jest to, aby rozwój gospodarczo-społeczny był zharmonizowany z ochroną środowiska naturalnego. Wszystko to w celu zapewnienia adekwatnej jakości życia obecnych i przyszłych pokoleń. Jawi się bowiem obawa, że zatrzymanie postępu mogłoby się skończyć tragicznymi skutkami nie tylko dla świata, ale i Kościoła², a jego niepostrzeżony rozwój byłby równoważny z zagładą środowiska naturalnego. Rzecz jednak rozbija się o to, jak to będzie można uczynić? Jaką aksjologię należałoby zastosować? Na jakie wartości trzeba byłoby się zgodzić, a na jakie nie³. Czy pojęcie „jakość życia” powinno tutaj zakładać bezwarunkową niety-

* ks. dr hab. Stanisław Biały, prof. UKSW – katedra Antropologii i Bioetyki na Wydziale Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: 1bialy1@wp.pl

¹ Por. M. Rudnicki, *Prawne i ekonomiczne dylematy zrównoważonego rozwoju w dobie ogólnoświatowego kryzysu*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 7(2009), nr 2, s. 61.

² Ks. Tomas Halik: zatrzymanie postępu może mieć tragiczne skutki dla Kościoła i świata, <http://wiadomosci.onet.pl/religia/ks-tomas-halik-zatrzymanie-postepu> (dostęp: 30.08.2015).

³ Por. M. Rudnicki, *Prawne i ekonomiczne dylematy zrównoważonego rozwoju...*, art. cyt., tamże, s. 62: „Człowiek współczesny, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i też w wymiarze społecznym, jest uwikłany w różne dylematy i niestety na podstawie własnego wyboru pozbawiony jest komfortu opierania się o jeden system prawd i wartości uniwersalnych. Często skutkuje to m.in. trudnością w wypracowaniu w wielu sferach aktywności ludzkiej katalogu jednoznacznych i akceptowanych przez ogół reguł postępowania, wolnych od relatywizmu. Człowiek współczesny chętnie ucieka w świat nieprecyzyjnych pojęć i niejasnych sformułowań, dystansując się jednocześnie od brania odpowiedzialności za sprawy rudymentarne. Te zjawiska i procesy występują w sposób niezwykle wyraźny w relacjach człowiek – środowisko naturalne”.

kalność osoby ludzkiej? Czy człowiek powinien być widziany jako wartość sama w sobie, czy raczej to środowisko powinno być postawione najwyżej w hierarchii postulowanych celów, jako zagrożone dobro wspólne ludzkości? W tym względzie warto (dla przykładu) mieć na uwadze plan wicepremiera Mateusza Morawieckiego, o którym w Polsce obecnie tak wiele mówi się. Jest to bowiem uchwała rządowa ws. „Planu na rzecz odpowiedzialnego rozwoju”, oraz strategia zrównoważonego rozwoju gospodarczego kraju na kolejne 25 lat. Ale także zdanie prezydenta Andrzeja Dudy (wyraziciela poglądów bardzo wielu Polaków), który uważa, że „kompromis aborcyjny niewystarczająco chroni dzieci niepełnosprawne”⁴. Ale także strategię o globalnym zarysie, pt. „Cele w Ramach Zrównoważonego Rozwoju ONZ [SDG] na lata 2015-2030”⁵.

Za wskazaniem przez ONZ potrzeby zrównoważenia w rozwoju, poszły liczne strategie zmieniające wzorce produkcji, konsumpcji, traktowania praw człowieka itp., jakie były dotychczas opracowane przez rządy wielu krajów⁶. Mimo to dziś idea zrównoważenia przechodzi trudne chwile. Być może z powodu panującego w wielu częściach świata kryzysu gospodarczego, a także z racji błędnych założeń antropologicznych. W związku z niniejszym stawiamy pytanie, czy nie nadszedł czas, aby w dziele zrównoważenia docenić bioetykę, która za punkt wyjścia miałaby zasadę „złotego środka”? Tak, jak ją rozumie antropologia chrześcijańska (katolicka), gdzie człowiek ze swoją naturalną (metafizyczną) racjonalnością oraz środowisko w którym on żyje, są widziani jako uniwersalne dobro (tzn. wspólne dla całej rodziny ludzkiej). Wydaje się, że usankcjonowanie dobra wspólnego, którego istotnym elementem byłaby zasada wyboru między dwoma skrajnościami, przyniosłoby innowacyjne możliwości na płaszczyźnie ekonomicznej samorealizacji poszczególnych jednostek, ale także w zakresie dialogu społecznego, kulturowego, religijnego. Takie podejście wręcz mogłoby stać się uniwersalnym wyznacznikiem postępu (zasadą zrównoważonej globalizacji), jako że jest zasadą rozumu praktycznego, tj. możliwą do przyjęcia przez wszystkich ludzi. Zawsze jednak przy założeniu (jak to było już u Arystotelesa), że nie w każdym postępowaniu można odnaleźć „złoty środek”, i że do takich czynów zalicza się np. morderstwo, kradzież, cudzołóstwo itp.

⁴ Ordo Iuris, *Czy rząd zabezpieczy Polskę przed Celami Zrównoważonego Rozwoju ONZ?*, <http://www.pch24.pl/ordo-iuris--czy-rzad-zabezpieczy-polske-przed-celami-zrownowaz> (dostęp: 23.09.2015).

⁵ Tamże: „Na forum Narodów Zjednoczonych trwają prace nad kontrowersyjnym projektem Celów w Ramach Zrównoważonego Rozwoju ONZ (SDG), które mają być przyjęte na najbliższe 15 lat. Wśród opracowywanych zapisów postępowi decydenci próbują przemycić zabezpieczenia tzw. praw do aborcji i edukacji seksualnej oraz postulaty tolerancji dla wszystkich płci i orientacji”.

⁶ Por. Ministerstwo Gospodarki, Pracy i Polityki Społecznej, *Strategia zmian wzorców produkcji i konsumpcji na sprzyjające realizacji zasad zrównoważonego rozwoju. Dokument rządowy przyjęty przez Radę Ministrów*, Warszawa 2003.

1. Dalszy kontekst postawionego problemu

Szerszy kontekst niniejszej tematyki znaleźć możemy choćby w wypowiedziach IX Polskiego Zjazdu Filozoficznego, a dokładniej jego sekcji: *Ekofilozofia i filozofia zrównoważonego rozwoju*⁷. Prof. Andrzej Papuziński, w referacie pt. *Aksjologia zrównoważonego rozwoju*⁸, stwierdził, że jeśli chodzi o zrównoważony rozwój, to jest on tradycyjnie przeciągany na lewą oraz prawą stronę sceny politycznej; albo przybiera on kształt roszczenia o charakterze retributywnym, albo wpada w wyrobione koleiny koncepcji ekorozwoju. Stąd ukazywanie związku pomiędzy zrównoważonym rozwojem a ochroną środowiska jest także próbą naświetlenia kontrowersji, istniejących pomiędzy antropocentryczną i biocentryczną etyką środowiskową. Wobec owych nieścisłości, kwestia poszukiwań pożądanego charakteru zrównoważonego rozwoju stawia pytanie, czy ma tutaj w ogóle głębszy sens ustalanie stosowanej aksjologii? Autor na tak postawiony problem odpowiada twierdząco⁹.

Lewą stronę w idei zrównoważenia reprezentują tzw. liberałowie. Tu iść można za wypowiedzią prof. Grzegorza Francuza, który w ich postawie widzi nieuzasadnione podkreślanie wolności jednostek oraz neutralności władzy politycznej wobec uznawanych przez obywateli koncepcji dobra. Ich zdaniem władza polityczna powinna się powstrzymywać od definiowania, czym jest godność życia, a czym jest pożądaný model człowieczeństwa, itp. Rola tejże władzy powinna wprawdzie polegać na trosce o pokój społeczny, na gwarantowaniu warunków swobodnego rozwoju. To pojedynczy człowiek, jego wolność oraz jego indywidualna pomyślność, są tutaj nadrzędnymi wartościami. Tak uposażony człowiek, dokonując moralnych i politycznych wyborów, powinien mieć możliwość realizacji swoich interesów, preferencji, modelu życia (tj. samodzielnie kierować swoimi sprawami)¹⁰.

A jaka jest prawa strona? Czy jest jednoznacznie określone jej stanowisko? Tu prof. Włodzimierz Tyburski w kwestii aksjologii etyki środowiskowej zaznacza, iż ciągle chodzi w niej o wypracowanie określonego modelu prefe-

⁷ Sekcja zrównoważonego rozwoju (drugi dzień obrad 20.09.2012 r.).

⁸ Por. A. Papuziński, *Aksjologia zrównoważonego rozwoju*, <http://www.pzf.polsl.pl>; por. tenże, *Filozofia zrównoważonego rozwoju jako subdyscyplina badań filozoficznych*, „Problemy Ekorozwoju – Problems of Sustainable Development” 2(2007), s. 27-40; tamże: „Artykuł jest podsumowaniem badań prowadzonych nad filozofią zrównoważonego rozwoju przez autora tego opracowania w latach 2004-2007. Dotyczyły one genezy, przedmiotu, celu, systemu aksjologicznego, koncepcji edukacji i głównych problemów filozofii zrównoważonego rozwoju oraz zasady zrównoważonego rozwoju jako ontologicznej podstawy (w sensie ontologii bytu społecznego) współczesnej polityki ochrony środowiska. Szczegółowe wyniki były sukcesywnie przedstawiane w formie referatów i publikacji. Każde kolejne opracowanie prowadziło do wniosku o bezzasadności stanowiska przyjętego przez polskie środowisko filozoficzne, traktujące filozofię zrównoważonego rozwoju w kategoriach jeszcze jednej koncepcji ekofilozoficznej”.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. G. Francuz, *Liberalny indywidualizm a wartości ekologiczne*, <http://www.pzf.polsl.pl>.

rencji w relacjach człowieka ze środowiskiem przyrodniczym, w przekonaniu, że wartości spełniać mogą istotną rolę w rozwiązywaniu nieuniknionych konfliktów między człowiekiem a przyrodą. Wspomagałyby one w dokonywaniu takich wyborów, które będą sprzyjać zachowaniu równowagi w sytuacjach, gdy człowiek interweniuje w świat przyrody dostosowując go do swych potrzeb. Tylko wyraźnie określony porządek wartości nie pozwalałby na to, aby człowiek pogubił się w zasadniczych celach, którym ma służyć jego działalność kształtująca bliższe i dalsze otoczenie¹¹.

1.1. Zmiany w zakresie treści i materii rozwoju

Koncepcja zrównoważonego rozwoju jest ideą filozoficzną, określającą relacje pomiędzy człowiekiem a działalnością gospodarczą; między człowiekiem a środowiskiem naturalnym. Ma się tu na myśli rozwój cywilizacyjny, w którym umożliwia się przyszłym pokoleniom korzystanie z zasobów Ziemi przynajmniej na podobnym poziomie jak obecne pokolenia¹². W tym kontekście można powiedzieć (idąc za papieżem Franciszkiem), że jest ona nierozdzielnie związana z pojęciem dobra wspólnego. „Zasada ta odgrywa centralną i jednoczącą rolę w etyce społecznej. Jest to suma warunków życia społecznego, które pozwalają bądź to grupom, bądź poszczególnym jego [społeczeństwa] członkom pełniej i szybciej osiągnąć ich własną doskonałość”¹³. Jednakże ponieważ zasada postępu jest wytworem filozofii Oświecenia, to przyjmuje się także, że idea zrównoważonego rozwoju w swojej metodologii, jest współczesną wersją oświeceniowej myśli społecznej. Tym samym filozofia zrównoważonego rozwoju u antropologów o proveniencji chrześcijańskiej zrodziła pytanie o jej etyczne założenia oraz możliwości ich realizacji. Niektórzy uważają, że zrównoważony rozwój jest: „może nie mrzonką, ale jakąś utopią”¹⁴. Jednym z ważniejszych elementów takiej krytyki jest to, że wysunięta przez ONZ idea zrównoważonego rozwoju, będąc ideą systemowego podejścia do zasadniczych problemów społecznych o charakterze globalnym jest oparta na założeniu, że istnieją między problemami społecznymi ścisłe zależności, na podobieństwo układu naczyń połączonych. Przyjmuje się tu, że ingerencja w którykolwiek z problemów przyrodniczych lub gospodarczych pociąga za sobą zmiany o charakterze ogólnym¹⁵.

Tym samym, w relacji do pojęcia środowiska naturalnego nastąpiła weryfikacja zasady postępu. Większość z teoretyków danego problemu doszła do

¹¹ Por. W. Tyburski, *Wartości etyki środowiskowej i zrównoważony rozwój*, <http://www.pzf.polsl.pl>; tenże, *O niektórych aksjologicznych przesłankach zrównoważonego rozwoju*, w: *Filozoficzne, społeczne i ekonomiczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, red. A. Pawłowski, Lublin 2004.

¹² Por. D. Szaniawska, *Sozologia w kształceniu dla zrównoważonego rozwoju*, „Inżynieria i Aparatura Chemiczna” 2(2010), 119-120.

¹³ Franciszek, Encyklika *Laudato si*, nr 156.

¹⁴ A. Papużyński, *Filozofia zrównoważonego rozwoju...*, dz. cyt., s. 30.

¹⁵ Por. tamże, s. 39; Zbigniew Hull, Leszek Gawor i Zdzisława Piętek.

wniosku, że postęp nie może być pojmowany (oświeceniowo), tzn. jako wyścig w poszczególnych dziedzinach egzystencji, bowiem w ten sposób przyczynia się on do różnych konfliktów, np. między bogatą Północą a biednym Południem. Być może to z tego powodu papież Jan Paweł II zachęcał do „globalnego nawrócenia ekologicznego”, np. gdy zauważył, że „zbyt mało uwagi przywiązuje się do ochrony warunków moralnych prawdziwej ekologii ludzkiej”¹⁶. Podobne stanowisko mamy w nauczaniu obecnego papieża Franciszka. To w encyklice *Laudato si*, w odniesieniu do całej tradycji Kościoła powszechnego, czyli normatywnie, została przez niego podkreślona rola etycznych oraz duchowych przyczyn problemów ekologicznych. Stwierdza się tam, że to wszystko „zachęca do poszukiwania rozwiązań nie tylko w technice, ale także w przemianie człowieka, ponieważ w przeciwnym razie zmagać się będziemy jedynie z objawami”¹⁷. Również tak tę sprawę postrzega przewodniczący Papieskiej Rady „Iustitia et Pax” kardynał Peter Turkson, który przemawiając na Papieskim Uniwersytecie św. Patryka w Maynooth zaznaczył, że: „Obie te kwestie są powiązane, stanowią rodzaj ekologii integralnej, postulującej należyte miejsce człowieka w przyrodzie. Zakłada to obowiązek ochrony środowiska i zrównoważonego rozwoju opartego na powiązaniu ludzkości, stworzenia i sprawiedliwości z Bogiem jako ich wspólnym źródłem”¹⁸. Po prostu zdaniem Kościoła katolickiego: „prawdziwy rozwój człowieka ma charakter moralny i pociąga za sobą pełne poszanowanie osoby ludzkiej, powinien być również ukierunkowany na świat przyrody i brać pod uwagę naturę każdego bytu oraz ich wzajemne powiązanie w uporządkowany system”¹⁹. Nie dziwi więc, iż także w świecie polityki globalnej, jaką promuje i stanowi ONZ, zaproponowano (mimo różnych oporów), aby tę swoistą kategorię, jaką stanowi pojęcie „postęp”, zastąpić innym bardziej uniwersalnym pojęciem, tj. „umiarkowanego rozwoju”²⁰.

1.2. Zrównoważenie a zasada „złotego środka”

Jeśli w odniesieniu do idei zrównoważenia przyjmiemy fakt, że istnieje nadal „aksjologiczna ambiwalentność (...) stwarzająca poważne dylematy, które są polem dla różnorodnych naukowych dyskusji filozoficznych czy też

¹⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 38.

¹⁷ Franciszek, Encyklika *Laudato si*, nr 9.

¹⁸ Tenże, Encyklika *Laudato si*; Kard. Turkson o „ekologii uniwersalnej”, <http://papiez.wiara.pl/doc/2382766.Kard-Turkson-o-ekologii-integralnej> (dostęp 7.03.2015).

¹⁹ Franciszek, Encyklika *Laudato si*, nr 5; por. nr 4; tamże: „Osiem lat po *Pacem in terris*, w roku 1971, błogosławiony papież Paweł VI odniósł się do problematyki ekologicznej, wskazując na kryzys, będący dramatyczną konsekwencją niekontrolowanej działalności człowieka, który wskutek nierozważnego wykorzystania przyrody powoduje niebezpieczeństwo jej zniszczenia”.

²⁰ J. Jaroń, *Aktualny stan bioetyki w Polsce – refleksje – propozycje*, „Mazowieckie Studia Humanistyczne” 1(1996), s. 95.

bioetycznych²¹, to warto postawić pytanie z tezą, tzn. będące postulatem konkretnej wizji człowieka. Chodzi o to, czy zasada zrównoważenia nie może oznaczać tego samego, co zasada „złotego środka” (zasada zdrowego rozsądku), która w etyce znana była już od czasów Arystotelesa jako ta, która odnosi się do jednostki i państwa²². Czy nie warto i dziś sięgać do takich wiekopomnych dzieł, jakim jest *Etyka nikomachejska*, jeśli nie chcemy zapomnieć o źródłach naszej cywilizacji. Jest to dzieło moralne wydane po śmierci Arystotelesa przez jego syna Nikomacha. Autor zawarł w nim zasady ludzkiego postępowania według wskazań moralnych, uznając, iż dobro i szczęście są najwyższymi wartościami. Człowiek powinien dążyć do osiągnięcia tego stanu przez harmonię, umiarkowanie i cnotę²³.

Niniejszym, także na zasadę zrównoważenia w rozwoju, która aspiruje do tego, aby być zasadą wiekopomną, wręcz ratująca świat przed ekologiczną zagładą, patrzeć będziemy jako na wyzwanie i wartość moralną (wyznaczoną jednak w oddaleniu od supozycji, że już Stagiryta miałby rozważać o konieczności ekonomicznego zrównoważenia). Zasadę „złotego środka” (zaczepniętą właśnie z filozofii Arystotelesa) przyjmujemy tu jako postulat etyczny, taki, który na tyle jest znany pokoleniom, iż jego sensu nie trzeba w jakiś szczególny sposób objaśniać. To znaczy, że rozumiemy tę zasadę jako wspólny mianownik, który może łączyć ludzi w działaniu co do metody i co do wyznawanych treści w idei zrównoważenia, w jedną wielką (globalną) rodzinę, taką która potrafi przekazać następnym pokoleniom swoje najpiękniejsze wartości (swoją zachowaną świat)²⁴. Podobnie jak to, że obowiązujący do dziś w etyce katolickiej tomizm, to po prostu odmiana arystotelizmu, i że: „zrównoważenie w sensie wartości moralnej zostało zawarte w wielu paradygmatach moralnych, wliczając systemy etyczne Zachodu, jak i Islamu”²⁵. Oraz, że w rozumieniu zasady „złotego środka”, nawet taka ważna społecznie cnota, jaką jest sprawiedliwość, „leży pomiędzy popełnieniem niesprawiedliwości i krzywdy a ich doznaniem”²⁶. Kierujący się nią, odpowiedzialne za zrównoważenie w rozwoju

²¹ Por. A. Skowroński, *Antropologiczne dylematy zrównoważonego rozwoju*, <http://www.pzf.polsl.pl>.

²² Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 2016.

²³ Por. Tenże, *Polityka*, red. L. Piotrowicz - M. Szymański, Warszawa 2006.

²⁴ P. Bernat, *Zrównoważony rozwój i wspólne wartości – zrównoważenie jako punkt styczności Zachodnich i islamskich tradycji etycznych*, „Problemy Ekorozwoju – Problems of Sustainable Development” 33/34(2012), s. 34n; tamże: „Zasady „złotego środka” nie wolno mylić z zasadą „złotego podziału”, która jest algorytmem optymalizacji matematycznej. (...) Według Stagiryty są jednak sytuacje, w których trudno będzie odnaleźć „złoty środek”, do takich czynów zalicza się: cudzołóstwo, kradzież, zabójstwo, tutaj nie ma średniej miary, są to czyny niegodziwe”.

²⁵ Tamże, s. 34.

²⁶ Tamże: „Zaistniała potrzeba etyki, która byłaby w stanie ustanowić satysfakcjonujące teoretyczne ramy dla moralnych rozważań odnoszących się do współczesnych, często bardzo złożonych problemów, które są wynikiem współzależności środowiska naturalnego, techniki, ekonomii oraz zagadnień społeczno-politycznych. Takiej etyki, która w efektywny sposób

takie instytucje jak państwo, ustawodawca, rząd, itp., powinny umieć jej ściśle miarę – opartą na poznanej prawdzie, zdobytej wiedzy itp., adekwatnie wyznaczyć²⁷.

To „powiązanie nauki i techniki z gospodarką i polityką sprawia, iż to one stanowią dzisiaj główny potencjał rozwoju cywilizacyjnego”²⁸. Faktem jest, że „wiele z oznak kryzysu współczesnej cywilizacji rodzi pytania o przyszłość i o konieczność określenia nowych zasad rozwoju, nie tylko globalnego, lecz także ostatecznie urzeczywistnianego w wymiarze lokalnym”²⁹. Co więcej, (zdaniem wielu) to „warunki i czynniki rozwoju nauki i techniki odpowiadające zasadom ekorozwoju uwzględniać muszą (...) rolę etyki jako czynnika regulacji działań w tych dziedzinach i zarazem jako jednego z czynników kontroli skutków związanych z upowszechnianiem ich rezultatów”³⁰. Chodzi o to, co w encyklice *Laudato si* papież Franciszek mocno podkreślił, pisząc: „Dobro wspólne zakłada poszanowanie osoby ludzkiej jako takiej, z jej podstawowymi i niezbywalnymi prawami ukierunkowanymi na jej integralny rozwój. (...) Całe społeczeństwo – a w nim w sposób szczególny państwo – ma obowiązek bronięcia i promowania dobra wspólnego”³¹.

Zatem to przede wszystkim w obliczu ujawniających się i nierozwiązanych wątpliwości i trudności, których obecnie świat tak bardzo doświadcza, rodzi się pytanie o realizację jak i o podstawowe wartości zrównoważonego rozwoju, które, jeśli były uniwersalne, potrafiłyby łączyć ludzi w działaniu. Pytamy o jego cel, sens, metodologię. I tak dochodzimy do naszego (retorycznego już) pytania, na które otrzymujemy odpowiedź twierdzącą. Do poszukiwanych zasad zaliczyć można regułę „złotego środka”, rozumianą jako katolicką cnotę (tj. jako uniwersalną regułę)? Już bowiem Arystoteles twierdził, że „wszyscy mamy możliwość rozwijania owych cnót moralnych i intelektualnych. Aby umieć kształtować cnoty, a zwłaszcza cnoty moralne, musimy umieć stosować regułę złotego środka. Chodzi o to, że tak musimy kontrolować swoje uczucia i reakcje wobec różnych sytuacji i osób, abyśmy potrafili zawsze postępować z godnością”³².

przyczyni się do zainicjowania koniecznych zmian na poziomie lokalnej i globalnej polityki. Przypisanie statusu wartości moralnej zrównoważeniu staje się podstawą takiego normatywnego systemu. Aksjologiczne ujęcie zrównoważenia, pomimo pewnej innowacyjności na poziomie nazewnictwa, nie jest pomysłem całkowicie nowym”.

²⁷ Por. S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 465.

²⁸ A. Kiepas, *Etyka jako czynnik rozwoju w nauce i technice*, „Problemy Ekorozwoju – Problems of Sustainable Development” 2(2006), s. 77; tamże: „Zakres zjawisk negatywnych, przybierający dzisiaj globalny charakter postawił również pod znakiem zapytania podstawowe zasady dotychczasowego rozwoju”.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Franciszek, Encyklika *Laudato si*, nr 157.

³² P. Bernat, *Zrównoważony rozwój i wspólne wartości...*, art. cyt., s. 34n.

2. Kwestia zrównoważenia w rozwoju a sprawa kompromisu etycznego w bioetyce

Dzisiaj, newralgicznym punktem zrównoważonego rozwoju staje się problematyka bioetyczna. W związku z tym faktem chcemy postawić kilka metodologicznych pytań: Czy w bioetyce pojęcie kompromisu jest (lub być może) tym samym, co odwołanie się do zasady „złotego środka”? Co powinno być paradygmatem rozwoju ekonomicznego i ochrony środowiska naturalnego, jeśli w kwestii rozumienia i uprawiania bioetyki są dwa ważne pojęcia. Jedno kojarzy się z prawdą, cnotą i „zrównoważeniem”, a drugie z pragmatyzmem, umową etyczną, kompromisem, itp. Czy zatem „zasada złotego środka” może być elementem zrównoważenia postępu ekonomicznego, tak, aby ten mógł zagwarantować bezwarunkowe poszanowanie godności człowieka w bioetyce. Inaczej mówiąc: Czym musiałby być kompromis etyczny w bioetyce, a czym byłaby zasada zrównoważenia w rozwoju, jeśli wewnętrznym elementem polityki dobra wspólnego ma pozostać elementarne poczucie sprawiedliwości?

Jest jasne, że w problematyce zrównoważenia rozwoju ekonomicznego, w konsekwencji dalekosiężnych wyzwań, jakie się dzisiaj pojawiają, należy dostrzec należytą perspektywę bioetyczną. Chodzi o to, że trzeba spojrzeć na człowieka jako na podmiot rozwoju, a zarazem jako na podstawowy element środowiska, które chcemy chronić. W tym układzie widzimy wyraźnie, że praca człowieka poddawane są różnym ingerencjom związanym z rozwojem biotechnologii czy nawet nanobiotechnologii, na co nie zawsze może zgodzić się etyka budowana na wartościach chrześcijańskich. Jesteśmy przekonani, iż uwzględnienie roli bioetyki w zrównoważonym rozwoju gospodarczym, opartej na zasadzie „złotego środka”, czyli takiej, która szanuje pełną prawdę o człowieku, będzie mogło stać się rodzajem uzupełnienia idei rozwoju, realizowanej dzisiaj wyłącznie (lub przede wszystkim) na ideałach etyki umownej, relatywnej, konwencjonalnej, itp. Po prostu egoistyczny partykularyzm, z którym musi borykać się nie jeden przedsiębiorca lub ustawodawca odpowiedzialny za rozwój, to idea nie wchodząca w skład chrześcijańskiego pojęcia dobra wspólnego.

Jeśli tu pojawia się pojęcie bioetyki, to tylko dlatego, że jest ona ważnym wyznacznikiem aplikacji antropologii filozoficznej (a nawet teologii) do teorii i praktyki życia proekologicznego; stanowienia i uzasadnienia zasad poszanowania godności i nietykalności życia ludzkiego, w kontekście współczesnych uwarunkowań cywilizacyjnych, nie wyłączając idei globalizacji³³. I jeśli

³³ Por. B. Czupryn, *Antropologiczne podstawy globalizmu*, „Człowiek w Kulturze” 14(2002), s. 43; tamże: „O antropologicznych podstawach globalizmu można mówić na dwa sposoby: bądź dokonując swoistej rekonstrukcji na podstawie faktycznych przejawów globalizacji, bądź postulując, dla dalszego budowania korekty ewentualnych braków, określoną wizję człowieka. Globalizm stanowi pewną koncepcję organizacji życia społecznego, która - wprowadzając ciągle dyskutowaną i modyfikowaną - faktycznie wcielana jest w życie, zwłaszcza na płaszczyźnie gospodarczej, choć nie tylko. Pozwala to mówić już o określonych skut-

w rozwoju zrównoważonym chodzi o sukces gospodarczy i zachowanie środowiska naturalnego, to zasadniczym pytaniem jest to, jak powinniśmy chronić dobro, którym jest człowiek, chcący nadal (tj. przez kolejne pokolenia) rozwijać się i być w pełni szczęśliwy. Po prostu do idei zrównoważonego rozwoju należy inkorporować całą prawdę o człowieku (tak, jak ją widzimy w bioetyce katolickiej), nie wykluczając spraw wchodzących w zakres sensu życia ludzkiego, zbawienia, powołania itp. Tylko tak będzie można dostrzec realną szansę na realizację celów, które zostały założone w strategii na nadchodzące lata przez ONZ. Bez tego każda ewentualna korekta, każde nowe plany nie przynosiłyby efektu w myśl tezy: „trudno wzmacniać fundamenty budowli, która jest przeznaczona do rozbiórki”. To założenie o niegodziwości czynu, będącego wynikiem zastosowania kompromisu etycznego (co w szczególności uwypuklone jest w bioetyce katolickiej), domaga się od idei rozwoju zrównoważonego ustalenia niezmiennych i niezbywalnych norm antropologicznych.

2.1. Kompromis etyczny wynikiem różnego pojmowania wolności

Rozumienie wolności w chrześcijańskiej kulturze ukształtowane zostało pod wpływem doktryny Kościoła (w tym nauki św. Augustyna), ale duży wpływ miała także filozofia Kartezjusza i Sartre’a, którzy wyznaczyli ściśle woluntarystyczną koncepcję człowieka, w której wolność to mniej więcej tyle co niezależność. Wskazuje na to zastosowanie pojęcia wolności nie tylko w odniesieniu do bytów osobowych. Można mówić np. o zwierzętach żyjących na wolności, które odróżniamy od zwierząt żyjących w niewoli. Owa niezależność w odniesieniu do ludzkiego postępowania oznacza, że z każdej sytuacji mamy co najmniej dwa wyjścia. Natomiast w tomistycznym ujęciu, będącym wykładnią nauki Kościoła katolickiego, wolnością będzie postępowanie zgodne z własnym sumieniem, jednakże takim, które jest zdolne poznać obiektywną prawdę na temat dobra moralnego. Ma tutaj miejsce odniesienie do intelektualnych podstaw wolności, określające ją jako swoistą transcendencję człowieka w czynie³⁴. Wolność taka, to wewnętrzna zdolność podporządkowania siebie samego, normom sumienia dobrze uformowanego.

Powstaje niniejszym pytanie: czy można jakoś zrównoważyć te dwa powyższe ujęcia wolności człowieka, jeśli przynagla nas obowiązek działania na rzecz rozwoju i ochrony środowiska? To znaczy, czy wolno nam godzić koncepcję wolności woluntarystycznej z koncepcją wolności duchowej, tj. moralnej? Wydaje się, że nie! Dlaczego? Otóż, jeśli mamy dobrze uformowane poczucie sprawiedliwości, to posiadamy też ufnie przekonanie, że „pewne sfery nie podlegają kompromisowi. Są to właśnie sfery związane z nauką, zwłaszcza matematyką, ale nie tylko, bo nawet gdy w grę wchodzi stany niekonieczne (fakty) lub stany prawdopodobne (hipotetyczne), to i tak stopień ich uznania

kach czy też ujawniających się tendencjach. Istnieje zatem rzeczowa podstawa do przeprowadzenia wspomnianej wcześniej rekonstrukcji”.

³⁴ Por. A. Andrzejuk, *Człowiek i dobro*, Warszawa 2002.

nie zależy od kompromisu. Kompromis bowiem zawsze zawiera element subiektywny³⁵. Wypada zauważyć, iż kompromis to słowo, które ma swoje źródło w języku łacińskim. Tworząca go część: *com* oznacza - wzajemną relację, a *promitto* - obietnicę. W starożytnym Rzymie to pojęcie miało ściśle określone znaczenie w sensie technicznym i prawniczym. Oznaczało sprawiedliwe (sędziowskie) rozstrzygnięcie sprawy. Chodziło o taką sytuację, kiedy dwie strony, nie mogąc dojść do zgody, zwracały się do sędziego o rozeznanie w sporze dotyczącym handlu. Problem pojawiał się wtedy, gdy załamywała się gospodarka pieniężna i trzeba było po części ratować się gospodarką wymienną. Wówczas umowy prywatne między obywatelami rzymskimi były również narażone na to, że ktoś nie dotrzymywał czegoś, do czego się zobowiązał. Otóż Rzymianie traktowali umowy zawierane pomiędzy sobą bardzo poważnie. W związku z tym, jeśli ktoś się nie wywiązał z podjętej obietnicy, to druga strona umowy mogła zwrócić się do sędziego, aby ten rozstrzygnął sprawę według wcześniej ustalonych i przyjętych zasad sprawiedliwości³⁶.

A jak można rozumieć współczesne użycie słowa „kompromis”? Tu też można odwołać się do etyka Piotra Jaroszyńskiego. Jego zdaniem współcześnie słowo „kompromis”, pojawia się bardzo często jako szczególny znak rozpoznawczy. Jeżeli ktoś nie umie negocjować, czy nie zgadza się na kompromis, to jest człowiekiem zacofanym, ciemnym, właściwie bez cywilizacji. Natomiast jeśli ktoś potrafi negocjować i dochodzić do kompromisu, jest człowiekiem nowoczesnym, cywilizowanym, kreującym przyszłość. Zatem wydaje się, że w niniejszej sytuacji łacińskie słowa, stanowiące sens pojęcia „kompromis”, zostały zmienione w swej treści. Prawdopodobnie stało się to na skutek braku wykształcenia klasycznego, jako efekt nieznamomości łaciny i greki, który występuje w społeczeństwach Zachodu. Dziś pewnymi słowami można manipulować, gdyż przeciętni odbiorcy nie wiedzą, co one kiedyś znaczyły. I tak, współczesne znaczenie słowa „kompromis” jest sposobem na uzyskanie celu, jaki chce się osiągnąć. „Kompromis” to sytuacja rezygnacji z czegoś, która umożliwia szybsze osiągnięcie postawionego sobie zamierzenia, jeśli nie w całości, to jednak w jakiejś jego części³⁷.

³⁵ Tamże; por. A. Płachciak, *Idea zrównoważonego rozwoju jako zasada sprawiedliwości*, w: *Etyka w życiu gospodarczym*, „Annales” 1/12(2009), s. 197-203.

³⁶ Por. P. Jaroszyński, *Cywilizacja kompromisu*, <http://www.piotrjaroszynski.pl/felietony> (dostęp: 19.04.2011).

³⁷ Por. tamże: „Warto tu przywołać sytuację, o której pisze Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej*, kiedy zwraca uwagę na to, że cnota jest umiejętnością znalezienia odpowiedniego środka. To słynna teoria złotego środka. Arystoteles podkreśla, że złoty środek jest środkiem rozumu, a nie rzeczy. To bardzo ważne. Złoty środek ma być w rozumie, a nie w rzeczy. Zresztą nie w rozumie jakimkolwiek, ale takim, który czyta rzeczywistość i to w pewnym kontekście”.

2.2. Różne bioetyki a kwestia etycznego kompromisu

Czy mamy do czynienia z kwestią stosowania kompromisu w bioetyce, widzianej jako istotny element procesu rozwoju zrównoważonego? Bo jeśli tak, to powstaje pytanie, czym można uzasadnić taką sytuację? I czy to dobrze posłuży zadaniom, jakie stawia przed sobą sprawa autentycznego postępu? Okazuje się bowiem, że mamy tyle bioetyk, ile jest sposobów ich uprawiania (ile metod patrzenia na rzeczywistość z aspektu dobra i zła), czyli tyle, ile jest teorii etycznych, które różnie patrzą na sprawę wolności człowieka w biotechnologii, medycynie, ekologii itp.³⁸

I tak, idąc za jednym z twórców bioetyki Van R. Potterem³⁹ (Andre Helle-gers dał jej akademickie podstawy), można ją zdefiniować jako poszukiwanie zasad co do odpowiedzialnego postępowania tych, którzy decydują o wyborze metod leczenia; zastosowanie najnowszych metod itp. Według tego ujęcia, bioetyka to interdyscyplinarne poszukiwanie punktów wspólnych między biomedycyną i jej narzędziami, a wywodzącą się z filozofii Arystotelesa zasadą rozważań i praktycznej mądrości. Aby taką płaszczyznę porozumienia wypracować, potrzebna jest zarówno chęć dialogu, jak i rozległa interdyscyplinarna wiedza⁴⁰. Nieco inaczej o bioetyce wypowiada się Wojciech Ślonski. Według niego, bioetyka to pewnego rodzaju drogowskaz postępowania w przypadku problemów granicznych życia. Chodzi tu raczej o znalezienie „złotego środka” pomiędzy dwoma skrajnościami, z których jedna sprowadza się do pojmowania bioetyki, jako dyscypliny *stricte* filozoficznej, dla której liczą się wyłącznie problemy i rozstrzygnięcia teoretyczne, która nie bierze pod uwagę praktycznych implikacji własnych wyników. Natomiast druga, polega na traktowaniu bioetyki niemal jako integralnej części medycyny, wręcz jako technicznej biegłości w rozwiązywaniu etycznych problemów pojawiających się w praktyce medycznej⁴¹. Barbara Chyrowicz jest zwolenniczką definicji, w której bioetyka jest powiązana z najnowszymi osiągnięciami nauk biologicznych i medycyny⁴². Dla Ludwika Kostro, bioetyka jest wiedzą normatywną, tyjącą się struktur związanych z rozwojem nauk biomedycznych. Obejmuje ona bardzo wiele zagadnień, wchodzących w zakres medycznej deontologii i psychoterapii. Ma on nadzieję, że ta dziedzina nauki nie ograniczy się do dotychczasowo-

³⁸ Barbara Chyrowicz odnośnie metodologii bioetyki mówi, że mamy normatywne i nienormatywne metody jej uprawiania. Nienormatywne to empiryczne, normatywne to oparte na zasadach.

³⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium Vita*, 86; por. K. Wolski, *Bioetyczny tryptyk: nauka, etyka i wiara*, „Nauka – Etyka – Wiara” (2011), s. 71-180; tamże, s. 72: „Van Rensselaer Potter, „ojciec” bioetyki wskazywał, że ta nowa dyscyplina musi łączyć ze sobą wiedzę biologiczną z systemem etycznych wartości”.

⁴⁰ K. Pająk, *Bioetyka a wybrane aspekty umierania człowieka*, „Pielęgniarstwo i Zdrowie Publiczne” 1(2011), s. 77-81.

⁴¹ Tamże.

⁴² Por. B. Chyrowicz, *Bioetyka. Anatomia sporu*, Kraków 2015.

wych badań i włączy w nie m.in. całą problematykę etyki lekarskiej⁴³. Bioetyka według Romana Tokarczyka ujmuje zakres wiedzy, który zajmuje się kluczowymi problemami ludzkiego losu, takimi jak narodziny, życie, śmierć. Ukazuje ona człowieka jako biologiczną, racjonalną i socjologiczną całość. J. S. Fiut w swojej koncepcji bioetyki bardzo mocno eksponuje aspekt ekologiczny. Chodzi mu o etykę człowieka żyjącego harmonijnie z przyrodą i społeczeństwem, to znaczy z normami, które dyktuje mu „sumienie ekologiczne”⁴⁴. Z kolei Zbigniew Szawarski, bioetykę traktuje jako dyscyplinę filozoficzną, to znaczy jako rodzaj refleksji rozumowych, które nie mogą stanowić części nauki⁴⁵. W tym myśleniu bliski jest mu Peter Singer (ur. 1946) – australijski etyk, utylitarysta, profesor m.in. Uniwersytetu Princeton, który w swojej bioetyce, godność zwierząt i człowieka lokuje na tym samym poziomie, bądź zależnie od posiadanej przez nich sprawności fizycznej i psychicznej⁴⁶. Jest w końcu bioetyka, bazująca na koncepcji cnoty. Zrodziła się ona w opozycji do pryncypializmu⁴⁷. Za głównego inicjatora tego nurtu na terenie bioetyki uważa się Edmunda Pellegrino⁴⁸. Charakteryzując to podejście, można stwierdzić, że «teoria cnoty koncentruje się na osobie działającej; na jego intencjach, dyspozycjach i motywach. Koncepcja ta koncentruje się ponadto na typie osoby, jaką staje się działający; albo jaką pragnie lub powinien być, na mocy jego zwykłych dyspozycji do działania». (...) Ukształtowana na tej koncepcji bioetyka kładzie szczególny nacisk na dobro pacjenta, które może być realizowane przez osoby dysponujące określonymi kwalifikacjami, cnotami”⁴⁹.

Zatem skąd tyle różnych podejść w kwestii oceny etycznej ingerencji cywilizacyjnych w prawo do życia człowieka ulokowanego w środowisku przyrodniczym? Dlaczego tak się dzieje, że pojawia się (tak bardzo dziś zauważalna) inklinacja, obecna u różnych instytucji międzynarodowych, do wyboru z palety uprawianych bioetyk, tylko tych o charakterze liberalnym? W odpo-

⁴³ Por. L. Kostro, *Eros, seks i aborcja w ocenie katolicyzmu krytycznego*, „Scientia” 2(2002), s. 1-62.

⁴⁴ Por. J.S. Fiut, *Idea bioetyki*, w: *Ochrona środowiska w świetle filozofii wartości*, Kraków 1992; zob. J. Jaroń, *Aktualny stan bioetyki w Polsce – refleksje – propozycje*, art. cyt., s. 93.

⁴⁵ Por. Z. Szawarski, *Mądrość i sztuka leczenia*, Gdańsk 2005.

⁴⁶ Por. P. Singer, *Etyka praktyczna*, tamże: Dla Singera, który zajmował się wszystkimi sferami, gdzie etyka może odgrywać rolę, od kwestii cierpienia zwierząt po globalizację, podstawowe jest klasycznie utilitarne rozróżnienie na istoty, które odczuwają ból i przyjemność oraz przedmioty, które uczuć takowych nie żywią. Ludzie są ludźmi tylko wtedy, kiedy są zdolni odczuwać, kiedy mają choćby ślad świadomości i kiedy potrafią planować swoje życie czy w ogóle postępować racjonalnie (powodowani własnym interesem, czyli dążeniem do przyjemności i do uniknięcia bólu).

⁴⁷ Por. L. Beauchamp – J. F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, Warszawa 1996.

⁴⁸ Por. E. Pellegrino, *Wewnętrzne i zewnętrzne cele medycyny: jak je zdefiniować*, w: *Spór o pozycję etyk zawodowych*, red. W. Galewicz, Kraków 2010, s. 333-350.

⁴⁹ G. Hołub, *W stronę bioetyki personalistycznej*, „Seminare” 19(2003), s. 177-194; tamże, s. 182-184; por. L. Palazzani, *Bioetica dei principi e bioetica delle virtù: il dibattito attuale negli Stati Uniti*, „Medicina e Morale” 1(1992), s. 69.

wiedzi chyba można przedstawić tezę daną przez prof. KUL Henryka Kieresia, który opisuje jeden z tzw. nowoczesnych sposobów realizacji wolności, dokonywany przez modne hasło tolerancji. Według niego istotą współczesnego rozumienia wolności jest bezkrytyczna akceptacja wszelkiego poglądu, jeśli nawet on jest moralnie nikczemny, absurdalny, wewnętrznie sprzeczny itp. I to stąd wynika programowa i systemowa pobłażliwość wobec ataku na rodzinę, małżeństwo, religię, edukację, czyli na wszystko, co w rozumieniu idealizmu zagraża wolności⁵⁰. O takiej tolerancji mówią media, nauczyciele z cenzurem uniwersyteckim, ludzie na ulicy, ale także (i to nas tu interesuje najbardziej) twórcy idei zrównoważonego rozwoju w ONZ⁵¹, chcący np. promować prawa seksualne i reprodukcyjne w tymże duchu. Konsekwencją przyjęcia tej ideologii w bioetyce jest coraz bardziej rozwijająca się cywilizacja śmierci. Była już ona realizowana przez komunizm, faszyzm, nazizm, a dziś jest to czynione przez międzynarodowy postmodernizm (liberalizm). Walczy on o poszanowanie podstawowych praw człowieka, a w rzeczywistości proponuje mu zakamuflowaną w strategii postępu ofertę śmierci, która jest obecna w formie takich uprawnień jak dostęp do eugeniki, aborcji, eutanazji⁵², itp. Pozostaje pytanie, w jaki sposób bioetyka utylitarna może być użyteczna dla dobra wspólnego w idei zrównoważonego rozwoju, a ta, która jest oparta o antropologię chrześcijańską, takiej roli pełnić nie może? Czy zasada „złotego środka” może tutaj te przeciwności pogodzić?

3. Wolność sumienia jako wartość w zrównoważonym rozwoju budowana zasadą „złotego środka”

Kwestia wielości etyk w bioetyce, sprawa aplikacji kompromisu i tolerancji, jeśli chodzi o zasady zrównoważonego rozwoju, doprowadziły niniejsze rozważania do pytania, które jest swoistą konkluzją poszukiwawczą. Chodzi o alternatywę, jaka pojawia się przed człowiekiem, chcącym rozwijać się w ramach takich uniwersalnych wartości jak słuszość i sprawiedliwość. Co

⁵⁰ Por. H. Kiereś, *Tolerancja czy pobłażanie*, <http://www.bibula.com> (dostęp: 3.08.2012); tamże: „Tolerancja – wyrozumiałość odnosi się do błędu (nikt nie chce błędzić), ale nie do fałszu i jego nieuniknionej konsekwencji, jaką jest zło. Nie ma tolerancji dla fałszu i zła. Tolerancja jest koniecznym składnikiem życia wspólnotowego, ale jej stosowanie nie jest łatwe”.

⁵¹ Ordo Iuris: *Czy rząd zabezpieczy Polskę przed Celami Zrównoważonego Rozwoju ONZ?*, art. cyt., <http://www.pch24.pl/ordo-iuris--czy-rzad-zabezpieczy-polske-przed-celami-zrownowazonego>.

⁵² Por. *Czy ONZ będzie promować prawa seksualne i reprodukcyjne?*, <https://www.protestuj.pl/czy-onz-będzie-promować-prawa-seksualne-i-reprodukcyjne> (dostęp: 11.07. 2014); tamże: „Jeśli kontrowersyjny termin zdrowia oraz praw seksualnych i reprodukcyjnych zostanie włączony do Celów ONZ w Ramach Zrównoważonego Rozwoju, państwa, w których aborcja co do zasady jest zakazana, a katalog wyjątków jest ograniczony, mogą być poddane międzynarodowej presji w kierunku liberalizacji obowiązujących regulacji prawnych. W interesie Polski leży usunięcie praw seksualnych i reprodukcyjnych z katalogu celów ONZ na lata 2015-2030”.

mu pozostaje, jeśli zechce przejąć się ideą zrównoważonego rozwoju? Dotykamy tu sprawy rozumienia wolności sumienia, będącej wewnętrzną zasadą ludzkich wyborów. Otóż koncepcja wolności sumienia tylko pozornie nie ma do czynienia z pytaniem, na czym opiera się sens idei zrównoważenia w rozwoju, jako że prawdziwą wolność określa jej relacja „do” dobra, a nie „od” dobra. Tutaj takim ważnym dobrem jest ochrona środowiska, jako jedyne go możliwego habitatu człowieka, ale czy tylko samego środowiska?

Według zasady „złotego środka”, każda etycznie dobra rzecz, ale doprowadzona do skrajności staje się czymś złym (nadużyciem). Np. męstwo, jeśli przekracza właściwą miarę staje się brawurą. Nadzieja, nadużywana w ten sam sposób, może przerodzić się w zuchwałość. Oszczędzanie może zamienić się w skąpstwo⁵³. Nie dziwi, że powstaje w tym kontekście pytanie, jak na tę kwestię nakłada się sprawa problemów związanych z współczesnym życiem społecznym, a w szczególności z problem zrównoważenia w rozwoju? Wśród przodujących sporów jest ten, który dotyczy wolności sumienia. Ludzie w imię tej wolności mogą opowiadać się za rzeczami niegodziwymi i godziwymi – w sensie obiektywnym. Np. dla sumienia o formacji liberalnej kwestia *in vitro*, tj. zabijanie nadliczbowych zarodków będzie kwestią do pogodzenia z godnością osoby. Chodzić tu tylko będzie o to, aby nie szkodzić osobom, które już mają obwarowanie prawne. Podobnie jest z eutanazją (z prawem do samobójstwa), z prawem do zażywania narkotyków, dopalaczy, itp. Są ludzie, którzy nie widzą w tym żadnego zła. I chyba największym problemem w tym kontekście jest to, że w systemie państwa demokratycznego, liberalne sumienie jednego człowieka może zdobyć wpływ na decydującą większość, a tym samym będzie ważyć o życiu innego człowieka⁵⁴.

Jak zatem wyznaczyć „złoty środek” pomiędzy ideą rozwoju (ekonomicznego, technicznego itp.) a zasadami sumienia (ekologicznego), i gdzie on może znajdować się? Czy tym środkiem może być kompromis etyczny, pojęty jako swoista równowaga pomiędzy zasadami etycznego liberalizmu, utylitaryzmu (antropocentryzmu), a zasadami wynikającymi z niezmiennych praw Bożych? Wydaje się, że nie! Odpowiedzi bardziej szczegółowych należy szukać w pojęciu takich fundamentalnych rzeczywistości, wchodzących w skład nauki jaką jest etyka, jakimi są prawo naturalne, łaska Boża, wartości moralne, formacja do wolności sumienia, itp.

3.1. Poszanowanie prawa naturalnego jako „złoty środek” postępowania

Sprawdźmy, jaka będzie sytuacja sumienia, gdy jego formacja postawiona zostanie na prawie naturalnym (a najlepiej, jeśli zostanie uzupełniona o objawione prawo Boże). Nie chodzi już o to, że prawo naturalne ukazuje nietykalną i niezbywalną godność życia ludzkiego (co jest oczywiste), ale o to, że to pra-

⁵³ Por. M. Górnicki, *Klucz do sumienia dla opornych*, <http://www.opoka.org.pl>; por. Arystoteles, *Etyka wielka*, w: *Dzieła wszystkie*, t. V, tłum. W. Wróblewski, Warszawa 1996, 1182n.

⁵⁴ Por. M. Górnicki, *Klucz do sumienia dla opornych*, art. cyt., <http://www.opoka.org.pl>.

wo jest uniwersalne. To znaczy, że jest ono dane jako możliwe do poznania każdemu człowiekowi, niezależnie od kultury politycznej i tradycji cywilizacyjnej, w której on sam mógłby się znajdować. Istotną treścią tegoż prawa jest przekonanie, że życie ludzkie jest najwyższą wartością, którą trzeba zawsze i wszędzie bronić. Tu dobro jednej osoby przekładać się będzie na rozumne dobro każdego innego człowieka, jako że dobro jednej osoby jest dobrem wspólnym, tj. wszystkich ludzi, i odwrotnie. Mamy tu na myśli to, że skoro kwestie etyczne nie są oczywiste same przez się, i wymagają indywidualnego poznania rzeczywistości w sensie dobra i zła, to tylko odwołanie się do prawa naturalnego i budowanie na nim cywilizacji obejmującej adekwatny sens idei zrównoważenia, gwarantuje poszanowanie wolności sumienia każdego człowieka – największego ideału demokracji. Przymus ku dobru, jaki niektórzy zwolennicy etyki niezależnej widzą w poznanej prawdzie i jej konsekwencjach, nie jest przymusem, ale wyzwoleniem od zła. Po prostu etyka zależna od prawdy prawa naturalnego, jest wykładnikiem takiego światopoglądu, który utożsamiać się będzie z obroną wolności sumienia ludzkiego⁵⁵. Jest to, jak dotąd poznany, jedynie słuszny wyznacznik sensu demokracji i demokratycznego państwa prawa. Tylko porządek prawny wyrosły z prawa naturalnego, tzn. szanujący wolność prawego sumienia, zagwarantować może rozwiązania rozwojowe i środowiskowe, które będą uznane za sensowne w każdej epoce i w każdej cywilizacji. Chodzi o to, że zawsze będą one mogły być uwewnętrznione przez ludzi otwartych na piękno, prawdę i dobro. Swoistym potwierdzeniem na niniejsze rozumowanie są skutki, wynikające z łamania natury (tj. praw środowiska naturalnego), które są sankcjami tejże natury. „To sama natura swoiście mści się za nieliczenie się z jej właściwościami. Większość współcześnie występujących chorób tzw. cywilizacyjnych jest tego doskonałą ilustracją. Wiedział o tym doskonale Arystoteles, gdy ze zgodności dobra z naturą uczynił warunek szczęścia. Nie oznacza to bynajmniej, że nie powinno się wymierzać innych kar za pogwałcenie zasad prawa naturalnego”⁵⁶.

3.2. Formacja sumienia (ekologicznego) oparta na zasadzie „złotego środka”

Analogię, jak należy rozumieć formację sumienia na bazie prawa naturalnego (w koncepcji intelektualistycznej) mamy wtedy, gdy jedna osoba w rodzinie chce decydować o innej osobie. Kwestią do niniejszej analizy niech będzie to, czy należy w takiej sytuacji dopuścić zasadę wolności (sumienia), i co ona mogłaby oznaczać? Postawmy pytanie: czy rodzice mają godzić się na kompromis z dzieckiem w procesie jego wychowywania? Odpowiemy – tak, ale pytaniem jest „do jakiego stopnia?”. Sprawa bowiem jest inna, jeśli chodzi o to, czy rodzice mają prawo nakazywać swojemu dziecku np. uczęszczanie do

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ A. Andrzejuk, *Człowiek i dobro*, dz. cyt.

szkoły? Czy mogą zabraniać dziecku spożywania alkoholu? Czy mogą zakazać brania narkotyków lub dopalaczy, oglądania sadystycznych filmów? Czy także mogliby zakazywać słuchania w szkole treści na temat *gender*, ponieważ ich zdaniem deformują tradycyjnie pojmowaną tożsamość seksualną? Szkoła tradycyjnego wychowania w niniejszej sprawie powie, że tak. Szkoła wychowania „bez stresu”, że nie. Zatem w formacji do wolności sumienia wymagana będzie tutaj roztropność „złotego środka”, postawiona pomiędzy dobrem dziecka, tak jak to rozumieją jego rodzice, a dobrem dziecka zabezpieczanym przez prawo cywilne⁵⁷.

Ale gdzie będzie tenże „złoty środek” wychowania? Kto go może autorytatywnie ustalić? Widzimy w tym kontekście, że zasada „złotego środka” może być po prostu pojęciem technicznym, stosowanym wymiennie z pojęciem, jakim jest pojęcie „kompromis”, ale tylko pod pewnymi warunkami. Ważne jest bowiem w wychowaniu to, jakie treści bierzemy pod rozwagę i czy będziemy musieli je absolutnie zachowywać. Tak czy owak, odniesienie do wiary, do ochrony życia ludzkiego, do godności człowieka, do moralności itp., stawać się tu będzie zasadniczym punktem odniesienia dla przeciwnych stron dyskursu wychowawczego. Tak czy owak, strona katolicka ze swoich wartości zrezygnować nie może, gdyż to one gwarantują dzieciom (ludziom) korzystanie z osiągnięć dobra wspólnego.

I tak, w kwestii formacji sumienia ważną zasadą pozostaje także i to, że do momentu kiedy dziecko jest jeszcze nie dość rozwinięte i dojrzałe emocjonalnie, samodzielne podejmowanie przez nie decyzji może mieć złe skutki. Kiedy psychosomatyka dziecka nie jest jeszcze należycie uformowana, może ono bardzo łatwo ulegać złym wpływom i emocjom. Lepiej będzie, kiedy rodzice będą chronić swoje dziecko przed negatywnymi skutkami jego nieodpowiedzialnych decyzji. Wszystko do czasu, kiedy ono nie osiągnie wieku pełnoletniości, tj. dojrzałości. Tu może skończyć się władza rodzica. Zakłada się jednak, że odpowiednia formacja sumienia będzie spełniała swoje zadanie, zapewniając dziecku wolny, to znaczy dojrzały i odpowiedzialny wybór. Widzimy, iż dobry wybór - o jakim mowa - może dokonać się w oparciu o poznaną prawdę (całą prawdę) o człowieku i naturze świata, w którym on żyje. Stopniowe poszerzanie (z roztropnością i wiedzą) autonomii dziecka jest tutaj dobrą drogą na zdobycie przez nie pozytywnego doświadczenia i koniecznej wiedzy, tj. mądrości życia (proekologicznego)⁵⁸.

Natomiast brak formacji sumienia, tj. brak wiedzy o uniwersalnym dobru człowieka (redukcjonizm antropologiczny), przy zastosowaniu błędnej metodologii rodzicielskiej, równoznaczny będzie z wydłużeniem czasu dojrzewania oraz wchodzenia w odpowiedzialne życie. Młody człowiek, który będzie musiał uczyć się na własnych błędach, będzie musiał skonfrontować się (a może

⁵⁷ Por. M. Górnicki, *Klauzula sumienia dla opornych*, art. cyt., <http://www.opoka.org.pl>.

⁵⁸ Por. tamże.

nawet skonfliktować) z wymogami życia społecznego, o co nie chodzi absolutnie w idei zrównoważenia, rozumianej personalistycznie.

4. Wnioski

W odniesieniu do problematyki, która została postawiona na początku niniejszego artykułu, wydaje się iż można postawić następujące wnioski: Otóż: pośród wielu istniejących koncepcji etycznych, to zasada „złotego środka”, rozumiana jednakże jako zasada rozumu a nie rzeczy (tak jak to widział Arystoteles, a potem św. Tomasz z Akwinu itp.), jest tą, która może istotnie przysłużyć się idei zrównoważenia (rozumianej także jako dobro wspólne ludzkości). Warto, aby cywilizacja zachodnia, szczególnie że chodzi tutaj o globalną strategię, „wróciła” do swoich kulturowych korzeni mających swe zakotwiczenie w filozofii greckiej. To cele, jakie ONZ sobie postawiła do realizacji; tj. zmiany społeczne i gospodarcze, które znajdują swoje odzwierciedlenie w filozoficznej refleksji poświęconej zrównoważonemu rozwojowi, domagają się adekwatnej refleksji bioetycznej (wskazówek teoretycznych i praktycznych), bowiem dotyczą problemu, jakim jest filozofia człowieka (antropologia). Wnioski tylko tak skonstruowane, nie doprowadzą do utraty tej specyfiki, która była u źródeł pierwotnej idei ONZ w kwestii polityki zrównoważenia, a która miała mieć charakter uniwersalny, dotyczący się całej rodziny ludzkiej⁵⁹.

To zasada „złotego środka”, pojęta w swoim udoskonaleniu jako chrześcijańska cnota (tu cnota jest umiejętnością znalezienia odpowiedniego środka) potwierdza słuszność co do twierdzenia, iż nigdy nie opłaca się zastępować racji moralnych racją praktyczności, opłacalności, większości, itp., czyli racją kompromisu etycznego (nawet w imię tak ważnej idei, jaką jest zrównoważony rozwój). Szlachetny cel nie uświęca złych środków. To mądrość polegająca na znalezieniu najlepszego „złotego środka”, czyli wierność prawom praktycznego rozumu (tj. wartościom opartym o obiektywizm prawdy o człowieku), może być jedną z zasad formacji sumienia przyszłych pokoleń. Bowiem nie chodzi tu o jakiś ekskluzywizm, ograniczający się do ludzi o określonych przekonaniach co do istniejących wartości, ale o formację opartą na racjonalnej (uniwersalnej) wiedzy o człowieku. Innymi słowy: potrzeba formacji sumienia, która by uwzględniała obowiązek etyczny dążenia do „złotego środka” cnoty (skonstruowany o naturalne prawo), to potrzeba formacji ludzi chcących wziąć na siebie odpowiedzialność za rozwój ludzki, adekwatnie wkomponowany w ochronę: a) środowiska ludzi i b) środowiska zwierząt itp. Inaczej w tak ważnej (a wręcz newralgicznej) dziedzinie rozwoju, jaką jest bioetyka (nauka o cywilizacyjnych ingerencjach w prawo do życia istoty ludzkiej), będą nadal uwidaczniać się liczne i bolesne kontrowersje. W medycynie, to np. aborcja, eutanazja, klonowanie, zapłodnienie *in vitro* itp., nadal będą uzurpować sobie prawo do takich pojęć, które są związane z dobrem ludzkim, postępem, nauką, itp. Nie dziwi, że

⁵⁹ Por. A. Papuziński, *Filozofia zrównoważonego rozwoju...*, dz. cyt., s. 27n.

Jean Bernard napisał niniejszym następująco: „Bioetyka, to przede wszystkim podwójny rygor: lodowaty rygor nauki, (i) sztywny rygor moralności; to również powiązane z nimi, ciepło życia i głębia refleksji. Ciepło i głębia dyscypliny natchnionej nadzieją ograniczenia ludzkiego cierpienia, zawsze obecnego wśród stawianych pytań; nadzieja płynąca z miłości bliźniego”⁶⁰.

Zasada „złotego środka”, czyli tomistyczne, a mające swój początek u Arystotelesa (mądrościowe) myślenie, mogłoby przybrać następującą konstrukcję: „Szacunek do człowieka zasadą szacunku do przyrody”. Miarą bowiem szacunku do człowieka i świata (a nawet miarą miłości) może być tylko i jedynie poznana prawda o moralnym dobru człowieka, zatem adekwatny system wartości, obejmujący adekwatne pojęcie dobra wspólnego. To stąd będzie nabierała szczególnej aktualności zasada: „Jeśli ziemia jest nam dana (od Boga), to nie możemy myśleć, jedynie wychodząc z utilitarnego kryterium efektywności i produktywności dla zysku indywidualnego. Nie mówimy tu o postawie opcjonalnej, ale o zasadniczej kwestii sprawiedliwości, ponieważ ziemia, którą otrzymaliśmy, należy również do tych, którzy przyjdą po nas” (por. *Laudato si*, 159). Uzasadnienie tej normy, jako ważnej etycznie, można wykazać także na tej zasadzie, iż zasada zrównoważenia w rozwoju stała się u wielu państw konstytucyjnym nakazem. Jest ona tam zapisana, bowiem prawdę o obowiązku etycznym każdy człowiek samodzielnie może poznać, i realizować dla dobra jednostki i wspólnoty, tj. dla dobra całej rodziny ludzkiej.

To bioetyka, jako nauka odwołująca się do prawa naturalnego, wolności sumienia, wolności religijnej itp., ale też do powinności życia w Bożej łasce itp., wyznaczająca w myśl zasady „złotego środka” dobro moralne człowieka, może i powinna stać się siłą napędową zrównoważenia w rozwoju („tego świata”). Chodzi bowiem o taki rodzaj bioetyki, która inkorporuje do swej nauki arystotelesowską zasadę cnoty, tak, aby ta mogłaby stać się skutecznym (tj. powszechnym) paradygmatem poszukiwań i zastosowań idei, która chce służyć podtrzymaniu i przekazaniu następnym pokoleniom obiektywną i „zdrową etycznie jakość życia ludzkiego”. Bardzo ważna, jako strażnika tejże nauki, jest tu rola Kościoła katolickiego, który zawsze stara się być blisko każdego człowieka, żyjącego tu i teraz, w swoim środowisku. Lektura encykliki *Laudato si* – papieża Franciszka – w tym przekonaniu nas tylko utwierdza. Szczególnie jej nr 159, gdy stwierdza: „Pojęcie dobra wspólnego dotyczy również przyszłych pokoleń. Międzynarodowe kryzysy gospodarcze w sposób okrutny ukazały szkodliwe skutki, jakie powoduje brak troski o los przyszłych pokoleń”.

⁶⁰ K. Pająk, *Bioetyka a wybrane aspekty umierania człowieka*, art. cyt., s. 78.

IDEA OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT IN THE LIGHT OF RULES “GOLDEN MEAN”: THEORY AND PRACTICE NOTES

Summary

One of the key problems of the modern world is the entrance onto the path of sustainable development, where in theory, the concept of sustainable development implies steady progress on economic and social in harmony with the natural environment, to ensure a high quality of life for present and future generations. Thus, this article raises the question of how a man, and more broadly: the progress of humanity, is the starting point and also the point of arrival of this concept? For ambivalence (which can easily be noted here), creates a variety of dilemmas, which opens a new field of discussion in various disciplines, including philosophy, and bioethics. One of them (speaking more in detail) is whether the concept of sustainability in the matter of human development and environmental protection means the same as the Aristotelian principle of “golden mean”? The answer, which is given, is negative. The author proposal: is the need to assimilate the principle of the “golden mean” in the framework of the concept of human development and environmental protection. This will be her love for the human person, discovered in a free and flawless conscience.

Keywords: philosophy of sustainable development, the UN and the idea of sustainable development, “the golden mean” and virtue, freedom of conscience, ethical compromise, the common good, the human family.

ŁUKASZ FASZCZA *

**STAN FINANSOWO-MAJĄTKOWY PROBOSTWA
W BARGŁOWIE KOŚCIELNYM
W DOBIE KRÓLESTWA POLSKIEGO**

Parafia w Bargłowie Kościelnym, tak jak setki jej podobnych, dzieliła losy ziem polskich będących pod koniec XVIII i na początku XIX w. w szaleńczym wirze europejskiej polityki. Wydarzenia mające niekiedy bardzo szeroki wymiar (zabory, epoka napoleońska, powstanie Królestwa Polskiego), oddziaływały w mikroskali na funkcjonowanie każdej z komórek sieci kościelnej. Wpływ „wielkiej polityki” na rzeczywistość wiejskiej parafii rozpatrywać można na wiele sposobów i pod różnym kątem. Prezentowany artykuł skupia się przede wszystkim na zagadnieniach natury gospodarczej, które miały wpływ na kształt bargłowskiego probostwa w okresie funkcjonowania Królestwa Kongresowego. Celem analizy materiału źródłowego jest próba przedstawienia obrazu beneficjum oraz odpowiedź na pytanie, czy w badanym okresie nastąpił jego rozwój gospodarczy, czy wręcz przeciwnie. Chronologicznie temat rozpatrywany będzie poczynając od 1818 r., co związane jest z utworzeniem diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej, w której granicach znalazła się parafia Bargłów po kasacie Księstwa Warszawskiego¹.

Odpowiedź na postawione powyżej pytanie będzie możliwa dzięki porównaniu trzech inwentarzy parafialnego majątku, sporządzonych w latach 1819, 1822 oraz 1832. Zestawienia z lat 1819 i 1832, powstały w związku ze zmianą proboszcza, natomiast trzeci dokument stanowi efekt wizytacji beneficjum przez dziekana dekanatu wąsoskiego (znajdowało się w nim probostwo bargłowskie), księdza Modzelewskiego². Wiarygodność materiałów źródłowych

* mgr Łukasz Faszczka – doktorant na Wydziale Historyczno-Socjologicznym Uniwersytetu w Białymstoku w katedrze Historii XIX w.; e-mail: lukaszfaszczka@wp.pl

¹ Por. W. Jemielity, *Łomżyńskie wiadomości diecezjalne-zarys dziejów diecezji Łomżyńskiej*, Łomża 1987, s. 7.

² Por. *Questiones atque Responsiones pro visitatione Generali Ecclesiae Barglovienensis 1822*, Archiwum Diecezjalne w Łomży (dalej ArŁm), Zespół I Parafie (dalej I Parafie), sygnatura

na pewno jest duża. Wszystkie dokumenty zostały podpisane nie tylko przez urzędującego w danym czasie proboszcza, ale także osobę z zewnątrz, wyznaczoną przez hierarchów kościelnych do wizytacji parafii (nie musiał być to dziekan dekanatu³). Dodatkowo treść inwentarza z 1832 r. potwierdzona została przez prezesa Dozoru Kościelnego, czyli instytucji działającej z ramienia administracji państwowej, sprawującej kontrolę nad kościelnymi dobrami⁴. Wszystkie zestawienia posiadają typową dla podobnych dokumentów strukturę⁵. Rejestry z 1819 oraz z 1832 r., skupiają się głównie na opisie majątku należącego do beneficjum. Natomiast tekst powstały w wyniku wizytacji księdza dziekana w 1822 r., sporządzony został według kwestionariusza, zawierającego szereg pytań skierowanych do proboszcza parafii. Materiał ten budzi największą wątpliwość, gdyż odpowiedzi na stawiane tam zagadnienia udzielane były przez zainteresowanego ich kształtem kapłana. Zastrzeżenia dotyczą jednak przede wszystkim zapisów poświęconych pracy księży w parafii, mniej natomiast rejestrowi kościelnych dóbr. Należy także podkreślić, że wykorzystane zestawienia nie zawsze przedstawiają stan majątku bargłowskiego probostwa z okresu, w którym zostały sporządzone. Dokument z 1822 r., jak wynika z jego treści, stanowi kopię (zgodność z oryginałem została potwierdzona przez dziekana wąsoskiego, księdza Modzelewskiego) inwentarza sporządzonego w 1821 r. Natomiast spis z 1832 r. częściowo odwołuje się do roku 1831 oraz 1824.

Literatura poświęcona tematyce bargłowskiego probostwa jest nader skromna. Poruszone w tym artykule zagadnienia, nie doczekały się żadnej większej pozycji. Wątki związane z parafią w Bargłowie Kościelnym pojawiały się wprawdzie na łamach kilku opracowań⁶, lecz najczęściej w formie pojedynczego przykładu, bez jakiegokolwiek szerszego kontekstu. Publikacją wartą szczególnego odnotowania jest praca Jerzego Wiśniewskiego *Dzieje osadnictwa w powiecie augustowskim od XV do końca XVIII w.* Pomimo upływu prawie 50 lat od wydania tego artykułu, wciąż pozostaje on niezastąpioną pozycją w badaniach poświęconych terenom Augustowszczyzny.

152, karta 1-32; *Akta Konsystorza Jeneralnego Dyecezyi augustowskiej tyczące się Kościoła Bargłowskiego*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 66-86; *Inwentarz Kościoła Bargłowskiego roku 1832 dnia 3 maja w czasie uroczystey introdukcyi na Probostwie Bargłowskim Księdza Kazimierza Klemensa Ratokle Kanonika Augustowskiego sporządzony*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 129-143.

³ Lustrację z 1819 r. prowadził proboszcz parafii w Raczkach, ksiądz Jan Nepomucen Dąbkowski, z polecenia Konsystorza diecezji augustowskiej; por. *Akta Konsystorza Jeneralnego Dyecezyi augustowskiej...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 66.

⁴ Por. A. Tomczak, *Zarys Dziejów Parafii Gieczno*, Toruń 1997, s. 66.

⁵ Por. N. Szydłowska, *Język polski z XIX-wiecznych rękopisach kościelnych*, Białystok 2011, s. 208-229.

⁶ Wątek parafii Bargłów poruszany był głównie w publikacjach księdza Jemielitego m.in. *Szpital w guberni augustowskiej*, „Studia Łomżyńskie”, 12(2001); *Duchowieństwo katolickie w szkolnictwie elementarnym Królestwa Polskiego*, „Studia Podlaskie” 21(2001); *Diecezja augustowska czyli sejneńska w latach 1818-1872*, Lublin 1972.

1. Podział administracyjno-terytorialny

Parafia Bargłów powstała na mocy aktu fundacyjnego wydanego przez Wielkiego Księcia Litewskiego Zygmunta Augusta 13 października 1544 r. Dokument podpisany został w Brześciu Litewskim i stanowił kolejny krok w kierunku kolonizacji ziem pogranicza mazowiecko-litewsko-krzyżackiego⁷. Do nowo powstałej parafii włączono wszystkie wsie znajdujące się pomiędzy Rajgrodem, a rzeką Netą, natomiast samo probostwo znalazło się w granicach rozległej diecezji wileńskiej, posiadającej jednak w tym okresie zaledwie szczątkowe struktury administracyjne⁸.

Zawirowania na mapie Europy pod koniec XVIII oraz początkach XIX w., które dotknęły w dużej mierze ziemie polskie, doprowadziły do wytyczenia nowych granic administracyjnych. Proces ten wpłynął również na kształt sieci parafialnej, ulegającej w ten sposób przekształceniom. Bargłowskie probostwo w dobie funkcjonowania Królestwa Polskiego wchodziło w skład erygowanej dnia 30 czerwca 1818 r. przez papieża Piusa VIII diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej (wcześniej należała do diecezji wigierskiej). Podwójna nazwa wiązała się z tym, iż siedziba biskupa znajdowała się Sejnach pomimo, że głównym ośrodkiem diecezjalnym był właśnie Augustów. W wyniku podziału na dekanaty wspomnianej diecezji, parafia Bargłów znalazła się w obrębie dekanatu wąsoskiego. Administracyjnie natomiast, opisywane probostwo w związku z reorganizacją struktur terytorialnych ziem polskich po Kongresie Wiedeńskim, znajdowało się w utworzonym w 1816 r. województwie augustowskim z regionalną stolicą w Suwałkach. Składowymi częściami tej jednostki terytorialnej, w których granicach funkcjonowały w badanym okresie miejscowości parafii Bargłów, był obwód augustowski z centralą władz zlokalizowaną w Augustowie oraz powiat biebrzański, gdzie siedzibą miejscowej administracji stał się Goniądz⁹.

⁷ Tereny pogranicza mazowiecko-litewsko-krzyżackiego były miejscem nieustannych walk oraz łupieżczych najazdów, co w praktyce uniemożliwiało stworzenie trwałej struktury osadniczej. Punktem zwrotnym stało się dopiero zawiązanie Unii w Krewie, która unormowała stosunki polsko-litewskie i tym samym zahamowała niekończące się wyprawy łupieżczo-odwetowe obu stron. Jednak momentem przełomowym było podpisanie II Pokoju Toruńskiego, który ostatecznie zakończył militarną ekspansję Zakonu Krzyżackiego, sięgającą tych ziem, Por. J. Wiśniewski, *Dzieje osadnictwa w pow. augustowskim od XV do końca XVIII w.*, w: *Studia i materiały do dziejów pojezierza augustowskiego*, red. J. Antonowicz, Białystok 1967, s. 19-60, 80-86.

⁸ *Kopia funduszu króla Zygmunta Augusta dla kościoła w Bargłowie*, ArŁm, I Parafie, sygn. 152, k. 30-32; J. Drozdowska, *Kościół w Bargłowie*, „Krajobrazy” 15(1990), s. 10; S. Olczak, *Rozwój sieci parafialnej w diecezji wileńskiej do II poł. XVIII*, „Studia Teologiczne” 5-6(1987-1988), s. 102-107; S. Litak, *Parafie Rzeczypospolitej w XV-XVIII w.*, Lublin 2004, s. 8-9.

⁹ *Questiones atque Responsiones pro visitatione Generali...*, ArŁm, I Parafie, sygn. 152, k. 1; J. Szlaszyński, A. Makowski, *Augustów*, Augustów 2007, s. 149; J. Sobolewski, *Rajgród i okolice w wydarzeniach Insurekcji Kościuszkowskiej i powstaniu listopadowym*, w: 496

Parafia Bargłów w badanym okresie swoim zasięgiem obejmowała w sumie 25 wsi. Były to: Bargłów Kościelny, Bargłów Dworny, Brzozówka, Netta, Bargłówka, Tajno, Tajenko, Orzechówka, Woźna Wieś, Dreństwo, Kroszówka, Górskie, Kamionka, Lipowówka, Rutki Stare, Rutki Nowe, Grabowo, Jeziorki, Nowiny Bargłowskie, Karpa, Pieńki, Nowiny Stare, Borsuki¹⁰, Nowiny Bargłowskie pod Uścianki oraz Wólka. W skład probostwa wchodziło także 9 osad tzw. uroczyisk¹¹: Czerki[e]sy, Choszczewo, Choszczewo Biel, Borki, Prochnowo, Sosnowo, Piekutowo, Lipowo i Dworczyisko. Dodatkowo pod wsią Wólka wyróżniona została także cegielnia jako pojedyncza osada¹².

W okresie Królestwa Polskiego, od momentu w którym erygowano diecezję sejneńską czyli augustowską, w parafii bargłowskiej pracowało czterech duchowanych: Jan Kanty Zawadzki, Józef Szumowicz, Kazimierz Klemens Ratokle oraz Michał Babiński. Księża Zawadzki, Szumowicz oraz Ratokle, pełnili w Bargłowie funkcję proboszcza. Pierwszy z nich piastował ten urząd w okresie od 1818 r. aż do swojej śmierci w 1824 r., drugi natomiast był administratorem parafii począwszy od 1824 r. do 1830 r., kiedy to został przeniesiony na inne probostwo. Zastąpił go Kazimierz Ratokle, pracujący w Bargłowie do 1838 r. Czwarty z wymienionych kapłanów, ksiądz Babiński, przez cały omawiany okres pełnił obowiązki wikariusza¹³.

2. Kościół, plebania, szkoła, szpital

Przysłowiowym sercem każdej parafii jest kościół. Inwentarz z roku 1822 r. sporządzony przez ówczesnego proboszcza Jana Kantego Zawadzkiego, odnosi się na temat miejscowej świątyni w sposób następujący: „Kościół w Bargłowie z drzewa wybudowany w roku 1722, formy prostej, nie wiadomo przez

rocznica urodzin województwa podlaskiego: referaty z sesji historycznej, red. T. Dudziński, Białystok 2009; W. Jemielity, *Łomżyńskie wiadomości diecezjalne – zarys dziejów...*, s. 7.

¹⁰ Miejscowość Borsuki jeszcze w 1824 r. należała do parafii Bargłów. Jednak w okresie 1824-1828 przeniesiona została do probostwa w Augustowie, Por. *Inwentarz Kościoła Bargłowskiego roku 1832 dnia 3 maja...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 136.

¹¹ Uroczyiskiem prawdopodobnie określone zostały osady w lesie, które nie posiadały precyzyjnie wytyczonych granic, Por. O. Hartman, *Dzieje puszczy białowieskiej w Polsce przedrozbiorowej*, Warszawa 1939, s. 57-59.

¹² *Spis parafian bargłowskich do roku 1828*, Archiwum parafialne w Bargłowie Kościelnym (dalej ApBK), k. bez paginacji (dalej b.p.).

¹³ *Questiones atque Responsiones pro visitatione Generali...*, ArŁm, I Parafie, syg. 152, k. 22-24, 30; *List konsystorza łomżyńskiego księdza Żmijewskiego do biskupa diecezji augustowskiej z 24 kwietnia 1824 r.*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 102; *List konsystorza łomżyńskiego księdza Żmijewskiego do biskupa diecezji augustowskiej z dnia nn.*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 104; *List biskupa Managiewicza do konsystorza łomżyńskiego z dnia 13 kwietnia 1824 r.*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 105; *List konsystorza łomżyńskiego księdza Żmijewskiego do biskupa diecezji augustowskiej z 17 sierpnia 1824 r.*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 108; *Inwentarz Kościoła Bargłowskiego roku 1832 dnia 3 maja...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 129; *Inwentarz Podawczy Funduszu Kościoła Bargłowskiego Księdzu Oppanowiczowi po śmierci ś.p. Księdza Klemensie Ratoklem Plebanie Bargłowskim w dniu 7 września 1838 r. przez dziekana miejscowego i Dozór Kościelny udzielany*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 199.

kogo fundowany; jest tradycja że Starosta Augustowski, nazwiska niewiadomego przy pomocy parafian erigował...”. Obiekt, któremu patronowała św. Anna, rzekomo był w fatalnym stanie technicznym o czym świadczyć miały opinie instytucji Dozoru Kościelnego¹⁴ oraz Ekonomii Rajgrodzkiej¹⁵ stwierdzające, że budynek nie nadaje się już nawet do remontu. W związku z tą sytuacją Dozór Kościelny kilkakrotnie wnioskował do Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego o fundusze na budowę nowego kościoła, lecz nie doczekano się nawet odpowiedzi. Powodem tego mógł być m.in. deficyt budżetowy, z którym borykało się Królestwo Polskie na początku lat dwudziestych XIX w. Podkreślić jednak należy, iż ewentualne wsparcie ministerialne pokrywało tylko część kosztów wzniesienia budowli, bądź też jej remontu. Pozostałe obciążenia finansowe ponosili proboszcz oraz miejscowi parafianie¹⁶.

Zupełnie inne zdanie na temat stanu bargłowskiej świątyni miał natomiast administrator parafii, ksiądz Zawadzki. Wprawdzie w cytowanym inwentarzu nazywa on miejscowy kościół „ubogim”, to jednak twierdził, że budowla służyć może wiernym jeszcze przez kilkadziesiąt lat, pod warunkiem, iż solidnie naprawiony zostanie dach. Proboszcz nie licząc tylko na pomoc państwową, sam prowadził liczne remonty m.in. częściowo wymienił więźbę dachową oraz posadzkę w kościele, jak również pokrył dach świeżą słomą. Ponadto staraniami księdza Zawadzkiego wybudowana została mała wieżyczka na szczycie

¹⁴ Instytucja Dozoru Kościelnego powstała w 1817 r. na mocy aktu cara Aleksandra I. Wybrane były one na okres sześć lat, będąc narzędziem państwowej administracji, którego zadanie polegało na kontroli parafialnych przychodów oraz wydatków. Dzięki temu administracyjna mogła wpływać na politykę budżetową parafii, ograniczać tym samym swobodę proboszcza; por. *Zbiór Przepisów o Fabrykach Kościelnych i Dozorach Kościelnych Parafii Katolickich Obejmujących w Królestwie Polskim*, Warszawa 1863, s. 1-115.

¹⁵ Ekonomia była odpowiednikiem dawnych starostw, czyli instytucji sprawujących nadzór nad dobrami skarbowymi. Zmiana nazwy nastąpiła w okresie rządów pruskich, w związku z ukazem dotyczącym administracji dystryktów położonych pomiędzy granicą Prus Wschodnich i Zachodnich, Wisłą, Narwią, Bugiem i Niemnem, wydanym w Królewcu 18 maja 1796 r. Ekonomie przejmowały wszystkie dotychczasowe funkcje starostw i kontynuowały ich pracę. Nazwa „ekonomia” z powodzeniem utrzymała się w okresie istnienia Księstwa Warszawskiego, a następnie przeszła do nomenklatury Królestwa Polskiego. Urząd ten podlegał Wydziałowi Dóbr i Lasów, który wchodził w skład Komisji Rządowej Przychodów i Skarbu, Por. Obwieszczenie dotyczące administracji dystryktów położonych pomiędzy granicą Prus Wschodnich i Zachodnich, Wisłą, Narwią, Bugiem i Niemnem z dnia 18 maja 1796 r., Archiwum Państwowe w Białymstoku (dalej APwB) dział: Kamera Wojny i Domen 1796-1807, sygn. 2, karta 34-39; Z. Kirkor-Kiedronowa, *Włościanie i ich sprawa w dobie organizacyjnej i konstytucyjnej Królestwa Polskiego*, Kraków 1912, s. 327.

¹⁶ *Questiones atque Responsiones pro visitatione Generali...*, ArŁm, I Parafie, sygn. 152, k. 10; S. Smolka, *Polityka Lubbeckiego przed powstaniem listopadowym*, t. 2, Warszawa 1984, s. 443-468; W. Gliński, *Komisja Rządowa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego wobec wspólnot religijnych w Królestwie Polskim 1815-1820*, Warszawa 2002, s. 75-76.

świątyni, w której umieszczono sygnaturkę¹⁷. Administrator bargłowskiej parafii zbyt optymistycznie ocenił jednak stan techniczny obiektu. Inwentarz z 1832 r. mówiący o kościele w Bargłowie stwierdza, że jest on „do reperacyi nie zdalny, spróchniały y zgniły”. Wprawdzie podobny zapis na temat budowli odnaleźć można jeszcze w inwentarzu z roku 1838, jednak ten sam dokument informuje także o planowanej rozbiórce świątyni, gdyż na jej miejsce wybudowano nowy, murowany kościół¹⁸.

Stopniowym zmianom ulegało wnętrze świątyni. Inwentarz z 1819 r. wspomina o trzech ołtarzach tzw. wielkim, gdzie umieszczony był obraz ze św. Antonim i dwóch bocznych z płótnem ze św. Kazimierzem oraz całkowicie nowym ołtarzu, w którym snycerską techniką wykonano wizerunek Matki Boskiej Częstochowskiej. Nad płaskorzeźbą dodatkowo widniało malowidło ze św. Janem Nepomucenem. Analogiczny dokument, lecz sporządzony trzy lata później, dość niespodziewanie wymienia tylko dwa ołtarze. Wedle znajdującego się tam zapisu, obraz ze św. Antonim został odnowiony tzn. „ozdobnie odmalowany oraz sukienką srebrną z koroną przyozdobiony”. Natomiast w ołtarzu, gdzie znajdował się wizerunek Matki Boskiej Częstochowskiej, obraz ze św. Jan Nepomucenem został zastąpiony płótnem przedstawiającym św. Annę. Co do portretu ze św. Kazimierzem, istnieje prawdopodobieństwo, iż mógł on być w renowacji, ponieważ wcześniejszy inwentarz nazywa malowidło „starym”. Podobna rzecz dotyczyć mogła portretu ze św. Janem Nepomucenem. Stan ołtarzy z roku 1819, wraca w identycznej formie w rejestrze z 1832 r. (tekst mógł zostać przepisany). Co ciekawe, zestawienie nie wspomina już o srebrnej koszulce z obrazu ze św. Antonim. Ozdoba mogła zostać skradziona, gdyż informacje o włamaniach do bargłowskiej świątyni pojawiały się w źródłach kilkakrotnie m.in. w rejestrze z 1822 r. ksiądz Zawadzki wypowiada się w sposób następujący: „wartościowych naczyń świętych trzymać nie można w Kościele, bo już podwakroć razy Kościół Bargłowski złodzieie ze srebra złupili”¹⁹.

Tuż obok kościoła znajdowała się drewniana, pokryta gontem, czteroboczna dzwonnica o wysokości 14 łokci (1 łokieć = 57,6 cm) i szerokości łokci 7. Spis z lat trzydziestych, oprócz wspomnianych we wcześniejszych dokumen-

¹⁷ *Questiones atque Responsiones pro visitatione Generali...*, ArŁm, I Parafie, syg. 152, k. 1, 10-11; *Akta Konsystorza Jeneralnego Dyecezyi augustowskiej tyżące się Kościoła Bargłowskiego...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 66.

¹⁸ *Inwentarz Kościoła Bargłowskiego roku 1832 dnia 3 maia...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 129; *Inwentarz Podawczy Funduszu Kościoła Bargłowskiego Księdzu Oppanowiczowi...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 202.

¹⁹ *Questiones atque Responsiones pro visitatione Generali...*, ArŁm, I Parafie, syg. 152, k. 5; *Inwentarz Kościoła Bargłowskiego roku 1832 dnia 3 maia...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 130; *Akta Konsystorza Jeneralnego Dyecezyi augustowskiej...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 67.

tach wymiarach, mówi dodatkowo o krzyżu, który miał wieńczyć tę budowlę²⁰.

Opisaną świątynię oraz dzwonnice otaczał przykościelny cmentarz. Lokalizacja grobów tuż obok murów kościelnych nie była niczym dziwnym w tamtym okresie, lecz stopniowo starano się przenosić cmentarze poza obręb ludzkich siedzib. Wynikało to głównie z przyczyn sanitarnych. Na ziemiach polskich początek tego procesu miał miejsce na obszarze zaboru pruskiego i związany był z działalnością powstałą w 1797 r. Ordnung Komisjon. W dobie Księstwa Warszawskiego inicjatywa uległa zahamowaniu, ale powrócono do niej w okresie Królestwa Polskiego. Jak wynika z datowanych na 1819 oraz 1822 r. inwentarzy, cmentarz przy kościele praktycznie nie był już używany, lecz mimo to wymagał naprawy ogrodzenia, ponieważ zaniechanie tej czynności groziło „nieporządkiem”. Nowe miejsce pochówku stanowił oddalony w niewielkiej odległości „oparkowany tarcicami w słupy” cmentarz „w polu”. Zestawienie z 1832 r. informuje o działaniach, podjętych przez księdza Szumowicza w 1828 r., których efektem miało być ogrodzenie nowym płotem obu cmentarzy²¹.

Proboszcz parafii Bargłów mógł liczyć na w miarę przyzwoite warunki mieszkaniowe. Do jego dyspozycji była drewniana, duża plebania (długości 35 łokci i szerokości łokci 17) wybudowana ok. 1750 r., która wprawdzie podupadła za poprzednika ks. Zawadzkiego, lecz przez tegoż została wyremontowana. Problemem budynku był jednak brak porządnego fundamentu, co stopniowo doprowadziło do jego zniszczenia (inwentarz z 1832 r. nazywa plebanię „zruynowaną”). Wikariusz bargłowskiej parafii posiadał oddzielne domostwo, wybudowane w 1822 r. za sumę 590 zł. Powodem tej inwestycji był pożar, który doszczętnie strawił stary wikariat w roku 1820²². Własne lokum posiadał również organista, któremu w 1830 r. ksiądz Szumowicz wystawił drewniany dom. Oprócz wymienionych obiektów mieszkalnych, „między dwoma traktami”, znajdowała się niewielka chałupa wraz z przylegającym do niej budynkiem gospodarczym określona w inwentarzu z 1832 r. mianem „jurydyki”. Wcześniejsze zestawienia również wspominały o tej budowlu, w której schronienie znalazło kilkoro mieszkańców parafii tzw. ogrodników²³. Drewniane obejście

²⁰ *Questiones atque Responsiones pro visitatione Generali...*, ArŁm, I Parafie, syg. 152, k. 12; *Inwentarz Kościoła Bargłowskiego roku 1832 dnia 3 maja...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 134; *Akta Konsystorza Jeneralnego Dyecezyi augustowskiej...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 71; J. Szymański, *Nauki pomocnicze historii*, Warszawa 2008, s. 173.

²¹ *Questiones atque Responsiones pro visitatione Generali...*, ArŁm, I Parafie, syg. 152, k. 12; *Inwentarz Kościoła Bargłowskiego roku 1832 dnia 3 maja...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 141; *Akta Konsystorza Jeneralnego Dyecezyi augustowskiej...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 78; D. Godlewska, *Plan-informator cmentarza zabytkowego w Łomży*, Łomża 1969, s. 6.

²² Fundusze na odbudowę pochodziły z tzw. Kasy Ogniowej; por. *Questiones atque Responsiones pro visitatione Generali...*, ArŁm, I Parafie, syg. 152, k. 12.

²³ Ogródnikami nazywano osoby/rodziny posiadające niewielki skrawek gruntu tzw. ogród, stanowiący ich jedyny majątek. Zazwyczaj także nie posiadali oni własnego domu; por. Z. Kirkor-Kiedronowa, dz. cyt., s. 113; T. Mencel, *Wieś pańszczyźniana w Królestwie Polskim w połowie XIX w.*, Lublin 1988, s. 97-98.

było jednak w opłakanym stanie, co podkreślał już spis z 1819 r., a inwentarz z 1832 r. wspominało dodatkowo o jego planowanej rozbiorce²⁴.

Tuż obok bargłowskiej świątyni znajdował się dom szpitalny, czyli przytułek dla bezdomnych. Lokalizacja tego typu obiektów w granicach kościelnych murów nie była przypadkowa. Bliskość świątyni dawała pensjonariuszom możliwość łatwiejszego do niej dostępu, szczególnie osobom starszym i zniedołężniałym. Poza tym dzięki takiemu położeniu miejscowy pleban mógł kontrolować funkcjonowanie przytułku. Ogólna piecza nad domami szpitalnymi leżała w kompetencjach Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Policji, a w jej imieniu opiekę sprawowały Rada Ogólna na Cały Kraj i Rady Dozorcze Szczegółowe przy ośmiu Komisjach Wojewódzkich²⁵.

Stan techniczny szpitala pozostawiał wiele do życzenia. Proboszcz Zawadzki już w 1822 r. narzekał, że dla bezpieczeństwa przebywających w nim osób konieczny jest remont, szczególnie komina. Wprawdzie potrzebne prace miały miejsce, to jednak do 1832 r. kondycja obiektu uległa dalszemu pogorszeniu. W budynku mieściło się tylko jedno pomieszczenie, które ok. 1828 r. zamieszkiwało osiem osób. Precyzyjnie sformułowane przepisy poświęcone tego typu obiektom stwierdzały dokładnie, iż powinien posiadać on co najmniej dwie izby, gdzie jedna przeznaczona była dla mężczyzn, a druga dla kobiet. Instrukcja ta obowiązywała także w momencie budowy przytułku, który powstał wraz z bargłowskim kościołem w roku 1722²⁶.

Zły stan bargłowskiego przytułku wiązał się m.in. z tym, iż nie posiadał on żadnych nadań ani funduszy. Nierzadko bowiem fundacja takiego obiektu wiązała się także z nadaniem skrawka gruntu, z którego to dochód miał być przeznaczony na potrzeby szpitala. Zdarzało się również, że jakaś majątna osoba czyniła na rzecz pozbawianych dachu nad głową parafian nawet kilkunastoletni fundusz. W związku z tym dany przytułek otrzymywał corocznie, przez wyznaczoną ilość lat, określoną sumę pieniędzy lub pomoc materialną w postaci produktów spożywczych, bądź też drewna na opał. Miejsca pobytu chorych i ubogich wspierano również poprzez zapisy testamentowe. Ksiądz Zawadzki pisał, że bargłowski dom szpitalny utrzymuje się tylko dzięki „szczodrobliwego miłosierdzia w jałmużnach od parafian”, co nie wyklucza np. zapisów testamentowych, czy też jednorazowej pomocy materialowej. Nic nie wiadomo natomiast o fundatorze budowli²⁷.

Warto nadmienić w tym miejscu, że przykościelne przytułki nie należały do rzadkości. Bardzo wiele parafii posiadało takie instytucje. Jak wskazują

²⁴ *Questiones atque Responsiones pro visitatione Generali...*, ArŁm, I Parafie, syg. 152, k. 12-13; *Inwentarz Kościoła Bargłowskiego roku 1832 dnia 3 maja...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 135-134; *Akta Konsystorza Jeneralnego Dyecezyi augustowskiej...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 72-73.

²⁵ *Spis parafian bargłowskich do roku 1828*, ApBK, k. b.p.; S. Litak, op. cit., s. 355-356.

²⁶ Por. S. Litak, dz. cyt., s. 348-349.

²⁷ *Questiones atque Responsiones pro visitatione Generali...*, ArŁm, I Parafie, syg. 152, k. 28. S. Litak, dz. cyt., s. 347-348.

dane, pod koniec XVIII w. prawie 45% probostw na obszarze dawnej Rzeczypospolitej posiadało dom szpitalny. Głównym czynnikiem pobudzającym organizację opieki nad biednymi i chorymi była liczba ludności w danej okolicy. Im konkretną parafię zamieszkiwało więcej osób, tym istniało wyższe prawdopodobieństwo, że w społeczności znajdują się osoby potrzebujące pomocy²⁸.

Należy jednak zaznaczyć, że otrzymanie miejsca w szpitalu z powodu niemałej niekiedy liczby potrzebujących, było stosunkowo trudne. Możliwości organizacyjne danego przytułku zależały w głównej mierze od jego uposażenia oraz wielkości budynku, lecz nie zawsze dbano o to rygorystycznie. Do szpitala trafiało się na podstawie skierowania właściciela dóbr lub sądu wiejskiego. Można było znaleźć się tam także za sprawą tzw. wkupna, co skutkowało tym, iż w przytułkach kościelnych, mimo wyraźnych zakazów synodów biskupich, znajdowały się osoby zdrowe i zdolne do pracy.

Pensjonariusze szpitali, nazywani często „dziadami kościelnymi”, mieli obowiązek stosowania się do ogólnych przepisów współżycia w grupie, formułowanych zazwyczaj przez dokumenty synodalne. Kościelny przytułek zapewniał zamieszkującym go osobom opiekę i ewentualnie leczenie. Jednak przed jego lokatorami stawiano także pewne obowiązki natury religijno-edukacyjnej. Pensjonariusze szpitala mieli się przede wszystkim modlić i dawać przykład pobożności. Prócz tego spełniali oni pewne posługi na rzecz kościoła, przejawiające się głównie w jego sprzątaniu. Wspólne zamieszkiwanie ludzi w podeszłym wieku, często także chorych oraz pochodzących z różnych środowisk, którzy ze względu dodatkowo na brak wystarczających środków na utrzymanie musieli pałać się żebractwem, prowadziło często do licznych sporów i kłótni między lokatorami danego szpitala²⁹.

Dużą zasługą księdza Zawadzkiego było utrzymywanie parafialnej szkoły. Proboszcz wspominał, że jeszcze do niedawna na terenie probostwa znajdowało się pięć szkół elementarnych „lecz gdy fundusz składkowy dla Nauczycieli ustał, Nauczyciele bez funduszu zostając poroschodzili się”. Przytoczony fragment tekstu źródłowego nawiązuje jeszcze do okresu istnienia diecezji wigierskiej, która powstała w związku z zaborami i włączeniem opisywanego regionu do państwa pruskiego. W tym czasie nastąpiły istotne zmiany względem szkolnictwa, nie tylko parafialnego. Administracja pruska opracowała tzw. regulamin szkolny, którego treść zobowiązywała obywateli państwa Hohenzollernów do uiszczania składek na rzecz prowadzenia edukacji. O tym właśnie funduszu wspominał ksiądz Zawadzki. Ustawa przetrwała okres Księstwa Warszawskiego, funkcjonując także w momencie utworzenia Królestwa Polskiego. Jednak zmiany polityczne wpłynęły negatywnie na kwestię egzekwowania tych przepisów i mimo nawoływań z ambon, ludność w miarę możliwo-

²⁸ Tamże, s. 345.

²⁹ Por. C. Kukło, *Xenodochia parochialia dekanatu kowieńskiego w świetle wizytacji z 1782 r.*, w: *Mój kościół w historię wpisany*, red. T. Kasabula, A. Szot, Białystok 2007, s. 216; W. Jemielity, *Szpitala w guberni augustowskiej*, „Studia Łomżyńskie” 12(2001), s. 74.

ści uchylała się od płacenie składek szkolnych. Sytuacja zmieniła się w momencie objęcia ministerialnej teki w Komisji Rządowej Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego przez Stanisława Potockiego. Skutkiem nieustępliwości tego człowieka stał się widoczny wzrost poziomu ściągальności składek szkolnych, którego efekty widoczne były także na terenie bargłowskiej parafii (na początku lat dwudziestych XIX w. na tym obszarze działało pięć szkół)³⁰. Niestety pomyślna koniunktura nie trwała długo. Wraz ze zmianami personalnymi i objęciem wspomnianego wyżej ministerstwa przez Stanisława Grabowskiego, zahamowana została rozbudowa szkolnictwa elementarnego. Dotychczas obowiązkowe składki, których egzekwowaniem skutecznie zajął się minister Potocki, stały się dobrowolne. W związku z tym ludność w większości zaprzestała ich płacenia, co w krótkim czasie doprowadziło do likwidacji wielu placówek szkolnych na obszarze Królestwa Polskiego. Sytuacja taka miała miejsce na terenie bargłowskiej parafii, gdzie z pięciu działających szkół została raptem jedna, utrzymywana tylko dzięki staraniom księdza Zawadzkiego. Wszystkie zajęcia w placówce prowadził miejscowy wikariusz, Michał Babiński, ponieważ brak funduszy nie pozwalał na zatrudnienie zawodowego nauczyciela. Losy parafialnej szkoły nie są jednak bliżej znane, a brak informacji na jej temat w inwentarzu z 1832 r. może sugerować wcześniejszą likwidację placówki³¹.

3. Obiekty gospodarcze

Bargłowskie probostwo posiadało szereg budynków gospodarczych takich jak stodoły, chlewy, obory, spichrze, a także karcznię. Na wstępie warto przyrzeć się ostatniemu z wymienionych przybytków, gdyż wiąże się z nim ciekawa historia.

Należąca do beneficjum bargłowskiego karczma, była dzierżawiona przez Felicjana Hubę, który arendował również państwowy folwark znajdujący się w pobliskiej wsi Netta. Zawarta z poprzednikiem proboszcza Zawadzkiego, księdzem Markowskim, umowa, zobowiązywała Felicjana Hubę do płacenia rocznej daniny w wysokości 200 zł. Akt został spisany jeszcze w okresie funkcjonowania Księstwa Warszawskiego. Wraz ze zmianą rządów, czyli powstaniem Królestwa Polskiego, Felicjan Huba stwierdził, iż umowa straciła ważność i zaprzestał płacenia dzierżawy. Ksiądz Zawadzki wniósł sprawę do sądu, który przyznał rację proboszczowi i nakazał arendarzowi uiszczać określoną w kontrakcie sumę. Felicjan Huba nie przejął się jednak wyrokiem i dalej nie płacił probostwu ani grosza. Natomiast na egzekwowanie wyroku, jak pisze ksiądz Zawadzki „polityka terazniejsza niedozwoliła”. Być może owa „polity-

³⁰ *Questiones atque Responsiones pro visitatione Generali...*, ArŁm, I Parafie, syg. 152, k. 26; W. Jemielity, *Duchowieństwo katolickie w szkolnictwie elementarnym Królestwa Polskiego*, „Studia Podlaskie” 21(2001), s. 51-62.

³¹ *Questiones atque Responsiones pro visitatione Generali...*, ArŁm, I Parafie, syg. 152, k. 26; S. Kieniewicz, *Historia Polski 1795-1918*, Warszawa 1970, s. 71.

ka” wiązała się z funkcją jaką pełnił Felicjan Huba, będący w tym czasie prezesem Dozoru Kościelnego. Dzięki piastowaniu tego urzędu, dającego możliwość dużej ingerencji w finanse parafii, Felicjan Huba mógł w znaczny sposób ograniczyć politykę budżetową miejscowego proboszcza. Nic więc dziwnego, że ksiądz Zawadzki nie chciał doprowadzać do zaostrzenia konfliktu³².

Żeby tego było mało, proboszcz parafii Bargłów musiał uiszczać podatek do rządowej kasy względem tejsze karczmy, nie mając z niej żadnego dochodu. Wspomina o tym wszystkim inwentarz z 1822 r. Jednak nie był to koniec sporu. Prawdopodobnie przy karczmie znajdował się browar, w którym ważono piwo. Następca proboszcza Zawadzkiego, ksiądz Szumowicz, przenosząc się z parafii Bargłów do Puńska w 1830 r. zabrał z owego browaru służący do ważenia piwa kocioł. Felicjan Huba naturalnie domagał się zwrotu ruchomości, czego wyrazem był stanowczy list skierowany do konsystorza generalnego diecezji augustowskiej z 10 grudnia 1832 r. Sam browar w tym czasie znajdował się już w kompletnej ruinie (inwentarz z 1819 r. mówił już o potrzebie remontu tego budynku). Winę za to według Dozoru Kościelnego tzn. Felicjana Huby, ponosił ówczesny proboszcz bargłowskiej parafii, ksiądz Ratokle. Kapłan natomiast twierdził, że za budynek odpowiedzialny nie był, a ewentualne remonty leżały w gestii Dozoru Kościelnego³³.

Spis inwentarza parafialnego z 1819 r. podaje m.in. stan zabudowań gospodarskich należących do bargłowskiego beneficjum. W ich skład wchodziły dwie stodoły, wozownia, jeden chlew oraz „obory”, lecz nie została podana ich liczba. Wszystkie wymienione obiekty były drewniane i kryte słomą. W cytowanym zestawieniu pojawiają się także informacje o inwentarzu żywym w postaci dwóch starych koni oraz sześciu sztuk bydła (2 woły, 2 krowy i 2 cielaki). Stosunkowo skromna ilość parafialnego dobytku wynikała z tego, iż duża jego część została spieniężona, aby spłacić sukcesorów wcześniejszego proboszcza, księdza Markowskiego.

W ciągu następnych kilkunastu lat należące do bargłowskiego beneficjum gospodarstwo poprawił swoją koniunkturę. Inwentarz z 1832 r. oprócz wymienionych we wcześniejszym dokumencie dwóch stodół oraz wozowni, mówi również o stajni i czterech chlewach (w spisie z 1819 r. mogły zostać one określone jako „obory”). Dodatkowo w zestawieniu pojawiają się także adnotacje na temat murowanego tzw. sklepu³⁴, spichlerza oraz domu organisty postawionego w 1830 r. Powiększeniu uległ również inwentarz żywy bargłowskiego

³² Por. *List Felicjana Huby do biskupa diecezji augustowskiej z dnia 20 maja 1826 r.*, ArŁm, I Parafie, syg. 154, k. 137.

³³ *Questiones atque Responsiones pro visitatione Generali...*, ArŁm, I Parafie, syg. 152, k. 17; *List Felicjana Huby do konsystorza generalnego diecezji augustowskiej z 10 grudnia 1832 r.*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 145; *Inwentarz Kościoła Bargłowskiego Roku 1832 dnia 3 maja...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 136, 139; *Akta Konsystorza Jeneralnego Dyecezyi augustowskiej...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 74; A. Tomczak, *Zarys Dziejów Parafii Gieczno*, Toruń 1997, s. 66.

³⁴ Murowana piwnica wkopana w ziemię; por. N. Szydłowska, dz. cyt., s. 161.

beneficjum. W 1831 r. stan pogłowia zwierząt gospodarskich wyglądał następująco: 2 woły, 2 krowy, 2 jałówki, 1 buchaj, 2 konie, 4 świnie, 2 prosięta, 9 gęsi, 4 kaczki. Niestety pobyt żołnierzy rosyjskich na terenie parafii w tym samym roku, których obecność wiązała się z wojną polsko-rosyjską z okresu 1830-1831, spowodował uszczerbek w inwentarzu. Na rzecz carskiej armii zarekwirowane zostały konie, prosięta oraz drób (nie podano ich liczby)³⁵.

Parafia bargłowska była również właścicielem dóbr ziemskich. Najważniejszą ich częścią było pięć włók (1 włók = 16,8 ha) gruntów ornych. Trzy z nich leżały w miejscowości Netta, dwie pozostałe we wsi Bargłów Kościelny. Większość nieruchomości stanowiących uposażenie beneficjum dzierżawili mieszkańcy parafii³⁶. Prócz tego w skład majątku kościelnego wchodziły również dwa ogrody. Pierwszy opisany został jako „fruktowy przez terażniejszego Proboszcza (ks. Zawadzkiego Ł.F.) powiększony i zasadzony nowymi szczepami różnego rodzaju gatunku... niemierzony geometrycznie, lecz może mieć więcej morga ziemi”. Drugi ogród przeznaczony był natomiast na warzywa. Jego wielkość ksiądz Zawadzki oszacował na ok. 1,5 morgi (1 morga = 0,56 ha). Majątek ziemski beneficjum bargłowskiego uzupełniały trzy łąki. Pierwsza znajdowała się w Bargłowie Kościelnym „prosto gruntu tamże będącego za Kościelnikiem”, druga we wsi Sosnowo, a trzecia w miejscowości „Woydowo”. Krótki opis tych pól mówi, że „na wszystkich ieżeli woda nie zaleie moż-na zebrać siana fur jedno konnych 30, te łąki geometrycznie niewymierzone”³⁷.

Należące do bargłowskiego kościoła dobra ziemskie, liczące w sumie ponad 5 włók, stanowiły stosunkowo pokaźny majątek. Sąsiadująca parafia w Augustowie posiadała w tym czasie tylko ok. 3 włók, a nieodległe beneficjum w Rajgrodzie niewiele ponad 4 włoki. Jeszcze słabiej uposażone były okoliczne kościoły w Jaminach i Krasnymborze, użytkujące każda po zaledwie kilkanaście morg gruntów. Jedynie księża z pobliskiej parafii w Janówce w tym czasie pochwalić się mogli większym arealem ziemskim, aniżeli posiadało probostwo w Bargłowie, liczącym lekko ponad 6 włók. Na terenie województwa augustowskiego beneficja kościelne dysponowały pokaźnymi majątkami, których wielkość wahała się w granicach od 3 do 5 włók, przy czym niektórzy

³⁵ *Inwentarz Kościoła Bargłowskiego Roku 1832 dnia 3 maja...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 134,136; *Akta Konsystorza Jeneralnego Dyecezyi augustowskiej...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 74.

³⁶ W 1822 r. dzierżawcami majątku kościelnego we wsi Netta byli: Maciej Dudek, Tomasz Romanowski, Jan Drozd, Piotr Szymański oraz Jan Gulan. Natomiast grunty w Bargłowie Kościelnym arendowali Andrzej Kościuch i Paweł Raczkowski. Inwentarz z 1832 r. wymienia jedynie dwóch dzierżawców majątku w Nettcie, którymi byli Jan Drozd oraz Jan Kalisz. Natomiast dobra ziemskie w Bargłowie Kościelnym w tym okresie obrabiane były przez Mateusza Karpio, Andrzeja Kościucha oraz Antoniego Gulana, Por. *Inwentarz Kościoła Bargłowskiego Roku 1832 dnia 3 maja*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 137; *Questiones atque Responsiones pro visitatione Generali...*, ArŁm, I Parafie, syg. 152, k. 15.

³⁷ *Questiones atque Responsiones pro visitatione Generali...*, ArŁm, I Parafie, syg. 152, k. 15-16; J. Szymański, dz. cyt., s. 174.

księża zarządzali nieruchomościami ziemskimi liczącymi nawet 14 włók gruntów (parafia w Berżnikach). Dla porównania warto podkreślić, że na obszarze Lubelszczyzny majątek ziemski zamożniejszych beneficjów, nie przekraczał zazwyczaj 2,5 włóki³⁸.

Wielkość uposażenia ziemskiego miała zasadniczy wpływ na wysokość dochodów danego probostwa, lecz nie decydowała o całości tzw. czystej intraty. Oszacowanie pełnego bilansu przychodów i wydatków bargłowskiego beneficjum, ze względu na niewystarczający przekaz źródłowy, wydaje się praktycznie niemożliwe. Jedynym dokumentem podnoszącym wspomnianą kwestię jest inwentarz z 1822 r., który podaje, iż miejscowemu plebanowi udało się uzyskać w tym okresie 2172 zł i 2 gr. czystej intraty Wykonane prawdopodobnie przez instytucję Dozoru Kościelnego wyliczenia, wskazywałyby na wysokie dochody wynikające z administracji majątkiem parafii Bargłów. Jednak z przedstawionymi szacunkami w zupełności nie zgadzał się ksiądz Zawadzki, który twierdził, że rachunek sporządzony został bardzo pośpiesznie i niedokładnie. Według opinii proboszcza kwota ta powinna oscylować w granicach 925 zł³⁹. Jednak dochód sięgający podanej przez miejscowego plebana sumy, nie należał bynajmniej do małych. Proboszcz sąsiadującego z parafią Bargłów kościoła w Augustowie w podobnym okresie mógł pochwalić się jedynie ok. 330 zł tzw. czystej intraty⁴⁰.

Roczny przychód każdego beneficjum, nie tylko bargłowskiego, składał się m.in. z dziesięciny (w pieniądzu jak i naturze), opłat za dzierżawę nieruchomości, ofiar parafian, opłat za sakramenty tzw. iura stolae⁴¹, czy też zapisów testamentowych na rzecz probostwa. Niektórzy księża inwestowali również w tzw. procenty. Rzecz polegała na tym, że pleban danej parafii podpisywał kontrakt z jakąś osobą lub instytucją, która w związku z tym otrzymywała od księdza konkretną kwotę pieniędzy na dowolną działalność. W zamian, druga strona zobowiązywała się odprowadzać do plebańskiej skrzyni przez

³⁸ Inwentarz parafii rajgrodzkiej z 1819 r., ArŁm, I Parafie, syg. 437, k. b.p.; *Spis funduszów i przychodów probostwa w Augustowie z 1819 r.*, ArŁm, I Parafie, syg. 6, k. 4-5; *Spis funduszów i przychodów klasztoru dominikanów w Krasnymborze z 1819 r.*, ArŁm, I Parafie, syg. 220, k. 15; *Spis funduszów i przychodów probostwa Janówki z 1819 r.*, ArŁm, I Parafie, syg. 160, k. 5; Ł. Faszczka, *Parafia Jaminy w dobie rządów pruskich (1795-1807)*, „Nasz Sztabiński Dom” 2(2016), s. 12; W. Jemielity, *Diecezja augustowska czyli sejneńska w latach 1818-1872*, Lublin 1972, s. 195; J. Willaume, *Wieś lubelska przed uwłaszczeniem*, Lublin 1964, s. 39.

³⁹ *Questiones atque Responsiones pro visitatione Generali...*, ArŁm, I Parafie, syg. 152, k. 21.

⁴⁰ Por. W. Jemielity, *Diecezja augustowska czyli sejneńska...*, dz. cyt., s. 203.

⁴¹ Iura stolae były to ustanowione przez administrację państwową opłaty za sakramenty wymagające założenia stuły. Ksiądz nie mógł pobierać wyższych należności, aniżeli wskazano w rozporządzeniu. Dopuszczano jednak składanie dobrowolnych ofiar. Wysokość opłat za sakramenty uzależniona była od zamożności osoby. Jedynie chrzest, jako pierwszy sakrament „wprowadzający” do wspólnoty kościelnej, nie podlegał opłacie. Koszty ponoszono tylko za sporządzenie metryki; por. A. Gątarczyk, *Kościół rzymskokatolicki, w: Ziemia radzyńska 1815-1830*, red. T. Osiński, Radzyń Podlaski 2013, s. 183-184.

określoną w zapisie ilość lat, wskazany w umowie procent należności z zainwestowanej sumy. Dochód z takiego proceduru mógł być znaczny m.in. parafia nowogrodzka rocznie uzyskiwała dzięki temu ogromną kwotę sięgającą 4 tys. zł. Jednak podobne inwestycje zawsze obciążone były dużą dozą ryzyka i nie rzadko niosły ze sobą straty. W badanym okresie zaleganie ze spłatą tzw. procentów stanowiło dość powszechne zjawisko. Epoka napoleońska, oprócz powstania Księstwa Warszawskiego, przyniosła ziemiom polskim ogromne trudności natury gospodarczej. Skutkiem tego Królestwo Polskie już na początku swego funkcjonowania zmierzyć się musiało z ogromnym kryzysem finansowym. Problemy ekonomiczne dotknęły setki majątków ziemskich i różnych instytucji, które popadały w ruinę i pod żadnym względem nie były w stanie udźwignąć ciążących na nich zobowiązań m.in. procentów. Straty w tym momencie liczyli również inwestorzy, nie mogący otrzymać należnych im kwot. Problem ten dotknął m.in. proboszcza parafii Rajgród. W przypadku natomiast beneficjum bargłowskiego, podobna kwestia nie miała miejsca, ponieważ tamtejsi plebani unikali ryzykownych inwestycji⁴².

Zasadniczo jednak głównym źródłem dochodu probostw były dziesięciny. W przypadku parafii Bargłów, rozpatrywanie zagadnień poświęconych temu kościelnemu podatkowi stanowi dość problematyczną kwestię. Wynika ona z tego, iż miejscowości należące do opisywanego beneficjum rozliczały się z miejscowym plebanem na kilka sposobów. Część wsi oddawała tzw. dziesięcinę wytyczną w postaci snopów zbożowych oraz kop ziarna. Naliczanie podatku według tego systemu budziło jednak często kontrowersje, ponieważ miara kopy była jednostką umowną. Inne miejscowości z kolei opłacały kościelne należności w postaci samego ziarna, stosując system metryczny korca nowopolskiego⁴³. Dwory natomiast, zarówno państwowe jak i dziedziczne, uiszczały dziesięcinę pieniężną. Władze Królestwa Polskiego podjęły starania mające na celu ujednolicenie systemu szacowania kościelnego podatku (polegało to głównie na likwidacji dziesięciny wytycznej), lecz został on zrealizowany tylko częściowo⁴⁴.

Inwentarz parafii Bargłów z 1819 r. odnotowuje, że do plebańskiego spi-

⁴² *Inwentarz kościoła rajgrodzkiego z 1819 r.*, ArŁm, I Parafie, 437, k. b.p.; W. Jemielity, *Diecezja augustowska czyli sejneńska...*, dz. cyt., s. 203; Cz. Strzeszewski, *Kryzys rolniczy na ziemiach Księstwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego 1807-1830*, Lublin 1934, s. 10-18, 160-167.

⁴³ System metryczny korca nowopolskiego wprowadzono w Królestwie Polskim w 1819 r. Według stanowionych przez niego miar korzec ziarna liczył 128 litrów, por. J. Szymański, dz. cyt., s. 174.

⁴⁴ Proces zamiany dziesięciny wytycznej na opłaty w samym zbożu lub gotówce zaczęła realizować jeszcze administracja pruska, lecz nie został on w pełni sfinalizowany. Kontynuowały go władze Księstwa Warszawskiego, jednak i w tym wypadku nie udało się go dokończyć, por. *Questiones atque Responsiones pro visitatione Generali...*, ArŁm, I Parafie, syg 152, k. 21; *Dziennik Urzędowy Województwa Augustowskiego*, 1817, nr 26, s. b.p.; J. Kukulski, *Państwo-Chłopi-Kościół w okresie wielkich reform na ziemiach Królestwa polskiego w latach 1768-1890*, Piotrków Trybunalski 2007, s. 340-344.

chrza mieszkańcy jedenastu wsi⁴⁵, które uiszczwały dziesięcinę wytyczną, oddali dokładnie po 39 kop i 45 snopów żyta i owsa. Z kolei siedem innych osad⁴⁶, rozliczających się z miejscowym plebanem wyłącznie w zbożu, uiściło 67 korców żyta i 45 owsa. Tylko dwie wsie, Górskie i Jezioraki (obie miejscowości były własnością prywatną, co nie stanowi zapewne przypadku), dokonywały opłat gotówkowych, które w sumie wyniosły 3 zł i 20 gr. Jak nietrudno zauważyć, kościelne należności uregulowało zaledwie 19 z 32 miejscowości⁴⁷ znajdujących się w granicach parafii Bargłów. Sytuacja ta bez wątpienia wiązała się z trudnościami natury gospodarczej. Poza tym nie ma pewności, czy wskazane w źródle wielkości podatku stanowią całość tej opłaty. Oprócz dziesięciny, wsie oddawały dodatkowo do plebańskiego skarbcza tzw. meszne, czyli roczną należność przysługującą kościołowi za odprawianie mszy świętej, która w 1819 r. wyniosła 54 zł i 3 gr.⁴⁸ Zobowiązania względem miejscowego plebana oddzielnie rozliczały natomiast dwory (Netta, Tajenko, Pruska, Wólka), zasilające budżet beneficjum kwotą 260 zł⁴⁹.

Kolejny inwentarz z 1822 r. wprowadza w temacie spore zamieszanie. Mianowicie przekazuje on informację brzmiącą w sposób następujący: „Niektóre wsie powinny dawać dziesięcinę snopową, która wynosi żyta kop 39 snopów 45, owsa kop 39 snopów 45. Inne wioski podług ustawy Rządu byłego powinny dawać dziesięcinę w ziarnie, która wynosi żyta korcy warszawskich 67 owsa korcy warszawskich 45”⁵⁰. Wiarygodność tego zapisu budzi niemałe wątpliwości. Przede wszystkim podkreślić należy, że dane z zestawienia opracowanego w 1822 r. odnosić się mogą jedynie do obszarowo rozległych wsi, ponieważ wskazane tam wielkości dziesięcin są bardzo duże. Nie wiadomo jednak właściwie, co miał na myśli sporządzający ten zapis proboszcz parafii w Bargłowie, ksiądz Zawadzki. Dużo ważniejszą informację przekazuje natomiast fragment tekstu poświęcony zaległościom w kościelnych podatkach, który stwierdza m.in. „lud podupadły a częstokroć i nieurodzay wydarza się

⁴⁵ Miejscowościami rozliczającymi się z plebanem bargłowskiego kościoła według założeń dziesięciny wytycznej w 1819 r. były następujące wsie: Kamionka, Kroszówka, Bargłówka, Piekutowo, Pieńki, Lipowo, Nowiny Stare, Dręstwo, Woznawieś, Tajno, Orzechówka; por. *Akta Konsystorza Jeneralnego Dyecezyi augustowskiej...*, ArŁm, I Parafie, syg 153, k. 76.

⁴⁶ Kościelne należności opłaci w samym zbożu mieszkańcy Rutek Nowych i Starych, Brzozówki, Bargłowa Dwornego i Kościelnego oraz Jeziorok; por. *Akta Konsystorza Jeneralnego Dyecezyi augustowskiej...*, ArŁm, I Parafie, syg 153, k. 76.

⁴⁷ Bargłowskie probostwo składało się wprawdzie z 34 wsi, jednak w przypadku osady Pruska należy zaznaczyć, iż składała się on wyłącznie z państwowego dworu; por. *Spis parafian bargłowskich do roku 1828*, ApBK, k. b.p.; *Inwentarz Kościoła Bargłowskiego roku 1832 dnia 3 maja*, ArŁm..., I Parafie, syg. 153, k. 136.

⁴⁸ *Akta Konsystorza Jeneralnego Dyecezyi augustowskiej...*, ArŁm, I Parafie, syg 153, k. 76; *Słownik języka polskiego*, red. J. Karłowicza, A. Kryńskiego, W. Niedźwiedzkiego, t. II, Warszawa 1900, s. 926.

⁴⁹ *Akta Konsystorza Jeneralnego Dyecezyi augustowskiej...*, ArŁm, I Parafie, syg 153, k. 76.

⁵⁰ *Questiones atque Responsiones pro visitatione Generali...*, ArŁm, I Parafie, syg 152, k. 21.

i ledwie w czwartej części oddają”⁵¹.

Cenniejszym źródłem wydaje się w tym momencie rejestr z 1832 r., który w przypadku dziesięcin przytacza dane z 1824 r. Wyjątkowość tego dokumentu wynika z faktu, iż odnotowane są tam nie tylko informacje dotyczące wysokości kościelnego podatku, ale również częściowo kryteria, na podstawie których dokonywano wyliczeń. W wypadku wciąż funkcjonującej dziesięciny wytycznej, zasadniczym punktem była wielkość użytkowanych gruntów ornych, gdzie z każdej włóki miejscowy pleban otrzymywał kopę żyta i owsa. Jednak w 1824 r. już tylko siedem wsi uiszczają dziesięcinę wytyczną: Woznawieś (po 12 kop żyta owsa), Orzechówka (po 1 kopie żyta owsa), Tajno (po 30 kop żyta owsa), Bargłówka (po 6 kop żyta i owsa oraz po 8 snopów tych zbóż), Kamionka (po 4 kopy żyta i owsa oraz 20 snopów żyta i 2 owsa), Dręstwa (po 6 korców żyta i owsa oraz 8 snopów żyta i 7 owsa) oraz Lipówka (po 4 kopy żyta i owsa oraz 8 snopów żyta i 7 owsa)⁵². Zdecydowana większość osad powinności względem miejscowego kościoła regulowała w samym ziarnie. Wysokość dziesięciny opłacanej w tej formie, szacowano biorąc pod uwagę nie tylko wielkość użytkowanych gruntów ornych, ale też ich wydajność. Prawdopodobnie jednym z kryteriów była też średnia cena żyta z kilku ostatnich lat. W sumie 16 miejscowości bargłowskiej parafii, według danych z 1824 r., oddało do plebańskiego spichrza 72 korce i 208 garncy żyta oraz 68 korcy i 224 garnce owsa (1korzec = 32 garnce). W okresie tym, co ciekawe, tylko jedna miejscowość (Wółka) rozliczała dziesięcinę w formie gotówki. Dodatkowo jeszcze parafianie z 22 wsi odprowadzili do kościelnej kasy meszne w kwocie 79 zł i 85 gr. Natomiast położone na terenie parafii dwory w 1824 r. opłaciły dziesięcinę w wysokości 260 zł i 40 gr.⁵³.

Beneficjum czerpało także dochody z dzierżawy gruntów. Arendarze w 1819 r. regulowali wynikające z tego zobowiązania w formie pracy odrobkowej. Kilka lat później (1821-1822) opłatę stanowiło już 1/3 zebranych z danego pola plonów. Kolejny zapis poświęcony arendowaniu kościelnych włości pochodzi dopiero z 1832 r. Uwagę tam na pewno zwraca informacja o pieniężnym czynszu w kwocie 81 zł, uiszczanym przez każdego z dzierżawców plebańskich gruntów we wsi Netta (w źródle wymieniono tylko dwóch, choć jak wskazuje zapis było ich więcej) oraz sumie 102 zł pobieranej od dwóch osób zajmujących włości w Bargłowie Kościelnym. Bardzo mało w źródłach znajduje się informacji na temat karczm i ewentualnych opłat (200 zł) wynikających z jej użytkowania. Wydaje się jednak, że proboszcz bargłowski zaczął

⁵¹ Tamże, ArŁm, I Parafie, syg 152, k. 21.

⁵² Dla porównania w 1819 r. wymienione wyżej wsie płaciły dziesięcinę w wysokości: Woznawieś po 6 kop żyta i owsa oraz po 30 snopów tychże zbóż, Orzechówka po 1 kopie żyta i owsa oraz po 30 snopów tychże zbóż, Tajno po 14 kop żyta i owsa, Bargłówka po 3 kopy żyta i owsa, Kamionka po 4 kopy żyta i owsa; por. *Akta Konsystorza Jeneralnego Dycezyi augustowskiej...*, ArŁm, I Parafie, syg 153, k. 75.

⁵³ *Inwentarz Kościoła Bargłowskiego roku 1832 dnia 3 maja*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 138-139; J. Szymański, op. cit., s. 176.

czepał zyski z jej arendowania dopiero pod koniec lat dwudziestych XIX w.⁵⁴

Podsumowując szczątkowe informacje na temat dochodów bargłowskiego beneficjum z okresu 1819-1832, możemy stwierdzić, że należące do parafii wsie były w złym stanie ekonomicznym, podnosząc się powoli po wyczerpującym dla gospodarki ziem polskich okresie Księstwa Warszawskiego. O poprawie koniunktury ekonomicznej świadczy wzrost ściągальności dziesięciny oraz uiszczanie należności wynikających z dzierżawy kościelnych dóbr w postaci gotówki, zastępując rentę odrobkową, bądź też opłatę w produktach rolnych⁵⁵.

Bargłowskiemu probostwu przyznany był tzw. deputat, czyli możliwość korzystania z dóbr skarbowym np. lasów czy też jezior. Funkcjonujące w okresie I Rzeczypospolitej przywileje, pozwalały administratorom parafii Bargłów korzystać niemalże bez ograniczeń z państwowych lasów, młynów, a także poławiać ryby w pobliskich rzekach i jeziorach. W okresie rządów pruskich wszystkie te uprawnienia zniesiono, natomiast władze Królestwa Polskiego zezwoliły na pobieranie z państwowych lasów rocznie jedynie 30 sążni drzewa na opał. Wielkość ta uległa dalszemu zmniejszeniu, gdyż inwentarz z 1832 r. mówił już tylko o 25 sążniach drewna⁵⁶.

Poruszając temat parafialnych dochodów, nie można zapomnieć także o wydatkach jakie ponoszono. Każde probostwo na terenie Królestwa Polskiego płaciło trzy rodzaje podatków: skarbowy, ekonomiczny i kościelny. Na pierwszy z nich składała się ofiara dziesiętnego grosza, podymne (stała danina pobierana od każdego domu mieszkalnego) i liwerunek (pieniądze przeznaczone na wojsko). Jak wynika ze sporządzonego w 1819 r. inwentarza, proboszcz bargłowski uiszczał do kasy rządowej następując kwoty podatków skarbowych: liwerunek 215 zł i 12 groszy, podymne 60 zł oraz ofiarę dziesiętnego grosza w sumie 126 zł i 12 groszy. Dodatkowo wpłacono także „do katastrum ogniowej skrzyni z zabudowań inwentarskich” 16 zł i 24 grosze. Razem kwota należności skarbowych wynosiła 417 zł i 48 gr. W ciągu następnych kilkunastu lat obciążenia fiskalne bargłowskiego beneficjum pozostały niemalże bez zmian, ulegając jedynie 10 groszowej podwyżce. Znacząco wzrósł natomiast podatek ogniowy, który w 1832 r. liczył już 36 zł i 14 gr. Kolejnym obciążeniem był tzw. podatek ekonomiczny, stanowiący 16% z ogólnego dochodu beneficjum m.in. z gruntów, dziesięciny, dzierżawy itp. Zaś podatkiem ko-

⁵⁴ Por. *Inwentarz Kościoła Bargłowskiego roku 1832 dnia 3 maja...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 136-137; *Questiones atque Responsiones pro visitatione Generali...*, ArŁm, I Parafie, syg. 152, k. 15; *Akta Konsystorza Jeneralnego Dyecezyi augustowskiej...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 74-75.

⁵⁵ Por. W. Jemielity, *Diecezja augustowska czyli sejneńska...*, dz. cyt., s. 203; T. Mencil, dz. cyt., s. 219-220; F. Bortkiewicz, *Nadziały i powinności chłopów w dobrach prywatnych Królestwa Polskiego*, Warszawa 1958, s. 142-143; J. Czuby, *Księstwo Warszawskie (1807-1815)*, Warszawa 2011, s. 283-318.

⁵⁶ Por. *Inwentarz Kościoła Bargłowskiego Roku 1832 dnia 3 maja...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 141; *Questiones atque Responsiones pro visitatione Generali...*, ArŁm, I Parafie, syg. 152, k. 16.

ścielnym, nazywano sumy wydane na wino mszalne, bieliznę, świece, sprzęty kościelne, na utrzymanie wikarego, organisty, czy też sług kościelnych⁵⁷.

Zakończenie

Beneficjum bargłowskie w dobie Królestwa Polskiego przechodziło stopniowy rozwój gospodarczy. Proces ten był jednak dość powolny, na co zasadniczy wpływ miał wyczerpujący pod kątem ekonomicznym czas Księstwa Warszawskiego oraz wojen napoleońskich. Począwszy od 1819 do 1832 r., stan budynków należących do probostwa (kościół, domy księży, zabudowania gospodarcze) nie uległ znaczącej poprawie, lecz pojawiło się kilka nowych obiektów m.in. dom organisty, czy też nowe budowle gospodarskie. Zwiększeniu potencjału majątkowego bargłowskiej parafii, sprzyjał na pewno fakt posiadania przez nią stosunkowo dużego arealu ziemskiego. Najlepszym chyba dowodem na rozwój beneficjum była budowa murowanego kościoła, która miała miejsce w okresie ok. 1832-1838. Bez wątpienia ogromny wpływ na stan ekonomiczny probostwa w Bargłowie mieli administrujący parafią proboszczowie, księża Jan Kanty Zawadzki oraz Józef Szumowicz.

FINANCE AND PROPERTY STATE OF THE PARISH IN BARGŁÓW KOŚCIELNY IN THE ERA OF THE POLISH KINGDOM

Summary

The parish in Bargłów Kościelny, located within the borders of the then Augustowskie Province, constituted one of thousands of examples of parishes functioning on the territory of the Kingdom of Poland. In the examined period, it experienced a gradual economic development, which was reflected by the construction of economic facilities within the course of several years. The greater wealth of the parish was indirectly connected with the improving economic situation of the Polish land, which was recovering from the unfavourable Duchy of Warsaw period. The establishment of the economic background of the parish in Bargłów was strongly influenced by the parish priests, who were efficient administrators. In addition, the church in Bargłów owned large estate, which also exercised a considerable impact on its profitability. However, the development was impeded, to some extent, by the poor economic situation of the villages belonging to the parish, as they were not able to pay their tax dues to the church in full.

Key words: Polish Kingdom, Parish Bargłów Kościelny, Register, Deckhand.

⁵⁷ Por. *Inwentarz Kościoła Bargłowskiego Roku 1832 dnia 3 maja...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 139; *Akta Konsystorza Jeneralnego Dyecezyi augustowskiej...*, ArŁm, I Parafie, syg. 153, k. 76; F. Bortkiewicz, dz. cyt., s. 154.

KS. ANDRZEJ KOPICZKO*

KOŚCIÓŁ I PARAFIA WE WRZESINIE W ŚWIEŁLE PROTOKOŁÓW POWIZYTACYJNYCH Z DRUGIEJ POŁOWY XVI WIEKU

Wrzesina leży na krańcach historycznej Warmii, w południowej części gminy Jonkowo. Rzeką Pasłęka, która stanowiła granicę parafii od strony zachodniej, jest także granicą tego regionu. Na południe od wsi rozciągają się Lasy Kudypskie, wśród których leży kilka niewielkich jezior. Największe z nich – Giłwa (Rentyńskie) – ma zaledwie 1 km² powierzchni¹. W połowie XVI w. Wrzesina obejmowała 27 włók ziemi, z czego większość była opuszczona. W celu ponownego zagospodarowania sprowadzono osadników z Mazowsza². Sama wieś znajduje się około 15 km na zachód od Olsztyna.

Osada została lokowana 19 maja 1352 r. przez Warmińską Kapitułę Katedralną³. 4 lutego 1575 r. został wystawiony drugi dokument lokacyjny dla Wrzesiny, w którym kościołowi zapisano 6 łanów ziemi⁴. Nie wiemy natomiast, kiedy zbudowano kościół. Pierwsza pisemna wzmianka o nim pochodzi z wykazu parafii z końca XV w., z którego dowiadujemy się, że parafia należała do archiprezbiteratu dobromiejskiego⁵. Świątynia mogła istnieć już wcześniej. W 1426 r. zostało wystawione potwierdzenie papieskie dla miejscowego ks. proboszcza Andrzeja Schufenhewera, ale wiemy, że przed nim pracował jeszcze ks. Jan We-

* ks. prof. dr hab. Andrzej Kopiczko, prof. zw. – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych, Zakład Archiwistyki, Bibliotekoznawstwa i Informatyki, Pracownia Historii Warmii i Mazur; e-mail: andrzej.kopiczko@uwm.edu.pl

¹ M. Orłowicz, *Ilustrowany przewodnik po Mazurach Pruskich i Warmii*, Olsztyn 1991, s. 217.

² H. Schauch, *Die Wiederbesiedlung des Ermlandes im 16. Jahrhundert. Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* (dalej: ZGAE), 1929, t. 23, s. 682, 686-687.

³ *Codex Diplomaticus Warmiensis*, t. 2, Mainz 1864, s. 180, nr 180.

⁴ J.M. Saage, *Sedes archipresbyterales dioecesis Warmiensis cum suis mansis et lastis decimarum*, w: *Monumenta Historiae Warmiensis*, t. 3, Braunsberg 1866, s. 422 (przypis 169). Fakt ten został też potwierdzony w opisie parafii z ok. 1580 r. – AAWO, AB, B 1b, k. 221v.

⁵ J.M. Saage, *Sedes archipresbyterales dioecesis Warmiensis cum suis mansis et lastis decimarum*, dz. cyt., s. 422.

belbyr⁶. Zapewne więc – podobnie jak w innych miejscowościach warmińskich – najpierw wzniesiono świątynię drewnianą, a dopiero pod koniec XV w. murywaną, która zachowała się do dziś. Tę drugą konsekrował 1 maja 1500 r. biskup pomocniczy warmiński Jan Wilde⁷. Nadał jej wówczas wezwanie św. Marii Magdaleny. Tytuł ten wymieniono również w pierwszym zachowanym opisie parafii z około 1580 roku⁸. Z tego dokumentu dowiadujemy się o miejscowościach należących do tej placówki. Oprócz wsi kościelnej były to: (w układzie alfabetycznym, druga nazwa w nawiasie to oryginalna z dokumentu): Bałąg (Ballingen/Balgen), Giedajty (Gedaithen/Gedauten), Godki (Gottken/Gotkien), Stękiń (Stenkien/Stenkin), Szelągowo (Schillings/Schilling), Warkały (Warkallen) i Wołowno (Windtken/Wintken)⁹.

Pozostając przy uposażeniu ze wspomnianego opisu z około 1580 r. dowiadujemy się, iż dziesięciny wynosiły 5 i pół łaszta oraz 9 korców obu zbóż (żyto i owies) oraz z ugorów 1 grzywnę i 20 solidów, a od Prusów 40 solidów. Łącznie były więc to 2 grzywny. Ponadto dochodziło 25 par kurcząt, a z ofiar około 15 grzywien. Kolędę proboszcz otrzymywał w pieniądzu, lnieniu, chlebie i roślinach strączkowych, ale połowę oddawał nauczycielowi. Natomiast „accidentalia” były zwyczajowe, czyli opłaty za pogrzeby, zapisy dziecka, wpisy do księgi małżeństw, wywód, zapowiedzi i ogłoszenia¹⁰. Dochody kościoła wynosiły w tym czasie (ok. 1580 r.) z pieniędzy dziedziczonych 228 grzywien, co dawało rocznie 19 grzywien, w kredytach 8 grzywien i 6 groszy oraz w pozostałych pieniądzach 20 grzywien i 12 groszy, a także korzyści z 12 uli¹¹.

Inaczej dochody przedstawiały się w świetle protokołu z 20 stycznia 1598 r. Wprawdzie proboszcz nadal posiadał 6 łanów ziemi, ale z dziesięciny miał około 6 łasztów, z ofiar wielkanocnych – 15 grzywien, z wigilii przedpogrzebowych – 1 grzywnę i 5 groszy, z kolędy groch, chleb i od niektórych pieniądze. Z tego oddawał nauczycielowi jedną trzecią, z wyjątkiem pieniędzy. Otrzymywał również 20 par kurcząt. Doszła też jedna wieś, którą zapisano jako Probadi, obecnie Porbady (niem. Neu Schöneberg). Trudno powiedzieć, dlaczego jej nie wymieniono w opisie z około 1580 r., utworzono ją bowiem już 11 kwietnia 1416 r. z podzielenia wsi Wrzesina (Schöneberg) na Wrzesinę Starą (Alt Schöneberg) i Wrzesinę Nową (Neu Schöneberg), ale tę drugą nazwano właśnie Porbadami¹². Powstały one na terenach osuszonych bagien. W czasie wojny polsko-krzyżackiej, zwanej trzynastoletnią (1454-1466), wieś została zniszczona. Zagospodarowywano ją aż do połowy XVI w., a w 1564 r. przekształcono w folwark.

⁶ G. Matern, *Die kirchlichen Verhältnisse in Ermland während des späten Mittelalters*, Paderborn 1953, s. 145.

⁷ A. Eichhorn, *Die Weihbischöfe Ermlands*, ZGAE, 1866, t. 3, s. 141; B 4, k. 151v.

⁸ AAWO, AB, B 1b, k. 222; B 5, 223v (podano, że w ołtarzu głównym był obraz Wniebowzięcia NMP); B 4, k. 151v.

⁹ AAWO, AB, B 1b, k. 221.

¹⁰ AAWO, AB, B 1b, k. 221v.

¹¹ Tamże, k. 223.

¹² AAWO, AB, B 4, k. 153.

Jednak w 1575 r. osada ponownie stała się wsią czynszową. Być może te zniszczenia i zmiany spowodowały, że w tym pierwszym spisie Porbady pominięto.

W 1598 r. podano także inwentarz plebanii. Pierwszy zapis dotyczył znajdującej się tam Biblii w języku łacińskim, a następnie wymieniono Calepinusa. W tym przypadku chodzi o Ambrożego Calepinusa, żyjącego w latach 1435-1510 w Bergamo. Jego największym dziełem było opublikowanie słownika, w którym wyjaśniał znaczenie słów łacińskich przy pomocy zwrotów, przysłów i sentencji, zaczerpniętych z autorów klasycznych lub kościelnych. Zapewne więc chodzi o ten słownik zatytułowany *Cornucopiae*¹³.

Do proboszcza należały: 20 korców żyta i 10 korców owsa, pług z całym wyposażeniem, wóz wiejski, kadź z sześcioma pojemnikami na wodę, garnek do gotowania (panew), rożen, poduszka skórzana na ławę, stół, skrzynia, 2 beczki, korzec żelazny i sieczkarnia. Z inwentarza żywego wymieniono: krowę, świnię, maciorę, 2 kozy i 2 konie dwuletnie¹⁴. Dysponował też 12 korcami pszenicy¹⁵.

Do kościoła należał piec ceglany (ceglarnia?), z którego otrzymywał 15 grzywien. Był również domek z ogrodem, który przywłaszczył sobie sołtys Ambroży nie chcąc przyjąć do wiadomości, że zakupił go ks. proboszcz Marcin Kokoszka¹⁶ i podarował parafii. Jak pisał wizytator, sołtys – poruszony jednak sumieniem – płacił parafii 10 groszy rocznie. Ponadto w gotówce parafia miała 76 grzywien, 13 groszy i 2 solidy, a w pieniądzach dziedzicznych i powierzonych jeszcze 120 grzywien¹⁷.

Ze zrozumiałych względów najwięcej informacji dotyczy samego wyposażenia kościoła. Już w protokole z około 1580 r. napisano, że w tabernakulum¹⁸ były: 2 puszki na Komunię św., z których jedna była ze srebra, połączana monstrancja posiadała dużą wartość artystyczną¹⁹. Bogatsze informacje pochodzą z 1598 r. Wówczas zanotowano, że tabernakulum ma dwoje drzwiczek i jest zamykane na dwa klucze. Najświętszy Sakrament (dla chorych) był przechowywany w cynowym tabernakulum (*capsa*), w którym znajdowała się srebrna pushka z dziewięcioma Hostiami oraz szkatułka skórzana z lnianą bursą z dwiema Hostiami. Ponadto była tacka drewniana do obmycia palców²⁰. Dopiero jednak

¹³ J. Duchniewski, *Calepio, Calepino, Amborgio*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, Lublin 1985, kol. 1278-1279.

¹⁴ AAWO, AB, B 4, k. 153.

¹⁵ AAWO, AB, B 1b, k. 223.

¹⁶ Ur. się ok. 1515 r. Pochodził z diec. płockiej. Do grudnia 1562 r. był proboszczem we Wrzesinie, a następnie w Klewkach. Por. A. Kopiczko, *Katalog duchowieństwa katolickiego w diecezji warmińskiej (do 1945 roku)*, Olsztyn 2003, s. 58; tenże, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, cz. 2, Olsztyn 2000, s. 157.

¹⁷ AAWO, AB, B 4, k. 154.

¹⁸ O tabernakulum dowiadujemy się nieco więcej z protokołu z 1609 r. Napisano tam, że jest po stronie Ewangelii, wewnątrz lśni ozdobami i jest zamykane podwójnymi drzwiczkami z jednym zamkiem, który określono jako „niezupełnie bezpieczny”. – AAWO, AB, B 5, k. 224.

¹⁹ AAWO, AB, B 1b, k. 221v. W protokole z 1598 r. opisano, że była mała, z miedzi i połączana. – AAWO, AB, B 4, k. 152.

²⁰ AAWO, AB, B 4, k. 151v.

w 1609 r. dodano, że tabernakulum (cyborium) znajdowało się po stronie Ewangelii²¹, czyli po lewej ołtarza (północnej). Chodzi tu zatem o miejsce w ścianie (tabernakulum ścienne), zamykane na dwoje drzwi, służące do przechowywania naczyń z Najświętszym Sakramentem (m.in. puszki i monstrancji)²². O Olejach Świętych napisano jedynie w 1598 r. Przechowywano je w naczynkach cynowych²³. Nowe pobierano u archiprezbitera dobromiejskiego, a stare były palone w Wielkim Tygodniu przy ołtarzu²⁴.

Na stanie kościoła odnotowano kielich połączany srebrny z puryfikaterem i sakiewką, pacyfikał srebrny, ornat czarny z prawdziwego jedwabiu, ozdobiony deseniem w kwiaty i z wizerunkiem krzyża. Pozostałe trzy ornaty zostały wykonane z płótna czerwonego, płótna białego oraz z materiału haftowanego²⁵. Było też 9 obrusów (w 1598 r. – 12), 4 ręczniczki (w 1598 r. – 3), 3 komże, 2 pulpity (w 1598 r. – 1), welon (zasłona) na Wielki Post, szkatułka (*capsula*) z dwoma korporałami (zapewne do noszenia Komunii św. do chorych), trybularz mosiężny, puszka na hostie, lampa, 2 bursy lniane, 4 chorągwie (w 1598 r. – 8), 3 dzwoneczki na podniesienie (w 1598 r. – 4)²⁶, 2 tablice witrykusów, 2 ampułki cynowe, kociołek na wodę święconą do aspersji (w 1598 r. – 2). W 1598 r. doszły jeszcze żelazko do wypieku hostii i drugie do wycinania komunikantów, skrzynki na воск, relikwiarz szafkowy, 4 przenośne lichtarze i żelazny kandelabr na paschał²⁷. Z ksiąg liturgicznych wymieniono drukowane: mszał warmiński, mszał *Linesciense*²⁸ i agendę moguńską oraz manuskrypty wykonane na pergaminie: agenda, gradual, gradual specjalny, antyfonarz, księga hymnów i sekwencji²⁹. W protokole z 1598 r. nie wymieniono mszału *Linesciense*, a jako nowe doszły: agenda warmińska dwuczęściowa, brewiarz warmiński, mszał warmiński (oznaczone jako nowe) oraz mszał gnieźnieński³⁰.

W opisie z około 1580 r. wymieniono zakrystię, a w 1598 r. dodano, że miała sklepienia i była wyposażona w trzy skrzynie³¹. W 1609 r. dopisano, iż znaj-

²¹ AAWO, AB, B 5, k. 224.

²² T. Syczewski, *Tabernakulum miejscem przechowywania Najświętszej Eucharystii*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24(2011), nr 1, s. 199; W. Nowak, *Kult Eucharystii w diecezji warmińskiej 1243-1939*, Olsztyn 202, s. 55-61.

²³ W protokole z 1609 r. napisano, że Oleje Święte przechowywano w tumbie ołtarza po stronie Ewangelii, czyli lewej (północnej). – AAWO, AB, B 5, k. 224.

²⁴ AAWO, AB, B 4, k. 152.

²⁵ AAWO, AB, B 1b, k. 222. Te same informacje o kielichu, pacyfikale i ornatach są także w protokole z 1598 r. – Tamże, B 4, k. 152.

²⁶ AAWO, AB, B 1b, k. 222; B 4, k. 152v.

²⁷ AAWO, AB, B 4, k. 152v.

²⁸ Niestety, nie udało się ustalić pochodzenia tego mszału. Nie odnotowano go też w artykule *Das altermländische Missale. Pastoralblatt für die Diözese Ermland*, 1894, s. 72n. Najprawdopodobniej błędnie zapisano nazwę miejscowości.

²⁹ AAWO, AB, B 1b, k. 222v.

³⁰ AAWO, AB, B 4, k. 152v.

³¹ AAWO, AB, B 1b, k. 222v; B 4, k. 152v.

dowała się po stronie północnej³². W kościele sufit został wykonany z drewna³³, a posadzka z cegły. W dzwonnicy były dwa dzwony³⁴. W 1598 r. uzupełniono, iż dzwonnica była w niższej części murowana, a w wyższej drewniana. Dodatkowo w wieżycze na kościele znajdowała się sygnaturka³⁵. W protokole z 1598 r. wymieniono także kostnicę i cmentarz³⁶.

W pierwszym opisie z około 1598 r. podano bardzo skromne wiadomości o ołtarzach. Odnotowano jedynie, że były trzy – główny i dwa boczne, choć przy wskazywaniu ich lokalizacji błędnie zapisano, że obydwa stoją po stronie południowej³⁷. W 1609 r. odnotowano, że wszystkie zostały konsekrowane razem z kościołem³⁸. Główny był wyposażony w 2 cynowe kandelabry, 2 obrusy, antependium z włosia i dywan. W 1598 r. dodano już tytuł ołtarza głównego – św. Marii Magdaleny, potwierdzono 2 cynowe lichtarze, ale obrusów było już 3, 2 antepedia (jedno z czerwonego i błękitnego arrasów z kolorowymi kwiatami) oraz pulpit i ręcznik. Dopiero jednak w 1609 r. pojawiła się nowa informacja, że ołtarz został wyposażony w obraz Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny oraz postaci 12 Apostołów³⁹. Jeden z ołtarzy bocznych (w 1580 r. nie podano tytułów) posiadał 3 kandelabry drewniane, a drugi – 2 cynowe i 1 drewniany oraz obrus i antependium lniane⁴⁰. Jednak w 1598 r. już dodano, że jeden z ołtarzy bocznych nosił tytuł św. Mikołaja⁴¹. Stały też na nim 3 drewniane lichtarze. Na drugim ołtarzu bocznym nadal były 2 lichtarze cynowe i 1 drewniany, ale 2 obrusy i antependium z lnu⁴². Z drewna była też chrzcielnica, wyposażona w zamykane naczynie na wodę święconą⁴³. W 1598 r. dodano, że był to kociołek mosiężny z wodą chrzcielną, poświęconą w Wigilię Zielonych Świąt. Chrzcielnicę zamykano drewnianym przykryciem i zasuwą⁴⁴. Jednak dopiero w 1609 r. podano, iż stała w środku kościoła (*in medio templi*)⁴⁵. Z tego protokołu dowiadujemy się także, że między nawą główną a prezbiterium był zawieszony krzyż, a po stronie południowej znajdowała się ambona⁴⁶.

³² AAWO, AB, B 5, k. 224.

³³ AAWO, AB, B 1b, k. 222v; B 5, k. 224.

³⁴ AAWO, AB, B 1b, k. 222v. W 1609 r. były już trzy dzwony. Por. tamże, B 5, k. 225.

³⁵ AAWO, AB, B 4, k. 152v.

³⁶ Tamże, k. 152v.

³⁷ AAWO, AB, B 1b, k. 221v.

³⁸ AAWO, AB, B 5, k. 224.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ AAWO, AB, B 1b, k. 221v-222.

⁴¹ W 1609 r. dodano, że był wyposażony w obraz św. Mikołaja i stał po stronie południowej. – AAWO, AB, B 5, k. 224.

⁴² AAWO, AB, B 4, k. 152. Z protokołu z 1609 r. dowiadujemy się, że był to ołtarz pw. Siedmiu Uczynków Miłosierdzia. – B 5, k. 224.

⁴³ AAWO, AB, B 1b, k. 221v.

⁴⁴ AAWO, AB, B 4, k. 152.

⁴⁵ AAWO, AB, B 5, k. 224.

⁴⁶ Tamże, k. 223v.

W opisie z około 1580 r. odnotowano 4 witykusów (dobieranych przez proboszcza i burgrabiego), którzy każdego roku składali sprawozdanie⁴⁷. O nauczycielu napisano jedynie, że otrzymywał wynagrodzenie w wysokości 11 grzywien i 15 groszy⁴⁸.

Protokół z 1598 r. zawiera znaczenie więcej informacji o ludziach. Z oczywistych względów skoncentrowano się przede wszystkim na proboszczu. Odnotowano, że był nim ks. Sebastian Pieglowski, pochodzący z diecezji płockiej. W czasie wizytacji miał 76 lat. Święcenia niższe i wyższe otrzymał z rąk biskupa pomocniczego płockiego Jakuba Bielińskiego, na proboszcza we Wrzesinie został wyznaczony przez Warmińską Kapitułę Katedralną, a mianowany w 1574 r. przez biskupa koadiutora warmińskiego Marcina Kromera. Wyznanie wiary złożył wobec kardynała Stanisława Hozjusza. Nosił tonsurę. Posiadał statuty synodalne diecezji warmińskiej, natomiast nie dysponował katechizmem i dekretami Soboru Trydenckiego. Odnotowywał chrzty i śluby, co oznacza, że prowadził księgi metrykalne, które nie zachowały się do naszych czasów⁴⁹. Od siedmiu lat pracowała u niego kucharka (wdowa) oraz służąca i 2 służących⁵⁰. Do tych informacji można dodać, że ks. Sebastian Pieglowski urodził się w 1523 r. Studiował w Dorpacie i Wilnie. W 1565 r. był wikariuszem w Olsztynie, gdzie opiekował się ludnością polskojęzyczną, dla której odprawiał nabożeństwa w kościele Świętego Ducha. Chwalono go tu, że był pobożny, obowiązkowy i znający się na duszpasterstwie⁵¹.

W 1598 r. zapytano parafian o duszpasterstwo i samego proboszcza. Tym razem opinia nie była najlepsza. Wierni poświadczali, że czasem są z nim w sporze. Gdy było mało ludzi w kościele, pośpiesznie odprawiał Mszę św. i rezygnował z wygłoszenia kazania. Niekiedy też z ambony nie odmawiał „Ojcze nasz”, „Wierzę”, „Dekalogu” i spowiedzi powszechnej. Nie odnawiał budynków i zaniedbywał się w zasiewach polnych. Nie wypłacał pastuchowi wynagrodzenia. Z powodu prywatnego konfliktu zrezygnował z pracy nauczyciela bez zgody witykusów. Również syn nauczyciela skarżył się, że z ambony zarzucił mu złe postępowanie⁵². Ale też i odwrotnie – proboszcz stwierdził, iż parafianie wprawdzie w niedziele przychodzili do kościoła, ale już w święta mniejsze przybywało ich zaledwie 3 lub 4, najwyżej 10 i wtedy pomijał kazania⁵³. Chorzy

⁴⁷ AAWO, AB, B 1b, k. 223.

⁴⁸ Tamże, k. 222v.

⁴⁹ W 1609 r. odnotowano: „Księgi metrykalne niedbale pisane”. – AAWO, AB, B 5, k. 224.

⁵⁰ AAWO, AB, B 4, k. 153.

⁵¹ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, dz. cyt., cz. 2, s. 246; J. Obląk, *Zagadnienie duszpasterstwa ludności polskiej na Warmii w drugiej połowie wieku XVI*, „Studia Warmińskie” (dalej: SW) 7(1970), s. 25, 31; P. Arendt, *Urkunden und Akten zur Geschichte der katholischen Kirchen und Hospitäler in Allenstein*, w: *Geschichte der Stadt Allenstein*, t. 3, cz. 2, Allenstein 1927, s. 98-99.

⁵² AAWO, AB, B 4, k. 153v.

⁵³ Tamże, k. 147, 153; J. Obląk, *Z życia eucharystycznego na Warmii w drugiej połowie XVI wieku*, SW, 1969, t. 6, s. 17.

spowiadali się w odpowiednim czasie, ale rzadko prosili o sakrament namaszczenia chorych. Nie było zaniedbań spowiedzi wielkanocnej. Na Święta Zmartwychwstania Pańskiego przybywali do sakramentu pokuty także katolicy z Księstwa Pruskiego. Parafianom zarzucał, że nie płacą dziesięciny⁵⁴. Wizytujący zalecili więc, by z tego obowiązku wywiązywali się sumiennie, a także by naprawili ogrodzenie cmentarza. Natomiast w sprawie uczęszczania do kościoła należało zachować „porządek Kromera”. Chodzi tu o tzw. *Kirchgang*, który wprowadził biskup Marcin Kromer 23 lutego 1570 r. Przypominał w nim nie tylko o obowiązku uczestnictwa we Mszy św. w niedziele i święta, ale też zobowiązał urzędników w dominium do sprawdzania, czy mieszkańcy realizują to polecenie, a nawet nakazał karanie w przypadku zaniedbań⁵⁵. Do tego porządku odwoływano się w postanowieniach synodalnych. W statutach z 1575 r. w artykule 29 zapisano: „Proboszczowie niech przestrzegają i pilnują przestrzegania naszego zarządzenia o chodzeniu do kościoła i napominają lud, by nie wychodził aż po skończeniu ofiary i przyjęciu kapłańskiego błogosławieństwa. Zarządzenie zaś to, bo może wielu wypadło z pamięci, niech ponownie będzie często czytane na kazaniu w jakiś dzień świąteczny”⁵⁶. Podobną treść zawiera artykuł 16 statutow z 1582 r.: „Karne nasze zarządzenie przed kilku laty wydane o chodzeniu do kościoła, pospolicie zwane *Kirchgang*, wszędzie niech będzie przestrzegane, pod karami tamże wypisanymi, w których wykonaniu magistraty i urzędnicy proboszczowi swą powagą, w swoim sumieniu, służyć powinni; a jeżeli ktoś przed końcem mszy, czyli przyjęciem błogosławieństwa wyjdzie czyli usunie się, niech będzie ukarany jednym groszem, o czym ludowi trzeba przypomnieć”⁵⁷.

W protokole z 1598 r. są też informacje o nauczycielu. Był nim od półtora roku Mikołaj Rydzewski, Mazowszanin, żonaty. Jego obowiązkiem – oprócz nauczania dzieci – było dzwonienie rano i wieczorem. Za tę posługę otrzymywał pół grosza i 1 solida, co w ciągu roku dawało mu 13 grzywien. Za przedpogrzebową wigilię pełną pobierał 2 grosze, za dzwonienie też 2 grosze, a za niesienie krzyża 5 solidów. Ponadto z kolędy otrzymywał jedną trzecią dochodów, co gwarantowały statuty synodalne⁵⁸. Proboszcz zapraszał też go kilka razy w roku do siebie na obiad⁵⁹. Jednak nauczyciel żalił się, że duchowny chce go pozbawić pracy i zabrania zwozić drewno na opał⁶⁰. Zapisy synodalne z 1575 r. w artykule 36 mówiły, że „sam proboszcz nie ma władzy przyjmowania i zwalniania na-

⁵⁴ AAWO, AB, B 4, k. 153.

⁵⁵ *Kromer's Kirchgangsdict, Pastoralblatt für die Diözese Ermland*, 1889, s. 41-43.

⁵⁶ *Statuty synodalne Warmińskie, Sambijskie, Pomezańskie, Chełmińskie oraz Prowincjalne Ryskie z Braniewskiego wydania księdza Franciszka Hiplera 1899 roku oraz pierwodruków 1922 i 1932 roku Statuty synodalne Warmińskie, Sambijskie, Pomezańskie Statuty synodalne Warmińskie, Sambijskie, Pomezańskie*, przeł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2010, s. 56.

⁵⁷ Tamże, s. 66.

⁵⁸ AAWO, AB, B 4, k. 154; A. Kopiczko, *Szkolnictwo parafialne w diecezji warmińskiej w świetle akt wizytacyjnych z drugiej połowy XVI wieku*, „Roczniki Teologiczne” 41(1994), nr 4, s. 49.

⁵⁹ Tamże, s. 153.

⁶⁰ Tamże, s. 154.

uczyciela lub kościelnego, podobnie też ustanawiania i usuwania kogoś z witrykusów, gdy się spodoba. Również sami witrykusi lub magistrat albo wspólnota bez proboszcza. Ma się to bowiem dokonywać razem, według zwyczaju każdej miejscowości. A jeżeli nie będzie mogło dojść między nimi do zgody, miejscowy starosta niech rozstrzygnie wszystkie rozbieżności⁶¹.

Nauczyciel Mikołaj Rydzewski zapewne też i niebawem odszedł lub został zwolniony, ponieważ w protokole z 1609 r. zanotowano, że od 12 lat (czyli od zapewne od 1598 r.) szkołę prowadził Mikołaj Ploski, też Mazowszanin. Był żonaty i znał dobrze śpiew gregoriański. Budynek szkolny posiadał trzy pomieszczenia oraz piwnicę. Przylegały do niego spichlerz i mały ogród⁶².

* * *

Omówione zachowane opisy z drugiej połowy XVI w., zawierające najstarsze informacje o wyposażeniu kościoła i duszpasterstwie, nie są zbyt szczegółowe, ale pozwalają odtworzyć datę konsekracji, liczbę ołtarzy czy używane wówczas paramenty liturgiczne. Są w nich też dane o duszpasterzu i nauczycielu, a w przypadku protokołu z 1598 r. także o stosunku parafian do proboszcza. Nie ma natomiast – skądinąd bardzo ważnych danych – o liczbie parafian, chrztów, małżeństw i zgonów. O nich dowiadujemy się dopiero na podstawie zachowanych ksiąg metrykalnych od drugiej połowy XVII w. Można jednak przypuszczać, że parafia liczyła wówczas około 800 wiernych.

THE CHURCH AND PARISH IN WRZESINA IN THE LIGHT OF THE POST-VISITATION PROTOCOLS FROM THE SECOND HALF THE 16TH CENTURY

Summary

In the Archives of the Archdiocese of Warmia in Olsztyn there are two documents of the latter part of the 16th century including information on the parish in Wrzesina. One of them is the description from around 1580, whereas the other post-visitation protocol is of 1598. They are not too detailed, but allow to trace back the date of the consecration of the church and the altars and its equipment. They also offer information about the pastors and teacher and in the case of the 1598 Protocol also the attitude of parishioners to the parish priest. Much attention was paid to material matters as well. From the description of about 1580 we can also learn about the towns belonging to the parish.

Key words: Wrzesina, parish, church, visitations.

⁶¹ *Statuty synodalne Warmińskie, Sambijskie, Pomezańskie*, dz. cyt., s. 57.

⁶² AAWO, AB, B 5, k. 226v.

KATARZYNA KRYSIŃSKA *

**KREACJA BOGA I JEGO WYZNAWCY
W POEZJI ZYGMUNTA MARKA PIECHOCKIEGO
Z TOMU *MOJE HEREZJE***

W przedmowie do tomiku *Czerpanie z pustki* Zygmunt Marek Piechocki napisał o poezji: „[...] wiadomo, że pierwszy wers dyktuje Pan Bóg, z resztą trzeba się samemu męczyć”¹. Tytułowe „czerpanie z pustki” czy próba wymyślenia wiersza pt. *Dobnąć do ciszy*², o której autor wspomina w tomie *Sytuacje*, rzeczywiście wydawać się mogą mozolnym trudem, jednak twórczość gorzowskiego poety (rocznik 1947), będącego także pisarzem, felietonistą, animatorem kultury, wydawcą książek³ i propagatorem muzyki poważnej, nie sprawia wrażenia „wymęczonej” ani wymuszonej. Twórczość ta wydaje się raczej swobodnie „utkana z potrójnej materii – słowa, muzyki i obrazu”⁴. Jej istotę trafnie oddaje znalezione przez pisarza już po wydrukowaniu *Czerpania z pustki* motto Aldony Borowicz: „Jest tylko prostota słów i nagość”⁵. Nuta pokory, szczerość i nieustanne poszukiwanie „czegoś więcej” niż to, co udaje się wyrazić, to cechy charakterystyczne dla wielu utworów autora, który jako „poeta kultury”⁶ nie tylko sięga do odniesień malarskich i muzycznych, ale

* mgr Katarzyna Krysińska – doktorantka w Zakładzie Teorii Literatury i Krytyki Literackiej Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Zielonogórskiego; e-mail: kasia_krysińska@wp.pl

¹ Z.M. Piechocki, *Czerpanie z pustki. Poezje wybrane*, Gorzów Wielkopolski 2014, s. 11.

² Tenże, *Sytuacje*, Gorzów Wielkopolski 2009, s. 40.

³ Poeta na własny koszt wydał większość swoich tomików, sam wymyślił szaty graficzne, a książki opracował wspólnie z Moniką Szalczyńską. Na jego dorobek składają się: tomiki poetyckie: *Zaistniałem* (1998?), *54 wiersze bez cenzuru* (2006), *Moje herezje* (2006), *Sytuacje* (2009), *Zapiski klasztorne* (2008), *Czerpanie z pustki* (2014), *Pojednanie* (2014), książki prozatorskie: *Listy hipotetyczne* (2010), *Powrót Melanii Fogelbaum* (2013) oraz zbiór wierszy i prozy pt. *W pobliżu rozumienia* (2012).

⁴ Por. M. Mikołajczak, „Piękno arabesek”. *O wierszach Zygmunta Marka Piechockiego*, „Pro Libris” 31/32(2010), nr 2/3, s. 120.

⁵ A. Borowicz, *Klasyk współczesności w misyjnej TVP*, <http://www.miaistoliteratow.com/index.htm?http://www.miaistoliteratow.com/borowicza.htm> (dostęp: 18.09.2014).

⁶ M. Mikołajczak, dz. cyt., s. 120.

i sam tworzy asamblaże o tematyce religijnej⁷. Krystyna Kamińska w twórczości Piechockiego dostrzega „wtopienie w religię, czerpanie [...] inspiracji z narodzin i śmierci Jezusa, przekonanie o wiecznej obecności religii katolickiej w życiu każdego człowieka i całego świata”⁸. Szczególnie wyraźnie widać to w tekstach bezpośrednio odnoszących się do Boga i sfery sacrum, zwłaszcza z tomów *Moje herezje* (2006) i *Zapiski klasztorne*⁹ (2008), które stanowią próbę ukazania rzeczywistości duchowej i osobistego doświadczenia obecności Najwyższego. W pierwszym z nich uwagę zwraca dążenie do poznania i zrozumienia Boga oraz rozważanie Jego zbawczego planu wobec ludzi. Drugi to świadectwo kontemplowania Boga w ciszy, spokoju i dźwiękach muzyki, odkrywania Go „Pod białymi habitami/ czarnymi welonami”¹⁰, za sprawą klasztornych murów i tylko niezbędnych przedmiotów.

Tomik z 2006 roku stanowić może przykład literackiego dialogu z chrześcijańskim przesłaniem. Bezwarunkowe „Credo” w poezji lubuskiego autora zastąpione zostaje jego własnym streszczeniem prawd wiary, które nazywa „herezjami”. W jaki sposób poeta tworzy Boski wizerunek? Jaka relacja między człowiekiem a jego Zbawcą wyłania się z wierszy? I wreszcie, jak można rozumieć tytuł omawianego tomiku? Spróbuję przyjrzeć się tym kwestiom.

Kreacja Boga

Już pierwsze stwierdzenie, wyrażone w utworze *Moje herezje*, wydaje się śmiałe: „Choćby tylko dla modlitw/ które do Ciebie/ powinieneś być”¹¹ (3). Ufna wiara ustępuje tu miejsca rozumowemu przekonaniu o „powinności”, „obowiązku”, jaki Stwórca ma wobec człowieka. Fakt Bożej obecności sprawia wrażenie ukonstytuowanego na ludzkich modlitwach. Jednocześnie decyzja objawienia się należy do Boga: „Jakiej duszy pozwoli On zobaczyć Siebie (...)?” (44). Kim więc jest ów „On”?

Głównym sposobem tworzenia Boskiego wizerunku przez poetę jest stosowanie części mowy pełniących funkcję nazywającą i określającą. Obraz Stwórcy i Jezusa Chrystusa budowany jest poprzez liczne zaimki, zarówno w 3 os., oddające pewnego rodzaju dystans między Bogiem a człowiekiem: „On”, „Go”, „Jego”, „z Nim”, jak i bezpośrednie zwroty, będące znakiem bliż-

⁷ Asamblaże autora o tematyce sakralnej można było obejrzeć na wystawie w KMT LAMUS w Gorzowie – zob. Z. Marek Piechocki, *Krótką wystawą przedświąteczną*, <http://www.klublamus.pl/pl/archive/148-galeria.html> (dostęp: 20.09.2014).

⁸ K. Kamińska, *Tu nie ma pustki*, „Pegaz Lubuski” 57(2014), nr 2, s. 10.

⁹ Ciekawą recenzję *Zapisków klasztornych* napisała Anna Sokółka, por.: A. Sokółka, Z. Marek Piechocki – „*Zapiski klasztorne*”, <http://www.postscriptum.net.pl/viewtopic.php?t=1070> (dostęp: 20.09.2014).

¹⁰ Z.M. Piechocki, *Sytuacje*, dz. cyt., s. 26.

¹¹ Tenże, *Moje herezje*, Gorzów Wielkopolski 2006, [s. 3]. Cytaty pochodzące z tomiku opatrzyć będę numerem strony zapisanym w nawiasie. *Moje herezje* w całości zacytowane zostały także w tomie *Czerpanie z pustki*, do cyklu dołączony został tam także wiersz *Moja modlitwa (jasnogórska)*.

szej relacji opartej na dialogu: „Ciebie”, „Twojego”, „Ci”. Uwagę zwracają także peryfrazy: „TEN który dał siebie bym mógł żyć”, „Ten Który Powstał”, bezpośrednio nawiązujące do Ewangelii i dogmatów chrześcijańskiej wiary. Jeszcze więcej jest rzeczowników (w tym imiesłowowych) i przymiotników, które składają się na kilka głównych motywów, tworzących dominującą perspektywę chrystocentryczną: obraz Jezusa Nowonarodzonego („Syn”, „Chłopiec”, „Mały”, „Dziecko”, „Słowo”, „Maleństwo”, „Nowonarodzony”, „Narodzony w stajni”), obraz Nauczającego Mistrza („dwunastoletni mędrzec poszukiwany przez rodziców”, „łagodny Rabbi”, „Mistrz”), obraz Cierpiącego i Zmartwychwstałego Chrystusa („Męczony”, „Chrystus zbolący”, „Zamęczony”, „Skazany”, „Zakrwawiony”, „Prowadzony na Golgotę”, „Niosący belkę”, „Ukrzyżowany”, „Umarły”, „Nazarejczyk”, „Człowiek”, „Wędrowiec”), a także bardziej ogólne określenia, takie jak: „Pan”, „Nieboskłonny”, „Jedyny”, „Stwórca” i wreszcie – „Bóg”.

Bogactwu określeń Boga towarzyszą szczegółowe opisy stanowiące różne wersje nowotestamentalnych wydarzeń zbawczych, a dopełniają je plastyczne obrazy – w tym trzy ilustracje Juliusza Piechockiego przedstawiające Chrystusa Ukrzyżowanego, Madonnę z Dzieciątkiem i Pietę. Podstawowe prawdy Ewangelii wyłaniają się tu stopniowo, w kilku hipotetycznych, uzupełniających się nawzajem odsłonach, tworzących swoisty kerygmat.

Boże Narodzenie widziane w wyobraźni z perspektywy Matki – „pięknej Miriam”¹² wypełnione jest codziennymi czynnościami, takimi jak karmienie, przewijanie, kołysanie dziecka do snu. Radosnej powszedniości, przeżywanej przez Matkę Bożą razem z zakłopotanym wybraniem Józefem, który „klęczał u boku żony, tulił do siebie jej ręce, czułymi słowami przeplatał modlitwy”¹³, towarzyszy strach przed spełnieniem objawienia. Wielkość Maleństwa narodzonego w stajni zwiastują znane – choćby z kołęd – motywy takie jak: zdumienie pasterzy, betlejemską gwiazdą i wizyta trzech mędrców. W historię zbawienia wpisuje się osobiste doświadczenie podmiotu lirycznego wierszy. W *Moim rozmyślaniu o dzieciństwie* wspomnienie o pewnym zdarzeniu, o którym czytamy: „[...] prości ludzie z pola/ uratowali mi życie unosząc z miejsca wypadku” (14) splata się z refleksją o wzrastaniu Jezusa, Jego ofiarowaniu w świątyni i odnalezieniu wśród nauczycieli. Narodzenie Pana przedstawione zostaje jako święto, które przeżywać można w różny sposób: czekając na Boga lub na „Gościa co i tak nie przyjdzie” (7), przy płomyku świecy Caritas, z uklejonym z papieru Jezuskiem albo gipsowym żłóbkiem pod choinką, przykrywając białym obrusem „wszystkie biedy roku” (7, 8), łamiąc się opłatkiem, dzieląc się dobrym słowem, ale też czasem nieszczercze śpiewając (11), modląc się o błogosławieństwo lub o pokój na świecie.

¹² Z.M. Piechocki, *Czerpanie...*, dz. cyt., s. 49.

¹³ Tamże.

Kilka wierszy Zygmunt Marek Piechocki poświęca nauczaniu Jezusa. Wspomina na przykład kazanie na górze i rozmnożenie chleba. Rabbi jest tu Mistrzem, za którym idą apostołowie, poznając Go, słuchając Jego słów, będąc świadkami Jego czynów, życia i śmierci, a także zmartwychwstania. Pisząc o ewangelizowaniu i Drodze Krzyżowej uwieńczonej powstaniem z martwych, poeta koncentruje uwagę na spotkaniach z różnymi ludźmi znanymi z Pisma Świętego lub z tradycji Kościoła. Są wśród nich apostołowie, m.in. Judasz, Piotr, Tomasz, Jan, jak i Piłat, setnik, Józef z Arymatei, Nikodem, płaczące niewiasty, Weronika i Matka Jezusa, a także zbrodniarze, tłum i strażnicy. Towarzyszącymi Jezusa na drogach Jego życia od narodzin aż po zmartwychwstanie są także aniołowie. Relacje z wymienionymi wyżej osobami wpływają na przedstawiony w poezji lubuskiego autora wizerunek Męczonego, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego. „TEN który dał siebie bym mógł żyć/ Żyć wiecznie” (19), „Ten Który Powstał” (...) (31) i wreszcie „Wędrowiec” (39) napotkany w drodze do Emaus, „miły w rozmowie/ biegły w tłumaczeniu proroków” (40) zostaje rozpoznany przez uczniów po łamaniu chleba. Ten gest charakterystyczny dla Jezusa przemawia do apostołów mocniej niż rozmowa z Nim i wyjaśnianie przez Niego pism, ponieważ jest znakiem ich osobistego doświadczenia Bożej obecności. Nie wiedza, którą nabyli, nie słowa, których słuchali, ale przede wszystkim bycie z Rabbim i wspólnie spędzony czas pozwoliły uczniom na nowo uwierzyć „we wszystko” (4).

Relacja Boga i człowieka

W poezji Piechockiego uwagę zwracają dwie przeciwstawne postawy człowieka wobec Boga, które reprezentują Weronika i Judasz. To opozycyjne, skrajne odpowiedzi na Bożą miłość do człowieka. Zdrada, która ma miejsce u początku Drogi Krzyżowej, pozbawiającej Jezusa godności, kontrastuje z odważnym otarciem twarzy skazańcowi, stanowiącym próbę przywrócenia Mu jej. Piechocki stara się wniknąć w intencje kierujące dzielną kobietą i Judejczykiem Iszkarjotą. Szlachetność Weroniki wydaje się bezdyskusyjna, nawet jeśli motywowana wstydem za współziomków, natomiast przyczyny niewierności Judasza nie zostały jednoznacznie wskazane jako zasługujące na potępienie. Co więcej, wydaje się, że wiersze, których bohaterem jest ten, o którym sam Jezus powiedział, że „lepiej byłoby gdyby się nie narodził” (słowa te przywołuje w wierszu także Piechocki), stanowią próbę polemiki z Bogiem, ukazującą zrozumienie i współczucie dla Judasza, a także pobudki jego zachowania.

wspólne pieniądze
/tak jest i dzisiaj w moim kraju/
zawsze są powodem pokus
więc może dlatego zapragnąłeś
mieć swoje, tylko swoje

na początek
trzydzieści srebrników (32)

Tradycję polemicznego wobec Ewangelii i nauki Kościoła ujęcia wątków ewangelicznych stanowią apokryfy, wśród których tzw. *Ewangelia Judasza* (po raz pierwszy wspomina o niej św. Ireneusz z Lyonu w 180 r., odnaleziona w 1970 r. i opublikowana w latach 2006-2007), przedstawia obraz wspomnianego apostoła nie jako wiarołomcy, lecz bohatera, który zgodził się przyjąć rolę zdrajcy na skutek Bożej interwencji. Do takiego postaciowania Judasza nawiązują Michaił Bułhakow w *Mistrzu i Małgorzacie*, Karol Roztworowski w dramacie *Judasza z Kariothu*, Henryk Panas w powieści *Według Judasza*, motyw ten obecny jest także m.in. w powieści *Maria Magdalena* Gustawa Daniłowskiego, w dramacie *Maria z Magdali* Antoniego Szendlerowskiego czy w opowiadaniu *Przeklęty* Andrzeja Niemojewskiego. Najbliższe ujęciu prze-niewiercy z *Moich herezji* wydają się hymn *Judasza* Jana Kasprowicza i dramat o tym samym tytule Kazimierza Przerwy-Tetmajera, eksponujące tragizm bohatera. U Piechockiego Judaszowy czyn można w pewnym sensie zaakceptować, zwłaszcza że: „Nikt nie wie jak zamierzał spożytkować/ otrzymane trzydzieści srebrników” (33). Można także zrozumieć Piotra, który trzykrotnie zaparł się Jezusa i Tomasza, który swoją wiarę oprzeć chce na pewnikach, wkładając ręce do boku Mistrza. Słabości uczniów wydają się ludzkie i akceptowane przez samego Boga:

Zabrał ich
ze sobą
w życie
i śmierć

Jeden zdradził
inni stchórzyli –
Ogród Oliwny płonął
gdy spali

Potem
dotykali Jego ran

Zawstydzeni (...) (24)

Trudnością natomiast okazuje się zrozumienie Boga, Jego decyzji, woli. Tego, że „przestrzeń milczy – wtóruje przeznaczeniu/ o którym wie!” (19). Boża wola i „zgoda” zarówno na dobro, jak i zło czy cierpienie mają w świetle wierszy istotny wpływ na ludzkie życie. Zwrócenie uwagi na wypełnianie się Pisma, spełnianie się tego, czego Bóg chciał: „Zechciałeś/ i On się zgodził”,

„Zechciałeś/ i ci/ którzy łowili z Nim ryby/ zobaczyli odsunięty kamień/ osobno leżące płótna” (4) prowokuje do uznania ludzkiej zależności od Pana, a także do prośby o wiarę, która jest łaską: „Czy zechcesz/ bym/ uwierzył/ We wszystko” (4). Może dlatego niebo pełne jest przynoszonych przez aniołów naręczy modlitw, także zaprawionych goryczą łez i zwątpieniem. Do zwątpienia przyznaje się podmiot liryczny w słowach:

ZWĄTPIEŃ MOICH
niech aniołowie
przed tron Twój nie niosą od razu (17)

Wydaje się jednak, że zwątpienie to nie zagraża życiu duchowemu, które „faluje” między większą a mniejszą ufnością, ale potrafi się odradzać:

Przecież wiem:
niekiedy wystarczy
zapach siana z szopki
w parafialnym kościele (17)

Okazuje się zatem, że tym, co wiarę pobudza, rozwija jest przeżywanie świąt, liturgii, tradycyjna pobożność. Jej przejawami są w poezji Piechockiego drewniany krzyż, przydrożne kapliczki, „Chrystusiki frasośliwe” i gipsowe Madonny. Tworzą one swoisty, sakralny krajobraz ziemi, skąd modlitwy przechodniów trafiają do Stwórcy na skrzydłach skowronków¹⁴. Przyroda jawi się tu jako pośrednik między Bogiem a człowiekiem, a także jako znak ulotności chwili, którą próbuje się ocalić „zapraszając” do swojego życia, domu, jak w słowach wiersza *Pamiętka ze spaceru*:

W wazonie na stole
gałązka z kasztanami-
kilka małych brązowych światów
otulonych łupiną (21)

„Mediatorami” między Bogiem a człowiekiem są w wierszach Piechockiego także święci i osoby, których życie stanowiło świadectwo wiary, takie jak Jan Paweł II czy ks. Jan Twardowski. Papieżowi poeta poświęca kilka wierszy, w jednym z nich oddaje atmosferę pogrzebu Ojca Świętego, rejestrując następujące przejawy kultu:

¹⁴ O poetyckim obrazie skowronka zob. np. A. Kamińska, *Gaston Bachelard. Rzeczywistość wyobraźni*, Lublin/Bensheim 2003, s. 69-70.

Dymy kadzidel
słowa
śpiewy
Eucharystia
i wiatr
Temu
który
odszedł

„Zaraz Święty”

Zapewne
już
Święty (45)

Utwór przypomina zwięzłą relację, trafnie podsumowującą wydarzenie komentowane na całym świecie. W wierszu [*Tylko/ jeden raz widziałem...*] sanktyfikacja Papieża ustępuje miejsca ukazaniu jego zwyczajności, przedstawieniu jego osoby jako „jednej z wielu”. Za sprawą swej słabości – zniecierpliwienia bezsilnością i niemożnością wypowiedzenia słów, Ojciec Święty staje się tu kimś bliskim i kochanym. Uderzanie dłonią o poręcz fotela jest wymownym znakiem jego bezradności, ale także świadectwem cierpienia usensownionego przez odkupieńczą śmierć Chrystusa.

Postać Jana Pawła II pojawia się u Piechockiego również w wierszu niepochochącym z tomu *Moje herezje*, ale podejmującym istotny aspekt świętości, *Kiedy mówią – ojczyzna*. Poeta nawiązuje tu do utworu Karola Wojtyły *Myśląc ojczyzna*, w którym to padają znamienne słowa przyszłego Papieża: „Ojczyzna – kiedy myślę – wówczas wyrażam siebie i zakorzeniam (...)”¹⁵. Papieskie poczucie tożsamości z krajem pochodzenia podkreśla fragment utworu lubuskiego poety: „Kiedy myślę Ojczyzna/ myślę/ »Pielgrzym z Watykanu«”¹⁶. Pielgrzymowanie (m.in. do ważnych miast dla Polaków – Warszawy czy Częstochowy) staje się tu znakiem rozpoznawczym pontyfikatu Jana Pawła II, podobnie jak pełne mocy wypowiedzi – zarówno z homilii, kazań (np. „Nie lękajcie się”), utworów literackich (np. *Tryptyku Rzymskiego*), jak i te osobiste, choćby „Totus Tuus”. Autentyczna miłość Ojca Świętego do kraju pochodzenia i wzrastania została w wierszu Piechockiego uwypuklona przez nawiązanie do toposu ojczyzny-matki. To jednak matka, której rodacy nakładają „kaganiec”, jakby nie licząc się z papieskimi orędziami akcentującymi wartość wolności.

¹⁵ K. Wojtyła – Jan Paweł II, *Pieśń o Bogu ukrytym. Poezje*, Warszawa 1998, s. 163.

¹⁶ Z.M. Piechocki, *Kiedy mówią – ojczyzna*, w: *Myśląc ojczyzna: pamięci Jana Pawła II w drugą rocznicę odejścia do domu Ojca*, Wrocław 2007, s. 20.

Oprócz postaci Papieża w twórczości Piechockiego spotykamy także osobę ks. Jana Twardowskiego. W jednym z wierszy autor pisze o smutku z powodu śmierci kapłana i cytuje jego słowa. W innym przyznaje:

Wiele razy
stawałem przed furtką do Wizytek

W ręku plik kartek
z wierszami
chciałem by je przeczytał
ksiądz „Jan od biedronek”
ale nie starczyło odwagi
by zadzwonić

Teraz mogę jedynie
pojechać do Wilanowa
gdzie w budowanej
Świątyni Opatrzności Bożej
w betonowym sarkofagu
pod żelbetowym sklepieniem
zamknięto Jego doczesność...

Stoję zawstydzony
i oniemiały
niegodziwością Biskupa...

To nie on
przyniósł kilka pluszowych biedronek
które zdobią
ponurą przestrzeń sepulchrum (43)

Szacunek dla autorytetu Papieża czy uznanie dla Księdza-Poety nie wykluczają jednak pewnego rodzaju buntu przeciwko stawianiu człowieka w miejsce Boga, który pobrzmiewa w słowach:

Nie będę się kłaniał
relikwiom męczenników
ani obrzeży ornatów całował

Co nie znaczy
że nie mam szacunku dla krwi Tamtych
którzy dla swoich przekonań
katom białe szyje podstawiali
Dobrowolnie (16)

Relacja człowieka wobec Boga posiada więc w tomiku aspekt sprzeciwu wobec niektórych przejawów wiary. Być może właśnie pewnego rodzaju bunt wobec rygorystycznego i bezwzględneho podejścia do różnych kwestii religijnych stał się źródłem ponownego ich rozpatrzenia i rozważenia w poezji autora *Moich herezji*, spojrzenia na nie z różnych perspektyw.

Dlaczego „herezje”?

Przedstawienie przesłania chrześcijańskiego w literaturze zdaje się zawsze wiązać z prywatyzacją, subiektywizacją i indywidualizacją religijnych przekonań. Zbliżanie się do Niewyraźnego i Niepoznawalnego Boga poprzez słowo niesie z sobą nieodłączny element niedopełnienia i niedopowiedzenia. Częste sięganie w poezji religijnej do symbolu, paradoksu czy antynomii potwierdza niemożność wiernego, idealnego przekładu prawd objawionych na język poezji. Można zaryzykować stwierdzenie, że jest on z istoty „heretycki”. Nawet teologia wobec Bożych tajemnic niezupełnie dociera do ostatecznych odpowiedzi, lecz ich „poszukuje”. Tym bardziej twórczość poetycka nie stara się odzwierciedlać dogmatów, lecz podejmując związane z Bogiem treści ewokuje religijne wartości, doświadczenia.

Jak więc można rozumieć tytułową „heretyckość” wierszy Piechockiego? Teksty autora stanowią dialog z konwencją takiego mówienia o Bogu, w którym na plan pierwszy wysuwa się właśnie Jego poszukiwanie: np. z tekstami Marcina Świetlickiego¹⁷ czy Jacka Podsiadły¹⁸. Wspomniani poeci ukazują dramat dochodzenia do wiary i polemizują z Bogiem. Piechocki nadając wierszom znamienity tytuł wskazuje nie tylko na tę tradycję, w której prezentowane są postawy buntu wobec Boga, kontestacji, ale również zdaje się z dystansem odnosić do swoich prób uchwycenia Nieuchwytnego. Podobnie dzieje się w wierszach Romana Brandstaettera¹⁹ czy Wojciech Bąka²⁰. W poezji tych twórców pobrzmiewa nuta pokory, świadomość niemożności wyrażenia w pełni własnego spotkania i relacji z Bogiem, różnych odcieni wiary, wydobywania na powierzchnię takiego ujęcia sanctum, które daje nowe spojrzenie na znane treści.

Dla autora *Moich herezji* właśnie osobiste doświadczenie wydarzeń zbawczych wydaje się szczególnie ważne. A może raczej – doświadczenie, ponieważ jest ono procesem, a wiara przenikająca wiersze nie rodzi się automatycznie. Podmiot liryczny wydaje się wędrowcem, będącym ciągle w drodze, uczniem idącym do Emaus w towarzystwie samego Boga, apostołem, który choć „nieskory do wierzenia”, wiary tej nieustannie poszukuje:

¹⁷ Por. *Nieoczywiste. 77 wierszy religijnych Marcina Świetlickiego*, [wybór] wg Wojciecha Bonowicza, Kraków 2007.

¹⁸ Por. np. wiersze *Świątynia* i *Kołądo*, w: J. Podsiadło, *Wiersze zebrane*, Warszawa 1998, s. 22, 334.

¹⁹ Por. np. R. Brandstaetter, *Pieśń o moim Chrystusie*, Warszawa 1960.

²⁰ Por. W. Bąk, *Wiersze wybrane*, Warszawa 1984.

Zamykam oczy, zamykam oczy
i wędruję pomiędzy wzgórzami Judei
za łagodnym Rabbim (6)

To człowiek pytający: o „niedzielny poranek” (34), o Judasza – czy „gdyby sam nie wymierzył sobie kary/ mógłby liczyć na wybaczenie” (35), o to, „jakimi znakami mają być niewierności/ o których wiedział/ nim się stały” (34) i nie znajdujący ostatecznych odpowiedzi. Zwątpienie przeplata się w wierszach z ufną wiarą, graniczącą z pewnością: „Wiem, że grób znajdę pusty/ a Pana spotkam na drodze do Emaus” (38). Dominująca wydaje się tu postawa stawiania pytania o Boga i stawiania pytań Bogu, szukanie Boga i samego siebie przez pryzmat doświadczenia spotkania na modlitwie czy w milczeniu, postawa, którą podsumować można zdaniem z wiersza *Judasza część IV – To tak trudno zrozumieć: „Zostaję z pytaniem”* (35). Być może to pytanie jest wyrazem podobnych rozterek, jakie towarzyszą podmiotowi lirycznemu *Traktatu teologicznego* Czesława Miłosza²¹:

Miotam się i przewracam w łożu mojego stylu,
szukając kiedy będzie mi wygodnie, ani za
świątobliwie, ani zanadto świecko.

Musi być miejsce środkowe, między abstrakcją
i zdziecinnieniem, żeby można było rozmawiać
poważnie o rzeczach naprawdę poważnych.

Katolickie dogmaty są jakby o parę centymetrów za
wysoko, wspinamy się na palce i wtedy przez
mgnienie wydaje się nam, że widzimy²².

Także wcześniejsze słowa *Traktatu* korespondują z przesłaniem wierszy Piechockiego, który przybliżając w nich religijne treści, zdaje się jednak podkreślać:

Nie jestem i nie chcę być posiadaczem prawdy.

W sam raz dla mnie wędrowanie po obrzeżach herezji.
Żeby uniknąć tego, co nazywają spokojem wiary,
a co jest po prostu samozadowoleniem²³.

²¹ Zob. na ten temat m.in. artykuł K. Kuczkowskiego, „*Traktat teologiczny*” i inne wspaniałości „*Drugiej przestrzeni*” Czesława Miłosza, „*Topos*” 65/66(2002), nr 4/5, s. 47-51.

²² Cz. Miłosz, *Traktat teologiczny*, w: tegoż, *Druga przestrzeń*, Kraków 2002, s. 66.

²³ Tamże, s. 65.

Być może tym, co w poezji gorzowskiego autora „heretyckie”, jest podobny Miłoszowemu twórczy niepokój wiary, który każe stawiać pytania i staje się wyzwaniem – nie tylko dla poety, ale i czytelnika.

THE CREATION OF GOD AND HIS FOLLOWER IN SIGMUND MAREK PIECHOCKI'S POETRY IN HIS VOLUME "MY HERESIES"

Summary

The subject of the article is the creation of God and His follower and the relationship between man and his Saviour emerging from the poems of Lubusz author Sigmunt Marek Piechocki. The subject of the research is the 2006 volume, entitled *My heresies*. The texts are the a dialogue with the convention of such speaking of God, in which searching for Him is brought to the forefront. What seems particularly important is the author's personal experience of redemptive events. Or rather – experiencing, because it is a process, and the faith penetrating lines does not come automatically. The lyrical I seems to be a wanderer, who is still on the road, a student going to the Emmaus in the company of God, an apostle. What is the role of the question in this pilgrimage? How can we understand the title of the volume? In this article I will try to consider these and similar issues.

Key words: Lubusz poetry, Sigmunt Marek Piechocki's poems, *My heresies*, creation of God, relationship between God and man.

ANETA RAYZACHER-MAJEWSKA*

PRAWDA I MIŁOSIERDZIE W KATECHEZIE MŁODZIEŻY

Wstęp

„Pewien sędziwy w latach kapłan zapytany, co zmieniłby w swoim życiu, gdyby mógł przeżyć swoje kapłaństwo od nowa, odpowiedział, że nade wszystko starałby się być bardziej współczującym i delikatnym. Stwierdził również, że jednym z głównych przesłań, którego nauczono go w trakcie formacji seminaryjnej, było zdanie: „Poznać prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Niestety, jak sam przyznaje, wprowadzał te słowa w życie bez miłosierdzia. Po wielu latach napisał: „Żałuję, że wielokrotnie byłem zbyt srogi dla ludzi. Co prawda byłem szczery, ale i niemiłosierny”¹.

Można zaryzykować stwierdzenie, iż dość często obserwujemy takie postawy bądź sami je prezentujemy. Poczynione przez kapłana spostrzeżenie z powodzeniem warto potraktować jako przestrożę dla tych, którzy być może postępują podobnie, aby zawczasu zmienili swe podejście do innych. Szczególnie zaś należy uwrażliwiać na to szeroko pojmowanych pedagogów – kierując konkretne wymagania względem dzieci i młodzieży, nie mogą zapomnieć, aby wpięrow wymagać od siebie. Jako osoba wpływająca na rozwój młodego człowieka i kształtowanie jego osobowości, nauczyciel czy wychowawca winien wpięrow sam integrować przekaz określonych wartości z ich wyznawaniem – niezależnie od trudnych warunków pracy. „Działanie pedagoga zakłada możliwość pełne rozumienie sytuacji wychowawczej i dydaktycznej, określenie pożądaných w niej zmian i kierowanie nią tak, by stworzyć podopiecznym warunki do wzrastania w człowieczeństwie. Dążenie do tego celu wymaga zrozumienia istoty człowieka, jego rozwoju, możliwości rozwojowych i ich wielora-

* Aneta Rayzacher-Majewska – dr katechetyki, adiunkt w Katedrze Katechetyki Fundamentalnej i Historii Katechety Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie, e-mail: arayzacher@op.pl

¹ J. Socha, A. Świeżyński, *Niektóre słabości polskiej formacji seminaryjnej. Uwagi na marginesie dyskusji: Jak formować przyszłych formatorów?*, <http://mateusz.pl/mnt/kjs/kjs-nspsf.htm#p3> (dostęp: 10.07.2016).

kich uwarunkowań. Przejawianie postawy sprzyjającej stawianiu się człowiekiem wymaga spójności wartości deklarowanych, uznawanych i realizowanych, wynikających z przyjmowanej koncepcji człowieka².

Miłosierny wychowawca

Zarówno prawda, jak i miłosierdzie winny cechować wychowawców, szczególnie zaś wychowawców chrześcijańskich, którzy w swej posłudze czerpią obficie z Bożej pedagogii. Odnajdując w niej źródło i wzór, zobowiązani są postępować analogicznie do Miłosiernego Ojca, który „przyjmuje człowieka – jednostkę i wspólnotę – w takiej kondycji, w jakiej się znajduje, wyzwala go z więzów zła, przyciąga go do siebie więzami miłości, pomaga mu wzrastać w sposób stopniowy i cierpliwy do dojrzałości wolnego syna, wiernego i posłusznego Jego słowu. W tym celu, jako genialny i przenikliwy wychowawca, Bóg przekształca koleje losu swojego narodu w lekcje mądrości, dostosowując się do różnego wieku i sytuacji życiowych. Powierza mu swoje pouczenia i katechezy, które powinny zostać przekazane z pokolenia na pokolenie, upomina przez przypomnienie nagrody i kary, formuje przez próby i cierpienia”³. Świadomi tej pedagogii Bożej katecheci nie mogą działać inaczej, niż wzorując się na Miłosiernym Ojcu. Katecheza jako komunikacja Objawienia Bożego winna inspirować się Bożą pedagogią – w przeciwnym razie katecheta w swej posłudze zagraża nie tylko wierności Bogu, ale również wierności człowiekowi.

Sprostanie tym wymaganiom nie jest łatwe, zważywszy na sytuację, w jakiej znajdują się współcześni katecheci pracujący z młodzieżą. Nie od dziś średni wiek szkolny postrzegany jest jako czas trudny, jednak nawet owe trudności znacząco zmieniły się na przestrzeni dziesięcioleci. O ile w latach 40-tych ubiegłego stulecia problemem wychowawczym młodzieży w USA było „rozmawianie podczas lekcji, żucie gumy, hałasowanie, bieganie po korytarzu, przepychanie się w kolejce do stołówki, śmiecenie, brak obowiązującego stroju”⁴, o tyle w roku 1990 były to narkomania, alkoholizm, ciąża, samobójstwo, gwałt, rozbój, kradzież. W ostatnim dwudziestopięcioleciu ta lista regularnie wydłużała się, a na jej zapełnienie w sposób szczególny miała wpływ wzrastająca rola wirtualnej przestrzeni w życiu młodzieży. Liczne przypadki wyżej wymienionych zachowań oraz nagłaśnianie ich w środkach społecznego przekazu przyczyniają się do negatywnego postrzegania młodzieży przez inne grupy wiekowe. Przykładem mogą być ludzie starsi, którzy zapytani o ich zdanie na temat młodzieży, w blisko 10% nie zauważają jakichkolwiek pozytywnych

² K. Olbrycht, *Aksjologiczne wymiary kształcenia pedagogów*, w: *Aksjologia w kształceniu pedagogów*, red. J. Kostkiewicz, Kraków 2008, s. 17.

³ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Rzym 1997, nr 139 (dalej: DOK).

⁴ T. Wolan, *Uwarunkowania i tendencje do brutalizacji zachowań dzieci i młodzieży (w okresie transformacji ustrojowej w Polsce)*, „Chowanna” 1(2009), s. 139.

cech w dzisiejszej młodzieży⁵. Jednocześnie prawie 80% ankietowanych zapytanych o cechę negatywną wymienia wulgarność, zaś blisko połowa wskazuje na brak szacunku oraz lenistwo, bierność, a blisko 40% wskazuje na demoralizację młodzieży. Na dalszych pozycjach znajdują się nieodpowiedzialność, odrzucenie tradycji, nieuczciwość. Zaledwie 3,6% badanych stwierdziło, że nie zauważa w młodych ludziach cech negatywnych⁶. Młodzież – szczególnie gimnazjalna – dość stereotypowo jest postrzegana w taki sposób, choć takie opinie niewątpliwie są krzywdzące dla większości młodych ludzi. Wobec medialnych doniesień o sytuacjach negatywnych z udziałem młodzieży, dość łatwo zapomina się o tym, co jest wartościowego w młodych ludziach. Za taką wartość można uznać m.in. kreatywność, innowacyjność, żywiołowość, otwartość i optymizm, które to cechy najczęściej przypisywano młodym ludziom we wspomnianej ankiecie. Jednocześnie prawie 80% ankietowanych przyznało, iż lubi towarzystwo młodzieży⁷. Młodzi ludzie nierzadko jawią się jako prawdziwie niemiłosierni, jednakże faktem pozostaje, iż w znacznym stopniu ich zachowanie i podejście do rzeczywistości mają swe przyczyny w świecie dorosłych.

Młodzież poszukująca

Przypadający na okres gimnazjalny rozwój światopoglądu wiąże się ze znacznym napięciem intelektualnym i emocjonalnym młodego człowieka. Pojawia się wówczas wiele pytań i dylematów, a także przeobrażeń poglądów. Zazwyczaj postrzeganie świata przez młodzież jest takie, jak reprezentowane przez osoby znaczące, autorytety. Mimo iż młodzież potrzebuje tychże osób, to w odniesieniu do niektórych następuje kryzys autorytetów. Zdarza się, iż rodzice – postrzegani latami jako wzorce do naśladowania – przestają być autorytetem dla młodego człowieka, który staje się bardziej krytyczny wobec innych. Wyraźniej też dostrzega wszelkie przejawy niekonsekwencji czy rozbieżności między głoszonymi zasadami a ich przestrzeganiem. Kryzys autorytetów może dotyczyć także sfery religijnej, w związku z czym katechetyczna posługa słowa napotyka wiele trudności. Młodzież bowiem z jednej strony boryka się z trudnościami wieku dorastania, z drugiej zaś krytycznie obserwuje otaczającą rzeczywistość, szukając w niej inspiracji do budowania własnego obrazu świata. Jest to niezmiernie istotny czas z punktu widzenia formacji religijnej – dorastający katechizowany „poddaje wszystko weryfikacji, krytycznej rewizji, w wyniku której albo akceptuje treści religijne i uznaje je za własne, albo też je od-

⁵ Zob. ankietę elektroniczną *Opinie ludzi starszych na temat młodzieży*, <http://www.ankieta.pl/wyniki-badania/35505/opinie-ludzi-starszych-na-temat-mlodziezy.html> (dostęp: 30.09.2016). W ankiecie uczestniczyło 197 osób.

⁶ Zob. tamże.

⁷ Zob. tamże.

rzuca”⁸. Ze względu na tę rewizję bardzo ważne jest, w jakim środowisku funkcjonuje młody człowiek i jakie ma doświadczenie religijności uzyskane w gronie najbliższych. Niezależnie bowiem od podejmowanej krytyki osób i zachowań, młodzież potrzebuje autorytetów. Jedną z kategorii weryfikacji danej osoby jako autorytetu jest prawda – prawdziwość głoszonych zasad i ich zgodność z postępowaniem. Bywa więc, iż z tej racji młodzież postrzega się jako trudną grupę. Trudną, bowiem „niemiłosiernie prawdziwą” w swych wymaganiach i oczekiwaniach wobec innych.

Powyższe względy nie wyczerpują przyczyn, dla których katecheza młodzieży stanowi tak trudną posługę. Jak zauważa ks. J. Bagrowicz, „młodzież z jej specyficzną mentalnością ukształtowaną przez laicyzujący się świat, nie jest przygotowana do przyjęcia Orędzia zbawienia. Zatraca często wrażliwość na pytania natury metafizycznej, na nadprzyrodzoność. Jest to rezultatem materialnej i technicznej wizji świata ogarniającej światopogląd współczesnej młodzieży. Kontestuje ona treści religijne przekazywane na katechezie, ponieważ nie są one przekazywane zrozumiałym językiem i nie korespondują z wizją świata właściwą młodym. Pojęcia religijne takie np. jak odkupienie, łaska, zbawienie nie tylko nie są niezrozumiałe, ale i rzeczywistość, którą przedstawiają nie wydaje się młodzieży być bliska jej pragnieniom i zainteresowaniom”⁹. Do wspomnianych pojęć można również dodać pojęcie „miłosierdzia”, które najczęściej pojawia się w kontekście religijnym. Wprawdzie ostatnie Światowe Dni Młodzieży w Krakowie znacząco przyczyniły się do spopularyzowania pojęcia wśród młodych ludzi. Można jednak zaryzykować stwierdzenie, iż dla znacznej części młodych, którzy bezpośrednio nie uczestniczyli w ŚDM, miłosierdzie nadal pozostaje jednym z motywów biblijnych bądź wskazaniem do postępowania względem bliźnich na wzór ewangelicznego Samarytanina. Tymczasem jak podkreślił papież Franciszek w bulli ustanawiającej nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia, „jesteśmy wezwani do życia miłosierdziem, ponieważ to nam zostało najpierw udzielone miłosierdzie”¹⁰. Ten zaś, kto doświadcza miłosierdzia Bożego, jest zobowiązany do okazywania go innym z miłością i współczuciem.

Jedną z cech charakterystycznych dla młodego pokolenia jest idealizm, z jakim młodzież włącza się w różnego rodzaju akcje charytatywne czy wolontariat. Wyraźna jest przy tym tendencja wzrostowa, bowiem jeszcze w roku 2011 polska młodzież niezbyt aktywnie angażowała się w wolontariat. Czyniło to jedynie 16% młodych Polaków, przez co Polska zajmowała pod tym wzglę-

⁸ E. Rydz, *Kształtowanie się religijności młodzieży w wieku gimnazjalnym*, w: *Wychowanie młodzieży w średnim wieku szkolnym*, cz. 2, *Wychowanie religijne i katecheza*, red. J. Stala, Tarnów 2007, s. 35.

⁹ J. Bagrowicz, *Katechizacja młodzieży w sytuacji przemian młodego pokolenia*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 35(1997), nr 2, s. 195.

¹⁰ Franciszek, Bulla *Misericordiae vultus*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/bulle/misericordiae-lev_11042015.html (dostęp: 11.07.2016).

dem jedną z ostatnich pozycji wśród krajów Unii Europejskiej¹¹. W kolejnych latach liczba ta wzrastała, aż w 2014 r. odsetek wolontariuszy w Polsce przed 26 rokiem życia wyniósł 26%¹². Zaangażowanie w różne formy działalności charytatywnej jednoznacznie potwierdza, iż młodzież jest wrażliwa na problemy innych i chętnie oferuje własny czas i zdolności na rzecz pomocy potrzebującym. Jak zauważa B. Maj, „wysokie zaangażowanie młodych ludzi w wolontariat wskazuje, iż niekoniecznie pozostają oni obojętni wobec problemów społecznych. Ważne i zachęcające do działań okazują się w tym przypadku: nagłośnienie akcji, odpowiednia wokół niej atmosfera oraz jasne wskazanie jej celów. Wyzwalają one u wielu młodych ludzi chęć konstruktywnego działania i bycia społecznie użytecznym. Dodatkowo budujący jest fakt, że znaczący odsetek respondentów nie ogranicza swojego zaangażowania do jednorazowego udziału; w badanej grupie było to przeważnie uczestnictwo kilkukrotne”¹³.

Wydaje się bowiem, iż – o ile młodzi ludzie chętnie włączają się w rozmaite akcje charytatywne i różnorodne formy wolontariatu widząc potrzebę czynienia dzieł miłosierdzia, o tyle trudniej jest im uświadomić sobie nieskończone miłosierdzie, jakie Bóg ma ku nim. Ukazywanie związku dobroczynności z odczytywaniem miłosierdzia jako daru Bożego względem człowieka jawi się zatem jako zadanie istotne w katechezie młodzieży. Konsekwencją tak jednostronnego postrzegania miłosierdzia może być m.in. niepokojąco niski jest odsetek młodzieży przystępującej do sakramentu pokuty i pojednania. Ks. P. Mąkosa powołując się na przeprowadzone badania zauważa, iż 42% ankietowanych uczniów gimnazjum od wielu lat nie przystąpiło do wielkanocnej spowiedzi. Corocznie do sakramentu pokuty i pojednania w okresie wielkanocnym przystępuje 34,6% badanych¹⁴. Młodzież rezygnuje ze spowiedzi różnych względów – czasem ma to związek z porzuceniem praktyk religijnych, co bywa typowe dla tego wieku. Innym razem młody człowiek odczuwa niechęć bądź wstyd przed wyznawaniem popełnionych grzechów – „w sakramencie pojednania przed kapłanem - człowiekiem jak każdy z nas, będącym jednak znakiem Bożego miłosierdzia - odsłaniamy całą ludzką ułomność. A odsłanianie ran i ułomności jest przecież zawsze bolesne (...) udajemy się jako zwyciężeni, pokonani i upokorzeni. Chcemy usłyszeć z ust kapłana, że Bóg przebacza nam nasze grzechy, że pomimo całej ułomności jesteśmy przez Niego kochani, a w miejsce rozlanych wód grzechu Ojciec wszelkiego miłosierdzia pragnie jeszcze szerzej rozlać łaskę miłosierdzia i przebaczenia”¹⁵. Sytuacja ta stanowi

¹¹ *Młodzi Polacy rzadko angażują się w wolontariat*, <http://wiadomosci.onet.pl/kraj/mlodzi-polacy-rzadko-angazuja-sie-w-wolontariat/weg6w> (dostęp: 12.07.2016).

¹² Zob. *Wolontariat w Polsce*, <http://fakty.ngo.pl/wolontariat> (dostęp: 12.07.2016).

¹³ B. Maj, *Udział młodzieży w życiu publicznym oraz rola szkoły w jego kształtowaniu*, „Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Witelona w Legnicy” 2(2007), s. 154.

¹⁴ Zob. P. Mąkosa, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce*, Lublin 2009, s. 175.

¹⁵ J. Augustyn, *Nie bać się spowiedzi*, <http://www.deon.pl/religia/duchowosc-i-wiara/zycie-i-wiara/art,594,nie-bac-sie-spowiedzi.html> (dostęp: 2.07.2016).

istotne wyzwanie dla katechezy i szkolnego nauczania religii – nie tylko w Roku Miłosierdzia, choć niewątpliwie obchodzony rok może pozytywnie wpłynąć na sposób przekazu. Należy bowiem z większą troską podejmować temat Bożego miłosierdzia, być może mocniej akcentując postać wyczekującego ojca niż syna marnotrawnego z przypowieści. Jednocześnie warto powtarzać pytanie, z którym zwrócił się papież Franciszek do młodych w Orędziu na XXXI ŚDM: „A czy ty, drogi chłopcze, droga dziewczyno, poczułeś kiedykolwiek na sobie to spojrzenie pełne nieskończonej miłości, która, pomimo wszystkich twoich grzechów, ograniczeń, upadków, wciąż ci ufa i z nadzieją patrzy na twoje istnienie? Czy jesteś świadomy, jak wielka jest twoja wartość w planie Boga, który z miłości oddał ci wszystko?”¹⁶. Nawet jeśli pierwsza odpowiedź będzie przecząca, to być może postawienie pytania przyczyni się do bardziej uważnego wypatrywania przez młodego człowieka owego spojrzenia pełnego nieskończonej miłości.

Prawda i miłosierdzie

Dość złożona sytuacja egzystencjalna młodzieży sprawia, iż zarówno prawda, jak i miłosierdzie winny być kluczowymi kategoriami w przekazie katechetycznym. Odnośnie do prawdy, podstawową prawdą w katechezie młodzieży winna być prawda o Bogu. Konieczne jest „oczyszczenie” dotychczasowego postrzegania Boga – być może infantylnego bądź w inny sposób wypaczonego, w związku z czym katechizowany odcina się od religii. Katecheci winni pamiętać, iż niejednokrotnie „odejście od Boga w tym okresie, zerwanie relacji z Nim jest nie tyle odrzuceniem Boga, ile zerwanie z określonym, fałszywym obrazem Boga, który dorastający ukształtował w dzieciństwie, a na który obecnie zgodzić się nie może. Obraz Boga-„stracha”, mającego ułatwić zadania wychowawcze rodziców, czy bogatego wujka, który jest „miły”, póki spełnia liczne prośby, nie odpowiada osiągniętemu poziomowi rozwoju”¹⁷. Można zaryzykować stwierdzenie, iż odejście od tak błędnie pojmowanego Boga będzie jak najbardziej pożądane, by móc przedstawić katechizowanym Boga takim, jakim On jest, Boga prawdziwego. „Czym jest prawda? Hebrajskie słowo *emet* wskazuje na moc, siłę, niewzruszoność. Taką prawdą jest Bóg. Kto w Niego wierzy, ma twardy grunt pod nogami i siłę, by żyć nadzieją”¹⁸.

Kategoria prawdy w dzisiejszej katechezie młodzieży pozostaje kluczowa również z innego względu. W postmodernistycznym świecie zdezawuowano wartość prawdy. „Dla człowieka postmodernizmu prawda, wcześniej stanowiąca wyznacznik i centrum zainteresowania, przestaje być pojęciem jednoznacz-

¹⁶ Franciszek, *Orędzie na XXXI Światowy Dzień Młodzieży*, <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/oredzia-papieskie/art,23,franciszek-to-jest-konkretny-program-oredzie.html> (dostęp: 29.09.2016).

¹⁷ M. Listwon, *Czynniki kształtujące obraz Boga u dorastającej młodzieży*, „*Studia Redemptorystowskie*” 4(2006), s. 138.

¹⁸ E. Ozorowski, *Znaczenie słowa w przekazie prawdy*, „*Studia nad Rodziną*” 12(2008), s. 13.

nym i wartościowanym pozytywnie. Podejście do prawdy, stało się więc czysto użyteczne. Każdy może uznać za „prawdę” to, co w danym momencie jest dla niego wygodne lub potrzebne. Gdy jednak zmieniają się warunki, może się okazać, że to, co wcześniej zostało uznane za „prawdę” straciło swoją wartość¹⁹. Wobec takich tendencji coraz trudniej jest głosić tę jedyną prawdę, która wyzwala, skoro młodzież na swej drodze spotyka wielu głosicieli zniewalających ponowoczesnych „prawd”. Jednocześnie jest to konieczne, bo tylko krocząc w prawdzie młody człowiek może bezpiecznie poruszać się, nie ryzykując rozczarowań. Paradoksalnie więc w młodzieży warto szukać sojuszników w walce o prawdę. Jak mało która grupa wiekowa, młodzież jest gotowa znosić trudy o ile widzi sens i cel działania. Katecheta, który nie kryje przed katechizowanymi, że iść za Jezusem, który jest Drogą, Prawdą i Życiem (por. J 14, 6) – nie jest łatwo, ale warto to uczynić, ma szansę doprowadzić ich nie tylko do spotkania z Jezusem, ale głębokiej z Nim zażyłości²⁰.

W katechetycznym przekazie nt. prawdy niebagatelną rolę odgrywa świadectwo katechety. Wobec wymagających słuchaczy, jakimi są młodzi ludzie – niezmiennie wrażliwi na zgodność wypowiadanych słów z praktyką życia – nie wystarczy, by katecheta był nauczycielem. Musi jednocześnie świadczyć o Bogu słowem - głoszoną nauką oraz życiem, codziennie podejmowanymi decyzjami. „Szczególnym zadaniem sługi Słowa Bożego, jako nauczyciela prawdy, jest świadomość, iż ludzie patrzą na niego i oceniają jego aspiracje życiowe, motywacje i osobiste wybory”²¹. Katecheta będący jednocześnie świadkiem pozostaje w swej posłudze wierny Bogu i człowiekowi. Wierny Bogu poprzez swe życie, którym świadczy o Tym, który go posłał, a przy tym wierny człowiekowi, który oczekuje konkretnych przykładów przełożenia nauki Bożej na praktykę życia codziennego. W katechezie młodzieży dochodzi niejako do sprzężenia zwrotnego – młodzież – postrzegana jako nadzieja Kościoła - potrzebuje katechezy, której treści są źródłem nadziei dla dzisiejszego świata. Katechetyczna posługa słowa pozwala bardziej optymistycznie patrzeć na rzeczywistość, jeśli przyjmie się w niej prymat Bożej prawdy i porządku nad prawdami i prawem stanowionym przez człowieka. Taka wizja satysfakcjonuje młodych, którzy nie są pozbawieni ideałów. „Ludzie ciągle noszą w sobie pragnienie dobra, miłości, prawdy, ale pragnienia te zaczynają zanikać pod wpływem środowiska. Kiedy czyta się dziś wyniki badań dotyczących młodego pokolenia Polaków, to w ich deklaracjach widać wyraźnie pragnienie miłości i dobra, ale w przełożeniu na życie postawy młodych są zupełnie inne, gdyż młodzi bardzo mocno ulegają presji środowiska”²².

¹⁹ A. Mamajek, *Status „prawdy” w postmodernizmie*, „Studia Elbląskie” 10(2009), s. 393-394.

²⁰ Zob. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, nr 5.

²¹ G. Jaśkiewicz, *Priorytety efektywności przepowiadania Słowa Bożego*, „Kultura, Media, Teologia” 5(2011), s. 87.

²² A. Przybylski, *Świadczenie miłości i miłosierdzia w parafii*, „Roczniki Teologii Katolickiej” 5(2006), s. 65.

Pragnienie dobra, miłości i piękna zakorzenione w młódzieży stanowią doskonały egzystencjalny punkt wyjścia dla katechezy. Wystarczy bowiem odwołać się do licznych inicjatyw podejmowanych przez młodych na rzecz potrzebujących. Niezależnie od tego, co młódzież mówi sama o sobie i o swej religijności, udział w akcjach charytatywnych i wolontariatach pozostaje zbieżny z moralnością chrześcijańską. Takie postawy młódzieży domagają się wyraźnego podkreślenia, wobec charakterystycznego dla ponowoczesności skrajnego indywidualizmu: „człowiek ponowoczesny kręci się wokół samego siebie. Jest niezdolny do solidarności społecznej, do życia we wspólnocie, ani do kontaktu z Bogiem. Staje się ofiarą sztucznych potrzeb. Nie ma już innej perspektywy niż własne „ja” i własne doraźne interesy. Indywidualizm wyklucza troskę o dobro wspólne, o solidarność, sprawiedliwość społeczną, współodpowiedzialność czy wierność”²³. Wszelkie działania potwierdzające zorientowanie młodych na drugiego człowieka i aktualne problemy społeczne są faktem, wobec którego katecheta nie powinien przejść obojętnie. Informacje dotyczące tychże wydarzeń, relacje medialne i statystyki to doskonały punkt wyjścia dla katechezy bądź szkolnej lekcji religii. Wyraźnie poświadczają one zaangażowanie katechizowanych w realizację uczynków miłosierdzia – nawet jeśli w świadomości młodych nie zostały one w ten sposób nazwane. Te postawy młodych w przekazie katechetycznym można zestawić z „byciem narzędziem Bożego Miłosierdzia”, o którym pisał papież Franciszek²⁴.

Podsumowanie

Wokół młódzieży narosło wiele stereotypów, za sprawą których wyłania się zatrważający obraz młodych ludzi pozbawionych idei i ideałów, egoistycznie i konsumpcyjnie nastawionych, niemal balansujących na granicy przestępczości bądź wykazujących inne rodzaje patologii społecznej. Takie postrzeganie jest jednak nieuprawnione i nieprawdziwe, do tego niezmiernie krzywdzące. Jeśli bowiem pojawiają się jakiegokolwiek zachowania negatywne, to nie są one reprezentatywne dla młódzieży i nie powinny w powszechnym odbiorze być przypisywane wszystkim. Byłoby to niezgodne z prawdą – prawdą o młodych ludziach. Katechizowana młódzież niewątpliwie jest wyzwaniem dla katechetów, wychowawców, a także rodziców, jak również sprawdzianem. Sprawdzeniem praktycznym z lekcji miłosierdzia, które wierzący otrzymują w szkole Jezusa Chrystusa. Czy potrafią ze zrozumieniem przyjąć fakt, iż młódzież przekroczyła wiek dziecięcy i staje się bardziej samodzielna – tak w myśleniu, jak i działaniu? Czy zezwalają młódzieży na własne poszukiwania intelektualne, dopuszczając przy tym możliwość pobłądzenia? Czy w razie zejścia młodych na manowce, wyczekują ich na progu niczym miłosierny ojciec swe-

²³ M. Dziewiecki, *Ewangelizacja w kulturze ponowoczesnej i medialnej*, „Kultura, Media, Teologia” 1(2010), nr 1, s. 49.

²⁴ Zob. Franciszek, *Orędzie na XXXI Światowy Dzień Młódzieży...*, dz. cyt., nr 3.

go marnotrawnego syna, a radość z powrotu odnalezionego dziecka jest większa niż pokusa czynienia wyrzutów i moralizowania? Katecheza młodzieży jest nie lada wyzwaniem dla tych, którzy ją podejmują. Wymaga bowiem nieustannego rewidowania własnej postawy wobec Boga i bliźnich. Tylko ten, kto kroczy w prawdzie i obwieszcza ją słowem i czynem zostanie wysłuchany. Tylko ten, kto – świadom otrzymanej łaski – pozostaje miłosierny wobec wszystkich, których mu powierzono – może doprowadzić młodych do źródeł Bożego miłosierdzia. Aby jak najlepiej pełnić tę misję, warto mieć w pamięci słowa papieża wypowiedziane podczas Światowych Dni Młodzieży w Krakowie: „serce miłosierne potrafi wychodzić na spotkanie innych, potrafi objąć wszystkich (...). Kiedy serce jest otwarte, jest zdolne do marzeń, jest w nim miejsce na miłosierdzie, czułość wobec cierpiących, miejsce, by stanąć obok tych, którzy w sercu nie mają pokoju, albo którym brakuje tego, co potrzebne do życia albo brakuje im najpiękniejszej rzeczy – wiary”²⁵.

TRUTH AND MERCY IN YOUTH CATECHESIS

Summary

The today's religious education is coming across a lot of problem. They result not only from character and contents of the religious transmission, but also from the social-cultural context. In the catechesis of young people additional difficulty is the age of the recipients. Young people are critical of religion, particularly if weren't supposed to observe the chance of compliance of behaviours and attitudes with propagated principles. Young people often judged unilaterally assigning its negative traits. Also an unconcern is being accused young people with religious sphere. Such evaluations are hurting for young people. Often their attitudes are a word of the opposition to adults which stopped being authority. In catechesis it is necessary to devote more concern to young and support the transmission of the message with the witness of faith. You must also re-convince them of the truth that is not determined in the way of human compromise and agreement, but comes from God. The religious formation of young people should be based on the values transmitted by word and behavior. Among the categories of education are truth and mercy. Taking them into account can considerably influence to religious attitudes of young people and including them in the circle of pupils of Jesus.

Key words: catechesis, youth catechesis, truth, mercy, religious formation.

²⁵ Tenże, *Przemówienie Ojca Świętego podczas powitalnego spotkania z młodymi uczestnikami ŚDM. Kraków-Błonia*, 28 lipca 2016 r., <http://papiez.wiara.pl/doc/3332936.Zaangazuj-nas-wszystkich-w-przygode-milosierdzia> (dostęp: 2.10.2016).

KS. EDWARD WISZOWATY*

DZIEŃ PAŃSKI JAKO DETERMINANTA PRZEPOWIADANIA HOMILIJNEGO

We *Wprowadzeniu do Dyrektorium homiletycznego* czytamy: „W ciągu stuleci kazanie często było nauką moralną czy doktrynalną głoszoną w trakcie mszy w niedziele i święta, niekoniecznie jednak łączyło się ściśle z samą celebrą”¹. Jednym z czynników, które wpłynęły na takie rozumienie kaznodziejstwa był niewątpliwie fakt, że szeroko rozumiana kultura europejska przejęła pojęcie słowa ukształtowane w świecie helleńskim, gdzie to słowo rozumiane było w sposób przede wszystkim racjonalistyczny, jako narzędzie rozumu, które pozwala oddziaływać na ludzi, a nie przekształcać przyrodę. Wyrazem tego było centralne usytuowanie agory w strukturze urbanistycznej miasta-państwa – miejsca wielkich zgromadzeń mieszkańców i debat politycznych, gdzie słowo służyło głównie jako instrument polemiki². W takim ujęciu słowo pełniło przede wszystkim funkcję informacyjną i impresywną. Dopiero rozwój teologii biblijnej doprowadził do odkrycia, że słowo w znaczeniu biblijnym służy nie tylko jako instrument informacji i perswazji, ale posiada również wymiar personalny i dynamiczny. Za wypowiedzianym słowem zawsze stoi osoba, która objawia swoją wolę i oczekuje odpowiedzi. Co najważniejsze, słowo w rozumieniu Biblii naładowane jest energią, posiada moc twórczą, która najpełniejszy wyraz znalazła w dziele stworzenia³. Cechy te odnoszą się przede wszystkim do słowa Bożego, w którym dostrzeżono wewnętrzny czynnik kształtujący historię Narodu Wybranego, dzięki czemu

* ks. Edward Wiszowaty – prof. dr hab. nauk teologicznych; pracownik Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie i Wyższej Szkoły Policji w Szczytnie; e-mail: edwisch@op.pl

¹ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, Palottinum 2015 (dalej: DH), 1.

² Por. J.P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, Gdańsk 1996 (passim).

³ Szerzej o tym pisze np. B. Poniży, *Dynamizm biblijnych znaczeń „logosu” w świetle Księgi Mądrości*, „*Verbum Vitae*” (2008)13, s. 87-107; H. Witczyk, *Logos – w Biblii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, red. E. Ziemann, Lublin 2004, kol. 1312-1315.

stała się ona historią świętą. Ponowne odkrycie tego szczególnego charakteru *dabar Jahwe* (słowa Jahwe) było jednym z istotnych czynników, które przyczyniły się do swoistego przewrotu w tradycyjnej koncepcji przepowiadania rozumianego jako przekaz opartej na objawieniu wiedzy religijnej (doktrynalizm) i zasad moralnych. Pozwoliło ono powrócić do form przepowiadania właściwych dla patrystyki i wczesnego chrześcijaństwa. Za pierwszą „spośród licznych form przepowiadania”⁴ ponownie została uznana homilia.

W świetle Soboru Watykańskiego II przepowiadanie uobecnienia Chrystusa, sprawcę zbawienia⁵, jest więc miejscem spotkania ze zbawiającym Chrystusem. Warto zauważyć, że podobnie rozumiał homilię Orygenes, który widział w niej wydarzenie zbawcze polegające na spotkaniu uczestników liturgii z Chrystusem obecnym w Piśmie świętym⁶. Homilia wygłaszana podczas liturgii stanowiącej szczyt działalności Kościoła⁷, stała się po wiekach ponownie skutecznym środkiem łaski i zbawienia, a nie tylko pouczeniem. Nie powinno więc nikogo dziwić, że Pie Duployé określił odkrycie homilii jako najdonioślejsze odkrycie swojego pokolenia⁸. Homilia, jako integralna część liturgii, podlega jej dynamice i charakterowi, bowiem w świetle słów adhortacji *Verbum Domini*, liturgia stanowi „uprzywilejowane środowisko, w którym Bóg przemawia do nas w teraźniejszości naszego życia”⁹. Jest to kontekst uprzywilejowany, ponieważ właśnie w liturgii „(...) słyszymy słowo Boże jako część celebracji osiągnącej szczyt w ofiarnym oddaniu się Chrystusa wiekiestemu Ojcu”¹⁰, chociaż nie jedyny. Ponieważ homilia najczęściej jest wygłaszana podczas niedzielnej Eucharystii, w niniejszym przedłożeniu chcemy wskazać, w jakiej mierze celebracja *dnia Pańskiego* determinuje jej dynamikę i charakter. W kolejnych częściach opracowania zwrócimy uwagę na wymiar paschalny homilii, jej charakter i radosny oraz na ukierunkowanie eschatologiczne.

Wymiar paschalny niedzielnej homilii

Sobór Watykański II stwierdza: „Zgodnie z apostolską tradycją, która rozpoczęła się w dniu zmartwychwstania Chrystusa, Kościół celebruje misterium paschalne każdego ósmego dnia, który słusznie nazywany jest dniem Pańskim

⁴ Paweł VI, Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975), 43.

⁵ Por. Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, 9; zob. L. Szewczyk, *Osobowe spotkanie z Chrystusem w homilii*, w: *Jak przepowiadać dziś? Głoszenie słowa Bożego w służbie chrześcijańskiej wiary*, red. S. Dyk, W. Czupryński, Olsztyn 2014, s. 47-58.

⁶ Por. E. Staniek, *Kazanie w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Fenomen kazania*, red. W. Przyczyna, Kraków 1994, s. 19.

⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* (dalej: KL), 10.

⁸ P. Duployé, *Rethorik und Gotteswort*, Düsseldorf 1957, s. 65; por. K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, Kraków 1999, s. 477.

⁹ Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini*, 52.

¹⁰ DH, 13.

albo niedzielą”¹¹. Oznacza to, że tajemnice, które stanowią treść dorocznego obchodu triduum paschalnego w istocie rzeczy stanowią również treść każdej liturgii niedzielnej. Każda niedziela jest więc nie tylko wspomnieniem, ale i uobecnieniem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa oraz całego Jego dzieła zbawczego od momentu wcielenia aż po zesłanie Ducha Świętego. Uobecnienie to dokonuje się mocą obecnego w Kościele Ducha Pocieszyciela, którego Jezus obiecał posłać uczniom po swoim zmartwychwstaniu (por. J 15, 26). W Liście apostolskim *Dies Domini* Jan Paweł II przypominał, że „Zmartwychwstanie Jezusa jest pierwotnym faktem, na którym opiera się chrześcijańska wiara (por. 1 Kor 15, 14): tę wspinała rzeczywistość można w pełni pojąć w świetle wiary, ale historyczne świadectwo pozostawili o niej ci, którym dane było ujrzeć zmartwychwstałego Pana”¹². Na pamiątkę męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa chrześcijanie obchodzą teraz co roku święto Paschy, czyli Wielkanoc, nadając w ten sposób tradycyjnej uroczystości żydowskiej nowe znaczenie. Izraelici obchodzili swoją Paschę by uczcić pamięć uwolnienia ich przez Jahwe z niewoli egipskiej. Ten Boży czyn, upamiętniony zarówno w *Księdze Wyjścia* jak i w *Księdze Powtórzonego Prawa*, stał się fundamentem Dekalogu (zob. Wj 34, 28; Pwt 4, 13), który Bóg objawił swojemu ludowi na świętej górze jako zasadę przymierza z Nim. Jednocześnie Izraelici oczekiwali na przyjście Mesjasza, który przywróci królestwo Izraela. Dla pierwszych chrześcijan Pascha Izraela stała się obrazem i zapowiedzią nowej Paschy: uwolnienia od grzechu i śmierci przez zjednoczenie z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym oraz początku nowego królestwa: królestwa Bożego. Wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa było dla pierwszych chrześcijan fundamentalnym doświadczeniem wiary, które znajdowało wyraz zarówno w pierwotnej liturgii¹³, refleksji teologicznej jak i w przepowiadaniu¹⁴. Dlatego przepowiadanie apostolskie, mające swój początek i źródło w tym właśnie wydarzeniu, często jest określane jako *kerygma paschalne*. Jej istota sprowadzała się do czterech podstawowych stwierdzeń: „(...) tego Męża, który z woli, postanowienia i przewidzenia Bożego został wydany, przybiliście rękami bez-

¹¹ KL, 106.

¹² Jan Paweł II, List apostolski *Dies Domini* (dalej: DD), 2.

¹³ Najstarsze obrzędy kultu chrześcijańskiego opisuje w swej apologii chrześcijaństwa św. Justyn: „W dniu zaś zwanym dniem słońca odbywa się na oznaczonym miejscu zebranie wszystkich nas (...). Czyta się wtedy pamiątniki apostolskie lub pisma prorockie, jak długo na to czas pozwala, gdy zaś lektor skończy, przełożony żywym słowem upomina i zachęca do naśladowania tych wzniosłych nauk. Następnie powstajemy z miejsc i modlimy się, po modlitwie zaś następują opisane już poprzednio ceremonie, mianowicie przynosi się chleb oraz wino z wodą, nad którymi przełożony odprawia modły i dziękczynienia, ile tylko może, lud zaś odpowiada mu radosnym „amen”, – wreszcie następuje rozdawanie każdemu cząstki pokarmu eucharystycznego; nieobecnym zanoszą go diakoni”. Justyn Męczennik, *Apologia*, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, z. 1, Warszawa 1969, s. 153.

¹⁴ Por. K. Witko, *Misterium Paschalne punktem wyjścia w przepowiadaniu wiary chrześcijańskiej: propozycja Jeana Daniélou (1905-1974) i jej teologiczne znaczenie dla nas*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” 5(1998), s. 100.

bożnych do krzyża i zabiliście” (Dz 2, 23); „Lecz Bóg wskrzesił Go, zerwawszy więzy śmierci” (Dz 2, 24); „(...) zgodnie z Pismem (...)” (1 Kor 15, 3. 4); „(...) a my wszyscy jesteśmy tego świadkami” (Dz 2, 32)¹⁵. Elementy *kerygmy paschalnej* z łatwością odnajdziemy w pierwszym wystąpieniu apostoła Piotra w dniu Zesłania Ducha Świętego (Dz 2, 14-36), w innych mowach apostołów Piotra i Pawła, utrwalonych w *Dziejach Apostolskich* (zob. 4, 8-12; 5, 29-32), jak również w najstarszych świadectwach przepowiadania¹⁶. Z upływem czasu ten paschalny wymiar przepowiadania schodzi na drugi plan, natomiast na czoło refleksji teologicznej wysuwa się problematyka realnej obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina, przy czym pomija się inne, równie realne aspekty Jego obecności (np. w słowie Bożym)¹⁷, w zgromadzeniu wiernych, w czynnościach liturgicznych, w osobie odprawiającego¹⁸, na modlitewnych zebraniach ekumenicznych¹⁹. Przy pomocy pojęć filozoficznych, zaczerpniętych z arystotelizmu, próbuje się wyjaśnić istotę transsubstancjacji, czyli przemiany chleba i wina w ciało i krew Chrystusa, jednocześnie tworząc teorie teologiczne wyjaśniające ofiarniczy charakter Eucharystii²⁰. W efekcie nastąpiło zjawisko reizacji sakramentu Eucharystii wyrażające się tym, że pod pojęciem Eucharystii rozumiano przede wszystkim Ciało i Krew Chrystusa pod postaciami chleba i wina, tracąc z oczu liturgiczną celebrację misterium paschalnego Chrystusa, który podczas liturgii w wieloraki sposób uobecnia się mocą Ducha Świętego i posila uczestników liturgii swoim słowem i chlebem życia, jakim jest Jego Ciało i Krew. W tym kontekście liturgia słowa stała się czymś drugoplanowym i nieistotnym, a w konsekwencji słowo Boże przestało być pokarmem życia²¹. To, zbyt jednostronne rozumienie Eucharystii, w znacznej mierze przewyciężone zostało dzięki nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Nadal jednak jest zauważalne, zarówno w świadomości wiernych, jak i w kaznodziejstwie, uproszczone i niepełne rozumienie celebracji misterium paschalnego Chrystusa. Znany liturgista Helmut Sobeczko, nie bez racji, zauważa: „Słaba jest (...) świadomość anamnetyczna, zwłaszcza świadomość uobecniania się całego misterium paschalnego Chrystusa (...). Modlitwy eucharystyczne bardzo rzadko są przedmiotem katechezy, homilii, wykładów. Brak w języku polskim obszerniejszych i gruntowniejszych opracowań tych modlitw”²². Jeśli

¹⁵ Por. tamże. W tym kontekście zob. M. Królikowski, *Kerygmat dla zrodzenia chrześcijańskiej wiary*, w: *Jak przepowiadać dziś?...*, dz. cyt., s. 11-21.

¹⁶ Zob. np. *Homilia paschalna nazywana również „katechezą wielkanocną” Melitona z Sardes*, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, dz. cyt., s. 121-127.

¹⁷ Por. KL, 7.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 8.

²⁰ Por. H. Sobeczko, *Świętowanie niedzieli w parafii. Wprowadzenie do dyskusji panelowej*, w: *Niedziela w społeczeństwie pluralistycznym*, red. E. Mateja, Opole 2001, s. 155.

²¹ Por. tamże, s. 156.

²² Tamże, s. 157; por. R. Karczewski, *Bez mistagogii nie ma homilii*, w: *Jak przepowiadać dziś?...*, dz. cyt., s. 59.

pogłębionej świadomości anamnetycznej nie posiadają sami kaznodzieje, trudno jej oczekiwać również od wspólnoty wiernych.

W tym miejscu trzeba, przynajmniej skrótowo, przypomnieć czym jest anamneza. Za pomocą tego terminu (od gr. *anamimneskein* – przypominać, wspominać, czynić pamiątkę) określa się fragment modlitwy eucharystycznej, odmawianej przez kapłana po przeistoczeniu, w której wspomina się śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Chrystusa²³. W swej istocie anamneza nawiązuje do słów Pana Jezusa wypowiedzianych podczas Ostatniej Wieczerzy: „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22, 19). Jest więc niewątpliwie wspomnieniem wydarzenia Ostatniej Wieczerzy, ale również przywołaniem pamięci tego, że podczas tej Wieczerzy Jezus uprzedził dobrowolne ofiarowanie swego życia za nasze grzechy²⁴. Trzeba więc zwrócić uwagę, że anamneza nie jest jedynie wspomnieniem podobnym do sytuacji, gdy w gronie bliskich wspominamy swoich zmarłych. Stanowi ona bowiem wspomnienie szczególnego rodzaju: jest wspomnieniem uobecniającym. Wiąże się to z funkcją mistagogiczną homilii, o ile wprowadza ona słuchaczy w misterium Chrystusa, które uobecnia się podczas liturgii eucharystycznej każdej niedzieli, jak i w ciągu całego roku liturgicznego. Toteż homilia, jako kontynuacja i aktualizacja czytań biblijnych, powinna być jednocześnie proklamacją tajemnic zbawczych, które dokonały się podczas ziemskiego życia Jezusa Chrystusa i Jego chwalebego zmartwychwstania, a obecnie, mocą Ducha Świętego, uobecniają się w liturgii dla naszego zbawienia. To pozwoliło papieżowi Franciszkowi na jednoznaczne stwierdzenie: „W rzeczy samej jego [przepowiadania, przyp. E.W.] centrum i jego istota jest zawsze ta sama: Bóg, który objawił swoją ogromną miłość w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym (...)”²⁵. Dlatego homilista, którego zadaniem jest ukazywanie, jak słowo Boże spełnia się tu i teraz, winien treść liturgicznych czytań biblijnych ukazywać w perspektywie tajemnicy paschalnej Chrystusa, uobecniającej się podczas celebracji eucharystycznej²⁶. Dopiero taki sposób przepowiadania pozwoli uczestnikom Mszy świętej rozpoznać, że naprawdę biorą udział w tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa oraz będzie prowadził wspólnotę wiernych do czynnego udziału w Eucharystii. Tylko wtedy każdy z uczestników liturgii będzie miał szansę odczuć, że właśnie w tej zbawczej chwili staje twarzą w twarz z Chrystusem, który go wzywa. Jeśli na to wezwanie odpowie wiarą, wówczas dokonuje się jego wewnętrzna przemiana, staje się on zdolny do nowego życia w miłości i do prawdziwej wspólnoty²⁷. W ten sposób celebracja eucharystycz-

²³ Por. R. Niparko, *Anamneza III. W liturgii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz [i in.], Lublin 1973, kol. 512.

²⁴ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej: KKK), 610.

²⁵ Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii Gaudium o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*, 11.

²⁶ Por. DH, 6, 37.

²⁷ Trzeba tutaj zwrócić uwagę na paschalny wymiar moralności chrześcijańskiej: tylko nowy człowiek jest zdolny do nowego życia. Żądanie postaw i zachowań ewangelicznych od czło-

na staje się jednocześnie zasadą hermeneutyczną interpretacji tekstów biblijnych przez homilistę. Liturgia i homilia potrzebują siebie wzajemnie i dopełniają.

Charakter wspólnotowy homilii

Przeżycie autentycznego spotkania z Chrystusem w niedzielnej Eucharystii uzdalnia jej uczestników do prawdziwej braterskiej wspólnoty między sobą, bowiem „Eucharystia tworzy komunię i wychowuje do komunii”²⁸. Ideę autentycznej wspólnoty wyraża tekst *Dziejów Apostolskich*: „Jeden duch i jedno serce ożywiało wszystkich wierzących” (Dz 4, 32). Podstawę tak rozumianej wspólnoty może stanowić jedynie słowo Boże, jest ona bowiem owocem przemieniającej siły tego słowa. Bez fundamentu, jakim jest słowo Boże proklamujące uobecnienie się tajemnicy paschalnej w Eucharystii, wszelkie usiłowania stworzenia takiej wspólnoty kończą się w najlepszym wypadku tworzeniem różnego rodzaju grup celowych, grup interesu²⁹. Ich cechą charakterystyczną jest to, że rozpadają się w momencie, gdy zamierzony cel został osiągnięty lub gdy jej członkowie w obliczu piętrzących się trudności uświadamiają sobie, że jego osiągnięcie jest niemożliwe³⁰. Wspólnotowy charakter homilii znajduje swój wyraz już w jej wstępnej części, gdy homilista stara się wyrazić w imieniu wszystkich zgromadzonych nurtujące ich troski, wątpliwości, niepokoje, dramatyczne sytuacje, by ująć je w postaci zapytania pod adresem słowa Bożego. Słowo to w różnorakiej postaci zawsze odpowiada, że rozwiązaniem rozlicznych ludzkich tragedii i dramatów jest nawrócenie³¹, a w konsekwencji usprawiedliwienie i uświęcenie mające swoje źródło w tajemnicy Chrystusa. Chcąc uniknąć wszelkich nieporozumień, w homilii powinna wyraźnie dojść do głosu prawda, że usprawiedliwienie i uświęcenie każdego człowieka jest wyłącznie dziełem samego Boga, w które, dzięki Chrystusowi, konkretny człowiek z ciałem i duszą może być włączony. Zarówno owo usprawiedliwie-

wieka, który jeszcze się nie nawrócił, zawsze będzie moralizatorstwem. Zob. o tym np. w: A. Jucewicz, *Specyfika moralności chrześcijańskiej w świetle nauczania Jana Pawła II*, Pieniężno 2004; J. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 2009.

²⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 40.

²⁹ Por. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 224.

³⁰ Szerzej na temat trwałości grup społecznych zob. tamże, s. 202.

³¹ Koniecznie trzeba tu się odnieść do wydarzenia Pięćdziesiątnicy i pierwszego wystąpienia apostoła Piotra. Doświadczenie Zesłania Ducha Świętego jest pierwszym widzialnym owocem śmierci i zmartwychwstania Jezusa, gdyż jednoczy ludzi rozmaitych języków i kultur. To właśnie dzięki mocy Ducha możliwe jest pokonanie wszelkich barier i prawdziwa wspólnota. Działanie Ducha Świętego tworzy nową, zjednoczoną ludzkość w przeciwieństwie do tej podzielonej, rozproszonej i skłóconej, ukazanej w opowiadaniu o wieży Babel (Rdz 11,1-9). Słowa wypowiedziane w imieniu Dwunastu przez apostoła Piotra najwyraźniej wstrząsnęły słuchaczami, skoro zapytali: „Bracia!, Co mamy czynić?” (Dz 2, 37). >>Piotr odpowiedział: „Nawróćcie się i każdy z was niech przyjmie chrzest w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów.>> (Dz 2, 38).

nie, jak i uświęcenie, ma z jednej strony swój personalny, z drugiej natomiast, wspólnotowy wymiar. Uświęcenie osobistego życia człowieka polega na tym, by wszystko, co na to życie się składa, powierzyć Bogu i pozwolić Mu tym kierować. Chodzi tu o zawierzenie Bogu różnych sytuacji życiowych: zarówno tych pozytywnych, (np. szczególnych uzdolnień artystycznych lub naukowych, dobrych pragnień, zainteresowań), jak i tych, które odbierane są jako ciężar (np. upośledzenie, inwalidztwo, nieuleczalna choroba)³². Obok tej osobistej strony uwarunkowań ludzkiego życia, w homilii trzeba również zwrócić uwagę na wspomniany wymiar wspólnotowy, który jest z nim nieodłącznie związany. Gdyby homilista skoncentrował się wyłącznie na tym osobistym, zwłaszcza negatywnym wymiarze ludzkiego doświadczenia, w słuchaczach mogłoby wzmacniać się rozgoryczenie, frustracja i pesymizm. Jeśli jednak w homilii zwróci się uwagę na potrzebę powierzenia Bogu każdego dnia tego, co jest ludzkim doświadczeniem, mogą rodzić się owoce Ducha Świętego (np. miłość, radość, pokój, cierpliwość itd.)³³. Dlatego wszędzie tam, gdzie słowo przepowiadane przez homilistę budzi wiarę, rodzi jednocześnie miłość do bliźnich i zaangażowanie na ich rzecz. Uświadomienie tego słuchaczom żyjącym w indywidualistycznie nastawionym społeczeństwie, gdzie zorganizowana konsumpcja nabiera wymiarów kultu religijnego, a permanentna rywalizacja czyni ludzi coraz bardziej obcymi i odbiera resztki spokoju, wydaje się szczególnie ważne. Nawet pobieżna obserwacja pozwala zauważyć, że wspólnota modlitewna, która zawiązuje się podczas niedzielnej Eucharystii, rozpada się po wyjściu ze świątyni. Ci, którym jeszcze przed chwilą przekazywaliśmy znak pokoju, stają się ludźmi, których obojętnie mijamy na ulicy, nie znając ich imienia. Uczestników Eucharystii m.in. dzielą: status społeczny, konkurencyjne zawody, rywalizacja zawodowa, status materialny, orientacja polityczna. Jednakże autentyczna miłość bliźniego nie może ograniczyć się do granic świątyni i symbolicznego przekazania znaku pokoju. Pośród pism nowotestamentalnych można wskazać cały szereg tekstów wskazujących na przekraczanie zarówno kulturowych, jak i socjalnych granic (np. Kol 3, 11). Trzeba zatem, aby również w niedzielnej homilii doszła do głosu ta wspólnototwórcza siła Eucharystii, zwłaszcza w wymiarze Kościoła domowego, jakim jest rodzina.

Charakter radosny

Ojcowie soborowi przypominając, że niedziela jest najstarszym i pierwszym dniem świątecznym, jednocześnie wzywają, by ten dzień „tak przedstawić i wpoić w pobożność wiernych, aby stał się również dniem radości

³² Por. A. Härtner, H. Eschmann, *Predigen lernen. Ein Lehrbuch für die Praxis*, Göttingen 2008, s. 58.

³³ Por. KKK, 1832; zob. w tym kontekście uwagi ewangelickiego teologa Wilfrieda Härle, *Dogmatik*, Berlin/New York 2000², s. 375.

i odpoczynku od pracy”³⁴. Rozwijając tę myśl, papież Paweł VI w zakończeniu Adhortacji apostolskiej *Gaudete in Domino* zachęca, aby ochrzczeni dawali w dniu Pańskim świadectwo radości, której doznali Apostołowie, gdy spotkali Pana wieczorem w dniu Paschy³⁵. Ten sam wątek podejmuje św. Jan Paweł II w liście apostolskim *Dies Domini*: „(...) niedziela jako cotygodniowe wspomnienie pierwszego spotkania ze Zmartwychwstałym musi być przeniknięta radością, z jaką uczniowie powitali Mistrza: «Uradowali się zatem uczniowie ujrawszy Pana» (J 20,20). Na ich oczach urzeczywistniały się – jak później wypełnią się w życiu wszystkich pokoleń chrześcijan – słowa wypowiedziane przez Jezusa przed męką: «będziecie się smucić, ale smutek wasz zamieni się w radość» (J 16,20)”³⁶. Szczególnym sposobem wyrażenia radości serca podczas zgromadzenia liturgicznego jest wspólny śpiew, toteż papież zachęca do starannego jego przygotowania³⁷. Tą radością, mającą swoje źródło w Zmartwychwstałym, powinny być przeniknięte wszystkie inne wydarzenia niedzieli, jak spotkania rodzinne, czy różne formy odpoczynku i rozrywki³⁸. Niedziela jako dzień zmartwychwstania³⁹ i zwycięstwa nad śmiercią, w którym z jednej strony świętuje się dzieło stworzenia, z drugiej natomiast dzieło „nowego stworzenia” po upadku, którego gorzkim owocem jest śmierć, powinna być nie tylko dniem radości, ale również dniem kształtowania w sobie postawy radości „przez odkrywanie jej prawdziwych cech i głębokich korzeni”⁴⁰. Jan Paweł II jednocześnie podkreśla, że radości tej nie powinno się mylić „z przelotnym doznaniem zaspokojenia i przyjemności, które często upaja zmysły i uczucia, później jednak pozostawia w sercu niedosyt, a czasem gorycz. Radość rozumiana po chrześcijańsku jest o wiele trwalsza i przynosi głębsze ukojenie: wedle świadectwa świętych potrafi przetrwać nawet ciemną noc cierpienia (...)”⁴¹. Radość czerpiąca swą siłę z tajemnicy paschalnej należy więc do istoty obchodu liturgicznego dnia Pańskiego i jeśli nie znalazłaby odbicia w niedzielnej homilii, byłby to głęboki dysonans. Na ten dysonans zwrócił uwagę już w 1936 r. austriacki teolog Josef Andreas Jungmann w książce pt. *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, która znalazła wówczas duży oddźwięk⁴². Zauważa on, że

³⁴ KL, 106. Z historycznego punktu widzenia chrześcijanie najpierw przeżywali cotygodniową pamiątkę zmartwychwstania Pana przede wszystkim jako dzień radości, a dopiero później jako dzień odpoczynku m.in. dlatego, że dzień ten nie miał swojego odzwierciedlenia w kalendarzu cywilnym. Por. DD, 55.

³⁵ Paweł VI, Adhortacja apostolska *Gaudete in Domino* (7.05.1978), AAS, 67 (1975), 322; por. DD, 58.

³⁶ DD, 56.

³⁷ DD, 50.

³⁸ DD, 52.

³⁹ Doskonale wyraża to rosyjska nazwa niedzieli: Woskresienije (Zmartwychwstanie).

⁴⁰ DD, 57.

⁴¹ Tamże.

⁴² Pustet Verlag 1936, passim.

wielu chrześcijan odczuwa swoją wiarę jako ciężar, czy gorset ograniczający rozwój naturalnych, ludzkich możliwości. Diagnoza ta została postawiona w okresie, gdy całe przepowiadanie, zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym, przepojone było duchem neoscholastyki, co znajdowało wyraz w doktrynalizmie⁴³ i moralizatorstwie⁴⁴. Jako przyczynę tego stanu rzeczy Jungmann wskazywał, że przepowiadanie rozumiane jako nauczanie prawd wiary i zasad życia moralnego dalekie jest od ewangelii. To z kolei zaowocowało wnioskiem, że kaznodziejstwo nie może być w żadnym wypadku popularyzowaniem scholastycznej teologii, lecz powinno być głoszeniem żywej ewangelii, czyli radosnej nowiny. Wystarczy dzisiaj przyjrzeć się ludziom wychodzącym ze świątyni po niedzielnej mszy świętej i wysłuchaniu homilii (częściej jednak kazania w tradycyjnym duchu), by przekonać się, jak bardzo wskazania Jungmanna są aktualne.

Ukierunkowanie eschatologiczne

Dzień Pański, jakim jest niedziela, to nie tylko wspomnienie wydarzeń paschalnych i uobecnienie tajemnicy męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa podczas ofiary eucharystycznej. Gdyby tak było, przepowiadanie byłoby pozbawione tej perspektywy, na którą wskazuje liturgia: „Głosimy śmierć Twoją Panie Jezu Chryste, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale”⁴⁵. Na ten wymiar zwrócił uwagę św. Jan Paweł II w adhortacji *Redemptoris Custos*, pisząc, że Kościół jest „Kościołem podążającym ku przyszłości”⁴⁶. W tym kontekście warto też przywołać słowa papieża Benedykta XVI, wypowiedziane w wywiadzie udzielonym Peterowi Seewaldowi⁴⁷. Ojciec Święty przypominał, że oczekujemy na nadchodzącego Chrystusa, że Ten, który Przyszedł, jest wciąż raczej Przychodzącym, a my w tej perspektywie żyjemy wiarą skierowaną w przyszłość⁴⁸. Dlatego

⁴³ Doktrynalizm ma miejsce wówczas, gdy kaznodzieja traci z oczu różnicę zachodzącą między teologią a przepowiadaniem. W konsekwencji zamiast głoszenia Jezusa Chrystusa – Pana i Zbawiciela – głosi system ujęty w kategorii filozoficzno-teologiczne.

⁴⁴ Moralizatorstwo w kaznodziejstwie jest konsekwencją utraty przez kaznodzieję świadomości, że moralność chrześcijańska ma charakter paschalny. Oznacza to, że jest następstwem nowego sposobu istnienia człowieka, który otrzymuje on jako dar. Wyjątkowo sprawdza się w tym przypadku scholastyczna zasada *agere sequitur esse*. W skrócie rzecz ujmując, moralizatorstwo, to po prostu żądanie ewangelicznego sposobu życia od człowieka, który jeszcze się nie nawrócił.

⁴⁵ Na tę perspektywę wyraźnie wskazuje nie tylko pierwsza aklamacja po przeistoczeniu, ale również druga: „Ile razy ten Chleb spożywamy i pijemy z tego Kielicha, głosimy śmierć Twoją, Panie, oczekując Twego przyjścia w Chwale” oraz czwarta: Chrystus umarł, Chrystus zmartwychwstał, Chrystus powróci”. Por. *Mszalik z czytaniem na cały rok*, oprac. J. Nowak, A. Piętko, Pallottinum 2014, s. 328.

⁴⁶ Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Redemptoris Custos*, Poznań 1989, 1.

⁴⁷ Zob. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem. *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011.

⁴⁸ Tamże.

głosiciele homilii stają przed ważnym wyzwaniem, by rzeczywiście przedstawiać przesłanie wiary w perspektywie przychodzącego Chrystusa. Ważną kwestią wydaje się tu mówienie językiem zrozumiałym dla słuchaczy, konkretnym, jasnym, wzbudzającym zainteresowanie i ułatwiającym zapamiętanie usłyszanych treści. Prawda o Przychodzącym Chrystusie nie może być wyrażana za pomocą „przestarzałych formuł”⁴⁹. Zrodzi bowiem wówczas zniechęcenie i nie przykuje uwagi tych, do których przemawia homilista. Słuchacze homilii łatwo „zatopią” się w swoich własnych myślach. Potrzebne zatem są formuły zrozumiałe dla słuchaczy, oddziałujące na nich, rodzące chęć otwarcia swojego serca na Przychodzącego Chrystusa. Takie przepowiadanie słowa Bożego wymaga od homilisty umiejętności ukazania, jakie znaczenia ma prawda o przychodzącym Chrystusie dla każdego słuchacza. Chodzi głównie o odniesienie przepowiadanych prawd wiary do konkretnej sytuacji życiowej słuchaczy: ich pozytywnych i trudnych doświadczeń oraz zaproszenie do refleksji modlitewnej nad różnymi wymiarami życia osobistego, rodzinnego, społecznego, które najpełniej można zrozumieć i zaakceptować w świetle misterium paschalnego. W tym pomocne mogą okazać się odwołania do świętych i błogosławionych, którzy w swoim życiu doświadczyli czym jest oczekiwanie na Przychodzącego Chrystusa oraz jaką moc i radość daje spotkanie z Nim w Tajemnicy męki, śmierci i zmartwychwstania.

Szczególną uwagę należy też zwrócić na oczekiwania oraz związane z tym tęsknoty, pragnienia, nadzieje, radości, smutki i rozczarowania, jakich doświadcza współczesny słuchacz niedzielnej homilii. Wiąże się to z koniecznością nie tylko odwoływania się do tych doświadczeń, ale także przypominania słów Pana rodzących wiarę i otwierających na działanie łaski Bożej, motywujących do modlitwy i życia sakramentalnego, a przez to wspierających w rozwoju osobistej więzi z Bogiem. Właściwie wybrzmiewające przepowiadanie o przychodzącym Chrystusie staje się źródłem radości i nadziei oraz rodzi pragnienie autentycznej wspólnoty.

LORD'S DAY AS A DETERMINANT OF PREACHING A HOMILY

Summary

For many priests the requirement of preaching a homily it remains a challenge. This happens for many reasons. Older priests – trained on the traditional schema of preaching – believe that the most important thing is to teach the truths of faith and morals, the younger ones – often do not understand the essence of the homily. For them it is also hard to break habits and clichés. In the light of the teaching of Vatican Council II the homily is an integral part of the liturgy, and thus, by its very nature, is subject to the dynamics and character of

⁴⁹ Tamże.

the Lord's day – Sunday – when it first of all should be preached. Therefore, the submitted paper an attempt was taken up to make the paschal, community-friendly, joyful and eschatological dimension of the homily closer to readers. These are also important signs of the weekly memorial of the Lord. Taking into account the paschal dimension in the homily will allow the participants the Mass to recognize that they really take part in the mystery of the death and resurrection of Christ, leading the faithful to participate more fully in the Eucharist. This in turn enables them to true brotherhood among themselves, that is why the homily should also be an encouragement, especially for small communities (families) to live the day together. Homilies preach the good news of salvation, which takes place today, hence its joyful character. Every Sunday is also the time of joyful expectation of the coming of the Lord, so the homily must focus the minds of the gathered to the mystery of His second coming.

Key words: Lord's Day, a homily, the paschal mystery, community, joy.

KS. PAWEŁ ZIĘBA*

ZAANGAŻOWANIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POMOC OFIAROM KONFLIKTÓW ZBROJNYCH (NA PRZYKŁADZIE WSPARCIA RODZIN NA UKRAINIE ORAZ EWAKUOWANYCH DO POLSKI)

Wprowadzenie

Podsumowując rok 2015, powtarzano w kręgu mediów i polityki, zwłaszcza w Europie, że podstawowym problemem był tzw. kryzys migracyjny. Także Ojciec Święty Franciszek dużą część swojego przemówienia do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej poświęcił problemom migrantów, łącząc ten problem z zagadnieniem godności człowieka. W niniejszym opracowaniu postawione zostanie pytanie o miejsce uchodźców i migrantów w nauczaniu Kościoła katolickiego. Celem podjętych rozważań jest ukazanie zaangażowania instytucji kościelnych (na przykładzie Kościoła w Polsce) w pomoc osobom poszkodowanym w związku z konfliktem zbrojnym. Podjęty temat został opracowany na podstawie analizy dokumentów źródłowych Kościoła katolickiego dotyczących kwestii migrantów. Badaniu poddano głównie Pismo Święte i posoborowe nauczanie Kościoła. Wnioski płynące ze studium źródeł zostały ujęte w syntetycznej refleksji o miejscu uchodźców w wypowiedziach Magisterium Kościoła. W dalszej części tekstu zostanie opisana pomoc udzielona przez Kościół w Polsce i na Ukrainie osobom objętym rosyjsko-ukraińskim konfliktem zbrojnym. Mimo że problem migrantów i uchodźców w Europie w znacznej części dotyczy przybywających z Afryki i południowych części Europy, w prezentowanym opracowaniu w centrum rozważań znajdzie się problem wsparcia udzielonego mieszkańcom Ukrainy.

Biblijne inspiracje pomocy przybyszom i cudzoziemcom

Pismo Święte Starego Testamentu podaje wiele przykładów osób, które z Bożego natchnienia zostają wezwane do tego, by opuścić na stałe lub na pe-

* ks. mgr lic. Paweł Zięba – doktorant w Katedrze Teologii Pastoralnej i Katechetyki Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, e-mail: xpaulus@wp.pl

wien czas swoją ojczyznę. Powodem takiego wezwania jest realizacja Bożej woli, wiąże się to często z zagrożeniem życia związanym z panującą sytuacją polityczną i gospodarczą. Najjaskrawszym przykładem migracji jest ojciec wszystkich wierzących – Abraham (por. Rdz 12n), który został przez Boga wysłany w nieznane, by tam spełniły się obietnice względem jego rodziny i całego narodu oraz to wszystko, co przewidziane zostało w planie zbawienia. Siedemdziesięcioletni starzec staje przed decyzją pozostawienia dotychczasowej ojczyzny i wyruszenia wraz z żoną do Kanaan. To pielgrzymowanie ku Ziemi Obiecanej staje się typem biblijnej drogi ku Bogu oraz zapewnieniem o Bożej obecności i trosce o człowieka wszędzie tam, gdzie go pošle¹.

Kolejna historia migracji związana jest z postacią Józefa Egipskiego (por. Rdz 37n), który – sprzedany przez braci w niewolę – zostaje wywieziony do innego kraju. Dzięki trosce Boga zostają zauważone talenty i zdolności Józefa, co doprowadza do objęcia przez niego funkcji zarządcy majątkiem faraona. Panujący głód sprawił, że bracia przyszli kupić od niego zboże, i następnie wraz z swoim ojcem Jakubem, którego Bóg nazwał Izraelem, całymi rodzinami przesiedlili się do Egiptu. Ten pobyt w ziemi egipskiej jest podstawą biblijnej nauki na temat cudzoziemców. Każdy obcokrajowiec miał być przyjęty z gościnnością, mógł nawet osiedlić się i po spełnieniu pewnych prawnych warunków zostać dopuszczony do elementów życia zarezerwowanych tylko dla Narodu Wybranego, np. po obrzezaniu mógł spożywać wieczerzę paschalną². Ta gościnność ma przypominać Izraelitom, że i oni byli cudzoziemcami w Egipcie (por. Wj 22, 20), jest ukierunkowaniem starożytnego prawa gościnności na płynącą z boskich przykazań miłość względem bliźniego³.

Innym starotestamentalnym uchodźcą jest Eliasza (por. 1 Krl 17 1-9), którego Bóg z powodu zapowiedzianej suszy wysłał do Sarepty Syjońskiej; tam, mając pod dostatkiem „oliwy i maki”, mógł głosić Boże Słowo. Bóg czasem doświadczał cały naród utratą ojczyzny czy to przez deportację (por. 2 Krl 18, 11), czy przez utratę politycznej swobody (por. 1 Mch 1, 20-40). Wygnanie, które spotykało Izraelitów, było rozumiane dwojako: jako kara za grzechy lub owocna próba. Naród, który odwracał się od Boga, tracił to, co od Niego otrzymał. Ziemia Obiecana była nagrodą, którą można było odzyskać po odpokutowaniu za grzechy, poprzedzonym staniem przed Bogiem w prawdzie o sobie i uznaniu swoich grzechów. Próba wiary w postaci pozbawienia ojczyzny mogła zostać zrozumiana w perspektywie eschatologicznej; Bóg ukazuje doczesne życie jako wędrówkę zmierzającą ku wiecznemu szczęściu w niebie. To trudne doświadczenie, jakim było wygnanie, pomaga wzmocnić wiarę oraz

¹ Por. M. Ostrowski, *Teologia pielgrzymowania*, „Polonia Sacra” 12(2003), s. 277-294.

² Por. *Cudzoziemiec*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. Xavier Leon-Doufour, Poznań-Warszawa 1973, s. 171-173.

³ Por. *Gościnności*, w: *Słownik Nowego Testamentu*, Xavier Leon-Doufour, Poznań 1996, s. 279-280.

stać się wobec narodów, wśród których przyszło żyć, heroldem jedyne go Boga⁴.

Nowy Testament ukazuje, że Jezus Chrystus utożsamiał się z najbardziej potrzebującymi i biednymi oraz doświadczonymi przez los od samego początku swojego życia. Jako noworodek musiał opuścić ojczyznę, gdyż zagrażało mu niebezpieczeństwo utraty życia. Święty Józef we śnie dostał nakaz od Archanioła Gabriela, by zabrać Świętą Rodzinę i udać się do Egiptu (por. Mt 2, 13n). Jezus mógł wrócić wraz z rodziną do Nazaretu, gdy zmieniła się sytuacja polityczna. Święta Rodzina, jako przybysze, korzystała z gościnności, w której realizowało się biblijne wezwanie do poświadczenia wspólnoty w człowieczeństwie⁵.

Apostołowie, posłani przez swego Mistrza na cały świat, by głosić Ewangelię, niejednokrotnie opuszczali swoją ojczyznę. Wyruszyli do innych narodów, gdzie – jak pisze św. Paweł (por. Dz 14, 20n) – mieli razem pracować, wspólnie znosząc radości i smutki dnia codziennego, a przez to ukazywać im piękno wiary w Jezusa Chrystusa. Starotestamentalne rozproszenie nabiera nowego wymiaru w posłudze Apostołów, którzy czyniąc uczniów, tworzą wspólnoty, Kościoły lokalne, w których uobecnia się królestwo niebieskie⁶. Ta diaspora⁷ nabiera innego charakteru, chrześcijanie na całym świecie nie są względem siebie obcy (por. Ef 2, 19), są braćmi i siostrami, ich imigracja i ciągle wędrowanie jest rozumiane w perspektywie przemijania świata i ojczyzny niebieskiej⁸.

Nauczanie Kościoła katolickiego na temat uchodźców i migrantów

We współczesnym nauczaniu Kościoła temat uchodźców, migrantów czy osób przesiedlonych pojawia się w kontekście troski o godność człowieka i jego prawo do życia na odpowiednim poziomie. Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele współczesnym *Gaudium et spes*, szanując prawo każdego człowieka do emigracji, zauważa, że troską Kościoła, narodów, organizacji pozarządowych i innych wspólnot traktujących poważnie dobro innych powinien być postęp gospodarczy, który w granicach porządku moralnego przyczynia się do spełnienia zamysłu Boga względem człowieka⁹. Każdy cierpiący niedostatek, przeżywający jakąkolwiek formę ubóstwa powinien być otoczony szczególną troską Kościoła¹⁰.

⁴ Por. Wygnanie, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 1090-1092.

⁵ Por. Przybysz, w: B. Widła, *Słownik Antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003, s. 2015.

⁶ Por. Rozproszenie, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz., cyt., s. 856-857.

⁷ Por. Diaspora, w: *Słownik Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 222.

⁸ Por. Obcy, w: *Słownik Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 433-434.

⁹ Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 64-66.

¹⁰ Por. P. Zięba, *Kościół katolicki wobec biednych i ubogich*, w: *Służyć Bogu w człowieku*, red. tenże, Olsztyn 2015, s. 77-87.

Kościół w swym nauczaniu podkreśla, że chrześcijanie, siłą swej wiary, powinni ukazywać, że jeśli na pierwszym miejscu postawi się godność osoby i płynące z niej wymagania, to niesprawiedliwość upadnie, oraz że Bóg towarzyszy również dzisiejszym uchodźcom, aby razem z nimi wypełnić swój plan miłości¹¹. Obowiązek okazania im gościnności, solidarności i pomocy spoczywa przede wszystkim na Kościele lokalnym. To w nim należy spełniać nakazy Ewangelii i podawać pomocną dłoń wszystkim – bez żadnej różnicy – uchodźcom, gdy doznają oni niedostatku i samotności. Nauczanie w tym względzie pokazuje, że „realizacja tego zadania może przybierać różne formy: kontakty osobiste, obrona praw jednostek i grup, demaskacja niesprawiedliwości, która jest źródłem tego zła, akcje na rzecz skutecznej ochrony prawnej uchodźców, działalność wychowawcza wymierzona przeciw ksenofobii, tworzenie grup osób społecznie zaangażowanych oraz funduszy pomocy, duszpasterstwo”¹².

Kościół lokalny ma także w uchodźcach kształtować postawę szacunku i otwartości wobec kraju przyjmującego. Kościół widzi także potrzebę współpracy z innymi organizacjami pozarządowymi oraz właściwymi władzami w opiece nad uchodźcami, szczególnie w przypadku ich większej liczby. Wspólnota parafialna powinna uwrażliwiać swoich członków na los uchodźców i wzywać do gościnności wobec nich. Edukacja w zakresie życzliwości, szacunku, zaufania i umiejętności dzielenia się, by nie widzieć w nowo przybyłych zagrożenia swej tożsamości kulturowej i dobrobytu, lecz praktyczny wyraz miłosierdzia¹³, to zadania duszpasterskie.

Kościół katolicki w swym nauczaniu podkreśla, że wszyscy uchodźcy mają prawo do pomocy, obejmującej również opiekę religijną w czasie pobytu w obozie i w okresie integracji ze społeczeństwem kraju przyjmującego. Zaznaczając, że dzięki niej mogą znaleźć pociechę i siłę, które pomogą im przetrwać chwile próby i pogłębić własne doświadczenie religijne. W procesie wsparcia bardzo istotna jest współpraca między Kościołami krajów ich pochodzenia, krajów udzielających azylu oraz krajów stałego osiedlenia. Istotną rolę odgrywają organizacje socjalne i charytatywne przy Konferencjach Episkopatów oraz zgromadzenia zakonne, których misja ma charakter uniwersalny i których członkowie pochodzą ze wszystkich krajów świata¹⁴.

Największym orędownikiem naszych czasów, walczącym o godność każdego człowieka, jest Jan Paweł II. W wielu swych encyklikach¹⁵, przemówie-

¹¹ Por. Papieska rada „Cor unum” do spraw duszpasterstwa migrantów i podróżnych, *Problem uchodźców, wyzwanie dla solidarności*, „L'Osservatore Romano” 7(1993), 25.

¹² Tamże, 26.

¹³ Por. *Miłosierdzie*, w: H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005, s. 190.

¹⁴ Por. W. Neceler, *Duszpasterz ludzi w drodze wobec procesu integracji kościelnej imigrantów*, w: *Wokół problematyki migracyjnej. Kultura przyjęcia*, red. J. Balicki, M. Chamarczuk, Warszawa 2013, s. 279-282.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Laborem exercens*, 23; tenże, *Redemptoris missio*, 37, 55, 82.

niach¹⁶, orędziach¹⁷ wołał głosem Kościoła o poszanowanie każdej osoby od poczęcia do naturalnej śmierci. Pokazywał, że aby zrozumieć zadanie człowieka w Kościele, aby zrozumieć nauczanie Jezusa Chrystusa aktualne w codzienności, trzeba pochylić się nad potrzebującym, trzeba przywrócić poczucie godności tym, którym próbuje się odebrać ich człowieczeństwo, których nie traktuje się jak ludzi, ale stają się tylko produktem, lub skutkiem ubocznym działań, tak jak w przypadku ofiar działań zbrojnych i konfliktów międzynarodowych. Ojciec Święty Jan Paweł II w swoim nauczaniu wiele miejsc poświęca migrantom, z których większość to uchodźcy, ludzie bez dachu nad głową i bez przyszłości w swoich ojczyznach, ofiary wojen i przemocy, a także ludzie biedni, pochodzący z krajów ubogich¹⁸. Zauważa on, że często są to ludzie innych religii. Papież uczy, że ten problem winien skłonić społeczność i wspólnotę chrześcijańską do refleksji, wskazuje potrzebę upadku barier nieufności, przesądów i lęków oddzielających jednych od drugich. Podkreśla wielką rolę parafii w pomocy migrantom zgłaszającym się po nią. Ojciec Święty nieustannie w swoim nauczaniu apeluje do ludzkich sumień, prosząc o dużą wrażliwość wobec obcokrajowców – migrantów, uchodźców czy wypędzonych¹⁹.

Ojciec Święty Benedykt XVI przypominał prawo każdego państwa do regulowania imigracji w ramach troski o dobro wspólne, jednak zaznaczał, że odbywać się to musi przy zachowaniu podstawowej zasady poszanowania godności każdej osoby ludzkiej²⁰. W orędziu na Światowy Dzień Migranta 2013 r. podkreślił, przypominając słowa Jana Pawła II, że każdy człowiek zanim zacznie migrować, ma prawo do nieemigrowania, do życia we własnej ojczyźnie. Zauważa, że współczesne przemieszczanie się między państwami spowodowane jest konsekwencjami niepewności ekonomicznej, która jest wynikiem braku podstawowych dóbr, klęsk naturalnych, wojen czy niepokojów społecznych. Widzi w migrantach bardziej ofiary niż twórców swego losu. Integracja jest więc zadaniem, przed którym stają społeczeństwa, a w nich rodziny, parafie. Trudny proces integracji spowodowany jest tym, że choć część z migrantów osiąga dobrą pozycję i żyje godnie, to inni żyją na marginesie, a niekiedy są wyzyskiwani i pozbawiani fundamentalnych praw ludzkich lub też swoim zachowaniem szkodzą społeczności, w której żyją²¹. Ważna jest zatem pomoc na każdym etapie procesu migracyjnego, w trakcie podejmowania decyzji, by wesprzeć te osoby i ich ojczyznę przez zapewnienie odpowiednich warunków,

¹⁶ Por. np. Jan Paweł II, *Miłość najważniejszą formą ewangelizacji. Przemówienie do uczestników konferencji plenarnej Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych*, „L'Osservatore Romano” 9(2004), s. 48.

¹⁷ Por. Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1981-1997; Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1996; 2000.

¹⁸ Por. S. Ropiak, *Ubodzy w nauczaniu Jana Pawła II*, Olsztyn 2005, s. 88-93.

¹⁹ Por. S. Olejnik, *Teologia moralna życia społecznego*, Włocławek 2000, s. 45.

²⁰ Por. Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, 43.

²¹ Por. tenże, *«Migracje: pielgrzymka wiary i nadziei» Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2013 r.*, „L'Osservatore Romano” 12(2012), s. 6.

w których będą mogli godnie żyć, a po podjęciu decyzji o wyjeździe, w trakcie wędrówki oraz w nowym domu.

Wielką troskę Kościoła o migrantów i uchodźców wyraża w swojej postawie Ojciec Święty Franciszek, który od początku swojego pontyfikatu pragnie Kościoła ubogiego, dla ubogich²². Współczesne ubóstwo widzi właśnie w tych wszystkich, którzy z jakiegokolwiek powodu opuszczają swój rodzinny dom, swoją ojczyznę, by znaleźć lepsze miejsce na ziemi. Nauczanie Kościoła, dotyczące troski poszczególnych parafii o migrantów, wyraził w słowach podkreślających, że ważne jest, by każda parafia, dom zakonny przyjęły i zaopiekowały się jedną rodziną uchodźców²³. Dość mocno komentowane w mediach słowa Papieża pokazują, jak bardzo zależy mu na każdej istocie ludzkiej, przez co wyraża również sedno nauki Jezusa. Skala problemu, którą zauważył także w przemówieniu do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, jest trudna do udźwignięcia, podkreśla jednak akcentowaną w nauczaniu Kościoła zasadę poszanowania ludzkiej godności. „Europa, wspomagana przez swoje wielkie dziedzictwo kulturowe i religijne, posiada narzędzia do obrony centralnej roli osoby ludzkiej i znalezienia właściwej równowagi między podwójnym obowiązkiem moralnym ochrony praw swoich obywateli oraz zapewnienia pomocy i gościnności imigrantom”²⁴.

Nauczanie Kościoła znajduje swoje urzeczywistnienie w pracy duszpasterskiej, która bezpośrednio lub pośrednio ukierunkowana jest do migrantów. Bezpośrednia współpraca duszpasterza polega na zapewnieniu wsparcia i troski osobom dotkniętym lub decydującym się na migrację. Pośrednie działania obejmują z jednej strony pozostających w ojczyźnie członków rodzin migranta z drugiej strony wspólnotę kościoła lokalnego, która staje się miejscem przejściowym lub docelowym wędrówki osób migrujących²⁵. Osoby przybywające są wielkim wyzwaniem duszpasterskim, dlatego troską Ordynariusza miejsca powinno być zapewnienie dostosowanej do potrzeb pomocy duszpasterskiej. Powołanie specjalistycznego duszpasterstwa w diecezji w przypadku większej liczby osób przybywających lub dla mniejszych grup, czy pojedynczych rodzin i osób zapewnienie wsparcia w lokalnych wspólnotach oraz zapisanie w diecezjalnych programach duszpasterskich troski duszpasterzy parafialnych o osoby

²² Por. Franciszek, *Kościół ubogi i dla ubogich*, 16 III 2013 – Spotkanie z dziennikarzami, „L’Osservatore Romano” 5(2013), s. 12; zob. S. Ropiak, *Ubogi Kościół domowy uczestniczący w „sensus fidei”*, w: *Rodzina we współczesnej Europie – stabilność i zmiana*, red. M. Tunkiewicz, H. Tryk, Olsztyn 2015 s. 129-142.

²³ Por. Franciszek, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”* 06.09.2015 r., <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,3372,papiez-niech-kaz-da-parafia-przyjmie-uchodzcow.html> (dostęp 11.01.2016).

²⁴ Tenże, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej*, http://ekai.pl/wydarzenia/temat_dnia/x95919/papiez-do-dyplomatow-o-ochronie-godnosciludzkiej-i-trosce-o-imigrantow/ (dostęp: 12.01.2016).

²⁵ Por. J. Dyduch, *Kościelne struktury duszpasterstwa „ludzi w drodze”*, „Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi” 19(1982), nr 7-9, s. 196-275.

przybywające²⁶. Zadania tej posługi obejmują wsparcie duchowe i liturgiczne, pomoc w odnalezieniu się w społeczności lokalnej, nawiązania kontaktów z rodziną w ojczyźnie, innymi migrującymi rodakami. Zakłada ona także włączanie w tradycyjne formy duszpasterstwa miejscowej wspólnoty²⁷, która stać się będzie multikulturowym znakiem żywego Kościoła, parafii jako wspólnoty wspólnot²⁸.

Praktyczne działania na rzecz poszkodowanych w związku z konfliktem zbrojnym na Ukrainie

Trwający od 2014 r. rosyjsko-ukraiński konflikt zbrojny zataczać zaczął coraz szersze kręgi i przynosić coraz poważniejsze skutki. Szacunki władz ukraińskich wskazują, że ponad pół miliona osób zostało zmuszonych do zmiany miejsca swojego zamieszkania w wyniku działań zbrojnych (są to tzw. przesiedlenia wewnętrzne), ONZ mówi ponadto o blisko 600 tysiącach ludzi, którzy uciekli za granicę. Mimo tych ruchów ludności, ONZ szacuje, że na terenie objętym działaniami wojennymi żyje nadal blisko 5,2 mln ludzi. Działania wojenne każdego dnia przynoszą coraz więcej ofiar. Od momentu zawieszenia broni na wschodniej Ukrainie w wyniku działań zbrojnych zginęło ok. 1300 osób, a od początku konfliktu ponad 4700 osób. Raport ONZ informuje także o pogarszającej się czy wręcz „coraz bardziej tragicznej” sytuacji humanitarnej mieszkańców wschodniej Ukrainy²⁹. W tej sytuacji udzielenie pomocy ludności pochodzenia polskiego mieszkającej w objętych konfliktem rejonach Ukrainy stało się działaniem ratującym ich zdrowie i życie.

Kościół katolicki we współpracy z innymi Kościołami chrześcijańskimi posługującymi na Ukrainie udziela pomocy przez cały czas trwania konfliktu. Próbuje wspomóc rodziny mieszkające na terenach objętych działaniami zbrojnymi, jak również tych, którzy w ramach wewnętrznych przesiedleń przeprowadzili się na spokojniejsze tereny Ukrainy. Kościół katolicki w Polsce zaangażował się w sąsiedzką pomoc potrzebującym na Ukrainie. Została przeprowadzona, ogłoszona przez Episkopat Polski, zbiórka ofiar pieniężnych, które przez Caritas Polska trafiły do konkretnych rodzin. Caritas Polska prowadzi wielopłaszczyznowy proces wsparcia w ramach wielu działań³⁰. Poniżej zaprezentowane zostaną przykładowe akcje.

²⁶ Por. W. Neceler, dz. cyt., s. 270-272; por. R. Sztuchmiller, *Troska Kościoła o życie religijne Polaków na emigracji*, w: *Prawnorodzinne i społeczne konsekwencje migracji zarobkowej. Wybrane zagadnienia*, red. S. L. Stadniczeńko, M. Gołowkin-Hudała, A. Wilk, Opole 2009, s. 135-137.

²⁷ Por. P. Wojnicz, *Istota funkcjonowania duszpasterstwa migrantów w prawie Kościoła rzymskokatolickiego*, „Civitas et Lex” 10(2016), nr 2, s. 59-65.

²⁸ Por. W. Nocel, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa*, Warszawa 2012, s.143-147.

²⁹ Por. M. Jaroszewicz, *Problem uchodźczy na Ukrainie: ocena sytuacji*, w: *Komentarze OSW*, nr 147, 17.09.2014, s. 1-7.

³⁰ Por. *Pomóżmy Kościołowi na Wschodzie*, http://episkopat.pl/informacje_kep/6310.1,Pomozmy_Kosciolowi_na_Wschodzie.html (dostęp: 15.12.2015).

Polskie rodziny w ramach akcji Caritas Polska i Poczty Polskiej „Rodzina – Rodzinie” wsparły dziesiątki tysięcy rodzin na Ukrainie poprzez bezpłatne przesłanie paczki żywnościowej lub z odzieżą oraz środkami czystości do ukraińskich parafii, które zajmowały się dystrybucją tych paczek potrzebującym³¹.

Jeden z projektów Caritas Polska i Caritas Ukraina zaspokaja potrzeby osób wewnątrznie przesiedlonych na Ukrainie. Pomocą objętych zostaje 750 osób zarówno ze wschodniej Ukrainy, jak i z Republiki Autonomicznej Krymu, które tymczasowo przebywają w obwodach na zachodzie Ukrainy. Pomoc ta polega na: wsparciu finansowym (zasilek mieszkaniowy) w celu zapłacenia czynszu i opłat komunalnych, wsparciu w ramach przygotowania do zimy (odzież zimowa, obuwie oraz artykuły higieny osobistej, artykuły do ogrzania pomieszczeń), wsparciu prawnym oraz psychospołecznym w uzyskaniu niezbędnej prawnej dokumentacji, rejestracji, pomocy w dostępie do świadczeń socjalnych etc. oraz wsparciu zawodowym³².

Caritas, jako kościelna instytucja charytatywna, uważa służbę rodzinie za jeden ze swych podstawowych celów³³. Wiele poszczególnych diecezji udziela pomocy poszkodowanym za wschodnią granicą przez Caritas Diecezjalne, parafie czy inne instytucje kościelne. Za ich pośrednictwem także duża liczba rodzin oraz pojedynczych osób wspiera tych, którzy cierpią tam z powodu wojny i jej skutków. Najczęściej ta pomoc dociera tam właśnie przez kościelne struktury działające na Ukrainie. Kościół staje się ostoją nie tylko duchową, ale – w swym miłosiernym i charytatywnym wymiarze – także materialną.

W styczniu 2015 r. Ministerstwo Spraw Zagranicznych przeprowadziło ewakuację grupy ok. 200 osób polskiego pochodzenia. W związku z jej organizacją Ministerstwo Spraw Wewnętrznych zwróciło się do Caritas Archidiecezji Warmińskiej, która już na początku konfliktu na Ukrainie zgłosiła swój ośrodek jako miejsce wsparcia osób pokrzywdzonych, z propozycją podjęcia się realizacji zadania polegającego na przeprowadzeniu pierwszego etapu adaptacji ewakuowanych w Polsce³⁴. Nie bez znaczenia okazało się doświadczenie Caritas Warmińskiej w realizacji zleconych zadań publicznych w zakresie interwencji kryzysowej, aktywizacji zawodowej, wsparcia społecznego. W ramach działań Caritas Archidiecezji Warmińskiej zapewnione zostało zakwaterowanie i całodzienne wyżywienie. Osoby, które przybyły do Polski 13 stycznia 2015 roku, otrzymały podstawowe środki higieny osobistej oraz środki czystości. Dary te pochodziły głównie ze zbiorów rzeczowych i finansowych przeprowadzanych przy parafiach oraz od darczyńców indywidualnych i instytucjonal-

³¹ Por. *Rodzina-rodzinie*, <http://www.akcjecaritas.com/#!/rodzina-rodzinie/c1vgn> (dostęp: 10.12.2015).

³² Por. *Pomoc, Ukraina*, <http://www.caritas.pl/zagranica/> (dostęp: 11.01.2016).

³³ Por. P. Zięba, *Caritas w służbie rodziny*, w: *Rodzina we współczesnej Europie – stabilność i zmiana*, dz. cyt., s. 209-219.

³⁴ Por. *Sprawozdanie merytoryczne za rok 2015*, w: Archiwum Caritas Archidiecezji Warmińskiej, s. 20.

nych. W Rybakach, w przygotowanej dla nich Sali Zabaw, dzieci w wieku od 3 do 4 lat miały zapewnioną opiekę dwóch osób, dodatkowo wszyscy mogli korzystać z przestrzeni świetlicowej i wypoczynkowej, wyznaczono sale do prowadzenia zajęć językowych, nauki indywidualnej, spotkań ze specjalistami. Wszystkie osoby uczestniczące w programie realizowanym przez Caritas Warmińską były objęte opieką medyczną. Jedna z lekarek przez cały czas realizacji programu wykonywała czynności lekarskie w ramach cotygodniowych wizyt wolontariackich³⁵.

Adaptacja społeczna i kulturowa, która jest niezbędna w procesie odnalezienia się w nowym kraju, szczególnie gdy ma stać się on drugą ojczyzną, mogła odbyć się w tak sprawny sposób tylko dzięki wsparciu wolontariuszy i innych osób, które zaangażowały się w ten proces. Na uwagę zasługuje praktyczny wymiar nauczania Kościoła katolickiego realizowany w niektórych parafiach Archidiecezji Warmińskiej, polegający na tym, że rodziny z Polski w ramach niedzielного obiadu i popołudnia gościły rodziny z Ukrainy³⁶. W ramach zadania wszystkim odbiorcom zapewniona została opieka asystentów adaptacyjnych, którzy pomagali przybyłym w dostosowaniu się do codziennego funkcjonowania w ośrodkach, odnalezieniu się w polskiej rzeczywistości, organizacji czasu wolnego, odnajdowania właściwych sal, zajęć, spotkań, rozwiązywały pojawiające się na bieżąco problemy i trudności, pośredniczyły w kontaktach między mieszkańcami i zarządcami ośrodków, itd. Osoby z Ukrainy otoczone były opieką psychologiczną świadczoną przez psychologa posługującego się biegle językiem rosyjskim. Była to zarówno pomoc indywidualna (terapia, rozmowy wspierające), jak i grupowa (terapia grupowa, grupy wsparcia, zajęcia łagodzące stres psychologiczny)³⁷.

Odbiorcom zadania zapewniono możliwość korzystania z różnorodnych zorganizowanych form aktywności fizycznej mających na celu przede wszystkim łagodzenie doświadczanego przez nich stresu psychologicznego. Zorganizowano kilka wyjazdów na basen, wyjazdy na lodowisko, młodzież wzięła udział w obozie koszykarskim, a najmłodsze dzieci bawiły się w Małpim Gaju; mieli oni również możliwość podejmowania aktywności fizycznej. W ramach działań zmierzających do łagodzenia stresu psychologicznego doświadczanego przez odbiorców zadania zorganizowano dla nich warsztaty florystyczne i warsztaty krawieckie, dla dzieci prowadzone były animacje plastyczne, rękodzielnicze, warsztaty teatralne itp. Wiele z tych działań podejmowali wolontariusze, którzy współpracują z Caritas Archidiecezji Warmińskiej, albo ludzie,

³⁵ Por. *Sprawozdanie końcowe z realizacji zadania publicznego pn. Pomoc osobom polskiego pochodzenia i członkom ich najbliższej rodziny, zamieszkałym na terytorium objętym konfliktem zbrojnym na Ukrainie, których życie i zdrowie jest zagrożone*, w: Archiwum Caritas Archidiecezji Warmińskiej, s. 4.

³⁶ Por. *Sprawozdanie merytoryczne za rok 2015*, dz. cyt., s. 20.

³⁷ Por. *Sprawozdanie końcowe z realizacji zadania publicznego...*, dz. cyt., s. 5.

którzy w parafiach dowiedzieli się o możliwości pomocy osobom z Ukrainy przebywającym w Polsce³⁸.

Wszyscy odbiorcy zadania przeszli kursy językowe. Zajęcia dla najmłodszych dzieci prowadzone były w formie gier i zabaw edukacyjnych oraz krótkich (trwających 30 minut) zajęć językowych; zajęcia stanowiły element programu przygotowanego dla dzieci w ramach opieki w Sali Zabaw. Dzieci uczęszczające do szkoły podstawowej i gimnazjum brały udział w lektoratach prowadzonych przez nauczycieli z Centrum Kultury i Języka Polskiego dla Cudzoziemców – jednostki ogólnouczelnianej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Zajęcia językowe dla osób dorosłych przeprowadził Instytut Kształcenia Ustawicznego funkcjonujący w ramach stowarzyszenia „Wspólnota Polska”.

Odbiorcy zadania wzięli w marcu udział w kursach orientacji kulturowej. Zajęcia w wymiarze 15 godzin dotyczyły spraw takich, jak: kształt systemu edukacji w Polsce, różnice pomiędzy polskim i ukraińskim systemem prawnym w przepisach prawa pracy, prawa drogowego, ubezpieczeń społecznych, systemu opieki społecznej itp., różnice między polskim i ukraińskim *savoir-vivrem*, ogólne informacje o polskiej kulturze i życiu politycznym. Wzięli oni udział w kilku zorganizowanych dla nich wycieczkach edukacyjnych: do Warszawy, Torunia, Trójmiasta, Olsztyna, Olsztynka, Gietrzwałdu, Kętrzyna. Odbiorcy zadania mieli możliwość uczestniczenia w wyjściach kulturalnych – zorganizowano dla nich dwa wyjazdy do kina oraz wyjazd na mecz siatkarski. Mieli również okazję poznawać polską kulturę dzięki różnorodnym formom animacji kulturalnej (m.in. koncertowi zespołu kleryckiego z Olsztyna, występie grupy teatralnej z Krakowa, jasełkach zorganizowanych dla wspólnoty greckokatolickiej, koncercie zespołu ludowego ze Stawigudy, koncercie zespołu Czerwony Tulipan, koncercie zespołu Full Power Spirit, koncercie chóru KONSONAS, projekcjach filmowych, itp.)³⁹.

Podjęto działania zmierzające do aktywizacji zawodowej, w ramach których mieli oni możliwość skorzystania z doradztwa zawodowego, pomocy przy poszukiwaniu ofert pracy, konsultacji z zakresu tworzenia dokumentów aplikacyjnych, procesów rekrutacyjnych itp. Wszystkim odbiorcom zadania zapewnione zostało wsparcie finansowe oraz niezbędny transport – przejazdy do urzędów, lekarzy, na wycieczki, większe zakupy do Olsztyna itd.

Podstawowym wsparciem udzielanym osobom ewakuowanym z Donbasu była możliwość korzystania z pomocy duchowej. Osoby wyznania rzymskokatolickiego mogły uczestniczyć w codziennej Mszy Świętej w kaplicy w Rybakach, zaś wierni pozostałych wyznań i obrządków – w liturgiach odbywających się w cerkwiach, kościołach i miejscach modlitw w Olsztynie. Wsparcie to było bardzo ważnym elementem procesu adaptacji, z jednej strony – jak powta-

³⁸ Por. tamże, s. 6.

³⁹ Por. tamże, s. 7.

rzali sami ewakuowani – pomogło odnaleźć spokój ducha, z drugiej zaś – odnaleźć się w społeczności lokalnej, bo nic tak nie jednoczy jak wspólna modlitwa⁴⁰.

Spektrum działań Caritas Archidiecezji Warmińskiej i wszystkich innych instytucji oraz osób prywatnych pokazuje, jak w praktyczny sposób realizować uczynki miłosierne względem ciała i duszy. Darowizny odzieży, lekarstw, żywności to nic innego jak przyodziewanie nagich, karminie głodnych i poje- nie spragnionych. Cały proces adaptacyjny, spotkania z polskimi rodzinami czy w końcu pomoc w osiedleniu się w nowym miejscu to praktyczne podróży-nych w dom przyjęcie. Odwiedzanie chorych realizowane było przez pomoc me- dyczną udzielaną ewakuowanym i wsparcie wolontariuszy w dotarciu chorych do lekarza czy szpitala. Jedna z osób w trakcie pobytu w Polsce zmarła; uczestnictwo w jej pogrzebie było spełnieniem miłosierne- go uczynku grzeba- nia umarłych. Religijna posługa duszpasterska w trakcie nabożeństw, rozmów indywidualnych, przykładu życia czy posługi Caritas było realizacją uczynków miłosierdzia co do duszy. Grzesznych upominać, nieumiejętnych pouczać, wątpią- cym dobrze radzić, strapi- onych pocieszać, krzywdy cierpliwie znosić, urazy chętnie darować, modlić się za żywych i umarłych – to indywidualna praca nad sobą w relacji z drugim człowiekiem i we współpracy z duchowym przewodnikiem. Wspólnotowy wymiar miłosierne- go uczynku co do duszy miał ważny wydźwięk w modlitwie za żywych i umarłych, gdyż wielu z tych, co zostało na Ukrainie, dalej jest w niebezpieczeństwie, a wielu z członków rodzin zginęło w trwającym konflikcie zbrojnym.

Zakończenie

Przeprowadzone wyżej studium nad zagadnieniem nauczania Kościoła katolickiego w kwestii migrantów i uchodźców uświadomiło jednoznacz- ną naukę podkreślającą godność każdej osoby ludzkiej, także tej, która z jakich- kolwiek powodów decyduje się na opuszczenie ojczyzny. W Jezusie Chrystusie widzi Magisterium Kościoła wzór zrozumienia względem tych, którzy błakają się w poszukiwaniu swego miejsca na ziemi. Jako zadanie stojące przed Ko-ściołem partykularnym, szczególnie przed każdą wspólnotą parafialną, należy traktować otwarcie się na migrantów i uchodźców oraz tych wszystkich, którzy szukają schronienia oraz zapewnić im specjalistyczne wsparcie duszpasterskiej Potrzeba jednak pomocy zorganizowanej, dobrze przemyślanej i działania we współpracy z tymi, którzy odpowiadają za wspólnoty, regiony czy kraje.

Jezusowe „byłem przybyszem, a przyjęliście mnie” Kościół w Polsce re- alizował w posłudze ofiarom konfliktu zbrojnego na Ukrainie. Opisane działa- nia, które były i nadal są przeprowadzane, ukazują, jak wielki potencjał tkwi w katolikach, a także, jak wiele można zrobić dla drugiego człowieka. Egzem-

⁴⁰ Por. tamże, s. 8.

plikacja udzielonego dobra może stać się wzorem tego, jak wspierać poszkodowanych na miejscu ich tragedii oraz tam, gdzie próbują znaleźć nowy dom.

THE INVOLVEMENT OF THE CATHOLIC CHURCH IN PROVIDING HELP TO THE VICTIMS OF ARMED CONFLICTS (A CASE STUDY OF THE SUPPORT PROVIDED FOR FAMILIES IN UKRAINE AND THOSE EVACUATED TO POLAND)

Summary

The article addresses the issue of peace in the world, particularly through an appeal to care for all those who suffer from armed conflicts and who, for this and other reasons, decide to leave their homes. The involvement of the Catholic Church in providing help to the victims of armed conflicts is the subject of the article, in which, on the basis of the support provided for families in Ukraine and evacuated to Poland, the author attempts to demonstrate the practical dimension of the Church teaching on this subject. The paper analyses the biblical guidance concerning aid to newcomers and foreigners, and the teaching of the Catholic Church on refugees and migrants. An appeal addressed to Catholics to support those harmed by armed conflicts in their home country and all migrants and refugees is presented. The article shows how the appeal derived from the Catholic teaching is implemented in practice by helping the sufferers from Ukraine. The aid to the persons evacuated from Donbas provided at the first stage of their adaptation to Poland by Caritas of the Warmian Archdiocese is analysed in detail.

Key words: The Catholic Church, armed conflict, Caritas, migration.

KS. ADAM ROMEJKO*

M. Miduch, *Biografia Ducha Świętego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, ss. 299.

W centrum chrześcijańskiej refleksji teologicznej stoi Bóg, który jest jeden w trzech Osobach – Trójca Święta. Nie jest odkrywczym stwierdzenie, że najintensywniej teologowie zajmują się Bogiem Ojcem i Bogiem Synem, a uważa ich niejako umyka Bóg Duch Święty. Na tę kwestię zwrócił uwagę papież Benedykt XVI: „O ile (...) o Ojcu i Synu umiemy powiedzieć stosunkowo wiele, Duch Święty pozostaje (...) dla nas Bogiem w znacznej mierze nie znanym”¹. Cieszy więc, że doktor Maria Miduch (1983-), wykładowca języka hebrajskiego i Starego Testamentu, przygotowała opracowanie, które zatytułowała *Biografia Ducha Świętego*².

Książka Marii Miduch składa się z pięciu rozdziałów: *Duch, który stwarza* (s. 13-48); *Duch, który budzi* (s. 49-80); *Duch, który się wylewa* (s. 81-162); *Duch, który broni* (s. 163-194); *Duch, który woła* (s. 195-288). Poprzedza je *Wstęp* (s. 5-12), a zamyka *Zakończenie* (s. 289-295). Poszczególne podrozdziały stanowią komentarz do tekstów biblijnych, w których pojawia się rzeczywistość duchowa, którą można (z nowotestamentowej perspektywy) odnieść – jak czyni to Autorka – do działającego Ducha Świętego.

Shukając klucza hermeneutycznego, który pozwoli zrozumieć, kim jest Duch Święty, należy zwrócić uwagę nie na to, co On mówi, lecz w jaki sposób On w świecie oraz poszczególnych ludziach działa. Autorka stwierdza: „Doświadczenie jest kluczem do zrozumienia, do wejścia w rzeczywistość niewyrażalną słowami”. Z tym doświadczeniem wiąże się trudność dzielenia się nim z innymi – „Ubranie przeżycia w terminy wyrażalne ludzkim językiem zawsze prowadzi do redukcji doświadczonej rzeczywistości” (s. 6). Pomimo, że jest to

* ks. dr hab. Adam Romejko – adiunkt w Instytucie Politologii Uniwersytetu Gdańskiego, wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym; e-mail: aromejko@gmx.net

¹ J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, Kraków 1995, s. 102.

² Maria Miduch jest autorką *Biografii Boga Ojca* i *Biografii Syna Bożego*. Pierwsza ukazała się w 2016 r., a wydanie drugiej planuje się na ten sam rok.

niełatwe, Autorka postanawia się podjąć tego zadania. Zwraca uwagę, że niezbędną jest intelektualna zdolność do zagłębienia się w język hebrajski – „To już nie jest jakiś tam przeciętny język – uświęciła go Boska obecność” (s. 6). Zachwyt nad (biblijną) hebrajszczyzną przewija się przez całe opracowanie. Podkreśla się często wieloznaczność hebrajskich słów, która przekłada się na ich ponadprzeciętną zdolność do wyrażania tego, co boskie. Inne języki, w tym polszczyzna, jawią się Autorce na tle hebrajskiego jako nieudolni naśladowcy.

Już na samym początku Autorka uprzedza czytelnika, czym jest jej opracowanie: „Ta książka to nie jest wyczerpujący opis sylwetki Ducha Świętego, który ciągle pozostaje najbardziej nieznaną Osobą Trójcy Świętej, to raczej zapis mojego z Nim spotkania i próba przybliżenia Go czytelnikom. (...) Nie mam zamiaru opisywać, jak wygląda Duch, nie chcę stworzyć – bądź przywołać już stworzonych – dogmatycznych definicji, które zwykłemu człowiekowi i tak niewiele mówią” (s. 7-8). Przyjęta wyraźnie subiektywna, zabarwiona (teologicznym) sceptycyzmem perspektywa nadaje książce autentyczności a zarazem czyni ją atrakcyjną. Niebezpieczeństwem jest to, że nie każdy musi podzielać wrażliwość Autorki i w konsekwencji może to utrudnić spotkanie na intelektualnej i duchowej płaszczyźnie.

Tematem, który rozpoczyna refleksję nad Duchem Świętym jest pierwszy opis stworzenia zawarty w Księdze Rodzaju. Mowa jest w nim o Duchu Bożym, który unosił się nad wodami (Rdz 1, 2). Autorka zwraca uwagę, że w polskim tłumaczeniu na pierwsze miejsce wysuwa się Bóg-Stworzyciel, który z bezładu czyni świat. W tekście użyto hebrajskiego czasownika *bara*, który tłumaczy się jako *stworzył, uczynił*. Nie oddaje to bogactwa zawartego w tym określeniu. Nie jest to sytuacja niezwykła, gdyż „(...) w językach semickich liczba znaczeń każdego słowa jest zdecydowanie większa niż w języku polskim, że znaczenia te z reguły nie wykluczają się, ale raczej dopełniają” (s. 17). Odwołując się do południowoarabskich dialektów Autorka wskazuje, że uzasadnione jest stwierdzenie o Bogu, który *rodzi* świat. Taka perspektywa uwypukla – jej zdaniem – bliskość pomiędzy Bogiem a stworzeniem. On kocha swe dzieło nie tyle jak artysta, co raczej jak rodzic dziecko.

Kim jest „ten, który rodzi”? W Biblii występuje jako *Elohim*. To liczba mnoga męskiego rzeczownika *el*, który oznacza boga/bóstwo. W Biblii określenie *Elohim* używane jest zawsze do Boga Izraela, zaś przy pomocy *el* opisuje się bożki pogańskie. Tę wielość Boga Izraela bibliści tłumaczą na różne sposoby, które jednak zdaniem Autorki nie są do końca przekonujące. W jej opinii rozsądniej jest pogodzić się z tajemnicą – będzie to potwierdzeniem szacunku dla Biblii. Autorka – antropomorfizując, z męsko-żeńskiej perspektywy – wyjaśnia, dlaczego Bóg jest w Biblii prezentowany raz jako *ojciec, wojownik, mściciel, syn, król i oblubieniec*, a kiedy indziej jako *matka* albo *zakochana kobieta*. Odwołując się do tego, co żeńskie, przywołuje fakt, że *ruach* – hebrajskie określenie *ducha* – jest rzeczownikiem rodzaju żeńskiego.

Duch Święty ma ważne znaczenie w kontekście biblijnym. To dzięki Niemu zapisane w Biblii słowo różni się zasadniczo od tego, które funkcjonuje poza nią. To dlatego można używać w stosunku do Biblii określenia *żywe słowo Boże* i to w sytuacji, gdy wielu chrześcijan – zdaniem Autorki – nie rozumie, co się pod tym określeniem kryje. W sposób szczególny Duch Święty zaakcentował swoją obecność w czasie zwiastowania Maryi (Autorka używa konsekwentnie hebrajskiej wersji tego imienia – *Miriam*). Odnosząc się do nauczania kościelnego dotyczącego całkowitej wolności Maryi od grzechu zasadzającej się na łasce, którą wysłużył dla Niej Syn poprzez zbawcze dzieło, Autorka zwraca uwagę, że nie powinniśmy przejmować się tu chronologią – „My, ludzie, jesteśmy niewolnikami czasu, żyjemy, odwołując się do przeszłości, przyszłości, mówimy, co robimy teraz, a tymczasem Biblia i jej język jasno nam przypominają, że u Boga jest «wieczne teraz»! Podpowiada nam to gramatyka języka hebrajskiego, która mówi o aspekcie przyszłym lub przeszłym czasownika, natomiast nie odmienia go w czasie teraźniejszym. Wykorzystuje formy zastępcze, gdy musi mówić o teraźniejszości, zastrzegając ją w ten sposób tylko dla Boga. Tylko On jest teraz! U Niego zawsze jest «teraz»” (s. 39). Innym wydarzeniem, w którym Duch Święty ujawnił swoją obecność, było spotkanie Maryi z Elżbietą. Przywołując je Autorka wskazuje na hebrajskie pozdrowienie *szalom*. Popularnie tłumaczy się je jako *pokój*, ale – i tu znowu ujawnia się specyfika a także przewaga języka hebrajskiego – może ono także oznaczać: *wypełnienie, pojednanie, pogodzenie, dokończenie rozpoczętej pracy, dostatek*.

Jedną z bardziej interesujących ksiąg biblijnych jest Pieśń nad Pieśniami. Jej akcja została osadzona w czasie izraelskiej wiosny, która jest naznaczona „wszędobylskim życiem” – wszystko kwitnie i jest zielone. Oblubienica woła: „Powstań, wietrze północny, nadleć, wietrze z południa, wiej poprzez ogród mój, niech popłyną jego wonności! Niech wejdzie miły mój do swego ogrodu i spożywa jego najlepsze owoce!” (4, 16). Powyższy i inne fragmenty księgi Autorka interpretuje z perspektywy Ducha Świętego. Wskazując na wartość Pieśni na Pieśniami w poszukiwaniu drogi do spotkania z Duchem Świętym prezentuje specyficzne spojrzenie na Biblię. Jej zdaniem „(...) Pismo Święte dla chrześcijan stanowi całość, (...) nie możemy wartościować jego części, nie możemy nawet mówić, że Nowy Testament jest ważniejszy od Starego, ponieważ Biblia w całości stanowi Słowo Boże”. Jeśli jest jakiś powód do hierarchizowania tekstów, to nie jest nim czynnik obiektywny (osoba Jezusa), ale ma on subiektywny charakter: „(...) z pewnością są księgi, które lepiej do nas przemawiają, które bardziej nam odsłaniają twarz Boga niż inne. Oczywiście nie znaczy to, że pozostałe nie są ważne; one mogą nas doprowadzać, uzupełniać Boże przesłanie, które wyczytamy w tych dla nas najpiękniejszych” (s. 51; por. s. 83, gdzie Autorka wypowiada się w podobnym tonie).

Jedną z bardziej przejmujących wizji prorockich jest ta z Księgi Ezechiela (37, 1-14). Prorok, posłuszny Bogu a jednocześnie w Jego towarzystwie („...

i wyprowadził mnie On w duchu na zewnątrz...”; w. 1), prorokuje w dolinie pełnej kości. Obraz prorokującego (w duchu) nad kośćmi, więc tym, co dawno z życiem nie miało wspólnego, i do czego życie powraca, to dla Autorki potwierdzenie specyficznego nastawienia Boga do człowieka. On „...nie uzależnienia swoich darów od (...) stanu grzeszności” (s. 65). Z czymś takim można się spotkać w życiu codziennym – np. jeden ze znajomych Autorki był zadeklarowanym ateistą, który zmienił się radykalnie po tym jak narzeczona pomodliła się nad nim.

Z alegorycznej perspektywy możemy dostrzec odpowiednik pola kości, nad którym prorokował Ezechiel, w obozie zagłady Auschwitz-Birkenau. Autorka zwraca uwagę, że Zagłada to szczególnego rodzaju cezura w życiu żydowskim, również w tym o religijnym charakterze i nie chodzi tu o tzw. teologię po Auschwitz. Wskazuje: „Nie da się ukryć, że ożywienie mesjańskie przybrało na sile po tragedii Holokaustu. Coraz więcej dzieci Izraela odkrywa tożsamość oczekiwanego Mesjasza. Nie dzieje się tak, jak z pewnością chcieliby to widzieć chrześcijanie: a więc przez ich świadectwo wiary bądź działalność misyjną. Bóg sam upomina się o swój lud, przychodzi do niego na sposób Jemu właściwy” (s. 74). W powyższej wypowiedzi pobrzmiewa nuta uszczypliwości wobec chrześcijan. Podobnie sformułowane wypowiedzi znajdują się w innych miejscach opracowania, w tym wobec katolików i ich duszpasterzy, m.in. przywołuje się negatywne przykłady kazań wygłaszanych przez tych ostatnich. Autorka podkreśla, że chrześcijańska (kościelna) przestrzeń nie stanowi czegoś wiążącego dla Ducha Świętego, bo On „(...) wylewa się tam, gdzie chce, i tam gdzie chce, udziela swoich darów” (s. 76).

Autorka *Biografii Ducha Świętego* pisząc o Bogu chętnie prezentuje go z ludzkiej perspektywy posługując się m.in. takimi kategoriami jak ojciec i matka, mężczyzna i kobieta. Interesujące a jednocześnie kontrowersyjne interpretowanie Boga z tej perspektywy zawarte zostało we fragmencie opracowania dotyczącym Księgi Joela. Na jej podstawie powstał katalog epitetów odnoszących się do Boga: porywczy, mściwy, okrutny, rozzłoszczony, zazdrosny, ale też kochający, hojny, pocieszający, radosny, sprawiedliwy. Czytelnik nie powinien mieć wątpliwości, że chodzi o jednego Boga: „Nie, to nie mowa o kimś innym! Cały czas mówimy o tym samym Bogu. I co dziwniejsze On nie ma rozdwojonej osobowości, Jego zachowanie jest spójne. (...) to wcale nie jest tak dziwne, jak na początku mi się wydawało. Bóg zachowuje się jak kobieta! Bóg ma uczucia jak kobieta! Bóg reaguje jak kobieta!” (s. 101). Dalej Autorka wskazuje na kobiecą zmienność zachowań wobec kochanka – od złości na się i foch (kiedy kochanek traktuje ją obojętnie) po wielkoduszność i gotowość przebaczenia wszelkich przewinień nawet hojnego nagrodzenia, gdy ten skruszony prosi o przebaczenie. Autorka pyta: „Czy nie tak zachowuje się Najwyższy? Czy nie tak zabiega o względy swego ludu?” I dodaje, żeby czytelnik nie miał wątpliwości: „Właśnie tak!” (s. 102). Autorka z jednej strony ma świadomość, że Bóg nie jest człowiekiem i że przy pomocy ludzkich

kategorii możemy o Nim mówić przez analogię (por. s. 151), z drugiej zaś jakby o tym zapominała. „Nie powinno nas to dziwić, że Bóg pokazuje swoje «kobiece oblicze», że wyraża emocje w taki «niemęski» sposób. Przywykliśmy do traktowania Boga jako mężczyzny, zapominając, że On nie jest człowiekiem, który jako kobieta i mężczyzna został stworzony na Jego obraz. Zapomnieliśmy także, że Duch, który jest Bogiem, pierwotnym odbiorcom tekstu świętego nie kojarzył się z męskim sposobem działania, lecz raczej z kobiecym” (s. 102).

Prorok Joel jest ważny dla pierwotnego Kościoła. Nazywa się go *prorokiem Pięćdziesiątnicy*, gdyż to właśnie jego księga cytowana jest przez św. Piotra w czasie mowy wygłoszonej w dniu Zesłania Ducha Świętego. W przepowiedni Joela zawarty jest uniwersalizm, o którym należy pamiętać w kontekście kościelnym. Duch działa wobec mężczyzn i kobiet należących do Izraela, ale także tych ze świata pogańskiego (zob. Jł 3, 1). Autorka zwraca uwagę, że skierowanie uwagi ku światu pogańskiemu jest uzasadnione ze względu na słowa o niewolnikach i niewolnicach – w starożytności niewolnikami Żydów byli inni Żydzi, lecz także i poganie. Ten motyw uniwersalizmu w wyraźny sposób odbija się w scenie Zesłania Ducha Świętego na zebranych w Wieczerniku. Zdaniem Autorki przeszkodą w dostrzeżeniu tego, co stanowi centrum tego wydarzenia, jest sposób zaprezentowania go w *Dziejach Apostolskich*. Wprawdzie św. Łukasz pisze o szumie będącym konsekwencją *jakby* uderzenia gwałtownego wiatru i o językach *jakby* z ognia, to jednak owo *jakby* w powszechnym odbiorze gdzieś umyka – Duch Święty kojarzony jest wprost z wiatrem i ogniem. Autorka tłumaczy tę niekonsekwencję odwołując się do pojęcia *pułapki obrazu*. Z podobnym problemem mamy do czynienia w innych miejscach biblijnych, gdzie mowa jest o *niby gołębiczy* i *zstępowaniu z nieba jak gołębica* (por. Mt 3, 16; Mk 1, 10; Łk 3, 22; J 1, 32).

Działający Duch Święty w wyraźny sposób odbija się w tym, co czynią apostołowie: „Ku zdziwieniu pochodzących z różnych krain wyznawców judaizmu prości Galilejczycy przemawiają do nich w ich własnych językach” (s. 119). Dlaczego tak się dzieje? Autorka zwraca uwagę na (subiektywny) sposób działania Boga, który „(...) wybiera kogo chce i jak chce, jego decyzje są suwerenne – nieuwarunkowane naszą kondycją religijną czy moralną” (s. 120; por. s. 145). Ten „boski subiektywizm” ma kapitalne znaczenie – wobec niego ludzkie działania (Autorka jako przykład podaje polskiego duchownego rzymskokatolickiego i jego „niemiłosierne długie kazanie”; s. 121) są nic niewarte.

Boska wolność wyboru przekłada się na to, że Dobra Nowina przekracza świat żydowski, czego potwierdzeniem jest osoba Korneliusza, rzymskiego setnika. Z wyjściem Ewangelii do świata pogańskiego wiąże się negatywny aspekt w postaci zapomnienia o wybraniu Izraela, które jest rzeczywistością nadal obowiązującą. Autorka zwraca uwagę, że amnezja ta odbija się w dzisiejszym kaznodziejstwie – „Szkoda, że współcześnie w kazaniach mało się o tym

słysz, szkoda, że współcześni kaznodzieje nie mają Piotrowego przekonania o wadze jednego narodu, by przez niego wylało się błogosławieństwo na wielu” (s. 135-136; por. s. 139).

Szukając odpowiedzi na pytanie kim jest Duch Święty nieodzowne jest przywołanie biblijnej terminologii. W pismach nowotestamentowych jest On określany greckim słowem *parakletos*, które w polskich przekładach oddawane jest jako *Pocieszyciel* albo *Paraklet*. Zdaniem Autorki określenie *Pocieszyciel*, jest niefortunne – „Kiedy ktoś mówi, że jest pocieszycielem, to nic tylko wysłać go po chusteczki higieniczne do kiosku, a potem oprzeć się na jego ramieniu i płakać, płakać, płakać” (s. 178). Paraklet to nie tylko *ten, który pociesza* – jak to m.in. podkreślają (można przypuszczać, że niedouczeni; por. s. 178, 198) polscy kaznodzieje, lecz przede wszystkim *ten, który broni*. Nie wolno zapominać, że w nowożytnych tłumaczeniach tekstu biblijnego używa się terminów, którym pod względem treściowym bliżej albo do pocieszyciela, albo do obrońcy. Tłumaczenie biblijne to nie tylko dzieło o charakterze czysto translatorskim, lecz także działanie o charakterze teologicznym (interpretacyjnym). Z czymś takim mamy do czynienia na poziomie biblijnym. Chociaż – jak zauważa to sama Autorka – Jezus nie używała na co dzień języka greckiego, a więc grecki nie leżał u początków Ewangelii, to jednak została ona zapisana właśnie w tym języku. Nie tylko w ramach języka polskiego mamy problemy z tłumaczeniem – taka sytuacja ujawnia się w przestrzeni biblijnej. Ponieważ trudno było przetłumaczyć na grecki, który nie zna zdrobnień, aramejskiego słowa *abba*, tj. *tato*, św. Paweł przejmuje je wprost w aramejskiej postaci (por. s. 265-266).

Autorem starotestamentowym, którego ze względu na liczne zapowiedzi mesjańskie nazywa się Księciem Proroków, jest Izajasz. Do jego osoby odnosi się Autorka w podpunkcie, który zatytułowała słowami pochodzącymi z jego księgi: *Duch Pana Boga nade mną*. Szczególnie godnymi uwagi w Księdze Izajasza są *Pieśni o Słudze Pańskim*. Chętnie postrzega się je jako zapowiedź przyszłego losu Jezusa. W kontekście rozważań nt. Ducha Świętego na zainteresowanie zasługują słowa: „Ducha Pana Boga nade mną, bo Pan mnie namaścił” (Iz 61, 1). Powyższy tekst należy do tych, które są interpretowane przez Jezusa a te z kolei należą do tekstów ulubionych przez Autorkę. Do proroctwa Izajaszowego nawiązuje Jezus w czasie mowy, którą wygłosił w synagodze w rodzinnym Nazarecie. Przywołując negatywne reakcje tam zebranych Autorka wyraża następującą opinię: „Myślę, że ta scena jest bardzo smutna w swej wymowie” (s. 226) i porównuje ją do niespodzianki, która nie ucieszyła tych, dla których została przygotowana.

Po wydarzeniu zielonoświątkowym Duch Święty działał w Apostołach. Jego obecność ujawniła się w czasie tzw. soboru jerozolimskiego, którego zamysłem były działania mające na celu zapewnienie jedności a nie jednolitości młodej wspólnoty kościelnej – „Nikt nie uczynił z żyda wierzącego w Jezusa poganina ani na odwrót z poganina wierzącego w Jezusa żyda” (s. 235). Z ta-

kiej perspektywy można odczytywać słowa św. Pawła, który podkreśla, że „(...) już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania” (Kol 3, 11). Apostołowie podejmując decyzję w czasie spotkania w Jerozolimie mieli świadomość, że w tym wszystkim jest obecny Duch Święty – stąd ich pełne pokory wyznanie: „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my” (Dz 15, 28).

Dziedzictwo czasów apostołskich – jedność, lecz nie jednolitość – zadaje się być zapomniane współcześnie, szczególnie w Kościele katolickim. Autorka pozwala sobie na niesprawiedliwą uwagę: „Już słyszę, jak podnoszą się głosy, że jest tylko jeden prawdziwy Kościół i że jest to Kościół katolicki, a wszystkie inne chrześcijańskie wspólnoty czy Kościoły to nie Panna Młoda. Nie wątpię i nie neguję szczególnego miejsca Kościoła katolickiego w historii zbawienia, która ciągle trwa, ale czy i w tych często pogardzanych przez katolików wspólnotach chrześcijańskich nie ma Ducha? Czy miejsca, w których działa, nie należą do Niego? Wierzę, że pełnia środków zbawienia spoczęła w Kościele katolickim, ale czy aby na pewno sami mamy wszystkie środki do tego, żeby z tej pełni korzystać? Wspomnę tylko rozkwit studiów biblijnych, który zawdzięczamy naszym braciom protestantom, lub odnowę charyzmatyczną, która zaczęła się właśnie w Kościele protestanckim. (...) Smutne jest to, że oddzielone od siebie fragmenty ciała nie czują tęsknoty za sobą nawzajem, że myślą, iż są w stanie sobie poradzić bez siebie, licząc tylko na to, czym są teraz, a nie na to, czym mogą być razem, w łączności. A tylko w ten sposób mogą stworzyć jedną Oblubienicę! Bogu zależy na tym, żeby członki Jego Mistycznego Ciała stanowiły jedno. Nie żeby były identyczne, ale żeby były jednością” (s. 283-284). Niesprawiedliwość powyższej opinii polega na tym, że to nie katolicy są tymi, którzy „ćwiczą się” w pogardzie. Jest inaczej – to niechęć wobec nich stanowi konstytutywny element tożsamości wielu kościołów niekatolickich. Tak było w przeszłości, jest i obecnie, m.in. w ramach zielonoświątkowych wspólnot tak mocno akcentujących obecność i działanie Ducha Świętego.

Czy *Biografia Ducha Świętego* jest wyczerpująca? Zdaniem Marii Miduch nie. Ujawniający się niedosyt ma jednak pozytywną stronę w postaci pragnienia zbliżenia się do Niego, doświadczenia Go w życiu osobistym. Taka intencja przyświecała pisaniu *Biografii...*, która nie jest naukową rozprawą, lecz odbiciem osobistego spotkania Autorki z Duchem Świętym. Ma ona świadomość, że On wieje tam, gdzie i jak chce (por. J 3, 8): „On może ukazać się tobie w zupełnie inny sposób, na zupełnie innej drodze. Przecież jest Bogiem! Przecież jest nieogarniony! To, czego za wszelką cenę chciałam uniknąć, to wsadzenie Go w ramki zrobione na wymiar naszych wyobrażeń. Dlatego nie upieram się przy tym, że rozpoznasz Go w ten sam sposób jak ja. Może jednak poczujesz chęć, by Go szukać, by się pozwolić znaleźć, zaskoczyć?” (s. 290).

„Studia Elckie” 18 (2016), nr 4

KS. MARCIN SIEŃKOWSKI*

K. Tyszka, *Samotność duszy. Dziedzictwo wiary i rozumu w (po)nowoczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014, ss. 280.

Bezpośrednią zachętą do sięgnięcia po książkę Krzysztofa Tyszkę był nie tyle jej tytuł, brzmiący: *Samotność duszy*, który nie informuje dostatecznie, o czym jest ta książka, bo brzmi dość zagadkowo i może dotyczyć przeróżnych zagadnień, ile podtytuł wskazujący na wiarę i rozum w epoce zwanej ponowoczesną (*Dziedzictwo wiary i rozumu w (po)nowoczesności*). Ponieważ sam również zajmuję się problematyką relacji wiara-rozum (głównie w ujęciu Tomasza z Akwinu, Immanuela Kanta czy Augusta Comte’a), interesują mnie także rozwiązania proponowane przez współczesnych autorów. I całe mnóstwo stanowisk, poglądów czy opinii dotyczących rozumu i wiary, a także zagadnień z nimi pokrewnych zawiera omawiana pozycja. Najciekawsze z nich, z mojego punktu widzenia, dotyczą emocji.

Główny problem podejmowany przez Autora w omawianej książce to pytanie o kondycję współczesnej cywilizacji europejskiej i źródła jej przeobrażeń podejmowany w kontekście roli i miejsca wiary i rozumu w dzisiejszej Europie. Jak zaznacza sam Autor: „jest to książka o kryzysie społecznym epoki nowoczesności, postrzegany przez pryzmat dwóch kluczowych tu kategorii: wiary i rozumu, oraz o kształcie tej dyskusji w warunkach świata ponowoczesnego” (s. 19). Innymi słowy, Tyszka pyta, co stało się z rozumem i co stało się z wiarą w epoce nazywanej ponowoczesną? Ze wstępu dowiadujemy się, że „Książka ta stanowi studium z zakresu historii myśli społecznej, a więc obszaru rozciągniętego gdzieś pomiędzy socjologią a filozofią” (s. 20).

Prezentowana książka składa się z czterech rozdziałów. W pierwszym są omówione idee dwóch autorów: Maxa Webera (1864-1920) i Lwa Szestowa (1866-1938), którzy, zdaniem Tyszkę, najbardziej wpłynęli na kształt dzisiejszej dyskusji o wierze i rozumie w kulturze europejskiej. Weber reprezentuje racjonalistyczną tradycję Aten, Szestow – mistyczne dziedzictwo Jerozolimy.

* ks. mgr Marcin Sieńkowski – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej; e-mail: sienkowskimarcin@interia.pl

Ten pierwszy dostrzega i docenia racjonalność w każdej dziedzinie kultury XX w., drugi z kolei oskarża rozum o upadek duchowego dziedzictwa wiary, a w konsekwencji cywilizacji europejskiej: „Oskarżenie Aten jako źródła zgubnej racjonalności zostaje zestawione z apoteozą Jerozolimy – jako kolebki wiary, czyli tego, co ze swej strony wykracza poza granice racjonalności czy wręcz demaskuje jej ułomność i ostatecznie ją odrzuca” (s. 40)¹.

Drugi rozdział jest skoncentrowany na problematyce rozumu. Tyszka omawia w nim problemy, które przyczyniły się do różnego sposobu pojmowania rozumu. Wśród nich wskazuje na sakralizację, instrumentalizację czy ideologizację rozumu. Tak oto dowiadujemy się, co zresztą jest bardzo cenne w omawianej książce, że nie istnieje jedna przyjęta raz na zawsze koncepcja rozumu. Okazuje się, że nawet rozum, który na wiele sposobów ujmuje rzeczywistość, sam może być różnie pojmowany. Tyszka najwięcej miejsca poświęca omówieniu dwóch koncepcji rozumu: obiektywistycznej i subiektywistycznej.

W tej części książki obok pojęcia „rozumu” pojawia się też pojęcie „racjonalności”. Lektura *Samotności duszy...* sprawia wrażenie, że Autor stosuje te pojęcia zamiennie, podczas gdy są to kategorie do siebie niesprowadzalne. Rozum to intelektualna władza poznawcza człowieka, a racjonalność to cecha rzeczywistości (bytu). Racjonalność jest kategorią szerszą od rozumu. I podobnie jak odróżnia się koncepcje rozumu, tak też w przeciągu dziejów ludzkiej myśli wykształciły się różne koncepcje racjonalności. Interesującą konkluzją Autora jest to, że współcześnie została ukształtowana nowa koncepcja racjonalności (rozumu): „(...) nowa racjonalność proponowana przez szkołę krytyczną to taka, która atrybut rozumności widzi w nieustannej rewizji utartych schematów myślenia, postaw i stylów działania. To postawa, która nigdy nie zatrzymuje się na swej drodze, nigdy nie uznaje porządku świata za gotowy i skończony, to wreszcie taki styl myślenia, w którym naczelne miejsce zajmuje pytanie: *po co?*, a nie *jak?*” (s. 102)².

W trzecim rozdziale jest mowa o wierze, ale w perspektywie jej upadku i wyczerpania. Autor zauważa, że do upadku wiary przyczyniły się zarówno poglądy wyrosłe na gruncie oświecenia (np. materializm), jak i ponowoczesny relatywizm i sceptycyzm. W odpowiedzi na pytanie, czym jest wiara, znajdujemy (za L. Kołakowskim) lakoniczną odpowiedź stwierdzającą, że wiara zakłada ufność, zaufanie (s. 135), które jest źródłem egzystencjalnej pewności. A dalej jest mowa o tym, że wiara to postawa wiodąca do przekonania, „iż wbrew naszemu doświadczeniu zła istnieje jakiś empiryczne niepoznawalny

¹ Lew Szestow jest autorem książki pt. *Ateny i Jerozolima* napisanej w 1938 r. Podejmuje w niej krytykę ludzkiego intelektu i jego aspiracji do rozumowego poznania świata. Rozumowi przeciwstawia wiarę, która jako jedyna jest zdolna do poznania prawdy.

² Każdy typ racjonalności wyrasta na bazie pytania naukotwórczego. Np. racjonalność realistyczną tworzy pytanie: *dlaczego?*, racjonalność aprioryczną pytanie o *warunki a priori?*, a racjonalność pozytywistyczną pytanie: *jak?*

nad-sens” (s. 135). Przyznając(!), że takie wyjaśnienie wiary raczej utrudnia jej rozumienie, aniżeli pozwala uchwycić to, czym ona rzeczywiście jest. Z kolei stwierdzenie Autora mówiące, że ani intelekt, ani tym bardziej zmysły nie są w stanie poznać tajemnic świata, sugeruje, że wiara zajmuje się tajemniczą dziedziną nieosiągalną w naturalnym poznaniu, ale ani słowem nie wspomina, że wiara (religijna) odnosi się do objawienia. W każdym razie celem wiary, zdaniem Tyszki, jest uzyskanie pewności i przyjęcie nadprzyrodzonego porządku świata. Inaczej mówiąc, wiara łączy się z „metafizyczną wrażliwością” (przy czym nie wynika z tego, że ma ona coś wspólnego z metafizyką w znaczeniu filozofii pierwszej zajmującej się bytem jako bytem). Dzięki temu wiara pozwala dostrzegać sens, mimo doświadczania jego braku. Ale czy wiara się ostoï, nie znajdując niczego, co wieczne i niezmiennie? – pyta Autor. Obecnie wiara nie jest już w stanie dać żadnej pewności. Przyczyn upadku wiary we współczesnym świecie Tyszka doszukuje się m.in. w sproblematyzowaniu percepcji świata, w doświadczeniu „bezdomności” (niepewności, niepokoju) oraz w nowego rodzaju przywództwie duchowo-ideowym (tłumacz w miejsce prawodawcy).

Jeśli, jak wnioskuje Tyszka, wiara i rozum zostały wyczerpane, to czy jest coś, co wypełni powstałą po nich lukę? Odpowiedź na to pytanie znajduje się w czwartym rozdziale. Skoro ani wiara, ani rozum nie są w stanie wnikać w istotę rzeczywistości, to zadania tego podejmują się emocje. Nieudolność i ograniczoność zarówno rozumu, jak i wiary sprawia, że sfera uczuciowa zajmuje najistotniejsze miejsce w życiu człowieka. Cała rzeczywistość jest przeniknięta pierwiastkiem emocjonalnym.

Rozdział czwarty został zatytułowany: *Zapatrzeni w swoje wnętrze* i tytuł ten chyba dobrze oddaje jego treść. Ponieważ ponowoczesność bywa charakteryzowana jako epoka podważająca wszelkiego rodzaju normy, wartości, reguły czy idee, a więc wszystko, co trwałe i stabilne, to rozum i wiara, szukający właśnie tego, co stałe i niezmiennie, popadają w zwątpienie (s. 179)³. „Wiara i rozum mogą istnieć tylko tam, gdzie istnieje to, co stałe. Z chwilą, gdy stałość „rozpływa się w powietrzu”, nie ma już dla nich miejsca. Pragnienie poznania prawdy ustępuje miejsca fascynacji, zaciekawieniu, chęci przeżycia i użycia” (s. 184). Jeśli człowiek nie znajduje stałego porządku wokół siebie (na zewnątrz), to zaczyna go szukać w sobie samym (wewnątrz). Niemożność poznania świata rodzi pragnienie poznania siebie. Jednakże poznanie siebie jest już inaczej rozumiane, tzn. jako przeżycie, doświadczenie, emocjonalne zaangażowanie. W ten sposób miejsce rozumu i wiary zajmują emocje. Ale wgląd w siebie nie prowadzi do odkrycia stałości. Emocje informują przede wszystkim o zmienności i płynności przeżyć, a w konsekwencji o niestałości czy nieuporządkowaniu współczesnego świata. Dowodzą też tego, że nastąpił zwrot

³ Usunięcie przedmiotu jakiejś władzy jest równoznaczne z usunięciem tejże władzy. Należy przy tym pamiętać, że wiara nie jest władzą, ale aktem władz: rozumu i woli.

od kolektywizmu do indywidualizmu (s. 185). Przejście to, jak zaznacza Tyszka, stało się możliwe dzięki ideom oświecenia i romantyzmu.

W zakończeniu Autor raz jeszcze nawiązuje do indywidualizmu i jego źródeł (oświecenia i romantyzmu), gdyż, jego zdaniem, odegrał on niezwykle ważną rolę w rozumieniu ponowoczesnego świata, a w tym relacji wiara-rozum. Indywidualizm wraz ze swoją koncepcją wolności zrodził konflikt między jednostką a społeczeństwem. Indywidualizm oświeceniowy wolność łączy z równością, a indywidualizm romantyzmu – z niepowtarzalnością każdej jednostki. Są to więc dwie różne koncepcje wolności. Tyszka pisze: „(...) dążenie jednostki do wyzwolenia się od ograniczeń narzuconych przez społeczeństwo w imię afirmacji własnego *ja* oznaczało osłabienie kolektywnego wymiaru życia: wspólnych zasad, norm i idei. W tym sensie duch ponowoczesności, ze swym sceptycyzmem wobec wszystkiego, co jednoznaczne i trwałe, wyrasta, w pewnym przynajmniej stopniu, z romantycznej idei antyegalitarnej wolności” (s. 263). W związku z tym zanik wszelkich trwałych punktów odniesienia, który, zdaniem Tyszkii, stanowi podstawową cechę ponowoczesności, przyczynia się do upadku wiary i rozumu. To stwierdzenie stanowi konkluzję podjętych rozważań i odpowiedź na problem postawiony na początku książki. Słowami samego Autora brzmi ono następująco: „Wiara i rozum znikają jako te sfery, które w największym stopniu kształtowały owo poczucie trwałości. Można powiedzieć więcej, jakkolwiek może się to wydawać kontrowersyjne. To właśnie doświadczenie kryzysu było możliwe na gruncie wiary i rozumu. Bez nich traci swój sens. Tam bowiem, gdzie mamy do czynienia z poczuciem trwałości i ciągłości, tam możliwe staje się poszukiwanie nowych, lepszych rozwiązań” (s. 264).

Inny interesujący wniosek wysuwany przez Autora na końcu jego rozważań dotyczy emocji. Jeśli relacja jednostka-społeczeństwo została zaburzona, to człowiek stworzył własny świat, jednakże niedostępny ani dla rozumu, ani dla wiary. Indywidualność tak rozumianego świata zdolne są przeniknąć tylko emocje, które stają się wyłącznym źródłem jego poznania i doświadczenia. Nie ulega wątpliwości, że ten sposób percepcji świata jest zredukowaniem poznania w ogóle, a „Wpatrzony w siebie człowiek doby ponowoczesności nie tylko nie zauważa pozaindywidualnego wymiaru życia, ale także nie dysponuje żadnymi kryteriami pozwalającymi na ocenę kondycji rzeczywistości, w której żyje” (s. 265). Obstawanie przy twierdzeniu, że emocje służą poznaniu czegośkolwiek jest raczej przesadzone, jeśli poznanie rozumie się w znaczeniu upodobnienia się poznającego podmiotu do poznawanego przedmiotu. Emocje mogą towarzyszyć przeżywaniu czegoś (choćby samego poznania), ale nie pełnią funkcji poznawczej.

Czytelnik *Samotności duszy...* powinien uwzględnić, że Autor podejmuje swoje rozważania od strony socjologicznej (por. s. 20). Być może ten punkt widzenia tłumaczy brak ścisłych dookreśleń tego, czym jest rozum w swej istocie, czym wiara (lub religia) i czym emocje. Jednak nie tylko z punktu wi-

dzenia filozofii brakuje tego rodzaju wiedzy w omawianej książce, ale upomina się o nią sam dyskurs naukowy, w którym z założenia oczekuje się jasnego precyzowania pojęć.

Książka Krzysztofa Tyszki jest napisana zrozumiałym językiem i poprawnym stylem. Jednakże śledzenie myśli Autora utrudnia wielowątkowość i różnorodność podejmowanych w niej problemów. Mimo że Tyszka prowadzi logiczny wywód, to czasami trudno jest powiązać pojedynczą myśl z głównym tematem. W ogólnej jednak ocenie całość przemyśleń otrzymała sensowny i czytelny podział na rozdziały i podrozdziały.

Podsumowując, chciałbym zauważyć, że *Samotność duszy...* jest cennym opracowaniem problematyki wiara-rozum w kontekście ponowoczesnej kultury europejskiej. Przy czym wartość tej książki nie leży tylko w prześledzeniu współczesnych czy ubiegłowiecznych uwarunkowań kształtujących rozumienie wiary i rozumu, ale również we wskazaniu i wyjaśnieniu procesów i zagadnień chwili obecnej. Zawarte w niej przemyślenia i sformułowane wnioski ułatwiają zrozumienie upadku wiary tak samo, jak rozumu. Dlatego też diagnoza postawiona przez Tyszkę nie jest ostatnim słowem we współczesnej problematyce dotyczącej relacji wiara-rozum, ale stanowi swojego rodzaju punkt wyjścia w celu odzyskania tych dwóch istotnych źródeł poznania rzeczywistości, do czego zresztą zdaje się zachęcać lektura tejże książki – i oby przysłużyła się tym zamiarom.

LISTA RECENZENTÓW: „Studia Elckie” 18(2016), nr 1-4 THE LIST OF REVIEWERS: “Studia Elckie” 18(2016), no. 1-4

Redakcja „Studiów Elckich” pragnie podziękować wszystkim recenzentom za podjęty przez nich trud i wnikliwe uwagi na temat prac opublikowanych na łamach naszego kwartalnika w 2016 roku. Z nadzieją na kolejne lata owocnej współpracy, specjalne wyrazy uznania kierujemy do następujących osób:

The Editorial Board of Studia Elckie wishes to thank all the Peer Reviewers for their hard work and diligence in reviewing articles submitted for publication in 2016 issues of our quarterly journal. With a great hope for the further fruitful cooperation, the special appreciations are addressed to:

- bp dr hab. Józef Wróbel, prof. KUL
- dr hab. Izabela Lewandowska
- dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM
- dr hab. Monika Marta Przybysz, prof. UKSW
- ks. dr hab. Andrzej Adamski, prof. WSiZ
- ks. dr hab. Andrzej Jacek Najda, prof. UKSW
- ks. dr hab. Andrzej Proniewski
- ks. dr hab. Edmund Robek, prof. UKSW
- ks. dr hab. Jerzy Sikora, prof. UKSW
- ks. dr hab. Jerzy Tupikowski, prof. PWT
- ks. dr hab. Józef Łupiński, prof. UKSW
- ks. dr hab. Krzysztof Bielawny
- ks. dr hab. Krzysztof Orzyszyna, prof. KUL
- ks. dr hab. Leszek Wilczyński, prof. UAM
- ks. dr hab. Lucjan Świto, prof. UWM
- ks. dr hab. Paweł Mąkosa, prof. KUL
- ks. dr hab. Rajmund Pietkiewicz, prof. PWT
- ks. dr hab. Stanisław Łabendowicz
- ks. dr hab. Stanisław Strękowski, prof. UKSW
- ks. dr hab. Tadeusz Syczewski, prof. KUL
- ks. prof. dr hab. Edward Jarmoch
- ks. prof. dr hab. Edward Wiszowaty
- ks. prof. dr hab. Mirosław S. Wróbel
- ks. prof. zw. dr hab. Wojciech Guzewicz
- PhD Paweł Tarasiewicz, Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA
- prof. dr hab. Anna Zellma
- prof. dr hab. Maciej Manikowski
- prof. dr hab. Piotr Jaroszyński

SPIS TREŚCI: „STUDIA ELCKIE” 18(2016), NR 1-4
CONTENTS: „STUDIA ELCKIE” 18(2016), NO. 1-4

„Studia Elckie” 18(2016), nr 1

od Redakcji / Editorial	5
-------------------------------	---

EDUKACJA / EDUCATION

G. Bauer, Wybrane problemy inkluzji edukacyjnej na przykładzie gimnazjum ogólnodostępnego i integracyjnego / Selected problems of educational inclusion. A case study of public and inclusive junior high schools	7
---	---

FILOZOFIA / PHILOSOPHY

K. Serafin, „Metaetyczny status” etyki inżynierskiej / Meta-ethical status of engineering ethics	17
--	----

PRAWO / LAW

M. Łągiewska, Specyfika podmiotowości prawnej Stolicy Apostolskiej – zarys problematyki / The specificity of the Holy See’s legal subjectivity an outline of the issue	31
--	----

TEOLOGIA / THEOLOGY

ks. W. Guzewicz, I. Frączkiewicz, Wizerunek Matki Teresy z Kalkuty na łamach prasy opinii w Polsce / The image of Mother Teresa of Calcutta in the opinion-shaping press in Poland	41
--	----

M. Janik, Lilit – między mitem a Biblią / Lilith – between a myth and the Bible	67
---	----

ks. P. Lewandowski, Wizja moralności chrześcijańskiej w publikacjach „Gazety Wyborczej” w Wielkim Jubileuszu Roku 2000 / Vision of Christian morality in the publications of „Gazeta Wyborcza” during the Great Jubilee of the Year 2000	77
--	----

ks. K. Węsierski, Biblijne podstawy dogmatu Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w wybranej polskiej literaturze teologicznej do 1965 roku / The biblical bases of Assumption of the Blessed Virgin Mary in a selection of the Polish theological literature until 1965	91
---	----

SPRAWOZDANIA / REPORTS

- ks. K. **Smykowski**, Sprawozdanie z VII Międzynarodowej Konferencji
im. Ks. Prof. Tadeusza Stycznia organizowanej z okazji Narodowego
Dnia Życia i Dnia Świętości Życia pt. „Instytucje broniące życia”.
Lublin, 4 kwietnia 2016 r. 103
- A. **Moś**, Sprawozdanie z konferencji: Ochrona Dóbr Kultury. Zabytki Sakralne ... 105

„Studia Elckie” 18(2016), nr 2

- od Redakcji / Editorial 113

EDUKACJA / EDUCATION

- ks. R. **Szewczyk**, *Istota wprowadzenia Karty Laickości Szkoły Francuskiej /*
Significance of the secularism charter of the French school 115
- A. **Zellma**, *Pedagog szkolny jako realizator procedury „Niebieskie Karty” /*
Guidance counsellor as an executor of “The Blue Card” procedure 131

FILOZOFIA / PHILOSOPHY

- ks. K. **Jasiński**, *Stanisława Kamińskiego koncepcja teologii jako typu poznania*
naukowego / Stanislaw Kaminski’s conception of theology as a type
of scientific knowledge 145

PRAWO / LAW

- A. **Korzeniewska-Lasota**, *Dziennikarska krytyka władzy sądowniczej*
i jej przedstawicieli / Journalistic criticism of the judiciary
and its representatives 159

TEOLOGIA / THEOLOGY

- ks. M. **Kluz**, *Kryzys prawdy i wolności wyzwaniem moralno-wychowawczym /*
The crisis of truth and of freedom as a moral-educational challenge 173
- ks. R. **Sawicki**, *Eklezjologia pastoralna i nowa ewangelizacja – inspiracje*
z nauczania papieża Franciszka na podstawie adhortacji apostolskiej
„Evangelii gaudium” / Pastoral ecclesiology
and new evangelization – inspirations derived from the pope Francis’
teaching based on apostolic exhortation „Evangelii gaudium” 187
- ks. Z. **Sobolewski**, *Opus Aid “Ad gentes” in service of the missions* 197

SPRAWOZDANIA / REPORTS

- G. **Ćwikliński**, Sprawozdanie z konferencji naukowej „Małżeństwo naszych czasów – wyzwanie dla ustawodawcy”211
- ks. K. **Smykowski**, Sprawozdanie z VI Ogólnopolskiego Sympozjum Religioznawczego pt. „Zwierzęta w systemach religijnych”. Warszawa, 18 marca 2016 r. 215

„Studia Elckie” 18(2016), nr 3

- od Redakcji / Editorial 223

HISTORIA / HISTORY

- ks. M. **Jodkowski**, *O nominacji ks. Jana Klemensa Gołaszewskiego na biskupa wigierskiego uwag kilka / A few remarks on the nomination of Jan Klemens Gołaszewski for the bishop of Wigry*225

LITERATUROZNAWSTWO / LITERARY

- R. **Brasse**, *Wokół eschatologicznego niepokoju wyrażonego językiem poetyki marzenia w Pieśni nostalgicznej Tadeusza Gajcego / Thoughts on eschatological concerns expressed in the language of dreams poetics of Pieśń nostalgiczna (The nostalgic song) by Tadeusz Gajcy* 235

NAUKA O MEDIACH / COMMUNICATION

- M. **Laskowska**, K. **Marcyński** SAC, *(Im)purity in the media on the basis of the films 50 shades of Grey and Caroline* 255

PRAWO / LAW

- ks. R. **Szewczyk**, *Istota i znaczenie działalności Krajowej Rady Sądownictwa / The nature and the meaning of the activities of the National Council of the Judiciary* 269

TEOLOGIA / THEOLOGY

- ks. K. **Smykowski**, *Zagrożenia związane z pracą zawodową. Refleksje teologa moralisty / Dangers connected with professional work. Moral theologian's reflections*285

ks. T. Szalanda , <i>O strukturach polskiego przepowiadania podczas Eucharystii. Przeszłość – teraźniejszość – przyszłość / The structures of Polish preaching during the Eucharist. Past – present – future</i>	295
---	-----

RECENZJE I OMÓWIENIA / REVIEWS AND COMMENTARIES

ks. A. Romejko : M. Miduch, <i>Biografia Boga Ojca</i> , Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, ss. 254	307
---	-----

SPRAWOZDANIA / REPORTS

G. Ćwikliński , Sprawozdanie z IV Ogólnopolskiej Konferencji Prawa Procesowego „Procedury w sprawach małżeńskich i rodzinnych”	313
K. Kowalska , Report on the project “School in Action” as a part of Erasmus+ School Staff Mobility in the Middle School no. 2 in Elk	319

„Studia Elckie” 18(2016), nr 4

od Redakcji / Editorial	325
-------------------------------	-----

EDUKACJA / EDUCATION

A. Gilewska , <i>Obraz Stanów Zjednoczonych i ich mieszkańców konstruowany przez polskie dzieci (na podstawie badań ankietowych w szkole podstawowej w Elku) / The image of the United States and its inhabitants as constructed by young Poles (based on the surveys conducted in a primary school in Elk)</i>	327
--	-----

FILOZOFIA / PHILOSOPHY

ks. S. Biały , <i>Idea zrównoważonego rozwoju w świetle zasady „złotego środka”: uwagi teoretyczne i praktyczne / The idea of sustainable development in the light of the rule of the “golden mean”: theoretical and practical remarks</i>	339
---	-----

HISTORIA / HISTORY

Ł. Faszcza , <i>Stan finansowo-majątkowy probostwa w Bargłowie Kościelnym w dobie Królestwa Polskiego / The finance and property state of the parish in Bargłów Kościelny in the era of the Polish Kingdom</i>	359
---	-----

ks. A. Kopiczko , <i>Kościół i parafia we Wrzesinie w świetle protokołów powizytacyjnych z drugiej połowy XVI wieku / The church and parish in Wrzesina in the light of the post-visitation protocols from the second half the 16th century</i>	377
---	-----

LITERATUROZNAWSTWO / LITERARY

K. Krysińska , <i>Kreacja Boga i jego wyznawcy w poezji Zygmunta Marka Piechockiego z tomu Moje herezje / The creation of God and his follower in Sigmund Marek Piechocki's poetry in his volume "My heresies"</i>	385
---	-----

TEOLOGIA / THEOLOGY

A. Rayzacher-Majewska , <i>Prawda i miłosierdzie w katechezie młodzieży / Truth and mercy in youth catechesis</i>	397
ks. E. Wiszowaty , <i>Dzień Pański jako determinanta przepowiadania homilijnego / Lord's Day as a determinant of preaching a homily</i>	407
ks. P. Zięba , <i>Zaangażowanie Kościoła katolickiego w pomoc ofiarom konfliktów zbrojnych (na przykładzie wsparcia rodzin na Ukrainie oraz ewakuowanych do Polski) / The involvement of the Catholic Church in providing help to the victims of armed conflicts (a case study of the support provided for families in Ukraine and those evacuated to Poland)</i>	419

RECENZJE I OMÓWIENIA / REVIEWS AND COMMENTARIES

ks. A. Romejko : M. Miduch, <i>Biografia Ducha Świętego</i> , Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, ss. 299	431
ks. M. Sieńkowski : K. Tyszka, <i>Samotność duszy. Dziedzictwo wiary i rozumu w (po)nowoczesności</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014, ss. 280	438

Lista Recenzentów / The list of Reviewers: „Studia Elckie” 18(2016), nr 1-4	443
---	-----

Spis treści / Contents: „Studia Elckie” 18(2016), nr 1-4	445
--	-----