



Spółeczeństwo

**Studia, prace badawcze i dokumenty
z zakresu nauki społecznej Kościoła**

**Rok XXXV
2025 nr 3 (171)
lipiec–wrzesień**

**Kwartalnik
ISSN 1426-4196**

Warszawa 2025

RADA NAUKOWA

W. Dłubacz, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II / B. Drożdż, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu / A. Dylus, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego / A. Dziuba, Biskup Łowicki / S. Fel, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II / W. Kawecki, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego / K. Kietliński, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego / J. Kupny, Arcybiskup Metropolita Wrocławski / P. Król SCJ, Duszpasterstwo Przedsiębiorców i Pracodawców TALENT / P. Mazurkiewicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego / R. Nęcek, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II / W. Misztal, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II / S. Skobel, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Lista recenzentów, procedura recenzowania artykułów naukowych oraz informacje dla autorów przygotowujących artykuły dostępne na stronie internetowej czasopisma

Redaktor naczelny: ks. prof. PWT dr hab. Bogusław Drożdż

Członkowie redakcji: ks. dr Dariusz Wojtecki, Piotr Sutowicz

Sekretarz redakcji: Maciej Szepietowski



**Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego**

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego
pochodzących z Funduszu Promocji Kultury

Wydawca wersji włoskiej: Fundacja „Giuseppe Toniolo”, Weronia, www.fondazionetoniolo.it
Wydawca wersji polskiej: Fundacja Civitas Christiana, Warszawa, www.fundacja.civitaschristiana.pl

Adres redakcji: 00-519 Warszawa, ul. Wspólna 25, tel. 722 090 847
e-mail: spoleczenstwo@civitaschristiana.pl, www.spoleczenstwo.civitaschristiana.pl

Skład i redakcja techniczna: Diecezjalne Centrum Edukacyjne w Legnicy
e-mail: centrum@diecezja.legnica.pl, www.centrum.diecezja.legnica.pl

Grafiki: Justyna Szewczyk

Nakład 100 egz.
Druk: Drukarnia ESUS
ul. Południowa 54
62-064 Plewiska

**IX Festiwal
Katolickiej Nauki Społecznej
*Od teorii do praktyki***



OD REDAKCJI

IX Festiwal Katolickiej Nauki Społecznej (18-20 września 2025 r.) przeszedł do historii, przez co stał się źródłem inspiracji oraz projektantem perspektyw. Teoria nauki społecznej została przybliżona, a praktyka dostrzeżona, nawet nagrodzona i jeszcze bardziej zakorzeniona w nauczaniu społecznym Kościoła.

Duch katolickiej nauki społecznej przenikał organizatorów Festiwalu, prelegentów, dotknął słuchaczy, rozjaśnił przekaz, ale również rozpałił społeczno-religijne postawy modlitewnym dotknięciem. To było dobre spotkanie, które zebrało znawców katolickiej nauki społecznej, jej sympatyków, przedsiębiorców i ludzi „czynu”, także kościelnych notabli oraz członków Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Chrystiana”.

Probleatów nie ubyło, potrzeby społeczne zostały lepiej rozpoznane, a wypowiedzi stały się adekwatniejszymi. Czy można mówić o bardziej dojrzałym rozwoju osobowo-społecznym? Czy postęp cywilizacyjno-naukowy „zmądrzał”? Czy wzrost gospodarczy zmniejszył marginalizację ubogich? To tylko pytania, które się pojawiły. Pytania, które nadal nurtują i które będą jeszcze długo rzucać cień swego zainteresowania wobec poszczególnych ludzi – tych na „stołku” i tych prostych; instytucji rzeczywiście rozwojowych i tych, które – niestety – pomnażają „struktury grzechu”.

Oddajemy Czytelnikom kolejny numer „Społeczeństwa”. Zapraszamy do lektury i refleksji. Podzielmy się jego przesłaniem z innymi.

*Ks. Bogusław Drożdż
redaktor naczelny*

Warszawa – Legnica, 29 września 2024 r.,
w święto archaniołów Michała, Gabriela i Rafała



Studia i prace badawcze

Ks. Piotr Burgoński*

DYLEMATY WOKÓŁ NAUCZANIA KOŚCIOŁA NA TEMAT PATRIOTYZMU

THE DILEMMAS SURROUNDING THE CHURCH'S TEACHING ON PATRIOTISM

Abstract: The aim of this article was to show the dilemmas that may arise when we confront the concept of patriotism postulated by the Church with other elements of its social teaching. The analyses carried out showed that, firstly, the conciliar definition of the common good does not prevent patriotism from being included in this category. Secondly, the particular nature of patriotism can be justified on the basis of the Church's teaching without excluding a universalist perspective. Thirdly, the model of patriotic education postulated by the Church may mean that it is necessary to accept a weaker form of patriotism as a result of this education.

Keywords: patriotism, common good, particularism, universalism, patriotic education, social teaching of the Church.

Celem niniejszego artykułu jest pokazanie dylematów, jakie mogą się rodzić, gdy postulowaną przez Kościół koncepcję patriotyzmu skonfrontujemy z innymi elementami jego społecznego nauczania. Patriotyzm zwyczajowo kojarzymy z obecnością komponentu emocjonalnego, partykularnym charakterem czy wspólnotą przekonań patriotycznie nastawionych członków społeczności narodowych. Tymczasem Kościół, który naucza na temat patriotyzmu, jednocześnie postuluje odwoływanie się do rozumu, promuje uniwersalizm i uznaje fakt pluralizmu kulturowego istniejącego we współczesnych społecznościach politycznych.

Materiał wykorzystany do analiz zaprezentowanych w niniejszym artykule stanowiły dokumenty Kościoła powszechnego, takie jak katechizm, dokumenty soborowe, encykliki, orędzia, homilie i przemówienia papieskie, oraz dokumenty

* Ks. Piotr Burgoński – doktor, adiunkt Instytutu Nauk o Polityce i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, e-mail: p.burgonski@uksw.edu.pl.

urzędów watykańskich, które ukazały się w okresie od połowy ubiegłego wieku aż do chwili obecnej. Wykorzystano również literaturę przedmiotu, która stanowiła źródło kategorii analitycznych.

Artykuł składa się z trzech punktów. W pierwszym poddano analizie nauczanie Kościoła na temat przedmiotu patriotyzmu w kontekście soborowej definicji dobra wspólnego. Drugi punkt poświęcono na refleksję nad napięciem pomiędzy partykularyzmem charakterystycznym dla patriotyzmu a promowanym przez Kościół uniwersalizmem. Przedmiotem trzeciego jest edukacja patriotyczna, którą rozpatrywano w kontekście postulowanego przez Kościół racjonalizmu, życzliwości dla innych, działania w granicach wytyczonych przez etykę.

1. PRZEDMIOT PATRIOTYZMU

Pierwszy dylemat dotyczy tego, czym w swej istocie jest przedmiot patriotycznej afirmacji. W dokumentach Kościoła określany jest on jako ojczyzna, której elementy stanowią: naród, kultura, historia oraz terytorium¹. Pytania nasuwają się w przypadku tych wypowiedzi Kościoła, w których jest mowa o narodzie jako wspólnocie politycznej. Wówczas patriotyzm, czyli afirmacja narodu, jest określany jako służba narodowi ukierunkowana na dobro wspólne, które zabezpiecza dobro każdego obywatela, zaś dobro wspólne rozumiane jest zgodnie z definicją Soboru Watykańskiego II, czyli jako suma warunków życia, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeczenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość².

W tradycji arystotelesowskiej i tomistycznej dobro wspólne społeczności rozumie się nieco inaczej niż w definicji soborowej, a mianowicie jako dobro wspólne osobowe i przedmiotowe. Pierwsze z nich ujmuje się jako rozwój potencjalności osoby w zakresie poznania, miłowania i wolnej autodeterminacji. Tak pojęte dobro jest wspólnym celem ludzkiego działania osobowego (każdego człowieka) i wspólną własnością wszystkich członków społeczności, czyli dobrem wspólnym (osobowym). Wszyscy bowiem zyskują na tym, że poszczególni ludzie stają się mądrzejsi, lepsi, bardziej twórczy itp. Wzrost dobra poszczególnego człowieka jest zarazem wzrostem dobra całego społeczeństwa. A bez ludzkiej społeczności człowiek nie mógłby rozwijać swych potencjalności i doskonalić swego ducha, gdyż zabrakłoby warunków dla tego rozwoju. Natomiast dobrem wspólnym przedmiotowym są dobra (zarówno duchowe, jak i materialne), które mogą być użyte jako środek do

¹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO* (Paryż, 2.06.1980), p. 14 i 16; Tenże, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ z okazji 50-lecia jej powstania* (Nowy Jork, 5.10.1995), p. 7 i 14; Tenże, *Przemówienie pożegnalne wygłoszone na lotnisku w Balicach* (Kraków-Balice, 17.06.1999).

² Por. Tenże, *Przemówienie w Parlamencie* (Warszawa, 11.06.1999), p. 4.

realizacji dobra wspólnego osobowego. To ostatnie uważa się za dobro wspólne we właściwym sensie³.

Na gruncie tradycji arystotelesowskiej patriotyzm przedstawia się jako dążenie do dobra wspólnego. Jego przedmiotem może być zarówno dobro wspólne osobowe, jak i przedmiotowe, pod warunkiem, że to pierwsze oznacza pełnię ludzkiego życia moralnego, a nie dowolnie wybrane jego fragmenty, zaś to drugie rozumie się jako konkretną tradycję moralną, która pozwala członkom społeczności osiągać pełnię osobowej doskonałości. W takim ujęciu kwestionuje się możliwość istnienia patriotyzmu w społeczeństwach, które nie dzielają jednej wspólnej koncepcji dobra, brakuje im dóbr wewnętrznych, ponieważ orientują się jedynie na dobra zewnętrzne, a także nie posiadają wspólnej tradycji moralnej. Jednocześnie rozumiane przez wszystkich dobro realizowane wspólnie, stające się udziałem każdego, pozwalające osiągnąć pełnię rozwoju moralnego, stanowi dobro godne najwyższych poświęceń. Natomiast, jak stwierdza Alasdair MacIntyre, brak jednej, wspólnej koncepcji dobra i ograniczenie się jedynie do dóbr zewnętrznych sprawia, że społeczeństwo przypomina przedsiębiorstwo, a przecież nikt nie jest skłonny do umierania na przykład za firmę telefoniczną⁴.

W świetle powyższych analiz obecne w nauczaniu społecznym Kościoła stwierdzenie, iż służba narodowi polega na ukierunkowaniu się na dobro wspólne, rozumiane jako suma warunków życia pozwalających osiągać doskonałość, każe zastanowić się, jaką koncepcję patriotyzmu Kościół promuje. Czy mówiąc o sumie warunków życia, nie uwzględnia on dobra wspólnego osobowego i skupia się jedynie na dobru wspólnym przedmiotowym? Wydaje się, że zaprezentowane tutaj analizy należałoby uzupełnić, wskazując miejsca w dokumentach społecznych, w których Kościół traktuje patriotyzm jako zespół cnót: petyzmu⁵, miłości⁶ i sprawiedliwości⁷. W ten sposób wskazuje na dobro wspólne osobowe, ponieważ pierwsze dwie z tych cnót oznaczają zdolność zwrócenia się ku innym osobom, gdy postrzega się je jako dobro dla siebie. W takim ujęciu patriotyzm byłby postawą afirmacji wspólnoty narodowej ze względu na uznanie, iż jej członkowie stanowią dobro pozwalające osiągać dobro każdej jednostki. Jeśli chodzi o dobro wspólne przedmiotowe, to nie wydaje się, że można je rozumieć – jak np. uważa Tracey Rowland⁸ – jedynie jako warunki socjalne. Wskazuje na to fakt, że Jan Paweł II

³ M.A. Krąpiec, *Dobro wspólne* [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, s. 6-7, <<https://www.ptta.pl/pef/pdf/d/dobrow.pdf>> [dostęp: 29.11.2025].

⁴ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 351-355.

⁵ Np. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* *Gaudium et spes* (7.12.1965) [dalej: KDK], p. 75.

⁶ Np. Tenże, *Dekret o misyjnej działalności Kościoła* *Ad gentes divinitus* (7.12.1965), p. 15.

⁷ Np. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Watykan 1992 [dalej: KKK], p. 2239.

⁸ T. Rowland, *Culture and the Thomist Tradition. After Vatican II*, London 2003, s. 118-130.

dobrem wspólnym nazwał kulturę narodową⁹, podkreślając jej aksjologiczny wymiar i znaczenie dla kształtowania osobowości człowieka¹⁰. Można zatem domniemywać, że tradycja moralna, która w ujęciu kontynuatorów myśli Arystotelesa i św. Tomasza stanowi dobro skłaniające do poświęceń, w przekonaniu autorów dokumentów kościelnych zawiera się w kulturze narodowej, zwłaszcza w etosie narodowym. O tym, że dobro wspólne przedmiotowe ujmowane jest w kategorii warunków kształtujących moralność człowieka, może też świadczyć wielokrotne przypominanie przez Kościół, że służba dobru wspólnemu odbywać się powinna w duchu prawdy, wolności, sprawiedliwości i solidarności¹¹.

Uwaga Jana Pawła II, iż prawo narodu do istnienia niekoniecznie domaga się suwerenności państwowej i niekiedy zaleca się, żeby naród funkcjonował w ramach państwa wielonarodowego¹², skłania do zastanowienia się, czy w społecznościach politycznych, które nie są złączone wspólną kulturą narodową, patriotyzm jest możliwy. Wydaje się, że na to pytanie należałby odpowiedzieć twierdząco, ponieważ w tych społecznościach, wedle nauczania Kościoła, dobro wspólne stanowią prawa człowieka¹³. Afirmacja praw człowieka jest w rzeczywistości czymś więcej niż tylko uznaniem ich znaczenia jako instrumentów gwarantujących jednostkom określone korzyści. Chociaż same prawa stanowią wartość instrumentalną, to ich rolą jest ochrona wartości nieinstrumentalnych, takich jak wolność i równość. Gwarantując te wartości, prawa ostatecznie bronią godności człowieka. W zróżnicowanych kulturowo społeczeństwach politycznych patriotyzm może polegać też na afirmacji instytucji, które zapewniają społeczny porządek i bronią praw jednostek. W omawianych tutaj społecznościach możliwe jest nawet nabywanie dóbr wewnętrznych, np. cnót obywatelskich. Jednak z pewnością jest to słabsza formuła patriotyzmu niż w przypadku narodów typu kulturowego¹⁴.

2. PARTYKULARYZM VERSUS UNIWERSALIZM

Patriotyzm stanowi afirmację partykularnej społeczności. Z jednej strony zespala ludzi, ale z drugiej powoduje, że świat jawi się jako rzeczywistość podzielona na moją ojczyznę (mój naród) oraz społeczności nie-moje. Kontynuatorzy tradycji arystotelesowskiej, jak np. Alasdair MacIntyre, posługują się pojęciem moralności patriotyzmu, która oznacza kierowanie się etosem własnej społeczności w relacjach z jej członkami. Istotną część etosu stanowi definicja potrzeb i interesów

⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży zgromadzonej na Wzgórzu Lecha* (Gniezno, 3.06.1979), p. 2.

¹⁰ Tenże, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, p. 9.

¹¹ KKK 2239.

¹² Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, p. 8.

¹³ Tenże, *Redemptor hominis*, Rzym, 4 marca 1979 r., p. 17.

¹⁴ P. Burgoński, *Patriotyzm w Unii Europejskiej*, Warszawa 2008, s. 101.

członków własnej społeczności. Im zaś odpowiadają określone zobowiązania. Innymi słowy, jednostka uczy się reguł postępowania w wersji, w jakiej ucieleśnione są one w etosie partykularnej społeczności, reguły te zaś ochraniają dobra (potrzeby i interesy członków), które są specyficzne i partykularne, gdyż korzystać można jedynie z dóbr w określonym miejscu i czasie. Partykularyzm patriotyzmu polega na tym, że w stosunku do własnej społeczności jednostka kieruje się jej etosem, a w stosunku do pozostałych ludzi innymi regułami niż ów etos. Zastanawiając się zatem nad zobowiązaniami wobec ludzi, jednostka powinna wziąć pod uwagę to, że ktoś jest członkiem jej grupy¹⁵. Co ciekawe, w tradycji liberalnej również podejmowane są próby uzasadnienia pierwszeństwa własnej społeczności przed ogólnoludzką. Na przykład twierdzi się, że patriotyzm jest uzasadniony, ponieważ stanowi najbardziej efektywny sposób realizacji zobowiązań, jakie mamy wobec innych ludzi jako ludzi. O wiele więcej i mniejszym kosztem można pomóc tym, którzy są blisko¹⁶.

W nauczaniu Kościoła dotyczącym tego, czym w swej istocie jest patriotyzm, określa się go niekiedy łacińskim słowem *caritas*¹⁷. Oznacza ono miłość rozumianą jako relacja człowieka z Bogiem oraz z każdym człowiekiem, jako bratem pochodzącym od Boga. Dzięki niej powstaje wspólnota obejmująca wszystkich ludzi. Kościół wielokrotnie podkreśla, że patriotyzm powinien współistnieć z postawą solidarności z innymi narodami oraz wskazuje na obowiązek obejmowania miłością wszystkich ludzi i tworzenia ponad podziałami narodowymi ogólnoludzkiej wspólnoty¹⁸. Powstają zatem pytania: Czy patriotyzm rozumiany jako *caritas* oznacza, że w stosunku do członków własnej społeczności nie powinniśmy kierować się jej etosem (moralnością patriotyzmu), a w odniesieniu do wszystkich ludzi, niezależnie od ich przynależności grupowej (narodowej), stosować te same reguły? I czy w związku z tym uzasadnienie patriotyzmu jest w ogóle możliwe? Czy obowiązek obejmowania miłością wszystkich ludzi nie oznacza osłabienia bądź relatywizowania relacji z własną społecznością?

Kościół z pewnością uznaje partykularny charakter patriotyzmu, gdy Jan Paweł II, mówiąc o miłości ojczyzny, stwierdził, że kultura przybiera fizjonomię narodową i jest uwarunkowana historycznie¹⁹. Czy na podstawie tego można wnioskować, że będący częścią kultury etos narodowy również jest swoisty dla danej społeczności? W swym nauczaniu Jan Paweł II uwypukla fakt istnienia różnych

¹⁵ A. MacIntyre, *Czy patriotyzm jest cnotą?*, tłum. T. Szubka, „Res Publica” 1990, nr 4, s. 148-149; Tenże, *Dziedzictwo cnoty*, s. 350-351.

¹⁶ I. Primoratz, *Patriotism: morally allowed, required, or valuable?* [w:] *Patriotism*, red. I. Primoratz, New York 2002, s. 191.

¹⁷ Pius XII, *Encyklika Summi ponificatus. O solidarności ludzkiej i państwie totalitarnym* (20.10.1939) [dalej: SP], p. 39.

¹⁸ Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1989 r.* (8.12.1988), p. 3.

¹⁹ Tenże, *Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 r.* (8.12.2000), p. 6.

warstw w kulturze. Warstwa zewnętrzna może wskazywać na partykularyzm kultury, ale pod nią kryją się wartości, które są wspólne wszystkim kulturom, gdyż zakorzenione są w naturze człowieka. Zatem partykularyzm wspólnot narodowych będzie wynikał z różnych, właściwych dla partykularnej społeczności, sposobów urzeczywistniania tych samych, uniwersalnych wartości²⁰. Istnieje również warstwa wartości unikalnych dla danej kultury, niekiedy sprzecznych z wartościami uniwersalnymi, na co wskazuje wypowiedź Jana Pawła II o ograniczeniach, jakie posiadają w sobie kultury²¹ oraz postulat Pawła VI, aby doskonalić dziedzictwo narodowe przez *caritas*²². Wydaje się zatem, że w odniesieniu do nauczania Kościoła uzasadnione jest mówienie o moralności patriotyzmu, choć w nieznacznie innym sensie niż przedstawił to MacIntyre. Chociaż znaczącą część etosu narodowego stanowią wartości ogólnoludzkie, to człowiek poznaje je w wersji, którą udostępnia mu jego wspólnota narodowa. Przy czym w zakresie dobra wspólnego osobowego reguły zawarte w etosie narodowym, w tym zobowiązania, nie chronią swoistych dóbr. Wskazują na to wypowiedzi Kościoła, z których można się dowiedzieć, że zadanie każdej partykularnej kultury należy rozumieć tak samo: ma ona doskonalić człowieka²³. Etos narodowy w zewnętrznej warstwie jest swoisty, ale nie chroni szczególnych dóbr tylko dobra ludzkie właściwe naturze człowieka. O kierowaniu się innymi regułami w stosunku do swoich niż do pozostałych można mówić jedynie wtedy, gdy etos odnosi się do dobra wspólnego przedmiotowego, wówczas rzeczywiście chroni dobra partykularne w tym sensie, że występują one w określonym miejscu i czasie.

Obowiązki względem członków własnej społeczności Kościół uzasadnia, powołując się na powinność miłowania ojczyzny i narodu ze względu na to, iż stanowią dobro lub wartość. Ponieważ istnieje hierarchia dóbr, wobec tego można mówić o porządku miłowania. Jest on zgodny z rozumem, który potwierdza różne stopnie zależności, zobowiązania i wdzięczności. Miłością mamy obejmować wszystkich ludzi, ale bardziej miłować dobro nam bliższe i któremu więcej zawdzięczamy, a więc tych ludzi, którzy są z nami związani ściślejszymi więzami²⁴. Podobnie jest z uzasadnieniem patriotyzmu rozumianego jako afirmacja ojczyzny i narodu ze względu na ich wartość dla człowieka. Naród stanowi pierwszorzędny przedmiot afirmacji, ponieważ jest to wspólnota człowiekowi bliższa niż społeczność ogólnoludzka i w większym stopniu człowiek korzysta z wartości, które ona udostępnia niż w przypadku wartości, które przechowuje wspólnota ogólnoludzka. Uzasadnienie, w którym przywołuje się hierarchię dóbr i porządek miłowania,

²⁰ Tenże, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, p. 9.

²¹ Tenże, *Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju*, p. 7.

²² Paweł VI, *Encyklika Populorum progressio. O popieraniu rozwoju ludów* (26.03.1967) [dalej: PP], p. 62.

²³ Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO*, p. 7.

²⁴ SP 39.

opiera się w istocie na sile oddziaływania dobra i możliwości poznania go. Bardziej przyciąga dobro, które łatwiej rozpoznać i które jest bliższe człowiekowi. Podobnie rzecz się ma z wartościami. Chętniej z nich człowiek korzysta, jeśli są mu znane i pozostają dostępne. Takie uzasadnienie niewiele ma wspólnego z efektywnością, o której była mowa w teorii liberalnej przywołanej powyżej.

3. EDUKACJA PATRIOTYCZNA

Zdarza się, że w edukacji patriotycznej rozpowszechniane są mity o wyższości kultury własnego narodu i potrzebie jej ochrony przed wrogami, zaś w nauczaniu historii narodowej nie zawsze udaje się uniknąć pewnych „zafałszowań”. Historia upowszechniana jest w postaci opowieści, w której fakty zostały tak dobrane i ułożone, żeby wyłaniał się z nich zestaw wartości, za którymi dana społeczność się opowiada. Ponadto elity danej społeczności zwykle starają się podtrzymać fikcję moralnej czystości własnej grupy społecznej, sądząc, że służy to silniejszemu identyfikowaniu się z nią i wzmacnia gotowość do poświęcania się dla dobra narodu²⁵. Propozycja Kościoła w zakresie edukacji znacznie odbiega od tu przedstawionej, w związku z czym nasuwa się pytanie o to, czy model edukacji zaproponowany przez Kościół może skutecznie ewokować postawy patriotyczne?

Kościół w sposób jednoznaczny opowiada się za edukacją, która promuje patriotyzm życzliwy, konstruktywny i krytyczny, a zdecydowanie sprzeciwia się działaniom na rzecz krzewienia patriotyzmu negatywnego, „ślepego” i bezkrytycznego. Edukacja patriotyczna nie może mieć nic wspólnego z manipulacją i indoktrynacją. Uznając, iż człowiek jest rozumny, Kościół postuluje odwoływanie się w kształtowaniu postaw patriotycznych do intelektu człowieka²⁶. Wychowawcy mają zapoznawać młodych ze złożonością ludzkiej historii i kultury, pomagać im kierować się w każdej dziedzinie życia cnotami tolerancji, zrozumienia i szacunku, stawiając im za wzór tych, którzy byli budowniczymi pokoju i pojednania²⁷. Należy zrewidować podręczniki szkolne, które fałszują historię, pomijając milczeniem historyczne winy rasizmu lub usprawiedliwiając jego zasady²⁸.

W dokumentach kościelnych podkreśla się, że edukacja patriotyczna nie może prowadzić do szowinizmu, wpajać przekonania, że inne narody są gorsze. Powinna eliminować odruchy dyskryminacji i przyzwyczajać młodzież do szacunku dla odmienności²⁹. Wychowawcy mają wszczepiać młodzieży miłość do narodów

²⁵ D. Archard, *Should we Teach Patriotism*, „Studies in Philosophy and Education” 1999, t. 18, nr 3, s. 160-161.

²⁶ KDK 74.

²⁷ Jan Paweł II, *Orędzie na XXX Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1997 r.* (8.12.1996), p. 8.

²⁸ *Iustitia et Pax, Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Watykan 2004, p. 28-29.

²⁹ *Tamże*.

cierpiących nędzę lub będących w opresji³⁰, formować człowieka nastawionego pokojowo i życzliwego wobec wszystkich³¹.

Kościół podkreśla, że wierność własnemu dziedzictwu stanowi podstawę wychowania³². Jednakże edukacja powinna prowadzić do przewyższania egoistycznych postaw etnocentrycznych, promować postawy, które łączą przywiązanie do własnej tożsamości ze zrozumieniem innych oraz poszanowaniem odmienności. Wychowanie powinno wpajać ludziom świadomość własnych korzeni i wskazywać punkty odniesienia, które pozwolą im określić swoje miejsce w świecie, a zarazem powinno kształtować postawę szacunku wobec innych kultur. Powinno sięgać poza horyzont indywidualnego doświadczenia, uczyć akceptacji odmienności, a także odkrywać bogactwo historii i wartości innych narodów. Edukacja winna uczyć cenić własną kulturę, a także przekazywać bez uprzedzeń obiektywną wiedzę o innych kulturach. Należałoby jednak zadbać, aby poznawanie innych kultur odbywało się przy zachowaniu krytycyzmu i obiektywnych kryteriów etycznych, ponieważ kultury posiadają w sobie ograniczenia. Ponadto edukacja powinna uświadamiać wartości i ograniczenia własnej kultury, a zarazem ujawniać istnienie wspólnego dziedzictwa całego rodzaju ludzkiego³³.

Zarysowany powyżej model edukacji patriotycznej, postulowany przez Kościół, może budzić obawy o to, czy nie doprowadzi do uformowania patriotyzmu, w którym element racjonalny będzie przeważał nad emocjonalnym, w związku z czym młodzi ludzie nie będą odczuwali mocnej więzi ze swoim narodem i nie będą skłonni do poświęceń. Niewątpliwie propozycja Kościoła oznacza słabszą formułę patriotyzmu. Stanowi konsekwencję przyjętej koncepcji człowieka jako bytu rozumnego i wolnego. Ma prowadzić do kształtowania rozumnej wolności, także w odniesieniu do patriotyzmu.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszego artykułu było pokazanie dylematów, jakie mogą się rodzić, gdy postulowaną przez Kościół koncepcję patriotyzmu skonfrontujemy z innymi elementami jego społecznego nauczania. Przeprowadzone analizy pokazały, że po pierwsze soborowa definicja dobra wspólnego nie stanowi przeszkody, by przedmiot patriotyzmu móc zaliczyć do tej kategorii. Po drugie partykularny charakter patriotyzmu można uzasadnić na gruncie nauczania Kościoła, nie wykluczając perspektywy uniwersalistycznej. Po trzecie postulowany przez Kościół model

³⁰ PP 83.

³¹ KDK 74.

³² Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży zgromadzonej na Wzgórzu Lecha*, p. 4.

³³ Tenże, *Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju*, p. 7 i 20.

edukacji patriotycznej może oznaczać konieczność pogodzenia się ze słabszą formułą patriotyzmu jako efektem tej edukacji.

BIBLIOGRAFIA

- Archard D., *Should we Teach Patriotism*, „Studies in Philosophy and Education” 1999, t. 18, nr 3, s. 157-173.
- Burgoński P., *Patriotyzm w Unii Europejskiej*, Warszawa 2008.
- Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Watykan 2004.
- Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis* (4.03.1979).
- Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży zgromadzonej na Wzgórzu Lecha* (Gniezno, 3.06.1979).
- Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO* (Paryż, 2.06.1980).
- Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1989 r.* (8.12.1988).
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ z okazji 50-lecia jej powstania* (Nowy Jork, 5.10.1995).
- Jan Paweł II, *Orędzie na XXX Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1997 r.* (8.12.1996).
- Jan Paweł II, *Przemówienie pożegnalne wygłoszone na lotnisku w Balicach* (Kraków-Balice, 17.06.1999).
- Jan Paweł II, *Przemówienie w Parlamencie* (Warszawa, 11.06.1999).
- Jan Paweł II, *Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2001 r.* (8.12.2000).
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Watykan 1992.
- Krąpiec M.A., *Dobro wspólne* [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, <<https://www.ptta.pl/pef/pdf/d/dobrow.pdf>> [dostęp: 29.11.2025].
- MacIntyre A., *Czy patriotyzm jest cnotą?*, tłum. T. Szubka, „Res Publica” 1990, nr 4, s. 144-155.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- Paweł VI, *Encyklika Populorum progressio. O popieraniu rozwoju ludów* (26.03.1967).
- Pius XII, *Encyklika Summi ponificatus. O solidarności ludzkiej i państwie totalitarnym* (20.10.1939).
- Primoratz I., *Patriotism: morally allowed, required, or valuable?* [w:] *Patriotism*, red. I. Primoratz, New York 2002, s. 187-200.
- Rowland T., *Culture and the Thomist Tradition. After Vatican II*, London 2003.
- Sobór Watykański II, *Dekret o misyjnej działalności Kościoła Ad gentes divinitus* (7.12.1965).
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* (7.12.1965).

Streszczenie: Celem niniejszego artykułu było pokazanie dylematów, jakie mogą się rodzić, gdy postulowaną przez Kościół koncepcję patriotyzmu skonfrontujemy z innymi elementami jego społecznego nauczania. Przeprowadzone analizy pokazały, że po pierwsze soborowa definicja dobra wspólnego nie stanowi przeszkody, by przedmiot patriotyzmu móc zaliczyć do tej kategorii. Po drugie partykularny charakter patriotyzmu można uzasadnić na gruncie nauczania Kościoła, nie wykluczając perspektywy uniwersalistycznej. Po trzecie postulowany przez Kościół model

edukacji patriotycznej może oznaczać konieczność pogodzenia się ze słabszą formułą patriotyzmu jako efektem tej edukacji.

Słowa kluczowe: patriotyzm, dobro wspólne, partykularyzm, uniwersalizm, edukacja patriotyczna, nauczanie społeczne Kościoła.

Tomasz Grzegorz Grosse*

INTEGRACJA REGIONALNA WEDŁUG KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ

REGIONAL INTEGRATION ACCORDING TO CATHOLIC SOCIAL TEACHING

Abstract: The article presents the model of regional integration implemented in Western Europe after World War II, which has not been changed by the subsequent accessions of new European states. The author diagnoses the most significant dysfunctions of this model and then confronts them with the principles of Catholic social teaching, seeking inspiration for outlining an alternative model of regional integration. Finally, he assesses the chances of introducing reforms in the regional integration project, and thus the possibility of building an alternative model of cooperation in Europe.

Keywords: regional integration, centralization, subsidiarity, Catholic social teaching, European Union.

1. INTEGRACJA REGIONALNA JAKĄ ZNAMY...

Integracja europejska, zainicjowana po II wojnie światowej w Europie Zachodniej, od samego początku odbywała się według jednego, bezalternatywnego modelu. Był to model scentralizowany, z coraz większym „deficytem demokratycznym”, a więc ograniczającym demokracje narodowe w państwach członkowskich¹. Model ten

* Tomasz Grosse – profesor, politolog i socjolog, pracownik Katedry Polityki Unii Europejskiej Uniwersytetu Warszawskiego.

¹ Pojęcie deficytu demokratycznego jest często stosowane w studiach europejskich, jak również rozmaicie definiowane. Jego zasadniczym sensem jest dowodzenie niedostatku standardów oraz procedur demokratycznych na szczeblu Unii Europejskiej, np. słabość europejskiej debaty publicznej oraz kontroli ze strony wyborców. Innym odniesieniem tego terminu jest ograniczanie przez Unię demokracji w państwach członkowskich. Por. T. Benn, K. Worcester, *Europe's Democratic Deficit*, „World Policy Journal” 1991, vol. 8, no. 4, s. 739-753; F. Scharpf, *Governing in Europe: Effective and Democratic?*, Oxford University Press, Oxford 1999; G. Tsebelis, *Maastricht and the Democratic Deficit*,

przypominał bardziej sędziokrację lub oligarchię aniżeli demokrację. Był bowiem projektem elitarnym, odgórnie sterującym narodami europejskimi przez „oświecone” elity urzędnicze i sędownicze, a więc ponadnarodowe. Dla nich narody – z ich interesami, nacjonalizmami i patriotyzmami, ale również tradycją, historią i kulturą – były wręcz zagrożeniem. Tym samym niebezpieczne wydawały się też ich krajowe demokracje, postrzegane jako niesforne i nieakceptowane, zwłaszcza wtedy, kiedy sprzeciwiały się elitom unijnym i ich scentralizowanej metodzie integracyjnej. Paradoxem tej sytuacji było to, iż ważną częścią tej oligarchii rządzącej Unią Europejską były elity francuskie i niemieckie, uprzywilejowane od samego początku w procesach integracyjnych. Akceptowały one centralizację unijną, a nawet tendencję do wykorzeniania idei narodowych w Unii Europejskiej, mając nadzieję na to, że będzie to dotyczyć jedynie państw mniejszych lub o statusie peryferyjnym, a tym samym nie będzie zagrażał interesom niemieckim i francuskim. Wręcz przeciwnie, wspomniane elity były przekonane, że taka integracja ułatwi im zarządzanie sprawami europejskimi poprzez instrumenty unijne i instytucje ponadnarodowe, zgodnie z własnymi interesami narodowymi, przemianowanymi dla niepoznaki na „interesy europejskie”.

Ta scentralizowana metoda integracyjna, tłumiąc demosy narodowe (lub bardziej precyzyjnie rzecz ujmując – narodowe *demoi*²), nie tylko ograniczała demokrację w Europie, ale coraz silniej zmierzała w stronę autorytarną, a nawet totalitarną. Zwłaszcza w sytuacji, kiedy ingerowała w sferę życia prywatnego obywateli Unii Europejskiej, narzucając jedynie słuszną ideologię opierającą się na lewicowej interpretacji tzw. wartości europejskich³. Ograniczało to faktycznie swobody i wolności obywatelskie. Przykładem takiej tendencji była polityka klimatyczna. Coraz silniej regulowała ona nie tylko dozwolone źródła pozyskiwania energii i ciepła, ale sposoby oraz zakres transportu, dozwoloną dietę żywieniową, organizację przestrzeni publicznej i prywatnej, w tym mieszkalnictwa itd. Zdaniem naukowych doradców Komisji Europejskiej⁴ mieszkańcy Europy powinni znacznie mniej konsumować, mieszkać w niewielkich domach i jeździć małymi

„Aussenwirtschaft” 1997, no 52 (1-2), 29-56; J.H.H. Weiler, U.R. Haltern, F.C. Mayer, *European Democracy and Its Critique*, „West European Politics” 1995, vol. 18, no. 3, s. 4-39; Ch. Crombez, *The Democratic Deficit in the European Union. Much Ado about Nothing?*, „European Union Politics” 2003, vol. 4 (1), s. 101-120; T.G. Grosse, *Kryzys demokracji w Europie*, „Przegląd Europejski” 2014, nr 3, s. 24-52.

² F. Cheneval, S. Lavenex, F. Schimmelfennig, *Demoi-cracy in the European Union: principles, institutions, policies*, „Journal of European Public Policy” 2014, no 22 (1), s. 1-18. doi: <10.1080/13501763.2014.886902>.

³ Por. T.G. Grosse, *Lewicowa ofensywa w Unii Europejskiej*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 2022, nr 26, s. 89-116.

⁴ *Scientific advice for the determination of an EU-wide 2040 climate target and a greenhouse gas budget for 2030-2050, the European Scientific Advisory Board on Climate Change*, Brussels, 15 June 2023.

samochodami, a nawet zrezygnować z posiadania własnego auta. Cele klimatyczne Unii Europejskiej oznaczały m.in. wyeliminowanie w Unii węgla do 2030 r., gazu ziemnego do 2040 r., a także ograniczenie spożycia mięsa, nabiału i jajek o około połowę przed 2040 r. Ingerencja w sferę prywatną elit unijnych dotyczyła także sfery seksualnej, rodzinnej, a w sferze publicznej – edukacji, mediów i debaty politycznej. Preferowano w niej nie tylko poglądy sprzyjające integracji scentralizowanej i oligarchicznej, ale także idee lewicowe. Piętnowano zaś i spychano na margines poglądy konserwatywne, chadeckie i odwołujące się do społecznej myśli Kościoła⁵. W ten sposób likwidowano naturalną dla demokracji tolerancję dla różnorodności światopoglądowej. Sam model integracji był od zawsze bezalternatywny. Taki sam pod względem ustrojowym, a więc zmierzający faktycznie do super-państwa europejskiego. Natomiast w warstwie ideologicznej – lewicowy, a nawet marksistowski, uniwersalny i hegemoniczny, a tym samym nieznoszący konkurencji intelektualnej.

Presja ideologiczna miała zbudować jednolitą tożsamość europejską i wykończyć te narodowe. W ten sposób odgórnie budowano „nowego Europejczyka”, zgodnie z tradycją rewolucji francuskiej, która odrzucała stary porządek i idee, a w to miejsce miała budować „nowego Francuza”, posłusznego rządowi centralnemu i nowym ideom świeckiego i rewolucyjnego państwa. Ta odgórnie narzucana socjotechnika traktowała całe narody w sposób przedmiotowy i instrumentalny. Miała sprzyjać scentralizowanemu i oligarchicznemu modelowi integracji, lecz odbierała niestety godność osobie ludzkiej. W imię uniwersalnych praw człowieka pomniejszała w istocie znaczenie praw obywatelskich, a tym samym wspólnot demokratycznych na szczeblu państwowym. To lekceważenie wspólnotowości, zwłaszcza narodowej, nie było przypadkowe. Faktycznie służyło marginalizacji idei wolnościowych i republikańskich, jak również samorządowych. Obywatele mieli być zatomizowani, nie zaś jednoczeni w ramach różnorodnych wspólnot. Mieli być pasywni, a niezaangażowani. Raczej posłuszni odgórnym dyrektywom aniżeli podmiotowi lub, co gorsze, domagający się respektowania własnych praw. Kierunki polityczne miała w tym modelu wyznaczać oświecona elita, a więc oligarchia zarządzająca całym projektem, a nie „lud” lub narodowe demosity, zbyt kapryśne i niebezpieczne dla projektu integracyjnego.

Ważnym aspektem tego scentralizowanego modelu realizowanego po II wojnie światowej w Europie Zachodniej, do którego włączono później państwa Europy Środkowej, był silny podział na unijne centrum oraz peryferie. Państwa Europy Środkowej od samego początku były traktowane jak peryferie, które nie przynależą do unijnego rdzenia, a tym samym są przedmiotem decyzji, a nie podmiotami kształtującymi polityki unijne. W sytuacji pogłębiających się kryzysów do peryferii unijnych zostało zdegradowane całe południe strefy euro. Zachwiała się

⁵ T.G. Grosse, *Lewicowa ofensywa w Unii Europejskiej*.

nawet wówczas pozycja Francji, jako udziałowca dwupaństwowego „motoru integracyjnego”. W wyniku tego procesu oraz po zjednoczeniu Niemiec Berlin stawał się coraz ważniejszą stolicą dla kształtowania procesów integracyjnych. Zyskała też na sile kosmopolityczna i ponadnarodowa elita brukselsko-luksemburska. Dodatkowo, przedłużające się kryzysy oznaczały, że coraz częściej państwa unijnego centrum przesuwali koszty dostosowań na państwa najsłabsze lub peryferyjne.

Innym wymiarem funkcjonowania modelu scentralizowanego było zjawisko *competence creep*, a więc „pełzającej ekspansji kompetencyjnej” Unii Europejskiej⁶. Unia, stopniowo, acz konsekwentnie, zgarniała dla siebie coraz więcej władzy, a więc zabierała kompetencje państwom członkowskim. Czyniła to bez odpowiedniej zmiany traktatów unijnych, a więc z pogwałceniem traktatowej zasady przyznania (art. 5 Traktatu o Unii Europejskiej). Czyniła to metodą faktów dokonanych, która w literaturze jest określana jako integracja „tylnymi drzwiami” (ang. *through the backdoor*)⁷ lub „z ukrycia” (ang. *integration by stealth*)⁸. Istotą tego postępowania była reinterpretacja lub omijanie prawa traktatowego, niekiedy jego gwałcenie lub niestosowanie w praktyce. Było to nie tylko kreatywne wzmacnianie centralizacji, przy każdej nadarzającej się okazji, zwłaszcza w kryzysach, ale przede wszystkim demonstracyjne łamanie praworządności. To instytucje unijne same „przyznawały” sobie władzę, a nie tak jak tego wymagają traktaty – narody europejskie przekazywały swoje kompetencje zgodnie z własnymi konstytucjami i procedurami prawnymi. To nie one delegowały część własnych prerogatyw i suwerenności do Unii Europejskiej. Ta suwerenność była im odbierana metodą faktów dokonanych przez instytucje ponadnarodowe.

Proces ten był niedemokratyczny. Był uzurpacją władzy. Był przejściem kompetencji w sposób autokratyczny, odgórny i bez odpowiedniej legitymacji demokratycznej lub choćby prawno-konstytucyjnej. Był natomiast zgodny z praktyką stosowania modelu scentralizowanego od początku integracji, zgodny

⁶ S. Garben, *Competence Creep Revisited*, „Journal of Common Market Studies” 2019, vol. 57, no. 2, s. 205-222; S. Garben, *From sneaking to striding: Combatting competence creep and consolidating the EU legislative process*, „European Law Journal” 2020, no 26 (5-6), s. 429-447; S. Garben, *Confronting the Competence Conundrum: Democratising the European Union through an Expansion of its Legislative Powers*, „Oxford Journal of Legal Studies” 2015, vol. 35, no. 1, s. 55-89; M. Pollack, *Creeping Competence: The Expanding Agenda of the European Community*, „Journal of Public Policy” 1994, vol. 14, no. 2, s. 95-145; S. Weatherill, *Competence Creep and Competence Control*, „Yearbook of European Law” 2004, vol. 23, no. 1, s. 1-55; M. Citi, *Revisiting Creeping Competences in the EU: The Case of Security R&D Policy*, „Journal of European Integration” 2014, vol. 36, no. 2, s. 135-151.

⁷ M. Martens, *Administrative Integration through the Back Door? The Role and Influence of the European Commission in Transgovernmental Networks within the Environmental Policy Field*, „Journal of European Integration” 2008, no 30 (5), s. 635-651, <<https://doi.org/10.1080/07036330802439608>>.

⁸ S. Meunier, *Integration by Stealth: How the European Union Gained Competence over Foreign Direct Investment*, „Journal of Common Market Studies” 2017, no 55, s. 593-610, doi: <10.1111/jcms.12528>.

z metodą „małych kroczków” Jeana Monneta. W jego słynnej opinii „Europa będzie wykuwać się w kryzysach i będzie sumą rozwiązań przyjętych, aby te kryzysy zakończyć”⁹. Kryzysy traktowane były bowiem od zawsze jako sposobność zwiększania centralizacji władzy. Nawet wówczas, kiedy odbywało się to bez odpowiedniej zgody ze strony narodowych wspólnot demokratycznych, a wręcz wbrew wymogom krajowych konstytucji. W ten sposób realizowano w praktyce dewizę z traktatów rzymskich: *ever closer union*.

W sytuacji kryzysów nie tylko odważnie postępowała centralizacja. Dominującą metodą integracji regionalnej stawały się przymus i hierarchia. Odwoływały się one do argumentu siły prawa unijnego, pod groźbą sankcji finansowych i stygmatyzującej narracji wobec wszystkich niepokornych. Unia traciła w ten sposób wymiar dobrowolny i solidarnościowy, zwłaszcza wobec państw słabszych i peryferyjnych lub najsłabszych grup społecznych. Z przymusem łączyła się bowiem nierówna dystrybucja korzyści i kosztów integracyjnych, a w zasadzie spychanie coraz większych ciężarów na podmioty najsłabsze.

Model scentralizowanej i oligarchicznie zarządzanej integracji torował drogę do super-państwa unijnego. Miało ono dwa istotne wymiary federacyjne. Po pierwsze federalizm prawny, który oznaczał nadrzędność prawa unijnego nad narodowym, w tym nad krajowymi konstytucjami oraz sądownictwem konstytucyjnym. Przy czym prawo unijne w coraz większym stopniu było kształtowane w sposób arbitralny przez instytucje ponadnarodowe, zwłaszcza Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej. Nadawało to ustrojowi Unii rys sędziokracji¹⁰, ale pozbawiało go odpowiedniej legitymizacji demokratycznej. Kolejnym przejawem federalizacji była sfera fiskalna¹¹. Było to związane z coraz większym długiem unijnym oraz kolejnymi podatkami wprowadzanymi przez Unię. Brakowało natomiast w procesach integracyjnych rozwoju federalizmu demokratycznego¹². Innymi słowy, systematycznemu ograniczaniu, a nawet gwałceniu praw demokracji na szczeblu narodowym nie towarzyszyło wzmacnianie demokracji na poziomie unijnym. Dlatego powstające w Europie super-państwo nie sposób określić mianem demokratycznego. Było ono raczej odpowiednikiem ustroju oligarchicznego z elementami sędziokracji i technokracji.

⁹ J. Monnet Quotes, *The Jean Monnet Institute*, <<https://institutjeanmonnet.eu/en/jean-monnet/citations-jean-monnet/#:~:text=%E2%80%9CLife%20is%20full%20of%20opportunities,crisis%20is%20on%20their%20doorstep.%E2%80%9D>> [dostęp: 27.09.2025].

¹⁰ A. Bryk, *Sędziokracja – kilka uwag o kulturowych przyczynach i konsekwencjach nowej formy liberalnego konstytucjonalizmu* [w:] *Trzecia władza w Unii Europejskiej. Od teorii do praktyki*, red. T.G. Grosse, Akademia Wymiaru Sprawiedliwości, Warszawa 2024, s. 31-92.

¹¹ A. Hinarejos, R. Schütze, *EU Fiscal Federalism. Past, Present, Future*, Oxford University Press, Oxford – New York 2023.

¹² T.G. Grosse, *Kryzys demokracji w Europie*.

Podstawowym mankamentem tak rozwijanego modelu scentralizowanego była jego nieskuteczność w praktyce. Unia nie odpowiadała na kolejne kryzysy w sposób właściwy, demonstrując raczej dysfunkcjonalność i bezradność. Przyczyną była sama centralizacja. Unia zbyt wiele zagarnęła dla siebie, ale nie potrafiła skutecznie zarządzać kryzysami. Nie miała odpowiednich narzędzi, ani nie była w stanie pogodzić sprzeczności oczekiwań ze strony różnorodnych wpływowych grup interesów. Ograniczała natomiast możliwości reagowania na trudności przez państwa członkowskie. Niektóre z nich działały wręcz zgodnie z syndromem „wyczonej bezradności”, a więc starając się delegować kłopoty na Unię, zamiast ratować sytuację na własną rękę.

Innym problem było źle działające przywództwo. Dominujące tutaj elity niemieckie i francuskie nie tylko kierowały się własnymi interesami, a tym samym przesuwali wszelkie koszty dostosowań na państwa najsłabsze. Co gorsza, niejednokrotnie obierały błędny kurs działań antykryzysowych, który generował kolejne problemy i dysfunkcje. Koszty ponosiły więc nie tylko państwa najsłabsze lub peryferyjne, ale cała Unia. W literaturze zjawisko to nosi miano „asymetrii racjonalności”¹³. Egoizm oligarchii niemiecko-francuskiej nie sprzyjał więc rozwiązywaniu kryzysów z pożytkiem dla całej Unii, z troską o „wspólnotę europejską”, choćby traktowaną jedynie w wymiarze postulatycznym i przyszłościowym. Co więcej, to partykularne podejście było w oczywistej niezgodzie z zasadą solidarności (występującą w art. 2 Traktatu o Unii Europejskiej) m.in. względem państw słabszych bądź pogrążonych w kryzysach. W rezultacie Unia pogrążała się w coraz większych problemach „multi-kryzysów” lub „polikryzysu”¹⁴.

Scentralizowany model ponosił kolejne porażki, a kryzysy zamiast budować integrację, coraz bardziej ją zatapiały. Bezalternatywność opisywanego modelu stawała się potężną dysfunkcją systemową, gdyż utrudniała wycofanie się z błędnych polityk lub choćby obranie innego ich kierunku. Ograniczana przez lata demokracja także nie dostarczała zmiany, a więc alternatywy programowej lub ustrojowej dla projektu europejskiego.

¹³ Tenże, *Wprowadzenie. Polityki europejskie w dobie zmiany modelu integracji* [w:] *Polityki europejskie w dobie kryzysu*, red. T.G. Grosse, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2016, s. 9-32.

¹⁴ J. Zeitlin, F. Nicoli, B. Laffan, *Introduction: The European union beyond the polycrisis? Integration and politicization in an age of shifting cleavages*, „Journal of European Public Policy” 2019, no. 26 (7), s. 963-976, <<https://doi.org/10.1080/13501763.2019.1619803>>.

2. INTEGRACJA REGIONALNA JAKIEJ PRAGNIEMY...

Katolicka nauka społeczna¹⁵ jest stosunkowo rzadko przywoływana w dyskusji o integracji regionalnej w Europie¹⁶. A może stać się cennym drogowskazem dla dysfunkcjonalnej Unii Europejskiej. Przede wszystkim wspomniane nauczanie Kościoła odnosi się do zasady pomocniczości, czyli subsydiarności w życiu społecznym i politycznym. Jest to zaprzeczenie tendencji centralizacyjnej widocznej w procesach integracyjnych w Unii Europejskiej faktycznie od samego początku istnienia wspólnot europejskich. Integracja regionalna powinna być zdecentralizowana, a więc przestrzegająca traktatowej zasady przyznania, respektująca kompetencje narodowe, które nigdy nie zostały przekazane do Unii, a tym samym szanująca demokracje narodowe i wolę wyborców. Z kolei instytucje unijne zamiast zawłaszczania kompetencji państw członkowskich, przykładowo w kryzysach, powinny pełnić funkcję pomocniczą dla krajowych rządów, czyli wspierać je w sytuacjach problemowych, kiedy one same nie radzą sobie z występującymi trudnościami. Pomoc w kryzysach nie powinna jednak prowadzić do zjawiska *competence creep*, a więc odbierania na stałe kompetencji narodowych. W ten sposób zasada pomocniczości jest jednocześnie poszanowaniem demokracji w Europie, jak również wartości zapisanych w art. 2 Traktatu o Unii Europejskiej (TUE)¹⁷. Ułatwia też przestrzeganie traktatów, a tym samym praworządności instytucji ponadnarodowych. Wzmacnia również tendencję do zarządzania zdecentralizowanego.

Subsydiarność pozwala na okazywanie solidarności państwom słabszym lub peryferyjnym albo grupom społecznym szczególnie narażonym na ponoszenie kosztów integracji. Ważną zasadą katolickiej nauki Kościoła jest właśnie solidarność. Wspomniana zasada powinna dotyczyć zarówno instytucji unijnych, jak i państw członkowskich. Jednocześnie solidarność nie może być okazywana pod przymusem, np. pod groźbą sankcji finansowych. Jej istotą jest bowiem dobrovolność okazywania pomocy. Tymczasem integracja regionalna w Europie coraz bardziej zmierzała dotąd w kierunku stosowania metod siłowych, hierarchicznych i sankcyjnych. Miało to na celu wymuszanie pożądanego działania państw członkowskich, w tym przerzucania kosztów integracyjnych przez tych silniejszych i uprzywilejowanych na słabszych. Stanowi to oczywiste zaprzeczenie idei

¹⁵ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Watykan 2004.

¹⁶ Na ten temat wypowiadałem się na dwóch konferencjach: na IX Festiwalu Katolickiej Nauki Społecznej, w panelu pt. *Europa – między egoizmem a dobrem wspólnym*, 18-20 września 2025 r., Warszawa, <https://www.youtube.com/watch?v=lW_GmNnMgDA&list=PLux4R99nKMNMVz7Wx99rx5asVuz84EsoR&index=5>; w panelu na temat myśli społecznej Kościoła katolickiego z okazji uroczystego otwarcia Oddziału Instytutu Myśli Schumana w Łodzi 9 sierpnia 2023 r., Łódź, <<https://www.youtube.com/watch?v=M6EcrPNLQds>>.

¹⁷ „Unia opiera się na wartościach poszanowania [...] demokracji”. Por. *Traktat o Unii Europejskiej – tekst skonsolidowany uwzględniający zmiany wprowadzone Traktatem z Lizbony*, Dz.U. 2004.90.864/30.

solidarności. Innymi słowy, przywrócenie solidarności w Europie pozwoliłoby integracji regionalnej na zmianę modelu zarządzania – oparcia się w mniejszym stopniu na przymusie i sankcjach, jak również na wykorzystywaniu władzy w systemie politycznym przez podmioty najsilniejsze kosztem tych słabszych.

Kolejna ważna zasada społecznej nauki Kościoła dotyczy dobra wspólnego. W przypadku integracji regionalnej oznacza to z jednej strony poszanowanie wspólnotowości na poziomie narodowych demokracji, ma więc pozytywne znaczenie dla pielęgnowania standardów demokratycznych. Ma również odniesienie do idei republikańskiej, która zakłada zaangażowanie obywateli w sprawy wspólnoty politycznej, jak również zobowiązuje ich do przedkładania dobra wspólnego ponad cele indywidualne lub partykularne. Może to pozytywnie wpłynąć na integrację regionalną. Zarówno w wymiarze poskramiania indywidualizmu lub nawet egoizmu niektórych obywateli czy grup społecznych, jak również poszukiwania interesów wspólnych, czyli dobra wspólnego, zarówno na szczeblu narodowym, jak i ponadnarodowym (unijnym).

Ściśle związana z kryterium dobra wspólnego jest zasada powszechnego przeznaczenia dóbr z nauki społecznej Kościoła. Nakłada ona ograniczenia na własność prywatną i podkreśla konieczność zachowania dostępu do niektórych dóbr, w tym m.in. zasobów naturalnych. Powinny one służyć całej wspólnocie i jednocześnie zaspokajać podstawowe potrzeby obywateli niezbędne do ich życia i rozwoju. Jak się wydaje, na gruncie integracji regionalnej wspomniana zasada po raz kolejny wskazuje na konieczność utrzymania ustroju zdecentralizowanego, a tym samym odpowiednio silnych państw narodowych. To one właśnie powinny być gwarantem powszechnego dostępu do niektórych dóbr oraz zabezpieczenia podstawowych usług publicznych dla obywateli. Jednocześnie omawiana zasada społecznej nauki Kościoła niejako podkreśla znaczenie wspólnotowości i neguje praktykę silnej oligarchizacji widoczną w Unii Europejskiej, zwłaszcza w wymiarze ekonomicznym. Może ona prowadzić do zbyt wielkich rozpiętości dochodowych, a tym samym do degradacji warunków życia wielu grup społecznych. Tego typu różnice dochodowe są potężną barierą dla rozwoju gospodarczego, a także źródłem rozlicznych patologii w życiu społecznym¹⁸.

Kolejna zasada katolickiej nauki Kościoła dotyczy poszanowania godności osoby ludzkiej, czyli nawiązuje do personalizmu w filozofii chrześcijańskiej. Oznacza podmiotowość i szacunek dla każdej osoby. Na gruncie integracji regionalnej powinna dotyczyć poszanowania praw człowieka i jednocześnie respektowania praw i przywilejów obywateli, czyli przede wszystkim członków narodowej wspólnoty politycznej. W praktyce powinno to prowadzić do poszanowania przez instytucje ponadnarodowe demokracji narodowych, porządków konstytucyjnych

¹⁸ J.E. Stiglitz, *The Price of Inequality: How Today's Divided Society Endangers our Future*, W. W. Norton & Company, New York 2013.

w państwach członkowskich, jak również prawa do samostanowienia przez poszczególne wspólnoty polityczne. Wspomniane wspólnoty powinny być podmiotowe, i to one muszą pozostawać źródłem praw, a nie elity ponadnarodowe lub jedynie te pochodzące z najsilniejszych państw. Jak się wydaje, zasada godności osoby ludzkiej, która przecież została wymieniona na pierwszym miejscu w art. 2 Traktatu o Unii Europejskiej, staje w wyraźnej sprzeczności z praktyką polityczną dzisiejszej integracji. Zaprzecza bowiem tendencji do oligarchizacji systemu politycznego postępującej w Unii, jak również przejawów sędziokracji, technokracji oraz autorytaryzmu we współczesnej Europie.

Innym zastosowaniem zasady godności osoby ludzkiej byłoby powstrzymanie się od instrumentalnych socjotechnik mających na celu wykorzenienie tradycji i kultur narodowych oraz od promowania ideologii mających kształtować „nowego Europejczyka” i powiązanych z tym „kultury unieważnienia” (ang. *cancel culture*) lub abstrakcyjnej wielokulturowości. Nie zdały one zupełnie egzaminu w realiach XXI-wiecznej Europy¹⁹. Zasada godności osobowej oznacza więc zaprzestanie instrumentalnego formowania „nowych” Europejczyków, upodmiotowienie obywateli i wyborców, ale również zaprzestanie ingerowania przez władze unijne w sferę życia prywatnego, w tym w lokalne prawa dotyczące życia społecznego i rodzinnego, w sposób funkcjonowania mediów i debaty krajowej, w narodowe systemy edukacyjne itd. Zbyt wielki zakres centralizacji i oligarchizacja struktur unijnych, przy jednoczesnej silnej dominacji idei lewicowych w procesach integracyjnych, łamią nie tylko traktatową wartość demokracji (art. 2 TUE), pluralizm polityczny (art. 2 TUE) oraz zasadę subsydiarności (art. 5 TUE), ale również poszanowanie godności osoby ludzkiej (art. 2 TUE) zapożyczone z katolickiej nauki społecznej.

3. CZY JEST MOŻLIWA ZMIANA?

Zmiana procesów integracji regionalnej w Europie jest potencjalnie możliwa na dwa sposoby. Po pierwsze poprzez mobilizowanie potencjału wewnętrznego w Unii Europejskiej dla zmian ustrojowych, które zostały nakreślone wcześniej i są inspirowane przez katolicką naukę Kościoła. Nie będzie to łatwe, gdyż wymagałoby ustanowienia zarówno w Radzie Unii Europejskiej, jak i w Parlamencie Europejskim odpowiedniej większości politycznej dla tego typu reform. Do tej pory takie działania się nie udawały, a lewicowo-liberalny *mainstream* przez dziesięciolecia dominował w tych i innych instytucjach unijnych. Należy też pamiętać, że od samego początku procesy integracyjne po II wojnie światowej zawsze prowadzono według tego samego, bezalternatywnego, scentralizowanego i oligarchicznego modelu, a to jest trudne do przezwyciężenia.

¹⁹ Por. D. Murray, *Przedziwna śmierć Europy*, Zysk i S-ka, Poznań 2017.

Drugim sposobem zmiany procesów integracyjnych w Europie jest uzbrojenie się w cierpliwość i oczekiwanie na dezintegrację obecnego projektu współpracy regionalnej. Wcześniej lub później tego typu scenariusz może się spełnić. Już obecnie widać wiele negatywnych i kumulujących się skutków kryzysów, które wszakże nie zostały w pełni przezwyciężone. Dostrzec można potężne dysfunkcje zarządzania, wewnętrzne pęknięcia i napięcia polityczne, rosnący eurosceptycyzm, czyli niezadowolenie społeczne i gotowość do buntu po stronie coraz większej liczby partii politycznych i rządów narodowych. Gołym okiem widać procesy dezintegracyjne, nie tylko powiązane z wyjściem Zjednoczonego Królestwa z Unii, ale z odmową stosowania prawa europejskiego, podważaniem zasady supremacji tego prawa nad krajowym, zwłaszcza konstytucyjnym. Rozliczne konflikty o praworządność i powiązane z tym procedury sankcyjne nie wróżą nic dobrego dla przyszłości Unii. Zwłaszcza wtedy, kiedy są motywowane politycznie lub wątpliwe pod względem prawnym i traktatowym²⁰. Można się też spodziewać rosnącego oporu tych państw, które będą poddawane sankcjom albo na które będą w coraz większym stopniu przesuwane koszty kryzysów. Dodatkowym czynnikiem dezintegracyjnym mogą być uwarunkowania geopolityczne, w tym zagrożenie ze strony Moskwy, rosnące aspiracje Niemiec do dominacji w Europie oraz stopniowe wycofywanie się USA z odpowiedzialności za bezpieczeństwo Starego Kontynentu. Wbrew oczekiwaniom, wymienione tendencje nie prowadziły dotąd do budowania super-państwa w Unii Europejskiej²¹. Mogą natomiast stanowić kolejne mocne uderzenia w stabilność tej organizacji.

Jeśli Unia Europejska, jaką dziś znamy, się załamie, to będzie to prawdopodobnie proces bolesny politycznie pod względem turbulencji gospodarczych i strat finansowych. Niemniej otworzy to również szansę na odbudowanie integracji według całkiem odmiennego modelu aniżeli ten praktykowany przez elity Europy Zachodniej po II wojnie światowej. Byłaby to w gruncie rzeczy ogromna szansa dla Europy Środkowej i Wschodniej, traktowanej dotychczas jako peryferie zachodniej części kontynentu lub imperium moskiewskiego. Dlatego nowy model integracji regionalnej powinien być budowany przede wszystkim w Europie Środkowej i Wschodniej. Ma to ogromne znaczenie geopolityczne i wiedzie do podmiotowości tego regionu. Należałoby wówczas wyciągnąć lekcję z dysfunkcji i kryzysów Unii Europejskiej. Dlatego nowy proces integracyjny należałoby oprzeć na zasadach proponowanych w społecznej nauce Kościoła, a także przy dużej aktywności państwa polskiego, jego obywateli, elit politycznych i intelektualnych.

²⁰ T.G. Grosse, *Suwerenność i polityczność. Studium integracji europejskiej*, Wydawnictwo Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości, Warszawa 2022.

²¹ Tenże, *The war in Ukraine as a statebuilding factor of European integration*, „Journal of International Affairs” 2023, vol. 75, no. 2, s. 111-127, <<https://www.jstor.org/stable/27231735>>.

ZAKOŃCZENIE

Integracja regionalna w Europie nie może być dłużej oparta na modelu scentralizowanym i oligarchicznym. Deprecjonuje on demokracje narodowe, stosuje przymus, sankcje prawno-finansowe, presję ideologiczną i narrację piętnującą alternatywę programową i ustrojową. Wiedzie do dominacji największych państw Europy Zachodniej nad innymi krajami, zwłaszcza z Europy Środkowej, jak również uprzywilejowuje ponadnarodową elitę urzędniczą i sędowniczą. Model ten czyni integrację kruchą i podatną na dezintegrację oraz wstrząsy geopolityczne²². Integracja regionalna powinna zostać oparta na modelu zdecentralizowanym i subsydiarnym, w którym przywróci się znaczenie wartości traktatowych, m.in. poszanowania demokracji, godności osoby ludzkiej, pluralizmu politycznego, solidarności, praworządności, zasady powierzenia kompetencji przez państwa członkowskie itp. Duża część spośród tych zasad jest obecna w społecznej nauce Kościoła i może być inspiracją dla sanacji procesów integracyjnych w Europie.

BIBLIOGRAFIA

- Benn T., Worcester K., *Europe's Democratic Deficit*, „World Policy Journal” 1991, vol. 8, no. 4, s. 739-753.
- Bryk A., *Sędziokracja – kilka uwag o kulturowych przyczynach i konsekwencjach nowej formy liberalnego konstytucjonalizmu* [w:] *Trzecia władza w Unii Europejskiej. Od teorii do praktyki*, red. T.G. Grosse, Akademia Wymiaru Sprawiedliwości, Warszawa 2024, s. 31-92.
- Cheneval F., Lavenex S., Schimmelfennig F., *Democracy in the European Union: principles, institutions, policies*, „Journal of European Public Policy” 2014, no. 22 (1), s. 1-18, doi: 10.1080/13501763.2014.886902.
- Citi M., *Revisiting Creeping Competences in the EU: The Case of Security R&D Policy*, „Journal of European Integration” 2014, vol. 36, no. 2, s. 135-151.
- Crombez Ch., *The Democratic Deficit in the European Union. Much Ado about Nothing?*, „European Union Politics” 2003, vol. 4 (1), s. 101-120.
- Garben S., *Competence Creep Revisited*, „Journal of Common Market Studies” 2019, vol. 57, no. 2, s. 205-222.
- Garben S., *Confronting the Competence Conundrum: Democratising the European Union through an Expansion of its Legislative Powers*, „Oxford Journal of Legal Studies” 2015, vol. 35, no. 1, s. 55-89.
- Garben S., *From sneaking to striding: Combatting competence creep and consolidating the EU legislative process*, „European Law Journal” 2020, 26 (5-6), s. 429-447.
- Grosse T.G., *Kryzys demokracji w Europie*, „Przegląd Europejski” 2014, nr 3, s. 24-52.

²² Por. Tenże, *Unia Europejska – krucha czy wzmocniona?*, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze i dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 32:2022, nr 3 (159), s. 11-22.

- Grosse T.G., *Lewicowa ofensywa w Unii Europejskiej*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 2022, nr 26, s. 89-116.
- Grosse T.G., *Suwerenność i polityczność. Studium integracji europejskiej*, Wydawnictwo Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości, Warszawa 2022.
- Grosse T.G., *The war in Ukraine as a statebuilding factor of European integration*, „Journal of International Affairs” 2023, vol. 75, no. 2, s. 111-127, <<https://www.jstor.org/stable/27231735>>.
- Grosse T.G., *Unia Europejska – krucha czy wzmocniona?*, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze i dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 32:2022, nr 3 (159), s. 11-22.
- Grosse T.G., *Wprowadzenie. Polityki europejskie w dobie zmiany modelu integracji* [w:] *Polityki europejskie w dobie kryzysu*, red. T.G. Grosse, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2016, s. 9-32.
- Hinarejos A., Schütze R., *EU Fiscal Federalism. Past, Present, Future*, Oxford University Press, Oxford – New York 2023.
- J. Monnet Quotes, *The Jean Monnet Institute*, <<https://institutjeanmonnet.eu/en/jean-monnet/citations-jean-monnet/#:~:text=%E2%80%9CLife%20is%20full%20of%20opportunities,crisis%20is%20on%20their%20doorstep.%E2%80%9D>> [dostęp: 27.09.2025].
- Martens M., *Administrative Integration through the Back Door? The Role and Influence of the European Commission in Transgovernmental Networks within the Environmental Policy Field*, „Journal of European Integration” 2008, no. 30 (5), s. 635-651, <<https://doi.org/10.1080/07036330802439608>>.
- Meunier S., *Integration by Stealth: How the European Union Gained Competence over Foreign Direct Investment*, „Journal of Common Market Studies” 2017, no. 55, s. 593-610, doi: <10.1111/jcms.12528>.
- Murray D., *Przedziwna śmierć Europy*, Zysk i S-ka, Poznań 2017.
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Watykan 2004.
- Pollack M., *Creeping Competence: The Expanding Agenda of the European Community*, „Journal of Public Policy” 1994, vol. 14, no. 2, s. 95-145.
- Scharpf F., *Governing in Europe: Effective and Democratic?*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- Scientific advice for the determination of an EU-wide 2040 climate target and a greenhouse gas budget for 2030-2050*, the European Scientific Advisory Board on Climate Change, Brussels, 15 June 2023.
- Stiglitz J.E., *The Price of Inequality: How Today's Divided Society Endangers our Future*, W.W. Norton & Company, New York 2013.
- Traktat o Unii Europejskiej – tekst skonsolidowany uwzględniający zmiany wprowadzone Traktatem z Lizbony*, Dz.U. 2004.90.864/30.
- Tsebelis G., *Maastricht and the Democratic Deficit*, „Aussenwirtschaft” 1997, no. 52 (1-2), s. 29-56.
- Weatherill S., *Competence Creep and Competence Control*, „Yearbook of European Law” 2004, vol. 23, no. 1, s. 1-55.
- Weiler J.H.H., Haltern U.R., Mayer F.C., *European Democracy and Its Critique*, „West European Politics” 1995, vol. 18, no. 3, s. 4-39.

Zeitlin J., Nicoli F., Laffan B., *Introduction: The European union beyond the polycrisis? Integration and politicization in an age of shifting cleavages*, „Journal of European Public Policy” 2019, no 26 (7), s. 963-976, <<https://doi.org/10.1080/13501763.2019.1619803>>.

Streszczenie: Artykuł przedstawia model integracji regionalnej wprowadzanej po II wojnie światowej w Europie Zachodniej, którego nie zmieniły kolejne akcesje nowych państw europejskich. Autor diagnozuje najważniejsze dysfunkcje tego modelu, a następnie konfrontuje je z zasadami katolickiej nauki społecznej, poszukując inspiracji dla nakreślenia alternatywnego modelu integracji regionalnej. Na zakończenie rozważane są szanse wprowadzenia reform w projekcie integracji regionalnej, a więc możliwości zbudowania alternatywnego modelu współpracy w Europie.

Słowa kluczowe: integracja regionalna, centralizacja, subsydiarność, katolicka nauka społeczna, Unia Europejska.

Aneta Rayzacher-Majewska*

EDUKACJA NAD PRZEPAŚCIĄ

EDUCATION ON THE BRINK

Abstract: Education is an area of activity of particular importance to society. This article highlights selected problems of the contemporary education system, both in terms of theoretical assumptions and changes that have been or are planned to be introduced, as well as school practice and difficulties related to the teaching-learning process. Particular attention is focused on the need to educate children about values in view of the declining importance of religious and ethics education in schools. With regard to the crises observed among children and young people, the article emphasizes the need to renew the educational tasks of schools and strengthen the axiological foundations of education.

Keywords: education, educational problems, religious education, ethics in school, education in values, education in school.

Edukacja odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu społeczeństwa – ci, którzy aktualnie realizują obowiązek szkolny, w przyszłości będą podejmowali różnorodne zadania, poprzez które będą służyć innym własnymi talentami, stosownie do pełnionych funkcji. Nie ma zatem jakiegokolwiek przesady w stwierdzeniu, że od jakości edukacji w znacznej mierze zależy przyszłość społeczeństwa, zatem zapewnienie kształceniu dzieci i młodzieży wszelkich niezbędnych środków jest słuszną inwestycją. Przeciwnie zaś – wszelkie niedomagania systemu oświaty stanowią zagrożenie dla właściwego rozwoju młodego pokolenia

W niniejszym artykule zostaną ukazane wybrane trudności, z jakimi zmagają się obecnie system edukacji, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii

* Aneta Rayzacher-Majewska – doktor habilitowana (nauki teologiczne), Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2540-0273>.

aksjologicznych, zwłaszcza tych, na których – zgodnie z obowiązującymi regulacjami prawnymi – winno opierać się kształcenie¹.

Obszar edukacji ze względu na swe znaczenie winien być wolny od jakichkolwiek obciążeń będących przekonaniem osób aktualnie decyzyjnych względem systemu oświaty. Jak zauważają autorzy,

środowiska pedagogiczne od lat bezskutecznie apelują o opracowanie całościowej koncepcji przemian oświaty i o przedstawienie długofalowej polityki edukacyjnej [...] Brak takiej polityki powoduje chaos w poczynaniach zarówno środowisk oświatowych, jak i administracji państwowej oraz samorządowej. Przedstawiciele partii politycznych (nawet przeciwstawnych sobie) powinni więc za wszelką cenę doprowadzić do konsensusu wokół spraw edukacji².

W przeciwnym wypadku przy każdej zmianie władzy zmienia się także kierunek działań oświatowych, co w sposób istotny narusza spójność edukacji, gdy uczniowie różnych klas na tym samym poziomie edukacyjnym uczeni są według różnych podstaw programowych, nierzadko mając w swym planie zajęć różne przedmioty. Można wręcz stwierdzić, iż szkoła staje się przestrzenią formułowania sprzecznych założeń i oczekiwań. Z jednej strony zaburza się rytm nauczania i uczeń danej klasy przyswaja treści w ramach innych przedmiotów niż uczniowie w klasie programowo wyższej, z drugiej zaś promuje się pomoc rówieśniczą czy tutoring rówieśniczy. Pomoc ta, będąca wyrazem wsparcia świadczonego przez innych uczniów, obejmuje

[...] cały zakres interwencji w dużej mierze skoncentrowanych na budowaniu środowiska inkluzyjnego. Uczniowie «w pełni funkcjonujący» wspierają swoich rówieśników, którzy ze względu na deficyty fizyczne (np. niepełnosprawność ruchową), uwarunkowania społeczne (np. nieśmiałość) czy problemy z nauką (np. trudności w rozwiązywaniu zadań matematycznych) potrzebują wsparcia, by sprostać wymaganiom szkolnym³.

¹ „Nauczanie i wychowanie – respektując chrześcijański system wartości – za podstawę przyjmuje uniwersalne zasady etyki. Kształcenie i wychowanie służy rozwijaniu u młodzieży poczucia odpowiedzialności, miłości Ojczyzny oraz poszanowania dla polskiego dziedzictwa kulturowego, przy jednoczesnym otwarciu się na wartości kultur Europy i świata. Szkoła winna zapewnić każdemu uczniowi warunki niezbędne do jego rozwoju, przygotować go do wypełniania obowiązków rodzinnych i obywatelskich w oparciu o zasady solidarności, demokracji, tolerancji, sprawiedliwości i wolności”. *Ustawa z dn. 14.12.2016 Prawo oświatowe*, Dz.U. 2017, poz. 59, <<https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20170000059/U/D20170059Lj.pdf>> [dostęp: 28.09.2025].

² E. Gozdowska, *O potrzebie dokończenia decentralizacji oświaty w Polsce*, „Społeczeństwo Edukacja Język” 2023, nr 18, s. 149. Autorka opiera swą opinię m.in. na zdaniu T. Lewowickiego i A. Janowskiego.

³ M. Jakubowska-Mirek, *Pomoc rówieśnicza w kontekście szkolnym*, „Ostrołęckie Obserwatorium Oświatowe” 2022, nr 23, <https://www.pedagog.uw.edu.pl/wp-content/uploads/sites/19/2023/05/pomoc-rowiesnicza-w-kontekście-szkolnym_zanonimizowana.pdf> [20.11.2025].

Tutoring również wpisuje się w koncepcję uczenia się we współpracy, jednak w odróżnieniu od pomocy koleżeńskiej

sesje tutoringowe organizowane są zwykle w ramach regularnej, codziennej pracy szkoły i nie wymagają dodatkowych spotkań uczestników tutoringów. Ważne jest także, iż w organizowanym przez szkołę tutoringów rówieśniczym osoby pełniące rolę tutorów są najczęściej przeszkolone, w jaki sposób udzielać wsparcia słabszym kolegom⁴.

Tutoring rówieśniczy ma szerszy zakres niż pomoc koleżeńska. W odniesieniu do obu form wsparcia podkreśla się wychowawcze aspekty takiego działania, bowiem zarówno pomoc koleżeńska, jak i tutoring rówieśniczy niejako przy okazji służą rozwijaniu umiejętności społecznych i pozwalają lepiej rozumieć innych uczniów. Poprawiają też atmosferę panującą w szkole, co dziś jest niezmiennie istotne zważywszy na fakt, iż dla wielu uczniów szkoła jest środowiskiem wywołującym lęk czy wręcz doświadczania przemocy. Mimo pozytywnych aspektów przytoczonych form wsparcia rówieśniczego trudniej realizować je w praktyce, skoro zakres treści kształcenia w sąsiadujących programowo klasach może znacząco różnić się od siebie. Taka sytuacja ma miejsce w szkołach choćby w związku z modyfikacją kanonu lektur, redukowaniem treści nauczania historii czy usuwaniem ledwie wprowadzonych przedmiotów i zastępowaniem ich innymi (jak w przypadku przedmiotu „historia i teraźniejszość”, w miejsce którego wprowadzono „edukację obywatelską” czy wcześniej „podstawy przedsiębiorczości” zastąpione przedmiotem „biznes i zarządzanie”).

Nieustanne modyfikowanie planów nauczania i podstaw programowych pociąga za sobą skutki społeczne – dla nauczycieli oznacza konieczność dokształcania bądź uzupełniania kwalifikacji oraz niepewność zatrudnienia. Dla uczniów jest niekorzystne, ponieważ edukacja staje się nauczaniem przedmiotów bez szerszego spojrzenia na ich wzajemne powiązania, możliwość uwzględniania korelacji międzyprzedmiotowej. Ciągłe zmiany naruszają także dydaktyczną zasadę usystematyzowania i powiązania wiedzy, w świetle której strukturyzacja treści nauczania odgrywa kluczową rolę, na co zwracał uwagę Jan Amos Komeński.

Zalecał, aby wszystko, co poprzedza stwarzało podstawy dla dalszej nauki oraz by ćwiczyć pamięć przez systematyczne powtarzanie materiału [...]. Zapobiega to gmatwaniu i fragmentaryczności w nauczaniu. Aby posiadać wiedzę gruntowną, należy systematycznie powtarzać i ćwiczyć⁵.

⁴ M. Sławińska, *Tutoring rówieśniczy w edukacji, czyli jak uczniowie uczą się od siebie wzajemnie i co z tego wynika*, „Forum Oświatowe” 2015, nr 2, s. 43.

⁵ G. Dzida, *Zasady nauczania Jana Amosa Komeńskiego*, „Siedleckie Zeszyty Komeniologiczne”, Seria: Pedagogika, 2014, nr 1, s. 262.

Wreszcie konsekwencje zmian – szczególnie wprowadzanych w szkołach średnich – odczuwają także rodzice zobligowani są do zakupu podręczników przeznaczonych do nowych przedmiotów lub uzupełnionych wydań dotychczas funkcjonujących, a które to materiały już w kolejnym roku mogą okazać się bezużyteczne, jeśli przedmiot zostanie wycofany ze szkoły.

Obserwując rzeczywistość szkolną, można odnieść wrażenie, że zмага się ona z wieloma problemami, zaś działania resortu edukacji nie tylko nie rozwiązują ich, ale wręcz przysparzają kolejnych. Takim problemem niewątpliwie jest jakość edukacji, będąca kwestią złożoną, mającą swe przyczyny tak po stronie uczniów i ich rodzin, jak i nauczycieli czy szerzej mówiąc środowiska szkolnego. W ostatnich latach wyspecjalizowano się w wykrywaniu niepowodzeń szkolnych, ale wciąż brakuje skutecznych narzędzi w reagowaniu na nie (nie wspominając o przeciwdziałaniu im, przynajmniej w zakresie przyczyn pedagogicznych odnoszących się tak do warunków pracy, jak i działalności dydaktycznej nauczyciela⁶). Jednocześnie po stronie uczniów coraz częściej diagnozuje się różnego rodzaju trudności zdrowotne, także w zakresie zdrowia psychicznego, jak również ujawniają się konsekwencje obostrzeń spowodowanych pandemią COVID-19 i prowadzonej wówczas edukacji zdalnej. Pochodzące z tamtego czasu luki w wiedzy uczniów nie zawsze spotykają się ze zrozumieniem nauczycieli, bowiem zdarzają się pedagodzy, dla których od tego, co uczniowie rzeczywiście wiedzą, rozpoczynając kolejny rok czy etap nauki, ważniejsze jest to, co powinni wiedzieć. Zwiększa się grono uczniów mających trudności z nawiązywaniem i/lub podtrzymywaniem relacji społecznych, co przekłada się na wyniki w nauce. Trudności na płaszczyźnie dydaktycznej każą dostrzec prawdziwe przyczyny problemów współczesnej edukacji, którymi jest zaniedbanie sfery wychowawczej.

Szkoły bez wątpienia służą przekazywaniu wiedzy, jednak obok funkcji dydaktycznej równie ważnym wymiarem ich działania jest wychowanie. To zaś ma niewątpliwie źródła w występującym dziś kryzysie wartości. Kryzys ten

[...] dotyczy innego niż tradycyjny sposobu postrzegania wartości przez członków współczesnych społeczeństw (np. ich sytuowania w uznawanej hierarchii wartości). Wartości uznawane tradycyjnie za wysokie spychane są na niskie pozycje w przyjętej hierarchii wartości, marginalizowane, niedoceniane i niewybierane do realizacji w procesie podejmowania decyzji o tym, co urzeczywistnić w życiu. W zamian za to preferowane są wartości, które niegdyś uznawane były za niskie, a nawet za antywartości⁷.

⁶ Zob. K. Dziurzyński, *Teoretyczne aspekty badań nad niepowodzeniami szkolnymi*, „Journal of Modern Science” 2013, nr 4, s. 74.

⁷ A. Marek-Bieniasz, *Chaos w świecie wartości a wyzwania dla edukacji*, „Podstawy Edukacji. Między porządkiem a chaosem” 2015, nr 8, s. 52.

Kryzys wartości bywa utożsamiany z kryzysem człowieka czy w ogólności kryzysem w świecie⁸. Wobec takich obserwacji wydaje się słuszne postulowanie odbudowy w szkole fundamentu kształcenia, jakim jest wychowanie do wartości. Jeśli bowiem środowiska edukacyjne w swoich założeniach i praktyce będą opierać się na wartościach i prezentować właściwe postawy, to efekty będą widoczne na wielu płaszczyznach – wzajemnych relacji wszystkich uczestników procesu kształcenia oraz efektywności nauczania, co dla uczniów będzie szansą na integralny rozwój i przygotowanie do życia w społeczeństwie, w którym będą pełnić różne role.

W działalności szkoły są przedmioty o szczególnym potencjale wychowawczym. Za takowe można uznać godziny wychowawcze, dotyczące w szczególności

[...] istotnych problemów społecznych: zdrowotnych, prawnych, finansowych, klimatycznych i ochrony środowiska, nauki udzielania pierwszej pomocy⁹.

W praktyce sposób ich wykorzystania zależy od wychowawcy – jego rzetelności w wykonywaniu obowiązków, ale także znajomości klasy i problemów, z którymi zmagają się wychowankowie, czy zaufania, jakim cieszy się wychowawca wśród uczniów. Trudno zatem mówić weryfikacji efektywności tych zajęć. Nieco większe nadzieje warto pokładać w innych lekcjach, których założenia programowe w znacznej mierze obejmują kwestie związane z wartościami będącymi podstawą i motywacją dla kształtowania postaw, czyli konkretnych osądów i utrwalonych zachowań. Są nimi lekcje religii oraz etyki, w aktualnych regulacjach prawnych ustalone jako fakultatywne, w których udział zależy od woli rodziców uczniów bądź samych uczniów, jeśli są oni pełnoletni. Każdy rodzic (lub pełnoletni uczeń) ma możliwość decyzji o udziale w religii lub etyce, ale także może być zapisany na jedno i drugie zajęcia, jak również może nie zapisywać się na którekolwiek z nich. To ostatnie rozwiązanie sprawia, iż potencjał wychowawczy religii i etyki nie jest wykorzystany.

W odniesieniu do religii katolickiej i jej roli w procesie kształcenia warto przytoczyć spostrzeżenia C. Rogowskiego, który zauważa:

Jeśli przyjrzymy się zjawisku «religii» i uznamy, że jej konkretnym przejawem w naszej kulturze europejskiej jest chrześcijaństwo, a także jeśli weźmie się pod uwagę zadania szkoły, to istnieją trzy linie argumentacyjne uzasadniające lekcję

⁸ Zob. tamże. O kryzysie wartości i jego przełożeniu na kryzys w świecie pisze także H. Skorowski, wskazując na następujące zakresy sporów aksjologicznych: „spór o ważność aksjologii we współczesnej rzeczywistości, spór o wartość podstawową w ocenie współczesnej rzeczywistości, spór o rozumienie wolności, spór o prawa człowieka, spór o demokrację”. H. Skorowski, *Kryzys wartości podstawą kryzysu w świecie*, „Studia Elbląskie” 13:2012, s. 349.

⁹ Rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 20 maja 2024 r. w sprawie ramowych planów nauczania dla publicznych szkół (poz. 781), <<https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20240000781/O/D20240781.pdf>> [dostęp: 25.09.2025].

religii w szkołach: kulturowo-historyczna, antropologiczna i społeczna. Zgodnie z tym, w szkole muszą być lekcje religii, ponieważ powinny one zapoznać młodych ludzi z tradycjami duchowymi, które ukształtowały naszą sytuację kulturową, oraz dlatego, iż chrześcijaństwo w swoich wyznaniach jest jedną z naszych formacyjnych tradycji duchowych¹⁰.

Trudno odmówić zasadności temu stwierdzeniu, przypominając jednocześnie, że chociaż nauczanie religii w polskiej szkole ma charakter konfesyjny – przedmiot nauczany jest przez uprawnione do tego Kościoły i związki wyznaniowe. Jednocześnie udział w lekcjach danej religii (np. katolickiej) nie jest zarezerwowany jedynie dla uczniów deklarujących się jako osoby wierzące. Uczestniczyć w nim mogą wszyscy chętni, niezależnie od wyznawanej wiary czy światopoglądu, co przekłada się na fakt, iż uczeń niewierzący może mieć ocenę celującą z religii, o ile spełni wymagania edukacyjne określone dla tego stopnia. Lekcja religii bowiem nie jest „szkolną katechezą”, co domaga się nieustannego podkreślania i wyjaśniania wobec nieporozumień, jakie pojawiają się w przestrzeni medialnej czy akademickiej (również w wypowiedziach niektórych biskupów i ekspertów z zakresu katechetyki), a także szkolnej, za sprawą wykształcenia bądź mentalności niektórych katechetów¹¹. Określanie lekcji religii mianem katechezy prowadzi do nieuprawnionych względem tego przedmiotu oczekiwań, których z natury nie jest w stanie spełnić. Może także skutkować nienależytym dowartościowaniem funkcji dydaktycznej zajęć, przy jednoczesnym zastępowaniu jej inicjacyjną funkcją katechezy, dla której szkoła zazwyczaj nie jest właściwym środowiskiem¹².

¹⁰ C. Rogowski, *Przyszłość nauki religii w polskiej szkole. Szanse i zagrożenia. Studium pedagogiczno-religijne*, Lublin 2025, s. 409.

¹¹ Właściwe jest rozumienie lekcji religii jako pewnej formy katechetycznej posługi słowa, która jednak nie pozwala na utożsamianie ze względu na ograniczone możliwości realizacji funkcji katechezy – nauczania, wychowania i wtajemniczenia. Ponadto zwykle definiuje się katechezę w ślad za Janem Pawłem II jako „wychowanie w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych” (Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Catechesi tradendae*, Rzym 1979, wyd. polskie <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html>, p. 18 [dostęp: 25.09.2025]). Tymczasem w przypadku udziału w lekcjach religii, jak wspomniano, nie ma obowiązku deklarowania wiary. Wzajemną relację pomiędzy nauczaniem religii i katechezą trafnie określono w watykańskich dyrektoriatkach katechetycznych jako relację komplementarności i zróżnicowania. Zob. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Rzym 1997, wyd. polskie Poznań 1998, p. 73; Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Rzym 2020, wyd. polskie Kielce 2020, p. 313. W nowym dyrektorium przestrzega się, iż „tam, gdzie rozróżnienie nie jest wyraźne, istnieje zagrożenie, że utracą one swoją tożsamość”. *Tamże*.

¹² Zazwyczaj, ponieważ nie można wykluczyć, że np. w szkołach katolickich, których wybór był świadomy i podyktowany względami religijnymi i wychowawczymi, może zdarzyć się, że powstanie grupa stanowiąca wspólnotę wiary, co w połączeniu ze świadectwem katechety stwarza możliwości inicjacyjne – zwłaszcza jeśli owa wspólnota skorzysta z możliwości oferowanych przez prawo i np. wspólnie uczestniczy w zorganizowanej na terenie szkoły modlitwie. „W pomieszczeniach szkolnych może być umieszczony krzyż. W szkole można także odmawiać modlitwę przed i po

Można odnaleźć stwierdzenia, iż religia pomaga

[...] odnaleźć sens życia, występuje bowiem jako czynnik w swoisty sposób eksplikujący obraz świata oraz korespondujący z jednymi z najistotniejszych potrzeb człowieka, to jest potrzebą sensu życia i potrzebą transcendencji. Religia wyjaśnia bowiem sens świata i życia przez odniesienie do porządku pozwalającego na interpretowanie zdarzeń egzystencjalnych w ramach systemu, wewnątrz którego okazują się one spójnymi wartościami¹³.

Założenia programowe nauki religii rzymskokatolickiej potwierdzają wychowawczy potencjał tego przedmiotu. Bezpośrednio dowodzą tego treści i wymagania związane z zadaniem formacji moralnej oraz wychowania do życia wspólnotowego¹⁴. Dość specyficzny, ale wciąż wychowawczy charakter mają również wymagania edukacyjne związane z wychowaniem liturgicznym oraz do modlitwy. Nauczanie religii sprzyja kształtowaniu postaw zakładających realizację w praktyce miłości Boga, ale także bliźniego jak siebie samego. Z kolei moralność oparta na zasadach Dekalogu jest uniwersalnym kodeksem postępowania, chroniącym ludzi przed nimi samymi i ich postępowaniem oderwanym od jakichkolwiek wartości. Szczególnie cenne dla dzisiejszych uczniów treści przekazywane na religii to te, które podkreślają wyjątkową godność każdego człowieka i nakazują widzieć we wszystkich umiłowane dzieci Boże, obdarzone przez swego Ojca licznymi talentami. Nie bez znaczenia jest także prawda o Bogu przebaczącym i działającym na rzecz człowieka, której przekaz może stać się źródłem nadziei dla kogoś, kto nie doświadczył troski i przebaczenia ze strony tych, którzy winni mu je okazać. Zdecydowanie więc treści przekazywane na religii służą wzmacnianiu poszczególnych osób, jak i relacji pomiędzy nimi.

Analogicznie można wskazać treści wychowawcze nauczania religii organizowanej przez inne Kościoły czy związki wyznaniowe, jednak w systemie edukacyjnym przewidziano także sytuację, w której rodzic dla swojego dziecka lub uczeń pełnoletni nie zechce skorzystać z nauki religii. Takie osoby mogą wybrać naukę etyki jako alternatywę. Treści tego przedmiotu na poziomie szkoły podstawowej

zajęciach. Odmawianie modlitwy w szkole powinno być wyrazem wspólnego dążenia uczniów oraz taktu i delikatności ze strony nauczycieli i wychowawców”. *Rozporządzenie MEN z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach* (z późn. zm.), par. 12, <<https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20200000983/O/D20200983.pdf>> [dostęp: 26.09.2025].

¹³ D. Muńko, *Edukacyjny potencjał religii w rozwoju i wychowaniu. Ku skutecznej edukacji religijnej...* [w:] *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej*, red. I. Paszenda, Wrocław 2017, s. 292.

¹⁴ Treści i wymagania edukacyjne w aktualnie obowiązującej podstawie programowej ułożone są w kluczu zadań katechezy wynikających z DOK. Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego*, Częstochowa 2018. W tytule użyte jest pojęcie «katecheza», ponieważ określono w nim wytyczne zarówno dla szkoły, jak i dla parafii. W ramach przedszkola oraz każdego dalszego etapu edukacyjnego wyróżniona jest w strukturze «podstawa programowa nauczania religii».

skupione są wokół następujących zagadnień: elementy etyki ogólnej, człowiek wobec innych ludzi, człowiek wobec siebie, człowiek a świat ludzkich wytworów, człowiek wobec przyrody, człowiek wobec Boga (*Sacrum*), wybrane problemy moralne, elementy historii etyki.

Zasadniczym i najogólniej sformułowanym celem etyki w szkole podstawowej jest budzenie i rozwijanie refleksyjności i wrażliwości aksjologicznej ucznia oraz kształtowanie postawy szacunku, otwartości, współdziałania i odpowiedzialności¹⁵.

Analogiczne treści prezentowane są w szkole średniej. Jednakże odbiorcami tych treści są nieliczni uczniowie, ponieważ zapisanych na etykę jest znikoma część uczniów. Jest to konsekwencją niefortunnych i wychowawczo niekorzystnych regulacji prawnych, zgodnie z którymi możliwy jest brak zapisu ucznia na którykolwiek z przedmiotów związanych z wartościami. Takie rozwiązanie od dawna budzi sprzeciw Kościoła, czemu Komisja Wychowania Katolickiego wielokrotnie dawała wyraz, choćby w komunikacie z 2020 r. Pisano w nim:

Komisja stoi na stanowisku, że każdy uczeń powinien uczestniczyć w zajęciach o charakterze etycznym. Dla osób wierzących są to lekcje religii, natomiast w przypadku innych osób – zajęcia z etyki. Możliwość nieuczestniczenia ani w zajęciach z religii ani etyki stoi w sprzeczności z troską państwa o wychowanie dzieci i młodzieży w duchu wartości. Społeczeństwu, w imieniu którego działają władze oświatowe, powinno zależeć na tym, by dzieci i młodzież szkolna poznawali zasady etyczne, które są fundamentem właściwego funkcjonowania wspólnoty narodowej¹⁶.

Niezrozumiałe są działania resortu edukacji, który od lat nie podejmuje zmian w powyższym zakresie. Konieczność wyboru religii lub etyki byłaby wyrazem troski o wszechstronny rozwój – także moralny – dzieci i młodzieży, co wydaje się szczególnie pilną potrzebą wobec obserwowanych kryzysów, z jakimi zmagają się coraz młodszy uczniowie. Próbą uporządkowania tej sytuacji jest projekt obywatelski inicjatywy wprowadzenia postulowanych wyżej zmian w prawie. Projekt *Wartości dla przyszłości* został przedłożony do procedowania jako obywatelska inicjatywa ustawodawcza *Ustawy o zmianie ustawy o systemie oświaty oraz*

¹⁵ Zob. Rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 28 czerwca 2024 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz podstawy programowej kształcenia ogólnego dla szkoły podstawowej, w tym dla uczniów z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym lub znacznym, kształcenia ogólnego dla branżowej szkoły I stopnia, kształcenia ogólnego dla szkoły specjalnej przysposabiającej do pracy oraz kształcenia ogólnego dla szkoły policealnej, <<https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20240000996/O/D20240996.pdf>> [dostęp: 25.09.2025].

¹⁶ Komunikat Komisji Wychowania Katolickiego KEP po posiedzeniu w dniu 28 stycznia 2020 r. w Legnicy, <<https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/komisje/kwk/komunikat20200128.html>> [26.09.2025].

ustawy – Prawo oświatowe, obligująca do wyboru nauki religii lub etyki w szkole. Autorzy apelują:

razem zadbajmy o wartości, które kształtują kolejne pokolenia – to inwestycja w lepszą przyszłość dla całego społeczeństwa! Etyczny obywatel to dobry obywatel – uczciwy, odpowiedzialny i zaangażowany we wspólne dobro. To właśnie tacy ludzie tworzą silne i solidarne społeczeństwo. Dlatego chcemy, aby każde dziecko miało możliwość kształtowania postaw moralnych już od najmłodszych lat¹⁷.

Organizatorzy zebrali ponad 500 tys. podpisów, zatem projekt ma poparcie części społeczeństwa, a konsultacje społeczne wykazały zgodność z wolą wyborców. Odbyło się już pierwsze czytanie projektu w sejmie i został on skierowany do dalszych prac. Ministerstwo Edukacji Narodowej negatywnie odniosło się do projektu, wskazując, że zgodnie z konstytucją nie można narzucać jednego światopoglądu. Argumentacja jest jednak chybiona, ponieważ wprowadzenie obligatoryjności nie narzuca jakiegokolwiek światopoglądu. Przeciwnie, zapewnia każdemu uczniowi przedmiot związany z wychowaniem do wartości kształtowaniem postaw. Trudno nie dostrzec niekonsekwencji Ministerstwa w podejściu do kwestii aksjologicznych. W jednym z dokumentów ministerialnych można znaleźć skądinąd słuszne stwierdzenie:

Zagadnienie wartości i postaw stanowi fundament, na bazie którego są formułowane pozostałe wymagania szczegółowe w poszczególnych działach¹⁸.

Jest to zapis z podstawy programowej edukacji zdrowotnej, w której wartości i postawy to pierwszy z jedenastu obszarów kształcenia.

Uderzającą niekonsekwencją jest z jednej strony postrzeganie wartości i postaw jako fundamentu kształcenia, ale tylko w forsowanym własnym przedmiocie, przy jednoczesnym lekceważeniu tych zagadnień w całości systemu edukacji, czego wyrazem jest sposób traktowania przedmiotów ściśle z nimi powiązanych – religii i etyki. Wyrazem lekceważącego podejścia, wręcz wrogości, są kolejne zmiany wprowadzane odnośnie do organizacji lekcji w szkole. Od 2024 r. wprowadzane są niekorzystne rozwiązania mające na celu pomniejszenie znaczenia lekcji religii i etyki i zniechęcanie uczniów do udziału w nich. Pierwsza niekorzystna zmiana została wprowadzona jeszcze w roku 2024/2025 i polegała na niewliczaniu oceny z religii do średniej ocen. Już przy działaniu przeciwnym – włączaniu oceny z tego

¹⁷ <<https://wartoscidlaprzyszlosci.pl/>> [dostęp: 26.09.2025].

¹⁸ *Rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 6 marca 2025 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz podstawy programowej kształcenia ogólnego dla szkoły podstawowej, w tym dla uczniów z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym lub znacznym, kształcenia ogólnego dla branżowej szkoły I stopnia, kształcenia ogólnego dla szkoły specjalnej przysposabiającej do pracy oraz kształcenia ogólnego dla szkoły policealnej*, <<https://www.gov.pl/web/edukacja/podstawa-programowa2>> [26.09.2025].

przedmiotu do średniej – kwestionowano pomysł i badano zgodność z konstytucją. Zgodność ta została potwierdzona zarówno wtedy, jak i obecnie przez Trybunał Konstytucyjny, jednak wbrew jego opinii Ministerstwo Edukacji Narodowej przypominało przed zakończeniem roku szkolnego 2024/2025 o zakazie wliczania.

Kolejne zmiany uderzające w nauczanie religii i etyki, a tym samym destrukcyjne dla kształcenia, weszły w życie w roku szkolnym 2025/2026. Dotyczyły terminu lekcji religii i etyki, które będą musiały być umieszczone w planie lekcji bezpośrednio przed lub bezpośrednio po innych obowiązkowych zajęciach. Przewidziano wyjątek – w oddziałach, w których wszyscy uczniowie na dzień 15 września zadeklarują udział w religii lub etyce, zajęcia te mogą być umieszczone w innym czasie. Rozwiązanie to świadczy o zupełnym braku wiedzy na temat pracy szkoły, bowiem zatwierdzanie arkuszy organizacyjnych odbywa się przed wakacjami. Również wszelkie zmiany w planie zajęć dokonywane po 15 września są problematyczne. Innym budzącym wątpliwość rozwiązaniem wprowadzonym przez Ministerstwo jest łączenie klas – ograniczono możliwość łączenia uczniów z różnych klas – także programowo różnych. Od początku zrodzenia się pomysłu zgłaszano sprzeciw, podkreślając, że jest to przepis sprzeczny z zasadami dydaktycznymi i wiedzą pedagogiczną. Każde z działań podjętych przez Ministerstwo Edukacji Narodowej względem nauki religii (a tym samym również etyki) ma tło światopoglądowe i jest spełnianiem wyborczych obietnic składanych przez obecne rządzących. To wystarczający dowód na uwikłanie światopoglądowe i polityczne systemu edukacji, co jest jego zniewoleniem i dyskryminacją osób – rodziców i młodzieży pełnoletniej, którzy korzystając z praw zagwarantowanych w konstytucji, chcieliby mieć zapewnione wsparcie szkoły w zakresie kształcenia i wychowania.

Jednocześnie wszelkie decyzje obniżające wartość religii i etyki w szkole są działaniem na niekorzyść ucznia. Jest to szczególnie niebezpieczne dziś, gdy dzieci i młodzież zmagają się z tyloma kryzysami, wykazują niskie poczucie wartości, nie zawsze też mogą liczyć na wsparcie rówieśnicze, ponieważ zakorzenienie w wirtualnym świecie czyni ich narażonymi na anonimowy (i nie tylko) hejt i różne inne zagrożenia. Usprawiedliwianie decyzji tym, iż nie może być więcej lekcji religii czy etyki niż biologii czy geografii, potwierdza brak szerszego myślenia i skoncentrowanie uwagi na wynikach edukacyjnych. Przedmioty związane z konkretną dziedziną wiedzy czy branżą przygotowują do dalszego kształcenia lub pracy zawodowej, podczas gdy wychowanie do wartości przygotowuje do życia. Niezależnie od podjętej w przyszłości pracy zawodowej czy ścieżki naukowej każdy człowiek winien mieć ukształtowaną hierarchię wartości, traktować siebie i innych w sposób nawiązujący do uniwersalnych wartości. Także w wykonywaniu swej działalności na wszystkich płaszczyznach – osobistej, rodzinnej, zawodowej – będzie potrzebował wartości, które nadadzą kierunek i sens codziennym i życiowym wyborom.

Można wręcz stwierdzić, iż edukacja bez wartości – jak nazwa wskazuje – jest bezwartościowa...

System kształcenia będący zakładnikiem osób sprawujących władzę w istocie przekłada się na zniewolenie społeczeństwa. Taka sytuacja nie może być akceptowana, ponieważ rolą resortu edukacji nie jest narzucanie własnych upodobań, ale służenie rodzinom, a pośrednio także całemu społeczeństwu, przez zapewnienie dzieciom i młodzieży integralnego rozwoju uwzględniającego wszystkie obszary jego życia, także duchowy i moralny. Mając na uwadze wprowadzane zmiany w systemie kształcenia oraz zapowiedzi wielkich reform, zasadne jest stwierdzenie, iż obecnie edukacja stoi nad przepaścią. Łatwo przewidzieć, jaki będzie jej dalszy los, jeśli nie nastąpi odwrót od pomysłów destrukcyjnych dla kształcenia młodych pokoleń, za to zostanie zrobiony kolejny krok naprzód w tym samym kierunku, w którym edukacja aktualnie zmierza.

BIBLIOGRAFIA

- Dzida G., *Zasady nauczania Jana Amosa Komeńskiego*, „Siedleckie Zeszyty Komeniologiczne”, Seria: Pedagogika 2014, nr 1, s. 259-279.
- Dziurzyński K., *Teoretyczne aspekty badań nad niepowodzeniami szkolnymi*, „Journal of Modern Science” 2013, nr 4, s. 65-80.
- Gozdowska E., *O potrzebie dokończenia decentralizacji oświaty w Polsce*, „Społeczeństwo Edukacja Język” 2023, nr 18, s. 135-152.
- Jakubowska-Mirek M., *Pomoc rówieśnicza w kontekście szkolnym*, „Ostrołęckie Obserwatorium Oświatowe” 2022, nr 23, <https://www.pedagog.uw.edu.pl/wp-content/uploads/sites/19/2023/05/pomoc-rowiesnicza-w-kontekscie-szkolnym_zanonimizowana.pdf> [dostęp: 20.09.2025].
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Catechesi tradendae*, Rzym 1979, wyd. polskie, p. 18, <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html> [dostęp: 25.09.2025].
- Komunikat Komisji Wychowania Katolickiego KEP po posiedzeniu w dniu 28 stycznia 2020 r. w Legnicy, <<https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/komisje/kwk/komunikat20200128.html>> [dostęp: 26.09.2025].
- Konferencja Episkopatu Polski KEP, *Podstawa programowa katechezy Kościoła Katolickiego*, Częstochowa 2018.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Rzym 1997, wyd. polskie Poznań 1998.
- Marek-Bieniasz A., *Chaos w świecie wartości a wyzwania dla edukacji*, „Podstawy Edukacji. Między porządkiem a chaosem” 2015, nr 8, s. 49–59.
- Muńko D., *Edukacyjny potencjał religii w rozwoju i wychowaniu. Ku skutecznej edukacji religijnej...* [w:] *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej*, red. I. Paszenda, Wrocław 2017, s. 288-297.
- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Rzym 2020, wyd. polskie Kielce 2020.

- Rogowski C., *Przyszłość nauki religii w polskiej szkole. Szanse i zagrożenia. Studium pedagogiczno-religijne*, Lublin 2025.
- Rozporządzenie MEN z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach (z późn. zm.), par. 12, <<https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20200000983/O/D20200983.pdf>> [dostęp: 26.09.2025].
- Rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 20 maja 2024 r. w sprawie ramowych planów nauczania dla publicznych szkół (poz. 781), <<https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20240000781/O/D20240781.pdf>> [dostęp: 25.09.2025].
- Rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 28 czerwca 2024 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz podstawy programowej kształcenia ogólnego dla szkoły podstawowej, w tym dla uczniów z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym lub znacznym, kształcenia ogólnego dla branżowej szkoły I stopnia, kształcenia ogólnego dla szkoły specjalnej przysposabiającej do pracy oraz kształcenia ogólnego dla szkoły policealnej, <<https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20240000996/O/D20240996.pdf>> [dostęp: 25.09.2025].
- Rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 6 marca 2025 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz podstawy programowej kształcenia ogólnego dla szkoły podstawowej, w tym dla uczniów z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu umiarkowanym lub znacznym, kształcenia ogólnego dla branżowej szkoły I stopnia, kształcenia ogólnego dla szkoły specjalnej przysposabiającej do pracy oraz kształcenia ogólnego dla szkoły policealnej, <<https://www.gov.pl/web/edukacja/podstawa-programowa2>> [dostęp: 26.09.2025].
- Skorowski H., Kryzys wartości podstawą kryzysu w świecie, „*Studia Elbląskie*” 13:2012, s. 329-350.
- Sławińska M., Tutoring rówieśniczy w edukacji, czyli jak uczniowie uczą się od siebie wzajemnie i co z tego wynika, „*Forum Oświatowe*” 2015, nr 2, s. 41-56.
- Ustawa z dn. 14.12.2016 Prawo oświatowe, Dz.U. 2017, poz. 59, <<https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20170000059/U/D20170059Lj.pdf>> [dostęp: 28.09.2025].

Streszczenie: Edukacja stanowi obszar działania o szczególnie doniosłym znaczeniu dla społeczeństwa. W artykule ukazano wybrane problemy współczesnego systemu kształcenia - zarówno pod względem założeń teoretycznych i wprowadzonych lub planowanych zmian, jak i praktyki szkolnej oraz trudności związanych z realizacją procesu nauczania-uczenia się. Szczególna uwaga skoncentrowana jest na potrzebie wychowania do wartości wobec redukowania znaczenia nauczania religii i etyki w szkole. W odniesieniu do kryzysów obserwowanych w środowisku dzieci i młodzieży, podkreśla się konieczność odnowienia wychowawczych zadań szkoły i wzmocnienie aksjologicznych fundamentów kształcenia.

Słowa kluczowe: edukacja, problemy edukacji, nauczanie religii, etyka w szkole, wychowanie do wartości, wychowanie w szkole.

Paweł Skrzydlewski*

O WSPÓŁCZESNYCH WYZWANIACH
W DZIEDZINIE WYCHOWANIA, EDUKACJI
I ŻYCIA RODZINNEGO.
UWAGI FILOZOFICZNE I PEDAGOGICZNE**

ON CONTEMPORARY CHALLENGES IN THE FIELD OF EDUCATION,
UPBRINGING, AND FAMILY LIFE:
PHILOSOPHICAL AND PEDAGOGICAL REMARKS

Abstract: The living standards of the family has never been as strongly threatened as it is today, and the family itself has never encountered so many complex obstacles in fulfilling its mission as it does now. All of this primarily results in the weakening of the individual, and his communities of life, such as the nation, the local community, and the state. A weak person often cannot meet the demands of marriage and family, becoming a poor citizen. The world of the West (Latin civilization) is undergoing many transformations, including those concerning upbringing, education, and family life. Many of these transformations have a destructive impact on the development and perfection of the human being. Besides atheization and secularization, a very dangerous phenomenon is the weakening of the natural circles of human upbringing and education. The most important of these remains the family as a community of life and love, an authentic communion of persons. Realist philosophy allows not only to shape and defend the proper understanding of the human being for education and upbringing, but it can and should also oppose false theories and practices of upbringing, which protect public life from the ever-present threat of the culture of death.

Keywords: education, upbringing, family, realist philosophy, civilization of life, civilization of death.

Już u początku zaistnienia kultury zachodniej zwracano uwagę na fakt, że autentyczna i pełna forma życia ludzkiego musi zaczynać się od dostrzeżenia człowieka

* Paweł Skrzydlewski, doktor habilitowany, profesor i rektor Akademii Zamojskiej, filozof, pedagog, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2647-5939>, e-mail: pawel.skrzydlewski@akademia-zamojska.edu.pl.

** Publikacja dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” nr projektu NPRH/F/SP/0031/2024/13 kwota dofinansowania 2 404 503,00 całkowita wartość projektu 2 404 503,00.

jako podmiotu obdarzonego wielką godnością, różnorodnymi potencjalnościami, ale także podmiotu żyjącego i spełniającego się w rodzinie¹. W rodzinie zaczynają się kształtować wszelkie ludzkie cnoty, będące podstawą dobrego i autentycznie ludzkiego życia². Człowiek, będąc podmiotem i suwerenem, nosząc w sobie wielką godność, jest równocześnie istotą społeczną, żyjącą i współdziałającą z innymi, zaś jego właściwy rozwój może dokonać się tylko tam, gdzie jest odpowiednie środowisko ludzkiego życia. Środowisko to człowieka wychowuje i uczy, sprawia jego autentycznie ludzką doskonałość, której on sam powinien chcieć i czynnie w jej realizacji uczestniczyć.

Rodzina, jako pierwszy i naturalny krąg ludzkiego życia, jest rzeczywistością na wiele sposobów najważniejszą dla człowieka, jest wspólnotą warunkującą istnienie wszelkich innych zrzeseń, ale przede wszystkim jest dobrem koniecznym do zaistnienia osobowej doskonałości człowieka³. Toteż sposób jego bytowania wyznaczył i domaga się trwania rodziny.

Byt rodziny nigdy nie był tak mocno zagrożony jak współcześnie, a sama rodzina nie napotykała wcześniej tak licznych i skomplikowanych przeszkód do wypełniania swej misji jak dziś⁴. Wszystko to skutkuje przede wszystkim osłabieniem człowieka, jego wspólnot życia, takich jak naród i wspólnota lokalna oraz państwo.

¹ Zawarte w niniejszym tekście rozważania nawiązują wprost do rozważań zawartych w pracy *Przewodnik pedagogiki społecznej Jana Pawła II*, t. 1: *Człowiek*, red. T. Bojarska-Szot, J. Szot, Zamość 2024, omawiającej pedagogikę społeczną Jana Pawła II. Odnoszą się także i rozwijają wątki mojej publikacji: *W obronie integralnego rozwoju człowieka, małżeństwa i rodziny*, Gdańsk 2023, s. 19-38. Szeroko o omawianych zagadnieniach pisałem też w innych pracach. Zob. *Ontyczne i społeczne podstawy pedagogii rodzinnej. Studium z filozofii wychowania i edukacji*, Gdańsk 2018; *Człowiek – wiara – rodzina*, Gdańsk 2022; *Wychowanie – edukacja – życie społeczne człowieka. Wybrane zagadnienia z filozofii wychowania*, Gdańsk 2025.

² P. Skrzydlewski, *Ontyczne i społeczne podstawy pedagogii rodzinnej*.

³ Jasno problem ten ujmuje św. Tomasz z Akwinu, który dokonując pewnej syntezy poznawczej, wyjaśniał, że „natura bowiem zmierza do zrodzenia potomstwa, ale także do utrzymania go i pobudzania go w dążeniu ku pełnej dojrzałości człowieka jako człowieka, polegającej na usprawianiu się w cnotach. Toteż – według Arystotelesa – zawdzięczamy rodzicom trzy rzeczy: istnienie, wyкарmienie i wychowanie. Do wychowania zaś oraz do wykształcenia dzieci są potrzebni rodzice posiadający pewne określone przymioty, których nie mogą mieć bez więzi wzajemnych zobowiązań mężczyzny i kobiety, czyli bez związku małżeńskiego. Ale natura skłania również ku drugorzędnemu celowi małżeństwa, a mianowicie ku wzajemnej pomocy w sprawach domowych. Rozum bowiem w porządku przyrodzonym nakazuje ludziom mieszkać razem, gdyż człowiek samotny nie jest samowystarczalny we wszystkim, co jest potrzebne do życia, i dlatego z natury swej jest istotą społeczną. Otóż pośród różnych rzeczy niezbędnych do życia, jedne należą do mężczyzn, a inne do kobiet. Dlatego sama natura skłania mężczyznę i kobietę do zawarcia związku małżeńskiego” (STh suppl. q. 41, res.).

⁴ Dowodzą tego dane statystyczne i analizy socjologów. Zob. *Sytuacja demograficzna Polski do 2018 roku. Tworzenie i rozpad rodzin*, <<https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/ludnosc/sytuacja-demograficzna-polski-do-2018-roku-tworzenie-i-rozpad-rodzin,33,2.html>> [dostęp: 10.01.2022]. Ogólny obraz rodziny polskiej jest bardzo zły i wskazuje na regularny proces jej osłabienia i rozkładu.

Słaby człowiek nie umie często sprostać zadaniom małżeńskim i rodzinnym, staje się złym obywatelem.

1. RODZENIE SIĘ CZŁOWIEKA

Za sprawą braku filozoficznego realizmu i naporu redukcjonistycznych form poznania niewielu dziś dostrzega, że jednym z najważniejszych kulturowych zagrożeń rodziny jest dziś materialistyczny naturalizm, który redukuje wszelkie ludzkie działania i zrzeczenia do czynników i wymiarów biologicznych, a co za tym idzie do spraw czasowych, przemijających i niemających jakiegoś transcendentnego celu.

W świetle teje koncepcji rodzina, jeśli w ogóle może trwać, jest zrzeczeniem nie tylko podobnym do stadła zwierzęcego, ale w praktyce niczym się od niego nie różni. Nie dostrzega się tu tego, że rodzina ludzka jest przede wszystkim wspólnotą osób zaistniałą na mocy decyzji człowieka i powołaną do doskonalenia człowieka, a także do przekazywania mu pełni życia. Sens rodziny kryje się w dobru człowieka, nie zaś w trwaniu gatunku; ludzka prokreacja, spełniająca się przez związek rodzinny, nie jest z racji bytowych ludzi tylko biologiczną i materialną „produkcją” jednostek, ale jest rzeczywistością rodzenia człowieka i to rodzenia specyficznego, zwanego prokreacją.

W prokreacji ludzkiej partycypują nie tylko rodzice: ojciec i matka, ale także, jak to ukazują filozoficzne analizy, sam Absolut, to znaczy Bóg. Żadne stado zwierzęce nie jest miejscem prokreacji.

Rodzina ludzka jest zatem rzeczywistością cudu, bo bezpośrednio wkracza w nią Absolut, który na swój obraz i swe podobieństwo stwarza z niczego substancję ludzką⁵. Zauważmy, że tu, w rodzinie, i przez stwórczą działalność Boga kryje się zasadnicze źródło godności i ważności rodziny, które domaga się nie tylko uszanowania, ale także różnorodnego wsparcia, także przez właściwą formę życia zbiorowego, w której rodzina może cieszyć się swą autonomią oraz wolnością w spełnianiu swej misji wychowawczej i edukacyjnej.

Nie od dziś zarówno indywidualistyczny liberalizm, jak i antypersonalistyczny kolektywizm starają się faktycznie zlikwidować rodzinę i jednocześnie sprowadzić wszelkie formy ludzkiego życia do działań skupionych na materii, kierowanych tylko prawami stanowionymi, bez uszanowania praw natury i praw danych człowiekowi przez Stwórcę. Prowadzi to do prób budowy jakiejś utopii i jakiejś wersji socjalizmu, to znaczy formy życia, gdzie społeczność, urządzona na zasadach indywidualistycznych lub też gromadnościowych, nie tylko niszczy i gwałci prawa osoby, ale także w sposób bardzo niebezpieczny podważa sens i samą

⁵ Zob. *Współczesny atak na człowieka jako «imago Dei»*, red. M. Marczewski, R. Gawrych, P. Skrzydlewski, Gdańsk 2024, s. 17-46.

możność istnienia rodziny. Wszystko to także wpływa destrukcyjnie na wychowanie i edukację człowieka⁶.

Co godne dostrzeżenia, naturalistyczny materializm, czy to o nachyleniu kolektywistycznym, czy indywidualistycznym, ruguje z życia ludzkiego religię i stara się wytworzyć kulturę, w której *ziemia*, a nie *niebo* ma być ostatecznym kresem i sensem życia ludzi. Zwalcza także realistyczną filozofię.

Naturalistyczne i materialistyczne ideologie mogą zwalczać rodzinę, gdyż ostatecznie u ich podstaw jest jakiś irracjonalizm i woluntaryzm, zaś naturalistyczna wizja świata bywa prezentowana w kategoriach ewolucjonistycznych, które nie tylko przeczą istnieniu Absolutu i jego stwórczej działalności w świecie. Przeczą one przede wszystkim ingerencji Absolutu w świat (opatrności), a w sposób szczególnym negują jego związek z człowiekiem co do pochodności substancji ludzkiej od Niego, obecności w życiu ludzkim Bożej opatrności, a także ostatecznego przeznaczenia człowieka. Jednocześnie głoszą one, że człowiek jest „z ziemi”, „z matki natury” i że „żyje dla natury”.

W tym kontekście wszelkie związki międzyludzkie mają być tylko czymś biologicznym; takie też mają się w nich stawać wychowanie i edukacja. Rodzina w tej optyce jest, co najwyżej, biologicznym stadłem i jest jak każde zrzeszenie zwierzęce – przede wszystkim zrzeszeniem dla czysto naturalnych, biologicznych zadań. Stadło to może być przez jednostki porzucane i dowolnie modelowane, może zostać także zawłaszczane przez kolektyw i użyte do tego, co kolektyw uzna za słuszne. Co jest jednak ostatecznie efektem wprowadzanie tych ideologii w realne życie? Krzywda i nieszczęście człowieka, ruina kultury i powstawanie *antykultury* (cywilizacji śmierci).

Niestety, te cywilizacyjne skutki dotyczą także sfery wychowania i edukacji, a niejednokrotnie tam, gdzie edukacja i wychowanie zostaną podporządkowane fałszywym ujęciom poznawczym i ideologiom, stają się środkami destrukcji człowieka.

2. FILOZOFIA REALISTYCZNA A KRYZYS RODZINY I NAPÓR IDEOLOGII SZKODZĄCYCH RODZINIE

Przeciwko temu redukcjonistycznemu podejściu naturalistycznego materializmu staje dziś filozofia realistyczna, tworzona już w starożytności i rozwinięta dzięki wielkiej pracy wielu, w tym przede wszystkim św. Tomasza z Akwinu. Filozofia ta, będąca w istocie rzeczą metafizyką, wyjaśnia, że kierując się doświadczeniem

⁶ Zob. M.A. Krąpiec, *Kryzys społeczno-gospodarczy kryzysem człowieka* [w:] *O życie godne człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1990, s. 251-263.

realnego świata, musimy dostrzec nie tylko błędy i absurdy naturalistycznego materializmu, ale także że istnieje specyficzne *proprium* (istota) rodziny ludzkiej⁷.

Twierdzi się tu, że rodzina ludzka jest czymś więcej niż zrzeszeniem zwierzęcym, że jest ludzkim sposobem życia (bytowania) człowieka, jest rzeczywistością jego wzrastania i rozwoju, spełniania siebie i ostatecznie jest bardzo ważną drogą edukacyjną i wychowawczą potrzebną do osiągnięcia przez człowieka ostatecznego celu życia⁸.

Dzięki realizmowi filozoficznemu dostrzegamy, że napór z jednej strony filozofii fałszywej, będącej w gruncie rzeczy jakimś redukcjonistycznym i postulatycznym myśleniem, wielkie natarcie sił ateistycznych i bezbożnych, a nawet satanistycznych powoduje, że współczesny obraz rodziny w kulturze bywa zaciemniany i deformowany, a wraz z tym bywa deformowana sama rodzina⁹. Z racji tego, że istnieją realne i konieczne więzi człowieka z rodziną, bez których nie ma jego rozwoju, oraz z racji więzi łączących rodzinę z życiem społecznym, a w sposób szczególny z narodem i państwem, a także z Kościołem, deformacja rodziny i jej osłabienie staje się przyczyną dewastacji i osłabienia całej kultury i form życia społecznego.

Bez silnych, płodnych rodzin, spełniających swe właściwe zadania nie ma całego, jakże ważnego, progresu cywilizacyjnego, wyrażającego się nie tylko w stronie materialnej, ale i duchowej, istotnie ludzkiej. Trzeba zatem czynić wszystko, by rodzina trwała i umacniała się, by spełniała swą misję. Kryzys rodziny zawsze będzie kryzysem człowieka, narodu i państwa, kryzysem całej cywilizacji¹⁰.

Współcześnie dostrzegamy próby zwalczania kryzysu rodziny, ale z racji błędnego jej pojmowania, z racji niezauważenia tego, czym sama rodzina jest, kto ją tworzy oraz po co ona istnieje, proponowane, głównie przez polityków i ludzi wiary, drogi pomocy rodzinie nie mogą na trwałe przynosić dobrych efektów, bowiem osoby tworzące rodzinę lub zamierzające ją stworzyć, często utraciły pewne istotne zdolności do tego i do i spełniania jej misji. Poddane presji ideologii materialistycznej i naturalistycznej, często rezygnują z fundamentu rodziny, którym jest małżeństwo i rodzicielstwo.

Ład społeczny, a *de facto* jego brak lub ład defektywny, a także wytworzone w życiu warunki bytowo-prawne odstręczają dziś wielu ludzi od podjęcia trudu tworzenia rodziny i skłaniają do „życia dla siebie”, bez zobowiązań, pracy i odpowiedzialności. Temu zjawisku towarzyszy także bardzo silny trend do wkraczania

⁷ Na temat realistycznej filozofii zob. Tenże, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991.

⁸ Zob. Tenże, *Dziecko osobą dojrzewającą* [w:] W: *Stulecie dziecka – blaski i cienie*, t. 1, red. J. Wilk, Lublin 2003, s. 19-24.

⁹ Zob. Tenże, *Człowiek bytem osobowym* [w:] *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, red. F. Adamski, Kraków 1999, s. 81-92.

¹⁰ Zob. Tenże, *Rodzina – szkoła – społeczność dla dobra osoby*, „Służyć Prawdzie” 2005, nr 11, s. 16-19.

do życia rodzinnego czynników i osób trzecich, które faktycznie ideologizują i instrumentalizują rodzinę, choćby przez odbieranie rodzicom należnej władzy rodzicielskiej nad dziećmi czy narzucanie dzieciom, a niekiedy wszystkim, sposobu życia pokierowanego jakąś redukcjonistyczną ideologią. Spotykamy się z tym szczególnie tam, gdzie państwo i jego urzędnicy, negując przyrodzone prawa rodziców i samej rodziny, starają się wytworzyć rzeczywistość formacji człowieka bez uwzględniania naturalnego ładu życia, bez poszanowania praw rodziców do wychowywania i edukowania swoich dzieci. Choć dzieje się tak przeważnie w państwowościach totalitarnych, to ten antyrodzinny stan spełnia się również w społecznościach liberalnych, programowo głoszących hasła wolności, równości, tolerancji, partnerstwa i braterstwa¹¹.

3. DEZERCJA OD RODZINY I RODZICIELSTWA

Ów napór ideologiczny i polityczny na rodziny, połączony z ich deprecjacją ekonomiczną, światopoglądową, a także z manipulacją powoduje, że w wielu osobach rodzi się strach przed tworzeniem rodziny i przed ponoszeniem trudów rodzicielstwa oraz życia rodzinnego. Dlatego często u ludzi młodych nie zapada decyzja o byciu małżonkiem, o byciu mamą lub tatą, o rodzinnym życiu.

Decyzję tę, a dokładniej jej brak, utwierdza we współczesnym człowieku także swoista nieracjonalna i antyludzka moda kulturowa obecna w mediach, komunikacji i sztuce, w której prezentuje się rodzinę jako zagrożenie i niepotrzebny balast, uniemożliwiający autentyczny ludzki rozwój i redukujący człowieka do roli matki, ojca, dziecka¹². W sposób szczególny ta antyrodzinna ideologia stara się zbudzić w człowieku strach przed byciem pod władzą małżonka i przedstawia samo małżeństwo i stosunki rodzinne jako formę przykrego i antyludzkiego gwałtu, wręcz ujarzmienia i przemocy, na które nie można się godzić.

Ogólna współczesna atmosfera buntu, nieładu, słowem rewolucji, głównie pod wpływem ideologii marksistowskiej i jej hybryd (ale także indywidualistycznego materializmu), skłania współczesnego człowieka do odejścia od rodziny i zwalczania rodziny, widząc w tym wyzwolenie człowieka, progres, konieczność dziejową¹³. Kryjący się za tym trend ateizmu i nienawiści do Boga i właśnie w Bogu upatrujący źródła i zasady trwania rodziny, nie tylko stara się przez atak na rodzinę w ogóle usunąć z życia ludzkiego religię, która przecież dzięki rodzinie

¹¹ Zob. P. Skrzydlewski, *Granice pomocy wychowawczej państwa z perspektywy realistycznej filozofii*, [w:] *Pedagogika społeczna w służbie rodzinie (aspekt pomocowy, kulturowy, wychowawczy)*, t. 1, red. K. Gąsior, T. Sakowicz, Kielce 2005, s. 143-156.

¹² Zob. Tenże, *Dezercja od małżeństwa i rodziny. Współczesny «almanzorowy pocałunek» dla rodziny* [w:] *Wierność naszemu «Westerplatte» a pokusa dezercji*, red. S. Kowolik, Tarnowskie Góry 2022, s. 43-50.

¹³ Zob. M.A. Krąpiec, *Ład społeczny a tradycja i rewolucja*, „Myśl Polska” 2007, nr 26, s. 11.

w człowieku wzrasta, ale zmierza także do zlikwidowania w człowieku samej idei Boga¹⁴.

Upadek rodziny ma być w istocie rzeczy likwidacją cywilizowanego i pobożnego człowieka, ma być zniszczeniem wszelkiego ładu istniejącego między ludźmi, ma być likwidacją cywilizacji Zachodu, utworzonej głównie za sprawą wychowawczej i ewangelizacyjnej działalności Kościoła katolickiego.

Czy ów atak i zagrożenie rodziny można jeszcze jakoś inaczej zobrazować? Z całą pewnością tak.

Podstawowym dowodem skuteczności walki z rodziną jest światowa plaga tzw. aborcji, która w świetle danych socjologicznych jest dziś główną i najważniejszą przyczyną i okolicznością śmierci człowieka. Dość powiedzieć, że rocznie liczba aborcji na całym świecie przekracza sumę wszystkich ofiar II wojny światowej. Krew niewinnych dzieci, mordowanych w łonach matek, często za ich przyzwoleniem, a najczęściej z ich inspiracji, płami nie tylko współczesną rodzinę, ale i całą cywilizację. Krew ta hańbi wszystkich, którzy do zbrodni tej się przyczyniają, promują ją i w jakikolwiek sposób wspierają. Nie tylko stawia pod znakiem zapytania istnienie całych społeczeństw i państw, samego Zachodu, ale przede wszystkim ściąga ostatecznie gniew Boga Stwórcy, który przecież nie może patrzeć bezczynnie na unicestwianie stek milionów Jego dzieci i na gwałt czyniony całemu łaadowi ustanowionemu przez Niego w życiu rodzinnym.

Dowodzą kryzysu rodziny, dezercji od niej wyniki demograficzne. W Polsce w 2021 r. umarło ponad pół miliona osób, a urodziło się trochę ponad 300 tys. (!), podobnie jest w wielu krajach Europy. Także fakty związane z rosnącą liczbą dzieci rodzących się poza związkami małżeńskimi – blisko 30% dzieci w Polsce, około 60% we Francji – jasno i dobitnie pokazują, że rodzina przeżywa poważny kryzys. Do tego dochodzi plaga rozwodów i stale zmniejszająca się liczba zawieranych związków małżeńskich. Dość powiedzieć, że

w pierwszym kwartale 2021 roku w Polsce rozwiodło się 16 tysięcy par, 200 zdecydowało się na separację. Jednocześnie zawarto 13,3 tysięcy małżeństw¹⁵.

Proces odchodzenia od trwałych związków małżeńskich jako środowiska życia i fundamentu dla rodziny jest w Polsce widoczny od około 30 lat i z czasem się nasila.

Dowodzi kryzysu rodziny zjawisko eutanazji ludzi starszych i chorych, którzy nie mogą liczyć na pomoc bliskich i którzy w utracie swego życia widzą formę

¹⁴ Zob. P. Skrzydlewski, *Laickie wychowanie* [w:] *Mały leksykon pedagoga wczesnoszkolnego*, red. J. Karbowniczek, Warszawa 2014, s. 145-146; Z. J. Zdybicka, *Pułapka ateizmu*, Lublin 2012.

¹⁵ Jak donoszą media „w całym 2020 r. było w Polsce 144,9 tysięcy ślubów i 51,2 tysięcy rozwodów. W 2019 r. liczby te wyniosły odpowiednio 183,5 i 65,4, w 2018 – 192,3 i 62,9. Jeszcze rok wcześniej – 192,6 i 65,2”, <<https://www.money.pl/gospodarka/malo-slubow-duzo-rozwodow-czy-dane-za-2021-budza-trwoge-6654542061218336a.html>> [dostęp: 8.01.2022].

uwolnienia siebie oraz krewnych od przykrych i trudnych działań. Eutanazja w wielu krajach Europy staje się sposobem „rozwiązywania trudności rodzinnych”, sposobem promowanym przez partie polityczne i samo państwo, które widzi w tym drogę do uwolnienia się od wydatków opieki nad starymi i schorowanymi ludźmi, także dziećmi obciążonymi chorobami. Wypychani z rodzin, nikomu niepotrzebni ludzie nie muszą już trafiać do domów opieki, ale do krematoriów. Często nie pozostaje po nich nawet własny grób, gdyż ich prochy składane są w mogiłach zbiorowych, bezimiennych.

4. FORMACYJNE ZADANIA RODZINY A MIGRACJE ORAZ TRWAŁOŚĆ I SIŁA WIĘZI RODZINNYCH; RODZINA WSPÓLNOTĄ ŻYCIA I MIŁOŚCI, KOMUNIA OSÓB

Do tych wszystkich problemów rodziny dochodzą inne, które w praktyce sprawiają, że rodzina jest słaba i często dysfunkcyjna albo faktycznie nie istnieje jako trwała więź między osobami. Chodzi tu choćby o długotrwałe i częste migracje małżonków, nieobecność duchową i brak zaangażowania w życie rodzinne z racji różnych obciążeń i zajęć, „ucieczka” członków rodziny w rzeczywistość wirtualną mimo fizycznej obecności, poważna utrata komunikacji w rodzinie, niezdolność do owocnej i dobrowolnej współpracy i wzajemnej służby.

Wszystkie te czynniki sprawiają, że rodzina traci siłę łączącą osoby, jaką jest przyjaźń i miłość, traci wzajemne obcowanie i poznanie, swą wspólnotowość i płodność duchową oraz biologiczną. Jak zatem realnie i skutecznie służyć rodzinie i przez to sobie, narodowi i państwu? Jak rodzina mimo tych braków może spełniać swe formacyjne zadania?

Wydaje się, że początkiem służby, wsparcia i obrony rodziny musi być zawsze poznanie prawdy o niej, prawdy o jej kondycji i o tym, co rodzina współczesna przeżywa, czym *de facto* dziś jest. Rodzina polska z racji historycznych, licznych powiązań z kulturą Zachodu i tym, co tzw. Zachód przynosi, cierpi dziś i zmaga się podobnie, jak to ma miejsce w wielu krajach, z problemami globalnymi i zarazem powszechnymi w cywilizacji zachodniej.

Poznanie filozoficzne odsłania, że problemem podstawowym rodziny jest zagubienie właściwego jej logosu i etosu, autentycznie ludzkiego sposobu życia oraz misji, celu istnienia. Dlatego nie poznamy, nie wyjaśnimy i nie uzdrowimy kondycji naszych rodzin, kierując swą uwagę tylko na socjologiczne i ekonomiczne aspekty, biorąc pod uwagę tylko aspekty prawne i polityczne, kulturowe i obyczajowe. W poznaniu rodziny potrzebna jest filozofia, która sięga do podstaw i istoty rzeczy, prawdy ostatecznej i pełnej o rodzinie.

Filozofia ta, nie bez błędów i trudności, zwracała uwagę za Pitagorasem na to, że:

Rodzice są naturalnymi wychowawcami swego pokolenia. Wychowanie ma rozpoczynać się wcześnie, bo pierwsze wrażenia są trwałe jak granitowe góry, występujące z łona rozwijającej się duszy. Każdy wiek wymaga innego sposobu obchodzenia się ze sobą. Dzieci nie są twarogiem i nie można z nich robić serów wciąż na jedną formę. Porządek jest duszą życia, niechaj się więc stanie drugą dzieci naturą. Każdy wiek ma swe szczególne przywary; te wykorzenić jest celem wychowania. Dziecię każde jest w swym rodzaju podobne do bóstwa; podawaj mu rękę, dozwól rozwijać się samodzielnie jego duchowi¹⁶.

Co bardzo ważne w tym kontekście, Pitagoras wskazywał, że pedagogia (*paideia*) spełniana w rodzinie musi mieć na uwadze pierwszorzędną cel samego wychowania i nauczania – tj. dobro człowieka. Twierdzono tu, że ludzka doskonałość osiągnąć jest poprzez dobrowolne i pełne rozmiłowanie człowieka w tym, co prawdziwe i dobre, piękne, w udoskonalenie człowieka przez cnotę i samo życie cnotliwe. Tak pojęta pedagogia rodzinna ostatecznie musi prowadzić człowieka do Boga, bo jak uczył ten grecki filozof

wszystko, co dobre płynie strumieniem z dłoni bogów. Wychowując przeto młodzież do bogobojności, wychowywać ją będziesz do dobrego. Człowiek podobny ma być do Boga, a będzie do Niego podobny, jeśli ukocha prawdę, piękno i cnotę¹⁷.

Obecna już u Pitagorasa myśl o rodzinie, dopełniona twórczo przez Arystotelesa, Ksenofonta z Aten, stoików, a dalej pedagogów i teologów chrześcijańskich, uszlachetniona i oczyszczona przez prawdy wiary katolickiej, podkreślała konieczność oparcia wychowania ludzkiego w rodzinie na miłości, która, budując ludzkie więzi przyjaźni, sprawia, że sama rodzina staje się wspólnotą autentycznego ludzkiego życia i miłości. We wspólnocie tej zawsze będzie bardzo wiele trudu, trosk i kłopotów, ale miłość autentyczna i wzajemna, wsparta dobrze zorganizowanym życiem wszystko zwycięża i ostatecznie czyni dobrym. Uczono, że miłości tej nie można zabić i zredukować w osobach tworzących rodzinę, że trzeba ją umacniać i ostatecznie uświęcać tym, co płynie od Boga, bo nic w rzeczywistości nie jest wolne od związku z Bogiem i wszystko, co jest, bytuje dzięki Jego woli, intelektowi, mocy oraz powinno do Niego prowadzić.

Realistyczna filozofia uczyła, że z tej racji całe życie rodzinne nie tylko musi prowadzić człowieka do prawdziwej i pełnej miłości, ale także musi usuwać, na ile to możliwe, to wszystko, co miłości szkodzi, co jest jednocześnie przeciwieństwem i zaprzeczeniem autentycznego, dobrego ludzkiego życia. Toteż musi ona być formą życia wolną od niezgody, bo

¹⁶ Cyt. za F. Majchrowicz, *Historia pedagogiki ze szczególnym uwzględnieniem dziejów wychowania i szkół w Polsce*, Warszawa 1922, s. 13.

¹⁷ *Tamże*, s. 12.

niezgoda domowa jest gorsza od miecza i ognia. Jest to choroba na ciełe, w czasie której mróz spotyka się z gorączką. Do zgody więc wdrażaj dzieci od pieluch. Kto poznał powaby ducha i rozmiłował się w czystej myśli, ten gardzić będzie chucią cielesną¹⁸.

Oto konkluzje filozoficzne i pedagogiczne Pitagorasa, które jednocześnie stały się częścią klasycznej teorii i praktyki, filozofii i pedagogii rodzinnej obecnej w łonie cywilizacji Zachodu.

Przywołanie powyższych zagadnień nie jest sprawą przypadkową, bo i dziś wszelka forma życia (a rodziny w sposób szczególny) musi wychodzić od pewnych zasad, pewnych fundamentów, bez których rodzina nie jest zdolna zachować swej tożsamości, ani też nie może być rzeczywistością pedagogii doskonalącej osobę ludzką¹⁹. Rodzina musi znać swój *start point*, musi znać swe naczelne prawa

¹⁸ *Tamże*.

¹⁹ W tym kontekście warto przypomnieć, że istotą wszelkiego procesu wychowawczego jest doskonalenie osoby ludzkiej do samodzielnego i odpowiedzialnego realizowania właściwego dobra. Proces ten dokonuje się w praktyce za sprawą pozyskiwania przez osobę cnót (trwałych dyspozycji do dobra), przez które ona działa dobrze, stając się osobą dobrą. Z tej racji trzeba widzieć w wychowaniu także proces budowy i rozwoju w człowieku jego zastanego człowieczeństwa. Warto w tym kontekście przywołać sformułowania Jana Pawła II, który na gruncie refleksji religijnej doskonale opisywał i wyjaśniał wychowanie w ogóle, zaś wychowanie w rodzinie w szczególności. „Na czym polega wychowanie? Wydaje się, że aby trafnie na to pytanie odpowiedzieć, nie można pominąć dwóch fundamentalnych prawd: po pierwsze, że człowiek jest powołany do życia w prawdzie i miłości; po drugie, że każdy urzeczywistnia siebie przez bezinteresowny dar z siebie samego. Odnosi się to zarówno do tych, którzy wychowują, jak i do tych, którzy są wychowywani. Również i wychowanie jest procesem, w którym wzajemna komunika osób dochodzi do głosu w sposób szczególny. *Wychowawca jest osobą, która «rodzi» w znaczeniu duchowym. Wychowanie w tym ujęciu może być równocześnie uważane za prawdziwe apostołstwo. Jest wspólnym uczestnictwem w prawdzie i miłości, w tym ostatecznym celu, który stanowi powołanie człowieka ze strony Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego. Rodzicielstwo stwarza sobie tylko właściwe współistnienie i współdziałanie samodzielných osób. Odnosi się to w sposób szczególny do matki, kiedy poczyną się nowy człowiek. Pierwsze miesiące jego bytowania związane z łonem matki stwarzają szczególną więź, która w znacznej mierze ma już charakter wychowawczy. Matka już w prenatalnym okresie kształtuje nie tylko organizm dziecka, ale pośrednio całe jego człowieczeństwo. Choć proces ten przebiega nade wszystko od matki ku dziecku, to jednak odpowiada mu zarazem swoisty wpływ mającego się narodzić dziecka na matkę. Ten proces obustronny i wzajemny ujawnia się z kolei na zewnątrz po przyjściu dziecka na świat. Mężczyzna-ojciec nie bierze w tym procesie bezpośredniego udziału. Powinien się jednak świadomie zaangażować w oczekiwanie mającego się narodzić dziecka, o ile to możliwe także w samym momencie jego przyjścia na świat. Dla «cywilizacji miłości» jest sprawą zasadniczą, ażeby mężczyzna czuł się obdarzony macierzyństwem kobiety, swojej żony. I to ma z kolei ogromny wpływ na cały proces wychowawczy. Ogromnie wiele zależy od tego, czy i w jaki sposób uczestniczy on w tej pierwszej fazie obdarzania człowieczeństwem, czy i jak angażuje swą męskość i swoje ojcostwo w macierzyństwo własnej żony. Wychowanie jest więc przede wszystkim obdarzaniem człowieczeństwem – obdarzaniem dwustronnym. Rodzice obdarzają swym dojrzałym człowieczeństwem nowo narodzonego człowieka, a ten z kolei obdarza ich całą nowością i świeżością człowieczeństwa, które z sobą przynosi na świat. Nie przestaje to być aktualne również w przypadku dzieci ułomnych i niedorozwiniętych fizycznie lub psychicznie. Pod tą postacią również objawia się człowieczeństwo,*

i zasady, którymi się naturalnie kieruje. Zasady te może ukazać jej realistyczna filozofia, jednocześnie wskazując na to, co i jak, z jakimi skutkami sprzeciwia się tym zasadom.

Co jest fundamentem i zasadą dla tej filozofii? Obok natury ludzkiej fundamentem tym jest prawda o człowieku, o jego powstaniu i godności, naturalnym i ludzkim sposobie życia, prawda o ostatecznym celu ludzkiej egzystencji oraz o tym, co autentycznie dobre dla człowieka, co faktycznie prowadzi do ludzkiej doskonałości²⁰.

Prawda ta (niezwykle złożona i bogata w swej treści) wymaga dostrzeżenia jej na tle i w kontekście prawdy o całej rzeczywistości oraz racjach jej zaistnienia. Innymi słowy: życie rodziny wyrasta z prawdy o człowieku (antropologii) oraz z prawdy o rzeczywistości jako takiej (metafizyki). Musi ona przede wszystkim właściwie ująć poznawczo rodzinę, dokonać jej opisu oraz interpretacji, tak by wydobyc istotę jej wychowawczej i edukacyjnej posługi. Musi także dostrzec godność samej rodziny oraz wagę jej posługi w ludzkim życiu.

5. KONIECZNOŚĆ ZNAJOMOŚCI PRAWDY O CZŁOWIEKU A FORMACJA CZŁOWIEKA W ŻYCIU RODZINNYM I SPOŁECZNYM

Niestety, współczesny, przebogaty i burzliwy rozwój wiedzy ludzkiej, a także liczne jej zawirowania nie ułatwiają poznania prawdy o człowieku i świecie, nie dają częstokroć jej rozumienia. Bywa, że przynoszą zamieszanie i niezrozumienie, swoistą intelektualną wieżę Babel, w której dochodzi do pomieszania języków i umysłów²¹. Jakże to destrukcyjnie wpływa na rodzinę, na samo ludzkie wychowanie, edukację. Jak mocno niszczy samą rodzinę, relacje w niej występujące – nie trzeba przekonywać. Wszak wcale nierzadkie jest dziś zaśmiecanie autentycznego poznania ludzkiego mitami i ideologiami lub zwykłymi błędami. To wszystko sprawia, że spaczona forma życia rodzinnego i wychowania człowieka nie tylko szkodzi ludzkiemu dobru, ale także przyczyniają się wale do tworzenia tego wszystkiego, co wiążemy z cywilizacją śmierci²².

które może być wychowawcze i to w sposób szczególny”. Jan Paweł II, *List do rodzin Gratissimam sane z okazji Roku Rodziny* (2.02.1994), p. 16.

²⁰ B. Kiereś, *U podstaw pedagogiki personalistycznej. Filozoficzny kontekst sporu o wychowanie*, Lublin 2015.

²¹ Zob. P. Skrzydlewski, *Błąd antropologiczny w teoriach społecznych* [w:] *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 5: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 223-254.

²² Zob. M.A. Krąpiec, *Foundations of a Civilization of Life and a Civilization of Death*, „Ethos” 1996, nr 2, s. 201-204.

Należy dziś zauważyć, że prawda konieczna do realizacji normalnego i dobrego życia rodzinnego jest trudna do uchwycenia dla współczesnego człowieka oraz narażona na wiele zagrożeń. Toteż należy zgodzić się z prawdziwością konkluzji, że

przy olbrzymich osiągnięciach poznawczych, gdy chodzi o świat materii, a także świat psychologiczny człowieka, w odniesieniu do swego najgłębszego wymiaru metafizycznego, człowiek pozostał dla siebie *istotą nieznaną*, a wraz z nim pozostała *rzeczywistością nieznaną* także ludzka rodzina²³.

Wraz z tym zagrożone staje się ludzkie wychowanie i edukacja w rodzinie. Musimy dostrzec, że rodzinie ludzkiej wypowiedziały wojnę różne systemy utopijne, od Platona, przez komunizm i nazizm aż po współczesną formę utopi odwołującą się do globalizmu i kosmopolityzmu, wytworzoną w oparciu o liberalistyczny indywidualizm²⁴.

Zwalczając także rodzinę i właściwą dla niej pedagogię systemy społeczne oparte na błędzie antropologicznego kolektywizmu i indywidualizmu, zwalczą współczesny ateizm i bezbożnictwo, seksizm, posiłkując się przy tym materializmem, hedonizmem, liberalizmem i utylitaryzmem, a nierzadko także wynaturzonymi formami życia seksualnego²⁵. Toteż należy się zgodzić z konstatacją Jana Pawła II, iż:

W takim ujęciu antropologicznym rodzina ludzka żyje ponieważ w epoce *nowego manicheizmu*, w którym ciało i duch są sobie radykalnie przeciwstawiane. Ciało nie żyje z ducha ani też duch nie ożywia ciała. Człowiek w tym horyzoncie myślenia *przestaje być osobą i podmiotem*. Staje się wbrew zamierzeniom i deklaracjom *wyłącznie przedmiotem*. I tak na przykład, cywilizacja neomanichejska prowadzi do pojmowania ludzkiego seksualizmu raczej jako terenu *manipulacji i eksploatacji* niż jako przedmiotu tego *odwiecznego podziwu*, który przy stworzeniu kazał włożyć w usta Adama słowa odnoszące się do Ewy: «oto ciało z mojego ciała i kość z moich kości» (por. Rdz 2,23)²⁶.

To wszystko sprawia, że można we współczesnej kulturze dostrzegać istnienie swoistego spisku przeciwko człowiekowi i jego naturalnym formom życia.

²³ Jan Paweł, *List do rodzin*, p. 19.

²⁴ „W obecnym momencie historycznym, gdy rodzina jest przedmiotem ataków ze strony licznych sił, które chciałyby ją zniszczyć lub przynajmniej zniekształcić, Kościół jest świadom tego, że dobro społeczeństwa, i jego własne, związane jest z dobrem rodziny, czuje silniej i w sposób bardziej wiążący swoje posłannictwo głoszenia wszystkim zamysłu Bożego dotyczącego małżeństwa i rodziny, zapewniając im pełną żywotność, rozwój ludzki i chrześcijański oraz przyczyniając się w ten sposób do odnowy społeczeństwa i Ludu Bożego”. Jan Paweł II. *Posynodalna adhortacja apostołska Familiaris consortio o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym* (22.11.1981) [dalej FC], p. 3.

²⁵ *Spór o osobę w świetle klasycznej koncepcji człowieka. Studia i rozprawy*, red. P.S. Mazur, Kraków 2012.

²⁶ Jan Paweł II. *List do rodzin*, p. 19.

Przybiera on postać cywilizacji śmierci, w której osoba ludzka bywa zrównana i podporządkowana rzeczom materialnym; jej życie moralne zostaje przytłoczone i zniszczone przez jednostronny i antyludzki progres techniczny; jej bycie zostaje ograniczone i podporządkowane posiadaniu, zaś sfera uczynków międzyludzkich zostaje spętana legalizmem prawnym, pozornie sprawiedliwym, w którym nie ma miejsca dla aktów miłosierdzia.

Toteż, jak wyraził Jan Paweł II,

Rozpatrując całą sytuację z tego punktu widzenia, można mówić w pewnym sensie o wojnie silnych przeciw bezsilnym: życie, które domaga się większej życzliwości, miłości i opieki, jest uznawane za bezużyteczne lub traktowane jako niezdolny ciężar, a w konsekwencji odrzucane na różne sposoby. Człowiek, który swoją chorobą, niepełnosprawnością lub – po prostu – samą swoją obecnością zagraża dobrobytowi lub życiowym przyzwyczajeniom osób bardziej uprzywilejowanych, bywa postrzegany jako wróg, przed którym należy się bronić albo którego należy wyeliminować. Powstaje w ten sposób swoisty *spisek przeciw życiu*. Wciąga on nie tylko pojedyncze osoby w ich relacjach indywidualnych, rodzinnych i społecznych, ale sięga daleko szerzej i zyskuje wymiar globalny, naruszając i niszcząc relacje łączące narody i państwa²⁷.

Co więcej, należy dostrzec i to, że nie brak we współczesnej kulturze takich stanowisk, które w ogóle przeczą istnieniu prawdy o człowieku, rodzinie, przeczą możliwości poznawczego jej ujęcia oraz wyrażenia przez człowieka (kantyzm, pozytywizm, marksizm, pragmatyzm, nietzscheanizm, bergsonizm, egzystencjalizm, postmodernizm). W miejsce prawdy o świecie i człowieku proponują one jakąś narrację i amoralizm, ludzką, fikcyjną ideę, zawsze aspektową i zmienną, utworzoną arbitralnie. Nie brak wreszcie tych, którzy uważają prawdę za „głupstwo, niegodne uwagi”, bo ich zdaniem człowiek może sam z siebie wyłonić cokolwiek, „swoją prawdę”, i na niej oprzeć swe wszelkie działania, w tym te, które dotyczą formacji siebie samego, jak i innych ludzi.

Czyż pseudointelektualny i w gruncie rzeczy irracjonalny duch współczesnych czasów obecny w pedagogii może coś dobrego uczynić dla doskonalenia człowieka? Czy wychowawca i nauczyciel karmiący się tym, co wypływa z materializmu, biologizmu, ekonomizmu, subiektywizmu, zanurzony w myślach swej świadomości może realnie doskonalić człowieka? Czy profesor uczelni wyższej, głoszący sceptycyzm i agnostycyzm, preferujący we wszystkim egotyzm i relatywizm (wrogi wobec wszystkiego, co nie jest jego i z nim) będzie kimś pożytecznym w formacji człowieka? Czyż rozpowszechniający się redukcjonizm i irracjonalizm, tak mocno infekujący ludzkie myślenie o wychowaniu, częstokroć złączony z ateizmem i negacją istnienia ostatecznego celu ludzkiej egzystencji może służyć

²⁷ Tenże, *Encyklika Evangelium vitae o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego* (25.03.1995), p. 12.

autentycznemu wychowaniu i samej rodzinie? Nie i nigdy użytecznymi nie pozostaną.

Z tych przyczyn dla owocnego i należytego wsparcia rodziny bezużyteczne okazują się te typy refleksji, które wprost lub pośrednio wywodzą się ze wspomnianego tu ducha, który przy bliższym rozpoznaniu okazuje się duchem upadłym, duchem kłamstwa, agnostycyzmu, negacji.

Dlatego filozofia realistyczna wychowania i edukacji oraz związana z nimi etyka życia rodzinnego muszą skierować swą po znawczą uwagę w stronę tego typu dyskursu, który wyrastając z doświadczenia i związku z realnym światem, afirmuje to, co jest, co istnieje (byt i jego dobro, piękno i prawdę), szuka w realnym świecie, nie zaś w apriorycznie utworzonych koncepcjach, treści poznawczych służących wychowaniu i edukacji.

Filozofia ta, będąc otwartą na ludzką naturę, osobową godność, rozumność i wolność człowieka, musi dostrzec, zinterpretować i wyjaśnić przede wszystkim naturalny krąg ludzkiego życia, jakim jest rodzina. Oczywiście, tak pojęta filozofia powinna wskazywać rację zaistnienia samej rodziny, a także jej związek z człowiekiem, jak i innymi zrzeszeniami ludzkimi. Nie może ona pomijać niezwykle ważnej podstawy rodziny, jaką jest związek małżeński, jego istota, funkcje i zadania. Musi ona także właściwie ująć i wyjaśnić to, kim są w rodzinie i dla rodziny dzieci (potomstwo), gdyż to one najpierw stają się adresatem wychowawczych i edukacyjnych aktów w rodzinie. Powinna także uwzględniać bogactwo życia rodzinnego płynące z obecności w rodzinie krewnych, starszych, ale także tych osób, które na wiele sposobów potrzebują pomocy, wsparcia, choćby z racji zaawansowanego wieku lub choroby.

A zatem należy przyjąć, że istnieje dziś wielka potrzeba filozofii rodziny, która staje przed zadaniem poznawczego ujęcia środowiska życia rodziny, jakim jest dom wraz z jego obyczajowością, bogactwem treści i działań, gdyż to on stanowi przestrzeń i środek wychowawczego działania rodziny. Tu także pojawia się ważna kwestia odczytania natury życia domowego, dostrzeżenia jego wspólnotowości (jedności) oraz czynników, które tę wspólnotowość – komunię życia rodzinnego – tworzą, a także czynników i elementów, które komunii tej się sprzeciwiają.

Chodzi tu również o kwestię dostrzeżenia tego, co potocznie jest wiązane z pojęciem kryzysu rodziny (małżeństwa, domu), a co za tym idzie pewnego zagrożenia i podważenia jej wychowawczych funkcji i działań. Funkcje te i zadania narażone są na liczne zagrożenia, które wypływają czy to z zagubienia należytego rodzinie *ethosu*, czy też z racji dysfunkcji, jakim ulega rodzina.

Dziś wychowawcza i edukacyjna posługa rodziny – jeśli nie zostaje wprost zaprzepaszczone przez różnorodne formy uzależnień, przemocy, migracji i rozpadu więzi międzyludzkich, rozwodów, a także chorób – w swej realizacji bywa wielce utrudniona. Dlaczego? Bo nie sprzyja jej całokształt życia zbiorowego.

Fakty niezgodności, braku koherencji życia zbiorowego z życiem rodziny również muszą być brane pod uwagę przy rzetelnej analizie wychowawczych i edukacyjnych funkcji rodziny. Autentyczna filozofia rodziny nie może przechodzić obok tych zagrożeń obojętnie.

6. POTRZEBA INTEGRALNEGO ROZUMIENIA RODZINY I JEJ ZADAŃ

Doskonałą analizą zagrożeń pojawiających się na drodze wychowawczej posługi rodziny jest choćby adhortacja apostolska *Familiaris consortio* Jana Pawła II. Dokument ten, kierowany przede wszystkim do ludzi wierzących Kościoła katolickiego, ujmując jasno i dobitnie szereg spraw związanych z wychowawczą posługą rodziny, a tym samym może i powinien uchodzić za źródło inspiracji dla badań nad rodziną.

W adhortacji zwraca się uwagę na fakt niebezpiecznego redukcjonizmu, jaki pojawia się, gdy w ujęciu spraw rodziny pokierujemy się wyłącznie wąsko pojętym poznaniem socjologicznym, statystycznym, psychologicznym, historycznym, zdolnym do uchwycenia jedynie pewnego wąskiego i często nieistotnego aspektu życia rodzinnego. Poznanie to nie tylko nie odsłoni nam natury i celu rodziny, ale także może być zacznym relatywistycznego i ideologicznego ujęcia samej wychowawczej posługi rodziny. Może ono zniekształcić rozumienie relacji międzyludzkich występujących w rodzinie, może zdeformować pojmowanie miłości, władzy i autorytetu rodziców, wolności, odpowiedzialności, wspólnotowości i jedności życia rodzinnego. Może ono także przynieść samej rodzinie i człowiekowi szereg ideologii i stanowisk dewastacyjnych (gender, feminizm, seksizm, materializm, hedonizm, konsumpcjonizm, ekonomizm, pragmatyzm i inne), które skutkują nie tylko rozstrojem wychowania, ale także mentalnością podważającą największy skarb człowieka, jakim jest jego istnienie.

W tym kontekście autentyczna i integralna pedagogia powinna zmierzyć się z wyzwaniami, które kryją się za pojawiającymi się u współczesnego człowieka pytaniami:

czy warto żyć, czy też nie byłoby lepiej w ogóle się nie narodzić; [...] czy godzi się powoływać innych do życia, skoro być może będą oni złorzeczyć, że wypadło im istnieć w okrutnym świecie, którego grozy nie można nawet przewidzieć. Inni mniemają, że jedynie do nich należą korzyści płynące z techniki, wykluczając pozostałych ludzi, którym narzucają środki antykoncepcyjne albo jeszcze gorsze metody. Jeszcze inni, zniewoleni mentalnością konsumpcyjną i pochłonięci całkowicie staraniem o ciągle zwiększanie dóbr materialnych,

dochodzą w końcu do tego, że już nie rozumieją duchowego bogactwa nowego życia ludzkiego i odrzucają je²⁸.

Tymczasem pedagogia wypływająca z poznania natury ludzkiej, uwzględniająca w swych badaniach znajomość ostatecznego celu ludzkiego życia, a co za tym idzie racji całej ludzkiej pedagogii, kieruje swą uwagę na zadania wychowawcze najbardziej pierwotnego powołania małżonków do uczestnictwa w stwórczym dziele Boga.

Rodząc w miłości i dla miłości nową osobę, która sama w sobie jest powołana do wzrostu i rozwoju, rodzice tym samym podejmują zadanie umożliwienia jej życia w pełni ludzkiego²⁹.

Rodzina zatem jest wspólnotą życia, zaś wychowanie rodzinne jest rozwojem i udoskonaleniem ludzkiego życia, które spełnia się przez zjednoczenie z Bogiem³⁰.

Tak pojęta rodzina, wraz ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, a w sposób szczególny z pedagogami, staje przed powinnością obrony swej tożsamości, jedności i nierozzerwalności, także obrony racji swego istnienia. W praktyce chodzi tu o poszanowanie i afirmację naturalnego dla człowieka sposobu życia małżeńskiego (monogamii nierozzerwalnej, dobrowolnej), chodzi o afirmację naturalnego i właściwego celu małżeństwa i rodziny, jakim jest przekazywanie życia oraz jego doskonalenie. A zatem chodzi tu o wykluczenie takich form życia i takich czynników, które godzą w jedność i nierozzerwalność monogamicznego małżeństwa kobiety i mężczyzny, w jego sprawność i moc przekazywania życia i jego doskonalenia, w samo uprawnienie człowieka do bycia w rodzinie i posiadania rodziny.

We współczesnej kulturze istnieje bowiem niezwykle silna tendencja – wspierana zresztą przez czynniki wrogie cywilizacji zachodniej – do odrywania ludzkiego poczęcia od rodziny, tendencja do alienowania osoby ludzkiej z życia rodzinnego w ogóle. Widzimy ją w antropologii indywidualistycznej, która dostrzega w rodzinie jedynie formę ucisku i ograniczenia jednostki. Dostrzegamy ją w kolektywizmie, który pragnie usunąć rodzinę na rzecz kolektywu, w którym powstaje, żyje i działa człowiek.

Z tych racji autentyczna i zarazem realistyczna formacja człowieka w rodzinie, która pragnie służyć dobru człowieka, musi zdecydowanie i głośno upominać się o niezbywalne i naturalne prawa rodziny, dzięki którym spełnia ona swą wychowawczą posługę. Prawa te musi, o ile ma mieć ludzki charakter, afirmować i bronić cała kultura Zachodu (cywilizacja łaćnińska).

²⁸ FC 30.

²⁹ FC 36.

³⁰ Warto w tym kontekście przywołać słowa św. Tomasza z Akwinu, który małżeństwo i samą rodzinę postrzegał właśnie jako środek prowadzący do zjednoczenia z Bogiem (*Summa contra Gentiles* IV, 58).

Do praw tych trzeba zaliczyć: prawo do istnienia i rozwoju rodziny; prawo do przekazywania życia i wychowania dzieci; prawo do intymności życia małżeńskiego i rodzinnego; prawo do wyznawania wiary religijnej i stawania w jej obronie; prawo do wychowania dzieci wedle rodzimej tradycji i kultury; prawo do pomocy ze strony instytucji i innych osób; prawo do uzyskania zabezpieczenia fizycznego, społecznego, politycznego i innych; prawo do mieszkania (domu) umożliwiającego godziwe życie; prawo do wypowiedzi obrony swych interesów wobec władz publicznych; prawo do zrzeszania się; prawo do ochrony nieletnich, poprzez odpowiednie instytucje i prawodawstwo, przed szkodliwymi środkami farmakologicznymi, pornografią, alkoholizmem; prawo do wypoczynku i godziwej rozrywki; prawo osób starszych do godziwego życia i umierania w sposób godny człowieka; prawo do emigrowania całej rodziny w poszukiwaniu lepszych warunków życia³¹.

7. KU INTEGRALNEJ FORMIE WYCHOWANIA I EDUKACJI

Realistyczna filozofia otwarta na pełnię i całość prawdy o ludzkiej rodzinie, ożywiona miłością do osoby ludzkiej, może stać się przyczyną zaistnienia pedagogii rodzinnej autentycznie doskonalącej człowieka. Taka filozofia, obecna na różnych szczeblach kształcenia, winna uniknąć zagrożenia płynącego z fałszywego pojmowania wolności, zagrożenia związanego z fałszywą koncepcją autorytetu rodziców, zagrożenia niemocy w przekazywaniu dziedzictwa kulturowego młodym w rodzinie (wartości i norm). Może ona być wsparciem jedności i nierozzerwalności małżeństwa, a co za tym idzie przeciwstawiać się złu płynącemu z rozwodów. Pełni ona także istotną rolę w przezwyciężaniu zła aborcji oraz sterylizacji ludzi, zła eutanazji, w przezwyciężaniu mentalności antynatalistycznej i eugenicznej.

Jej siłą i zadaniem zawsze pozostanie kształtowanie osoby ludzkiej do ofiarnej i bezinteresownej miłości, do aktów miłosierdzia, przy jednoczesnej ochronie przed tym wszystkim, co prowadzi do egoizmu, pychy oraz zamknięcia się na ostateczny cel ludzkiego życia. Słowem: filozofia realistyczna może i powinna budować cywilizację miłości, tę rzeczywistość kulturową i osobową, gdzie człowiek może być bezpieczny od poczęcia aż do naturalnej śmierci. By jednak tak się stało, musi ona odważnie trzymać się swego właściwego zadania, ale także odważnie i skutecznie dawać odpór złu płynącemu ze strony cywilizacji śmierci. Odpór ten musi zaczynać się od uzmysłowienia ogółowi ludzi zła, jakie cywilizacja śmierci niesie, musi zacząć się od rzeczowej krytyki cywilizacji śmierci. Filozofia ta musi także poddawać krytyce to, co w dobrej wierze wytwarzają ludzie pragnący urzeczywistnić cywilizację życia.

³¹ FC 46.

„Dzięki tak krytycznej refleksji nasza cywilizacja winna uświadomić samej sobie, że pomimo licznych osiągnięć pozytywnych jest z wielu względów *cywilizacją chorą* i źródłem głębokich schorzeń człowieka. Dlaczego jest właśnie tak? Dlatego, że cywilizacja ta została oderwana od pełnej prawdy o człowieku, od prawdy o tym, kim jest mężczyzna i kobieta jako istota ludzka. W rezultacie cywilizacja ta nie potrafi właściwie zrozumieć, czym naprawdę jest dar osób w małżeństwie, czym jest miłość odpowiedzialna za rodzicielstwo, na czym polega autentyczna wielkość rodzicielstwa i wychowania. Można więc bez przesady powiedzieć, że *środki masowego przekazu*, nawet gdy starają się poprawnie informować, jeżeli nie kierują się zdrowymi zasadami etycznymi, nie służą prawdzie w jej wymiarze zasadniczym. Oto dramat: nowoczesne środki komunikacji społecznej są poddane pokusie manipulacji przekazem, zakłamując prawdę o człowieku. Człowiek nie jest tym, kim siebie ogląda w reklamie i propagandzie w nowoczesnych środkach masowego przekazu. Jest kimś więcej jako jedność psychofizyczna, jako jedność duszy i ciała, jako osoba. Jest kimś więcej przez swoje powołanie do miłości, które wprowadza mężczyznę i kobietę w wymiar «wielkiej tajemnicy»³².

WNIOSKI KOŃCOWE

Sześć wieków przed Chrystusem Pitagoras przypominał, że

życie nasze podobne do obręczy, której wierzchołek kąpie się w złotym blasku słońca, a spód tarza się w błocie; na górze mieszka człowieczeństwo, na dole zwierzęcość³³.

Wydaje się, że chciał mam uświadomić nie tylko zmienne koleje ludzkiego losu, bo przecież każdy o tym wie. Pouczał o tym, gdzie, ku czemu należy zmierzać, mimo trudności, niepowodzeń i przeciwności. Wskazywał, gdzie leży nasze prawdziwe człowieczeństwo, a także pisał o tym, że jest w człowieku jego strona natury, wyrrywająca się ku górze, gdzie ciepło i ożywczy blask. Tam światło słońca sprawia, że człowiek przeżywa rozkosz i spełnienie, bo może się „kąpać w złotym blasku słońca”. Tam, na wyżynach, jest wolny od „błota”, od poniżenia, wgniecenia w ziemię, jest czysty i lekki, autentycznie bezpieczny.

Bez większego trudu w słowach Pitagorasa dostrzegamy to, że słońce i jego światło symbolizuje dobro i jego doskonalącą moc; błoto zaś, to zło, które odbiera człowiekowi czystość i zatapia go w ziemi, gdzie nie ma światła i słońca, lecz chłód, mrok, poniżenie, bród i samotność – śmierć. Ostateczne i całkowite bezpieczeństwo może zatem dać tylko Pełne, Nieskończone i Wieczne Dobro – Bóg.

³² Jan Paweł II, *List do rodzin*, p. 20.

³³ Cyt. za F. Majchrowicz, *Historja pedagogiki*, s. 12-13.

Pitagoras pragnął dostrzeżenia przez człowieka tego, że w nim samym jest strona ludzkiej natury, która wyrwa się ku wyżynom, ku temu, co najlepsze. Jest także w człowieku inklinacja przeciwna (skłonność ku „dołowi”), ku temu, co zabiera mu czystość, co zmierza do pogrzebania go żywcem w brudnym błocie ziemi. On, podobnie jak tradycja kultury greckiej, klasycznej, a następnie cywilizacja Zachodu, zrodzona z chrześcijańskiej etyki i antropologii, greckiej nauki oraz rzymskiego prawa, wierzył, że człowiek może, choć nie bez trudu, wznieść się ku wyżynom, ku słońcu, z którego płynie blask światła oraz wszelkie ciepło i życie. Potrzebuje jednak do tego wsparcia ludzi (pedagogii), lecz przede wszystkim dojrzałej, własnej decyzji. Innymi słowy, choć jest w człowieku inklinacja ku dobru, konieczny jest w jego życiu moment samookreślenia, wybór, będący podstawą i zasadą drogi życiowej. Nie przyniesie on pełnego bezpieczeństwa, ale będzie wyborem człowieczeństwa, nie zwierzęcości. Wiemy z doświadczenia, że wybór ten przez człowieka dokonywany jest nieustannie, każdego dnia, ciągle na nowo.

Praca wychowawcy, choć wielce pomocna w dokonaniu wyboru, nie zastąpi samej osobistej decyzji człowieka. Decyzję tę musi podejmować dobrowolnie i z siłą sam człowiek. Czy na swej drodze ku dobru, ku wyżynom będzie on zawsze bezpieczny? Nie, bo będą przeszkody, upadki i niejedną raz przyjdzie podnosić swoje człowieczeństwo z „błota” ku światłu i słońcu. *Jest jednak nadzieja dobra, jest słońce, które ogrzewa i ożywia nasze człowieczeństwo, jest sens trudu i ciężkiej drogi, jest szansa na spełnienie!*

Dramat, jaki dotyka współczesną kulturę i rodzinę, cały system formacji człowieka wydaje się m.in. wyrastać z zaniechania mądrości Pitagorasa. Liczni współcześni pedagodzy, fizycy i biolodzy, filozofowie i artyści, nauczyciele i wychowawcy – wydają się całą swą działalnością przeczyć istnieniu „Słońca i światła” (Boga i Jego łaski), ku którym skłania się ludzka natura i przez które uzyskuje swe spełnienie. Wydają się z całą siłą wręcz krzyczeć, że jest tylko w nas skłonność ku ziemi, ku zatopieniu się w błocie, ku ciemności i nieczystości. Ich zdaniem żyjemy, by umrzeć, zatopieni w błocie ziemi, żyjemy dręczeni nienawiścią i wojną, nie możemy liczyć na żadne ocalenie³⁴. Ich antropologia wyrażona jest w sformułowaniu

³⁴ Klasycznym tego przykładem jest pesymizm O. Spenglera, złączony z nihilizmem i katastrofizmem. Jego stanowisko, z różnym nasileniem i wariacjami, jest powielane przez licznych współczesnych, również niefilozofujących profesjonalnie uczonych, myślicieli, artystów, ludzi prostych i wykształconych. Spengler przekonywał, że „urodziliśmy się w tej epoce i musimy dzielnie iść do końca drogą nam wyznaczoną. Nie pozostaje nam nic innego. Jest naszym obowiązkiem wytrwać na straconej pozycji bez nadziei i bez ratunku. Wytrwać jak ów rzymski żołnierz, którego szkielet znaleziono przed bramą w Pompei, a który zginął, ponieważ podczas wybuchu Wezuwiusza zapomniano odwołać go z posterunku. Oto wielkość, to się nazywa być rasowym. Ten honorowy koniec jest jedyną rzeczą, której nie można ludziom odebrać” (*Historia, kultura, polityka. Wybór pism*, Warszawa 1990, s. 78). Intelktualna postawa Hegejasza, Spenglera, von Hartmana, Schopenhauera skłania ich do wniosku, że życiu ludzkiemu nie tyle grozi jakieś niebezpieczeństwo, co totalna zagłada, śmierć, unicestwienie; stąd jest ono życiem bez większego sensu i wartości. W tym kontekście także trzeba

homo homini lupus est (człowiek człowiekowi wilkiem), zaś całe życie społeczne i rodzinne to *bellum omnium contra omnes* (wojna wszystkich wobec wszystkich). To staje się zaczynem do budowy cywilizacji śmierci, w której bywa zaangażowany współczesny system edukacji i wychowania człowieka.

Nie czas i miejsce roztrząsać, czy ich wołanie jest skutkiem błędów i słabości, czy też jest efektem ich własnych „kąpieli błotnych” wyzerających im źrenice oczu, przez które nie mogą już zobaczyć światła i słońca, porządku i dobra, a na ich tle siebie samych i swych dzieł.

Rodzice, filozofowie i pedagodzy wykształceni w kulturze klasycznej wiedzą, że pełne bezpieczeństwo człowieka nie jest możliwe, gdzie braki i niedoskonałości, gdzie zmiany i kryzysy, gdzie „zgubne promieniowanie zła”. Słowem – nie ma pełnego bezpieczeństwa w tym życiu ludzkim. Nie są jednak pesymistami, nie poddają się i nawołują do walki innych i sami walczą. Wiedzą, że każdy z nich „ocalał nie po to, aby żyć – mają mało czasu, muszą dać świadectwo” (Z. Herbert). Swym prawym rozumem i prawą wolą niezłomnie budują każdego dnia maleńki skrawek cywilizacji życia, w której jest prymat osoby nad otaczającymi człowieka rzeczami; prymat i rozwój moralnej strony człowieka nad jego zdolnościami technicznymi; prymat ludzkiego bycia nad ludzkim posiadaniem.

Wreszcie dzięki ich staraniom urzeczywistnia się świat, w którym nie litera prawa, lecz zasada miłosierdzia nadaje ład całej rzeczywistości ludzkiej³⁵. Wiedzą, że ta cywilizacja przysparza autentycznego bezpieczeństwa osobie ludzkiej, więc „prowadzą dzieci ku zbawczemu trybowi życia, przejęci troską o nie” (Klemens Aleksandryjski).

ujmować główne tezy egzystencjalistów i ich koncepcję człowieka jako *Dasein ist sein* – *zum – Tode* (bytowanie ku śmierci). Na przeciwnym krańcu istnieją stanowiska idealistyczne naiwnego optymizmu, które wydają się ę przeczyć istnieniu zła i nie dostrzegać dramatów, trudności i zmagają, jakie towarzyszą życiu ludzkiemu. Tu świat, ludzkie życie, wszystkie sprawy są w myśl zawołania: *nice and easy*; nie ma więc miejsca w życiu ludzkim na myśl o zagrożeniach, lecz jest zasada *show must go on*. Brak osadzenia człowieka w kulturze w ogóle, zaś w kulturze klasycznej w szczególności, brak wiedzy filozoficznej, zazwyczaj skutkuje w dziedzinie podejścia do bezpieczeństwa tymi dwoma skrajnymi postawami. Efekty tych postaw są łatwe do przewidzenia i w sumie podobne, choć z różnych przyczyn wypływające. Człowiek cywilizacji Zachodu przejawia postawę roztropności i męstwa; zła nie lekceważy, lecz dzielnie stawia mu czoła, świadomy zagrożeń, a nawet tego, że zło i zagrożenia mogą go zniszczyć. Zniszczenie człowieka nie jest jednak jego pokonaniem i porażką, gdyż wie, że ostateczne zwycięstwo i uwolnienie od zła jest możliwe nie na mocy jego starań, lecz na mocy Boga, który zmartwychwstał. A zatem człowiekowi Zachodu pozostaje walka do końca z niezłomną nadzieją zwycięstwa i wiara w bezpieczeństwo, nie to, które mamy na ziemi, lecz to, które jest na wieki, które daje Bóg. W literaturze i historii polskiej jest wiele przykładów właśnie tego roztropnego męstwa (historia – postać i losy rotmistrza W. Pileckiego; literatura – Z. Herbert, *Przesłanie Pan Cogito*).

³⁵ Ważną sprawą jest tu także tworzenie w przestrzeni życia społecznego autentycznej podmiotowości osoby ludzkiej. Na ten temat zob. P. Skrzydlewski, *Osoba w przestrzeni publicznej. Wybrane zagadnienie z filozofii człowieka i polityki*, Kraków 2016.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, *List do rodzin Gratissimam sane z okazji Roku Rodziny* (2.02.1994).
- Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego* (25.03.1995).
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Familiaris consortio o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym* (22.11.1981).
- Kiereś B., *U podstaw pedagogiki personalistycznej. Filozoficzny kontekst sporu o wychowanie*, Lublin 2015.
- Krapiec M.A., *Kryzys społeczno-gospodarczy kryzysem człowieka* [w:] *O życie godne człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1990, s. 251-263.
- Krapiec M.A., *Dziecko osobą dojrzewającą* [w:] *Stulecie dziecka – blaski i cienie*, t. 1, red. J. Wilk, Lublin 2003, s. 19-24.
- Krapiec M.A., *Człowiek bytem osobowym* [w:] *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, red. F. Adamski, Kraków 1999, s. 81-92.
- Krapiec M.A., *Foundations of a Civilization of Life and a Civilization of Death*, „Ethos” 1996, nr 2, s. 201–204.
- Krapiec M.A., *Ład społeczny a tradycja i rewolucja*, „Myśl Polska” 2007, nr 26, s. 11.
- Krapiec M. A., *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991.
- Krapiec M.A., *Rodzina – szkoła – społeczność dla dobra osoby*, „Służyć Prawdzie” 2005, nr 11, s. 16–19.
- Majchrowicz F., *Historja pedagogiki ze szczególnym uwzględnieniem dziejów wychowania i szkół w Polsce*, Warszawa 1922.
- Przewodnik pedagogiki społecznej Jana Pawła II*, t. 1: *Człowiek*, red. T. Bojarska-Szot, J. Szot, Zamość 2024.
- Skrzydlewski P., *Błąd antropologiczny w teoriach społecznych* [w:] *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 5: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 223-254.
- Skrzydlewski P., *Dezercja od małżeństwa i rodziny. Współczesny «almanzorowy pocałunek» dla rodziny* [w:] *Wierność naszemu «Westerplatte» a pokusa dezercji*, red. S. Kowolik, Tarnowskie Góry 2022, s. 43-50.
- Skrzydlewski P., *Granice pomocy wychowawczej państwa z perspektywy realistycznej filozofii* [w:] *Pedagogika społeczna w służbie rodzinie (aspekt pomocowy, kulturowy, wychowawczy)*, t. 1, Red. K. Gąsior, T. Sakowicz, Kielce 2005, s. 143-156.
- Skrzydlewski P., *Człowiek – wiara – rodzina*, Gdańsk 2022
- Skrzydlewski P., *Laickie wychowanie* [w:] *Mały leksykon pedagoga wczesnoszkolnego*, red. J. Karbowniczek, Warszawa 2014, s. 145-146.
- Skrzydlewski P., *W obronie integralnego rozwoju człowieka, małżeństwa i rodziny*, Gdańsk 2023.
- Skrzydlewski P., *Ontyczne i społeczne podstawy pedagogii rodzinnej. Studium z filozofii wychowania i edukacji*, Gdańsk 2018.
- Skrzydlewski P., *Osoba w przestrzeni publicznej. Wybrane zagadnienie z filozofii człowieka i polityki*, Kraków 2016.
- Skrzydlewski P., *Wychowanie – edukacja – życie społeczne człowieka. Wybrane zagadnienia z filozofii wychowania*, Gdańsk 2025.

Współczesny atak na człowieka jako «imago Dei», red. M. Marczewski, R. Gawrych, P. Skrzydlewski, Gdańsk 2024.
Zdybicka Z.J., *Pułapka ateizmu*, Lublin 2012.

Streszczenie: Byt rodziny nigdy nie był tak mocno zagrożony jak współcześnie, a sama rodzina nie napotykała tak licznych i skomplikowanych przeszkód do wypełniania swej misji jak dziś. Wszystko to skutkuje przede wszystkim osłabieniem człowieka, jego wspólnot życia, takich jak naród i wspólnota lokalna oraz państwo. Słaby człowiek nie umie często sprostać zadaniom małżeńskim i rodzinnym, staje się złym obywatelem. Świat Zachodu (cywilizacja łacińska) ulega wielu przemianom, także tym, które obejmują wychowanie, edukację, życie rodzinne. Wiele z tych przemian ma destrukcyjny wpływ na rozwój i doskonałość człowieka. Obok ateizacji i laicyzacji wielce niebezpiecznym zjawiskiem jest osłabianie naturalnych kręgów ludzkiego wychowania i edukacji. Najważniejszym z nich pozostaje rodzina jako wspólnota życia i miłości, autentyczna komunia osób. Realistyczna filozofia pozwala nie tylko ukształtować i obronić właściwe dla edukacji i wychowania rozumienie człowieka, ale także może i powinna dać odpór fałszywym teoriom i praktykom wychowania, które chronią życie publiczne przed stale zagrażającą cywilizacją śmierci.

Słowa kluczowe: edukacja, wychowanie, rodzina, filozofia realistyczna, cywilizacja życia, cywilizacja śmierci.

Ks. Arkadiusz Wuwer*

KATOLICKA NAUKA SPOŁECZNA
U PROGU PONTYFIKATU PAPIEŻA LEONA XIV.
DOŚWIADCZENIA, WYZWANIA I PERSPEKTYWY**

CATHOLIC SOCIAL TEACHING
AT THE THRESHOLD OF POPE LEO XIV'S PONTIFICATE.
EXPERIENCES, CHALLENGES AND PROSPECTS

Abstract: The text examines the challenges and prospects of Catholic social teaching in the context of the new pontificate of Pope Leo XIV. Starting from historical models of the Church's relationship with the world, the author identifies current tensions and outlines key issues shaping contemporary Catholic social thought: the anthropological crisis, technological and ecological transformations, and communicational as well as institutional challenges. The analysis emphasizes the need for dialogue with modern society, creative discernment of the signs of the times, and methodological renewal. The conclusion highlights the importance of ensuring that Catholic social teaching remains a dynamic instrument of evangelization and a framework for building what theological discourse describes as a "civilization of love," thereby supporting the mission of the Church understood as a gift to the world.

Keywords: catholic social teaching, relationship of the Church to the world, civilization of love, signs of the times.

Współczesność, naznaczona gwałtownymi przemianami społecznymi, technologicznymi i kulturowymi, stawia przed Kościołem wyzwanie podwójne: konieczność zachowania wierności tradycji oraz odwagę w podejmowaniu dialogu

* Ks. Arkadiusz Wuwer – prezbiter archidiecezji katowickiej, doktor nauk humanistycznych (socjologia), doktor habilitowany nauk teologicznych (katolicka nauka społeczna), profesor Uniwersytetu Śląskiego, pracownik Instytutu Nauk Teologicznych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9741-4522>, e-mail: arkadiusz.wuwer@us.edu.pl.

** Abstrakt wykładu inauguracyjnego wygłoszonego na otwarciu IX Festiwalu Katolickiej Nauki Społecznej w Warszawie, 18 września 2025 r.

z rzeczywistością, która coraz częściej wymyka się dotychczasowym schematom interpretacyjnym. W tym kontekście pontyfikat Leona XIV, zainaugurowany zaledwie cztery miesiące temu, jawi się jako czas szczególnego rozeznania – moment, w którym Kościół, czerpiąc z bogactwa własnej doktryny, podejmuje próbę nowego odczytania swojej roli wobec świata.

Katolicka nauka społeczna, zapoczątkowana przełomową encykliką Leona XIII *Rerum novarum* (1891), przez ponad 130 lat stanowiła jeden z kluczowych obszarów refleksji Kościoła nad rzeczywistością społeczną, polityczną i gospodarczą. Jej rozwój był odpowiedzią na kolejne wyzwania epok: od rewolucji przemysłowej, poprzez konflikty światowe i narodziny demokracji aż po współczesne procesy globalizacji, cyfryzacji oraz wirtualizacji życia społecznego. Każdy z tych etapów stawiał przed Kościołem nowe pytania o sprawiedliwość, godność osoby ludzkiej, sens pracy, własności i solidarności, wymagając nieustannej odnowy języka, metod oraz sposobów obecności Kościoła w świecie.

Obecna epoka charakteryzuje się jednak bezprecedensową dynamiką przemian. Globalizacja, zamiast oczekiwanej solidarności, coraz częściej prowadzi do pogłębiających się podziałów; rozwój technologii cyfrowych sprzyja odrealnieniu doświadczenia egzystencjalnego; migracje i konflikty zbrojne destabilizują łądy społeczne; kryzysy ekologiczne i ekonomiczne podważają fundamenty stabilności; zaś głęboka transformacja kulturowa redefiniuje dotychczasowe wzorce życia wspólnotowego. W tym kontekście pytania o miejsce Kościoła w świecie, jego misję, odpowiedzialność i zdolność do dialogu nabierają szczególnej aktualności. Każde pokolenie musi podejmować na nowo walkę o sprawiedliwość, pokój i godność osoby ludzkiej – jak przypomina Dykasteria Nauki Wiary w deklaracji *Dignitas infinita* (2024) – a jest to „ciężka, rzemieślnicza praca”¹.

Leon XIV, podejmując to wezwanie, wskazuje Kościołowi zadanie nie tylko rekonstrukcji treści dokumentów, lecz przede wszystkim twórczego poszukiwania nowych dróg obecności w świecie. Odnosząc się do katolickiej nauki społecznej, podkreśla:

Doktryna ta pomaga nam zrozumieć, że ważniejsze od samych problemów czy możliwych rozwiązań jest to, jak do nich podchodzimy – kierując się kryteriami rozeznania, solidnymi zasadami etycznymi oraz otwartością na łaskę Bożą².

Perspektywa ta otwiera pole do pogłębionej refleksji nad naturą katolickiej nauki społecznej jako dynamicznego procesu, w którym tradycja i innowacja pozostają w twórczym napięciu. Nie jest ona bowiem jedynie systemem normatywnym, lecz przestrzenią hermeneutycznego dialogu między objawieniem

¹ Dykasteria Nauki Wiary, *Deklaracja o godności człowieka Dignitas infinita* (2024), p. 217.

² Cyt.za: W. Rogacin, «Pokój z wami wszystkimi». Pierwsze ważne nauki Leona XIV, Vatican News, <<https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2025-05/pokoj-z-wami-wszystkimi-pierwsze-wazne-nauki-leona-xiv.html>> [dostęp: 1.09.2025].

a zmieniającymi się kontekstami historycznymi. W tym sensie nauczanie społeczne Kościoła jawi się jako *locus theologicus*, w którym dokonuje się nieustanne odczytywanie Ewangelii w świetle znaków czasu, a zarazem jako narzędzie formacji sumień i kształtowania odpowiedzialności społecznej wiernych³.

1. DOŚWIADCZENIA: MODELE RELACJI KOŚCIOŁA ZE ŚWIATEM

Historia katolickiej nauki społecznej jawi się jako wielowątkowa opowieść o nieustannym poszukiwaniu adekwatnego miejsca Kościoła w świecie, który podlega dynamicznym przemianom – zarówno stopniowej ewolucji, jak i gwałtownym przełomom cywilizacyjnym. Każda epoka, każdy moment transformacji społecznej czy kulturowej stawiał przed Kościołem fundamentalne pytania dotyczące jego tożsamości, misji oraz sposobu obecności wśród ludzi i wspólnot. Nauka społeczna Kościoła nie jest bowiem statycznym zbiorem zasad, lecz procesem interpretacji i odpowiedzi na wyzwania kolejnych epok.

Już Sobór Watykański II, w konstytucji *Gaudium et spes*, wskazywał na konieczność odczytywania „znaków czasu” i prowadzenia dialogu ze światem współczesnym. Wcześniej Leon XIII, ogłaszając encyklikę *Rerum novarum* (1891), nadał nowoczesny kształt nauce społecznej, akcentując prawa pracowników, sprawiedliwość społeczną i rolę państwa. Z kolei Jan Paweł II w *Centesimus annus* (1991) rozwinął tę tradycję w kontekście przemian politycznych i gospodarczych końca XX w., podkreślając, że Kościół musi nieustannie podejmować refleksję nad sprawiedliwością, pokojem i godnością osoby ludzkiej.

Na tym tle pontyfikat Leona XIV wydaje się zapowiadać, jako szczególnie znaczący etap tej drogi. Pierwsze wypowiedzi papieża wskazują, że nie zamierza ograniczać się do interpretacji przeszłości, lecz podejmuje próbę twórczego dialogu z teraźniejszością i przyszłością. W swoich wypowiedziach odwołuje się do tradycji Leona XIII, przypominając o znaczeniu rodziny jako podstawowej wspólnoty społecznej oraz o konieczności ochrony godności osoby ludzkiej. Jednocześnie wskazuje na wyzwania współczesności: rewolucję technologiczną, rozwój sztucznej inteligencji czy globalne nierówności społeczne. W tym kontekście misja Kościoła jawi się jako budowanie pokoju, sprawiedliwości i solidarności w świecie zróżnicowanym kulturowo i religijnie.

Dzieje tego świata splatają się zaś w narracji teologicznej z historią zbawienia człowieka. W ujęciu chrześcijańskim świat, stworzony przez Boga i całkowicie od Niego zależny, jest dobrym i pięknym darem, powierzonym człowiekowi do odpowiedzialnego przekształcania. Jednak grzech pierworodny sprawił, że stał się on także przestrzenią cierpienia i śmierci, a zarazem symbolem sprzeciwu

³ Zob. J. Gocko, *Znaki czasu jako «locus theologicus» w posoborowej teologii moralnej*, „Roczniki Teologiczne KUL” 46:1999, nr 3, s. 81-106.

wobec Stwórcy. Wierność Boga wobec człowieka objawiła się w posłaniu Syna, który przez krzyż i zmartwychwstanie zgładził grzech świata i zapoczątkował nowe stworzenie, w którym zapanuje jedność z Bogiem. Chrześcijanin, choć żyje w świecie naznaczonym grzechem, dzięki wierze należy już do nowej rzeczywistości i zostaje posłany, by w Chrystusie współtworzyć jego odnowę. Ta wizja obejmuje zarówno świat jako kosmos i naturę, jak i dzieje człowieka – jego historię, kulturę i cywilizację.

Perspektywa teologiczna ukazuje więc świat jako rzeczywistość ambiwalentną: z jednej strony jest on dobrym dziełem Boga, z drugiej – przestrzenią dramatycznego zmagania się człowieka z konsekwencjami grzechu. W tym napięciu rozgrywa się historia zbawienia, która nadaje sens dziejom ludzkości i otwiera je na eschatologiczną pełnię. Nauki społeczne wnoszą do tej refleksji dodatkowe rozumienie świata. Pojęcie «świat społeczny» (*Lebenswelt*) oznacza środowisko otaczające jednostkę i pojmowane przez nią subiektywnie jako rzeczywistość. Charakteryzuje się ono brakiem wątpliwości co do swej realności i obejmuje nie tylko codzienne doświadczenia i działania, lecz także przestrzeń marzeń sennych, fantazji, Internetu czy doznań religijnych. W ten sposób świat jawi się jako wielowymiarowa przestrzeń, w której człowiek żyje, działa i interpretuje swoje doświadczenia.

W nauczaniu społecznym Kościoła pojęcie «świat» występuje zatem w trzech zasadniczych desygnatach: jako społeczność ludzka, jako dzieje doczesne oraz jako dzieje zbawienia. Oznacza to antropologiczne rozumienie świata jako ludzkości – w wymiarze społecznym, historycznym i zbawczym – bez pomijania jego materialnej strony. Kościół, interpretując świat w tych trzech perspektywach, ukazuje jego integralny charakter: świat jest jednocześnie przestrzenią życia wspólnotowego, areną dziejów i miejscem realizacji Bożego planu zbawienia.

Tak rozumiany świat nie jest jedynie neutralnym tłem dla ludzkiej egzystencji, lecz dynamiczną rzeczywistością, w której splatają się kosmos, historia i zbawienie. Teologia i nauki społeczne, choć posługują się odmiennymi językami, wskazują na konieczność całościowego ujęcia świata: jako daru, zadania i przestrzeni sensu. Nauczanie społeczne Kościoła, łącząc wymiar antropologiczny, historyczny i zbawczy, pozwala dostrzec, że człowiek – żyjąc w świecie – jest równocześnie powołany do jego odpowiedzialnego przekształcania i do współtworzenia nowego stworzenia w Chrystusie.

Między Kościołem a światem, rozumianym zarówno w sensie społecznym, historycznym, jak i zbawczym, nie istnieje ostra granica. Przeciwnie, zachodzą liczne powiązania, które można opisać jako różne „profile relacji”. Mają one charakter zarówno ogólny – jak zostało to ukazane w pierwszej części konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* (1965), gdzie Kościół przedstawia siebie jako wspólnotę otwartą na dialog z całą ludzkością – jak i szczegółowy, rozwinięty w części drugiej tego dokumentu, poświęconej małżeństwu i rodzinie, życiu społeczno-gospodarczemu, polityce oraz współpracy międzynarodowej.

Kościół, funkcjonując wśród ludzkiej społeczności i w konkretnej rzeczywistości, pozostaje sprzężony z realiami historycznymi, społecznymi, ekonomicznymi i przyrodniczymi. Nie jest izolowaną instytucją, lecz żywą wspólnotą, która współdzieli losy świata. *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (2004) opisuje tę relację jako służbę:

Kościół wędruje z całą ludzkością drogami historii. Żyje on w świecie i chociaż nie jest ze świata (por. J 17,14-16), powołany jest do służenia mu, idąc za swoim najgłębszym powołaniem. Postawa ta [...] opiera się na głębokim przekonaniu, że tak jak ważne jest, by świat uznał Kościół jako społeczną rzeczywistość i zaczyn historii, tak również Kościół nie może zapominać, jak wiele zawdzięcza historii i rozwojowi rodzaju ludzkiego⁴.

Refleksja nad relacją Kościoła do świata pozwala wyróżnić cztery zasadnicze modele, które na przestrzeni ostatnich stuleci wyznaczały kierunki myślenia i działania. Każdy z nich był odpowiedzią na konkretne wyzwania epoki, niósł ze sobą zarówno szanse, jak i zagrożenia, a zarazem pozostawił trwały ślad w doktrynie społecznej Kościoła. Pierwszy model można określić jako *model separacyjny*, w którym Kościół dystansował się od świata, akcentując swoją transcendentną misję. Drugi – *model konfrontacyjny* – ujawniał się w momentach, gdy Kościół stawał wobec ideologii czy systemów politycznych sprzecznych z Ewangelią. Trzeci – *model dialogiczny* – rozwijał się szczególnie w XX w., podkreślając potrzebę współpracy i wzajemnego ubogacania się. Wreszcie czwarty – *model służebny* – akcentuje obecność Kościoła jako wspólnoty, która w duchu solidarności i miłości podejmuje odpowiedzialność za dobro wspólne.

Każdy z tych modeli, choć zakorzeniony w określonym kontekście historycznym, pozostaje aktualny jako punkt odniesienia dla współczesnej refleksji. Razem tworzą one bogatą tradycję, w której Kościół nieustannie poszukuje właściwego sposobu obecności w świecie – obecności wiernej Ewangelii, a zarazem otwartej na wyzwania i potrzeby ludzkości⁵.

Pierwszy model, dominujący w XIX w., opierał się na zdecydowanej opozycji wobec nowoczesności. Świat jawił się jako przestrzeń błędu, zagrożenia i moralnego chaosu, podczas gdy Kościół był postrzegany jako społeczność doskonała, nadprzyrodzona, oddzielona od świata. Symbolicznym wyrazem tej postawy stał się *Syllabus errorum* (1864) Piusa IX (1846-1878), potępiający liberalizm, racjonalizm i socjalizm. Konsekwencją była izolacja, defensywność oraz trudność w dialogu z rodzącą się demokracją i państwem narodowym. Kościół, zamknięty w twierdzy własnej tradycji, niechętnie podejmował rozmowę z nowoczesnością, obawiając się utraty tożsamości i wpływu na życie społeczne.

⁴ Papieska Komisja „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (2004), p. 18.

⁵ Zob. A. Wuwer, *Ewolucja rozumienia świata i relacji do niego w dokumentach społecznych Kościoła* [w:] *Kościół i świat*, red. A. Napiórkowski, UPJPII, Kraków 2023, s. 51-73.

Drugi model wyłonił się wraz z pontyfikatem Leona XIII i encykliką *Rerum novarum* (1891), która otworzyła nową epokę w dziejach katolickiej nauki społecznej. Zasada *moderata accomodatio* wyrażała otwarcie na nowoczesność przy zachowaniu integralnej tożsamości. Kościół zaczął aktywnie uczestniczyć w życiu społecznym, politycznym i gospodarczym, podejmując dialog z państwem, światem pracy, nauką i kulturą. Sobór Watykański II pogłębił ten model, szczególnie w konstytucji *Gaudium et spes* (1965), gdzie Kościół został ukazany jako Lud Boży – obecny w świecie, lecz nie ze świata. Pojęcie «znaków czasu» stało się narzędziem teologicznego rozeznania, pozwalając Kościołowi odczytywać wydarzenia historyczne jako wezwanie do pogłębionej refleksji nad własną misją.

Trzeci model, rozwinięty w kolejnych dekadach, zwłaszcza w nauczaniu Jana Pawła II (1978-2005), Benedykta XVI i Franciszka (2013-2025), można ująć jako Kościół *ze światem*. Katolicka nauka społeczna stała się magisterium praktycznym, służącym formacji sumień, obronie osoby ludzkiej i budowaniu pokoju. Kolejni papieże wnosili nowe akcenty: solidarność, ekologię integralną, kulturę spotkania. Kościół jawi się tu jako ekspert w tym, co ludzkie, a „drogą Kościoła jest człowiek”. Nauka społeczna Kościoła staje się w tym ujęciu *socjoteologią* – nie tylko systemem zasad, lecz duchową przestrzenią współodpowiedzialności.

Czwarty model, zasygnalizowany już w pierwszych wypowiedziach Leona XIV, zakłada, że Kościół nie tylko żyje „w świecie” i nie tylko prowadzi z nim dialog, lecz przede wszystkim istnieje „dla świata” – jako dar, służba, przestrzeń duchowego wsparcia i moralnego rozeznania. Kościół aktywnie wychodzi naprzeciw potrzebom świata, stając się sakramentem zbawienia dla całej ludzkości. To właśnie ten model, inspirowany pontyfikatem Leona XIV, wyznacza nowe horyzonty dla katolickiej nauki społecznej – horyzonty, w których Kościół nie boi się angażować w sprawy świata, nie uchyla się przed trudnymi pytaniami, lecz podejmuje je z odwagą, pokorą i gotowością do służby. Współczesne intuicje wskazują więc na większą potrzebę kontemplacji i rozeznania.

Każdy z tych modeli był odpowiedzią na przełomy cywilizacyjne, objawiające się jako potężna, nieustannie spiętrzająca się fala rewolucji: politycznej, technicznej, biotechnologicznej, informatycznej, kulturowej i obyczajowej. Każda z nich nie tylko generowała nowe instytucje i struktury społeczne, lecz także głęboko zmieniała ludzką wrażliwość, styl życia oraz sposób rozumienia porządku świata. W konsekwencji wpływały one również na to, jak poszczególne osoby i wspólnoty postrzegały Kościół oraz jego misję.

Współczesne reakcje na nauczanie społeczne Kościoła pozostają w dużej mierze analogiczne do tych z przeszłości – pytania o jego rolę, autorytet i zdolność do inspirowania moralnych wyborów nadal są aktualne. Światowy anturaż zmienia scenografię, lecz nie opuszcza sceny: wciąż rozgrywa się ten sam dramat pytań o człowieka, sprawiedliwość i sens.

2. WYZWANIA: NOWE NAPIĘCIA I PYTANIA EPOKI

Współczesność, w której pontyfikat Leona XIV wyznacza nowe kierunki katolickiej nauki społecznej, jawi się jako czas głębokich napięć i nieoczywistych pytań. Świat, w którym żyjemy, przestał być jedynie areną sporów ideologicznych czy ekonomicznych – stał się przestrzenią radykalnych przemian antropologicznych, technologicznych, ekologicznych i kulturowych. Każde z tych wyzwań wymaga od Kościoła nie tylko pogłębionej refleksji teologicznej, lecz także odwagi w podejmowaniu dialogu z naukami społecznymi, filozofią oraz praktyką życia społecznego. W tym sensie katolicka nauka społeczna musi być zdolna do całościowej syntezy, w której tradycja spotyka się z nowoczesnością, a refleksja doktrynalna z interdyscyplinarnym rozeznaniem.

Najpoważniejszym wyzwaniem pozostaje dziś kryzys antropologiczny. Współczesne ruchy redefiniujące tożsamość człowieka, ideologie płynności oraz próby przekraczania granic biologicznych i technologicznych stawiają przed katolicką nauką społeczną zadanie ponownego określenia, czym jest osoba ludzka, na czym polega jej godność i jakie są fundamenty relacji społecznych. Już Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* ostrzegał przed „błędem antropologicznym”, który dziś nabiera nowego wymiaru w kontekście globalnych ruchów genderowych, subiektywizmu oraz prób redefinicji natury ludzkiej. Nowa rewolucja kulturowa nie odrzuca kapitalizmu ani własności prywatnej, lecz przesuwając akcent na permissywność, indywidualizm i subiektywizm. Granice biologiczne, kulturowe i technologiczne ulegają zatarciu, a Kościół staje wobec konieczności ponownego zdefiniowania osoby ludzkiej w świecie, w którym tradycyjne kategorie tracą swoją oczywistość. To wyzwanie ma charakter fundamentalny, ponieważ dotyczy samego rdzenia chrześcijańskiej antropologii – pytania o człowieka jako obraz Boga.

Innym z kluczowych wyzwań, przed którymi staje obecnie Kościół, jest przyszłość pracy w dobie automatyzacji, robotyzacji i rozwoju sztucznej inteligencji. Pojawia się pytanie, czy praca stanie się przywilejem dla nielicznych specjalistów, podczas gdy reszta społeczeństwa zostanie zredukowana do roli biernych konsumentów, utrzymywanych przez państwo w ramach dochodu podstawowego? Katolicka nauka społeczna musi na nowo przemyśleć sens pracy jako powołania, źródła godności i uczestnictwa w życiu społecznym, a nie jedynie funkcji ekonomicznej. Szczególnego znaczenia nabiera troska o osoby zagrożone wykluczeniem z rynku pracy – ludzi starszych, mniej wykwalifikowanych czy mieszkańców regionów dotkniętych restrukturyzacją gospodarczą. W tym kontekście pontyfikat Leona XIV stawia pytanie o nową solidarność społeczną, o mechanizmy wsparcia i inkluzji, które pozwolą zachować godność każdej osoby. Praca, rozumiana jako współudział w dziele stworzenia, nie może zostać zredukowana do algorytmu czy funkcji technicznej.

Wyzwaniem jest także rozwój samej sztucznej inteligencji, biotechnologii i cyfryzacji. Pojawia się pytanie o granice ingerencji w naturę ludzką: czy człowiek może nie tylko zmienić płeć, ale i naturę, przechodząc do innej formy bytowania? Czy technologia stanie się narzędziem wyzwolenia, czy nową formą zniewolenia? Katolicka nauka społeczna podkreśla, że sztuczna inteligencja powinna być narzędziem komplementarnym, a nie substytutem ludzkiej inteligencji. W dokumencie *Antiqua et nova* (2025) ostrzega się przed „redukcjonizmem cyfrowym”, który grozi wykluczeniem tego, co niemierzalne, duchowe i relacyjne, i wzywa do „ponownego dowartościowania wszystkiego, co ludzkie”. Autorzy tego dokumentu, cytując Georgesa Bernanosa, przypominają:

Niebezpieczeństwo nie leży w mnożeniu maszyn, lecz w coraz większej liczbie ludzi przyzwyczajonych od dzieciństwa do pożądania jedynie tego, co mogą dać maszyny⁶.

Zachowanie autentycznego człowieczeństwa w epoce technologicznej staje się zadaniem równie pilnym, co trudnym, wymagającym nie tylko regulacji prawnych, lecz także głębokiej refleksji etycznej.

Nie mniej istotne są wyzwania ekologiczne. Zmiany klimatyczne, degradacja środowiska, kryzys wodny i migracje klimatyczne to problemy o wymiarze zarówno społecznym, jak i moralnym. Katolicka nauka społeczna, zwłaszcza w nauczaniu papieża Franciszka (*Laudato si*, 2015), podkreśla konieczność integralnego podejścia do ekologii – łączenia troski o stworzenie z troską o sprawiedliwość społeczną. Ekologia nie jest już tylko kwestią techniczną, ale staje się polem rozeznania moralnego, w którym chodzi o ochronę najsłabszych, solidarność międzypokoleniową i odpowiedzialność za przyszłe pokolenia. Leon XIV, podejmując te wątki, wskazuje na konieczność budowania nowej kultury odpowiedzialności, w której troska o środowisko staje się integralną częścią troski o człowieka. Ekologia integralna jawi się tu jako przestrzeń duchowej i społecznej jedności.

Piątym wyzwaniem jest narastająca przepaść między elitą finansową a resztą społeczeństwa. Dominacja globalnych korporacji technologicznych, koncentracja kapitału i władzy, a także nowe formy wykluczenia ekonomicznego wymagają od katolickiej nauki społecznej nowej krytyki ekonomii i finansów. Katolicka nauka społeczna nie może milczeć wobec niesprawiedliwości, wyzysku i marginalizacji ani wobec niebezpieczeństw związanych z przewartościowaniem priorytetów w rosnącym w siłę sojuszu polityki i ekonomii. Potrzebna jest refleksja nad nowymi modelami gospodarki, systemów bezpieczeństwa i partycypacji politycznej, które będą służyć dobru wspólnemu, solidarności i integralnemu rozwojowi człowieka. Leon XIV podkreśla, że Kościół powinien być głosem sumienia w debacie

⁶ Dykasteria Nauki Wiary, Dykasteria Kultury i Edukacji, *Nota Antiqua et nova na temat relacji pomiędzy sztuczną inteligencją a inteligencją ludzką* (2025), p. 112.

o przyszłości tych dziedzin – nie tylko krytykiem, ale także inspiratorem nowych rozwiązań, zdolnym wskazać alternatywne modele rozwoju.

Kolejnym wyzwaniem, przed którym staje katolicka nauka społeczna, jest kryzys komunikacji i tożsamości w świecie pluralizmu. W dobie relatywizmu oraz globalnej komunikacji Kościół konfrontowany jest z zadaniem skutecznego przekazu swojego nauczania w przestrzeni publicznej. Niejednokrotnie zmuszony jest tłumaczyć argumenty religijne na język świecki, co groziubożeniem treści chrześcijańskiej i utratą jej specyfiki. W tym kontekście pojawia się pytanie o status teologii moralnej, o miejsce Kościoła w debacie społecznej oraz o zdolność do prowadzenia dialogu bez utraty własnej tożsamości. Skoro Kościół powinien być budowniczym mostów, a nie murów – otwartym na dialog, ale zarazem wiernym swojej tradycji, to kryzys komunikacji fundamentalnych prawd staje się nie tylko problemem technicznym, lecz także wyzwaniem teologicznym i pastoralnym, które dotyka samej istoty misji Kościoła.

Siódmym wyzwaniem pozostaje kryzys instytucjonalny oraz marginalizacja katolickiej nauki społecznej. Na poziomie instytucjonalnym katolicka nauka społeczna coraz częściej zajmuje przestrzeń peryferyjną, zmagając się ze spadkiem zainteresowania na uczelniach, ograniczonym napływem młodej kadry naukowej oraz przesunięciem akcentów z refleksji teologicznej na badania empiryczne. Zmiana nazw katedr z „katolickiej nauki społecznej” na „etykę społeczną” bywa symptomem głębszego procesu, w którym odchodzi się od integralnej wizji człowieka i społeczeństwa, właściwej tradycji katolickiej. Leon XIV wskazuje, że przyszłość katolickiej nauki społecznej zależy od jej zdolności do twórczego rozeznania znaków czasu, pogłębionej refleksji nad nowymi zjawiskami oraz odwagi w formułowaniu odpowiedzi na wyzwania dopiero się wyłaniające.

Wszystkie te wyzwania, a można ich wyliczać jeszcze wiele, domagają się od katolickiej nauki społecznej nowej kairologii – zdolności do rozpoznawania i interpretowania znaków czasu, odwagi w formułowaniu odpowiedzi oraz gotowości do twórczego dialogu z nauką, kulturą i społeczeństwem. Jeśli katolicka nauka społeczna ma pozostać żywa i profetyczna, musi być nie tylko dyscypliną akademicką, ale także inspiracją, duszpasterstwem i praktyką solidarności. W tym sensie jej rola wykracza poza ramy instytucjonalne, stając się integralną częścią misji Kościoła wobec współczesnego świata.

3. PERSPEKTYWY: KU NOWEJ KAIROLOGII KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ

Podczas spotkania z członkami Fundacji *Centesimus Annus Pro Pontifice* Leon XIV podkreślił, że

katolicka nauka społeczna jest powołana do tego, by dostarczać wskazówek, które ułatwiają dialog między nauką a sumieniem, a tym samym wnoszą istotny wkład w lepsze zrozumienie, nadzieję i pokój⁷.

Z nielicznych jeszcze wypowiedzi papieskich można wnioskować, że jego pontyfikat otwiera nowy rozdział w historii katolickiej nauki społecznej, wyznaczając kierunki, które mogą nadać jej świeżość, głębię i praktyczną skuteczność w świecie radykalnych przemian.

Dziedzictwo katolickiej nauki społecznej – od *Rerum novarum* Leona XIII po *Fratelli tutti* Franciszka – tworzy żywy korpus doktrynalny, który rozwija się wraz z kolejnymi etapami dziejów. Nauka społeczna Kościoła jest nie tylko zbiorem zasad, lecz także językiem sumienia, narzędziem rozeznania i formacji. Współczesność wymaga, by nie ograniczała się do systemu normatywnego, lecz stawiała się inspiracją do działania, praktyką solidarności i przestrzenią spotkania z drugim człowiekiem.

W centrum przyszłości katolickiej nauki społecznej znajduje się kairologia – teologia znaków czasu – oraz socjoteologia, czyli pogłębiona refleksja nad rzeczywistością społeczną, łącząca teologię z naukami społecznymi, filozofią i praktyką życia. Leon XIV podkreśla, że doktryna społeczna Kościoła powinna służyć dialogowi między nauką a sumieniem, wnosić nadzieję i pokój, uczyć rozeznania, formułować roztropne sądy, a przede wszystkim kształtować sposób podejścia do ludzi. W tej perspektywie rodzi się potrzeba nowej metodologii, która pozwoli katolickiej nauce społecznej nie tylko analizować problemy, ale także kontemplować, prowadzić dialog i współtworzyć rozwiązania w duchu Ewangelii.

Przyszłość katolickiej nauki społecznej to otwarcie na współpracę interdyscyplinarną – teologów, filozofów, ekonomistów, socjologów, prawników, ekologów i praktyków życia społecznego. Tylko w ten sposób możliwe jest wypracowanie całościowych odpowiedzi na złożone wyzwania: od kryzysu pracy, przez migracje, po sztuczną inteligencję i ekologię integralną. Wspólne projekty badawcze, konferencje, platformy dialogu i publikacje naukowe mogą stać się miejscem spotkania różnych perspektyw i budowania nowej kultury odpowiedzialności.

Katolicka nauka społeczna musi zmierzyć się z tematami, które jeszcze niedawno wydawały się marginalne, a dziś są kluczowe dla przyszłości człowieka i społeczeństwa. Sztuczna inteligencja i cyfrowa transformacja wymagają refleksji nad etyką algorytmów, ochroną godności osoby w świecie cyfrowym, zagrożeniami i szansami automatyzacji, wirtualizacją relacji społecznych oraz transhumanizmem. Ekologia i zrównoważony rozwój to odpowiedź na kryzys klimatyczny, promowanie stylu życia zgodnego z zasadami ekologii integralnej, solidarność międzypokoleniowa i troska o przyszłe pokolenia. Nowe formy pracy i wykluczenia wymagają redefinicji pracy, rozważań nad dochodem podstawowym, wyzwań

⁷ Cyt.za: W. Rogacin, «Pokój z wami wszystkimi»...

związanych z automatyzacją, marginalizacją i nowymi formami ubóstwa. Globalizacja, migracje i pluralizm kulturowy stawiają pytania o budowanie społeczeństwa otwartego, solidarnego, zdolnego do integracji i dialogu międzykulturowego.

Przyszłość katolickiej nauki społecznej to także pogłębiona formacja sumień, inspirowanie do działania na rzecz sprawiedliwości, pokoju i solidarności. Nauka społeczna Kościoła powinna być obecna w edukacji, duszpasterstwie, mediach, debacie publicznej oraz w codziennych wyborach osób wierzących i wszystkich ludzi dobrej woli. Praktyczne inicjatywy – od lokalnych projektów charytatywnych, przez edukację ekologiczną, po rzecznictwo społeczne – będą kluczowe dla przekładania zasad katolickiej nauki społecznej na konkretne działania.

W przemówieniu do Korpusu Dyplomatycznego Leon XIV powiedział:

Kościół nigdy nie może uchylać się od mówienia prawdy o człowieku i świecie, sięgając, w razie potrzeby, po język stanowczy, który może wywołać na początku pewne niezrozumienie. Prawda jednak nigdy nie jest oderwana od miłości, u której korzeni zawsze leży troska o życie i dobro każdego mężczyzny i każdej kobiety. Ponadto, z perspektywy chrześcijańskiej, prawda nie jest afirmacją abstrakcyjnych i oderwanych od życia zasad, lecz spotkaniem z samą Osobą Chrystusa, który żyje we wspólnocie wierzących⁸.

Na gruncie polskim funkcjonują trzy sposoby uprawiania katolickiej nauki społecznej: pastoralny – związany z teologią społeczną i upowszechnianiem nauczania Kościoła w duszpasterstwie; akademicki – oparty na empirycznych badaniach rzeczywistości społeczno-ekonomicznej i jej etycznej ocenie; oraz praktyczny – realizowany w formie wydarzeń, takich jak Festiwal Katolickiej Nauki Społecznej. Mons. Adriano Vincenzi podkreślił podczas jednej z jego włoskich edycji:

Trzy dni intensywnej pracy, a potem? Potem myśli się: priorytety, program, agenda. Nic z tych rzeczy. Wracamy do domu bez priorytetów, programu, agendy, ponieważ nie potrzebujemy ich. Te trzy dni napęłniły nas energią: zamiast wracać do domu z czymś do zrobienia, wracamy do domu zdolni do zrobienia wszystkiego. To wspaniałe, że można umożliwić ludziom działanie. Organizowanie festiwalu jest tak ważne: w nas samych zachodzi przemiana i wszyscy stajemy się zainspirowani [...]. A kiedy jesteśmy zainspirowani, mniej potrzebujemy ludzi, którzy mówią nam, co mamy robić. Wewnątrz odczuwamy wielką siłę, która pobudza nas do działania. A jeśli festiwal jest właśnie tym, to jest prawdziwym błogosławieństwem⁹.

⁸ Cyt. za: D. Abdelmoula-Viet, *Leon XIV do dyplomatów: budujemy pokój, głosząc sprawiedliwość i prawdę*, VaticanNews, <<https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2025-05/leon-xiv-do-dyplomatow-budujemy-pokoj-gloszac-sprawiedliwosc-i.html>> [dostęp: 5.09.2025].

⁹ Cyt. za: Mons. Vincenzi chiude il 6° Festival DSC: «Carichi di grande energia, torniamo a casa capaci di fare qualsiasi cosa», dottrinasociale.it, <<https://www.dottrinasociale.it/festival/22-festival/>>

Wszystkie te sposoby są potrzebne i razem tworzą żywy ekosystem katolickiej nauki społecznej: zakorzenionej w doktrynie, otwartej na rzeczywistość, zdolnej do rozeznania i działania. Przyszłość katolickiej nauki społecznej to nadzieja na budowanie cywilizacji miłości, w której godność osoby ludzkiej, dobro wspólne i solidarność staną się fundamentem życia społecznego. „Marzę o Kościele, który jest matką wszystkich, budowniczym mostów, a nie murów” – mówił papież Franciszek. Leon XIV, podejmując ten testament, wskazuje, że katolicka nauka społeczna powinna być nie tylko nauką, ale także inspiracją, praktyką i spotkaniem – z człowiekiem, z Chrystusem, z przyszłością.

ZAKOŃCZENIE

Leon XIV, podejmując dziedzictwo swoich poprzedników, wskazuje na konieczność przezwyciężenia redukcjonistycznych interpretacji, które sprowadzały katolicką naukę społeczną do mniej lub bardziej rozbudowanego katalogu zasad życia społecznego. Jego pontyfikat akcentuje wymiar performatywny doktryny – jej zdolność do inspirowania praktyki społecznej, politycznej i gospodarczej, a także do kształtowania kultury solidarności. W tym ujęciu nauka społeczna Kościoła nie tyle opisuje rzeczywistość, ile staje się narzędziem jej przemiany, ukazując możliwość budowania wspólnoty opartej na godności osoby ludzkiej i prymacie dobra wspólnego.

Wyzwania współczesności – kryzys ekologiczny, napięcia geopolityczne, migracje, cyfryzacja życia społecznego – wymagają od Kościoła nie tylko reakcji Magisterium, lecz także proaktywnej obecności. Katolicka nauka społeczna, jeśli ma pozostać żywa, musi rozwijać się w dialogu z naukami społecznymi, ekonomią, filozofią i kulturą, zachowując przy tym swoją tożsamość teologiczną. To właśnie w tej perspektywie pontyfikat Leona XIV jawi się jako czas odnowy, w którym Kościół podejmuje próbę wypracowania nowych kategorii interpretacyjnych i języka zdolnego do komunikacji z globalnym społeczeństwem.

Refleksja ta prowadzi do wniosku, że przyszłość katolickiej nauki społecznej zależy od jej zdolności do integracji trzech wymiarów: wierności Ewangelii, otwartości na znaki czasu oraz praktycznej skuteczności w kształtowaniu życia społecznego. Dopiero ich harmonijne połączenie pozwoli Kościołowi pełnić rolę prorocką – nie tylko diagnozując kryzysy współczesności, lecz także wskazując drogi ich przezwyciężenia w duchu sprawiedliwości, pokoju i miłości. Ostatecznie Kościół istnieje dla świata – jako dar, służba i źródło uzasadnionej nadziei, a katolicka nauka społeczna jest jego językiem, narzędziem i świadectwem. W niej spotykają się Ewangelia i historia, wiara i rozum, tradycja i nowoczesność. W tej przestrzeni

rodzi się też przyszłość, która nie jest ucieczką od świata, lecz jego przemianą w duchu ewangelii.

BIBLIOGRAFIA

- Adamski K., *W oczekiwaniu na «Rerum digitalium»*, e-civitas.pl, <<https://e-civitas.pl/home/pl/opinie/adamski-w-oczekiwaniu-na-rerum-digitalium>> [dostęp: 2.09.2025].
- Dykasteria Nauki Wiary, *Deklaracja o godności człowieka Dignitas infinita* (2024).
- Dykasteria Nauki Wiary, Dykasteria Kultury i Edukacji, *Nota Antiqua et nova na temat relacji pomiędzy sztuczną inteligencją a inteligencją ludzką* (2025).
- Franciszek, *Encyklika Fratelli tutti o braterstwie i przyjaźni społecznej* (2020).
- Gocko J., *Znaki czasu jako «locus theologicus» w posoborowej teologii moralnej*, „Roczniki Teologiczne KUL” 44:1999, nr 3, s. 81-106.
- Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus w setną rocznicę Rerum novarum* (1991).
- Leon XIII, *Encyklika Rerum novarum w kwestii socjalnej o położeniu robotników* (1891).
- Mons. Vincenzi chiude il 6° Festival DSC: «Carichi di grande energia, torniamo a casa capaci di fare qualsiasi cosa», dottrinasociale.it, <<https://www.dottrinasociale.it/festival/22-festival/news-festival-2016/109-mons-vincenzi-chiude-il-6-festival-dsc-carichi-di-grande-energia-torniamo-a-casa-capaci-di-fare-qualsiasi-cosa>> [dostęp: 7.09.2025], tłum. własne.
- Papieska Komisja „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (2004).
- Pius IX, *Syllabus errorum* (1864).
- Rogacin W., «Pokój z wami wszystkimi». Pierwsze ważne nauki Leona XIV, VaticanNews, <<https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2025-05/pokoj-z-wami-wszystkimi-pierwsze-wazne-nauki-leona-xiv.html>> [dostęp: 1.09.2025].
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* (1965).
- Wuwer A., *Ewolucja rozumienia świata i relacji do niego w dokumentach społecznych Kościoła* [w:] *Kościół i świat*, red. A. Napiórkowski, UPJPII, Kraków 2023, s. 51-73.

Streszczenie: Tekst przedstawia wyzwania i perspektywy katolickiej nauki społecznej w kontekście nowego pontyfikatu papieża Leona XIV. Autor, wychodząc od historycznych modeli relacji Kościoła ze światem, wskazuje na współczesne napięcia oraz zasadnicze problemy kształtujące katolicką myśl społeczną: kryzys antropologiczny, przemiany technologiczne i ekologiczne, a także wyzwania komunikacyjne i instytucjonalne. Analiza podkreśla konieczność prowadzenia dialogu ze współczesnym społeczeństwem, twórczego rozeznania znaków czasu oraz odnowy metodologicznej. W konkluzji akcentowana jest potrzeba, aby katolicka nauka społeczna zachowała charakter dynamicznego narzędzia ewangelizacji i ramy dla budowania tego, co w teologicznym dyskursie określane jest mianem „cywilizacji miłości”, wspierając misję Kościoła rozumianego jako dar dla świata.

Słowa kluczowe: katolicka nauka społecznego, relacja Kościoła do świata, cywilizacja miłości, znaki czasu.

Piotr Niemczyk*

SPRAWOZDANIE Z IX FESTIWALU
KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ
OD TEORII DO PRAKTYKI (18-20 WRZEŚNIA 2025 R.)

REPORT ON THE IX FESTIVAL OF CATHOLIC SOCIAL TEACHING:
FROM THEORY TO PRACTICE (18-20 SEPTEMBER 2025)

Festiwal Katolickiej Nauki Społecznej jest rokrocznym wydarzeniem gromadzącym osoby związane akademicko i duszpastersko z tą dziedziną teologiczną. Jego głównym celem jest promowanie nauczania społecznego Kościoła oraz jednocześnie środowiska zajmującego się tą tematyką. Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana”, jako organizator we współpracy z fundacją Obserwatorium Społeczne, po raz dziewiąty stworzyło przestrzeń dialogu nad kluczowymi wyzwaniami w społeczeństwie, przede wszystkim wokół problemów, z jakimi w obecnym czasie mierzą się Polacy – edukacji, tożsamości Europy, wojny i migracji. Były one podjęte w ramach trzech debat eksperckich, w których udział wzięli przedstawiciele środowisk akademickich, dziennikarskich oraz osoby zaangażowane społecznie. Również pośród publiczności można wymienić szerokie spektrum osób, zarówno jeśli przyjmie się kryterium wieku, jak i ról społecznych.

W pierwszym dniu Festiwalu uroczystego otwarcia wydarzenia dokonał prezes Zarządu Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana” Mateusz Zbróg. W swojej mowie inauguracyjnej podkreślił znaczenie budowania społeczeństwa opartego o nieprzemijające wartości, będące zarazem elementem nauczania społecznego Kościoła. Następnie krótkie wystąpienie miał bp Piotr Jarecki, biskup pomocniczy archidiecezji warszawskiej. Wyraził w nim radość z inicjatywy Festiwalu, który na stałe wpisał się w kalendarz osób związanych z katolicką nauką społeczną, pokazując, że nie jest ona pustym sloganem, ale żywotną siłą.

Piotr Niemczyk – alumn III roku Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu, członek Katolickiego Stowarzyszenia Civitas Christiana.

Wykład inauguracyjny pt. *Doświadczenia, wyzwania i perspektywy katolickiej nauki społecznej u progu pontyfikatu papieża Leona XIV* wygłosił ks. dr hab. Arkadiusz Wuwer, profesor Uniwersytetu Śląskiego. Wystąpienie zaczęło się od przytoczenia słów rozpoczynających encyklikę Piusa XI *Quadragesimo anno*, w których papież zarysowuje reakcje społeczeństwa na encyklikę *Rerum novarum*, żeby wykazać, iż w duchu ludzkim panuje rozdzźwięk między wzniosłą wiarą a obowiązkiem społecznym i że katolicka nauka społeczna daje odpowiedź na ten dysonans. Następnie poprzez etapy historii Kościoła wyprowadził wniosek o zależności nauczania od kontekstu kulturowego, w jakim rodzi się doktryna społeczna, wymienił dla tej dziedziny trzy etapy: Kościół kontra świat, Kościół w świecie i Kościół ze światem. Ostatni etap rozpoczął się od pontyfikatu papieża Franciszka, który stawiał wspólnotę ludzką przed wspólnotą wiary, a w kontekście triady katolickiej nauki społecznej, najmniej akcentował ocenianie. Dalej ksiądz profesor wskazał na pierwsze wypowiedzi Leona XIV, które dotyczyły pokoju na świecie oraz prawdy, którą ma głosić Kościół niezależnie od nastroju społecznego, co według prelegenta ma być filarami społecznego nauczania Ojca Świętego. Pośród wyzwań dla katolickiej nauki społecznej ks. Wuwer wymienił: edukację, wyizolowanie Europy w świecie, migrację i wojnę. Przytaczając artykuł ks. Adamskiego, dodał również: błąd antropologiczny, pracę, sztuczną inteligencję, nowe technologie, ekologię i rynki finansowe. Ważnym zagadnieniem w tym kontekście jest odbudowanie zaufania do Kościoła. Jako perspektywę zarysował powstawanie organizacji i inicjatyw, które inspirować do działania w duchu nauki społecznej Kościoła i szukania rozwiązań na bieżące problemy społeczne wspólnie z teologią systematyczną w danym zakresie.

W ciągu dalszym w trakcie pierwszego dnia Festiwalu przyznano nagrodę *Bonum et Lucrum* dla Józefa Bardłowskiego, szefa firmy JOBIMET, który w uznaniu komisji charakteryzuje się niezwykle etycznym podejściem do biznesu, jak i kwestii pracowniczych. Z kolei wyróżnienia dla najlepszej publikacji w zakresie katolickiej nauki społecznej otrzymał ks. dr hab. Stanisław Fel za przetłumaczenie dzieła *Sprawiedliwość i wolność* niemieckiego teologa Oswalda von Nell-Breuninga, które jest klasyczną pozycją w wykładni katolickiej nauki społecznej w Europie Zachodniej. Tego dnia nastąpiło również wręczenie certyfikatów dla uczestników Letniej Szkoły Katolickiej Nauki Społecznej.

Kolejnym punktem programu była prezentacja zaktualizowanej książki ks. prof. dr. hab. Piotra Mazurkiewicza *Europeizacja Europy* z 2001 r., traktującej o kulturowej tożsamości Starego Kontynentu wobec zachodzących zmian integracyjnych. Dzień podsumował koncert zespołu *Sonata*, który zabrał uczestników Festiwalu do muzycznej opowieści o życiu i działalności Ojca Świętego Jana Pawła II.

Drugi dzień był skupiony wokół debat eksperckich. Wprowadzenia dokonał dr hab. Paweł Skrzydlewski, rektor Akademii Zamojskich. Zaczął od potrzeb wychowania młodych przywołanych przez Pitagorasa: do bogobojności, do umiłowania

prawdy, dobra, piękna i cnoty, a rodzicom przypisywał prymat w wychowaniu. Dalej wskazał, że człowiek jest „skazany” na kulturę i uszlachetnienie prowadzące go do pełni egzystencjalnej i dalej – do Boga. Stąd wypływa wniosek, że kultura laicka jest antyludzka, gdyż wyłącza cel ostateczny. Z drugiej zaś strony, przywołując Tomasza z Akwinu, prelegent dodał, że człowiek z natury ma skłonność do niewłaściwego ukierunkowania miłości często do siebie i do dóbr zewnętrznych, a następnie – depcząc hierarchię dobra – do tego, co niewłaściwe. Jako trzeci kierunek nieprawidłowego ukierunkowania miłości wykazał dewiację, co szczególnie powinno popychać ludzi do formacji. W dalszej kolejności prof. Skrzydlewski rozdzielił pojęcie wychowania i edukacji; nadał pierwszemu definicję „ucnotliwienia”, z kolei edukację sprowadził wyłącznie do ubogacenia intelektualnego, co jest powołaniem szkoły. Następnie podkreślił jeden z błędów systemu edukacji, polegający na tworzeniu programu nauczania przez urzędnika, a nie profesora posiadającego wiedzę. Pośród owoców wychowania wymienił pietyzm w rozumieniu św. Tomasza z Akwinu jako afirmację istnienia przejawiającą się w miłości, następnie patriotyzm jako rozwój miłości rodzinnej, a dalej postawę religijną wdzięczności wobec Boga za dar istnienia. Jako początek kryzysu edukacji prelegent wymienił czas Kartezjusza i moment powstania subiektywizmu, relatywizmu i agnostycyzmu, a dalej zepsucie instytucji uniwersytetu i wychowania. Na koniec podkreślił ważny problem schyłku XIX w., czyli zawłaszczenie przez państwo ośrodków akademickich, co zrodziło etatyzm i wykorzystanie szkoły do realizacji celów politycznych.

Pierwsza spośród debat nosiła tytuł: *Jaka edukacja, taka przyszłość – Quo vadis, polska szkoła?* Prowadzona była przez dr. Dawida Kosteckiego. Do grona prelegentów należeli: dr Daria Chibner z Klubu Jagiellońskiego, redaktor prowadząca magazyn „Plus Minus”; dr hab. Aneta Rayzacher-Majewska, profesor UKSW i dr Waldemar Jakubowski z KSOiW NSZZ „Solidarność”. Pierwszym z pytań było tytułowe, odnoszące się do perspektyw z obecnego stanu rzeczy. Jako największe problemy wyliczono: ciągłą reformę edukacji i podstaw nauczania, proces edukacyjny, brak zaufania i praktycznych zdolności, narzucanie modelu wychowawczego oraz unifikacji europejskiej – europejski obszar edukacji. Dalej podjęto temat edukacji zdrowotnej, oddzielając to, co wartościowe od indoktrynacji ideologicznej. Zauważono, że szybkie wprowadzanie tego przedmiotu, bez konsultacji społecznych, spowodowało również braki kadrowe do holistycznego ujęcia zalecanej podstawy programowej. W dalszej kolejności podkreślono wartość katechezy jako elementu kształtującego moralność, środek mający przeciwdziałać agresji szkolnej. Dr Chibner wskazała, że ratunkiem dla edukacji jest wykładnia humanistyki, nauczanie do głębszego myślenia przez uczniów. Podobnie i humanizacja edukacji, mająca polegać na twórczym myśleniu, organizacji projektów i przedsięwzięć, zamiast wyłącznego patrzenia na użyteczność treści. Drugim ważnym zagadnieniem był problem sztucznej inteligencji, która prowadzi uczniów do zaniechania

podejmowania uczenia się na rzecz szybkich rozwiązań. W tym zagadnieniu także postawiono na humanistykę, która otwiera horyzonty znacznie szerzej niż algorytm, przez pracę na źródłach i hermeneutykę, a także szukanie nowych sposobów edukacyjnych.

Dr Jakubowski podkreślił wartość przedszkola i pozytywnego wpływu dobrze przeżytego wczesnego etapu edukacji, co rezonuje na dalsze lata życia. Pochylił się również nad etosem nauczycieli, którzy zajmują niższą pozycję niż przed laty, na co według prelegentów składają się: niskie zarobki, krótkie przygotowanie do zawodu, stereotyp o autorytecie nauczyciela i poszerzające się wymagania. Na zakończenie podjęto kwestię zależności nauczyciela od ministerstwa, wyrażono zarówno stosunek pozytywny co do ujednoliconej podstawy w pewnym zakresie, ale i autonomii nauczyciela do prowadzenia zajęć i realizacji podstawy.

Magdalena Szymaszek-Naumiuk poprowadziła drugą z debat pod hasłem: *Europa – między egoizmem a dobrem wspólnym*. W tej części głos zabrali: Kacper Kita, publicysta portalu „Nowy Ład”; profesor UKSW dr hab. Sławomir Sowiński i profesor Tomasz Grosse z Uniwersytetu Warszawskiego, który na początku mówił o przemianach w historii Unii Europejskiej, w ramach których przytoczył trzy wątki: integrację jako pomysł amerykański i jego wpływ rezonujący do dziś, manifest z Ventotene o skrajnie lewicowym rysie oraz ruch chadecki (m.in. Schuman i Adenauer) z myślą decentralizacyjną.

Prof. Sowiński rozwinął temat dobra wspólnego przez definicję soborową, aktualizując o głos Jana Pawła II, konkretyzujący Unię Europejską jako realizację tej idei. Zauważył przy tym, że kontekst wypowiedzi Ojca Świętego jest daleko inny od bieżącego obrazu wspólnoty Starego Kontynentu. Redaktor Kita z kolei zauważył, że pierwotna Unia była wynikiem traum wojennych między Francją a Niemcami i miała być remedium na zakończenie rywalizacji, co trzykrotnie doprowadziło do krwawych starć. Podkreślił również dwie koncepcje ideowe Unii – z jednej strony ruch mówiący o nowym porządku, odcinający się od minionych epok, a budujący od nowa świat Europy po wojnie, z drugiej głosy, że wspólnota była wynikiem ciągłości myśli europejskiej. Poszukując perspektyw dla odnowy Unii Europejskiej, wymieniono potrzebę powrotu do wartości katolickiej nauki społecznej – dobra wspólnego, solidarności, patriotyzmu i poszanowania godności osoby ludzkiej. Prof. Sowiński wskazał też na potrzebę rozróżnienia postawy patriotycznej i egoizmu narodowego, żeby stworzyć silną, wspierającą Unię. W tym kontekście prof. Grosse wypowiedział myśl, że egoizm polega na hegemoni większego państwa i przerzucaniu problemów na mniejsze, zamiast stać na straży wspólnego wzrostu. Na koniec zmierzono się z napięciem między polityką i biznesem, gdzie pojawia się forma lobbingu międzynarodowych korporacji, wobec czego wyrażono niepokój, co prof. Grosse nazwał nową oligarchią, a remedium będzie konfederacyjna forma wspólnoty.

Ostatnia z debat drugiego dnia festiwalu nosiła tytuł: Świat w kryzysie. Wojna, migracje i odpowiedzialność. Poprowadził ją Michał Paradowski ze stowarzyszenia „Civitas Christiana”, a w roli ekspertów głos zabierali: ks. dr Piotr Burgoński, wykładowca UKSW; dr Tomasz Sienow z Ośrodka Badań nad Migracjami oraz Bartosz Rutkowski, prezes Fundacji Orla Straż. Debatę rozpoczęła się od pochylenia nad odpowiedzialnością społeczną wobec zubożenia na ludzkie tragedie na świecie. Ks. Burgoński wskazał, że sumienie jednostki ogranicza się do pola, w którym mamy możliwość zmian. Obywatel jest w jakiejś mierze pod tym kątem odpowiedzialny przy urnie wyborczej za działalność polityków. Dr Sienow w kontekście wojny na Ukrainie wyraził dwa bieguny, jakie kierowały pomocą na Wschód – zarówno odruch ludzkiej miłości, jak i korzyść polityczna. Jako podłoże wojen prelegenci wykazali z jednej strony uległość konfliktom kulturowo-etnicznym, jak również działania widoczne w historii – propaganda „anty-” czy finansowe. W dalszym ciągu ks. Burgoński wskazał, że w obecnym nauczaniu społecznym Kościoła już nie funkcjonuje hasło wojny sprawiedliwej, a jedynie uprawnionej obrony z użyciem siły militarnej. Wynika to z faktu, że katolicka nauka społeczna uważa wojnę za zło w ogólności, stąd też unikanie używania etycznej solidarności w kontekście wojny.

Kolejnym tematem była migracja. Dr Sienow przytaczając statystyki, stwierdził, że największym problemem dla zjawiska przepływu ludności jest nadanie temu tonu politycznego, który dzieli społeczeństwo, a z kolei Kościół w Polsce dość wstrzemięźliwie promuje nauczanie papieskie w tej materii. Zdementował też wiele panujących mitów, takich jak wyższe zagrożenie przemocy od migrantów, przyjazd do Polski ze względu na dodatki socjalne czy drastycznie zwiększona liczba wniosków azylowych. Zaznaczył, że wielu uchodźców ucieka z różnych powodów, w tym ze względu na religię, gdyż w krajach muzułmańskich nie mogą swobodnie brać udziału w kulcie. Na koniec podjęto temat pokoju, wyrażając zdanie, że nie należy pokładać nadziei w rozwiązaniach instytucjonalnych, ale konkretnych ludziach zdeterminowanych do działania na rzecz pojednania.

W ostatnim dniu odbyły się warsztaty przeprowadzone przez Fundację Obserwatorium Społeczne z Wrocławia, w trakcie których przedstawiono raport dotyczący postaw religijno-społecznych w archidiecezji wrocławskiej. Omówienia dokumentu dokonał ks. dr hab. Rafał Kowalski, który najpierw zaprezentował próbę badawczą i metodę, a następnie omówił wybrane elementy wyników. Pierwszym parametrem było badanie autodeklaracji wiary, gdzie między 2011 a 2022 r. widać duży spadek osób określających się jako wierzące i głęboko wierzące na rzecz osób obojętnych. Podobnie było w przypadku parametru znaczenia religijności dla jednostki. Dalej podjęto zagadnienia uczestnictwa w praktykach, wiary w poszczególne prawdy teologiczne i związku ze wspólnotą parafialną. Powyższy raport zwieńczyła debata na temat wyników i szukania perspektyw. Zauważono, że apateizm był obecny w Kościele polskim od dawna, jednak pandemia Covid-19,

w tym sposób komunikowania się z wiernymi, przyspieszyła pewne procesy rezygnacji z praktyk religijnych. Wskazano, że mimo upływu kilku lat od przeprowadzenia badań i publikacji raportu nie stał się on powodem do wzmożenia działań ewangelizacyjnych. Zanegowano też teorię buntu, że ludzie odchodzą z Kościoła ze względu na fakt przynależności starszych pokoleń i przekornego wystąpienia z przeciwną postawą.

Festiwal Katolickiej Nauki Społecznej po raz dziewiąty stał się platformą wymiany doświadczeń i badań, a także próbą znalezienia recept na palące problemy w społeczeństwie. W Warszawie zgromadzili się ludzie z różnych środowisk i kontekstów społecznych, a tak bogata różnorodność dała pełniejszy obraz do dyskusji. Wydarzenie to w swej specyfice ma zamysł „od teorii do praktyki”, tym samym dzięki przyjętej formule uczestnicy otrzymali nie tylko bazę wiedzy, ale i narzędzia do realizacji myśli katolickiej nauki społecznej w codziennym życiu, w rodzinach i środowiskach pracy, jak również do odważnego podejmowania dyskusji w omawianych zagadnieniach edukacji, wojny i migracji, procesów unijnych oraz laicyzacji społeczeństwa.



Doktryna społeczna pomiędzy Włochami a Polską

Oreste Bazzichi*

VERSO UN NUOVO SISTEMA SOCIO-ECONOMICO: ISPIRAZIONI E PROSPETTIVE

TOWARDS A NEW SOCIO-ECONOMIC SYSTEM: INSPIRATIONS AND PERSPECTIVES

Abstract: This essay introduces an alternative economic model known as EFCC (Franciscan Economy, Civil Economy, Economy of Communion), which brings together four ethical-economic traditions: the Franciscan economy, Genovesi's civil economy, the Economy of Communion promoted by the Focolare Movement, and the Catholic Church's social doctrine (DSC). Grounded in a theoretical reflection on shared principles – such as the centrality of the person, reciprocity, trust, and social justice – the essay outlines a systemic proposal that bridges theory and practice. The EFCC-DSC model is structured around four operational domains (enterprise, finance, welfare, education) and is based on mechanisms already tested in specific historical and local contexts. The essay concludes with a critical comparison between EFCC-DSC and other contemporary alternative economic models, highlighting both convergences and divergences.

Keywords: economy, economic model, economics, ethical and economic traditions, economic mechanisms.

PREMESSA

Se non facciamo un po' di chiarezza nei concetti e nei termini, è inutile dibattere sulle periodiche cause delle crisi economiche e finanziarie, sulla finanza etica, sul capitale umano, sulla giustizia sociale, sulla ricerca di un nuovo paradigma. Se a monte non precisiamo che la dignità umana ha valore e conseguenze solo dal riconoscimento che l'essere umano è una creatura voluta da Dio "a sua immagine e somiglianza"; un'affermazione questa ricca di significati, tra cui: che ogni essere umano è un riflesso degli attributi di Dio, dal valore intrinseco della nostra dignità,

* Oreste Bazzichi – Pontificia Facoltà teologica San Bonaventura-Seraphicum; oreste.bazzichi@virgilio.it; Fabio Reali – Istituto Universitario "Sophia"; fabioreali@me.com.

alla capacità di pensare, ragionare, discernere tra bene e male; dalla facoltà di creare e inventare, alla determinazione di volere o non volere; dall'essere figli dello stesso Padre, all'essere progettati per l'alterità e la relazione.

Se, invece, la “cultura egemone” considera l'essere umano una evoluzione naturale di un microbo o batterio, che è giunto ad essere un animale intelligente, il suo valore ha un'altra fattura e quindi pensare le scienze – in particolare l'economia e la finanza – intrinsecamente etiche, diventa un'illusione. Se non si conoscono le cause prime di certi problemi e comportamenti, resta insormontabile trovare soluzioni comuni. Se poi si pensa di formulare proposte, che si fondino su dettami ritenuti certi, come combattere un certo “individualismo metodologico”, un “soggettivismo economico”, una “finanza che sfrutta e depreda” o “un'economia che uccide”, siamo fuori strada, perché non è la cattiva distribuzione delle ricchezze o lo strumento economico in sé che uccide e depreda, ma è soprattutto l'uomo che usa male lo strumento (per egoismo, per avidità, per indifferenza), creando l'illecita ripartizione delle ricchezze; sono “le strutture di peccato”. Scrive a tale proposito Giovanni Paolo II nell'enciclica *Sollicitudo rei socialis* (1987):

Occorre poi tener conto del fatto che, in molti casi, le difficoltà derivano da strutture e da meccanismi che hanno ormai assunto una certa consistenza o consistono in vere e proprie «strutture di peccato», come le ha chiamate il mio predecessore Paolo VI¹. Esse si radicano nel peccato personale e si consolidano con il tempo, diventando parte di una cultura, di un modo di pensare e di agire. Superarle richiede una conversione profonda, sia personale che comunitaria (n. 36).

Questo pensiero invita a riconoscere che il peccato non è solo un atto individuale, ma può diventare sistema, mentalità, abitudine sociale. Ecco perché la Chiesa parla di solidarietà come antidoto: solo un impegno comune, radicato nel Vangelo, può smantellare queste strutture che generano ingiustizia e sofferenza.

Collegare il pensiero sulle *strutture di peccato* all'attualità è come accendere un faro sulle dinamiche invisibili che alimentano molte ingiustizie contemporanee.

Papa Francesco, nella *Giornata Mondiale della Pace 2025*, ha ripreso proprio questo concetto, denunciando le strutture che perpetuano disuguaglianze e conflitti. Ha parlato di: debito estero e debito ecologico come strumenti di controllo che soffocano i Paesi più poveri; industria militare e disinformazione come meccanismi che alimentano la paura e impediscono il dialogo; trattamento disumano dei migranti, corruzione sistemica e sfruttamento delle risorse naturali come espressioni moderne di peccato sociale.

¹ Cfr. Enciclica *Populorum progressio* (1967), n. 47: questa è la frase più vicina al concetto: “Le istituzioni, le strutture economiche, sociali e politiche che si oppongono al progresso dei popoli devono essere cambiate”. Qui si intravede l'idea che il peccato può essere incorporato nelle strutture.

Questi fenomeni non sono solo il frutto di scelte individuali, ma si consolidano in sistemi culturali, economici e politici che rendono difficile il cambiamento. Esattamente come diceva San Giovanni Paolo II: il peccato personale può diventare struttura, e per smantellarla serve una conversione profonda, personale e collettiva.

In questo contesto, il Papa invita a costruire una nuova architettura finanziaria globale, fondata sulla solidarietà e sulla giustizia. Non basta la compassione: serve un cambiamento radicale delle logiche che governano il mondo. Ma, anzitutto, deve cambiare l'uomo. E' ingenuo pensare che basti cambiare strutture e strumenti per risolvere i problemi, che hanno bisogno di poggiare su basi nuove per giungere alla combinazione tra sostenibilità e logica contributiva e un rinnovato rapporto tra economia e società.

INTRODUZIONE

Il sistema economico è un insieme di istituzioni e meccanismi attraverso i quali vengono prodotti, distribuiti e consumati beni e servizi. Esso deve affrontare scelte fondamentali come cosa produrre, come produrre e per chi produrre, nonché problemi legati alla scarsità delle risorse e alla distribuzione della ricchezza. Il modello economico è diverso dal sistema economico e per questo è necessario distinguere. Il sistema economico è l'applicazione storica di un modello in un dato contesto, comprendente istituzioni, normative e attori reali. Il modello economico, invece, è una struttura teorica, che descrive il funzionamento dell'economia (produzione, consumo, scambi), integrando la base con valori culturali, giustizia sociale, partecipazione. Riconosce la centralità della persona e delle relazioni.

Oggi abbiamo dal patrimonio culturale tre tipi di sistema economico.

Il capitalismo, che si basa sulla proprietà privata e sul profitto privato; è detto anche economia di mercato, economia d'impresa o semplicemente economia libera in cui le risorse possono essere utilizzate in base all'operare del libero mercato².

L'economia collettivista o pianificata, è un sistema economico in cui le funzioni basilari dell'allocazione delle risorse, come le stesse decisioni, sono svolte e adottate da un processo e da un organo amministrativo centralizzato.

L'economia mista, modello prevalente nei sistemi democratici, contiene elementi sia dell'impresa privata, sia di quella pubblica, nascendo dall'esigenza di conciliare efficienza economica con equità sociale. Di fatto, virtualmente, specialmente in Occidente, tutte le economie sono in qualche misura "miste", nel senso che sia nell'economia socialista che in quelle capitalistiche si notano rispettivamente forme di imprese private o pubbliche.

² Cfr. Giovanni Paolo II, *Centesimus annus* (1991), n. 42.

Le prime due concezioni sono antitetiche: la tradizione liberista (individualismo) è caratterizzata dalla centralità del mercato e del profitto, dalla funzione eticamente neutrale dell'impresa, dal rigido scambio di equivalenti, dalla *deregulation* dal *laissez faire*; mentre la tradizione collettivista è caratterizzata da un mercato disumanizzante (sopraffazione del più forte sul debole), dall'impresa anti-sociale, dallo statalismo, dalla logica antagonista (conflittualità) e dal momento della redistribuzione.

Danno vita, cioè, a due traiettorie economiche: capitalismo e socialismo di mercato. L'Europa e il mondo post-sovietico, soprattutto dopo la simbolica caduta del "muro" di Berlino (9 novembre 1989), hanno seguito sentieri differenti nella costruzione dei propri sistemi economici. Possiamo distinguere due grandi versanti.

A. IL CAPITALISMO EUROPEO: DALLE VARIETÀ NAZIONALI ALLA RESILIENZA SOCIALE.

L'Europa occidentale ha sviluppato diverse forme di capitalismo, con un'ampia varietà di modelli:

Modello Mediterraneo: Italia, Spagna, Grecia, Portogallo, dove si registra uno Stato debole, un *welfare* familistico e elevata informalità economica. Il modello specifico proposto dall'Italia si differenzia da quello francese – e per questo non catalogabile in quest'area – incentrato su una forte regolazione statale dell'economia sociale, e da quello tedesco, fondato sull'ordoliberalismo e sull'economia sociale di mercato. In sostanza, le caratteristiche principali del capitalismo mediterraneo sono: Stato e famiglia come regolatori centrali (la famiglia funge da ammortizzatore sociale); economia densamente regolata, ma con bassa capacità amministrativa; sistema produttivo frammentato, con prevalenza di PMI, bassa innovazione, economia sommersa; *Welfare* debole, con riformismo incompleto e forte ruolo della concertazione sociale; occupazione precaria e flessibilità non volontaria. Queste criticità comportano: bassa competitività internazionale; disuguaglianze territoriali (soprattutto tra Nord e Sud Italia); spesa pubblica inefficiente e tagli lineari in nome dell'austerità; debole capacità di ridurre povertà e disparità di reddito.

L'Italia prospetta essenzialmente un "terzo spazio", dove lo Stato coordina, la società civile co-progetta, e l'economia produce valore sociale, in una logica collaborativa. Nella fase attuale di trasformazioni sociali ed economiche, l'Italia si trova stretta tra le rigidità del capitalismo mediterraneo e le promesse mai pienamente realizzate del socialismo di mercato. La crisi della rappresentanza politica, l'erosione della coesione territoriale, e la fragilità del welfare inducono a ripensare i fondamenti etico-politici del modello di sviluppo. Occorre ricostruire una visione che non sia solo tecnica o gestionale, ma che incarni valori condivisi e generi legittimità democratica. Al di là delle radici culturali e costituzionali, l'Italia, con

la sua storia di cooperazione, pluralismo e tensione etica, può diventare un laboratorio europeo di democrazia comunitaria. Il modello proposto non è una sintesi astratta, ma una visione operativa che integra valori, istituzioni e pratiche. In un tempo di polarizzazioni e crisi sistemiche, la costruzione di un patto etico-politico fondato su partecipazione, reciprocità, solidarietà, sussidiarietà e sviluppo può rappresentare una via italiana alla giustizia sociale e alla sostenibilità.

In sostanza, le caratteristiche principali del capitalismo mediterraneo sono: Stato e famiglia come regolatori centrali (la famiglia funge da ammortizzatore sociale); economia densamente regolata, ma con bassa capacità amministrativa; sistema produttivo frammentato, con prevalenza di PMI, bassa innovazione, economia sommersa; *Welfare* debole, con riformismo incompleto e forte ruolo della concertazione sociale; occupazione precaria e flessibilità non volontaria. Queste criticità comportano: bassa competitività internazionale; disuguaglianze territoriali (soprattutto tra Nord e Sud Italia); spesa pubblica inefficiente e tagli lineari in nome dell'austerità; debole capacità di ridurre povertà e disparità di reddito.

Modello Continentale: Germania, Belgio, Olanda, con un capitalismo coordinato, forte ruolo dello Stato sociale e delle parti sociali. In particolare, la Germania genera uno specifico modello tedesco, chiamato Ordoliberalismo (mercato regolato da norme etiche e giuridiche), accompagnato da un Federalismo solidale (Länder come protagonisti della coesione territoriale) e da un modello di economia sociale di mercato (equilibrio tra concorrenza e protezione sociale).

Modello socialdemocratico nordico: Svezia, Norvegia, Danimarca, Finlandia, in cui la socialdemocrazia di mercato, tassazione alta, servizi pubblici universali fa la differenza. Se i punti di forza si riscontrano nell'elevata inclusione sociale, nell'uguaglianza, nello Stato pro-attivo, nella transizione ecologica, negli investimenti in educazione, innovazione e welfare verde, le sfide però restano: i costi elevati e dipendenza da consenso democratico.

Modello sociale francese: ponte tra Mediterraneo e Continentale, con tratti statalisti e universalistici. Caratteristiche: forte ruolo dello Stato come regolatore e investitore, CES (Conseil économique et social) come spazio di dialogo tra parti sociali, modello mutualistico e cooperativo radicato nella storia repubblicana.

Questi modelli si distinguono per il ruolo dello Stato, il peso delle famiglie, la struttura del welfare e la *governance* economica.

B. IL SOCIALISMO DI MERCATO

Potremmo chiamarlo anche esperimenti e metamorfosi post-socialiste, dove le implicazioni etiche comportano: proprietà collettiva o cooperativa, distribuzione del profitto, autogestione e concorrenza regolata, che cerca di bilanciare efficienza e profitto, evitando la logica del profitto ad ogni costo profitto. Mentre le implicazioni politiche riguardano il decentramento regionale, ruolo dello Stato come

garante, pianificazione strategica secondo obiettivi collettivi, rischio di squilibri regionali.

- Jugoslavia (oggi frammentata): introdusse l'autogestione e un mercato socialista decentrato. Dopo lo sfaldamento:
 - Slovenia ha abbracciato il capitalismo europeo.
 - Serbia, Croazia, Bosnia e altri vivono transizioni disuguali.
- Cina: ha coniugato mercato e controllo statale con grande efficacia economica, pur mantenendo una struttura autoritaria.
- Russia: da economia pianificata a capitalismo oligarchico, con forti disuguaglianze e concentrazione del potere economico.

Per quanto riguarda la zona geo-economica ex jugoslava, le sfide riguardano il controllo politico e le disuguaglianze crescenti, nonché gli impatti ambientali ancora significativi. Le prospettive sono sostenibili sul piano industriale, ma fragili sul piano sociale e democratico.

Per quanto concerne il socialismo di mercato cinese, i punti di forza consistono nella capacità di pianificazione strategica e negli investimenti massicci in energie rinnovabili e infrastrutture. Le sfide che si trova da affrontare sono il controllo politico, le crescenti disuguaglianze e l'impatto ambientale. La prospettiva futura palesa grande sviluppo sul piano industriale, ma grande fragilità sul piano sociale e democratico.

Il capitalismo oligarchico russo può contare nel controllo statale su settori strategici, ma deve affrontare elevate disuguaglianze, bassa trasparenza, scarsa attenzione ambientale. La prospettiva non è delle migliori, dovendo affrontare significativi problemi sociali e ecologici.

In sintesi: mentre il capitalismo europeo ha evoluto forme stabili e pluraliste, il socialismo di mercato ha prodotto risultati divergenti – dalla potenza industriale cinese all'oligarchia russa, passando per le fragili transizioni balcaniche. Entrambi i modelli interrogano il rapporto fra efficienza economica, equità sociale e *governance* politica.

Per questo si è pensato che un sistema ad economia misto, in teoria, avrebbe dovuto equilibrare efficienza e giustizia sociale, ma nella pratica manifesta spesso: disfunzioni istituzionali, come burocrazia inefficiente o corruzione; polarizzazione economica, dove il capitale privato prende il sopravvento e il *welfare* pubblico si indebolisce; riduzione dell'eticità del mercato; contraddizioni di fondo, ad esempio il tentativo di conciliare profitto e bene comune senza una visione etica chiara.

Da qui nasce la spinta verso modelli alternativi, più etici e orientati alla persona. D'altra parte, l'attuale sistema economico globale, dominato da logiche di massimizzazione del profitto e crescita illimitata, mostra ormai da diversi decenni di non essere più capace di rispondere alle esigenze di un mercato globale sempre più selvaggio e sregolato, palesando segni di crisi strutturale: disuguaglianze crescenti, degrado ambientale, alienazione sociale. In questo contesto, dagli ultimi tre

decenni del secolo scorso, si è reso urgente, nella storia del pensiero economico, riscoprire scuole di pensiero o visioni filosofiche e normative, che hanno ispirato modelli socio-economici o pratiche economiche successive, improntate sulla centralità della persona, sulla reciprocità sulla comunità e sul bene comune.

Rivisitare questi orientamenti morali del passato, che hanno influenzato i tre sistemi economici, di cui sopra, sposta l'analisi su come interpretare la realtà, introducendo un nuovo paradigma.

Il presente saggio intende riscoprire e integrare nel sistema economico globale la visione filosofica di queste tre tradizioni socio-economiche – francescana, civile e di comunione, inglobate nella dottrina sociale della Chiesa (ECCF-DSC) – per delineare un cambio di paradigma sistemico.

1. L'ECONOMIA ETICO-SOCIALE FRANCESCAN³

È un approccio etico e spirituale all'economia, iniziato nel XIII secolo con il *Cantico delle creature* di san Francesco – inno alla fraternità cosmica e alla centralità della persona, che, unendo ecologia integrale, dignità del lavoro e solidarietà sociale, germoglia anche nel cuore dell'economia – sviluppato dai suoi discepoli come San Bonaventura, Pietro di Giovanni Olivi, Giovanni Duns Scoto, Astesano di Asti, San Bernardino da Siena, Luca Pacioli e molti altri studiosi francescani. Si basa sulla logica del dono, sulla reciprocità, sulla produttività del denaro, sulla giustizia nel prezzo, e sulla solidarietà comunitaria. Ha avuto applicazioni concrete nei Monti di Pietà – prodromi delle Casse di Risparmio e delle forme di mediocredito cooperativo, nonché nei Monti frumentari – istituzioni di microcredito, nate per prestare grano ai contadini per la semina; in entrambi i comparti la restituzione avveniva con un piccolo interesse per combattere l'usura e favorire lo sviluppo economico e la solidarietà comunitaria e rurale.

Si costituisce una vera scuola francescana, che passa dall'agostinismo medievale, che per i più comportava la sottomissione della "città dell'uomo" alla "città di Dio", ella quale i due poteri (temporale e spirituale) rappresentati dal papa costituivano un autentico *remedium peccati concupiscentiae*, cui è da ricondurre il discorso sulle istituzioni politiche e sociali come argine contro la volontà dominatoria e possessiva, che abita in ogni persona. Nella prospettiva agostiniana la lotta non è tra bene e bene, ma tra bene (*civitas Dei*) e male (*civitas diaboli*) nel senso che la *cupiditas*, insita in ogni essere umano, esige un filtro che ne attenui

³ Per una visione complessiva, cfr. O Bazzichi, *La Dottrina economica della Scolastica francescana*, "Miscellanea Francescana" 2003, n. 3-4, p. 631-643; Idem, *Appunti sull'etica economica della Scuola francescana*, "Acta Philosophica" 2012, n. 1, p. 15-40; Idem, *Etica economica da Olivi a Bernardino: sentieri poco conosciuti tra storia, filosofia ed economia*, "Antoniano" 2023, n. 1, p. 39-64; Idem, *Lessici analogici del pensiero socio-economico della Scuola francescana*, "Studi Francescani" 2025, n. 1, p. 151-204.

le conseguenze⁴. La dualità dei poteri in una persona, sia laiche che ecclesiastiche ha mostrato la sua deleteria egemonia totalizzante: la subordinazione della politica alla religione o della religione alla politica è esiziale e disastroso. Il filosofo francescano Guglielmo d'Ockham non esita ad affermare che la *plenitudo potestatis* è un “perniciosus error”, perché il pontefice potrebbe occupare ogni spazio di vita, ritenendosi superiore ad ogni legge, contro lo spirito della religione cristiana, che è *lex libertatis*⁵. La critica del francescanesimo alla *plenitudo potestatis* si basa sulla povertà evangelica, in nome della quale ogni asservimento e ogni invasione di campo sono da respingere. Da qui lo spazio dell'etica sociale francescana, tra la libertà divina è quella umana, è naturale, perché i figli di Francesco, attenti ai problemi della vita quotidiana della gente, per tradurre tale etica, aprono il discorso sul benessere e sulla convivenza, nel rispetto della creatività dei singoli cittadini.

Accertato che il pensiero socio-economico francescano non è per la “decrescita felice”⁶, esso propone un modello socio-economico di cooperazione e di condivisione, che si inserisce – indirizzandoli – tra Stato e mercato, nel quale:

- a) i poveri sono considerati una risorsa alla quale dare continue risposte in termini di sviluppo integrale e di occupazione, non solo per guadagno per vivere, ma anche come esempio di virtù, antidoto all'ozio e espressione di umiltà e di servizio, nonché testimonianza e disciplina spirituale;
- b) il capitale di per sé improduttivo, diventa produttivo, sociale ed umano quando incontra l'investimento e il lavoro (teoria della produttività del capitale di fra Pietro di Giovanni Olivi): idea davvero rivoluzionaria e la si comprende per il fatto che il denaro viene immesso nel processo produttivo⁷;
- c) funzione etica dell'imprenditore e dell'impresa (predica di san Bernardino da Siena: *Una delle più utili prediche che abbiate udite da me*): l'impresa bene sociale e risorsa collettiva⁸;
- d) “la grazia del lavoro”: libero e creativo, esercitato con competenza e responsabilità, espressione dell'esercizio dei propri talenti a favore del bene comune⁹;

⁴ Bonaventura, *Commentarium in II Librum Sententiarum* [in:] *Opera Omnia*, Quaracchi 1885, d. 44, q. 2. a. 2.

⁵ Cfr. *Tractatus contra Benedictum* [in:] *Opera Omnia*, vol. 3, Manchester 1940-1963, p. 273.

⁶ Cfr. S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano 2007; Idem, *Breve trattato della decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino 2008; Idem, *Il tempo della decrescita. Introduzione alla frugalità felice*, Elèuthera, Milano 2010.

⁷ Per una sintesi, cfr. O. Bazzichi, *Economia fraterna: Dal Santo di Assisi a papa Francesco*, Orbis Edizioni, Roma 2020, p. 27-36.

⁸ Bernardino da Siena, *Antologia delle prediche volgari*, a cu di F. Felice e M. Fochesato, Cantagalli, Siena, 2010, p. 151-161.

⁹ Per una sintesi, cfr. O. Bazzichi, *La povertà pensata*, Europa Edizioni, Roma 2017, p. 139-145.

- e) risorse finanziarie e sociali in aggiunta: Monti di Pietà, Monti frumentari¹⁰ e “banca del tempo”¹¹ o il tempo dedicato alla relazione e come forma di carità;
- f) l'uomo è prima dello Stato, ma, essendo ontologicamente relazione, si costituisce in società, che si organizza e autoregola per il bene comune attraverso il valore economico degli scambi mercantili (tesi di Giovanni Duns Scoto)¹²;
- g) allegoria del buon governo (Affresco di Ambrogio Lorenzetti (1338-1339) nella sala dei Nove del Palazzo Pubblico di Siena e *Predica sul buon governo* di Bernardino da Siena nella Piazza al Campo nel 1427)¹³, che nasce dalla Sapienza divina e, attraverso la Giustizia, giunge alla Concordia tra le categorie professionali e i cittadini: una corda che unisce la Cattedra (dottrina) con il Comune (amministrazione civile);
- h) la semplificazione istituzionale, giuridica, economica e sociale (rasoio di Ockham) è la radice da cui parte il principio di sussidiarietà circolare, proposta da S. Bonaventura, fondata sul piano cosmico, teologico e filosofico¹⁴ e sviluppata da Guglielmo d'Ockham (1250 circa-1349) sul piano politico, socio-economico e delle scienze¹⁵.

In sintesi, i francescani parlano: di beni di gratuità, che portano a compiere opere economicamente efficienti nella piena consapevolezza di partecipare con il proprio impegno e lavoro al benessere collettivo; di la relazione che, fondandosi sulla fiducia reciproca consente di realizzare nuovi processi produttivi e di sviluppo per il benessere di ciascuno e della collettività; di “sobrietà”, antenna dello spirito francescano che rende le persone responsabili nei consumi e nell'economia sostenibile; la solidarietà – che non va confusa con la fraternità – perché limitata a introdurre l'omologazione nell'organizzazione sociale, consentendo ai disuguali di diventare uguali, al contrario della fraternità, che consente a persone che sono uguali nella loro dignità e nei loro diritti fondamentali di esprimere diversamente il loro piano di vita o il loro carisma.

¹⁰ Le istituzioni come i Monti di Pietà e i Monti frumentari sono esempi di economia del dono temperata da giustizia sociale. Nascono non per lucro ma per aiutare le persone in difficoltà a non cadere nella trappola dell'usura e non perdere la dignità, offrendo grano o prestiti senza interessi. Sono forme di carità ispirate a quell'idea di cura e di fiducia dell'altro. Sulle origini ed i primi sviluppi dei Monti di Pietà, cfr. O. Bazzichi, *Economia francescana: la marcia in più*, Libreriauniversitaria Edizioni, Limena (PD) 2022: cap. IX, *Alle origini dei Monti di Pietà: una questione storica da precisare*, p. 119-161.

¹¹ I francescani vedevano il tempo donato all'altro non solo come gesto di amore, ma come forma di contemplazione attiva, una preghiera incarnata. L'incontro con l'altro – specialmente poveri, malati, esclusi – diventa luogo della presenza di Dio, come Maria che “sceglie la parte migliore” stando con Gesù (Luca 10,38-42).

¹² Per una sintesi, cfr. O. Bazzichi, *Economia fraterna*, p. 37-39.

¹³ Cfr. Idem, *La povertà pensata*, p. 234-235.

¹⁴ Per un approfondimento, cfr. O. Bazzichi, F. Reali, *Leclissi della sussidiarietà e il suo recupero. Ripartire dalle radici del pensiero francescano*, L'Altro Editore, Sora (FR) 2023, p. 125-143.

¹⁵ *Ibidem*, p. 145-165.

Questo spalancarsi alla libertà creativa ha prodotto un nuovo protagonista sulla scena sociale: la figura dell'imprenditore-mercante. Esso era non solo il più attivo soggetto di apertura culturale e di nuovi mercati, ma anche il più attivo produttore di innovazioni organizzative in campo aziendale, con la commenda, antesignana della moderna società per azioni; l'assicurazione; la "partita doppia", sistematizzata dal francescano Luca Pacioli nel 1494 (*Summa de Aritmetica Geometria proportioni et proportionalità*); il foro dei mercanti; le lettere di cambio; i Monti di Pietà; la borsa; tutte realtà senza le quali non si sarebbe mai potuto avere uno sviluppo economico e sociale diffuso sul territorio. Proprio alla luce dell'iniziativa dei Monti di pietà si impone il 'mercato civile', capace di includere tutti, con mansioni disparate, perché ognuno sia a suo modo protagonista dell'elevazione della vita sociale. Il potere francescano della divisione del lavoro sta qui, e cioè la via per non emarginare nessuno, perché tutti chiamati a essere protagonisti del bene comune. Come l'iniziativa dei Monti di pietà ha caratterizzato il passaggio dal feudalesimo all'età moderna – quando nasce l'economia di mercato – così il rilancio del capitale sociale e partecipativo può oggi contribuire a ridimensionare il carattere individualista del capitalismo e a rimettere sul binario dell'economia reale gli investimenti finanziari. Sotto questo profilo, la povertà francescana può risultare un vero tesoro da riscoprire, oggi, dando corpo al cambio del principio-guida del legame e del convivere sociale, e cioè del primato del bene in un contesto di alterità e di bene comune. E' l'impegnativa transizione dal paradigma individualistico a quello fraterno.

Forse non è azzardato affermare che la visione francescana è l'utopia spirituale e sociale più influente del Medioevo. Diversamente dagli utopisti del XVI secolo Tommaso Moro (*Utopia*), Tommaso Campanella (*La città del sole*) e Francesco Bacone (*La nuova Atlantide*), i quali posero in un'isola inesistente la loro comunità ideale, nei francescani l'utopia appare, come nei profeti, come uno stato di un futuro storico da costruire. Infatti il cristianesimo vive non solo nel culto, ma nella realtà. Si tratta di una utopia sociale, la "città di Dio" agostiniana; utopia e non utopismo. L'utopia ha il senso del proiettarsi nell'orizzonte, tentando l'avvicinamento alla realtà. E' vero, il "non luogo" (où-topos) resta tale, statico, ma essendo frutto di elaborazione umana, lascia le sue preziose tracce nelle aspirazioni, nei processi di umanizzazione e di spiritualizzazione, in una lotta contro i mali che opprimono l'uomo e la sua dignità, riducendolo a oggetto, a merce, a relazioni di dominio e di sfruttamento. Nel francescanesimo, insomma, la *cristiformità* diventa società. Quindi, Cristo *pantocrator* e storia dell'umanità si intersecano e si compendiano¹⁶.

¹⁶ Cfr. J. Moltmann, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2008.

2. L'ECONOMIA CIVILE¹⁷

È una scuola di pensiero economico, nata nel XVIII secolo in Italia, con Antonio Genovesi, primo titolare di una cattedra di economia in Europa¹⁸. Essa è tesa ad umanizzare l'economia (non solo profitto e semplice scambio di equivalenti), composta da imprese economiche e sociali di svariati campi. Si fonda su valori di reciprocità, relazioni civili, fraternità, fiducia e felicità pubblica come obiettivi dell'agire economico e di giustizia sociale, in contrasto con l'individualismo utilitaristico dell'economia classica. Il mercato è visto come luogo di cooperazione, non solo di scambio. Le radici remote affondano nella *polis* greca e nella *civitas* romana, nella cultura cristiana, nel pensiero socio-economico della Scuola francescana (XIII-XVI sec.)¹⁹ e nell'Umanesimo (XV sec.). Dopo un declino di due secoli, si afferma nel XVIII secolo (Illuminismo italiano: scuola napoletana e milanese) e scuola scozzese di Glasgow. Scompare dalla scena nel XIX secolo²⁰ per riemergere nell'ultimo scorcio del secolo scorso.

Già nel 1427 san Bernardino da Siena spiegava “come si deve fare mercanzia”: il messaggio era rivolto all'uomo concreto, che vive in società e nella storia:

Ma per meglio essere inteso, io ti vò dire che 6 rispetti si die avere inverso colui che fa e usa la mercanzia. La prima è, che si die considerare la persona che fa la mercanzia. Sicondo, è considerare l'animo di chi aduopera la mercanzia. Terzo, si die considerare il modo con che si fa la mercanzia. Quarto, si die pensare il luogo dove la mercanzia si esercita. Quinto, si die considerare il tempo quando si esercita la mercanzia. Sesto, si die riguardare al consorzio con cui si pratica la mercatura. El settimo, ci aggiorniamo, che è di Scoto: per lo ben comune si

¹⁷ Per un quadro generale, aggiornato ed esauriente, sul tema dell'*Economia civile*, cfr. i seguenti tre saggi, tutti contenuti nella stessa raccolta: P.G. Porta, *L'economia civile* [in:] *Il Contributo Italiano alla storia del pensiero*, Appendice VIII: *Economia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2012, p. 176-188; S. Zamagni, *Felicità pubblica*, [in:] *Il Contributo Italiano alla storia del pensiero*, p. 202-210; L. Bruni, *Antonio Genovesi*, [in:] *Il Contributo Italiano alla storia del pensiero*, p. 358-365; cfr. inoltre: *Dizionario di economia civile*, a cura di L. Bruni, S. Zamagni, Città Nuova, Roma 2009; O. Bazzichi, F. Reali, *Oikonomia di Francesco. Un cammino verso l'umanità e la fraternità dell'economia*, Economy of Francesco, 2020, p. 111-135.

¹⁸ *Lezioni di commercio ossia di economia civile* (1765-1767), a cura di M.L. Perna, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2005.

¹⁹ Soprattutto nei concetti di reciprocità, di sussidiarietà (esercizio della socialità), solidarietà e del credito (Monti di Pietà), come mezzi di cura della povertà, lotta all'usura, accesso al credito con equo tasso di interesse.

²⁰ Tra le cause del declino: esagerata conflittualità tra le città; chiusura corporativa; polarizzazione nella redistribuzione del reddito; le “ari meccaniche”, e le attività civili ed economiche considerate come lavori inferiori che non si addicono ai cittadini; i mercati esclusi dai governi cittadini; scadenza della fiducia nel prossimo e quindi del principio della reciprocità. Ma non va trascurata la diffusione in Europa dell'utilitarismo – espressione di un razionalismo spinto all'estremo (l'altro come strumento per scopi utilitaristici) di Jeremy Bentham (1748-1832); e non di meno, l'avvento dell'*homo oeconomicus*, paradigma emergente dell'efficienza e della massimizzazione del profitto.

die esercitare la mercanzia. E se tu intenderai bene ciò che io ti dirò stamane in queste sette circostanze, mai non potrai errare, né fare la tua mancanza con peccato, se tu ti guardi da quello ch'io ti dirò. Non vi debbi mai usare malizia, non falsar mai mercantia, tu la debbi far buona e, se non la sai fare, innanzi la debbi lasciar stare e lasciarla esercitare ad un altro che la faccia bene, e allora è lecito guadagno²¹.

Dato lo stretto legame tra attività commerciale e attenzione alla comunità, ne consegue il fatto che non ci si possa fidare di coloro che vivono non pienamente integrati nella vita civica, come si riteneva allora avvenisse nel caso di ebrei ed eretici, le cui attività erano giudicate dai predicatori francescani come la negazione dell'economia solidale e mercantile che deve, invece, caratterizzare il vero mercante. Da qui l'origine di una condotta economica etica. Coloro che sono dediti a produrre le "mercanzie" – afferma Bernardino – devono essere uomini di fede, innanzitutto nella loro famiglia per poi esserlo nel mercato, a beneficio di tutta la città. Perché la mercanzia è un'attività fondamentale quando è rivolta "per lo ben comune"²². Le ricchezze non devono essere accantonate improduttivamente, ma fatte circolare in modo produttivo. Persino la restituzione di ciò che è stato tolto ingiustamente va differita se essa va a scapito del bene di tutta la comunità, così come il fallimento di un commerciante incapace è da aiutare se c'è l'intenzione di uscire da una situazione di improduttività. Ed ecco perché l'attività del mercante, che si comporta eticamente, è lecita e necessaria per la società.

Trenta anni più tardi il mercante e scrittore Benedetto Cotrugli (1410-1469), nel *Trattato della mercatura e del mercato perfetto*²³, scritto nel 1458, definisce "il mercante perfetto" quell'uomo di cultura che, guidato dalla doverosa rettitudine, è sensibile ad interessarsi ai luoghi nei quali opera, sapendone valutare la situazione politica, il diritto e le consuetudini vigenti, al fine di condurre con successo i propri affari. A questa metodologia, risentendo del clima culturale irrorato dal francescanesimo, egli doveva aggiungerne alcune virtù specifiche, tra cui, una grande cultura, una profonda competenza tecnica nel condurre gli affari, una notevole elevazione spirituale e morale, un grande discernimento dettato dalla prudenza e guidato da un codice di comportamento, dove trovano posto, l'educazione, la modestia, la temperanza, la diligenza e l'urbanità. In sintesi, l'obiettivo dell'attività mercantile è il guadagno, che è lecito e giusto se è raggiunto con mezzi leciti, cioè, che non danneggino altri.

²¹ Bernardino da Siena, *Antologia delle prediche volgari*, p. 151.

²² *Ibidem*, p. 51.

²³ Pubblicato a cura di U. Tucci, Arsenale, Venezia 1990, ma stampato per la prima volta a Venezia nel 1573. Cfr. O. Nuccio, E. Spinelli, *Il primato storico dell'imprenditore*, "Economia e Storia" 2000, n. 1, p. 273-282; D. Parisi, *Benedetto Cotrugli [in:] Il contributo italiano alla storia del pensiero*, p. 117-120.

Bernardino da Siena, Benedetto Cotrugli, insieme a Matteo Palmieri, Poggio Bracciolini e Leonardo Bruni sono gli uomini di maggior rilievo dell'Umanesimo civile: collegare l'utile con l'onesto. Infatti il vero *civis* realizza fini privati e fini collettivi attraverso la sua attività pubblico-sociale.

Pertanto, l'orientamento socio-economico civile del Settecento, che affonda le radici a partire dalla cultura benedettina (*ora et labora*) – vera cultura del lavoro e dell'economia in armonia con la preghiera, sviluppata dal pensiero francescano, che crea le condizioni perché la produttività del capitale resti etico e civile, si diffonde un umanesimo civile all'interno della comunità, dove gli scambi e prestazioni avvengono dentro rapporti di fiducia reciproca, sussidiarietà, solidarietà e bene comune.

L'economia civile si sviluppa, in Italia, per merito di due scuole: la Scuola economica soggettivistica napoletana – rappresentata soprattutto dagli abati Antonio Genovesi (1713-1769) e Ferdinando Galiani (1728-1787), dal giurista e filosofo Gaetano Filangeri (1752-1788) e da Giacinto Dragonetti (1738-1818), laureato alla cattedra di Antonio Genovesi e figura chiave per comprendere l'evoluzione dell'economia civile nel contesto dell'Illuminismo italiano e, come indicheremo in un commento più sotto, della tradizione francescana; e la Scuola milanese della scienza della “pubblica felicità”, in contrapposizione alla “ricchezza delle nazioni” di matrice anglosassone, rappresentata soprattutto dal fondatore Pietro Verri (1728-1797) e Cesare Beccaria (1738-1794), noto per *Dei delitti e delle pene*. Ma non possiamo trascurare Ludovico Antonio Muratori (1672-1750), modenese di origine, scrisse nel 1749 *Della pubblica felicità*, un'opera che anticipa e ispira il pensiero economico e filosofico della scuola lombarda. La sua riflessione sul bene comune, sulla centralità della persona e sulle virtù civili come fondamento della felicità pubblica, influenzò profondamente autori come Pietro Verri e Cesare Beccaria. In effetti, si può dire che Muratori abbia fornito le basi teoriche e morali su cui la scuola milanese ha costruito la sua visione dell'economia come scienza della pubblica felicità. Quindi, pur non essendo “milanese” in senso stretto, è una figura fondativa e ispiratrice di quella tradizione.

La scuola scozzese di Glasgow (la *Civil society*) si collega alle due scuole italiane attraverso il concetto di bene comune e l'attenzione alla dimensione morale dell'economia²⁴. I maggiori esponenti Soprattutto Francis Hutcheson (1694-1746), che è stato un filosofo irlandese considerato uno dei padri dell'Illuminismo scozzese. È noto per la sua teoria del *senso morale*, secondo cui gli esseri umani possiedono un'innata capacità di distinguere il bene dal male, indipendentemente dalla religione o dalla ragione. Egli sosteneva che la virtù nasce dalla *benevolenza* e che

²⁴ Per un approfondimento, cfr. O. Bazzichi, *I limiti della ragione nell'Illuminismo scozzese e la “Teoria dei sentimenti morali” di Adam Smith*, in *Sentimento, riflessione e ragione*, a cura di A. Gentile, IF PRESS, Roma 2018, p. 37-68.

il criterio morale fondamentale è “la felicità del maggior numero”, anticipando così il principio utilitarista. Inoltre. Ha cercato di unire etica e estetica, sostenendo che la bellezza e la bontà morale sono percepite attraverso sensi interiori simili. Tra le sue opere più importanti: *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725) e *System of Moral Philosophy* (1755). Ha insegnato filosofia morale all’Università di Glasgow e ha influenzato pensatori come David Hume e Adam Smith. Un vero precursore del pensiero moderno. Si rilevano attinenze filosofiche con il pensiero francescano di Giovanni Duns Scoto e Guglielmo d’Ockham. È probabile che Hutcheson, attraverso la tradizione scolastica, abbia assorbito elementi del pensiero francescano, soprattutto nella valorizzazione dell’intuizione morale e della libertà, anche se il suo approccio è più vicino all’*empirismo britannico* (John Locke) che alla teologia medievale. Infatti, Duns Scoto sosteneva che la volontà umana è libera e che la bontà morale non dipende solo dalla ragione, ma anche da un’intuizione del bene. Hutcheson, con la sua idea di *senso morale innato*, sembra riecheggiare questa visione: entrambi valorizzano una forma di conoscenza morale non puramente razionale. Guglielmo d’Ockham, invece, era più radicale: per lui la volontà divina è sovrana, e la moralità dipende dalla volontà di Dio. Hutcheson si distacca da questa posizione, proponendo un’etica più “naturalistica” e universale, basata sulla benevolenza e sulla felicità comune.

Ma proprio sull’etica del bene e la felicità condivisa si rinvengono risonanze filosofiche francescane nel pensiero di Giacinto Dragonetti (1738-1818): felicità come letizia francescana e bene comune. Egli, infatti, formatosi sotto la guida di Antonio Genovesi, rappresenta una figura di rilievo nell’ambito dell’economia civile italiana del Settecento, in particolare per il suo trattato *Delle virtù e dei premi* (1766)²⁵. In tale opera, Dragonetti propone una radicale inversione del paradigma giuridico e politico dominante: lo Stato, anziché limitarsi a punire i vizi, dovrebbe incentivare le virtù civiche – quali la generosità, la giustizia e la solidarietà – mediante un sistema istituzionale fondato su premi. L’autore immagina, a tal fine, un “codice dei premi”²⁶ volto a promuovere comportamenti virtuosi, riconoscendo che la pratica della virtù implica sacrificio, disinteresse, fiducia e impegno personale per il bene comune, andando oltre il mero rispetto delle norme²⁷.

Questa impostazione anticipa tematiche oggi centrali nel dibattito economico e sociale, quali:

²⁵ Il trattato si fonda su una visione dell’uomo relazionale e cooperativo, affine a Pietro di Giovanni Olivi e alla tradizione tomista.

²⁶ Immagina, cioè, un sistema legislativo che affianchi al codice penale un “codice premiale” per incentivare comportamenti virtuosi, in quanto la virtù implica uno sforzo personale per il bene altrui, non semplicemente il rispetto delle leggi. Solo dalle azioni mosse dall’interesse personale e quelle orientate al vantaggio collettivo, si distingue il bene comune o l’interesse personale.

²⁷ Per un quadro generale sul pensiero di Giacinto Dragonetti, cfr. L. Bruni, *Giacinto Dragonetti* [in:] *Il Contributo Italiano alla Storia del Pensiero*, p. 332-336.

- la responsabilità sociale d'impresa,
- la valorizzazione del capitale umano,
- l'economia del dono.

La riflessione dragonettiana si colloca in prossimità della tradizione francescana, non solo per l'uso del concetto di felicità intesa come letizia e bene comune, ma soprattutto per la reinterpretazione dell'azione virtuosa come generatrice di valore sociale. In tale prospettiva, la virtù non è utile esclusivamente al singolo, bensì costituisce un vero e proprio capitale sociale. Ciò richiama la povertà volontaria francescana, concepita come liberazione dai vincoli possessivi, e apre alla possibilità di relazioni economiche autentiche, fondate sulla gratuità intesa non come perdita, ma come principio generativo.

Dragonetti si distanzia nettamente dal modello utilitarista di Jeremy Bentham (1748-1832) e dalla visione hobbesiana dell'uomo come antagonista dell'altro uomo, proponendo invece una concezione antropologica centrata sulla persona, sulla reciprocità, sulla fiducia e sul dono. Tali dimensioni, lungi dall'essere esclusivamente morali, assumono una valenza economica strutturale.

In conclusione, Dragonetti può essere considerato un ponte teorico tra la spiritualità francescana, l'economia civile storica e le moderne teorie economiche orientate alla felicità pubblica, all'impatto sociale e alla valorizzazione della virtù come risorsa economica e sociale.

3. L'ECONOMIA DI COMUNIONE (E D C)

La figura di Chiara Lubich (1920-2008), fondatrice del Movimento dei Focolari, rappresenta una delle esperienze spirituali e culturali più innovative del Novecento. Il suo pensiero, radicato nel carisma della fraternità, ha generato un paradigma relazionale che ha trovato applicazione in ambiti molteplici: dalla pedagogia alla politica, dalla comunicazione all'economia.

Essa ha elaborato una visione dell'essere umano come soggetto esistente e relazionale, chiamato alla comunione e alla reciprocità. Richiamandosi al pensiero francescano ha ispirato una filosofia del legame, centrata sull'"io-tu" e sulla condivisione. L'amore non è sentimento, ma principio ontologico. Il suo pensiero ha influenzato riflessioni su etica, dialogo interreligioso e antropologia: l'essere umano è visto come "persona-dialogo", capace di costruire unità nella diversità.

Tale antropologia relazionale costituisce il fondamento dell'Economia di Comunione, progetto nato nel maggio 1991 durante un viaggio a San Paolo, in Brasile, in risposta alle disuguaglianze sociali. L'ispirazione nasce dal forte contrasto che Chiara osserva tra i grattacieli del centro città e le favelas circostanti. Questo impatto visivo e umano la spinge a proporre un modello economico alternativo,

basato sulla condivisione, la gratuità e la reciprocità²⁸. Ma l'E d C non si configura tanto semplice modello economico alternativo, quanto piuttosto come proposta culturale e spirituale che intende riformulare il rapporto tra impresa, profitto e giustizia sociale. Tuttavia – va subito precisato, che la sua attuazione non mira a sostituire i sistemi economici globali, bensì a rigenerare il tessuto economico locale attraverso valori comunitari e relazionali, promuovendo una visione dell'economia fondata sulla solidarietà, la condivisione e la cura del bene comune. Questa formulazione riconosce il limite strutturale di E d C, ma lo trasforma in una forza: E d C non è meno incisiva perché non è globale, ma è potente proprio perché agisce in profondità dove le relazioni umane sono più vive.

Nel suo discorso fondativo, Chiara Lubich affermava:

A differenza dell'economia consumista, basata su una cultura dell'avere, E d C è l'economia del dare.

E ancora:

«Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta» (Mt 6,33), indicando che anche l'economia deve essere permeata da valori spirituali e comunitari²⁹.

In particolare, essa si ispira a quattro principi cardine:

- *Centralità della persona*: l'impresa è luogo di realizzazione umana e non solo di produzione.
- *Cultura del dare*: il profitto è concepito come mezzo per generare comunione, non come fine.
- *Fraternità universale*: l'agire economico è orientato alla costruzione di rapporti inclusivi e solidali.
- *Comunità e partecipazione*: governance condivisa e inclusiva.

3.1. ALLE RADICI DELL'ECONOMIA DI COMUNIONE: SPIRITUALITÀ FRANCESCA

Negli ultimi decenni, E d C è stata sempre più associata al paradigma dell'economia civile, soprattutto grazie agli studi di Stefano Zamagni e Luigino Bruni. Tuttavia, per chi ha vissuto, anche se saltuariamente da vicino, le origini di questa esperienza, prima del 1991, emerge una narrazione diversa: quella di un'iniziativa carismatica, nata nel cuore della spiritualità del Movimento dei Focolari, e radicata profondamente nella cultura francescana. Questa narrazione intende offrire una riflessione storica e, in un certo senso, personale da spettatore, per distinguere con rispetto e chiarezza tra radici spirituali e maturazioni teoriche.

²⁸ C. Lubich, *Economia di Comunione: una proposta*, Movimento dei Focolari, 1991.

²⁹ Idem, *L'economia di comunione*, Edizioni Città Nuova, Roma 2001.

3.2. LA GENESI DELL'ESPERIENZA CARISMATICA E D C

L'Economia di Comunione nasce da un'idea semplice e rivoluzionaria: creare imprese che condividessero i profitti per aiutare i bisognosi, promuovendo una cultura della comunione anziché della competizione³⁰. In questa fase fondativa, non vi è traccia di riferimenti all'economia civile come categoria teorica. L'E d C nasce da un impulso spirituale, non da una riflessione economica sistematica. È una risposta carismatica, incarnata nella vita quotidiana, e non un progetto accademico.

3.3. LE RADICI SPIRITUALI: FRANCESCANESIMO E MARIAPOLI³¹

La spiritualità che permea E d C è inequivocabilmente francescana. La cultura del dono, della fraternità, della minorità e della comunione sono i tratti distintivi del pensiero di Francesco d'Assisi³². Personalmente, abbiamo avuto modo di assistere ad alcuni discorsi di Chiara Lubich nei primi anni Sessanta a La Verna, dove aveva istituito una Mariapoli nel Comune di Chiusi de La Verna, nel Casentino, in provincia di Arezzo, e successivamente negli anni Settanta alla Mariapoli di Rocca di Papa. In nessuna di queste occasioni abbiamo sentito menzionare l'espressione "economia civile". Anche la rivista *Città Nuova*, che ricevevamo regolarmente tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta, pur trattando temi di giustizia sociale e spiritualità economica, non faceva riferimento all'economia civile come fondamento dell'E d C. L'orizzonte era quello evangelico e francescano, non quello genovesiano.

³⁰ Idem, *Economia di Comunione: una proposta*, 1991; Idem, *L'economia di comunione*, 2001; A.M. Baggio, *Etica ed economia. Verso un paradigma di fraternità*, Edizioni Città Nuova, Roma 2005.

³¹ Il termine *Mariapoli* significa letteralmente "Città di Maria". È stato coniato nel 1955, quando le prime convivenze estive del Movimento iniziarono ad assumere la forma di una vera e propria "città temporanea" dove si cercava di vivere il Vangelo in modo radicale, sotto la guida spirituale di Maria. Chiara Lubich ha promosso diverse esperienze di Mariapoli a partire dal 1949 (quella a Tonadico di Primiero, nelle Dolomiti), ma quella che riveste un significato mistico si svolse vicino a La Verna, nel Casentino in Toscana, ed ebbe luogo nell'estate del 1966, nel comune di Chiusi della Verna, in provincia di Arezzo. La Mariapoli fu organizzata ai piedi del Santuario francescano, luogo caro a San Francesco d'Assisi, e simbolicamente molto significativo per il Movimento dei Focolari. Essa non era semplicemente un raduno spirituale, ma un vero e proprio laboratorio di fraternità. La Mariapoli vicino a Rocca di Papa, nei Castelli Romani, ha una storia molto significativa per il Movimento dei Focolari. Il Centro Mariapoli Internazionale è stato costituito nel 1963 come primo luogo stabile per incontri internazionali del Movimento e come spazio di formazione spirituale e umana, aperto al dialogo e alla fraternità universale. Il Centro è stato pensato come una "casa del mondo unito", dove persone di ogni provenienza potessero vivere esperienze di comunione, dialogo interreligioso, e formazione alla fraternità. È anche il luogo dove si trova la tomba di Chiara Lubich, nella cappella interna.

³² A. Fortunato, *Francesco d'Assisi e l'economia del dono*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2002.

Ogni Mariapoli è unica, ma tutte condividono lo stesso spirito profetico: fraternità universale, costruzione del mondo unito, vivere e testimoniare il Vangelo³³. Sono diventate laboratori di comunione, dove si sperimenta che la diversità può essere ricchezza e che l'amore evangelico può trasformare la società.

3.4. I POLI PRODUTTIVI E D C

Le riflessioni di Chiara al santuario de La Verna, in prossimità della data della festività delle Stimmate di San Francesco (17 settembre), rappresentano momenti preziosi in cui essa analizzava le possibilità dell'“alleanza tra ricchezza e povertà”. Non si tratta solo di un'ispirazione spirituale, ma di una radice carismatica. Il francescanesimo non è solo una fonte etica, ma un valore, un seme di carità³⁴. L'idea di “organizzare la ricchezza” per superare la povertà è più francescana dell'economia civile: Genovesi parlava di virtù civiche, Chiara parlava di fraternità e condivisione universale. Non è, comunque, fuori luogo pensare che essa abbia probabilmente integrato entrambe le tradizioni – come, del resto, è accaduto per l'economia civile – ma il motore profondo, il fuoco iniziale, era francescano. L'economia civile ha fornito un linguaggio e una struttura, ma il cuore pulsante era quello di Francesco: povero, fraterno, radicale. Certamente, come tutti i modelli socio-economici, anche E d C si è evoluta nei decenni successivi. La creazione e diffusione dei *poli produttivi*, cuore pulsante del progetto: luoghi concreti dove l'ideale della comunione si traduce in impresa, lavoro, relazioni e cultura. I *poli* sono aggregazioni di imprese che condividono la visione E d C e operano all'interno delle *cittadelle* del Movimento dei Focolari. Non sono semplici parchi industriali progettati per lo sviluppo immobiliare, ma ecosistemi relazionali dove: si promuove una cultura del dare, della reciprocità e della fraternità; e il lavoro è visto come vocazione e servizio, non solo come mezzo di produzione.

Speculare è la Mariapoli permanente di Loppiano, situata nel Comune di Figline Valdarno, in Toscana: è la località, dove Chiara Lubich, a partire dal 1964, ha avviato su alcuni terreni donati, la costruzione di una cittadella internazionale di formazione e di testimonianza, con l'intento che tale esperienza sociale possa tradurre in vita gli ideali del Movimento da lei fondato in precedenza, ispirato al Vangelo. Lungo gli anni è cresciuto il numero di quanti hanno concorso al suo sviluppo trascorrendo nella cittadella periodi di tempo diversi. Nella fase attuale vi abitano stabilmente 200 persone, alle quali se ne aggiungono circa altre 400 per

³³ L'inizio della *Regola bollata* (1223) francescana recita: “La regola e la vita dei frati minori è questa: osservare il santo Vangelo del Signore nostro Gesù Cristo”.

³⁴ C. Lubich, *La Dottrina spirituale*, Mondadori, Milano 2001; *L'economia di comunione. Storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2019.

periodi temporanei. Le nazionalità dei residenti sono le più varie (è possibile enumerare circa 70 Paesi).

Un certo numero di abitanti di Loppiano lavora prevalentemente all'interno di aziende di vari ambiti sorte negli anni, e che vanno dall'agro-alimentare all'artigianato, all'arte.

Nel 2004 è stato eretto nella cittadella il Santuario intitolato a Maria *Theotokos* (dal greco: Madre di Dio).

Dall'inizio del 2007 è in funzione un centro congressuale, adiacente al Santuario: l'Auditorium di Loppiano costituisce oggi un attrezzato polo di accoglienza con sale per congressi, eventi musicali e multimediali. Qui ha sede anche l'Istituto Universitario Sophia, fondato da Chiara Lubich ed eretto con decreto della Santa Sede nel 2007. L'Istituto offre corsi di Laurea specialistica/Licenza e di Dottorato in Cultura dell'Unità, con specializzazione in *Economics and Management*, in Scienze Politiche e in Ontologia Trinitaria.

Nei pressi della cittadella sorge il Polo imprenditoriale Lionello Bonfanti, inaugurato nel 2006, attualmente sede di 20 aziende che operano secondo i principi di E d C. Il Polo rappresenta il principale punto di raccordo e scambio di idee e progetti per le oltre 200 aziende che aderiscono in Italia all'E d C; nel mondo sono circa 700.

In definitiva, perché i Poli produttivi sono speciali? Perché dimostrano che è possibile fare impresa senza sacrificare la dignità umana, anzi mettendola al centro. In questi poli, il lavoro diventa strumento di comunione, e l'impresa un atto di amore sociale.

3.5. CITTÀ NUOVA: LA VOCE DI UNA CULTURA EVANGELICA

Fondata nel 1956 da Chiara Lubich, *Città Nuova* nasce come strumento per diffondere il carisma dell'unità e promuovere una cultura ispirata al Vangelo. Igino Giordani³⁵, già giornalista e scrittore affermato, ne fu direttore dal 1959 e collaboratore, contribuendo con articoli, saggi e riflessioni che coniugavano fede, politica e cultura. Chiara, insieme a pionieri come don Pasquale Foresi, Bruna Tommasi, Vitaliano Bulletti, Gino Lubich, Igino Giordani, Spartaco Lucarini e Guglielmo

³⁵ Giordani, terziario laico domenicano (1894-1980), ma profondamente francescano nello spirito, ha saputo tradurre il carisma dell'unità e fraternità in linguaggio culturale e politico, e *Città Nuova* ne è stata il megafono. La sua direzione non fu solo redazionale, ma anche profetica: Giordani concepiva la rivista come uno strumento per "creare opinione" fondata sul Vangelo, sulla pace e sulla giustizia. Egli è stato un profeta della fraternità, un costruttore di civiltà evangelica, e un testimone della santità laica. La sua influenza su Papa Francesco, la sua presenza nelle Mariapoli, e il suo pensiero diffuso attraverso *Città Nuova*, lo rendono una figura chiave per comprendere come il Vangelo possa trasformare la società. La sua eredità è ancora oggi viva nella redazione, che continua a proporre contenuti spirituali, sociali e culturali con uno sguardo profondo e universale.

Boselli, intuì l'importanza di uno strumento che potesse tenere uniti, informare e formare spiritualmente coloro che condividevano l'ideale e la spiritualità incarnata del Movimento. Giordani³⁶ vedeva nella stampa un mezzo per formare coscienze, non solo per informare. I suoi scritti su Città Nuova miravano a: educare alla fraternità sociale, promuovere una politica evangelica, stimolare il dialogo interreligioso e culturale.

Sebbene *Città Nuova* non sia una rivista esclusivamente francescana, la spiritualità di San Francesco ha sempre avuto un posto speciale, per diversi motivi:

- *Influenza francescana su Chiara Lubich*: Chiara stessa era profondamente ispirata da Francesco d'Assisi, soprattutto per la sua radicalità evangelica e il suo amore per la povertà e la fraternità.
- *Articoli e riflessioni*: la rivista ha ospitato nel tempo numerosi contributi sulla spiritualità francescana, in particolare nei periodi liturgici, in occasione di eventi ad Assisi, o in dialogo con l'ecologia integrale e la pace.
- *Temi ricorrenti*: povertà evangelica, fraternità universale, cura del creato, semplicità, minorità... tutti temi francescani che si intrecciano con la visione dell'unità propria del Movimento.

Anche negli anni recenti, la rivista ha proseguito a dedicare diversi articoli e dossier a: *San Francesco come ispiratore dell'ecologia integrale*, in dialogo con l'enciclica *Laudato si*; *Il francescanesimo come via di pace e minorità*, in contesti di conflitto e dialogo interreligioso; insomma, tematiche sulla povertà evangelica, fraternità universale, cura del creato, minorità, ecc. nonché testimonianze di frati e suore francescani, che vivono il carisma in modo innovativo e sociale.

3.6. DUE VISIONI DIVERSE, NATE DALLA SOFFERENZA DEI POPOLI; E D C E TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE

Chiara Lubich e Gustavo Gutiérrez, considerato il padre della teologia della liberazione³⁷, pur operando in contesti molto diversi, sono nati dall'osservare la sofferenza dei popoli, entrambi mossi da una profonda compassione per i poveri e da una fede incarnata. Gutiérrez parla di "scelta preferenziale per i poveri", Chiara propone un'economia che metta al centro chi è in difficoltà. Entrambi vedono la povertà

³⁶ Dopo l'incontro con Chiara Lubich, il pensiero di Iginio Giordani trova la fraternità di San Francesco d'Assisi come centro della sua visione sociale, politica e spirituale, che diventa per entrambi un modello per una "nuova civiltà cristiana", capace di rigenerare il mondo. Giordani non fu francescano di formazione, ma francescano nello spirito, e lo dimostrano sia i suoi scritti che il suo stile sobrio di vita. Nel suo libro *San Francesco oggi*, Pontificia Opera per la Preservazione della Fede, Roma 1955, egli descrive il Poverello come "rivoluzionario dell'amore", capace di smascherare le idollatrie del potere e del denaro. Sul pensiero, il ruolo e l'attività della figura di Giordani, cfr. S. Zaffiro, *Il pensiero di Iginio Giordani nel solco della Fratelli tutti*, ISSRM Tonino Bello, 2023.

³⁷ Cfr. G. Gutierrez, *La teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1972.

non come un problema da gestire, ma come una ferita da sanare con amore e giustizia. La teologia della liberazione nasce “dal basso”, dalle comunità ecclesiali di base. Anche Chiara, con la sua spiritualità dell’aggregazione e coesione, parte dall’esperienza quotidiana e comunitaria per costruire la fraternità. Se per entrambi la fede è azione e trasformazione del mondo, le differenze d’approccio sono enormi: Gutierrez con una forte connotazione profetica, enfatizzando povertà strutturale, oppressione politica e talvolta in tensione con la gerarchia ecclesiastica. Se, da un lato. È apprezzabile perché approfondisce frammenti di teologia “settoriali) dall’altra diventa ingiustificata e inammissibile quando esprime e avanza la pretesa di identificarsi con la teologia in quanto tale³⁸. Chiara, comunque, non ha mai fatto riferimento diretto alla teologia della liberazione, ma il suo progetto E d C può essere visto come una risposta complementare: laddove Gutiérrez denuncia l’ingiustizia, Chiara costruisce alternative concrete. Entrambi, però, cercano di rendere visibile il volto di Dio tra gli ultimi.

Chiara non ha mai fatto riferimento diretto alla teologia della liberazione, ma il suo progetto E d C può essere visto come una risposta complementare: laddove Gutiérrez denuncia l’ingiustizia, Chiara costruisce alternative concrete. Entrambi, però, cercano di rendere visibile il volto di Dio tra gli ultimi.

Il pensiero di Chiara Lubich ha avuto una ricezione sorprendentemente trasversale, adattandosi a culture, religioni e contesti sociali molto diversi. Non è solo una spiritualità, ma una vera e propria visione antropologica e sociale che ha saputo parlare al cuore di popoli lontani. In paesi come il Brasile e l’Argentina, il carisma dell’unità è stato incarnato nelle periferie, dove il Movimento dei Focolari ha promosso comunità solidali, educazione popolare e microimprese ispirate all’E d C. Qui il pensiero di Chiara ha dialogato con la teologia della liberazione, offrendo una via complementare: meno profetica e più costruttiva, ma sempre orientata alla dignità dei poveri.

In Europa e negli Stati Uniti, il pensiero di Chiara è stato studiato come pedagogia educativa e interculturale, utile per affrontare le sfide della multiculturalità dell’inclusione. La sua idea di “persona-dialogo” è stata adottata in programmi di educazione alla pace, come dimostrano i riconoscimenti ricevuti dall’UNESCO e da università internazionali.

In rapporto con contesti religiosi non cristiani, essa ha promosso un dialogo interreligioso profondo, fondato sull’amore reciproco e sul rispetto radicale. In Algeria, Libano e Iran, il suo messaggio è stato accolto come ponte spirituale tra le fedi. Il concetto di “Dio-Amore” ha trovato eco anche in ambienti sufi e buddhisti, dove l’unità è vista come armonia cosmica.

³⁸ Cfr. O. Bazzichi, *La teologia e la società del post-Concilio Vaticano II*, “La Società” 2016, n. 2, p. 168-188.

In ambito urbano e politico e specificamente in città come Torino, Manila e Nairobi, il Movimento ha collaborato con amministrazioni locali per promuovere progetti di cittadinanza attiva, coinvolgendo giovani e famiglie in percorsi di fraternità civile. In città come Torino, Manila e Nairobi, il Movimento ha collaborato con amministrazioni locali per promuovere progetti di cittadinanza attiva, coinvolgendo giovani e famiglie in percorsi di fraternità civile. Chiara ha parlato di “uomo-mondo”, un concetto che ispira una politica dell’unità, non ideologica ma relazionale.

3.7. L'ECONOMIA CIVILE: UNA RISCOPERTA TEORICA POSTERIORE

L'economia civile, come abbiamo visto, è un paradigma teorico, che affonda le sue radici nel pensiero di Antonio Genovesi (XVIII secolo), proponendo un'economia fondata sulla reciprocità, sul bene comune e sulla centralità della persona³. Dopo un lungo oblio, essa è stata riscoperta negli anni Novanta, soprattutto grazie agli studi di Stefano Zamagni³⁹ e Luigino Bruni⁴⁰. È in questa fase che si comincia a riconnettere l'EdC all'economia civile, ma si tratta di una elaborazione teorica successiva, utile per dare una cornice concettuale all'esperienza vissuta. Non si può dunque sostenere che l'economia civile sia il fondamento originario dell'EdC, bensì una chiave interpretativa emersa in un secondo momento.

Per evitare fraintendimenti e polarizzazioni, è importante distinguere tra ispirazione carismatica e sistematizzazione teorica. L'E d C nasce da una spiritualità vissuta, che trova nella teoria dell'economia civile una cornice utile, ma non originaria. Riconoscere questa distinzione non significa sminuire il valore dell'economia civile, né negare la sua fecondità nel dialogo con l'E d C. Significa semplicemente rispettare la verità storica e valorizzare la pluralità delle radici che convergono in un progetto comune.

Concludendo, l'E d C è una delle esperienze più originali e profetiche del pensiero economico contemporaneo. La sua forza sta nella capacità di coniugare spiritualità e prassi, dono e impresa, comunione e mercato. Per comprenderla appieno, è necessario riconoscerne le radici carismatiche e spirituali, senza sovrapporle a posteriori con categorie teoriche che, pur utili, non ne spiegano l'origine. Questo breve saggio vuole essere un invito al dialogo, alla memoria e alla chiarezza, affinché la storia dell'EdC possa essere raccontata con rispetto e verità.

³⁹ *L'economia civile: efficienza, equità, felicità*, Il Mulino 2007.

⁴⁰ *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Edizioni Città Nuova, Roma 2008.

4. LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA (DSC)

La DSC è un insieme di principi (dimensione teorica: dignità della persona, solidarietà, sussidiarietà, bene comune), di criteri (dimensione storica: lettura dei contesti socioeconomici alla luce dei principi), di direttive d'azione (dimensione pratica: proposte operative non vincolanti, che orientano l'agire cristiano), ordinati a costruire una società civile fondata sul bene comune. In questo contesto, alcuni identificano la DSC come una possibile "terza via"⁴¹ tra capitalismo e collettivismo. Tuttavia, tale interpretazione rischia di distorcere il senso profondo della DSC, che non si configura come modello economico né come sistema operativo, bensì come *corpus* di orientamenti etici e culturali.

In un contesto globale segnato da crisi economiche, squilibri sociali e trasformazioni tecnologiche, si impone, comunque, una riflessione critica sulle proposte di organizzazione dell'attività economica. In questo scenario, la DSC non essendo una "terza via" tra capitalismo e collettivismo, né un'ideologia, e non configurandosi neanche come modello economico né come sistema operativo, ma come *corpus* di orientamenti etici e culturali, che ruolo assume? Certamente quello di una guida morale. L'enciclica *Centesimus annus* (1991) lo precisa affermando: "La Chiesa non propone sistemi o modelli economici, ma offre orientamenti etici e spirituali che devono informare ogni sistema" (n. 43). Basta considerare alcuni esempi applicativi, come:

- a) sul lavoro e impresa: "Il lavoro è una chiave, e forse la chiave essenziale, di tutta la questione sociale" (enciclica *Laborem exercens*, 1981, n. 3);

⁴¹ 41 La DSC è stata interpretata da alcuni autori come una "terza via" tra capitalismo e socialismo: in particolare nelle encicliche *Rerum Novarum* (Leone XIII, 1891), nella quale si critica sia il socialismo che il capitalismo liberista, proponendo un modello fondato sulla giustizia, la proprietà privata temperata e la solidarietà e *Quadragesimo Anno* (Pio XI, 1931), che introduce il principio di sussidiarietà e parla di un ordine sociale cristiano alternativo ai due sistemi dominanti, nonché nel *Codice di Camaldoli* (1943), dove viene elaborato un progetto economico-sociale cattolico, alternativo al fascismo e al comunismo, spesso citato come esempio concreto di "terza via" (cfr. O. Bazzichi, *Etica cristiana da applicare. A cinquant'anni dagli "Enunciati" di Camaldoli*, AVE Editrice, Roma 1993). Tuttavia, Giovanni Paolo II ha chiarito in *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) che DSC non costituisce un sistema economico alternativo, bensì un orientamento etico fondato sulla dignità della persona e sul bene comune. (Cfr. anche *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, n. 72, Pontificio Consiglio Giustizia e Pace, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2004). Ma M. Novak, *Lo spirito del capitalismo democratico*, Edizioni Studium, Roma 1982 difende il capitalismo democratico come compatibile con il cristianesimo, rifiutando l'idea di una "terza via" cattolica. Gli fa seguito Giovanni Paolo II nell'enciclica *Sollicitudo rei socialis* (1987), dove afferma chiaramente che la DSC non è una "terza via" tra capitalismo e collettivismo, ma una riflessione morale e teologica. Infine, con Papa Francesco, nell'enciclica *Fratelli tutti* (2020), anche se non usa il termine "terza via", propone una visione alternativa fondata sulla fraternità e sull'ecologia integrale.

- b) su ambiente e sostenibilità: “Lo sviluppo tecnologico deve essere guidato da valori morali e spirituali, altrimenti rischia di diventare disumano” (enciclica *Caritas in veritate*, 2009, n. 21; enciclica *Ludato sì*, 2015);
- c) su salute e solidarietà: “La Dottrina Sociale della Chiesa è uno strumento per costruire una società più giusta e fraterna” (enciclica *Fratelli tutti*, 2020, n. 176);
- d) sulla proprietà privata: “La proprietà privata ha una funzione sociale: deve servire al bene comune” (enciclica *Quadragesimo anno*, 1931, n.45 e “Il lavoro è per l’uomo e non l’uomo per il lavoro” (enciclica *Laborem exercens*, n.6);
- e) sullo sguardo all’innovazione tecnologica del futuro: “Lo sviluppo tecnologico deve essere guidato da valori morali e spirituali, altrimenti rischia di diventare disumano” (enciclica *Caritas in veritate*, n.45);
- f) sull’economia al servizio della dignità umana: “La dottrina sociale è parte integrante della missione evangelizzatrice della Chiesa. Essa è annuncio e testimonianza della fede” (*Compendio*, n. 66);
- g) sul tema della povertà, che, se non si affronta la questione delle “strutture sociali di peccato” (*Sollicitudo rei socialis*, 1987, n. 31), la povertà si potrà solo promettere di risolverla. Fino a ieri essa è stata utile ai marxisti, oggi potrebbe sembrare utile ai teologi ideologizzati, che sono convinti che la ricchezza è frutto soltanto di sfruttamento. Certo, il dilemma povertà non si risolve demonizzando il capitalismo (avendo concorso a produrre conoscenza, benessere e progresso), il quale, come sostiene la DSC, è solo segno di contraddizione, perché genera progresso, ma può confondere l’uomo. Ma, per superare questa confusione l’uomo deve crescere in sapienza, non solo in scienza. Deve crescere in maturità perché gli strumenti scientifici e tecnici, così sofisticati, non gli sfuggano di mano e prendano autonomia morale.

Quindi, la DSC non è una proposta economica alternativa, né una sintesi tra opposti ideologici. È piuttosto una visione antropologica e spirituale che pone la persona al centro e orienta l’economia al servizio della dignità umana. Accompanya l’uomo e la società nel loro cammino storico. Lungi dall’essere un sistema chiuso, appare come un sapere illuminato dalla fede, che dialoga con le trasformazioni culturali e sociali, offrendo criteri di discernimento e orizzonti di senso, tra esigenza evangelica e la sua capacità di interagire con il mondo contemporaneo.

Fin dalle sue origini, la DSC ha cercato di rispondere alle sfide del tempo, ponendosi come “sapienza sociale” radicata nel Vangelo. La *Rerum Novarum* di Leone XIII (1891), testo fondativo, afferma:

È solenne principio che per riformare una società in decadenza, è necessario riportarla ai principii che le hanno dato origine l’essere (n. 27).

Questa affermazione esprime la volontà della Chiesa di non proporre un modello ideologico, ma di offrire una visione antropologica capace di rigenerare il tessuto sociale. Il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* ribadisce che:

La Chiesa, segno nella storia dell'amore di Dio per gli uomini, propone a tutti un umanesimo all'altezza del disegno d'amore di Dio sulla storia (n. 4)

La DSC si presenta dunque come una compagnia dell'uomo, capace di ascoltare, discernere e orientare, senza imporsi, ma offrendo criteri di verità e giustizia. Un cammino esigente ma autentico, che richiama la metafora evangelica della "porta stretta" (Lc 13,24), in quanto criterio che non propone scorciatoie, ma una visione integrale dell'uomo fondata su tre pilastri: la dignità della persona, intesa come "immagine di Dio"; la giustizia sociale, come espressione della solidarietà cristiana; la libertà, intesa come vincolo con la verità e la legge naturale. Una crescita in sapienza e maturità crea il "capitale umano" sostenibile e il comportamento etico in economia e finanza.

Questi principi non sono meri valori astratti, ma criteri operativi che orientano l'agire personale e collettivo. La "porta stretta" non è dunque esclusione, ma selezione: essa richiede di abbandonare le zavorre dell'individualismo, del relativismo e dell'indifferenza, per accedere a una libertà autentica.

CONCLUSIONE

Nel tempo incerto che viviamo, segnato da crisi ecologiche, mutamenti demografici e tensioni sociali, il modello etico-politico EFCC-DSC proposto in questo saggio non si presenta come utopia astratta, ma come orizzonte praticabile e culturalmente radicato. Esso nasce da un'esigenza: quella di riconciliare efficienza economica e giustizia sociale, democrazia istituzionale e partecipazione civica, crescita e coesione.

Attraverso l'integrazione di democrazia comunitaria, partecipazione deliberativa, solidarietà generativa e sviluppo inclusivo, il presente modello può elaborare un sistema che valorizzi le sue tradizioni francescane, civili, mutualistiche e antropologico-sapientziali, radicate nel Vangelo, pur aprendosi all'innovazione e al confronto europeo. Non si tratta di rifiutare il mercato né di ripiegare sullo statalismo: si tratta di superare la dicotomia e costruire un nuovo paradigma, dove lo Stato coordina, la società civile innova e l'economia produce valore condiviso.

In tal senso, il modello qui delineato rappresenta una proposta normativa per il futuro prossimo: una mappa per interpretare le sfide e un progetto per orientarvi. Esso può essere applicato in ambito politico, amministrativo, accademico e sociale, come strumento di analisi e di trasformazione.

L'Italia, in particolare, grazie alla sua ricchezza culturale e alla pluralità dei suoi territori, può diventare un laboratorio mondiale di democrazia comunitaria, capace di generare fiducia, responsabilità e speranza. Il compito è ambizioso, ma necessario. Non si tratta solo di immaginare un altro modello, ma di iniziare a viverlo, passo dopo passo, comunità dopo comunità.

LETTERATURA

- Baggio A.M., *Etica ed economia. Verso un paradigma di fraternità*, Edizioni Città Nuova, Roma 2005.
- Bazzichi O., *Appunti sull'etica economica della Scuola francescana*, "Acta Philosophica" 2012, n.1, p. 15-40.
- Bazzichi O., *Economia francescana: la marcia in più*, Libreriauniversitaria Edizioni, Limena (PD) 2022.
- Bazzichi O., *Economia fraterna: Dal Santo di Assisi a papa Francesco*, Orbis Edizioni, Roma 2020.
- Bazzichi O., *Etica cristiana da applicare. A cinquant'anni dagli "Enunciati" di Camaldoli*, AVE Editrice, Roma 1993.
- Bazzichi O., *Etica economica da Olivi a Bernardino: sentieri poco conosciuti tra storia, filosofia ed economia*, "Antonianum" 2023, n. 1, p. 39-64.
- Bazzichi O., *I limiti della ragione nell'Illuminismo scozzese e la "Teoria dei sentimenti morali" di Adam Smith* [in:] *Sentimento, riflessione e ragione*, a cura di A. Gentile, IF PRESS, Roma 2018, p. 37-68.
- Bazzichi O., *La Dottrina economica della Scolastica francescana*, "Miscellanea Francescana" 2003, n. 3-4, p. 631-643.
- Bazzichi O., *La povertà pensata*, Europa Edizioni, Roma 2017.
- Bazzichi O., *La teologia e la società del post-Concilio Vaticano II*, "La Società" 2016, n. 2, p. 168-188.
- Bazzichi O., *Lessici anagogici del pensiero socio-economico della Scuola francescana*, "Studi Francescani" 2025, n. 1, p. 151-204.
- Bazzichi O., Reali F., *L'eclissi della sussidiarietà e il suo recupero. Ripartire dalle radici del pensiero francescano*, L'Altro Editore, Sora (FR) 2023.
- Bazzichi O., Reali F., *Oikonomia di Francesco. Un cammino verso l'umanità e la fraternità dell'economia*, Economy of Francesco, 2020.
- Bernardino da Siena, *Antologia delle prediche volgari*, a cu di F. Felice e M. Fochesato, Cantagalli, Siena 2010.
- Bonaventura, *Commentarium in II Librum Sententiarum* [in:] *Opera Omnia*, Quaracchi 1885.
- Bruni L., *Antonio Genovesi* [in:] *Il Contributo Italiano alla storia del pensiero*, Appendice VIII: *Economia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2012, p. 358-365.
- Bruni L., *Giacinto Dragonetti* [in:] *Il Contributo Italiano alla storia del pensiero*, Appendice VIII: *Economia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2012, p. 332-336.
- Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Pontificio Consiglio Giustizia e Pace, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2004.
- Dizionario di economia civile*, a cura di L. Bruni, S. Zamagni, Città Nuova, Roma 2009.
- Fortunato A., *Francesco d'Assisi e l'economia del dono*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2002.
- Giovanni Paolo II, *Centesimus annus* (1991).
- Gutierrez G., *La teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1972.
- Leconomia civile: efficienza, equità, felicità*, Il Mulino 2007.
- Leconomia di comunione. Storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2019.
- La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Edizioni Città Nuova, Roma 2008.

- Latouche S., *Breve trattato della decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
- Latouche S., *Il tempo della decrescita. Introduzione alla frugalità felice*, Elèuthera, Milano 2010.
- Latouche S., *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano 2007.
- Lezioni di commercio ossia di economia civile (1765-1767)*, a cura di M.L. Perna, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2005.
- Lubich C., *Economia di Comunione: una proposta*, Movimento dei Focolari, 1991.
- Lubich C., *L'economia di comunione*, Edizioni Città Nuova, Roma 2001.
- Lubich C., *La Dottrina spirituale*, Mondadori, Milano 2001.
- Moltmann J., *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2008.
- Novak M., *Lo spirito del capitalismo democratico*, Edizioni Studium, Roma 1982.
- Nuccio O., Spinelli E., *Il primato storico dell'imprenditore*, "Economia e Storia" 2000, n. 1, p. 273-282.
- Paolo VI, *Enciclica Populorum progressio* (1967).
- Parisi D., *Benedetto Cotrugli* [in:] *Il contributo italiano alla storia del pensiero*, VIII Appendice: *Economia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2012, p. 117-120.
- Porta P.G., *L'economia civile* [in:] *Il Contributo Italiano alla storia del pensiero*, Appendice VIII: *Economia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2012, p. 176-188.
- Tractatus contra Benedictum* [in:] *Opera Omnia*, vol. 3, Manchester 1940-1963.
- Zamagni S., *Felicità pubblica* [in:] *Il Contributo Italiano alla storia del pensiero*, Appendice VIII: *Economia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2012, p. 202-210.

Abstract: Il saggio propone un modello economico alternativo, denominato EFCC (Economia Franciscana, Economia Civile, Economia di Comunione), che integra quattro tradizioni etico-economiche: l'economia franciscana, l'economia civile di Genovesi, l'economia di comunione del Movimento dei Focolari e la dottrina sociale della Chiesa (DSC). A partire da una riflessione teorica sui principi comuni – centralità della persona, reciprocità, fiducia, giustizia sociale – si delinea una proposta sistemica che coniuga teoria e prassi. Il modello EFCC-DSC si articola in quattro ambiti operativi (impresa, finanza, welfare, formazione) e si fonda su meccanismi già sperimentati in contesti locali e storici. Il saggio si conclude con un confronto critico tra EFCC-DSC e altri modelli economici alternativi contemporanei, mettendone in luce convergenze e divergenze.

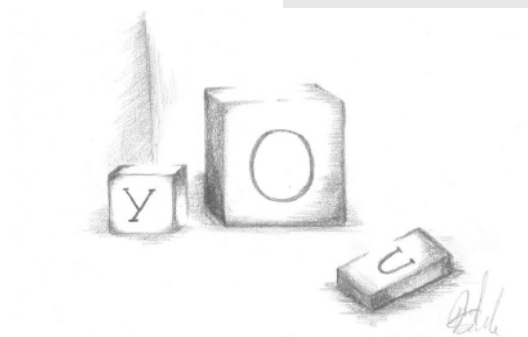
Keywords: economia, modello economico, economia, tradizioni etiche ed economiche, meccanismi economici.

KU NOWEMU SYSTEMOWI SPOŁECZNO-GOSPODARCZEMU: INSPIRACJE I PERSPEKTYWY

Streszczenie: W niniejszym eseju przedstawiono alternatywny model gospodarczy znany jako EFCC (ekonomia franciszkańska, ekonomia obywatelska, ekonomia komunii), który łączy w sobie cztery tradycje etyczno-ekonomiczne: ekonomię franciszkańską, ekonomię obywatelską Genovesi, ekonomię komunii promowaną przez Ruch Focolare i naukę społeczną Kościoła katolickiego (DSC). Oparty na teoretycznej refleksji nad wspólnymi zasadami – takimi jak centralne miejsce

osoby, wzajemność, zaufanie i sprawiedliwość społeczna – esej przedstawia propozycję systemową, która łączy teorię i praktykę. Model EFCC-DSC opiera się na czterech obszarach operacyjnych (przedsiębiorstwa, finanse, opieka społeczna, edukacja) i na mechanizmach już przetestowanych w konkretnych kontekstach historycznych i lokalnych. Esey kończy się krytycznym porównaniem EFCC-DSC z innymi współczesnymi alternatywnymi modelami gospodarczymi, podkreślając zarówno zbieżności, jak i rozbieżności.

Słowa kluczowe: gospodarka, model gospodarczy, ekonomia, tradycje etyczno-ekonomiczne, mechanizmy gospodarcze.



Dokumenty Inspiracje Analizy

Ks. Kacper Radzki*

POTRZEBUJĄCY POTRZEBUJĄ POMOCY. WYPALENIE ZAWODOWE A KLIMAT ORGANIZACYJNY W OKRĘGOWYM OŚRODKU WYCHOWAWCZYM

THOSE WHO HELP NEED HELP TOO.
BURNOUT AND ORGANIZATIONAL CLIMATE
IN A DISTRICT YOUTH EDUCATIONAL CENTRE

Abstract: The article addresses the issue of burnout among staff in a District Youth Educational Centre, examining its relationship with organizational climate and the specific context of resocialization institutions. Based on empirical data from 55 employees across various departments, a comprehensive analysis was conducted on burnout levels, interpersonal relationships, and leadership styles. The results reveal a moderate level of burnout symptoms, accompanied by a diverse perception of the organizational environment. A supportive model for staff well-being is proposed as a result. The article emphasizes the need for systemic care for professionals working under high occupational stress.

Keywords: burnout, work climate, youth educational centre, organizational environment, staff support.

Wypalenie zawodowe oraz atmosfera pracy to kluczowe zagadnienia współczesnej psychologii pracy i organizacji. Ich znaczenie nabiera szczególnego wymiaru w kontekście funkcjonowania placówek opiekuńczo-wychowawczych, takich jak okręgowe ośrodki wychowawcze, w których codzienna działalność zawodowa wymaga od personelu wysokiego poziomu zaangażowania emocjonalnego, fizycznego i poznawczego. Zrozumienie mechanizmów prowadzących do wypalenia zawodowego oraz roli, jaką pełni klimat organizacyjny może przyczynić się zarówno

* Ks. Kacper Radzki – kapłan archidiecezji wrocławskiej, doktor, adiunkt katedry pedagogiki ogólnej Instytutu Filozofii Chrześcijańskiej i Nauk Społecznych Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5431-5089>, e-mail: kacper.radzki@pwt.wroc.pl.

do poprawy jakości życia zawodowego pracowników, jak i do zwiększenia efektywności całej instytucji.

1. WYPALENIE ZAWODOWE – DEFINICJE I MODELE TEORETYCZNE

Wypalenie zawodowe definiowane jest jako stan chronicznego stresu zawodowego objawiający się wyczerpaniem emocjonalnym, depersonalizacją oraz obniżonym poczuciem dokonań osobistych (Maslach, 2000). Wyczerpanie emocjonalne wiąże się z poczuciem przeciążenia i braku energii, depersonalizacja przejawia się w dystansie emocjonalnym i cynizmie wobec beneficjentów działań, natomiast obniżone poczucie skuteczności dotyczy subiektywnego braku sensu i wartości własnej pracy.

W literaturze przedmiotu opisano kilka modeli teoretycznych wypalenia zawodowego. H.J. Freudenberger (1974) uznał je za krańcowy stan wyczerpania, wynikający z długotrwałego zaangażowania bez możliwości regeneracji. Ch. Maslach i S. Jackson (1981) zaproponowały trójwymiarowy model, który zyskał największą popularność w badaniach empirycznych. Z kolei R.T. Golembiewski i R.F. Munzenrider (1988) przedstawili ośmioetapowy, fazowy model rozwoju wypalenia – od entuzjizmu zawodowego po całkowitą demotyvację i wycofanie.

1.1. CZYNNIKI RYZYKA I OCHRONA PRZED WYPALENIEM

Wśród czynników sprzyjających wypaleniu zawodowemu wymienia się przeciążenie pracą, brak wsparcia społecznego, niejasność ról, niską autonomię zawodową oraz trudne relacje interpersonalne¹. W placówkach resocjalizacyjnych dodatkowym obciążeniem są kontakty z nieletnimi przejawiającymi zachowania agresywne, impulsywne i autodestrukcyjne, co generuje szczególnie wysokie wymagania emocjonalne².

Atmosfera pracy – rozumiana jako subiektywnie postrzegane cechy środowiska zawodowego – pełni istotną funkcję buforującą lub intensyfikującą stres zawodowy. Pozytywny klimat organizacyjny, oparty na zaufaniu, wsparciu i dobrej komunikacji, sprzyja redukcji objawów wypalenia (Sypniewska, 2014; Jakimiuk, 2016). Z kolei konflikty, brak uznania i dezorganizacja organizacyjna potęgują ryzyko jego wystąpienia.

¹ Zob. P. Boudoukha, E. Altintas, S. Rusinek, *Burnout among professionals working in corrections: A two-stage study*, „International Journal of Environmental Research and Public Health” 2022, nr 19 (15), s. 9456, <<https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/36011590/>>.

² Zob. *Wypalenie zawodowe pracowników placówek resocjalizacyjnych*, red. E. Bilska, Warszawa 2016.

1.2. PRZEGLĄD DOTYCHCZASOWYCH BADAŃ

Wypalenie zawodowe nauczycieli i pracowników pedagogicznych stanowi przedmiot licznych badań. S. Tucholska³ wskazuje na chroniczny stres, przeciążenie obowiązkami i niedostatek wsparcia jako główne źródła wypalenia w tej grupie. Podobne wnioski prezentują J. Pyżalski i D. Merecz, podkreślając znaczenie autonomii oraz jakości relacji z przełożonymi i współpracownikami⁴.

Pracownicy ośrodków resocjalizacyjnych pracujący z młodzieżą niedostosowaną społecznie są szczególnie narażeni na wypalenie⁵. M. Bernasiewicz i A. Czerkawski wskazują na agresję wychowanków, brak wsparcia instytucjonalnego oraz ograniczone możliwości rozwoju zawodowego jako istotne czynniki ryzyka⁶. P. Plichta podkreśla znaczenie poczucia sensu pracy, którego deficyt wiąże się z wyższym poziomem wypalenia⁷.

Związek pomiędzy atmosferą pracy a wypaleniem znajduje potwierdzenie w badaniach empirycznych. J. Pyżalski i D. Merecz wykazali, że negatywne relacje interpersonalne i niewłaściwa komunikacja zwiększają ryzyko wypalenia, natomiast wsparcie społeczne pełni funkcję ochronną⁸. S. Tucholska potwierdza, że dobra atmosfera pracy może mitygować skutki stresu i poprawiać dobrostan zawodowy⁹.

³ Zob. S. Tucholska, *Wypalenie zawodowe u nauczycieli: Psychologiczna analiza zjawiska i jego osobowościowych uwarunkowań*, Lublin 2009, <<https://bpciechanow.edu.pl/wypalenie-zawodowe/>>.

⁴ Zob. J. Pyżalski, D. Merecz, *Psychospołeczne warunki pracy polskich nauczycieli: Pomiędzy wypaleniem zawodowym a zaangażowaniem*, „Medycyna Pracy” 2010, nr 61 (3), s. 277-290, <<https://promocjazdrowiawpracy.pl/wp-content/uploads/2018/10/Pyz10-06m-02.pdf>>.

⁵ Zob. K. Czekaj, *Wypalenie zawodowe wśród personelu więziennego jako efekt stresu zawodowego*, „Państwo i Społeczeństwo” 2015, nr 15 (2), s. 23-34, <<https://www.panstwoispoleczenstwo.pl/numery/2015-2/panstwo-i-spoleczenstwo-2015-nr2-czekaj.pdf>>; C.L. Cooper, *Social workers, burnout, and self-care: A public health issue*, „American Journal of Public Health” 2024, nr 114 (4), s. 523-529, <<https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC10987033/>>; A.P. Smith, B.L. Jones, *Burnout among social workers in social services: A systematic review*, „Journal of Social Service Research” 2024, nr 50 (3), s. 345-360, <<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/01488376.2024.2371847>>.

⁶ Zob. M. Bernasiewicz, A. Czerkawski, *Wypalenie zawodowe i stres pracowników placówek resocjalizacyjnych*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” 2011, nr 2, s. 21-26, <https://cen.suwalki.pl/pdf/zestawienia/C.Radzewicz_Wypalenie_zawodowe_w_zawodzie_nauczyciela.pdf>.

⁷ Zob. P. Plichta, *Wypalenie zawodowe i poczucie sensu życia pedagogów specjalnych*, [w:] *Wypalenie zawodowe pracowników placówek resocjalizacyjnych*, s. 135-150, <https://repozytorium.uni.wroc.pl/Content/89243/PDF/Wypalenie_zawodowe_i%20poczucie_sensu_zycia_pedagogow_specjalnych.pdf>.

⁸ Zob. J. Pyżalski, D. Merecz, *Psychospołeczne warunki pracy polskich nauczycieli*.

⁹ Zob. S. Tucholska, *Wypalenie zawodowe u nauczycieli*.

1.3. KONTEKST BADANIA

Niniejsze badanie przeprowadzono w jednym z okręgowych ośrodków wychowawczych w Polsce, funkcjonującym w warunkach wysokiego ryzyka instytucjonalnego. Placówka ta doświadczyła kryzysu w związku z doniesieniami o nieprawidłowościach organizacyjnych oraz incydentach przemocy. W reakcji na kryzys podjęto działania naprawcze, obejmujące wsparcie psychologiczne dla pracowników i wychowanków oraz powołanie sztabu kryzysowego. Sytuacja ta unaoczniała potrzebę kompleksowej diagnozy dobrostanu zawodowego personelu oraz warunków panujących w instytucji.

1.4. POTRZEBA BADANIA

Praca w okręgowym ośrodku wychowawczym wiąże się z intensywnym obciążeniem emocjonalnym oraz wysokim poziomem stresu zawodowego. W tym kontekście zasadne jest zbadanie, w jakim stopniu atmosfera pracy stanowi czynnik ochronny, a w jakim – potencjalny stresor¹⁰. Celem niniejszego badania jest analiza poziomu wypalenia zawodowego oraz ocena klimatu organizacyjnego wśród pracowników pedagogicznych i administracyjnych jednej z polskich placówek resocjalizacyjnych. Uzyskane wyniki mają stanowić podstawę do opracowania modelu wsparcia instytucjonalnego wzmacniającego dobrostan zawodowy personelu.

2. METODOLOGIA

2.1. CEL I PROBLEMATYKA BADAWCZA

Celem niniejszego badania była identyfikacja poziomu wypalenia zawodowego oraz ocena atmosfery pracy wśród pracowników jednego z okręgowych ośrodków wychowawczych w Polsce. Analiza miała za zadanie określenie zależności pomiędzy nasileniem objawów wypalenia a postrzeganym klimatem organizacyjnym oraz identyfikację obszarów wymagających interwencji wspierających dobrostan pracowników. Szczególne znaczenie miało uchwycenie wpływu niepokojących wydarzeń z ostatniego okresu na samopoczucie i efektywność zawodową personelu. Ostatecznym celem badania było opracowanie praktycznych rekomendacji w zakresie poprawy warunków pracy oraz wsparcia psychologicznego dla personelu placówki. W badaniu postawiono następujące pytania:

¹⁰ Zob. K. Nowosad, *Wypalenie zawodowe pracowników socjalnych jako efekt stresu zawodowego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio J – Paedagogia-Psychologia” 2024, nr 37 (1), s. 247-268, <<https://journals.umcs.pl/j/article/view/17086>>.

- 1) Jaki jest poziom wypalenia zawodowego wśród pracowników okręgowego ośrodka wychowawczego?
- 2) Jakie czynniki instytucjonalne i środowiskowe wpływają na nasilenie objawów wypalenia?
- 3) Czy atmosfera pracy pełni funkcję ochronną, czy też stanowi dodatkowy stresor dla personelu?
- 4) Czy występują istotne różnice w poziomie wypalenia zawodowego między grupami pracowników (np. kadra kierownicza vs. pracownicy pedagogiczni)?

2.1.1. Znaczenie praktyczne badań

Przeprowadzone badanie stanowi odpowiedź na potrzebę pogłębionego rozpoznania mechanizmów psychospołecznych funkcjonujących w placówkach resocjalizacyjnych. Wnioski mogą posłużyć jako podstawa do wdrażania skutecznych działań profilaktycznych i interwencyjnych, a także do planowania szkoleń, programów wsparcia oraz zmian organizacyjnych sprzyjających tworzeniu bezpiecznego i wspierającego środowiska pracy.

2.1.2. Procedura badawcza

Badanie zostało zrealizowane w formie ankiety internetowej z wykorzystaniem platformy Qualtrics. Zastosowanie tej metody pozwoliło na zachowanie anonimowości, bezpieczeństwo danych oraz ustandaryzowaną formę zbierania wyników. Respondenci zostali poinformowani o celu i dobrowolnym charakterze badania.

2.1.3. Grupa badawcza

W badaniu uczestniczyło łącznie 55 pracowników ośrodka, po wykluczeniu osób przebywających na długotrwałych urloпах lub z krótkim stażem pracy. Badana populacja obejmowała różne działy instytucji: internat, szkołę, warsztaty, administrację i obsługę, ochronę oraz kadrę kierowniczą.

Kryterium włączenia do badania stanowiło minimum sześciomiesięczne zatrudnienie w placówce, co gwarantowało odpowiednią znajomość warunków organizacyjnych i środowiska pracy.

2.1.4. Narzędzia badawcze

W badaniu wykorzystano trzy narzędzia diagnostyczne:

- Burnout Assessment Tool – Polska adaptacja (BAT-PL) – służąca ocenie wypalenia zawodowego¹¹. Zastosowano dwie skale: BAT-C (objawy podstawowe), BAT-S (objawy wtórne), oceniane na pięciopunktowej skali Likerta.
- Kwestionariusz klimatu pracy – zmodyfikowana wersja narzędzia M. Woynarowskiej-Sołdan i B. Woynarowskiej, przystosowana do specyfiki okręgowego ośrodka wychowawczego¹². Zawierała czteropunktową skalę oceny i była skierowana do wszystkich pracowników.
- Skala problemów placówki – przeznaczona wyłącznie dla kadry kierowniczej. Była oparta na narzędziu do diagnozy klimatu szkoły, z pięciostopniową skalą Likerta¹³.

2.1.5. Struktura narzędzi badawczych i ich uzasadnienie

Narzędzia opracowano w trzech komplementarnych blokach:

- Skala wypalenia zawodowego – skierowana do wszystkich pracowników, mierzyła objawy pierwotne (wyczerpanie emocjonalne i fizyczne, dystans, zaburzenia poznawcze i emocjonalne) oraz wtórne (psychologiczne i psychosomatyczne).
- Skala atmosfery pracy – obejmowała:
 - ▷ relacje w zespole (w obrębie działów, między grupami zawodowymi, z wychowankami);
 - ▷ zarządzanie i warunki pracy (relacje z dyrekcją, przeciążenie, uczestnictwo w decyzjach, satysfakcja);
 - ▷ problemy z wychowankami – (relacje, zaangażowanie w proces zmiany i edukację, zdyscyplinowanie – zmienna odwrócona w analizach).
- Skala problemów placówki – diagnozowała trudności związane z:
 - ▷ personelem pedagogicznym;
 - ▷ wychowankami;
 - ▷ personelem niepedagogicznym;
 - ▷ ogólną organizacją pracy i infrastrukturą.

Struktura narzędzi umożliwiła całościową diagnozę zarówno dobrostanu pracowników, jak i funkcjonowania ośrodka w wymiarze organizacyjnym i relacyjnym.

¹¹ Zob. B.A. Basińska., E. Gruszczyńska, W.B. Schaufeli, *Polska adaptacja Metody Oceny Wypalenia Zawodowego (BAT-PL) autorstwa Schaufeliego i współpracowników*, „Psychiatria Polska” 2021, nr 255, s. 1-13, <<https://doi.org/10.12740/PP/OnlineFirst/141563>>.

¹² Zob. M. Woynarowska-Sołdan, B. Woynarowska, *Klimat psychospołeczny wspierający zdrowie psychiczne członków społeczności szkoły*, Warszawa 2019.

¹³ Zob. *tamże*.

2.1.6. Charakterystyka badanej populacji

W badaniu wzięło udział 55 pracowników. Większość stanowili mężczyźni (63,6%), natomiast kobiety stanowiły 36,4%. Pod względem wieku dominowała grupa 51-60 lat (40,0%), a najmniej liczną byli pracownicy w wieku 31-40 lat (14,5%). Żaden z respondentów nie miał mniej niż 30 lat.

Największy odsetek badanych stanowili pracownicy z ponad 20-letnim stażem (32,7%) oraz osoby zatrudnione krócej niż dwa lata (30,9%). Większość badanych (58,2%) pracowała wyłącznie w ośrodku, pozostali łączyli zatrudnienie z innymi instytucjami.

Zatrudnieni pochodzili z następujących działów: administracja i obsługa – 21,8%, ochrona – 20,0%, internat – 20,0%, szkoła – 20,0%, warsztaty – 9,1%, kadra kierownicza – 9,1%. Pod względem funkcji zawodowej: pracownicy pedagogiczni – 49,1%, pracownicy niepedagogiczni – 41,8%, kadra kierownicza – 9,1%.

2.2. STRUKTURA ZATRUDNIENIA W DZIAŁACH

Szczegółowa analiza wykazała m.in., że:

- dział administracji i obsługi zdominowany był przez kobiety powyżej 50. roku życia z wieloletnim stażem;
- dział ochrony składał się wyłącznie z mężczyzn zróżnicowanych wiekowo, przy dominacji krótszego stażu pracy;
- internat zatrudniał głównie mężczyzn w wieku 51-60 lat z długoletnim stażem;
- szkoła miała przewagę kobiet, najczęściej w wieku 51-60 lat, ale z niewielkim stażem w placówce;
- warsztaty szkolne obsadzali wyłącznie mężczyźni z krótkim stażem pracy;
- kadra kierownicza to głównie mężczyźni z doświadczeniem 10-20 lat, z wysokim udziałem zatrudnionych równolegle poza placówką.

Zróżnicowanie struktury demograficznej i zawodowej umożliwiło uchwycenie specyfiki funkcjonowania placówki i identyfikację potencjalnych źródeł napięć i nierówności systemowych.

3. ANALIZA WYNIKÓW

3.1. POZIOM WYPALENIA ZAWODOWEGO W BADANEJ POPULACJI

W analizie poziomu wypalenia zawodowego uwzględniono dwa podstawowe wymiary: objawy pierwotne (BAT-C) oraz objawy wtórne (BAT-S). Na podstawie tych wyników obliczono również wskaźnik ogólny. Uśrednione wartości prezentują umiarkowany poziom wypalenia zawodowego w badanej grupie ($M = 1.96$; $SD = 0.47$), przy czym objawy pierwotne utrzymują się na poziomie niskim

($M = 1.89$; $SD = 0.48$), natomiast wtórne – na poziomie umiarkowanym ($M = 2.03$; $SD = 0.56$).

Objawy pierwotne, takie jak wyczerpanie emocjonalne, brak energii czy zaburzenia koncentracji, występowały relatywnie rzadko. Z kolei objawy wtórne – związane z reakcjami psychosomatycznymi, stresem chronicznym i trudnościami ze snem – ujawniały większe nasilenie, wskazując na stopniowe pogarszanie się dobrostanu psychofizycznego pracowników. Umiarkowany poziom objawów wtórnych może być zapowiedzią długofalowych konsekwencji dla zdrowia, jeśli nie zostaną wdrożone odpowiednie działania wspierające¹⁴.

3.1.1. Zróżnicowanie wypalenia zawodowego według zmiennych demograficznych

- Płeć – analiza wykazała, że kobiety uzyskały wyższe wyniki we wszystkich wymiarach wypalenia zawodowego niż mężczyźni (BAT-C: $M = 1.93$ vs. $M = 1.87$; BAT-S: $M = 2.25$ vs. $M = 1.91$; wynik ogólny: $M = 2.09$ vs. $M = 1.89$). Może to wskazywać na większą podatność kobiet na skutki obciążenia zawodowego, wynikającą z nakładających się ról społecznych oraz odmiennych strategii radzenia sobie ze stresem¹⁵.
- Wiek – najwyższy poziom wypalenia zaobserwowano w grupach wiekowych 41-50 oraz 51-60 lat. Wartości w tych przedziałach plasowały się na poziomie umiarkowanym (średni wynik ogólny: $M = 1.98$ - 2.00), co może świadczyć o skumulowanym wpływie długotrwałej ekspozycji na stres zawodowy. Najniższy poziom wypalenia odnotowano w grupie osób powyżej 60. roku życia oraz wśród pracowników w wieku 31-40 lat, co może być efektem większej odporności psychicznej lub mniejszego zaangażowania emocjonalnego.
- Staż pracy – wyniki wskazują na krzywoliniową zależność pomiędzy stażem pracy a poziomem wypalenia zawodowego. Najwyższy poziom wypalenia odnotowano u osób zatrudnionych krócej niż 2 lata ($M = 2.05$) oraz powyżej 20 lat ($M = 2.12$). Nowi pracownicy mogą doświadczać trudności adaptacyjnych, podczas gdy pracownicy z długim stażem zmagają się z konsekwencjami przewlekłego stresu. Najniższe wskaźniki wystąpiły wśród osób zatrudnionych od 2 do 20 lat, co może świadczyć o względnej stabilizacji zawodowej.

¹⁴ Zob. E.G. Lambert, N.L. Hogan, M.L. Griffin, *The consequences of emotional burnout among correctional staff*, „SAGE Open” 2015, nr 5 (2), s. 1-15, <<https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/2158244015590444>>.

¹⁵ Zob. A. Karłyk-Ćwik, *Style humoru a wypalenie zawodowe pedagogów resocjalizacyjnych*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 2017, nr 20 (3), s. 97-114, <https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-issn-1505-8808-year-2017-volume-20-issue-3_79_-article-oai_ojs_kwartalnictce_edu_pl_article_258/c/articles-2141596.pdf.pdf>.

- Liczba miejsc pracy – osoby pracujące w więcej niż jednej placówce wykazały wyższy poziom wypalenia ($M = 2.02$) niż osoby zatrudnione wyłącznie w ośrodku ($M = 1.92$). Szczególnie widoczne było to w zakresie objawów pierwotnych ($M = 1.99$ vs. $M = 1.82$), co może sugerować, że kumulacja obowiązków zawodowych zwiększa ryzyko wyczerpania emocjonalnego.

3.1.2. Wypalenie zawodowe w podziale na działy

Wyniki różnicowały się także w zależności od miejsca zatrudnienia w strukturze organizacyjnej. Najwyższy poziom wypalenia zawodowego stwierdzono w działach szkoły ($M = 2.18$) oraz internatu ($M = 2.14$). Są to działy charakteryzujące się bezpośrednim i intensywnym kontaktem z młodzieżą oraz wysoką odpowiedzialnością wychowawczą i dydaktyczną. Umiarkowany poziom odnotowano w dziale administracji i obsługi ($M = 1.97$), co może wiązać się z obciążeniem organizacyjnym oraz presją instytucjonalną. Niższy poziom wypalenia zaobserwowano w dziale ochrony ($M = 1.87$), gdzie mimo potrzeby zachowania czujności stres ma prawdopodobnie charakter krótkoterminowy. Najniższy poziom wypalenia zawodowego odnotowano w warsztatach szkolnych ($M = 1.63$) oraz w kadrze kierowniczej ($M = 1.61$), co może wynikać z większej kontroli nad obowiązkami, z ograniczonego kontaktu z wychowankami oraz większej decyzyjności.

3.2. SZCZEGÓŁOWA ANALIZA ATMOSFERY PRACY

3.2.1. Atmosfera pracy wśród pracowników (bez kadry kierowniczej)

Analiza atmosfery pracy wśród pracowników ośrodka niepełniących funkcji kierowniczych została przeprowadzona z wykorzystaniem zestawu wskaźników odnoszących się do relacji interpersonalnych, zarządzania, poczucia przeciążenia, problemów wychowawczych oraz ogólnego klimatu organizacyjnego. Dane przedstawiono zarówno w ujęciu ogólnym, jak i z podziałem na działy.

Wyniki wskazują, że najwyżej oceniono relacje z dyrekcją ($M = 3.56$), z ochroną ($M = 3.46$), a także z pracownikami administracji i obsługi ($M = 3.39$). Dobrze oceniono również relacje w zespołach działowych, relacje z kierownikiem oraz poczucie przynależności do społeczności ośrodka. Oznacza to, że pracownicy odczuwają stabilność w relacjach służbowych oraz bezpieczeństwo instytucjonalne. Niepokój budzą jednak wyniki dotyczące relacji między wychowankami i ich zachowania – najniższe średnie uzyskano w obszarze przestrzegania regulaminu placówki ($M = 1.68$), motywacji do nauki i resocjalizacji ($M = 1.44$) oraz wzajemnego zaufania między pracownikami a wychowankami ($M = 1.74$). To wskazuje na deficyty w sferze społecznej, które mogą wpływać na jakość i efektywność

procesów wychowawczych. Poczucie przeciążenia i stresu w pracy osiągnęło wartości umiarkowane ($M = 2.89$), natomiast problemy z wychowankami, takie jak przemoc czy destrukcyjne zachowania, oceniono wyraźnie negatywnie ($M = 2.35$). Jednocześnie widać, że nauczyciele i wychowawcy utrzymują kontrolę nad przebiegiem zajęć, co może świadczyć o kompetencjach organizacyjnych, mimo niesprzyjających warunków. Współpraca między działami ($M = 3.31$) oraz ogólne samopoczucie pracowników ($M = 3.33$) ocenione zostały pozytywnie, choć wskazano na obszary wymagające dalszego rozwoju, takie jak wzajemne wsparcie w sytuacjach problemowych czy docenianie pracy przez inne grupy zawodowe.

3.2.2. Porównanie atmosfery pracy w poszczególnych działach

Analiza międzydziałowa wykazała wyraźne zróżnicowanie ocen atmosfery pracy. Najlepiej oceniane są warsztaty – zarówno pod względem relacji zespołowych ($M = 3.47$), jak i zarządzania oraz warunków pracy ($M = 3.49$). Co ważne, to również dział o najwyższym wskaźniku ogólnej atmosfery pracy ($M = 3.20$), gdzie problemy wychowawcze postrzegane są jako najmniej obciążające. Warsztaty mogą więc stanowić modelowy przykład efektywnej organizacji pracy w ośrodku. Wysokie oceny uzyskała także kadra ochrony, szczególnie w zakresie relacji w zespole ($M = 3.41$) i zarządzania ($M = 3.34$). Jednak trudności wychowawcze ($M = 2.12$) stanowią istotne źródło obciążenia. Internat i szkoła charakteryzują się umiarkowaną atmosferą pracy (M odpowiednio: 3.02 i 2.97), z widocznymi wyzwaniem w sferze wychowawczej. Niemniej jednak oceny te nie wskazują na kryzys, a raczej na stabilne funkcjonowanie w warunkach wymagających dużej elastyczności i odporności kadry. Najniżej atmosferę pracy ocenili pracownicy administracji i obsługi ($M = 2.89$), co może wynikać z obciążeń organizacyjnych i kontaktów z wychowankami poza zajęciami dydaktycznymi.

3.2.3. Atmosfera pracy w kadrze kierowniczej

Kadra kierownicza ocenia warunki pracy i atmosferę instytucjonalną stosunkowo pozytywnie ($M = 3.46$), wskazując na dobre zaplecze infrastrukturalne i organizacyjne. Jednocześnie zauważa się niższy poziom satysfakcji i wsparcia ($M = 2.79$), co może świadczyć o odczuwalnym przeciążeniu, braku systemowego docenienia oraz ograniczeniach w zakresie współdecydowania. Ogólny wskaźnik atmosfery wśród kierowników wynosi $M = 3.12$, co klasyfikuje klimat pracy jako umiarkowanie pozytywny. Oznacza to, że choć nie występują poważne kryzysy, konieczne jest wdrożenie działań wspierających – zwłaszcza w zakresie komunikacji, uznania i współpracy między działami.

4. PODSUMOWANIE I WNIOSKI

Wyniki badania przeprowadzonego w Okręgowym Ośrodku Wychowawczym ujawniają umiarkowany poziom wypalenia zawodowego wśród pracowników, przy czym największe nasilenie dotyczy objawów wtórnych. Sugeruje to, że choć emocjonalne wyczerpanie nie osiągnęło jeszcze poziomu krytycznego, to jego skutki – w postaci psychosomatycznych objawów i chronicznego stresu – są już realnie odczuwane. Wypalenie zawodowe dotyka różnych grup w odmiennym stopniu – szczególnie narażone są kobiety, osoby w średnim wieku (41-60 lat), nowi pracownicy oraz osoby z najdłuższym stażem. Największe ryzyko wypalenia występuje w działach o wysokim poziomie kontaktu z wychowankami (internat, szkoła), natomiast niższe poziomy obserwuje się w działach technicznych i zarządczych. Osoby pracujące w wielu miejscach są bardziej obciążone emocjonalnie, co może świadczyć o konieczności lepszego zarządzania zasobami ludzkimi.

4.1. ELEMENTY ZAAWANSOWANEJ ANALIZY STATYSTYCZNEJ

W ramach przeprowadzonej zaawansowanej analizy statystycznej oceniono atmosferę pracy i poziom wypalenia zawodowego wśród pracowników ośrodka, uwzględniając zarówno zmienne opisowe, jak i relacyjne. Obliczono średnie wartości, odchylenia standardowe oraz przedziały ufności dla poszczególnych wymiarów. Najwyżej ocenionymi aspektami funkcjonowania placówki okazały się relacje w zespołach pracowniczych ($M = 3.31$), zarządzanie i warunki pracy ($M = 3.28$) oraz ogólna atmosfera pracy ($M = 2.98$), co wskazuje na pozytywny odbiór jakości współpracy i stylu zarządzania w ośrodku. Jednocześnie najniższe średnie uzyskano dla pierwotnych objawów wypalenia zawodowego ($M = 1.89$) oraz wypalenia ogólnego ($M = 1.96$), co sugeruje stosunkowo niski poziom przeciążenia psychicznego i emocjonalnego wśród pracowników. Analiza rozkładów wykazała, że nie wszystkie zmienne spełniają założenia normalności, dlatego zdecydowano się na zastosowanie testów nieparametrycznych, bardziej odpornych na odchylenia od rozkładu normalnego oraz dostosowanych do ograniczonego rozmiaru próby.

W dalszym etapie zbadano, czy ocena atmosfery pracy różni się istotnie w zależności od zmiennych demograficznych i organizacyjnych, takich jak płeć, grupa zawodowa, dział pracy, staż zatrudnienia oraz liczba miejsc pracy. Wyniki analiz (testy *U* Manna-Whitneya i test Kruskala-Wallisa) wykazały, że żaden z tych czynników nie wpływa istotnie na sposób postrzegania atmosfery pracy – oznacza to, że niezależnie od płci, rodzaju wykonywanej pracy, działu, stażu czy dodatkowego zatrudnienia, pracownicy oceniali klimat organizacyjny w sposób względnie jednolity. Może to świadczyć o spójnych standardach zarządzania oraz stabilnym środowisku zawodowym w całej instytucji.

W kolejnych analizach skupiono się na związkach pomiędzy atmosferą pracy a wypaleniem zawodowym. Korelacje rang Spearmana wykazały silne zależności pomiędzy tymi zmiennymi – im gorzej oceniana była atmosfera pracy, tym wyższy był poziom wypalenia zawodowego, szczególnie w obszarze wyczerpania emocjonalnego i psychofizycznego. Najsilniejsze negatywne związki zaobserwowano pomiędzy atmosferą pracy a wypaleniem ogólnym ($\rho = -0.60$), wyczerpaniem ($\rho = -0.63$) oraz objawami wtórnymi wypalenia ($\rho = -0.47$). Silne dodatnie korelacje wystąpiły natomiast pomiędzy atmosferą pracy a zarządzaniem i warunkami pracy ($\rho = 0.80$), relacjami w zespole ($\rho = 0.75$) oraz atmosferą w kontekście pracy z wychowankami ($\rho = 0.77$), co wskazuje, że dobrze zorganizowana praca oraz dobre relacje interpersonalne są kluczowe dla pozytywnej oceny klimatu instytucjonalnego.

Wyniki analiz regresji potwierdziły te zależności. Zarządzanie i warunki pracy okazały się najsilniejszym predyktorem wypalenia zawodowego – im gorzej oceniano ten obszar, tym wyższy był poziom wypalenia. Z kolei pierwotne objawy wypalenia (takie jak zmęczenie, brak energii czy poczucie obciążenia) wpływały negatywnie na ocenę atmosfery pracy. Ocena pracy w kontekście trudnych relacji z wychowankami nie miała istotnego wpływu ani na poziom wypalenia, ani na ocenę atmosfery, co może świadczyć o tym, że trudności wychowawcze – choć obecne – są skutecznie neutralizowane przez inne mechanizmy organizacyjne.

Dodatkowo przeanalizowano powiązania między poszczególnymi podskalamami atmosfery pracy. Najsilniejsze korelacje wystąpiły między samopoczuciem w pracy a relacjami z wychowankami i personelem administracyjnym, a także między uczestnictwem w życiu ośrodka a relacjami interpersonalnymi. Wyniki te pokazują, że zaangażowanie pracowników, otwarta komunikacja i wspólna praca na rzecz wspólnoty instytucjonalnej wpływają pozytywnie na klimat organizacyjny. Poczucie przeciążenia pracą natomiast korelowało negatywnie z samopoczuciem, co potwierdza, że nadmierne obowiązki mogą obniżać komfort funkcjonowania zawodowego.

Podsumowując, przeprowadzona analiza jednoznacznie wskazuje, że atmosfera pracy w ośrodku zależy przede wszystkim od jakości relacji interpersonalnych oraz stylu zarządzania. Te dwa obszary nie tylko wpływają na satysfakcję zawodową, ale również pełnią funkcję bufora chroniącego przed wypaleniem zawodowym. Równocześnie analiza nie wykazała znaczących różnic w odbiorze atmosfery pracy między pracownikami o różnych cechach społeczno-zawodowych, co może świadczyć o spójnym i stabilnym charakterze organizacji. Rekomendowane są dalsze działania skoncentrowane na wzmacnianiu współpracy zespołowej, budowaniu kultury uznania oraz optymalizacji warunków pracy, aby jeszcze skuteczniej przeciwdziałać wypaleniu zawodowemu i podnosić jakość środowiska pracy.

4.2. ANALIZA SKUPIEŃ

Jako uzupełnienie wcześniejszej analizy atmosfery pracy i wypalenia zawodowego w Okręgowym Ośrodku Wychowawczym przeprowadzono również analizę skupień (klasteryzację), której celem było wyodrębnienie grup pracowników o podobnych profilach funkcjonowania zawodowego i psychicznego. Analiza ta pozwoliła lepiej zrozumieć wewnętrzne zróżnicowanie zespołu oraz zidentyfikować obszary wymagające wsparcia i interwencji. Proces badawczy przeprowadzono osobno dla ogółu pracowników (z wyłączeniem kadry kierowniczej) oraz dla samej kadry kierowniczej, przy czym dla obu grup zastosowano paralelne zestawy zmiennych umożliwiające porównanie.

W przypadku pracowników podstawowych do analizy klastrowej wybrano siedem zmiennych: ogólny poziom wypalenia zawodowego (BAT_PL), ocenę ogólnej atmosfery pracy (ATMOSF), satysfakcję zawodową (Sat), zarządzanie i warunki pracy (ZiWP), przeciążenie pracą (Przec), relacje z wychowankami (RelW) oraz relacje w zespole (RwZP). Wybór tych wskaźników był podyktowany ich wysoką wartością diagnostyczną w kontekście teorii wypalenia zawodowego¹⁶ oraz psychologii organizacyjnej (Bakker i Demerouti, 2017). Dla kadry kierowniczej zastosowano zmienne równoważne – m.in. ATMOSF_K, Sat_K, SiWPwO_K, Przec_K i RelWsp_K – a dodatkowo włączono ocenę satysfakcji zawodowej innych pracowników (PostSat_K), co pozwoliło uchwycić szerszy kontekst zarządzania i odbioru warunków pracy z perspektywy kierowniczej.

Liczba klastrow została określona na podstawie metody łokcia, która wskazała, że optymalnym rozwiązaniem jest podział na trzy grupy. Wśród pracowników podstawowych pierwsza grupa, określona jako „Zmotywowani optymiści”, obejmowała 10 osób (18%). Charakteryzowali się oni najniższym poziomem wypalenia (BAT_PL = 1.62), najwyższą oceną atmosfery pracy (ATMOSF = 3.48), bardzo wysoką satysfakcją zawodową (Sat = 3.72) oraz dobrymi relacjami w zespole. Ta grupa pracowników wyróżniała się pozytywnym nastawieniem, odpornością na stres i wysoką jakością współpracy, a jej członkowie mogą pełnić funkcję nieformalnych liderów środowiska pracy.

Druga grupa – „Wypaleni pesymiści” – stanowiła największy klaster (25 osób, 45% próby). Pracownicy ci prezentowali najwyższy poziom wypalenia (BAT_PL = 2.30), najniższe oceny atmosfery (ATMOSF = 2.68), relatywnie niską satysfakcję (Sat = 2.91) oraz największe przeciążenie pracą (Przec = 2.54). Ich sytuacja zawodowa wskazuje na duże ryzyko dalszego pogłębiania się wypalenia, obniżenia efektywności i wzrostu frustracji, co czyni ich kluczową grupą z perspektywy planowania działań interwencyjnych i prewencyjnych.

¹⁶ Zob. Ch. Maslach, M.P. Leiter, *Understanding the burnout experience: Recent research and its implications for psychiatry*, „World Psychiatry” 2016, nr 15 (2), s. 103-111, <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/wps.20311>>.

Trzecia grupa – „Neutralni realiści” – liczyła 20 osób (37%). Wykazywali umiarkowane poziomy wypalenia i przeciążenia ($BAT_PL = 1.80$; $Przec = 2.89$) oraz dobrą, ale nie najwyższą satysfakcję z pracy ($Sat = 3.67$). Ich funkcjonowanie zawodowe można określić jako stabilne, lecz wymagające monitorowania, ponieważ część osób z tej grupy – w zależności od dalszych warunków – może przesunąć się zarówno w stronę większego zaangażowania, jak i wypalenia.

Podobna struktura klastrów została zidentyfikowana wśród kadry kierowniczej, z analogicznym rozkładem cech. Liderzy stabilności (odpowiednik „zmotywowanych optymistów”) odznaczali się pozytywnym podejściem do pracy i wysokim poczuciem satysfakcji. Przeciężeni menedżerowie (odpowiednik „wypalonych pesymistów”) oceniali warunki pracy najniżej, a ich przeciążenie i wypalenie było najbardziej nasilone. Grupa „zrezygnowanych decydentów” (odpowiednik „neutralnych realistów”) charakteryzowała się ambiwalentną postawą – nie doświadczała kryzysu, ale też nie była w pełni zmotywowana i zaangażowana.

Wyniki wskazują, że największym wyzwaniem organizacyjnym jest liczebność grupy wypalonych pracowników, która obejmuje niemal połowę całego zespołu. W grupie „neutralnych realistów” widoczna jest znaczna zmienność ocen, co może sugerować różnorodność doświadczeń i potrzeb, wymagającą zróżnicowanego podejścia zarządczego.

Zastosowana metodologia analizy skupień, oparta na dobrze dobranych i teoretycznie uzasadnionych zmiennych, umożliwiła spójne porównanie funkcjonowania pracowników i kadry kierowniczej. Pozwoliła również wskazać potencjalne grupy ryzyka, jak i zasoby organizacyjne w postaci pracowników o wysokim poziomie zaangażowania i satysfakcji. Uzyskane wyniki mogą posłużyć jako podstawa do planowania działań wspierających – zarówno na poziomie zespołów, jak i całej instytucji. W przyszłości warto rozszerzyć analizę o dodatkowe zmienne psychologiczne, takie jak strategie radzenia sobie ze stresem, potrzeba autonomii czy dostęp do wsparcia społecznego, co pozwoli na pogłębienie zrozumienia mechanizmów funkcjonowania zawodowego w środowisku resocjalizacyjnym.

4.3. DYSKUSJA

Wyniki przeprowadzonego badania wskazują, że choć poziom wypalenia zawodowego wśród pracowników Okręgowego Ośrodka Wychowawczego pozostaje na ogół umiarkowany, to objawy wtórne – związane z chronicznym stresem, trudnościami ze snem i spadkiem dobrostanu psychofizycznego – sygnalizują realne zagrożenie dla stabilności zawodowej kadry. Szczególnie niepokojące są wyniki wśród kobiet, nowo zatrudnionych pracowników oraz osób z najdłuższym stażem, co może świadczyć zarówno o braku odpowiedniego wdrożenia zawodowego, jak i o zjawisku tzw. zmęczenia instytucjonalnego. Jednocześnie wyniki analiz

pokazują, że najważniejszym czynnikiem buforującym wypalenie jest jakość atmosfery pracy, rozumianej jako kombinacja relacji interpersonalnych, stylu zarządzania i ogólnego poczucia sensu działań. Na tej podstawie zasadne wydaje się wdrożenie systemowego rozwiązania wzmacniającego dobrostan zawodowy personelu. Proponowany model „Wspierający w Równowadze” opiera się na zintegrowanym podejściu do wspierania pracowników w trzech komplementarnych obszarach: instytucjonalnym (np. superwizje, reorganizacja obowiązków, programy well-beingowe), psychologicznym (np. interwencja kryzysowa, treningi odporności psychicznej) oraz interpersonalnym (np. mentoring, spotkania integracyjne, wsparcie zespołowe). Istotnym elementem modelu jest również „Koło Resiliencji” – cykl wewnętrznych spotkań kadry nastawionych na wymianę doświadczeń, redukcję napięć oraz wzmacnianie sensu pracy. Zastosowanie takiego podejścia umożliwia nie tylko przeciwdziałanie wypaleniu, lecz także budowanie kultury organizacyjnej opartej na trosce, współodpowiedzialności i wzajemnym zaufaniu. W resocjalizacji bowiem – gdzie personel mierzy się z cierpieniem i złożonością ludzkich historii – to właśnie pomagający są najczęściej narażeni na niewidzialny ciężar. Dlatego podstawowym przesłaniem proponowanego modelu jest przypomnienie, że *potrzebujący potrzebują pomocy* – także ci, którzy na co dzień pomagają innym.

BIBLIOGRAFIA

- Basińska B.A., Gruszczyńska E., Schaufeli W.B., *Polska adaptacja Metody Oceny Wypalenia Zawodowego (BAT-PL) autorstwa Schaufeliego i współpracowników*, „Psychiatria Polska” 2021, nr 255, s. 1-13, <<https://doi.org/10.12740/PP/OnlineFirst/141563>>.
- Bernasiewicz M., Czerkowski A., *Wypalenie zawodowe i stres pracowników placówek resocjalizacyjnych*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” 2011, nr 2, s. 21-26, <https://cen.suwalki.pl/pdf/zestawienia/C.Radzewicz_Wypalenie_zawodowe_w_zawodzie_nauczyciela.pdf>.
- Boudoukha P., Altintas E., Rusinek S., *Burnout among professionals working in corrections: A two-stage study*, „International Journal of Environmental Research and Public Health” 2022, nr 19 (15), s. 9456, <<https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/36011590/>>.
- Cooper C.L., *Social workers, burnout, and self-care: A public health issue*, „American Journal of Public Health” 2024, nr 114 (4), s. 523-529, <<https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC10987033/>>.
- Czekaj K., *Wypalenie zawodowe wśród personelu więziennego jako efekt stresu zawodowego*, „Państwo i Społeczeństwo” 2015, nr 15 (2), s. 23-34, <<https://www.panstwoispoleczenstwo.pl/numery/2015-2/panstwo-i-spoleczenstwo-2015-nr2-czekaj.pdf>>.
- Karłyk-Ćwik A., *Style humoru a wypalenie zawodowe pedagogów resocjalizacyjnych*, „Teżniejszość – Człowiek – Edukacja” 2017, nr 20 (3), s. 97-114, <https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-issn-1505-8808-year-2017-volume-20-issue-3_79_article-oai_ojs_kwartalniktce_edu_pl_article_258/c/articles-2141596.pdf.pdf>.

- Lambert E.G., Hogan N.L., Griffin M.L., *The consequences of emotional burnout among correctional staff*, „SAGE Open” 2015, nr 5 (2), s. 1-15, <<https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/2158244015590444>>.
- Maslach C., Leiter M.P., *Understanding the burnout experience: Recent research and its implications for psychiatry*, „World Psychiatry” 2016, nr 15 (2), s. 103-111, <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/wps.20311>>.
- Nowosad K., *Wypalenie zawodowe pracowników socjalnych jako efekt stresu zawodowego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio J – Paedagogia-Psychologia” 2024, nr 37 (1), s. 247-268, <<https://journals.umcs.pl/j/article/view/17086>>.
- Plichta P., *Wypalenie zawodowe i poczucie sensu życia pedagogów specjalnych*, [w:] *Wypalenie zawodowe pracowników placówek resocjalizacyjnych*, red. E. Bilśka, Warszawa 2016, s. 135-150, <https://repozytorium.uni.wroc.pl/Content/89243/PDF/Wypalenie_zawodowe_i%20poczucie_sensu_zycia_pedagogow_specjalnych.pdf>.
- Pyżalski J., Merecz D., *Psychospołeczne warunki pracy polskich nauczycieli: Pomiędzy wypaleniem zawodowym a zaangażowaniem*, „Medycyna Pracy” 2010, nr 61 (3), s. 277-290, <<https://promocjazdrowiawpracy.pl/wp-content/uploads/2018/10/Pyz10-06m-02.pdf>>.
- Schaufeli W.B., De Witte H., Desart S., *Burnout Assessment Tool (BAT): Development, validity, and reliability*, „International Journal of Environmental Research and Public Health” 2020, nr 17 (24), s. 9495, <<https://doi.org/10.3390/ijerph17249495>>.
- Smith A.P., Jones B.L., *Burnout among social workers in social services: A systematic review*, „Journal of Social Service Research” 2024, nr 50 (3), s. 345-360, <<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/01488376.2024.2371847>>.
- Tucholska S., *Wypalenie zawodowe u nauczycieli: Psychologiczna analiza zjawiska i jego osobowościowych uwarunkowań*, Lublin 2009, <<https://bpciechanow.edu.pl/wypalenie-zawodowe/>>.
- Wojnarowska-Soldan M., Wojnarowska B., *Klimat psychospołeczny wspierający zdrowie psychiczne członków społeczności szkoły*, Warszawa 2019.
- Wypalenie zawodowe pracowników placówek resocjalizacyjnych – zjawisko, zagrożenia, wsparcie*, red. E. Bilśka, <https://www.researchgate.net/publication/322920425_Wypalenie_zawodowe_pracownikow_placowek_resocjalizacyjnych_-_zjawisko_zagrozenia_wsparcie>

Streszczenie: Artykuł podejmuje problem wypalenia zawodowego wśród pracowników Okręgowego Ośrodka Wychowawczego, analizując jego związki z atmosferą pracy i specyfiką instytucji resocjalizacyjnej. Na podstawie danych empirycznych uzyskanych od 55 pracowników z różnych działów placówki przeprowadzono wieloaspektową analizę poziomu wypalenia, jakości relacji interpersonalnych oraz stylu zarządzania. Wyniki wskazują, że umiarkowany poziom objawów wypalenia współwystępuje z dużym zróżnicowaniem w postrzeganiu klimatu organizacyjnego. Na tej podstawie zaproponowano zintegrowany model wsparcia personelu. Artykuł podkreśla konieczność systemowej troski o dobrostan osób pracujących w warunkach wysokiego stresu zawodowego.

Słowa kluczowe: wypalenie zawodowe, atmosfera pracy, ośrodek wychowawczy, klimat organizacyjny, wsparcie personelu.

Jarosław Sempryk*

MECHANIZMY MARGINALIZACJI I WYKLUCZENIA W UJĘCIU TEORII KONTYNGENCJI

MECHANISMS OF MARGINALIZATION AND EXCLUSION IN THE CONTEXT OF THE THEORY OF CONTINGENCY

Abstract: Contingency theory allows for the analysis of marginalization and exclusion as a result of a mismatch between an individual or group and the demands of their social environment. In industrial society, participation was primarily determined by the ability to perform physical labour and comply with factory discipline. In the information society, digital competencies, the ability to engage in continuous learning, and mobility have become crucial. The labour market transformation after 1990 caused lasting marginalization for low-skilled individuals who could not adapt to the new economic environment. Education and lack of access to modern skills further exacerbate exclusion, particularly among seniors, migrants, and groups with low cultural capital. Social policies, often designed according to universal models, frequently fail to account for diverse local needs, resulting in certain groups being left out of support systems. Barriers to public services, such as healthcare, also reinforce mechanisms of marginalization. From a sociological perspective, marginalization is thus a structural process, stemming from a lack of fit between individuals and their environment rather than solely from objective deficiencies.

Keywords: marginalization, exclusion, theory of contingency, society.

Marginalizacja i wykluczenie społeczne należą do kluczowych problemów współczesnych nauk społecznych, stanowiąc istotne wyzwanie zarówno w wymiarze analitycznym, jak i praktycznym. Ich złożoność przejawia się w wielości poziomów, na których są konstruowane i reprodukowane: od struktur ekonomicznych i instytucjonalnych, poprzez wzorce kulturowe aż po codzienne interakcje i strategie adaptacyjne jednostek. W literaturze socjologicznej problematyka ta była

* Jarosław Sempryk – doktor nauk ekonomicznych w zakresie zarządzania (Uniwersytet Ekonomiczny we Wrocławiu), absolwent Uniwersytetu Wrocławskiego (filozofia), tłumacz przysięgły języka angielskiego, badacz niezależny, e-mail: sempryk@pro.onet.pl.

tradycyjnie analizowana w ramach teorii kapitałów P. Bourdieu, koncepcji społeczeństwa ryzyka U. Becka czy refleksji Z. Baumana dotyczącej „ludzi zbędnych” w społeczeństwach konsumpcyjnych. Niniejszy artykuł proponuje inną perspektywę – ujęcie z wykorzystaniem teorii kontyngencji, której pierwotne zastosowania związane były z analizą funkcjonowania organizacji w zmiennym otoczeniu. Zasadniczym celem artykułu jest pokazanie, w jaki sposób kategorie wypracowane w ramach teorii kontyngencji mogą być użyteczne w wyjaśnianiu mechanizmów marginalizacji i wykluczenia społecznego. Ujęcie to pozwala interpretować te procesy nie jako rezultaty uniwersalnych prawidłowości, lecz jako kontekstowo determinowane efekty interakcji jednostek, instytucji i struktur otoczenia. W efekcie marginalizacja jawi się jako proces dynamiczny, wrażliwy na historyczne i kulturowe konfiguracje czynników środowiskowych, a także na złożone sprzężenia zwrotne między nimi.

1. TEORIA KONTYNGENCJI – GŁÓWNE ZAŁOŻENIA

Teoria kontyngencji (*contingency theory*) rozwinęła się w latach 60. i 70. XX w. w ramach badań nad organizacjami i zarządzaniem. Jej centralne założenie głosi, że nie istnieje jedna „najlepsza” forma struktury czy działania organizacyjnego – efektywność jest zawsze uzależniona od dopasowania do określonych warunków otoczenia¹. J. Woodward, P. Lawrence i J. Lorsch czy J.D. Thompson wykazali, że zmienność i złożoność środowiska wymuszają na organizacjach elastyczność strukturalną, a sukces zależy od stopnia zgodności między formą organizacji a wymaganiami kontekstu². W perspektywie socjologicznej teoria kontyngencji nabrała znaczenia szerszego, umożliwiając interpretację różnorodnych zjawisk społecznych jako efektów „dopasowania” lub jego braku. N. Luhmann, rozwijając teorię systemów społecznych, wskazywał, że każde działanie jest w istocie kontyngentne – to znaczy możliwe, lecz niekonieczne, zależne od okoliczności³. Tym samym kategorie kontyngencji pozwalają analizować nie tylko funkcjonowanie organizacji, ale także szeroko rozumiane procesy marginalizacji i wykluczenia. Z perspektywy teorii kontyngencji nie są one ani nieuchronne, ani uniwersalne, lecz powstają i utrwalają się w określonych warunkach społeczno-instytucjonalnych, które wyznaczają ramy możliwych działań jednostek i grup. Oznacza to, że marginalizacja

¹ J.D. Thompson, *Organizations in action: social science bases of administrative theory*, New York 1967; por. P.R. Lawrence, J.W. Lorsch, *Organization and environment: managing differentiation and integration*, Boston 1967, s. 11-42; F.E. Fiedler, *A theory of leadership effectiveness*, New York 1967, s. 112-160.

² J. Woodward, *Industrial organization: theory and practice*, London 1965, s. 47-65; P.R. Lawrence, J.W. Lorsch, *Organization and environment*, s. 11-32; J.D. Thompson, *Organizations in action*, s. 19-45.

³ N. Luhmann, *Teoria systemów społecznych*, tłum. J. Łoziński, Wrocław 2005, s. 52-54.

nie jest jedynie rezultatem indywidualnych braków czy deficytów, ale konsekwencją niedopasowania między wymaganiami otoczenia a posiadanymi zasobami kulturowymi, ekonomicznymi czy kompetencyjnymi. W tym sensie kategorie kontyngencji otwierają możliwość analizy dynamiki włączenia i wykluczenia jako procesów historycznych, zmiennych i zależnych od kontekstu, a nie jako zjawisk o charakterze naturalnym czy niezmiennym.

2. MECHANIZMY MARGINALIZACJI W PERSPEKTYWIE KONTYNGENCJI

Przeniesienie kategorii teorii kontyngencji na grunt analiz społecznych pozwala uchwycić marginalizację jako rezultat niedopasowania jednostek lub grup do dominujących wymogów środowiska. W społeczeństwach nowoczesnych i ponowoczesnych wymogi te są definiowane przez takie kryteria jak produktywność ekonomiczna, zdolność adaptacyjna, mobilność czy kompetencje cyfrowe. Brak dostosowania do tych oczekiwań prowadzi do systematycznego wykluczania – zarówno w wymiarze instytucjonalnym, jak i kulturowym.

Mechanizmy te obejmują m.in.:

- selekcję adaptacyjną – jednostki niespełniające określonych kryteriów (np. wydajności pracy, zdolności do konsumpcji) są symbolicznie i praktycznie wyłączone z głównego nurtu życia społecznego;
- instytucjonalne utrwalanie nierówności – systemy edukacyjne, rynek pracy czy polityki społecznej reprodukuje mechanizmy wykluczenia poprzez kryteria dostępu dostosowane do „idealnych” modeli obywatela lub pracownika;
- kulturowe ramy wykluczenia – stereotypy, dyskursy medialne i dominujące narracje tworzą symboliczne granice, które utrwalają obrazy osób „zbędnych”, „nieprzystosowanych” lub „nieproduktywnych”;
- obojętność społeczna – jak wskazywał J. Habermas, deficyty komunikacyjne w sferze publicznej prowadzą do marginalizacji problemów grup pozbawionych dostępu do dyskursu⁴.

W tym ujęciu marginalizacja nie jest jedynie rezultatem obiektywnych braków jednostek czy grup, takich jak brak wykształcenia czy środków finansowych. Jest to proces w dużej mierze strukturalny i systemowy, w którym środowisko społeczne, instytucje i normy definiują kryteria uznania, akceptacji i włączenia w życie społeczne. Wszelkie odstępstwa od przyjętego wzorca – niezależnie od ich przyczyn – mogą prowadzić do wykluczenia i ograniczenia dostępu do zasobów, praw i możliwości uczestnictwa w różnych sferach życia społecznego. W tym kontekście marginalizacja jest zjawiskiem dynamicznym, zależnym od relacji między

⁴ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. T. Kwiatkowski, Warszawa 2000, s. 315-320.

jednostką a jej otoczeniem, a nie tylko od jej własnych cech czy działań. Podkreśla się tu znaczenie mechanizmów społecznych, które ustanawiają normy i standardy, decydując o tym, kto jest „widoczny” i „uwzględniany” w danej społeczności, a kto pozostaje na jej peryferiach⁵.

J. Habermas wskazuje, że społeczne wykluczenie często wynika z deficytów w sferze publicznej, w której brak możliwości uczestnictwa w dyskursie decyduje o uznaniu problemów i potrzeb określonych grup. Środowisko społeczne, instytucje i normy definiują kryteria akceptacji i włączenia, a wszelkie odstępstwa od normatywnego wzorca prowadzą do wykluczenia. Marginalizacja staje się więc dynamicznym zjawiskiem relacyjnym, zależnym od interakcji między jednostką a jej otoczeniem, a nie jedynie od cech jednostki czy jej zasobów. Mechanizmy te pokazują, że obecność w sferze publicznej i zdolność do uczestnictwa w dyskursie są kluczowe dla społecznego uznania i dostępu do zasobów⁶.

Według N. Luhmanna każde działanie społeczne jest kontyngentne – możliwe, lecz niekonieczne, zależne od określonych okoliczności i norm systemowych.

3. PARADOKS DOPASOWANIA W TEORII KONTYNGENCJI

Teoria kontyngencji zakłada, że nie istnieje jeden uniwersalny model organizacji, a skuteczność działania zależy od dopasowania struktury i procesów do otoczenia⁷. Klasyczne badania P. Lawrence’a i J.W. Lorsch’a wskazują, że organizacje funkcjonujące w warunkach wysokiej niepewności muszą charakteryzować się większą elastycznością, podczas gdy w stabilnym środowisku lepiej sprawdzają się rozwiązania biurokratyczne i sformalizowane⁸. Z tego założenia wynika mechanizm dopasowania, zgodnie z którym organizacje, które potrafią dostosować swoje struktury do wymogów kontekstu osiągają wyższą efektywność. Paradoks dopasowania polega jednak na tym, że nadmierne dostosowanie do bieżącego otoczenia może w dłuższej perspektywie prowadzić do stagnacji i wykluczenia. Organizacja, która skoncentrowała się wyłącznie na obecnych uwarunkowaniach, traci zdolność do adaptacji wobec nowych wyzwań. W efekcie to, co w krótkim okresie zapewnia przewagę konkurencyjną, w dłuższym czasie może stać się źródłem słabości⁹. Przykładowo, przedsiębiorstwa produkcyjne, które w latach 80. i 90. XX w. zbudowały swoją pozycję na perfekcyjnej optymalizacji procesów w ramach stabilnych łańcuchów dostaw, miały trudności w adaptacji do gwałtownych zmian

⁵ P. Bourdieu, *Praktyka społeczna. Zarys teorii działania*, tłum. A. Kłak, Warszawa 2000, s. 42-45.

⁶ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2: *Rozszerzenie sfery publicznej*, Warszawa 2002, s. 115-120.

⁷ F.E. Fiedler, *A theory of leadership effectiveness*, New York 1967, s. 12-15.

⁸ P.R. Lawrence, J.W. Lorsch, *Organization and environment*, s. 20-35.

⁹ L. Donaldson, *The contingency theory of organizations*, London 2001, s. 50-52.

globalizacyjnych i cyfryzacyjnych w XXI w. Ich „idealne dopasowanie” do poprzedniego kontekstu okazało się barierą dla innowacji i zdolności reagowania¹⁰. Paradoks dopasowania ujawnia więc dwuznaczność logiki teorii kontyngencji. Z jednej strony dopasowanie jest warunkiem skuteczności, z drugiej – jego nadmiar może prowadzić do utraty elastyczności i osłabienia odporności organizacji na zmiany.

L. Donaldson zwraca uwagę, że prawdziwa skuteczność wymaga nie tylko adaptacji, lecz także zdolności do okresowej „dysproporcji” – czyli tworzenia rozwiązań wyprzedzających zmiany w otoczeniu¹¹. W tym sensie paradoks dopasowania wskazuje na konieczność równowagi między stabilnością a zdolnością do transformacji. Organizacje, które potrafią utrzymać struktury dopasowane do teraźniejszości, a jednocześnie zachowują potencjał innowacyjny i elastyczność, unikają pułapki nadmiernego konformizmu wobec środowiska. Paradoks ten nabiera szczególnego znaczenia we współczesnych warunkach gospodarki cyfrowej i szybkich zmian technologicznych, gdzie zdolność do dynamicznego przeformułowania dopasowania staje się kluczowym zasobem strategicznym¹².

4. WYKLUCZENIE SPOŁECZNE JAKO EFEKT KONFIGURACYJNY

Wykluczenie społeczne w perspektywie teorii kontyngencji jawi się jako rezultat szczególnej konfiguracji czynników – ekonomicznych, politycznych, instytucjonalnych i kulturowych – które w danym momencie historycznym definiują warunki uczestnictwa w życiu społecznym. Konfiguracje te są zmienne i kontekstualne: to, co w jednym społeczeństwie prowadzi do integracji, w innym może skutkować wykluczeniem. Przykładowo, w społeczeństwie industrialnym kluczowym kryterium uczestnictwa była zdolność do pracy fizycznej, podporządkowanie się dyscyplinie fabrycznej oraz włączenie w rytm produkcji masowej. Ci, którzy nie spełniali tych warunków – osoby chore, starsze czy niezdolne do pracy – często znajdowali się na marginesie życia społeczno-ekonomicznego. W społeczeństwie informacyjnym natomiast centralne znaczenie mają kompetencje cyfrowe, umiejętność ciągłego uczenia się, mobilność i zdolność adaptacji do dynamicznie zmieniających się warunków. Osoby, które nie spełniają tych wymogów – takie jak seniorzy, migranci, a także grupy o niskim kapitale kulturowym czy ograniczonym dostępie do edukacji – stają się szczególnie narażone na marginalizację. Proces ten podkreśla,

¹⁰ H. Mintzberg, *Structure in fives: designing effective organizations*, Englewood Cliffs 1983, s. 145-150.

¹¹ L. Donaldson, „The normal science of structural contingency theory”. *Handbook of organization studies*, red. S.R. Clegg, C. Hardy, W.R. Nord, London 1996, s. 63-84.

¹² H.W. Volberda, *Building the flexible firm: how to remain competitive*, Oxford 1998, s. 100-110.

że kryteria włączenia społecznego nie są stałe, lecz historycznie zmienne i uzależnione od dominujących form organizacji życia społecznego i gospodarczego¹³.

W społeczeństwie późnej nowoczesności coraz większego znaczenia nabiera również gotowość do podejmowania ryzyka. Jak zauważa U. Beck, współczesne społeczeństwa można opisać jako „społeczeństwa ryzyka”, w których jednostki zmuszone są stale dostosowywać się do niepewnych i zmiennych warunków, a brak odpowiednich zasobów (kapitału ekonomicznego, kulturowego czy kompetencyjnego) prowadzi do wykluczenia. Podobnie P. Sztompka podkreśla, że transformacje społeczne wywołują „traumę kulturową”, a grupy, które nie są w stanie sprostać wymogom nowych reguł, doświadczają marginalizacji i poczucia wyobcowania. W tym sensie marginalizacja nie jest efektem jednostkowych braków, lecz wynika z niedopasowania do dominujących wzorców społecznych i kulturowych¹⁴.

5. PRZYKŁADY EMPIRYCZNE

Analizując kontekst polski przy pomocy kontyngencji, warto wskazać trzy obszary, w których mechanizmy marginalizacji szczególnie wyraźnie ujawniają się w perspektywie kontyngencji: Transformacja ustrojowa lat 90. XX w. spowodowała głęboką przebudowę struktur gospodarczych na rynku pracy, której konsekwencje dotknęły szczególnie pracowników o niskich kwalifikacjach. W okresie gospodarki centralnie planowanej znaczna część zatrudnienia opierała się na sektorze przemysłowym, górnictwie, hutnictwie czy rolnictwie państwowym. W momencie przejścia do gospodarki rynkowej wiele z tych gałęzi uległo likwidacji bądź restrukturyzacji, co doprowadziło do masowych zwolnień. Osoby dotychczas zatrudnione w zawodach niewymagających wysokich kompetencji, zwłaszcza robotnicy fizyczni i pracownicy PGR-ów, znalazły się poza strukturami rynku pracy. Brak dopasowania ich kwalifikacji do wymogów nowego otoczenia gospodarczego – które zaczęło premiować elastyczność, mobilność, znajomość języków obcych czy umiejętności cyfrowe – prowadził do trwałej marginalizacji. Zjawisko to nie miało charakteru wyłącznie jednostkowego, lecz przybrało formę strukturalną, dotycząc całych społeczności lokalnych, szczególnie w regionach monokulturowych gospodarczo (np. Śląsk, Zagłębie, Pomorze Zachodnie).

W perspektywie europejskiej mechanizmy marginalizacji i wykluczenia również mogą być analizowane za pomocą kategorii kontyngencji, ukazując, jak niedopasowanie jednostek i grup do wymogów zmieniającego się otoczenia prowadzi do ich trwałego wykluczenia. Po pierwsze, rynek pracy w Europie ulega

¹³ D. Bell, *The coming of post-industrial society: a venture in social forecasting*, New York 1973, s. 116-124; M. Castells, *The rise of the network society*, Oxford – Malden 1996, s. 21-30.

¹⁴ U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2002, s. 35-47; por. P. Sztompka, *Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji*, Warszawa 2000, s. 56-63.

dynamicznym przemianom związanym z procesami globalizacji i digitalizacji. Pracownicy o niskich kwalifikacjach, zwłaszcza w krajach Europy Południowej i Środkowo-Wschodniej, znaleźli się w sytuacji strukturalnego niedopasowania do nowych wymogów gospodarki opartej na wiedzy, co zwiększa skalę bezrobocia długotrwałego i niepewnych form zatrudnienia¹⁵. Po drugie, w obszarze edukacji i kompetencji cyfrowych szczególnie narażone na marginalizację są grupy migranckie, młodzież z peryferyjnych regionów oraz osoby starsze, które mają ograniczony dostęp do nowoczesnych technologii i edukacji cyfrowej. Brak dopasowania do rosnących wymogów społeczeństwa informacyjnego sprawia, że pozostają one poza głównymi nurtami uczestnictwa społecznego i gospodarczego¹⁶. Po trzecie, polityki społeczne w Unii Europejskiej, mimo iż kształtowane w duchu inkluzji, często realizowane są w sposób standaryzowany, nieuwzględniający specyfiki lokalnych kontekstów. W efekcie grupy szczególnie wrażliwe – jak osoby w kryzysie uchodźczym czy mieszkańcy regionów dotkniętych restrukturyzacją przemysłu – doświadczają wykluczenia ze względu na brak dopasowania uniwersalnych narzędzi wsparcia do ich rzeczywistych potrzeb¹⁷. W ten sposób teoria kontyngencji pozwala uchwycić mechanizmy marginalizacji w Europie jako wynikające nie z uniwersalnych prawidłowości, ale z historycznie i instytucjonalnie uwarunkowanych wymogów, które w różny sposób definiują kryteria włączenia i wykluczenia.

Marginalizacja ma swoje źródła również w sferze edukacyjnej. Transformacja ustrojowa i modernizacja systemu kształcenia zwiększyły znaczenie wykształcenia średniego i wyższego jako podstawowego kryterium awansu społecznego. Osoby z wykształceniem podstawowym lub zawodowym – wcześniej znajdujące stabilne zatrudnienie w przemyśle i rolnictwie – w nowych realiach gospodarczych zaczęły doświadczać ograniczeń w dostępie do pracy i awansu zawodowego. Edukacja stała się nie tylko mechanizmem dystrybucji szans, ale także czynnikiem wykluczenia. Jak podkreśla P. Bourdieu, system edukacyjny reprodukuje nierówności społeczne poprzez faworyzowanie osób dysponujących wysokim kapitałem kulturowym, co w polskich warunkach transformacyjnych szczególnie dotknęło dzieci z rodzin robotniczych i chłopskich. P. Sztompka zwraca uwagę, że w okresie dynamicznych przemian osoby z niższym poziomem wykształcenia zostały „pozostawione na marginesie modernizacji”, co potęgowało ich poczucie utraty statusu i gorszej pozycji w hierarchii społecznej. Marginalizacja edukacyjna przybrała więc formę zarówno ekonomiczną (ograniczony dostęp do lepiej płatnych zawodów), jak i symboliczną (stygmatyzacja grup z „niewystarczającym” poziomem wykształcenia).

¹⁵ G. Esping-Andersen, *Social foundations of postindustrial economies*, Oxford 1999, s. 72-94.

¹⁶ M. Castells, *The rise of the network society*, Wiley-Blackwell 2010, s. 389-416.

¹⁷ M. Ferrera, *The boundaries of welfare: European integration and the new spatial politics of social protection*. Oxford 2005, s. 132-158.

W społeczeństwie informacyjnym jednym z kluczowych kryteriów uczestnictwa stały się kompetencje cyfrowe. Brak umiejętności korzystania z nowych technologii prowadzi do zjawiska określanego mianem „wykluczenia cyfrowego” (*digital divide*). W Polsce problem ten dotyczy przede wszystkim osób starszych, mieszkańców wsi oraz osób o niskim poziomie wykształcenia. Zdolność do posługiwania się Internetem, aplikacjami mobilnymi czy e-usługami publicznymi decyduje dziś o dostępie do informacji, rynku pracy, edukacji czy opieki zdrowotnej. U. Beck pisał o „nowych liniach ryzyka” w społeczeństwie późnej nowoczesności – a jedną z nich staje się właśnie różnica między tymi, którzy potrafią sprawnie funkcjonować w przestrzeni cyfrowej, a tymi, którzy zostają z niej wykluczeni. Marginalizacja cyfrowa prowadzi do pogłębiania istniejących nierówności społecznych, ponieważ brak dostępu do technologii przekłada się na ograniczoną możliwość uczestnictwa w życiu społecznym i gospodarczym¹⁸.

Marginalizacja społeczna może być pogłębiania przez niedopasowane polityki społeczne. Programy wsparcia, tworzone zazwyczaj na poziomie centralnym, często przyjmują charakter uniwersalistyczny – zakładają, że wszyscy beneficjenci mają podobne potrzeby i możliwości korzystania z oferowanych świadczeń. Tymczasem rzeczywistość społeczna jest znacznie bardziej zróżnicowana. Na przykład osoby w kryzysie bezdomności nie zawsze są w stanie spełnić formalne wymogi stawiane przez instytucje pomocy społecznej (np. posiadanie adresu zameldowania, numeru identyfikacyjnego czy regularnych dochodów). Podobnie migranci napotykają bariery językowe, kulturowe czy prawne, które skutecznie utrudniają im korzystanie z dostępnych programów pomocowych. W rezultacie część populacji, zamiast być objęta wsparciem, pozostaje poza systemem i doświadcza wtórnej marginalizacji – tym razem nie tylko z powodu swojej sytuacji życiowej, lecz także w wyniku niedostosowania ram instytucjonalnych. P. Sztompka wskazuje, że takie systemowe niedopasowanie jest przejawem „anomalii instytucjonalnej”, kiedy instytucje nie nadążają za realnymi wyzwaniami społecznymi i zamiast integrować, generują nowe podziały. W szerszej perspektywie prowadzi to do trwałego wykluczenia grup szczególnie wrażliwych, a także do pogłębiania nierówności społecznych¹⁹.

W wielu krajach europejskich polityki społeczne, mimo że formalnie ukierunkowane na inkluzję i wyrównywanie szans, w praktyce okazują się niedopasowane do zróżnicowanych kontekstów społecznych i lokalnych. Mechanizmy standaryzacji – charakterystyczne dla programów realizowanych w ramach Unii Europejskiej – prowadzą do sytuacji, w której uniwersalne rozwiązania nie

¹⁸ P. Bourdieu, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, Warszawa 2006, s. 89-104; P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2012, s. 453-467; U. Beck, *Spółczesność ryzyka*, s. 205-217; M. Castells, *Spółczesność sieci*, Warszawa 2007, s. 33-52; A. Szewczyk, *Wykluczenie cyfrowe w Polsce. Diagnoza i przeciwdziałanie*, Poznań 2014, s. 77-95.

¹⁹ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2012, s. 472-485.

odpowiadają na specyficzne potrzeby poszczególnych grup. Przykładem są programy aktywizacji zawodowej, które często koncentrują się na krótkoterminowych szkoleniach, ignorując bariery strukturalne, takie jak brak infrastruktury transportowej czy opieki instytucjonalnej nad dziećmi, co szczególnie dotyka mieszkańców regionów peryferyjnych²⁰.

Podobnie w politykach integracyjnych wobec migrantów i uchodźców obserwuje się rozdzźwięk między założeniami a praktyką – standardowe modele wsparcia zakładają szybkie wejście na rynek pracy, podczas gdy w rzeczywistości bariery językowe, kulturowe i prawne uniemożliwiają efektywną adaptację²¹. Niedopasowanie widoczne jest także w programach walki z ubóstwem i wykluczeniem społecznym, które w wielu krajach pozostają fragmentaryczne i nie uwzględniają złożoności problemów, takich jak kumulacja deprywacji mieszkaniowej, zdrowotnej i edukacyjnej²². Z perspektywy teorii kontyngencji problem ten można interpretować jako brak dopasowania uniwersalnych narzędzi polityki do lokalnych warunków społeczno-instytucjonalnych. Oznacza to, że skuteczność polityki społecznej w Europie nie zależy wyłącznie od wielkości nakładów finansowych, ale przede wszystkim od elastyczności i zdolności do dostosowania rozwiązań do kontekstu, w którym są wdrażane.

Kolejnym obszarem, w którym może dochodzić do marginalizacji, jest system opieki zdrowotnej i innych usług publicznych. Choć teoretycznie świadczenia medyczne są dostępne dla wszystkich obywateli, w praktyce wiele osób doświadcza barier w korzystaniu z nich. Dotyczy to szczególnie seniorów, osób mieszkających w regionach o ograniczonej dostępności usług, osób niepełnosprawnych, a także migrantów i uchodźców. Bariery te mogą mieć charakter fizyczny (brak transportu do placówek), organizacyjny (długie kolejki, skomplikowane procedury rejestracji) czy kulturowy i językowy (brak personelu znającego język pacjenta lub różnice w sposobie komunikowania się z personelem medycznym). Jak zauważa U. Beck w kontekście społeczeństwa ryzyka, systemy publiczne, w tym zdrowotne, mogą generować nowe nierówności poprzez „ryzyka wykluczenia” – osoby, które nie są w stanie poradzić sobie w złożonym systemie instytucjonalnym, są *de facto* wykluczone z pełnego dostępu do świadczeń. Takie wykluczenie nie jest rezultatem braku usług *per se*, lecz ich niedopasowania do realnych potrzeb różnych grup społecznych. W efekcie grupa osób zagrożonych marginalizacją zdrowotną

²⁰ P. Taylor-Gooby, *New risks, new welfare: the transformation of the European welfare state*, Oxford 2004, s. 55-78.

²¹ W. Kymlicka, *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*, Oxford 2015, s. 143-165.

²² H. Frazer, E. Marlier, *In-work poverty and labour market segmentation in the EU: key lessons*. Brussels 2010, s. 21-40.

doświadcza nie tylko pogorszenia stanu zdrowia, lecz także ograniczenia możliwości pełnego uczestnictwa w życiu społecznym²³.

WNIOSKI

Teoria kontyngencji stanowi istotne narzędzie badawcze, umożliwiające analizę marginalizacji i wykluczenia jako procesów o charakterze dynamicznym i relacyjnym, a nie jako zjawisk trwałych czy nieuchronnych. W tym ujęciu kluczowe znaczenie zyskuje perspektywa wzajemnych powiązań pomiędzy jednostką, instytucją a szerszym kontekstem społecznym i gospodarczym. Z punktu widzenia polityki publicznej oznacza to potrzebę odejścia od jednowymiarowych, uniwersalistycznych modeli interwencji, które z założenia ignorują lokalne uwarunkowania, na rzecz rozwiązań elastycznych, dostosowanych do specyficznych konfiguracji czynników środowiskowych. Marginalizacja nie jawi się więc jako rezultat indywidualnych niedostatków czy braków, lecz jako konsekwencja braku dopasowania do wymagań stawianych przez zmienne otoczenie instytucjonalne i strukturalne. Tak rozumiane podejście pozwala lepiej uchwycić złożoność mechanizmów wykluczenia, które wynikają z przesuwających się granic normatywnych i redefinicji kryteriów uczestnictwa społecznego. Wskazuje ono zarazem, że ryzyko marginalizacji może dotknąć każdą grupę, jeśli jej zasoby i strategie nie odpowiadają aktualnym oczekiwaniom otoczenia. Teoria kontyngencji otwiera w ten sposób przestrzeń dla krytycznej refleksji nad rolą instytucji, które – zamiast reprodukować nierówności – mogą pełnić funkcję amortyzatora wobec niepewności i zmienności współczesnego świata. Co więcej, podejście to uświadamia decydentom, że skuteczność polityki nie zależy wyłącznie od wielkości nakładów, ale od stopnia adaptacyjności i zdolności reagowania na kontekstowe różnice. Tym samym kontyngencyjna perspektywa ukazuje marginalizację nie jako problem wyłącznie jednostkowy, lecz jako wytwór interakcji pomiędzy strukturą społeczną a dynamicznie zmieniającymi się warunkami otoczenia.

BIBLIOGRAFIA

- Beck U., *Spółeczeństwo ryzyka. W drodze ku innej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Bell D., *The coming of post-industrial society: a venture in social forecasting*, Basic Books, New York 1973.
- Bourdieu P., *Praktyka społeczna. Zarys teorii działania*, tłum. A. Kłak, PWN, Warszawa 2000.

²³ U. Beck, *Spółeczeństwo ryzyka*, s. 145-162.

- Bourdieu P., *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Castells M., *Spółeczeństwo sieci*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Castells M., *The rise of the network society*, Blackwell, Oxford – Malden 1996.
- Donaldson L., „*The normal science of structural contingency theory*”. *Handbook of organization studies*, red. S.R. Clegg, C. Hardy, W.R. Nord, Sage, London 1996.
- Donaldson L., *The contingency theory of organizations*, Sage, London 2001.
- Esping-Andersen G., *Social foundations of postindustrial economies*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- Ferrera M., *The boundaries of welfare: European integration and the new spatial politics of social protection*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Fiedler F.E., *A Theory of leadership effectiveness*, New York 1967.
- Frazer H., Marlier E., *In-work poverty and labour market segmentation in the EU: key lessons*, European Commission, Brussels 2010.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. T. Kwiatkowski, PWN, Warszawa 2000.
- Kymlicka W., *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Lawrence P.R., J. W. Lorsch, *Organization and environment: managing differentiation and integration*, Boston 1967.
- Luhmann N., *Teoria systemów społecznych*, tłum. J. Łoziński, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2005.
- Mintzberg H., *Structure in fives: designing effective organizations*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1983.
- Szewczyk A., *Wykluczenie cyfrowe w Polsce. Diagnoza i przeciwdziałanie*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014.
- Sztompka A., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.
- Sztompka P., *Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2000.
- Taylor-Gooby P., *New risks, new welfare: the transformation of the European welfare state*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Thompson J.D., *Organizations in action: social science bases of administrative theory*, New York 1967.
- Volberda H.W., *Building the flexible firm: how to remain competitive*, Oxford University Press, Oxford 1998.
- Woodward J., *Industrial organization: theory and practice*, London 1965.

Streszczenie: Teoria kontyngencji pozwala analizować marginalizację i wykluczenie jako efekt niedopasowania jednostki lub grupy do wymogów otoczenia społecznego. W społeczeństwie industrialnym kryterium uczestnictwa była zdolność do pracy fizycznej i podporządkowania się dyscyplinie fabrycznej. W społeczeństwie informacyjnym kluczowe stają się kompetencje cyfrowe, zdolność do ciągłego uczenia się i mobilność. Transformacja rynku pracy po 1990 r. spowodowała trwałą marginalizację osób o niskich kwalifikacjach, które nie przystosowały się do nowego środowiska gospodarczego. Edukacja i brak dostępu do nowoczesnych kompetencji potęgują wykluczenie, szczególnie wśród seniorów, migrantów i osób o niskim kapitale kulturowym. Polityki

społeczne, projektowane według uniwersalnych wzorców, często nie uwzględniają zróżnicowanych potrzeb lokalnych, co skutkuje pominięciem części grup w systemie wsparcia. Bariery w dostępie do usług publicznych, takich jak opieka zdrowotna, również wzmacniają mechanizmy marginalizacji. W perspektywie socjologicznej marginalizacja jest więc procesem strukturalnym, wynikającym z braku dopasowania jednostki do wymagań otoczenia, a nie tylko efektem obiektywnych braków.

Słowa kluczowe: marginalizacja, wykluczenie, teoria kontyngencji, społeczeństwo.

Michał Stachurski*

LUKA PRAWNA W USTROJU DEMOKRATYCZNYM W RELACJI PRAWO A FILOZOFIA POLITYKI I ETYKA – WYBRANE PRZYKŁADY

LEGAL GAP IN THE DEMOCRATIC SYSTEM IN THE RELATIONSHIP
BETWEEN LAW AND POLITICAL PHILOSOPHY AND ETHICS –
SELECTED EXAMPLES

Abstract: The article analyzes the phenomenon of legal loopholes as an ethical issue in democratic systems. It argues that a legal loophole is not merely a legislative omission but a problem embedded in the relationship between the state and its citizens. Three ethical perspectives are discussed: liberal (undermining equality and procedural justice), conservative (threatening the moral continuity of the community), and personalist (violating human dignity). The analysis of selected loopholes in Polish constitutional and criminal law reveals their ethical consequences, including the erosion of public trust, inequality before the law, and weakening institutional authority. The conclusion emphasizes that effectively addressing legal loopholes requires both precise legislation and ethical reflection on the common good and the state's responsibility toward its citizens.

Keywords: legal loophole, ethics, democracy, law, common good, justice, human dignity.

Wśród różnych ustrojów politycznych¹ przyjmuje się, że w obecnie najbardziej preferowanym – demokracji – jednym z celów jest cykliczne wybieranie legalnych władz przez osoby do tego uprawnione na drodze wyborów oraz na skutek tych politycznych decyzji prowadzenie tzw. obywatelskiej (przynajmniej) quasi-kontroli ochrony praw oraz swobód obywatelskich. W literaturze przedmiotu wyróżnia się bowiem różne sposoby oddziaływania w świecie polityki. W jednym

* Michał Stachurski – doktor nauk humanistycznych (filozofia), Wyższa Szkoła Administracji w Bielsku-Białej, Dialogiczne Towarzystwo Naukowe – Społeczeństwo i Polityka, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2877-3895>, e-mail: michal.stachurski@poczta.onet.pl.

¹ Ma się tutaj na myśli ustroje polityczne podzielone ze względu na sposób wyłaniania i sprawowania władzy, tj. demokracja, autorytaryzm i totalitaryzm.

z przedmiotowych opracowań zaznacza się trzy możliwe sfery oddziaływania: grę polityczną, rządzenie i nacisk społeczny². W kontekście zaproponowanego tematu interesującym aspektem jest tzw. nacisk społeczny. Model ten

[...] przypomina nam o tym, że oddziaływanie między rządzącymi a rządzo-
nymi (gdzie samo to określenie musi podlegać relatywizacji kontekstowej)
nie jest relacją jednostronną (nie mylmy bilansu oddziaływań z jednym tyl-
ko kierunkiem), lecz dynamicznym sprzężeniem zwrotnym. Rządzeni nie są
tylko przedmiotem oddziaływania, tworzywem dla politycznych demiurgów,
wyłącznie adresatami nakazów, zakazów, wezwań czy nawet ofert. Są też bazą
rekrutacyjną czynnych polityków i zarządców, rezerwuarem – warunkowego
jednak! – poparcia, lecz i czymś więcej: siłą inicjatywną, zaporową albo speł-
niającą rolę swoistej zwrotnicy³.

Zagadnienie to jest istotne, gdyż siła nacisku społecznego w demokratycznym państwie prawa jest ważna zarówno w sytuacji, gdy prawa i swobody obywatelskie są łamane, jak również gdy prawo jest stanowione w sposób co najmniej wadliwy.

Należy także zwrócić uwagę, iż jednym z praw człowieka uznanych w syste-
mie demokratycznym jest pełne i niczym nieograniczone prawo do obrony przed
organami administracji publicznej. Jak zaznacza jedna z polskich badaczek zagad-
nienia Agnieszka Nogal – w kontekście ujęcia ciała jako podstawowego podmiotu
wobec którego realizowało się oraz nadal się realizuje prawa człowieka, jak i same-
go rozwoju pojęcia «prawa człowieka» –

do prawa człowieka pierwszej generacji należały prawa osobiste i polityczne.
Podstawową ideą tkwiącą u ich podstaw była godność ludzka. Bezpośrednio
z *habeas corpus* wynikały prawa osobiste. Żadna władza nie mogła odtąd stoso-
wać kaźni ani tortur, wszelka kara wymagała zaś sprawiedliwego procesu oraz
wyroku⁴.

Wszystkie trzy wymienione zagadnienia: nacisk społeczny, prawa i swobo-
dy obywatelskie oraz prawo do obrony w kontekście ustroju demokratycznego
w sposób bezpośredni łączą się z problemem luki prawnej rozumianej zarówno
w perspektywie prawa, jak i perspektywie etycznej. Luka, bez względu na to,
w jakiej gałęzi prawa występuje (karnym, cywilnym, czy dyscyplinarnym), może
wpływać negatywnie na sytuacje konkretnego obywatela i dotyczy to wszystkich
aspektów życia – prywatnego, publicznego czy zawodowego. Wydaje się zatem, że
podjęcie refleksji na temat znaczenia luki prawnej na gruncie etyki w demokra-
tycznym państwie prawa wydaje się być uzasadnione.

² Por. M. Karwat, *O niezbędnym dopełnieniu optyki kratycznej w naukach o polityce* [w:] *Nauki o polityce 2.0. Kontrowersje i konfrontacje*, red. S. Sulowski, Warszawa 2018, s. 79.

³ *Tamże*, s. 80.

⁴ A. Nogal, *Prawa człowieka* [w:] *Filozofia prawa. Normy i fakty*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Warszawa 2020, s. 202.

Celem artykułu jest przedstawienie tego zagadnienia z dwóch stron: szerszej (luka prawna a stanowienie prawa w kontekście dobra wspólnego), jak i węższej (przykładowe luki prawne w polskim systemie prawnym i możliwe skutki etyczne zarówno dla samych obywateli, jak i relacji między obywatelem a państwem rozumianym jako poszczególne organy reprezentujące państwo).

1. UZASADNIENIE BADAWCZO-METODOLOGICZNE

Przyjęta w artykule perspektywa badawcza opiera się na analizie normatywno-filozoficznej, która pozwala uchwycić zjawisko luki prawnej zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym. Zastosowana metodologia łączy trzy komplementarne podejścia: analizę aksjologiczną, analizę dogmatycznoprawną oraz analizę kontekstową, odnoszącą się do funkcjonowania instytucji demokratycznych we współczesnych polskich warunkach prawnych.

Po pierwsze, artykuł zakłada wyraźnie określoną perspektywę badawczą opartą na filozofii prawa i filozofii politycznej, co umożliwia umieszczenie zagadnienia luki prawnej w szerszym kontekście relacji między prawem pozytywnym, normami moralnymi i dobrem wspólnym. Wybór takiego ujęcia wynika z założenia, że luka w prawie nie jest wyłącznie problemem techniczno-legislacyjnym, lecz zjawiskiem ujawniającym strukturalne napięcia w demokratycznym państwie prawa. Po drugie, dobór stanowisk teoretycznych – reprezentowanych przez Johna Rawlsa, Rogera Scrutona oraz Jacques'a Maritaina – ma charakter celowy i wynika z merytorycznej komplementarności ich podejść. Rawls reprezentuje nurt liberalny, koncentrujący się na równości i sprawiedliwości proceduralnej; Scruton – nurt konserwatywny, akcentujący znaczenie tradycji, ładu moralnego i stabilności instytucjonalnej; Maritain zaś – nurt personalistyczny, wskazujący na godność osoby ludzkiej jako fundament porządku prawnego. Wybór tych autorów ma na celu ukazanie, że zjawisko luki prawnej może być różnie oceniane w zależności od przyjętej podstawy aksjologicznej, ale w każdym z tych ujęć jawi się jako problem istotny i wymagający rozwiązania. Po trzecie, metodologia obejmuje analizę dogmatyczną konkretnych aktualnych przepisów prawa polskiego (m.in. Konstytucji RP oraz Kodeksu karnego), które w praktyce mogą prowadzić do powstawania luk *extra legem*, *intra legem* lub *contra legem*. Analiza ta służy ukazaniu realnych konsekwencji etycznych związanych z funkcjonowaniem niepełnych lub nieprecyzyjnych norm prawnych. Wybór przykładów został dokonany na podstawie ich znaczenia społecznego, ich obecności w debacie publicznej oraz ich potencjału do generowania sporów polityczno-prawnych. Po czwarte, zastosowane podejście łączy refleksję normatywną z analizą praktycznych skutków luki prawnej dla relacji obywatel – państwo. Oznacza to, że przyjęta metodologia nie ogranicza się wyłącznie do rekonstrukcji poglądów teoretycznych, lecz uwzględnia także praktyczne

następstwa etyczne, takie jak erozja zaufania społecznego, brak poczucia bezpieczeństwa prawnego czy nierówność wobec prawa.

Przyjęte rozwiązania metodologiczne i merytoryczne umożliwiają zatem ukazanie zjawiska luki prawnej w sposób wieloaspektowy – jako problemu prawnego, politycznego i etycznego – co pozwala nie tylko opisać wskazane zagadnienia, ale również formułować wnioski istotne dla funkcjonowania demokratycznego państwa prawa.

2. LUKA PRAWNA W PERSPEKTYWIE PRAWNEJ I ETYCZNEJ – WYBRANE ASPEKTY

Jedna z dostępnych obecnie encyklopedii wyjaśnia, iż luka prawna występuje wówczas, gdy przepis prawa nie normuje jakiejś sytuacji, którą powinien regulować⁵. Wymienia się co najmniej trzy możliwe rodzaje luk prawnych⁶: *extra legem*, *intra legem* oraz *contra legem*. Pierwsza z wymienionych luk oznacza sytuację, w której następuje brak obowiązywania normy prawnej w stosunku do danego stanu faktycznego. Luka *intra legem* oznacza co prawda istnienie normy prawnej dla danego stanu faktycznego, lecz przypisanie skutków tej normy prawnej nie mogłoby nastąpić na sposób automatyczny. Z ostatnią z wymienionych w tym porządku luk prawnych (*contra legem*) mamy do czynienia, gdy dla danego stanu faktycznego występuje zarówno norma prawna, jak i skutek prawny, lecz nie jest to norma uznana za właściwą⁷. Wszystkie trzy wymienione luki rodzą określone skutki prawne i etyczne. Skutki prawne będą rozumiane jako określone działania, które mogą być odbierane negatywnie w relacji obywatel – państwo, a także państwo – obywatel⁸. Oznacza to także, iż wymienione wyżej luki mogą być wykorzystywane w sposób represyjny przez organy administracji publicznej wobec konkretnego obywatela.

Zagadnienie luki prawnej można również rozpatrywać w kontekście różnych nurtów współczesnej etyki, które nadają jej odmienny sens aksjologiczny. Luka prawna – jako brak regulacji tam, gdzie regulacja jest etycznie i społecznie oczekiwana – ujawnia bowiem napięcie między prawem pozytywnym a porządkiem moralnym.

⁵ Luka prawna [w:] *Encyklopedia PWN*, <<https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/luka-w-prawie;3934419.html>> [edycja: 10.10.2025].

⁶ Znacznie szerzej na ten temat w: E. Skorczyńska, *Luka w prawie. Istota zjawiska oraz jego znaczenie dla prawa administracyjnego*, Warszawa 2017, s. 81-226.

⁷ Por. M. Koszowski, *O lukach w prawie rzadko spotykanych słów kilka*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2013, nr 1, s. 111-112.

⁸ Luka w prawie może być także niekorzystna z perspektywy np. obniżonych wpływów z danin publicznych. Wątek ten powinien być przedmiotem odrębnej, szerszej analizy.

Z perspektywy etyki liberalnej, której przedstawicielem jest m.in. John Rawls, luka prawna stanowi problem naruszający zasadę sprawiedliwości rozumianą jako bezstronność. Rawls podkreśla, że fundamentem dobrze urządzonego społeczeństwa jest zapewnienie równego dostępu do praw i wolności, a także uczciwe rozłożenie obowiązków i korzyści wynikających z uczestnictwa w życiu wspólnotowym. W tym kontekście warto przytoczyć stanowisko tego myśliciela w zakresie relacji: stosunek polityczny a reżim konstytucyjny w ujęciu liberalizmu politycznego. Rawls pisze, że wspomniana relacja ma

[...] dwie cechy szczególne: Po pierwsze jest stosunek między osobami w obrębie struktury podstawowej społeczeństwa, struktury podstawowych instytucji, do których wступujemy tylko przez urodzenie, i które opuszczamy dopiero umierając [...]. Po drugie władza polityczna jest zawsze władzą opartą na przymusie, na sankcjach podstawowych, ponieważ tylko władza państwowa jest upoważniona do posługiwania się siłą w obronie prawa. W reżimie konstytucyjnym szczególną cechą stosunku politycznego jest to, że władza polityczna jest ostatecznie władzą ogółu, to jest władzą wolnych i równych obywateli jako ciała zbiorowego⁹.

W kontekście prezentowanej refleksji przedstawiona myśl Rawlsa może doprowadzić do przekonania, iż istnienie luki prawnej wpływa na nierówności – tworząc przestrzeń, w której jednostki lub instytucje korzystają z braku normy dla własnej przewagi. Tym samym podważa ona zasady społecznego zaufania i równowagi, które są podstawą umowy społecznej. Należy zatem uznać, iż według Rawlsa luka powinna być jak najszybciej usunięta, gdyż może zagrażać wartości równości, a w tym kontekście prawa obywatela do równości wobec prawa i tzw. sprawiedliwości proceduralnej.

W ujęciu etyki konserwatywnej, reprezentowanej m.in. przez Rogera Scrutona, luka prawna jest nie tylko deficytem formalnym, ale przede wszystkim naruszeniem ciągłości swoistego moralnego ładu. Scruton podkreśla znaczenie tradycji, autorytetu i dobra wspólnoty jako czynników stabilizujących społeczeństwo. W jednym ze swoich kluczowych tekstów zaznacza:

[...] prawo jest wolą państwa i wyrazem jego władzy w stosunkach wewnętrznych [...]. W zakresie zainteresowania prawa muszą wchodzić wszystkie działania, które mogą się przyczynić do umocnienia lub zerwania więzi zaufania i lojalności. Oczywiście zasady – ochrona umów, zakaz nieumotywowanej przemocy, wspólna esencja prawa cywilnego i karnego – wynikają z tego poglądu tak samo jak z każdego innego¹⁰.

Luka w prawie oznacza to zatem niepewność normatywną, która osłabia zaufanie do instytucji i eroduje wspólne poczucie obowiązku moralnego,

⁹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przekł. A. Romaniuk, Warszawa 1998, s. 197.

¹⁰ R. Scruton, *Co znaczy konserwatyzm*, przekł. T. Bieroń, Poznań 2002, s. 109-110.

jednocześnie wpływając na możliwość zaburzenia relacji i dbania o wspólnotę – także w sensie politycznym. Scruton zwracał uwagę, że prawo nie może być wyłącznie technicznym narzędziem – ma ono odzwierciedlać duchowy i kulturowy porządek wspólnoty. W tym sensie luka prawna staje się nie tylko problemem legislacyjnym, ale i etycznym kryzysem odpowiedzialności: jest symptomem zaniedbania moralnego obowiązku państwa wobec obywateli.

Natomiast w ujęciu etyki personalistycznej, inspirowanej myślą Jacques'a Maritaina, luka prawna dotyka bezpośrednio kwestii godności osoby ludzkiej. Maritain postrzegał człowieka jako byt posiadający niezbywalną wartość, której prawo powinno służyć. Luka w prawie oznacza w tym przypadku przestrzeń, w której osoba ludzka może zostać pozbawiona ochrony należnej jej z racji bycia osobą. W perspektywie personalizmu prawo pozytywne ma sens o tyle, o ile odzwierciedla porządek moralny wynikający z natury ludzkiej i dobra wspólnego. Jak zauważa francuski myśliciel,

[...] skoro rządy znaczą prawo, posłuszeństwo wobec nich musi być sprawą sumienia, to znaczy posłuszeństwem okazywanym w sposób właściwy ludziom wolnym, w imię wspólnego dobra. Tym samym jednak nie ma rządów tam, gdzie nie ma sprawiedliwości. Rządy niesprawiedliwe nie są rządami, tak jak niesprawiedliwe prawo nie jest prawem¹¹.

Luka prawna jest zatem nie tylko niedoskonałością systemu, ale także moralnym uchybieniem wobec osoby i jej transcendentalnej godności, a także przejawem nierównego traktowania wszystkich osób jednakowo wobec prawa pozytywnego. Sytuacja taka może wystąpić wówczas, gdy jeden organ administracji publicznej w tej samej sprawie interpretuje przepis zawierający lukę na korzyść obywatela, a drugi organ wobec innego obywatela – negatywnie czy wręcz represyjnie.

Zestawienie tych trzech stanowisk ukazuje, że luka prawna nie jest jedynie technicznym błędem ustawodawcy, lecz zjawiskiem, które narusza podstawy etycznego ładu społeczeństwa demokratycznego. Dla Rawlsa jest ona zagrożeniem dla sprawiedliwości, dla Scrutona – dla moralnej ciągłości wspólnoty, a dla Maritaina – dla nienaruszalnej godności osoby ludzkiej. W tym sensie refleksja nad luką prawną wymaga nie tylko interwencji legislacyjnej, lecz również namysłu etycznego nad relacją prawa, moralności i dobra wspólnego.

¹¹ M. Maritain, *Człowiek i państwo*, przekł. A. Grobler, Kraków 1993, s. 134-135.

3. PRZYKŁADOWE LUKI W POLSKIM PRAWIE I MOŻLIWE ICH SKUTKI DLA OBYWATELA W PERSPEKTYWIE ETYCZNEJ – WYBRANE PRZYKŁADY

Egzemplifikacja poszczególnych luk w prawie w kontekście zaproponowanej refleksji będzie przede wszystkim nakierowana na aspekt etyczny w stosunku do ewentualnych konsekwencji na gruncie obywatel – państwo (organy państwa). Niewątpliwie różnego rodzaju sytuacje pokazują, jak brak doprecyzowania określonych przepisów (które mogą być rozumiane jako rodzaj luki w prawie *intra legem*) może wpływać negatywnie na kwestie ustrojowe, polityczne, społeczne, a nade wszystko na indywidualną sytuację obywatela.

Jednym z przykładów niekonsekwencji w stanowieniu prawa, a zatem możliwością jej interpretacji jako swoistej luki w prawie jest zapis art. 173 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Przepis ustawy zasadniczej stanowi, iż „Sądy i Trybunały są władzą odrębną i niezależną od innych władz”¹². Jednocześnie w tym samym akcie zapisano – w kontekście działania Trybunału Konstytucyjnego – iż

Organizację Trybunału Konstytucyjnego oraz tryb postępowania przed Trybunałem określa ustawa¹³.

Z jednej strony najwyższy akt prawny w Polsce zabezpiecza jedno z podstawowych praw obywatelskich, jakim jest prawo do bezstronnego i niezależnego sądu¹⁴, z drugiej zaś strony powierza się co najmniej techniczno-organizacyjne funkcjonowanie tego organu innej władzy, tj. władzy ustawodawczej. Na gruncie tego przepisu widać wyraźny spór polityczny istniejący w Polsce od 2016 r. Przedmiotowe, konstytucyjne cechy sądu i wynikające z nich prawa obywatela w ramach konfliktu politycznego zostały poddane debacie publicznej, a przez to ich znaczenie i ranga słabnie¹⁵. Istniejąca w tej sytuacji pewnego rodzaju luka w prawie sprawia, iż dochodzi do wyraźnej dychotomii prawniczej, która w sensie logiki – w ujęciu klasycznym – jest trudna do wyjaśnienia. W tym miejscu także należy podkreślić mało eksponowaną w dyskursie publicznym rolę polskiego Trybunału Konstytucyjnego, jaką jest możliwość złożenia skargi konstytucyjnej przez każdego człowieka, którego konstytucyjne wolności lub prawa zostały naruszone¹⁶. Obywatel, stając ze swoją sprawą przed tym organem, powinien mieć pewność, iż rozstrzygnięcie będzie właściwie umocowane zarówno w sensie formalnym, jak

¹² Art. 173 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, Dz.U. 1997.78.483.

¹³ Art. 197 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, Dz.U. 1997.78.483.

¹⁴ Więcej o tym m.in. K. Olszak, *Niezawisłość, niezależność i bezstronność w sądownictwie w świetle regulacji prawnych oraz orzecznictwa*, „Głos Prawa. Przegląd Prawniczy Allerhanda” 2019, nr 2, s. 319-344.

¹⁵ Por. D. Litwin-Piotrowska, *Konflikt polityczny na przykładzie sporu o Trybunał Konstytucyjny*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio K – Politologia” 2016, s. 207-222.

¹⁶ Art. 79 ust. 1 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, Dz.U. 1997.78.483.

i merytorycznym. Należałoby więc wyciągnąć wniosek, iż wszelkie luki w prawie w zakresie relacji między władzą ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą¹⁷ trzeba jak najszybciej rozstrzygnąć, gdyż mogą one negatywnie wpływać na sprawy obywateli.

Podobną lukę w tym kontekście można odnaleźć w zakresie art. 180 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Przepis ten stanowi w punkcie 1 tego artykułu, iż „Sędziowie są nieusuwalni”¹⁸. Następnie w punkcie 2 zapisano:

Złożenie sędziego z urzędu, zawieszenie w urzędowaniu, przeniesienie do innej siedziby lub na inne stanowisko wbrew jego woli może nastąpić jedynie na mocy orzeczenia sądu i tylko w przypadkach określonych w ustawie¹⁹.

W obu wymienionych przypadkach luka prawna może wpłynąć niekorzystanie na sytuację w sądownictwie, gdyż stwarza ona możliwość m.in. nadinterpretacji bądź nadużywania delegacji ustawowych, które umożliwiają wyżej wymienione zapisy Konstytucji RP. W sensie etycznym natomiast pojawia się zagrożenie tzw. erozji zaufania obywatelskiego. Niejasność kompetencyjna podważa moralny autorytet wymiaru sprawiedliwości – obywatele zaczynają postrzegać sądy jako zależne od polityki, co osłabia legitymizację instytucji i gotowość do posłuszeństwa wobec prawa. Dodatkowo może pojawić się trudny do usunięcia efekt odstraszający na potencjalnych kandydatów na stanowiska sędziowskie. Perspektywa niepewności zawodowej – w kontekście problemu luki dotyczącej nieusuwalności sędziów – stwarza możliwość zniechęcenia osób o wysokim poczuciu etycznym, co w konsekwencji może wpłynąć na „deficyt moralny” w kadrze sędziowskiej.

W kontekście prawa karnego przykładem innej luki w prawie – luki interpretacyjnej – może być przepis art. 196 Kodeksu karnego, który mówi:

Kto obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2²⁰.

Zapis ten od wielu lat stanowi pole do dyskusji²¹, zwłaszcza w zakresie orzecznictwa sądów powszechnych, które na różny sposób interpretują ten przepis. Ustawodawca stworzył lukę interpretacyjną ze względu na fakt, iż w żaden sposób nie

¹⁷ Dla prawdy naukowej należy podkreślić, iż jednym z zadań Trybunału Konstytucyjnego jest rozstrzyganie tzw. sporów konstytucyjnych, jednak działanie to nie jest w stanie w pełni odpowiedzieć na kwestie związane z problemem luki w prawie.

¹⁸ Art. 180 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, Dz.U. 1997.78.483.

¹⁹ *Tamże*.

²⁰ Art. 196 ustawy z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny, Dz.U. 2025.383 t.j.

²¹ W kwestii historycznego ujęcia zagadnienia warto sięgnąć do: W. Wasil, *Od bluźnierstwa do przestępstwa, czyli co tak naprawdę chroni państwo: Boga czy uczucia religijne? – studium historyczno-prawne*, „Kościół i Prawo” 2019, nr 1, s. 203-218.

doprecyzował kluczowych pojęć takich jak: «uczucia religijne» i «znieważenie». Często stawia się zarzut, iż znieważeniem nie mogą być działania wynikające z takich czynności jak: krytyka, satyra, stworzenie dzieła literackiego czy element debaty publicznej²². Wydaje się jednak, iż ochrona religii i jej elementów w demokratycznym państwie prawa, zarówno z perspektywy historycznej (dziedzictwo kulturowe), jak i z perspektywy aksjologicznej, wpisuje się w zakres formalny i treściowy pojęcia dobra wspólnego. Dobro to niezależnie od światopoglądu przedstawicieli władzy ustawodawczej i wykonawczej powinno być chronione. Luka interpretacyjna może negatywnie wpłynąć na tego typu ochronę. Jednym z głównych problemów etycznych może być w tym kontekście aspekt dotyczący konfliktu wartości. Ochrona uczuć religijnych jako dobra wspólnego może w praktyce kolidować z innymi wartościami (np. autonomią twórczą, prawem do krytyki), co wymaga trudnych wyborów etycznych; luka prawna utrudnia racjonalne i sprawiedliwe rozstrzygnięcie tych konfliktów. Sytuacja ta także może naruszać kolejną zasadę demokratycznego państwa prawa, tj. zasadę równości wszystkich obywateli wobec prawa.

PODSUMOWANIE

Analiza problemu luki prawnej w ustroju demokratycznym prowadzi do wniosku, że jest to zjawisko o głębokich konsekwencjach ustrojowych, społecznych i etycznych. Luka prawna nie jest wyłącznie techniczną niedoskonałością procesu legislacyjnego. W rzeczywistości stanowi ona poważne wyzwanie dla stabilności i wiarygodności instytucji publicznych oraz dla zaufania obywateli do państwa. Jej istnienie może prowadzić do zachwiania równowagi pomiędzy władzą a społeczeństwem, a tym samym osłabić fundamenty demokratycznego porządku.

Z perspektywy liberalnej luka prawna godzi w ideę równości i sprawiedliwości proceduralnej, prowadząc do uprzywilejowania wybranych jednostek lub grup społecznych. W ujęciu konserwatywnym zagraża moralnej ciągłości wspólnoty, podważając autorytet instytucji i norm, które mają chronić dobro wspólne. W perspektywie personalistycznej zaś podważa nienaruszalną godność osoby ludzkiej, pozostawiając jednostkę bez należytej ochrony prawnej tam, gdzie jest ona najbardziej potrzebna.

Luki w prawie mogą przyjmować różne formy – od luk *extra legem*, przez *intra legem* aż po *contra legem* – i każda z nich generuje odmienne skutki praktyczne i etyczne. Niezależnie jednak od rodzaju wspólnym mianownikiem ich funkcjonowania jest osłabienie zaufania do państwa i instytucji publicznych. Luka prawna

²² Por. M. Boczek, *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych w Polsce w ujęciu interdyscyplinarnym*, „Eunomia – Rozwój Zrównoważony – Sustainable Development”, s. 101-104.

staje się przestrzenią niepewności, arbitralności decyzji i nierównego traktowania obywateli.

Dlatego przeciwdziałanie powstawaniu luk w prawie powinno być postrzegane jako jeden z podstawowych obowiązków demokratycznego państwa prawa. Obejmuje ono nie tylko dbałość o precyzję legislacyjną, ale również stałą refleksję nad spójnością aksjologiczną systemu prawnego. Luka prawna jest bowiem nie tylko problemem normatywnym – to również wyzwanie etyczne z perspektywy m.in. filozofii prawa i filozofii politycznej, które wystawia na próbę dojrzałość społeczeństwa obywatelskiego i zdolność instytucji demokratycznych do samonaprawy.

W tym sensie sposób, w jaki państwo reaguje na luki prawne, staje się miernikiem jakości jego ustroju i poziomu zaufania społecznego. Państwo, które skutecznie identyfikuje i eliminuje luki prawne, wzmacnia legitymację swoich działań, umacnia wspólnotę polityczną i potwierdza, że prawo rzeczywiście stoi na straży dobra wspólnego.

BIBLIOGRAFIA

- Boczek M., *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych w Polsce w ujęciu interdyscyplinarnym*, „Eunomia – Rozwój Zrównoważony – Sustainable Development”, s. 89-110.
- Luka prawna [w:] *Encyklopedia PWN*, <<https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/luka-w-prawie;3934419.html>> [edycja: 10.10.2025].
- Karwat M., *O niezbędnym dopełnieniu optyki kratycznej w naukach o polityce* [w:] *Nauki o polityce 2.0. Kontrowersje i konfrontacje*, red. S. Sulowski, Warszawa 2018, s. 61-98.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, Dz.U. 1997.78.483.
- Koszowski M., *O lukach w prawie rzadko spotykanych słów kilka*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2013, nr 1, s. 109-122.
- Litwin-Piotrowska D., *Konflikt polityczny na przykładzie sporu o Trybunał Konstytucyjny*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio K – Politologia” 2016, s. 207-222.
- Maritain M., *Człowiek i państwo*, przekł. A. Grobler, Kraków 1993.
- Nogal A., *Prawa człowieka* [w:] *Filozofia prawa. Normy i fakty*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Warszawa 2020, s. 197-212.
- Olszak K., *Niezawisłość, niezależność i bezstronność w sądownictwie w świetle regulacji prawnych oraz orzecznictwa*, „Głos Prawa. Przegląd Prawniczy Allerhanda” 2019, nr 2, s. 319-344.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, przekł. A. Romaniuk, Warszawa 1998.
- Scruton R., *Co znaczy konserwatyzm*, przekł. T. Bieroń, Poznań 2002.
- Skorczyńska E., *Luka w prawie. Istota zjawiska oraz jego znaczenie dla prawa administracyjnego*, Warszawa 2017.
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny, Dz.U. 2025.383 t.j.
- Wasil W., *Od bluźnierstwa do przestępstwa, czyli co tak naprawdę chroni państwo: Boga czy uczucia religijne? – studium historyczno-prawne*, „Kościół i Prawo” 2019, nr 1, s. 203-218.

Streszczenie: Artykuł analizuje zjawisko luki prawnej jako problemu etycznego w ustroju demokratycznym. Autor wskazuje, że luka prawna nie jest jedynie efektem błędów legislacyjnych, lecz stanowi zjawisko głęboko osadzone w relacji między państwem a obywatelem. W pracy przedstawiono trzy ujęcia etyczne: liberalne (naruszenie równości i sprawiedliwości proceduralnej), konserwatywne (zagrożenie dla moralnej ciągłości wspólnoty) oraz personalistyczne (naruszenie godności osoby ludzkiej). Analiza konkretnych luk w polskim prawie konstytucyjnym i karnym ukazuje ich potencjalne skutki etyczne, takie jak erozja zaufania społecznego, nierówność wobec prawa i osłabienie autorytetu instytucji. W zakończeniu podkreślono, że skuteczne przeciwdziałanie lukom prawnym wymaga zarówno precyzyjnego stanowienia prawa, jak i refleksji etycznej nad dobrem wspólnym i odpowiedzialnością państwa wobec obywateli.

Słowa kluczowe: luka prawna, etyka, demokracja, prawo, dobro wspólne, sprawiedliwość, godność osoby.

Ks. Andrzej Tomko*

DZIAŁALNOŚĆ OŚWIATOWA I SPOŁECZNO-POLITYCZNA KS. HUGO KOŁŁATAJ. ZARYS PRAWNO-HISTORYCZNY

THE EDUCATIONAL AND SOCIO-POLITICAL ACTIVITY OF FATHER HUGO KOŁŁATAJ. A LEGAL AND HISTORICAL OUTLINE

Summary: The article Educational and socio-political activities of Father Hugo Kołłątaj. A legal and historical overview presents Father Hugo Kołłątaj's concepts relating to such areas as the state, law, and education.

Keywords: Hugo Kołłątaj, education, concept, law, science, politics.

Pierwszy rozbiór Polski był rezultatem, a jednocześnie alarmującym świadectwem gospodarczego, politycznego i kulturalnego upadku magnacko-szlacheckiego państwa, które nie było już w stanie stawić czoła rosnącym w potęgę państwom ościnnym¹. Ówczesna Polska była bez wątpienia punktem newralgicznym wschodniej Europy, krajem o dużym nasileniu konfliktów gospodarczych, ustrojowych i narodowych². W tym okresie żył i tworzył Hugo Kołłątaj.

Hugo Kołłątaj³ urodził się 1 kwietnia 1750 r. we wsi Dederkały Wielkie na Wołyniu, w powiecie krzemienieckim, lecz rodzice jego mieszkali na stałe

* Ks. Andrzej Tomko – doktor habilitowany (pedagogika), profesor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0209-5579>, e-mail: atomko@pwt.wroc.pl.

¹ C. Bobińska, *Szkice o ideologach polskiego oświecenia. Kołłątaj i Staszic*, Wrocław 1952, s. 5.

² *Tamże*, s. 18.

³ Zob. szerzej o latach młodzieńczych Kołłątaja S. Macheta, *Kołłątaj*, Warszawa 1973, s. 7-11; E. Giergielewicz, *Poglądy filozoficzno-prawne Hugona Kołłątaja*, Warszawa 1930, s. 1-6. Szerzej o biografii piszą m.in. M. Janik, *Hugo Kołłątaj. Monografia z czterema podobiznami*, Lwów 1913; J. Śniadecki, *Żywot literacki Hugona Kołłątaja z opisem stanu Akademii Krakowskiej, w jakim się ona znajdowała przez rok 1780*, Wrocław 1951; H. Schmitt, *Pogląd na żywot i pisma księdza*

w województwie sandomierskim, we wsi Niecisławice, trzymanej prawem zastawu. Tam Hugo spędził całe dzieciństwo⁴. W domu rodzinnym odbywał pierwsze nauki⁵ pod opieką ochmistrza⁶, później trafił do szkoły w Pińczowie. Opanowawszy gramatykę, retorykę i poetykę łacińską, jako 16-letni chłopiec, kontynuował naukę w Akademii Krakowskiej, gdzie w wieku 18 lat uzyskał tytuł doktora filozofii⁷. W wieku 20 lat udał się do Wiednia, a stamtąd do Włoch⁸, gdzie rozwijał się już potężny ruch umysłowy humanizmu i humanitaryzmu – Kołłątaj wielce cenił wybitnych przedstawicieli tych ruchów, profesorów neapolitańskich, braci Filangierich: Kajetana, słynnego humanistę i prawnika, oraz Fernanda, prezentującego myśl zbliżoną do francuskich encyklopedystów⁹. Od tego czasu Kołłątaj przebywał w Rzymie, gdzie w wieku 24 lat przyjął święcenia kapłańskie i studiował prawo kościelne¹⁰. Po pięciu latach, wyświęcony na księdza, wrócił do Polski jako doktor teologii i prawa, a ponadto, jako członek Instytutu Naukowego w Bolonii, otrzymał z mianowania papieża kanonię krakowską¹¹. W 1775 r. Kołłątaj zaangażował się w reformę oświaty, działając w założonym w tym czasie Towarzystwie do Ksiąg Elementarnych¹², którego głównym zadaniem było przygotowanie podręczników do szkół, oraz w Komisji Edukacji Narodowej¹³. W 1776 r. Kołłątaj rozpoczął współpracę z przyszłym prymasem Polski, ówczesnym biskupem płockim, bratem królewskim, Michałem Poniatowskim, kierownikiem Komisji Edukacyjnej – odtąd reforma polskiego szkolnictwa była nierozdzielnie związana z nazwiskiem Kołłątaja¹⁴.

1. DZIAŁALNOŚĆ OŚWIATOWA KS. HUGO KOŁŁĄTAJA

W 1776 r. Sejm powołał Komisję Edukacyjną, która był swego rodzaju Ministerstwem Oświaty, czym Rzeczpospolita Polsko-Litewska wyprzedzała inne państwa w omawianym okresie¹⁵. Do Komisji zostali powołani m.in. Grzegorz Piramowicz,

Hugona Kołłątaja podkanclerzego koronnego, Lwów 1860; W. Tokarz, *Ostatnie lata Hugona Kołłątaja (1794-1812)*, t. 1-2, Kraków 1905.

⁴ B. Limanowski, *Hugo Kołłątaj*, Warszawa [b.r.w.], s. 10.

⁵ M. Janik, *Hugo Kołłątaj*, s. 5.

⁶ T. Czapczyński, *Hugo Kołłątaj. Z cyklu: Polscy pisarze polityczni i społeczni*, z. 5, Łódź 1948, s. 2.

⁷ B. Limanowski, *Hugo Kołłątaj*, s. 11.

⁸ M. Janik, *Hugo Kołłątaj*, s. 7-8.

⁹ B. Limanowski, *Hugo Kołłątaj*, s. 11-12.

¹⁰ *Tamże*, s. 12.

¹¹ T. Czapczyński, *Hugo Kołłątaj*, s. 2.

¹² H. Kołłątaj, *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach Panowania Augusta III-go (1750-1764)*, przedm. H. Mościcki, Warszawa 1905, s. IV.

¹³ T. Czapczyński, *Hugo Kołłątaj*, s. 2.

¹⁴ C. Bobińska, *Szkice o ideologach polskiego oświecenia*, s. 43-44.

¹⁵ B. Limanowski, *Hugo Kołłątaj*, s. 14.

Ignacy Potocki, Jan Śniadecki, Feliks Oraczewski, Michał Poniatowski oraz oczywiście ks. Hugo Kołłątaj¹⁶.

Ks. Hugo Kołłątaj przedstawiał koncepcję, że tylko dobra edukacja młodzieży może doprowadzić do podźwignięcia z upadku Rzeczpospolitą, uważając tym samym Komisję Edukacyjną za jedną z najważniejszych w omawianym okresie instytucji. Według niego celem reformy oświaty i nauki nie miało być „mnożenie uczonych”, jak to było w innych krajach Europy Zachodniej, lecz dążenie do upowszechnienia narodowego i obywatelskiego poczucia odpowiedzialności za kraj i chęć rozwoju każdego obywatela¹⁷. Chcąc zorganizować należycie szkolnictwo w Polsce, należało – według Kołłątaja – odbudować Akademię Krakowską oraz zaprowadzić reformy w krakowskim nowodworskim gimnazjum, wprowadzając nowy plan nauk. I tak wprowadzono nauki przyrodnicze, zwiększono liczbę godzin matematyki, wykłady miały odbywać się w języku ojczystym, a nie jak dotąd po łacinie, zwiększono nacisk na samodzielnie myślenie uczniów. Wprowadzone reformy, pomimo początkowych oporów, zaowocowały w bardzo krótkim czasie, a Komisja Edukacyjna, wyrażając wielkie zadowolenie, wskazała gimnazjum nowodworskie jako wzór dla innych szkół¹⁸.

W skład Komisji weszli ludzie pochodzenia magnackiego i szlacheckiego, co sprawiło, że w kwestiach reformy oświaty skierowano się przede wszystkim ku szkole średniej, zaspokajającej na ogół potrzeby oświatowe tych warstw społecznych¹⁹. Wpływy fizjokratyzmu, reprezentowane w Komisji przede wszystkim przez jej przewodniczącego Ignacego Massalskiego, sprawiły, że również szkoła parafialna²⁰ znalazła się w kręgu jej zainteresowań – do zajęcia się nią skłaniało z jednej strony przekonanie, że w interesie ziemiaństwa leży podniesienie poziomu umysłowego chłopstwa, z drugiej niewątpliwie oddziaływał na członków Komisji prąd ideowy humanitaryzmu²¹. Konieczność jak najszybszego przygotowania kadry nauczycielskiej na odpowiednim poziomie intelektualnym²² sprawiła, że Komisja

¹⁶ Tamże, s. 14-15.

¹⁷ Tamże, s. 15.

¹⁸ Tamże, s. 16.

¹⁹ H. Kołłątaj, *Raporty o wizycie i reformie Akademii Krakowskiej*, oprac. M. Chamcówna, Wrocław – Warszawa – Kraków 1967, s. VII.

²⁰ Hugona Kołłątaja korespondencja listowa z Tadeuszem Czackim wizytatorem nadzwyczajnym szkół w guberniach wołyńskiej, podolskiej i kijowskiej; przedsięwzięta w celu urządzenia Instytutów naukowych i pomnożenia oświecenia publicznego w trzech rzekomych guberniach, t. 2, z rękopisu wydał F. Kojasiewicz, Kraków 1844, s. 148-205; S. Zaleski, *Ks. Hugo Kołłątaj. Szkic biograficzny na tle jego działalności politycznej i pedagogicznej*, odbitka z „Głosu Nauczycielstwa Ludowego”, Kraków 1912, s. 43.

²¹ H. Kołłątaj, *Raporty o wizycie i reformie Akademii Krakowskiej*, s. VII; zob. szerzej *Ustawodawstwo szkolne za czasów Komisji Edukacji Narodowej*, wyd. J. Lewicki, Kraków 1935, s. 24 n.

²² Zob. szerzej Hugona Kołłątaja korespondencja listowa z Tadeuszem Czackim wizytatorem nadzwyczajnym szkół w guberniach wołyńskiej, podolskiej i kijowskiej; przedsięwzięta w celu

Edukacyjna postanowiła zająć się reformą istniejących w Polsce uniwersytetów, w pierwszym zaś rządzie Akademii Krakowskiej²³.

W 1778 r.²⁴ ks. Hugo Kołłątaj został wizytatorem²⁵ Akademii Krakowskiej²⁶ z zadaniem jej zreformowania²⁷. Reformy rozpoczęto w krótkim czasie od wprowadzenia zmian w sposobie finansowania Akademii: dla ściślejszego nadzoru i zmniejszenia kosztów poboru ustanowiono jedną ogólną kasę i oddano ją pod zarząd prokuratorii składającej się z trzech osób, zniesiono także podział funduszy na szkolne i kościelne²⁸. W sferze naukowej Kołłątaj zaprowadził daleko idące zmiany, mające wpływ na unowocześnienie całego procesu naukowego. Mianowicie:

- wprowadzono podział na dwa kolegia: moralne i fizyczne. Kolegium moralne podzielono na trzy szkoły: teologiczną, prawną i literatury. W skład kolegium fizycznego również wchodziły trzy szkoły: fizyczna (obejmowała fizykę, chemię i nauki przyrodnicze), matematyczna wraz z astronomią i lekarska;
- szkołę zaopatrzone w potrzebne narzędzia i preparaty;
- przywrócono działalność obserwatorium astronomicznego;
- ze stworzonej szkoły lekarskiej początek wzięł istniejący w okresie późniejszym Szpital św. Łazarza.

Kołłątaj założył także publiczną bibliotekę oraz wprowadził publiczne czytanie rozpraw naukowych w języku polskim²⁹.

Kolegia fizyczne i moralne pozostawały ze sobą w ścisłym związku – fizyczne poprzedzało treścią swoich nauk moralne³⁰. Kolegium moralne dzieliło się na szkołę nauk moralnych, świeckich i duchowych i obejmowało sześć katedr. Było

urządzenia Instytutów naukowych i pomnożenia oświecenia publicznego w trzech rzekomych guberniach, t. 1, z rękopisu wydał F. Kojasiewicz, Kraków 1844, s. 183-198.

²³ H. Kołłątaj, *Raporty o wizie i reformie Akademii Krakowskiej*, s. VIII.

²⁴ Janina Berger-Mayerowa pisała, że od 1 kwietnia 1777 r. sprawami Akademii zaczął zajmować się Hugo Kołłątaj: „od tej daty – pisał Kołłątaj – zaczęłem być naprzód wizytatorem dalej reformatorem a na koniec rektorem Akademii Krakowskiej”. J. Berger-Mayerowa, *Nieznane zarządzenie Hugona Kołłątaja, Rektora Krakowskiej Szkoły Głównej Koronnej z 19 lipca 1783 r.*, Wrocław 1965, s. 4.

²⁵ *Hugona Kołłątaja do Komisji Edukacyjnej Sprawozdania z wizytacji Akademii Krakowskiej i szkół Nowodworskich w Krakowie i Szkół wojewódzkich, sandomierskich, spisane w ostatnim kwartale roku 1777*, BJ Rkp, 5984, IV, 1777, s. 26 n.

²⁶ Akademia Krakowska należała w XV w. do przodujących ośrodków naukowych w Europie, ale od XVI w. tendencja ta zaczęła się zmieniać. W XVII i pierwszej połowie XVIII w. uczelnia podupadła i nie spełniała już zadań, które nakreślił jej założyciel Kazimierz Wielki oraz jego następcy. Zob. szerzej J. Leniek, *Ks. H. Kołłątaja Raport z wizytacji akademii krakowskiej, odbytej w r. 1777*, Kraków 1906, s. 3.

²⁷ B. Limanowski, *Hugo Kołłątaj*, s. 17.

²⁸ *Tamże*.

²⁹ *Tamże*, s. 18-19.

³⁰ T. Czapczyński, *Nauka moralna w systemie wychowawczym ks. H. Kołłątaja (próba konstrukcyjna)*, Stanisławów 1910, s. 4.

zdecydowanie bardziej rozbudowane, jeżeli chodzi o prawo, niż Uniwersytet Krakowski. Istniały zatem: katedra historii filozofii; katedra prawa natury, prawa politycznego i narodów; katedra ekonomii politycznej; katedra dodatkowej praktyki wszystkich jurysdykcji cywilnych i sądowych; katedra historii prawodawstwa wszystkich praw dawnych i teraźniejszych obcych narodów oraz katedra prawa cywilnego i kryminalnego rosyjskiego i prawa polskiego dozwolonego w prowincjach do Rosji przyłączonych³¹. Nauka moralna prezentowana przez Kołłątaja w wychowaniu miała przede wszystkim wartość metodyczną – już same uznanie zmysłów za jeden czynnik poznawczy, który był podstawą całej następnej pracy umysłu tę cechę systemowi nauki nadawał Kołłątaj³².

Prace Kołłątaja dotyczące reformy Akademii można podzielić na dwa okresy: pierwszy, obejmujący czas od maja do końca 1777 r., był przygotowaniem do reformy Akademii Krakowskiej, drugi, obejmujący lata od 1780 do 1784 r., to czas przeprowadzenia najistotniejszych reform³³.

Jan Śniadecki, podkreślając dokonania ks. Kołłątaja w dziedzinie reformy oświaty, stwierdził:

Ta pracowita robota Kołłątaja godna jest uwielbienia i wdzięczności, bo była pomyślana głęboko i szczęśliwie, a wykonana zrećźnie i przezornie³⁴.

Akademia Krakowska³⁵ jako Szkoła Główna stała się naczelną instytucją, której podlegały pod względem naukowym i administracyjnym szkoły wojewódzkie i powiatowe, a od nich znów zależne były szkoły parafialne³⁶. W koncepcjach Kołłątaja niezmiernie istotna była nie tylko działalność samej Akademii, ale także przygotowanie kadry nauczycielskiej dla szkół³⁷. W tym celu planował on założenie przy Akademii Seminarium Nauczycielskiego, w którym młodzież przygotowująca się do pracy nauczycielskiej otrzymywałaby mieszkanie i wyżywienie, dzięki czemu nie byłaby zmuszona do pracy zarobkowej i mogłaby więcej czasu poświęcić studiom³⁸. Koncepcje Kołłątaja z całą pewnością należy uznać za postępowe, ponieważ traktowały one uniwersytety nie tylko jako szkoły przygotowujące młodzież do przyszłej pracy zawodowej, ale – co zasługuje na szczególne podkreślenie – jako ośrodki badań naukowych. Postulowane przez Kołłątaja badania naukowe były także badaniami o charakterze rozwojowym, mającym ścisły związek z potrzebami kraju i wymaganiami życia społecznego, gospodarczego oraz

³¹ *Tamże*, s. 4-5.

³² *Tamże*, s. 20.

³³ J. Leniek, *Kołłątaja Raport z wizytacji akademii krakowskiej*, s. 6.

³⁴ *Pisma rozmaite Jana Śniadeckiego*, t. 1, Wilno 1818², s. 39.

³⁵ Zob. szerzej H. Kołłątaj, *Wybór pism naukowych*, oprac. K. Opalek, Kraków 1953, s. 154-163.

³⁶ T. Czapczyński, *Hugo Kołłątaj*, s. 3.

³⁷ *Tamże*.

³⁸ H. Kołłątaj, *Raporty o wizycie i reformie Akademii Krakowskiej*, s. XVII.

prawnego³⁹. Kontynuując koncepcje przedstawiane przez Kołłątaja, Komisja Edukacyjna w 1780 r. rozpoczęła prace nad dalszymi reformami Akademii Krakowskiej i Wileńskiej, rezygnując tym samym z zamiaru tworzenia nowych uniwersytetów⁴⁰. Wynikiem tych prac było przygotowanie i zredagowanie w formie tabelarycznej informacji dotyczących szkół Królestwa – ich potrzeb, wydatków, prowadzonych przedmiotów oraz informacji dotyczących nauczycieli⁴¹. W związku z powyższym każda szkoła miała składać się z czterech kolegiów, a mianowicie:

- z kolegium teologicznego – ze szkołami teologii i prawa duchownego oraz katedrami teologii dogmatycznej, teologii moralnej, historii Kościoła i języka hebrajskiego z biblistyką;
- z kolegium prawniczego – z katedrami prawa natury, prawa ekonomicznego, politycznego i narodów, prawa krajowego publicznego i cywilnego, dodatkowej katedry prawa kryminalnego, katedry praktyki wszystkich jurysdykcji krajowych, katedry praktyki i historii handlu, katedry prawa starorzymskiego i jego historii oraz dodatkowej lekcji języka greckiego;
- z kolegium lekarskiego – ze szkołami cyrulicką, lekarską i aptekarską;
- z kolegium fizycznego – ze szkołami fizyczną i matematyczną⁴².

Na czele szkoły Królestwa miał stać rektor, a skład personalny obliczano na 23 profesorów, 10 wiceprofesorów, 5 pomocników. Każdy uniwersytet miał posiadać 9 sal wykładowych, obserwatorium astronomiczne, laboratorium chemiczne, folwark dla katedry rolnictwa, szpital i teatr anatomiczny oraz ogród botaniczny⁴³.

Również ta działalność ks. Kołłątaja przyniosła mu pełne uznanie Komisji Edukacyjnej, czego wyrazem było mianowanie go w 1780 r. pierwszym emerytem Szkoły Głównej Koronnej⁴⁴. Szkoła Główna miała zatem nie tylko stać na czele ruchu naukowego w kraju, wychowywać nauczycieli, prawników, teologów, ale także nadzorować średnie i niższe zakłady koronne⁴⁵. W uznaniu zasług Komisja umożliwiła Kołłątajowi dalsze reformowanie, zgodnie z treścią uchwały z 27 maja 1782 r. W tym okresie reformy miały podążać w stronę reorganizacji działań i postawienia uczelni na równi z europejskimi uniwersytetami. W 1782 r. wybrano Kołłątaja na rektora⁴⁶.

Poza reorganizacją Akademii Krakowskiej Kołłątaj przedstawił także koncepcję reformy całego szkolnictwa w Rzeczypospolitej. Komisja Edukacyjna ogłosiła

³⁹ *Tamże*, s. XVIII.

⁴⁰ *Tamże*, s. XXV.

⁴¹ *Protokoły posiedzeń Komisji Edukacji Narodowej 1778-1780*, wyd. T. Wierzbowski, Warszawa 1913, s. 170.

⁴² H. Kołłątaj, *Raporty o wizycie i reformie Akademii Krakowskiej*, s. XXVII.

⁴³ *Tamże*.

⁴⁴ B. Limanowski, *Hugo Kołłątaj*, s. 19.

⁴⁵ T. Grabowski, *Hugo Kołłątaj. Zwięzły zarys jego życia i działalności*, Kraków 1912, s. 3.

⁴⁶ B. Limanowski, *Hugo Kołłątaj*, s. 20.

reformy wprowadzające zmiany w 1783 r., pozostawiając sobie najwyższą władzę i główny kierunek polskiego szkolnictwa⁴⁷, zaś zarząd nad całym szkolnictwem w kraju przekazując dwóm uczelniom: krakowskiej i wileńskiej⁴⁸. Prof. Jan Śniadecki podkreślił, że reformy Kołłątaja były niezmiernie ważne, bowiem

[...] Kołłątaj obdarzony głową rozległe rzeczy ogarniającą, złożył ten przeciwny plan rządu szkolnego, jaki uchwaliła i zaprowadziła Komisja Edukacyjna i na jaki we 25 lat później trafiła Francja. Zwierał w sobie ten plan istotny dobrego rządu i wychowania publicznego charakter, to jest jedność nauki i jedność dozoru szkolnego⁴⁹.

Reformy przeprowadzone przez Kołłątaja stały się na całe stulecia podstawą późniejszego rozwoju Uniwersytetu Jagiellońskiego⁵⁰. W latach 1803-1805 Kołłątaj był jednym z głównych realizatorów założenia Liceum w Krzemieńcu, a w latach 1809-1811 ponownie reformował uniwersytet⁵¹. W swoich koncepcjach dążył do takiego zreformowania szkolnictwa, by nie kształciło ono oderwanych od życia uczniów – „sawantów”, jak nazywał ich Kołłątaj, lecz ludzi przygotowanych do praktycznej pracy – lekarzy, nauczycieli, urzędników państwowych⁵². Hugo Kołłątaj przedstawił także koncepcję nieodpłatnej nauki, gdyż, jak pisał

nam idzie nie o to, żebyśmy mieli sawantów, lecz żeby jak najbardziej rozszerzyć światło we wszystkich klasach mieszkańców⁵³.

Bolesław Limanowski wspominał, że w ostatnich latach panowania Augusta III w Polsce wśród narodu szlacheckiego widoczny był upadek moralności i oświaty⁵⁴. Potwierdził to ks. Hugo Kołłątaj w pamiętnikach z 1841 r.:

stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania w Polsce Augusta III-go, nakreślił ponury obraz tego upadku, rozpanoszenia się samolubstwa, ciemnoty i bezrządu⁵⁵.

⁴⁷ Hugo Kołłątaj w swoich rozważaniach zajmował się także kwestią edukacji duchowieństwa i seminariów. X. Hugona Kołłątaja *pamiętnik o stanie Duchowieństwa Katolickiego Polskiego i innych wyznań w połowie XVIII wieku*, wydał z rękopisem J.K. Żupański, Poznań 1840, s. 3-20.

⁴⁸ B. Limanowski, *Hugo Kołłątaj*, s. 21.

⁴⁹ *Pisma rozmaite Jana Śniadeckiego*, s. 44.

⁵⁰ A. Korta, *Hugo Kołłątaj [w:] Kołłątaj i wiek Oświecenia*, red. W. Jedlicka, Warszawa 1951, s. 23.

⁵¹ *Tamże*.

⁵² *Tamże*.

⁵³ *Tamże*.

⁵⁴ B. Limanowski, *Hugo Kołłątaj*, s. 5.

⁵⁵ Zob. szerzej H. Kołłątaj, *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach Panowania Augusta III-go (1750-1764)*, przedm. H. Mościcki, s. 120; Tenże, *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III-go (1750-1764)*, oprac. J. Hulewicz, Wrocław 1953.

Bez wątpienia jednak, pomimo tych opinii, koncepcje przedstawiane przez Kołłątaja w omawianym okresie starały się zmienić ten negatywny obraz.

Bardzo istotna była także działalność pedagogiczna Kołłątaja – „nauczycielem narodu” nazywał go Jan Śniadecki i było to najlepsze określenie Kołłątaja – wychowawcy⁵⁶. We wszystkich pismach Kołłątaja, od początku jego działalności aż do tworzonych u schyłku życia memoriałów o reformie Izby Edukacyjnej, na pierwszym miejscu występowało uznanie i uzasadnienie potrzeby wychowania narodowego⁵⁷. Przypisując wychowaniu znaczenie „powszechnego lekarstwa”, Kołłątaj określał jasno zakres jego wpływu, ukazując związki pomiędzy oświatą a sprawiedliwością społeczną⁵⁸. Związek wychowania z życiem społecznym był wszechstronny – właśnie oświata miała wskazywać niedostatki ustroju, a wychowanie przygotowywać świadomych reformatorów⁵⁹.

Poglądy na cele wychowania narodowego przewodziły reformatorskiej pracy Kołłątaja i były podstawą stworzonej przez niego organizacji szkolnictwa publicznego – wracając do kraju po studiach wiedeńskich i rzymskich miał bowiem ogólny zarys planu reformy wychowania⁶⁰. Zgodnie ze swoimi poglądami na ustrój państwa, w którym samorząd miejscowy odgrywał duże znaczenie, Kołłątaj był za hierarchią szkolną złożoną z ludzi znających szkolnictwo i naukę⁶¹. W czasie całej działalności na polu organizacji szkolnictwa w Krakowie i Krzemieńcu⁶² pracował nad stworzeniem i udoskonaleniem stanu nauczycielskiego, mówiąc słowami ustawy – akademickiego, i „daniem” narodowi „gruntownych nauczycieli”. To zajmowało go jako ustawodawcę⁶³. Jako jeden z pierwszych zwrócił także uwagę na obowiązek państwa wobec wychowania i wykształcenia kobiet⁶⁴:

Matki Rzeczypospolitej, matki stanu rycerskiego, matki gospodarzów i panów powinny być jak najgruntowniej oświecane⁶⁵.

Gorąco nakłaniał Tadeusza Czackiego do założenia przy Liceum Krzemienieckim seminarium dla nauczycielek i guwernantek oraz osobnej szkoły średniej

⁵⁶ H. Orsza-Rodlińska, *Kołłątaj jako pedagog. Hugona Kołłątaja nieznane listy o wychowaniu*, Lwów 1912, s. 1.

⁵⁷ *Tamże*, s. 3.

⁵⁸ *Tamże*, s. 5; zob. szerzej S. Zaleski, *Ks. Hugo Kołłątaj. Szkic biograficzny*, s. 37.

⁵⁹ H. Orsza-Rodlińska, *Kołłątaj jako pedagog*, s. 5.

⁶⁰ *Tamże*, s. 8-9.

⁶¹ *Tamże*, s. 12.

⁶² S. Zaleski, *Ks. Hugo Kołłątaj. Szkic biograficzny*, s. 31.

⁶³ H. Orsza-Rodlińska, *Kołłątaj jako pedagog*, s. 12.

⁶⁴ Zob. szerzej o sprawie nauki kobiet, Hugona Kołłątaja korespondencja listowa z Tadeuszem Czackim, t. 1, s. 346-352; H. Kołłątaj, *Wybór pism naukowych*, s. 195-197.

⁶⁵ Tenże, *Porządek fizyczno-moralny czyli nauka o należytościach i powinnościach człowieka*, Warszawa 1912, s. 16; zob. szerzej Tenże, *Wybór pism naukowych*, s. 245-317.

dla dziewcząt pochodzenia szlacheckiego i szkół ludowych dla dziewcząt pochodzenia mieszczańskiego i włościańskiego⁶⁶.

Wspomnieć należy także o działalności ks. Hugo Kołłątaja w zakresie spraw dotyczących bibliotek i bibliotekarstwa, która ujawniła się szczególnie w trzech momentach jego publicznej działalności na polu zagadnień nauki, oświaty i kultury: przy redagowaniu ustaw Komisji Edukacji Narodowej i dalszych jej rozporządzeń oraz w czasie tworzenia w Księstwie Warszawskim urzędu Dyrekcji Edukacji Narodowej; w prowadzonych przez niego pracach wizytatorskich i w czasie sprawowania obowiązków rektora Krakowskiej Szkoły Głównej oraz przy organizowaniu, łącznie z Tadeuszem Czackim, liceum krzemienieckiego⁶⁷. Rola Kołłątaja w kwestii bibliotek nie ograniczała się jedynie do spraw organizacyjnych, obok tej pracy należało także uwzględnić uwagi i przedstawiane koncepcje o charakterze wykonawczym, gdy przyszło mu pełnić rolę wizytatora biblioteki Szkoły Wydziałowej Sandomierskiej i Biblioteki Szkoły Głównej Krakowskiej, oraz gdy zajmował stanowisko rektora uniwersytetu⁶⁸. Koncepcje Kołłątaja w zakresie spraw dotyczących bibliotek i bibliotekarstwa polskiego należy rozważać na tle ówczesnych myśli politycznych, społecznych i wychowawczych, znajdujących odzwierciedlenie w życiu publicznym XVIII w.⁶⁹

Zaznaczyć należy, że przeobrażenia dokonane w tej dziedzinie przez Komisję Edukacji Narodowej i równocześnie przez pionierską działalność Kołłątaja nie kończyły się wraz z utratą przez Polskę jej samodzielnego bytu państwowego – twórcze bowiem następstwa tego programu oraz prezentowanych założeń sięgały daleko w przyszłość i były kontynuowane w działalności Izby Edukacji i Dyrekcji Oświecenia z okresu Księstwa Warszawskiego oraz miały wpływ na kształtowanie się koncepcji bibliotecznych w okresie Królestwa Kongresowego⁷⁰.

Podsumowując, ks. Kołłątaj – dobrze przygotowany teoretycznie, opierający się o ówczesną wiedzę ekonomiczną, prawniczą i filozoficzną, mający za sobą pracę organizacyjną nad reformą Akademii Krakowskiej, pracujący nad ustawą

⁶⁶ S. Zaleski, *Ks. Hugo Kołłątaj. Szkic biograficzny*, s. 38.

⁶⁷ M. Łodyński, *Hugo Kołłątaj a bibliotekarstwo polskie*, Warszawa 1952, s. 14; zob. szerzej Hugona Kołłątaja korespondencja listowa z Tadeuszem Czackim wizytatorem nadzwyczajnym szkół w guberniach wołyńskiej, podolskiej i kijowskiej; przedsięwzięta w celu urzędzenia Instytutów naukowych i pomnożenia oświecenia publicznego w trzech rzekomych guberniach, t. 3, z rękopisu wydał F. Kojsiewicz, Kraków 1844, s. 1-38; Hugona Kołłątaja korespondencja listowa z Tadeuszem Czackim wizytatorem nadzwyczajnym szkół w guberniach wołyńskiej, podolskiej i kijowskiej; przedsięwzięta w celu urzędzenia Instytutów naukowych i pomnożenia oświecenia publicznego w trzech rzekomych guberniach, t. 4, z rękopisu wydał F. Kojsiewicz, Kraków 1845, s. 140.

⁶⁸ M. Łodyński, *Hugo Kołłątaj a bibliotekarstwo polskie*, s. 19.

⁶⁹ *Tamże*, s. 45.

⁷⁰ *Tamże*, s. 47.

Komisji Edukacji Narodowej – czuł się na siłach do podjęcia pracy nie tylko nad reformą oświaty, lecz całego państwa⁷¹.

2. DZIAŁALNOŚĆ SPOŁECZNO-POLITYCZNA

Za swoją dotychczasową działalność na polu oświaty ks. Kołłątaj uzyskał posadę referendarza litewskiego, do czynności którego należało przyjmowanie skarg i prośb wnoszonych do króla – dawało mu to możliwość częstych spotkań i rozmów z królem oraz poznania problemów społecznych wymagających pilnego usunięcia⁷².

W omawianym okresie historycznym w Rzeczypospolitej odczuwano potrzebę reform i w tym kierunku dążyły dwa stronnictwa: pierwsze, tzw. królewskie, nie chciało zrywać kontaktów z Rosją i posługując się Radą Nieustającą⁷³, usiłowało przeprowadzić najważniejsze reformy dotyczące wojska, skarbu i wzmocnienia władzy królewskiej; drugie stronnictwo, nazywane patriotycznym⁷⁴, chciało, by Sejm sam dokonał reform⁷⁵. Sejm został zwołany 6 października 1788 r., na jego marszałka oba stronnictwa wybrały Stanisława Małachowskiego, referendarza koronnego. Kołłątaj cenił go bardzo i zamierzał zjednać go dla sprawy reform i w ten sposób oddziaływać na cały Sejm, zaczął więc wysłać do Małachowskiego listy⁷⁶, w których przedstawiał zadania, jakie posłowie mieli do spełnienia⁷⁷. Listy te były drukowane w czterech częściach w latach 1788-1792 pt. *Do Stanisława Małachowskiego, referendarza koronnego, o przyszłym sejmie Anonima listów kilka*⁷⁸.

Pierwszą część, zatytułowaną *O podźwignięciu sił krajowych*, autor poświęcił przeważnie sprawom wojskowym⁷⁹. Druga część nosiła tytuł *O poprawie Rzeczypospolitej* i rozpoczynała się listem z 7 października, w którym Kołłątaj zwracał uwagę na konieczność ustalenia porządku zmian, wzmocnienia rządu i zabezpieczeniu kraju⁸⁰. W dalszej części przedstawiał koncepcje dotyczące ustroju województw, miast, ministerstw oraz szkół wojskowych⁸¹. List z 11 października był natomiast w całości poświęcony kwestii włościańskiej. Ponadto ks. Kołłątaj przedstawił

⁷¹ T. Czapczyński, *Hugo Kołłątaj*, s. 3.

⁷² B. Limanowski, *Hugo Kołłątaj*, s. 23.

⁷³ Rada Nieustająca została ustanowiona w 1775 r.

⁷⁴ E. Winkler, *O Hugonie Kołłątaju, jego czasach, życiu i dziełach*, odbitka z „Zorzy”, Warszawa 1912, s. 17.

⁷⁵ B. Limanowski, *Hugo Kołłątaj*, s. 24.

⁷⁶ A. Korta, *Hugo Kołłątaj*, s. 16.

⁷⁷ B. Limanowski, *Hugo Kołłątaj*, s. 24.

⁷⁸ *Tamże*.

⁷⁹ *Tamże*, s. 25.

⁸⁰ *Tamże*, s. 27.

⁸¹ *Tamże*, s. 30.

pogląd, że edukacja powszechna dostępna dla wszystkich obywateli to podstawa równości⁸². Organizacja szkół była bowiem jednym z najpilniejszych zadań stojących przed rządem – każde województwo powinno mieć swoją szkołę wydziałową, każdy powiat podwydziałową⁸³. Oprócz istniejących dwóch akademii Kołłątaj postulował utworzenie dwóch kolejnych na ziemiach Wielkopolski i Ukrainy; należało także rozpocząć edukację kobiet⁸⁴. W ostatniej części, pt. *Prawo polityczne narodu polskiego*, Kołłątaj przemawiał do członków Deputacji, której przydzielono zadanie ułożenia projektu konstytucji⁸⁵. Zwracając się do nich, napisał:

człowiek i jego bezpieczeństwo, obywatel i jego szczęśliwość, Ojczyzna i jej całość – będą jedynym prawidłem robót Waszych⁸⁶.

Hugo Kołłątaj podzielał poglądy republikańskie, jednak widząc zagrożenie w elekcji królów dla bezpieczeństwa, a nawet wolności Polski, stał się gorliwym propagatorem ustanowienia dziedziczności tronu. W dziele pt. *Uwagi nad pismem Seweryna Rzewuskiego* zwrócił uwagę, że władza królewska byłaby dostatecznie ograniczona, gdyby uchwalono trwały Sejm oraz zespół ministrów pod nazwą Straży, stanowiący władzę wykonawczą⁸⁷. Kołłątaj stał na stanowisku, że każdy wolny i niepodległy naród sam powinien decydować, jaka forma rządów ma obowiązywać w jego kraju, a żaden obcy naród nie może ingerować w jego prawa i konstytucję⁸⁸.

Działalność polityczna Kołłątaja osiągnęła swój największy rozwój w 1790 r. w dyskusji nad koncepcjami ustawy rządowej – Kołłątaj był jednym z jej współtwórców⁸⁹. Należy zaznaczyć, że jego koncepcje polityczne przedstawiały umiarkowany program, obliczony na uzyskanie jak najszczerzej przychylności mas szlacheckich, ogólne założenie myśli społeczno-politycznej Kołłątaja w swoich konsekwencjach prowadziło jednak do zdecydowania dalej⁹⁰. Myśl społeczna Kołłątaja zawierała cztery podstawowe idee: ideę prawa naturalnego człowieka, którego nie można było go pozbawić; ideę umowy społecznej, która powinna stanowić podstawę więzi społecznej; ideę podziału władzy państwowej; ideę wartości

⁸² Do Stanisława Małachowskiego referendarza koronnego o przyszłym Sejmie Anonima listów kilka, cz. 3, Warszawa 1790, s. 173.

⁸³ Ks. Hugo Kołłątaj, *Wybór pism*, ułożył i wstępem oraz objaśnieniami opatrzył S. Rymar, Kraków 1912, s. 168.

⁸⁴ Do Stanisława Małachowskiego referendarza koronnego o przyszłym Sejmie Anonima listów kilka, s. 189-190.

⁸⁵ B. Limanowski, *Hugo Kołłątaj*, s. 33.

⁸⁶ *Tamże*, s. 34.

⁸⁷ *Tamże*, s. 42-43.

⁸⁸ H. Kołłątaj, *O ustanowieniu i upadku Konstytucji Polskiej 3 maja 1791*, Lwów [b.r.w.], s. 3.

⁸⁹ S. Macheta, *Kołłątaj*, s. 20.

⁹⁰ *Tamże*.

opartej na pracy⁹¹. Bez wątpienia wartości te oparte były na koncepcjach racjonalistycznych, które głosili m.in. John Locke, Jean J. Rousseau, Charles L. Montesquieu oraz przedstawiciele szkoły fizjokratów⁹². Uchwalenie Konstytucji 3 Maja nie było wyłącznie dziełem geniuszu narodu polskiego – jak pisał Michał Janik – jej twórcy bowiem, w tym Kołłątaj, dobrze znali zapisy konstytucji amerykańskiej oraz francuskich i angielskich aktów prawnych⁹³.

Odnosząc się do kwestii prawa, Kołłątaj wskazywał na różnice praw fizycznych i praw moralnych, podkreślając niezbędną konieczność pierwszych, a możliwość niezrealizowania się drugich ze względu na działalność człowieka niezgodną z normą oraz na to, że z postępowaniem przeciwnym normie nie zawsze wiązała się niekorzyść, tak jak z postępowaniem zgodnym z normą nie zawsze łączyła się korzyść⁹⁴. Zarówno w XVIII-wiecznej francuskiej myśli naukowej i filozoficznej, reprezentowanej przez encyklopedystów i fizjokratów, jak i w nauce i filozofii na ziemiach polskich tego okresu nie spotykamy świadomego rozgraniczenia prawa i moralności oraz dziedzin nauki prawa i moralności⁹⁵. Ks. Kołłątaj stał na stanowisku, że nauka prawa natury, prawa politycznego i prawa narodów to „filozofia moralna czysta”, a nauka prawa pozytywnego, to „filozofia moralna aplikowana”⁹⁶. Podkreślał on, że prymat prawa natury w stosunku do państwa powoduje daleko idące konsekwencje, ponieważ państwo jest o tyle państwem, o ile wciela w życie zasady prawa natury, zarazem jego ustawodawstwo nie może mieć charakteru aktów dyskrejonalnego władztwa, a tylko charakter „deklaracji” zasad tego prawa⁹⁷. Hugo Kołłątaj przedstawiał także abstrakcyjną od wszelkich instytucji państwowych i społecznych konstrukcję prawną, zgodnie z którą wykład prawa naturalnego należało rozpocząć od „prawd najprostszych”, czyli wyprowadzenia systemu prawa natury z natury izolowanej jednostki ludzkiej⁹⁸. W wyniku pojęcia natury jako przyrodniczego porządku świata prawo naturalne do rzeczy przekształcało się u Kołłątaja w prawo do nabywania rzeczy, podobnie jak u fizjokratów, których zasadnicze prawo naturalne, pojmowane jako prawo do życia, zostało określone jako prawo do swobodnego zaspokajania potrzeb naturalnych⁹⁹. Należy także zaznaczyć, że pojęcie prawa własności zostało przez Kołłątaja wyprowadzone zupełnie podobnie jak u fizjokratów – w związku z takim pojmowaniem własności

⁹¹ *Tamże*.

⁹² *Tamże*.

⁹³ M. Janik, *Hugo Kołłątaj*, s. 241.

⁹⁴ K. Opalek, *Hugona Kołłątaja poglądy na państwo i prawo*, Warszawa 1952, s. 134.

⁹⁵ *Tamże*, s. 150.

⁹⁶ *Tamże*, s. 151.

⁹⁷ *Tamże*, s. 178.

⁹⁸ E. Giergielewicz, *Poglądy filozoficzno-prawne Hugona Kołłątaja*, s. 78.

⁹⁹ *Tamże*, s. 80.

występował on przeciwko pogładowi, że spory o własność pociągały za sobą stan wojny powszechnej¹⁰⁰ i oświadczał, że

nie wojna, lecz pokój były naturalnym stanem człowieka, wojna zaś była tylko koniecznym nieszczęściem, póki ludzie będą następować na swe należytości przez niezachowanie nieoddzielnych powinności¹⁰¹.

Obok nauki o prawie natury w dziełach Kołłątaja występowało pojęcie praw określonych przez niego jako „umówione”¹⁰². Prawa te, jako „pisane”, w przeciwieństwie do niespisanych praw naturalnych, pochodziły z umowy, co było charakterystyczne dla poglądów Kołłątaja¹⁰³.

Stanowisko Kołłątaja w sprawie ustroju państwowego wyrażało się najpełniej w aprobachie państwa wprowadzającego „rządy porządku” i prawa natury – mianowicie monarchii feudalno-konstytucyjnej¹⁰⁴. Dowodził tego zarówno w swojej praktycznej działalności politycznej związanej z reformami Sejmu Wielkiego, jak i w swoich pismach politycznych z tego okresu oraz późniejszych pracach teoretycznych¹⁰⁵. Zwieńczeniem pierwszego dwudziestolecia jego prac polityczno-prawnych było *Prawo polityczne narodu polskiego*¹⁰⁶ – miał to być swojego rodzaju projekt przygotowawczy konstytucji, w kilkudziesięciu tezach obejmujący zarys ustroju społecznego i politycznego oraz zwięzłe, naukowo-teoretyczne uzasadnienie najważniejszych elementów tego ustroju¹⁰⁷. Edward Winkler zwrócił uwagę, że późniejsze uchwalenie Konstytucji z 1791 r. było świadectwem odrodzenia narodu, świadectwem tego, że naród polski chciał się ratować i że wśród szlachty zwyciężyło poczucie ładu, porządku i sprawiedliwości – Konstytucja 3 Maja miała olbrzymie znaczenie dla przyszłości¹⁰⁸. Należy stwierdzić, że wpływ na to odrodzenie narodu miał z całą pewnością ks. Hugo Kołłątaj.

ZAKOŃCZENIE

Druga połowa XVIII i początek XIX w. należały bezsprzecznie do najciekawszych okresów w dziejach Polski – z jednej strony upadek polityczny i rozbiór terytorialny, z drugiej pełne poświęcenia i głębokiej myśli próby zapobieżenia grożącej

¹⁰⁰ *Tamże*, s. 86-87.

¹⁰¹ *Tamże*, s. 87.

¹⁰² *Tamże*, s. 104.

¹⁰³ *Tamże*, s. 104-105.

¹⁰⁴ K. Opałek, *Hugona Kołłątaja poglądy na państwo i prawo*, s. 194.

¹⁰⁵ *Tamże*, s. 194-195.

¹⁰⁶ *Hugo Kołłątaj. Listy Anonima i Prawo polityczne Narodu Polskiego*, t. 2, oprac. B. Leśnodorski, H. Wereszycka, [b.m.w.][b.r.w.], s. 195-211.

¹⁰⁷ *Hugo Kołłątaj. Listy Anonima i Prawo polityczne Narodu Polskiego*, t. 1, oprac. B. Leśnodorski, H. Wereszycka, [b.m.w.], [b.r.w.], s. 113.

¹⁰⁸ E. Winkler, *O Hugonie Kołłątaju, jego czasach, życiu i dziełach*, s. 22.

katastrofie i stworzenie nowoczesnych podstawowych form życia społecznego, politycznego oraz prawnego¹⁰⁹. W okresie tym żyło i tworzyło wiele wybitnych postaci, dość wspomnieć takie nazwiska jak Stanisław Konarski, Franciszek Bohomolec, Adam Naruszewicz, Ignacy Krasicki, Antoni Popławski, Adam Czartoryski, Stanisław Staszic, Józef Wybicki, Tadeusz Czacki, Jan Śniadecki – do grona tego z całą pewnością należał także Hugo Kołłątaj¹¹⁰.

W powyższym artykule autor w krótkim zarysie przedstawił koncepcję niezwykle zdolnego i wszechstronnego działacza narodowego, którego nazwisko było związane z tak ważnymi wydarzeniami historycznymi w dziejach Polski, jak powstanie Komisji Edukacji Narodowej, Sejm Czteroletni¹¹¹, Konstytucja 3 Maja 1791 r.¹¹² Należy podkreślić, że w swoich rozważaniach prawnych, społecznych, ustrojowych, gospodarczych, etycznych¹¹³, oświatowych i państwowych Kołłątaj zajmował się niezmiernie szerokim spektrum zjawisk, takich jak: kary i nagrody; sądy uczniowskie; konwikty i stancje uczniowskie; wspólne mieszkanie nauczycieli z jednej strony, a z drugiej obowiązki urzędników, zakonów; podział ludności na warstwy według stopnia ich użyteczności; zagadnienie umowy społecznej; władza duchowieństwa; pojęcie własności; rola poszczególnych gałęzi wiedzy; określenie granic poznania czy też „walka” z metafizyką – świadczyło to niewątpliwie o szerokim zakresie zainteresowań postaci przedstawionej w niniejszym artykule¹¹⁴.

*Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III to dzieło, które Kołłątaj napisał w pierwszych latach XIX w., w czasie pobytu na Wołyniu. Było ono dojrzałym, skryształizowanym owocem najlepszego minionego czasu, wyrastało bezpośrednio z doświadczeń Komisji Edukacji Narodowej i wznawiało walkę ideologiczną o reformę. Bez wątpienia stanowiło podsumowanie osiągnięć i doświadczeń całej epoki – epoki walk o reformę, walk przeciwko rozbiorom*¹¹⁵.

W ciągu blisko 20 lat działalności ks. Hugo Kołłątaj¹¹⁶ wyrósł z przodującego działacza Komisji Edukacji na czołowego ideologa Stronnictwa Patriotycznego, obozu reform doby Sejmu Czteroletniego¹¹⁷ i na czołowego działacza insurekcji

¹⁰⁹ T. Czapczyński, *Hugo Kołłątaj*, s. 1.

¹¹⁰ *Tamże*.

¹¹¹ B. Leśnodorski, *Rzeczpospolita w drugiej połowie XVIII wieku. Typ państwa i zmiany formy rządu* [w:] *Kołłątaj i wiek Oświecenia*, s. 147-155.

¹¹² T. Czapczyński, *Hugo Kołłątaj*, s. 10.

¹¹³ Zob. szerzej L. Dobrzyńska-Rybicka, *System etyczny Hugona Kołłątaja*, Kraków 1917, s. 18 n.

¹¹⁴ T. Czapczyński, *Hugo Kołłątaj*, s. 14-15.

¹¹⁵ C. Bobińska, *Szkice o ideologach polskiego oświecenia*, s. 55.

¹¹⁶ Zob. szerzej prace opisuje życie i myśl ks. Hugo Kołłątaja m.in.: J. Śniadecki, *Żywot literacki H. Kołłątaja*, Wilno 1818; E. Winkler, *O Hugonie Kołłątaju, jego czasach, życiu i dziełach*, s. 29-44; S. Zaleski, *Ks. Hugo Kołłątaj. Szkic biograficzny*, s. 5 n.

¹¹⁷ Zob. szerzej J. Ziomek, *Hugo Kołłątaj w czasie Sejmu Czteroletniego*, odbitka z „Pamiętnika Literackiego” 41:1950, z. 3-4, s. 3-32.

kościuszkowskiej¹¹⁸. W 1792 r. Szczęsny Potocki pisał o Kołłątaju, że jest to „człowiek straszny spokojności publicznej, którego umysł spokojnym być nie może”¹¹⁹. Natomiast Jan Śniadecki zwracał uwagę, że „poświęciwszy wszystko – podzielił los swój zupełnie z Ojczyzną, straciwszy wszystko – prócz honoru i sławy”¹²⁰. Tadeusz Grabowski zwrócił uwagę, że na drodze reform polska oświata nie miała lepszego przewodnika nad Kołłątaja – uspołecznił on bowiem naród szlachecki, obudził w masach zdrowie moralne, przygotował zarysy pod odrodzenie przyszłości¹²¹. Antoni Mikulski zauważył, że pomijając prace Kołłątaja na innych polach, już na podstawie jego prac z zakresu szkolnictwa oraz pism dotyczących myśli pedagogicznej bez wątpienia można go nazwać „nauczycielem narodu i wychowawcą całych pokoleń młodzieży”¹²², co jest najlepszym podsumowaniem niniejszych rozważań.

BIBLIOGRAFIA

- Berger-Mayerowa J., *Nieznane zarządzenie Hugona Kołłątaja, Rektora Krakowskiej Szkoły Głównej Koronnej z 19 lipca 1783 r.*, Wrocław 1965.
- Bobińska C., *Szkice o ideologach polskiego oświecenia. Kołłątaj i Staszic*, Wrocław 1952.
- Czapczyński T., *Hugo Kołłątaj. Z cyklu: Polscy pisarze polityczni i społeczni*, z. 5, Łódź 1948.
- Czapczyński T., *Nauka moralna w systemie wychowawczym ks. H. Kołłątaja (próba konstrukcyjna)*, Stanisławów 1910.
- Do Stanisława Małachowskiego referendarza koronnego o przyszłym Sejmie Anonima listów kilka*, cz. 3, Warszawa 1790.
- Dobrzyńska-Rybicka L., *System etyczny Hugona Kołłątaja*, Kraków 1917.
- Giergielewicz E., *Poglądy filozoficzno-prawne Hugona Kołłątaja*, Warszawa 1930.
- Grabowski T., *Hugo Kołłątaj. Zwięzły zarys jego życia i działalności*, Kraków 1912.
- Hugo Kołłątaj. Listy Anonima i Prawo polityczne Narodu Polskiego*, opr. B. Leśnodorski, H. Wereszycka, t. 1-2 [b.m.w.] [b.r.w.]
- Hugo Kołłątaj. Życie jego i praca*, opowiedział Z. Celichowski, Poznań 1912.
- Hugona Kołłątaja do Komisji Edukacyjnej Sprawozdania z wizytacji Akademii Krakowskiej i szkół Nowodworskich w Krakowie i Szkół wojewódzkich, sandomierskich, spisane w ostatnim kwartale roku 1777*, BJ Rkp, 5984, IV, 1777.
- Hugona Kołłątaja korespondencja listowa z Tadeuszem Czackim wizytatorem nadzwyczajnym szkół w guberniach wołyńskiej, podolskiej i kijowskiej; przedsięwzięta w celu urzędzenia Instytutów naukowych i pomnożenia oświecenia publicznego w trzech rzekomych guberniach*, t. 1, z rękopisu wydał F. Kojasiewicz, Kraków 1844.

¹¹⁸ A. Korta, *Hugo Kołłątaj*, s. 14.

¹¹⁹ W. Smoleński, *Konfederacja targowicka*, Kraków 1903, s. 375.

¹²⁰ *Hugo Kołłątaj. Życie jego i praca*, opowiedział Z. Celichowski, Poznań 1912, s. 64.

¹²¹ T. Grabowski, *Hugo Kołłątaj*, s. 16.

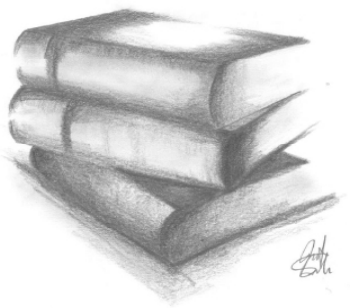
¹²² A. J. Mikulski, *Hugo Kołłątaj a szkoły średnie*, Lwów 1912, s. 18.

- Hugona Kołłątaja korespondencja listowa z Tadeuszem Czackim wizytatorem nadzwyczajnym szkół w guberniach wołyńskiej, podolskiej i kijowskiej; przedsięwzięta w celu urzędzenia Instytutów naukowych i pomnożenia oświecenia publicznego w trzech rzekomych guberniach*, t. 2, z rękopisu wydał F. Kojsiewicz, Kraków 1844.
- Hugona Kołłątaja korespondencja listowa z Tadeuszem Czackim wizytatorem nadzwyczajnym szkół w guberniach wołyńskiej, podolskiej i kijowskiej; przedsięwzięta w celu urzędzenia Instytutów naukowych i pomnożenia oświecenia publicznego w trzech rzekomych guberniach*, t. 3, z rękopisu wydał F. Kojsiewicz, Kraków 1844.
- Hugona Kołłątaja korespondencja listowa z Tadeuszem Czackim wizytatorem nadzwyczajnym szkół w guberniach wołyńskiej, podolskiej i kijowskiej; przedsięwzięta w celu urzędzenia Instytutów naukowych i pomnożenia oświecenia publicznego w trzech rzekomych guberniach*, t. 4, z rękopisu wydał F. Kojsiewicz, Kraków 1845.
- Hugona Kołłątaja pamiętnik o stanie Duchowieństwa Katolickiego Polskiego i innych wyznań w połowie XVIII wieku*, wydał z rękopisem J.K. Żupański, Poznań 1840.
- Janik M., *Hugo Kołłątaj. Monografia z czterema podobiznami*, Lwów 1913.
- Kołłątaj H., *O ustanowieniu i upadku Konstytucji Polskiej 3 maja 1791*, Lwów [b.r.w.].
- Kołłątaj H., *Porządek fizyczno-moralny czyli nauka o należytościach i powinnościach człowieka*, Warszawa 1912.
- Kołłątaj H., *Raporty o wizycie i reformie Akademii Krakowskiej*, oprac. M. Chamcówna, Wrocław – Warszawa – Kraków 1967.
- Kołłątaj H., *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III-go (1750-1764)*, przedm. H. Mościcki, Warszawa 1905.
- Kołłątaj H., *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III-go (1750-1764)*, oprac. J. Hulewicz, Wrocław 1953.
- Kołłątaj H., *Wybór pism naukowych*, oprac. K. Opałek, Kraków 1953.
- Korta A., *Hugo Kołłątaj [w:] Kołłątaj i wiek Oświecenia*, red. W. Jedlicka, Warszawa 1951.
- Ks. Hugo Kołłątaj. *Wybór pism*, ułożył i wstępem oraz objaśnieniami opatrzył S. Rymar, Kraków 1912.
- Leniek J., *Ks. H. Kołłątaja Raport z wizytytacyi akademii krakowskiej, odbytej w r. 1777*, Kraków 1906.
- Leśnodorski B., *Rzeczypospolita w drugiej połowie XVIII wieku. Typ państwa i zmiany formy rządu [w:] Kołłątaj i wiek Oświecenia*, red. W. Jedlicka, Warszawa 1951.
- Limanowski B., *Hugo Kołłątaj*, Warszawa [b.r.w.].
- Łodyński M., *Hugo Kołłątaj a bibliotekarstwo polskie*, Warszawa 1952.
- Macheta S., *Kołłątaj*, Warszawa 1973.
- Mikulski A.J., *Hugo Kołłątaj a szkoły średnie*, Lwów 1912.
- Opałek K., *Hugona Kołłątaja poglądy na państwo i prawo*, Warszawa 1952.
- Orsza-Rodlińska H., *Kołłątaj jako pedagog. Hugona Kołłątaja nieznanne listy o wychowaniu*, Lwów 1912.
- Pisma rozmaite Jana Śniadeckiego*, t. 1, Wilno 1818².
- Protokoły posiedzeń Komisji Edukacji Narodowej 1778-1780*, wyd. T. Wierzbowski, Warszawa 1913.
- S. Zaleski, *Ks. Hugo Kołłątaj. Szkic biograficzny na tle jego działalności politycznej i pedagogicznej*, odbitka z „Głosu Nauczycielstwa Ludowego”, Kraków 1912.

- Schmitt H., *Pogląd na żywot i pisma księdza Hugona Kołłątaja podkanclerzego koronnego*, Lwów 1860.
- Smoleński W., *Konfederacja targowicka*, Kraków 1903.
- Śniadecki J., *Żywot literacki H. Kołłątaja*, Wilno 1818.
- Śniadecki J., *Żywot literacki Hugona Kołłątaja z opisem stanu Akademii Krakowskiej, w jakim się ona znajdowała przez rok 1780*, Wrocław 1951.
- Tokarz W., *Ostatnie lata Hugona Kołłątaja (1794-1812)*, t. 1-2, Kraków 1905.
- Ustawodawstwo szkolne za czasów Komisji Edukacji Narodowej*, wyd. J. Lewicki, Kraków 1935.
- Winkler E., *O Hugonie Kołłątaju, jego czasach, życiu i dziełach*, odbitka z „Zorzy”, Warszawa 1912.
- Ziomek J., *Hugo Kołłątaj w czasie Sejmu Czteroletniego*, „Pamiętnik Literacki” 41:1950, z. 3-4.

Streszczenie: Artykuł *Działalność oświatowa i społeczno-polityczna ks. Hugo Kołłątaja*. *Zarys prawno-historyczny* przedstawia koncepcje ks. Hugo Kołłątaja odnoszące się do takich sfer jak państwo, prawo, edukacja. Ksiądz Kołłątaj brał także czynny udział w tak ważnych wydarzeniach historycznych w dziejach Polski, jak Komisja Edukacji Narodowej, Sejm Czteroletni, Konstytucja 3 Maja 1791 r.

Słowa kluczowe: Hugo Kołłątaj, edukacja, koncepcja, prawo, nauka, polityka.



Recenzje

Jarosław Sempryk*

*The ethics of artificial intelligence
for the sustainable development goals,*
red. Francesca Mazzi, Luciano Floridi,
Wydawnictwo Springer, Warszawa 2023, ss. 490

Sztuczna inteligencja w coraz większym stopniu kształtuje funkcjonowanie współczesnych społeczeństw. Odgrywa dużą rolę w diagnostyce medycznej, przekształca systemy edukacyjne, wspiera analizy klimatyczne i ma potencjał, by stać się narzędziem ograniczania ubóstwa. Te szerokie zastosowania stanowią oś publikacji *The ethics of artificial intelligence for the sustainable development goals*, wydanej w 2023 r. pod redakcją Franceski Mazzi i Luciano Floridiego. Książka oferuje wszechstronną analizę tego, jak sztuczną inteligencję można rozwijać i stosować etycznie, aby realnie wspierać realizację Celów Zrównoważonego Rozwoju ONZ (SDGs).

Tom podzielony jest na dwie główne części. Pierwsza prezentuje teoretyczne spojrzenie na odpowiedzialne zarządzanie sztuczną inteligencją i analizuje wyzwania związane z jej coraz głębszym zakorzenieniem w życiu społecznym. Druga część przedstawia studia przypadków – przykłady pokazujące, jak sztuczna inteligencja jest wykorzystywana na rzecz postępu społecznego, gospodarczego i środowiskowego oraz jak mogłaby być stosowana jeszcze efektywniej w przyszłości.

W otwierającym rozdziale F. Mazzi i L. Floridi wyjaśniają, dlaczego powiązanie sztucznej inteligencji z SDGs jest dziś tak istotne. Twierdzą, że szybki rozwój technologii niesie zarówno wielkie szanse, jak i poważne ryzyka. Sztuczna inteligencja może wzmacniać systemy opieki zdrowotnej, wspierać działania na rzecz klimatu i poprawiać edukację, ale może również prowadzić do problemów, takich jak nieprzejryste algorytmy, nadużycia danych czy pogłębianie nierówności społecznych. Redaktorzy podkreślają zatem konieczność opracowania jasnych ram etycznych regulujących rozwój i stosowanie sztucznej inteligencji.

* Jarosław Sempryk – doktor nauk ekonomicznych w zakresie zarządzania (Uniwersytet Ekonomiczny we Wrocławiu), absolwent Uniwersytetu Wrocławskiego (filozofia), tłumacz przysięgły języka angielskiego, badacz niezależny, e-mail: sempryk@pro.onet.pl.

Jednym z kluczowych rozdziałów części teoretycznej jest tekst autorstwa Francesci Mazzi, Mariarosarii Taddeo i Luciano Floridiego. Autorzy identyfikują sześć głównych kategorii wyzwań stojących przed sztuczną inteligencją, projektowaną z myślą o SDGs. Zwracają uwagę m.in. na kwestie odpowiedzialności algorytmicznej, dominacji prywatnych podmiotów nad danymi i ryzyko wzmacniania istniejących uprzedzeń. Jednocześnie podkreślają, że odpowiednio zaprojektowane systemy sztucznej inteligencji mogą znacząco wspierać postęp społeczny, np. poprzez przewidywanie zagrożeń środowiskowych czy poprawę infrastruktury zdrowotnej.

Geoff Mulgan rozwija tę myśl, argumentując za holistycznym podejściem do wdrażania sztucznej inteligencji. Utrzymuje, że jej zrównoważone i etyczne wykorzystanie wymaga współpracy instytucji publicznych, sektora prywatnego i społeczeństwa obywatelskiego. Według niego sztuczna inteligencja musi być zintegrowana z polityką publiczną i strategiami rozwoju lokalnego, aby jej wpływ odpowiadał potrzebom społeczności.

Bardziej krytyczny punkt widzenia przedstawiają Li Min Ong i Mark Findlay, którzy analizują dynamikę władzy i kwestie sprawiedliwości w kontekście sztucznej inteligencji. Zwracają uwagę, że choć może ona wzmacniać grupy marginalizowane, to może również pogłębiać nierówności, jeśli nie jest odpowiednio regulowana. Ich analiza podkreśla znaczenie kontekstu społecznego i kulturowego dla skutków wdrażania sztucznej inteligencji.

Istotny wkład wnosi również Sirmacek, który wraz z innymi autorami bada rolę sztucznej inteligencji w zdrowiu publicznym, planowaniu urbanistycznym i działaniach na rzecz klimatu. Omawiają oni wykorzystanie sztucznej inteligencji podczas pandemii COVID-19 i wskazują jej potencjał w budowaniu odpornych i zrównoważonych miast. Perspektywę tę uzupełniają Margaret A. Goralski i Tay Keong Tan, omawiając rolę sztucznej inteligencji w ograniczaniu nierówności społecznych w świecie po pandemii, szczególnie w edukacji i ochronie zdrowia.

Druga część książki koncentruje się na praktycznych zastosowaniach. Mirko Forti analizuje wykorzystanie sztucznej inteligencji w zapewnianiu tożsamości prawnej osobom, które obecnie jej nie posiadają – co jest kluczowe dla dostępu do podstawowych praw i usług publicznych. Inne studia przypadków obejmują sztuczną inteligencję w edukacji na terenach górskich, w zdrowiu kobiet, monitorowaniu zasobów wodnych poprzez IoT oraz algorytmiczną sztukę wspierającą dziedzictwo kulturowe. Dodatkowe rozdziały dotyczą zastosowań sztucznej inteligencji w rolnictwie, w analizie danych związanych z SDGs oraz w rozwoju miast. W tomie znajdują się także dyskusje na temat zrównoważonych finansów, w tym ESG, oraz odpowiedzialności dużych korporacji technologicznych. Całość tworzy spójny i interdyscyplinarny obraz zarówno możliwości, jak i zagrożeń związanych ze sztuczną inteligencją w kontekście globalnych wyzwań.

Książka F. Mazzi i L. Floridiego stanowi cenne źródło wiedzy dla badaczy, studentów i decydentów szukających odpowiedzi na pytanie, jak projektować sztuczną inteligencję służącą dobru wspólnemu i wspierającą zrównoważoną przyszłość.

Jarosław Semprzyk*

Michał Nowakowski, Paulina Grzywacz, Martyna Rzeczkowska,
Sztuczna inteligencja.
Wybrane aspekty zarządzania projektami AI & Data,
C.H. Beck, Warszawa 2025, ss. 218

In an era in which artificial intelligence permeates nearly every sphere of economic and social life, literature devoted to managing AI projects becomes not merely desirable, but essential. *Sztuczna inteligencja. Wybrane aspekty zarządzania projektami AI & Data*, published in 2025 by C.H. Beck, fills a critical gap between the technical description of AI systems and the practical realities of implementing them within organizations. Under the scientific editorship of Dr. Michał Nowakowski, and written by a team of authors that includes lawyers, data-protection specialists, and AI experts, the book brings together technical, legal, and organizational perspectives to offer readers a comprehensive guide to the world of artificial intelligence. The book is structured into seven chapters, leading the reader from technological foundations, through legal frameworks and ethical considerations, to project management and cybersecurity. The opening chapters focus on AI systems, including large language models (LLMs). The authors explain their nature in a clear and accessible way, outlining both their potential and their vulnerabilities, along with the implications for privacy and data protection. Given the rapidly growing use of LLMs across the financial, medical, and energy sectors, this knowledge is indispensable for managers and specialists preparing to deploy AI solutions. Subsequent chapters discuss the legal landscape surrounding AI, including the AI Act (EU Regulation 2024/1689), the Data Act, and the GDPR. The authors not only present the regulatory obligations and requirements that organizations must meet but also show how these can be implemented in practice.

* Jarosław Semprzyk – doktor nauk ekonomicznych w zakresie zarządzania (Uniwersytet Ekonomiczny we Wrocławiu), absolwent Uniwersytetu Wrocławskiego (filozofia), tłumacz przysięgły języka angielskiego, badacz niezależny, e-mail: semprzyk@pro.onet.pl.

This blend of educational clarity and operational utility provides readers with a solid understanding of what must be considered when designing and deploying AI systems to ensure compliance with both legal and ethical expectations. One of the publication's strongest elements is its emphasis on ethics and "trustworthy AI." The authors highlight the importance of transparency, respect for human rights, protection of privacy, and the minimization of social and technological risks. At a time when algorithms increasingly influence people's lives, these recommendations are both practical and strategically significant, offering guidance on how to design systems that are responsible – not only from an organizational perspective but also in relation to broader societal impacts.

Equally important is the book's treatment of security. It addresses cyber threats, system resilience against manipulation and errors, as well as standards and procedures for safeguarding data. The inclusion of tables, checklists, and organizational action frameworks enhances the book's practical value, making it not just a source of knowledge but a functional tool for implementing AI according to best practices. The didactic value of the book is also noteworthy. The authors intentionally limit theoretical exposition, focusing instead on real-world issues encountered in their work with clients from diverse industries. This practical orientation turns the book into a useful guide for AI/Data project managers, lawyers, compliance officers, and IT governance professionals, allowing them to see how AI systems can be integrated into organizations effectively and responsibly. At the same time, the publication's broad thematic scope is both its strength and its limitation. Some topics – especially in the technical domain – are presented more as overviews than exhaustive instructions. Readers seeking detailed guidance on security audits, AI code analysis, or advanced programming procedures may find the book better suited as a starting point than as a full technical compendium. In summary, *Sztuczna inteligencja. Wybrane aspekty zarządzania projektami AI&Data* is a valuable and much-needed contribution to the Polish literature on AI. It combines practical technical, regulatory, ethical, and organizational insights to present a holistic view of the AI project lifecycle – from conceptualization and design to deployment, maintenance, and oversight. Its strongest qualities lie in its practical orientation, its wealth of implementation tools, and its strong emphasis on responsible AI use. The relative superficiality of certain technical topics does little to diminish the overall value of the work.

For project managers, compliance professionals, lawyers, and IT governance specialists, this book serves as a guide that not only explains what must be done, but shows how to do it responsibly and in accordance with the law. Amid the growing challenges associated with implementing artificial intelligence, it offers essential support for organizing processes, preparing procedures, and minimizing risk. It is a publication well worth the attention of anyone planning to introduce AI into their organization.

SPIS TREŚCI

Od Redakcji	5
-------------------	---

STUDIA I PRACE BADAWCZE

Ks. Piotr Burgoński

Dylematy wokół nauczania Kościoła na temat patriotyzmu	9
The dilemmas surrounding the Church's teaching on patriotism	

Tomasz Grzegorz Grosse

Integracja regionalna według katolickiej nauki społecznej	19
Regional integration according to catholic social teaching	

Aneta Rayzacher-Majewska

Edukacja nad przepaścią	32
Education on the brink	

Paweł Skrzydlewski

O współczesnych wyzwaniach w dziedzinie wychowania, edukacji i życia rodzinnego. Uwagi filozoficzne i pedagogiczne	44
On contemporary challenges in the field of education, upbringing, and family life: philosophical and pedagogical remarks	

Ks. Arkadiusz Wuwer

Katolicka nauka społeczna u progu pontyfikatu papieża Leona XIV. Doświadczenia, wyzwania i perspektywy	66
Catholic social teaching at the threshold of pope leo xiv's pontificate. Experiences, challenges and prospects	

Piotr Niemczyk

- Sprawozdanie z IX Festiwalu Katolickiej Nauki Społecznej
Od teorii do praktyki (18-20 września 2025 r.) 79
 Report on the IX Festival of Catholic Social Teaching: *From theory to practice*
 (18-20 September 2025)

DOKTRYNA SPOŁECZNA POMIĘDZY WŁOCHAMI A POLSKĄ

Oreste Bazzichi

- Verso un nuovo sistema socio-economico: ispirazioni e prospettive 87
 Towards a new socio-economic system: inspirations and perspectives

DOKUMENTY – ANALIZY – INSPIRACJE

Ks. Kacper Radzki

- Potrzebujący potrzebują pomocy. Wypalenie zawodowe a klimat
 organizacyjny w Okręgowym Ośrodku Wychowawczym 117
 Those who help need help too. Burnout and organizational climate
 in a District Youth Educational Centre

Jarosław Sempryk

- Mechanizmy marginalizacji i wykluczenia w ujęciu teorii kontyngencji 133
 Mechanisms of marginalization and exclusion in the context of the theory of contingency

Michał Stachurski

- Luka prawna w ustroju demokratycznym w relacji prawo
 a filozofia polityki i etyka – wybrane przykłady 145
 Legal gap in the democratic system in the relationship between law
 and political philosophy and ethics – selected examples

Ks. Andrzej Tomko

- Działalność oświatowa i społeczno-polityczna ks. Hugo Kołłątaja.
 Zarys prawno-historyczny 156
 The educational and socio-political activity of Father Hugo Kołłątaj.
 A legal and historical outline

RECENZJE

*Jarosław Semprik**The ethics of artificial intelligence for the sustainable development goals,*

red. Francesca Mazzi, Luciano Floridi,

Wydawnictwo Springer, Warszawa 2023, ss. 490 175

Jarosław Semprik

Michał Nowakowski, Paulina Grzywacz, Martyna Rzeczkowska,

Sztuczna inteligencja. Wybrane aspekty zarządzania projektami AI & Data,

C.H. Beck, Warszawa 2025, ss. 218 178