

STUDIA ŁĘCKIE
10(2008)

STUDIA EŁCKIE

10(2008)



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum
Ełk 2008

Redaktor naczelny: ks. Wojciech Guzewicz

Współpraca z redakcją: ks. D. Brozio, ks. K. Bujnowski, ks. J. Fidura,
ks. M. Janowski, ks. A. Jaśko, ks. S. Józwiak, ks. W. Kalinowski, ks. Z. Mazur,
ks. T. Orłowski, ks. J. Sikora, ks. A. Skowroński, ks. S. Strękowski,
ks. R. Szewczyk, ks. P. Tarasiewicz, ks. J. Uchan

Recenzenci:

Filologia: prof. dr hab. Andrzej Staniszewski

Filozofia: ks. dr hab. Tadeusz Biesaga, prof. PAT; ks. prof. dr hab. Marcelli
Józef Dołęga; dr hab. Piotr Jaroszyński, prof. KUL; ks. prof. dr hab. Andrzej
Maryniarczyk

Historia: ks. dr hab. Wojciech Guzewicz, prof. UWM;
ks. dr hab. Jacek Neumann; ks. dr hab. Stanisław Strękowski, prof. WSFiZ;
ks. dr hab. Leszek Wilczyński

Prawo: prof. dr hab. Leonard Etel; prof. dr hab. Bronisław Sitek;
dr hab. Roman Przybyszewski, prof. UWM; prof. dr hab. Andrzej Staniszewski

Teologia: ks. dr hab. Stanisław Dziekoński, prof. UKSW; ks. dr hab. Sławomir
Nowosad, prof. KUL; ks. dr hab. Jarosław Popławski, prof. KUL

Varia: ks. dr hab. Wojciech Guzewicz, prof. UWM; dr hab. Piotr Jaroszyński,
prof. KUL; ks. dr hab. Jarosław Popławski, prof. KUL;
ks. dr hab. Leszek Wilczyński

© Copyrightby Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Ełk 2008

ISSN 1896-6896

Publikacja dofinansowana przez Diecezję Ełcką i Urząd Miasta w Ełku

Tłumaczenie spisu treści: ks. dr Paweł Tarasiewicz

Skład komputerowy: Marek Roszkowski

Adres wydawnictwa: 19-300 Ełk, Plac Katedralny 1,
tel. 087 621 6802, fax 087 621 68 03
www.sdudiaelckie.kuria.elk.pl

Druk i oprawa: Drukarnia Libra-Print,
Al. Legionów 114B, 18-400 Łomża,
tel. 086 473-77-84



SZANOWNI CZYTELNICY!

Cieszymy się z jubileuszu *Studiów Elckich*. Wydanie dziesiątego tomu skłania do refleksji i wdzięczności, a także podsumowań oraz nowych pomysłów.

Jak wiadomo, *Studia Elckie* wydawane są od 1999 r., choć nosiły różne nazwy: *Lux Veritatis* (1999) i *Elckie Studia Teologiczne* (2000-2005). Obecna forma wydawnicza *Studiów Elckich* ukazuje nowy cel, jakim jest prezentacja i inspirowanie prac badawczych kościelnego ośrodka naukowego w Elku, ale nie tylko.

Godny podkreślenia jest fakt, że *Studia Elckie* są dziełem otwartym i nie zamykają się tylko w środowisku elckim. Swoje artykuły publikują w nich także autorzy z różnych środowisk uniwersyteckich z całej Polski, a szczególnie z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Uniwersytetu Warszawskiego oraz Uniwersytetu w Białymstoku. Jest to dobry sposób popularyzacji dokonań diecezji elckiej w dziedzinie teologii, filozofii, prawa, historii i in. oraz wymiany myśli z innymi ośrodkami naukowymi.

Studia Elckie skierowane są do szerokiego grona czytelników – duszpasterzy, alumnów, sióstr zakonnych, katechetów, a także do wszystkich zainteresowanych myślą chrześcijańską. Każdy może tu znaleźć coś interesującego. Godne uwagi jest przede wszystkim to, że *Studia Elckie* ciągle się rozwijają, podnoszą swoją rangę naukową i należy żywić nadzieję, że w najbliższej przyszłości staną się jednym z najbardziej w pełni profesjonalnych pism naukowych w nie tylko północno-wschodniej części Polski.

Obecny rok w diecezji elckiej poświęcony jest św. Brunonowi w związku z uczczeniem tysiąclecia śmierci Świętego. To zapewne będzie udokumentowane w przyszłych tomach, aczkolwiek tej tematyce już poświęcono wiele uwagi. Uroczystości zaplanowane na czerwiec 2009 r. będą z pewnością inspiracją do refleksji nad bogatym dziedzic-

twem wiary zostawionym nam przez tego wielkiego misjonarza, świętego i męczennika.

Jako pasterz diecezji ełckiej doskonale rozumiem, że wydawanie *Studiów Ełckich* wymaga mecenatu miejscowego Kościoła oraz wysiłkiem wielu ludzi dobrej woli. Mam nadzieję, że znajdą się osoby, zarówno kapłani, jak i świeccy, którym ta inicjatywa jest szczególnie droga.

Wypada w tym miejscu serdecznie podziękować wszystkim autorom, którzy bezinteresownie zamieszczają swoje teksty na łamach tego periodyku, a także osobom dokonującym redakcji tekstu. To wielki wysiłek i wkład w dzieło prezentacji myśli chrześcijańskiej pielęgnowanej we wspólnocie Kościoła naszej diecezji. Niezwykle cenne są związki ełckiego Kościoła z innymi środowiskami naukowymi w Polsce, co jest odpowiednim sposobem prezentacji myśli nie tylko na terenie naszego kraju, ale także poza jego granicami.

W związku z jubileuszem pragnę życzyć redaktorowi naczelnemu ks. prof. dr hab. Wojciechowi Guzewiczowi, całemu zespołowi redakcyjnemu, a także recenzentom naukowym wiele pomocy i opieki Bożej. Wszystkim osobom zaangażowanym w przygotowanie *Studiów Ełckich* z serca dziękuję i błogosławię.

+ Jerzy Mazur, SVD

Biskup Ełcki

Ełk, 17 listopada 2008 r.



Szanowni Państwo!

Polecamy Państwu lekturę kolejnego tomu ***Studiów Elckich***, pragnąc zwrócić uwagę na interesujące nas pytanie: *Jakie zmiany dokonały się już i jakie dokonują się obecnie w naukowych i praktycznych nurtach rozwoju nauk z zakresu filozofii, prawa, historii, teologii i innych pokrewnych dziedzin?*

Towarzysząca analizie naukowej od zarania dziejów potrzeba współdziałania, korelacji i wymiany doświadczeń pomiędzy różnymi dziedzinami nauk znajdowała dotychczas różne formy realizacji. Na uwagę zasługuje zgromadzenie i umieszczenie w jednym zbiorze opracowań z szerokiego wachlarza zagadnień oraz części zatytułowanych: *Materiały, Varia, Sprawozdania, Recenzje i omówienia*, co w efekcie stanowi kompendium wiedzy niezbędnej praktykom i teoretykom.

Wspierając przedsięwzięcie wydawnicze, zapraszamy Czytelników do odbycia inspirującej podróży w czasie i przestrzeni z zapewnieniem i wiarą, iż dla wielu z nich stanie się ona zaczynem do podjęcia prac naukowo-badawczych; w przypadku innych – ugruntuje i pogłębi zasoby posiadanej przez nich wiedzy, co samo w sobie stanowi już wartość dodaną, która z kolei przekłada się na motywację do kontynuacji redagowania ***Studiów***.

Waldemar Pieńkowski
Przewodniczący Rady Miasta Elku

Tomasz Andrukiewicz
Prezydent Miasta Elku

Elk, 17 listopada 2008 r.

ANITA FRANKOWIAK

STUDIA ELCKIE
10(2008)

„PĘTELKA HISTORII I GUZIK TERAŹNIEJSZOŚCI” CZYLI O SAMOTNOŚCI, LĘKU I ŚRODKOWOEUROPEJSKIM ISTNIENIU W PROZIE ANDRZEJA STASIUKA

W chwili, gdy ukazały się „Mury Hebronu” (1992), a potem w 1995 roku „Biały kruk”, krytycy nie podejrzewali, że ze zbuntowanego, nieokiełznanego wagabundy, ironicznego kuglarza, narodzi się pełen wrażliwości, odporny na schematy, w dalszym ciągu niepokorny pisarz europejski. Już w „Dukli” pokazał Andrzej Stasiuk niezwykłą wrażliwość na wielość rzeczywistości. Pisał: „Ciemność i czas – lekkie, niewidzialne substancje, które obnażają ludzką kruchość. Umysł jest tylko płomykiem zapalaki na wietrze. Dusza ze strachu przed mrokiem wtula się w ciało, a ono swoje istnienie stwierdza dotykając własnej skóry. No więc na koniec zostaje ten najprostszy ze zmysłów, dzięki któremu robak porusza się w ziemi, a my możemy odróżnić żywe od martwego i niewiele więcej”¹. Filozoficzny kontekst tej twórczości wzrastał wraz z kolejną wydaną książką.

Jednym z immanentnych składników prozy Stasiuka jest lęk – towarzyszący bohaterom, reinterpreterujący zdarzenia, ewokujący przeszłość. Lęk „jest zjawiskiem tak powszechnym i ma tyle różnych odcieni, iż trudno się kusić nie tylko o jego wyjaśnienie, lecz nawet o racjonalną klasyfikację”². Postrzegamy go w kategoriach filozoficznych, egzystencjalnych, społecznych i moralnych. Lęk jest także idealnym tworzywem dla pisarzy. Wystarczy przywołać twórczość Michała Chorońskiego, Witolda Gombrowicza, Marii Kuncewiczowej, Jerzego

Anita Frankowiak; dr nauk humanistycznych; z-ca dyrektora Instytutu Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej UWM w Olsztynie oraz z-ca dyrektora Instytutu Kulturoznawstwa OWSiZ w Olsztynie; adres do korespondencji: anitafra@wp.pl

¹ A. Stasiuk, *Dukla*, Czarne 1997, s. 121.

² A. Kępiński, *Rytm życia*, Kraków 2000, s. 189.

Krzysztonia, Tadeusza Różewicza, Juliana Strykowski, Stanisława Ignacego Witkiewicza i wielu innych. Andrzej Stasiuk wikła swoich bohaterów w trudną, mroczną egzystencję (być może to Heideggerowski chichot?), w specyficzny, nieco antyczny, konflikt racji. Wykreowany w ten sposób człowiek wpada do śmietnika szczegółów. „Życie przybiera gotowe formy, odbija, załamuje światło i jestem bezradny. Twarze, ramiona, piersi, pośladki – kompletna klęska analizy. Papierosy, stroje, biżuteria, obcasy, koronkowe żaboty, komórkowe telefony przy paskach, breloczki, bida z nędzą (...), domy, mieszkania, Matka Boska, kryształ, lśnienie regałów z „Kroniką XX wieku”, skóropodobne kanapy, paprotki na parapetach, zapach sypialni, krystaliczne wyświetlacze czasu i funkcji, odświeżacze w sztachach, gumoleum, Serce Jezusa w rokokowych ramach, czarny Panasonic, (...) kasety ze ślubu, kasety z wesela, kasety z Hiszpanii, szydełkowa serwetka na odtwarzaczu, na niej szklany pies, mikrofalówka, piec, gumki w sieni, ziemniaki w skrzyni, bejsbolówki, kolczyki, (...) puste ściany, w których odbija się echo telewizora i cienie dalekich zdarzeń, pogłos i wilgoć nowych domów (...), niedziela, łydki, czerwone paznokcie, pukle, (...) podniesione piersi, perfumeryjne, galanterijne panopticum, starość (...). Rzeczy wchodzi między idee i rwą ostrymi krawędziami ich delikatne brzegi i wszystko, co ogólne, w końcu łąduje na śmietniku wśród szczegółów. Caro salutis est cardo”³.

Bycie i jestestwo – dwa bieguny scalone w człowieczeństwo. Bycie pograniczne, wyizolowane, opuszczone i kulturowo niejednorodne. Jestestwo – bezcelowe, personalistyczne, nachylone ku przemijaniu, beznamiętnie wyizolowane, ledwie widoczne w stercie niepotrzebnych rzeczy. Bohater „Fado” wyznaje: „Czułem, że jestem sam na świecie i sprawiało mi to radość. Pod ciemnym niebem nocy, wśród bydlęcej woni, gdzieś na końcu świata odczuwałem własne istnienie tak mocno, jak nigdy przedtem i nigdy potem”⁴. Przypadkowość sytuacji oraz kruchość istnienia. Los jako doświadczenie beczynności i sensu. Udział człowieka w losie. Człowiek rozpięty pomiędzy dobrem a złem, świadomością i nieświadomością. Oto paradygmaty życia w prozie Stasiuka.

Jednym z ciekawszych motywów w twórczości tego pisarza jest refleksja nad europejskością. Stanowi podstawę zrozumienia własnej tożsamości. Wspólny jest nam bowiem „fakt namysłu refleksyjnego, ruch myśli, zadawanie pytań i pragnienie zrozumienia siebie i innych,

³ A. Stasiuk, *Dukla*, s. 83-84.

⁴ Tenże, *Fado*, Wołowiec 2006, s. 166.

a także siebie poprzez innych i poprzez symbole”⁵. Współcześni badacze, właściwie jednoznacznie zmierzają do tezy, iż nie ma „monogenicznej” kultury europejskiej⁶. I nie chodzi wcale o różnice geograficzne, czynniki historyczne czy zjawiska językowe. Historia Europy „pokazała”, że kontekst kulturowy budowano na konfliktach i dominacji, a w dalszej kolejności na dialogu i współpracy. Andrzej Stasiuk pyta o jej świadomość: dawną i dzisiejszą. Pyta poprzez specyficzną, wyalienowaną konstrukcję swoich bohaterów. Kulturowy kształt Europy zależy od ludzi i języka, jakim się posługują oraz jak pojmują i interpretują świat. Nie chodzi jednak o oczywiste praktyki społeczne, lecz o zakwestionowanie utartych sformułowań. Aby ten cel osiągnąć pisarz nieprzerwanie porównuje wzajemne wpływy, jakim ulegają małe i większe grupy etniczne. U podstaw europejskiej alienacji leży więc naturalne odwołanie do niejednorodności kontynentu. Skrzyżowanie kultur budzi lęk i fascynuje jednocześnie. „Ach, ta środkowoeuropejska samotność! To wieczne sieroctwo, na które nie ma lekarstwa, ponieważ lekarstwa nie działają wstecz i nie potrafią wskrzeszać tego, co umarło. Wieczna, nieustająca samotność i opuszczenie. Samotność postwielkomorawska, samotność postjagiellońska, samotność postaustro-węgierska, postjugosłowiańska, postkadeelowska”⁷. Świadomość historyczna jest złożonym procesem, w którym pisarz próbuje ustawiać niewygodne, a dla niektórych nieczytelne, drogowskazy. Swoje zainteresowanie Europą umieścił w tygłu filozoficzno-metafizycznym.

Stasiuk bada indywidualną oraz europejską pamięć historyczną. Ma świadomość, że nowej historii, opartej na dialogu, na zainteresowaniu inną – obcą kulturą, nie zbuduje się bez „mitu o genezie”, bez nauki o ostrych krawędziach pogranicza. Lecz nie tak łatwo pozbyć się pamięci o tym, co było, co kształtowało świadomość i wywoływało lęk. Pisarz podkreśla, że „w naszym świecie jest coraz mniej starych rzeczy i miejsc. Niedługo stracimy pamięć o tym, skąd się wzięliśmy, i za nic na świecie nie uwierzymy, że nasze ciała, wcale nie tak dawno, wydzie-

⁵ Z. Rosińska, *W poszukiwaniu europejskości*, w: *Symbole Europy. Integracja jako proces psychologiczny i kulturowy*, red. A. Motyckaj i K. Maurin, Warszawa 2004, s. 111.

⁶ Szerzej na ten temat: F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1992; Z. Kubiak, *Brewiarz Europejszy*, Warszawa 1996; A. Fiut, *Być (albo nie być) Środkowoeuropejczykiem*, Kraków 1999; Z. Bauman, *Wspólnota*, Kraków 2008.

⁷ A. Stasiuk, *Fado*, s. 28.

łały taką samą woń, jak ciała rumuńskich pasterzy”⁸. To stanowisko jest podobne do myśli Hannah Arendt, która powiedziała, że prawda faktów jest bardzo krucha, a zapomnienie i selektywność pamięci to dla niej ogromne zagrożenie. W historii i kulturze musi być równowaga pomiędzy pamięcią a zapomnieniem. Mieszkańcy Europy Środkowej i Wschodniej wiedzą o tym najlepiej. Mają niebywałą świadomość miejsca. Jednostki, grupy etniczne migrują, ale doświadczenie archetypu „swojego miejsca” nie ginie, nie ulega konglomeryzacji w procesie kultury współczesnej. Pustka krajobrazu jest tak samo odczuwalna dziś, jak wcześniej. Nasze mentalne granice wyznaczają cmentarze albo ruiny.

Andrzej Stasiuk podkreśla wyjątkowość środkowoeuropejskiego istnienia, którego sens wyznacza pamięć i samotność. „Przeszłość i pamięć są moją ojczyzną i moim domem. Lubię upijać się w samotności i przypominać sobie minione zdarzenia, ludzi i krajobrazy”⁹. W dawnej XVII, XVIII czy XIX-wiecznej Polsce świat, istnienie, „bycie w świecie” ograniczało się do małej wioski, do lokalnej społeczności. To, co było poza nią, należało do nieznanego i obcego świata¹⁰. „Otaczając się rzeczami znanymi, własnymi, swojskimi, jednostka ludzka czuła się nie tylko bezpiecznie, ale u siebie w domu. Pomagała jej w tym silna więź społeczna. Uświadamiała ona jej członkom, że człowiek nigdy nie jest sam, że jest członkiem całej społeczności, że żyje we wspólnocie. W tak pojętej grupie mieściła się niegdyś cała otaczająca człowieka przyroda, cały wszechświat. Stąd w zależności od wioski, od regionu, nawet niebo, gwiazdy, drzewa miały inne nazwy, stawały się własne, tworząc integralną część owej „małej ojczyzny”¹¹. Niestety w prozie Andrzeja Stasiuka istnieniu lokalnych społeczności zagraża brak tej właśnie świadomości. To krainy porzucone. Samotne Bieszczady, opuszczone Karpaty, utracone niziny, ruiny domów dzieciństwa, cmentarze pamięci.

⁸ A. Stasiuk, *Fado*, s. 65.

⁹ Tamże, s. 133.

¹⁰ Być może dlatego wywiezienie Jagny na taczkach („Chłopi” W. S. Reymonta) poza granice wioski należy odczytywać nie tylko w kontekście kary, lecz także w aspekcie mentalnego wyrzucenia w „obcy”, nieznaną świat. Lokalność (swojskość) i uniwersalność (obcość) to także bieguny wyznaczające jedną z wielu interpretacji „Prawieku” Olgi Tokarczuk.

¹¹ D. Simonides, *Mała i wielka ojczyzna we współczesnej tradycji kulturowej*, w: *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Opolskiego*, red. T. Smolińska, Opole 1996, s. 141.

Bohaterowie opowieści podróżują. Autor „Opowieści galicyjskich” w kolejnych wyprawach widzi szansę uratowania starego świata, starej Europy. „Podróżować znaczy żyć. A w każdym razie żyć podwójnie, potrójnie, wielokrotnie”¹². To jedyny sposób na oswojenie obcości kulturowej. To antidotum na samounicestwienie i izolację. Przestrzeń tych podróży, poza fizyczną realizacją, ma oczywiście charakter symboliczny. To kategoria mentalna wykreowana w wyobraźni bohaterów. Kilka lat temu profesor Maria Janion, dyskutując o paradygmacie romantycznym powiedziała, że „człowiek coraz bardziej zanika, staje się jednostką statystyczną, jego niepowtarzalność rozprasza się i ginie w masie. A zanikanie człowieka (...) jest tłumieniem duszy, tej trudnej do określenia jedności”¹³. Współczesnej Europie, oprócz wspólnej ekonomii, polityki, potrzeba właśnie mentalnej jedności, duszy oraz idei. Andrzej Stasiuk, podążając za Konstantym Jeleńskim¹⁴, podkreśla, że każdy bohater jego opowieści, każdy człowiek jest tym, z czego zbudowana jest jego lokalność, cywilizacja, w której się urodził. Wtedy „powaga europejskości” zostaje zakwestionowana, a marginalny żywot uwznioślony. Samotność jest stanem oczekiwanym. „Gdy człowiek pozostaje w samotności, ma szczególną okazję do poznania samego siebie. Nie musi bowiem wówczas udawać kogoś innego, niż jest”¹⁵. Tożsamość bohaterów jest więc niestabilna. Heideggerowskie „bycie w świecie” zostaje zastąpione pustym miejscem, utratą. Paradoksalnie, „istnieje tylko to, co minęło, ponieważ posiada swoją formę, jest uchwytne, dotykalne i w pewien sposób ocala nas przed szaleństwem, przed mentalnym unicestwieniem”¹⁶. Czy przerażająca samotność może być ocaleniem?

Środkowoeuropejskie istnienie zostało napiętnowane przez historię, naznaczone utratą, ograniczone mentalnie, poszarpane lękiem. Utraczone obrazy, spajane melancholią, aktualizują się w realnych geograficznie, lecz odepchniętych przestrzeniach. Utopijna projekcja realizuje się w „sumie skończoności”, a spojrzenia – jak chce Stasiuk – „wyglądają rzeczy i krajobrazy”. Oswajanie obcości wiąże się z przekracza-

¹² A. Stasiuk, *Fado*, s. 39.

¹³ M. Janion, *Rozmowa na koniec wieku. O duszy*, w: *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000, s. 255.

¹⁴ Por. K. A. Jeleński, *Szkice. Wybór*, Kraków 1990.

¹⁵ T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2005, s. 96.

¹⁶ A. Stasiuk, *Fado*, s. 132.

niem granic, szczególnie etnicznych. „Postrzegani jako nieodróżniona masa podzielona niejasnymi i chwiejnymi granicami, nie musieliśmy się specjalnie wysilać, by przyjąć wyzwanie. Nikt nie rozróżniał naszych twarzy, więc udawanie kogoś innego przychodziło nam bez trudu”¹⁷. Autor uważa, że żyliśmy i żyjemy pozornie, jak fikcyjne byty. Być u siebie to znaczy trwać w wyidealizowanej przeszłości. Konkluduje: „nigdy nie potrafimy zaakceptować siebie takimi, jakimi jesteśmy”¹⁸. Brak akceptacji rodzi frustrację i lęk. „Historia, zdarzenia, konsekwencja, myśl i plan raz po raz rozplývają się w pejzażu, w czymś znacznie starszym i większym niż wszystkie usiłowania razem wzięte”¹⁹.

Samotność, alienacja, lęk to podstawowe atrybuty ontologii Andrzeja Stasiuka. „Zarys systemu, który stworzył, to zatem nie gnoza, lecz raczej prywatna herezja” – uważa Przemysław Czapliński – „własny apokryf napisany na cześć iluminacji, indywidualna koncepcja bytu w wielu miejscach zbieżna z gnozą”²⁰. Pisarz jest przeświadczony, że podstawą wszelkich odwołań była i jest jedność materii. Jej ślady bada wnikliwie i ostrożnie. Zmaga się z cielesnością bytu, z „jesteństwem” i „byciem”.

Wydaje się, że Stasiuk poza egzystencjalnym paradygmatem, próbuje przekonać czytelnika do fenomenologicznego pojmowania rzeczywistości i hermeneutycznego opisu bytów. Świat jest taki, jaki nam się jawi, ale język oddziela nas od autentyzmu przeżyć i od rzeczywistości. Stasiuk odrzuca czysto pojęciowe spekulacje przez „powrót do rzeczy”. Próbuje w ten sposób uzyskać bezpośrednio doświadczenie tego, co dane, a więc fenomenów, w jakich przejawiają się przedmioty różnego rodzaju. Tworzy prywatną redukcję fenomenologiczną. „Człowiek nie odróżnia siebie od świata” – czytamy w „Dukli” – „i samego siebie bierze za rzeczywistość”²¹. Nie jest to rzeczywistość przyjazna. „Czerwony jęzor materii wylizuje rzeczywistość do kości”²² – wyznaje autor. W efekcie człowiek zostaje sam na pograniczu fenomenu i ewokacji minionego. Nie zakorzenia się ani w doczesności, ani w oswajaniu

¹⁷ A. Stasiuk, *Fado*, s. 72.

¹⁸ Tamże, s. 73.

¹⁹ Tenże, *Jadąc do Babadag*, Wołowiec 2004, s. 56.

²⁰ P. Czapliński, *Gnostycki traktat opisowy*, „Kresy”, 1(1998), s. 145.

²¹ A. Stasiuk, *Dukla*, s. 39.

²² Tamże, s. 115.

śmierci (śmierć traktowana jako „dotkliwa choroba”, a „starość jest przestępstwem”). Dodatkowo napiętnowany jest europejską nostalgią.

Fenomen środkowoeuropejskiego lęku polega nie tylko na ewokowaniu utraconych miejsc (pojęcie „małej ojczyzny” funkcjonuje w polskiej świadomości od niespełna 30. lat), czy nostalgicznym rozpamiętywaniu. To także „krajobraz próchniejącej materii”, w którym odnajdujemy duchowe korzenie. To wspólna historia. Wielu pisarzy, badaczy, publicystów, ludzi świata mediów i polityki upomina się właśnie teraz o wspólną historię²³. Włodzimierz Odojewski podkreśla, że „Europa jest mozaiką ojczyzn”²⁴. Historia dzisiejszej Europy, złożonej z 27 państw, nie ma kulturowej i historycznej jedności, jaką miała, gdy składała się z 6 państw²⁵. Andrzej Stasiuk uważa, że przyszłość Europy to niestety spotkanie z fikcją „z fikcją, która zaludnia dwieście milionów bytów jak najbardziej rzeczywistych. (...) Wkrótce kontynent zmieni się nie do poznania i już nigdy nic nie będzie taki jak kiedyś. (...) Po prostu staram się myśleć o tej części świata jako o pewnej całości, która chociażby siłą własnej inercji odmieniła oblicze kontynentu”²⁶. Pisarz podkreśla, że jeśli podejmiemy dialog z „obcym”, z innymi kulturami oraz nie porzucimy swoich zwyczajów, niepowtarzalnych temperamentów, fantastycznych urojeń, lęk egzystencjalny zostanie osłabiony.

Hans-Gert Pöttering, wyróżniony doktoratem honoris causa w październiku tego roku przez Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, podkreślał wielokrotnie, że „przyszłość Europy w dużej mierze zależy od tego, jak ułożą się nasze stosunki z kulturami i religiami obecnymi w Unii Europejskiej oraz naszymi sąsiadami. (...) Dlatego musimy dążyć do tego, aby dialog między kulturami i religiami stał się cechą wyróżniającą Europę”²⁷. Do takiego dialogu kultur (przy zachowaniu własnej tożsamości), do dyskursu pogranicza, zmierza Andrzej Stasiuk uważając, że obcość, samotność i lęk jednostki oraz całych społe-

²³ *Style biografii historycznej*, z Jacquesem Le Goffem rozmawia Remi Forcyki, „Nowe Książki”, 10(1997), s. 6-10.

²⁴ *Europa jest mozaiką ojczyzn*, z Włodzimierzem Odojewskim rozmawia Lidia Wójcik, „Nowe Książki”, 5(1995), s. 10-14.

²⁵ Szerzej na ten temat: K. Pomian, *Jakiej Europy i jakiej Unii chcemy?*, w: *Pamięć. Wyzwanie dla nowoczesnej Europy*, red. R. Traba, Olsztyn 2008, s. 50.

²⁶ A. Stasiuk, *Fado*, s. 84.

²⁷ H. G. Pöttering, *Obrona wartości europejskich – za Europą obywateli*, w: *Pamięć. Wyzwanie dla nowoczesnej Europy*, red. R. Traba, Olsztyn 2008, s. 65.

czeństw, zaczyna się nie w historii, nie w ideologii, lecz, jak proponuje Clifford Geertz (jeden z bardziej wpływowych antropologów kultury), na granicy skóry²⁸.

Reasumując, należy stwierdzić, że Andrzej Stasiuk nie ma spójnej, jednorodnej wizji Europy Środkowej. Prawda o życiu, lękach, problemach, obawach Europejczyków zamknięta jest w małych, lokalnych społecznościach. To prowincja jest kwintesencją „małej ojczyzny”. Tam rozgrywają się prawdziwe dramaty. Praga, Kraków, Lwów czy Wilno to duchowe stolice, ale w nich nie ma „(...) żywej, skłębionej substancji rzeczy pozornie martwych i zużytych”²⁹.

Pisarz przekonuje, że „nowoczesność i tradycja nie znają kompromisów”³⁰, a współczesny człowiek wpadł w pułapkę lęku, samotności, alienacji i walczy o zachowanie tożsamości. Wizja zjednoczonej i wciąż jednoczącej się Europy nie jest optymistyczna. Połączenie tak różnych, często odległych kulturowo państw i społeczeństw odbywa się kosztem wartości duchowych (stąd częste u pisarza obrazy zagłady, zniszczenia, zapomnienia, opuszczenia, gnicia, rozpadu, przemijania i śmierci).

Andrzej Stasiuk „jawi się jako prawdziwy, nieupozorowany i zasługujący na poważne potraktowanie apokaliptyk współczesności. Wieszczy powolną zagładę duchowości europejskiej, która następować będzie tym szybciej, im pokaźniej rosnąć będzie PKB nowych i starych członków Unii (...). Pisarz zapowiada koniec kultury, w której zgoda na rozpad – w sensie egzystencjalnym (...) była warunkiem zachowania pamięci o tym, że jesteśmy śmiertelni i że kiedyś będziemy musieli oddać siebie w całości i bez reszty”³¹.

Środkoeuropejskie istnienie jest więc napiętnowane Heideggerowskim „ciążeniem ku śmierci”. Samotność potęgują obrazy „smętnie zwyczajne”. Lęk wywołuje duchowa bezdomność. Przetrwa jedynie pamięć.

²⁸ Szerzej na ten temat: C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Kraków 2003, s. 98.

²⁹ A. Stasiuk, *Fado*, s. 19.

³⁰ Szerzej na ten temat: P. Czapliński, *Fado*, <http://wyborcza.pl/>, z dn. 7 XI 2008 r.

³¹ P. Czapliński, *Fado*, <http://wyborcza.pl/>, z dn. 7 XI 2008 r.

„THE LOOP’S HISTORY AND THE BUTTON’S PRESENT” THAT
IS ABOUT A SOLITUDE, A FEAR AND CENTRAL EUROPE
EXISTENCE IN ANDRZEJ STASIUK POETRY

Summary

Andrzej Stasiuk is one of the most successful and internationally acclaimed contemporary Polish writer and literary critics. He is the best known for his essays and stories describes the reality of Eastern Europe. Stasiuk with the Ukrainian writer Yuri Andrukovych wrote two essays: „My Europe. Two essays on the Europe called ‘Central’”.

The article presents hard concept of philosophical context of his works. First of all – writer talks about private, European, historical memory. He knows that new historical’s dialogue about different culture isn’t possible to built without “myth of genesis”. Stasiuk hasn’t coherent, homogeneous vision of Central and Eastern Europe. The truth about European live, fears, problems is close in small, local community. The province is a heart of the matter “small motherland”. There are true dramatic situations. The vision of United Europe isn’t optimistic.

LITERATURA POGRANICZA WOBEC WYZWAŃ WSPÓŁCZESNEGO LITERATUROZNAWSTWA

*Ścieżka, która biegnie wzdłuż granicy, umacnia ją.
Inna, która granicę przekracza, jest ścieżką pogranicza.
Będąc nieprzerwanym ciągiem małych kroków, jest u siebie po każdej
Stronie. Ani nie wzmacnia granicy, ani jej nie zaciera.
Przekracza.
Jest jak most – prowadzi dalej, ale nie można na niej budować swego
Domu.
U siebie w domu jest tylko tam, skąd może odejść.
Ścieżką biegnie pogranicze.*

Krzysztof Czyżewski, *Ścieżka pogranicza*, Sejny 2001, s. 15.

I. Tezy wstępne

Pojemny termin pogranicze może być konceptualizowany przy zastosowaniu pojęć geograficznych, historycznych, językowych, socjologicznych, kulturowych i mentalnych¹. Badacz specjalności pogranicza

Joanna Szydłowska; dr nauk humanistycznych; adiunkt w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; adres do korespondencji: j_szydowska@op.pl

¹ Podstawowe rysy definicyjne pojęcia pogranicza przejmujemy za bogatą literaturą przedmiotu, m. in. za pracami W. Wrzeńskiego, Antoniny Kłoskowskiej, Józefa Chlebowczyka, Andrzeja Sadowskiego, Marka S. Szczepańskiego, Wojciecha Kalagi, Bożeny Domagały, Roberta Traby i innych. Zob. m. in.: W. Wrzeński, *Tradycje pogranicza polsko-niemieckiego i ich znaczenie dla kształtowania stosunków polsko-niemieckich*, w: *Stosunki polsko-niemieckie. Integracja i rozwój Ziemi Zachodnich i Północnych*, red. B. Jałowicki, J. Przewłocki, Katowice 1980, s. 5-24; J. Chlebowczyk, *O prawie do bytu małych i młodych narodów*, Warszawa-Kraków 1983; A. Sadowski, *Socjologia pogranicza*, w: *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, red. A. Sadowski, Białystok 1995; M. S. Szczepański, *Region pogranicza kulturowego w perspektywie socjologicznej (Przypadek Górnego Śląska)*, w: *Polsko-niemiecka wspólnota losów: uciekinierzy, wysiedleni, wypędzeni w „literaturze wypędzenia” w polskiej literaturze kresowej*, Gliwice 1996, s. 37-51; „*My som tukej*” Kilka szkiców o przestrzeniach Śląska, red. W. Kalaga, Katowice 2004; B. Domagała, *Specyfika kulturowa regionów pogranicza*, w: *Rodzina pomorska*, red. J. Borzyszkowski, Gdańsk 1999, s. 125-138; *Etniczne odsłony pogranicza. Kwestie etniczne a pogranicze*

musi aspirować do przekraczania limesów dyscyplin, a nawet dziedzin naukowych. Bowiem semantyka pojęcia predestynuje je do bycia przedmiotem zainteresowań badań interdyscyplinarnych i komparatystycznych. W tym miejscu spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, jakie perspektywy otwiera przed współczesną humanistyką nowocześnie konceptualizowany przedmiot badań, jakim jest literatura pogranicza. Dokonamy przeglądu definicji i przyjrzymy się zawartości semantycznej pojęcia; ujrzymy literaturę pogranicza w perspektywie temporalnej; odwołamy się do metodologii badań literaturoznawczych.

II. Literatura pogranicza w świetle definicji

Chronotopia może, ale nie musi być elementem spacialnym pogranicza. Jeśli przyjąć, że pogranicze nie jest kategorią ekskluzywnie przypisaną do jakiegoś określonego konkretnego terytorialnego, to można mówić o niej w sensie metaforycznym: jako o pewnym *sine qua non* synkretycznym modelu kulturowym, jako o scenariuszu spotkania kultur, wraz z przekleństwem bądź błogosławieństwem interferencyjności i alternacji. Neutralizując charakter przestrzenny pogranicza (geograficzno-topograficzny), traktujemy to pojęcie jako sytuację kontaktu kulturowego, generującą pewną przestrzeń kulturową (nietożsamą z sensem geograficznym). Literaturę pogranicza również traktujemy w luźnym jedynie związku z konkretem terytorialnym. W przyjętym tu rozumowaniu literatura pogranicza jest pojęciem o charakterze normatywnym o tyle, o ile dotyczy realizacji literackich tematycznie zorientowanych na opis doświadczenia pogranicza. Kryterium delimitacyjnym jest więc przede wszystkim temat, a nie autorski związek z daną przestrzenią. Przy tym „temperatura” i jakość przeżywania pogranicza są w wielu punktach analogiczne, niezależnie od obszaru rygoryzowanego geograficznie. To właśnie pozwala Marii Dąbrowskiej-Partyce² poszukiwać punktów

polsko-niemieckie, red. W. S. Burger, Szczecin 2001; *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty*, red. K. Krzysztofek, A. Sadowski, Białystok 2001; A. Sadowski, M. Czerniawska, *Tożsamość Polaków na pograniczach*, Białystok 1999; *Pogranicza z Niemcami a inne pogranicza Polski*, red. Z. Kurcz, Wrocław 1999 (tu zwłaszcza artykuł przeglądowy: J. Leszkiewicz-Baczyński, *Przemiany na pograniczu polsko-niemieckim i rozwój współpracy transgranicznej. Przegląd literatury*, s. 24-43); *Przeszłość zapamiętana. Narracje z pogranicza. Materiały pomocnicze do analizy polsko-niemieckich stosunków narodowościowych na przykładzie warmińskiej wsi Purda Wielka*, red. A. Sakson, R. Traba, Olsztyn 2007.

² M. Dąbrowska-Partyka, *Literatura pogranicza. Pogranicza literatury*, Kraków 2004.

wspólnych w niemieckiej literaturze o utraconych ziemiach wschodnich (Siegfried Lenz, Hans Helmut Kirst, Horst Bienek, Günter Grass) i w literackich zapisach konfliktów narodowościowych na Bałkanach (m. in. Ivo Andrić); zaś Elżbiecie Feliksiak³, konceptualizującej pogranicze jako przestrzeń sporu, odnajdywać analogie między konkretyzacjami literackimi Tomasza Manna, Tadeusza Konwickiego i szwajcarskiej pisarki Eriki Pedretti). Komparatystyczna determinanta pozwala wskazać na alternacje artystycznych wersji wrażliwości pogranicza u pisarzy z byłych Prus Wschodnich i polskich pisarzy wywodzących się Kresów Wschodnich⁴. Ta niezależna od szerokości geograficznej „gotowość przeżywania pogranicza”, przypomina nieco konstatację Ryszarda Kapuścińskiego, który po obejrzeniu wielu wersji „wrzenia świata”, dostrzegł w nich rys tożsamości i powtarzalności.

Tak zdefiniowana literatura pogranicza nie musi powstawać na pograniczu, nie jest również, co oczywiste, synonimem literatury regionalnej. Za najważniejszą cechę literatury pogranicza uznają konceptualizację problematyki pogranicza jako przestrzeni/sytuacji sąsiedztwa i wymiany kulturowej. Wiązać to się może z doświadczeniem ambiwalencji językowej (metodologiczny paradygmat wyjścia poza obserwację literatury w języku polskim) oraz z obecnością w literaturze polskiej Innych (tak w sensie podmiotu sprawczego literatury, jak i uczestników świata przedstawionego; napięcie między językiem a świadomością narodową)⁵. Semantyka pogranicza pozwala mnożyć warianty konceptualizacji, które nie wyczerpują się w sferze spraw narodowościowych, językowych i kulturowych, ale dotyczyć mogą też ujęć socjalnych, obyczajowych, aksjologicznych. Literatura pogranicza byłaby więc wariantem tematycznym literatury. Józef Górdziałek promuje następującą definicję literatury pogranicza:

„Przez «literaturę pogranicza» nie rozumiem twórczości regionalnej czy głównie regionalnej, ale tę część pisarstwa ogólnego, krajowego, która wyrasta, żywi się, zajmuje się zjawiskami oraz konfliktami relacji,

³ E. Feliksiak, *Budowanie w przestrzeni sporu. Ethos literatury w sytuacji kryzysu europejskiego pluralizmu* (T. Mann – T. Konwicki – E. Pedretti), Warszawa 1990.

⁴ Zob. m. in. prace: T. Bujnickiego, S. Uliasa, E. Czaplejewicza, L. Szarugi, B. Hadaczka, H. Orłowskiego.

⁵ W. Panas, *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*, w: *Wiedza o literaturze i edukacji. Księga referatów Zjazdu Polonistów*, Warszawa 1995, red. T. Michałowska, Z. Goliński, Z. Jarosiński, Warszawa 1996, s. 605-613.

sąsiedztwa kultur i wartości o dużej sile ekspresyjnej. Najczęstsze, najbogatsze wśród zjawisk i konfliktów sąsiedztwa będą natury narodowościowej, dlatego w uproszczeniu sprowadza się je do uniwersalnego symbolu stanów i procesów graniczności, na styku, na obrzeżu większych grup społecznych. A przecież może to być np. strefa pośrednia między wsią i miastem, między pokoleniami, środowiskami, epokami. Wśród zjawisk pogranicza, czyli sąsiedztwa, czyli styki wielości najciekawsza, bo najbardziej brzemenna w skutki, będzie wymiana dóbr i wartości, współzycie, przenikanie kultur oraz z drugiej strony konfrontacja i konflikt (...).

Zależało mi na tym, żeby w swoich zainteresowaniach literackich znaleźć formułę, która by mnie nie zamykała w przegródce prowincjonalnej. Moje traktowanie pogranicza jest przede wszystkim propozycją widzenia tych motywów, postaw, emocji, sądów, zachowań i działań ludzkich na zbiegu, na skrzyżowaniu funkcjonowania społeczności i jednostki, czyli w relacji konkretnego środowiska, miejsca, ale także gdzie indziej, poza określonym terenem, na innym tle. Daje więc uzasadnioną możliwość porównań, ujęć zjawisk w nowym świetle, w pozalokalnej perspektywie i symbolice”⁶.

Przyjmując za Wojciechem Wrzesińskim, iż pogranicze jest obszarem/sytuacją przenikania się zjawisk kulturowych sąsiadujących ze sobą etnosów w warunkach równorzędności lub podrzędności, ale bez zrywania związków z własnym obszarem narodowym oraz, że sytuacja konkurencyjności wzorów kulturowych generuje powstanie nowych, odmiennych wartości⁷, *per analogiam* można zbudować także definicję literatury pogranicza. Byłaby nią literatura powstająca ze zderzenia konkurencyjnych wzorów kulturowych, a przez fakt ów generująca nowe wartości artystyczno-intelektualne. W tym miejscu ograniczamy nasze refleksje li tylko do konkretności literatury pogranicza zorientowanej tematycznie i problemowo na opis doświadczenia młodego, pojałtańskiego pogranicza polsko-niemieckiego. Konkretyzując pojęcie literatury pogranicza w obrębie literackich ujęć tematów i problemów właściwych doświadczeniu powojennej egzystencji na Ziemiach Odzyskanych (Ziemie Za-

⁶ J. Górdzialek, *Dialogi śląskie. Rozmowy z przełomu wieków* prowadził J. Górdzialek, Opole 2002, s. 31. Zob. też rozdział: *Konfrontacja i symbioza w literaturze pogranicza*, s. 325-341.

⁷ W. Wrzesiński, *Tradycje pogranicza polsko-niemieckiego i ich znaczenie dla kształtowania stosunków polsko-niemieckich*, s. 12n.

chodnie i Północne), można mówić o różnorodności konfigurowanych impulsach paradygmatów kulturowych i językowych. W przypadku obszarów byłych Prus Wschodnich byłyby to rywalizacje elementów polskich, niemieckich, litewskich, mazurskich, warmińskich; polskich, niemieckich, śląskich, czeskich, żydowskich – w odniesieniu do Śląska; polskich, niemieckich – w kontekście Pomorza Zachodniego). A te warianty pomnożyć wypada przez wyposażenie kulturowe powojennych przybyszy o rozmaitych proveniencjach terytorialnych (m.in. osadników z Polski centralnej i wysiedleńców z kresów wschodnich II Rzeczypospolitej), współtworzących wielobarwną tkanę demograficzną pojałtańskiego pogranicza polsko-niemieckiego. Tak definiowalną literaturę pogranicza, czerpiącą inspiracje z heterogenicznych źródeł kulturowych, językowych, etnicznych, wyznaniowych, a przez to będącą przedmiotem zainteresowań przede wszystkim komparatystyki literackiej, odnosić winniśmy głównie do chronologii sprzed cezury 1945 r. i po cezurze 1989 r. Ze względów, o których będzie mowa lata 1945-1989 nie sprzyjały kultuwacji różnorodności pogranicza.

Pograniczność potraktowana jako suwerenna cecha kultury, może dać o sobie znać w przestrzeni literackich rozwiązań warsztatowych, np. kompozycyjnych, stylistycznych czy językowych, odzwierciedlających sytuację kulturowego dyskursu i pogranicznej wielowymiarowości⁸. Nie należy jej jednak utożsamiać z kategorią z zakresu poetyki.

Otwarte pozostają pytania dotyczące pragmatyki metod badawczych literatury pogranicza. Władysław Panas pisze na ten temat: „Czy któraś z metod literaturoznawczych nadaje się lepiej niż inne do opisu

⁸ I tak Maria Dąbrowska-Partyka charakteryzuje literaturę pogranicza poprzez następujące kategorie: powtarzalność motywów literackich, specyficzny typ autora-narratora-bohatera, udział perspektywy codzienności, ambiwalencja geografii symbolicznej i realistycznej.) M. Dąbrowska-Partyka, *Literatura pogranicza. Pogranicza literatury*, s. 11. Również Stanisław Uliasz dostrzega możliwość uobecniania się literatury pogranicza w artystycznym kodzie mówienia o pograniczu): w planie tematu – określone toposy literackie oraz w planie wyrażania – leksyka, stylizacje gatunkowe, intertekstualność. S. Uliasz, *O literaturze kresów i pograniczu kultur*, Rzeszów 2001, s. 23-25. Zob. też H. Orłowski, który pisał o nierównoczesności i odmienności pamięci grupowej w kontekście polskiej i niemieckiej literatury po 1939 roku, w odniesieniu do problemu deportacji, *O asymetrii depriwacji. Ucieczka, deportacja i wysiedlenie w niemieckiej i polskiej literaturze po 1939 roku*, „Borussia”, 8(1994), s. 68-83; Tenże, *Niepełny alfabet pamięci. Prusy Wschodnie w niemieckiej literaturze powojennej*, w: K. Brakoniecki, W. Lipscher, *Borussia. Ziemia i ludzie. Antologia literacka*, Olsztyn 1999, s. 543-562.

rzeczywistości pogranicza literackiego? Wydaje się, że w całości – żadna, fragmentarycznie – niektóre. Na przykład Michaiła Bachtina poetyka relacji dialogowych – wsparta filozofią dialogu Martina Bubera, względnie filozofią spotkania Emmanuela Lévinasa – mogłaby na tym terenie znaleźć swoje zastosowanie⁹. Istotne są również propozycje Mieczysława Dąbrowskiego, który postuluje „antropologizację modeli literaturoznawczej praktyki”¹⁰ i wyjście poza wąską, „endocentryczną” orientację badawczą.

III. Literatura pogranicza a periodyzacja

Dyskusyjnym jest fakt, w którym momencie dziejów przypada moment inicjacyjny literatury pogranicza. Jeśli przyjąć, że doświadczanie pogranicza (bycie w sytuacji granicznej) jest przeżyciem uniwersalnym, to równie uniwersalna jest czynność literackiego zapisu przeżywania pogranicza. W tym rozumieniu z literaturą pogranicza mamy do czynienia od zawsze. Innego sensu nabiera namysł nad możliwością istnienia literatury pogranicza (zasadnością posługiwania się terminem literatura pogranicza) w sytuacji ideologicznego unicestwienia desygnatu pogranicza. Z taką sytuacją mieliśmy do czynienia w przestrzeni zorientowanego geopolitycznie i kulturowo, zindoktrynowanego państwa polskiego po 1945 roku. Cechy pogranicza takie jak polisemantyzm, interferencyjność, hybrydyczność, dyskursywność zostały unieważnione (uległy osłabieniu) z przyczyn obiektywnych. Na skutek przesunięć granic i transferów ludności (przede wszystkim wysiedleń Niemców z przejętych przez Polskę tzw. terenów poniemieckich) nieco paradoksalnie pogranicze zyskało status w większym stopniu monoetniczny i monokulturowy (nieporównywalny z mozaikowością dawnych pogranicz okresu międzywojennego i wcześniejszych). Do przyczyn subiektywnych śmierci pogranicza polsko-niemieckiego po 1945 r. zaliczyć należy rozbudowaną, wieloaspektową politykę propagandową państwa komuni-

⁹ W. Panas, *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*, s. 613.

¹⁰ Literatura na ten temat jest już dość obszerna. Zob. m. in.: E. Konończuk, *Literatura i pamięć na pograniczu kultur* (Erwin Kruk – Ernest Wiechert – Johannes Bobrowski), Białystok 2000; *Krainy utracone i pozyskane. Problem w literaturach Europy Środkowej*, red. K. Krasicki, Katowice 2005; M. Dąbrowski, *Swój/Obcy/Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*, Izabelin 2001; Tenże, *Interkulturowość jako metoda badania literatury*, w: *Pisać poza rok 2000. Studia i szkice literackie*, red. A. Lam, T. Wroczyński, Warszawa 2002, s. 80-109; E. Czaplejewicz, E. Kasperski, *Literatura i różnorodność. Kresy i pogranicza*, Warszawa 1996.

stycznego, poszukującego czynnika integrującego i państwowotwórczego w idei „prapolskich”, „piastowskich Ziemi Odzyskanych” i zorientowanego wokół umiejętnie stymulowanej niechęci do zachodniego sąsiada. Po powstaniu NRD, tradycyjnie konfrontacyjne pogranicze polsko-niemieckie zostało wtórnie zmodyfikowane, *de facto* jednak granica pozostała nieprzepuszczalna, a kontakty międzygraniczne były ograniczone. „Postawić można radykalną tezę, iż o pograniczu w sensie socjologicznym, pograniczu przenikania się kultur, swobodnej wymiany ludzi i poglądów, pograniczu kształtowania się więzi oddolnych, można mówić od roku 1989. Wcześniej wypada bardziej stosować termin «strefa nadgraniczna» i «przygraniczna». «Bratnia współpraca» była dość ściśle reglamentowana, fasadowa, odgórna”¹¹ – donoszą socjologzy. W latach 1945-1989 mieliśmy więc raczej do czynienia nie z pograniczem, lecz z wyraźną delimitacyjną granicą oraz strefą filtracyjną, jak proponuje Zbigniew Kurcz¹².

Można wnioskować, że do cezury 1989 r. kategoria pogranicza funkcjonowała jedynie w wymiarze geograficzno-politycznym, związanym z fizyczną obecnością *limesu* granicy. Funkcją granicy było eliminowanie wpływów drugiej strony, niezgoda na sytuację mieszania się i wymiany kultur, języków i obyczajów. „Odebrano nam to, co jest cenne w kulturze każdego narodu na przestrzeni dziejów: pogranicze. Przez wiele lat zapępiały je polityczne slogany przegrodzone drutem kolczastym. Nie wytworzyło się pogranicze, które jest różnojęzycznym skupiskiem ludzi, łatwo wymieniających informacje i towary, wspólnie robiących interesy, zawierających mieszane związki małżeńskie, wzbogacających kulturę własnego kraju”¹³.

Wyrugowanie doświadczenia pogranicza z oficjalnego dyskursu stało się faktem; usunięcie świadomości pogranicza z wyposażenia kulturowo-mentalnego pokoleń było tylko kwestią czasu, nad czym intensywnie pracował aparat propagandowy. Przyjmując za fakt „stłumienie” istoty pogranicza zachodniego po 1945 roku, a w konsekwencji ograniczoną możliwość egzystencjalnego i mentalnego doświadczania pogra-

¹¹ M. Skrzypczyk, *Kształtowanie się pogranicza polsko-czeskiego ze szczególnym uwzględnieniem Euroregionu Glacensis*, „Pogranicze”, 5(1996), s. 87.

¹² Z. Kurcz, *Pogranicze z Niemcami i inne pogranicza Polski*, w: *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej*, Zielona Góra 1999, s. 23-26.

¹³ W. Daniszewski cyt. za: U. Kaczmarek, *Pogranicze polsko-niemieckie w regionie zachodniopomorskim w opinii młodzieży*, s. 313-314.

nicza, w tym miejscu stwierdza się, że również literatura miała oczywiste problemy z prezentacją „ducha pogranicza”. Jeśli więc nie było pogranicza, czy mogła być literatura pogranicza? Odrzucając weryzm Stendhalowego lustra, stwierdzić należy, że jednak mogła. Na przeszkodzie stał nie tyle brak desygnatu, ile brak intelektualnej i emocjonalnej gotowości do przyjęcia i konsumpcji fenomenu nowego pogranicza, rodzącego się na anektowanych ziemiach poniemieckich po 1945 roku. To jedna przyczyna. Druga – to rozbudowany aparat nacisku (prewencyjna i inspiracyjna funkcja cenzury, ograniczona suwerenność autorów, tabuizacja tematów), który skutecznie zamazywał hybrydyczną tożsamość pogranicza polsko-niemieckiego.

Zdając sobie sprawę z powyższych uwarunkowań pozatekstowych, w odniesieniu do lat 1945-1989 zasadne jest zastosowanie pojęcia epifanii. Greckie słowo *epipháneia* to tyleż, co „objawienie się”, „ukazanie”, „ukazanie się bóstwa światu”¹⁴. W przyjętym tu rozumieniu epifania jest spektakularnym „objawieniem się”, „ukazywaniem się” tematyki pogranicza w literaturze polskiej po 1945 r. Oddzielne studia miałyby szanse pokazać literackie mechanizmy „tłumienia” przeżycia pogranicza i opisać (świadome bądź nieświadome) strategie przełamania milczenia wobec pogranicza. Byłaby to więc próba rekonstrukcji rozpisanej na dzieściolecie epopei „dochodzenia do pogranicza”, by sparafrazować nośną metaforę „dochodzenia do siebie” autorstwa Leszka Szarugi¹⁵.

Triumf pogranicza nastąpił wraz z deliminacyjną cezurą 1989 r. i późniejszymi w czasie transformacjami polityczno-społecznymi. Pogranicze stało się nośną koncepcją intelektualną, implikującą konieczność rozliczeń historycznych, ale i kuszącą perspektywą współczesniczenia w przeobrażeniach Europy XXI w. W tym sensie pogranicze urasta do rangi modelu egzystencji przyszłości. Fenomen literatury pogranicza realizuje się na różnych płaszczyznach:

- w rewelatorstwie tematycznym (np. egzystencja w niemieckiej infrastrukturze)
- w „duchowym zasymilowaniu ciągłości dziejów” (ekspozycja czasów panowania niemieckiego/pruskiego)
- w dominacji perspektywy egzystencjalnej nad polityczną

¹⁴ W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1985, s. 257.

¹⁵ L. Szaruga, *Dochodzenie do siebie*, Sejny 1997.

- w literackim opisie spotkania kultur
- w respektowaniu prawa człowieka do nieostrej tożsamości¹⁶.

IV. Tezy końcowe

Pogranicze wraz z retoryką wielokulturowości i interkulturowości, jest poważną inspiracją dla refleksji literaturoznawczej. W analizach literaturoznawczych i antropologicznych pogranicze jawi się jako tekstowość otwarta, wielowymiarowa, zawsze – kontekstualna, a przez to niezwykle inspirująca. We współczesnym świecie, którego obraz łatwiej opisać przez różnicę, niż identyczność, pojęcie pogranicza skazane jest na popularność. Kategoria pogranicza jest użyteczna nie tylko w opisie kondycji człowieka doby ponowoczesnej, ale także postawy człowieka w ogóle (sytuacja graniczna jako doświadczenie uniwersalne w refleksjach Karla Jaspersa, Michała Bachtina, Emmanuela Levinasa, Martina Bubera).

Pogranicze to polifonia, hybrydyczność, wielobarwność i niejednolitość. Pogranicze jest nieustającą alternacją sytuacji synkretyzmu i konfrontacji; otwarcia na inność i zamknięcia wobec niego; tolerancji i ksenofobii. Esencją świata pogranicza jest interferencja, współistnienie konkurencyjnych wartości, sprzecznych systemów, hierarchii, modeli cywilizacyjnych i struktur społecznych. To aksjologiczny dialog i walka, a dla człowieka pogranicza permanentna determinanta wyboru. Fundamentalnym doświadczeniem pogranicza jest zadomowienie się w sytuacji ambiwalencji, niejednoznaczności i chwiejności, zaakceptowanie polifoniczności obrazu świata, opracowanie strategii radzenia sobie w sytuacji wielowymiarowości kulturowej, językowej, etnicznej i waloryzacyjnej.

(Od)rodzona po 1989 r. literatura pogranicza, znaczone nazwiskami autorów tej miary co Stefan Chwin, Paweł Huelle, Olga Tokarczuk, Andrzej Zawada, Kazimierz Brakoniecki, Alicja Bykowska-Salczyńska i wielu innych była retorsją na zakłamanym, jednowymiarowym (kulturowo, etnicznie, językowo) obraz świata. Przyniosła nowe konceptualizacje problemów, odkryła nowe tematy, wykreowała człowieka pogranicza o nowej wrażliwości, stawiała pytanie egzystencjalne i historiozoficzne.

¹⁶ S. Chwin, „Literatura pogranicza” a dylematy Europy Środkowej, w: *Tematy polsko-niemieckie*, red. E. Traba, R. Traba, J. Hackmann, Olsztyn 1997, s. 161-171.

LITERATURE OF BORDERLAND IN ACCORDANCE WITH
CHALLENGES OF MODERN LITERARY STUDIES

Summary

The author of the article concentrates her interests on the concept of "literature of borderland". She presents the review of the definitions, researches semantic content of the term, looks at the literature of borderland in temporal perspective (an attractiveness of the borderland in the humanistic discurs after 1989). She also mentions chosen methodological proposals of literary studies which are oriented to up-to-date defined subject of the research- the literature of borderland. According to the author, the most important feature of the literature of borderland is a conceptualisation of the issue of the borderland as a space/situation of neighbourhood and a cultural exchange. The literature of borderland implicates the fact of language ambivalence and a presence of the Others in the literature.

FILOZOFIA OŚWIECENIOWA I JEJ WPŁYW NA SPOŁECZEŃSTWO AMERYKAŃSKIE

Stany Zjednoczone zostały założone przez Europejczyków i w oparciu o zasady zaczerpnięte z kultury europejskiej. Należy jednak pamiętać, że sama kultura europejska nie jest zjawiskiem jednolitym, tym bardziej nie jest czymś jednolitym filozofia europejska. Z drugiej strony, Ameryka przyjmowała kulturę europejską na swój sposób, nie zawsze tak samo jak kultura ta była obecna na Starym Kontynencie. Jakie wobec tego nurty filozoficzne, jacy myśliciele odegrali największą rolę? Obok filozofii niemieckiej było to przede wszystkim oświecenie. Wśród filozofów epoki oświecenia, wymienić należy T. Hobbesa oraz J. Locke'a. Nie sposób pominąć również poglądów filozoficznych J. J. Rousseau, którego można uznać za zdecydowanego krytyka filozofii oświecenia.

Oświecenie to epoka, która odcisnęła wielkie piętno zarówno na Europie jak i na Ameryce. Stany Zjednoczone zostały założone w czasie europejskiego oświecenia i w oparciu o oświeceniowe zasady polityczne, wśród których najważniejsze to: idea konstytucji i trójpodziału władz (Ch. L. de Montesquieu), prawa natury i teoria umowy społecznej (T. Hobbes), tolerancja (J. Locke), indywidualizm (J. J. Rousseau), a także wolność i równość, oparte na zgodzie rządzonych.

Powstająca w XVII w. nowa koncepcja moralności i nowa koncepcja polityki pojawiła się wraz z nową koncepcją nauki. Ich myślą przewodnią było, aby nie tylko zapanować nad przyrodą, ale także doprowadzić do ulepszenia człowieka i społeczeństwa. Nowymi celami filozofii stały się szczęście osobiste i doskonałe społeczeństwo¹. Postula-

Imelda Chłodna; dr filozofii; adiunkt w Katedrze Filozofii Kultury na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II; adres do korespondencji: imeldach@kul.lublin.pl

ty te znalazły swą realizację właśnie w epoce oświecenia, które było śmiałym przedsięwzięciem, stawiającym sobie za cel tak przebudować życie polityczne i umysłowe, aby znalazło się w całości pod nadzorem filozofii i nauki. U początków tego projektu za najważniejszą uchodziła wolność myślenia, ponieważ rozum uważano za najwyższą z władz i niezbędny warunek zapewniający dobro społeczeństwa.

Mając na uwadze dobrobyt i bezpieczeństwo propagowano w epoce oświecenia ideał człowieka racjonalnego i gospodarnego, zdolnego ocenić, co jest dla niego korzystne. Oświecenie traktowało rozum, odwołujący się do doświadczenia, z jednej strony jako narzędzie poznania i źródło wiedzy o świecie, społeczeństwie i człowieku, z drugiej – jako instrument krytyki i sceptycznego osądu dotychczasowej wiedzy, umożliwiający wyzwolenie ludzkości ze stanu ignorancji, spod władzy przesądów, autorytetów religijnych, intelektualnych i politycznych. Rozum został podniesiony do rangi przewodnika w wychowaniu młodych pokoleń.

W Ameryce oświecenie rozpoczęło się w 1690 r. i trwało do roku 1730. Był to czas, kiedy filozofia zaczęła być praktykowana nie tylko na obszarze purytańskiej Nowej Anglii, ale także w Filadelfii, Williamsburgu i Nowym Jorku; rozwijana była w XVII w. w rejonie Bostonu, a z czasem przedostawała się na obszary lepiej rozwinięte pod względem ekonomicznym i bardziej zróżnicowane pod względem religijnym. Jej rozwój najlepiej uwiadamiał się w powstających w tym czasie szkołach wyższych – w 1636 r. założony został Harvard College, a u schyłku wieku powstały dwie nowe szkoły – Connecticut i Williamsburg College. Do czasów rewolucji (1775-1783) na obszarze kolonii funkcjonowało dziewięć szkół wyższych. Odtąd filozofią zajmowali się już nie tylko purytanie, ale objęła ona swym zasięgiem wiele różnych społeczności na znacznym obszarze kolonii brytyjskich².

W sferze życia zarówno intelektualnego, społecznego, jak i religijnego amerykańskich kolonii zauważalne były wyraźne różnice pomiędzy XVII-wiecznym purytanizmem a XVIII-wiecznym okresem oświecenia. Były one widoczne m.in. w podejmowaniu dotychczas nie poruszanych tematów filozoficznych czy odrzucaniu powszechnie uznawanych auto-

¹ Zob. P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, Radom 2002, s. 280.

² R. Kennedy, *Philosophy from Puritanism to Enlightenment*, w: *Encyclopedia of American Cultural and Intellectual History*, ed. M. Kupiec Cayton, P. Williams, New York 2001, s. 87-96.

rytetów, przede wszystkim autorytetu Pisma św. W życiu intelektualnym przestała dominować nauka oparta na objawieniu. Amerykańskie Towarzystwo Filozoficzne przyjęło jak główną zasadę, iż tematy dotyczące religii nie mogą być przedmiotem podejmowanych przez nie dyskusji.

W programach uniwersyteckich nadal podstawową funkcję pełniły logika, filozofia moralna i teologia, jednak charakterystyczną cechą amerykańskiego oświecenia był fakt, iż coraz mocniejszy nacisk kładziono na filozofię naturalną. Myślicielami, których poglądy musiały znać każdy ówczesny student byli John Locke i Isaac Newton. Najbardziej popularnym wówczas podręcznikiem logiki było dzieło Isaaca Watts'a pt. *Logic: or the Right Use of Reason* (1724), stanowiące pochwałę dzieła Locke'a – *Essay Concerning Human Understanding* (1690).

Innym źródłem filozofii nauczanej w ówczesnych szkołach wyższych były uniwersytety szkockie, skąd przywędrowały m.in. poglądy takich myślicieli, jak: Francis Hutchinson, Thomas Reid, David Hume czy Adam Smith. Głównym tematem podejmowanym przez filozofów szkockich był *common sense* (zdrowy rozsądek). Filozofia ta opowiadała się za demokratycznym indywidualizmem w polityce oraz indywidualnym doświadczeniem i intuicją w dziedzinie religii. Na gruncie logiki i etyki podkreślała zdolność ludzi do życia rozumowego i prawnego, co uzależniała jednak od używania przez nich zdrowego rozsądku. Jeden ze szkockich profesorów filozofii – William Small wywarł znaczący wpływ na Thomasa Jeffersona, podczas jego studiów na William and Mary College, natomiast poglądy Szkota Johna Witherspoona – prezydenta College of New Jersey (Princeton) – bardzo dobrze znane były w koloniach środkowych.

Obok filozofii szkockiej, jednym z najoryginalniejszych i najbardziej wpływowych nurtów początku XIX w. był transcendentalizm. Jego przedstawicielami byli: Amos Bronson Alcott (1799-1888), Frederic Henry Hedge (1805-90), George Ripley (1802-80), Ralph Waldo Emerson (1803-82), Margaret Fuller (1810-50) i Henry David Thoreau (1817-62). Pisma Emersona i Thoreau wywarły wpływ na myślicieli późniejszych nie tylko amerykańskich, a do których należeli m.in. William James, John Dewey, Friedrich Nietzsche i Mahatma Ghandi.

Koniec XIX w. to okres, kiedy filozofia amerykańska stawiała się coraz bardziej profesjonalna. William James opublikował w tym czasie swoją pracę pt. *Principles of Psychology*, inicjując tym samym nową metodę poszukiwań filozoficznych zwaną pragmatyzmem, Peirce pisał

na temat pragmatyzmu, metod naukowych, logiki, semiotyki i metafizyki, Josiah Royce i John Dewey rozpoczęli swoją działalność akademicką³.

W historii Ameryki termin „oświecenie” często używany był w celu podkreślenia odrębności rodzącej się kultury amerykańskiej od dominującej wówczas intelektualnej kultury brytyjskiej. Podstawową cechą tej epoki była optymistyczna wiara w siłę ludzkiego rozumu i podkreślanie ogromnego znaczenia, jakie, zdaniem ówczesnych intelektualistów amerykańskich, miało pojawienie się myśli oświeceniowej.

Filozofem, który znacząco oddziałał na umysłowość amerykańską był John Locke (1632-1704). Kluczowe znaczenie miały przede wszystkim jego poglądy dotyczące stanu natury, rozumienia wolności, własności i praw. Ponadto, zauważalny jest wpływ jego filozofii na amerykańską demokrację, nauki społeczne i ekonomiczne. Na plan pierwszy wysunął on potrzebę nieskrępowanego użycia rozumu. Doszedł jednak do przekonania, że umysł ludzki nie może rozwiązać zagadnień metafizyki. Zadanie filozofii widział w badaniu ludzkiego poznania – jego pochodzenia, pewności i zakresu. W konsekwencji, przedmiot filozofii przesunięty został z bytu na poznanie, przez co rozważania filozoficzne przestały być poglądem na świat i stały się raczej poglądem na człowieka.

Rozumność utożsamiona została przez Locke’a z wolnością od jakichkolwiek nakazów czy ograniczeń ze strony społeczeństwa bądź kultury. Locke nie pojmował rozumu jako władzy pozwalającej człowiekowi osiągnąć integralny rozwój, określić własną tożsamość, dzięki poznawaniu otaczającego go świata. Dla niego był to narząd umożliwiający człowiekowi osiągnięcie pełnej autonomii, wyzwolenie się spod wpływu innych ludzi. To sprawiło, że błędnie zaczęto pojmować także samą wolność. Zarówno w filozofii Hobbesa jak i Locke’a stała się ona nadrzędna wobec wspólnoty, rodziny, a nawet natury. W konsekwencji, w epoce oświecenia doszło do pojawienia się opozycji pomiędzy naturą a społeczeństwem⁴. Hobbes i Locke zgodnie twierdzili,

³ R. Kennedy, *Philosophy from Puritanism*, s. 87-96.

⁴ „Opozycja między naturą a społeczeństwem przenika wszelkie nowożytne rozważania na temat kondycji ludzkiej. Poczynili to rozróżnienie Hobbes i Locke, aby usunąć napięcia rodzące się w człowieku z wymagań cnoty, co miało mu ułatwić osiągnięcie pełni człowieczeństwa. Mniemali, że zmniejszyli rozdźwięk pomiędzy skłonnością i powinnością, wywodząc wszelką powinność ze skłonności; Rousseau utrzy-

że natura prowadzi ludzi do wojny, a celem społeczeństwa obywatelskiego nie jest wspieranie człowieka w jego wrodzonym dążeniu do doskonałości, lecz łagodzenie konfliktów tam, gdzie niedoskonałość natury wznieca wojnę. Człowiek jest więc zdany na samego siebie, ponieważ natura jest obojętna na sprawiedliwość. Jest to jednak zarazem wielkie wyzwolenie – od „Bożego nadzoru”, od roszczeń królów, szlachty i kapłanów. Z punktu widzenia już istniejącego społeczeństwa, człowiek jednak może być z siebie dumny – własnym wysiłkiem osiągnął postęp⁵. To daje mu prawo do stworzenia rządu, który służyłby wyłącznie jego interesom. Podstawowym celem nie jest tu budowanie społeczeństwa powiązanego celem, którym jest dobro, ale zabezpieczenie indywidualnych – egoistycznych interesów. W konsekwencji, odrzucone zostało dobro wspólne, a w jego miejsce pojawił się egoizm, jako punkt wyjścia do stworzenia nowego ustroju politycznego, w którym prawa jednostki postawiono przed obowiązkami, skłonności przed powinnościami⁶. W miejsce tradycyjnych cnót moralnych, takich jak religijność czy honor, pojawiły się „nowe cnoty” jak pogoń za zyskiem czy zaspakajanie wszelkich pożądań. Locke zaproponował model człowieka pracowitego i myślącego, odrzucającego zasady tradycyjnej etyki na rzecz oświeconego egoizmu, kierującego się w swym postępowaniu jedynie interesem własnym.

Idąc w ślad za Allanem Bloomem, zarówno w poglądach Hobbesa, Locke’a jak i Rousseau można by doszukiwać się źródeł egalitaryzmu⁷. Filozofowie ci twierdzili bowiem, iż z natury wszyscy ludzie są wolni i równi oraz że mają takie samo prawo do życia, wolności i gromadzenia własności. Zalecali rezygnację z wszelkich wyższych aspiracji, zarówno moralnych, jak i intelektualnych. Myśliciele ci, a także czerpiący z ich idei założyciele państwa amerykańskiego, dążyli do wyeliminowania

mywał, że tylko ten rozdźwięk powiększyli”. A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. Tomasz Bieroń, Poznań 1997, s. 199; [s. 170]. W nawiasach kwadratowych podawać będziemy numery stron z oryginalnego wydania książki.

⁵ Por. Tamże, s. 191; [s. 163].

⁶ Jak zauważa Bloom: „Locke i jego bezpośredni poprzednicy głosili, że żadna część człowieka nie jest z natury ukierunkowana na dobro ogólne, wobec czego stary model polityczny był zarazem nadmiernie surowy i nieskuteczny jako sprzeczny z naturą. Interes własny jest wbrew dobru ogólnemu, lecz tylko nieoświecony interes własny”. Tamże, s. 195; [s. 167].

⁷ Tamże, s. 189; [s. 162].

wszelkich skrajnych przekonań, szczególnie religijnych, jako rodzących obywatelską niezgodę. Pod wpływem głoszonych przez nich poglądów znacznie zmieniła się wizja życia politycznego. Była zupełnie różna od koncepcji klasycznej. Charakterystyczną cechą nowożytnego pojęcia polityki była powszechna zgoda na przeciętność, odrzucenie wyższych aspiracji obywateli na rzecz egalitaryzmu. Ludzie zajmujący się polityką przestali zastanawiać się nad tym, jak społeczeństwo powinno wyglądać. Interesowało ich tylko to, jak wyglądało w rzeczywistości. Schemat klasyczny został uznany za praktycznie niemożliwy do urzeczywistnienia. Polityka przestała dążyć do nieosiągalnego ideału, skupiając się na konkretnych problemach, przede wszystkim na interesach jednostek i grup⁸. Dla usprawiedliwienia tych celów odrzucono tezę o społecznej naturze człowieka i przyjęto, jak czyni to Hobbes, że człowiek jest człowiekowi wilkiem. Myśliciele chrześcijańscy oczywiście także wiedzieli, że człowiek ma w sobie wilcze popędy, które symbolizuje jego skażona pierwotnym grzechem natura. Ich celem jednakże było właśnie szukanie dróg udoskonalenia, na ile jest to możliwe, tych mrocznych stron ludzkiej natury. Celem władzy w sensie tradycyjnym było przede wszystkim wychowywanie społeczeństwa, podczas gdy w koncepcji nowożytnej raczej usługiwanie mu, realizowanie jego pomysłów i ochrona interesów, szczególnie ekonomicznych. Mamy tu zatem do czynienia z dwoma odmiennymi koncepcjami polityki: starożytną – według której polityka to zrzeszanie się ludzi dla realizacji jakiegoś dobra, zarówno partykularnego, jak i wspólnego; celem tak rozumianej polityki jest szczęście mieszkających we wspólnocie ludzi, które sprowadza się do przyjaźni i szlachetnego postępowania; koncepcja nowożytna i współczesna – określa politykę jako atrybut władzy, która opanowała sztukę rządzenia państwem; tutaj celem jest utrzymanie i umacnianie posiadanej władzy oraz wzajemne świadczenie usług i handlu, a także niekrzywdzenie się

⁸ „Filozofia nowożytna ustanowiła doktrynę, w myśl której system politycznej równości jest jedynym sprawiedliwym dla społeczeństwa. Ustrojom innym niż demokracja nie pozostają żadne racje intelektualne. Aspiracja duszy nigdzie nie znajduje zachęty. Ponadto myśliciele nowożytni rozwinęli projekt, w ramach którego indywidualna ambicja miałaby niewielkie pole do popisu. (...) Jeszcze większą rolę odegrały starania filozofów nowożytnych, aby wykorzenić z duszy pychę i ambicję. W swojej psychologii Hobbes uznał pychę, nazwaną przez siebie chępliwością, za stan patologii, wynikły z zapoznania ludzkiej słabości, z bezpodstawnej pewności siebie. Stan ten można, jego zdaniem, uleczyć, obficie dawując strach”. A. Bloom, *Umysł zamknięty*, s. 394; [s. 330].

i obrona przed wrogiem⁹. W tej drugiej koncepcji władza i państwo sprowadzone zostały do funkcji Lewiatana, który utrzyma ład i porządek, pozwoli się ludziom bogacić, jednak bez jakiegokolwiek nadziei na to, że można uczynić ich lepszymi. Suwereni stwierdzili, że wszelkie próby w tym kierunku są stratą czasu i pieniędzy. Zapoznana została główna rola państwa, jaką jest pomoc w rozwoju kultury osobowej człowieka¹⁰. Celem państwa powinno być zapewnienie rozwoju moralności, sztuki, nauki, możliwości życia uczciwego i religijnego. Pomagać ma w tym racjonalne i sprawiedliwe prawo.

W dziejach Zachodu sprawiedliwość nieraz musiała ugiąć się pod presją przemocy. Uważano jednak taki stan za moralnie zły. Natomiast dla Machiavella i Hobbesa było to nie tylko naturalne, lecz i słuszne – polityka, pojęta głównie jako zdobywanie i utrzymywanie władzy, zatriumfowała nad polityką jako moralną odpowiedzialnością za dobro wspólne. Nie ma mowy o dobru wspólnym jako celu ani o wspólnotcie jako podmiocie polityki. Podmiotem polityki jest władca, celem – panowanie¹¹. Cnoty i moralność zostały zastąpione skutecznością i żądzą zwycięstwa. Niekoniecznie musiało to być zwycięstwo na polu militarnym. Równie dobrze mogło chodzić o handel i finanse. Najwyższą cnotą społeczeństw liberalnych stała się umiejętność dorobienia się i zarobienia pieniędzy. Zauważalny jest tu wpływ filozofii Locke’a, od którego Amerykanie zaczerpnęli rozumienie zasad kapitalizmu, m.in. własności prywatnej czy wolnego rynku.

Analizując oddziaływanie określonych nurtów filozoficznych na kontynencie amerykańskim, wyraźnie podkreślić należy również znaczenie myśli filozoficznej J. J. Rousseau, która stała w opozycji do nowożytnej filozofii i nauki. Ona również znalazła swych zwolenników wśród Amerykanów. Jako przeciwnik postępu naukowego i obrońca

⁹ Zob. P. Jaroszyński, *Cywilizacyjne oblicza polityki*, w: *Człowiek i państwo*, praca zbiorowa, Lublin 2006, s. 41.

¹⁰ Jak podkreśla M. A. Krapiec: „Państwo jest suwerenem tylko w przyporządkowaniu do zapewnienia potrzebnych środków służących kulturowemu (i oczywiście biologicznemu) życiu człowieka. Często jednak pokusą władz państwowych jest tzw. totalitaryzm, a więc sięgnięcie po gospodarowanie celem ludzkiego życia, którym są: Prawda, Dobro, Piękno, Świętość – jako istotne formy życia osobowego, poprzez które człowiek dojrzuje do wieczności”. Zob. Tenże, *Osoba i państwo*, w: *Człowiek i państwo*, praca zbiorowa, Lublin 2006, s. 11.

¹¹ N. Machiavelli, *Książę*, tłum. K. Żaboklicki, w: Tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1972.

naturalności we wszystkich dziedzinach życia, Rousseau był odniesieniem dla późniejszych prób zmodyfikowania lub skorygowania dominującej filozofii Locke’a. Zapoczątkował szkołę „pogłębionej” krytyki skutków oświecenia, przede wszystkim postępu naukowego, który prowadzi, zdaniem Rousseau, do zepsucia moralnego i wymaga istnienia społeczeństwa, które uważał on za wytwór sztuczny – nie będący dziełem natury.

Rousseau zgadzał się z Lockiem – dla którego żywił wielki podziw – co do rozumienia ludzkiej natury. Człowiek jest z natury istotą samotną, zainteresowaną tylko zachowaniem własnego życia i zaspokojeniem własnych potrzeb. Rousseau przyznawał również, że człowiek ustanawia społeczeństwo obywatelskie drogą umowy, w celach samozachowawczych. Jednak autor *Emila* nie podzielał poglądu Locke’a, jakoby interes własny, jakkolwiek rozumiany, automatycznie harmonizował z potrzebami i wymaganiami społeczeństwa obywatelskiego. Według Rousseau, w praktyce trudno było myśleć o powrocie do stanu pierwotnego natury, chociaż byłby to stan idealny. Należy zatem odpowiednio normować rozrost cywilizacji. Rousseau rozwinął pogląd zmierzający ku bardziej naturalnemu pokierowaniu życiem. Ustrój społeczny, jako nie będący dziełem natury, uważał za jednoznacznie zły. Jego rozważania, w których wskazywał, że w stanie natury człowiek był w pełni szczęśliwy, ponieważ nie tknięty negatywnym wpływem postępu i cywilizacji, dały początek przemożnej tęsknocie za naturą w człowieku. W naturze kryje się utracona pełnia człowieczeństwa. Rousseau twierdził, że człowiek tęskni za rozkoszą pierwotnych odczuć, znajdujących u początków ludzkości, w stanie natury. Zmienił się zatem pogląd człowieka na samego siebie i jego pragnienia. Celem *Wyznań* Rousseau było wykazanie, że człowiek rodzi się dobry, dobre są również pragnienia ciała. To oznaczało, że Rousseau odrzucał dogmat o grzechu pierworodnym. Natura ludzka uległa jednak z biegiem czasu okaleczeniu, a teraz człowiek musi żyć w społeczeństwie, do którego nie jest przystosowany i które ma wobec niego niewykonalne wymagania. Pojawiają się w związku z tym postawy buntu w stosunku do zasad i norm życia w teraźniejszości, bądź różnorakie próby powrotu do przeszłości czy też poszukiwania twórczego połączenia dwóch biegunów, natury i społeczeństwa. Optymistyczna wizja rozwoju ludzkości, zakwestionowana przez rousseauską koncepcję człowieka naturalnego i uznanie postępu cywilizacyjnego za prowadzący do degeneracji moralnej, przerodziły się w tzw. eskapizm.

Ów aspekt myśli Rousseau, który wzbudza tęsknotę za naturą, trafił do Ameryki dość szybko, poprzez życie i twórczość amerykańskiego pisarza, poety i filozofa – Henry Davida Thoreau (1817-62). Był on postacią, która stała się symbolem amerykańskiego indywidualizmu. W swoich pracach prezentował postawę buntownika wobec *status quo* określonego przez ingerencję rządu i państwa w sprawy jednostek dokonywaną przy pomocy ich agend oraz systemu podatkowego¹². Wraz z Ralphem Waldo Emersonem należał do najwybitniejszych przedstawicieli ruchu transcendentalnego, powstałego w Nowej Anglii jako nurt amerykańskiego romantyzmu, propagujący idee autonomii moralnej oraz wynikającej z zasad demokracji równości wszystkich ludzi, ich niezależności wobec autorytetów i społecznej hierarchii. Ów transcendentalizm niósł ze sobą przekonanie o wyższości ducha nad materią, wiarę w intuicję, instynkt, sumienie i możliwość ucieczki od cywilizacji w świat natury. Ruch ten nade wszystko propagował zasadę polegania na samym sobie. Zarzucano mu naiwny idealizm, „pustą gadaninę”. Jego przeciwnicy nazywali go „niehumanitarną filozofią”. Thoreau nie tylko akceptował przesłanki transcendentalizmu – był ich najbardziej radykalnym wyznawcą i realizatorem¹³.

¹² „Całym sercem przyjmuję motto – »Taki rząd jest najlepszy, który najmniej rządzi« i chciałbym je widzieć wcielonym w życie szybciej i bardziej systematycznie. Zrealizowane prowadzi ono ostatecznie do tego, w co także wierzę – »Taki rząd jest najlepszy, który wcale nie rządzi«; i kiedy ludzie do tego dorosną, taki właśnie rodzaj rządu będą posiadać”. H. D. Thoreau, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, tłum. J. Walecka, w: *Liberalizm. Myśl polityczna i społeczna XIX i XX wieku*, red. B. Sobolewska, M. Sobolewski, Warszawa 1978, s. 171.

¹³ Thoreau, jako jeden ze zwolenników prymitywizmu i demokratycznego indywidualizmu, popierał obywatelskie nieposłuszeństwo (*civil disobedience*) wobec nadmiernych i nieuzasadnionych prawnie oraz konstytucyjnie roszczeń władzy państwowej, jako formę walki z nią. Głosił także poszanowanie środowiska naturalnego. O charakterze Thoreau świadczy to, iż pierwszą pracę – posadę nauczyciela, stracił już po miesiącu wykonywania zawodu, ponieważ odmówił stosowania kar cielesnych. W końcu, po wielu nieudanych próbach znalezienia odpowiedniej pracy, stwierdził, że chce „wieść życie dla samego życia”. Postanowił więc, że zostanie poetą, a poeta był w jego mniemaniu istotą w społeczeństwie najwyższą, jego dziełem zaś powinno być samo życie. Według Thoreau, wykonywanie ciężkich obowiązków i codzienne troski są wynikiem zwykłej ignorancji i błędnego rozumowania ludzi. Człowiek jest zbyt zmęczony pracą w kieracie, żeby „zrywać najpiękniejsze owoce życia”. Większość luksusów jest ludziom zbędna i stanowi przeszkodę w rozwoju duchowym.

Z powyższych rozważań, dotyczących myśli oświeceniowej, wyraźnie wylania się charakterystyczne rozróżnienie dwóch porządków – społeczeństwa i natury¹⁴. Konsekwencją tego nowożytnego rozróżnienia jest dwojakiemu rodzajowi postawa, jaką człowiek zajmuje wobec samej natury – jest to albo jej uwielbienie, albo opanowanie. Obie te postawy możemy zaobserwować w Stanach Zjednoczonych Ameryki – zależnie od tego, co jest w danym momencie wygodne. Istnienie tych dwóch przeciwstawnych prądów myślowych bierze się bezpośrednio z dwóch doktryn stanu natury, jakie głosili odpowiednio Locke i Rousseau. Locke jest autorem amerykańskich instytucji, uzasadnia tamtejsze przywiązanie do własności prywatnej i wolnej wymiany oraz daje Amerykanom poczucie praw człowieka. Uczy, że przystosowanie się do społeczeństwa obywatelskiego jest niemal automatyczne. Natomiast Rousseau uzmysławia, że jest ono bardzo trudne i wymaga przeróżnych pośredników pomiędzy społeczeństwem a utraconą naturą. Uosobieniem tych doktryn

A większość potrzebnych do życia produktów można zdobyć samemu lub wytworzyć przy pomocy własnych rąk. Głoszone przez siebie poglądy zawarł między innymi w swych esejach: *Obywatelskie nieposłuszeństwo* (*On the duty of civil disobedience*, 1849), *Walden, czyli życie w lesie* (*Walden, or Life in the Woods*, 1854), *Życie bez zasad* (*Life without principle*, 1863). Do swoich bliskich związków z Thoreau przyznawał się Martin Luter King, a Sinclair Lewis wyraził się w 1937 r., że przesłanie Thoreau może stanowić wspaniałe antidotum na faszyzm. Jego twórczość stała się źródłem inspiracji literackich i światopoglądowych nie tylko dla zafascynowanych nią Gandhiego, Czechowa i Tolstoja. Wpłynęła na całą późniejszą literaturę i mentalność amerykańską. W latach 60-tych XX wieku z filozofii Thoreau czerpała pełnymi garściami młodzież przeciwstawiająca się konformizmowi i obyczajowości mieszczańskiej. Współcześnie nadal powołuje się na nią ruch Zielonych, wielu artystów i outsiderów kontestujących materializm, konsumpcjonizm i całą cywilizację. Współczesnym wyrazem szeroko rozumianej tęsknoty za naturą są także różne postacie anarchizmu, który wskazuje, że polityka i prawo to czynniki hamujące nasze naturalne pobudki, nie zaś doskonalące je i ujmujące ich zaspokajanie w pewne ramy.

¹⁴ Jak słusznie twierdzi Bloom, nie pozostało ono bez wpływu na współczesną demokrację: „myśliciele, którzy poczynili rozróżnienie pomiędzy naturą a społeczeństwem sądzili, że człowiek bez wahania wybierze społeczeństwo. Rozróżnienie to powstało właśnie w tym celu, aby podkreślić, jak bardzo potrzebne jest społeczeństwo obywatelskie, jak bardzo kruche jest istnienie człowieka w naturze; aby wytrącić broń z ręki przeciwnikom społeczeństwa obywatelskiego, którzy utrzymywali, że opieka nad kruchym człowiekiem pochodzi od natury lub Boga. Człowiek, o ile jest rozumny, oddziela się od natury, by stać się jej panem i poskromicielem. Taki pogląd przeważa do tej pory w demokracjach liberalnych, które kładą nacisk na pokój, łagodność obyczajów, dostatek, wysoką wydajność pracy i rozwój nauk stosowanych, szczególnie medycyny”. Państwo zaczęło być zatem rozumiane jako odcięty od natury sztuczny wytwór człowieka. Zob. Tenże, *Umysł zamknięty*, s. 201; [s. 171].

są dwie postacie charakterystyczne dla współczesnego społeczeństwa amerykańskiego: rzutki, optymistyczny, skuteczny, trzeźwy biznesmen – spadkobierca Locke’a, z drugiej strony głęboki, zamyślony, melancholijny psychoanalityk, jako typ Rousseau’wski. Jak zauważa Bloom: „w zasadzie ich postawy wzajemnie się wykluczają, lecz antydogmatyczna Ameryka stworzyła dla nich pewien *modus vivendi*. Ekonomiści mówią nam, jak zarabiać pieniądze; a u psychiatry możemy je wydać”¹⁵.

Ową teorię dwóch stanów natury można ponadto odnieść do obecnej sytuacji, w jakiej znajdują się dwa główne działy współczesnego uniwersytetu. One również opierają się na owych dwóch koncepcjach stanu natury: „nauki społeczne wywodzą się ze szkoły założonej przez Locke’a, humanistyczne zaś mają swego fundatora w osobie Rousseau”¹⁶. Locke twierdził, że podbój natury za pomocą pracy jest jedyną racjonalną reakcją człowieka na jego pierwotną sytuację. Dzięki temu zrehabilitował chciwość i pokazał złudność przeciwnych motywacji. Jego zdaniem, życie, wolność i dążenie do własności to podstawowe prawa człowieka, dla których ochrony zawiera się umowę społeczną. Na bazie owych zasad, powstała współczesna ekonomia jako podstawowa nauka o właściwej człowiekowi działalności oraz wolny rynek jako naturalny i racjonalny porządek¹⁷. Natomiast dla Rousseau wzorem człowieka był artysta, nie naukowiec. Życie teoretyczne utraciło w jego opinii swoją rangę. Rousseau powrócił do tezy o trwałym napięciu pomiędzy nauką i społeczeństwem, lecz stanął po stronie społeczeństwa twierdząc, że postęp naukowy prowadzi do zepsucia moralności, a co za tym idzie, społeczeństwa: „Najpotrzebniejsza jest cnota, ta »nauka prostych dusz«, a nauka podcina korzenie cnoty. Uczy luźnych i egoistycznych związków z innymi ludźmi i społeczeństwem obywatelskim, podaje w wątpliwość zasady cnoty oraz wymaga rozrządnego i rozdrobnionego społeczeństwa, w którym przeżywa rozkwit”¹⁸.

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, iż filozofia oświecenia, a także jej przeciwnicy, miała bez wątpienia znaczący wpływ na amerykańską politykę oraz edukację. Potwierdzają to pewne

¹⁵ A. Bloom, *Umysł zamknięty*, s. 203; [s. 172].

¹⁶ Tamże, s. 429; [s. 358-359].

¹⁷ Bloom twierdzi, iż współcześni ekonomiści trzymają się tego poglądu, wyznają taki czy inny liberalizm w starym stylu i są zwolennikami liberalnej demokracji jako ustroju, w którym istnieje rynek. Zob. Tamże, s. 433; [s. 362].

¹⁸ Tamże, s. 355; [s. 298].

kluczowe zagadnienia, do których należy m.in. propagowana przez myślicieli oświeceniowych nowa koncepcja nauki, moralności i polityki, a także nowe rozumienie relacji pomiędzy naturą i społeczeństwem. Warto zatem uświadomić sobie, że to m.in. w filozofii oświeceniowej tkwią źródła kryzysu, dającego się obecnie zaobserwować w społeczeństwie amerykańskim.

THE ENLIGHTENMENT PHILOSOPHY AND ITS INFLUENCE ON THE AMERICAN SOCIETY

Summary

The aim of the article is to prove that the Enlightenment philosophy and also its opponents had a significant influence on the American policy and the education. This is confirmed by certain key-problems – among other things propagated by Enlightenment thinkers: the new idea of science, morality, policy and also the new understanding of the relation between the nature and the society.

United States have been established by Europeans and are based on the rules laded from the European culture. However, we must remember that the European culture is not something uniform. Also the European philosophy is not uniform. On the other hand, America accepted the European culture on its own manner, not always in the same way as it was presented on the Old Continent. What philosophical trends, which thinkers played the greatest role in this case? Among philosophers of the epoch of Enlightenment we have to mention about T. Hobbes and J. Locke. We can not pass over the philosophy of J. J. Rousseau who can be found as the firm critic of the Enlightenment philosophy. The problem of the influence of the Enlightenment philosophy on the American society is essential because the Enlightenment philosophy is the main source of the crisis that we can observe in the American society.

**POZNAWAĆ CZY MYŚLEĆ – SPÓR O ROZUMIENIE
POZNANIA FILOZOFICZNEGO W ŚWIECIE STUDIÓW
MIECZYŚŁAWA A. KRĄPCA**

Wśród historyków filozofii i filozofów istnieje powszechna zgoda, co do początków pojawienia się poznania filozoficznego w naszym kręgu kulturowym. Zadziwiające jest to, że na ogół nie zachodzą duże różnice w interpretacji tego, jak rozumieeli poznanie filozoficzne pierwsi filozofowie. Poważne rozbieżności rozpoczynają się dopiero w odniesieniu do wielkich systemów filozoficznych, poczynając od Platona i Arystotelesa. O ile jednak w interpretacjach dotyczących czasów dawniejszych można wskazać wiele elementów wspólnych, jak choćby utożsamianie filozofii z mądrością, nadawanie wiedzy filozoficznej charakteru uniwersalnego czy odnoszenie poznania filozoficznego do jakiegoś metafizycznego wymiaru rzeczywistości, o tyle współcześnie następuje sukcesywna eliminacja wszelkich elementów, które mogłyby być powszechnie uznane za istotne własności poznania filozoficznego. Z tego względu zarówno poznanie filozoficzne, jak i sama filozofia stają się czymś zupełnie względnym, a nawet dowolnym czy przypadkowym. Przykładem tego jest postmodernistyczne określanie filozofii mianem „pewnego sposobu pisania”, „sztuki prowadzenia konwersacji” czy „ostatnio przeczytanej książki”¹. W tym świetle nazwa „filozofia” czy „poznanie filozoficzne” w zasadzie nic nie znaczy, poza niejasnym określeniem w ramach języka potocznego czyjejś postawy lub sposobu podejścia do czegoś. Tym samym ta ogromna dziedzina wiedzy i poznania, nad którą pracowano przez tysiąclecia, traci swoje miejsce i znaczenie w szeroko pojętej kulturze, a przez to w życiu umysłowym

Ks. Tomasz Duma; kapłan archidiecezji lubelskiej, dr filozofii; pracownik naukowy w Katedrze Metafizyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II; adres do korespondencji: tduma@poczta.onet.pl

¹ Zob. M. Kwiek, *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Poznań 1994, s. 42-46.

współczesnego człowieka, czego konsekwencje objawiają się w sferze moralności, edukacji i wychowania, polityki, sztuki czy nawet religii.

Wydaje się, że obecna utrata zaufania do tej dziedziny wiedzy jest spowodowana nie tyle programowym zakwestionowaniem jej znaczenia w kulturze, ile różnorodnymi aberracjami w ramach samej filozofii. Aby przywrócić pierwotną rangę poznaniu filozoficznemu, należy na nowo podjąć problem jego specyfiki, co nie może się dokonać bez ścisłego nawiązania do całej tradycji filozoficznej, zwłaszcza do najznamienitszych jej osiągnięć. Niewielu jednak współczesnych myślicieli decyduje się na poszukiwanie klasycznego rozumienia poznania filozoficznego². Zazwyczaj albo poprzestaje się na minimalizmie, albo rozwija jakąś subiektywistyczną wizję świata. Nie znaczy to jednak, iż zainteresowanie klasycznym podejściem do filozofii zupełnie wygasło. Świadczą o tym dokonania o. Mieczysława Alberta Krapca, głównego przedstawiciela Lubelskiej Szkoły Filozofii, które na tym polu wyróżniają się nie tylko w polskiej literaturze filozoficznej³. W wielu swoich pracach o. Krapiec starał się ukazać specyfikę poznania filozoficznego⁴. Sądził, że aby tego dokonać, należy sięgnąć do samych podstaw czynności poznawczych, które powodują zaistnienie takiego faktu jak poznanie filozoficzne, a w konsekwencji wyznaczają cały profil powstającej wiedzy, określając jej istotne momenty. Pominięcie tego wstępnego etapu badań nad naturą poznania filozoficznego zawsze prowadzi do oparcia go na jakichś założeniach, sprawiających, że pozyskiwane tą drogą poznanie, mimo ogólnego charakteru, nie różniłoby się istotnie od poznania w innych dziedzinach. Nałożone ramy założeniowości znacznie zawężyłyby rolę filozofii w fundowaniu wiedzy ludzkiej albo w ogóle pozbawiałyby ją tego zadania. Tak pojęta filozofia tym bardziej nie byłaby w stanie dostarczyć realistycznego i zarazem ostatecznościowego wyja-

² Por. A. Bronk, S. Majdański, *Klasycyzm filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne”, 39-40(1991/1992), z. 1, s. 367-391.

³ M. A. Krapiec (1921-2008) – filozof, teolog, humanista, wieloletni rektor KUL. W swoim systemie filozoficznym stara się wyjaśniać całą rzeczywistość dostępną ludzkiemu poznaniu. Realizuje to w badaniach z zakresu metafizyki ogólnej, metodologii metafizyki, metafizyki poznania, antropologii filozoficznej, filozofii prawa, filozofii polityki, filozofii kultury, filozofii języka, filozofii moralnej, filozofii narodu. Zob. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 43-48.

⁴ Najważniejsze prace podejmujące tę problematykę to: *O rozumienie filozofii*, Dzieła XIV, Lublin 1991; *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993; *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Dzieła VIII, Lublin 1994; *O filozofii*, Lublin 2008.

śnienia rzeczywistości, czyli takiego wyjaśnienia, które odnosi się do świata istniejącego niezależnie od ludzkiego intelektu i ma taką postać, iż dla zrozumienia tego świata nie trzeba już odwoływać się do czegokolwiek innego.

Mając na uwadze konieczność uchwycenia specyfiki poznania filozoficznego, należy przyjrzeć się pierwotnym czynnościom poznawczym człowieka. Ponieważ w przekonaniu o. Krąpca kluczowe dla tych dociekań jest rozróżnienie między poznawaniem a myśleniem, podejmowane analizy skupią się wokół tego problemu.

I. Myślenie zamiast poznania

Początkowy ścisły związek filozofii z myślą religijną, zwłaszcza orientalną, zdecydował o zbytym skoncentrowaniu się poznania filozoficznego na różnych formach myślenia o rzeczywistości, często oderwanego od świata realnie istniejącego. Dominacja myśli wynikała z faktu, iż w odróżnieniu od realnego poznania samo myślenie pozwalało dość łatwo wyjaśnić pochodzenie i powstanie świata czy człowieka. Związek myśli religijnej z filozoficzną najwyraźniej wystąpił w starożytnym Egipcie, Mezopotamii i na Dalekim Wschodzie⁵. Szczególnym tego wyrazem była interpretacja całej rzeczywistości, jaka pojawiła się w starożytnych Indiach, w świetle której cały świat jawił się jako emanacja Absolutu-Brahmy, pojmowanego jako czysta myśl. W tym ujęciu jedynym bytem rzeczywistym był Absolut, natomiast wszystko inne posiadało jedynie pozory bytu. Wyjątkowe miejsce przyznawano duszy ludzkiej (atman), ze względu na jej zdolność do myślenia i poznania, sprowadzające się w konsekwencji do utożsamienia jej z Absolutem, co wynikało stąd, iż wszelka przedmiotowość w poznaniu była jedynie „jawieniem się” czegoś podmiotowi-myśli, skutkiem czego jedynym bytem rzeczywistym pozostawał ów podmiot⁶. Wszystko, co się podmiotowi jawi jest

⁵ M. A. Krąpiec, *O filozofii*, s. 7.

⁶ „Te dwa pojęcia, obiektywne i subiektywne, Brahman i Atman, zasada kosmiczna i psychiczna, uważane są za identyczne. Brahman jest Atmanem. (...) Transcendentna koncepcja Boga, przyjęta w Rigwedzie, zostaje tu przekształcona w immanentną. Nieskończone nie jest poza skończonym, ale wewnątrz niego. Subiektywny charakter nauki Upaniszad spowodował tę przemianę. Z tożsamości zachodzącej pomiędzy podmiotem i przedmiotem zdawano sobie w Indiach sprawę przed narodzeniem Platona. (...) Ta tożsamość podmiotu i przedmiotu nie jest mglistą hipotezą, lecz wnioskiem wynikającym w sposób konieczny z wszelkiego myślenia, czucia i chcenia

niczym innym jak emenatem jego myśli. Według Krapca, owa myśl filozoficzno-religijna Wschodu wycisnęła trwale piętno na dziejach filozofii. Najpoważniejszą konsekwencją było oderwanie poznania ludzkiego od realnego przedmiotu, którego miejsce zajął przedmiot będący jedynie emenatem myśli. W ten sposób naczelnym sposobem poznania stały się operacje myślowe, których miarą nie mógł być już realnie istniejący przedmiot, lecz wyłącznie prawa logiki⁷.

Taki sposób podejścia do ludzkiego poznania znalazł wielu zwolenników w starożytnej Grecji. Jednym z pierwszych filozofów, który wyraźnie podjął ten sposób filozofowania był Heraklit. W swojej koncepcji rzeczywistości uwydatnił on fundamentalną rolę Logosu, będącego odwieczną zasadą kierującą całym kosmosem, która pomimo powszechnej zmienności wszystkiemu nadaje sens⁸. Następnym wielkim zwolennikiem prymatu myślenia nad poznaniem był Parmenides, który tak skoncentrował się na powszechności praw myśli, iż skłonny był zakwestionować wszelką zmienność w świecie. Filozof ten, jako pierwszy w dziejach filozofii Zachodu, wprost utożsamiał byt z myślą, co znalazło wyraz w przypisywanej mu popularnej maksymie: „tym samym bowiem jest myśleć oraz być” (*to gar autó noén te kai éinai*)⁹. Na tej podstawie sformułował paradygmat poznania filozoficznego, zakładający, iż cechy myśli muszą odpowiadać własnościom przedmiotu myśli. Stwierdziwszy tedy, że cechą myśli jest ogólność, konieczność i niezmienność, uznał, iż takie własności ma także przedmiot poznania. Paradygmat ten przejęła niemal cała późniejsza filozofia grecka, stąd tak trudno było jej wyzwolić się z pojmowania realnego bytu na sposób myśli. Zdaniem Krapca, obok Heraklita i Parmenidesa, duży wpływ na tę filozofię wywarły także wierzenia orfickie, uwydatniające boski charakter duszy ludzkiej, utrzymujące, iż z natury jest ona doskonała i wieczna, a jej szczęście polega

(S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 1, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1958, s. 186-187).

⁷ M. A. Krapiec, *O filozofii*, s. 10.

⁸ Zob. K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, s. 345: „Heraklit jest przekonany, że istnieje absolutna prawda: Logos – Myśl, Jedno, Mądre, Prawo (...) dostrzegł, że w świecie wszystko dzieje się za sprawą racjonalnego Logosu, który rządzi, kieruje i spaja w jedno cały kosmos. Dostrzegł też, że dusza ludzka posiada zdolność poznania Logosu; że mieszka w niej ten sam rozumny Logos, który rządzi kosmosem”.

⁹ Zob. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 28-29.

na oglądaniu boskiego świata prawdy¹⁰. Kiedy na skutek upadku utraci swoje szczęście i wcieli się w ciało ludzkie, może dzięki odpowiedniemu myśleniu wyzwolić się ze świata materii i powrócić do oglądania bytu samego. W świetle tego, człowiek jest faktycznie jedynie duchem-myślą, co znaczy, że poznanie świata materialnego nie będzie miało dla niego większego znaczenia.

Zwieńczeniem tych poglądów jest filozofia Platona, dla którego najwyższym szczeblem poznania ludzkiego jest poznanie noetyczne (*nóesis* – myślenie intuicyjne) polegające na bezpośrednim, czystym intelektualnym oglądzie świata idei¹¹. Tego wymiaru świata dotyczy także poznanie dianoetyczne (*diánoia* – myślenie dyskursywne), sprowadzające się do operacji na ideach bytów matematycznych, a w pewnym sensie i najsłabszy sposób poznania, czyli poznanie doksalne (*dóksa* – mniemanie), które mimo że obejmuje byty cielesne, to jednak opiera się na anamnezie idei¹². A zatem poznanie według Platona, w pełnym znaczeniu tego słowa – jak odnotuje Krapiec – polega na „myślowej kontemplacji intelektualnie widzianej koniecznej prawdy stanowiącej treść idei”¹³. Idea zawierająca w sobie ogólną, konieczną i niezmienną treść jest tym samym źródłem prawdy. Ponieważ treść ta jest doskonała,

¹⁰ M. A. Krapiec, *O filozofii*, s. 11; A. Krokiewicz, *Studia orfickie. Moralność Homera i Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 71-72: „Wszystko to (misteria orfickie) działo się w imię boskości człowieka, czy też jego duszy. Herodot określa opisaną wiarę wyrazem ‘nieśmiertelnizują’ (*athanatizousi*). I dodaje, że niektórzy z nich mają nawet zwyczaj płaczu, kiedy ktoś się narodzi, a szczerzej radości, kiedy ktoś umrze (...) Trudno przypuścić, by tak silna wiara metafizyczna powstała samorzutnie w barbarzyńskiej Tracji. Powiemy raczej, że mogła mieć korzenie bądź w kulturze hinduskiej (Upaniszady), bądź w kulturze minojskiej, co będzie bodaj bliższe prawdy (...) Według wierzeń minojskich dusza istniała w zupełnej niezależności od ciała, czego nie było w innych wierzeniach starożytnych, na przykład egipskich”.

¹¹ „(...) kiedy się dusza mocno chwyta tych rzeczy, na które pada blask prawdy i bytu, wtedy myśli rozumnie i poznaje i widać, że ma rozum” (Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, ks. VI, Kęty 1997, s. 215).

¹² „(...) mówią o tych liczbach, o których tylko myśleć można, a w żadnym sposobie nie można ich inaczej brać do ręki ani się nimi posługiwać (...) ten przedmiot nauki wydaje się nam niezbędny, skoro on widocznie skłania duszę, żeby się samym rozumem posługiwała, aby osiągnąć samą prawdę (tamże, ks. VII, s. 233); „posługują się przy tym postaciami widzianymi i mówią o nich, jednakże nie te widziane postacie mając na myśli, tylko tamte, do których widziane są tylko podobne (...) oni się nimi posługują znowu tylko tak jak obrazami, a starają się dojrzeć tamte rzeczy same, których nikt nie potrafi dojrzeć inaczej, jak tylko myślą” (Tamże, ks. VI, s. 217).

¹³ M. A. Krapiec, *O filozofii*, s. 12.

może udzielać się poprzez partycypację rzeczom zmysłowym, z których jest poznawana na drodze anamnezy, spełniającej – zdaniem Krąpca – rolę swoistej apercpcji, gwarantującej poznawalność jednostkowego bytu. Oznacza to, że faktyczne poznanie realizuje się wyłącznie na płaszczyźnie myśli i jest dziełem ducha-duszy, który „wyłania z siebie, jako podmiotu, myśl prawdziwościową, transcendującą zmienność, czas, jednostkowość”¹⁴. Dokonuje się to w aktach pojęciowego poznania, które ukazują treść bytu jako niezmienną, konieczną i ogólną. Ponieważ treść ta istniała w duszy przed połączeniem z ciałem, poznanie w zasadzie sprowadza się do przypominania sobie owej treści. Z tego względu czynność przypominania stanowi swoistą apercpcję, będącą racją poznania i poznawalności. Przedstawiana w idei treść rzeczywistości sama w sobie jest zrozumiała. Jedynym elementem stojącym na przeszkodzie samozrozumiałości jest materia, która ogranicza doskonałość idei, stając się podstawą poznawczego błędu¹⁵. Konsekwencją przeciwstawności idei i materii była dualistyczna wizja rzeczywistości, w świetle której „rzeczywistej rzeczywistości” należało szukać w porządku myśli, podczas gdy porządek rzeczy materialnych był jedynie cieniem świata idealnego.

Na bazie filozofii Platona kształtowały się wszystkie późniejsze filozofie podkreślające rolę podmiotu w poznaniu ludzkim. Nawet w chrześcijaństwie uznano platonizm za doktrynę bliższą objawionej prawdzie. W znacznej mierze przyczynił się do tego neoplatonizm, silnie oddziałujący na starożytnych myślicieli chrześcijańskich. Ten nurt filozoficzno-religijny spowodował – jak sądzi Krąpiec – jeszcze głębsze związanie filozofii z myślącym podmiotem, na wzór dawnych systemów

¹⁴ M. A. Krąpiec, *O filozofii*, s. 15.

¹⁵ „Czy to przez ciało ogląda się to, co w nich najprawdziwsze, czy też raczej jest tak: kto z nas przygotowany jest do tego, aby najpełniej i najdokładniej ogarnąć myślą każdą z rzeczy, którą rozpatruje, samą w sobie, ten najbliższej będzie wiedzy o niej. Niewątpliwie. Czy zatem dokonałby tego najczystziej człowiek, który podąża do każdej rzeczy samą myślą, nie dodając wzroku do tego myślenia ani żadnego innego zmysłu nie ciągnąc za rozumowaniem; ten, kto posługując się myślą samą w sobie i niczym nie zmieszana, zabrałby się do tropienia tych rzeczy, które naprawdę są, a każda z nich będąca sama w sobie i z niczym nie zmieszana; ten, kto oddzielony możliwie najwięcej od oczu i uszu oraz, by tak rzec, od całego ciała, które mąci duszę i nie pozwala jej nabyć prawdy ani mądrości, gdy pozostaje z nią we wspólnocie; czy to właśnie taki człowiek, Simmiasie, o ile w ogóle ktokolwiek, osiągnie to, co naprawdę jest bytem?” (Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Kraków 1995, 65e-66a).

Orientu¹⁶. Wszelkie bytowanie ujawnia się wyłącznie poprzez myśl, która traktowana jest bardziej jako byt niż czynność poznawcza. Początek bytowania wywodzi się z Jedni, o której można jedynie mówić na sposób negatywny, czym nie jest, np. że nie jest czymś podzielonym, a nawet że nie jest bytem, ponieważ bytem może być wyłącznie to, co jest poznawalne. Skoro jest poza granicami wszelkiego myślenia, nie można przypisać jej jakiegokolwiek pozytywnego orzecznika. Z Jedni wyłania się (emanuje) Duch (*nous*), który myśląc samego siebie i powodując zdwojenie na myślącego i to, co myślane, z jednej strony odznacza się skierowaniem ku Jedni (jest jej obrazem), a z drugiej kieruje się „w dół” obejmując w ideach wielość koniecznych treści bytu, co prowadzi do trzeciej fazy procesu emanacji – wyłonienia się Duszy świata, będącej myślą zawierającą wszelką wielość. A zatem myślenie i byt jednoczą się w Duchu, obejmującym wszelkie idee i formy, także formy rzeczy jednostkowych. Stąd Duch jest istotą wszystkiego, co jest, a jego bytowanie wyraża się w myśleniu. W ten sposób, jak zauważy J. Disse, parmenidejska tożsamość bytu i myślenia zostaje przeniesiona na płaszczyznę Ducha¹⁷. Podobnie jak w paltonizmie, także tutaj ma miejsce pewien dualizm świata materii i myśli, który najdobitniej ujawnia się w bycie ludzkim, będącym de facto duchem przypadłościowo związanym z ciałem.

Dalszym istotnym momentem umocnienia się dominacji myśli w poznaniu filozoficznym była – zdaniem Krapca – filozofia arabska. Mimo że dokonano w jej ramach swoistego połączenia filozofii Platona i Arystotelesa, to jednak główne rozwiązania zrealizowane zostały w duchu platońskim i neoplatońskim¹⁸. Bazując na arystotelesowskiej koncepcji substancji, uznano, iż właściwym przedmiotem poznania metafizycznego nie może być ani substancja pojęta jako konkretna rzecz, ani jako pojęcie (tzw. substancja druga), lecz jedynie substancja w znaczeniu przedmiotu definicyjnego poznania („to, czym rzecz była i jest”), obejmująca zespół koniecznych elementów stanowiących istotę rzeczy

¹⁶ M. A. Krapiec, *O filozofii*, s. 28.

¹⁷ *Metafizyka od Platona do Hegla*, Kraków 2005, s. 105.

¹⁸ „(...) przede wszystkim koncepcja emanacji inteligencji z Boga; (...) ustopniowanie inteligencji wedle doskonałości; uznanie intelektu ludzkiego za najniższą z inteligencji, a stąd jego transcendencja, niezależność od jednostek, jedność dla wszystkich ludzi” (S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 547).

(tzw. „natura trzecia”)¹⁹. A zatem przedmiotem metafizycznego poznania jest „natura trzecia”, będąca układem czynników istotowo-koniecznościowych, który bytuje odrębnie od konkretnych rzeczy oraz poznających umysłów, co znaczy, że jego sposób bytowania nie jest zdeterminowany ani jednostkowością, ani ogólnością. O intelektualnej poznawalności rzeczy decyduje wyłącznie istotowo-koniecznościowa treść, która tym samym jest racją prawdziwości poznania²⁰. Zasadą poznawalności jest tzw. intelekt czynny, który będąc przejawem inteligencji pierwszej poznającej natury konieczne w odwiecznym poznaniu jest oddzielony od właściwego intelektu ludzkiego (biernego, nabytego). Intelekt czynny udostępnia intelektowi ludzkiemu natury konieczne, poprzez co umożliwia dotarcie do samych podstaw rzeczywistości, do rzeczy samych w sobie²¹. W tym świetle nawet istnienie rzeczy jawiło się jako dodatkowa przypadłość, ponieważ pełniło jedynie funkcję jednego z orzeczników istoty. Dochodziło tym samym do pomieszania porządku logicznego z porządkiem metafizycznym.

Kolejnym etapem umacniania się tendencji mającej na celu oparcie poznania filozoficznego na bazie struktur myślowych był – według Krapca – średniowieczny ontologizm esencjalny, który stanowił kontynuację głównych nurtów filozofii arabskiej (zwłaszcza Avicenny). Koncepcję „natur trzecich” przejął Dunst Szkot, porządkując je według ogólności w określoną hierarchię (byt – substancja – ciało – zwierze – człowiek – Jan), która nie była rezultatem poznawczej abstrakcji, lecz koniecznym fundamentem rzeczywistości. Sama w sobie natura nie jest ani ogólna, ani jednostkowa, gdyż to dopiero czynnik jednostkujący (*he-acceitas*) czyni z niej naturę konkretną, zaś poznający umysł – naturę pojęcia ogólnego. Istotne w poznaniu jest to, że umysł nie wychodzi od konkretnej rzeczy, lecz od wspólnej natury, na podstawie której tworzy pojęcie ogólne²². Także w tym ujęciu widać pomieszanie porządku realnego z porządkiem logicznym. Prawdziwość poznania opiera się na naturze samego umysłu, który kreuje akt poznania. Rzecz realna pełniła jedynie rolę biernego przedmiotu, do którego odnosiła się aktywność poznawcza umysłu. Z tego stanowiska radykalne wnioski wyciągnął Wilhelm Ockham, który stwierdził, iż pojęcia ogólne nie mają w rze-

¹⁹ M. A. Krapiec, *O filozofii*, s. 33.

²⁰ Por. W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2003, s. 138.

²¹ M. A. Krapiec, *O filozofii*, s. 52-53.

²² Tenże, *Byt i istota*, Dzieła XI, Lublin 1994, s. 182.

czach żadnej podstawy, dlatego nie są one niczym innym jak umownymi znakami, a jedynym „miejszem” ich istnienia jest umysł. W rzeczach nie ma bowiem nic, co byłoby ogólne, stąd ogólność nie może być skutkiem odwzorowania rzeczywistości, lecz wyłącznie procesów mentalnych, kontrolowanych regułami logiki. Z tego względu także konieczność nie ma charakteru ontycznego, lecz jedynie logiczny²³. Takie rozwiązanie doprowadziło w konsekwencji do przyznania wszelkim formom relacji, zarówno w samych rzeczach, jak i między rzeczami, wyłącznie myślowego statusu. Najbardziej brzemennym tego skutkiem było zakwestionowanie zasady przyczynowości²⁴.

Kierunek ten kontynuował Franciszek Suarez, który koncentrował swoją filozofię na analizie istoty bytu, sądząc, iż w jej ramach można wyrazić całość bytu. Istotę ujmował w pojęciu bytu, któremu przypisywał postać subiektywną bądź obiektywną. Pierwsza dotyczy aktu myśli, poprzez który intelekt ujmuje jakąś rzecz, w drugiej natomiast chodzi o samą rzecz względnie treść rzeczy, poznawaną w pojęciu subiektywnym. Rozwiązanie to doprowadziło do powstania tzw. reprezentacjonizmu, najbardziej charakterystycznego sposobu podejścia do poznania ludzkiego w epoce nowożytnej, polegającego na tym, iż w akcie poznania nie poznajemy bezpośrednio samej rzeczy, lecz jedynie jakąś formę poznawczą pośredniczącą między rzeczą a umysłem²⁵. Stanowisko Suareza zradyzalizował Kartezjusz, nadając danym poznawczym pojęciom subiektywnego statusu obiektywności, skutkiem czego jedynym przedmiotem intelektualnego poznania stały się idee-myśli intelektu. Wartość poznania zależna była od ich jasności i wyraźności. Tym sposobem, jak

²³ P. Prechtel, *Wprowadzenie do filozofii języka*, tłum. J. Brehmer, Kraków 2007, s. 39: „Ponieważ według Ockhama nauka ma do czynienia ze zdaniem, a nie z rzeczami, więc także konieczność może być jedynie sprawą zdań”.

²⁴ Ostatecznie zasadę przyczynowości zakwestionował D. Hume, który stwierdził, iż związek przyczynowy odbierany przez nasz umysł jest jedynie rezultatem skojarzeń, wynikających z nawyku przenoszenia następowania po sobie danych faktów z jednego przedmiotu na inne. Kant, próbując ocalić przyczynowość przeniósł ją na płaszczyznę kategorii umysłu, co de facto pozbawiało ją obiektywnych podstaw. Zob. M. A. Krapiec, *Poznawać czy myśleć*, s. 284.

²⁵ Należy podkreślić, iż w koncepcji Suareza pojęcie subiektywne (*species impressa*) jest realnie różne od pojęcia obiektywnego (*species expressa*). Reprezentacjonizm dokonuje się za pośrednictwem poruszenia umysłu, czego przyczyną sprawczą jest *species impressa*, powodująca intencjonalne przedstawienie. Zob. W. N. Neidl, *Die Realitätsbegriff des Franz Suarez nach den Disputationes Metaphysicae*, München 1966, s. 27-28.

zauważy Krapiec, nastąpiło zupełne rozerwanie poznania ludzkiego i rzeczywistości, ponieważ faktycznym przedmiotem poznania były wyłącznie wrodzone idee zawarte w umyśle²⁶. Na podstawie tego rozwiązania powstał nowy typ filozofii, która zdominowała czasy nowożytne, często określanej mianem „filozofii podmiotu” czy „filozofii świadomości”, dlatego że była to filozofia całkowicie oparta na ludzkich aktach poznawczych, a ściślej mówiąc, filozofia będąca wynikiem refleksji nad własnymi aktami poznawczymi²⁷. W odróżnieniu od filozofii realistycznej, wychodzącej od zadziwienia wywoływanego zewnętrznym światem, tego typu filozofia najczęściej rozpoczyna od metodycznego wątpienia, będącego czynnością ograniczającą się do samej myśli²⁸. Dominującą rolę odgrywa w niej krytyka poznania, badająca warunki wartościowego poznania. Główną czynnością poznawczą jest refleksja (myślenie), zamykająca poznanie w ramach świadomości. Podejście to pozbawiało poznanie intersubiektywnej kontrolności, odwołującej się do realnych, zewnętrznych wobec świadomości rzeczy. Stwierdzenie prawdziwości jakiegoś sądu, ze względu na brak możliwości sprawdzania zgodności z rzeczą, musiało zostać ostatecznie oparte na akcie woli, uznającym bądź nieuznającym dany sąd.

Z problemem reprezentacjonizmu nie potrafiła poradzić sobie cała późniejsza filozofia nowożytna. Najpierw Leibniz stwierdził nietożsamość idei z aktem myślenia, uznając ten ostatni jedynie za samą dyspozycję uświadamiania sobie tego, co jest wprawdzie wrodzone podmiotowi poznającemu, ale dane niejasno. Owa dyspozycja znajduje się poza wszelką percepcją, a więc poza jakimkolwiek przyjmowaniem danych „z zewnątrz”. Z tego wynika, że pojęcia i zasady istnieją w umyśle na sposób apercpcji, świadczącej o tym, że umysł jest władzą czynną, która uzdalnia ducha ludzkiego do samodzielnego życia²⁹. Do dalszej subiektywizacji poznania przyczynił się w głównej mierze I. Kant, który – w przekonaniu Krapca – zredukował rzeczywistość do jej myślowej

²⁶ M. A. Krapiec, *O rozumienie filozofii*, s. 76.

²⁷ „(...) punktem wyjścia całej teoriopoznawczej problematyki była psychika – jako psychika własna podmiotu. Nie tylko w racjonalizmie Kartezjusza, lecz również w empiryzmie Locke’a znaczenie priorytetowe zostaje przyznane własnej psychice. (...) Nowożytna teoria poznania stanowi tutaj ukrytą podstawę metodycznego solipsyzmu (G. Gottfried, *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina*, tłum. T. Kubalica, Kraków 2007, s. 144).

²⁸ Tamże, s. 20.

²⁹ M. A. Krapiec, *O filozofii*, s. 64.

eksplikacji. W tym ujęciu cała rzeczywistość zawarta jest w akcie myślenia, będącym rezultatem syntezy istniejących *a priori* w poznającym umyśle kategorii i form poznawczych z danymi wrażeniami, dzięki czemu myślący podmiot nadaje rzeczywistości sens. Tym samym cała racjonalność poznania zostaje sprowadzona do obszaru świadomości. Konsekwencją tego było utożsamienie samego faktu obiektywizmu (przedmiotowości) poznania z niezależną od poznania rzeczywistością³⁰. Dało to podstawę późniejszym rozważaniom fenomenologicznym, w których za rzecz samą w sobie uznano to, co jest myślane. Ponieważ myśl ma naturę intencjonalną, propozycja ta miała rozwiązać problem opozycji między poznaniem a rzeczywistością, jako że byt intencjonalny syntetyzuje myśl i rzeczywistość. Analiza myśli miała prowadzić do odkrycia racji bytu. Dlatego Heidegger pojął byt – jak odnotuje Krąpiec – „jako ‘bycie’ w podmiocie myśli wydobytej z treści wyobraźni tego, co bytuje”³¹. W tym świetle, „bycie” jawi się wyłącznie *Dasein* (człowiekowi) przyjmując postać *Seiende* (przedmiotów), ponieważ jedynie człowiek jest podmiotem zdolnym do myślenia o tym, co bytuje. Źródłem owej myśli jest wyobraźnia, która determinuje i określa *Seiende*. W ten sposób istota bytowania zostaje sprowadzona do konstytuowania się *Dasein*, świat bowiem jest jedynie tym, co jawi się w myśleniu *Dasein*.

Najbardziej zgubną konsekwencją przyznania pierwszeństwa myśleniu przed poznaniem była subiektywizacja poznania, polegająca w najsłabszej postaci na kreowaniu przez poznający podmiot przedmiotu poznania, włącznie z jego istnieniem. Na gruncie tak pojętego poznania nie była możliwa intersubiektywna sprawdzalność poznawanego bytu, ponieważ każdy podmiot kreuje przedmiot poznania na swój sposób³². Takie podejście – jak zauważy Krąpiec – „niszczy sam sens poznania, jakim jest właśnie rozumienie rzeczywistości, a nie operowanie poznanymi treściami wyrażonymi w obrazach wyobraźni i pojęciowych znakach”³³. Dzieje się tak dlatego, ponieważ operacje takie są de facto narzucaniem swoistej siatki abstrakcyjnych pojęć

³⁰ Zob. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 93.

³¹ M. A. Krąpiec, *O filozofii*, s. 69.

³² „(...) świat świadomości i świadomościowych przeżyć stał się przedmiotem ‘filozoficznych’ analiz, konstruowania teorii, które były niesprawdalne przez odniesienie się do rzeczywistości bytów realnie istniejących” (M. A. Krąpiec, *O filozofii*, s. 83).

³³ Tamże, s. 71.

na rzeczywistość, którą w ten sposób racjonalizuje się na podstawie apriorycznie skonstruowanego myślenia. Tymczasem, zdaniem Krapca, „abstrakcyjno-logiczne i aprioryczne konstrukcje mogą być jedynie mitami i mitycznym sposobem poznawania”. Historia zna wiele takich „nieudanych prób tworzenia nowego idealnego świata oddanego we władanie ‘myślicielom’, uszczęśliwiających człowieka przez – metodologicznie poprawne – ideologiczne myślenie dalekie od trudu poznania świata rzeczy i osób realnie istniejących”³⁴. Oparcie filozofii na myśleniu czyni z niej ontologię, upatrującą swój przedmiot w abstrakcyjnym pojęciu bytu, w którym realny byt jawi się jedynie jako jeden ze sposobów istnienia. Dla poprawności filozoficznego myślenia wystarczy same prawa logiki, gwarantujące niesprzeczność³⁵. W rezultacie uzasadnienie rzeczowe myślenia zostaje zastąpione racjami logicznymi i metodologicznymi. Nie jest ważne to, czy myślenie jest rezultatem poznania realnego świata, lecz to, jakie rządzą nim prawa i jakie są możliwe sposoby myślenia. W epoce nowożytnej „myślenie o bycie” wyparło realistyczną metafizykę i stało się podstawą filozoficznego poznania. Tymczasem, jak stwierdzi Krapiec, „prawdziwe poznanie rodzi się w filozofii jako metafizyce, a nie ontologii jako poznawczej pseudofilozoficznej mitologii, rodzicielce genialnych błędów uderzających w realnie istniejącego człowieka, gdy uzna mitologię (ontologię) za metafizykę-filozofię”³⁶.

II. Poznanie realistyczne

Realizm w filozofii polega między innymi na tym, iż operacje myślowe uznawane są za wtórną fazę procesu poznania. Idea i jej treść są tworem ludzkiego rozumu, powstającym w procesie poznania rzeczy realnie istniejących, których bogactwo treściowe rozum ujmuje jedynie częściowo i aspektownie. Utworzone pojęcia nie są zatem przedmiotem poznania, lecz znakiem samych rzeczy, a wskutek tego sposobem ich poznania³⁷. Taką koncepcję poznania zapoczątkował Arystoteles.

³⁴ M. A. Krapiec, *O filozofii*, s. 83.

³⁵ „Ale za pomocą logiki nigdy nie można dowieść prawdziwości naszego poznania świata. Logika może tylko czuwać nad prawidłowością naszego myślenia, ale niczego nie udowadnia w stosunku do przedmiotu realnego naszego ludzkiego poznania” (M. A. Krapiec, *Poznawać czy myśleć*, s. 244).

³⁶ Tenże, *O filozofii*, s. 86.

³⁷ „Pojęcia jako utworzone znaki są jakby okularzem wzmacniającym nasze aspektowne widzenie rzeczy poznawanej, ale nie są samym przedmiotem poznania

W jej świetle intelekt ludzki jest „niezapisaną tablicą”, zaś wszelkie treści poznania pochodzą od realnie istniejących rzeczy. Zaproponowana przez niego koncepcja intelektu wykluczała jakikolwiek aprioryzm w stosunku do aktów poznania, gdyż świadomość tworzy się dopiero poprzez akty poznania.

Proces poznania rozpoczyna się od wrażeń zmysłowych (najpierw są to akty zmysłów zewnętrznych, a następnie wewnętrznych), na podstawie których powstają akty poznania intelektualnego, ujmujące przedmiot „poznawczo i rozumiejąco” w pojęciach i sądach, rozpatrujące go w refleksji i rozumowaniu. Poznanie takie jest procesem interioryzowania („uwewnętrznienia”) realnie istniejącego przedmiotu, który „wraża się” w poznający podmiot, powodując utworzenie obrazu-znaku (wyobrażenie), na podstawie którego intelekt formułuje pojęcie, będące odbiciem treści realnego przedmiotu³⁸. Ujęta w ten sposób treść nie dorównuje oczywiście treści samej rzeczy nie tylko ze względu na fragmentaryczność i aspektowość intelektualnego ujęcia, ale także ze względu na fakt pomijania realnego istnienia rzeczy, które jest prostym aktem niepodlegającym pojęciowaniu. Można zatem powiedzieć, iż od strony pojęcia, zawarta w nim treść jest tożsama z treścią realnego przedmiotu, natomiast od strony treści samej rzeczy tożsamość taka nie może zachodzić, gdyż realna rzecz jest nieskończenie bogatsza od jej intelektualnego ujęcia. Z tego względu poznanie pojęciowe musi być dopełnione poznaniem sądowym, gdyż tylko to ostatnie, zdaniem Krapca, umożliwia ujęcie aktu istnienia rzeczy (w sądach egzystencjalnych), jak też układu własności składających się na utworzone pojęcie (w sądach podmiotowo-orzecznikowych). Dzięki temu następuje ‘związanie’ poznawczego ujęcia z poznawaną rzeczą, gdyż „przedstawiona w pojęciu treść rzeczy wskazuje na to, co w samej rzeczy zostało dostrzeżone i ujęte poznaw-

w naszych aktach spontanicznego poznania. Tożsamość treści rzeczy ujętej w pojęciu i teje treści jako realnie istniejącej w realnym bycie jest tylko aspektowna i to ze strony samego pojęcia, a nie ze strony rzeczy” (M. A. Krapiec, *O filozofii*, s. 16).

³⁸ „Przedmiotem poznania (rozumienia) jest sama rzecz, a nie jej ‘ogół’, który jest tylko znakowym sposobem poznania. Ten jednak sposób naszego poznania możemy w zreflektowanym poznaniu uprzedmiotować i uczynić go właśnie przedmiotem poznania zreflektowanego. Dzieje się to dlatego, że poznając, organizujemy w sobie z naszych aktów poznających ‘pośrednik przeźroczysty’ jako wybiórczy (w stosunku do treści rzeczy) znak, poprzez który jak przez okulary możemy poznawać i rozumieć rzeczy (M. A. Krapiec, *Poznawać czy myśleć*, s. 296).

czo”³⁹. A to oznacza, że sformułowane pojęcie nie może być traktowane jako przedmiot poznania, lecz jedynie jako narzędzie, za pomocą którego poznawane są czynniki konstytuujące treść realnego bytu. Ujęta w ten sposób treść rzeczy może być zachowana w pamięci, precyzowana w dalszych aktach poznania, czy też poddana refleksji. Zawsze jednak uprzednio musi to być treść poznana. Akty rozumowania czy refleksji nie są poznaniem spontanicznym realnie istniejących rzeczy, lecz operacjami bazującymi na ujętych poznawczo treściach bytu realnie istniejącego⁴⁰. Operacje na treściach oderwanych od realnych rzeczy są bardziej „myśleniem” niż faktycznym poznawaniem rzeczy, stąd raczej należy zakwalifikować je do obszaru „sztuki”, a nie filozoficznego poznania. Mimo iż są to operacje racjonalne, to jednak jest to jedynie racjonalność podmiotu myślącego oraz praw logiki, skutkiem czego wspomniane operacje nie wychodzą poza pole świadomości⁴¹. Jeśli w ich ramach dokonuje się wyjaśniania czy uzasadniania, to chodzi w tym jedynie o racje dotyczące pola myślenia (*ratio mentis*), a więc racje logiczne lub psychologiczne. Nie dotyczy to natomiast racjonalności samego bytu, która pozwalałaby go zrozumieć i wyjaśnić.

Oparcie poznania ludzkiego na realnie istniejących rzeczach gwarantowało poznawczy realizm oraz intersubiektywną sprawdzalność. Przedmiotem filozoficznego poznania były rzeczy realnie istniejące, czyli samodzielnie bytujące substancje. Naczelny typ poznania filozoficznego – poznanie metafizyczne, miało za zadanie dociekanie istotnych własności substancji, fundamentalnych złożzeń oraz przyczyn powstawania i działania. Poszukiwanie w samych rzeczach czynników koniecznościowych wyjaśniających zastane stany rzeczy jest pokierowane pytaniem „dlaczego?”, które tym samym staje się naczelnym pytaniem naukotwórczym. Pytanie to chroni poznanie filozoficzne przed

³⁹ M. A. Krapiec, *O filozofii*, s. 80.

⁴⁰ Tamże, s. 81: „Poznanie zreflektowane nie jest poznaniem naturalnym samej rzeczy, ale poznaniem poznania rzeczy w jej ujętym i wytworzonym obrazie-znaku, przedstawiającym realną treść bytu. (...) poznanie refleksyjne dokonuje się przez namysł i analizę ujętej z rzeczy treści, która przez sam fakt jej zobrazowania już jest oderwana od treści realnie istniejącego bytu”.

⁴¹ Tamże, s. 85: „(...) utrata realnego kontaktu z rzeczywistością i zwrócenie się poznawcze nie do bytu realnie istniejącego, lecz do jego obrazu-znaku, jako reprezentacji intencjonalnej bytu, jest pierwszym oderwaniem się od prawdy poznania, prawdy dostępnej, sprawdzalnej, intersubiektywnie sensownej, i zamknięciem się w pułapce refleksji na polu świadomości. Chroniczną chorobą i deformacją filozofii stała się jej subiektywizacja, charakteryzująca samo ‘myślenie’”.

oderwaniem się od realnych rzeczy, jak też przed ograniczeniem się do opisu samego procesu poznania czy sposobu logicznego rozumowania, co ma miejsce przy innym naukotwórczym pytaniu – „jak?”. Zadaniem realnego i sprawdzalnego poznania jest możliwie najgłębsze i czytelne rozumienie rzeczy. Takiego właśnie poznania dostarcza metafizyka, odkrywająca ostateczne racje bytowe poznawanych rzeczy, tłumaczące dlaczego rzeczy są takie, a nie inne, bez których to racji poznanie byłoby narażone na niepokonalne błędy i pozbawione celu⁴².

Arystotelesowską koncepcję poznania przejął i dopełnił św. Tomasz z Akwinu. Wychodząc od poznania zdroworozsądkowego doszedł do odkrycia najważniejszej zasady własnej koncepcji poznania, utrzymującej, iż fundamentalnej racji rzeczywistości nie należy szukać w aspektach treściowych, lecz w ich akcie istnienia⁴³. Treść bytowa bez aktu istnienia nie jest treścią realną, stąd istnienie jest pierwotnym warunkiem wszelkiego poznania. Z tego względu Krąpiec odnotuje: „afirmacja istnienia jest progiem naszego procesu poznawczego świata-bytu, jest poznawczą racją bytu samego poznania”⁴⁴. Ponieważ istnienie w realnych rzeczach jest niepowtarzalne (nie ma wspólnego istnienia), nie ma także żadnej realnej wspólnej treści. Wspólne elementy treści są dopiero rezultatem pracy intelektu, który je „oddziela” od rzeczy w procesie abstrakcji i ujmuje w pojęciu ogólnym. Metafizyczne poznanie samych rzeczy może mieć wyłącznie analogiczny charakter, pozwalający ujmować rzeczywistość w jej najważniejszych czynnikach konstytutywnych: istocie i istnieniu⁴⁵.

W przekonaniu Krąpca, św. Tomasz z Akwinu był jedynym myślicielem, który w aktualnym, realnym istnieniu dostrzegał ostateczną rację bytu. Uznanie naczelnej roli istnienia pozwoliło odkryć ostateczną rację istnienia świata, czyli Byt Absolutny, i zarazem umożliwiło określenie

⁴² *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 92-93.

⁴³ Arystoteles nie zajmował się problemem istnienia rzeczy jako takim, zgodnie zresztą z całą grecką tradycją filozoficzną. Nawet przy rozróżnianiu funkcji łącznika zdaniowego ‘jest’ nie brał pod uwagę znaczenia egzystencjalnego. Por. Ch. H. Kahn, *Język i ontologia*, tłum. B. Żukowski, Kęty 2008, s. 63: „Ideę istnienia ma więc wchłoniąć teoria orzekania, a wyrażanie tej idei w języku dokonywać się ma za pomocą łącznikowych zastosowań czasownika (...) Toteż dla Arystotelesa, tak jak dla Platona, istnienie jest zawsze *einai ti*, byciem tym lub tamtym, byciem czymś określonym.”

⁴⁴ M. A. Krąpiec, *Poznawać czy myśleć*, s. 261.

⁴⁵ Tenże, *Struktura bytu*, Dzieła V, Lublin 1995, s. 286n.

natury tegoż bytu, którą stanowi „czyste istnienie”⁴⁶. Ponieważ związek Absolutu ze światem „rozpoczyna się” od najdoskonalszego czynnika bytowego – istnienia, będzie przenikał także pozostałe płaszczyzny determinujące byt. W ten sposób św. Tomasz uzasadniał racjonalność i celowość świata. Rzeczy mogą być poznawane intelektualnie i prawdziwie dzięki temu, że w akcie stwórczym została w nich zawarta racjonalność i celowość, jako realizacje idei intelektu Boskiego⁴⁷.

Dostrzeżenie roli istnienia w bycie sprawiło, że można było łączyć problem relacji realnego przedmiotu poznania do treści ujęć poznawczych. Jest to jeden z kluczowych momentów ludzkiego poznania. Uprzedmiotowienie pojęcia prowadzi do subiektywizacji i oderwania poznania od rzeczy, jak też sprawia, że prawdziwym staje się wszystko, co jest poznawane⁴⁸. Tymczasem pojęcia umożliwiają wprowadzić poznawanie przedmiotu, ale same nie są przedmiotem poznawanym w naturalnym ludzkim poznaniu⁴⁹. Dlatego rezultaty poznawcze zależą od wysiłku poznawczego, a nie są czymś gotowym i danym bezpośredniemu oglądowi. Dopiero ujęte w pojęciu treści mogą być na dalszym etapie poznania poddawane refleksji. Rozwiązanie problemu relacji pojęć do poznawanego przedmiotu stało się możliwe dzięki zastosowaniu nowej metody poznania filozoficznego, jaką jest separacja metafizyczna, za pomocą której dokonuje się rozróżnienia (separacji, ale nie oderwania jak w abstrakcji) takich czynników bytu, bez których byt nie może istnieć⁵⁰. Czynniki takie mają konieczny i powszechny (transcendentalny)

⁴⁶ Por. T. Duma, *Teoria aktu i możliwości a poznawalność Boga. Gallusa Mansera interpretacja teorii aktu i możliwości*, „Studia Elckie”, 8(2006), s. 41-59.

⁴⁷ M. A. Krapiec, *O filozofii*, s. 41.

⁴⁸ Problem ten wyraźnie pojawia się już w platońskim „Kratylosie”, gdzie poruszona została kwestia poprawności języka. Platon przedstawia dwa skrajne stanowiska: jedno utrzymujące, że każda rzecz posiada z natury poprawną nazwę, drugie zaś to przekonanie o umownym charakterze języka. Słabość pierwszego polega na tym, że trudno jest wykazać, w jaki sposób twórca pojęć miałby zdobywać poznanie rzeczywistości, by na jej podstawie tworzyć pojęcia, skoro rzeczywistość poznawana jest poprzez pojęcia. Drugie stanowisko natomiast prowadziłoby do sytuacji, że za prawdziwe uchodziłoby to, co komuś jawiłoby się jako prawdziwe. Zob. P. Precht, *Wprowadzenie do filozofii języka*, s. 13-14.

⁴⁹ „Trzeba stwierdzić, że obrazy intelektualno-poznawcze mają się do intelektu, jak to, przez co intelekt poznaje” (Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, cz. I, q. 76, a. 2).

⁵⁰ Zob. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, s. 111-112. Szerzej zob. A. Maryniarczyk, *Metoda metafizyki realistycznej*, Lublin 2005.

charakter i nie mogą być poznawczo „oderwane” od bytu. Podstawą ich poznania są ujęcia sądowe, które bezpośrednio odnoszą się do istniejącej rzeczy, bez jakiegokolwiek pośrednika. Dzięki temu poznanie metafizyczne dotyczy realnego bytu i nie sprowadza się do analizy i wyjaśniania pojęć, co ma miejsce w przypadku posługiwania się jedynie metodą abstrakcji, niedocierającej do realnych rzeczy, lecz zatrzymującej się na pośrednikach (pojęciach)⁵¹.

Skoro ludzkie poznanie zawsze jest uprzedmiotowione, także składające się nań myślenie będzie miało swój przedmiot. Może nim być zarówno sama treść myśli, jak i treść rzeczy realnie istniejącej. Jednak sama przedmiotowość poznania – jak zauważy Krapiec – nie konstytuuje realizmu poznania, ponieważ jego ostateczną racją jest realnie istniejący byt. A zatem przedmiotowość poznania konstytuują wszystkie sprawdzalne akty poznania realnego bytu⁵². O tym, że byt jest rzeczywisty nie decyduje sama jego treść, lecz realne istnienie, gdyż bytem jest konkretna treść realnie istniejąca. Dlatego tak ważna jest rola istnienia w poznawaniu rzeczy, ponieważ to istnienie sprawia, że poznanie odnosi się do realnych rzeczy, a nie do istniejących w umyśle abstraktów. Z tego względu pierwotna faza poznania ma charakter transcendentálny, ponieważ obejmuje powszechne właściwości bytu, na podstawie których formułowane są transcendentalne pojęcia, będące najbardziej elementarnym „okularem”, poprzez który człowiek widzi rzeczywistość⁵³. Poznanie przez transcendentalia nie odrywa się od konkretnego, lecz pozwala dostrzec w nim właściwości powszechne, przysługujące na sposób konieczny, choć analogiczny każdemu bytowi. Tak więc odczytanie faktu, iż czemuś przysługuje istnienie, określane jest mianem „bytu”, kiedy zaś coś istniejącego jest zarazem zdeterminowane określoną treścią – „rzecz”, znów coś istniejącego w sobie i różnego od czegoś innego – „odrębne”, natomiast coś istniejącego w sobie jako niepodzielone – „jedno”. Kiedy odczytywany jest fakt, iż coś istniejącego jest w ko-

⁵¹ „Poznanie metafizyczne (oparte na abstrakcji) faktycznie staje się poznawaniem ogólnych istot rzeczy (a nie jednostkowych rzeczy). Co więcej, w procesie dalszej partykularyzacji poznanie to będzie coraz bardziej oddalać się od konkretnego, a ogniskować na analizie pojęć i operacjach na abstraktach” (A. Maryniarczyk, *Spór o przedmiot metafizyki realistycznej*, w: A. Maryniarczyk, K. Stepień, *Zadania współczesnej metafizyki. Metafizyka w filozofii*, Lublin 2004, s. 75).

⁵² M. A. Krapiec, *O filozofii*, s. 69n.

⁵³ Por. T. Duma, *Teoria aktu i możliwości w funkcji ogólnego kryterium oceny poprawności dyskursu metafizycznego*, „Studia Elckie”, 9(2007), s. 19n.

niecznej relacji do poznającego intelektu, wówczas byt jest „prawdą”, kiedy zaś do woli – „dobrem”, a kiedy zarazem do intelektu i do woli – „pięknem”. Jeśli zaś owe transcendentalne „pojęcia” bytu wyrażane są w sądach (stwierdzenie koniecznego stanu rzeczy)⁵⁴, wtedy przybierają formę zasad poznania – tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji bytu, celowości i spełnienia osobowego⁵⁵.

Poznanie oparte na transcendentalnych właściwościach bytu oraz pierwszych zasadach bytu i poznania prowadzi do zrozumienia rzeczywistości poprzez odkrycie ostatecznych racji uzasadniających najistotniejsze przejawy bytowania zmiennego i dynamicznego świata. Owymi racjami są odkrywane w każdym konkretnym bycie czynniki, bez których nie tylko nie byłby rozumiały dany powszechny przejaw bytowania, lecz co więcej, nie mógłby on w ogóle zaistnieć. I tak, dynamizm tłumaczą czynniki aktu i możliwości, materialną przemienność – materii i formy, bytową tożsamość – substancji i przypadłości, zaistnienie bytu – istoty i istnienia⁵⁶. Zarówno własności transcendentalne, pierwsze zasady, jak i złożenia wewnątrzbytowe nie przysługują bytom na sposób jednoznaczny, lecz realizują się analogicznie w każdym bytowym przypadku⁵⁷. Dlatego dla zrozumienia rzeczywistości konieczne jest odwołanie się do analogii bytowej i analogii poznania, dzięki którym w nieskończonej różnorodności i pluralizmie bytów, można dostrzec takie czynniki, bez których sam byt, jak i istotne jego przejawy nie byłyby zrozumiałe. Rzeczywistość bowiem – jak zauważy Krapiec – nie jest poznawana „tak jak w fizyce przez obserwację i różne formy mierzenia, lecz przez intersubiektywne formy poznawcze, najpierwotniejsze, ‘oddzielające w poznaniu byt od niebytu’, wskazujące na taki czynnik

⁵⁴ „To struktura bytu (nie przypadkowa, lecz istotna) stanowi ostateczną rację koniecznościowego charakteru poznania pojęciowego i zorganizowanej racjonalnej wiedzy, (...) a nie tylko język lub przyjęte konwencje (M. A. Krapiec, *Poznawac czy myśleć*, s. 302).

⁵⁵ Szerzej zob. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki IV. Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lublin 2000.

⁵⁶ Zob. T. Duma, *Akt i możliwość w filozofii realistycznej*, Lublin 2008, s. 200-225.

⁵⁷ „Analogia jako sposób realnego, jednostkowego bytowania konkretnych wewnętrznie złożonych z realnych czynników-korelatów jednej i tożsamej struktury bytu, wskazuje na relacje wewnątrzbytowe i międzybytowe tworzące bytową analogię. Analogia bytu jest podstawą dla analogii poznania i orzekania w języku realistycznym” (M. A. Krapiec, *O filozofii*, s. 94).

(czynniki), którego negacja jest absurdem-sprzecznością lub konsekwentnie wiedzie do sprzeczności poznawczej”⁵⁸.

Tylko realizm poznawczy pozwala zachować obiektywny cel filozofii, jakim jest mądrościowe rozumienie rzeczywistości. Wybór sposobu poznania owej rzeczywistości decyduje o tym, jaka będzie filozofia. Opowiedzenie się za prymatem poznania przed myśleniem, daje gwarancję, iż będzie to filozofia otwarta na bogactwo rzeczywistości i licząca się z prawami, jakie tą rzeczywistością rządzą. Obiektywną miarą poznania będą realnie istniejące rzeczy, od których zależała będzie prawdziwość poznania. To istniejące rzeczy są jedynym źródłem i miarą prawdy poznawczej. Obiektywizm poznania wynika z faktu, iż posiada ono „realnie istniejący przedmiot, jako poznawalny i w poznaniu dany wielu osobom, jako sprawdzalny dla wielu, gdy porównują ujęte w poznaniu cechy z samą treścią bytu realnie istniejącego. Przedmioty realnie istniejące i poznawane są tymi samymi przedmiotami tak przed ich poznaniem, jak i po ich poznaniu, stanowiąc zawsze odniesienie dla sprawdzenia poznawanej rzeczy”⁵⁹. Ostatecznym gwarantem miary zawartej w rzeczach będzie z kolei Byt Absolutny, udzielający istnienia wszelkiemu bytowi, a poprzez to czyniący byt inteligibilnym – zdolnym do tego, by być poznawanym⁶⁰.

Uwydatnienie roli poznania w filozofii musi zawsze zachować jego przedmiotowy charakter, ponieważ w innym przypadku – kiedy punktem wyjścia poznawczego procesu uczyni się władze poznawcze – może pojawić się niebezpieczeństwo oderwania poznania od realnego świata, a poprzez to sprowadzenie go do samych procesów myślowych⁶¹. Tymczasem zadaniem filozofii nie jest „myślenie o świecie”, lecz poznanie i rozumienie świata, w granicach możliwych i sprawdzal-

⁵⁸ M. A. Krapiec, *O filozofii*, s. 89.

⁵⁹ Tamże, s. 77-78.

⁶⁰ „Sic ergo intellectus divinus est ut mensura prima, non mensurata; res autem est mensura secunda, mensurata; intellectus autem noster est mensuratus et non mensurans” (Thomae Aquinatae, *In Libros Sententiarum I*, dist. 19, q. 5, a. 2).

⁶¹ M. A. Krapiec, *Poznawać czy myśleć*, s. 245: „poznając samą rzeczywistość (czyli byt) tylko wtórnie poznajemy sam akt intelektualnego poznania, poprzez który poznajemy przedmiot (*secundario cognoscitur ipse actus, que cognoscitur ipse intellectus*), a wreszcie poprzez ten akt intelektualnego poznania dochodzimy do poznania źródła tego poznania, jakim jest sam intelekt (*et per actum cognoscitur ipse intellectus*)”. Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, cz. I, q. 5, a. 2.

nych⁶². Dlatego sposób poznania filozoficznego wypracowywany jest na terenie metafizyki, będącej w klasycznym ujęciu naczelnym ludzkim poznaniem racjonalnym, ponieważ jej przedmiotem jest realny byt. Z tej racji Krąpiec utrzymuje, iż pozostałe dziedziny filozofii winny za-
pożyczać metafizyczny sposób poznania, gdyż tylko on jest sprawdzalny przez samą rzeczywistość. Oznacza to, że podstawową metodą poznawczą na terenie pozostałych działów filozofii musi być także metoda metafizyczna, jeśli mają one zachować charakter poznania filozoficznego, dotyczącego rozumienia bytu jako istniejącego⁶³. Wszelkie bowiem poznanie pretendujące do miana poznania filozoficznego musi wychodzić od poznania realnie istniejącego bytu, który na kolejnych etapach poznania jest ujmowany coraz szczegółowiej i precyzyjniej, poczynając od powszechnych właściwości i zasad, poprzez strukturę i własności kategoriałne, aż po indywidualne cechy i działania. Dlatego dla Krąpca jest jasne, iż „w procesie poznania utrata kontaktu z realną rzeczywistością i zwrócenie się do obrazu-znaku rzeczy, jako jej intencjonalnej reprezentacji, jest przejawem oderwania się od prawdy poznania dostępnej intelektowi”⁶⁴.

Zakończenie

Na bazie zarysowanego wyżej poznania realistycznego można wy-
dobyć pewne cechy filozofii posługującej się tego typu poznaniem, którą o. Krąpiec najczęściej określa mianem filozofii realistycznej. Chodzi przede wszystkim o filozofię, która liczy się z bogactwem realnego świata i dostrzega podstawowe uwarunkowania człowieka bytującego w tymże świecie. Jest to filozofia mająca na celu poznanie realnie istniejącego, mnogiego i różnorodnego bytu, który na tyle jest racjonalny, a przez to poznawalny, na ile faktycznie istnieje. Jest to filozofia, która uznaje zdolności poznawcze człowieka, zwłaszcza moc naturalnego światła rozumu, stojącego u podstaw całego świadomego życia człowieka. Jest to filozofia, która dla zrozumienia i wyjaśnienia najistotniej-

⁶² „Pokusa czysto intelektualnego życia poznawczego zawsze była i jest silna u wielu myślicieli, gdyż uniezależnia człowieka od doświadczeń zmysłowych, od empirii, i daje pozory ścisłości myślenia” (M. A. Krąpiec, *Poznawać czy myśleć*, s. 241).

⁶³ W metodzie metafizycznej chodzi głównie o wyjaśnianie uniesprzeczniające, polegające na wskazaniu takiego czynnika bytowego, którego negacja oznaczałaby bądź negację samego wyjaśnianego faktu, bądź uznanie go jako sam w sobie sprzeczny lub niewyjaśnialny. Zob. Tenże, *Metafizyka*, Lublin 1985, s. 64n.

⁶⁴ Tenże, *O filozofii*, s. 96.

szych wymiarów rzeczywistości usiłuje odkryć takie zasady, bez których owe wymiary pozostawałyby bądź niewyjaśnialne, bądź same w sobie sprzeczne. Jest to filozofia, która zmierza do wyjaśnień ultymatywnych, czyli takich, które w zupełności wystarczą do komplementarnego rozumienia świata, a w jego ramach człowieka, i ponad które nie trzeba już odwoływać się do czegoś innego, do jakiegoś poznawczego *a priori* lub do czynników irracjonalnych. Jest to filozofia, która pojmuje prawdę uniwersalnie, stąd nie stoi w opozycji do prawdy zawartej w religii, lecz stara się siłą naturalnego rozumu ludzkiego badać nawet te prawdy, które dotyczą przedmiotów przekraczających rozum ludzki, aż do Prawdy Najwyższej – Boga. Jest to wreszcie filozofia, która ma charakter mądrościowy, co znaczy, że formułowane w jej ramach poznanie nie sprowadza się wyłącznie do celów teoretycznych, ale zawsze ma na względzie także cele praktyczne.

Takich warunków nie spełnia filozofia oparta na “myśleniu o bycie”. Jej zainteresowania nie koncentrują się na realnych rzeczach, lecz na sposobach, możliwościach czy warunkach ich poznawania. Źródłem i miarą racjonalności takiego poznania nie są istniejące rzeczy, lecz poznający umysł i prawa logiki. Mimo to w filozofii tej nie odgrywa większej roli naturalne światło rozumu ludzkiego, związane z czynnym i biernym aspektem intelektu, lecz sama moc czynna rozumu powiązana z wyobraźnią, która tworzy pole świadomości, w granicach którego zamyka się całe poznawcze życie człowieka. Filozofia ta nie dąży do uniesprzeczniania zastanych istotnych stanów rzeczy, lecz raczej zakłada niesprzeczność jako konieczny i wystarczający warunek dla wartościowego poznania. Nie jest także zainteresowana wyjaśnianiem ostatecznym, ponieważ zawsze wychodzi z określonych założeń, które mają na celu gwarantować i maksymalizować efektywność wyjaśnień. Stąd również rozumienie prawdy nie będzie miało charakteru klasycznego, lecz wyłącznie koherencyjny i pragmatyczny. Znaczenie takiej filozofii dla życia ludzkiego sprowadzi się zasadniczo do poszerzania panowania człowieka nad światem, a więc do generowania postępu w technice, zaś od strony podmiotowej, wyłącznie do doskonalenia praw myślenia i wyobraźni. Ponieważ powszechnie wiadomo, iż wymienione sfery obecnie są domeną nauk szczegółowych i formalnych, tak pojęta filozofia w zasadzie traci rację bytu.

COGNIZING OR THINKING – THE DISPUTE OVER
PHILOSOPHICAL COGNITION IN THE LIGHT
OF MIECZYSLAW A. KRAPIEC'S STUDY

Summary

The article concentrates on the specificity of philosophical cognition. Referring to M. A. Krapiec's study, the author proves that the process of thinking is not to be necessarily identified with the process of cognition, as in fact the former is merely a secondary phase of the latter. When identified with thinking, the philosophical cognition would undermine the very sense of cognition, which means the understanding of reality. While based on thinking only, the philosophy does not grasp real things, but operates with abstracts of being and being's representations (concepts). As for the correctness of philosophical thinking the laws of logic, with ensuring non-contradictory operations, are sufficient enough. However, any cognition, which aspires to be a philosophical one, has to come out from really existing beings. In the next phases of cognition, such beings are grasped more and more particularly and precisely – from their transcendental properties and principles, through their structure and categorical properties, until their individual characteristics and actions. The very first act of cognition is directed to real beings, which are immediately grasped in respect of their existence and real essence. The second act of cognition deals with signs. The being's precedence in human cognition makes the philosophy charged not with a task of thinking about the world, but cognizing and understanding it within possible and verifiable limits. Therefore, according to Krapiec, the very first philosophical discipline is metaphysics, which has got real beings as its object. Thus, the philosophical cognition should preserve its objective character, as it is the only way to guarantee its realism.

BRAIN LIFE JAKO KRYTERIUM POCZĄTKU ŻYCIA LUDZKIEGO

Wstęp

W 1968 r. Raport Komitetu *ad hoc* Akademii Medycyny w Harvardzie definiuje neurologiczne kryterium śmierci człowieka¹. Według tego kryterium człowiek jest uznawany za zmarłego, kiedy ustają w sposób całkowity, definitywny i nieodwracalny wszystkie czynności jego mózgu i fakt ten może być potwierdzony poprzez odpowiednie testy medyczne określone przez zatwierdzone normy prawne, mimo że funkcje serca, płuc i inny organów są sztucznie podtrzymane.

Niezbędna jest, jeśli chcemy, aby nowo wprowadzone – neurologiczne kryterium śmierci – mogło być prawidłowo zrozumiane i uznane za słuszne, dyskusja nie tylko czysto medyczna wyjaśniająca funkcję mózgu w dorosłym organizmie ludzkim, ale także refleksja antropologiczna nad tym, czym jest życie i śmierć ludzkiego organizmu. Zaproponować więc neurologiczne kryterium śmierci człowieka to przede wszystkim zbadać, czy to aby na pewno mózg odpowiedzialny jest w organizmie za utrzymanie stanu wewnętrznej organizacji, a nieodwracalny brak jego czynności powoduje pojawienie się stanu dezorganizacji, wewnętrznego nieładu i rozstroju – owych cech, które są synonimami śmierci organizmu.

Nie jest celem naszego tutaj studium obszerna refleksja antropologiczna czy dokładna analiza neurologiczna, mająca na celu potwierdzenie słuszności wyboru neurologicznego kryterium śmierci. Zwracamy uwagę jedynie, że dyskusja na ten temat ciągle trwa. I nie tylko trwa, ale staje się dość skomplikowana i zawila, bowiem po roku 1968

Ks. Tomasz Orłowski; dr teologii; wykładowca WSD w Ełku; proboszcz parafii w Turośli; adres do korespondencji: tomeko@libero.it

¹ Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School, *A definition of irreversible coma*, „Journal of the American Medical Association”, 6(1968), s. 337-340.

nie tylko zwolennicy tradycyjnego, kardiologicznego kryterium śmierci, podali w wątpliwość słuszność nowego kryterium śmierci człowieka, ale pojawiły się propozycje uznania za martwy ten organizm, którego nie cały, ale jedynie niektóre części mózgu nieodwracalnie przestały funkcjonować.

Co więcej, z czasem zasugerowano, że na mózg zwracać trzeba uwagę nie tylko w fazie końcowej życia człowieka, ale także u początków jego istnienia. Skoro odwołuje się do czynności mózgu, chcąc zwerfikować śmierć człowieka, to dłaczego, na zasadzie symetrii, nie brać pod uwagę tego samego narządu, chcąc ustalić początek życia ludzkiego? Pojawiały się w dyskusji bioetycznej sugestie, że skoro poprawna wizja antropologiczna i wyniki badań z zakresu neurologii i medycyny pozwalają uznać za zmarłego człowieka z nieodwracalnie zatrzymanymi funkcjami całego mózgu, to podobnie należałoby uznać za żywą tą istotę ludzką, u której można zaobserwować przynajmniej zaczątek aktywności pojawiających się struktur mózgowych. Skoro śmierć jednego narządu – mózgu znaczy kres życia organizmu ludzkiego, logiczne wydaje się być stwierdzenie, że to właśnie pojawienie się pierwszych struktur mózgowych u nowo rozwijającego się płodu uznać należy na początek istnienia nowego organizmu ludzkiego. W literaturze z zakresu etyki medycyny pojawia się teoria *brain birth* i konsekwentnie teoria *brain life*.

W artykule tym chcemy przedstawić panoramę historyczną ważniejszych autorów, którzy uznają za słuszne kryterium *brain life* przy określaniu początku życia ludzkiego. Przedstawimy ich tezy, postaramy się uchwycić ich biologiczne i antropologiczne fundamenty. Poddamy ich opinii analizie krytycznej, zwrócimy uwagę na to, co naszym zdaniem może okazać się trudne w tych teoriach do zaakceptowania. Zaznaczymy jednocześnie, iż celem tego artykułu nie jest obszerna dyskusja, która, analizując, czym jest życie osoby i organizmu ludzkiego, miałaby ewentualnie za zadanie podać w wątpliwość słuszność i poprawności teorii.

Teorie *brain life*

Za twórcę teorii uznać należy J. M. Goldenring², który w 1982 r. na łamach *The New England Journal of Medicine* publikował list, w którym to postulował, że egzystencja ludzka to *continuum* począwszy

² Zob. J. M. Goldenring, *Development of the fetal brain*, „NEJM”, 307(1982), s. 564.

od pierwszego podziału zapłodnionej komórki żeńskiej aż do śmierci ostatniej komórki organizmu ludzkiego. Nie znaczy to jednak, słusznie zauważa autor, że z deklaracją śmierci człowieka czekać należy do nekrozy ostatniej komórki jego organizmu. Organizm umiera, bo pozbawiony zostaje funkcji jednego narządu – mózgu, mimo iż większość jego tkanek żyje. Podobnie, sam fakt zapłodnienia nie oznacz automatycznie, że nowe życie organizmu ludzkiego się rozpoczęło. W istocie tylko kiedy jesteśmy w stanie stwierdzić zaczątki aktywność nowo rozwijających się struktur mózgowych, możemy poprawnie stwierdzić, że jesteśmy w obecności żywej istoty ludzkiej. Do tego momentu, to znaczy do czasu pojawienia się pierwszych struktur mózgowych, płód to swego rodzaju bank organów. Tworzą go komórki, narządy i struktury organiczne potencjalnie zintegrowane pomiędzy sobą i dlatego to tworzące jedynie potencjalny organizm ludzki. Potencjalny to znaczy aktualnie nie istniejący i który to zaistnieje tylko wtedy, kiedy dostatecznie rozwinię się i zacznie funkcjonować mózg płodu. Bowiem to mózg gwarantuje w organizmie specyficzną funkcję skoordynowania i zorganizowania w jedną całość wszystkich części nowo rozwijającego się płodu. Od momentu pojawienia się pierwszych struktur neuronalnych, twierdzi autor, poszczególne części nowego istnienia, do tej pory luźno ze sobą powiązane, zostaną między sobą skoordynowane i stanowić będą jedną całość, czyli organizm. A to, według autora, nastąpi nie wcześniej niż 8 tygodni po zapłodnieniu.

Tę samą teorię Goldenring powtarza, znacznie szerzej wyjaśnia i dodatkowo argumentuje kilka lat później: to funkcjonujący mózg ludzki, jest oznaką, że człowiek żyje. Zanim mózg wystarczająco się rozwinię i zacznie funkcjonować embrion, to nic innego jak zbiór tkanek czy zespół żywych systemów organicznych. I choć każdy z nich jest biologicznie aktywny, pod nieobecność funkcjonującego mózgu nie są one między sobą skoordynowane w jeden organizm i niezdolne do rozwinięcia osobowości³. Bo to właśnie mózg, uważa autor, jest tym narządem, który koordynuje w jedną całość wszystkie systemy organiczne⁴. W or-

³ „And whether or not the fetal brain ‘thinks’ or ‘feel’ at this early point in development is also speculative, and certainly not relevant on one’s definition of a human being” – J. Goldenring, *The brain life theory: towards a consistent biological definition of humanness*, „Journal of Medical Ethics”, 4(1985), s. 200.

⁴ Autor definiuje mózg jako: „the only unique and irreplaceable organ in the human body, the orchestrator of all organ system and the seat of personality” (...), „seat of consciousness, emotion, and individual’s unique personality held the most

ganizmie, kontynuuje autor, wiele jest funkcji tak zwanych życiowych, brak których skazuje go na pewną śmierć. Funkcje te, jeśli wykonywane w organizmie (przez odpowiedni organ lub przez maszynę, która uszkodzony organ jest w stanie zastąpić) to tak zwane „*vital signs*”. Mimo wszystko tak naprawdę jedynymi i w pełnym tego słowa znaczeniu żywymi, są tylko funkcje mózgu⁵. Słuszna jest więc, postuluje autor, *brain life theory*, bo tylko w momencie, kiedy mózg zaczyna funkcjonować płodowi przysługuje miano żyjącej istoty ludzkiej. I potwierdzając swoją tezę sprzed kilku lat uważa on, że fakt ten ma miejsce w 8 tygodniu po zapłodnieniu – wtedy to można już wyraźnie zaobserwować aktywność elektryczną tego narządu⁶.

Teoria, która szybko znajduje swoich zwolenników. Jedną z nich jest amerykańska dziennikarka M. C. Shea, która, w opublikowanym na łamach *Journal of Medical Ethics* artykule, przedstawia i argumentuje własną koncepcję teorii *brain life*⁷. Autorka stwierdza, że życie istoty ludzkiej to gradualny proces, którego początek ma miejsce w chwili zapłodnienia. Natomiast życie organizmu definiuje ona jako życie zorganizowanych w jedną całość komórek i tkanek nowo rozwijającego się embrionu. Moment więc, w którym możemy mówić już o życiu organizmu, a nie tylko istoty ludzkiej, to nie moment zapłodnienia, ale moment, w którym luźno powiązane ze sobą komórki embrionu zaczynają nawzajem na siebie oddziaływać i ze zbioru jednostek przekształcają się w jedną całość, czyli organizm⁸. Tak więc koniecznie trzeba rozgrani-

central vital function in the body. Without its co-ordinating action, the organs of a body would be like discordant instruments in a conductorless orchestra – functional perhaps, but unable to play together anything recognizable as a musical composition”. Por. J. M. Goldenring, *The brain life theory: towards a consistent biological definition of humanness*, s. 201.

⁵ Można odnieść wrażenie, że autor uważa i, naszym zdaniem błędnie, miesza terminy „życiowy” i „nie do zastąpienia”. Funkcje mózgu są życiowe ze względu na ich rolę w stosunku do całości organizmu, a nie dlatego że są nie do zastąpienia.

⁶ Zygota więc, twierdzi autor, przez pierwsze 8 tygodni to tylko istota ludzka potencjalna, która prawdopodobnie rozwinie się w dorosły organizm ludzki.

⁷ M. C. Shea, *Embryonic life and human life*, „*Journal of Medical Ethics*”, 4(1985), s. 205-209.

⁸ „An organism is an organized whole, the parts of which share a common life. An individual cell answers this description but it seems that the multiplying balls of cells of which the zygote consists do not. It is not yet organized whole but a collection of individual organism loosely held together” – M. C. Shea, *Embryonic life and*

czyć, sugeruje autorka, pomiędzy życiem embrionu ludzkiego, a początkiem istnienia organizmu ludzkiego. To ostatnie zaczyna się później w stosunku do pierwszego, gdyż zajmuje jego miejsce. Za pierwsze odpowiedzialna jest informacja genetyczna, którą embrion posiada od momentu zapłodnienia. Za drugie pojawienie się przynajmniej prymitywnych struktur systemu nerwowego pomiędzy 7 a 8 tygodniem od zapłodnienia, które stanowią biologiczne podstawy i fundamenty organizmu. A jest tak, ponieważ to dzięki aktywności zaczątków systemu nerwowego komórki, które tworzą embrion, zostają między sobą skoordynowane i zaczynają między sobą współpracować, dając w ten sposób początek nowemu organizmowi. Innymi słowy przestają istnieć jako zbiór luźno zgrupowanych jednostek, a zaczynają żyć jako jedna całość od tej pory już *brain alive*. Bazy biologiczne dalszego i coraz to bardziej skomplikowanego rozwoju organizmu zostają w tym momencie położone.

Co więcej, pojawienie się zaczątków struktur mózgowych nie tylko umożliwia stopniowe ulepszanie się i doskonalenie struktury biologicznej organizmu, ale jednocześnie powoduje zasadniczą zmianę dotyczącą natury rozwijającego się istnienia i jego statusu ontologicznego. Stając się ono organizmem ludzkim zaczyna posiadać naturę ludzką. Tak więc poprawne jest stwierdzenie, że życie ludzkie na płaszczyźnie biologicznej to przejście od luźno ze sobą współistniejących komórek embrionu, do wewnętrznie skoordynowanego organizmu, zaś na płaszczyźnie ontologicznej jest to przejście od *cellular life* do *human life*⁹. W momencie zapłodnienia embrion otrzymał, i w czasie podziału przekazywał każdej nowej komórce, informację genetyczną gradualnego i bezustannego tworzenia podstaw organizmu ludzkiego. Informacja ta jest absolutnie konieczna, aby w pewnym momencie, kiedy to w organizmie pojawią się pierwsze funkcje centralnego systemu nerwowego, istnienie wielu komórek embrionu stać się mogło nowym istnieniem – organizmem wielokomórkowym. A ten, już nie tylko jest organizmem

human life, s. 205. A fakt, który każe uznać, że wczesny embrion to jeszcze nie organizm, ale zbiór komórek niepołączonych w jedno, nietworzących więc organizmu to możliwość ciąży bliźniaków jednojajecznych – miałby on oznaczać, że embrion do ok. 14 dnia od zapłodnienia to nie jedno nowe istnienie ludzkie, ale zbiór komórek, każda z możliwością dania początku nowemu istnieniu ludzkiemu.

⁹ „The nature of cellular life is not the nature of human life” – M .C. Shea, *Embryonic life and human life*, s. 206.

biologicznie ludzkim, ale jako organizmowi przysługuje mu ontologiczny status osoby.

Zwolennikiem teorii *brain life* jest też amerykański psychiatra T. Kushner. Przekonanie swoje buduje on na dość kontrowersyjnej tezie postulującej rozróżnienie pomiędzy „*being alive*” i „*having a life*”¹⁰. Życie to termin dość dwuznaczny, sugeruje autor. Może on odnosić się tak do przedmiotu, który jest żywy, na przykład drzewo, jak i do żyjącego podmiotu świadomego swojej własnej egzystencji. Życie więc może być rozumiane jako *zoe* (życie biologiczne, *being alive*), i kryteria jego początków są czysto biologiczne: stopień rozwoju i funkcjonowania struktur i systemów organicznych. Ale życie może być także rozumiane jako *bios* (życie biograficzne, *having a life*) i realizuje się ono tylko w tej egzystencji, która, oprócz tego, że jest organizmem biologicznie żywym, jest równocześnie podmiotem własnej historii, to znaczy jest świadoma i zdolna jest relacjonować się z innymi żyjącymi podmiotami, które tak jak ona przynajmniej w minimalnym stopniu myślą, czują, są świadome przeszłości i planują przyszłość. Tak rozumiane życie właściwe jest osobie ludzkiej i gwarantuje status osoby biologicznie żywemu organizmowi ludzkiemu¹¹.

Dlatego to próba ustalenia kryteriów życia ludzkiego dotyczyć musi życia biograficznego osoby, a nie życia biologicznego organizmu¹². Życie biologiczne człowieka, twierdzi autor, to sekwencja nieprzerwanego i coraz to bardziej skomplikowanego rozwoju organizmu, poczynwszy od momentu zapłodnienia. Co za tym idzie, nie jesteśmy w stanie wskazać na jeden decydujący moment, który to, z punktu wi-

¹⁰ T. Kushner, *Having a life versus being alive*, „Journal of Medical Ethics”, 1(1984), s. 5-8.

¹¹ Osobą według tego, co sądzi Kushner, nie jest się ze względu na przynależność do rasy ludzkiej, czy ze względu na posiadanie określonych cech fizycznych. Nie wystarczy *zoe* organizmu ludzkiego. Osoba to tylko ten organizm rasy ludzkiej, który zdolny jest do życia biograficznego.

¹² Jeśli uznać za decydujące życie biologiczne to upada możliwość moralnego rozróżnienia pomiędzy godnością i wartością życia ludzkiego i godnością innych gatunków żyjących i nie na uzasadnionych racji, aby ograniczyć szacunek tylko do życia biologicznego człowieka i negować ten sam szacunek innym bytom posiadającym życie biologiczne. Stopień rozwoju struktury biologicznej organizmu nie może mieć wpływu na decyzję moralną, która miałaby dotyczyć owego organizmu. Tak więc tylko zdolność do życia biograficznego (gwarantowana przez struktury mózgowe) nadaje życiu biologicznemu człowieka wartość i godność właściwą osobie.

dzenia fizjologicznego czy anatomicznego, uznać można by było za biologiczne kryterium początku życia.

Bez wątpienia zaś pojawienie się pierwszych aktywnych struktur mózgowych, to punkt, w którym ma miejsce początek nowej egzystencji ludzkiej. A to z dwóch powodów. Po pierwsze jest to jedna z możliwych opcji. A po drugie, i to według autora jest naprawdę ważne, funkcjonujący mózgu jest warunkiem koniecznym do wykonywania tych aktywności mentalnych, które klasyfikują życie rozwijającego się płodu już nie tylko jako biologiczne, ale biograficzne ludzkie. Bo to właśnie mózg w ludzkim organizmie jest biologicznym substratem zachowań świadomych. Z kolei to aktualna zdolność do takich zachowań zapewnia i gwarantuje organizmowi ludzkiemu godność osoby.

Tak więc rozwój struktur mózgowych musi być brany pod uwagę chcąc ustalić kryterium początku życia człowieka, ale to nie dlatego, i tym ta wersja teorii *brain life* różni się od poprzedniej, że mózg koordynuje w jedną całość poszczególne organy rozwijającego się organizmu i tworzy z nich *unicum*. Dzieje się tak, ponieważ mózg jest narządem gwarantującym funkcje mentalne, które to z kolei są ewidentnym znakiem, że życie biograficzne już się rozpoczęło. Od momentu poczęcia, twierdzi autor, embrion jest biologicznie żywy i bez wątpienia należy do rasy ludzkiej, ale początek życia istoty ludzkiej to nie to samo, co początek istnienia podmiotu ludzkiego, czyli osoby. Bez funkcjonującego mózgu embrion to tylko organizm ludzki, któremu nie przysługuje miano osoby. Tylko w momencie, kiedy w tym organizmie rozwiną się przynajmniej namiastki centralnego systemu nerwowego stanie się ów organizm ciałem i miejscem osoby, obiektem szacunku należnego każdej osobie, prawowitym posiadaczem godności osoby ludzkiej, jej praw i obowiązków¹³.

Podobną wizję antropologiczną znaleźć można u innego propagatora teorii *brain life*. H. Sass¹⁴ twierdzi po pierwsze, że grecko-rzymska i judaistyczno-chrześcijańska tradycja proponują wizję osoby, której to status ontologiczny i godność zależą od zdolności do życia racjonal-

¹³ A więc konsekwencją zaakceptowania teorii *brain life* jest fakt, że embrion ludzki biologicznie żywy, choć jeszcze bibliograficznie nienarodzony, nie zasługuje na obronę, protekcję czy szacunek. Stanie się to dopiero w momencie, kiedy ów embrion neurologicznie się narodzi.

¹⁴ H. M. Sass, *Brain life and brain death: a proposal for a normative agreement*, „Journal of Medicine and Philosophy”, 1(1989), s. 45-59.

nego, relacjonowania się z innymi, decydowania i umiejętności wyboru. I taką wizję osoby autor uważa za słuszną. Tak więc istnienie organizmu ludzkiego i czysto wegetatywne funkcjonowanie jego narządów są warunkiem niewystarczającym, aby mówić o życiu osoby i gwarantować szacunek tej czysto biologicznej egzystencji. Tyko w momencie, w którym w organizmie ludzkim pojawiają się pierwsze żyjące komórki systemu nerwowego (autor nazywa te fazę *brain life I*)¹⁵, a ma to miejsce ok. 54 dni po zapłodnieniu, życiu ludzkiemu przysługuje godność osoby, za takie musi być uznane i jako takie szanowane¹⁶.

W jednej z następnych ze swoich publikacji ten sam autor¹⁷ proponuje uznanie za początek istnienia ludzkiego 70 dzień po zapłodnieniu. W tym to okresie pojawiają się w rozwijającym się organizmie formacje synaps i pierwsze struktury półkul mózgowych. Od tego momentu płód jest neurologicznie żywy (posiada *brain life*) i tak będzie aż do śmierci jego mózgu (*brain death*)¹⁸. I ponieważ w tym to, mniej więcej, czasie pojawiają się w organizmie funkcje mózgowe można już zacząć mówić o życiu embrionu jako o życiu osobowym (*animate life*). Osoba, bowiem, według autora, to organizm ludzkie posiadający naturę rozumną, to znaczy organizm zdolny do aktywności mentalnych, komunikacji, i samoświadomości. Natura rozumna widziana jest przez autora jako zdolność aktualnie posiadana. To ona nadaje godność osoby embrionowi i sprawia, że jego życie, już jako życie osoby, to coś ontologicznie innego od życia biologicznego organizmu ludzkiego czy życia czysto wegetatywnego ciała człowieka.

¹⁵ Faza *brain life II* ma miejsce według autora po 70 dniu od zapłodnienia – pojawiają się wówczas w organizmie pierwsze synapsy. M. Sass, *Brain life and brain death: a proposal for a normative agreement*, s. 52.

¹⁶ Ten fakt biologiczny, bowiem jest fundamentem pozwalającym dostrzec w nowym istnieniu ludzkim „obraz Boży”.

¹⁷ Tenże, *The moral significance of brain life criteria*, w: *The beginning of human life*, red. F. K. Beller, Kluwer Academy Publishers, London 1994, s. 57-70.

¹⁸ „The absence of brain specific cells in early embryonal development could be understood as the absence of brain life (...), we may call prenatal human life prior to brain life inanimate, while developing brain can be interpreted as animating life, and stage of developed brain functions as animate, ensouled, or personal life” – H. M. Sass, *The moral significance of brain life criteria*, s. 61.

Inni autorzy przyjmują, że *brain birth* embrionu następuje jeszcze później. J. Korein¹⁹, na przykład, uważa przedział czasu pomiędzy 20 a 30 tygodniem od zapłodnienia, jako początek życia neurologicznego embrionu i jego historii. Należy sądzić bowiem, że w tym to okresie rozwijają się te struktury neurologiczne, które odpowiedzialne będą w organizmie za życie emocjonalne i zdolności poznania.

Natomiast, jeśli życie neurologiczne embrionu zależeć ma od jego możliwości przeżyć świadomych, a pewność tą można zdobyć poprzez pomiar aktywności elektrycznej mózgu, embrion posiada godność właściwą osobie i prawa podmiotu moralnego począwszy od 30–35 tygodnia po zapłodnieniu²⁰.

Analiza krytyczna teorii

Przedstawiliśmy pokrótce twórców i zwolenników teorii *brain life*. Chcemy poświęcić teraz trochę miejsca analizie krytycznej tej teorii, czy lepiej teoriom, gdyż nie jednoznaczne są jej propozycje, pozwalając sobie w szczególności podkreślić te aspekty, które, naszym zdaniem, są ich słabym punktem i wymagałyby, być może, dokładniejszej refleksji i dodatkowych przemyśleń.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że w świetle teorii *brain life* życie ludzkie to swego rodzaju *continuum*, którego granice to: z jednej strony *brain birth* z drugiej *brain death*. Zanim rozwiną się pierwsze zarysy systemu nerwowego, egzystencja płodu uważana być powinna za egzystencję czysto biologiczną i jeszcze nie osobową, czyli za swego rodzaju egzystencję *brain death*. Charakterystyka, którą odziedziczy ona ponownie u schyłku życia – kiedy nastąpią zmiany patologiczne, nieodwracalnie niszczące cały mózg. Wówczas to zostanie ona uznana za neurologicznie martwą, straci godność właściwą osobie, a szacunek, jakim będzie otoczona to szacunek, którym otacza się jakikolwiek organizm żywy.

Chęć wskazania, na zasadzie symetrii, neurologicznego kryterium początku życia ludzkiego i jego czasowe umiejscowienie, przyjmując za punkt wyjścia neurologiczne kryterium śmierci człowieka, nie jest więc, wskazuje na to ta krótka panorama autorów, łatwa. Dodatkowo się

¹⁹ J. Korein, *Ontogenesis of the fetal nervous system: the onset of brain life*, „Transplantation Proceedings”, 3(1990), s. 987-988.

²⁰ Por. J. A. Burgesse, S. A. Tawia, *When did you begin to feel it? – locating the beginning of human consciousness*, „Bioethics”, 1(1996), s. 23-26.

komplikuje, jeśli uświadomimy sobie, że w dzisiejszej dyskusji bioetycznej nie odwołuje się do jedynego kryterium śmierci. Tak bowiem, jak postuluje się śmierć całego mózgu (łącznie z trzonem) jako moment, w którym człowiek umiera, tak liczni są zwolennicy tak zwanej *cortical death* – istnienie ludzkie kończy się kiedy umierają półkule mózgowe, mimo iż trzon mózgu pozostaje żywy. W tym to wypadku osoba jest nieświadoma, mimo iż jej organizm kontynuuje życie biologiczne (stan, który możemy nazwać stanem wegetatywnym). Nie jest więc ogólnie akceptowane, do całego mózgu czy do którejś z jego części trzeba się odnosić chcąc deklarować śmierć osoby. Identyczną trudność spotyka się przy próbie określenia neurologicznego kryterium początku życia – ile i jakie części mózgu muszą funkcjonować, aby można było mówić o istnieniu ludzkim? Być może trzeba by odróżnić, sugeruje D. Jonas²¹, pomiędzy *brain birth I* i *brain birth II*. Prymitywne części mózgu pojawiają się około 6-8 tygodnia życia embrionalnego (*brain birth I*, odpowiednik *brain death*), zaś pomiędzy 24 a 36 tygodniem zaczyna się aktywność półkul mózgowych (*brain birth II* odpowiednik *cortical death*). I tak jak mamy zwolenników obu wariantów kryterium śmierci, tak będziemy mieli zwolenników obu wariantów kryterium początku życia. Dojdzie do sytuacji zgoła paradoksalnej – ten sam organizm przez jednych uważany będzie za żywy, przez innych za jeszcze nieistniejący.

Zwracamy przede wszystkim uwagę na ryzyko zbyt pochopnego wyciągania wniosków natury etycznej czy ontologicznej z danych czysto biologicznych i neurologicznych. Definicja statusu ontologicznego embrionu ludzkiego, wiążące się z nią określenie praw i przywilejów tej istoty i imperatywów moralnych obligujących wszystkich, którzy będą z nią mieli do czynienia nie może mieć, jako fundamentu, samych faktów, które współczesna neurologia może nam dostarczyć. Prawda neurologiczna o nowym życiu to tylko cześć całej prawdy. Biologia może nam dużo powiedzieć o systemie nerwowym embrionu i jego wpływie na całość rozwijającego się organizmu. Ale to wszystko, co jest ona w stanie metodologicznie poprawnie stwierdzić. Człowiek bowiem, to nie tylko ciało. I nie należy do zadań ani możliwości biologii stwierdzić, dlaczego i kiedy organizm ludzki musi być uznany za osobę. Status osoby przysługujący człowiekowi nie może być ustalony za pomocą metod właściwych naukom empirycznym, a w szczególności biologii.

²¹ Zob. D. G. Jonas, *The problematic symmetry between brain birth and brain life*, „Journal of Medical Ethics”, 4(1998), s. 237-242.

Biologia musi się w tym miejscu „otworzyć” na mediację filozofii i antropologii. Biolog widzi to, co widzialne. Tylko filozof w widzialnym zdolny jest dostrzec to, co leży poza możliwością obserwacji czy pomiaru. On to, mając więc do dyspozycji prawdy biologiczne dotyczące embrionu, jest w stanie powiedzieć czy, a jeśli już, to kiedy – dany embrion posiada godność i wartość życia osobowego.

Dlatego też uważany, że dyskusja nad określeniem neurologicznego kryterium życia człowieka musi być poprzedzona dyskusją na temat: czym jest życie człowieka, jaki organizm ludzki cieszy się godnością osoby, czy i dlaczego na system nerwowy zwracać uwagę chcąc decydować o początkach życia.

Miewa się bowiem wrażenie, że zwolennicy teorii *brain life*, nie są w tym punkcie zadowalająco jaśni i wystarczający przekonujący. Cześć z nich mówi o mózgu jako o narządzie odpowiedzialnym za skoordynowanie poszczególnych fragmentów embrionu w jedną całość. Pojawienie się struktur mózgowych sprawia, więc, że embrion, do tej pory złożony z wielu nieskoordynowanych między sobą komórek, staje się jednym żyjącym organizmem. Pomijają i przemilczają oni jednocześnie podstawowy krok, to znaczy dyskusję na temat: dlaczego organizm ludzki *ipso facto* to także osoba. Nie zapominajmy poza tym, że można podać w wątpliwość założenie, że jakoby zapłodniona komórka żeńska to jeszcze nie był indywidualny, lecz istnienie wielu, luźno połączonych ze sobą komórek-indywidualności.

Inni z kolei przyjmują za słuszne neurologiczne kryterium życia osoby, ze względu na fakt, iż to mózg gwarantuje te aktywności, które są właściwie tylko osobie: myślenie, świadomość, pamięć itp. Od momentu, kiedy organizm jest do nich zdolny, taki organizm staje się osobą. Taka definicja, a co za tym idzie, dualistyczne rozróżnienie pomiędzy organizmem ludzkim a osobą, wydają się jednak co najmniej problematyczne. Czy oby na pewno poprawne jest stwierdzenie, że osoba to świadomość, lub jakakolwiek inna aktywność?

Uważamy więc, że dodatkowe sprecyzowanie statutu biologicznego embrionu i głębsza refleksja antropologiczne potrzebna jest, zanim zaproponuje się, że to właśnie pojawienie się zaczątków systemu nerwowego uznane być powinno za kryterium początków życia ludzkiego.

Poza tym, analizując poszczególne wersje teorii staje się jasne i czytelne, że neurologiczne kryterium życia może być z łatwością arbitralnie ustalane. Sami bowiem jej twórcy nie są w stanie wskazać

na jeden, decydujący moment, w którym to można było by uznać płód za neurologiczne żywy. Co ma o tym decydować? Wystarczy pojawienie się pierwszych komórek systemu nerwowego? Czekać należy na pojawienie się synaps czy wykształconej tkanki nerwowej. Rozwój systemu nerwowego to rozwój gradualny i bezustanny, to, co następuje koniecznie potrzebuje tego, co było wcześniej. W takim wypadku, pragnąc wskazać w tym rozwoju jeden punkt, decydujący i ważniejszy od pozostałych wydaje się zadaniem niełatwym.

I zadanie wydaje się jeszcze bardziej skomplikowane, jeśli przyjmie się, że początek życia osoby, to moment, w którym jest ona zdolna do działań świadomych i aktywności racjonalnych. Po pierwsze: nie posiadamy jednoznacznej definicji świadomości ludzkiej. Świadomość to nie rzecz, lecz moje pojęcie i wrażenie o sobie samym i świecie, który mnie otacza. Nie jest nam dane bezpośrednio doświadczać świadomości, jako przedmiotu empirycznie namacalnego, mamy jedynie doświadczenie podmiotów, które są świadome. I jedyną rzeczą, jakiej możemy być pewni to manifestacje życia świadomego żyjącej już osoby. Po drugie: nie wiadomo dokładnie, i biologia nie jest w stanie stwierdzić tego z całą pewnością, jaka struktura neurologiczna odpowiedzialne jest za świadomości i gdzie rodzi się aktywność mentalna człowieka²².

Biorąc pod uwagę te trudności i zdając sobie sprawę, że decyzja czy płód jest już żywy czy jeszcze nie, to decyzja brzemienna w skutki i pełna odpowiedzialności, wydaje się nam, że zbyt ryzykowne proponować jest jako biologiczne kryterium początku życia to, czego sama biologia nie jest w stanie z całą pewnością stwierdzić²³.

²² Por. C. A. Defanti, *È opportuno ridefinire la morte*, „Bioetica”, 2(1993), s. 211-225; F. D’Onofrio, *Luce ed ombre nella diagnosi della morte cerebrale*, „Medicina e Morale”, 1(1991), s. 59-71.

²³ Choć trudności ze twierdzeniem, jakie części systemu nerwowego odpowiedzialne są za życie świadome i kiedy się one pojawiają nie mogą decydować o poprawności kryterium życia człowieka. Co innego znaczy zdefiniować życie ludzkie, i tu nie ma potrzeby mediacji metod empirycznych typowych neurologii, co innego ustalić serię testów mających za zadanie stwierdzić czy życie ludzkie już się rozpoczęło. Decydując kryterium początku życia najpierw należy opracować poprawną koncepcję życia (filozofia) potem dopiero ustalić anatomiczne kryteria jego początku (biologia). I jeśli poprawna koncepcja mówi, że osoba to organizm ludzki świadomy, nawet gdyby biologia nie była w stanie wskazać struktur organicznych za te czynności odpowiedzialnych, definicja nie może być zmieniona. Pozostaje ona taka sama nawet jeśli nauki empiryczne nie będą w stanie opracować sposobu jej weryfikacji.

Dość kontrowersyjnym wydaje się nam także żądanie ustalenia biologicznego kryterium początku życia, na zasadzie symetrii z biologicznym kryterium śmierci. Zgodzić się możemy, że definicja śmierci to przeciwstawienie definicji życia, śmierć to po prostu brak życia. Ale błędnym okazać się może stwierdzenie, że organ odpowiedzialny w dorosłym organizmie za pojawienie się biologicznych cech i symptomów śmierci to ten sam organ, który odpowiedzialny jest, w nowo rozwijającym się organizmie, za pojawienie się symptomów życia. Pozwolę sobie na dodatkowe pytanie. Jeśli śmierć mózgu powoduje, że dorosły organizm przestaje istnieć jako jedno tkanek i narządów i ma jako konsekwencję jego wewnętrzną dezorganizację, czyli śmierć, być może, że w rodzącym się organizmie wskazać można na inny narząd, który będąc odpowiedzialny za utrzymanie stanu wewnętrznej organizacji, pojawia się, zanim pojawią się struktury mózgu, i sprawia, że embrión to żyjący organizm, a to wszystko mino, iż nieobecne są w nim funkcje mózgu?²⁴

Zauważyć też pragniemy, że skoro uważa się za logiczne ustalanie kryteriów życia i śmierci na zasadzie symetrii, bez wątpienia, nikomu nie przyjdzie na myśl chęć ustalenia kryterium śmierci, zawsze na zasadzie symetrii, wychodząc z założenia, że początek życia ludzkiego ma miejsce w momencie zapłodnienia.

I jeszcze jedna z trudności jaką spotykamy: jeśli zwolennicy dyskutowanej teorii uważają organizm za biologicznie żywy tylko organizm odpowiednio rozwinięty, jak zdefiniować organizm zanim neurologicznie się narodzi? I jeśli chce się uznać ten organizm za neurologicznie martwy trudno jest mówić, że jest martwym organizm, taki, który nigdy nie był jeszcze żywy.

Oto przynajmniej niektóre wątpliwości, które nasuwają się nawet po dość powierzchownej analizie teorii *brain life*. Jak już zaznaczaliśmy na początku, nie jest tu naszym zamiarem dokładna analiza, dogłębna krytyka i ocena tej teorii. Chcieliśmy jedynie podkreślić, że teoria ma kilka słabych założeń. A ponieważ w grę wchodzi istnienie ludzkie, uważany, że niedopuszczalne jest i etycznie niepoprawne, aby o tym

²⁴ Uważamy, że poprawna jest symetria, jeśli chodzi o definicje życia i śmierci. Jeśli życie organizmu to organizacja i koordynacja wielu jego części w jedną całość, śmierć to brak tej organizacji i koordynacji. Nie konieczne jednak (jesteśmy tu na poziomie biologicznego kryterium) za stan ten musi odpowiadać ten sam narząd. Co więcej, sądzimy, że tak nie jest. I jeśli w dorosłym organizmie jest to mózg, w ciele embriónu jest to całość informacja genomu.

istnieniu decydować na podstawie stwierdzeń mało dokładnych czy nieodpowiednio udokumentowanych. Nie jest to równoznaczne ze stwierdzeniem, że teoria jest błędna. Jakakolwiek opinia na ten temat poprzeczona być musi gruntowniejszym poznaniem kwestii natury antropologicznej i biologicznej, które w teorii tej są poruszane.

BRAIN LIFE COME CRITERIO DELL'INIZIO DELLA VITA UMANA

Sommario

Nel 1968 il Rapporto del Comitato ad hoc della scuola di Medicina di Harvard definiva il criterio cerebrale della morte dell'uomo. L'uomo è da considerarsi morto quando viene meno, in modo totale e definitivo, la sua funzione encefalica. Con il passare del tempo è stato suggerito di poter stabilire anche l'inizio della vita umana facendo riferimento, in qualche modo, all'encefalo. Se è corretto, si sosteneva, considerare morto l'uomo che subisce la cessazione irreversibile delle attività dell'intero encefalo si auspicava fosse altrettanto corretto considerare vivo l'uomo solo dal momento in cui il suo organismo possenga almeno l'abbozzo delle strutture neuronali funzionanti. La teoria questa, proposta per la prima volta da John Goldenring, viene chiamata *brain life*. Il presente articolo vuole esporre le tesi dei principali ideatori e difensori della teoria, sottoporle ad una breve analisi critica al fine di rispondere se, in base alla simmetria, partendo dal concetto della *brain death* è corretto elaborare il concetto della *brain life*.

In ogni modo osiamo affermare che la fine irreversibile dell'attività coordinatrice del cervello segna il passaggio dall'essere vivo all'essere morto. Osiamo altrettanto affermare, perciò che riguarda l'inizio della vita umana, che dalla fusione dei due gameti emerge una nuova entità vivente, una nuova costituzione genetica chiara e definitiva, dotata di un nuovo progetto e programma, con le proprie caratteristiche, indipendente e diversa da quella dei gameti dei genitori, insomma un individuo vivente. La scienza non può definire diversamente, ma solo *umano* lo zigote e sosteniamo non sia necessario individuare momenti diversi dalla fecondazione per dire quando la vita umana ha inizio.

Dalla *brain death*, dunque, alla *brain life* – una simmetria impossibile?

Consideriamo corretto il sostrato filosofico della teoria della morte cerebellare e la sua risposta al perché (disorganizzazione interna) della morte di un organismo. Solo a questo livello ci si può appellare alla simmetria elaborando e proponendo la teoria della vita cerebrale. Ma pur considerando altrettanto corretta, nella teoria della morte cerebrale, la scelta del criterio biologico e la sua risposta al quando (irreversibile mancanza della funzione cerebrale) della

fine della vita appellarci alla simmetria al fine di proporre la comparsa del cervello come momento in cui inizia la vita di un organismo umano è una scelta biologicamente errata e insostenibile.

È possibile far ricorso solo ai concetti della *vita* e dell'*organismo* presupposti e correttamente definiti nella *brain death*, e Goldenring lo fa, volendo introdurre, per simmetria, la teoria della *brain life*. Non è possibile, perché arbitrario e scientificamente ambiguo, riferirsi ai criteri biologici della fine della vita e, per simmetria, pretendere di considerarli corretti anche per l'accertamento dell'inizio della vita. La morte di un organismo adulto „dipende” dal cervello, la sua vita, che pur potendo essere definita „il contrario della morte”, non dipende dal cervello, ma sostanzialmente dal nuovo genoma formatosi nella fusione dei gameti.

**FILOZOFICZNA REFLEKSJA NA TEMAT OBECNOŚCI
CZŁOWIEKA W ŚRODOWISKU PRZYRODNICZYM****Wstęp**

„Świat” (gr. *kosmos*; łac. *mundus*) w filozoficznej refleksji można określić mianem ogółu bytów stanowiących relacyjną całość. Składa się on z niezliczonej liczby obiektów i elementów oddziałujących na wzajem i zależnych od siebie. Są to różnej natury elementy, np. nieożywione i ożywione (kosmologiczne, biologiczne), materialne, fizyczne i niematerialne¹. Wśród tych bytów wyjątkowym jest człowiek, nad którym od wieków toczy się refleksja filozoficzna. Pytając o „człowieka” często oczekujemy jakiejś całościowej i jednoznacznej odpowiedzi. Ale takiej odpowiedzi nie ma, bo jest to byt nader złożony, wielowymiarowy i ciągle jeszcze do końca nie odkryty. Tak więc, w obrębie danej lub wybranej perspektywy wiedzy, spotykamy się z różnego rodzaju ukierunkowanymi metodologicznie i epistemologicznie odpowiedziami². Ich zwykłe zsumowanie nie pozwala wypracować jednej definicji człowieka, ale otwiera perspektywę dalszych badań i kreśli coraz wyraźniejszy wizerunek człowieka nie tylko jako organizmu biologicznego lecz również jako indywiduum zdolnego przekazywać informacje, emocje oraz tworzyć i spełniać potrzeby wyższe.

Człowiek zajmuje praktycznie wszystkie miejsca wielkiego ekosystemu ziemskiego. Jest to możliwe dzięki temu, że jako jedyna istota na Ziemi, jest twórcą kultury prowadzącej do różnych typów rozwoju cywilizacyjnego. Według aktualnych badań, tę uprzywilejowaną pozycję w świecie zawdzięcza bardziej niż u innych gatunków pofałdowanej

Ks. Antoni Skowroński; dr filozofii; pracownik naukowy Instytutu Ekologii Bioetyki Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; adres do korespondencji: antoni.skowronski@gmail.com

¹ Por. J. Herbut, *Świat*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 501-502.

² Por. J. M. Bocheński, *Sens życia*, Kraków 1993, s. 37; A. Kuncze, *Tożsamość i postmodernizm*, Warszawa 2003.

korze mózgowej. To ona jest źródłem niezwykłych uzdolnień, a zwłaszcza myślenia pojęciowego (abstrakcyjnego) i mowy. Naukowcy ciągle spierają się o to, jak doszło do wyodrębnienia tych niezwykłych cech, które w pewnym momencie przekroczyły naturalne, ewolucyjne prawa i zaczęły kreować zupełnie inną, ludzką rzeczywistość. Jest to ciągle frapujące pytanie, które angażuje różnych badaczy, od empirystów związanych z chemią i fizyką po humanistów uprawiających filozofię, kulturoznawstwo czy teologię.

Niniejszy artykuł opisuje biologiczną pozycję człowieka w świecie, przy jednoczesnym zwróceniu uwagi na jego ewolucję i cechy wyróżniające go spośród pozostałych organizmów żywych. Prezentuje on również filozoficzną refleksję na temat środowiska przyrodniczego i antropologiczne dylematy z tym związane.

Wokół problematyki życia na Ziemi

Obecnie powszechnie akceptowalnym modelem kosmologicznym jest model Wielkiego Wybuchu, zwany także modelem standardowym, z powodu najpełniejszego potwierdzenia, jakie uzyskał on ze strony naukowych obserwacji i doświadczeń. Model ten jest próbą rekonstrukcji przeszłości Wszechświata opartą na wynikach współczesnej fizyki. Teoria Wielkiego Wybuchu przedstawia obraz rozszerzającego się Wszechświata, który kilkanaście miliardów lat temu rozpoczął swoją ekspansję od tzw. osobliwości początkowej – stanu, w którym gęstość i temperatura osiągnęły ekstremalnie wysokie wartości, a czasoprzestrzeń była skurczona do minimalnych rozmiarów. Ten obraz Wszechświata wyłaniający się z modelu Wielkiego Wybuchu nie jest jedynym wyjaśnieniem powstania i rozwoju Wszechświata, a poza tym wywołuje wiele kontrowersji i stawia pytania np. o przyczynę Wielkiego Wybuchu (przypadek, wspaniały „Zegarmistrz”, Bóg?)³. Jest to jednak przy obecnym stanie wiedzy najspójniejszy i najbardziej popularny model wyjaśniający powstanie Wszechświata, a w jego obrębie Układu Słonecznego, w tym również Ziemi.

³ Por. J. J. Knapik, *Dynamiczna ekspansja kosmosu. Powstanie, rozwój i koniec Wszechświata*, Londyn 1976; W. Boonin, *Zagadka rozszerzającego się Wszechświata*, tłum. M. Kubiak, Warszawa 1972; S. Winberg, *Pierwsze trzy minuty*, Warszawa 1980; M. Heller, *Ewolucja kosmosu i kosmologii*, Warszawa 1983; G. Bugajak, *Wokół problemu przyczyny Wielkiego Wybuchu*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 31(1995), nr 2, s. 167-183.

Coraz lepiej znamy procesy fizykochemiczne które miały miejsce zaraz po Wielkim Wybuchu. Możemy też coraz precyzyjniej wyliczyć czas powstania galaktyk i naszej planety. Według obliczeń, na podstawie tempa tzw. ucieczki galaktyk, co wiąże się z oszacowaniem wartości stałej Hubble'a, Wszechświata zaistniał 10 do 20 mld lat temu, natomiast nasza Ziemia wyłoniła się 4,5 do 5 mld lat temu⁴. Dalej na drodze ewolucyjnych zmian⁵, w bliżej nierozstrzygniętych okolicznościach, pojawiła się nowa forma materii ożywionej. Ciągłe istnieją kontrowersyjne i dyskusje na temat genezy życia. Dla przykładu można wymienić trzy najważniejsze poglądy tłumaczące zaistnienie życia na Ziemi⁶:

- 1) stwórcza rola Boga (Bóg zainicjował życie),
- 2) został ono przywiezione na Ziemię przez obce cywilizacje żyjące w kosmosie,
- 3) jest wynikiem czystego przypadku i odpowiedniego połączenia się pierwiastków biogennych w sprzyjających rozwojowi życia warunkach panujących na Ziemi.

Problem pochodzenia życia organicznego na Ziemi, wykracza daleko poza ramy tradycyjnie rozumianej biologii, czy biochemii i przybiera wyraźnie charakter interdyscyplinarny. Do wyjaśnienia tej zagadki wykorzystuje się w coraz szerszym zakresie zdobycze geochemii, paleobiochemii, fizyki, astronomii, kosmologii, matematyki, teorii systemów, teorii informacji czy szeroko rozumianej techniki. Badania nad początkami życia sięgają w przeszłość prekambryjską naszego globu,

⁴ Por. *Distance to the Virgo cluster galaxy M 100 from Hubble Space Telescope observation of Cepheids*, „Nature”, 371(1994), s. 757-762; G. Bugajak, *Wokół problemu przyczyny Wielkiego Wybuchu*, s. 178-180.

⁵ Pod terminem „ewolucja” należy rozumieć kierunkowy i w zasadzie nieodwracalny proces, zachodzący w czasie, którego charakterystycznym atrybutem jest zmiana i różnicowanie się istniejących układów (poziomów organizacji materii), w wyniku czego powstają nowe zjawiska (układy) o innym i często wyższym poziomie organizacji. Można więc inaczej zdefiniować „ewolucję”, jako każdy proces kierunkowy przeciwstawiający się potokowi wzrastającej entropii. Ta bowiem ostatnia jest miarą stopnia nieuporządkowania (chaosu). Procesy ewolucyjne charakteryzuje natomiast z zasady wzrost poziomu zróżnicowania, a tym samym zmniejszenie entropii. Za: L. Kuźnicki, A. Urbanek, *Zasady nauki o ewolucji*, t. 1, PWN, Warszawa 1967, s. 16; por. także: M. Lubański, *Ewolucja, komunikacja, czas*, „Studia Philosophiae Christianae”, 32(1996), nr 1, s. 126.

⁶ Por. Sz. W. Ślaga, *Geneza i rozwój praatmosfery*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. M. Lubański, Sz. W. Ślaga, t. 7, Warszawa 1985, s. 281.

obejmując dociekania naukowe nad kształtowaniem się Ziemi i jej atmosfery i hydrosfery, nad najstarszymi kopalnymi śladami tworzącego się życia (do 3,8 mld lat temu), nad możliwościami prebiotycznych syntez związków organicznych oraz pojawieniem się organizacji biosystemów itp. Te same cząstki, atomy i molekuly, które konstytuują ciała martwe, wchodzą też w skład organizmów żywych. Materia żywa wykazuje stałą dynamikę, nieprzerwany mechanizm rozkładu jednych elementów a syntezy innych przy wykorzystaniu i zużywaniu energii w procesach fizykochemicznych. Materia martwa też wykazuje pewną dynamikę, ale w porównaniu z dynamiką życiową jest ona inna, zależna od własności i oddziaływania cząstek elementarnych, nie podlegająca wpływom zewnętrznym. Tak więc realną miarą życia, jest wewnętrzna dynamika energetyczna materii. Podstawowe pierwiastki tzw. biogenne (węgiel, wodór, azot, siarka, fosfor) połączyły się w bardziej złożone związki organiczne (aminokwasy, białka, nukleotydy, kwasy nukleinowe, węglowodany, lipidy), a te z kolei utworzyły uporządkowane i scalone struktury zwane systemami żywymi (np. komórka, tkanka organizm)⁷. Tak rozumiane, pierwsze życie na Ziemi (zdolne do samopowieliania się) pojawiło się około 3,5 miliarda lat temu⁸.

Organizacja materii i energii, doprowadziła do powstania żywych organizmów charakteryzujących się odpowiednim kształtem i wielkością, przyswajających i wydalających substancje pokarmowe (metabolizm), charakteryzujących się wzrostem masy i objętością ciała, zdolnych do rozmnażania się i przekazywania cech dziedzicznych potomstwu, pobudliwością, plastycznością przystosowawczą, zdolnością ruchu, zmiennością i ewolucyjnością czy wreszcie śmiercią jako całkowitym zanikiem czynności życiowych⁹. Tak zaistniałe życie jest rozumiane jako „ciągły i postępowy

⁷ Por. Sz. W. Ślaga, *Życie – ewolucja*, w: *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, red. M. Heller, M. Lubański, Sz. W. Ślaga, Warszawa 1992³, s. 301-305, 320.

⁸ Zob. *Distance to the Virgo cluster galaxy M 100 from Hubble Space Telescope*, s. 762.

⁹ Życie organiczne występuje w formie organizmów (osobników), stanowiących „jednostkę biologiczną” będącą nie tylko uporządkowaną i funkcjonującą masą związków organicznych, ale i „nosicielem życia”, w sensie materialnego podłoża procesów życiowych, zwłaszcza metabolizmu produkującego i rozkładającego masę związków organicznych. Życie organiczne można więc rozważać jako „układ biochemiczny”, złożony z masy (materii) organicznej i nieorganicznej, który stanowi naturalne podłoże procesów życiowych, zwłaszcza metabolizmu. Życie „mieści się” w odpo-

proces organizowania się całościowych, hierarchicznie uporządkowanych systemów względnie odosobnionych, obdarzonych zdolnością do samoza-chowania się, przebudowywania się w czasie, zgodnie z własną informacją gatunkową, do rozwoju osobniczego i rodowego, rozmnażania i przystoso-wywania się do otoczenia”¹⁰. Od kiedy materia weszła na tory rozwoju biologicznego, życie zaczęło rozprzestrzeniać się po całym globie, dosto-sowując się do zmieniających się warunków ziemskich i przybierając nie-zliczone formy i kształty. Jednym z takich kształtów, które przybrało życie jest organizm ludzki. Występuje on w tym samym środowisku przyrodni-czym co inne organizmy żywe ale w przeciwieństwie do nich, ma zdolność przekształcania tej rzeczywistości a nawet kreowania zupełnie odmiennej przestrzeni swego życia i rozwoju.

Człowiek. Ewolucja przyrodnicza i kulturowa

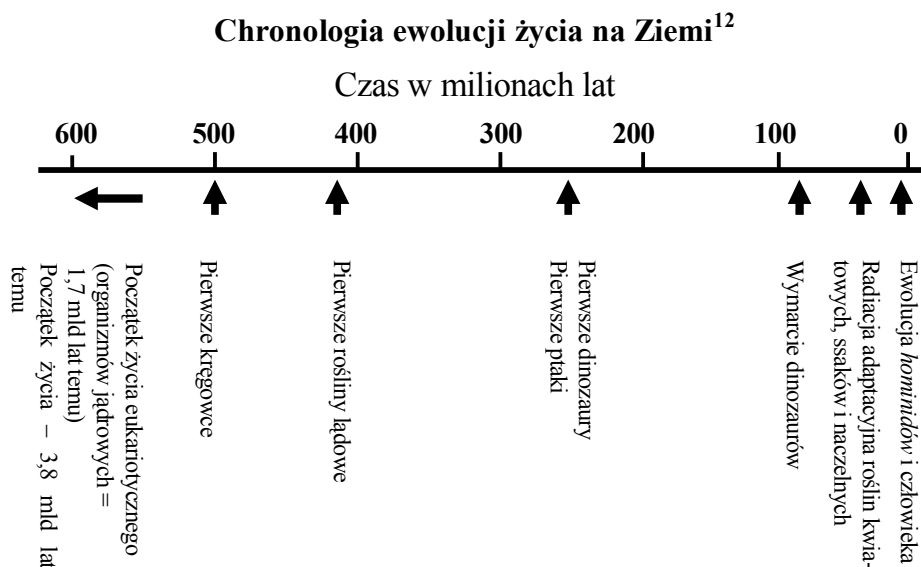
Człowiek jako gatunek, jest następstwem i konsekwencją praw natury dążących do jak najlepszego uporządkowania materii i energii. Zanim jed-nak doszło do powstania na drodze ewolucji takiej formy, którą dzisiaj ob-serwujemy (*homo sapiens sapiens*), musiało upłynąć mnóstwo czasu i zmienić się wiele form rozwojowych.

Około 1,7 miliarda lat temu rozwinęło się życie eukariotyczne orga-nizmów jądrowych, a pierwsze wielokomórkowe rośliny i zwierzęta wye-woluowały około 750 milionów lat temu. Następnie 450 milionów lat temu pojawiły się pierwsze kręgowce, które opanowały najpierw morza a potem lądy. Pierwsze dinozaury powstały 200 milionów lat temu i panowały na Ziemi aż do nagłego wyginięcia przed 65 milionami lat. Chociaż ssaki istniały już ponad 150 milionów lat temu, zróżnicowały się i rozpowszech-niły dopiero po epoce dinozaurów. W tym samym czasie dokonała się ra-diacja roślin kwiatowych, czyli okrytozalążkowych. Naczelnę, rząd ssaków do których zalicza się człowieka, ewoluują dopiero od mniej więcej 60 mi-lionów lat i należą do ewolucyjnych nowinek, które pojawiły się w ostat-

wiednich architektonicznych konstrukcjach, czyli strukturach molekularnych, subko-mórkowych i wyższego rzędu, organizmalnych. Ustrukturyzowanej masie związków organicznych i nieorganicznych bioukładu przysługują własności fizykochemiczne (m. in. asymetria, anizotropia, własności optyczne, magnetyczne, elektryczne i che-miczne), warunkujące procesy życiowe zwłaszcza reakcje chemiczne metabolizmu. Por. Wł. Sedlak, *Życie jest światłem*, Warszawa 1985, s. 94; S. Kajta, *Włodzimierza Sedlaka kwantowa teoria życia*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, red. M. Lubański, Sz. W. Ślaga, t. 12, Warszawa 1991, s. 21.

¹⁰ Sz. W. Ślaga, *Życie – ewolucja*, s. 323.

nich minutach i sekundach zegara ewolucyjnego¹¹. Schematycznie chronologię ewolucji życia na Ziemi przedstawia poniżej zamieszczony wykres.



Proces ewolucji życia na Ziemi prowadzi do człowieka, który zanim stał się reprezentantem współczesnej ludzkości, przeszedł też długą i zawiłą drogę ewolucyjną. Ze względu na założenia i konstrukcję powyższego artykułu, zostanie tu pominięta cała antropogeneza. Organizm ludzki, jest efektem tego samego procesu ewolucyjnego, który doprowadził do powstania całej wielkiej różnorodności życia na Ziemi.

W ogólnej klasyfikacji zoologicznej, człowiek jest kregowcem, ssakiem łżyskowym i przedstawicielem naczelnych. Między pierwszymi człowiekowatymi sprzed 5 milionów lat, a pierwszymi bezspornie nowoczesnymi anatomicznie ludźmi sprzed 100 tysięcy lat, nastąpiło w toku ewolucji wiele rozgałęzień linii rozwojowych, z których jedne gatunki bezpowrotnie wymarły, a z innych wyodrębniły się

¹¹ Jeśli się przyjmie, że na zegarze ewolucyjnym 3 tys. lat odpowiada jedna minuta, to w takiej skali powstanie Wszechświata miała miejsce 10 lat temu, Ziemi – 1 rok, ludzkości – 0,5 dnia, formy *Homo sapiens* – 15 minut, nowoczesnej nauki i techniki – 10 sekund, bomby atomowej – 1 sekunda. Zob. K. M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München–Wien 1984, s. 55.

¹² Za: R. Foley, *Zanim człowiek stał się człowiekiem*, tłum. K. Sabbath, Warszawa 2001, s. 93.

gatunki współcześnie żyjące. I to właśnie na poziomie biologicznej wspólnoty rzędu naczelnych (*Primates*) pojawiają się komplikacje odnośnie ustalenia początków człowieka¹³. Rodzina *Hominidae* wyodrębniła się ze wspólnego pnia wyższych naczelnych. Pojawiły się dwie rodziny: *Pongidae* (dziś żyją przynajmniej cztery gatunki: szympan, goryl, orangutan i gibbon) oraz *Hominidae*, w której dokonał się proces hominizacji (uczłowieczenia) polegający na natężeniu, zaostreniu i utrwaleniu cech typowo ludzkich¹⁴. Tymi typowo ludzkimi cechami są cechy anatomiczne¹⁵, fizjologiczne¹⁶, behawioralne¹⁷ i intelektualne¹⁸. One służą antropologom za kryterium stopniujące przyrodniczą antropogenezę.

Wśród wielości istot żywych, współczesny człowiek, żyjący od około 35 40 tysięcy lat, klasyfikuje się jako podgatunek i jedyny przedstawiciel gatunku *Homo sapiens*, rodzaju *Homo* i rodziny *Hominidae*. Idąc dalej drogą klasyfikacji systemowej, należy on do nadrodziny *Hominoidae* (małpy człekokształtne), międzyrzędu *Catarrhina* (małpy wąskonose), podrzędu *Simiae* (małpy właściwe), rzędu *Primates* (naczelnne), podgromady *Placentalia* (łożyskowce), gromady *Mammalia*

¹³ Przyrodnicza antropologia często z formalnych racji nie może dać jednej odpowiedzi na pytanie: gdzie i kiedy zaistniał pierwszy człowiek? W jej ramach, pytanie o początek człowieka, przybiera potrójny wymiar: 1) pytania o początek gatunku *Homo sapiens* – czyli o pierwszego człowieka współczesnego, 2) pytania o początek rodzaju *Homo* – czyli pierwszą istotę zasługującą na miano człowiek i 3) pytania o początek rodziny *Hominidae* – czyli reprezentanta swoście ludzkiej, gdyż od małp człekokształtnych wyodrębnionej gałęzi rozwojowej naczelnych. Por. B. Hałaczek, *W poszukiwaniu pierwszego człowieka*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 34(1998), nr 2, s. 19.

¹⁴ Por. J. Jelinek, *Wielki atlas prahistorii człowieka*, tłum. E. i J. Kaźmierczak, Warszawa 1977, s. 16nn.

¹⁵ Do cech anatomicznych zalicza się: pionową postawę ciała, dwunożny chód, manipulacyjną dłoń, względnie duży mózg, swoiste proporcje twarzoczaszki i mózgowiczaszki oraz kształt głowy.

¹⁶ Są one istotnym czynnikiem ewolucji człowieka i zalicza się do nich: budowę i funkcjonowanie mózgu, funkcjonowanie zmysłów określających zakres wrażeń (wzrost, oczy z przodu głowy, słuch, smak, zapach itd.).

¹⁷ To typowo ludzkie cechy anatomiczne i fizjologiczne kształtujące charakterystyczny dla człowieka behavior, czyli zachowanie motoryczne. (np. używanie narzędzi, tworzenie kultury, życie społeczne, mowa artykułowana i symboliczna itd.).

¹⁸ Cechy intelektualne są szczególnie intensywnie rozwinięte u człowieka. Są to przede wszystkim zdolności myślenia i przewidywania następstw własnych czynów.

(ssaki), podtypu *Verterbrata* (kręgowce) i typu *Chorodata* (zwierzęta)¹⁹. Z zestawienia tego widać wyraźną przynależność człowieka do świata istot żywych i jego zakorzenienie w przyrodzie.

Ewolucyjny rozwój rzędu naczelnych²⁰

Trzeciorzęd	Paleocen 65-55 mln. lat		Pierwsze małpki: kopalne tupajowate z nadrodziny <i>Plesiadapidae</i>
	Eocen 55-35 mln. lat		Rozwój małpiek. Pierwsze lemurowate: kopalne <i>Adapidae</i> .
	Oligocen 35-24 mln. lat		Pierwsze człekokształtne reprezentują kopalne <i>Proplipithecidae</i> i <i>Parapithecidae</i> .
	Miocen 24-7 mln. lat		Rozwój naczelnych człekokształtnych. Podobieństwa do <i>Hylobatidae</i> czy pongidae wykazuje kilka kopalnych rodzin: <i>Pliopithecidae</i> , <i>Proconsulidae</i> , <i>Dryopithecidae</i> , <i>Oreopithecidae</i> , <i>Sivapithecidae</i> . Już współczesną postać mają szerokonose Ameryki Pd. I zwierzętokształtne Euroazji i Afryki.
	Pliocen 7-2 mln. lat		Pierwsi przedstawiciele rodziny Hominidae: <i>Australopithecus afarensis</i> , <i>afarensis</i> , <i>robustus</i> / <i>boisei</i>
Czwartorzęd	Epoka zlodowaceń od 2 mln. do 20 tys. lat	Plajstocen	
		Zlodowacenia Biber (przed 2 mln. lat)	Dolny paleolit: pierwsze narzędzia kamienne. Kultura oduvajska
		Zlodowacenia Donau (przed 1,5 mln. lat)	Kultura aszelska
		Zlodowacenia Günz (przed 600 tys. lat)	Homo sapiens
		Zlodowacenia Mindel (przed 400 tys. lat)	
		Zlodowacenia Riss (przed 200 tys. lat)	
		Ocieplenie Riss-Würm (przed 100 tys. lat)	Homo sapiens neanderthalensis
		Zlodowacenie Riss (przed 50 tys. lat)	Homo sapiens sapiens
	Epoka polodowcowa od 2 tys. lat	Holocen (od 20 tys. lat)	Kultura solutrejsko-magdaleńska
		(od 10 do 7 tys. lat)	Mezolit: środkowa epoka kamienia. Zaczątek rolnictwa, hodowli, osiadłego trybu życia
		Od 7 do 2 tys. lat	Neolit: górna epoka kamienia. Pierwsze osady miejskie
		Od około 2 tys. lat	Epoka metali

¹⁹ W odwrotnej kolejności można mówić o człowieku jako strunowcu, kręgowcu, ssaku łożyskowym, naczelnym, antropoidem i hominoidem. Tamże, s. 4-6.

²⁰ Zestawienie sporządzone za: B. Hałaczek, *U progów ludzkości*, s. 41-42.

Organizm ludzki jest zintegrowanym układem, w którego podukładach realizują się rozmaite procesy życiowe, związane z poborem energii i materii oraz przepływem informacji, ich przetwarzanie, biosynteza, regulacja i reprodukcja²¹. Ale obok tej biologicznej jedności z całą wielością pozostałych istot żywych, widać wyraźną swoistość i wyróżnienie naszego gatunku. Socjobiolog Desmond Morris, chociaż widzi w człowieku jedynie „nagą małpę” nie stojącą ponad prawami natury, potrafi też stwierdzić, że człowiek – czyli „naga małpa” – to gatunek o wielu unikalnych cechach. Skomplikowana mieszanka małpiego dziedzictwa z wieloma naleciałościami drapieżcy²². To co jeszcze wyróżnia człowieka na poziomie biologicznym od innych istot żywych – zdaniem Władysława J. H. Kunickiego-Goldfingera – to silnie zaznaczony seksualizm i osobliwy sposób rodzenia potomstwa (bolesny ze względu na dużą głowę noworodka i niedostosowaną do tego miednicę matki). Nie negując jednak tego co biologiczne w człowieku, Kunicki-Goldfinger widzi wyjątkowość człowieka, która wynika z połączenia silnie rozwiniętego mózgu z bardzo mocno skomplikowanymi relacjami społecznymi wytworzonymi przez człowieka w toku ewolucji, co doprowadziło do powstania kultury. Kultura umożliwiła przekroczenie ewolucji biologicznej i przekazywanie niektórych cech pozagenetycznie²³. To doprowadziło do ukształtowania się nowych cech właściwych tylko i jedynie człowiekowi.

Odrębność gatunkowa człowieka w stosunku do reszty świata zwierzęcego, realizuje się poprzez obecność specyficznych cech psychicznych i biologicznych oraz rozwój kultury. Człowiek jest elementem biosfery, a na jego dziedzictwo ewolucyjne składa się to, co jest wspólne wszystkim istotom żyjącym (identyczność biochemiczna) oraz to, co powstało w wyniku ludzkiej działalności (kultura)²⁴. Tak więc

²¹ Por. J. Strzałko, *Ekologia człowieka*, w: *Kompedium wiedzy o ekologii*, red. J. Strzałko i T. Mossor-Pietraszewska, Warszawa-Poznań 2001, s. 208.

²² D. Morris, *Naga małpa*, tłum. T. Bielicki, J. Koniarek, J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 100.

²³ Por. W. J. H. Kunicki-Goldfinger, *Znikąd donikąd*, Warszawa 1993, s. 63-64.

²⁴ H. Cyrzan, *Kim jest człowiek? Ekologiczne implikacje nowego spojrzenia na ewolucję (człowieka)*, w: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, red. J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, Warszawa 1999, s. 54.

dzisiaj „człowiek żyje w kulturze nosząc w sobie przyrodę”²⁵. *Homo sapiens* jawi się jako istota, która przekracza samą siebie i naturę, a jego specyficzną cechą jest umiejętność tworzenia swojego środowiska życiowego poprzez przekształcanie biologicznego otoczenia²⁶. Temu przekształcani służy kultura, która jest specyficzną własnością człowieka umożliwiającą intelektualizację i humanizację natury²⁷. W ten sposób człowiek przekracza ewolucję biologiczną i wchodzi w nowe stadium ewolucji kulturowej²⁸. Zatem to kultura tworzy reguły, organizuje życie społeczne, zarządza zachowaniami indywidualnymi i społecznymi i jest też wyznacznikiem relacji człowieka do środowiska przyrodniczego.

Antropologiczna refleksja nad środowiskiem przyrodniczym

Środowisko przyrodnicze jest różnie określane i definiowane. W ustawie o ochronie przyrody, „środowisko przyrodnicze (określone jest jako) krajobraz wraz z tworami przyrody nieożywionej oraz naturalnymi i przekształconymi siedliskami przyrodniczymi z występującymi na nich roślinami, zwierzętami i grzybami”²⁹. „Środowisko najczęściej jest rozumiane jako ogół elementów przyrodniczych, w tym także przekształconych w wyniku działalności człowieka. Elementami środowiska są: kopaliny, gleby, woda, powietrze, fauna i flora, krajobraz oraz klimat”³⁰. W literaturze przedmiotu spotkać możemy wiele innych określeń i definicji tego pojęcia. Jest też i taka definicja, która stwierdza, że środowisko przyrodnicze „...to ogół przyrody ożywionej (czynników biotycznych) i nieożywionej (czynników abiotycznych). Środowisko przy-

²⁵ E. Moris, *Zagubiony paradygmat - natura ludzka*, tłum. R. Zimand, Warszawa 1977, s. 36.

²⁶ Por. J. Łapiński, „Pradzieje” *Homo technicus*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 35(1999), nr 2, s. 165-166.

²⁷ Por. F. Adamski, *Kultura między sacrum a profanum*, w: *Człowiek – Wychowanie – Kultura*, red. F. Adamski, Kraków 1993, s. 201.

²⁸ Kultura zawiera wiedzę kolektywną nagromadzoną w pamięci społecznej i na jej podstawie kształtuje zasady, modele i schematy ogólnej wizji świata. Zapamiętuje ona wszystkie dane poznawcze i zapisuje normy praktyczne, etyczne, polityczne i społeczne, które są elementami składowymi dalszego rozwoju cywilizacyjnego człowieka. Por. S. Zięba, *Kryzys ekologiczny (realność czy utopia?)*, „Człowiek i Przyroda”, 3(1995), s. 24.

²⁹ Art. 5, pkt. 20 ustawy o ochronie przyrody z dnia 16 kwietnia 2004 (Dz. U. Nr 92, poz. 880).

³⁰ B. Poskrobko, T. Poskrobko, K. Skiba, *Ochrona biosfery*, Warszawa 2007, s. 12.

rodnicze obejmuje część skorupy ziemskiej wraz z okrywą glebową, część atmosfery i wszystkie wody, a ponadto rośliny i zwierzęta tworzące biosferę”³¹. Możemy także znaleźć definicję środowiska przyrodniczego jako tożsamego ze środowiskiem geograficznym. „Środowisko geograficzne [przyrodnicze] (...) – zespół czynników przyrodniczych, czyli naturalnych, powstałych bez udziału człowieka. Środowisko geograficzne to zarówno czynniki (elementy) abiotyczne, jak skorupa ziemska (litosfera), ukształtowanie powierzchni (rzeźba), wody, powietrze, oraz elementy biotyczne, tj. naturalny świat roślinny i zwierzęcy; (...) Środowisko geograficzne jest to otaczająca człowieka – przyroda (...). Środowisko geograficzne zawiera także elementy antropogeniczne – domy, osiedla, drogi, lotniska, porty, sztuczne zbiorniki wodne itp.”³²

Bez wątpienia refleksja nad tak rozumianym środowiskiem przyrodniczym, toczy się od najdawniejszych czasów. W okresie mitologicznym powszechny był kult zjawisk przyrodniczych a politeistyczne religie czciły boga bezosobowego będącego wewnątrz świata przyrody. Arystoteles odrzucając koncepcję przyrody materialistów starogreckich twierdził, że istotą przyrody jest różnorodność o czym świadczą podawane przez niego informacje o ilości gatunków owadów, ryb, gadów, ptaków i ssaków. Drugą – obok różnorodności gatunków – bardzo ważną cechą przyrody było powiązanie i współdziałanie pomiędzy poszczególnymi gatunkami. Odnosi się to również do człowieka powiązanego z resztą świata istot żywych i zajmującego wśród nich najwyższą pozycję. W ten sposób Arystoteles jako pierwszy stworzył hierarchiczny obraz przyrody, w którym jeden stopień zależy a jednocześnie dopełnia inny stopień³³. Można powiedzieć, że jego koncepcja była pierwszą naukową próbą wyjaśnienia przyrody i to w stylu, który dziś określamy mianem holistycznego.

Ta wizja przyrody w tzw. „naukowym obrazie świata” obowiązywała do XV wieku. Dopiero okres nowożytny zainicjował wielki zwrot w kierunku antropocentryzmu. Słynne Kartezjańskie „myślę więc jestem”, ukształtowało przekonanie, że przyroda nie jest niczym szczegól-

³¹ A. Mierzwiński, *1000 słów o ekologii i ochronie środowiska*, Warszawa 1991, s. 249.

³² E. Mazur, *Słownik ekologii i ochrony środowiska*, Szczecin 1995, s. 197.

³³ Por. J. Dębowski, *Filozoficzne źródła refleksji ekologicznej*, Olsztyn 1996, s. 9-20.

nym, tylko organizacją funkcjonującą według zasad mechaniki³⁴. Wywyższenie człowieka i jego umysłu dokonało się przy jednoczesnym obniżeniu znaczenia przyrody. Do niszczenia relacji człowiek – przyroda, przyczynił się również materializm filozoficzny XIX wieku. Dobrze ilustruje to marksistowska filozofia, która wyraźnie rozdziela społeczeństwo i przyrodę. Pojawia się w tej filozofii definicja człowieka wytwarzającego, którego najwyższą zdolnością jest praca będąca sposobem przekształcania rzeczywistości przyrodniczej³⁵. Ten trend dążenia człowieka do całkowitego podporządkowania sobie przyrody, zmienił myślenie o przyrodzie, uwolnił człowieka od odpowiedzialności i przyczynił się do zaistnienia sytuacji kryzysowej, w której znalazła się przyroda, a wraz z nią sam człowiek.

Dopiero filozofia postmodernistyczna i towarzyszące jej ruchy kulturowe, podjęły próbę wypracowania nowej interpretacji przyrody, jako rzeczywistości integralnie związanej z życiem i rozwojem człowieka. Pierwsze próby były dość radykalne, ale traktowały problem często fragmentarycznie skupiając się wyłącznie na krytyce techniki³⁶. Z czasem wpłynęło to jednak na rozwój dziedziny filozofowania jaką jest filozofia ekologii zwana również filozofią ekologiczną czy ekofilozofią. Na gruncie polskim ciekawą propozycją filozofii ekologii jest chrześcijańska filozofia tomistyczna reprezentowana chociażby przez Tadeusza Ślipko czy Józefa M. Dołęgę. W ich ujęciu, filozofia ekologii jest uzupełnieniem tradycyjnej filozofii przyrody składającej się z kosmofilozofii i biofilozofii. Ekofilozofia staje się trzecią częścią filozofii przyrody, natomiast przedmiotem jej badań jest „istota i natura środowiska społeczno-przyrodniczego, jego właściwości ilościowe i jakościowe oraz związki przyczynowe między antroposferą a biosferą. W nurcie myślenia filozofii klasycznej poznanie z zakresu filozofii zmierzałoby do poznania środowiska realnie i faktycznie istniejącego, do poznania w aspektach koniecznościowych i przyczynowych a nie tylko przygodnych. Inaczej mówiąc ekofilozofia jest nauką o systemowym ujęciu pro-

³⁴ Kartezjusz w „Rozprawie o metodzie” zawarł postulat ukształtowania relacji między człowiekiem a przyrodą na zasadzie: pan – sługa. Zob. J. Dębowski, *Filozoficzne źródła refleksji ekologicznej*, s. 77.

³⁵ Tamże, s. 106.

³⁶ Por. A. Delorme, *Polityczne uwikłania zagrożeń ekologicznych*, w: *Ekologia i społeczeństwo. Polityka i etyka wobec zagadnień ekologicznych*, red. A. Delorme, Wrocław 2001, s. 135-152.

blematyki filozoficznej środowiska przyrodniczego”³⁷. Obok tej filozoficznej propozycji nowego zinterpretowania środowiska przyrodniczego, można wyróżnić cały katalog interesujących koncepcji ekofilozoficznych³⁸. Zakładają one bądź antropocentryzm, bądź biocentryzm lub też starają się godzić te dwa przeciwstawne nury.

Ekofilozofia w stosunku do tradycyjnej filozofii przyrody wnosi pewne nowości, jak chociażby postulat kształtowania kultury na podobieństwo ekosystemu, w którym każdy uczestnik kultury ma swoje miejsce i może realizować swój rozwój bez konfliktów z innymi realizującymi wzrastanie jednostkami³⁹. Tak więc obraz przyrody szkicowany przez ekofilozofię, nie może być oderwany od człowieka i jego kulturowego oraz cywilizacyjnego rozwoju. Jest o tym przekonany Zbigniew Hull który twierdzi, że przedmiotem dociekań filozofów zajmujących się ekofilozofią, jest człowiek i przyroda w ich jedności, współzależności i interakcji”⁴⁰. W takim ujęciu można nadal przyrodę postrzegać i rozważać bądź w aspekcie humanistycznym (antropocentrycznym), bądź biocentrycznym (holistycznym, kosmocentrycznym). Są to dwa podstawowe obrazy przyrody pojawiające się we współczesnej myśli filozoficznej czy ekofilozoficznej.

Niemiecki filozof Karol M. Meyer-Abich, nawiązując do tradycji greckiej *physis* zgodnie z którą w świecie panuje ład, harmonia, piękno, natomiast człowiek jest z rzeczywistością związany w ograniczony sposób stwierdza, że współcześnie ludzkość podchodzi do przyrody w sposób antropocentryczny. On jednak proponuje przyjęcie postawy fizjocentrycznej. Chodzi tu o uznanie faktu, że kolejność życia człowieka na Ziemi są wspólne z kolejami wszystkich istot ponieważ wszystkie

³⁷ J. M. Dołęga, *Znaczenie ekofilozofii w kształtowaniu świadomości ekologicznej*, w: *Świadomość i edukacja ekologiczna*, red. J. M. Dołęga, J. Sandner, Warszawa 1998, s. 32-33.

³⁸ Katalog kierunków i koncepcji ekofilozoficznych oraz ich omówienie, można znaleźć m. in. w: A. Skowroński, *Krótką historią i charakterystyką ekofilozofii*, w: *Różnorodności ekofilozofii*, red. A. Skowroński, „Episteme”, 57(2006), s. 11-28; A. Skowroński, *Ekofilozofia jako filozofia praktyczna*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 54, nr 1, s. 355-359; D. Kielczewski, *Ekologia społeczna*, Białystok 2001, s. 59.

³⁹ Por. W. Zylbertal, *Wspólne korzenie New Age i ekologizmu*, w: *Ekologia i społeczeństwo. Polityka i etyka wobec zagadnień ekologicznych*, red. A. Delorme, Wrocław 2001, s. 44.

⁴⁰ Por. Z. Hull, *Ekofilozofia i środowisko przyrodnicze*, w: *Świadomość środowiska*, red. W. Galewicz, Kraków 2006, s. 121-127.

należą do bytów ograniczonych, stanowiących element ładu kosmicznego⁴¹. Inny głos pochodzi od niemieckiego matematyka, filozofa, twórcy fenomenologii Edmunda Husserla. Proponuje on podejście fenomenologiczne, które polega na opisie tego co jest bezpośrednio nam dane w poznaniu i w przeciwieństwie do nastawienia naturalistycznego nie przyjmuje domysłów i założeń a przyjmuje świat takim, jakim on jest zaś odrzuca wszystko, co nie jest sprawdzone i o czym nie możemy twierdzić z pewnością. Uwzględnił więc Husserl realizm materialnego świata przyrody, który w połączeniu z myślą o człowieku, jego celu i sensie istnienia, doprowadził go w filozoficznym oglądzie do idealizmu. Na konieczność realnego bycia na Ziemi i trwanie w postawie czujności wobec procesów naturalnych, zwracał uwagę w swojej filozofii inny filozof niemiecki, egzystencjonalista Martin Heidegger⁴². Krytykował on ideę całkowitego oderwania człowieka od przyrody i uważał, że w głównej mierze to antropocentryczny sposób myślenia jest odpowiedzialny za technokratyzm, który wyraża się w daleko posuniętym egoizmie w stosunku do przyrody.

W filozoficznym myśleniu o przyrodzie i jej znaczeniu dla człowieka coraz wyraźniej zaczęła odznaczać się normatywna strona tej kwestii. Tak w filozofii wyodrębniła się specjalna etyka, którą z czasem zaczęto określać mianem „etyki środowiskowej” bądź „ekologicznej”⁴³. Za głównego jej twórcę i założyciela można uznać niemieckiego teologa luterńskiego, filozofa, muzykologa i lekarza Alberta Schweitzera. Kluczowym paradygmatem jego etycznego spojrzenia na świat przyrody, zwłaszcza ożywionej, była koncepcja szacunku dla życia. Schweitzer zakładał, że wszelkie istoty żywe mają prawo nie tylko do utrzymania się ale również do dalszego rozwoju życia. Złem, jest wszelkie działanie prowadzące do szkód i zniszczeń organizmów żywych, z kolei dobrem jest podtrzymywanie, propagowanie i rozwój tego życia⁴⁴. W sensie

⁴¹ Za: D. Kielczewski, *Ekologia społeczna*, s. 57.

⁴² W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Filozofia XIX wieku i współczesna*, t. 3, Warszawa 1990, s. 217-218, s. 348-350.

⁴³ Na temat etyki ekologicznej i przyjmowanych wartości ekologicznych, można szerzej dowiedzieć się z artykułu: A. Skowroński, *Wartości ekologiczne dla zrównoważonego rozwoju*, w: *Filozoficzne i społeczne uwarunkowania zrównoważonego rozwoju*, red. A. Pawłowski, Lublin 2003, s. 27-40.

⁴⁴ Por. E. Kośmicki, *Problem odpowiedzialności człowieka za ewolucję*, w: *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*, red. J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, A. Skowroński, Warszawa 2001, s. 46-69.

etycznym została tu zniwelowana różnica między jakością życia poza-ludzkiego a życiem samego człowieka. Można tu dostrzec wyraźne podobieństwo do rozmyślań Św. Franciszka z Asyżu jak również do filozofii buddyjskiej.

Inny pogląd na świat przyrody miał niemiecki myśliciel i socjolog Arnold Gehlen. W jego myśleniu, człowiek ma względem przyrody wyjątkową i uprzywilejowaną pozycję. Jako istota rozumna posiadająca wysoko wyspecjalizowany mózg, z jednej strony dystansuje się od przyrody przystosowując ją do swoich potrzeb, a z drugiej strony jest jej ostatecznym punktem odniesienia⁴⁵. Ta kontynuacja tradycji Kartezjusza, który założył wyższość człowieka w stosunku do przyrody, jest typowym stanowiskiem cywilizacji zachodnioeuropejskiej obarczanej odpowiedzialnością za współczesny kryzys ekologiczny.

Wśród współczesnych myślicieli zajmujących się problemem relacji: człowiek-przyroda, należy wymienić także austriackiego ornitologa i zoologa, twórcę nowoczesnej etologii, Konrada Lorenza. W swojej filozofii zwraca on uwagę na konieczność rozważenia człowieka do przyrody w kontekście ludzkiej odpowiedzialności. Człowiek jest odpowiedzialny za utrzymanie wszelkich form życia i powinien wobec tego zmienić cywilizację techniczną, na rzecz cywilizacji ekologicznej. Konrad Lorenz mówi o dwóch rodzajach wartości właściwych człowiekowi: pierwsze są związane z przyrodą a drugie z kulturą. W przyrodzie podstawową wartością jest życie pod wszelkimi postaciami, które winno być afirmowane przez człowieka. Brak miłości do życia nieuchronnie prowadzi do jego deprecjacji i nadużywania. Z kolei najwyższą wartością w kulturze jest życie duchowe. Wartości tkwiące w kulturze powinny budzić w człowieku miłość do życia i uzdalniać do postrzegania piękna oraz harmonii otaczającego świata. To poczucie odpowiedzialności człowieka za biologiczne i kulturowe środowisko jego życia nie zależy od żadnej tradycji kulturowej, lecz genetycznie przynależy gatunkowi ludzkiemu⁴⁶. Takie podejście rodzi postawę troski i odpowiedzialności, która nie jest procesem uświadamiania, lecz przypominania wartości kultury i natury.

Kwestię odpowiedzialności za korzystanie ze środowiska przyrodniczego, podejmuje także inny filozof niemiecki, Hans Jonas. Odrzuca

⁴⁵ Por. Z. Lepko, *Etologiczne inspiracje ekofilozofii*, w: *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego*, s. 151-154.

⁴⁶ Tamże, s. 161-162.

on wywodzący się z filozofii gnozy i filozofii Św. Augustyna pogląd o rozdzielnosci sfery materialnej i duchowej i proponuje w swojej filozofii nowego rodzaju monizm, który przewycięży rozdwojenie bytu. Filozof ten twierdzi, że wyjątkowość człowieka tkwi w jego świadomości oraz posiadaniu środków technicznych służących przekształcaniu przyrody. W tym kontekście wychodzi on z propozycją etyki odpowiedzialności, określającej w sposób normatywny granice technicznego wykorzystania przyrody. Zauważył on, że dotychczasowe wykorzystanie techniki opiera się na kryterium ekonomicznej efektywności nie uwzględniając w żaden istotny sposób kosztów środowiskowych. Proponuje zatem, aby w przypadku gdy skutki ingerencji techniki w przyrodę są nieprzewidywalne, zrezygnować z takiej aktywności⁴⁷. Istotą myślenia i działania ludzkiego powinno być uznania autonomiczności przyrody i nie zastępowanie systemów przyrodniczych sztucznymi systemami technicznymi.

Zostały tu w sposób szkicowy przedstawione tylko niektóre myśli filozoficzne, ważniejszych filozofów z czasów dawnych i współczesnych, dotyczące refleksji nad środowiskiem przyrodniczym i obecnością człowieka w tym środowisku. Większość myślicieli nie neguje wyjątkowej pozycji i roli człowieka w przyrodzie. Przyznając uprzywilejowany statut człowiekowi, dostrzegają oni jednak konflikt interesów zachodzący na płaszczyźnie: natura – kultura. Potrzeba więc wielkiej roztropności i sprawiedliwych reguł współbywania natury z kulturą, człowieka z przyrodą i w przyrodzie.

Zamiast zakończenia

Niewątpliwie gatunek *Homo sapiens*, jest konsekwencją pojawienia się życia na ziemi i jego dalszej ewolucji. Etolodzy twierdzą, że „człowiek jest istotą żywą, która swoje właściwości i zdolności, z wybitnymi uzdolnieniami poznawczymi włącznie, zawdzięcza ewolucji”⁴⁸. Jako gatunek biologiczny jesteśmy mocno zależni od przyrody. Przyroda jest dla człowieka potrzebna w dwójnasób: do życia i do tworzenia kultury (cywilizacji). Ale *Homo sapiens sapiens* lokuje się nie tylko w przyrodzie, lecz przy udziale osobliwych cech psycho-fizycznych, „wyrывa się” biologicznemu porządkowi, przetwarzając przyrodę przekracza ją i w ten sposób

⁴⁷ D. Kielczewski, *Ekologia społeczna*, s. 71, 116-117.

⁴⁸ K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła. Próba naturalnej historii ludzkiego poznania*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1977.

tworzy sobie nowe środowisko życia i rozwoju⁴⁹. Jest to środowisko społeczno-przyrodnicze składające się z wielu elementów naturalnych jak i kulturowych (sztucznych).

W tym kontekście, człowieka nie należy postrzegać jako „koronę” ewolucji, lecz jako ogniwo tej ewolucji, które teraz rozwija się samo w wymiarze duchowym i intelektualnym, dążąc do osiągnięcia sobie postawionych celów⁵⁰. Te cele są osiągane obecnie na drodze rozwoju, który oznacza „nieodwracalny, spontaniczny ciąg zmian struktury, powstawanie jakości (nie ilości). Jest to proces przemian i jakościowe wzbogacenie się zachowującego tożsamość systemu w zmieniających się i różnicujących warunkach jego środowiska”⁵¹. Zmianie ulega nasze środowisko kulturowe ale również zmienia się i środowisko przyrodnicze. Są to niestety często zmiany niekorzystne, prowadzące do zaburzeń procesów ekologicznych. Chcąc więc utrzymać nasz wyjątkowy statut w przyrodzie, należy zwrócić uwagę na potrzebę kształtowania poprawnych z nią relacji. W tym względzie pomocna może być etyka przedmiotowa pozostająca w istotnym związku z (niedocenianą, a nawet lekceważoną) metafizyką – filozofią bytu (zwłaszcza – metafizyką dobra)⁵². Chodzi więc o przewartościowanie obecnego materialnego kierunku rozwoju i przedłożenie filozoficznych racji dla rozwoju duchowego (niematerialnego) człowieka. Uporządkowana hierarchia wartości przeciwstawiona mentalności posiadania i konsumpcji, jawi się jako słuszny postulat w kształtowaniu nowego stylu życia opartego na kategorii „być” stojącej w opozycji do powszechnie dzisiaj stosowanej kategorii „mieć”. Jest to swoiście filozoficzna odpowiedź na pytanie o dalsze miejsce i rolę człowieka w środowisku przyrodniczym, z którego wyrosliśmy i w którym nadal pozostajemy.

⁴⁹ Por. Z. Hull, *Filozoficzne podstawy ekorozwoju*, „Zeszyty Problemowe Postępów Nauk Rolniczych”, 401(1992), s. 31-32.

⁵⁰ Por. A. Marek-Bieniasz, *Odpowiedzialność za środowisko przyrodnicze w świetle ewolucji*, „Studia Philosophiae Christianae”, 34(1998), nr 1, s. 108-109.

⁵¹ Z. Hull, *Filozoficzne podstawy ekorozwoju*, s. 30.

⁵² Por. Z. Łepko, *Filozoficzna relevancja etologii*, „Seminare”, 20(2004), s. 222.

UNE PENSÉE PHILOSOPHIQUE SUR LA PRÉSENCE DE L'HOMME DANS L'ENVIRONNEMENT NATUREL

La sommaire

Cet article traite de la place biologique et culturelle de l'homme et de son rôle dans l'environnement naturel. Bien que l'homme dans son développement biologique ait dépendu des mêmes droits que d'autres animaux, il a passé l'ordre biologique et il a gagné une place exceptionnelle et un statut singulier dans le monde naturel. Par rapport aux autres organismes vivants, l'homme a une capacité de transformer et de créer le milieu de sa vie et de son développement. C'est possible grâce à la culture qui est devenue le prolongement de processus de l'évolution de l'espèce humaine. Nous provenons de la nature, mais aujourd'hui nous nous développons dans la culture.

L'article traite aussi des questions concernant le développement de la vie sur la Terre et l'évolution de l'espèce (particulièrement le développement de l'homme). En résumé l'article présente également une pensée philosophique sur l'environnement naturel et des dilemmes anthropologiques liés à ce sujet. La conclusion constitue une thèse: pour assurer notre statut exceptionnel, il faut créer de bonnes relations avec la nature. Ce fait est possible à travers des règles normatives proposées par l'*éthique* environnementale.

NACJONALIZM W ŚWIETLE FILOZOFII KULTURY

Współczesne nacjonalizmy są liczne i często pełne kontrastów. Teza głoszona niemal pół wieku temu, iż świat nauki może zgodnie powiedzieć o nacjonalizmach tylko tyle, że się one różnią i zmieniają, nie jest obca również dużo młodszym badaczom¹. Dociekania istoty nacjonalizmu wydają się więc znajdować w stanie chronicznego kryzysu. Ten z kolei generuje realną możliwość nadużywania samego terminu wobec faktów, które w rzeczywistości z nacjonalizmem nie mają nic wspólnego, bądź też zaniechania jego użycia w okolicznościach, które by takiego określenia wymagały.

Celem niniejszego artykułu jest próba wyjścia ze wspomnianej sytuacji kryzysowej poprzez wskazanie przyczyn wielości i różnorodności nacjonalizmów. Kluczem do jego realizacji są filozoficzne implikacje twierdzeń z zakresu nauk historycznych i społecznych na temat specyfiki podstawowych ustrojów społecznych, takich jak ród, plemię, lud i naród².

Ks. Paweł Tarasiewicz; dr filozofii; adiunkt w Katedrze Filozofii Kultury na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II; adres do korespondencji: kstaras@kul.pl

¹ Por. B. C. Shafer, *Nationalism: interpretations and interpreters*, Baltimore 1966 (I wyd. w 1959), s. 3 [tłum. P. T.]: „Jeśli jest pełna zgoda wśród uczonych pod jakimkolwiek względem co do nacjonalizmu, to sprowadza się ona do wniosku, że nacjonalizmy różnią się i zmieniają”; J. A. Hall, *Nationalisms: classified and explained*, „Daedalus”, 1993 nr 3, s. 1 [tłum. P. T.]: „[...] nie jest możliwa żadna jedna, powszechna teoria nacjonalizmu. Skoro historyczne dane są różne, więc takie też muszą być nasze koncepcje”.

² Zob. *Od plemion do Rzeczypospolitej*, red. A. Mączak, Warszawa 1999; F. Znaniecki, *Współczesne narody*, tłum. Z. Dulczewski, Warszawa 1990; J. Turowski, *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*, Lublin 1994; B. Zientara, *Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*, Warszawa 1985; K. Tymieniecki, *Spółczesność Słowian lechickich (Ród i plemię)*, w: *Kształtowanie się społeczeństwa średniowiecznego*, red. J. Strzelczyk, Poznań 1996,

O wpływie różnych porządków społecznych na charakterystykę dawnych i współczesnych nacjonalizmów niewątpliwie zadecydowała reforma prawa międzynarodowego z połowy XIX w., dokonana z inspiracji włoskiego prawnika i męża stanu, Pasquale Stanislao Manciniego. Na czym polegały zaproponowane przez niego zmiany?

„Zasada narodowościowa”

W swoim wykładzie inauguracyjnym, pt. *O zasadzie narodowościowej jako fundamencie prawa ludzkich zbiorowości*³, wygłoszonym w 1851 r. w murach Uniwersytetu Turyńskiego, Mancini przedstawił propozycję jurystycznego wykorzystania kategorii narodowości dla ujęcia relacji między jednostką i państwem. Narodowość miała dla niego konotacje więzi etnicznej. Pojmował ją bowiem jako świadomość, która powstała na gruncie wspólnego przeżywania jedności terytorium, pochodzenia, obyczajów i języka, i którą dzielają członkowie danej zbiorowości. Tak rozumianej narodowości Mancini przyznał status legalnego kryterium, na które mogłyby, w swoich zabiegach polityczno-prawnych, powoływać się nie tylko jednostki i państwa, lecz także wspólnoty niepaństwowe. W drugiej połowie XIX w. propozycja Manciniego stała się powszechnie stosowaną zasadą prawa międzynarodowego. W praktyce wyglądało to tak, że poszczególni ludzie na podstawie własnej narodowości mogli nabywać prawa obywatelskie konkretnego państwa, a także odróżniać się od obywateli należących do innych struktur państwowych⁴. Z kolei państwa, dla obrony przed zarzutem niezgodności swoich struktur politycznych z narodowością, mogły, opierając się na zasadzie zgłoszonej przez włoskiego jurystę, podejmować działania na rzecz kulturowej uniformizacji swoich obywateli⁵.

s. 7-306; F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, reprint: Komorów; Tenże, *Prawa dziejowe*, Komorów 1997.

³ Tytuł oryginału: *Del principio della nazionalità come fondamento del diritto delle genti*.

⁴ Zob. C. Mariani, *Il rilievo della cittadinanza in ambito internazionale e comunitario*, Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”, 2003-2004, s. 20-21 [<http://dspace.uniroma2.it/dspace/bitstream/2108/264/1/TESI+PDF.pdf>, z dn. 05 IX 2007 r.]; oraz M. Strazza, *Storia del concetto di cittadinanza*, „InStoria”, 2008 nr 7 [http://www.instoria.it/home/concetto_cittadinanza.htm, z dn. 07 IX 2008 r.]. Podkreślić należy, że P. Mancini nie był twórcą zasady narodowościowej (wcześniejsza formuła pochodzi chociażby od É. Littré), lecz prekursorem wpisania jej w kanony prawa międzynarodowego.

⁵ Zob. P. Tarasiewicz, *Spór o naród*, Lublin 2003, s. 95-101.

Wreszcie, zasada narodowościowa przyznawała prawo odwoływania się do własnej świadomości społecznej tym zbiorowościom, które dążyły do niezależności międzynarodowej, czyli na utworzeniu własnego państwa⁶. O randze i skali oddziaływania tej zasady świadczy chociażby fakt, iż wszystkie państwa świata do dzisiaj są oficjalnie nazywane narodami, a wszystkie ruchy wolnościowe – ruchami narodowowyzwoleńczymi⁷.

W kontekście niniejszych rozważań szczególnie ważne jest to, że zasada Manciniego, utożsamiając obywatelstwo z narodowością, przyporządkowuje struktury polityczne strukturom społecznym. Z jednej strony, naród w sensie politycznym, jako struktura obywateli danego państwa, może poddać się oddziaływaniu bardziej pierwotnych form życia społecznego. Wówczas, podmiotem takiej struktury politycznej może zostać społeczność typu rodowego, plemiennego, ludowego, bądź też społeczność o ustroju narodowym. Z drugiej strony, zasada narodowościowa nie tylko przyznaje prawo do politycznych roszczeń społecznościom zorganizowanym w oparciu o własną kulturę, lecz także usprawiedliwia państwa dążące do kulturowej homogenizacji swoich obywateli⁸. W poczynaniach prawnych instytucji zorientowanych na tworzenie narodu politycznego, do których trudno nie zaliczyć zarówno agend państwowych, jak i powstałych z czasem partii narodowych, można spotkać wyraźne odniesienia do konkretnych ustrojów społecznych. W konsekwencji, kultury typu rodowego, plemiennego, ludowego lub narodowego, które mogą modyfikować charakter narodu w sensie politycznym, są w stanie odcisnąć własny ślad na wszystkim, co się z tym narodem wiąże, również na istocie zjawiska nacjonalizmu. Nacjonalizm bowiem nie abstrahuje od zasady Manciniego. Chodzi w nim o to, aby tę zasadę wprowadzić w życie, aby – jak zauważa Jerzy Szacki – „uzyskać maksymalną odpowiedniość organizacji politycznej i kultury bądź przez wybitcie się na niepodległość zbiorowości o wyraźnie odrębnej kulturze,

⁶ Por. M. Perkowski, *Samostanowienie narodów w prawie międzynarodowym*, Warszawa 2001, s. 18.

⁷ P. Tarasiewicz, *Spór o naród*, s. 96.

⁸ Z jednej strony, zasada narodowościowa nie daje obiektywnych podstaw do stwierdzenia tego, jaką grupę ludzką można uznać za naród w sensie politycznym, z drugiej – jedynym państwem, które uznaje, jest państwo narodowe (zob. J. Bartyzel, *Nacjonalitaryzm*, w: *Encyklopedia „białych plam”*, t. 12, red. A. Winiarczyk, Radom 2003, s. 230).

brać przez kulturową uniformizację populacji podlegającej już jednej i tej samej władzy”⁹.

Relacja zachodząca między zasadą narodowościową, organizacją polityczną i społecznościami kulturowymi jest nie tylko faktem, lecz także źródłem wiedzy, z którego można spodziewać się odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób zmienia się specyfika nacjonalizmu w kontekście poszczególnych ustrojów życia społecznego.

Nacjonalizm a ustrój rodowy

Ustrój rodowy wywodzi się z czasów, kiedy naturalną przepustką i legitymacją do władzy było starszeństwo. Ani syn, ani wnuk, ani prawnuk – dopóki żyli przy ojcu, jako przedstawicieli najstarszego pokolenia – nie mogli suwerennie korzystać z wolności działania czy posiadania. Pełną kontrolę nad ich życiem sprawował pradziad, po jego śmierci – dziad, potem – ojciec itd. Tym samym, droga awansu społecznego łączyła się z koniecznością oczekiwania na śmierć aktualnego starosty, lub też opuszczenia go w celu założenia nowej wspólnoty rodowej. Istotnym motywem ewentualnych marzeń o kierowaniu własnym rodem mógł być z pewnością fakt, że każdy twórca rodu był jego właścicielem, a jako właściciel miał nad nim władzę nieograniczoną¹⁰.

Należy jednak zauważyć, że ustrój rodowy nie jest zjawiskiem prehistorycznym. Wielokrotnie dawał znać o sobie w różnych okresach ludzkich dziejów, co zostało utrwalone nie tylko w starożytnym dictum *quod principi placuit, legis habet vigorem*¹¹, lecz także w licznych rozprawach historycznych na temat tyranii, absolutyzmu czy despotyzmu¹².

Specyfika ustroju rodowego polega na bezwzględnym przestrzeganiu dwustopniowej hierarchii społecznej. Wyższy jej stopień należy do lidera danej zbiorowości, stopień niższy – do pozostałych członków wspólnoty. Różnica między nimi polega na tym, iż aktualny przywódca grupy cieszy się nieograniczoną wolnością, natomiast wszyscy pozostali

⁹ J. Szacki, *O narodzie i nacjonalizmie*, „Znak”, 59(1997), nr 502, s. 25. N. B. Lucien Prévost-Paradol, który jako pierwszy w XIX w. użył terminów *nacjonalizm* i *nacjonalista* w tekście drukowanym (*Anciens partis*, Paris 1860), odniósł je właśnie do zasady narodowościowej (zob. J. Bartyzel, *Nacjonalitaryzm*, s. 230).

¹⁰ Zob. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, s. 77-78.

¹¹ Ulpian, *Digesta Iustiniani*, I, 4, 1.

¹² Użyte kategorie odnoszą się tu jedynie do zwyrodniałych form monarchii. Por. Arystoteles, *Polityka*, III, 5.

są poddani jego absolutnej władzy. Życie w takiej wspólnocie naznaczone jest ustawicznym i powszechnym serwilizmem wobec jej naczelnika. Każdy poddany posiada status biernego uczestnika życia zbiorowego, który tym tylko różni się od niewolnika, iż dobrowolnie zgadza się być sługą swego pana (niewolnikiem na życzenie)¹³. Żaden więc człowiek, poza przywódcą, nie może korzystać z transcendencji, należnej mu z natury. Żaden poddany nie doświadcza własnej podmiotowości prawnej, ponieważ ta jest wyłącznym udziałem lidera grupy; lekceważy własną suwerenność bytową, jako że uznaje niepodzielną suwerenność przywódcy; nie widzi własnej godności religijnej, gdyż wszelką godność religijną dostrzega w osobie „boskiego” władcy¹⁴.

Analogie do ustroju rodowego mogą również towarzyszyć nacjonalizmowi. Adaptując paradygmaty kultury rodowej, nacjonalizm jawi się jako doktryna lub postawa, która, w kontekście tworzenia narodu politycznego, uzasadnia lub realizuje pewne „narodowe” interesy pewnej grupy personifikowanej przez pewną osobę: wodza, szefa, idola lub kogoś jeszcze innego¹⁵. Adekwatną nazwą takiego nacjonalizmu wydaje się być *szowinizm*, z uwagi na analogię do nazwiska żołnierza armii napoleońskiej, Nicolasa Chauvina, i jego postawy wobec cesarza Francuzów. Chauvin bowiem przeszedł do historii jako fanatycznie lojalny sługa majestatu swojego dowódcy, a jednocześnie wróg wszystkich, którzy takiej służby nie podejmowali. Źródłowo zatem szowinizm, mając na sobie znamię kultury rodowej, jest formą idolatrii, czyli bałwochwalczego kultu jednostki, sprawowanego przez ludzi dyspozycyjnych i ślepo oddanych swojemu przywódcy. Pierwotne rozumienie szowinizmu z czasem jednak zostało zapoznane i objęło swym zakresem kult o charakterze plemiennym.

¹³ Por. Arystoteles, *Polityka*, I, 2, 13 [tłum. L. Piotrowicz]: „Z natury bowiem jest niewolnikiem ten, kto może być własnością drugiego (dlatego też i należy do drugiego) i kto o tyle tylko ma związek z rozumem, że go spostrzega u innych, ale sam go nie posiada”.

¹⁴ Kwestionując transcendencję człowieka, ustrój rodowy ujawnia swój charakter antyosobowy i antypersonalistyczny. Zob. P. Tarasiewicz, *Spór o naród*, 34-36.

¹⁵ Por. J. Bartyzel, *Nacjonalitaryzm*, s. 232: „Dla nacjonalizmu suwerenem nie jest naród, tylko państwo personifikowane przez «szefa»”. Warto podkreślić, że nacjonalizm jest w stanie opanować również grupy, które nigdy wcześniej nie były narodami (E. Shils, *Naród, narodowość i nacjonalizm*, tłum. K. Kwaśniewski, „Sprawy Narodowościowe”, 5(1996) nr 1, s. 30).

Współcześnie – jak zauważa Jacek Bartyzel – „obserwuje się tendencję do niemal nieograniczonego rozszerzania znaczenia terminu szowinizm na wszelkiego rodzaju przesadne, zacietrzewione i zabarwione śmiesznością objawy przywiązania do czegokolwiek”¹⁶. W literaturze dotyczącej nacjonalizmu ustaliły się trzy sposoby interpretacji szowinizmu. Część autorów identyfikuje go wprost z nacjonalizmem. Inni widzą w nim skrajną i zdegenerowaną formę nacjonalizmu, który podlega stopniowaniu od *moralnie dobrego*, poprzez *moralnie neutralny*, aż do postaci *moralnie zły* – szowinizmu. Jeszcze inni odróżniają go od nacjonalizmu, który łączy z doktryną polityczną, i utożsamiają szowinizm z negatywną sferą emocjonalną¹⁷.

Nacjonalizm a ustrój plemienny

Plemiona powstały w wyniku zrzeszenia się rodów na bazie nowego ustroju społecznego. Specyfika ustroju plemiennego wyraża się w jego etnocentryzmie¹⁸. Plemienna organizacja życia z konieczności generuje postawę zazdrości o wszystko, co własne, jak i antagonizmu wobec wszystkiego, co należy do innych społeczności. Często przejawami tych postaw są działania polegające na tropieniu i destrukcji

¹⁶ Por. J. Bartyzel, *Szowinizm*, w: *Encyklopedia „białych plam”*, t. 17, red. A. Winiarczyk, Radom 2006, s. 77.

¹⁷ Por. J. M. Bocheński, *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*, Komorów: *Antyk*, wydanie I (brak roku wydania), s. 125: „To, co dzisiaj nazywam *patriotyzmem*, w latach trzydziestych określałem jako *chrześcijański (katolicki) nacjonalizm*, w nowszych moich publikacjach *nacjonalizmem* nazywane jest zaś to, co w tej pracy określam jako *szowinizm*”; H. Skorowski, *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*, Warszawa 1999/2000, s. 79: „Krzewi się on [tj. szowinizm, P.T.] szczególnie bujnie na niezdrowym podłożu skrajnych ideologii nacjonalistycznych”; J. Bartyzel, *Szowinizm*, s. 77-78.

¹⁸ Nt. etnocentryzmu zob. Z. Chlewiński, *Etnocentryzm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1989, kol. 1188: „Etnocentryzm najłatwiej kształtuje się w dzieciństwie i w młodości, zwłaszcza pod wpływem tradycji i opinii środowiska (stereotypy, modele), rzadko zaś w wyniku osobistych doświadczeń; jako predyspozycja do określonego postrzegania, myślenia, odczuwania i działania, nie pozwalająca na przyjęcie nowej, sprzecznej, a nawet tylko częściowo od nich różnej informacji (dysonans poznawczy), staje się źródłem postawy wobec członków innych grup; w jej wyniku każdą różnicę, zwłaszcza w kulturze, racjonalizuje się, wyzyskując ją jako dowód wyższości własnej grupy nad innymi; lojalność członków wobec własnej grupy, zabezpiecza jej spójność oraz pomaga utrzymać dyscyplinę i solidarność. Etnocentryzm przyczynił się do rozwoju nacjonalizmu, szowinizmu, rasizmu, totalitaryzmu; często korzysta zeń propaganda”.

wszelkich związków egzogenicznych. Skutkiem takich praktyk jest nie tylko pogłębienie tożsamości członków plemienia, ugruntowanie ich solidaryzmu, czy zintegrowanie wokół wspólnych dóbr, lecz także wywołanie niechęci do tego, co pozaplemienne oraz utrwalenie wizji świata dychotomicznie podzielonego na *swoich* i *obcych*¹⁹.

Znamienną cechą ustroju plemiennego jest prymat interesu danej wspólnoty zarówno wobec dobra jednostek, jak i innych wspólnot. Społeczność zorganizowana na wzór plemienia jest przekonana o swojej szczególnej misji wobec innych zbiorowości, misji, która predysponuje tę społeczność do sprawowania władzy nad innymi, sankcjonuje jej imperialistyczny charakter i usprawiedliwia stosowanie przez nią podwójnej etyki²⁰.

Ustrój plemienny także może odcisnąć swoje piętno na nacjonalizmie. Naznaczony obecnością kultury plemienną nacjonalizm jawi się jako doktryna lub postawa, która uzasadnia lub realizuje pewne „narodowe” interesy pewnej grupy w kontekście tworzenia narodu politycznego. Niestety, może też przyjąć postać etnolatrii, czyli bezkrytycznego kultu własnej wspólnoty²¹. Taki nacjonalizm obejmuje szereg cech, do których zalicza się: przyznanie wartości absolutnej własnemu ugrupowaniu; całkowite podporządkowanie jednostki kolektywowi; uznanie interesu grupy za najwyższe kryterium moralności; deformowanie prawdy historycznej w celu wyeksponowania walorów własnej wspólnoty; sankcjonowanie aktów agresji wobec innych społeczności; autoryzowanie imperializmu ekonomicznego własnej grupy; zniszczenie lub instrumentalizowanie religii. U podstaw takiego nacjonalizmu znajduje się pogląd, że poszczególne wspólnoty ludzkie nie są sobie równe, lecz istnieje wśród nich szczególna hierarchia, w której własna grupa już znajduje się na jej szczycie, bądź też posiada wszelkie predyspozycje i obowiązki, aby tam się znaleźć. Poglądowi temu towarzyszy przekonanie,

¹⁹ Zob. P. Tarasiewicz, *Spór o naród*, s. 36-38.

²⁰ Także podwójnej prawdy, zob. R. Buttiglione, *Suwerenność narodu przez kulturę*, tłum. K. Klauza, U. Kozłowska, w: *Europa jako pojęcie filozoficzne*, red. R. Buttiglione, J. Merecki, Lublin 1996, s. 152: „Nacjonalizm, który później przekształca się w rasizm, sprawia, że naród nie jest nosicielem prawdy mającej charakter uniwersalny: prawda Niemca – w tej perspektywie – nie jest prawdą Polaka”.

²¹ Por. J. Kurczewska, *Etnocentryzm a ideologia narodowa*, „Kultura i Społeczeństwo”, 32(1988), nr 4, s. 78; J. Szacki, *O narodzie i nacjonalizmie*, s. 30.

że między społecznościami toczy się nieustanna walka, że stosunki między nimi opierają się nie na słuszności, lecz na przemocy²².

Powyższa charakterystyka nacjonalizmu znajduje swoje szczególne odbicie w ideologii etnocentrycznej. Według Joanny Kurczewskiej, ideologia ta jest dziełem każdej jednostki z osobna, chociaż za każdym razem budowana jest na tej samej zasadzie podziału świata na to, co jest *moje*, dobre i nieprzekraczalne, oraz to, co jest *resztą* – wroga, godną zniszczenia i nienawiści pod wszystkimi możliwymi względami. Nie wymaga ona „od przeżywającej ją jednostki ani umiejętności komunikacji z innymi, ani też zdolności i środków wiodących do jej utrwale-
nia. Jest, co silnie należy podkreślić, ideologią *krótkiego trwania*, świadomością *tu i teraz* dychotomicznego świata swojego narodu i wrogiej reszty”²³. Z tego typu względów nacjonalizm o zabarwieniu plemiennym jest piętnowany i odrzucany.

Nacjonalizm a ustrój ludowy

Ludy powstały w wyniku zjednoczenia plemion na gruncie kolejnego ustroju społecznego. Specyfika ustroju ludowego tkwi w jego formalizmie, polegającym na dostosowaniu wszystkich członków grupy do kanonu wspólnej kultury²⁴. Społeczność ludowa pieczołowicie wychowuje kolejne pokolenia w zgodzie z własnym ideałem, na który składają się takie cechy, jak swoiste ozdoby, ubiór, mieszkanie, mowa, obyczaje, zwyczaje, obrzędy, wierzenia itd. Od każdego ze swoich uczestników wspólnota wymaga dostosowania się do uznanych standardów i piętnuje wszelką z nimi niezgodność. Nie toleruje ona bowiem żadnego zróżnicowania kulturowego w swoich szeregach²⁵. Kultura ludowa, jako głów-

²² Zob. S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka*, Sandomierz 2000, s. 193; J. Tischner, *Naród i jego prawa*, „Znak”, 59(1997), nr 503, s. 43; M. Waldenberg, *Kwestie narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej: dzieje, idee*, Warszawa 1992, s. 21-24.

²³ J. Kurczewska, *Etnocentryzm a ideologia narodowa*, s. 77.

²⁴ Por. D. Majerczyk, *Pojęcie kultury ludowej*: „Ogólna cecha kultury ludowej to **jednolitość** [podkr. P.T.] wspomnianych postaw, zachowań i przekonań w ramach poszczególnych społeczności lokalnych” [<http://www.smkl-rabka.pl/dziedzictwo3.htm>, z dn. 06 IX 2008]. N.B. „Obecnie bardzo często pojęcie kultury ludowej mylone jest z kulturą chłopską. Kulturą ludową może być i kultura miejska, i podmiejska, i przedmiejska, fabryczna, branżowa, uliczna, osiedlowa, rybacka, flisacka, dworska, itd.” [tamże].

²⁵ Zob. P. Tarasiewicz, *Spór o naród*, s. 39-42.

ne kryterium zjednoczenia, jest jednak dosyć powierzchowna. Do jej istotnych cech zalicza się irracjonalną spontanizność życia, której potwierdzeniem jest chociażby powszechny brak języka literackiego, obecność legend i podań jako źródeł wiedzy o przeszłości, oraz korzystanie z anonimowych porzekadeł jako wyrazu mądrości życiowej. W kulturze ludowej człowiek znajduje ograniczone możliwości rozwoju. Pełna aktualizacja osobowego życia jednostki nie może mieć tu miejsca z racji zredukowania ludzkiej transcendencji do obowiązku bezkrytycznej interioryzacji kultury własnej wspólnoty. Wartość człowieka mierzy się zatem stopniem jego dostosowania do kanonów wspólnego życia²⁶.

Polityczne implikacje ustroju ludowego są dwojakie. Z jednej strony, lud nie jest w stanie oddolnie stworzyć żadnej struktury politycznej. Cechuje go zbyt duża inercja współdziałania, która przekłada się na niską operatywność. Z drugiej strony, brak własnych uzdolnień w zakresie polityki umożliwia odgórne narzucenie ustroju politycznego ludowej społeczności. Podatność ustroju ludowego w tym zakresie jest zaskakująca. Na zbiorowościach typu ludowego może bowiem zostać osadzony dowolny ustrój polityczny – zarówno totalitarny, jak i demokratyczny²⁷.

Z powyższych uwag wynika, że istnienie ustroju ludowego może przyczynić się do powstania nacjonalizmu, który operuje w dziedzinie ustawodawstwa. Istotną cechą takiego nacjonalizmu jest jego prawniczy pozytywizm w teorii i legalizm w praktyce, dzięki którym dąży do stworzenia lub konsolidacji więzi społecznych²⁸. Skuteczność jego działań jest tym większa, im silniejszy jest status ustroju ludowego w danej populacji. W kontekście ludowych standardów, tj. małej racjonalności i dużego formalizmu, prawo stanowione ma szanse wejść w zakres obyczaju społecznego bez głębszych uzasadnień merytorycznych. Formalne kryteria obyczaju ludowego nie tyle stanowią dla prawa jakąś przeszkodę, co wręcz je wspierają, wystarczy bowiem, że jest ono adresowane do całej populacji, że wymaga dostosowania i rozlicza za brak subordynacji. Od strony merytorycznej natomiast nacjonalizm ten jest pochodną państwa, a ostatecznie ugrupowania sprawującego nad nim władzę.

²⁶ P. Tarasiewicz, *Spór o naród*, s. 42-43, 195, 215.

²⁷ Por. Tamże, s. 42-43.

²⁸ Nt. prawa jako zasady narodotwórczej zob. J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, tłum. B. Markiewicz, Warszawa 1993, s. 8-17.

Tym samym, może on przejawiać tendencje zarówno etnocentryczne, jak i abstrahujące od związków etnicznych.

Wyabstrahowany ze swego kontekstu źródłowego nacjonalizm, który wyraża się w proceduralnych metodach tworzenia i funkcjonowania narodu politycznego, jest dzisiaj zagadnieniem powszechnie dyskutowanym. Z jednej strony, stanowi on polityczne i teoretyczne wyzwanie rzucone w stronę rodowych i plemiennych trybalizmów. Nacjonalizm respektujący związki etniczne Yael Tamir nazywa *autorytarnym*, a Liah Greenfeld – *etnicznym*. Obie autorki uznają go za doktrynę, która przynależność do narodu politycznego widzi nie w perspektywie wolnego wyboru, lecz biologicznej konieczności. Taki nacjonalizm nikomu nie pozwala żyć bez narodowości, człowiek przychodzi z nią na świat i nigdy nie może jej utracić lub zmienić, może ją zaakceptować, albo ukrywać²⁹.

Z drugiej strony, powyższy nacjonalizm jest wyraźnym zwiastunem patriotyzmu konstytucyjnego, który także dąży do utworzenia narodu politycznego w sposób proceduralny tyle, że na kanwie społeczności wielokulturowej³⁰. Taki nacjonalizm posiada również szeroki krąg zwolenników i głęboką podbudowę teoretyczną. Tamir, nazywając go *nacjonalizmem liberalnym*, czy też Greenfeld, mówiąc o nim *obywatelski*, widzą w nim kategorię narodotwórczą, która konkretnego obywatela uwalnia spod jarzma niezbywalnych więzi etnicznych i przywraca mu należną wolność wyboru³¹.

²⁹ Zob. Y. Tamir, *Liberal nationalism*, Princeton 1993; L. Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Cambridge 1992.

³⁰ Por. P. Tarasiewicz, *Spór o naród*, s. 104-122. A także zob. J. M. Ferry, *Quel patriotisme audela des nationalismes? Réflexion sur les fondements motivationnels d'une citoyenneté européenne*, w: *Sociologie des nationalismes*, red. P. Birnbaum, Paris 1997, s. 432-446; A. Ingram, *Constitutional patriotism*, „Philosophy and Social Criticism”, 22(1996), nr 6, s. 1-18; D. Sternberger, *Verfassungspatriotismus*, 1979: „Patriotyzm konstytucyjny buduje pomost do pierwotnego zrozumienia patriotyzmu, który jest starszy niż nacjonalizm i **do tworzenia państwa narodowego w Europie** [podkr. P.T.]. Nabiera on swojego centralnego sensu w powiązaniu patriotyzmu z obywatelską wolnością i konstytucją” (cyt. za: E. Ohlendorf, *Tożsamość europejska jako przedmiot nauczania i uczenia się*, tłum. M. Szendzielorz, EDUVINET „European Identity”, 1999 [http://www.eduvinet.de/eduvinet/pol002.htm, z dn. 14 IX 2008 r.]).

³¹ Zob. Y. Tamir, *Liberal nationalism*, Princeton 1993; L. Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Cambridge 1992.

Nacjonalizm a ustrój narodowy

Narody, z kolei, powstały w wyniku zjednoczenia ludów na kanwie własnego ustroju społecznego. Specyfika ustroju narodowego sprowadza się do jego personalizmu, który podporządkowuje życie społeczne osobowemu rozwojowi człowieka. Chodzi tu o integralny rozwój człowieka stosownie do jego racjonalnej i wolnej natury³². Adekwatnym środkiem doskonalenia osobowego jest w tym wypadku kultura narodowa, która stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o sens istnienia człowieka³³. W tworzenie kultury narodowej jest zaangażowany każdy przedstawiciel wspólnoty na miarę predyspozycji, wynikających ze stopnia rozwoju jego własnej osobowości. Powszechne współdziałanie przekłada się, z kolei, na możliwość rozwoju nie tylko tej czy innej osoby, lecz każdego uczestnika danej kultury. Narodu nie tworzy więc zbiorowość pozbawiona personalistycznej perspektywy współdziałania, nawet jeśli determinują ją czynniki etniczne czy polityczne. Tylko taka struktura społeczna jest narodem, która podporządkowuje interesy poszczególnych grup czy jednostek aktualizacji osobowych potencjalności człowieka, nawet tego człowieka, który nie należy do danej wspólnoty narodowej³⁴.

W kontekście tworzenia narodu politycznego, istotne staje się zwłaszcza odróżnienie narodu od plemienia. Obie te formacje społeczne łączy fakt posiadania aspiracji politycznych. Jednak nie ma już związku między nimi na poziomie metod ich zaspokajania. Brak świadomości tej różnicy skutkuje najczęściej przypisywaniem narodowi znamion

³² Zob. P. Tarasiewicz, *Spór o naród*, s. 15-26.

³³ Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy Jork, 5 października 1995*, p. 9, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, wyb. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 48: „Właśnie tutaj możemy znaleźć uzasadnienie dla szacunku, jaki należy się każdej kulturze i każdemu narodowi: każda kultura jest próbą refleksji nad tajemnicą świata, a w szczególności człowieka; jest sposobem wyrażania transcendentnego wymiaru ludzkiego życia. Sercem każdej kultury jest jej stosunek do największej tajemnicy: tajemnicy Boga”.

³⁴ Zob. P. Tarasiewicz, *Spór o naród*, s. 140-158. Por. S. Grygiel, *Naród i kultura*, „Znak”, 44(1982), nr 329, s. 164: „Kiedy zadaniem i misją społeczeństwa jest człowiek, kiedy jego praca i ofiary koncentrują się wokół osoby człowieka, społeczeństwo staje się wielkim narodem, dalekim od nacjonalistycznego sekciarstwa. Ten sposób bycia społeczeństwa wokół człowieka i dla człowieka nazywamy kulturą. Ma ona charakter narodowego ethosu, z którego wyłania się logos narodu”.

stricte plemiennych takich, jak oikolatria (uwielbienie tego, co własne) czy ksenofobia (lęk przed tym, co obce)³⁵.

Reinterpretacja nacjonalizmu w kontekście ustroju narodowego zmierza w kierunku oderwania go od służby interesom przywódcy, grupy etnicznej czy też państwa, i zwrócenia go ku służbie interesom ludzkiej osoby. Główny problem, jaki pojawia się na tej drodze, dotyczy możliwości opracowania takiego *nacjonalizmu personalistycznego*.

Pozytywne podejście do powyższego projektu posiada dwa warianty. Pierwszy z nich zakłada, że nacjonalizm jest wyłącznie kategorią teoretyczną (teorią życia narodowego) i jako taki może zarówno być personalistyczny, jak i anty-personalistyczny. Takie stanowisko reprezentuje Jacek Woroniecki, który – obok nacjonalizmu kwestionującego obiektywne dobro ludzkiej osoby (który nazywał *nacjonalizmem liberalnym*) – dostrzegał możliwość nacjonalizmu, realizującego chrześcijańską wizję miłości człowieka (i nazywał go *nacjonalizmem chrześcijańskim* lub *katolickim*)³⁶. Drugi z kolei wariant utożsamia nacjonalizm z postawą społeczną, która – z uwagi na jej szacunek dla ludzkiej osoby – może być pozytywna lub negatywna. Takie przekonanie podziela i je uzasadnia Stanisław Kowalczyk, który twierdzi, że: „Nacjonalizm pozytywny, tj. umiarkowany i etycznie niekwestionowalny, oznacza: dumę ze swego narodowego pochodzenia, miłość ojczyzny, szacunek dla własnej historii, rozwój narodowej kultury itd. Taki nacjonalizm może łączyć się z chrześcijańską ideą miłości bliźniego”³⁷. W praktyce, chrześcijańska (personalistyczna) wersja nacjonalizmu jest wynikiem uznania światopoglądu chrześcijańskiego za własny i kierowania się jego zasadami (etyką chrześcijańską), co jest równoznaczne z odebraniem danej strukturze społecznej czy politycznej statusu bytu absolutnego³⁸.

Jednak w kulturze narodowej obok prób reinterpretacji nacjonalizmu w duchu personalizmu, istnieje szereg stanowisk, które – z tej samej personalistycznej perspektywy – kwestionują i odrzucają nacjonalizm. Sprzeciw wobec niego znajduje swoje uzasadnienie w porządku

³⁵ Por. P. Tarasiewicz, *Polityczne aspiracje narodu*, w: *Człowiek i państwo*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2006, s. 289-290.

³⁶ Zob. J. Woroniecki, *Nacjonalizm a katolicyzm*, w: J. Woroniecki, *O narodzie i państwie*, Lublin 2004, s. 59-71.

³⁷ S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka*, s. 192-193.

³⁸ Zob. B. Grott, *Nacjonalizm chrześcijański*, Kraków 1996.

zarówno natury, jak i kultury. W perspektywie natury, nie do pogodzenia wydaje się być różnica ontyczna między ostatecznym kryterium personalizmu i nacjonalizmu. Kiedy bowiem pierwszy identyfikuje swoje kryterium z substancjalnym bytem ludzkim, to drugi widzi w tej roli zsubstancjalizowaną społeczność³⁹. W perspektywie kultury natomiast, nacjonalizm spotyka się z dezaprobatą z uwagi na tendencję zacierania różnicy między terminami *narodowy* i *nacjonalistyczny*, i wpisywania tego, co narodowe, w zakres tego, co nacjonalistyczne⁴⁰. Utożsamienie tych kategorii wydaje się jednak fałszować realną różnicę między tym, co przyznaje pierwszeństwo rozwojowi osobowemu, a tym, co daje pierwszeństwo społeczności – bez względu na to, czy będzie to jedynie społeczność lokalna, czy też społeczność globalna.

Podsumowanie

Podjęte rozważania miały na celu określenie przyczyn wielości i różnorodności nacjonalizmów. Wydaje się, że istotnym źródłem ich liczby, a zwłaszcza ich treściowego zróżnicowania jest wpływ specyficznych ustrojów społecznych. Możliwość tego oddziaływania wynika z potwierdzonego prawem udziału społeczności różnych typów w procesie budowy struktur narodu politycznego. W cieniu przeprowadzonych analiz pozostawała rudymetarna prawda, że źródłem wszelkich nacjonalizmów jest naród, innymi słowy, że poszczególne cechy współczesnych nacjonalizmów faktycznie pochodzą z charakterystyki narodu politycznego. Tym samym, związek nacjonalizmu z narodem kulturowym, czyli specyficznym typem struktury społecznej (a nie politycznej), jest już mało oczywisty. Jeżeli nawet dochodzi do zawiązania takiej relacji, to i tak kończy się ona sporem o pierwszeństwo między *osobą* a *wspólnotą*. Społeczność narodowa jest jedną z tych społeczności, które rywalizują lub współdziałają ze sobą w obrębie tej samej struktury politycznej. Dlatego też, nacjonalizmy odnajdowały i nadal odnajdują wystarczająco wiele źródeł dla swojej różnorodności poza społecznością typu narodowego. Nacjonalizmy, które przyznają szczególne uprawnie-

³⁹ Każdy nacjonalizm czyni z narodu wartość absolutną w sposób jawny lub ukryty. Por. na ten temat: K. Górski, *Nacjonalizm a katolicyzm*, Kraków 1934, s. 16; M. A. Krapiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997, s. 201-202; Tenże, *O ludzką politykę*, Katowice 1995, s. 78-79.

⁴⁰ Nt. tendencji zob. P. Tarasiewicz, *Nacjonalizm*, w: *Encyklopedia „białych plam”*, t. 12, s. 242. Nt. dezaprobaty zob. C. S. Bartnik, *Teologia narodu*, Częstochowa 1999, s. 15-16.

nia jednostkom, odkrywają swoje korzenie w ustroju rodowym; te, które buntują się przeciw dominacji jednostek w społeczeństwie i w zamian faworyzują wspólnoty, czerpią wzorce z ustroju plemiennego; z kolei te, którym zależy na pogodzeniu zwaśnionych zwolenników jednostek i wspólnot, szukają twórczych intuicji w ustroju ludowym. Wszystkie jednak nacjonalizmy etnopochothane⁴¹ w połączeniu z instrumentami, jakich dostarczają struktury polityczne, mogą przerodzić się w absolutyzm, imperializm lub etatyzm. Gwarancją obrony przed tymi ewentualnymi zagrożeniami wydaje się być jedynie kultura narodowa, która doskonali kultury etniczne w aspekcie osobowego dobra tych, którzy je tworzą, i zachowuje z nich wszystko to, co jest niesprzeczne z personalizmem⁴².

NATIONALISM IN LIGHT OF THE PHILOSOPHY OF CULTURE

Summary

The article aims at finding reasons of plurality and variety of nationalisms. Their number and essential differences seem to depend on influence exerted on them by specific social systems. Such influence results from the right received by social structures of different types to participate in constructing the political nation. In the shadow of carried out analyses there is a rudimentary truth that nation is a source of all nationalisms, in other words, that all features of present nationalisms, in fact, come from the characterization of political nations. Consequently, a relation between nationalism and cultural nation, i.e. a specific type of social (not political) structure, is not so much evident. Even if such a relation happens, it ends with fighting between *person* (nation's highest value) and *community* (nationalism's highest value) for precedence. The author claims, that the national social system is only one of these which rival with each other within the same political structure. Therefore, nationalisms found and still can find sufficient number of good sources for their own variety outside the national social structure. These nationalisms, which grant privileges to individuals, can discover their roots in the kinship social system; others, which protest against any domination of individuals in society and show favouritism to communities, can find patterns in the tribal social system; finally these, which tend to reconcile advocates of individuals with these of communities, can seek creative intuitions in the people's social system. However,

⁴¹ Zob. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, s. 302: „Przyrodzenie – etnografia i antropologia – nie daje związków większych, jak ludy; narodów dostarcza historia”.

⁴² Zob. P. Tarasiewicz, *Spór o naród*, s. 52.

all ethnic-based nationalisms in conjunction with instruments, which only political structures deliver, can be transformed into absolutism, imperialism, or etatism. The author concludes that only the national culture (with its national social system) seems to be in a position to guarantee an effective defence against these possible threats.

KS. KRZYSZTOF BIELAWNY

STUDIA ELCKIE
10(2008)

DUCHOWNI KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO W DUSZPASTERSTWIE PARAFIALNYM W NIDZICY W LATACH 1945-1992

Wprowadzenie

Pierwsze dni roku 1945 były nadal czasem ogromnych migracji ludności w Europie na skutek kończącej się II wojny światowej. Poprzezające bowiem ten rok lata barbarzyńskiej wojny spowodowały przemieszczanie się ludności zarówno cywilnej, jak i wojskowej. Te zawirowania nie ominęły także ludności mieszkającej na pograniczu Prus Wschodnich z Polską, m. in. okolic Nidzicy. Diecezja warmińska w pierwszych latach powojennych została pozbawiona wielu duszpasterzy. Część księży wyjechała z Prus Wschodnich do Niemiec Zachodnich z obawy przed nadchodzącym frontem radzieckim, a część zaraz po przejściu frontu. Wielu duchownych wywieziono na Syberię, a równie wielu zginęło z rąk oprawców. Z diecezji warmińskiej wywieziono do Niemiec Zachodnich także rządcę ks. bpa M. Kallera. Po zakończeniu działań wojennych na teren Warmii, Mazur i Powiśla przybywali duchowni z różnych stron kraju. Przede wszystkim ze wschodnich terytoriów przedwojennej Polski, które w wyniku traktatów międzynarodowych zostały przyłączone do Związku Radzieckiego, m. in. z Wileńszczyzny i diecezji łuckiej. Przybywali transportami kolejowymi samotnie albo z wiernymi ze swych parafii. Pierwszy duszpasterz Polak, który dotarł do Nidzicy i objął duszpasterstwo na Mazurach, przyjechał transportem kolejowym z diecezji łuckiej.

Księża proboszczowie

Ludność polska na teren Prus Wschodnich przybywała zaraz za frontem radziecko-polskim. Najczęściej pierwsi docierali tu szabrownicy, ale niemal jednocześnie przybywali w te strony osadnicy, szczególnie ci, którzy w czasie działań wojennych stracili cały dorobek życiowy. Wraz z osadnikami zaczęli pojawiać się duchowni. Pierwszym

duchownym narodowości polskiej, który zamieszkał w Nidzicy w 1945 r., był ks. Wojciech Kranowski, a jego cały majątek mieścił się w torbie podróżnej. Do Nidzicy przybył 8 maja 1945 r. z Wołynia, z diecezji łuckiej. Po przyjeździe do Nidzicy zatrzymał się przy małym katolickim kościele pw. NMP Niepokalanie Poczętej i objął duszpasterstwo nad ludnością osadniczą, która ściągała tu całą z Polski. Przed II wojną światową był wykładowcą lwowskiego seminarium duchownego. Prawdziwe nazwisko tego księdza to prof. Henryk Marek Baran. Po wkroczeniu wojsk bolszewickich do Lwowa w połowie września 1939 r. ks. prof. Baran, aby uniknąć aresztowania, udał się na Wołyń i dla większego bezpieczeństwa zmienił personalia na Wojciech Kranowski. Na Wołyniu osiadł w powiecie łuckim, w niewielkiej miejscowości Hołaby. Duszpasterzował tam, aż do wyjazdu z transportem do Polski. Wraz z innymi mieszkańcami tamtych stron przybył transportem do Nidzicy 8 maja 1945 r.

Budynek kościoła w pierwszych dniach po zakończeniu wojny znajdował się w opłakanym stanie: powybijane szyby, wyrwane drzwi, ławki poniszczone i połamane, brudne wnętrza, a plebania była zdewastowana. Toteż w pierwszych tygodniach ks. Kranowski, o ile pozwalały mu na to siły i zdrowie, starał się najpierw uporządkować kościół i plebanię. Wierni wspomagali swego duszpasterza w miarę swych możliwości. W zdewastowanej plebanii odnalazł tylko jedną księgę chrztów, z lat 1854-1902, pozostałe księgi zniszczyli sowioci. Biblioteka parafialna również została doszczętnie zniszczona. Ks. Kranowski borykał się z nadmiarem obowiązków, a udzielając chrztów, spisywał je po prostu na kartkach, podobnie było z innymi posługami sakramentalnymi i sakramentaliami. Ten brak starannego prowadzenia kancelarii parafialnej dostrzegł rzędca diecezji warmińskiej ks. administrator apostolski dr Teodor Bensch. Toteż od 1 października 1946 r. do Nidzicy skierowano drugiego księdza, który zamieszkał przy kościele ewangelickim. Do końca września 1946 r. był jednak ks. Kranowski jedynym duchownym duszpasterzującym w Nidzicy¹. Decyzja ks. Bensch'a o przybyciu drugiego ks. Jana Kozakiewicza wzbudziła w ks. Kranowskim ogromny

Ks. Krzysztof Bielawny; kapłan archidiecezji warmińskiej; dr teologii; adres do korespondencji: Gietrzwałd 17, 11-036 Gietrzwałd, biela@rubikon.net.pl

¹ Archiwum Parafialne w Nidzicy (dalej cyt. APN) Kronika Parafialna w Nidzicy (dalej cyt. KPN), s. 1, 28-29.

zał do rządcy diecezji. Odebrał to jako brak zaufania do swojej osoby i pracy duszpasterskiej.

Z czasem rządy komunistyczne zaczęły się coraz mocniej dawać we znaki. W 1946 r. komuniści rozpoczęli prześladowania dawnych członków Armii Krajowej, żołnierzy przybyłych z Europy Zachodniej czy więźniów różnych obozów wojennych. Aresztowano w pierwszej kolejności autochtonów, obejmując ich rodziny całodobową inwigilacją. Ludność wycofywała się z życia społecznego i politycznego. Także ksiądz Kranowski obawiał się o swój dalszy los. Z wiernymi starał się utrzymywać kontakt tylko na płaszczyźnie religijnej. Wprawdzie w Nidzicy miał wielu znajomych osadników pochodzących z Wołynia, z którymi tu przyjechał. Toteż obawiał się, że ktoś go może zdemaskować, ponieważ nosi nie swoje nazwisko².

Z końcem lat czterdziestych XX w. opuścił Nidzicę i udał się na Śląsk, by zamieszkać u swego brata w Brzegu nad Odrą, gdzie zmarł w 1958 r.³

Z początkiem października 1946 r. do Nidzicy przybył z Wołynia ks. kan. Jan Kozakiewicz. Osiadł przy kościele poewangelickim. Przed przybyciem do Nidzicy Kuria Biskupia w Olsztynie wystosowała prośbę do Starosty w Nidzicy o przekazanie mieszkania po duchownym ewangelickim. Starosta wywiązał się z wcześniej danej obietnicy i przekazał mieszkanie na rzecz parafii⁴. Ks. J. Kozakiewicz znalazł się wśród swoich. Kilka transportów z przesiedleńcami z Wołynia w 1945 r. skierowano do Nidzicy. Wielu z nich zamieszkało w Nidzicy, a także w okolicznych miejscowościach. Z upływem czasu dla ludności katolickiej przybywającej z każdym miesiącem do Nidzicy przestała wystarczać mała katolicka świątynia. Pilna była więc potrzeba znalezienia nowego miejsca kultu. Tymczasem w mieście świecił pustkami kościół poewangelicki. Wkrótce po wizycie w Nidzicy ks. Benscha, ks. Kozakiewicz podjął decyzję zajęcia kościoła dla kultu katolickiego⁵. Po przejęciu świątyni poewangelickiej wierni Kościoła ewangelicko-augsburskiego upomnieli się o swój Dom Boży wraz ze swym duszpasterzem ks. Edmun-

² APN KPN, s. 23.

³ APN KPN, s. 25.

⁴ Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie (dalej cyt. AAWO), sygn. A 176, Parafia św. Wojciecha w Nidzicy w latach 1947-1960. Pismo Kurii Biskupiej w Olsztynie do Starosty w Nidzicy z 8 X 1946 r.

⁵ APN KPN, s. 25.

dem Friszke, seniorem diecezji mazurskiej. W wyniku rozmów pomiędzy diecezją mazurską a diecezją warmińską doszło do ugody – po prostu zamieniono się świątyniami. W 1947 r. świątynię katolicką oddano wiernym Kościoła ewangelicko-augsburskiego, a poewangelicka pozostała w rękach Kościoła rzymskokatolickiego⁶. Wraz z kościołem katolicy przejęli także plebanie i spalony budynek przy ul. Krzywwej. Niebawem ks. Kozakiewicz odbudował spalony budynek i umieścił w nim kościelny. Jednak niebawem władze komunistyczne zabrały parafii odbudowany budynek na rzecz miasta⁷. Po przejęciu świątyni poewangelickiej ks. Kozakiewicz zaczął dostosowywać ją dla kultu katolickiego. Usunął ambonę z głównego ołtarza, a w to miejsce wstawił obraz MB Nieustającej Pomocy, przeniesiony z ołtarza świątyni katolickiej. Przeniesiono dwa konfesjonały. Natomiast szaty liturgiczne parafia św. Wojciecha otrzymała z darów od Kościoła amerykańskiego. Z czasem udało się ks. Kozakiewiczowi opróżnić plebanie z lokatorów.

Z każdym miesiącem od zakończenia działań wojennych władze komunistyczne rozwijały sieć agenturalną na terenie całej Polski. Śledzono poczynania wielu osób, ale przede wszystkim inwigilowano poczynania duszpasterskie duchownych. Także pierwsi duchowni pracujący na terenie powiatu nidzickiego zostali scharakteryzowani przez UB. W sprawozdaniu czytamy: „(...) na terenie naszego powiatu jest czterech księży, w Nidzicy ks. Jan Kozakiewicz i Wojciech Kranowski, w Sarnowie gm. Kozłowo Stanisław Tarasiewicz i w Łynie gm. Napiwoda Janusz Stanisław. Pierwsi trzej w/w księży do obecnego ustroju ustosunkowani są dość dobrze, z ambon ogłaszają o amnestii i nawołują do ujawnienia się członków nielegalnych organizacji”. Natomiast księdza z Łyny zakwalifikowano do grupy księży wrogich obecnemu ustrojowi⁸. W 1947 r. zatrudnił on organistę, Ignacego Sitarza, który także prowadził kancelarie parafialną. W Kronice Parafialnej czytamy: „(...) był to uczciwy organista, który pracował w Nidzicy do 1967 r.”⁹ Po przejściu na emeryturę zamieszkał w Legionowie. Ks. J. Kozakiewicz od 1 sierpnia 1947 r. był wizytatorem nauki religii szkół średnich

⁶ K. Bielawny, *Kościół ewangelicko-augsburski na Warmii i Mazurach po II wojnie światowej w spojrzeniu historyczno-ekumenicznym*, Olsztyn 2008, s. 148-149.

⁷ APN KPN, s. 26.

⁸ Instytut Pamięci Narodowej w Białymstoku (dalej cyt. IPN Bi), sygn. 084/263, Raport dekadowy 27 III – 7 IV 1947 r., s. 14.

⁹ APN KPN, s. 25.

i powszechnych w powiecie Nidzica i Szczytno¹⁰. Duszpasterzowanie ks. J. Kozakiewicza w Nidzicy trwało tylko dwa lata. W październiku 1948 r. przeszedł do Lidzbarka Warmińskiego, gdzie zmarł w 1961 r.¹¹

Następcą ks. Kozakiewicza w Nidzicy został mianowany ks. kan. Franciszek Jaworski, syn Jana i Pauliny z domu Zulska. Był to kapłan diecezji łucko-żytomierskiej. Urodził się 29 grudnia 1878 r. w Koziatyniu, w okręgu kijowskim. Po uzyskaniu matury rozpoczął studia prawnicze w Lublinie. Po dwóch latach zrezygnował ze studiów w Lublinie. Wstąpił do seminarium duchownego w Żytomierzu. Tam też po ukończeniu studiów filozoficzno-teologicznych, przyjął święcenia kapłańskie¹². Po wysiedleniu z Wołynia przybył do diecezji lubelskiej, w której przebywał w latach 1945-1948. Do parafii nidzickiej przybył 1 października 1948 r., gdzie spędził resztę swego życia, umarł 8 sierpnia 1958 r. W czasie swego pobytu wyremontował dwa boczne ołtarze w nidzickim kościele, a także organy, które zostały zniszczone w latach 1946-1947. Remont organów trwał jednak dość długo, ponieważ pierwsi pracownicy wykonali złe piszczalki i nie udało się organów zharmonizować, dopiero później kolejna ekipa remontowa oddała do użytku naprawiony instrument¹³. Autor Kroniki Parafialnej odnotował, że ks. Jaworski był usposobienia łagodnego. Unikał jakichkolwiek konfliktów i zatargów. Wobec władz komunistycznych był uległy, brał udział w wielu zjazdach propagandowych władz komunistycznych. Natomiast funkcjonariusz SB w raporcie z 31 lipca 1958 r. zapisał: „Do obecnej chwili jest ustosunkowany lojalnie do posunięć Partii i Rządu”¹⁴. Ponadto ks. Jaworski duszpasterzując w Nidzicy, był zastępcą przewodniczącego Powiatowego Komitetu Pomocy Repatriantom przy Oddziale Powiatowym Polskiego Czerwonego Krzyża¹⁵. Zaslugą ks. Franciszka było uruchomienie centralnego ogrzewania na plebanii¹⁶.

¹⁰ Archiwum Państwowe w Olsztynie (dalej cyt. APO), sygn. 444/4/89, Nauczanie religii w szkołach. Punkty katechetyczne (1947, 1950-1954, 1961-1963), s. 2.

¹¹ APN KPN, s. 1.

¹² APO, sygn. 444/4/90, Nauczanie religii przez księży (1950-1951), s. 176-177.

¹³ APN KPN, s. 1, 29.

¹⁴ IPN Bi, sygn.087/205/1, Rozmieszczenie b. kleru postępowego. Pismo z 31 VII 1958 r.

¹⁵ APN, Teczka nr 1. Pismo PCK do zarządu oddziału Powiatowego w Nidzicy z dnia 15 III 1957 r. do ob. Franciszka Jaworskiego.

¹⁶ APN KPN, s. 29.

Po śmierci ks. F. Jaworskiego proboszczem został mianowany ks. Jan Kościewski. Do diecezji warmińskiej przybył z diecezji sandomierskiej, syn Wincentego i Agnieszki z domu Szymanowskiej. Urodził się 26 stycznia 1909 r. w miejscowości Przytyk, powiat Radom¹⁷. Przed przybyciem do Nidzicy duszpasterzował w Górowie Iławeckim i w Olsztynku. W Olsztynku administrował parafią od 5 listopada 1956 r. do 10 października 1958 r.¹⁸ Probostwo księdza Kościewskiego w Nidzicy nie trwało długo – od 10 października 1958 r., do 7 lipca 1960 r. Mimo to w tak krótkim czasie jego pobytu w Nidzicy władze komunistyczne inwigilowały jego pracę duszpasterską dość szczegółowo. W sporządzonej przez funkcjonariusza SB notatce służbowej napisano: „(...) W SB KPMO Nidzica znajdują się materiały świadczące o wrogiej postawie ks. Jana Kościewskiego – dziekana dekanatu Nidzickiego nadesłane z KPMO Górowo, które świadczą o wrogiej postawie w czasie głoszonych kazań przez niego oraz w czasie prowadzonych prywatnych rozmów”. Dalej raportował funkcjonariusz tajnej milicji: „(...) należy nadmienić, że w nadesłanej sprawie przez KP MO Górowo od 1956 r. nie ma żadnych materiałów, jednak propagandę dalej uprawia”. Kończąc raport, oficer SB ubolewał, iż obecnie utrudnione jest gromadzenie nowych materiałów na figuranta, ze względu na brak „sieci agenturalno-informacyjnej po zagadnieniu kleru”¹⁹. Brak dopływu informacji ze środowisk kościelnych w powiecie nidzickim służba bezpieczeństwa planowała rozwiązać w następujący sposób:

1. „Założyć teczkę zagadnieniową po zagadnieniu kleru katolickiego i innych wyznań religijnych z uwzględnieniem planów operacyjnych przedsięwzięć.

2. Zebrać bliższe dane o nauczycielce szkoły Mechanizacji Rolnictwa ob. Zofii Płoskiej, a następnie przeprowadzić z nią rozmowę operacyjną celem ustalenia jej przydatności operacyjnej i jeśli będzie odpowiadała naszym wymogom operacyjnym, to zawerbować ją do współpracy z nami, w celu zapewnienia sobie dopływu informacji o klerze katolickim.

¹⁷ IPN Bi, sygn. 087/205/1. Pismo Komendy Powiatowej MO w Nidzicy do Naczelnika Wydziału III KW MO w Olsztynie z dnia 8 III 1960 r.

¹⁸ APN, Teczka nr 3. Pismo ks. dra Stefana Biskupskiego do ks. J. Kościewskiego z 5 XI 1956 r.

¹⁹ IPN Bi, sygn. 087/205/1. Notatka służbowa i plan operacyjnych przedsięwzięć po klerze katolickim z dnia 4 III 1959 r.

3. W celu aktywniejszego obserwowania figuranta sprawy ew.-obserw. ks. Kalinowskiego zamierza się zawerbować do współpracy ks. Flejszera z Łyny, oraz w celu zapewnienia dopływu informacji z przebiegu konferencji dekanalnych.

4. (...) Wytypować i opracować jako kandydata do werbunku ks. Kościewskiego dziekana dekanatu Nidzica, ks. Piszczatowskiego parafii Nidzica.

5. Podjąć ponownie na kontakt inf. *Artysta* celem zabezpieczenia dopływu informacji z kazań głoszonych w parafii Nidzica.

6. Założyć sprawę ew.-obserw. na dziekana ks. Kościewskiego na podstawie posiadanych materiałów²⁰.

Plan przygotowywany przez SB w Nidzicy zakładał dokładną inwigilację ks. dziekana Kościewskiego. Osobami odpowiedzialnymi z ramienia SB w Nidzicy byli: Wł. Grodz i Teofil Nykiel. Komuniści w stosunku do duchowieństwa rzymskokatolickiego byli bezwzględni. Wykorzystywali wszystkie możliwości, by skompromitować duchownego, sięgali do różnych źródeł informacji. Starali się przede wszystkim wciągnąć do współpracy duchownych, którzy by poprzez szantaż donosili na swych współbraci w kapłaństwie. Także osoby świeckie, blisko współpracujące z duchownymi były w kręgu zainteresowania tajnej milicji politycznej. Werbowano kościelnych, organistów, członków rad parafialnych, nauczycieli, członków różnych wspólnot modlitewnych, by ci donosili na swych duszpasterzy. Zdarzało się, że któraś z tych osób ulegała szantażowi SB i dawała się wciągnąć we współpracę. W kręgach SB osoby inwigilujące środowisko kościelne były nazywane przez swych kolegów określeniem – Badacze Pisma Świętego. Funkcjonariusze SB, zajmujący się inwigilowaniem Kościoła rzymskokatolickiego, mieli za zadanie ciągłą analizę kazań, działań duszpasterskich oraz życiorysów duchownych itp.²¹

W czasie swego pobytu ks. Kościewski umeblował zakrystię, przebudował mense ołtarza i sprowadził relikwie do ołtarza. Zamontował pancerne tabernakulum, zakupił 12 lichtarzy i krzyż procesyjny, a także katafalk. Poza tym wykonano sześć klęczników z kratkami do spowiedzi św. i klęcznik z krzesłem dla celebransa. Po opuszczeniu

²⁰ IPN Bi, sygn. 087/205/1. Notatka służbowa i plan operacyjnych przedsięwzięć po klerze katolickim z dnia 4 III 1959 r.

²¹ Relacja ustna funkcjonariusza SB z Nidzicy. Nazwisko znane autorowi publikacji.

Nidzicy ks. Kościewski przeszedł na probostwo do Drygał. Po jego odejściu parafią administrował ks. Henryk Gulbinowicz od 2 lipca, do 15 sierpnia 1960 r., i ks. Serafin Franciszek od 16 sierpnia, do 15 grudnia 1960 r. Przez pół roku władze komunistyczne nie wyrażały zgody na zatwierdzenie kandydatów na urząd proboszczowski. Rządca diecezji warmińskiej przedstawił ich aż pięciu, niestety, żaden nie otrzymał pozytywnej opinii wydziału ds. wyznań w Olsztynie²². Ks. J. Kościewski przed swą śmiercią dość długo przebywał w szpitalu w Białymstoku. Zmarł 29 kwietnia 1966 r. Pogrzeb odbył się w rodzinnej parafii Wrzos koło Radomia, tam też został pochowany w rodzinnym grobie 3 lutego 1966 r.²³

Po opuszczeniu parafii nidzickiej przez ks. Kościewskiego, do parafii przybył ks. Jan Rymkiewicz z wikariatu w Olsztynie 15 grudnia 1960 r.²⁴ W parafii nidzickiej pracował aż do śmierci, zmarł 30 września 1965 r. Pochodził z Grodna, jak duchowny zgromadzenia Księży Misjonarzy św. a Paulo. Przed przybyciem do diecezji warmińskiej duszpasterzował jako wikariusz w Pabianicach, a następnie w Olsztynie. Z Kroniki Parafialnej dowiadujemy się, że: „Miał bardzo umiejętne podejście do ujmowania sobie sympatią ludzi. Toteż dało mu się wiele zrobić za ten czas. Był dość młody, urodził się w 1917 r., wysoki i przystojny”²⁵. W stosunku do ludzi był bardzo miły, nazywając prawie wszystkich *aniolkami*. W parafii był bardzo lubiany. Często bywał u swych parafian wraz z wikarymi na różnych uroczystościach. W Kronice Parafialnej czytamy, iż te wizyty spowodowały „rozpicie się kilku przy nim wikarych”²⁶. Wprowadzenie w urząd proboszczowski odbyło się bardzo uroczyście, dokonał tego ks. dziekan ks. Józef Sikora, kanonik i proboszcz Olsztynka. Niebawem po swym przybyciu do parafii i zorientowaniu się w posłudze duszpasterskiej, nawiązał kontakt z księżmi z diecezji płockiej. Księża nawzajem nieśli sobie pomoc.

²² APN KPN, s. 1, 31.

²³ APN OPN, Pismo z dnia 30 IV 1966 r.

²⁴ Archiwum Akt Nowych w Warszawie (dalej cyt. AAN), sygn. 1587/59/175, Ks. Jan Rymkiewicz (1960).

²⁵ APN KPN, s. 31; IPN Bi, sygn. 064/11/4, Karta ewidencyjna ks. Jana Rymkiewicza, ur. 06 IV 1917 r. w Łunincu.

²⁶ APN KPN, s. 32.

Od 22 października 1962 r. ks. J. Rymkiewicz pełnił funkcję wicedziekana dekanatu Nidzica²⁷. W 1963 r., 21 lutego, ks. Rymkiewicz został mianowany dziekanem dekanatu nidzickiego. W dekrete nominacyjnym nr 541/63 biskupa olsztyńskiego, Tomasza Wilczyńskiego, czytamy: „(...) nie zaszczyt, o którym zresztą kodeks nie zapomina (kan. 450), lecz wielki trud i troska o życie religijne i gospodarcze parafii należących do dekanatu – jest osnową życia dziekańskiego (...). Niech dobry Bóg i Maryja Wspomożyciela błogosławi na nowym i zaszczytnym urzędzie dziekańskim”²⁸. Niebawem dekanat Nidzica pomniejszył się o parafię pw. Najświętszego Serca Jezusowego w Olsztynku. Z dniem 1 marca 1963 r. parafia w Olsztynku została przyłączona do dekanatu Olsztyn I – Południe²⁹. Przed wizytacją kanoniczną parafii nidzickiej, 20 lutego 1964 r., w protokole wizytacyjnym ks. Mieczysław Karpiński, wikariusz generalny diecezji warmińskiej, podziękował ks. J. Rymkiewiczowi za: „(...) wzorcowe prowadzenie duszpasterstwa parafialnego, za umiejętne współzycie z młodymi współpracownikami, za ofiarne gromadzenie przy sobie kapłanów kondekanalnych, za organizowanie wzajemnej pomocy z sąsiadującymi parafiami diecezji płockiej i pelplińskiej (...) – serdeczne Bóg zapłać”³⁰.

Z każdym miesiącem swego pobytu w Nidzicy ks. J. Rymkiewicz był postrzegany przez parafian bardzo przyjaźnie. Szczególnym dniem, w którym swą wdzięczność parafianie wyrażali wobec proboszcza, był dzień imienin. W 1963 r. dzień imienin ks. Rymkiewicza przerodził się w istną manifestację przywiązania wiernych do swego duszpasterza. W przeddzień uroczystości, 23 czerwca, najserdeczniejsze życzenia złożyły maluchy, diatwa szkolna i młodzież przy akompaniamencie orkiestry ministranckiej. W dniu samej uroczystości życzenia składali parafianie, których było bardzo wielu. Tego dnia solenizant osobiście uroczystie celebrował Eucharystię w asyście współbraci kapłanów. W dniu następnym, 25 czerwca 1963 r., na uroczystości imieninowe

²⁷ APN, Teczka nr 3. Pismo Kurii Biskupiej w Olsztynie z dnia 22 X 1962 r. do ks. dra J. Rymkiewicza.

²⁸ APN KPN, Dekret nominacyjny – 1963 r.; Teczka nr 3. Nominacja ks. proboszcza dra J. Rymkiewicza na dziekana dekanatu Nidzica z dnia 21 II 1963 r.

²⁹ APN, Teczka nr 3. Dekret biskupa olsztyńskiego ks. Tomasza Wilczyńskiego zmieniający granice dekanatu nidzickiego i Olsztyn I – Południe, z dnia 21 II 1963 r.

³⁰ APN, Książka protokołów dziekańskich i biskupich w par. św. Wojciecha w Nidzicy. Protokół wizytacji kanonicznej przeprowadzonej 20 II 1964 r.

do ks. Rymkiewicza przybył ordynariusz diecezji warmińskiej, ks. bp Tomasz Wilczyński. W uroczystym spotkaniu na plebanii obecny był także ks. prał. Mieczysław Karpiński, wikariusz generalny diecezji warmińskiej, ks. Jerzy Otello wraz z małżonką, proboszcz parafii ewangelicko-augsburskiej w Nidzicy, ks. Tadeusz Broniszewski, proboszcz z Iłowa, ks. Kazimierz Czapla, proboszcz z Mławy, z diecezji płockiej, ks. Michał Struk, proboszcz z Białut, ks. Jan Rodziewicz, proboszcz ze Szkotowa, ks. Marian Kękuś, proboszcz z Sarnowa, ks. Aleksander Jasikowski, proboszcz z Muszak, ks. Józef Kasperowicz, wikariusz z Nidzicy, ks. Jerzy Burzik, wikariusz z Nidzicy, ks. Piotr Bibik, wikariusz z Nidzicy i ks. Robert Dzikowski, wikariusz z Sarnowa. Ta dość liczna grupa księży świadczy o ogromnej życzliwości duchownych dla ks. dziekana J. Rymkiewicza³¹.

W czasie swego pobytu w parafii nidzickiej wraz z wiernymi wykonał dość sporo remontów w kościele i uzupełnił potrzebne utensylia. A mianowicie wykonano nową posadzę w całej świątyni, parkan kamienny przy kościele od strony zachodniej, a także zakupił komplet ornatów gotyckich do kościoła. Z czasem świątynia wymagała nowej elewacji, toteż ks. Rymkiewicz podjął się tego dzieła w 1964 r. „Murarze z całej parafii po pracy w swoich zakładach przychodzili i czynem społecznym tynkowali. Roboty postępowały szybko. Robotnicy otrzymywali codziennie poczęstunek. Chleb przekładany wędliną i szklankę wódki. Dla samej wódki leciało wielu do roboty, bo można było się napić”³². Niestety, niektóre elementy elewacji były wykonane źle, po pierwszej zimie zniszczył je mróz, deszcz i śnieg.

W czasie duszpasterzowania ks. Rymkiewicza parafię odwiedzało wielu dostojnych gości. Do parafii w Nidzicy przybyli z odwiedzinami 25 lipca 1964 r. ks. bp Ignacy Krause, ordynariusz diecezji Shunte z Chin, ks. prof. Alfons Schletz, redaktor *Naszej Przeszłości*, a także ks. Stanisław Kotliński długoletni misjonarz duszpasterzujący w Chinach. W niedzielę, 26 lipca, ks. bp Ignacy Krause celebrował Mszę św. o godz. 10:30 i wygłosił kazanie o pracy misyjnej w Chinach. Dostojni goście opuścili parafię 28 lipca 1964 r.³³

³¹ APN KPN, Teczka nr 2. Ad multos annos, s. 55-56.

³² APN KPN, s. 2, 33.

³³ APN, Księża misjonarze św. Wincentego a Paulo z wizytą w Nidzicy, s. 107.

Trudno jest podać dokładną datę tajemniczej choroby ks. Rymkiewicza. Jedną z tez świadczyłaby, że było to pomiędzy 14 a 20 marca 1965 r.³⁴ Ks. Rymkiewicz, według opinii wielu parafian, został pobity przez funkcjonariuszy SB³⁵. Pod osłoną nocy został poproszony o odwiedzenie umierającego parafianina. Niestety, nie była to prośba duszpasterska, ale porwanie ks. proboszcza Rymkiewicza. Wywieziono go do lasu w okolicach Nidzicy, gdzie funkcjonariusze SB pobili go do nieprzytomności i zostawili w rowie przy drodze w okolicach Rozdroża. Znalazł go nad ranem jeden z gospodarzy jadący do zlewni z mlekiem. Sam nie był w stanie podnieść go z ziemi i położyć na wozie. Pośpieszył do najbliższego gospodarstwa, prosząc o pomoc. Przybyli z pomocą ludzie dopiero po podniesieniu z ziemi pobitego człowieka rozpoznali w nim swego proboszcza. Odwieźli go na plebanię. Tam przez dość długi czas odzyskiwał zdrowie, choć już nigdy nie odzyskał go w pełni.

Autor Kroniki Parafialnej w Nidzicy o chorobie ks. Rymkiewicza tak pisał: „(...) ksiądz Rymkiewicz już koło Bożego Narodzenia 1964 r. poczuł się chory. Choroba była dziwna. Lekarze nie mogli jej rozpoznać. Ksiądz normalnie chodził i dostawał chwilami bezwładu. Przewracał się i robił się sztywny. (...) Wybrał się na kurację do Nałęczowa. Tu na drugi dzień pobytu poczuł się źle. Wezwano karetkę pogotowia i zawieziono go do szpitala do Lublina wieczorem. Na rano już nie żył”. Ostatecznie choroby u ks. Rymkiewicza nie wykryto. Zmarłego ks. Jana przywieziono z Lublina do Nidzicy i pogrzebano na cmentarzu komunalnym obok ks. Franciszka Jaworskiego. Pogrzeb zgromadził tłumy wiernych, że ani kościół, ani cmentarz przykościelny nie był w stanie

³⁴ Można to wywnioskować po zapisie ogłoszeń parafialnych. Ogłoszenia sporządzał ks. proboszcz, pisząc je ręcznie w zeszycie. Do 14 III 1965 r. ogłoszenia były prowadzone na bieżąco i systematycznie przez ks. J. Rymkiewicza. Z tą datą kończą się zapisy. Rodzi się pytanie, co spowodowało, że zapisy zostały przerwane. Kolejne ogłoszenia parafialne figurują pod datą 13 VI 1965 r., ale pisane już na maszynie i kartki maszynowe są wklejane do zeszytu i kończą się na 8 VIII 1965 r. Kolejne ogłoszenie było sporządzone przez któregoś z księży wikariuszy z datą 19 IX 1965 r. Podane są w czterech punktach, i te informacje są bardzo krótkie. Informacji o śmierci ks. Rymkiewicza w zeszycie ogłoszeń nie odnajdujemy, żadną wzmianką, nawet najmniejszą.

³⁵ IPN Bi, sygn. 064/11/4, Protokoły brakowania akt z pionu MO i SB w roku 1973. Akta wytworzone przez funkcjonariuszy SB w latach 1961-1965 zostały zniszczone. Teczka personalna ks. J. Rymkiewicza zawierała 175 karat. Wszystkie zostały zniszczone. Warto tu nadmienić, że ks. Rymkiewiczowi nadano pseudonim „Doktor”.

pomieścić ludzi. Ulice wypełnione były wiernymi po brzegi. Pogrzeb był manifestacją wiary i sprzeciwem wobec rządzących w Polsce komunistów. Ponadto w Kronice Parafialnej czytamy: „Dało się słyszeć niemal z każdych ust żal, że taki młody, dobry i szanowany, w pełni sił umarł. Z dotychczasowych proboszczów najbardziej był lubiany i najbardziej żalowany”³⁶. Warto tu nadmienić, że był osobą dominującą w środowisku nidzickim, nic zatem dziwnego, że służby bezpieczeństwa obawiały się jego działalności duszpasterskiej.

Administrację parafii do przyjścia nowego proboszcza pełnił ks. Władysław Jancy, wikariusz w parafii nidzickiej. Nowy proboszcz administrowanie parafią przejął 18 stycznia 1966 r. Został nim ks. Józef Sikora, dziekan i proboszcz od 13 lat w Olsztynku. Kapłan diecezji sandomierskiej. Urodził się 2 listopada 1907 r.³⁷ w Potoku-Herbutowiznie w województwie lubelskim. Maturę uzyskał w 1930 r. Od 1 września 1935 r. był nauczycielem w Publicznej Szkole Powszechnej nr 3 im. Józefa Piłsudskiego w Skarżysku-Kamiennej³⁸, w czasie okupacji uczył w Tajnym Zorganizowanym Nauczaniu³⁹ w Skrzyńsku, w powiecie Opoczno⁴⁰. Do diecezji warmińskiej przybył w sierpniu 1945 r. Po przybyciu do Olsztyna, został mianowany od sierpnia 1945 r. wikariuszem w parafii św. Józefa w Olsztynie. Od 13 września 1945 r. został proboszczem w Pasłęku. Będąc proboszczem w Pasłęku, uczył lekcji religii w szkole podstawowej od 1 listopada 1945 r.⁴¹ Posługę swą pełnił do 13 września 1949 r. Następnie był proboszczem w Moragu. Posługę proboszcza i dziekana pełnił do grudnia 1953 r. W połowie grudnia w obecności ks. dziekana nidzickiego, ks. F. Jaworskiego, objął kanończnie parafię w Olsztynku⁴². Od 5 listopada 1956 r. został mianowany administratorem parafii w Górowie Iławeckim⁴³, jednak po kilku dniach

³⁶ APN KPN, s. 33-34.

³⁷ APN, Teczka nr 4. Zeznanie podatkowe ks. J. Sikory z 24 II 1950 r.

³⁸ APN, Teczka nr 2. Pismo Kuratora Oświaty Zygmunta Szulczyńskiego do ks. J. Sikory z 22 II 1958 r.

³⁹ APN, Teczka nr 2. List ks. J. Sikory do Ministra Oświaty z 1 IX 1954 r.

⁴⁰ APN, Teczka nr 2. Pismo PWRN w Olsztynie z dnia 22 II 1958 r. do ks. J. Sikory.

⁴¹ APN, Teczka nr 2. Zaświadczenie z PPRN w Pasłęku z dnia 27 II 1954 r.

⁴² APN, Teczka nr 2. Teczka nr 3, Pismo ks. S. Biskupskiego do ks. J. Sikory z 25 XI 1953 r.

⁴³ APN, Teczka nr 2. Pismo ks. Stefana Biskupskiego do ks. J. Sikory z 5 XI 1956 r.

nominacja ta została odwołana. Nadal ks. Sikora pozostał w Olsztynku. Przez wiele lat ks. Sikora był dziekanem dekanatu Nidzica. Po wyrugowaniu lekcji religii ze szkół wspierał działania rodziców na rzecz powrotu katechizacji w mury szkolne. Rodzice z Olsztynka skierowali list do Ministra Oświaty w Warszawie, prosząc o zachowanie lekcji religii w szkołach. O fakcie tym poinformowany został także ks. proboszcz J. Sikora⁴⁴. W dniu 8 lutego 1963 r. skierował pismo do ks. bpa Tomasza Wilczyńskiego, prosząc o zwolnienie z funkcji dziekana. Biskup olsztyński, Tomasz Wilczyński w dniu 21 lutego 1963 r. skierował na ręce ks. J. Sikory pismo, w którym czytamy: „Przychylając się do prośby Przewielebnego Księdza Kanonika, wyrażonej pismem z dnia 8 II 1963 r. – Ldz. 91/63 – oraz uznając słuszność przedstawionych w tymże piśmie racji – niniejszym zwalням (...) z obowiązków Dziekana Dekanatu Nidzica z dniem 28 lutego 1963 r. Wszystkie agendy i akta dziekańskie proszę przekazać nowemu dziekanowi Dekanatu Nidzickiego, ks. dr Janowi Rymkiewiczowi, proboszczowi parafii Nidzica”. Kończąc

⁴⁴ APN, Teczka nr 2. Teczka nr 2, Petycja rodziców dzieci szkół podstawowych i Liceum Ogólnokształcącego w Olsztynku do Ministra Oświaty w Warszawie z 27 IX 1960 r. W liście czytamy: „My rodzice dzieci uczęszczających do szkół w mieście Olsztynku pow. Ostróda woj. olsztyńskie, do głębi jesteśmy przejęci, zaskoczeni i oburzeni, sytuacją usunięcia religii zarówno ze szkoły podstawowej, jak i jedenastolatki wbrew dotychczas obowiązującym prawom.

Konstytucja zapewnia wolność sumienia i wyznania

Zarządzenie Min. Ośw. Z dnia 8 XII 1956 r. G.M. 1-3269/56 zapewnia naukę religii w szkole, tam gdzie rodzice wyrażają życzenie na piśmie. Tymczasem Władze Oświatowe tak Ostródę, jak i Olsztyn mimo złożonych w odpowiedniej ilości deklaracji rodziców, do religii w szkołach nie dopuścili.

Odwołania pisemne i delegację do Kuratorium zbyt wymówkami zupełnie niezgodnymi z prawem.

Mimo Zarządzenia Min. Oświaty o składaniu deklaracji nauki religii w szkole przez rodziców. Kancelarie wszystkich szkół nie przyjmowały deklaracji, a zebrane przez rodziców deklaracje w liczbie ponad 90% dzieci w szkołach i przesłane dnia 10 IX br. do Kuratorium nie przyniosły żadnego oddźwięku. Bezpośrednia interwencja delegacji dnia 22 IX br. też nie spowodowała zmiany.

Podania księży załatwiono odmownie. Prośba rodziców z dnia 10 IX br. do Kuratorium jest bez odpowiedzi.

W mieście Olsztynku jest ponad 95% katolików i w żadnej szkole nie ma religii. Nie możemy tolerować tego, aby dzieci nasze były pozbawione nauczania religii w szkole. Zwracamy się z prośbą do Min. Oświaty o rozpatrzenie naszego odwołania i wpłynięcia na Kuratorium i Inspektorat, aby była wprowadzona nauka religii do szkół w Olsztynku”. Niestety, pisma pozostawały bez odpowiedzi, a lekcje religii wyrugowano ze szkół do 1990 r.

pismo, rządcą diecezji warmińskiej pisał: „Pragnę tedy wyrazić Przewielebnemu Księdzu Kanonikowi moje wysokie uznanie i serdeczne podziękowanie za gorliwe i mądre spełnianie obowiązków Swego stanowiska dziekańskiego, zarówno w dekanacie Morağ, jako też w dekanacie Nidzica. Był to trud niemały, który obarczył Przewielebnego Księdza Kanonika dodatkową pracą i poważnymi nieraz troskami. Za wszystkie trudy i prace składam tedy moje serdeczne *Bóg zapłać*”⁴⁵. Do Nidzicy ks. J. Sikora przybył w 59. roku życia. Uroczyste wprowadzenie w urząd proboszczowski w Nidzicy odbyło się 6 marca 1966 r. Kanonicznego wprowadzenia dokonał ks. wicedziekan Marian Kękuś, proboszcz z Sarnowa. Uroczystość rozpoczęła się powitaniem na progu plebanii nominata chlebem i solą przez przedstawicieli parafii. W czasie procesji w świątyni chór odśpiewał kantatę powitalną, także uroczyste powitały go dzieci, młodzież i dorośli⁴⁶.

„Łatwo jest ująć wiernych, jeśli po starszym kapłanie przyjdzie młodszy, ale trudniej kiedy po młodym przychodzi starszy” – tak pisał po latach ks. Sikora w Kronice Parafialnej. Uroczyste przejęcie urzędu proboszcza w parafii Nidzickiej odbyło się 6 marca 1966 r. Ks. Sikora na początku swego urzędowania borykał się z wieloma trudnościami. Przerwane zostały prace z elewacją na kościele, kasa parafialna świeciła pustkami. Mimo tych trudności ks. Sikora w miarę swych możliwości pokonywał wszelkie trudności i starał się prowadzić zarówno prace remontowe, jak i duszpasterskie.

Przez wiele lat ks. J. Sikora należał do Towarzystwa Przyjaciół Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W miarę swych możliwości finansowych wspierał działalność uczelni. 1 kwietnia 1966 r. otrzymał podziękowanie od władz uczelni, w którym m. in. pisano: „(...) miło nam przesłać Przewielebnemu księdzu wyrazy szczerzej wdzięczności i gorącej podzięków za serdeczną życzliwość i śpieszenie nam z pomocą”⁴⁷. Życzliwa postawa ks. Sikory w stosunku do KUL-u przyczyniła się do powstania grupy wiernych świeckich wspierających Katolicki Uniwersytet Lubelski. Do Towarzystwa Przyjaciół KUL-u należało w 1970 r. dziesięć osób. A mianowicie: Urszula Klimkowska, Jadwiga

⁴⁵ APN, Teczka nr 3. List biskupa olsztyńskiego Tomasza Wilczyńskiego do ks. kan. J. Sikory z dnia 21 II 1963 r.

⁴⁶ APN, OPN z 6 III 1966 r.

⁴⁷ APN, Teczka nr 1. Pismo Towarzystwa Przyjaciół KUL-u z dnia 1 IV 1966 r. do ks. J. Sikory.

Trusińska, Jadwiga Jankowska, Józef Roztropowicz, Stanisława Maszczyńska, Placyda Waśniewska, Henryka Drogosz, Marcela Nachtygał, Jadwiga Smolińska i Izydor Szczepkowski⁴⁸.

Ks. J. Sikora dbał także, by w bibliotece parafialnej znalazło się jak najwięcej dobrych publikacji, a także czasopism. Po przybyciu do parafii nidzickiej zaprenumerował „Ambonę Współczesną”, „Ateneum Kapłańskie”, „Collectanea Theologiae”, „Biblioteka Kaznodziejska”, „Hasło Ogrodnicze”, „Homo Dei”, „Katecheta”, „Msza św.”, „Przewodnik Katolicki”, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, „Tygodnik Powszechny”, „Wiadomości Warmińskie”, „Więź”, „Znak”, „Za i Przeciw”, „Hejnał Mariacki” i „Słowo Powszechne”. Jak na tak małą biblioteczkę parafialną wybór czasopism był imponujący⁴⁹.

Zasługą ks. Sikory jest odwodnienie placu wokół kościoła oraz położenie okalającego kościół chodnika. Z wszelkimi pracami remontowymi ks. Sikora miał ogrom trudności zarówno ze strony władz partyjnych, jak i konserwatora zabytków wojewódzkiego p. Czubiel⁵⁰. W 1967 r. odmalowano wnętrze kościoła. Ks. J. Sikora sprowadził do pracy duszpasterskiej siostry zakonne, które zamieszkały w Nidzicy od września 1967 r.

Jedną z boleśniejszych chwil w życiu kapłańskim ks. J. Sikory była wizytacja kanoniczna, przeprowadzona przez ks. bpa J. Obląka w maju 1977 r. W protokole wizytacyjnym ks. bp J. Obląk odnotował, iż parafia do wizytacji była niewłaściwie przygotowana, jak zaznaczył na skutek choroby ks. proboszcza. Na rozpoczęciu wizytacji było mało wiernych i przez trzy kolejne dni było podobnie⁵¹. Słowa te wywarły ogromne wrażenie na ks. Sikorze, wyrządziły starszemu kapłanowi ogromny ból. By wyjaśnić okoliczności takiej sytuacji, opisał całą sytuację w księdze protokołów. Swą odpowiedź zatytułował: „Do powyższego protokołu wyjaśnienia”. W odpowiedzi ks. Sikory czytamy, iż wizytacja kanoniczna w dniach 21-23 maja 1977 r. nie powinna się odbyć ze względu na to, że nie miał jej kto przygotować. Pisał dalej, że: „(...) ks. proboszcz od 19 lutego do 2 lipca 1977 r. leżał w szpitalu. Tyl-

⁴⁸ APN, Deklaracja zbiorowa przystąpienia do Towarzystwa Przyjaciół KUL-u z 1 I 1970 r.

⁴⁹ APN, Prenumeratora na 1965 r.

⁵⁰ APN KPN, s. 36.

⁵¹ APN, Protokół wizytacji kanonicznej parafii Nidzica przeprowadzonej przez ks. bpa J. Obląka w dniach 21 – 23 V 1977 r.

ko na przepustkę przyjechał tuż przed księdzem biskupem na wizytację”. Najstarszy wikariusz Witold Bożym od 1 marca 1977 r. objął probostwo w Duragu. Z pozostałych dwóch wikariuszy jeden nie zawsze był dyspozycyjny do pracy duszpasterskiej, a drugi po pierwszym roku kapłaństwa nie orientował się, co trzeba było przygotować do wizytacji kanonicznej. Ponadto katechizował dzieci za ks. proboszcza, a także za ks. Bożyma. Dalej pisał ks. Sikora, że nie odważył się prosić ks. bpa Obląka, by czas wizytacji przełożyć na jesień, bo gdy w 1965 r. to uczynił, nie zgodził się, a jak poprosił ks. bpa J. Drzazgę, to chętnie przyjął i dokonał wizytacji jesienią. Ks. bp Obląk obraził się i poczytał to, że go nie chciał ks. Sikora na wizytacji. Dlatego też, nie miał odwagi ponownie prosić go o zmianę daty wizytacji. Dodał także, że we wrześniu 1976 r. ks. bp J. Obląk bierzmował młodzież w Nidzicy, i gdy w czasie uzgadniania terminu wizytacji zapytał ks. bpa Obląka, czy wybierzmuje osoby chore, które nie uczęszczały do szkoły i które nie umieją się nawet przeżegnać, a pozostała młodzież już jest wybierzmowana, wówczas ks. bp polecił dopuścić ich do bierzmowania”. Czytamy dalej w relacji ks. J. Sikory, że: „(...) gdy przyszło do bierzmowania i okazało się, że z 12 osób tylko dwie dziewczynki umiały pacierz, a z 10 chłopców kilku nawet nie potrafiło się przeżegnać. Ks. bp Obląk utyskiwał po diecezji i na zjeździe katechetek, że znalazł parafię w diecezji, że ani jedna osoba nie знаła pacierza. Taka ocena na wizytacji i tak komentowana nie mogła w rozprawie być inną, jak tylko złośliwą, lub brakiem psychologicznego rozpoznania debilów. Wiele jeszcze można by dać wyjaśnień, ale wystarczy te, by wnikać nie tylko w fakty, ale i przyczyny”⁵². Niebawem ks. J. Sikora odszedł na emeryturę⁵³.

Po trzynastu latach proboszczowania w Nidzicy, w 72. roku życia ks. Sikora zrezygnował z urzędu proboszcza w Nidzicy. Przyczyną rezygnacji była budowa nowej plebanii. Od swego przyścia do Nidzicy starał się o uzyskanie pozwolenia na budowę, ale władze administracyjne za każdym razem nie wyrażały zgody. Z początkiem września 1978 r. ks. bp J. Drzazga otrzymał zapewnienie od władz administracyjnych, że niebawem plany budowy nowej plebanii zostaną zaakceptowane. Ks. J. Sikora tak wspominał tamten czas: „Ja ks. J. Z. Sikora już czułem

⁵² APN, Wyjaśnienia sporządzone przez ks. J. Sikorę, proboszcza nidzickiego do protokołu ks. bpa J. Obląka z wizytacji kanonicznej w dniach 21 – 23 V 1977 r.

⁵³ AAWO, Teczka nr 3. Pismo ks. J. Sikory do ks. bpa J. Obląka z dnia 15 III 1980 r.

się za słaby do prowadzenia budowy ze względu na chorobę serca. Ponadto trudno jest prowadzić budowę, jeśli nie ma się pojazdu. Potrzeba zdobywania materiałów budowlanych i załatwiania z tym różnych spraw wymaga szybkiego poruszania się. Na to już zdobyć się nie mogę. Wikariusz żaden nie chciał się podjąć prowadzenia budowy bez gwarancji, że pozostanie tu proboszczem. Ks. bp wikariusz kapitulny (ks. bp J. Obląk – przyp. aut.) przychylił się do prośby i zwolnił mnie z dniem 1 stycznia 1979 r.” Po przejściu na emeryturę zamieszkał w Nidzicy. Jego następcą został mianowany ks. Józef Kowalewski. Przybył do parafii 1 stycznia 1980 r., kanonicznie objął parafię 2 lutego 1980 r. Niebawem opuścił parafię nidzicką, a następnie 2 lipca 1980 r. objął parafię w Miłomłynie⁵⁴.

Kolejnym proboszczem w parafii nidzickiej był ks. Józef Mańkowski. Do Nidzicy przybył z Olecka, obejmując parafię nidzicką 2 lipca 1980 r. Ks. bp J. Wojtkowski w protokole powizytacyjnym tak pisał o proboszczu: „(...) pracuje drugi rok w Nidzicy, został przez parafian zaakceptowany, mimo prób rozpętania burzy przed jego przybyciem”⁵⁵. Jedną z wielu zasług ks. Mańkowskiego było wybudowanie nowej plebanii w parafii św. Wojciecha w Nidzicy, a także kaplicy w Grzegórkach. Po odejściu ks. J. Mańkowskiego z parafii nidzickiej w 1988 r. nowym proboszczem został mianowany ks. Władysław Sudziński⁵⁶.

Księża wikariusze

Pierwszym wikariuszem w parafii nidzickiej był ks. Piotr Hardybałda, obrządku grekokatolickiego, który do parafii przybył 1 stycznia 1948 r. Do diecezji warmińskiej przybył w 1947 r. w ramach akcji „Wiśła”. W parafii duszpasterzował do 6 lipca 1952 r. W Kronice Parafii Nidzica czytamy, że „pracował tu gorliwie”. W kolejnych latach duszpasterzował ks. Tadeusz Hernoga (13 VII 1952 r. – 4 VII 1954 r.). Pracował w parafii bardzo ciężko i sumiennie, podporządkowując się proboszczowi we wszystkich działaniach duszpasterskich. Do diecezji warmińskiej przybył z seminarium duchownego w Sandomierzu. Świę-

⁵⁴ APN KPN, s. 66b-c.

⁵⁵ APN, Protokół wizytacji kanonicznej parafii św. Wojciecha i Niepokalanego Poczęcia NMP w Nidzicy, przeprowadzonej z polecenia ks. bpa warmińskiego dra Jana Obląka przez biskupa pomocniczego Juliana Wojtkowskiego w dniach 15 – 16 V 1982 r.

⁵⁶ AAWO, Teczka nr 3. Protokół zdawczo-odbiorczy parafii św. Wojciecha w Nidzicy z 11 VII 1988 r.

cenia kapłańskie przyjął w Olsztynie w 1952 r.⁵⁷ Ks. kan. Feliks Bujalski (30 VIII 1954 r. – 20 III 1958 r.), kapłan diecezji łucko-żytomierskiej, kolega i przyjaciel ks. F. Jaworskiego. Przed przybyciem do Nidzicy był proboszczem w parafii Sząbruk, gdzie duszpasterzował do końca czerwca 1954 r.⁵⁸ Nidzicę opuścił 19 marca 1958 r. Od 20 marca 1958 r. został administratorem parafii Węgoj w dekanacie Biskupiec Reszelski⁵⁹. Przed przybyciem do Nidzicy był przez kilka miesięcy proboszczem w Sząbruku, lecz trudne warunki zmusiły go do ponownego powrotu na wikariat.

Ks. Kazimierz Kaluta (10 II 1957 r. – 8 VIII 1959 r.) przybył do parafii nidzickiej zaraz po święceniach kapłańskich⁶⁰. Był pierwszym duchownym wyświęconym przez ks. bpa T. Wilczyńskiego w diecezji warmińskiej. Przybycie młodego kapłana do parafii, gdzie duszpasterzowało dwóch starszych duchownych, wywołało ogromną radość wśród parafian. Opieką duszpasterską objął przede wszystkim dzieci i młodzież⁶¹. Był bardzo zaangażowany w prace na rzecz parafii. To ogromne zaangażowanie niepokoiło władze komunistyczne. Po dwóch latach od jego przybycia oficer SB sporządził notatkę służbową, w której czytamy: „Ks. Kaluta (...) wrogo występuje p-ko PRL. Inspiruje on wiernych do przeciwstawiania się zarządzeniom władz dotychczasowych: nauczania religii w szkołach, ślubów itp. Ponadto stara się opanować organizację młodzieżową ZHP i skierować ją na tory religijne”⁶². W roku 1958 do parafii przybył ks. Tadeusz Piszczatowski (12 II 1958 r. – 1 VI 1959 r.)⁶³. Wraz z ks. Kalutą duszpasterzowali bardzo sprawnie i z dużym pożytkiem dla wiernych. Niestety, pojawiały się i problemy, w ich efekcie proboszcz wymówił wikariuszom stołowanie się na plebanii. Sam się rozchorował tak, że poszedł do szpitala w Nidzicy. Niestety, jego stan zdrowia z każdym dniem się pogarszał, został przewieziony

⁵⁷ APN KPN, s. 3, 27, 29.

⁵⁸ APN, Teczek nr 3. Pismo ordynariusza diecezji warmińskiej ks. S. Biskupskiego do ks. F. Bujalskiego z 24 VI 1954 r.

⁵⁹ APN, Pismo wikariusza generalnego ks. W. Zinka do ks. Feliksa Bujalskiego z dnia 11 III 1958 r.

⁶⁰ APN, Pismo ks. bpa T. Wilczyńskiego do ks. K. Kaluty z 20 I 1957 r.

⁶¹ APN KPN, s. 30.

⁶² IPN Bi, sygn. 087/205/1, Notatka służbowa i plan operacyjnych przedsięwzięć po klerze katolickim z dnia 4 III 1959 r.

⁶³ APN, Teczek nr 3. Pismo bpa Tomasza Wilczyńskiego, biskupa olsztyńskiego do ks. Tadeusza Piszczatowskiego z dnia 4 II 1958 r.; APN KPN, s. 3.

do szpitala w Olsztynie, gdzie zmarł 8 sierpnia 1958 r. Do przyjsia nowego proboszcza parafią administrował ks. Kaluta.

8 lipca 1959 r. do posługi duszpasterskiej został skierowany ks. Anicet Murawski. W parafii posługiwał przez dwa lata. Z dniem 1 lipca 1961 r. opuścił parafię nidzicką. Kolejnym wikariuszem był ks. Jan Rodziewicz, który do parafii przybył 20 czerwca 1961 r. Głosił ładne kazania do dzieci i do dorosłych. Prowadził także opiekę duszpasterską nad kościołem dojazdowym w Kanigowie. Parafię opuścił z końcem października 1962 r. W dniu pożegnalnym ks. proboszcz Jan Rymkiewicz zorganizował kolację pożegnalną 30 października o godz. 19. Na kolację pożegnalną przybył ks. Tadeusz Broniszewski – proboszcz z Iławy, ks. Michał Struk – proboszcz z Białut, ks. Ryszard Masłowski – wikariusz w Iławy, ks. Jan Rodziewicz – proboszcz szkotowski, ks. Jan Rymkiewicz – miejscowy proboszcz, ks. Jerzy Burzik – miejscowy wikariusz, ks. Józef Kasperowicz – miejscowy wikariusz i ks. Piotr Bibik – miejscowy wikariusz⁶⁴.

Kolejnym wikariuszem w parafii nidzickiej był ks. Józef Kasperowicz, Duszpasterzował od 15 czerwca 1962 r. do 15 czerwca 1964 r. Posiadał talent dekoratorski. W czasie swego pobytu ks. Józef w dniu swych imienin, 19 marca 1963 r., o godz. 18 odprawił uroczystą Mszę św. w asyście ks. Jerzego Burzika i ks. Piotra Bibika. Homilię wygłosił ks. Kan. Michał Struk – proboszcz z Białut. Po mszy św. ks. proboszcz Rymkiewicz zaprosił wszystkich księży dekanalnych na kolację⁶⁵. Ks. Roman Bodański pracował duszpastersko od 1 sierpnia do końca roku 1962 r.⁶⁶ Ks. Piotr Bibik od 6 października 1962 r.⁶⁷, do 27 czerwca 1963 r.⁶⁸ Ks. Jerzy Burzik duszpasterzował od 24 października 1962 r.⁶⁹ do 30 czerwca 1964 r. W czasie swego pobytu w parafii nidzickiej ks. Jerzy wraz z ks. Józefem Kasperowiczem ulegli wypadkowi motocyklem 18 kwietnia 1963 r. około godz. 18.00, wracając ze szpitala Powia-

⁶⁴ APN KPN, s. 29, 34.

⁶⁵ APN KPN, s. 33-34.

⁶⁶ IPN Bi, sygn. 0088/3251, Materiały archiwalne o ks. R. Bodańskim.

⁶⁷ APN, Teczka nr 3. Pismo Kurii Biskupiej do ks. Kan. J. Sikory z dnia 24 IX 1962 r.

⁶⁸ APN, Dekret zwalniający ks. Piotra Bibika z wikariusza-współpracownika w Nidzicy z dnia 14 VI 1963 r. Od 28 VI 1963 r. został mianowany wikariuszem parafii św. Józefa w Olsztynie.

⁶⁹ APN, Pismo Kurii Biskupiej do ks. Kan. Józefa Sikory z dnia 21 IX 1962 r.

towego w Nidzicy motorem MZ-250 od chorego ks. Mariana Kękusia, proboszcza z Sarnowa. Sworzeń łączący ster z kołem pękł i doszło do wypadku. Ks. Jerzy połamał rękę, a ks. Józef Kasperowicz potłukł się. Swoje imieniny 23 kwietnia 1963 r. ks. Jerzy spędził w Szpitalu Wojewódzkim w Olsztynie⁷⁰. Ks. Władysław Janczy od 1 sierpnia 1963 r. przybył do parafii⁷¹, duszpasterzował do 30 czerwca 1966 r., ks. January Kuźmierczyk od 15 lipca 1964 r., do 1 lipca 1966 r., a ks. Wincenty Putko od 15 lipca 1964 r.⁷² do 25 października 1967 r.⁷³. Przez bardzo krótki czas wikariuszem w parafii św. Wojciecha był także ks. Józef Kowalczyk, duszpasterzował od 29 czerwca do 31 lipca 1963 r.⁷⁴

Od 1 lipca 1966 r. do parafii nidzickiej przybył ks. Kazimierz Torla. W parafii duszpasterzował tylko cztery miesiące. W Kronice Parafialnej odnajdujemy krótką wzmiankę o ks. Kazimierzu i jego krótkim pobycie. Czytamy w niej: „(...) czteromiesięczny jego pobyt ogromnie się uwydatnił w podejściu łatwym do dzieci i młodzieży. Zorganizował chórek młodzieżowy, a przezeń rozśpiewał cały kościół. Umiał zainteresować i religią. Miał pełną frekwencję na religii”. Z parafii nidzickiej odszedł 30 października 1966 r.⁷⁵ Także od 1 lipca 1966 r. do parafii przyszedł ks. Leon Ząkowski. Kronikarz parafialny scharakteryzował także i jego osobę, pisząc: „(...) bardzo wygodny dla siebie, objął tylko osiemnaście lekcji religii i więcej go nic nie obchodziło. Uczył klasy komunijne, by przy I Komunii św. mieć coś dla siebie”⁷⁶. Z parafii odszedł z końcem czerwca 1967 r. Po odejściu ks. Torli na jego miejsce przyszedł do parafii ks. Stefan Nowak. Do parafii przybył 1 listopada 1966 r. Po kilku miesiącach duszpasterzowania parafię nidzicką opuścił 1 lipca 1967 r. Ks. Edmund Łagód do parafii przybył 1 lipca 1967 r. Był bardzo uczynny. Prowadził chórek młodzieżowy i ministrantów. Miał ich ponad stu. Byli bardzo zdyscyplinowani i odpowiedzialni za powie-

⁷⁰ APN KPN, s. 33.

⁷¹ APN Teczka nr 3. Nominacja ks. Władysława Janczy na wikariusza parafii św. Wojciecha w Nidzicy z dnia 12 VI 1963 r.

⁷² APN, Pismo Kurii Biskupiej do ks. dziekana Jana Rymkiewicza z dnia 24 VI 1964 r.

⁷³ APN KPN, s. 34.

⁷⁴ APN OPN, z 29 XII 1963 r., Spis księży pracujących w 1963 r. w parafii św. Wojciecha w Nidzicy.

⁷⁵ APN KPN, s. 64.

⁷⁶ APN KPN, s. 64-65.

rzzone im zadania. Także prowadził katechizację młodzieży ze szkół zawodowych. Młodzież bardzo chętnie uczestniczyła w prowadzonych przez niego lekcjach religii. Uczniów odwiedzał w domach i organizował wywiadowki dla rodziców. Z parafii nidzickiej odszedł do Szkotowa 18 lipca 1970 r. na probostwo. Wraz z ks. Edmundem wikariuszem w parafii był także ks. Ludwik Nadolski. Do parafii przybył 1 lipca 1967 r. Kronikarz zanotował, iż: „(...) wybijał się inteligencją, przystępnym i jasnym wykładem. Wraz z ks. Łagodem prowadził chóręk dziewcząt szkolnych”. Po roku poszedł na studia na Katolicki Uniwersytet Lubelski⁷⁷. Parafię opuścił z końcem czerwca 1968 r. Przez dwa lata wikariuszem w parafii nidzickiej był ks. Andrzej Walicki. Posiadał talent głoszenia kazań do dzieci. Po opuszczeniu parafii w Nidzicy wstąpił do Towarzystwa Jezusowego. Od 1 lipca 1968 r. wikariuszem był ks. Jerzy Szymerowski. W czasie swego pobytu rozśpiewał parafian. W każdą niedzielę kilka minut przed mszą św. uczył wiernych nowych pieśni religijnych. Odszedł do parafii w Windzie, zabrał do siebie matkę i siostrę, które żyły w bardzo trudnych warunkach.

1 lipca 1969 r. do parafii został skierowany ks. Stanisław Krupski. We współpracy był bardzo przyjazny. Parafię opuścił 1 września 1971 r. i przeszedł do Młynar. A z Młynar do parafii nidzickiej został skierowany ks. Kazimierz Lenart. Pracę duszpasterską rozpoczął 1 września 1971 r. Autor Kroniki w Nidzicy zapisał: „(...) był to najsolidniejszy pracownik. Co objął, to poprowadził dobrze. Uczył i wymagał”. W sposób szczególny otoczył opieką wiernych i kościół w Kanigowie. Autor Kroniki odnotował, że kiedy odchodził, wszyscy byli smutni z tego powodu, a najbardziej ks. proboszcz. Miał w nim powiernika we wszystkich sprawach. Ks. proboszcz J. Sikora zabiegał, by pozostał jeszcze w parafii, ale rządca diecezji ks. bp J. Drzazga uważał, że jest bardziej potrzebny w Elku. Parafię opuścił z końcem lipca 1975 r. Od 15 sierpnia 1969 r. w parafii duszpasterzował ks. Zygmunt Załęski. Uczył lekcji religii uczniów Zasadniczej Szkoły Mechanizacji Rolnictwa. Miał bardzo dobre podejście do chłopców, chętnie uczestniczyli w lekcjach religii. Był przez nich bardzo lubiany. Parafię nidzicką opuścił z końcem sierpnia 1972 r. i rozpoczął duszpasterzowanie w Kwidzynie. Od 20 października 1970 r. do 20 marca 1972 r. wikariuszem był ks. Zbigniew Ostrowski, a od 1 lipca 1972 r. do 1 marca 1973 r. ks. Czesław Zielenkiewicz. W połowie lipca 1972 r. do parafii przybył ks. Wie-

⁷⁷ IPN Bi, sygn. 0088/34, Materiały archiwalne o ks. L. Nadolskim.

ślaw Świdziński. W czasie swego duszpasterzowania otoczył opieką dzieci i młodzież. Był bardzo lubiany przez nich. Opiekował się także ministrantami, prowadził grupę Oazową i zespół liturgiczny. Parafię opuścił z końcem lipca 1975 r., odchodząc do Olsztyna do parafii św. Jakuba. Ks. Andrzej Majnusz przybył do parafii 1 sierpnia 1973 r. Był bardzo lubiany przez dzieci, wygłaszał im kazania w sposób bardzo przystępny i obrazowy. Uczył lekcji religii młodzież ze szkół zawodowych, techników i dzieci ze szkoły podstawowej w Napiwodzie. Po opuszczeniu parafii przez ks. Wiesława objął opiekę nad grupą oazową i młodzieżowym zespołem liturgicznym. Z parafii nidzickiej przeszedł do Kwidzyna w połowie sierpnia 1976 r.

W roku 1975, 20 lipca do parafii przybył ks. Józef Świechowski. Przed przybyciem do Nidzicy był osiem lat proboszczem w Kowalach Oleckich i pół roku w USA. W parafii nidzickiej uczył w sześciu punktach katechetycznych dzieci ze szkół podstawowych. Posiadał dar kaznodziejski. Z końcem czerwca 1978 r. opuścił Nidzicę, obejmując probostwo w Różyńsku, w powiecie Pisz. Od 20 sierpnia 1975 r. do parafii został skierowany ks. Adam Olszewski, neoprezbiter pochodzący z Hawy. Uczył religii młodzież licealną, a także młodzież klas ósmych szkół podstawowych. Ponadto opiekował się liczną grupą ministrantów. W ostatnim roku swego pobytu opiekował się także grupą młodzieży parafialnej. Z parafii nidzickiej przeszedł do parafii piskiej 20 sierpnia 1977 r. Kolejnym wikariuszem parafii nidzickiej był ks. Witold Borzym. Do parafii przybył 17 maja 1976 r. z Sarnowa, gdzie administrował parafią przez 9 miesięcy, w czasie pobytu ks. proboszcza w szpitalu. Świecenia kapłańskie przyjął w 1958 r. Przed przybyciem do Sarnowa był proboszczem w Kwietniewie i wicedziekanem dekanatu dzierzgońskiego. W Nidzicy uczył religii młodzież szkół zawodowych. Miał łatwość nawiązywania kontaktów. Przez młodzież był bardzo lubiany. Opiekował się także kościołem dojazdowym w Kanigowie. Z parafii nidzickiej przeszedł na probostwo do Durąga koło Nidzicy 1 marca 1977 r. Duszpasterzował tam prawie trzydzieści lat. Obecnie jest na emeryturze i mieszka w Ostródzie. Pomaga w parafii o. Pio. Od 15 maja 1977 r. do parafii przybył ks. Tadeusz Alicki, neoprezbiter. Przejął naukę lekcji religii po ks. Borzymie. Kronikarz zanotował, iż był bardzo pracowity⁷⁸. Ks. bp J. Wojtkowski w protokole powizytacyjnym określił go jako

⁷⁸ APN KPN, s. 64-67.

„młodzieżowca”⁷⁹, poświęcającego młodzieży wiele swego kapłańskiego czasu. Po czterech latach kapłaństwa z parafii Piskiej przybył 15 sierpnia 1977 r. ks. Paweł Grochowski. Zamieszkał w mieszkaniu po ks. Olszewskim, także po nim objął młodzież i naukę religii. Bardzo towarzyski i łatwo nawiązywał kontakty. Był wielką pomocą ks. proboszczowi w załatwianiu wielu spraw. Parafię nidzicką opuścił 15 lipca 1978 r., przechodząc na wikariat do parafii św. Jakuba w Olsztynie. Z parafii Gołdap 15 lipca 1978 r. do Nidzicy przyszedł ks. Wincenty Zalewski. Był lubiany przez dzieci, miał dar wygłaszania do nich kazań. W czasie pracy w parafii nidzickiej nękała go ciągle choroba. W parafii nidzickiej był do końca czerwca 1979 r., przeszedł do parafii w Jezioranach. Ks. Edward Grabarek przybył do parafii nidzickiej 21 lipca 1978 r. z parafii Orneta. Po dwóch latach duszpasterzowania odszedł do parafii w Górowie Iławeckim 1 lipca 1980 r. Kolejnym wikariuszem był ks. Wacław Karawaj, w parafii zamieszkał od 1 lipca 1980 r.⁸⁰ W kolejnych latach w parafii pracował także ks. Krzysztof Szymański, w parafii nidzickiej duszpasterzował od 18 września 1981 r. do 30 czerwca 1982 r.⁸¹, a także ks. Józef Romanowski, ks. Stanisław Tkacz, ks. Wiesław Latecki⁸², ks. Andrzej Zieliński⁸³, ks. Ryszard Półtorak (1989-1991), ks. Zbigniew Żabiński (1992-1993) i ks. Stanisław Żytko⁸⁴.

⁷⁹ APN, Protokół wizytacji kanonicznej parafii św. Wojciecha i Niepokalanego Poczęcia NMP w Nidzicy, przeprowadzonej z polecenia księdza bpa warmińskiego dra J. Obląka przez biskupa pomocniczego J. Wojtkowskiego w dniach 15 – 16 V 1982 r.

⁸⁰ APN KPN, s. 66a.

⁸¹ Zob. K. Bielawny, *Biografie niektórych duchownych Kościoła polskokatolickiego pracujących na terenie diecezji warmińskiej w latach 1946-1992*, w: *Biskup-przezbiter-diakon. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. J. Jezierski, Olsztyn 2008, s. 208.

⁸² AAWO, Teczka nr 3. Pismo Administratora Apostolskiego Diecezji Warmińskiej do ks. W. Lateckiego z 13 VI 1986 r.

⁸³ AAWO, Teczka nr 3. Dekret nominacyjny na wikariusza parafii św. Wojciecha w Nidzicy z dnia 24 VI 1989 r.

⁸⁴ APN, Protokół z wizytacji kanonicznej rzymskokatolickiej parafii pod wezwaniem Niepokalanego PNMP w Nidzicy, korzystającej z pierwotnie katolickiego, potem ewangelickiego kościoła pod wezwaniem św. Wojciecha, przeprowadzonej z polecenia ks. bpa warmińskiego dra Edmunda Piszczka przez biskupa pomocniczego J. Wojtkowskiego w dniach 8 – 9 IV 1989 r.

Po przeszło sześćdziesięciu latach od zakończenia działań wojennych w 1945 r. w Nidzicy powiększyła się sieć parafialna. Z początkiem XXI w. w Nidzicy są trzy parafie rzymskokatolickie.

Zakończenie

Wszyscy duchowni na terenach byłych Prus Wschodnich byli pionierami w pracy duszpasterskiej na rzecz Kościoła rzymskokatolickiego i stabilizacji społecznej. Zarówno księża proboszczowie, jak i wikariusze nieśli posługę wiernym. W pierwszych latach po zakończeniu działań wojennych obecność duchownych była oznaką stabilizacji zarówno społecznej, politycznej, jak i wyznaniowej. Nowi osadnicy zatrzymywali się w tych miejscowościach, gdzie osiedlał się duchowny, który niósł posługę wiernym. Bywało i tak, że sami wierni poszukiwali duchownych do świątyni, które przyjęli na rzecz kultu katolickiego. Pierwszy duchowny Polak, który przybył do Nidzicy w 1945 r., obsługiwał równocześnie kilka świątyni: w Nidzicy, Turowie, Kanigowie, Napierkach oraz w Sarnowie; choć w Sarnowie tylko przez kilka tygodni. Niebawem przybył nowy duchowny, który objął posługę duszpasterską. Zasluga dwóch pierwszych proboszczów była zamiana świątyni pomiędzy wyznawcami Kościoła ewangelicko-augsburskiego i rzymskokatolickiego. W tym geście dobrej woli duchownych obu wyznań możemy dopatrywać się początków dialogu ekumenicznego, choć droga była jeszcze długa.

DIE GEISTLICHEN DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE IN DER SEELSORGE IN DER PFARREI NIDZICA IN DEN JAHREN 1945-1992

Zusammenfassung

Die seelsorgerische Arbeit der Geistlichen der römisch-katholischen Kirche war nach der Beendigung der Kriegshandlungen im Jahre 1945 in der ermländischen Diözese sehr schwer. Ein Beispiel dafür ist die Pfarrgemeinde des hl. Adalberts in Nidzica. Im Jahre 1945 arbeitete hier als Seelsorger nur ein Priester. Außer der Arbeit in Nidzica hat er seine Dienst auch in anderen in der Nähe liegenden Gotteshäusern geleistet. Die Zeit des Kommunismus in Polen begünstigte die seelsorgerische Tätigkeit nicht, die Priester trafen auf viele verschiedene Schwierigkeiten von der Seite der Verwaltungsbehörden. Trotzdem haben sie sich bemüht, ihren Gläubigen, soweit es möglich war, den Dienst zu leisten, indem sie jede Gelegenheit für die Evangelisierung genutzt

haben. Die Mitarbeiter der Pfarrer haben gleich eifrig gearbeitet, indem sie das Wort Gottes verkündet haben. Die Geistlichen, die in Ermland, in den Masuren und im Weichselland gedient haben, waren für die Ankömmlinge, die in das Gebiet des ehemaligen Ostpreußens hingewandert sind, das Zeichen der Stabilisierung und die Bürge der Sicherheit. Die Jahren 1945-1992 waren eine Zeit des Baus eines neuen Netzes von Pfarrgemeinden sowohl in Nidzica als auch im Dekanat Nidzica.

EKSTERMINACJA DUCHOWIEŃSTWA KATOLICKIEGO NA SUWALSZCZYŹNIE W OKRESIE OKUPACJI NIEMIECKIEJ

Zagadnienia wstępne

Zagadnienia podjęte w niniejszym artykule skupiają się wokół eksterminacji duchowieństwa katolickiego na Suwalszczyźnie w okresie okupacji hitlerowskiej. Przez Suwalszczyznę będziemy rozumieć tu obszar, który Hitler włączył do III Rzeszy 8 października 1939 r. jako „rdzennie niemiecki”¹. Za kryterium zaszeregowania księży do grupy suwalskiej przyjęto uważać ich obecność na tych terenach w chwili aneksji. Polityka hitlerowska zmierzała do całkowitej eksterminacji polskiego duchowieństwa katolickiego. Zadaniem artykułu będzie naszkicowanie głównych motywów tej polityki, ogólnych jej kierunków oraz wpływu na życie religijne wiernych w tej części Polski.

Do tej pory nie ukazała się odrębna pozycja traktująca o eksterminacji duchowieństwa katolickiego na Suwalszczyźnie podczas okupacji hitlerowskiej. Wprawdzie powstało kilka artykułów odnoszących się do terenu całej diecezji łomżyńskiej i jednostkowych publikacji okolicznościowych², ale prace te zawierają wiele uogólnień, a czasem wręcz prowadzą do zupełnie błędnych konstatacji. Stąd też zrodziła się myśl

Ks. Wojciech Guzewicz; dr hab., prof. UWM; pracownik naukowy Instytutu Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; adres do korespondencji: fojtekgo2.p

¹ *Die faschistische Okkupationspolitik in Polen (1939-1945)*, Dokumentenauswahl und Einleitung von Werner Röhr, Köln 1989, s. 25, 119.

² Zob. W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939-1945*, w: *Kościół katolicki na ziemiach Polskich w czasie II wojny światowej*, red. F. Stopniak, t. 4, z. 2, Warszawa 1977, s. 169-202; W. Jemielity, *Martyrologium księży diecezji łomżyńskiej*, „Rozporządzenia Urzędowe Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej” (dalej cyt. RUŁKD), 36(1974), nr 8-9, s. 42-60.

opisania martyrologium duchownych suwalskich w kontekście ich całego życia.

W niniejszym opracowaniu uwzględniono dotychczasowy stan badań. Podstawowym źródłem artykułu stały się materiały archiwalne, w tym akta osobowe księży, znajdujące się w Archiwum Diecezjalnym w Łomży oraz akta wszystkich parafii Suwalszczyzny, umiejscowione w Archiwum Diecezji Ełckiej, a także spisy duchowieństwa, tzw. elenchusy oraz wspomnienia i relacje księży z tamtego okresu.

Martyrologium księży suwalskich

Jednym z pierwszych kapłanów, z którymi naziści chcieli się rozprawić na Suwalszczyźnie, był ks. Antoni Romuald Jałbrzykowski³. Od 1935 r. pasterzował on w parafii Bakalarzewo, położonej w bezpośrednim sąsiedztwie Prus Wschodnich. Znany był jako gorący zwolennik polskości, a jednocześnie przeciwnik polityki hitlerowskiej. Tuż przed wojną Bakalarzewo dzięki księdzu Jałbrzykowskiemu stało się znanym ośrodkiem pomocy wojsku polskiemu oraz miejscem urządzania licznych nabożeństw w intencji Ojczyzny i manifestacji patriotycznych⁴. Tuż po wkroczeniu armii niemieckiej grupa Niemców przyjechała do Bakalarzewa, aby aresztować księdza. Przeczuwając ten moment, ks. Jałbrzykowski już w maju 1939 r. prosił biskupa S. Łukomskiego o zwolnienie go z obowiązku pozostania w parafii na wypadek wojny. Pisał wtedy m. in. „Mam wiadomości wiarygodne zza granicy, że w razie zajęcia padnę pierwszy ofiarą”⁵. Biskup przychylił się do tej prośby i ks. Jałbrzykowski w pierwszych dniach września udał się do Wilna, gdzie przebywał jego stryj abp Romuald Jałbrzykowski, metropolita wileński. Dalsze losy ks. Antoniego Jałbrzykowskiego znane są

³ Urodził się 7 II 1902 w Łętowie, parafia Kołaki, w rodzinie Wincentego i Heleny z domu Supińska. W 1919 r. po ukończeniu gimnazjum im. T. Kościuszki w Łomży wstąpił do seminarium duchownego w Łomży. Na kapłana został wyświęcony 6 IX 1925 r. Pracował jako wikariusz w Augustowie (1925-1927), Czyżewie (1927-1928) i Suwałkach (1928-1935). Pierwszym jego probostwem była parafia w Czarni (1934-1935). Od 1 lipca 1935 r. piastował równorzędne stanowisko w Bakalarzewie. Archiwum Diecezji Łomżyńskiej (dalej cyt. ADŁ) Akta Osobowe (dalej cyt. AO), Akta osobowe ks. Antoniego Jałbrzykowskiego. Dokumentacja z lat 1925-1939.

⁴ Archiwum Diecezji Ełckiej (dalej cyt. ADE), Akta Parafii (dalej cyt. AP) Suwałki, cz. IV: 1922-1992, k. 181.

⁵ ADŁ AO, Akta osobowe ks. Antoniego Jałbrzykowskiego. Pismo z 6 V 1939 r.

m. in. z relacji Zygmunta Romatowskiego, leśniczego z Krzywego, naczelnego świadka aresztowania ks. A. Jałbrzykowskiego. „Ksiądz Jałbrzykowski w cywilnym ubraniu przedostał się przez linię frontu i przybył do Suwałk. Dziekan suwalski [Bolesław Gumowski – przypis W. G.], znając położenie księdza, nie wysłał go do Bakalarzewa, lecz do Wigier. Wiele razy był tam nakłaniany przez nas do ucieczki za granicę, ale on zawsze mówił: „Stryj kazał mi zostać przy swoich owieczkach – nie wyjadę”. (...) Ksiądz Jałbrzykowski został aresztowany w niedzielę wieczorem w pierwszych dniach listopada 1939 r. Nazajutrz po aresztowaniu zwolniono go i widziałem się z nim w domu mego ojca w Suwałkach. Jak się okazało, był on przesłuchiwany przez oficera-sędziego wojskowego, który przed kilkoma dniami był w Wigrach i zwiedzał tam w obecności księdza zabytkowy kościół, który znał już z okresu I wojny. Sędzia odczytał księdzu bardzo przykre zarzuty, że jakoby zachęcał on swoich parafian w Bakalarzewie do mordowania i znęcania się nad Niemcami. Podobno na doniesieniu tym było kilka podpisów parafian z Bakalarzewa. Sędzia kazał księdzu meldować się co drugi dzień na posterunku żandarmerii w Starym Folwarku (...). W drugiej połowie listopada ks. Jałbrzykowski został znów aresztowany. Najpierw przebywał około tygodnia w areszcie w Starym Folwarku, a następnie został przewieziony do więzienia w Suwałkach, gdzie przebywał do 19 stycznia 1940 r. W tym dniu rozeszła się wiadomość, że ks. Jałbrzykowski zostanie przewieziony na parafię do Wigier. Ślad po księdzu zaginął do maja 1940 r. Wówczas to bowiem Stefan Huszcza doniósł, że w lesie niedaleko szosy Suwałki–Sejny w odległości 100 m znajduje się nagrobek z tabliczką i napisem, że tu leżą zwłoki ks. Jałbrzykowskiego. Po rozkopaniu mogiły i sprawdzeniu, okazało się, że było to prawdą”⁶⁷.

⁶ ADE, AP Suwałki, cz. IV: 1922-1992, k. 181-182.

⁷ Według Jemielitego, Wosia i Jacewicz, opierających się na relacjach ks. Hamerszmity, ks. Antoni Jałbrzykowski został zamordowany 6 lutego 1940 r., a nie 19 czy 20 stycznia 1940 r., jak sugeruje Z. Romatowski. Por. W. Jemielity, *Martyrologium księży diecezji łomżyńskiej*, s. 48; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską*, s. 178.

Równie tragiczny los spotkał ks. Bolesława Ciecuchowskiego, proboszcza z Monkiń⁸. W sierpniu 1939 r. otrzymał on przydział mobilizacyjny do 10 Pułku Ułanów Litewskich z Białegostoku. Walczył m. in. pod Bieńkami (Bielsk Podlaski) i w lasach k. Rudy n. Bugiem. Po kampanii wrześniowej powrócił do parafii i włączył się czynnie w organizowanie podziemia⁹. Został zdekonspirowany i zastrzelony wraz z jedenastoma innymi żołnierzami Armii Krajowej: Janem Fiedorowiczem, Franciszką Okragłą, Wacławem Jagłowskim, Józefem Kryszyną, Aleksandrem Kajserowskim, Antonim Haraburdą, Bolesławem Kamińskim, Bronisławem Trojanowskim, Janem Drażbą, Pawłem Drażbą i Bolesławem Zaniewskim w lesie koło wsi Pruszdziżki na północ od Suwałk 29 września 1943 r. Nosił pseudonimy „Leśny” i „Kruk”. Miał stopień kapitana. Odznaczony był m. in. Złotym Krzyżem Zasługi z Mieczami i Krzyżem Walecznych¹⁰. W kilka dni później po zabiciu zwłoki proboszcza zostały zidentyfikowane przez brata śp. zmarłego i dwóch parafian monkińskich, a następnie złożone na cmentarzu grzebalnym w Monkiniach, gdzie już po zakończeniu działań wojennych parafianie ufundowali na jego grobie pomnik¹¹.

Kapelani w obozach zagłady

Inną formą eksterminacji polskiego duchowieństwa katolickiego ze strony hitlerowskiego najeźdźcy były zsyłki do obozów koncentracyjnych, prowadzone z różnym natężeniem przez cały okres trwania okupacji. Aresztowanych księży przetrzymywano przez pewien czas w aresztach lub w więzieniach, a następnie w masowych transportach

⁸ Urodził się 10 XII 1903 r. w Wojdach, parafia Rajgród, w rodzinie Aleksandra i Anny z domu Paszkowska, zajmującej się rolnictwem. W 1923 r. ukończył 7 klasę gimnazjum im. K. Brzostowskiego w Suwałkach i wstąpił do Seminarium Duchownego w Łomży. Świecenia kapłańskie przyjął 19 II 1928 r. w Łomży. Jest wikariuszem w Rutkach (od 1 III 1928 r.), Teolinie (1 VII 1929 r.), Czyżewie (10 X 1930 r.), Płonce (1 XIII 1933 r.), Łapach (15 X 1934 r.), Nowogrodzie (1 IX 1936 r.). 1 IV 1939 r. zostaje proboszczem w Monkiniach. ADŁ AO, Akta ks. Bolesława Ciecuchowskiego. Dokumentacja z lat 1928-1943.

⁹ J. Wysocki, *Biogramy kapelanów wojskowych*, w: *Kapelani wrześniowi. Służba duszpasterska w Wojsku Polskim w 1939 r. Dokumenty, relacje, opracowania*, red. W. J. Wysocki, Warszawa 2001, s. 572.

¹⁰ ADŁ AO, Akta ks. Bolesława Ciecuchowskiego. Zaświadczenie z 11 XI 1963 r.

¹¹ ADŁ AO, Akta ks. Bolesława Ciecuchowskiego. Kuria do Okręgowej Komisji badań Zbrodni Hitlerowskiej. Łomża 25 X 195 r.

kierowano do wyznaczonych obozów koncentracyjnych. Dyrektywy dotyczące kryteriów aresztowania inteligencji, w tym także duchowieństwa, i osadzania jej w obozach koncentracyjnych wydał Reinhard Heydrich 7 września 1939 r. podczas kierowania „Akcją Tannenberg” w Berlinie. Dalsze instrukcje zostały przekazane poszczególnym dowódcom operacyjnym policji bezpieczeństwa 21 września 1939 r. Zgodnie z nimi nauczyciele, księża, szlachta (Adel), legionści, powracający z frontu oficerowie itp. powinni być aresztowani i wysiedleni. Hitler powierzył przeprowadzenie wysiedlania ludności polskiej z ziem wcielonych do Rzeszy Reichsführerowi SS i szefowi policji niemieckiej Himmlerowi. W pierwszym swoim rozporządzeniu z 30 października 1939 r. nakazał on wysiedlenie między innymi tych grup ludności polskiej, które są wrogo ustosunkowane wobec Niemczyzny. Kryterium zakwalifikowania poszczególnych księży do wysiedlenia stanowiła ich postawa i działalność w okresie międzywojennym. Jeśli miejscowe władze niemieckie przy pomocy volksdeutscheów uznały, że poszczególni księża nie występowali czynnie przed 1 września 1939 r. przeciwko „niemczyźnie”, to w zasadzie pozwolono im pozostać.

Na Suwalszczyźnie masowe wywózki inteligencji, w tym także duchowieństwa, do obozów koncentracyjnych przeprowadzono w kwietniu 1940 r. Na liście osób aresztowanych umieszczono wówczas 20 kapłanów i 4 kleryków. Wśród księży największą grupę stanowili wikariusze i prefekci religii (11). Obok nich było 5 proboszczów i 4 profesorów gimnazjum im. św. Kazimierza w Sejnach, łącznie z dyrektorem oraz wicedyrektorem tego zakładu. Do grupy księży i kleryków aresztowanych przez Niemców 6 i 7 kwietnia 1940 r. dołączono jeszcze ks. Stanisława Borowczyka, proboszcza z Adamowicz, którego żandarmeria niemiecka pochwyciła, gdy przedzierał się przez granicę niemiecko-sowiecką w okolicach Wołkusza na początku kwietnia 1940 r. Wszystkich aresztowanych umieszczono najpierw w areszcie w Suwałkach, gdzie przetrzymywano ich do 13 kwietnia, a następnie przetransportowano do Działdowa (13 IV – 2 V 1940 r.) i Sachsenhausen (V – XII 1940 r.), a od 12 grudnia 1940 r. do Dachau¹².

Wśród księży uwięzionych w obozach koncentracyjnych życie straciło tam 9 kapłanów. Jednym z pierwszych, którzy zginęli, był ks. Stanisław Cybulski, profesor matematyki i fizyki gimnazjum

¹² *Na kapłańskiej drodze II. Ks. Kazimierz Hamerszmit. Numer obozowy w Dachau 22575. Wspomnienia*, opr. E. Anuszkiewicz, Elk 2002, s. 7-33.

im. św. Kazimierza w Sejnach¹³. Doszło to tego podczas nieszczęśliwego wypadku. W czasie przymusowych prac jeden ze współwięźniów ranił go łopatą w okolicy oka. W ciągu kilku godzin doszło do zakażenia najpierw oka, a następnie całego organizmu, co spowodowało zgon 14 lipca 1940 r. lub 17 kwietnia 1940 r. w Sachsenhausen¹⁴.

Ks. Stanisław Konstatynowicz¹⁵ został zamordowany 10 sierpnia 1942 r. w Linzu (urzędowa data zgonu: 22 września 1942 r.). Jednym z głównych powodów jego aresztowania było to, iż przed wojną należał do Stronnictwa Narodowego i był jego aktywnym działaczem. Wraz z innymi księżmi przebył on szlak od więzienia w Suwałkach po obozy w Działdowie, Sachsenhausen i Dachau. Z tego ostatniego lagru został odesłany do krematorium w Linzu jako „niezdolny do dalszej pracy fizycznej”. Nosił numer obozowy 22387. W chwili śmierci miał 42 lata, w kapłaństwie przeżył niespełna 19 lat¹⁶.

¹³ Urodził się 23 I 1902 r. w Rajgrodzie, w rodzinie Józefa i Weroniki z domu Grygo. Ojciec jego zajmował się gospodarstwem rolnym oraz prowadził zakład kamieniarski. Początkowo kształcił się w gimnazjum w Augustowie, a potem w gimnazjum im. T. Kościuszki w Łomży. Po ukończeniu 5 klasy wstąpił do seminarium duchownego w Łomży. Wyświęcony 5 VII 1925 r. udał się na wydział matematyczno-przyrodniczy uniwersytetu warszawskiego; 6 V 1930 r. uzyskał tytuł magistra filozofii. Od 1930 r. pracuje jako profesor matematyki i fizyki w gimnazjum im. św. Kazimierza w Sejnach. W 1939 r. prosi biskupa o zwolnienie go z dotychczasowych obowiązków profesora w gimnazjum im. św. Kazimierza w Sejnach i przeniesienie go na parafię. Motywuje to tym, „że po 9 latach uczenia matematyki i fizyki chce odejść na parafię by mówić o Bogu”. Biskup Łukomski nie wyraża zgody i poleca by dalej był w Sejnach. ADŁ AO, Akta ks. Stanisława Cybulskiego. Korespondencja z lat 1925-1939.

¹⁴ ADŁ AO, Akta ks. Stanisława Cybulskiego. List ks. S. Cybulskiego do bpa S. Łukomskiego z 12 IV 1939 r. i odwrotnie z 21 IV 1939 r.

¹⁵ Urodził się 1 V 1898 r. w Ciechanowie Mazowieckim, w rodzinie Zenona i Julii z domu Zatońska. Ukończył gimnazjum w Pułtusk, a następnie seminarium duchowne w Płocku. Świecenia kapłańskie przyjął 26 V 1923 r. Był wikariuszem i prefektem w Sierpcu (1923-1925), Małkini (1925-1926) i Łomży (1927-1930), a następnie proboszczem w Burzynie (od 1 X 1930 r.), Białaszewie (od 1 IV 1931 r.) i Mikaszówce (od 1 X 1937 r.). ADŁ AO, Akta ks. Stanisława Konstatynowicza. Karta rejestracyjna z 1929 r.

¹⁶ ADŁ AO, Akta ks. Stanisława Konstatynowicza. Sterbeurkunde z 23 V 1944 r.; Wojewódzkie Archiwum Państwowe w Białymstoku Urząd Wojewódzki Białostocki 1920-1939 [1918-1919], Miesięczne sprawozdania sytuacyjne z zakresu spraw społeczno-politycznych i narodowościowych 1933, sygn. 73, k. 210.

Następnym kapłanem, który zginął w obozie, był ks. Stanisław Maciątek¹⁷. Pierwszy raz został on aresztowany w Wiżajnach już na początku listopada 1939 r. Z aresztu w Wiżajnach przewieziono go do więzienia w Suwałkach i tam przebywał do 11 listopada, po czym go zwolniono. Drugi raz zatrzymano księdza w marcu 1940 r. Polecono mu wówczas, aby nie wracał do swojej parafii. Za radą ks. B. Gumowskiego, dziekana z Suwałk, udał się do Mikaszówki, parafii, w której prowadził duszpasterstwo w latach 1934-1937. Aresztowano go 6 kwietnia wraz z ks. Stanisławem Konstatańskim. Był więziony m. in. w obozie w Działdowie i Sachsenhausen. W tym ostatnim, z powodu wycieńczenia organizmu, stracił życie¹⁸. Ks. K. Hamerszmit w swoich wspomnieniach o ks. Stanisławie Maciątku tak opisuje ostatnie chwile tego kapłana: „Pewnego dnia [ks. Stanisław Maciątek – przypis W. G.] zachorował, z placu apelowego znieśli go dwaj więźniowie, do których ks. Maciątek powiedział: „Głowa do góry, nie bójcie się, ja nie wrócę, wy wróćcie i Polska będzie”. Miał opuchnięte nogi, bo nerki były chore. Dostał zapalenia płuc, zaprowadzono go na rewir, czyli niby szpitalik i tam w czwartek dnia 27 czerwca 1940 r. zmarł jako

¹⁷ Urodził się 11 XII 1889 r. we wsi Siennica, parafii Nasielsk, diecezji płockiej. Rodzice jego byli rolnikami. W 1906 r. po ukończeniu pięciu klas gimnazjum w Warszawie wstąpił do Seminarium Duchownego w Płocku. Był tam niespełna rok, gdyż 21 września 1907 r. został przyjęty do zakonu Jezuitów. Po ukończeniu nowicjatu w Starej Wsi, gimnazjum klasycznego w Chyrowie, odbywał studia filozoficzno-teologiczne, uwięzione licencjatem. Święcenia kapłańskie przyjął 8 lutego 1920 r. w Starej Wsi z rąk bpa K. Fischera. Jako neoprezbiter przebywał między innymi w Krakowie, gdzie był spowiednikiem błogosławionej Anieli Salawy, redaktorem kalendarza Apostolstwa Modlitwy oraz współpracownikiem 8 wydań Apostolstwa Modlitwy. W 1923 r. opuścił zakon i wrócił do diecezji płockiej. Tu pełnił funkcje duszpasterskie w Płocku, Baranowie i Czerwinie. Na tej ostatniej placówce zastał go nowy podział kościelny i od 1925 r. należał już do diecezji łomżyńskiej. Ważnym wydarzeniem w jego życiu było opublikowanie książki pt. „*Na Sobór Watykański*”, za którą został zasuspendowany (do 3 III 1925 r.). W diecezji łomżyńskiej pełnił funkcje wikariuszowskie w Kobylinie, Małym Płocku, Suwałkach oraz Bargłowie. Od 1934 r. był administratorem parafii w Mikaszówce, a od 1937 r. proboszczem w Wiżajnach. ADE, AP Mikaszówka 1921-1948, k. 119nn.; Kuria Biskupia w Łomży (dalej cyt. KBwŁ) Teczki Personalne Księży (dalej cyt. TPK), Teczka ks. Stanisława Maciątki, Ks. K. Hamerszmit, Ks. S. Maciątek, proboszcz z Wiżajn, Suwałki 1992 [rkps]; *Elenchus cleri... dioecesis seinensis seu augustoviensis 1914-1924*; *Elenchus cleri... dioecesis seinensis seu łomżensis 1925*; *Elenchus cleri... dioecesis łomżensis 1926-1939*.

¹⁸ W. Guzewicz, *Parafia Mikaszówka 1907-2007*, „Episteme”, 61(2007), s. 37-38.

ofiara za wiarę i Ojczyznę w 51 roku życia, w 20 roku kapłaństwa. Zwłoki spalono w krematorium”¹⁹.

Ofiarą bestialstwa hitlerowskiego stał się także ks. Franciszek Malinowski²⁰, długoletni wikariusz i prefekt szkół w Suwałkach. Aresztowano go 7 kwietnia 1940 r. wraz z innymi księżmi z tzw. grupy suwalskiej. Nosił numer 22725. Zmarł z głodu 2 czerwca 1942 r. w Dachau²¹.

Szczególnie tragiczne były losy ks. Władysława Młynarczyka²². W sierpniu 1939 r. bp S. Łukomski polecił mu udać się na czasowy pobyt do Kaletnika. W Sejnach bowiem, gdzie dotychczas pracował, znany był jako działacz społeczny i narodowy. Mimo zmiany miejsca Niemcy aresztowali go 7 kwietnia 1940 r. i osadzili najpierw w Suwałkach, potem w Działdowie, Sachsenhausen i Dachau. W Dachau zaczął objawiać pomieszanie zmysłów. Był na rewirze. Zmarł 20 sierpnia 1942 r.²³ Hoffman, Kozłowiecki, Hamerszmit, Weiler i Zajdel we wspomnieniach zgodnie stwierdzają, że ks. Młynarczyk zmarł porażony prądem na ogrodzeniu okalającym obóz. Kozłowiecki tak przedstawia to wydarzenie: „20 VIII 1942 r. w nocy na drutach elektrycznych zginął ks. Władysław Młynarczyk z diecezji łomżyńskiej, lat 38. W silnej gorączce wyszedł z rewiru, błąkał się, aż zaszedł pod druty, tam zabił go prąd, a strażnik wieży dołożył mu jeszcze kulę”. Woś wspomina –

¹⁹ KBwŁ TPK, Teczka ks. Stanisława Maciątko, Ks. K. Hamerszmit, *Ks. S. Maciątek, proboszcz z Wiżajn*, Suwałki 1992 [rkps].

²⁰ Urodził się 2 VII 1892 r. w Gielczynie, niedaleko Łomży, w rodzinie Aleksandra i Marii z Piotrowskich. Po skończeniu gimnazjum w Łomży swoje kroki skierował do seminarium duchownego w Sejnach. Świecenia kapłańskie przyjął 30 XII 1917 r. w Warszawie. Był wikariuszem w Miastkowie (1918), Tykocinie (1918-1919), Puchałach (1919), Wysokiem Mazowieckiem (1919-1920) i Zambrowie (1920-1922). W 1922 r. przeszedł do Suwałk. Spełniał tam funkcję wikariusza i prefekta szkół powszechnych. ADŁ AO, Akta osobowe ks. Franciszka Malinowskiego. Karta rejestracyjna z 1929 r.

²¹ ADŁ AO, Akta osobowe ks. Franciszka Malinowskiego. Sterbeurkunde z 23 V 1944 r.

²² Urodził się 21 XI 1903 r. w Dąbczynie, parafia Ciechanowiec, w rodzinie Józefa i Jadwigi z domu Grabowska. W 1920 r. otrzymał maturę w gimnazjum im. T. Kościuszki w Łomży, poczym wstąpił do seminarium duchownego w Łomży. Świecenia kapłańskie przyjął 22 VIII 1926 r. w Łomży. Pracował jako wikariusz w Łapach (1925-1926), Szczuczynie (1926-1928) i Sejnach (od 1928 r.). Będąc w Szczuczynie pełnił funkcję dyrektora Sodalicii Mariańskiej w diecezji łomżyńskiej. ADŁ AO, Akta osobowe ks. Władysława Młynarczyka. Karta rejestracyjna z 1929 r.

²³ *Na kapłańskiej drodze II. Ks. Kazimierz Hamerszmit. Numer obozowy w Dachau 22575. Wspomnienia*, s. 24.

„Byłem na rewirze na tej samej izbie. W samym rogu sypialni na 3 kondygnacji leżał ks. Władysław Młynarczyk. Ja również na sąsiedniej obok niego. Prowadziliśmy długie rozmowy. Spostrzegłem u niego ogromne przygnębienie. Gnębiły go myśli pesymistyczne i czarne. Często powtarzał „nie wyjdę już z obozu”. W kilka dni po wyjściu moim z rewiru miał miejsce ten tragiczny wypadek. Postać ks. Młynarczyka staje mi jak żywa w pamięci, choć minęło od tego faktu 26 lat”²⁴.

Ks. Michała Piaszczyńskiego²⁵, kolejną ofiarę hitlerowskiego systemu, aresztowano dość przypadkowo. Gestapo, przybywając do Sejn 7 kwietnia 1940 r., nie miało jego nazwiska na liście aresztowanych. Przybył on bowiem do Sejn tuż przed wybuchem wojny w miejsce zmarłego dyrektora gimnazjum im św. Kazimierza – ks. Stanisława Pardo. Stąd też był nieznanym Niemcom, którzy gotowe listy kapłanów mieli zrobione przed wkroczeniem do Polski. Po krótkim porozumieniu się z gestapo w Suwałkach dokooptowano go do transportu. W obozie zdobył się na akt symboliczny i bohaterski – kiedy nadzorca bloku odebrał Żydom dzienną porcję chleba, ks. Piaszczyński, sam głodny, podszedł do żydowskiego adwokata o nazwisku Kott i podzielił się swoją porcją chleba. Ten przyjął dar, ze wzruszeniem mówiąc: „Wy, katolicy, wierzycie, że w waszych kościołach jest żywy Chrystus, który kazał księdzu podzielić się ze mną”²⁶. Zmarł 18 grudnia 1940 r. 13 czerwca 1999 r. Ojciec Święty Jan Paweł II beatyfikował 108 męczenników, bohater-

²⁴ W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską*, s. 181.

²⁵ Urodził się 1 XI 1885 r. w Łomży w rodzinie Ferdynanda i Anny z domu Zientara, zajmującej się prowadzeniem gospodarstwa rolnego. W 1903 r. kończy VI klasę gimnazjum w Łomży i wstępuje do seminarium duchownego Sejnach. W 1908 r. jako alumn zostaje przez władze diecezji wysłany do Akademii Petersburskiej. Studia wieńczy obroną pracy magisterskiej 31 V 1912 r. Nieco wcześniej przyjął święcenia kapłańskie 13 VI 1911 r. W 1912 r. wyjeżdża do Fryburga, gdzie w 1914 r. uzyskuje doktorat z filozofii. W latach 1915-1919 jest kapłanem górników polskich we Francji. Po powrocie do diecezji jest m. in. rządcą parafii w Jedwabnym, prof. w seminarium duchownych, dwukrotnie ojcem duchownym w tym seminarium, a potem także wicerektorem oraz dyrektorem gimnazjum im. Piotra Skargi w Łomży. ADŁ AO, Akta osobowe ks. Michała Piaszczyńskiego. Karta rejestracyjna z 1927 r., uaktualniona w 1939 r.

²⁶ *Męczennicy diecezji łomżyńskiej*, red. W. Jemielity, P. Bejger, Łomża 2000, s. 38nn.

skich świadków wiary okresu drugiej wojny światowej. Wśród nich znalazł się ks. Michał Piaszczyński²⁷.

Kolejnym kapłanem zamordowanym w obozie koncentracyjnym był ks. Konstanty Roszkowski²⁸. Przed wojną piastował on m. in. urząd profesora gimnazjum im. św. Kazimierza w Sejnach. Wraz z rozpoczęciem wojny schronił się do Filipowa. Tam spełnił obowiązki wikariusza parafii. 7 kwietnia 1940 r. Niemcy aresztują go pod zarzutem podtrzymywania ducha oporu przeciw narodowi niemieckiemu. W obozie koncentracyjnym w Sachsenhausen i Dachau biją go za „wymordowanie volksdeutschów na Suwalszczyźnie”²⁹. Wycieńczonego wywożą do krematorium w Linzu, gdzie umiera 20 listopada lub 14 października 1942 r.³⁰

W obozie koncentracyjnym w Sachsenhausen zginął ks. Józef Śledziński³¹. Został aresztowany 7 kwietnia 1940 r. w Berżnikach, parafii, w której piastował urząd proboszcza od 1936 r. Był wieziony najpierw w Suwałkach, a potem w Działdowie (od 13 IV 1940 r.) i Sachsenhausen (od 3 V 1940 r.). W tym ostatnim obozie zmarł 3 sierpnia 1940 r. Wcześniej Niemcy sprawiają mu 15 minutową „kąpiel” z biciem i kopaniem³².

²⁷ Zob. E. Samsel, *Kromka chleba księdza Michała*, w: M. Piaszczyński, *Poezje*, Elk–Sejny 2000, s. 7-8.

²⁸ Urodził się 21 X 1899 r. w Studzienicznej, w rodzinie Karola i Bronisławy z domu Fiećko. Ojciec był organistą. W 1919 r. kończy gimnazjum w Grodnie i wstępuje do seminarium duchownego w Łomży. Wyświęcony 5 VII 1925 r. udaje się na studia z filologii klasycznej Na uniwersytet warszawski. Z powodu słabego zdrowia przerywa naukę. Przenosi się do Poznania. Tu kończy studia magisterskie 25 IX 1931 r. i otrzymuje tytuł magistra filologii klasycznej (pisał o św. Hieronimie). Od 1 X 1931 r. jest profesorem i zarazem ojcem duchownym gimnazjum im. św. Kazimierza w Sejnach. ADŁ AO, Akta ks. Konstantego Roszkowskiego. Karta rejestracyjna z 1929 r.

²⁹ *Na kapłańskiej drodze II. Ks. Kazimierz Hamerszmit. Numer obozowy w Dachau 22575. Wspomnienia*, s. 15.

³⁰ ADŁ AO, Akta ks. Konstantego Roszkowskiego. Sterbeurkunde z 23 XI 1942 r.

³¹ Urodzony 19 III 1896 r. w Łomży. Po ukończeniu seminarium w Łomży otrzymuje święcenia 21 X 1920 r. Jest wikariuszem w Dąbrowie Wielkiej (1920-1922), Augustowie (1922-1924), Suwałkach (1924-1926). W 1926 r. objął proboszcza w Kuźniach, w 1931 r. w Karolnie i w 1936 r. w Berżnikach. ADŁ AO, Akta osobowe ks. Józefa Śledzińskiego. Karta rejestracyjna z 1929 r., uaktualniona w 1936 r.

³² W. Jemielity, *Martyrologium księży diecezji łomżyńskiej*, s. 57-58.

17 kwietnia 1942 r. w Dachau zmarł ks. Stanisław Wierzbowski³³. Przed wojną był on prokuratorem i wicerektorem seminarium niższego w Sejnach. Aresztowany 7 kwietnia 1940 r. wraz z innymi księżmi z tzw. grupy suwalskiej, przebywał w Działdowie, Sachsenhausen i Dachau. Według relacji ks. Hamerszmity przyczyną śmierci ks. Wierzbowskiego było pobicie batami w łaźni wskutek znalezienia u niego pieniędzy, „podobno obcej waluty”³⁴.

Z grupy księży aresztowanych 6 i 7 kwietnia 1940 r. na Suwalszczyźnie jedenastu księżom udało się przetrwać obozy. Wśród nich był ks. Władysław Brzozowski³⁵. Aresztowano go w Jeleniewie. Był tam wikariuszem u boku sędziwego już proboszcza ks. Kazimierza Hrynkiwicza. Miał w chwili aresztowania 32 lata, w tym cztery lata kapłaństwa. Przebywał w więzieniach i obozach od 7 kwietnia 1940 r. do 29 kwietnia 1945 r. Po wyzwoleniu z Dachau pracował przez jakiś czas wśród polonii niemieckiej, a następnie wyjechał do Chile. Powrócił do Polski pod koniec lat osiemdziesiątych XX w. i zamieszkał w swojej rodzinnej miejscowości Andrzejewie. Tam też zmarł 9 grudnia 1987 r. i został pochowany na miejscowym cmentarzu³⁶.

³³ Urodził się 15 I 1897 r. w Czaplicach, par. Szczepankowo, w rodzinie Ignacego i Franciszki z domu Jankowska. Rodzice zajmowali się prowadzeniem gospodarstwa rolnego. Gimnazjum kończy w Ostrowi Mazowieckiej, poczym wstępuje do seminarium duchownego w Łomży. Świecenia kapłańskie przyjął 1 II 1920 r. Pracował jako wikariusz w Rajgrodzie (1920), Teolinie (1920-1921), Raczkach (1921-1923), Suwałkach (1923-1928). Od 1 VII 1928 r. pełnił funkcję prokuratora niższego seminarium w Sejnach, a także wicerektora. ADŁ AO, Akta ks. Stanisława Wierzbowskiego. Karta rejestracyjna z 1929 r.

³⁴ *Na kapłańskiej drodze II. Ks. Kazimierz Hamerszmit. Numer obozowy w Dachau 22575. Wspomnienia*, s. 25-26.

³⁵ Urodził się 22 IX 1908 r. w Andrzejewie, w rodzinie rolników Józefa i Zofii. Uczył się m. in. w gimnazjum im. Piotra Skargi w Łomży oraz gimnazjum we Włodzimierzu Wołyńskim. Po zdaniu matury w 1931 r. wstąpił do Seminarium Duchownego w Łucku, a po roku pobytu przeniósł się do seminarium duchownego w Łomży. Świecenia kapłańskie przyjął 6 VI 1936 r. Pracował jako wikariusz w Poświętnym (1936), Kuczynie (1936-1938), Stawiskach (1938) i Jeleniewie (od 1 IV 1938 r.). KB- wŁ TPK, Teczka ks. Władysława Brzozowskiego. Dokumentacja z lat 1931-1939.

³⁶ W. Jemielity, *Śp. Ks. Władysław Brzozowski*, „Głos Katolicki”, nr 14(71), z dn 2 IV 1995 r.

Kolejnym księdzem, który doczekał się wyzwolenia z obozu, był ks. Czesław Chmielewski³⁷. W chwili aresztowania był jednym z najmłodszych kapłanów, miał bowiem 27 lat, w kapłaństwie przeżył 5 miesięcy. Po święceniach w Kuleszach Kościelnych bp S. Łukomski polecił mu schronić się w swojej rodzinnej miejscowości – Raczkach. Tu został aresztowany przez Einsatzgruppen der Sipo, a następnie osadzony w obozach w Działdowie, Sachsenhausen i Dachau. Po wyzwoleniu z Dachau w 1945 r. udał się do Szwecji i tam przebywał na jednej z parafii aż do chwili swojej śmierci, tj. 19 maja 2002 r. Pochowany został w Malmö.

Ks. Mieczysław Filipowicz³⁸ został aresztowany w Suwałkach 7 kwietnia 1940 r. Do tej pory pełnił tam obowiązki wikariusza parafii. Przed wojną z powodzeniem zajmował się prowadzeniem organizacji kościelnych, m. in. Akcji Katolickiej i Sodalitacji Mariańskiej, a także pracował jako prefekt w szkołach powszechnych w Suwałkach. Po wyzwoleniu z obozu (Dachau) pracował przez jakiś czas w Niemczech. 1 maja 1950 r. wyjechał do Stanów Zjednoczonych i tam objął polską parafię Matki Bożej Różańcowej w Baltimore. Zmarł 3 września 1970 r.³⁹

Obóz koncentracyjny udało się przeżyć także ks. Kazimierzowi Hamerszmitowi⁴⁰. Wojna zastała go na placówce w Bakalarzewie. Był wówczas nowo wyświęconym księdzem i piastował urząd wikariusza.

³⁷ Urodzony 16 VI 1913 r. w Raczkach, w rodzinie Antoniego i Franciszki z domu Miller. W 1935 r. kończy gimnazjum św. Kazimierza w Sejnach i wstępuje do seminarium w Łomży. Wyświęcony 5 XI 1939 r. w Kuleszach przez bpa S. Łukomskiego. KBwŁ TPK, Teczka ks. Czesława Chmielewskiego. Życiorys z 1945 r.

³⁸ Urodził się 20 X 1909 r. w Szczuczynie, w rodzinie Grzegorza i Walerii z domu Zacharzewskiej. W 1931 r. uzyskuje maturę w gimnazjum im. T. Kościuszki w Łomży i tutaj wstępuje do seminarium. Święcenia kapłańskie przyjmuje 6 VI 1936 r. Zostaje posłany przez biskupa do Suwałk i tu zostaje go wojna. ADŁ AO, Akta ks. Mieczysława Filipowicza. Karta rejestracyjna z 1936 r.

³⁹ W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską*, s. 177.

⁴⁰ Urodził się 12 II 1916 r. w Kołakach Kościelnych, w domu Stanisława i Michaliny Dmochowskiej. Pochodził z rodziny osadników niemieckich. Ojciec był organistą, matka zaś zajmowała się wychowywaniem dzieci. W 1934 r. ukończył gimnazjum im. T. Kościuszki w Łomży, poczym wstąpił do seminarium duchownego w Łomży. Święcenia kapłańskie przyjął 30 IV 1939. 12 VI 1939 r. zostaje wikariuszem w Dobrzyjałowie, a 1 IX 1939 r. w Bakalarzewie. KBwŁ TPK, Teczka ks. Kazimierza Hamerszmity. Dokumentacja z lat 1934-1939.

We wspomnieniach tak opisuje swoje aresztowanie: „Rano 7 kwietnia 1940 r. miejscowy żandarm w Bakalarzewie przyszedł do mieszkania, w którym mieszkaliśmy z proboszczem Mąkowskim. Prosił, abym przyszedł z klerykiem Budzyńskim do urzędu gminy, który znajdował się na plebanii. Ponieważ miałem odprawiać w tym dniu sumę, zgodził się, aby przyjść po jej zakończeniu. Gdy szliśmy, byliśmy przekonani, że wzywają nas w celu przesłuchania (może nie oddaliśmy rowerów albo nart). Po przyjeździe na plebanie żandarm wskazał ręką iść za sobą. Otworzył spiżarnię pełną rupieci – wepchnął obu nas i zamknął na klucz. Teraz wiedzieliśmy, że aresztowano nas. Po jakiejś godzinie wyprowadzono nas do kuchni, gdzie przeprowadzono szczegółową rewizję. Pieniądze, żyłетки i scyzoryki zabrano. W kącie popłakiwała tylko córka zakrystiana, Dziadkowska Hela, która obsługiwała Prusaków. Za chwilę pod eskortą dwóch żandarmów uzbrojonych wsadzono na wóz, na którym siedział 75-letni staruszek, dziedzic z Sadłowizny – Strzałkowski. Na drugim wozie usadowiła się eskorta. Ruszyliśmy do Suwałk odległych o 20 km”⁴¹. Po aresztowaniu przebywał najpierw w Suwałkach, następnie w obozach w Działdowie, Sachsenhausen i w Dachau. Swoje ocalenie, jak sam zaświadcza, zawdzięcza matce, która złożyła swoje życie na ofiarę Bogu za uratowanie syna. „Kiedy mama dowiedziała się z listu ode mnie, że jestem w obozie, złożyła Panu Bogu ofiarę ze swego życia, abym tylko powrócił szczęśliwie i zdrow do Polski. I kilka razy życie moje też tam było zagrożone, ale zawsze uniknąłem śmierci (...). W szóstą rocznicę uwolnienia mnie z obozu, tj. 29 kwietnia 1951 r., mama – wracając furmanką z odpustu w sąsiedniej parafii – została zabita przez pociąg na przejeździe kolejowym. Pan Bóg przyjął jej ofiarę za mnie”⁴². Po wyzwoleniu z Dachau ks. Hamerszmit wraca do diecezji. Zostaje wikariuszem w Zambrowie (1946), Grajewie (1946-1947), Ostrołęce (1947-1952), Łomży (1952-1959), Suwałkach (1959-1965). Od 5 sierpnia 1965 r. jest administratorem parafii pw. św. Aleksandra w Suwałkach, a następnie jej proboszczem (1966). Funkcje tę spełnia do 1 lipca 1986 r., po czym przechodzi na emeryturę. Ks. K. Ha-

⁴¹ *Na kapłańskiej drodze II. Ks. Kazimierz Hamerszmit. Numer obozowy w Dachau 22575. Wspomnienia*, s. 11.

⁴² K. Hamerszmit, *Moja rodzina*, w: *Na kapłańskiej drodze. Ks. Kazimierz Hamerszmit 1915-1996*, opr. E. Anuszkiewicz, Elk 2000, s. 31-33.

merszmit zmarł 5 lutego 1996 r. i został pochowany na cmentarzu w Suwałkach⁴³

Ks. Józef Przekop⁴⁴ w chwili wybuchu II wojny światowej był proboszczem w Bogutach Piankach. W momencie, kiedy Sowieci zajmują Łomżyńskie, przenosi się na Suwalszczynę, do parafii Becejły. Tu też zostaje aresztowany przez gestapo 7 kwietnia 1940 r. Więżono go w Suwałkach, Działdowie, Sachsenhausen i Dachau. Po wyzwoleniu z tego ostatniego obozu pracował przez prawie dwa lata w Niemczech. W czerwcu 1947 r. powrócił do kraju i objął stanowisko proboszcza w Bogutach Piankach, następnie w Sokołach i Pietkowie. W 1969 r. przeszedł na emeryturę. Zmarł 31 grudnia 1982 r. w Suwałkach⁴⁵.

Kapłanem, który szczęśliwie powrócił do domu z obozów koncentracyjnych, był również ks. Kazimierz Równy⁴⁶. W chwili aresztowania miał 31 lat, w tym 5 lat kapłaństwa. Suwałki, gdzie został aresztowany, były jego trzecią parafią. Do 1939 r. zajmował się głównie prowadzeniem grup młodzieżowych i dziecięcych oraz katechezą w szkołach. Przyczyną jego aresztowania była przynależność do inteligencji polskiej i uprawianie działalności wrogiej wobec Niemców. Po zatrzymaniu osadzono go m. in. w Działdowie, Sachsenhausen i Dachau. W ostatnim

⁴³ KBwŁ TPK, Teczka ks. Kazimierza Hamerszmity. Karata rejestracyjna z 1986 r.

⁴⁴ Urodził się 9 lutego 1895 r. we wsi Lipowe, parafii Raczki, w domu Józefa i Anny Woronko. Po ukończeniu gimnazjum w Suwałkach, wstąpił w 1912 r. do seminarium duchownego w Sejnach, a potem do Włocławka. Święcenia kapłańskie otrzymał 17 lutego 1918 r. w Kolnie, z rąk biskupa A. Karasia. Pracował jako wikariusz w parafiach: Białaszewo (1918), Rajgród (1918-1919), Augustów (1919), Wiżajny (1919-1921), Grajewo (1921-1922), Teolin (1922-1923), Bargłów (1923-1924). Pierwszym jego probostwem była Mikaszówka (3 V 1924-5 X 1925), kolejnymi: Rutka Tartak (6 X 1925-30 IX 1934), Niedźwiadna (1 X 1934-14 I 1936), Boguty Pianki (15 I 1936-31 VIII 1939 i 1947-27 I 1953), Sokoły (28 I 1953-23 I 1969) i Pietkowo (30 X 1972-27 VI 1979). 24 I 1969 r. przechodzi na emeryturę. Od 1960 r. jest kanonikiem kapituły sejneńskiej, od 1961 r. dziekanem dekanatu Sokoły, od 1970 r. prałatem. W. Jemielity, *Śp. Ksiądz Józef Przekop*, RULKD 44(1982), nr 4, s. 35.

⁴⁵ W. Guzewicz, *Parafia Mikaszówka 1907-2007*, s. 36.

⁴⁶ Urodził się 24 VII 1909 r. w Lubiejewie, par. Ostrów Mazowiecka, w rodzinie Andrzeja i Balbiny z Wasilewskich, zajmującej się gospodarstwem rolnym. W 1931 r. otrzymał maturę w gimnazjum im. św. Kazimierza w Sejnach i wstąpił do seminarium duchownego w Łomży. Święcenia kapłańskie przyjął 28 III 1936. Przed wojną jako wikariusz pracował w Zambrowie (1936-1938), Janówce (1938-1939) i od 1 VII 1939 r. w Suwałkach. KBwŁ TPK, Teczka ks. Kazimierza Równego. Dokumentacja z lat 1931-1939.

obozie spotyka wyzwolenie. Po powrocie do Polski został wikariuszem w Bargłowie (1946-1947). Następnie otrzymuje stanowisko proboszcza w Wiżajnach (1947-1961), Rosochatem (1961-1967), Czyżewie (1967-1986). 20 października 1986 r. przeszedł na emeryturę. Zmarł 25 września 1996 r. w Zambrowie⁴⁷.

Ks. Bolesława Szkiłądzia⁴⁸ Niemcy aresztowali w Suwałkach. Przed wojną był on w Rzymie na studiach z prawa kanonicznego. Latem 1939 r. przyjechał do Polski na wakacje. W momencie wybuchu wojny bp Łukomski polecił mu objąć parafię w Monkiniach, ponieważ tamtejszy proboszcz otrzymał przydział do wojska. Po powrocie ks. Ciecuchowskiego do Monkiń, ks. Szkiłądz został skierowany do Suwałk i tam pełnił urząd wikariusza aż do momentu swojego aresztowania. Po przetrwaniu obozów w Działdowie, Sachsenhausen i Dachau udał się do Rzymu, aby kontynuować rozpoczęte w 1938 r. studia. Jego postawa w obozie, znajomość języków obcych oraz rozeznanie stosunków w Niemczech powodują, iż trzykrotnie udawał się z misją Watykanu na teren Niemiec. W lipcu 1946 r. uzyskał magisterium z prawa, a w 1948 r. został przyjęty do papieskiej akademii kościelnej, wówczas zrobił doktorat. Po studiach jest adiunktem nuncjatury w Paryżu. Tu niespodziewanie umiera na skutek ran odniesionych w wypadku samochodowym 8 listopada 1958 r.⁴⁹

Ks. Bronisław Szymański⁵⁰ był więziony przez Niemców ponad pięć lat (od 7 kwietnia 1940 r. do 29 kwietnia 1945 r.). Został aresztowany w Suwałkach, gdzie był wikariuszem od 1936. Po wyzwoleniu

⁴⁷ KBwŁ TPK, Teczka ks. Kazimierza Równego. Karata rejestracyjna z 1986 r.

⁴⁸ Urodził się 20 VIII 1914 r. w Augustowie, w rodzinie Kazimierza i Bronisławy z Kuczyńskich. Ojciec był felczerem weterynarii, a potem rzeźnikiem. W 1932 r. uzyskał maturę w gimnazjum im. K. Brzostowskiego w Suwałkach, a następnie wstąpił do seminarium duchownego w Łomży. Wyświęcony 22 VIII 1937 r. jest wikariuszem w Ostrołęce (1937-1938). W 1938 r. bp S. Łukomski kieruje go na studia z prawa kanonicznego do Rzymu. KBwŁ TPK, Teczka ks. Bolesława Szkiłądzia. Dokumentacja do 1939 r.

⁴⁹ Zob. T. Gogolewski, *Ks. Bolesław Szkiłądz. Duszpasterz – męczennik – dyplomata*, Augustów 1999.

⁵⁰ Urodzony 19 II 1910 r. w Pniewie, par. Puchały, w rodzinie Andrzeja i Józefy ze Świdorskich. W 1929 r. uzyskał maturę w gimnazjum im. Piotra Skargi w Łomży i wstąpił do seminarium łomżyńskiego. Wyświęcony 26 V 1934 r. był wikariuszem w Lachowie (1934-1936). Potem przebywał w Suwałkach, aż do momentu swojego aresztowania. ADŁ AO, Akta ks. Bronisława Szymańskiego. Karta rejestracyjna z 1934 r.

z Dachau udał się najpierw do Szwecji, a dalej do Stanów Zjednoczonych (1950). W 1959 r. ekskardynował się do diecezji w Providence⁵¹.

Podobną drogę obozów jak ks. Bronisław Szymański przebył także ks. Jan Tymiański⁵². Więziony był najpierw w Suwałkach, potem w Działdowie (od 13 IV 1940 r.), w Sachsenhausen (od 3 V 1940 r.) i Dachau (od 14 XII 1940 r.). Nosił numer obozowy 22543. Po wyzwoleniu udał się do Stanów Zjednoczonych. W 1971 r. ekskardynował się do diecezji Detroit. Zmarł 25 sierpnia 1984 r. w St. Anthony Nursing Home w Warren⁵³.

W grupie księży aresztowanych w kwietniu 1940 r. znalazł się również ks. Antoni Złotorzyński⁵⁴. W momencie aresztowania przebywał na Wigrach. Był tam administratorem parafii po tym, jak ks. Warakomskiego powołano do wojska. Przebył obozy w Działdowie, Sachsenhausen i Dachau. Nosił numer obozowy 22393. Po wyzwoleniu z Dachau wyjechał do Rzymu w celu kontynuacji rozpoczętych przed wojną studiów. Skończył Instytut Biblijny w Rzymie. Zmarł nagle na udar serca 12 sierpnia 1951 r. w Castel Gandolfo⁵⁵.

Ostatnim księdzem z tzw. grupy suwalskiej, któremu udało się przeżyć obóz, był ks. Czesław Żebrowski⁵⁶. Od 1 czerwca 1938 r. pia-

⁵¹ W. Jemielity, *Martyrologium księży diecezji łomżyńskiej*, s. 57.

⁵² Urodził się 9 V 1906 r. w Kościance Starej, par. Perlejewo, pow. bielski, w rodzinie Czesława i Adeli z domu Jaszczołt. Po zdaniu matury w 1926 r. w gimnazjum drohiczyńskim służy w wojsku polskim, a następnie przez jakiś czas pracował na poczcie. W 1930 r. wstąpił do seminarium duchownego w Łomży. Świecenia kapłańskie przyjął 15 V 1935 r. i został skierowany jako wikariusz do parafii w Nowogrodzie. Od 1936 r. pełnił równorzędne stanowisko w Suwałkach. KBwŁ TPK, Teczka ks. Bronisława Szymańskiego. Karta rejestracyjna z 1959 r.

⁵³ KBwŁ TPK, Teczka ks. Jana Tymiańskiego. Pisma z lat 1935-1984.

⁵⁴ Urodził się 17 XI 1914 r. w Filipowie, w rodzinie Stanisława i Heleny z domu Wiszniewska. W 1933 r. po uzyskaniu matury w gimnazjum im. św. Kazimierza w Sejnach swoje kroki skierował do seminarium duchownego w Łomży. Świecenia kapłańskie otrzymał 15 V 1938 r. Zaraz po święceniach bp S. Łukomski wysłał go na studia specjalistyczne z Pisma Świętego na Uniwersytet Warszawski. Latem 1939 r. przebywał na urlopie w swoich rodzinnych stronach. Po ogłoszeniu mobilizacji i powołaniu kapłanów wojskowych zastąpił na stanowisku proboszcza ks. A. Warakomskiego. ADŁ AO, Akta ks. Antoniego Złotorzyńskiego. Dokumentacja z lat 1933-1951.

⁵⁵ W. Jemielity, *Martyrologium księży diecezji łomżyńskiej*, s. 59.

⁵⁶ Urodził się 16 XII 1905 r. w Laskach, par. Czerwin. Rodzice jego Ignacy i Konstancja z domu Daniłowska zajmowali się prowadzeniem 50-morgowego gospo-

stował on urząd wikariusza w Raczkach. Tu też został aresztowany przez gestapo 7 kwietnia 1940 r. W Dachau był skazany na karę głodową i tylko dzięki pomocy innych przeżył. Na pamiątkę tych dni przez kilka dni w tygodniu pościł i modlił się aż do końca swoich dni. Nosił numer obozowy 22395. Po wyzwoleniu z obozu przez jakiś czas przebywał w Niemczech, poczym powrócił do diecezji i był wikariuszem w Czyżewie (1947) i Kobylinie (1947-1951). W 1951 r. został proboszczem w Burzynie, a od 1971 r. proboszczem w Romanach. Zmarł 29 czerwca 1986 r. w Romanach⁵⁷.

Oprócz księży osadzonych w obozach koncentracyjnych w kwietniu 1940 r. Niemcy wywieźli do łagrów jeszcze dwóch kapłanów z Suwalszczyzny: ks. Henryka Białokoźwicz⁵⁸ i ks. Wacława Samolewicz⁵⁹. Pierwszego uwięziono 1 listopada 1940 r. w Pawłówce⁶⁰ po tym,

darstwa rolnego. W czasie I wojny światowej ginie jego ojciec i brat. Maturę zdaje w 1929 r. w Ostrołęce (gimnazjum im. St. Leszczyńskiego). Zaraz potem wstępuje do seminarium duchownego w Łomży. Kończy je przyjmując święcenia kapłańskie 26 V 1934 r. Jako wikariusz pracował w Przerośli (1934-1936), Przechodach (1936-1937), Białaszewie (1937-1938). W Raczkach był wikariuszem od 1 VI 1938 r. KBwŁ TPK, Teczka personalna ks. Czesława Żebrowskiego. Dokumentacja z lat 1929-1986

⁵⁷ KBwŁ TPK, Teczka personalna ks. Czesława Żebrowskiego. Dokumentacja z lat 1929-1986.

⁵⁸ Urodził się 8 czerwca 1901 r. w Laskach, par. Czerwin, w rodzinie Piotra i Józefy z domu Cudnocha. Ojciec był rzemieślnikiem, matka zaś zajmowała się prowadzeniem domu. Szkołę podstawową ukończył z wyróżnieniem, poczym uczył się w gimnazjum w Ostrowi Mazowieckiej. W 1920 r. brał czynny udział w wojnie bolszewickiej (jako gimnazjalista). W 1921 r. po zakończeniu VI klasy gimnazjum wstąpił do seminarium duchownego w Łomży. Święcenia kapłańskie przyjął 8 V 1926 r. Pracował jako wikariusz w Rajgrodzie (1926-1926), Filipowie (1926-1927), Wysokiem Mazowieckiem (1927-1927), Kadzidle (1928-1932), Grajewie (1932-1933) i Sejnach (1933-1934). 1 X 1934 r. został proboszczem w Rutce Tartak, a od 1 VII 1937 r. w Pawłówce. ADŁ AO, Akta ks. Henryka Białokoźwicz. Dokumentacja z lat 1926-1976.

⁵⁹ Urodził się 8 grudnia 1904 r. w Chicago, w rodzinie Romana i Bronisławy, emigrantów z Polski. W 1909 r. rodzina Samolewiczów wróciła do Polski i osiedliła się we Frysztaku, powiat Strzyżów. Uczył się w szkole ludowej we Frysztaku, a później w gimnazjum w Strzyżewie. W 1922 r. wstąpił do liceum, a później do seminarium duchownego w Łomży. Święcenia kapłańskie przyjął 19 II 1928 r. Pracował jako wikariusz w Kaletniku (1928), Ostrowi Mazowieckiej (1928-1930). Od 1 IX 1930 r. był prefektem w Ostrowi Mazowieckiej. Ze względu na słabe zdrowie przeniósł się na wikariat do Nowogrodu (1935), potem znów prefektuje w Kolnie. W 1936 r. wstąpił do Marianów w USA. Przebywał tam 9 miesięcy, wrócił do diecezji i został wikariu-

jak jednej z Polek zabronił służyć u Niemców. Po aresztowaniu przebywał w więzieniu w Suwałkach, a następnie w Działdowie i od 28 lutego 1941 w Dachau. W tym ostatnim obozie był poddawany różnym doświadczeniom medycznym, o czym mówi w swoich wspomnieniach: „W roku 1943 wybrano setkę księży i skierowano ich na rewir flegmony. Każdemu więc wstrzyknięto flegmonę. Ja dostałem zastrzyk w prawe udo. Wkrótce ciało zaczęło ropieć. Ropa wraz z gnijącym mięsem ściekała z kończyn. Każdego z doświadczalnych królików leczono w inny sposób. Mnie pomyłono kurację. Sąsiad, który poddany został omyłkowo mojej kuracji, zmarł po kilku dniach. Ja natomiast miałem kąpięle. Codziennie przychodził sanitariusz i zmieniał mi rurki gumowe, którymi sączyła się ropa. Czynił to w ten sposób, że w żywe ciało na długość od kolana do stopy wbijał nożyczki i przepychał sączki gumowe. Wyłem z bólu, błagałem o śmierć, ale to zupełnie nie wzruszało moich oprawców. Kiedy proces gnicia dochodził do stadium końcowego, młody lekarz niemiecki polecił mi odciąć stopę. Ale w czasie tej rozmowy wtrącił się wicestarosta z Wiednia, również Niemiec więziony w obozie i doradził lekarzowi, by spróbował przeszczepić zdrowe ciało na tę ranę. Lekarz zgodził się. Wycięto mi na żywca bez zastrzyku znieczulającego kawałek ciała z lewego uda i przeszczepiono do ropiejącej nogi. Podobnej kuracji poddano księdza czeskiego Horkiego i Jugosłowianina ks. Munda. Przez 14 dni leżałem w łóżku i co dzień przychodził sanitariusz, wachał ranę czy nie gnije ciało i robił opatrunek, który był jeszcze jedną formą znęcania się [...]. Po dziesięciu miesiącach wzięto mnie z kolei na doświadczenie na blok malaryczny. Tu przystawiano do mego ciała niciane klatki z 10-12 komarami z Madagaskaru. Kiedy owady dostatecznie napiły się mojej krwi, odstawiano je i czekano 21 dni na pojawienie się gorączki. Trzy próby były nieudane. Za czwartym razem wypuszczono mi krew z jednej i drugiej tętnicy, pojono tą krwią komary i jeszcze raz przystawiano niciane klatki do mego ra-

szem w Ostrołęce. Od 1938 r. pełnił stanowisko profesora i zarazem ojca duchownego w gimnazjum sejneńskim. J. W., *Śp. Ks. Władysław Samolewicz*, RUŁKD 34(1960), nr 7-8, s. 173-175.

⁶⁰ W dotychczasowej literaturze istnieje dość duża rozbieżność co dacie aresztowania ks. Białokożewicza. On sam podaje to w sposób następujący: „Zostałem aresztowany 1 XI 1940 r., nie tak jak wszyscy podają 13 XI 1940 – byłem w więzieniu w Suwałkach do 1 stycznia 1941 r. Zostałem potem przewieziony do obozu w Działdowie i tam przebywałem miesiąc styczeń i luty. Następnie 28 lutego przetransportowano mnie do Dachau”. *Kościół katolicki na ziemiach Polski w czasie II wojny światowej*, s. 174.

mienia. Tym razem już skutecznie. Miałem 41,8 i 42 stopnie temperatury”⁶¹. Po wyzwoleniu z Dachau wrócił do diecezji i 15 kwietnia 1947 r. został minowany proboszczem w Kuczynie. Pracuje tu aż do emerytury, tj. 30 maja 1968 r. Zmarł 25 lutego 1976 r. w szpitalu w Ostrołęce. Pochowany został na miejscowym cmentarzu⁶².

Ksiądz Waclawa Samolewicz Niemcy aresztowali po raz pierwszy w Sejnach 7 kwietnia 1940 r. Po odkryciu, że jest on obywatelem amerykańskim, zwalniają go, choć nie na długo. Wraz z wypowiedzeniem przez Niemcy wojny Stanom Zjednoczonym (1941) gestapo ponownie go aresztuje. Po krótkim pobycie w więzieniu w Suwałkach przewieziono go do obozów koncentracyjnych na terenie Niemiec. Po wyzwoleniu (1945) leczony jest przez dłuższy okres w szpitalu wojskowym „jako kompletnie wyczerpany i chory”. Później zostaje przewieziony do Stanów Zjednoczonych i tam w dalszym ciągu leczy się, pomagając w miarę możliwości w pracy duszpasterskiej. Zmarł 23 lutego 1960 r. w Brooklynie (USA)⁶³.

Inne represje i utrudnienia

Rozpatrując wojenne losy duchowieństwa ziemi suwalskiej, trudno wskazać choćby jednego księdza-Polaka, który nie doświadczyłby boleśnie okrucieństwa hitlerowskiego „prawa”. Wystarczającym motywem prześladowania i represji był sam fakt bycia kapłanem-Polakiem. Z tej tylko racji wielu księży zostało wywiezionych do obozów koncentracyjnych czy rozstrzelanych. Jeden z kapłanów suwalskich został usunięty z parafii i wysiedlony do Generalnej Guberni po tym, jak nie zgodził się podpisać Niemieckiej Listy Narodowej. Był nim ks. Ignacy Tuziński, pochodzący z Pomorza, biegle władający językiem niemieckim (uczęszczał do niemieckich szkół, pracował w fabryce Krupa w Essen, odbył też służbę wojskową w armii niemieckiej), Polak, niezwykle mocno związany ze swoją Ojczyzną, o czym świadczy zgłoszenie się przez niego na ochotnika do armii polskiej w momencie nawały sowieckiej

⁶¹ *Głos mają ci, którzy przeżyli*, „Wrocławski Tygodnik Katolicki”, nr 14(655), z dn. 3 IV 1966 r.

⁶² ADŁ AO, Akta ks. Henryka Białokoziewicza. Dokumentacja z lat 1926-1976.

⁶³ Kartoteka personalna duchowieństwa łomżyńskiego opracowana przez autora.

na Polskę w 1920 r.⁶⁴ Poza tym wielu księży suwalskich było aresztowanych i osadzonych w aresztach lub więzieniach prewencyjnie. Wspomnieć należy tutaj chociażby ks. S. Maciątkę, ks. S. Wierzbickiego, K. Hamerszmity, J. Przekopę, J. Śledzińskiego czy ks. H. Białokoziewicza⁶⁵. Księża i wszyscy inni Polacy musieli też ustępować z drogi i kłaniać się każdemu Niemcowi w mundurze. Za niezdjęcie w porę czapki bito i kopano. Zabraniano Polakom wstępu do parków i lokali rozrywkowych, ograniczano wstęp do kina, wydzielono im te sklepy, w których nie zaopatrywali się Niemcy.

Duże utrudnia księża mieli z prowadzeniem duszpasterstwa i egzystencją parafii. Już w grudniu 1939 r. władze niemieckie wydały rozporządzenie, na mocy którego konfiskowano mienie, w pierwszej kolejności należące do Polaków i Żydów⁶⁶. Na tej podstawie zabierano lub rekwirowano kościelną ziemię, mieszkania, plebanie, budynki parafialne itd. Dla przykładu odnotujmy tu kilka takich zdarzeń: w Wiżajnach Niemcy zajęli plebanie na urząd celny, czyli zarząd ochrony pogranicza, z plebanii na Wigrach uczyniono mieszkanie dla Niemców, zabudowania parafialne w Bakalarzewie Niemcy spalili jako odwet za agitacje urządzone nad granicą w 1938 i 1939 r. przez proboszcza – ks. Jałbrzykowskiego, organistówek w Mikaszówce przeznaczono na budynek żandarmerii niemieckiej, w Sejnach ziemię kościelną przeznaczono dla volksdeutschów, wysiedlając przy tym parafian – kolonistów⁶⁷. Zniszczone zostały wszystkie obiekty i pamiątki kultury narodowej. Nie oszczędzono też kościołów i cmentarzy, z których metalowe krzyże i balustrady wywieziono na złom, a kamienie i marmur na budowę dróg i innych obiektów. Przykładem tu może być kamienny parkan cmentarza św. Jerzego w Sejnach, który to Niemcy rozebrali i przeznaczyli na umocnienie fortyfikacyjne, czy chociażby dzieła sztuki, kościelne

⁶⁴ ADŁ AO, Akta ks. Ignacego Tuzińskiego. Dokumentacja z lat 1928-1954.

⁶⁵ Zob. *Na kapłańskiej drodze II. Ks. Kazimierz Hamerszmit. Numer obozowy w Dachau 22575. Wspomnienia*, s. 11nn.; KBwŁ TPK, Teczka ks. Stanisława Maciątkę, Ks. K. Hamerszmit, *Ks. S. Maciątek, proboszcz z Wiżajna*, Suwałki 1992 [rkps].

⁶⁶ H. Szurgacz, *Przymusowe zatrudnienie Polaków przez hitlerowskiego okupanta w latach 1939-1945*, Wrocław 1971, s. 48nn.

⁶⁷ ADE, AP Sejny 1947-1965, k. 56, 336, 339; ADE, AP Suwałki, cz. V: 1946-1983, k. 11-13, 182; ADE, AP Podżyliny 1923-1949, k. 188.

dzwony, księgi stanu cywilnego (np. z Berżnik, Filipowa, Raczek, Sejn i Wigier), które wywieziono do Królewca⁶⁸.

Jeśli chodzi o sprawy związane z kultem to władze niemieckie inwigilowały całe życie religijne, w tym śluby, chrzty i pogrzeby. Amtkomisarz z Wiżajn wydał następującej treści zarządzenie z poleceniem ogłoszenia parafianom: „1. Każda para mająca zawrzeć związek małżeński musi osobiście stawić się w Amtkomisariacie. 2. Każdy zgon musi być zameldowany w przeciągu 24 godzin. Każde urodziny muszą być zameldowane w przeciągu 3 dni. Bez zezwolenia z Amtskomisariatu nie wolno grzebać zmarłych”⁶⁹. Dążąc do biologicznego wyniszczenia narodu polskiego i ograniczenia przyrostu naturalnego, Erich Koch wydał dla ziem wcielonych do Rzeszy zarządzenie utrudniające zawieranie małżeństw. W myśl tego zarządzenia mężczyzna mógł się ożenić dopiero po przekroczeniu 28 roku życia, a kobieta wychodzić za mąż po osiągnięciu 25 lat⁷⁰. Wiele uwagi okupanci przywiązywali do tego, aby w działalności księży nie było pierwiastków patriotycznych i narodowych, Kościół bowiem był w tym czasie głównym oparciem w tym względzie. Niemcy zakazali śpiewania w kościołach tych pieśni, które miały charakter hymnu narodowego, jak *Boże cos Polskę*, oraz takich, w których oddawano część Maryi jako Królowej Polski, zabronili prowadzenia organizacji kościelnych czy urządzania procesji⁷¹.

Zakończenie i wnioski

Trudno wskazać choćby jednego księdza-Polaka, który nie doświadczyłby okrucieństwa hitlerowskiego „prawa” Duchownych poddawano prześladowaniom i represjom za przynależność do inteligencji polskiej, za wrogi stosunek polskiego kleru katolickiego wobec Niemiec i narodowego socjalizmu, za oddziaływanie księży na ludność polską w duchu antyniemieckim. Hitlerowcy uznali polskie duchowieństwo katolickie za potencjalnego organizatora ruchu oporu ze względu na jego narodową i patriotyczną działalność w okresie II Rzeczypospolitej. Ta-

⁶⁸ ADE, AP Filipów 1946-1983, k. 10; ADE, AP Suwałki, cz. V: 1946-1983, k. 182.

⁶⁹ KBwŁ TPK, Teczka ks. Stanisława Maciątką. Pismo z 8 XII 1939 r.

⁷⁰ Zob. M. Gnatowski, *Białostoczczyzna w latach wojny i okupacji hitlerowskiej*, t. 1, Białystok 1979, s. 341.

⁷¹ Zob. TPK, Teczka ks. Stanisława Maciątką, Ks. K. Hamerszmit, *Ks. S. Maciątek, proboszcz z Wiżajn*, Suwałki 1992 [rkps].

kie wnioski i refleksje można sformułować, rozpatrując wojenne losy duchowieństwa ziemi suwalskiej.

Aby zrealizować hitlerowski plan wyniszczenia polskiego duchowieństwa katolickiego na Suwalszczyźnie, stosowano całą gamę środków represyjnych: od szykan i utrudnień w sprawowaniu kultu Bożego i organizacji parafii, poprzez aresztowanie i wysyłanie do obozów koncentracyjnych, aż do przeprowadzania bezpośrednich egzekucji.

Niemcy stosowali na szczególnie dużą skalę wywózki księży do obozów koncentracyjnych. Na przestrzeni 5 lat okupacji z Suwalszczyzny do obozów koncentracyjnych skierowano 22 kapłanów (nie licząc ks. Stanisława Borowczyka) i czterech alumnów. W grupie tej najwięcej było księży młodych, pełniących przed wojną funkcje prefektów i wikariuszy parafii (11). Obok nich było 6 proboszczów i 5 profesorów gimnazjum im. św. Kazimierza w Sejnach, łącznie z dyrektorem oraz wicedyrektorem tego zakładu. Wszystkich aresztowanych umieszczono najpierw w areszcie w Suwałkach, gdzie przetrzymywano do 13 kwietnia, a następnie przetransportowano do Działdowa (13 IV – 2 V 1940 r.) i Sachsenhausen (V – XII 1940 r.) i od 12 grudnia 1940 r. do Dachau. W obozach zostało zamordowanych lub zmarło 9 kapłanów, przeżyło 13. Na Suwalszczyźnie Niemcy dopuścili się bezpośredniego zamordowania dwóch kapłanów: Antoniego Romualda Jałbrzykowskiego oraz Bolesława Ciecuchowskiego.

Pozostali księża-Polacy doświadczali na co dzień licznych represji ze strony Niemców. Jeden z nich – ks. Ignacy Tuziński – został usunięty z parafii i przesiedlony do Generalnej Guberni. Inne represje i szykany to np.: zakaz opuszczania okręgu administracyjnego, zakaz organizowania procesji poza obrębem kościoła, nakaz zdjęcia w czapki przed umundurowanym Niemcem, zakaz wstępu do parków i lokali rozrywkowych, wielu kin i sklepów.

W latach wojny życie religijne i sakramentalne na Suwalszczyźnie zostało poważnie zdeorganizowane z powodu braku duszpasterzy. Jednak należy zauważyć wzmożony opór wobec okupanta zarówno duchownych, jak i świeckich katolików, którzy starali się bojkotować zarządzenia władz hitlerowskich. Zastraszona ludność nie poddawała się łatwo terrorowi; manifestowała wierność Kościołowi i religijnym ideałom, świadczyła miłosierdzie w szeroko zakrojonych akcjach charytatywnych. Hitlerowska walka z Kościołem wywoływała silną reakcję ze strony ludności polskiej. Lud ujawniał silną potrzebę jedności z Kościołem. Ta postawa świeckich katolików i ocalałych kapłanów sprawi-

ła, że Kościół na ziemi suwalskiej przez cały czas okupacji był organizmem żywym, wiernym Chrystusowi.

MARTYRIUM DER KATHOLISCHEN PRIESTER VON SUDAUEN WÄHREND DER DEUTSCHEN BESATZUNG IM ZWEITEN WELTKRIEG

Zusammenfassung

Im vorliegenden Artikel wird das Martyrium der katholischen Priester in Sudauen während der Zeit der deutschen Besatzung im zweiten Weltkrieg vorgestellt. Die katholischen Priester hatten damals großen Einfluss auf das Erwachen des Nationalgeistes in diesem Gebiet. Aus diesem Grunde übten die Priester eine starke Wirkung auf die polnische Gesellschaft aus, stärker als alle anderen intellektuellen Gruppen. Den Besatzungsmächten war dieser Einfluss der Priester bekannt und versuchten allen Mitteln die Verbindung mit der Bevölkerung zu unterbinden, bzw. abzuschneiden. Mit dieser Politik wollte man eine Spaltung der polnischen Gesellschaft erreichen, die nach Hitlers Meinung eine raschere Germanisierung zur Folge haben sollte. Von den Beginn des zweiten Weltkrieges in Sudauen tätigen 44 Priestern wurden 25 Opfer der Gewalt der Besatzungsmacht. Zwei Priester wurden bei ihrer Verhaftung sofort getötet, 22 Priester wurden ins Konzentrationslager Działdowo, Sachsenhausen und Dachau deportiert, von denen 9 dort starben. Ein Priester aus Sudauen musste zum Generalgouverneur übersiedeln, weil er die deutsche Volksliste nicht unterschrieb. Die im Gebiet Sudauen verbleibende Priestergruppe war zahlreichen Verfolgungen und Repressalien durch die deutsche Besatzungsmacht ausgesetzt.

Z DZIEJÓW DIECEZJI ELCKIEJ 1992-2007

25 marca 2007 r. Kościół elcki obchodził swoją 15. rocznicę utworzenia. Wprawdzie nie jest to jeszcze jubileusz, ale warto pochylić się nad minionym czasem, ponieważ obfitował on w bogactwo wydarzeń i ludzi. Wspomnieć tu chociażby należy powołanie do życia podstawowych instytucji diecezjalnych czy kodyfikacja prawa diecezjalnego. Co prawda bliskość niektórych wydarzeń, a w niektórych wypadkach jeszcze ich dzianie się nie pozwala na dokonanie dogłębnej i szerszej analizy, ale rzuca pewne światło na obraz tego młodego Kościoła.

Przedstawiony tu zarys dziejów diecezji elckiej porusza najważniejsze sprawy dla diecezji, jak organizacja i struktura diecezji, demografia, w tym duchowieństwo i życie zakonne, I Synod Diecezji Elckiej, budownictwo i zabytki sakralne, instytucje kościelne (Kuria Biskupia, Wyższe Seminarium Duchowne, Sąd Biskupi, Caritas), środki społecznego przekazu, instytucje teologiczne i szkoły katolickie oraz główne kierunki duszpasterstwa. Chociaż przedstawiony tutaj materiał nie wyczerpuje całości zagadnienia lub tylko sygnalizuje niektóre jego elementy, to z pewnością znacznie przybliży i zapoznaże Czytelnika z historią diecezji.

Bazą źródłową do omawianych tu zagadnień stanowiły akta zgromadzone w Archiwum Diecezji Elckiej, w zespołach: Akta Parafialne, Akta Kancelarii Biskupiej Diecezji Warmińskiej oraz Akta Ogólne. Uzupełnieniem tych materiałów stanowią publikacje drukowane. Na szczególną uwagę zasługują dwie pozycje: *Przeszłość natchnieniem dla terażniejszości* (red. K. Brzostek, T. Ratajczak, M. Salamon, I. Sobolewska, J. Sykulski, Ełk 1996) oraz „Elckie Studia Teologiczne” z 2002 r. W pierwszej książce zawarte są materiały z sympozjum historycznego i świętowojciechowego, jakie odbyło się w Ełku 20-22 kwietnia 1994 r., w drugiej zaś, a jest to rocznik naukowy diecezji elckiej, zawarte są m. in. publikacje dotyczące historii diecezji w pierwszym jej dziesięcioleciu, przedstawione na sympozjum 20 kwietnia 2002 r. w Ełku.

Mam nadzieję, że podane niżej informacje ułatwią Czytelnikowi spojrzenie na życie naszego Kościoła diecezjalnego i stanowić będą powód do głębokiej refleksji a przede wszystkim dziękczynienia Panu Bogu, od którego pochodzi wszelkie dobro.

Przeszłość ziem

W średniowieczu tereny dzisiejszej diecezji ełckiej zamieszkiwane były przez ludy bałtyjskie, mówiące językami indoeuropejskimi; głównie byli to Prusowie, Jaćwingowie i Litwini.

Plemiona pruskie zamieszkiwały południowo-wschodnie obrzeże Bałtyku od dolnego biegu Wisły do ujścia Niemna. W głębi lądu sięgały do bagien Narwi. Jedną z pierwszych wypraw misyjnych do Prusów urządził św. Wojciech. Zakończyła się ona jego śmiercią 23 IV 977 r. Drugim misjonarzem w Prusach był św. Brunon z Kwerfurtu, kameduła. Również i on zginął tragicznie w 1009 r. Później inicjatorem misji wśród Prusów był opat cysterski w Łeknie, Gotfryd, a jego myśl kontynuowali dwaj mnisi Chrystian i Filip. Tym, dzięki pomocy arcybiskupa Henryka Kietlicza, udało się lepiej. W 1215 r. założono biskupstwo pruskie w Zantyrze, w którym biskupem został Chrystian¹. Ponieważ wraz z misjami cisnęły się wpływy polskie, przeto Prusacy bronili się przez chrześcijaństwem. Potem Prusów nawracali Krzyżacy, sprowadzeni w 1226 r. do Polski przez Konrada Mazowieckiego. Czynili to za pomocą głównie oręża. Działaniom militarnym Krzyżaków towarzyszyła też organizacja kościelna i misyjna. W 1243 r. utworzono biskupstwa misyjne: chełmińskie, pomezzańskie, warmińskie i sambijskie. W 1245 r. powstało wspólne dla Prus i Inflant arcybiskupstwo z siedzibą w Rydze. Stanowiska biskupów i kanoników w kapitułach obejmowali głównie księża Zakonu; jedynie biskupstwo warmińskie zachowało autonomię diecezjalną.

Jaćwingowie (Jaćwięgowie, Jadźwingowie) zamieszkiwali obszar wyznaczający przez rzeki – od zachodu Ełk (wg. niektórych uczonych niemieckich była nią krawędź Wielkich Jezior Mazurskich), na wschodzie Niemen, na północy środkowa Szeszupa, na południu dolina Biebrzy. Szacuje się, że w XII i XIII w. ludność tego plemienia liczyła

¹ W. Guzewicz, *Śladami św. Brunona z Kwerfurtu*, Ełk 2008; J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Warszawa 1997, s. 291nn.

ok. 50 tys. mieszkańców². Na Jaćwingów oddziaływały dwa wpływy: krzyżacki i polski. Pierwszego biskupa Jaćwingów – Henryka mianował legat papieski, arcybiskup Albert. Był to Niemiec, dominikanin, ale zrobił on niewiele i musiał swą diecezję opuścić. O utworzeniu biskupstwa dla Jaćwingów myślał Bolesław Wstydlivy, ale i to natrafiło na opór Krzyżaków. Wobec tego w Polsce podjęto projekt oddzielenia części diecezji krakowskiej i utworzenia nowego biskupstwa, które objęłoby ziemie Jaćwingów. Stolicą miał być Łuków na Podlasiu. I ta jednak sprawa natrafiła na opór Krzyżaków. Biskupstwa łukowskiego nie utworzono. Po podboju w 1283 r. zachodnia część ziem Jaćwingów została wcielona do państwa krzyżackiego, wschodnia dostała się z czasem w obręb Litwy, a południowa przypadła Mazowszu, granice tych podziałów zatwierdzono w 1422 r. w pokoju melneńskim³.

W wyniku procesów historycznych część zachodnia i środkowa diecezji elckiej weszła w skład diecezji warmińskiej, wschodnia zaś należała najpierw do diecezji wileńskiej, potem wigierskiej, sejneńskiej czyli augustowskiej, a od 1925 r. diecezji łomżyńskiej. Pod względem politycznym Warmia wraz z Prusami Książęcymi należała do Polski w latach 1466-1772, potem na 173 lata została wcielona do państwa pruskiego, by w 1945 r. powrócić z powrotem do Polski⁴. Z kolei Suwalszczyzna i Augustowszczyzna należała do Wielkiego Księstwa Litewskiego (od 1422 r.), później Rzeczypospolitej Obojga Narodów, Księstwa Warszawskiego, Królestwa Polskiego i po okresie niewoli znowu do Polski.

Dychotomiczność ziem dzisiejszej diecezji elckiej zaznacza się jeszcze w jednym obszarze. Otóż tereny wschodnie diecezji stanowiły zawsze enklawę katolicyzmu, podczas gdy ziemie zachodnie i środkowe stały się od 1525 r. domeną doktryny Lutra i innych reformatorów. Główną rolę w protestantyzacji kraju odegrał książę Albrecht, który zwyczajem książąt Rzeszy narzucił swoim poddanym wyznanie luteranckie. W diecezji warmińskiej przy wierze katolickiej zostało się tylko dominum biskupa i kapituły. Liczyło ono zaledwie 76 parafii w ośmiu

² B. Kumor, *Geografia historyczna dzisiejszej diecezji elckiej*, w: *Przeszłość natchnieniem dla teraźniejszości*, red. K. Brzostek, T. Ratajczak, M. Salamon, I. Sobolewska, J. Sykulisz, Elk 1996, s. 31.

³ J. Ptak, Z. Sułowski, *Jaćwingowie*, „Encyklopedia Katolicka”, t. 7, Lublin 1997, kol. 656-657 – tamże literatura.

⁴ A. Szorc, *Dzieje diecezji warmińskiej (1243-1991)*, Olsztyn 1991, s. 56-80, 97nn.

archiprezbiteriatach, przy czym w całości zachowały się tylko dwa: dobromiejski i jeziorański. Zwolennikami Lutra stali się także dwaj biskupi państwa zakonnego: pomeziański Eberhard Queiss i sambijski Jerzy Polentz.

Granice polityczne i kościelne ukształtowane w średniowieczu zmieniły się dopiero po 1945 r. Zniesiono wówczas granice polityczne Prus. Pod względem administracji kościelnej zmiana nastąpiła stosunkowo późno, bo dopiero za czasów papieża Pawła VI. 28 czerwca 1972 r. wydał on bullę „Episcoporum Poloniae coetus” na mocy której wyłączył diecezję warmińską z metropolii wrocławskiej i włączył ją do metropolii warszawskiej (tym samym przeciął podtrzymywanie w całej rozciągłości dawnej granicy politycznej Prus z Polską). Kolejne zmiany administracyjne dokonano w 1989 r.: na prośbę biskupa warmińskiego E. Piszczka, papież Jan Paweł II mianował 6 kwietnia tegoż roku ks. Józefa Wysockiego biskupem pomocniczym warmińskim z rezydencją w Ełku dla nowo utworzonego wikariatu biskupiego⁵.

Obszar i ludność

Diecezja ełcka leży w północno-wschodniej części Polski, a jej obszar wynosi ok. 11 tys. km². Pod względem terytorialnym należy do największych diecezji w kraju. Charakteryzuje się dużym bogactwem przyrody; znajdują się tu m. in. jedne z największych jezior Polski (7), w tym największe (Mamry) i najgłębsze (Hańcza), i największe skupiska leśne (Puszcza Augustowska, Puszcza Piska, Puszcza Borecka i część Puszczy Romnickiej). Pod względem administracji państwowej wschodnie tereny diecezji należą do województwa warmińsko-mazurskiego, zachodnie zaś do województwa podlaskiego. Granica między nimi biegnie wzdłuż dawnego podziału politycznego pomiędzy Prusami a Rzeczpospolitą⁶.

W momencie tworzenia diecezji ełckiej liczbę mieszkańców spodawano na ok. 480 tys. osób. Gęstość zaludnienia wynosiła wówczas 44 mieszkańców na 1 km², przy średniej krajowej: 123 na 1 km². Po piętnastu latach liczba mieszkających na terenie diecezji ełckiej spadła

⁵ B. Kumor, *Geografia historyczna dzisiejszej diecezji ełckiej*, s. 33.

⁶ W. Ziemia, *Struktura diecezji ełckiej w chwili jej powstania*, w: *Przeszłość natchnieniem dla teraźniejszości. Sympozjum historyczno i świętowojschiechowe. Ełk, 20-22 kwietnia 1994 r.*, red. K. Brzostek, T. Ratajczak, M. Salamon, I. Sobolewska, J. Sykulski, Ełk 1996, s. 10-13.

do ok. 420 tys., a gęstość zaludnienia zmniejszyła się do 40 mieszkańców na 1 km². Powodem tak znacznego ubytku ludności jest przede wszystkim duża emigracja zarówno poza granice Polski, jak i do większych miast w kraju oraz mały przyrost naturalny. Największe zmiany pod tym względem dokonały się na wsi. Prawie wszystkie parafie wiejskie notują spadek ludności o ¼ mieszkańców; przewagę ludzi starszych, starych kawalerów i tendencję do wyludniania się. Powyższe czynniki sprawiają, że tereny diecezji elckiej zaliczane są do najsłabiej zaludnionych i najbiedniejszych obszarów w całej Polsce⁷.

Zdecydowana większość mieszkańców diecezji elckiej żyje w ośrodkach miejskich. Największymi miastami są tutaj: Suwałki (ok. 60 tys.), Elk (ok. 56 tys.), Giżycko (ok. 31 tys.), Augustów (ok. 30 tys.), Pisz (ok. 20 tys.), Olecko (ok. 16 tys.), Gołdap (ok. 14 tys.), Węgorzewo (ok. 12 tys.)⁸. Ludność diecezji zatrudniona jest w nielicznych zakładach przemysłowych i usługach, a także w rolnictwie. W tej ostatniej dziedzinie pracują głównie mieszkańcy wsi. Plony z jednego hektara są jednak tu zdecydowanie niższe niż średnia krajowa, np. 20,7 kwintala zbóż (przy 24,6 średniej krajowej), 113 kwintali ziemniaków (przy średniej krajowej: 133 kwintale), czy 199 kwintali buraków z jednego hektara (przy średniej krajowej wynoszącej 294 kwintale). Wpływ na to ma m. in. ukształtowanie terenu, słabe gleby, stosunkowo niska temperatura powietrza itd. Walory krajobrazowe i turystyczne, skłaniają do zakładania gospodarstw agroturystycznych i ośrodków wypoczynkowych aniżeli prowadzenia gospodarstwa rolnego⁹.

Zdecydowana większość mieszkańców diecezji elckiej to katolicy. Obok nich żyje ok. 20 tys. grupa niekatolików, wyznawców religii niechrześcijańskich oraz niewielka liczba deklarujących się jako niewierzący. Wśród katolików wyróżnia się kilkutysięczna grupa obrządku bizantyjsko-ukraińskiego. Posiadają oni swoją strukturę organizacyjną podległą biskupowi przemyskiemu obrządku wschodniego¹⁰. Można więc stwierdzić, iż diecezja elcka pod względem religijnym jest w zasadzie

⁷ W. Guzewicz, *15 lat diecezji elckiej*, „Martyria”, 18(2007), nr 3(190), s. 3, 6.

⁸ Dane demograficzne zaczerpnięte zostały ze stron internetowych poszczególnych ośrodków miejskich z przełomu 2006/2007.

⁹ Por. M. Szczęsny, *Spoleczne podłoże tworzenia struktur organizacyjnych diecezji elckiej*, „Elckie Studia Teologiczne”, 3(2002), s. 288nn.

¹⁰ Zob. W. Ziomba, *Struktura diecezji elckiej*, s. 13nn.

homogeniczna. Należy jednak zwrócić uwagę na duże różnice dotyczące pochodzenia mieszkańców. W byłej części łomżyńskiej diecezji mamy do czynienia z ludnością mieszkającą od średniowiecza i dalej, kultywującą swoje tradycje i obyczaje od wielu pokoleń. Natomiast w części warmińskiej diecezji spotykamy ludność napływową, która przybyła na te tereny po II wojnie światowej. Znajdują się tu grupy zarówno przybyłe zza Bugu, jak z Wileńszczyzny, Mazowsza czy Wielkopolski. Pod względem narodowościowym największą grupę stanowią Litwini (ok. 6 tys.), mieszkający w rejonie Sejnu i Puńska¹¹.

Duchowieństwo i życie zakonne

W ciągu 15 lat istnienia diecezja ełcka miała 3 biskupów diecezjalnych i 2 pomocniczych. Pierwszym ordynariuszem diecezji był bp Wojciech Ziemia¹². W 2000 r. został on mianowany przez Ojca Świętego Jana Pawła II metropolitą białostockim. Nowym biskupem diecezji został wówczas dotychczasowy biskup pomocniczy – Edward

¹¹ W. Guzewicz, *15 lat Diecezji Ełckiej*, „Ełk i my”, 12(2007), nr 2(107), s. 3.

¹² Przyszedł na świat 15 października 1941 r. w Wampierzowie, parafia Wadowice Górne, diecezja tarnowska, w rodzinie rolniczej Antoniego i Julii z domu Kampinos. Szkołę średnią ukończył w Bystrzycy Kłodzkiej. W latach 1958-1960 pracował w Wydziale Finansowym Prezydium Rady narodowej w Mielcu, poczym wstąpił do seminarium olsztyńskiego, przerwane służba wojskową. Świecenia kapłańskie przyjął 18 czerwca 1967 r. ręk biskupa J. Drzazgi. Był wikariuszem w parafii w św. Katarzyny w Kętrzynie (1967-1969), oraz w parafii św. Jakuba w Olsztynie (1969-1970). W 1970 r. podjął studia specjalistyczne z teologii w zakresie teologii biblijnej ukończone obroną doktoratu pod kierunkiem ks. prof. S. Łacha. W latach 1974-1992 był wykładowcą Pisma Świętego Nowego Testamentu w seminarium duchownym „Hosianum” w Olsztynie. Był też prefektem (1974-1978), wice-rektorem (1978-1979) oraz rektorem (1981-1982). Mianowany biskupem pomocniczym diecezji warmińskiej dnia 23 czerwca 1982 r., konsekrowany w konkatedrze olsztyńskiej 4 lipca 1982 r. Od 1982 r. pełnił urząd wikariusza generalnego diecezji warmińskiej oraz dziekana Warmińskiej Kapituły Katedralnej. Biskupem ełckim został 25 marca 1992 r. Do osiągnięć bpa W. Ziembę w Ełku należy m. in. zbudowanie struktur diecezji ełckiej (powołanie m. in. kurii biskupiej, sądu, seminarium duchownego, diecezjalnego Caritas, itd.), wizytę Ojca Świętego w diecezji w czerwcu 1999 r., I Synod Diecezjalny oraz budowę Diecezjalnego Centrum Pastoralno-Administracyjnego w Ełku. 16 listopada 2000 r. Ojciec Święty preconizował go arcybiskupem białostockim, a w 2006 r. arcybiskupem warmińskim. *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, Olsztyn 1996, s. 292; K. Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej*, Karków 1998, s. 165; „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej”, 1(1992), s. 32-34, 43-44, 50-533; K. Łatak, *Biskup Wojciech Ziemia – pierwszy biskup ełcki*, „Ełckie Studia Teologiczne”, 3(2002), s. 245-261.

Eugeniusz Samsel¹³. Po jego śmierci 17 stycznia 2003 r. Stolica Apostolska zamianowała na wakujące stanowisko biskupa Jerzego Mazura SVD, dotychczasowego rządcę diecezji w Irkucku¹⁴. W czerwcu 2005 r.

¹³ Urodził się 2 I 1940 r. w Myszyńcu, diecezja łomżyńska. Szkołę podstawową ukończył w rodzinnej miejscowości, szkołę średnią w Szczytnie. W 1958 r. wstąpił do seminarium duchownego w Łomży. Po ukończeniu studiów filozoficzno-teologicznych 23 maja 1964 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk ówczesnego biskupa łomżyńskiego Czesława Falkowskiego. W latach 1964-1965 pracował jako wikariusz najpierw w parafii Kołaki Kościelne, później w parafii Poświętne. W 1965 r. został skierowany na studia specjalistyczne z zakresu Pisma Świętego na Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie. Od 1969 r. studia kontynuował na Uniwersytecie św. Tomasa z Akwinu w Rzymie oraz Szkole Biblijnej i Archeologicznej w Jerozolimie uzyskując stopień doktora nauk biblijnych. Po powrocie do kraju pracował w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży, pełniąc funkcję wykładowcy Pisma Świętego, prefekta studiów, ojca duchownego i rektora. W 1982 r. został biskupem pomocniczym diecezji łomżyńskiej. Święcenia biskupie otrzymał 30 maja 1982 r. w katedrze łomżyńskiej z rąk ówczesnego biskupa łomżyńskiego Mikołaja Sasinowskiego. Jako biskup pomocniczy łomżyński pełnił różne obowiązki w strukturach diecezji, a także Konferencji Episkopatu Polski. Był m. in. wikariuszem generalnym, członkiem Komisji Episkopatu ds. Duchowieństwa i Powołań Kapłańskich, asystentem Ruchów Katolickich, członkiem Komisji Episkopatu ds. Apostolstwa Świeckich. W marcu 1992 r. został biskupem pomocniczym nowo utworzonej diecezji elckiej. Pełnił tu m. in. funkcję wikariusza generalnego, wykładowcy Pisma Świętego w seminarium elckim, a w strukturach Konferencji Episkopatu: przewodniczącego ds. Życia Konsekwane. 16 listopada Ojciec Święty Jan Paweł II zamianował go biskupem elckim. Posługę tę spełniał do 2005 r., tj. chwili swojej śmierci. Zob. W. Guzewicz, *Samsel Edward Eugeniusz (1940-2003)*, „Słownik polskich teologów katolickich 1994-2003”, red. J. Mandziuk, t. 9, Warszawa 2006, s. 568-571 – tamże literatura.

¹⁴ Urodził się w Hawłowicach (obecnie archidiecezja przemyska), 6 VIII 1953 r. Po maturze wstąpił do seminarium duchownego Zgromadzenia Słowa Bożego (werbiści) w Pieniężnie, które ukończył przyjmując święcenia kapłańskie 22 IV 1979 r. z rąk bpa Ignacego Tokarczuka. Przez pierwszy rok kapłaństwa był wikariuszem w parafii MB Bolesnej w Nysie. W latach 1980-1982 studiował na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie uzyskując stopień licencjusza misjologii. W latach 1982-1986 był misjonarzem w Ghanie (Afryka). W 1986 r. został przeniesiony do prowincji polskiej, gdzie sprawował funkcję drugiego prefekta WSD w Pieniężnie, a od 1987 r. był wykładowcą misjologii w Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie. Od 1980 r. był także radcą prowincjonalnym w polskiej prowincji werbistów. Po 10 latach pracy duszpasterskiej w kraju wyjechał do ówczesnego ZSRR – na Białoruś, gdzie podjął pracę w Baranowiczach. Był tu m. in. założycielem i dyrektorem Kolegium Katechetycznego, ojcem duchownym kapłanów diecezji pińskiej oraz archidiecezji mińsko-mohylewskiej oraz proboszczem parafii Matki Bożej Fatimskiej. W latach 1994-1998

Ojciec Święty Benedykt XVI mianował ks. prał. Romualda Kamińskiego, dotychczasowego kanclerza kurii diecezjalnej warszawsko-praskiej, biskupem pomocniczym diecezji elckiej, przydzielając mu stolicę tytularną Agunto¹⁵.

W chwili powstania diecezji duchowieństwo elckie tworzyło 171 kapłanów diecezjalnych oraz 28 kapłanów zakonnych (z diecezji warmińskiej znalazło się 98 kapłanów diecezjalnych i 16 zakonnych, a z diecezji łomżyńskiej 73 kapłanów diecezjalnych i 12 zakonnych). W 2007 r. było już blisko 350 kapłanów, w tym ok. 40 zakonnych. Liczba duchowieństwa wzrosła więc prawie dwukrotnie, mimo śmierci 38 kapłanów w latach 1992-2005. Działo się to dzięki kształceniu nowych kadr przez seminarium duchowne. W latach 1992-2007 uczelnię tę ukończyło i święcenia kapłańskie przyjęło 139 diakonów. Obecnie na jednego kapłana przypada ok. 1200 wiernych¹⁶. W rzeczywistości liczba ta jest znacznie wyższa, gdyż nie wszyscy kapłani zaangażowani są bezpośrednio w duszpasterstwo parafialne, np. część kapłanów pracuje w centralnych urzędach diecezji, część wyjechała do pracy poza granicami kraju lub studiuje, a część jest już na emeryturze.

Poseminaryjną formację intelektualną i duchową księży elckich zajmuje się Studium Formacji Permanentnej Kapłanów, które powołał

był redaktorem czasopisma „Dialog” ukazującego się w językach: rosyjskim, białoruskim i polskim. Od 1994 r. sprawował funkcję przewodniczącego Komisji Katechetycznej Diecezji Pińskiej, a w 1996 r. został członkiem Komisji Organizacyjnej Synodu Archidiecezji Mińsko-Mohylewskiej i Diecezji Pińskiej oraz sekretarzem Komisji Koordynacyjnej tegoż Synodu. 23 III 1998 r. Jan Paweł II mianował go biskupem pomocniczym dla administratury apostolskiej Azjatyckiej Części Rosji. Sakrę przyjął 31 V tegoż roku. Gdy 18 maja 1999 r. Ojciec Święty utworzył administraturę apostolską Syberii Wschodniej z siedzibą w Irkucku, bp Mazur został pierwszym jej ordynariuszem. W kwietniu 2002 r. został wydalony z terenu Rosji i od tego czasu przebywał w Polsce. G. Polak, *Kto jest kim w Kościele*, Warszawa 1999, s. 233; *Bp Jerzy Mazur nowym biskupem elckim*, „Martyria”, 14(2003), nr 5(144), s. 7.

¹⁵ Urodzony 7 II 1955 r. w Janówce k. Augustowa, w rodzinie rolniczej. Jest magistrem teologii (patrologia). Święcenia kapłańskie przyjął 7 VI 1981 r. z rąk bpa Jerzego Modzelewskiego. Był wikariuszem w parafii pw. Matki Bożej Królowej Polski w Otwocku. W latach 1983-1992 kapelan Prymasa Polski, administrator Domu Arcybiskupów Warszawskich oraz referent w Sekretariacie Prymasa Polski. Od 1992 r. kanclerz Kurii Biskupiej Diecezji Warszawsko-Praskiej. Był też członkiem Kolegium Konsultorów i Rady Kapłańskiej. Biskupem elckim został 8 czerwca 2005 r., a święcenia przyjął 23 czerwca tegoż roku w katedrze elckiej. G. Polak, *Kto jest kim w Kościele*, s. 153; M. Karnowski, *Święcenia biskupie*, „Martyria”, 16(2005), nr 7-8(170-171), s. 5.

¹⁶ W. Guzewicz, *15 lat Diecezji Elckiej*, s. 3.

do życia bp W. Ziemba, zgodnie z wytycznymi Stolicy Apostolskiej, 1 września 1996 r.¹⁷ W ramach studium organizowane są ogólnodiecezjalne spotkania, pielgrzymki, rekolekcje i dni skupienia. Prowadzone są też trzyletnie studia wikariuszowskie, obejmujące kapłanów od drugiego do czwartego roku kapłaństwa oraz studia proboszczowskie dotyczące kapłanów, którzy są w szóstym i siódmym roku kapłaństwa. Program studiów obejmuje m. in. zagadnienia z prawa kanonicznego, handlowego, karnego, administracyjnego, ekonomii, teologii i filozofii. Warunkiem ukończenia nauczania jest złożenie egzaminów z materiału wyznaczonego przez wykładowcę¹⁸.

Kościół ełcki ubogaca swoją modlitwą i pracą sześć zgromadzeń męskich (kanonicy regularni, pallotyni, salwatorianie, salezjanie, franciszkanie konwentualni oraz werbiści) oraz dwanaście zgromadzeń żeńskich (karmelitanki, franciszkanki, bedendyktynki, tereźjanki, dominikanki, pallotynki, salezjanki, urszulanki, siostry od aniołów, loretanki, nazaretanki, służki). Najwięcej zgromadzeń znajduje się w Ełku (6), Suwałkach (5) i Augustowie (4). Niektóre zgromadzenia posiadają nawet kilka domów zgromadzeniowych w jednej miejscowości (np. benedyktynki w Ełku, czy nazaretanki w Suwałkach). Obok miast, w których są domy zakonne, istnieją takie, które ich nie posiadają (np. Biała Piska, Gołdap, Mikołajki)¹⁹.

Organizacja diecezji

W momencie powstania diecezja ełcka dysponowała 129 parafiami (89 parafii weszło z diecezji warmińskiej oraz 40 parafii z diecezji łomżyńskiej i trzy samodzielne ośrodki duszpasterskie: pw. Chrystusa Króla w Suwałkach, pw. św. Kazimierza w Suwałkach, pw. św. Jana Chrzciciela w Augustowie), skupionymi w 16 dekanatach (jedenaście weszło z diecezji warmińskiej i 5 z diecezji łomżyńskiej). Do rozwoju sieci parafialnej i dekanalnej najwięcej przyczynił się pierwszy biskup ełcki Wojciech Ziemba. Na przestrzeni swojego pobytu w Ełku (1992-2000) utworzył on 3 dodatkowe dekanaty (w Rajgrodzie, w Filipowie i w Suwałkach) oraz 22 parafie (siedem w Suwałkach: św. Brata Alberta

¹⁷ M. Salamon, *Formacja ciągła kapłanów w dokumentach Kościoła*, „Ełckie Studia Teologiczne”, 3(2002), s. 86-87.

¹⁸ M. Szczęsny, *Spoleczne podłoże tworzenia struktur organizacyjnych diecezji ełckiej*, s. 288.

¹⁹ *Schematyzm diecezji ełckiej 2005*, red. A. Skowroński, Ełk 2005, s. 203-215.

Chmielowskiego, bł. Anieli Salawy, Chrystusa Króla, św. Kazimierza Królewicza, Najświętszego Serca Pana Jezusa, Bożego Ciała i św. Wojciecha, dwie w Elku: Opatrzności Bożej i Ducha Świętego, dwie w Augustowie: św. Jana Chrzciciela, św. Rodziny, po jednej w Pisz (Najświętszego Serca Jezusa), Borzymach, Gawrych Rudzie, Gibach, Kolnicy, Regielnicy, Wiartlu, Olecku-Lesku, Orzyszu (Matki Bożej Szkaplerznej) oraz w Żarnowie) i jeden samodzielny ośrodek duszpasterski w Białobrzegach. Tak ukształtowana sieć parafialna przetrwała, z małymi wyjątkami, do naszych czasów. Kolejny biskup – Edward Samsel większych zmian dokonał tylko w strukturze dekanalnej. Powołał do życia dwa nowe dekanaty w Lipsku oraz w Olecku (św. Jana Apostoła).

W 2007 r. diecezję elcką tworzyło 6 rejonów, 21 dekanatów, 149 parafii i 1 samodzielny Ośrodek Duszpasterski. Średnia wielkość parafii wynosi ok. 2800 osób. Pod względem liczebności najczęściej było parafii od 1000 do 2000 wiernych, bo aż 50, co stanowi 33% wszystkich parafii. Niewiele było parafii dużych, tj. od 5000 do 8000 tys. – 17 i powyżej 8 tys. wiernych – 7. Zwraca uwagę także spora liczba parafii oscylujących wokół 500 wiernych (Kamionki, Prawdziska, Regielnica, Smolany Uźranki i Wiartel) oraz do 1000 wiernych – 27. Łącznie tych małych parafii w diecezji elckiej jest ponad 30²⁰. Wprawdzie rozwój sieci parafialnej, w tym utworzenie nowych ośrodków, znacznie „przybliżył kapłana do wiernych”, ale też spowodował pewne zagrożenie w postaci braku środków materialnych na utrzymania obiektów sakralnych oraz parafii. Problem ten zarysowuje się szczególnie ostro w parafiach o małej liczbie wiernych do 1000 osób.

Ważną rolę, aczkolwiek dziś już prawie wyłącznie honorową, w strukturach diecezji spełnia: Elcka Kapituła Katedralna, Kapituła Kolegiacka Sambijska oraz Kapituła Kolegiacka Sejneńsko-Wigierska (wszystkie one służą m. in. uświetnianiu uroczystości liturgicznych w kościołach diecezji elckiej). Elcką Kapitułę Katedralną powołał do istnienia papież Jan Paweł II na prośbę biskupa elckiego 21 sierpnia 1992 r. Za patrona kapituła ta obrała św. Wojciecha. Elccy kanonicy katedralni wyróżniają się spośród innych kapituł mucetem koloru fioletowego²¹. Kapituła Kolegiacka Sambijska powstała na bazie Kapituły

²⁰ W. Guzewicz, *15 lat diecezji elckiej*, s. 6.

²¹ M. Salamon, *Elcka Kapituła Katedralna w pierwszym dziesięcioleciu*, „Elckie Studia Teologiczne”, 3(2002), s. 264nn.

Kolegiackiej w Gołdapi 25 marca 1992 r. Z kolei Kapituła Kolegiacka Sejneńsko-Wigierska (przed 2000 r. nosiła ona nazwę Kapituła Kolegiacka Sejneńska) powstała 26 marca 1926 r.²² Na czele każdej z kapituł stoi prepozyt. Obok niego zarząd tworzy jeszcze dziekan, scholastyk, ceremoniarz, kantor, kustosz i sekretarz. Poza tym do kapituły należą kanonicy gremialni i kanonicy honorowi²³.

Centralne instytucje kościelne

a) Elcka Kuria Biskupia

Pierwszą instytucją powołaną do życia w diecezji elckiej była kuria biskupia. Erygował ją bp W. Ziemia wraz z nominacją bpa E. Samseła na wikariusza generalnego 25 marca 1992 r. Uroczyste otwarcie kurii nastąpiło w Wielki Czwartek – 16 kwietnia 1992 r.²⁴ Do 22 grudnia 1993 r. instytucja ta mieściła się w pomieszczeniach na plebanii katedralnej. Później budynkiem kurii stała się kamienica przy ul. 3 Maja 10. Od 2000 r. urzędy kurialne mają swoją siedzibę w Centrum Administracyjno-Pastoralnym przy pl. Katedralnym 1.

W celu ułatwienia księżom i wiernym dostępu do kurii bp W. Ziemia ustanowił jej ekspozyturę w Suwałkach. Początkowo ekspozytura ta mieściła się w budynku parafialnym parafii pw. św. Aleksandra, a następnie w budynku przy ul. Piłsudskiego 2. Do 1994 r. ekspozytura była otwarta raz w tygodniu, interesantów przyjmował najczęściej sam biskup lub wikariusz generalny. Jesienią 1994 r. ekspozytura była już otwarta codziennie i miała stałego urzędnika w randze wicekanclerza. Ta sama myśl, co przy tworzeniu ekspozytury w Suwałkach, przyświecała biskupowi W. Ziembie, gdy wprowadzał w styczniu 1994 r. dyżury kurialne w Giżycku. Biskup lub jego wikariusz generalny urzędowali tu raz w tygodniu. Praktyka ekspozytur utrzymywała się do 1996 r., poczym ją zaniechano²⁵.

Obecnie kurię tworzy: urząd wikariusza generalnego, kancelaria, Wydział Duszpasterstwa Ogólnego z poszczególnymi referatami, Wydział Duszpasterstwa Rodzin, Wydział Ekonomiczny, Wydział Kateche-

²² Z. Sędziak, *80 lat Kapituły Kolegiackiej Sejneńskiej*, „Martyria”, 18(2007), nr 1(188), s. 16

²³ Por. M. Salamon, *Z życia Elckiej Kapituły Katedralnej w latach 2002-2006*, „Studia Elckie”, 7(2006) s. 261nn.

²⁴ W. Guzewicz, *15 lat Diecezji Elckiej*, s. 3.

²⁵ K. Łatak, *Biskup Wojciech Ziemia – pierwszy biskup elcki*, s. 253.

tyczny, Wydział Zakonny, Komisja ds. Architektury i Sztuki Sakralnej, Komisja ds. Organistów i Muzyki Kościelnej, Komisja ds. Powołań Kapłańskich i Zakonnych, Komisja ds. Liturgii, Archiwum Kurii. Na czele wydziałów stoją dyrektorzy, z którymi ściśle współpracują referenci. Instytucjami podporządkowanymi kurii są: Caritas Diecezjalna, Redakcja „Martyrii” i innych czasopism diecezjalnych, Archiwum Diecezjalne, Diecezjalna Rozgłośnia Radiowa²⁶. Szczegółowy wykaz wydziałów, referatów i komisji z ich obsadą personalną zamieszczony jest w „Schematyzmach Diecezji Elckiej”²⁷.

b) Wyższe Seminarium Duchowne

Wyższe Seminarium Duchowne w Elku zostało powołane do istnienia w Wielki Czwartek 16 kwietnia 1992 r. na mocy dekretu bpa W. Ziemby. Tego samego dnia ustanowiono też kierownictwo seminarium z rektorem na czele²⁸. Kadrę profesorską tworzyło początkowo 30 wykładowców (głównie księży), z różnych części Polski (najwięcej z diecezji łomżyńskiej i warmińskiej). W 2007 r. zasadniczy trzon wykładowców stanowili księża diecezji elckiej (20), w tym spora grupa wyświęconych po 1992 r. (9), a więc już w strukturach diecezji elckiej. Oznacza to, że diecezja ta powoli staje się samowystarczalna pod względem potrzeb kadrowych w seminarium, aczkolwiek niektóre dziedziny wiedzy, jak np. pedagogika, socjologia, muzykologia, psychologia, katechetyka wymagają jeszcze kształcenia nowych elit. Wśród obecnych wykładowców Wyższego Seminarium Duchownego tytułem profesora zwyczajnego może poszczycić się tylko jedna osoba, zaś tytułem doktora habilitowanego i zarazem profesora uczelnianego dwie osoby. Zdecydowana większość wykładowców, bo ok. 20, posiada tytuł

²⁶ Zob. *I Synod Diecezjalny 1997-1999*, Elk 1999, art. 164-169.

²⁷ *Schematyzm diecezji elckiej 1995*, red. T. Ratajczak, Elk 1995, s. 25-36; *Schematyzm diecezji elckiej 1999*, red. T. Ratajczak, Elk 1999, s. 49-61; *Schematyzm diecezji elckiej 2003*, red. T. Ratajczak, Elk 2003, s. 49-61; *Schematyzm diecezji elckiej 2005*, s. 61-78.

²⁸ Szerzej na temat obsady personalnej i kierownictwa Wyższego Seminarium Duchownego w Elku: R. Forycki, *Sprawozdanie z historii Wyższego Seminarium Diecezji Elckiej*, „Elckie Studia Teologiczne”, 3(2002), s. 198n.; A. Jaśko, *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Elckiej w roku akademickim 2004-2005*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej”, 13(2005), nr 3-4(52-53), s. 97nn.

doktora, resztę stanowią profesorzy z tytułem magistra lub magistra-licencjata²⁹.

W momencie tworzenia seminarium duchownego w Ełku liczba alumnów sięgała 58, z czego 31 kształciło się uprzednio w seminarium łomżyńskim a 27 w seminarium warmińskim³⁰. Dziś w uczelni tej studiuje blisko 60 kleryków zarówno z terenów diecezji ełckiej, jak i spoza jej granic, a nawet za granicą. Na przestrzeni piętnastoletniej historii seminarium wykształciło 139 księży, w tym 115 obroniło prace magisterskie w czasie trwania studiów seminaryjnych³¹. Uroczysta inauguracja pierwszego roku akademickiego odbyła się 29 października 1992 r. przy udziale nuncjusza apostolskiego w Polsce, przedstawicieli Episkopatu Polski i Litwy. Poza pracą intelektualno-formacyjną klerycy biorą udział w życiu religijno-społecznym diecezji i całego Kościoła. Organizują m. in. sympozja i konwersatoria naukowe, wydają czasopismo „Głos Serca”, prowadzą zespół muzyczny, współprowadzą rekolekcje i dni powołaniowe, uczestniczą we wszystkich ważniejszych uroczystościach diecezjalnych, angażują się w prowadzenie audycji radiowych oraz włączają się w akcje prowadzone przez Caritas Diecezji Ełckiej, jak np. wieczera wigilijna dla samotnych i ubogich czy okresowe zbiórki dla najuboższych³².

Seminarium znajduje się w budynku po Studium Medycznym przy ul. Kościuszki 9, vis-à-vis katedry ełckiej. Są tu m. in. sale wykładowe, mieszkania dla alumnów i wychowawców seminaryjnych, kuchnia wraz z refektarzem kleryckim i profesorskim, kaplica, oratorium oraz biblioteka. Łączna powierzchnia budynku wynosi 1852 m². W najbliższych latach, na miejscu dawnej fabryki sklejek, do niedawna graniczącej z seminarium od strony północnej, przewiduje się pobudowanie nowego budynku, w którym swoje miejsce znalazłaby m. in. biblioteka. Źródłem dochodów seminarium jest m. in. gospodarstwo rolne w Regielnicy, zbiórki pieniężne (także w naturze) organizowane we wszystkich para-

²⁹ Por. *Wyższe Seminarium Duchowne w Ełku. Historia, wykładowcy i ich publikacje w latach 1992-2005*, zebr. i opr. W. Kalinowski, Ełk 2006, s. 18nn.

³⁰ *Diakoni i alumni Wyższego Seminarium Duchownego 1992/93*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej”, 1(1992).

³¹ Zob. W. Guzewicz, *Wykaz prac magisterskich napisanych w ramach studiów w Wyższym Seminarium Duchownym w Ełku w latach 1992-2007*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej”, 15(2007) [w druku].

³² R. Forycki, *Sprawozdanie z historii Wyższego Seminarium Diecezji Ełckiej*, s. 197-212.

fiach i kościołach diecezji ełckiej kilka razy do roku oraz dary serca licznych dobroczyńców³³.

c) *Sąd Biskupi*

Trzecią instytucją diecezjalną był Sąd Biskupi ustanowiony dekretem biskupa ełckiego 1 maja 1992 r. Do organizacji ośrodka sądowniczego w Ełku znacznie przyczynił się ks. prof. Edmund Przekop. 6 lipca 1992 r. został on powołany przez bpa W. Ziembę na stanowisko Sędziego Sądu Biskupiego Diecezji Ełckiej, zaś rok później, 3 września 1993 r. ordynariusz diecezji mianował go Wikariuszem Sądowym, a 5 grudnia 1994 r. upoważnił do przyjmowania oraz prowadzenia instrukcji dowodowej we wszystkich sprawach *super rato et non consumato*. Ks. Przekop nie tylko zorganizował pracę sądu, urządził i umeblował także siedzibę Trybunału oraz wprowadził system prowadzenia spraw i założył archiwum. Po jego odejściu z sądu (1995 r.) funkcję oficjała spełniali ks. Józef Dolina CR i ks. Roman Szewczyk. Siedziba Sądu Biskupiego znajduje się przy ul. 3 Maja 10³⁴.

Budownictwo sakralne i zabytki

Naczelne miejsce spośród wszystkich kościołów w diecezji ełckiej zajmuje katedra pw. św. Wojciecha w Ełku. Jest to kościół zbudowany w latach 1893-1895, dzięki pomocy Stowarzyszenia Świętych Bonifacego i Wojciecha. Świątynię tę konsekrował bp E. Hermman 19 października 1903 r. Zbudowana jest z czerwonej cegły, na zewnątrz nie otynkowany, posiadający dach stromy o ostrym szczycie, który pokryty jest blachą miedzianą. Wieżba dachowa wykonana jest z drewna. Kościół posiada wymiary: długość 47 m, szerokość 17 m, wysokość 11 m, wysokość wieży 21 m. Powierzchnia użytkowa kościoła wynosi 720 m², kubatura zaś 7920 m³. Świątynia może pomieścić około 1500 osób³⁵. Obok katedry są dwie konkatedry: kościół św. Aleksandra w Suwałkach i kolegiata pw. NMP Matki Kościoła w Gołdapi.

³³ Wyższe Seminarium Duchowne w Ełku. *Historia, wykładowcy i ich publikacje w latach 1992-2005*, s. 36-38.

³⁴ W. Guzewicz, R. Szewczyk, *Drogi życiowe ks. prof. dra hab. E. Przekopa, w: Profesor i przyjaciel. Ks. Edmund Przekop 1937-1999*, red. W. Guzewicz, „Episteme”, 47-2005), s. 32-35.

³⁵ W. Guzewicz, *Parafie Ełku i okolic: Parafia pw. św. Wojciecha*, „Ełk i my”, 11(2006), nr 3(98), s. 16.

Diecezja elcka posiada dziewięć sanktuariów, w tym jedno sanktuarium Krzyża Świętego w Olecku, jedno sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Elku, jedno sanktuarium św. Brunona z Kwerfurtu w Giżycku oraz pięć sanktuariów maryjnych (Matki Bożej Sejneńskiej – figura koronowana 7 września 1975 r.; Matki Bożej Fatimskiej w katedrze elckiej – figura koronowana 6 czerwca 1991 r.; Sanktuarium Matki Bożej Studzieniczańskiej – obraz koronowany 17 września 1995 r., Sanktuarium Matki Bożej Rajgrodzkiej – obraz koronowany 5 sierpnia 2000 r., Sanktuarium Matki Bożej Bazylianki w Lipsku – obraz koronowany 2 sierpnia 2001 r., Sanktuarium Matki Bożej Różańcowej Krasnoborskiej – obraz koronowany 8 września 2001 r.)³⁶.

W ciągu piętnastu lat istnienia diecezji zostało wybudowanych ponad 20 kościołów parafialnych (pw. św. Faustyny w Białobrzegach, pw. NMP w Żarnowie, pw. Miłosierdzia Bożego w Augustowie, pw. Jana Chrzciciela w Augustowie, pw. Chrystusa Sługi w Elku, pw. św. Józefa w Nowej Wsi Elckiej, pw. św. Rafała Kalinowskiego w Elku, pw. św. Antoniego Padewskiego w Prostkach, pw. Ducha Świętego Pocieszyciela w Giżycku, pw. św. Jana Kantego w Kamionkach, pw. Rafała Kalinowskiego w Wilkasach, pw. św. Jadwigi Królowej w Bystrym, pw. św. Kazimierza Królewicza w Giżycku, pw. św. Anny w Giżycku, pw. św. Mikołaja w Mikołajkach, pw. św. Apostołów Piotra i Pawła w Judzikach, pw. Świętej Rodziny w Olecku, pw. św. Jana Chrzciciela w Kowalach Oleckich, pw. św. Józefa w Piszcu, pw. Bożego Ciała w Suwałkach, pw. św. Wojciecha w Suwałkach, pw. św. Brata Alberta w Suwałkach, pw. bł. Anieli Salawy w Suwałkach, pw. Matki Bożej Miłosierdzia w Suwałkach, pw. św. Maksymiliana Kolbe w Wiartlu, pw. Chrystusa Króla w Suwałkach) i prawie tyleż samo kaplic, a w trakcie budowy jest następnych kilka świątyń (np. pw. św. Maksymiliana Kolbe w Kosewie, pw. Świętej Rodziny w Augustowie, pw. św. Kazimierza w Suwałkach, pw. św. Jana Apostoła i Ewangelisty w Elku, pw. Ducha Świętego w Elku, pw. bł. Karoliny Kózkówny w Elku, pw. św. Tomasz w Elku, pw. Opatrzności Bożej w Elku)³⁷. Z tego tylko pobieżnego opisu widać ogrom prac, wysiłek

³⁶ Por. E. Samsel, *Sanktuaria diecezji elckiej*, w: *Przeszłość natchnieniem dla teraźniejszości. Sympozjum historyczno i świętowojskiechowe Elk, 20-22 kwietnia 1994 r.*, red. K. Brzostek, T. Ratajczak, M. Salamon, I. Sobolewska, J. Sykulski, Elk 1996, s. 333-338.

³⁷ Por. M. Baranowski, *Budownictwo sakralne w diecezji elckiej w ciągu dziesięciu lat jej istnienia*, „Elckie Studia Teologiczne”, 3(2002), s. 191-195.

materialny i fizyczny kapłanów i wiernych diecezji. Dodajmy, iż nie jest to pełny obraz, ponieważ obok budowy nowych obiektów sakralnych na terenie diecezji prowadzone są prace renowacyjno-konserwatorskie w budowlach zabytkowych, remonty istniejących kościołów i kaplic oraz tworzenie infrastruktury dla potrzeb pracowników parafii i wierzni.

Zachowane zabytki architektury i budownictwa skaranego w diecezji ełckiej mają stosunkowo późny rodowód. Zaledwie 1% pochodzi z okresu przed 1500 r., około 5% powstało w XVI-XVIII w., natomiast pozostałe są datowane na lata 1800-1950, z czego zdecydowana większość powstała w drugiej połowie XIX w. i w pierwszej ćwierci XX w. Do najstarszych obiektów zabytkowych należą: kościół w Węgielsztynie z początków XV w. oraz kościół w Miłkach z końca XV w. Zdecydowanie większość obiektów sakralnych jest murowana, niekiedy tylko drewniane (np. kościoły w Berżnikach, w Wieliczkach, w Ostrymkole, w Mikaszówce)³⁸.

Najstarsze kościoły znajdują się w zachodniej części diecezji. Są to obiekty nieduże, o skromnym wystroju architektonicznym i surowym wnętrzu, typowym dla zborów ewangelickich. Z obiektów późniejszych XVII i XVIII-wiecznych, na podkreślenie zasługuje przede wszystkim zespół klasztorne: dominikanów w Sejnach i kamedułów w Wigrach. Pierwszy z nich pochodzi z XVII w. i składa się z kościoła oraz budynku klasztornego z wirydarzem: szczególnie interesujący jest kościół (od 1973 r. bazylika mniejsza) z bogatym wnętrzem barokowym. Drugi zespół – wigierski z XVIII w. znajdujący się na sztucznie usypanych tarasach półwyspu jeziora Wigry, odznacza się imponującym rozplanowaniem przestrzennym oraz malowniczością położenia. Warto dodać, iż w zespole tym gościł Jan Paweł II, będąc w diecezji ełckiej w 1999 r.

Wiek XIX jest reprezentowany przez klasycystyczne kościoły w Suwałkach i Raczkach. Liczna grupa zabytków sakralnych, zbudowanych w stylu neogotyckim (m. in. kościoły w Ełku, Augustowie (od 2001 r. bazylika mniejsza), Gołdapi, Lipsku, Puńsku, Sterławkach

³⁸ J. Mackiewicz, *Zabytki architektury i budownictwa w województwie suwalskim – krótka charakterystyka*, w: *Zabytki architektury i budownictwa w Polsce*, t. 40: Województwo suwalskie, red. J. Mackiewicz, Z. Wasilewski, A. Żulpy, Warszawa 1986, s. XV-XX; W. Guzewicz, *Kościoły i parafie ziemi ełckiej*, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Ełk 2008.

Wielkich, Sztabinie) pochodzi z drugiej połowy XX w. i początku XX w.³⁹

Caritas diecezjalna

Niesieniem pomocy najbardziej potrzebującym zajmuje się w diecezji elcka Caritas. Powołał ją do życia bp W. Ziemia dekretem z dnia 1 września 1992 r. Wtedy też przyjęto statut, który w 2004 r. został zmieniony przez bpa J. Mazura. W skład elckiej Caritas, podobnie zresztą jak w każdej diecezjalnej Caritas w Polsce, weszły: centrala diecezjalna, parafialne zespoły Caritas, szkolne koła Caritas i placówki specjalistyczne⁴⁰. Pierwszym dyrektorem Caritas w Elku został ks. Joachim Kolloch CRL, a po jego odejściu w 1994 r. – ks. Tadeusz Herman. W 2003 r. funkcję tę objął ks. Dariusz Kruczyński. Obok dyrektora w skład zarządu wchodzi jeszcze wicedyrektor oraz sekretarz. W 2007 r. funkcję wicedyrektora spełnia ks. Jacek Nogowski, sekretarzem zaś był Marcin Radziłowicz. W struktury elckiej Caritas wpisane są również dwa rejony (augustowski i olecki). Koordynatorzy tych rejonów podlegają bezpośrednio dyrektorowi Caritas w Elku⁴¹.

Centrala Diecezjalna Caritas w Elku (CDE) ma swoją siedzibę przy ul. 3 Maja 10. Oprócz biura prowadzi także wyspecjalizowane placówki pomocy. Do 2003 r. funkcjonował w siedzibie Punkt Pomocy Doraźnej (magazyn z darami), który przeniesiono na ul. Kościuszki 17. Do zadań centrali należy również nadzór nad „quasi działalnością gospodarczą” realizowaną w aptekach i punktach aptecznych św. Brunona, w zakładzie krawieckim czy pogrzebowym. Przy centrali i jej placówkach skupia się stały (Elcki Wolontariat Caritas) i okazjonalny wolontariat⁴².

Parafialne zespoły Caritas oraz szkolne zespoły Caritas zajmują się zaspokajaniem duchowych i społecznych potrzeb młodego pokolenia katolików oraz podejmowaniem różnych dzieł miłosierdzia w lokalnym

³⁹ J. Mackiewicz, *Zabytki architektury i budownictwa w województwie suwalskim*, s. XV-XX.

⁴⁰ Caritas – krótka historia organizacji, „Dzielmy się Miłością. Biuletyn informacyjny Caritas Diecezji Elckiej”, 1(2006), nr 1, s. 2.

⁴¹ Działalność Caritas Diecezji Elckiej w roku 2005, „Dzielmy się Miłością. Biuletyn informacyjny Caritas Diecezji Elckiej”, 1(2006), nr 4, s. 4.

⁴² Centrala diecezjalna Caritas w Elku, „Dzielmy się Miłością. Biuletyn informacyjny Caritas Diecezji Elckiej”, 1(2006), nr 1, s. 2.

środownisku. Na koniec 2005 r. w diecezji ełckiej funkcjonowało 18 parafialnych zespołów charytatywnych, 98 Caritas parafialnych i 12 szkolnych kół Caritas.

Jeśli chodzi o placówki specjalistyczne to w diecezji ełckiej w 2005 r. było ich ponad 20. Wśród nich na uwagę zasługują: Kuchnia dla ubogich w Ełku przy ulicy Kościuszki 18 (ok. 100 gorących posiłków dziennie), Noclegownia dla bezdomnych w Ełku przy ulicy Kościuszki 18 (w 2005r. skorzystało z niej 176 osób), Punkt pomocy doraźnej w Ełku przy ulicy Kościuszki 18, Centrum Młodzieżowe „Quo vadis” w Ełku przy ul. 3 Maja 10 (kawiarnia, bilard, siłownia oraz kawiarenka internetowa), Warsztaty Terapii Zajęciowej w Gołdapi przy ul. Przytorowej 5 (45 miejsc), Stacja Opieki – gabinet rehabilitacyjny, laboratorium analityczne w Białej Piskiej przy ul. Konopnickiej 11, Katolicki Ośrodek Adopcyjno-Opiekuńczy Diecezji Ełckiej w Ełku przy ul. 3 Maja 10, Zakład krawiecki w Ełku przy ul. Kościuszki 18, apteki św. Brunona (m. in. w Ełku, Orzyszu, Suwałkach, Kalinowie, Prostkach), Zakład Pogrzebowy „Betania” w Augustowie przy ul. Skorupki 6 oraz Ośrodek Szkoleniowo-Wypoczynkowo-Pastoralny „Dom Świętej Rodziny” w Orzyszu przy ul. Wierzbńskiej 1. W tymże roku Caritas Diecezji Ełckiej zatrudniała 88 osób, w tym 12 osób w CDE, 38 – w Centrum Medyczno-Oświatowym, 38 – w placówkach podległych CDE⁴³.

Środki na działalność Caritas pozyskiwane są głównie od administracji publicznej, sponsorów i innych ofiarodawców. Nie małą rolę odgrywają także prowadzone przez Caritas akcje stałe lub okresowe, np. Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom, Paschałki wielkanocne, Znicze przed uroczystością Wszystkich Świętych czy dochody uzyskane z funkcjonowania przedsiębiorstw prowadzonych przez Caritas, w tym aptek św. Brunona. W 2005 r. na dzieła miłosierdzia w diecezji ełckiej przeznaczono kwotę rzędu 1 789 743, 50 PLN⁴⁴.

Środki społecznego przekazu

Diecezja ełcka posiada kilka publikatorów o charakterze ogólnym. Wśród nich na uwagę zasługuje „Martyria”, ogólnodiecezjalne pismo,

⁴³ *Działalność Caritas Diecezji Ełckiej w roku 2005*, „Dzielmy się Miłością. Biuletyn informacyjny Caritas Diecezji Ełckiej”, 1(2006), nr 9, s. 4.

⁴⁴ *Działalność Caritas Diecezji Ełckiej w roku 2005*, „Dzielmy się Miłością. Biuletyn informacyjny Caritas Diecezji Ełckiej”, 1(2006), nr 4, s. 4.

powstałe na bazie gazetki publikowanej przez ełcki wikariat biskupi w latach 1990-1992⁴⁵. Wzięło od niej tytuł, szatę graficzną, skład redakcyjny, format oraz numerację. Inicjatorem pisma był bp W. Ziemia, który widział w tego rodzaju inicjatywie możliwość pogłębienia świadomości religijnej wiernych, pomoc w duszpasterstwie (szczególnie rodzin) i w pracach organizacji katolickich oraz utrzymanie łączności z wiernymi w całej diecezji⁴⁶.

W 1992 r. rozpoczęto też wydawanie innych pism ogólnodiecezjalnych. Były to czasopisma administracyjne: „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” oraz „Kalendarz Liturgiczny na Rok Pański...”⁴⁷ Miały one na celu ujednolicenie działalności duchowieństwa w diecezji, ułatwienie zarządzania diecezją oraz pogłębienie świadomości teologicznej i popularyzowanie istotnych dla duszpasterstwa zagadnień prawa kanonicznego i państwowego oraz kościelnej administracji i formacji ascetycznej. Pisma te adresowano przede wszystkim do kapłanów, stąd nakład ich sięgał niewiele ponad 500 egzemplarzy i rozprowadzany był głównie wśród duchowieństwa ełckiego.

Nieco inny charakter przybrało czasopismo „Lux Veritatis”, powstałe w 1999 r. w wyniku inicjatywy profesorów i wykładowców Instytutu Teologicznego Diecezji Ełckiej. Później czasopismo to zmieniło nazwę na „Ełckie Studia Teologiczne”, a od 2006 r. na „Studia Ełckie”. Celem pisma było i jest zaspokajanie zapotrzebowania na pogłębienie myśli filozoficznej, teologicznej i historyczno-kościelnej oraz zaprezentowanie dorobku własnego ośrodka naukowego.

Swoje czasopismo redagują także klerycy Wyższego Seminarium Duchownego w Ełku. Początkowo nosiło ono nazwę „Vox Cordis”,

⁴⁵ Wikariat biskupi ełcki został utworzony 20 kwietnia 1989 r. dla wschodniej części diecezji warmińskiej należącej do województwa suwalskiego. W jego skład weszły następujące dekanaty: białopiski (od 8 IX 1991 r.), ełcki I, ełcki II, ełcki III, giżycki I, giżycki II, gołdapski, mikołajski (od 8 IX 1991), olecki, piski i węgorzewski. Wikariuszem biskupim w Ełku został bp J. Wysocki, dotychczasowy dziekan dekanatu ełckiego. Archiwum Diecezji Ełckiej, Akta Kancelarii Biskupiej Diecezji Warmińskiej, sygn. 1, Wikariat Biskupi Ełcki 1989-1992, k. 138.

⁴⁶ W. Guzewicz, *Prasa katolicka w diecezji ełckiej w latach 1992-2002*, „Ełckie Studia Teologiczne”, 6(2005), s. 138n.

⁴⁷ Nie przez wszystkich prasoznawców kalendarze zaliczane są do czasopism. Niemniej jednak ich systematyczne ukazywanie się i zakres tematyczny upoważnia do tego, by włączyć je do czasopism. Zob. *Bibliografia katolickich czasopism religijnych w Polsce 1945-1989*, s. 8; *Bibliografia katolickich czasopism religijnych w Polsce 1918-1939*, s. 4nn.

a od numeru 3 z 1994 r. – „Głos Serca”. Pismo to w zasadzie miało charakter lokalny, choć zdarza się nieraz, że zasięg jego obejmował całą diecezję⁴⁸.

Porównując prasę katolicką diecezji ełckiej z podobną prasą w innych diecezjach należy stwierdzić, że nie przedstawiała się ona tak imponująco⁴⁹. Nie było bowiem w niej między innymi czasopism stowarzyszeń i organizacji religijnych działających na terenie diecezji, jak np. Akcji Katolickiej, Stowarzyszenia Młodzieży Katolickiej czy Neokatechumenatu oraz pism niektórych agend kurialnych, np. wydziału katechetycznego czy duszpasterstwa rodzin. Wydaje się jednak, że prasa katolicka w diecezji ełckiej – mimo małej liczby wydawanych tytułów – jest godna podziwu⁵⁰.

Istotnym publikatorem w diecezji ełckiej jest Radio św. Wojciech, założone w 1998 r. Pierwszą swoją audycję radio to wyemitowało 30 września 1998 r. Przez pierwszych sześć lat istnienia funkcję dyrektora tego radia pełnił ks. Marian Szczęsny, od 2004 r. ks. Dariusz Rogiński. Rozgłośnia do 2001 r. miała przydzieloną własną częstotliwość fal, na której nadawała swój program, natomiast obecnie po uzgodnieniu z o. Tadeuszem Rydzykiem – emituje na częstotliwości Radia Maryja⁵¹. Dziś niemal każda diecezja ma już swoją rozgłośnię. Wiąże się to z faktem, że problemy regionalne są specyficzne i wymagają odpowiedniego ich ukazania również i w obszarach wiary katolickiej.

Omawiając środki masowego przekazu należy wspomnieć także o internecie. Diecezja ełcka posiada bowiem swoją stronę internetową (od 13 maja 1998 r.), która początkowo była umiejscowiona na serwerze Opoki, a od 25 lutego 2007 r. na swoim własnym. Adres internetowy to: www.diecezja.elk.pl

⁴⁸ W. Guzewicz, *Prasa katolicka w diecezji ełckiej*, s. 138nn.

⁴⁹ A. Lepa, *Katalog prasy katolickiej w Polsce. Stan z 31 stycznia 1994 r.*, Łódź 1994; J. Bojarski, A. Gzella, *Katalog prasy i wydawnictw katolickich*, Lublin 1994.

⁵⁰ Należy bowiem pamiętać, iż obok prasy ogólnodiecezjalnej istnieje także prasa parafialna. Tylko w latach 1992-2002 na terenie diecezji ełckiej ukazywało się 31 czasopism parafialnych wydawanych przez 26 wydawców. Zob. W. Guzewicz, *Prasa katolicka w diecezji ełckiej*, s. 137-167.

⁵¹ J. Sikora, *Środki masowego przekazu w diecezji ełckiej*, „Ełckie Studia Teologiczne”, 3(2002), s. 272nn.

Pierwszy Synod Diecezji Elckiej

Myśl o zwołaniu synodu diecezjalnego pojawiła się dość wcześnie, bo już w pierwszych latach funkcjonowania diecezji elckiej. U jej podstaw legły dwie odziedziczone tradycje duszpasterskie, a zwłaszcza formacyjne księży (łomżyńska i warmińska), które wskazywały na konieczność poznawania się i twórczej akceptacji. Do realizacji pomysłu doszło jednakże dopiero pięć lat później. Wówczas to bp W. Ziemba zwołał I Synod Diecezji Elckiej, a jego Sekretarzem Generalnym uczynił ks. prof. E. Przekop⁵².

Pierwsza sesja Synodu odbyła się w dniu zwołania I Synodu, czyli 25 marca 1998 r. Podczas tej sesji ks. prof. E. Przekop wygłosił referat pt. „Duszpasterstwo parafialne poprzez parafialne zespoły synodalne”. Wobec licznie zebranego duchowieństwa wygłosił przesłanie, że idea Synodu będzie na tyle autentycznie odzwierciedlała życie diecezji elckiej, na ile będą w niej uczestniczyli wierni świeccy, skupieni w parafialnych zespołach synodalnych. Te zespoły mają pozwolić wiernym na przedstawienie swojego zdania na temat życia i funkcjonowania parafii. Zespoły te są wielką pomocą dla proboszcza i funkcjonują tylko w jedności z pasterzem parafii⁵³.

Kolejna robocza sesja synodalna odbyła się 14 kwietnia 1998 r. W czasie jej trwania omówiono skład osobowy komisji synodalnych, sprawy organizacyjne oraz przekazano projekty statutów synodalnych.

W dniu 22 kwietnia 1998 r. ks. prof. Przekop dokonał prezentacji statutów synodalnych w kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Elku podczas uroczystej sesji synodalnej pod przewodnictwem biskupa elckiego. Odbyło się to obok wręczenia nominacji przewodniczącym komisji synodalnych i złożenia przysięgi wierności członków Komisji Głównej i Sekretariatu Synodu⁵⁴.

Kolejne miesiące synodu miały na żmudnej pracy poszczególnych komisji. W ramach konferencji rejonowej, odbywały się robocze sesje

⁵² W. Ziemba, *Z Janem Pawłem II w Trzecie Tysiąclecie*, w: *I Synod Diecezji Elckiej 1997-1999*, Elk 1999, s. 7; E. Przekop, *Synod Diecezjalny*, „Martyria”, 8(1997), nr 10(79), s. 6-7.

⁵³ W. Guzewicz, R. Szewczyk, *Drogi życiowe ks. prof. dra hab. E. Przekopa*, s. 35n.

⁵⁴ Zob. E. Przekop, *Regulamin prac synodalnych*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej”, 6(1998), nr 1(20), s. 46-49; Tenże, *Rola parafialnych zespołów synodalnych (na przykładzie Archidiecezji Krakowskiej)*, „Martyria”, 9(1998), nr 2(82), s. 6-7.

synodalne. Udział w nich brali zawsze przedstawiciele Komisji Głównej i Sekretariatu Synodu. Po kilku miesiącach prac synodalnych odbyła się 5 grudnia 1998 r. w Kurii Biskupiej w Ełku sesja Komisji Głównej, na której przy podsumowaniu rejonowych sesji synodalnych biskup ordynariusz poprosił sekretarza generalnego Synodu ks. E. Przekopa o wskazanie kierunku dalszych prac. Przez kolejne miesiące trwały prace synodalne, które ks. prof. Przekop podsumował na sesji Komisji Głównej w gmachu Kurii Biskupiej w dniu 10 lutego 1999 r. Prace komisji synodalnych wchodziły w ostatnią fazę i podczas zebranych dokonywano ostatnich korekt i prezentowano już robocze schematy. 4 czerwca 1999 r. w ełckiej katedrze zaprezentowano biskupowi w obecności księży dziekanów i innych przedstawicieli diecezji księgę Statutów Synodu Diecezji Ełckiej. Tę księgę biskup ełcki Wojciech Ziemia zatwierdził i promulgował dekretem z 8 czerwca 1999 r., a podczas Mszy św. z Ojcem Świętym na błoniach w Ełku zostały one uroczyście wręczone Janowi Pawłowi II⁵⁵.

Instytucje naukowe i szkoły

W momencie powstania diecezji istniało trzy teologiczne ośrodki uczelniane: Teologiczne Studium Małżeństwa i Rodziny w Ełku, Instytut Wyższej Kultury Religijnej przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Suwałkach oraz Punkt Konsultacyjny Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie z siedzibą w Suwałkach. Pierwszą uczelnię utworzył ks. Józef Wysocki, proboszcz parafii pw. św. Wojciecha w Ełku, w 1984 r. Uczelnia ta była składową Warmińskiego Instytutu Teologicznego w Olsztynie. Zajęcia na niej odbywały się w cyklu czteroletnim. W sumie w latach 1984-1992 ukończyło ją ponad 200 osób. Instytut Wyższej Kultury Religijnej przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Suwałkach (studia trzyletnie) oraz Punkt Konsultacyjny Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie z siedzibą w Suwałkach (studia sześciolateczne) powstał z inicjatywy ks. Jerzego Zawadzkiego. Te dwie ostatnie uczelnie, po pewnych reorganizacjach, działają nadal.

Po 1992 r. na terenie diecezji powstały: Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Ełckiej (1992 r.), Studium Organistowskie w Suwałkach (1992 r.), Studium Formacji Permanentnej Kapłanów Diecezji Ełckiej (1996 r.), Społeczny Katolicki Uniwersytet Ludowy w Olecku

⁵⁵ W. Guzewicz, R. Szewczyk, *Drogi życiowe ks. prof. dra hab. E. Przekopa*, s. 35-37.

(1997 r.) oraz Diecezjalne Kolegium Teologiczne w Elku (1993 r.) i jego filia w Suwałkach. Uczelnie te weszły w skład utworzonego 15 września 1992 r. Instytutu Teologicznego Diecezji Elckiej.

Na szczególną uwagę zasługuje Diecezjalne Kolegium Teologiczne w Elku, ponieważ znacznie przyczyniło się do wykształcenia kadr nauczycieli religii w diecezji elckiej. W ramach trwania kolegium (1993-2000) zdołano wykształcić ok. 250 osób, w tym ok. 150 uzyskało stopień magistra. Dyrektorem kolegium elckiego był ks. Marian Szczęsny (1942-2006). W związku z podpisaniem przez bpa Wojciecha Zięmbę umowy o unifikację Instytutu Teologicznego Diecezji Elckiej z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 28 sierpnia 2000 r., struktury Diecezjalnego Kolegium Teologicznego w Elku przestały funkcjonować⁵⁶.

W 2007 r. na terenie diecezji elckiej działały następujące szkoły katolickie: w Piszku – Katolickie Liceum Ogólnokształcące, przy pl. Daszyńskiego 9a; Gimnazjum Katolickie im. Kard. Stefana Wyszyńskiego, przy pl. Daszyńskiego 9a i w Suwałkach – Zespół Szkół Odzieżowych Sióstr Salezjanek im. Jana Pawła II. Technikum Odzieżowe, przy ul. Sejneńskiej 10; Zespół Szkół Odzieżowych Sióstr Salezjanek im. Jana Pawła II. Technikum Odzieżowe PO ZSZ, przy ul. Sejneńskiej 10; Zespół Szkół Odzieżowych Sióstr Salezjanek im. Jana Pawła II. Szkoła Zawodowa, przy ul. Sejneńskiej 10⁵⁷.

Ważniejsze wydarzenia z życia diecezji

Z ważniejszych wydarzeń w minionym piętnastoleciu wymienić należy spotkanie modlitewne Polaków i Litwinów w Sejnach w maju 1993 r. pod przewodnictwem biskupów z Polski, Litwy i Białorusi. We wrześniu 1995 r. odbyło się na Wigrach Zebranie Plenarne Konferencji Episkopatu Polski zakończone aktem koronacji Obrazu Matki Bożej Studzieniczańskiej. W rok później miała miejsce peregrynacja Figury Matki Boskiej Fatimskiej, a w 2005 r. w katedrze elckiej Mszą św. pod przewodnictwem kard. Józefa Glempa, Prymasa Polski zainaugurowało peregrynację obrazu Jezusa Miłosiernego. W uroczystościach

⁵⁶ Szerzej na ten temat: M. Szczęsny, *Spoleczne podłoże tworzenia struktur organizacyjnych diecezji elckiej*, s. 281-289.

⁵⁷ *Szkoły katolickie w Polsce*, „Nasz Dziennik”, nr 53(2766), z 3-4 marca 2007, s. 15-20.

uczestniczyli m. in. arcybiskupi i biskupi z archidiecezji warmińskiej, białostockiej oraz z sąsiedniej Litwy i dalekiej Rosji – Irkucka⁵⁸.

Dużą rangę przywiązuje się w diecezji do szerzenia kultu św. Wojciecha. Dlatego też ingresowi pierwszego biskupa ełckiego do katedry ełckiej (23 kwietnia 1992 r.) towarzyszyły relikwie św. Wojciecha w relikwiarzu użyczonym na tę okazję przez metropolitę warmińskiego. W 1993 r. w uroczystość św. Wojciecha przeszła ulicami Ełku procesja z relikwiami św. Wojciecha, które diecezja ełcka już na stałe otrzymała z Gniezna. Od tegoż roku procesja ta weszła na stałe do kalendarza diecezji ełckiej i ma miejsce 23 kwietnia. Co więcej relikwie św. Wojciecha odwiedziły wszystkie parafie diecezji, aby pomoc w pogłębieniu życia religijnego i odnowieniu ducha apostołskiego naszych wiernych. Peregrynacja relikwii św. Wojciecha była przygotowaniem diecezji do uroczystości jubileuszowych w roku 1997 r. Dla uczczenia jubileuszu 1000-lecia męczeńskiej śmierci św. Wojciecha i jego kanonizacji diecezja ełcka wybudowano kościół pod jego wezwaniem w Suwałkach. Patronat św. Wojciecha nadano wielu inicjatywom diecezjalnym, w tym m. in. diecezjalnemu radiu oraz wydawnictwu⁵⁹.

Każda wspólnota parafialna mogłaby dodać własne uroczystości związane z odpustami i uroczystościami lokalnymi, m. in. wizytacje kanoniczne parafii, udzielanie sakramentu bierzmowania, jubileusze kościołów i parafii, prymicje i śluby zakonne, peregrynacje, pielgrzymki, a w wielu – pobłogosławienie lub poświęcenie kościoła parafialnego.

Wydarzeniem historycznym była apostolska wizyta Jego Świątobliwości Jana Pawła II w naszej diecezji w czerwcu 1999 r., która – podobnie jak w całej Polsce – przygotowała nas na Wielki Jubileusz Chrześcijaństwa Roku 2000. Hasłem przewodnim pobytu Ojca Świętego w Ełku były słowa: „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie” (Mt 5, 3). We Mszy św., jaką sprawował na błoniach w Ełku wzięło udział około 300 tys. wiernych. Niezwykle smutnym wydarzeniem była śmierć Jana Pawła II 2 kwietnia 2005 r. W niespełna półtorej godziny po śmierci Papieża, w ełckiej katedrze bp Jerzy Mazur przewodniczył Mszy św. w intencji Jana Pawła II. Przez

⁵⁸ W. Guzewicz, *15 lat diecezji ełckiej*, s. 6.

⁵⁹ M. Salamon, *Z życia diecezji ełckiej w pierwszym pięcioleciu*, „Martyria”, 7(1997), nr 3(72), s. 1, 3; E. Samsel, *Słowo pasterskie biskupa ełckiego z okazji dziesięciolecia istnienia diecezji*, „Martyria”, 12(2002), nr 5(132), s. 4.

całą noc i w dniach następnych trwała adoracja w wielu kościołach diecezji⁶⁰.

Patronowie diecezji⁶¹

a) Najświętsza Maryja Panna Matka Kościoła

Kościół elcki obrał za główną patronką Najświętszą Maryję Pannę, Matkę Kościoła. Związane z tym święto obchodzi się w poniedziałek po uroczystości Zesłania Ducha Świętego. Zostało ono wprowadzone do polskiego kalendarza liturgicznego 4 maja 1971 r. przez Episkopat Polski – za zgodą papieża Pawła VI. Dzień ten został wybrany dlatego, że Zesłanie Ducha Świętego było początkiem działalności Kościoła. Jak podają Dzieje Apostolskie, w momencie Zesłania Ducha Świętego w Wieczerniku obecni byli wszyscy Apostołowie, którzy „trwali jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa, i braćmi Jego” (Dz 1, 14).

Za Pismem Świętym również nauka patrystyczna uznaje macierzyństwo wobec dzieła Chrystusa i tym samym Kościoła, jakkolwiek w sposób nie zawsze wyraźny. Według św. Ireneusza, Maryja „stała się przyczyną zbawienia całego rodzaju ludzkiego” i czyste łono Dziewicy „odradza ludzi w Bogu”. Wtórzuje mu św. Ambroży, który stwierdza: „Dziewica zrodziła zbawienie świata, dziewica dała życie wszystkiemu”, a inni Ojcowi nazywają Maryję „Matką Zbawienia (Sewerian z Gabali, Faust z Riez).

Tytuł ten dawali Matce także papieże ostatniego stulecia: Leon XIII, Jan XXIII, Paweł VI i Jan Paweł II. Wiele miejsca Maryi Matce Kościoła poświęcał Jan Paweł II. W encyklice *Redemptor hominis* pisał on m. in.: „Najświętsza Maryja Panna jest Matką Kościoła dlatego, że na mocy niewypowiedzianego wybrania samego Ojca przedwiecznego i pod szczególnym działaniem Ducha Miłości, dała ludzkie życie Synowi Bożemu, od którego bierze łaskę i godność wybrania cały lud Boży”.

Do wprowadzenia tytułu „Matka Kościoła” w Kościele przyczynili się biskupi polscy. To oni złożyli Pawłowi VI Memorial z gorącą prośbą

⁶⁰ W. Guzewicz, *15 lat Diecezji Elckiej*, s. 3.

⁶¹ Paragraf ten opracowano na podstawie trzech publikacji ks. W. Guzewicza: *Najświętsza Maryja Panna Matka Kościoła*, „Martyria”, 18(2007), nr 3(190), s. 10; *Św. Brunon Bonifacy z Kwerfurtu*, „Martyria”, 18(2007), nr 3(190), s. 11; *Św. Wojciech*, „Martyria”, 18(2007), nr 3(190), s. 10-11.

o ogłoszenie Maryi Matką Kościoła i oddanie ponowne Jej macierzyńskiemu Sercu całej rodziny ludzkiej. Prymas Polski, kard. Stefan Wyszyński, w imieniu 70 biskupów polskich w dniu 16 września 1964 roku, podczas trzeciej sesji soborowej, wygłosił przemówienie, uzasadniając konieczność ogłoszenia Maryi Matką Kościoła. Powoływał się na doświadczenia naszego Narodu, dla którego Matka Chrystusowa, obecna w naszych dziejach, i zawsze przez nas wzywana, była ratunkiem, pomocą i zwycięstwem. Biskupi polscy zabiegali również bardzo o to, aby nauka o Matce Najświętszej została włączona do Konstytucji o Kościele, gdyż to podkreśla godność Maryi jako Matki Kościoła i Jej czynną obecność w misterium Chrystusa i Kościoła. W 1968 r. Paweł VI potwierdził swoje orzeczenie o Matce Kościoła w Wyznaniu Wiary, w tzw. Credo Pawłowym. Episkopat Polski włączył wówczas do Litani Loretańskiej nowe wezwanie: „Matko Kościoła, módl się za nami”. Wniósł równocześnie prośbę do Stolicy Świętej, aby wezwanie to znalazło się w Litani odmawianej w Kościele Powszechnym, i aby papież ustanowił Święto Matki Kościoła również dla całego Kościoła Powszechnego.

b) Św. Wojciech

Święty Wojciech obok Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła i św. Brunona należy do głównych patronów diecezji ełckiej. Jego święto obchodzimy 23 kwietnia. Urodził się ok. 956 r. w rodzinie Sławnika w Libicach (w Czechach). Przez ojca był spokrewniony z cesarzem Ottonem III, przez matkę zaś z rodem Przemyślidów, a pośrednio z Bolesławem Chrobrym. Dziad Chrobrego, Bolesław Srogi był wujem Wojciecha. Pochodził z wielodzietnej rodziny, miał sześciu braci. Najściślej losy swe związał z bratem Radzime, z którym wstąpił do klasztoru i poszedł do Prus.

Nasz patron od wczesnego dzieciństwa przeznaczony był do stanu duchownego i dlatego wysłano go do szkoły katedralnej w Magdeburgu, gdzie arcybiskupem był Adalbert. Od niego Wojciech przejął imię podczas bierzmowania. Nauczycielem jego był Otryk, znany i ceniony na owe czasy teolog. W ten sposób zdobył wiedzę potrzebną do uzyskania święceń kapłańskich i sakry biskupiej.

W 983 r. św. Wojciech został powołany na biskupstwo w Pradze, jako następca pierwszego biskupa praskiego Dytmara. Rządy diecezją trwał do roku 988, kiedy to wybuchł konflikt między biskupem a ludnością Czech, w wyniku którego św. Wojciech opuścił Pragę i udał się do Rzymu.

Ważnym wydarzeniem w jego życiu stało się wstąpienie do zakonu benedyktyńskiego w Rzymie na Adwentynie. Św. Wojciech przebywał tam od 989 do 992 r., a 17 kwietnia 990 r. złożył śluby zakonne. W 992 r. powrócił ponownie do Czech, gdzie przebywał do początku 995 r., który zakończył się nowym konfliktem oraz ponownym wygnaniem z Czech. W tej sytuacji papież, na prośbę św. Wojciecha zezwolił mu na pracę misyjną. Przed przybyciem do Polski św. Wojciech spędził pewien czas prawdopodobnie na Węgrzech, gdzie założył klasztor.

W 996 r., mając 40 lat, przybył do Polski. Misja św. Wojciecha miała miejsce w 997 r., została skierowana do Prus, a miała na celu nawrócenie plemion tam mieszkających. Pierwszy etap podróży misyjnej św. Wojciecha prowadził z Gniezna do Gdańska. Prawdopodobnie odbył ją drogą lądową wzdłuż Wisły, przez Wyszogród, Świecie, Osiek, Skórcz, Starogard, Lubieszowo. Miejscem szczególnie związanym z podaniami o św. Wojciechu jest przedmieście Gdańska, noszące nazwę Świętego Wojciecha. Przybył tu wiosną 997 r. i zaczął nawracać miejscową ludność na chrześcijaństwo.

Wyjazd z Gdańska nastąpił w połowie kwietnia. Podróż morska trwała 2 dni. W skład misji wchodził: biskup praski – św. Wojciech, jego przyrodni brat również zakonnik benedyktyński – Radzim Gaudenty i mało nam znany prawdopodobnie kapłan – Bogusz-Benedykt. Już w pierwszym dniu ich pobytu w Truso pojawiły się trudności. Miejscowych strażników portowych zaniepokoiła obecność obcych ludzi na wyspie. Św. Wojciech nie znając języka nie umiał się z nimi porozumieć. Następnego dnia (17 kwietnia 997 r.) przed zgromadzoną na wiecu ludnością musiał on ujawnić swoje pochodzenie i zamiary. Wzywał ich do przyjęcia chrztu i wyjaśniał zasady wiary w jednego Boga. Przebieg spotkania miał charakter sądu. Zagrożono im, że jeżeli powrócą spotka ich kara śmierci. Jeszcze tej samej nocy św. Wojciech i jego towarzysze musieli opuścić Truso.

Po 5 dniach pobytu na ziemi polskiej podjęli decyzję o ponownym powrocie do Prus. Następnego dnia rano, tj. 23 kwietnia wyruszyli w drogę. W czasie podróży, gdy odpoczywali w okolicy dzisiejszej wsi Święty Gaj zostali napadnięci przez uzbrojoną straż w czasie snu. Św. Wojciech zginął od ciosów włóczni, a jeden z Prusów odciął mu głowę. Ciało zostało zatopione w płynącej niedaleko rzece Dzierzgonce. Głowa św. Wojciecha została wbita na palu na drodze wiodącej z Polski do Prus jako ostrzeżenie dla wszystkich którzy odważyliby się lekceważyć prawa pruskie i wyroki wiecu.

Ciało i głowę św. Wojciecha wykupił od Prus za wielką sumę pieniędzy Bolesław Chrobry. Relikwie św. Wojciecha zostały początkowo złożone w Trzemesznie, w klasztorze założonym prawdopodobnie przez samego św. Wojciecha. Następnie w związku z kanonizacją w 999 r. przeniesiono je do Gniezna.

c) Św. Brunon Bonifacy z Kwerfurtu

Święty Brunon Bonifacy z Kwerfurtu prowadził na naszych ziemiach działalność misyjną w czasach Bolesława Chrobrego. Dlatego też został on uznany za patrona diecezji ełckiej. Jego liturgiczne święto przypada 12 lipca i ma ono tu rangę uroczystości.

Przyszedł na świat w 974 r. w religijnej rodzinie niemieckiego grafa na zamku w Kwerfurcie. Kształcił się w szkole katedralnej w Magdeburgu. W 995 r. mianowano go kanonikiem, a następnie dostał się na dwór cesarza Ottona III. W trzy lata później w otoczeniu dworskim Brunon znalazł się w Rzymie. Wówczas porzucił dworską karierę i wstąpił do benedyktynów, do znanego klasztoru w rzymskiej dzielnicy Awentyn, w tym samym w którym wcześniej przebywał św. Wojciech. Przywdział on benedyktyński habit i otrzymał imię zakonne Bonifacy, a w rok później złożył śluby zakonne. Wielki wpływ miał na Brunona św. Romuald, opat, który zapoznał go z planami reformy zakonu, połączonej z wielkimi akcjami misyjnymi. Jesienią 1001 roku podjął Brunon naukę języka słowiańskiego, aby lepiej przygotować się do działalności misyjnej. Pozostał jednakże na terenie Italii. W krótkim czasie potem otrzymał poparcie papieża Sylwestra II dla swojej misji i został obdarzony przez Ojca Świętego paliuszem, co pozwalało na przyjęcie przez niego święceń biskupich i używanie tytułu arcybiskupa.

Wierny poleceniu Chrystusa: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody”, prowadził działalność misyjną na Węgrzech, w Kijowie, wśród Pieczyngów (teren nad Dnieprem, na południowy wschód od Kijowa), starał się także dotrzeć do Szwecji. Pełen zapału misyjnego Brunon udał się na początku 1009 r. wraz grupą misjonarzy, aby głosić Ewangelię Prusom i Jaćwingom. Poniósł śmierć męczeńską w opinii świętości wraz z 18 misjonarzami 9 marca 1009 r. Trudno określić miejsce męczeństwa. Niektórzy mówią o okolicach Giżycka, Łomży lub Drohiczyzna. Bolesław Chrobry wykupił ciało Brunona, lecz nie wiadomo, gdzie zostało pochowane.

Święty Brunon jest autorem trzech, dochoowanych do naszych czasów, cennych utworów: *Żywot św. Wojciecha*, *Żywot Pięciu Braci Pol-*

skich (Jana i Benedykta z Italii oraz Mateusza, Krystyna i Izaaka – Polaków, którzy ponieśli śmierć męczeńską w roku 1003) i *List do cesarza św. Henryka II*.

ABRISS DER GESCHICHTE DER DIÖZESE ELK 1992-2007

Zusammenfassung

Im vorliegenden Artikel stellt der Autor die Geschichte der Diözese Elk in der Zeit von 1992 bis 2007 dar. Er beleuchte die wichtigsten Ereignisse in der Diözese Elk während dieser Zeit, zum Beispiel: Organisationen und Strukturen, Demografie bei Priestern und Ordensleuten, erste Synode der Diözese Elk, Bauen und Kunst, Institutionen der Kirche, Ordinariat, Hochgeistliches Seminar, Kirchengericht, Caritas, Medien in der Diözese, Hochschule mit Theologischer Fakultät, katholische Schulen und Seelsorger in der Diözese. Obwohl das vorgestellte Material nicht ausschöpfend die ganze Problematik erfassen und darstellen konnte, so kann der Artikel den Leser doch annähernd mit der Geschichte der Diözese Elk bekannt und verständlich machen.

KORZENIE I UWARUNKOWANIA REFORM POLSKIEJ EDUKACJI W XX WIEKU

Dziesięć ostatnich w polskiej oświacie to czas różnych modyfikacji, modernizacji, zmian i przekształceń, które ogólnie bywają określane mianem reformy ministra Handkego. To trzecie nazwisko reformatora polskiej edukacji, które zapisuje się w dziejach naszego szkolnictwa, obok nazwisk ministrów Jędrzejewicza i Kuberskiego. Obecnie stopniowo rezygnuje się z kilku przedsięwzięć przedstawianych jako fundamentalne dla reformy (likwidacja techników i liceów ogólnokształcących, fizyczne rozdzielenie szkół podstawowych od gimnazjów, wprowadzenie liceum profilowanego jako głównej szkoły ponadgimnazjalnej, przeniesienie kształcenia zawodowego na poziom policealny), eksponowane są zaś nowe pomysły i przedsięwzięcia, jak upowszechnienie wychowania przedszkolnego czy obniżenie o rok obowiązku szkolnego (czyli rozpoczynanie nauki w klasie pierwszej przez dzieci sześciu-letnie).

Profesor Mieczysław A. Krąpiec OP z KUL-u z wielkim sentymentem wspominał swoją przedwojenną szkołę, zarówno szkołę powszechną, jak i gimnazjum typu klasycznego, oraz swoich nauczycieli, którzy tłumaczyli, czym jest naród, pokazywali wartość rodziny, omawiali wady i zalety, zasługi i winy polskich władców, wychowywali w duchu jedności z narodem, solidnie uczyli języka łacińskiego, wtapiali „w całość wielkiej kultury ludzkiej”¹. „Potem doszło do reformy pana Jędrzejewicza, nieszczęsnego reformatora polskiej szkoły przedwojennej (...). Przychodziły kolejne reformy szkolnictwa, reformy reform, a każ-

Ryszard Skawiński; dr pedagogiki, mgr filologii polskiej; wicestarosta elcki; wieloletni nauczyciel, dyrektor Zespołu Szkół nr 1 w Elku (1996-2006); wykładowca m. in. Wszechnicy Mazurskiej w Olecku i Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy – Ośrodek w Elku; adres do korespondencji: ryszardskawinski@wp.pl

¹ M. A. Krąpiec, *Człowiek podmiotem wychowania*, w: *Filozofia i edukacja*, red. P. Jaroszyński i in., Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, Lublin 2005, s. 10-11.

da następna coraz gorsza i coraz głupsza – chodzi w nich jedynie o to, by nad człowiekiem zapanować, a nie by go wyzwolić i dać mu głębsze poznanie i większą wolność, lecz by się nim posłużyć: człowiek ma być kółkiem w maszynie”².

Powyższa ocena jest ciekawa i zastanawiająca, jako że dokonana w przedwojennej Polsce reforma szkolnictwa zyskała np. wysoką ocenę głośnego w świecie psychologa, prof. Jeana Piageta, dyrektora Międzynarodowego Biura Wychowania (BIE), który w pisemnej wypowiedzi na ten temat podnosił jako jej walory umiejętne połączenie nowoczesnych prądów pedagogicznych ze specyficznymi warunkami polskimi, uspołecznienie szkoły, aktywizację procesu kształcenia oraz zastosowanie zdobyczy psychologii dziecka w doborze treści i metod nauczania”³.

Problematyka reform edukacyjnych została opisana w obszernej literaturze. Czwarte wydanie „Paradygmatów i wizji reform oświatowych” Czesława Kupisiewicza z 1999 r.⁴ w bibliografii zawiera ponad 100 pozycji. A przecież to jedna z kilku książek tego autora poświęconych podobnej tematyce, obok „Przemian edukacyjnych w świecie” (1980), „Szkolnictwa w procesie przebudowy” (1982), „Koncepcji reform szkolnych w wybranych krajach świata na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych” (1995) czy „O reformach szkolnych” (1999). Trudno w niewielkim artykule dodać coś bardzo odkrywczego do tak obszernie opracowanej problematyki, jednak może okazać się interesujące przedstawienie przeglądu koncepcji i przedsięwzięć reformatorskich, jakie pojawiły się na niwie polskiej edukacji w minionym (niemal) stuleciu. Interesujące może okazać się także zapoznanie się z językiem opisu zjawisk edukacyjnych, obrazującym specyficzne sposoby myślenia. Dlatego w artykule zamieszczone zostaną obszerne cytaty – usłyszeć będzie można głos reformatorów sprzed lat i zanurzyć się w odmętach zapominanych już ideologii.

Teoretyczne podstawy reformowania edukacji

Przebudowa systemu szkolnego nie jest rzeczą prostą, gdyż należy on do systemów społecznych szczególnie złożonych, otwartych, nieme-

² M. A. Krapiec, *Człowiek podmiotem wychowania*, s. 11.

³ *Historia wychowania. Wiek XX*, red. J. Miąso, t. 1, PWN, Warszawa 1984, s. 69.

⁴ Zob. Cz. Kupisiewicz, *Paradygmaty i wizje reform oświatowych*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 1999.

chanicznych, niedeterministycznych. Składa się on ze skomplikowanych podsystemów, które wzmacniają jego probabilistyczny charakter. W takim systemie niełatwo przeprowadzać celowe zmiany, jako że ich skutki można jedynie prognozować z większym lub mniejszym prawdopodobieństwem, na ostateczne skutki wprowadzanych reform wpływają bowiem niezliczone interakcje ludzkie, obarczone emocjami, poglądami, przesadami, ideologią. Kreatorzy reform ze sfer rządowych sięgają po odpowiadające im poglądy z różnych ideologii, tak z ideologii neokonserwatywnej, jak neoliberalnej, łącząc je z ideami transformacji społeczeństwa poprzez oświatę. Pesymizm sceptyków czy jawnych przeciwników reform opiera się na przekonaniu, że nie mogą one stać w opozycji do aktualnych wyobrażeń, potrzeb i aspiracji społecznych i wykraczać poza aktualne możliwości finansowe państwa; wydaje się, że opór nauczycieli wobec pomysłów radykalnych zmian w edukacji wynika przede wszystkim z ich fundamentalnego przekonania o reproduktywnym charakterze szkoły, nie zaś z wrodzonego konserwatyzmu czy głupoty, której źródłem byłaby negatywna selekcja do zawodu (jak twierdzą krytycy polskiej szkoły).

Spór o reformy w oświacie jest zatem w swej istocie sporem ideologicznym, co nie powinno dziwić, albowiem oświata, jak rzadko która sfera życia społecznego, jest silnie uzależniona od swych czasów, od miejsca, systemu politycznego, realiów gospodarczych, hołubionych wartości, polityki, filozofii, nawet modnych trendów w psychologii i pedagogice. Każdy ustrój, każdy system polityczny chce mieć swoją edukację i formułuje swój program reformy. Tak było w czasach II Rzeczypospolitej, tak kształtowała się sytuacja po II wojnie światowej. Można jednak odnieść wrażenie, że różnice pomiędzy reformatorami poszczególnych czasów i ustrojów w większym stopniu dotyczą języka niż istoty rzeczy. Właściwie wszyscy pragną, przynajmniej w sferze deklaracji, osiągnąć podobne cele: ujednolicić system, zapewnić mu drożność, poprzez system szkolnictwa niweczyć skutki stratyfikacji społecznej i doskonalić społeczeństwo, umożliwiać rozwój jednostkom w duchu dobra, prawdy i piękna, ale też tworzyć fundamenty rozwoju społecznego i dobrobytu, wzmacniać państwo, integrować Polskę z tym, co uznają za najlepsze w Europie i na świecie. Kolejni reformatorzy swoim poprzednikom zarzucają, iż celów takich nie osiągnęli, że przeciwnie – zaniedbali je, powodując w oświacie zastój i regres.

Jedną z fundamentalnych pozycji przedstawiających teorie zmian w oświacie jest praca Romana Schulza „Procesy zmian i odnowy

w oświacie. Wstęp do teorii innowacji”. Omawiając zmiany oświacie, autor dzieli je na 2 grupy:

1. Przeobrażenia systemu (upowszechnienie oświaty na coraz wyższym poziomie, przystosowanie systemu edukacji do potrzeb rozwoju gospodarczego kraju, wprowadzanie w życie koncepcji kształcenia ustawicznego, realizacja idei wychowującego społeczeństwa).

2. Przeobrażenia instytucji i praktyk (uspołecznienie szkoły, podnoszenie sprawności i wydajności procesów formalnego kształcenia).

Ponadto R. Schulz rozróżnia 3 rodzaje zmian w oświacie: zmiany typu rozwojowego, zmiany typu modernizacyjnego i tworzenie alternatyw. Zmiany pierwszego rodzaju polegają na ilościowym wzroście, czyli odbywają się w ramach kontynuacji dotychczasowych rozwiązań. Typ modernizacyjny opiera się na odnowie, czyli przemianach jakościowych w obrębie istniejącego systemu. Trzeci rodzaj zmian wynika z zakwestionowania linearnego rozwoju oświaty, odrzuceniu wypracowanych wzorców, negacji systemu i wystąpieniu z rozwiązaniami alternatywnymi. Wśród powodów zmian eksponuje się zarówno oddziaływania systemów zewnętrznych wobec oświaty, jak i wewnętrzny, będące wynikiem ewolucji szkolnictwa. Wprowadzanym zmianom nadaje się charakter działań planowych. Na zmianę planową składają się następujące elementy: promotor zmiany (autor), klient zmiany (jej przedmiot), sprawdzona wiedza, więź promotora z klientem (zawierająca relację władza – podległość). Przyjmując terminologię R. Schulza można powiedzieć, że „dostosowania reaktywne”, opierające się na międzysystemowej relacji „bodziec – reakcja”, w oświacie mają charakter „naturalnych” przeobrażeń instytucji i praktyk pedagogicznych. Inne są „dostosowania celowe – proaktywne”, które wyrażają się w świadomie i planowo realizowanych działaniach. W oświacie te działania tworzą „praktykę odnowy”, obejmującą planowe innowacje i reformy. Przechodzą one proces zmian permanentnych, nieustanne diagnozowanie i rozwiązywanie problemów („dostosowania samokorektywne”), które w edukacji polegają na racjonalnej, ciągłej samoodnowie jednostek, grup oraz instytucji⁵.

Zmiany w oświacie wiążą się ze zjawiskami zewnątrzsystemowymi: postępem technicznym i rozwojem ekonomicznym kraju (wg terminologii z roku 1980). Ogarnięcie, opisanie i zrozumienie otoczenia jest

⁵ Zob. R. Schulz, *Procesy zmian i odnowy w oświacie. Wstęp do teorii innowacji*, PWN, Warszawa 1980.

jedną z najważniejszych kwestii dla systemu oświatowego. Samo zdefiniowanie otoczenia ma fundamentalne znaczenie dla ustalenia wskaźników sukcesu i porażki w edukacji oraz określania celów i kierunków działań przystosowawczych instytucji oświatowych. Z definicji pojęcia otoczenia wyznacza się zarówno wymogi społeczne, jakim oświata ma odpowiadać, jak też warunki, w jakich dezyderaty owe można wypełnić. Mówiąc o niedostosowaniu szkolnictwa do potrzeb nowoczesnego społeczeństwa, do realiów XXI wieku, wymagań doby globalizacji itp., należy posługiwać się precyzyjną definicją otoczenia, która zawierać będzie (bądź implikować) podstawowe pojęcia czy wskaźniki umożliwiające dialog tegoż otoczenia z systemem oświaty⁶.

Rozpatrując takie segmenty otoczenia edukacji, jak np. rynek pracy, należałoby ustalić sposoby (narzędzia, wskaźniki) jego opisu na potrzeby szkół, zwłaszcza w takim aspekcie, jak spełnianie oczekiwań pracodawców. „Otoczenie może być zdefiniowane jako składające się z tych wszystkich zewnętrznych źródeł i czynników, z którymi osoba lub zbiór są realnie lub potencjalnie związane (...). Należy podkreślić, że w przypadku, gdy przyjęty układ założeń teoretycznych akcentuje raczej punkt widzenia osoby działającej niż obserwującej, trzeba do pojęcia otoczenia wprowadzić dodatkowy wymiar (...). Decyzja odnośnie tego, co jest zewnętrzne, zależy również od przyjętego układu założeń teoretycznych”⁷.

Najlepszy – zdaniem R. Schulza – pogląd na temat otoczenia został sformułowany następująco: „Prawdopodobnie najlepsza strategia, jaką możemy zastosować w analizie otoczenia, polega nie na tym, by próbować je zrozumieć jako zbiór systemów oraz organizacji leżących na zewnątrz badanej instytucji. Na ogół rzadko posiadamy wystarczającą liczbę danych, by dokonać tego w należyty sposób. Zamiast tego możemy spoglądać na otoczenie tak, jak wpływa ono na badaną przez nas organizację. Traktujemy wtedy otoczenie jako informację, do której organizacja ma dostęp lub którą może zdobyć za pośrednictwem aktywności badawczej”⁸.

⁶ R. Schulz, *Procesy zmian i odnowy w oświacie*, s. 100-107.

⁷ J. Gould, W. L. Kolb, *A Dictionary of the Social Sciences*, The Free Press, New York 1964, s. 241; za R. Schulz, *Procesy zmian i odnowy w oświacie*, s. 101.

⁸ W. R. Dill, *The Impact of Environment on Organizational Development*, w: *Handbook of Organizations*, Rand Mc Nally, red. J. C. March, Chicago 1965, s. 468; za R. Schulz, *Procesy zmian i odnowy w oświacie*, s. 101.

R. Schulz podejmuje również próbę ustalenia składników specyfiki „dzisiejszego”⁹ (tj. z roku 1980) otoczenia oświaty i odnajduje następujące: wielkie struktury organizacyjne jako podstawę funkcjonowania współczesnych społeczeństw (społeczeństwo globalne); wysoki stopień złożoności i zmienności otoczenia współczesnego systemu oświatowego; konfliktowy charakter wymagań stawianych wychowaniu przez elementy otoczenia; wysoki stopień integracji współczesnego otoczenia. Z takich cech otoczenia wynika szereg konsekwencji dla systemu oświaty: wielkie zewnętrzne struktury organizacyjne stają się dla oświaty tak źródłem celów i programów działania, jak też inspiracją do organizacji własnych działań; zmienność i złożoność otoczenia wyznacza oświacie wyższy poziom zdolności adaptacyjnych, to zaś wymaga doskonałego systemu pozyskiwania i gromadzenia informacji służących rozwiązywaniu „społecznych problemów przystosowawczych”. Jest to szczególnie istotne w sytuacji dopływu do systemu oświaty sygnałów sprzecznych, postulatów wzajemnie wykluczających się. To powoduje, że oświata dostosowuje się do otoczenia selektywnie, jedne dezyderaty przyjmując, inne zaś ignorując. Zrozumienie tego mechanizmu akceptacji i odrzucenia pozwoli na odkrycie reguł zmian w oświacie. Wszystko to, a także fakt, że w zintegrowanym otoczeniu zmiany w oświacie są znacznie trwalsze i bardziej dalekosiężne, każe przemianom w oświacie przyglądać się uważnie i wnikliwie.

W 1. numerze „Edukacji” z 2002 r. roku znaleźć można artykuł Andrzeja M. de Tchorzewskiego na temat reform edukacyjnych¹⁰ z aneksem, gdzie autor przedstawia w specjalnym układzie graficznym pojęcia, którymi się posługuje. W zakresie etiologii reform edukacyjnych eksponuje następujące czynniki: kryzys, transformację, integrację i globalizację. Wśród kreatorów reform edukacyjnych autor oddziela 2 grupy: kreatorów – autorów (politycy, elity gospodarcze, eksperci, futurologi, uczeni) oraz kreatorów – realizatorów (nauczyciele, rodzice, samorządy, władze publiczne). A. M. de Tchorzewski wyróżnia następujące typy reform edukacyjnych: adaptacyjne, radykalne, parcjalne i holistyczne oraz zasady wdrażania reform edukacyjnych: zasadę realności (autentyczność, pragmatyczność, prognostyczność), zasadę komplementarności: (dopełnianie, uzupełnianie), zasadę akceptacji (uznanie,

⁹ R. Schulz, *Procesy zmian i odnowy w oświacie*, s. 103-107.

¹⁰ A. M. de Tchorzewski, *Uwarunkowania i kreatorzy reform edukacyjnych*, „Edukacja”, 1/77(2002), s. 5-15.

dialog, negocjacja), zasadę wiarygodności (sens, rzetelność, bezstronność).

Podstawowe zasady wdrażania reform edukacyjnych tak opisane zostały w artykule A. M. de Tchorzewskiego: „Każda reforma edukacyjna musi dotyczyć rzeczywistego, a nie wymyślanego obszaru edukacyjnego, nie może więc być rzekomym czy pozorowanym działaniem; musi podlegać obiektywnej ocenie, na podstawie której jej kreatorzy liczą się z konkretnymi możliwościami i podejmują działania gwarantujące jej skuteczność; musi wreszcie uwzględniać najbardziej prawdopodobne, przewidywalne kierunki oczekiwanych zmian oraz ich tempa, struktury i zasięgu (...). Można powiedzieć, że nie wdraża się reformy edukacyjnej dla niej samej. Najczęściej kreatorzy – autorzy (politycy) inicjują reformy edukacyjne, kierując się względami ekonomicznymi. Rynek pracy wymaga od człowieka uzyskania coraz to nowszych kwalifikacji opartych na umiejętnościach związanych z szybkim komunikowaniem i informacją (...). Kreatorzy – autorzy reform muszą pozyskać przychylność kreatorów – realizatorów i przyzwolenie wszystkich jej uczestników (...). Wymaga to wzajemnego poszanowania różnic poglądów i dochodzenie do zbliżonego stanowiska w określonych kwestiach, zwłaszcza zasadniczych, rzutujących na jakość wdrażanych reform (...). Wiarygodność działań reformatorskich ma swoje odzwierciedlenie w uczciwym, rzetelnym, bezstronnym i obiektywnym procesie wdrażania zmian w obszarze edukacyjnym. Dotyczy ona zarówno kreatorów – autorów, jak i kreatorów – realizatorów różnych poziomów, zasięgów i typów reformy edukacyjnej”¹¹.

Wiele prac prezentuje wyniki badań w zakresie związków pomiędzy teoretycznymi założeniami przedsięwzięć edukacyjnych a ich praktyczną realizacją. Zawierają one zazwyczaj w tytule sformułowanie „cele założone a osiągnięte” czy „funkcje założone a rzeczywiste”. Rozprawa doktorska Joanny Gładys z 1998 r. nt. „Liceum techniczne – funkcje założone a rzeczywiste” (praca powstała na progu reformy Handkego) eksponuje następujący fragment „Głównych kierunków doskonalenia systemu edukacji w Polsce” z 1994 r.: „Jedną z podstawowych kwestii szans reform oświatowych w Polsce są nakłady na oświatę. W krajach o rozwiniętej gospodarce rynkowej wynoszą one ok. 8% dochodu narodowego, w Polsce zaś około 4%. Społeczeństwo

¹¹ A. M. de Tchorzewski, *Uwarunkowania i kreatorzy reform edukacyjnych*, s. 13-14.

nasze jest zbyt biedne, by dźwignąć ciężar reform. Z analizy, jakiej dokonał M. Debeuvis, wynika (analizie poddano 156 reform oświatowych), że aż 75% wprowadzanych reform się nie udało, częściowo lub całkowicie powiodło się tylko 8%, reszta to, zdaniem autora, przypadki trudne do oceny. Za główną przyczynę niepowodzeń reform wspomniany badacz uznał opór społeczny (nauczycieli, uczniów, administracji, rodziców). Dopiero w dalszej kolejności przyczyną niepowodzeń był brak środków, pośpiech i nadmierna ingerencja polityki”¹².

Następnie J. Gładyś dodaje: „Analiza przypadków reform, które powiodły się, wykazała:

- ciała inspirujące reformę cechowała niezależność,
- stosowano rozbudowany system konsultacji i informacji społecznych,
- nadzór badawczy sprawowały najwyższe instytucje naukowe,
- reformy charakteryzowały się komplementarnością systemową,
- rządy wspierały działania reform”.

Przytacza również za „Głównymi kierunkami...” następujące spostrzeżenia i refleksje Torstena Husena na temat reform w edukacji:

1. Reforma edukacyjna ma rację bytu wyłącznie jako jeden ze składników reformy społeczno – gospodarczej, a nie jej substytut, do czego pragną ją na ogół sprowadzić politycy.

2. Skuteczna realizacja reformy musi trwać długi czas, wymaga systematycznego i stopniowego wprowadzania pożądaných zmian oraz towarzyszących im stosowanych badań pilotażowych i obserwacji skutków.

3. Koniecznym warunkiem reformowania systemu szkolnego jest uruchomienie odpowiednich środków finansowych oraz właściwe przygotowanie kadr dla jego wykonania, czyli nauczycieli i administracji oświatowej.

4. Sprawny przebieg reformy wymaga centralnego sterowania, ale nade wszystko harmonijnej współpracy między władzami a nauczycielami i nadzorem pedagogicznym.

5. Warunkiem koniecznym powodzenia reformy jest stworzenie placówek badawczych, które będą swymi badaniami empirycznymi „wyprowadzać” zamierzenia reformatorskie, obserwować ich przebieg i oceniać skutki.

¹² J. Gładyś, *Liceum techniczne – funkcje założone a rzeczywiste*, Warszawa 1998 [mps Biblioteka Instytutu Badań Edukacyjnych w Warszawie], s. 34.

Charakterystyka szkolnictwa polskiego w okresie międzywojennym¹³

Druga Rzeczpospolita istniała 21 lat, z czego na 3 pierwsze lata przypadły walki o ustalenia granic, po kilku kolejnych latach doszło do przewrotu politycznego, a niewiele później do światowego kryzysu ekonomicznego. Pomimo tych trudności przedwojenna szkoła do dziś uchodzi za symbol wysokiej jakości, przedwojenna edukacja zaliczana jest do największych osiągnięć tamtego okresu, a przecież na progu niepodległości zorganizowane szkolnictwo polskie istniało w zaborze austriackim, gdzie po 1869 r. szkoły wszystkich stopni były polskie (w 1913 r. 5703 szkoły elementarne publiczne, 243 szkoły średnie prywatne, 156 seminariów nauczycielskich prywatnych i publicznych, 2 uniwersytety, politechnika, szkoły rolnicze i zawodowe). W zaborze rosyjskim szkolnictwo polskie w zasadzie nie istniało (nieliczne prywatne szkoły średnie), w zaborze pruskim fala germanizacji zmiotła nie tylko prywatne szkoły polskie, ale na progu XX wieku usunęła również język polski nawet z lekcji religii. Tworzenie szkolnictwa polskiego w zaborze rosyjskim rozpoczęło się jeszcze przed zakończeniem wojny, w zaborze pruskim – dopiero w roku 1919. Generalnie w obu tych zaborach odczuwano brak zarówno nauczycieli, jak i podręczników, w zaborze rosyjskim również brakowało budynków i wyposażenia, z czym na terenach zaboru pruskiego było z reguły lepiej. Władze odrodzonej Polski odziedziczyły po zaborcach trzy różne systemy szkolne, trzy odrębne struktury: w różnym wieku rozpoczynał się obowiązek szkolny i trwał zróżnicowaną liczbę lat, inne były relacje między szkołami elementarnymi i średnimi, szkoły średnie różniły się długością cyklu kształcenia. Zadaniem nowego państwa było m. in. stworzenie jednolitej administracji oświatowej, wybudowanie i wyposażenie odpowiedniej liczby budynków szkolnych, wykształcenie nauczycieli polskich umiających i skłonnych realizować stosowany program szkolny, zwłaszcza program wychowawczy. Tworzeniu polskiego szkolnictwa w odrodzonej ojczyźnie przyświecały takie oto idee: nawiązywanie do tradycji Komisji Edukacji Narodowej, a zwłaszcza do jedności szkolnictwa, jednolitości stanu nauczycielskiego, nacisk na wychowanie obywatelskie

¹³ *Wielka Ilustrowana Encyklopedia Powszechna Wydawnictwa Gutenberga*, t. 13, reprint nakładem Wydawnictwa „Kurpisz”, Poznań 1995, s. 101-120. Został tam zamieszczony bardzo starannie opracowany artykuł dra Mieczysława Ziemnowicza „Stosunki oświatowe”; informacje w nim zawarte stanowią podstawę dla tej części artykułu.

i fizyczne, poszukiwanie nowoczesnych rozwiązań organizacyjnych oraz metod nauczania; akcentowanie przynależności Polski do kultury zachodnioeuropejskiej, jej tradycji edukacyjnej, ewolucji teorii i praktyki pedagogicznej; ustalenie ideologii odrodzonego państwa, u której podstaw leżeć powinny obrona porządku opartego na własności prywatnej przed ideologią komunistyczną, pielęgnowanie państwa wielonarodowego i zróżnicowanego etnicznie przeciw narastającym nacjonalizmom, doskonalenie demokracji jako podstawy wolności i rozwoju państwa, stworzenie własnego przemysłu i handlu – podstawy bogactwa narodu.

W praktyce szkolnej ideologia ta miała wyrażać się w kultywowaniu takich wartości, jak: idealistyczna kultura o chrześcijańskich korzeniach, tolerancja i szacunek dla innych narodów, demokracja, służba społeczna – przeciw egoizmowi i bezwzględnemu materializmowi. Budowanie polskiej szkoły opierać się miało na kilku podstawowych ideach, które zostały sformułowane jako „poszukiwanie najdoskonalszego systemu”, „szkolnictwo polskie musiało być najpostępowsze”, „szkoła ma dążyć do przebudowy umysłowości polskiej”.

Precyzyjniej i szerzej idee przyświecające budowie oświaty polskiej po I wojnie światowej i okoliczności tym działaniom towarzyszące niech zobrazuje następujący obszerny cytat: „Powszechne jest dążenie do realizowania demokracji, ale również powszechne narzekania na przesilenie demokratyzmu. Polska stała się wskutek ewolucji ostatnich dziesiątków lat demokratyczna, a nawet ludowa; przez udział, a raczej przez opanowanie nawet kierownictwa życia duchowego i narodowego przez warstwy ludowe, stało się, że przepaść między stanami czy klasami społecznymi, która istnieje wybitnie jeszcze w starych demokracjach Europy, jak w Anglii, Francji i Niemczech, prawie zupełnie znikła. Realizowanie demokracji, utrzymanie jej i pogłębianie uchodzi za warunek wolności i rozwoju państwa.

Pierwszym więc zadaniem wychowania w nowo odrodzonej Polsce musiało być stworzenie takiego szkolnictwa, które najskuteczniej usunęłoby dawne błędy. Szkoła musiała być doskonała (...). Zwrócono się (...) po wzory i po idee nowsze do krajów najkulturalniejszych, Anglii, Francji i Stanów Zjednoczonych. Ale właśnie w tych krajach rozpoczęła się walka o reformę szkolnictwa pod wpływem ewolucji społecznej i ekonomicznej oraz pod wpływem nowych idei, czerpanych z psychologii i biologii. Walka ta da się ująć jako walka o zniesienie przywilejów pewnych typów szkolnych, przede wszystkim szkolnictwa średniego ogólnokształcącego, o umożliwienie dostępu do szkoły dla

wszystkich dzieci, które się do kształcenia nadają i o takie ustosunkowanie różnych stopni szkolnictwa, aby stanowiły organiczną całość. Organizacyjnie była to walka o jedność szkolnictwa, o tzw. *ecole unique*, *Einheitsschule*.

Ponadto powstał ruch reformatorski, idący z wewnątrz, a zdążający do przebudowy pracy i życia szkolnego na zasadach czerpanych z psychologii doświadczalnej i praw biologicznych (...). Szkoła musiała się przemienić z nauczającej, gdzie uczeń był biernym odbiorcą a nauczyciel czynny, na szkołę pracy, i to współpracy ucznia z nauczycielem oraz pracy grupowej uczniów. Skuteczność pracy zależy według wyników psychologii od stopnia zainteresowania ucznia. A zatem trzeba pracę dostosować do zainteresowań ucznia, nawet ją indywidualizować. Na każdy sposób należało przeprowadzić rewizję programów naukowych i dostosować je do rozwoju umysłowego i zainteresowań uczniów. Są to dwa nowe hasła aktywności, opartej na zainteresowaniu i zorganizowania całego życia szkolnego wokół jednej myśli, którą jest rozwój i wzrost dziecka – zarówno duchowy, jak i fizyczny.

Szkolnictwo polskie musiało być najpostępowwsze (...). Wychowanie nie mogło mieć charakteru konserwatywnego, nie mogło mieć cech klasowych, niedemokratycznych, bo byłoby od razu w sprzeczności z tendencjami ogólnymi, a znajdującymi silne oparcie w ruchu komunistycznym. Wpływ Rosji objawia się zatem w organizacji szkolnictwa, nadając mu charakter demokratyczny, domagając się usunięcia wszelkich barier między stopniami szkolnymi. Objawia się on poniekąd w ideologii wychowania. Idealizm wychowawczy, który dotąd przeważał, ustępuje w znacznej mierze przed materializmem (...), odrzucono więc ze szkoły wszystko, co nie miało praktycznego charakteru, co przypominało dawną bezinteresowną kulturę, uprawianą przez uprzywilejowane klasy ludności, jak historię, religię, języki klasyczne. A ponieważ chodziło głównie o to, by wychować przekonanego, oświeconego, produktywnego robotnika, przeto cała nauka oparła się na życiu rzeczywistym, na produkcji rolnej po wsiach, na produkcji fabrycznej w miastach.

Pierwszy impet w Polsce szedł niemal w tym samym kierunku (...). W rzeczywistości wpływ radykalizmu, który w wielu punktach zgadzał się z teorią nowego wychowania w Stanach Zjednoczonych, mającą swój najlepszy wyraz w dziełach Johna Deweya, przenikał do szkoły polskiej w ten sposób, że większego poparcia doznawały szkoły powszechne niż średnie, że przyjmowano zasadniczo organizację

szkolnictwa na siedmioletnią szkołę elementarną i pięcioletnie gimnazjum, że nakazano zrównania programów naukowych w trzech najwyższych klasach szkoły elementarnej i trzech najniższych klasach gimnazjum; że między typami gimnazjalnymi faworyzowano typ matematyczno – przyrodniczy; że programy naukowe starano się wiązać z życiem praktycznym; że wprowadzono do szkoły naukę robót ręcznych, pojętą już nie jako wyrabianie zręczności, lecz jako elementy pracy produktywnej; że wreszcie naukę całą oparto, gdzie to możliwe, na eksperymencie i pracowni.

Tradycja polska także kazała lekceważyć zajęcia handlowe, przemysłowe, słowem tzw. groszorbstwo. Praca ręczna nie cieszyła się uznaniem ogólnym, uchodziła za zło konieczne, za niższy sposób życia. Dążeniem więc było emancypować się od pracy ręcznej, dochodzić do zawodów urzędniczych, wolnych, choćby źle płaconych, ale przedstawiających społecznie stopień wyższy. Świadomym więc dążeniem stało się przekształcenie polskiego poglądu na świat, wychowanie młodego pokolenia w przeświadczeniu, że praca ręczna, produktywna, jest zupełnie równorzędna z pracą umysłową, gdyż obie są dla społeczeństwa równie potrzebne, a praca umysłowa może się rozwijać jedynie na podłożu ekonomicznie zdrowym. Zdolności techniczne, handlowe itd. nie są niższe niż zdolności do pracy umysłowej, są tylko różne. Należy więc popierać szkolnictwo zawodowe, rozwijać je i zaludniać uczniami zdolnymi, a nie rozbitkami z innych typów szkolnych”¹⁴.

Zamieszczam tu tak obszerny wybór refleksji, opinii, ocen przedwojennego urzędnika oświatowego związanych z ówczesnym systemem edukacji przede wszystkim z następujących względów: są to poglądy zbliżone do oficjalnych; ze względu na charakter wydawnictwa i systematyczność wyводу mają one walor naukowości; powstały one ok. 13 lat po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, odnoszą się do systemu szkolnego od takiego czasu budowanego i modyfikowanego, ogłoszone zostały na krótko przed wprowadzeniem kompleksowej reformy edukacyjnej, co w jakimś stopniu (przy nieporównanie większych wówczas trudnościach) może przypominać sytuację naszego kraju w czasie wprowadzania reformy ministra Handkego.

Wspominana reforma szkolna przygotowana przez ministra Janusza Jędrzejewicza i wiceministra Kazimierza Pierackiego, a uchwalona

¹⁴ *Wielka Ilustrowana Encyklopedia Powszechna Wydawnictwa Gutenberga*, t. 13, s. 104-106.

przez Sejm 11 marca 1932 roku w drodze ustawy „O ustroju szkolnictwa”¹⁵ zajmuje trwałe miejsce w historii polskiej edukacji. Ta reforma dokonała poważnej przebudowy systemu szkolnego, m. in. zniosła to, co uchodziło za wadę strukturalną dotychczasowego szkolnictwa – oddzielenie szkół średnich od elementarnych: do szkół średnich przechodziła młodzież po ukończeniu 6 klas szkoły elementarnej (w której nauka trwała 7 lat, z podziałem na 3 stopnie i 3 szczeble). Szkoła średnia, skrócona z 8 do 6 lat, dzieliła się na 2 etapy: 4-letnie gimnazjum i dwuletnie liceum o kilku kierunkach kształcenia (wydziałach: klasycznym, humanistycznym, matematyczno-fizycznym i przyrodniczym). Do gimnazjów przyjmowano na podstawie egzaminów, do liceów – na podstawie świadectw gimnazjalnych. Ustawa wprowadzała obowiązkowe doksztalcenie zawodowe i ogólnokształcące dla młodzieży do lat 18, jeśli nie ukończyła ona szkoły obowiązkowej. Włączono do systemu średnie szkoły zawodowe, zrównując je z gimnazjami ogólnokształcącymi oraz liceami ogólnokształcącymi. Egzaminy dojrzałości zdawać mogli uczniowie wszystkich rodzajów liceów (ogólnokształcących, zawodowych, pedagogicznych i dla wychowawczyń przedszkoli) i na podstawie świadectw dojrzałości mogli wstępować na wyższe uczelnie. W publikacjach z okresu PRL generalnie pozytywnie ocenia się tę reformę, zwłaszcza zniesienie odrębności szkół średnich, podwyższenie rangi i poziomu szkół dla nauczycieli, włączenie do systemu i podniesienie rangi szkół zawodowych, opóźnienie decyzji wyboru specjalistycznego kształcenia w szkole średniej z 13 do 16 roku życia. Wytknięto natomiast zdominowanie szkolnictwa elementarnego przez szkoły niżej zorganizowane, potraktowanie klasy 7 szkoły elementarnej jako „ślepej uliczki”, brak drożności w szkołach zawodowych, udzielenie zbyt rozległych pełnomocnictw rządowi we wdrażaniu reformy, podporządkowanie całej edukacji propaństwowemu programowi wychowawczemu i wreszcie – wprowadzanie reformy szkolnictwa w okresie szczególnie ostrego kryzysu finansowego państwa.

Pozytywne oceny dokonań Polski na niwie edukacji w okresie międzywojennym potwierdzają prace historyków. W części VII „Dziejów powszechnych XX wieku” pt. „Dzieje Polski w XX wieku” znaleźć można wiele ciekawych informacji i opinii, jak np.: „Obóz sanacyjny

¹⁵ Wady i zalety zmian wprowadzonych tą ustawą omówione zostały np. w IX tomie Wielkiej Encyklopedii Powszechnej PWN, PWN, Warszawa 1967, w haśle „Oświata” autorstwa Franciszka Bieleckiego oraz w tomie I „Historii wychowania. Wiek XX” pod red. J. Miąso, PWN, Warszawa 1984.

wyzaczył oświacie ogromnie ważną rolę. Nacisk położony na powszechne nauczanie, wychowanie państwowe oraz wspierania integracji społeczno-politycznej korespondował z odpowiednio wysokim miejscem dla szkolnictwa w hierarchii spraw państwowych. Sytuację tę syntetyzuje duży, oscylujący wokół 15% udział wydatków na oświatę i szkolnictwo w budżecie państwa, co plasowało Polskę w pobliżu takich państw, jak Szwecja i Niemcy, a powyżej Czechosłowacji (10%) czy Francji (12%). Ta sytuacja, odnosząca się do lat dwudziestych, uległa zmianie po latach wielkiego kryzysu gospodarczego”¹⁶.

Zarzut, że reforma z 1932 r. wprowadzana jest w niewłaściwym czasie – w sytuacji kryzysu gospodarczego i trudności budżetowych – był jednym z najważniejszych podnoszonych przez opozycję. Powszechnie jednak zauważano „pozytywny i postępowy” charakter ustawy. Obok ocen i opinii autorzy dzieła zamieszczają różne fakty, z którymi można by porównać dzisiejszą rzeczywistość, jak np. to, że w 1935 r. w Polsce na nauczyciela przypadało 64 uczniów (na kresach wschodnich nawet ponad 80), gdy na Litwie w tym czasie – 56, a w Czechosłowacji – 33. Podkreśla się także społeczny wymiar sukcesów i porażek edukacyjnych: „Doświadczenia okresu międzywojennego uwypukliły prawdę o ścisłym związku między drugorocznością i „odsiewem” a pozycją materialną domu rodzinnego”. Na dowód tego zamieszczone zostały następujące dane statystyczne dotyczące losów szkolnych dzieci i młodzieży z różnych środowisk:

- na 1000 uczniów klasy początkowej pochodzących z warstw zamożnych i wykształconych do klasy maturalnej docierało 359, a studia wyższe podejmowało 252;
- na 1000 uczniów klasy początkowej pochodzących z warstw uboższych i niewykształconych do klasy maturalnej docierało 23, a studia wyższe podejmowało 8;
- na 1000 uczniów klasy początkowej pochodzących spośród robotników rolnych do klasy maturalnej docierało 2, a studia wyższe podejmował 1.

Zastanawiająca, zwłaszcza dla polityków, powinna okazać się następująca wiadomość: „Niewątpliwym sukcesem II RP był rozwój szkolnictwa średniego i wyższego. Ani pod względem liczbowym, ani jakościowym nie odbiegało ono od poziomu europejskiego. Świa-

¹⁶ S. Sierpowski, S. Żerko, *Dzieje Polski w XX wieku*, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań 2002, s. 260-270.

dektw dojrzałości wydano w Polsce na milion mieszkańców więcej niż w Niemczech czy Francji; w liczbie studentów Polska była lepsza od Wielkiej Brytanii i Niemiec”¹⁷.

W powszechnej świadomości funkcjonuje głęboko zakorzenione przekonanie, że dopiero po II wojnie światowej zaszła w Polsce prawdziwa rewolucja edukacyjna, dzięki której możliwy stał się awans społeczny milionów dzieci chłopskich i robotniczych. Często spotyka się opinię, że być może Polska Ludowa nie odniosła obiecanych sukcesów w różnych dziedzinach życia społecznego i gospodarczego, ale nie można zakwestionować osiągnięć socjalizmu na niwie edukacji. Twórcy obecnej reformy szkolnictwa polskiego uzasadniają potrzebę zmian m. in. anachronicznością polskich programów szkolnych, niewłaściwą strukturą systemu oświaty, odbiegającymi dalece od europejskich standardów wskaźnikami wykształcenia w naszym społeczeństwie, zwłaszcza na poziomie średnim i wyższym. Można odnieść wrażenie, że tego typu argumentacja nie przekonuje szerszych kręgów społecznych i nie przysparza reformie zwolenników, gdyż bywa odbierana jako złośliwa, niesprawiedliwa propaganda.

Reformy czasów PRL-u

Warto zacytować obszerny fragment opinii i ocen na temat fundamentalnych celów edukacji w połowie dystansu czasowego dzielącego reformę min. Handkego z 1999 r. od reformy J. Jędrzejewicza z 1932 r. (lata sześćdziesiąte minionego wieku): „Głównym celem przeprowadzonych zmian programowych była taka organizacja procesu nauczania i wychowania, aby zdobyta wiedza, umiejętności i poglądy sprzyjały prawidłowemu rozumieniu sytuacji człowieka we współczesnym świecie oraz przygotowały do życia i pracy w warunkach socjalistycznych stosunków społ. i politycznych. W celu zbliżenia szkoły ogólnokształcącej do życia, w którym nauka i technika odgrywa coraz większą rolę, poszerzono zakres przedmiotów matematyczno-przyrodniczych i tak zreorganizowano metody ich nauczania, aby młodzież nie tylko poznawała podstawowe zjawiska i prawa przyrody, ale również zaznajamiała się z ich praktycznym zastosowaniem w pracy zawodowej i życiu codziennym. Powiązanie nauczania teoretycznego z praktyką odbywa się w szkolnych laboratoriach, a tam, gdzie to jest możliwe, w warsztatach szkół zawodowych i bezpośrednio w zakładach produkcyjnych.

¹⁷ S. Sierpowski, S. Żerko, *Dzieje Polski w XX wieku*, s. 270.

Tak zorganizowana szkoła ogólnokształcąca przygotowuje swych wychowanków do lepszego rozumienia istoty zjawisk i praw przyrody, przysposabia w pewnym zakresie do pracy zawodowej i pomaga w bardziej świadomym wyborze zawodu. Natomiast w szkołach zawodowych zmiany poszły w kierunku rozszerzenia wykształcenia ogólnego oraz pogłębienia teoretycznej podbudowy przedmiotów zawodowych i praktyki zawodowej, w celu wykroczenia poza wąską specjalizację. Dalszym zadaniem realizowanej reformy jest prawidłowe określenie zasobu wiedzy podawanej na poszczególnych szczeblach nauczania, zgodnie z postulatami pedagogiki, psychologii rozwojowej i higieny szkolnej – program i podręczniki są lepiej dostosowane do możliwości intelektualnych dzieci w danym wieku; stało się to możliwe dzięki przedłużeniu o 1 rok szkoły podstawowej.

Jednym z podstawowych zadań reformy jest dostosowanie szkolnictwa do potrzeb gospodarki i kultury narodowej, głównie zaspokojenie wciąż wzrastającego zapotrzebowania na kadry wykwalifikowane. W ramach planowania oświaty ustala się optymalną liczbę absolwentów dla poszczególnych typów szkół, która by zaspokajała potrzeby gospodarki i kultury narodowej, a jednocześnie gwarantowała właściwy poziom kształcenia i pełne zatrudnienie młodzieży. W związku z tymi zadaniami przeprowadzono analizę kierunków zmian w strukturze kwalifikacji pracowników oraz ocenę rozmieszczenia kadr wykwalifikowanych; ponadto w 1964 r. powołano międzyresortową komisję, która zajęła się określeniem zapotrzebowania gospodarki nar. na kadry wykwalifikowane do 1975 r.; posłużyło to jako punkt wyjścia do opracowania planu rozwoju szkolnictwa zawodowego i wyższego na lata 1966-70 i ściślejszego powiązania oświaty z gospodarką narodową¹⁸.

Wielka Encyklopedia Powszechna PWN, wydawana w latach sześćdziesiątych minionego stulecia, należy do najważniejszych osiągnięć epoki PRL w dziedzinie edytorstwa oraz informacji naukowej. Tak ważne przedsięwzięcie zostało stworzone przy współudziale wielu wybitnych uczonych, ale też podlegało wzmożonemu nadzorowi ideologicznemu, z wnikliwą uwagą specjaliści od ówczesnej poprawności politycznej śledzili zgodność zawartych w niej informacji, a zwłaszcza interpretacji, z obowiązującą „linią polityczną”. Dotyczyło to w szczególności błędów epoki poprzedniej (okresu międzywojennego) i osiągnięć Polski Ludowej. Dlatego tak interesujące wydają się zawarte tam fakty

¹⁸ *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 9, PWN, Warszawa 1967, s. 144.

i oceny dotyczące przedwojennej i powojennej edukacji. Zwracając uwagę na ogromne trudności, jakie musiało pokonać odradzające się po 1918 roku państwo przy budowie systemu oświaty, autor hasła zwraca uwagę na podstawowy błąd, jaki popełniono już na początku: rezygnację z oparcia organizacji szkolnictwa na powszechnej, obowiązkowej 7-letniej szkole elementarnej. „Koła ziemiańskie i mieszczańskie nie dopuściły jednak do pełnej realizacji projektu. Powołane do życia gimnazjum nie było powiązane ani programowo, ani wychowawczo z 7-letnią szkołą elementarną, w związku z czym dzieci chłopskich w 1921 r. było w gimnazjum 13%, a dzieci robotników tylko 3%”¹⁹. Inną wadą były – w tym ujęciu – skutki konkordatu z 1925 r., które prowadziły do klerykalizacji szkoły i „znacznego wpływu” kleru na wychowanie. Negatywną ocenę budzi również fakt pozostawiania w latach 1928-1932 ok. 320 tys. dzieci w wieku szkolnym poza szkołą. W sumie można zauważyć, że nawet w silnie nacechowanych ideologią negatywnych ocenach dwudziestolecia międzywojennego oszczędza się edukację i wystawia jej niezłe noty.

Omawiając system edukacyjny Polski Ludowej (lat 1945-1965), autor zwraca uwagę na straty, jakie poniosła oświata polska podczas II wojny światowej: oszacowano je na 60% przedwojennej wartości; zniszczono 4880 szkół podstawowych, 487 szkół średnich i zawodowych, 17 szkół wyższych; zamordowano ponad 6 tysięcy nauczycieli i pracowników nauki. Ponadto autor artykułu uwypukla fakt, iż po wojnie zaszły wielkie ruchy migracyjne, będące konsekwencją 2 zjawisk:

1. zmiany granic i przemieszczenia milionów ludzi z kresów wschodnich II Rzeczypospolitej na wyludnione ziemie poniemieckie (tzw. Ziemie Odzyskane, dziś częściej zwane neutralnie Ziemie Północne i Zachodnie);

2. industrializacji i urbanizacji (i związanej z tym migracji ze wsi do miasta).

Te dwa zjawiska można oceniać rozmaicie, ale z punktu widzenia polityki oświatowej należy je chyba ocenić pozytywnie: baza edukacyjna na kresach wschodnich pozostawiała wiele do życzenia, tu koncentrowały się wszelkie zaniedbania i słabości przedwojennej oświaty polskiej. Na terenach poniemieckich sieć oświatowa była z pewnością lepiej rozwinięta, należało tylko odpowiednio zagospodarować pozyskane budynki szkolne. Ponadto na cele edukacyjne przeznaczono po wojnie

¹⁹ *Wielka Encyklopedia Powszechna*, s. 142.

niemało okazałych budynków użytkowych – dworów i pałacików po pruskich posiadaczach ziemskich. Przemieszczenie milionów ludzi do miast pozwalało z kolei zapewnić większej liczbie dzieci dostęp do szkół wyżej zorganizowanych, o co bezskutecznie starano się przed wojną.

W okresie Polski Ludowej powtarzano tezę o kilku reformach oświatowych. Zjazd Oświatowy w Łodzi już w czerwcu 1945 r. wypracował następujące założenia powojennej polityki oświatowej:

1. „Szkoly wszystkich typów i szczebli (od szkoły podstawowej do wyższych uczelni) są bezpłatne. Celem udostępnienia młodzieży robotniczej i chłopskiej szkół średnich i wyższych należy rozbudować sieć burs i internatów dla młodzieży zamiejscowej oraz system stypendiów dla młodzieży niezamożnej

2. Cały system szkolnictwa ma być jednolity pod względem ustrojowym, tzn. wolny od wszelkich progów selekcyjnych przy przechodzeniu z niższego szczebla nauczania na wyższy. Jednolite mają być także programy dla wszystkich typów szkół.

3. Obowiązek szkolny w zakresie 8-letniej szkoły podstawowej oraz obowiązek dokształcania się do lat 18 będzie ustawowo przestrzegany”²⁰.

Ostatecznie z powodu trudności lokalowych i kadrowych zrezygnowano z 8-klasowej szkoły podstawowej na rzecz szkoły 7-letniej²¹. Na jej podbudowie powstały:

1. 4-letnie licea ogólnokształcące;
2. zróżnicowane szkoły zawodowe:
 - szkoły przysposobienia zawodowego (4-11 miesięcy),
 - zasadnicze szkoły zawodowe (2- lub 3-letnie),
 - technika zawodowe (3-, 4-, a nawet 5-letnie),
 - 2-letnie technika na podbudowie IX klasy szkoły ogólnokształcącej.

System szkolnictwa zawodowego poddawano w latach następnych modyfikacjom: od 1954 r. wprowadzono w niektórych zawodach szkoły na podbudowie XI klasy szkoły ogólnokształcącej, od r. szk. 1958/59 większość techników przeszła na pięcioletni cykl kształcenia, a szkoły

²⁰ *Wielka Encyklopedia Powszechna*, s. 143.

²¹ Postulat 8 letniej szkoły podstawowej zrealizowano od r. szk. 1966/67, a obowiązek kształcenia się do lat 18 dopiero współcześnie.

zasadnicze przeszły na cykl trzyletni. Autor hasła zapowiada, że po wydłużeniu kształcenia w szkole podstawowej przeprowadzona zostanie w latach 1967-1972 reforma liceów ogólnokształcących i szkół zawodowych.

Za pierwszą powojenną reformę w edukacji należałoby chyba uznać zmiany z lat 1947-1948. Przejawiały się one m. in. w radykalnych zmianach kadrowych w administracji oświatowej oraz ofensywie ideologicznej w zakresie wychowania. Polegała ona na podporządkowaniu szkolnictwa wpływom komunistów, wsparciu podporządkowanych im organizacji młodzieżowych, poszerzaniu dotychczasowych związków z kulturą zachodnioeuropejską o związki „z kręgiem słowiańskim” (zacieśnieniu związków z ZSRR) itp. działaniach ubranych we frazeologię postępu i demokracji. Ukazały się wówczas nowe plany godzin w szkołach powszechnych 8-klasowych i nowe programy nauczania dla tych szkół. Pojawiły się nowe podręczniki. Ostatecznie jednak zrezygnowano z 8-letniej szkoły powszechnej na rzecz szkoły 7-letniej i z przedwojennej trójczłonowej budowy szkolnictwa (szkoła powszechna – gimnazjum – liceum) na rzecz struktury dwuczłonowej – 11-letniej szkoły ogólnokształcącej składającej się ze szkoły podstawowej i 4-letniego liceum. Takie rozwiązanie uzasadniano względami ekonomicznymi (skrócenie cyklu kształcenia i rozbudowa szkolnictwa zawodowego miały szybciej dostarczyć kadr gospodarce) i społecznymi (nieдоступna dzieciom wiejskim 8-klasowa szkoła podstawowa zmniejszała by ich szanse edukacyjne w stosunku do dzieci miejskich). Pomimo silnego wsparcia propagandowego dla przyjętej przez KC PPR 1 marca 1948 r. decyzji o powołaniu szkoły 8-letniej rozwiązanie takie napotkało opór środowiska pedagogów. Wskazywano na takie jego słabości, jak uprzywilejowanie dzieci w miastach w dostępie do 11-latki, brak powiązania szkoły ogólnokształcącej z zawodową na szczeblu ponadpodstawowym, „wtłoczenie” programu klas 12 w ramy szkoły jedenastoletniej. Krytykowano ponadto zamysł jednolicenia programowego szkoły średniej, wskazując na zalety zróżnicowania programowego, które odpowiada na różne zainteresowania i talenty młodzieży i przez to „ułatwia równość startu, zapewnia równość szans, zmniejsza możliwość pomyłek w wyborze kierunku kształcenia”²².

Druga reforma szkolna w PRL przypada na lata 1956-1961. Wpływała ona z (czy mieściła się w ramach) szerszego zjawiska politycz-

²² *Historia wychowania. Wiek XX*, s. 352.

nego, społecznego i kulturalnego, jakim było rozliczenie z okresem tzw. kultu jednostki. Fala krytyki dotknęła wtedy m. in. model wychowania, rolę organizacji młodzieżowej w szkole, administrowanie szkołami, organizację szkolnictwa. W wymienionym wyżej okresie zaszły następujące ważne fakty w dziedzinie edukacji:

1. ukazanie się w marcu 1956 r. „Dekretu o obowiązku szkolnym” wprowadzającego obowiązek szkolny rozumiany jako obowiązek ukończenia szkoły podstawowej;

2. uchwalenie ustawy z dnia 10 września 1956 r. „O przejęciu szkolnictwa zawodowego przez Ministra Oświaty” znoszącej Centralny Urząd Szkolenia Zawodowego, podporządkowującej szkolnictwo zawodowe Ministrowi Oświaty, zbliżającej szkolnictwo zawodowe do ogólnokształcącego pod względem programowym i dydaktycznym;

3. obrady II po wojnie Zjazdu Oświatowego zorganizowanego przez ZNP w maju 1957 r. w Warszawie, gdzie pojawiły się 3 koncepcje ustroju szkolnego:

- a. 10-letnia powszechna obowiązkowa ogólnokształcąca szkoła średnia z nadbudowanymi szkołami zawodowymi oraz dwuletnim liceum ogólnokształcącym o kilku profilach;
- b. 8-letnia szkoła podstawowa z nadbudowanym 4-letnim liceum ogólnokształcącym i zróżnicowanymi szkołami zawodowymi;
- c. 7-letnia szkoła podstawowa oraz 5-letnia średnia szkoła ogólnokształcąca (pomysł Ministra Oświaty Władysława Bieńkowskiego).

4. ukazanie się w lipcu 1958 roku ustawy „O nauce zawodu, przyuczaniu do określonej pracy i warunkach zatrudniania młodocianych w zakładach pracy oraz o wstępnym stażu pracy” precyzującej pojęcie pracownika młodocianego oraz szczegóły zatrudniania go i przyuczania do zawodu;

5. wprowadzenie w kwietniu 1959 roku nowych programów nauczania w szkole podstawowej;

6. uchwalenie 15 lipca 1961 r. ustawy „O rozwoju systemu oświaty i wychowania”.

Po Zjeździe Oświatowym rozwinęła się w prasie krytyka obowiązującego systemu oświatowego, w której eksponowane następujące jego wady:

1. Wiek absolwentów szkoły podstawowej (14 lat) jest za wczesny zarówno do rozpoczynania pracy zawodowej (od 16 lat), jak i dla podjęcia decyzji co do kierunku dalszego kształcenia. Ukończenie szkoły pod-

stawowej przypada na okres burzliwego rozwoju fizycznego dziecka, dojrzewania płciowego i labilności uczuciowej.

2. Dzieci wiejskie uczą się krócej (różnice w siatkach godzin szkół różnych stopni organizacyjnych) i w gorszych warunkach (nauka w klasach łączonych, słabsza kadra nauczycielska). W szkołach podstawowych o siedmiu i więcej nauczycielach uczyło się wówczas 97% dzieci miejskich i tylko 22% dzieci wiejskich.

3. Sprawność nauczania w szkolnictwie podstawowym i średnim jest niepokojąco niska. Szkołę podstawową kończy zaledwie około 75%, a liceum ogólnokształcące tylko około 55% uczniów wstępujących do szkoły. Bez powtarzania klas kończy szkołę podstawową około 50% uczniów, a liceum ogólnokształcące około 34% uczniów. Niepromowani stanowią w szkole podstawowej około 10% ogólnej liczby uczniów, a w liceum ogólnokształcącym – około 16% ogółu uczniów.

4. Treści nauki szkolnej są rażąco anachroniczne. Szkoła rozminęła się z naszym wiekiem; stworzył ją wiek XIX i jemu pozostała wierna. Szkoła nie nadążała za postępem gospodarki, techniki i życia społecznego, nie zaspokajała zapotrzebowania państwa na kadry o średnich i wyższych kwalifikacjach zawodowych, zwłaszcza w dziedzinie przemysłu i rolnictwa²³.

Istniały 2 pomysły na nowy ustrój szkolny:

1. Koncepcja powszechnej 9 – 10-latki, która lepiej służyłaby wszechstronnemu rozwojowi człowieka, likwidowałaby problem nieuczącej się i niepracującej młodzieży w wieku 14 – 16 lat, przesuwaliby o 2 lata moment wyboru zawodu, ale nie byłaby – jak wówczas oceniano – dostępna młodzieży wiejskiej i nadmiernie wydłużałaby (do 12 – 13 lat) okres obowiązkowej nauki; wskazywano nierealność tej koncepcji ze względów finansowych, kadrowych i technicznych (bazowych).

2. Koncepcja ośmioletniej szkoły podstawowej, którą można było dość łatwo wprowadzić przy aktualnej wówczas sieci szkolnej, która zapobiegałaby zarówno nadmiernemu wydłużeniu (do 5 lat), jaki i nadmiernemu skróceniu (do 2, 3 lat) nauki w szkole średniej. Rozłożenie materiału z 7 lat na 8 pozwoliłoby – jak sądzono – na ograniczenie zjawiska drugoroczności i odpadu.

Bardzo ciekawe są dane statystyczne obrazujące nierówności społeczne w systemie szkolnym²⁴. Można tu zauważyć nawet pogorszenie

²³ *Historia wychowania. Wiek XX*, s. 385.

²⁴ Tamże, s. 386 – autor powołuje się na badania prof. M. Falskiego.

się wskaźników w stosunku do lat 30-tych. Do klasy VII szkoły podstawowej dochodziło w latach 1953-1959:

1. 97% dzieci pracowników umysłowych;
2. 92% dzieci robotników;
3. 72% dzieci pochodzenia chłopskiego.

Naukę w klasie ósmej podejmowało:

1. 43% dzieci pracowników umysłowych;
2. 18% dzieci robotników;
3. 7% dzieci pochodzenia chłopskiego.

Do XI – ostatniej – klasy szkoły średniej docierało:

1. 33% dzieci pracowników umysłowych;
2. 6% dzieci robotników;
3. 3% dzieci pochodzenia chłopskiego.

Do szkół wyższych docierało:

1. 17% dzieci pracowników umysłowych;
2. 4% dzieci robotników;
3. 1,5% dzieci pochodzenia chłopskiego.

Zgodnie z ceremoniałem z okresu PRL główne kierunki reformy szkolnictwa w 1961 roku uchwaliło VII Plenum KC PZPR w styczniu tego roku. Najbardziej spektakularnym elementem tej reformy było wydłużenie nauki w szkole podstawowej do 8 lat. Dzięki temu zamierzano lepiej przygotować kandydatów do szkoły średniej oraz o rok skrócić lukę pomiędzy ukończeniem szkoły a podjęciem pracy dla tych, którzy nie chcieli kontynuować nauki po szkole podstawowej. 70% absolwentów szkół podstawowych planowano umieścić w szkołach zawodowych, resztę – w liceach ogólnokształcących, które miały przygotować młodzież do studiów wyższych. Miało to być ok. 15-20% populacji, skoro zakładano, że optymalna proporcja pomiędzy uczniami liceów ogólnokształcących i szkół zawodowych wynosić ma 1:3,5 lub 1:4.

W artykule 1 ustawy z 15 lipca 1961 r. zawarto cele nauczania i wychowania w szkołach. Miały one zapewnić „wszechstronny rozwój uczniów i wychowanie ich na świadomych i twórczych obywateli”, wychowując „w duchu socjalistycznej moralności i socjalistycznych zasad współżycia społecznego, w duchu umiłowania Ojczyzny, pokoju, sprawiedliwości społecznej i braterstwa z ludźmi pracy wszystkich krajów”, ucząc „zamiłowania i szacunku do pracy, poszanowania mienia narodowego”, przygotowując „do czynnego udziału w rozwoju kraju, jego gospodarki i kultury”. Gdyby zastąpić występujący tu przymiotnik „socja-

listyczny” jakimś innym, np. wyrazem „uniwersalny” bądź „chrześcijański”, cele wyżej przedstawione mogłyby zostać zaakceptowane przez współcześnie działających polityków.

Konsekwencje ustawy były m. in. następujące: wzmożona rozbudowa bazy szkolnej, wprowadzenie nowych programów i planów nauczania, statutu szkoły podstawowej, przekształcenie jedenastolatek w 2 odrębne szkoły: podstawową i liceum ogólnokształcące, próby zróżnicowania programowego liceum ogólnokształcącego i wprowadzenie zajęć fakultatywnych oraz klas sprofilowanych²⁵. Poczyniono zmiany w przygotowaniu nauczycieli oraz szkolnictwie wyższym.

Ministrem oświaty przygotowującym tę reformę był Wacław Tułdziecki. Jednak jego nazwisko nie utrzymało się w świadomości społecznej jak nazwisko jego poprzednika w dziedzinie reformowania oświaty, Janusza Jędrzejewicza, czy też nazwisko jednego z następców, Mariana Kuberskiego. Reforma, z którą kojarzone jest to nazwisko, tkwi korzeniami w VI Zjeździe PZPR z 1971 r., który zalecił upowszechnienie szkoły średniej, uwspółcześnienie treści i metod nauczania, doskonalenie struktury i sieci szkolnictwa, powiązanie szkół z potrzebami gospodarczymi kraju, ze środowiskiem itp. Rozpoczęto od utworzenia instytucji wspierających naukowo ministerstwo – powołano Instytut Kształcenia Nauczycieli, Instytut Programów Szkolnych, Instytut Badań nad Młodzieżą, a Instytut Pedagogiki zastąpiono dwoma: Instytutem Badań Pedagogicznych oraz Instytutem Kształcenia Zawodowego. Ponadto uregulowano odrębnym aktem status nauczycieli: 27 kwietnia 1972 r. Sejm uchwalił Kartę Praw i Obowiązków Nauczyciela, a związane z nią rozporządzenie Rady Ministrów wprowadziło nowe rozwiązania w zakresie płac nauczycielskich. Wyodrębnione z Ministerstwa Oświaty i Szkolnictwa Wyższego Ministerstwo Oświaty i Wychowania ogłosiło „Program działania na lata 1972-1975”.

„Ministerstwo Oświaty i Wychowania zmierza do wprowadzenia nowego systemu edukacji narodowej, odpowiadającego potrzebom społecznym naszych czasów. Budowę nowego ustroju szkolnego poprzedzą:

1) stopniowe obejmowanie sześciolatków powszechnym wychowaniem przedszkolnym,

²⁵ Ciekawą, wyprzedzającą rozwiązania zastosowane w liceum technicznym i profilowanym, koncepcję sprofilowania liceów zaproponował B. Suchodolski – profile miały przygotowywać do 4 grup zawodów: techniczno-przemysłowej, biologiczno-rolniczej, społeczno-administracyjnej i kulturalno-oświatowej.

- 2) ukształtowanie programu i sieci szkolnictwa specjalnego,
- 3) skrócenie okresu nauczania początkowego z czterech do trzech lat z równoczesnym przeciwdziałaniem drugoroczności na tym szczeblu nauki,
- 4) opracowanie modelu szkół zbiorczych na wsi,
- 5) zorganizowanie sieci szkół przysposabiających do zawodu tę młodzież, która nie jest w stanie ukończyć pełnej szkoły podstawowej,
- 6) rozwijanie wielokierunkowych szkół zawodowych prowadzących wielostronne formy kształcenia (dzienne, wieczorowe, zmianowe, zaoczne) na poziomie zasadniczym, średnim i policealnym,
- 7) dalsze różnicowanie programowe liceów ogólnokształcących (kierunki: matematyczny, przyrodniczy, techniczny, społeczno-ekonomiczny, humanistyczny i inne), które powinny być prowadzone przy bliższej współpracy dydaktycznej z kadrami szkolnictwa wyższego,
- 8) opracowanie koncepcji, zasad i form kształcenia młodzieży wybitnie uzdolnionej,
- 9) opracowanie systemu promowania i egzaminowania uczniów we wszystkich szkołach, ze szczególnym rozważeniem celowości utrzymywania egzaminów maturalnych,
- 10) ustalenie zasad i form współdziałania zakładów pracy ze szkołami w zakresie oddziaływania wychowawczego, organizowania praktycznej nauki zawodu i stażów pracy, udostępniania urządzeń i kadry dla celów politechnizacji, preorientacji i kształcenia zawodowego²⁶.

Ponownie w zgodzie z ówczesnymi obyczajami i swoistym rytuałem zagadnieniami oświaty zajęła się rządząca partia. VII Plenum Komitetu Centralnego PZPR z listopada 1972 r. „pochyliło się nad” wychowaniem młodego pokolenia. Nastrój tamtych lat oddaje wymyślone na tę okazję hasło: „Zbudujemy drugą Polskę”. Miało to polegać na powiększeniu produkcji, modernizacji społeczeństwa i gospodarki, rozwoju kultury narodowej, czemu sprzyjać miało upowszechnienie szkoły średniej i wprowadzenie jednolitego systemu wychowania, a w konsekwencji ukształtowanie ludzi „o wysokim poczuciu godności osobistej, umiejących szanować godność innych, życzliwych, okazujących bezinteresowną solidarność z ludźmi, dochowujących przyjaźni i danego słowa, skromnych i wielkodusznych, uczciwych i postępujących zgodnie z głoszonymi zasadami, odważnie wyrażających swe przekonania i zdecydowanie przeciwstawiających się czynom uznawanym za niesłuszne,

²⁶ *Historia wychowania. Wiek XX*, s. 413.

niegodne i szkodliwe”²⁷. Plenum zachęcało do propagowania takich postaw i wartości, jak: prawość charakteru, rzetelność, odwaga przekonań, wrażliwość społeczna, odpowiedzialność za innych, poczucie piękna, miłość do rodziców, szacunek dla starszych i uznanie dla zasłużonych, zamiłowanie do pracy, rzetelny stosunek do nauki, kształcenie umiejętności efektywnego działania i współdziałania w zespole, rozwijanie zasad etyki zawodowej, poczuciu dyscypliny i obowiązku.

Prace nad zmianami w szkolnictwie trwały nie tylko w kręgach partyjnych i rządowych, ale także w środowisku uczonych i praktyków oświatowych. Prof. Henryk Jabłoński, minister Oświaty i Szkolnictwa Wyższego, powołał w styczniu 1971 r. Komitet Ekspertów dla Opracowania Raportu o Stanie Oświaty w PRL. Przewodniczył mu prof. Jan Szczepański. Komitet, po przeanalizowaniu aktualnego stanu oświaty i perspektyw jej rozwoju, przedstawił raport na ten temat, opublikowany w 1973 r. Zawierał on m. in. propozycje reformy systemu szkolnictwa ujęte w czterech wariantach (IA, IB, IIA, IIB), różniących się rozwiązaniami organizacyjnymi, ale połączonych wizjonerstwem i wielkimi ambicjami przemiany jakościowej polskiej edukacji. Generalnie zamierzano upowszechnić wykształcenie średnie czy to przez działania modernizacyjne w istniejącym systemie (stopniowe zastępowanie zasadniczych szkół zawodowych pełnymi, kończącymi się egzaminem dojrzałości, istniejącymi już typami szkół (technikami i liceami) albo „skierowanie” 50% populacji do liceów ogólnokształcących i jednoczesną rozbudowę policealnego szkolnictwa zawodowego), czy też przez budowę nowego systemu opartego na 10-letniej powszechnej szkole średniej obudowanej wychowaniem przedszkolnym oraz szkolnictwem policealnym (wariant najambitniejszy i najdroższy, planowany na 20 lat realizacji) albo na 11-letniej powszechnej szkole ogólnokształcącej.

Za podstawę rozważań nad wyborem optymalnej struktury oświatowej przyjęto główne zasady organizacyjne szkolnictwa sformułowane w Raporcie; są to:

1. Zasada powszechności nauczania, wymagająca zapewnienia każdemu dostępu do najwyższych szczebli kształcenia, stosownie do jego zdolności i zainteresowań, ale niezależnie od miejsca zamieszkania, stanu majątkowego, pozycji społecznej rodziców.

2. Zasada drożności systemu, której realizacja zapewni każdemu uczniowi możliwość przechodzenia bez straty czasu na wyższy etap

²⁷ *Historia wychowania. Wiek XX*, s. 414.

kształcenia (drożność pionowa) oraz podejmowanie nauki na tym samym poziomie w szkole innego typu (drożność pozioma).

3. Zasada szerokiego profilu kształcenia, przeciwstawiająca się wąskiej specjalizacji w szkołach zawodowych na rzecz kształcenia ogólnego, umożliwiającego lepsze przygotowanie do zawodu w warunkach rewolucji naukowo-technicznej.

4. Zasada elastyczności kształcenia, domagająca się większej swobody dla szkół i nauczycieli w doborze treści i metod nauczania, dostosowanych do uzdolnień i potencjalnych możliwości uczniów.

5. Zasada ustawiczności kształcenia, oznaczająca stworzenie każdemu możliwości i form ciągłego zdobywania wiedzy na wszystkich etapach działalności zawodowej²⁸.

W 1973 r. w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej obchodzono uroczystości 200. rocznicę powstania Komisji Edukacji Narodowej. Potraktowano to jako okazję do kolejnych reform edukacyjnych, których projekt został zatwierdzony przez władze partyjno-rządowe we wrześniu. To umożliwiło podjęcie 13 października uchwały sejmowej „W sprawie systemu edukacji narodowej”, w której znaleźć można następujący fragment: „W dwóchsetną rocznicę powstania Komisji Edukacji Narodowej Sejm Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, nawiązując do światłych i postępowych tradycji narodu oraz dążąc do zapewnienia wszechstronnego rozwoju dorastającego pokolenia, do przygotowania wysoko kwalifikowanych kadr specjalistów dynamicznie rozwijającej się gospodarki narodowej, a także do podwyższenia poziomu wykształcenia ogólnego i zawodowego społeczeństwa, podejmuje uchwałę w sprawie dalszego rozwoju systemu oświatowego w naszym kraju”.

Podkreślając, że należy przygotować młodzież „do zmieniających się szybko warunków życia i pracy”, postanowiono wprowadzić w Polsce system oświaty, którego rdzeniem miała być 10-letnia szkoła średnia zapewniająca jednakowe możliwości startu i awansu życiowego młodzieży, niezależnie od jej miejsca zamieszkania i pochodzenia społecznego. Szkoła taka wdroyć miała uczniów do samodzielnego myślenia, twórczego podejścia do życia i pracy oraz pełnego rozwijania swej osobowości.

W uchwale „W sprawie systemu edukacji narodowej” z dnia 13 października 1973 r. zawarte zostały oceny dorobku Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w zakresie edukacji, które wyrażone zostały w po-

²⁸ *Historia wychowania. Wiek XX*, s. 417.

staci takich np. sformułowań: „Władza ludu pracującego dokonała powszechnej rewolucji oświatowej, umożliwiając najszerszym masom awans społeczny i intelektualny”, a dorobek szkolnictwa „jawi się nam jako historyczne dokonanie stanowiące jedną z decydujących dźwigni socjalistycznego rozwoju kraju, awansu mas ludowych i pomyślności całego narodu.

Dokonując przeglądu głównych osiągnięć szkolnictwa wskazano na przebudowę i modernizację programów nauczania, sprecyzowanie nowego ideału wychowawczego, wykształcenie milionów wartościowych fachowców łączących kwalifikacje zawodowe z aktywną postawą społeczną i patriotyczną, wzniesienie i wyposażenie tysięcy szkół i internatów, rozbudowę przedszkoli i domów dziecka, rozwijanie szkolnictwa dla pracujących. Sejm wyraził w uchwale uznanie i głęboką wdzięczność wszystkim, którzy przyczynili się do odbudowy i rozwoju polskiego systemu oświatowego, a przede wszystkim nauczycielom”²⁹.

Zmiany w polskiej oświacie po roku 1989

Co się stało w ciągu następnych 24 lat, skoro po takim czasie sformułowana została następująca ocena sytuacji w naszej Ojczyźnie: „Jesteśmy państwem o niskiej skolaryzacji na poziomie średniego szkolnictwa ogólnokształcącego i szkolnictwa wyższego oraz małej dynamice wzrostu stóp skolaryzacji. Szkolnictwo powszechne (podstawowe i zawodowe) pełni ukryte funkcje, gdyż przyczynia się do reprodukcji znacznych stref ubóstwa kulturowego, budowania blokad rozwojowych, wyłączenia z kultury narodowej i globalnej większej części młodzieży, tworzenia diafragmy świadomości historycznej i akceptowalnych perspektyw przyszłości, podtrzymywania zamętu tożsamości u młodzieży. Szkolnictwo to nie wykorzystuje również resztek etosu rodzinnego i regionalnego do tworzenia korzystnych orientacji aksjologicznych i etycznych. Jesteśmy społeczeństwem o niskim poziomie kultury prawnej i moralnej, w stanie rozległej i głębokiej anomii. Gwałtowne przebudzenie polityczne z przełomu dekad i pierwszej połowy lat dziewięćdziesiątych powinno, jak się wydaje, zaowocować powszechnym i silnym dążeniem do przezwyciężenia tego ogromnego opóźnienia kulturowego Polski – kraju skumulowanej ciemnoty i demoralizacji. Tymcza-

²⁹ *Historia wychowania. Wiek XX*, s. 418.

sem tak się nie stało i tak nadal nie jest”³⁰. Te surowe oceny jednego ze znaczących przedstawicieli nauk społecznych wyrażają jednocześnie rozczarowanie rozwojem sytuacji, której początki rozbudziły tyle nadziei. Początki owe kojarzyć należy z obradami Okrągłego Stołu z wiosny 1989 r.

Rzecznikiem zmian w oświacie podczas obrad Okrągłego Stołu była Solidarność. Jej przedstawiciele podtrzymywali stanowisko ekspertów, którzy w tamtym okresie postulowali, by edukacja stała się „narodowym priorytetem”. Za niezbędny warunek takiego postrzegania edukacji uznano „zwiększenie nakładów z budżetu państwa na oświatę do co najmniej 7% dochodu narodowego do podziału”³¹. Warto zauważyć, że punktem wyjścia był 1% dochodu narodowego do podziału w 1988 r., a postulowano zwiększenie tej wielkości do 3% „w latach najbliższych”, bez wskazania, kiedy należy osiągnąć owe optymalne (?) 7%. Znamienne, że zwolennicy zwiększonych nakładów na oświatę w pierwszym rządzie chcieli przeznaczyć je na polepszenie sytuacji materialnej nauczycieli. Strona solidarnościowo – opozycyjna uznawała za konieczne „weryfikację płac w sferze budżetowej co kwartał”, a dla m. in. nauczycieli utrzymywanie przeciętnego wynagrodzenia na poziomie 1,3 średniej płacy krajowej. Oprócz uznania za priorytet wydatków na edukację przy Okrągłym Stole zwrócono uwagę na następujące sprawy: profil wychowawczy szkoły, którego podstawą stać się miały Konstytucja i Powszechna Deklaracja Praw Człowieka; uspołecznienie szkoły, w tym zwiększenie autonomii nauczycieli i rad pedagogicznych; zwiększenie uprawnień placówek oświatowych w dziedzinie zarządzania; oddzielenie kształcenia i oceny nauczycieli od ich przekonań religijnych i poglądów politycznych; oświatę dorosłych i kształcenie ustawiczne.

Kiedy czyta się te sformułowania dziś, po kilkunastu latach, mając w pamięci deklaracje i – zwłaszcza – poczynania kolejnych rządów w latach 90-tych, spozstrzega się ich doraźny, a w wymiarze politycznym – użytkowy – charakter. Dawały one nadzieję przede wszystkim licznym

³⁰ Z. Kwieciński, *Dylematy reform edukacyjnych w sytuacji gwałtownej zmiany ich kontekstu społecznego i kulturowego*, w: *Realia i perspektywy reform oświatowych*, red. A. Bogaj, IBE, Warszawa 1997, s. 9.

³¹ Dane, oceny i cytaty dotyczące obrad Okrągłego Stołu za artykułem Czesława Kupisiewicza, *Szkolnictwo polskie – demokratyzacja i przetrwanie jako cel reform*, w: *O reformach szkolnych. Wybór rozpraw i artykułów z lat 1977-1999*, red. Cz. Kupisiewicz, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 1999, s. 312-313.

czesom nauczycielskim, dzięki czemu można je było pozyskać dla wprowadzanych przemian ustrojowych. Rząd T. Mazowieckiego z Henrykiem Samsonowiczem jako Ministrem Edukacji Narodowej rozpałił tę nadzieję poprzez dość wysokie podwyżki płac oraz proces „uspołecznienia szkoły”, na co składało się wiele różnych zjawisk, jako to: zakładanie szkół niepaństwowych, zwiększenie uprawnień nauczycieli w interpretacji programów i wyborze podręczników, powoływanie rad szkolnych, znaczne poszerzenie uprawnień dyrektorów szkół i innych placówek oświatowych itp. Wpływały one z 3 „priorytetów edukacyjnych”:

- demonopolizacji szkolnictwa;
- „adaptacji szkolnictwa do potrzeb demokratycznego, wolnorynkowego społeczeństwa i międzynarodowej wspólnoty przede wszystkim poprzez zastąpienie dotychczasowego modelu nauczania „informacyjnego” modelem nauczania „usamodzielniającego i aktywizującego”, reformę szkolnictwa zawodowego oraz nasilenie współpracy międzynarodowej w dziedzinie edukacji”;
- „stworzenie nowego systemu kształcenia i doskonalenia zawodowego nauczycieli, m. in. w drodze uruchomienia trzyletnich kolegiów pomaturalnych (...)”³².

W rządzie premiera Krzysztofa Bieleckiego (1990-91) Ministerstwo Edukacji Narodowej objął Robert Głębocki. Za jego rządów sformułowane zostały „założenia teoretyczne”, które przyświecać miały przekształceniom oświatowym w „najbliższej dekadzie”. Ustalały one zadania systemu oświaty, do których należeć miały „przekazywanie młodzieży podstawowych wartości moralnych i dziedzictwa kulturowego” oraz wyposażanie jej w „wiedzę i umiejętności umożliwiające rozwój i funkcjonowanie w demokratycznym społeczeństwie. Zwracały uwagę na konieczność położenia nacisku na „zastosowanie nabytych wiadomości i umiejętności”. Zalecały budowanie „optymalnych sytuacji pedagogicznych”, „przygotowanie mądrych nauczycieli”, stworzenie odpowiednich programów, warunków materialnych, systemu diagnozowania i pomocy osobom o nietypowych potrzebach edukacyjnych. Przestrzegały przed wprowadzaniem w oświacie zmian pozornych i rewolucyjnych, wskazując na potrzebę zmian istotnych i ewolucyjnych.

³² Cz. Kupisiewicz, *O reformach szkolnych*, s. 314.

Tym „założeniom teoretycznym” towarzyszyły konkretnie sformułowane zadania, jak np. to, że ok. roku 2000 wszyscy podejmujący życie zawodowe znać będą język angielski, a 70% drugi język obcy, powszechnie zostaną wykształcenie średnie oraz szerokoprofilowe zawodowe, a także umiejętności obsługi komputera. Zakładano modernizację kształcenia nauczycieli oraz rozwój oświaty dla dorosłych, stwarzającej możliwości przekwalifikowania się. Zwracano uwagę na konieczność wdrażania zmian niezależnie od możliwości ich sfinansowania – sprawy finansowe mogły jedynie wpływać na tempo i zakres zmian. Cz. Kupisiewicz, omówiwszy ten program z pewną dozą ironii, komentuje go następująco: „Zacząć należałoby od tego, co najważniejsze, tj. od wydatnego podniesienia kwalifikacji oraz warunków pracy i płacy nauczycieli. Zdecydowanej poprawy wymaga oprócz tego szkolna infrastruktura oraz rozpowszechniony obecnie model kształcenia, który – niezależnie od koniecznej reformy programowej – trzeba przestawić z pozycji transmisyjno – reproduktywnych na pozycje generatywne, sprzyjające rozwojowi samodzielności i aktywności poznawczej uczniów. W tym duchu wypowiedział się w 1989 r. Komitet Ekspertów do spraw Edukacji Narodowej. Te wypowiedzi, w obliczu postępującej degradacji szkolnictwa, są dzisiaj tym bardziej aktualne”³³.

Analiza działań rządów do r. 1993 wskazuje, że edukacja nie stała się w tym czasie narodowym priorytetem. W środowisku nauczycielskim grozę i oburzenie wzbudził przede wszystkim wprowadzony w 1991 r. nakaz przystosowywania planów kształcenia do możliwości finansowych państwa, co polegało na redukowaniu tygodniowego wymiaru godzin nauczania do liczby godzin nauczania narzuconych szkole. Autonomia szkół objawiała się w tym, że mogły samodzielnie ustalać, z jakich przedmiotów redukuje się liczbę lekcji. W rezultacie uzależniono te redukcje przede wszystkim od sytuacji kadrowej poszczególnych szkół: równomiernie zmniejszano liczbę godzin ponadwymiarowych. W zbliżonym czasie wprowadzono do szkół religię w nieredukowalnym wymiarze 2 godzin tygodniowo. Wydaje się, że poczynania ówczesne wywołały i utrwaliły w nauczycielach nieufność do władz i niechęć do tzw. reform edukacyjnych.

W 1993 r. rząd pod kierownictwem Hanny Suchockiej przyjął dokument zatytułowany „Dobra i nowoczesna szkoła – kontynuacja przemian edukacyjnych”. W dokumencie tym zasygnalizowano możliwość

³³ Cz. Kupisiewicz, *O reformach szkolnych*, s. 315-316.

rozpoczęcia obowiązków szkolnego w wieku 6 lat i wydłużenia go do 18 lat oraz przedstawiono pożądaną strukturę kształcenia: za optymalny stan uznano taki, w którym 75% populacji zdobędzie wykształcenie średnie ogólne i ogólnozawodowe, a 25% skieruje swe kroki do zasadniczych szkół zawodowych; ograniczy się kształcenie w szkołach policealnych, a poszerzy kształcenie na uczelniach wyższych – do 25% populacji. Ponadto pojawia się tam szereg idei podtrzymywanych w następnych latach i powtórzonych w założeniach wprowadzonej na przełomie wieków reformy, jak np. przekazanie prowadzenia szkół samorządom lokalnym i uwolnienie administracji oświatowej od spraw materialnych (baza techniczna, finanse), wyeksponowanie problemu szkolnictwa zawodowego, zmiany w statusie prawnym nauczyciela, m. in. w kwestii kwalifikacji i wynagrodzenia, nowa formuła matury i innych egzaminów.

Nieufność środowisk pedagogicznych wzbudziły przede wszystkim zapewnienia o bezpłatności edukacji w jej różnych formach i na różnych szczeblach. Podstawą tej nieufności było wyliczanie tego, czemu gwarantuje się bezpłatność, w sytuacji, w której edukacja publiczna w całości była bezpłatna. Zaczęto pilnie analizować, co nie zostało wyliczone.

Do istotnych faktów w dziedzinie edukacji zaszłych w 1993 r. należy zaliczyć przekazanie większości resortowych szkół zawodowych Ministrowi Edukacji Narodowej, zredukowanie liczby zawodów w szkolnictwie zawodowym do 137, upowszechnienie kształcenia szerokoprofilowego, rozpoczęcie eksperymentalnego kształcenia w 11 liceach technicznych.

Rok 1994 przyniósł kolejny dokument opracowany w Ministerstwie Edukacji Narodowej – „Główne kierunki doskonalenia systemu edukacji w Polsce”. Ten obszerny materiał stał się przedmiotem debaty sejmowej i uzyskał rangę fundamentu dla budowy przyszłej edukacji. Zgodnie z tytułem dokumentu system miał być doskonalony, ale nadal oparty na 8-letniej szkole podstawowej. Udoskonalenie tej szkoły polegać miało na zmianach w programach nauczania, zwiększeniu oferty zajęć pozalekcyjnych, polepszeniu jakości działań wychowawczych i opiekuńczych, podniesieniu kwalifikacji nauczycieli i poprawie wyposażenia technicznego. Przed rozpoczęciem nauki w szkole podstawowej wszystkie dzieci sześciolatnie miały przejść obowiązkowe wychowanie przedszkolne, a większość z nich miała być objęta takim wychowaniem już rok wcześniej. Po ukończeniu nauki w szkole podstawowej ok. 80%

populacji powinno było podjąć naukę w szkołach średnich, 45% w liceach ogólnokształcących, 35% w średnich szkołach zawodowych; wśród nich ważne miejsce miały zająć licea techniczne, których ponad sto utworzono w 1995 r.

W styczniu 1998 roku ukazał się dokument pt. „Reforma systemu edukacji. Koncepcja wstępna”³⁴, opatrzony jako mottem fragmentem expose Prezesa Rady Ministrów Jerzego Buzka wygłoszonego na posiedzeniu Sejmu RP 11 listopada 1997 roku: „Wykształcenie jest inwestycją narodów i wolnych ludzi we własną przyszłość. To oświata i szkolnictwo wyższe zadecydują o pozycji Polski wśród innych państw. Wykształcenie określa dziś tożsamość narodu oraz rozwój jego kultury w warunkach otwarcia na świat. Edukacja jest też najlepszym sposobem wyrównywania szans życiowych. Dlatego za konieczne uznajemy przeprowadzenie radykalnej reformy systemu edukacji, dostosowującej ją do wymogów XXI wieku”³⁵. W uwagach wstępnych omawianego dokumentu zawarta została charakterystyka „starego systemu edukacyjnego”, w którym dostrzeżono szereg wad, jako to: „prymat informacji (rozumianej jako zbiór faktów) nad umiejętnościami, nauczanie wg dziedzin akademickich, ograniczenie roli wychowawczej szkoły i brak współpracy wychowawczej z domem, wąsko profilowane i długotrwałe nauczanie zawodowe, prymat kształcenia zbiorowego nad indywidualnym”.

Za negatywne konsekwencje wad systemu edukacji w Polsce uważa się analfabetyzm funkcjonalny u ponad połowy dorosłych, brak wiedzy z zakresu podstawowych treści programowych u ponad 60% maturzystów, nieczytanie książek przez ponad 50% i gazet przez 20% populacji dorosłych. Następnie autorzy koncepcji podają powody „decydujące o konieczności możliwie szybkiego przeprowadzenia kompleksowej reformy całego systemu edukacyjnego: brak zdolności adaptacyjnej obecnego systemu edukacji do tempa i zakresu przemian cywilizacyjnych i społecznych, kryzys roli wychowawczej szkoły wynikający

³⁴ *Reforma systemu edukacji. Koncepcja wstępna*, MEN, Warszawa, styczeń 1998. W tym samym roku ukazały się dwie inne publikacje: *Ministerstwo Edukacji Narodowej o reformie*, „Biblioteka Reformy nr 1”, Warszawa 1998; *MEN. Reforma systemu edukacji. Projekt*, WSiP, Warszawa 1998. Dwa lata później pojawia się dokument: *MEN. Reforma systemu edukacji. Szkolnictwo ponadgimnazjalne (projekt – materiały do dyskusji)*, MEN, Warszawa 2000.

³⁵ Zob. www.kprm.gov.pl/archiwum/4751_4754.htm, z dn. 31 października 2008.

z dominacji przekazywania informacji nad kreowaniem umiejętności i kształtowaniem umiejętności, brak równości szans w dostępie do edukacji na każdym jej poziomie i niski wskaźnik procentowy młodzieży uzyskującej średnie i wyższe wykształcenie, dostosowanie systemu edukacji do zapisów Konstytucji oraz do reformy ustrojowej państwa, dostosowanie kształcenia zawodowego do zmieniających się potrzeb gospodarki rynkowej, potrzebę silniejszego powiązania szkoły na każdym poziomie z rodziną i społecznością lokalną (s. 2-3).

Twórcy koncepcji zakładają, iż „tak szeroko rozumiana kompleksowa reforma całej polskiej edukacji powinna doprowadzić do: upowszechnienia kształcenia na poziomie średnim oraz wyraźnego wzrostu liczby podejmujących studia wyższe, zwiększenia i wyrównania szans dostępu do edukacji na wszystkich jej poziomach, przywrócenia właściwych proporcji pomiędzy przekazem wiadomości, kształtowaniem umiejętności a troską o rozwój osobowości, zwiększenia autonomii szkoły, promowania jakości pracy nauczyciela poprzez ścieżki oceniania i różnicowanie na odpowiednim poziomie płac, poprawy sytuacji finansowej edukacji poprzez wzrost nakładów budżetowych, jak i dochody własne szkół, związania szkoły z rodziną i społecznością lokalną” (s. 5).

Dzięki temu zmniejszy się (lub zaniknie) masowy analfabetyzm funkcjonalny wśród dorosłych oraz bardzo wielki odsetek maturzystów, którzy nie opanowali podstawowych treści programowych, rozbudzone zostaną potrzeby kulturalne dorosłych, co może objawić się czytaniem książek przez więcej niż połowę populacji i gazet przez więcej niż 80% populacji. Wzrośnie chęć do ustawicznego samokształcenia. Nowy system edukacji będzie miał zdolność adaptacji do tempa i zakresu przemian cywilizacyjnych i społecznych. Po odrzuceniu dominacji przekazywania informacji i nadaniu odpowiedniej rangi kreowaniu umiejętności i kształtowaniu osobowości zostanie przełamany kryzys roli wychowawczej szkoły. Przywrócone zostaną właściwe proporcje pomiędzy przekazem wiadomości, kształtowaniem umiejętności a troską o rozwój osobowości. Zostaną wyrównane (zwiększone) szanse w dostępie do edukacji na każdym poziomie. Wzrośnie wskaźnik procentowy młodzieży uzyskującej średnie i wyższe wykształcenie. Kształcenie na poziomie średnim zostanie upowszechnione, liczba podejmujących studia wyższe wzrośnie. System edukacji zostanie dostosowany do zapisów w Konstytucji oraz do reformy ustrojowej państwa. Kształcenie zawodowe zostanie dostosowane do zmieniających się potrzeb gospodarki rynkowej. Szkoła silniej zwiąże się z rodziną i społecznością lokalną,

zwiększy się jej autonomia. Poprawi się sytuacja materialna szkół i nauczycieli, a społeczeństwo potrafi sprostać wyzwaniom wynikającym z integracji naszego kraju z Unią Europejską.

Wprowadzona przed kilku laty reforma systemu edukacji w Polsce miała wiele ambitnych celów. Po przekształceniach w dotychczasowym szkolnictwie podstawowym i utworzeniu gimnazjum przyszedł czas na zmiany w szkolnictwie średnim. W pierwotnym zamyśle likwidacji miały ulec wszystkie dotychczasowe szkoły ponadpodstawowe, a ich miejsce zająć miały licea profilowane oraz zasadnicze szkoły zawodowe. Dotychczasowe licea ogólnokształcące zamierzano przekształcić w profil akademicki czy – jak to później nazwano – proakademicki, a miejsce techników, liceów zawodowych i technicznych zająć miały odpowiednie profile prozawodowe, w znacznym stopniu oparte na doświadczeniach z kilkuletniego funkcjonowania liceów technicznych.

Z analizy dokumentów rządowych dotyczących reformy systemu edukacji w Polsce, w szczególności edukacji ponadgimnazjalnej, zwłaszcza szkolnictwa zawodowego, można wyciągnąć następujące wnioski:

1. w zreformowanej szkole znaczenia nabierze kreowanie umiejętności i kształtowanie osobowości uczniów, zmniejszy się znaczenie przekazywania wiadomości;

2. w szkołach ponadgimnazjalnych dojdzie do gruntownych zmian w zakresie treści i metod nauczania; uczniowie w szkołach ponadgimnazjalnych spotkają dobrze przygotowanych do nowych zadań, zwłaszcza pod względem metodycznym, nauczycieli, przedkładających kreowanie umiejętności i kształtowanie osobowości ponad transmisję wiedzy, umiających wykorzystywać nowoczesne technologie informacyjne na swych przedmiotach, unikających metod autorytarnych itd.;

3. upowszechni się kształcenie przygotowujące uczniów do podjęcia nauki w szkołach wyższych;

4. ograniczy się kształcenie przygotowujące na poziomie szkoły średniej do podjęcia pracy;

5. zastąpi się wąsko profilowane i długotrwałe kształcenie zawodowe kształceniem szeroko profilowanym i krótkotrwałym;

6. dostosuje się kształcenie zawodowe do zmieniających się potrzeb gospodarki rynkowej;

7. wyrówna się szanse młodzieży z różnych środowisk do dostępu do dobrej edukacji;

8. szkolnictwo zawodowe powiązane zostanie z zakładami pracy;

9. uczniowie będą mogli kwalifikacje zawodowe zdobywać w nowoczesnie wyposażonych (posiadających kosztowne, nowoczesne stanowiska dydaktyczne) centrach kształcenia praktycznego;

10. unowocześniona zostanie baza technodydaktyczna szkół, szczególnie w zakresie wyposażenia w komputery;

11. w kształceniu zawodowym uwzględni się oczekiwania przyszłych pracodawców;

12. w szkole ponadgimnazjalnej uczniowie zdobędą przygotowanie do zmian zawodu w przyszłości, umiejętność zdobywania nowych kwalifikacji zawodowych;

13. dzięki nauce szkolnej uczniowie opanują następujące umiejętności:

- a) znajomość 2 języków obcych (przynajmniej 1 w stopniu dobrym),
- b) umiejętność obsługi komputera,
- c) prawo jazdy,
- d) umiejętności w dziedzinie komunikacji interpersonalnej,
- e) umiejętność pracy w zespole;

14. w szkołach ponadgimnazjalnych uczniowie spotkają odpowiednich nauczycieli, pojawi się tam stosowny sprzęt techniczny oraz odpowiednie środki finansowe, dzięki czemu będą oni mogli osiąść umiejętności wymienione w punkcie 14.;

15. po odrzuceniu dotychczasowej struktury szkolnej oraz jej oprogramowania i oprzyrządowania, a także zmodyfikowaniu procesu wychowawczego ponadgimnazjalne szkoły zawodowe powinny ukształtować w swych uczniach następujące postawy (cechy):

- a) otwartość,
- b) wyobraźnia,
- c) chęć i zdolność do ciągłego samokształcenia,
- d) umiejętność oceny siebie i swoich możliwości oraz skłonność do czynienia tego,
- e) aktywność, mobilność i skuteczność w pełnieniu roli pracownika gospodarki rynkowej,
- f) uczciwość,
- g) odpowiedzialność, skłonność do podejmowania ryzyka;

16. szkoła niwelować będzie różnice w dostępie do dobrej edukacji pomiędzy młodzieżą wiejską i miejską;

17. samorząd powiatowy, prowadzący szkoły ponadgimnazjalne i władający urzędem pracy, dopasuje szkolnictwo zawodowe do rynku pracy poprzez:

- a) przekształcanie szkół ponadpodstawowych w ponadgimnazjalne (możliwość likwidacji szkół lub ich łączenia),
 - b) uzgadnianie z dyrektorem szkoły zawodów w szkole zawodowej (możliwość niewyrażenia zgody),
 - c) uzgadnianie z dyrektorem szkoły profili w liceach profilowanych;
18. racjonalizacji podejmowania decyzji przez samorząd powiatowy i dyrektorów szkół służyć będą:
- a) opiniowanie przez kuratora oświaty profili w liceach profilowanych i zawodów w szkołach zawodowych,
 - b) opiniowanie przez powiatową radę zatrudnienia zawodów w szkołach zawodowych;
19. przy tworzeniu lokalnych systemów edukacji powinny być brane pod uwagę następujące aspekty:
- a) otoczenie gospodarcze, w tym kierunki rozwoju regionalnego,
 - b) sytuacja na lokalnym i regionalnym rynku pracy,
 - c) kształcenie w zawodach specyficznych dla potrzeb regionu, a nawet kraju,
 - d) aspiracje edukacyjne mieszkańców i otoczenie edukacyjne,
 - e) dostępność i warunki bazy materialnej (wyposażenie szkół i placówek, w tym zapewnienie warunków materialnych do kształcenia praktycznego, odpowiadających podstawie programowej kształcenia w danym zawodzie),
 - f) zasoby kadrowe (ilość i jakość – odpowiednie przygotowanie kadry pedagogicznej).

Zakończenie

Dziś, tj. w 2008 r., krytyka polskiej szkoły wcale nie ustała. Centralna Komisja Egzaminacyjna i jej okręgowe agendy zbierają od kilku lat dane o wynikach testów w szkołach podstawowych, egzaminów w gimnazjach oraz „nowej matury” w liceach i technikach, a także wyniki egzaminów zawodowych. Do tej pory nie udało się opracować wiarygodnych narzędzi, które pozwalałyby na taką interpretację zgromadzonych danych, aby na ich podstawie można było ocenić „jakość pracy szkół”. Przeciwnie – informacje o wynikach egzaminów, zwłaszcza matur, służą przede wszystkim ustalaniu rankingów szkół „najgorszych” i „najlepszych”, czyli wykorzystuje się je do takich działań, przed jakimi twórcy zewnętrznych egzaminów przestrzegali. Przede wszystkim nie prowadzi się zorganizowanych na szeroką skalę (powszechnych)

obserwacji wyników poszczególnych uczniów na kolejnych egzaminach, co mogłoby dać jakieś podstawy do ocen, czy w miarę swojego rozwoju wzrastają oni także intelektualnie i czy decydującą rolę w tym procesie odrywa szkoła. Mapa osiągnięć i porażek edukacyjnych oparta na dotychczasowych obserwacjach wskazuje na terytorialne, ekonomiczne i kulturowe uwarunkowania wyników egzaminacyjnych. Warto jednak zastanowić się, czy przyjęte kryteria oceny edukacji nie są zawodne i nie obrazują nadmiernego w naszych czasach zaufania do liczb i formuł matematycznych. Wszak żadna z przeprowadzanych reform nie wskazywała jako swego celu poprawy wyników egzaminów końcowych – chodziło o wykształcenie i wychowanie mądrych i szlachetnych ludzi, dobrych dzieci i wnuków, prawych i światłych obywateli, solidnych, rzetelnych pracowników. Czy obecne struktury szkolne, programy i metody nauczania, organizacja i stopień finansowania oświaty, sposoby oceny i wynagradzania nauczycieli, systemy zarządzania szkołami i placówkami edukacyjnymi oraz inne elementy, będące przedmiotem reform, najlepiej służą wymarzonym celom? Czy zapowiadane zmiany przybliżą polską oświatę do pożądaných ideałów? Czy przyjęte statystyczne wskaźniki są trafne i dają nam rzetelną wiedzę o rzeczywistych niepowodzeniach i sukcesach nie tylko szkół, ale także uczniów oraz ich rodzin? To są pytania o sens dalszych reform edukacyjnych.

WURZELN UND BEDINGUNGEN POLNISCHER ERZIEHUNGSFORMEN IM 20. JAHRHUNDERT

Zusammenfassung

Wohl auf der ganzen Welt finden in den Schulen ständig Reformen statt. Jedoch klagen auch heute viele Menschen über die Vielfalt und die Qualität der neuen Reformen. Viele Menschen meinen, dass sie in besseren Schulen gelernt hätten als ihre Kinder und Enkel. Experimentierschulen und neue Schulen erwecken Misstrauen. Gute Schulen brauchen keine Verbesserungen. Die Umgestaltung des ganzen Schulsystems ist nicht einfach, weil dieses System aus vielen Untersystemen besteht. In dem Artikel wird aufgezeigt, welche Wurzeln dieses Reformen in Polen im 20. Jahrhundert hatten, wer sie eingeführt und in welche Richtungen sie gingen.

Ks. Wojciech Guzewicz

POLITYKA JURYSDYKCYJNA UNII EUROPEJSKIEJ. EUROPEJSKI TYTUŁ EGZEKUCYJNY DLA ROSZCZEŃ BEZSPORNYCH

Wprowadzenie do instytucji ETE

Wszelkie wykonywanie uprawnień cywilnoprawnych, a w szczególności tych potwierdzonych orzeczeniami sądu cywilnego, wydaje się być naturalną konsekwencją realizacji praw każdego z podmiotów stosunków cywilnoprawnych znajdującego ochronę prawną jako osoba wyposażona w zdolność prawną, wynikającą z bytu tychże podmiotów.

Powyższe jest szczególnie istotnym ze względu na mnogość i różnorodność mogących być kreowanymi tychże stosunków cywilnoprawnych.

W zgodzie z tymże, celem realizacji praw mieszkańców państw członkowskich, Unia Europejska przyjęła za swój cel ochronę prawną, której istotą jest realizacja praw wynikających z prawomocnego orzeczenia sądu cywilnego w sposób niezależny od tego na terenie, którego z państw członkowskich orzeczenie sądowe ma wywołać określony w orzeczeniu skutek prawny.

Ze względu na wskazywaną różnorodność pojęcia sprawy cywilnej i możliwy niezmiernie szeroki katalog przedmiotowy orzeczeń sądów cywilnych podjęte w podnoszonym zakresie wspólnotowe działania związane z polityką jurysdykcyjną sądów cywilnych dotyczą w sposób konsekwentny zamkniętego wąsko stypizowanego katalogu spraw cywilnych.

Podjmując próbę skutecznej realizacji rozważań nad polityką jurysdykcyjną Unii Europejskiej zasadniczym będzie przedstawienie aktu normatywnego jakim jest rozporządzenie Parlamentu Europejskiego

i Rady z dnia 21 kwietnia 2004 r. o ustanowieniu europejskiego tytułu egzekucyjnego dla roszczeń bezspornych¹.

Właściwym a koniecznym zarazem będzie uprzednie podjęcie rozważań związanych z dotychczas realizowaną polityką wspólnotową celem której było podjęcie próby realizacji interesów podmiotów wyposażonych w orzeczenia o charakterze zasadzającym na ich rzecz w stosunku do podmiotów mających swoje miejsce zamieszkania poza granicami państwa sądu orzekającego sprawie, a mających miejsce zamieszkania na terenie Unii Europejskiej.

Założenia wspólnotowej polityki jurysdykcyjnej sądów cywilnych poprzedzające wydanie ETE

Zgodnie z tymże celowym staje się poprzedzenie właściwej analizy zagadnienia odniesieniem się do ogólnych założeń polityki jurysdykcyjnej

Unii Europejskiej wynikającej z Traktatu rzymskiego powołującego do życia Europejską Wspólnotę Gospodarczą². W zgodzie z treścią z art. 220 Traktatu na każde z państw członkowskich został nałożony obowiązek związany z realizacją uproszczenia formalizmu związanego z wzajemnym uznawaniem i wykonywaniem orzeczeń sądowych na obszarze państw członkowskich Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej. Wskazując w dalszym ciągu zgodnie z rysem historycznym a także zgodnie z genezą podmiotowości Unii Europejskiej w ramach uregulowań Traktatu amsterdamskiego³ art. 65 Traktatu ustanawiającego Wspólnotę Europejską (TWE) otrzymał brzmienie:

„Środki w dziedzinie współpracy sądowej w sprawach cywilnych, mające skutki transgraniczne, w zakresie niezbędnym do zapewnienia

Jerzy Akińcza; asystent na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; adres do korespondencji: 11-130 Orneta, ul. Zarzeczna 9.

¹ *Rozporządzenie nr 805/2004 Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 21 IV 2004 r. o ustanowieniu Europejskiego Tytułu Egzekucyjnego dla roszczeń bezspornych*, OJ L 143 z dnia 30 IV 2004 r.

² *Traktat ustanawiający Europejską Wspólnotę Gospodarczą sporządzony w Rzymie dnia 25 III 1957 r.*

³ „Official Journal of the European Union 1997”, C 340.

należytego funkcjonowania rynku wewnętrznego, które powinny być podjęte zgodnie z art. 67, zmierzają m. in. do:

1. poprawy i uproszczenia:
 - systemu transgranicznego doręczania aktów sądowych i pozasądowych;
 - współpracy w zakresie gromadzenia i przeprowadzania dowodów;
 - uznawania i wykonywania orzeczeń sądowych i pozasądowych w sprawach cywilnych i handlowych;
2. wspierania ujednolicenia i zgodności norm mających zastosowanie w państwach członkowskich w zakresie kolizji ustaw oraz kolizji właściwości,
3. eliminowania przeszkód w sprawnym funkcjonowaniu postępowań cywilnych, wspierając w razie potrzeby ujednolicenie uregulowań dotyczących postępowania cywilnego, mających zastosowanie w państwach członkowskich⁴.

Wyżej wskazywane ogólne założenia polityki jurysdykcyjnej wynikające z Traktatu rzymskiego, odpowiednio Traktatu amsterdamskiego miały oraz mają w dalszym ciągu służyć, nie tyle samej właściwej realizacji orzeczeń sądowych na obszarze Unii Europejskiej w ramach dotychczasowej praktyki, co ma być wyznacznikiem co do dalszych prac we wskazywanym zakresie, będących w przypadku Traktatu amsterdamskiego kontynuacją wcześniejszych polityki wspólnotowej związanej z samą jurysdykcją, a także realizacją orzeczeń sądów cywilnych.

W zgodzie z istotą podjętych rozważań właściwym staje się zatem przedstawienie tych rozwiązań polityki wspólnotowej, które do czasu wydania rozporządzenia w sprawie ustanowienia europejskiego tytułu egzekucyjnego dla roszczeń bezspornych były tymi instrumentami prawnymi, które poprzez swoje zastosowanie miały gwarantować realizację przedstawionych powyżej założeń polityki wspólnotowej w przedmiotowym zakresie.

W związku z realną z potrzebą urzeczywistnienia określonych wyżej postulatów wspólnotowej polityki jurysdykcyjnej, w szczególności skutecznej realizacji orzeczeń poszczególnych sądów krajowych dnia 27 września 1968 roku doszło do podpisania Konwencji brukselskiej

⁴ „Official Journal of the European Union 2001”, C 80.

o jurysdykcji i wykonywaniu orzeczeń sądowych w sprawach cywilnych i handlowych⁵.

Stronami Konwencji zgodnie z powołaniem przedmiotowego dokumentu przez Radę Ministrów Wspólnot Europejskich były, jak również co istotne mogły być w przeszłości, jedynie państwa członkowskie Wspólnot. Regulacje konwencji weszły w życie z dniem 1 lutego 1973 r. po uprzedniej ratyfikacji dokonanej przez każde z państw członkowskich Wspólnot. Celowym pozostaje wskazanie, iż zarówno sprawy cywilne, jak i handlowe poddane zostały realizacji w ramach uregulowań Konwencji poprzez kwalifikowanie ich zgodnie z autonomicznym definowaniem tych pojęć w ramach samej Konwencji.

Zakres przedmiotowy Konwencji określa jej zastosowanie co do spraw cywilnych i handlowych, na co należy zwrócić szczególną uwagę w sposób niezależny, od rodzaju sądu prowadzącego postępowanie w sprawie.

Zgodnie z powyższym przesłanką pozytywną decydującą o możliwości realizacji uregulowań Konwencji jest więc sam charakter przedmiotowy sprawy kwalifikowanej jako sprawa cywilna bądź handlowa, przy braku warunkowania właściwości sądu cywilnego.

Uregulowania Konwencji nie obejmują w szczególności spraw podatkowych, celnych i administracyjnych.

Konwencji nie stosuje się także w zakresie:

- stanu cywilnego, zdolności prawnej i zdolności do czynności prawnych, jak również ustawowego przedstawicielstwa osób fizycznych, stosunków majątkowych wynikających z małżeństwa, prawa spadkowego włącznie z testamentami;
- upadłości, układow i innych podobnych postępowań;
- ubezpieczeń społecznych;
- sądów polubownych.

Zgodnie ze swoją istotą Konwencja brukselska na obszarze państw członkowskich słała się instrumentem prawnym prowadzącym do wyeliminowania zbędnego formalizmu w zakresie zarówno samej jurysdykcji pojmowanej w wąskim zakresie, ale także uznawania, czy w reszcie wykonywania orzeczeń.

⁵ *Konwencja o jurysdykcji i wykonywaniu orzeczeń sądowych w sprawach cywilnych i handlowych podpisana w Brukseli dnia 27 IX 1968 r.*

W związku z ograniczeniem wynikającym ze stosowania regulacji Konwencji jedynie do państw członkowskich a występującym z drugiej strony zjawiskiem szerokiego obrotu gospodarczego państw wspólnotowych wykraczającego dalece poza obszar wspólnotowy, podjęto zgodnie z pragmatyczną realizacją własnych interesów próbę włączenia w zakres stosowania Konwencji brukselskiej państw Europejskiego Stowarzyszenia Wolego Handlu (Europen Free Trade Association).

Powyższy cel ten osiągnięto podpisując dnia 16 września 1988 r. Konwencję lugańską⁶. Celowość powołania nowego aktu prawnego warunkowana była, zgodnie z podnoszonym już faktem iż konwencja brukselska była otwarta jedynie dla samych państw członkowskich Wspólnoty. Konwencja z Lugano określana powszechnie jako bliźniacza, czy też równoległa względem konwencji brukselskiej, w istocie swoich postanowień niemal identyczna względem konwencji brukselskiej⁷, zgodnie z kolejnymi etapami rozszerzenia Unii Europejskiej w sposób naturalny, zgonie z tymiż rozszerzeniami Unii Europejskiej, traciła swoje znaczenie.

W zakresie spójności dalszych działań polityki jurysdykcyjnej kolejnym krokiem w przedmiocie ujednolicenia procesu cywilnego w ramach polityki wspólnotowej stało się powołanie do życia Traktatu amsterdamskiego na mocy którego do Traktatu o ustanowieniu Wspólnoty Europejskiej, zgodnie z poczynionymi wcześniej już uwagami, włączono ogólne założenia zmierzające do ujednolicenia praktyki jurysdykcyjnej, w tym także procesu cywilnego. W szczególności jako właściwy wskazać należy art. 61 ust. c Traktatu, który w swojej treści odsyła do art. 65, zgodnie z dokonany już wcześniej wskazaniem, określającego zakres przedmiotowy postulowanych działań na rzecz właściwej współpracy sądowej w sprawach cywilnych w związku ich realizacją poprzez zastosowanie art. 67 ust. 5. Celem prawidłowości dalszej analizy właściwym będzie przykładowe powołanie tych aktów prawnych, których istota w sposób bezpośredni wskazuje na rzeczywistą realizację i zgodność wspólnotowej polityki jurysdykcyjnej z podnoszonym twier-

⁶ *Konwencja o jurysdykcji i wykonywaniu orzeczeń sądowych w sprawach cywilnych i handlowych podpisana w Lugano dnia 16 IX 1988 r.*

⁷ Por. J. Ciszewski, *Konwencja z Lugano Komentarz*, Wyd. C. H. Beck, Warszawa 2001, s. 44; E. Rutkowska, K. Pormbacher, *Jurysdykcja krajowa oraz uznawanie i wykonywanie orzeczeń sądowych w sprawach cywilnych i handlowych w Unii Europejskiej*, „Przegląd Prawa Handlowego”, 6/2004.

dzeniem, co do osadzenia tychże regulacji w ogólnych założeniach traktatu amsterdamskiego.

W oparciu o art. 65 TWE zostały wydane⁸:

- rozporządzenie nr 1346/2000 z dnia 29 maja 2000 r. o postępowaniu upadłościowym⁹;
- rozporządzenie nr 1347/2000 z dnia 29 maja 2000 r. o jurysdykcji, uznawaniu i wykonaniu orzeczeń sądowych w sprawach małżeńskich oraz w sprawach dotyczących władzy rodzicielskiej nad dziećmi obojga małżonków¹⁰ (zastąpione rozporządzeniem nr 2201/2003 z dnia 27 listopada 2003 r.¹¹);
- rozporządzenie nr 1348/2000 r. o doręczaniu w państwach członkowskich pism sądowych i pozasądowych w sprawach cywilnych i handlowych¹²;
- rozporządzenie nr 44/2001 z dnia 22 grudnia 2000 r. o jurysdykcji oraz uznawaniu i wykonywaniu orzeczeń w sprawach cywilnych i handlowych¹³;
- rozporządzenie nr 1206/2001 z dnia 28 maja 2001 r. o współpracy pomiędzy sądami państw członkowskich w zakresie przeprowadzania dowodów w sprawach cywilnych i handlowych¹⁴.

Określając zgodnie z dotychczasowym szerokim dorobkiem doktrynalnym związanym z podnoszonymi powyżej aktami prawnymi¹⁵, w zakresie zupełności rozważań nad zagadnieniem właściwym w tym miejscu będzie podniesienie uwag związanych z każdorazowo nowokreowanymi aktami prawnymi regulującymi wspólnotową politykę jurys-

⁸ M. Pazdan, *Poszukiwanie właściwego sądu i właściwego prawa po 1 maja 2004 r.*, „Rejent”, 3-4(2004), s. 10.

⁹ „Official Journal of the European Union 2000”, L 160/1.

¹⁰ „Official Journal of the European Union 2000”, L 160/19.

¹¹ „Official Journal of the European Union 2003”, L 338/1.

¹² „Official Journal of the European Union 2000”, L 160/37.

¹³ „Official Journal of the European Union 2001”, L 12/1.

¹⁴ „Official Journal of the European Union 2001”, L 174/1.

¹⁵ Por. J. Ciszewski, *Doręczanie dokumentów sądowych i pozasądowych w sprawach cywilnych i handlowych w państwach UE*, Wyd. C. H. Beck, Warszawa 2005; M. Pazdan, *Poszukiwanie właściwego sądu i właściwego prawa po 1 maja 2004 r.*, „Rejent”, 3-4(2004).

dykcyjną sądów cywilnych w związku z regulacjami konwencji brukselskiej.

Zgodnie z tymże należy wskazać, iż realizacja praw podmiotowych, w zakresie spraw cywilnych oraz handlowych, wynikających z kolejnych rozporządzeń dokonywana jest wyłącznie zgodnie z autonomicznym definiowaniem tychże spraw w ramach uregulowań konwencji brukselskiej.

Co naturalne w zakresie kompletności każdego z aktów prawnych, dającej możliwość właściwego stosowania każdego z rozporządzeń, zostają w sposób odpowiedni, zgodnie z zakresem przedmiotowym aktu prawnego, definiowane nowe pojęcia związane z istotą ich regulacji. Podnosząc przykładowo w sposób właściwy w rozporządzeniu nr 1348/2000 r. o doręczaniu w państwach członkowskich pism sądowych i pozasądowych w sprawach cywilnych i handlowych definiowane zostały pojęcia: jednostki przyjmujące czy jednostki odbierające.

Zgodnie z powyższym, zasługującym na podkreślenie jest fakt, iż w ramach polityki jurysdykcyjnej Unii Europejskiej podstawowym aktem prawnym w zakresie podjętej analizy wciąż pozostaje konwencja brukselska, w szczególności zdefiniowane w jej ramach pojęcie sprawy cywilnej.

ETE jako instrument polityki jurysdykcyjnej Unii Europejskiej

Dokonawszy związania dotychczas poczynionych uwag z genezą wspólnotowej polityki jurysdykcyjnej w sprawach cywilnych dalsze rozważania przenieść należy na obszar wskazanego we wstępie do niniejszych rozważań rozporządzenia Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 21 kwietnia 2004 r. w sprawie ustanowienia europejskiego tytułu egzekucyjnego dla roszczeń bezspornych.

Zanim jednak istota samego europejskiego tytułu egzekucyjnego zostanie poddana analizie w ramach określenia jego szczególnego znaczenia w zakresie praktyki prawnej po raz kolejny właściwym będzie, odpowiednio także w przedmiocie niniejszego rozporządzenia, odniesienie się do regulacji konwencji brukselskiej.

W szczególności właściwym jest wskazanie art. 2 rozporządzenia zgodnie z brzmieniem którego zakres przedmiotowy stosowania rozporządzenia został określony zgodnie z poniższym:

1. Niniejsze Rozporządzenie ma zastosowanie w sprawach cywilnych i handlowych, bez względu na charakter sądu lub trybunału.

Nie rozciąga się ono, w szczególności, na sprawy skarbowe, celne lub administracyjne, ani dotyczące odpowiedzialności państwa za działania i zaniechania w wykonywaniu władzy publicznej („acta iure imperii”).

2. Niniejsze Rozporządzenie nie ma zastosowania do:

- a) stanu cywilnego lub zdolności prawnej osób fizycznych, praw majątkowych wynikających ze stosunków małżeńskich, testamentów i dziedziczenia;
- b) upadłości, postępowania związanego z likwidacją niewypłacalnych spółek lub innych osób prawnych, porozumień sądowych, układów oraz innych analogicznych postępowań;
- c) ubezpieczeń społecznych;
- d) arbitrażu.

Powyższe, podnoszone już uprzednio, określenie zakresu przedmiotowego, jest także w zakresie europejskiego tytułu egzekucyjnego wyłącznym kryterium formalnym określającym możliwość posłużenia się europejskim tytułem egzekucyjnym, pozostaje to zgodnym z brzmieniem konwencji brukselskiej, w szczególności z podnoszonym już jednolitym definiowaniem sprawy cywilnej w zakresie wspólnotowej polityki w przedmiocie jurysdykcyjnej sądów cywilnych.

Zmierzając do zdefiniowania pojęcia europejskiego tytułu egzekucyjnego w sposób konsekwentny określić uprzednio należy pozostałe, poza wskazanym wyżej zakresem przedmiotowym, przesłanki warunkujące każdorazowo wydanie przez sąd cywilny europejskiego tytułu egzekucyjnego.

Zgodnie z obecnym brzmieniem art. 206 k.p.c.¹⁶, w szczególności jego § 2 ustawodawca, w związku z art. 17 poddanego analizie rozporządzenia nr 805/2004, zdecydował o obligatoryjności dokonania szeregu czynności związanych z doręczeniem pozwu i wezwaniem na pierwszą rozprawę.

Zgodnie z art. 206 § 2 pozwany zostaje pouczony o:

- szeregu praw przysługujących mu w ramach toczącego się przeciw niemu procesu;
- odpowiednio także o mogących go dotknąć ewentualnych skutkach procesowych niepodjęcia tychże czynności.

Wskazywany zabieg legislacyjny z całą pewnością wykracza poza zakres samej egzekucji, realizuje on jednak w zgodzie z istotą wskazy-

¹⁶ Dz. U. 64, nr 43, poz. 296.

wanego już powyżej art. 17 rozporządzenia minimalny zakres wymagań związany z należyтым poinformowaniem pozwanego co do niezbędnych czynnościach procesowych wymaganych dla przeprowadzenia postępowania w sposób prawidłowy, co wiązać należy z możliwością późniejszego opatrzenia orzeczenia sądowego europejskim tytułem egzekucyjnym.

W ramach możliwego posłużenia się europejskim tytułem egzekucyjnym poza wymogiem kwalifikowania sprawy cywilnej zgodnie z jej autonomicznym definiowaniem wynikającym z treści samego rozporządzenia, a także realizacją obowiązków wynikających z art. 206 k.p.c. o możliwości zaopatrzenia orzeczenia w europejski tytuł egzekucyjny w pierwszej kolejności decyduje *bezsporny charakter* roszczenia realizowanego w postępowaniu sądowym.

Zgodnie z treścią rozporządzenia roszczenie ma charakter bezspornego przypadkach gdy:

- dłużnik wyraźnie zgodził się co do niego poprzez uznanie lub w drodze ugody lub zatwierdzonej przez sąd lub zawartej przed sądem w toku postępowania;
- dłużnik nigdy nie wniósł przeciwko niemu sprzeciwu, zgodnie ze stosownymi wymogami proceduralnymi wynikającymi z prawa Państwa Członkowskiego wydania, w toku postępowania sądowego;
- dłużnik nie stawiał się ani nie był reprezentowany na rozprawie sądowej dotyczącej tego roszczenia po początkowym zakwestionowaniu roszczenia w toku postępowania sądowego, pod warunkiem, że takie zachowanie traktuje się jako milczące uznanie roszczenia lub przyznanie faktów przedstawianych przez wierzyciela na mocy prawa Państwa Członkowskiego wydania;
- dłużnik wyraźnie zgodził się co do niego w dokumencie urzędowym.

Realizując analizę zagadnienia zgodnie z powyższymi uwagami nasuwać się może spostrzeżenie co do równoległego posługiwania się w ramach czynionych rozważań zarówno bezpośrednimi regulacjami samego rozporządzenia o ustanowieniu europejskiego tytułu egzekucyjnego dla roszczeń bezspornych, a także przepisami kodeksu postępowania cywilnego.

Zgodnie z art. 249 Traktatu ustanawiającego Wspólnotę Europejską rozporządzenie jest instrumentem prawnym polityki wspólnotowej będącym bezpośrednio stosowanym w państwach członkowskich, jednakże w zakresie badanego rozporządzenia nr 805/2004 same jego uregulowania wskazują na konieczność transponowania określonych reguł związanych z europejskim tytułem egzekucyjnym do systemów prawnych poszczególnych krajów wspólnotowych¹⁷.

W zakresie konkluzji, przedstawivszy uprzednio przesłanki umożliwiające zaopatrzenie orzeczenia w europejski tytuł egzekucyjny, określić należy czym jest sam europejski tytuł egzekucyjny, w szczególności określić jego rolę w zakresie skutecznej realizacji egzekucji.

Jako *essentialia* ETE zgodnie z brzmieniem art. 5 rozporządzenia określić należy zniesie procedury *exequatur*: orzeczenie, któremu nadane zostało zaświadczenie Europejskiego Tytułu Egzekucyjnego w Państwie Członkowskim wydania jest uznawane i wykonywane w innych Państwach Członkowskich bez potrzeby stwierdzania wykonalności i bez możliwości sprzeciwienia się uznaniu.

Brak możliwości sprzeciwienia się uznaniu wiązać należy w sposób naturalny z rygoryzmem związanym z możliwością opatrzenia orzeczenia europejskim tytułem egzekucyjnym, pamiętać przy tym należy, iż zgodnie z art. 795⁴ § 5 k.p.c., oraz 795⁵ § 2 k.p.c. dłużnikowi, na etapie wydawania tytułu, przysługuje możliwość wniesienia zażalenia na postanowienie o jego wydaniu.

Właściwym pozostaje określenie, iż od strony formalnej europejski tytuł egzekucyjny jest jedynie zaświadczeniem dołączanym do zasądzonego orzeczenia, dotyczącego w swoim zakresie wyżej określanego już roszczenia o charakterze bezspornym, gwarantując zgodnie ze swoją istotą, iż egzekucja z przedmiotowego orzeczenia w każdym z państw członkowskich realizowana będzie w sposób odpowiedni dla tytułów egzekucyjnych wydawanych w każdym z tych państw.

Uwagi końcowe nad ETE

W zgodzie z celem podjętych rozważań, dokonawszy przekrojowej analizy dotychczasowej wspólnotowej polityki jurysdykcyjnej w zakresie sądów cywilnych, zauważyć należy w pierwszej kolejności, zgodnie

¹⁷ A. Grzelak, *Opinia prawna w sprawie projektu ustawy – Kodeks postępowania cywilnego*, druk nr 54, dostępny www.sejm.gov.pl

z poczynionymi uwagami, iż realizacja harmonizacji procedur cywilistycznych w prawie wspólnotowym jest prowadzona w sposób zgodny z ewoluowaniem ogólnej polityki wspólnotowej, co jednak dużo istotniejsze działania te są w sposób konsekwentny realizowane w ramach wcześniejszych założeń, pozostając koherentnymi z każdym uprzednio powołanym do życia aktem prawnym mającym realizować wspólną politykę jurysdykcyjną sądów cywilnych poszczególnych państw członkowskich Unii Europejskiej. Efektem powyższego jest spójność i postępująca wraz z biegiem czasu postulatywna, aczkolwiek konsekwentnie realizowana, zupełność polityki we wskazywanym zakresie.

Powołanie ETE w tychże działaniach polityki wspólnotowej uznawać należy za zabieg w pełni udany, gdzie powołanie, a w szczególności zakres przedmiotowy realnego zastosowania ETE, daje możliwość faktycznej i skutecznej realizacji praw podmiotów wyposażonych w orzeczenie zasądzające na ich rzecz a mogące być wykonywanym na całym obszarze wspólnotowym.

JURISDICTION POLICY IN EUROPEAN UNION. EUROPEAN EXECUTION TITLE FOR UNQUESTIONABLE CLAIMS

Summary

EU should not be treated as purely economic formation. Realization of each European Union Inhabitant's interests is an essential constituent of the EU politics. These activities, especially those related to the law rights protection, are realized within long-term politics. It is consistent with the idea of civil case, its definition and its use in accordance with the purpose of proclaiming the law instrument like European writ of execution. European execution title should be treated as an essential constituent of European Union jurisdiction policy. Its essence makes each EU inhabitant's law protection much faster and less formal. The writing itself attempts to make European writ of execution better known, hence the historical background.

PRAWNE ASPEKTY PAPIERU WARTOŚCIOWEGO. WYBRANE ZAGADNIENIA

1. W poszukiwaniu istoty papieru wartościowego

Przedstawienie koncepcji papieru wartościowego na gruncie prawa polskiego jest zagadnieniem obszernym stąd konieczne w artykule są pewne uproszczenia i schematyczne ujęcie omawianych zagadnień. Celem niniejszego artykułu nie jest zatem szczegółowa analiza pojęć, lecz zwrócenie uwagi na trudności interpretacyjne przy analizie koncepcji papieru wartościowego, które wynikają z przepisów polskiego prawa materialnego.

1.1. Pieniądz i papier wartościowy

Związek między papierem wartościowym a pieniądzem nie budzi wątpliwości pomimo, że oba pojęcia stają się coraz bardziej odległe w obowiązujących regulacjach prawnych. Na gruncie ekonomii pieniądz i papier wartościowy spotykają się w zakresie niektórych wspólnych funkcji. Jednakże również w ekonomii występują różnice między papierem wartościowym i pieniądzem.

W ekonomii wyróżnia się dwa podejścia do definicji pieniądza, starsze wyprowadzane z funkcji pieniądza i współczesne oparte na określeniach statystycznych. Jeśli ujmujemy definicję pieniądza poprzez jego funkcje, można określić pieniądz przez sformułowanie „money is what money does” – pieniądzem jest to co wypełnia jego funkcje¹. Pieniądz jest środkiem wymiany, cyrkulacji wartości, jest środkiem przechowywania i gromadzenia oszczędności, majątku, siły nabywczej. Stanowi miernik wartości, dzięki niemu istnieją ceny, kursy, w tej funkcji występuje jako instrument pośredni. Pieniądz może

Mariola Lemonnier; prof. dr hab.; kierownik Zakładu Prawa Finansowego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; adres do korespondencji: marlemon@interia.pl

¹ B. Pietrzak, Z. Polański, *System finansowy w Polsce, lata dziewięćdziesiąte*, PWN Warszawa 2001, s. 22nn.

stanować jednostkę rozliczeniową, jest instrumentem finansowym, którego powstanie jest nierozdzielne z zadłużeniem podmiotów.

Powyższe ujęcie pieniądza uzasadnia jego powiązanie z papierem wartościowym, dla którego płynność i zamiana na gotówkę będzie stanowić jedną z ważniejszych cech, pomimo że płynność pieniądza bywa ujmowana miernikiem jakim jest agregat pieniężny. Cecha stopnia płynności przejawia się w zaklasyfikowaniu zasobów pieniądza poczynając od środka płatniczego po środki najmniej płynne, czyli środki gromadzenia oszczędności. Wyróżnia się na przykład agregat M1, M2, M3, wśród których M1 obejmuje pieniądź w obiegu lub na koncie bieżącym, M2 stanowią depozyty, z których można skorzystać po wypełnieniu określonych warunków, a M3 stanowią depozyty terminowe. Nie są to jedyne agregaty pieniądza występujące w różnych krajach, objęte regulacjami banku centralnego danego kraju.

Statystyczne ujęcie pieniądza odnosi się do masy pieniądza znajdującego się w posiadaniu podmiotów niefinansowych². Koncepcję tę można nazwać ilościową, nie zawsze odzwierciedlającą istotę pieniądza.

Różnice w podejściu do istotnych cech pieniądza, skutkują zróżnicowanym podejściem legislacyjnym, które wynika z funkcji pieniądza w różnych systemach finansowych. Konsekwencją definicji statystycznej są kategorie pieniądza ujmowane przez krajowego ustawodawcę. Pieniądź w polskim ujęciu statystycznym obejmuje pieniądź ogółem i pieniądź krajowy³.

Prawo materialne nie definiuje pojęcia pieniądza, chociaż wskazuje, iż jest to znak miary odniesiony do dóbr lub usług.

Polski kodeks cywilny w art. 358-2 odnosi się do zasady walutowości posługując się terminem pieniądza polskiego, którym jest złoty polski. W kodeksie cywilnym używa się terminów suma pieniężna lub zobowiązanie pieniężne. Pojęcia te są także związane z zawartością, a więc z istotą papierów wartościowych, co powoduje pewne trudności interpretacyjne.

² B. Pietrzak, Z. Polański, *System finansowy w Polsce, lata dziewięćdziesiąte*, s. 24.

³ Tamże, s. 25.

Prawo dewizowe polskie⁴ poprzez funkcje pełnione przez waluty i papiery wartościowe łączy pieniądź z pojęciem papierów wartościowych. Krajowymi środkami płatniczymi wedle polskiego prawa dewizowego są waluta polska oraz papiery wartościowe i inne dokumenty, pełniące funkcję środka płatniczego, wystawione w walucie polskiej. Natomiast walutą polską są znaki pieniężne (banknoty i monety) będące w kraju prawnym środkiem płatniczym, a także wycofane z obiegu, lecz podlegające wymianie. W definicji ujawnia się podejście funkcjonalne do waluty gdyż ma ona przede wszystkim pełnić funkcje płatnicze. Natomiast krajowym środkiem płatniczym w ustawie stał się papier wartościowy wystawiony w walucie polskiej, raczej dla potrzeb kontroli obrotu dewizowego niż z punktu widzenia podstawowych funkcji pełnionych przez papiery wartościowe. Funkcja płatnicza papierów wartościowych oznacza bowiem, że z mocy prawa papiery wartościowe stanowiłyby legalny instrument zapłaty i stały się substytutem pieniądza. Takiej sytuacji wykluczyć czy podważyć nie można. Z zasady papiery wartościowe wypełniają funkcję płatniczą czy rozliczeniową raczej wyjątkowo odmiennie niż pieniądź. Regulowanie płatności jest funkcją papierów wartościowych ale rozumie się ją bardziej jako cechę zbywalności niż funkcję płatniczą.

Pełnienie funkcji płatniczej (rozliczeniowej) zapewniają głównie weksle i чеки, natomiast akcje i obligacje wymieniane w ustawie prawo dewizowe wypełniają funkcję płatniczą wyjątkowo. Ważniejszą cechą papieru wartościowego niż regulowanie płatności stała się jego zbywalność, co nie oznacza bezpośrednio wypełniania funkcji płatniczej.

Wartościami dewizowymi w ustawie prawo dewizowe są zagraniczne środki płatnicze oraz złoto dewizowe i platyna dewizowa. Zagranicznymi środkami płatniczymi są waluty obce i dewizy.

Walutami obcymi są znaki pieniężne (banknoty i monety) będące poza krajem prawnym środkiem płatniczym, a także wycofane z obiegu znaki pieniężne lecz podlegające wymianie. Na równi z walutami obcymi traktuje się wymienialne rozrachunkowe jednostki pieniężne stosowane w rozliczeniach międzynarodowych, w szczególności jednostkę rozrachunkową specjalne prawa ciągnienia (SDR) Międzynarodowego Funduszu Walutowego. Walutami wymienialnymi są waluty obce państw spełniających wymagania art. VIII statutu Międzynarodowego Funduszu Walutowego.

⁴ Ustawa *Prawo dewizowe* z 27 lipca 2002 roku, Dz. U., nr 141, poz. 1178.

Dewizami, czyli zagranicznymi środkami płatniczymi są, zgodnie z prawem dewizowym, papiery wartościowe i inne dokumenty pełniące funkcję środka płatniczego, wystawione w walutach obcych. Podobnie jak w przypadku krajowych środków płatniczych papier wartościowy wystawiony w walucie obcej jest środkiem płatniczym raczej dla potrzeb kontroli jego obrotu, niż z punktu widzenia pełnionych przez niego funkcji.

2. Pojęcie papieru wartościowego

Poszukiwania istoty papierów wartościowych, zastanawianie się nad rodzajami papierów wartościowych, sprowadzają do poszukiwań doktrynalnych, legalnych, funkcjonalnych czy systemowych. W polskim prawie, podobnie jak w przypadku wielu systemów prawnych, nie ma ogólnej, legalnej definicji papieru wartościowego. Ramowa regulacja papieru wartościowego została wprowadzona do polskiego kodeksu cywilnego nowelizacją z dnia 28 lipca 1990 roku w Księdze trzeciej, Zobowiązania tytuł XXXVII – Przekaz i papiery wartościowe.

Wśród koncepcji teoretycznych papieru wartościowego można wyróżnić wąskie i szerokie ujęcie⁵. Szerokie ujęcie papieru wartościowego, określa papier jako taki, w którym dłużnik – wystawca papieru, bez jego przedłożenia, wstrzymuje się ze spełnieniem świadczenia.

Wąskie ujęcie papieru wartościowego odnosi się do przenoszenia praw, w którym rozporządzenie dokumentem powoduje rozporządzenie prawem. Rozporządzając dokumentem, rozporządza się prawami w nim zawartymi.

Ze względu na formę występowania i sposób przenoszenia praw wyróżnia się materialne papiery wartościowe i zdematerializowane papiery wartościowe. Do obrotu papierami materialnymi należy jako *lex generalis*, stosować przepisy kodeksu cywilnego.

Papier wartościowy materialny jest dokumentem, który stwierdza określone prawa. Realizacja praw jest możliwa jedynie poprzez okazanie, przeniesienie własności, zwrot dokumentu inkorporującego prawa.

⁵ K. Zawada, *Zagadnienia podstawowe*, w: *Prawo papierów wartościowych*, red. S. Włodyka, Kraków 1999; T. Komosa, *Papiery wartościowe*, „Przegląd Prawa Handlowego”, 4(1995) [wkładka]; A. Szpunar, *Podstawowe problemy papierów wartościowych*, „Państwo i Prawo”, 7-8(1991); G. Bieniek, H. Ciepla, S. Dmowski, J. Gudoński, K. Kołakowski, M. Sychowicz, T. Wiśniewski, C. Żuławska, *Komentarz do kodeksu cywilnego. Księga trzecia – Zobowiązania*, t. 2, Warszawa 1997.

Koncepcją papieru wartościowego posługują się polskie ustawy szczegółowe, wśród których szczególne miejsce zajmuje ustawa o obrocie instrumentami finansowym⁶. Papierami wartościowymi w tej ustawie są akcje, prawa poboru w rozumieniu przepisów ustawy kodeks spółek handlowych, prawa do akcji, kwity depozytowe, obligacje, listy zastawne, certyfikaty inwestycyjne, warranty subskrypcyjne jak również inne zbywalne papiery wartościowe także te inkorporujące zbywalne prawa majątkowe odpowiadające prawom wynikającym z akcji lub zaciągnięcia długu wyemitowane na podstawie właściwych przepisów prawa polskiego lub obcego. Papierem wartościowym są inne zbywalne prawa majątkowe, które powstają w wyniku emisji, inkorporujące uprawnienia do nabycia lub objęcia papierów wartościowych określonych wcześniej lub zbywalne prawa majątkowe wykonywane poprzez dokonanie rozliczenia pieniężnego (prawa pochodne).

Wcześniej obowiązujące pojęcie papieru wartościowego z ustawy o publicznym obrocie papierami wartościowymi przed dostosowaniem do zapisów dyrektywy 93/22 EWG w sprawie usług inwestycyjnych w zakresie papierów wartościowych, zwanej dyrektywą o usługach inwestycyjnych, zmieniło się poprzez dodanie do listy papierów wartościowych warrantów subskrypcyjnych i prawa poboru w rozumieniu kodeksu spółek handlowych. Inna była także druga część przepisu.

W ustawie o publicznym obrocie papierem wartościowym pojawiło się zbywalne prawo majątkowe wynikające z wcześniej określonych papierów, a także prawa majątkowe, których cena zależy bezpośrednio lub pośrednio od ceny wymienionych papierów wartościowych. W szczególności w omawianym przepisie chodziło o prawa pochodne takie jak kontrakty terminowe i opcje.

W pierwszej polskiej ustawie dotyczącej rynku papierów wartościowych – prawo o publicznym obrocie papierami wartościowymi i funduszach powierniczych z 22 czerwca 1991 r.⁷ wprowadzono pojęcie papieru wartościowego jako dokumentu mającego stwierdzać lub stwierdzającego istnienie określonego prawa majątkowego, utrwalonego w takim brzmieniu i w taki sposób, że mógł on stanowić samodzielny przedmiot obrotu publicznego.

⁶ Dz. U. z 2005 r., nr 183, poz. 1538 z późn. zm.

⁷ Dz. U. z 1991 r., nr 58, poz. 239 z późn. zm.

Była to pierwsza po zmianie ustroju legalna definicja w prawie polskim⁸. Definicja została stworzona dla potrzeb ustawy, podobnie jak późniejsze koncepcje z ustaw szczególnych, natomiast w prawie ogólnym brak jest definicji. W definicji z 1991 roku nie znalazły się także elementy wspólne dla wszystkich papierów wartościowych, co pozostało cechą polskich regulacji papieru wartościowego.

Papierami wartościowymi w ustawie o obrocie instrumentami finansowymi, poza listą papierów wartościowych papierami są także zbywalne prawa majątkowe powstające w wyniku emisji, jednocześnie inkorporujące uprawnienie do nabycia lub objęcia papierów wartościowych określonych powyżej, także wykonywane przez rozliczenie pieniężne derywaty. Papierami są zbywalne prawa majątkowe z papierów wartościowych, prawa pochodne oparte na papierze wartościowym lub koszyku papierów wartościowych (na przykład transakcje terminowe na WIG 20).

Papierem wartościowym jest także każdy papier wyemitowany na podstawie właściwych przepisów prawa polskiego i obcego.

Koncepcję szczególną papieru wartościowego wprowadza wspomniana wcześniej ustawa prawo dewizowe zgodnie z którą papierami wartościowymi są papiery wartościowe udziałowe, w szczególności akcje i prawa poboru nowych akcji oraz papiery wartościowe dłużne, w szczególności obligacje, wyemitowane lub wystawione na podstawie przepisów państwa, w którym emitent lub wystawca ma swoją siedzibę albo w którym dokonano ich emisji lub wystawienia. Jednocześnie prawo dewizowe nie ujmuje instrumentów pochodnych w kategoriach papierów wartościowych, ani nie wprowadza definicji takich instrumentów, odmiennie niż w innych ustawach. Dewizami w prawie dewizowym są papiery wartościowe i inne dokumenty pełniące funkcję środka płatniczego wystawione w walutach obcych. W prawie dewizowym występuje poza papierami wartościowymi określenie innego instrumentu kapitałowego, jakim jest jednostka uczestnictwa. Jednostkami uczestnictwa w funduszu zbiorowego inwestowania są nabywane przez uczestników funduszu tytuły do udziału w jego aktywach, które zgodnie z odrębnymi przepisami lub na żądanie uczestnika funduszu są odkupywane lub umarzane przez fundusz z jego aktywów, na wcześniej określonych

⁸ R. Czerniawski, M. Wierzbowski, *Prawo o publicznym obrocie papierami wartościowymi i funduszach powierniczych. Komentarz*, Wyd. Prawnicze, Warszawa 1996.

warunkach. Jednostki uczestnictwa nie są papierami wartościowymi ani na gruncie ustawy prawo dewizowe ani w ustawie o funduszach inwestycyjnych ani w ustawach dotyczących obrotu na rynku regulowanym. Natomiast różnią się co do cechy natychmiastowej zbywalności bądź łatwej zbywalności od papierów wartościowych. Czy jest to wystarczająca różnica w obliczu braku definicji ogólnej?

Regulacje, które dotyczą papieru wartościowego mają charakter prywatnoprawnych lub publicznoprawnych. Prawo prywatne papierów wartościowych określa pojęcie, rodzaje, zasady obrotu, unieważniania czy umarzania papierów. Prawo publiczne zajmuje się raczej wymaganiami dotyczącymi posiadania, nabywania, ujmowania w księgach i opodatkowania, transferu, czy kontroli funkcjonowania na rynku papierów wartościowych, chociaż od czasu do czasu proponuje definicje papieru dla potrzeb określonej ustawy lub ustaw.

Ważnym aspektem jakościowym w ujęciu teoretycznym papieru wartościowego było wprowadzenie dematerializacji papieru wartościowego na rynku regulowanym, a później również umożliwienie emisji zdematerializowanego papieru na rynku prywatnoprawnym (obligacje). Teoria materialnego papieru wartościowego w regulacjach kodeksu cywilnego ulega wielu koniecznym odmiennym rozwiązaniom, w przypadku papieru zdematerializowanego, gdyż traditio papieru zapisanego wyłącznie na koncie i nie istniejącego w postaci materialnej jest praktycznie niemożliwe.

2.1. Moment powstania papieru wartościowego

Powstanie papieru wartościowego ma szczególne znaczenie dla określenia jego ważności. Moment powstania papieru wartościowego jest określony w teoriach – kreacyjnej, dobrej wiary, emisyjnej i umownej⁹.

W teorii kreacyjnej papieru zobowiązania z papierów wartościowych powstają w momencie wystawienia dokumentów, w sposób prawem określony. Zobowiązanie z papieru wartościowego powstaje w tym samym momencie. Papier wartościowy powstaje poprzez jednostronną czynność prawną z wolą nadania mu charakteru papieru wartościowego.

⁹ S. Grzybowski, *Papiery wartościowe-zagadnienia ogólne*, w: *System prawa cywilnego*, red. S. Grzybowski, t. 3, Warszawa-Kraków-Wrocław-Gdańsk-Lódź 1985.

Za podstawę powstania papieru przyjmuje się w tej teorii jednostronne oświadczenie woli, a jej konsekwencją jest powstanie papieru wartościowego poprzez samo podpisanie dokumentu przez wystawcę. Jest to koncepcja niebezpieczna z punktu widzenia bezpieczeństwa obrotu gospodarczego, gdyż pozostawia całą odpowiedzialność za kreację papieru jednej stronie¹⁰. Była ona uznawana głównie w okresie międzywojennym wtedy, gdy nie występowały na szeroką skalę powszechność i innowacyjność na rynku papierów wartościowych.

Oparte na teorii jednostronnego oświadczenia woli są także teorie emisyjna i dobrej wiary. W pierwszej teorii powstanie papieru jest związane z wydaniem podpisanego dokumentu przez dłużnika osobie trzeciej. W teorii emisyjnej uznaje się za moment powstania papieru wartościowego, moment przeniesienia jego własności¹¹.

W teorii dobrej wiary moment powstania zobowiązania z papieru wartościowego jest momentem znalezienia się dokumentu w rękach osoby trzeciej będącej w dobrej wierze. Teoria dobrej wiary wiąże moment powstania papieru wartościowego z przeniesieniem własności papieru ale tylko do chwili znalezienia się papieru u osoby trzeciej będącej w dobrej wierze. Ograniczenie znalezienia się w rękach osoby trzeciej w dobrej wierze stanowi rozszerzenie teorii dobrej wiary w stosunku do teorii emisyjnej, ponieważ w teorii emisyjnej każda osoba trzecia, przynajmniej z zasady, mogła otrzymać papier wartościowy i mogła żądać zaspokojenia wierzytelności, nawet jeśli nabyła papier w złej wierze.

Według teorii kontraktowej (umownej) potrzebna jest umowa między wystawcą i odbiorcą dokumentu. Przedmiotem umowy byłoby wydanie dokumentu czyli papieru wartościowego. Teoria kontraktowa wskazuje na stosunek prawny na podstawie którego dochodzi do powstania papieru wartościowego¹². Uznanie teorii umownej za najlepiej wyjaśniającą istotę papieru wartościowego jest jednak dalekie od prawdy i nasuwa wiele uwag. Jeśli uznamy teorię umowną powstania papierów wartościowych, to oznaczać będzie, że podstawą do kreacji papieru

¹⁰ T. Komosa, *Papiery wartościowe*, s. 5.

¹¹ J. Radwański, A. Panowicz-Lipska, *Zobowiązania. Część szczególna*, Warszawa 1998; A. Szpunar, *Podstawowe problemy papierów wartościowych*, „Państwo i Prawo”, 2(1991).

¹² K. Kruczałak, *Problematyka prawna papierów wartościowych*, Wyd. Prawnicze Lex, Gdańsk 1994.

wartościowego jest w przypadku akcji umowa spółki, co do takiej koncepcji zdaje się też odwoływać polski kodeks spółek handlowych (na przykład w art. 3), chociaż niekonsekwentnie. Podobnie w przepisach ustawy o rachunkowości nawiązuje się do teorii umowy.

W przypadku obligacji podstawę teorii umownej stanowiłaby pożyczka. Stąd między innymi pochodzi określenie instrumenty dłużne. Sytuacja nie jest już wystarczająco jasna wtedy gdy współczesna obligacja zawierać będzie w sobie wiele innych praw, które mogą być prawem do konwersji na akcje czyli mogą zawierać pośrednie elementy papieru udziałowego.

Jeśli przyjąć zasadę swobody kontraktowej stron można jednakże i do nowoczesnych, złożonych papierów wartościowych stosować kwalifikację umowy nienazwanej. Kreatywność na rynku jest tak duża, że niektóre papiery trzeba analizować bez szansy na dotarcie do konkretnych wniosków (na przykład instrumenty pochodne oparte na pochodnych).

W przypadku teorii umownej stosowanej do powstania akcji należałoby się zastanowić dlaczego i w jaki sposób prawo akcjonariusza powoduje powstanie cechy zbywalności wierzytelności? Akcja jest z jednej strony prawem akcjonariusza w spółce akcyjnej, a z drugiej strony jest ona zbywana jak wierzytelność. Gdzie jest miejsce na umowę pomiędzy inwestorem a spółką i jakie jest miejsce w niej akcjonariusza? Czy wystarczy tylko odwołanie się do koncepcji umowy spółki w kodeksie spółek handlowych aby ugruntować koncepcję teorii umownej? Wiele pytań jakie można postawić w przypadku akcji, anonsuje problem z papierami wartościowymi będącymi kombinacją różnych instrumentów finansowych, dla których wyjaśnienie płynące z teorii umownej nie jest wystarczające.

Teoria umowna wyjaśnia natomiast charakter abstrakcyjny zobowiązań z papieru wartościowego. Umowa podlega przepisom kodeksu cywilnego i jest czynnością prawną kauzalną. W dalszym etapie obrotu zobowiązania zmieniają charakter na zobowiązania abstrakcyjne. Zobowiązanie ze stosunku podstawowego i zobowiązanie z papieru wartościowego mogą być traktowane jako całkowicie odrębne stosunki prawne. Z momentem wprowadzenia papierów do obrotu, stosunki prawne (podstawowy i wynikający z papieru wartościowego) stają się oderwane. Koncepcja abstrakcyjności zobowiązań z papierów wartościowych jest utworzona w celu uniemożliwienia dochodzenia praw ze stosunków prawnych – podstawowego i wynikającego z papieru

wartościowego w tym samym czasie. Warto więc zwrócić uwagę na zagadnienia związane ze współwystępowaniem obu zobowiązań. Niewątpliwie oba zobowiązania powstają i trwają w czasie funkcjonowania papieru wartościowego w obiegu. Zawieszenie zobowiązania podstawowego jest pewnym sposobem wyjścia z sytuacji ale nie uzasadnia tego, że w czasie obiegu papieru wartościowego, dłużnik ma mniejsze możliwości podnoszenia zarzutów ze stosunku podstawowego.

2.2. *Wybrane cechy papieru wartościowego*

Papier wartościowy wykazuje pewne cechy charakterystyczne, chociaż można także mówić o funkcjach papieru wartościowego zastanawiając się nad jego cechami. Cechy papieru mogą wynikać z jego nośnika (papier) lub z zobowiązania zawartego w papierze wartościowym.

Wśród cech papieru wartościowego można wyróżnić konieczność władania papierem wartościowym jako nośnikiem wartości, pomimo że ta cecha papieru wartościowego na rynku regulowanym nie jest wyłącznie uzupełniona lub zastąpiona przez dokonywanie zapisów na koncie¹³. Papier wartościowy inkorporuje prawo, a nie potwierdza faktów. Prawo zawarte w papierze wartościowym może mieć charakter cywilnoprawny. Natomiast papiery wartościowe publiczne, poprzez które państwo kształtuje publiczne stosunki gospodarcze, różnią się od papierów prywatnoprawnych, emitowanych w prywatnych celach gospodarczych. Należałoby się zastanowić czy stosowanie kodeksu cywilnego w stosunku do papierów publicznych (takich jak na przykład obligacje skarbowe) jest właściwe i czy można nazwać sposób stosowania prawa prywatnego ostrożnym stosowaniem per analogiam.

Papier wartościowy jest specyficznym dokumentem czyli więcej niż znakiem legitymacyjnym, szczególnie ze względu na powiązanie między dokumentem a prawem w nim zawartym. W klasycznej koncepcji papieru wartościowego w której papierem jest związek dwóch praw podmiotowych, papier jest dokumentem ucieleśniającym bardziej niż zawierającym prawa majątkowe. Określenie zawierający prawa majątkowe może mieć znaczenie w procesie dematerializacji papieru, jako prostej operacji likwidacji materialnego substratu i stworzeniu koncepcji prawa wartościowego jako przedmiotu obrotu. Sam dokument jako przekaźnik czy nośnik prawa w nim zawartego, jest elementem nieod-

¹³ D. R. Martin, *De la nature corporelle des valeurs mobilières*, Dalloz 1996, Chroniques 47.

łącznym dla niektórych papierów wartościowych jak na przykład weksla czy czeku, które bez formy dokumentu nie funkcjonują jako papier wartościowy.

Dla innych papierów, takich jak akcje czy obligacje, formalny substrat jest już o wiele mniej istotny. Porównanie papieru wartościowego do dokumentu dowodowego czy znaku legitymacyjnego wskazuje, że szersza jest koncepcja papieru wartościowego. Papier wartościowy jest nie tylko dowodem lecz nośnikiem prawa w nim zawartego, a prawo wymaga władania dokumentem dla realizacji prawa w nim zawartego. W stosunku do zwykłych dowodów długu z art. 465 k.c. czy znaków legitymacyjnych z art. 921-15 k.c. papier wartościowy wykazuje cechy odrębne.

Czynności prawne abstrakcyjne a taki charakter mają zobowiązania z papierów wartościowych, mogą być dokonywane wyłącznie na podstawie przepisów prawa. Zasada zamkniętego katalogu abstrakcyjnych czynności prawnych znajduje w prawie polskim uzasadnienie z powodu ograniczenia podnoszenia zarzutów przez dłużnika lub możliwości nabywania papierów wartościowych w dobrej wierze¹⁴.

Abstrakcyjne czynności prawne są adekwatne do współczesnych technik finansowych. Co prawda, podział na czynności kauzalne i abstrakcyjne bywa podważany, to jednak w wypadku papierów wartościowych urzeczowienie papierów wartościowych byłoby dość daleko idącym wnioskiem.

Prawo z papieru wartościowego jest prawem skutecznym wobec określonych podmiotów i nie można przyjąć jego skuteczności erga omnes. Prawo zawarte w papierze wartościowym najczęściej jest wierzytelnością pieniężną, rzadziej prawem rzeczowym (konosament, dowód składowy) albo prawem o charakterze korporacyjnym, nie mającym samodzielnego bytu, nie podlegającym obrotowi. Przepisy polskiego kodeksu cywilnego odnoszą się odpowiednio do papierów opiewających na prawa inne niż wierzytelności. Wobec ramowej regulacji papieru wartościowego w regulacjach cywilnych w Europie, znaczącą rolę w określeniu pojęcia papieru wartościowego odgrywa doktryna.

Doktryna, jak wcześniej wspomniano, upatruje istoty papieru wartościowego w połączeniu dwóch praw podmiotowych, z których jedno

¹⁴ A. Szumański, *Problem dopuszczalności prawnej emisji nowych papierów wartościowych*, Księga pamiątkowa ku czci prof. S. Włodyki, Studia prawa gospodarczego i handlowego, Kraków 1997.

jest prawem do dokumentu, rzeczy ruchomej, a drugie jest prawem wyrażonym w tym dokumencie i jest wierzytelnością lub innym prawem niż wierzytelność (art. 921-16 kodeksu cywilnego)¹⁵.

LEGAL ASPECTS OF SECURITIES. SELECTED ISSUES

Summary

Securities are of no homogenous character. In this article the term of securities are presented on the basis of selected acts of law and doctrinal concept. The article mentions the essence of securities, their functions in economy, and some selected securities features. Some of the features and functions are distinguished due to their exceptional meaning. The article pays attention to the creation of securities as important in theory of law and compares the concept of money with the concept of securities.

¹⁵ Z. Radwański, *Prawo zobowiązań*, Warszawa 1986; C. Żuławska, *Problemy kodyfikacji prawa cywilnego*, Poznań 1990; A. Szpunar, *Podstawowe problemy papierów wartościowych*, „Państwo i Prawo”, 2(1991).

OBOWIĄZEK OPUBLIKOWANIA SPROSTOWANIA A WOLNOŚĆ PRASY

I. Uwagi ogólne

Podstawowy katalog wolności człowieka niewątpliwie obejmuje wolność słowa¹, z niej wywodzi się wolność publikacji, która pozwala utrwalać i kierować wolne słowo do nieograniczonej liczby odbiorców za pomocą środków masowego komunikowania, jak prasa, radio, telewizja, a obecnie również Internet. Ale czy wolność ta powinna być absolutna?

Coraz więcej przedstawicieli nauki przychyliła się do twierdzenia, że idea absolutnej wolności prasy jest utopią². Zdaniem B. Michalskiego wolność prasy istnieje tylko w znaczeniu formalnym, jest ona uprawnieniem dziennikarza do pełnej swobody wypowiedzi w granicach określonych przez prawo³. Zatem wolność prasy kończy się tam, gdzie zaczyna się bezprawie. W ten sposób wolność ta doznaje ograniczeń.

Jednym z ograniczeń wolności prasy jest ochrona dóbr osobistych, którą w znacznym stopniu wspiera prawo prasowe. Jak twierdzą niektórzy przedstawiciele doktryny, jednym z dóbr osobistych chronionych prawem prasowym jest prawo każdego człowieka do rzetelnej i prawdziwej informacji. Naruszenie tego prawa poprzez publikowanie faktów nieprawdziwych lub nieścisłych może stanowić podstawę materialną

Jacek Janusz Mrozek; dr filozofii i dr teologii; prawnik; pracownik Instytutu Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; adres do korespondencji: e-mail: jacek.mrozek@uwm.edu.pl

¹ Katalog tych wolności określa Powszechna Deklaracja Praw Człowieka będąca rezolucją Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych z dnia 10 grudnia 1948 roku, a także Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności podpisana przez Polskę 26 listopada 1991 roku.

² Por. M. Pietrzak, *Reglamentacja wolności prasy w Polsce (1918-1939)*, Warszawa 1963, s. 12.

³ Zob. B. Michalski, *Dziennikarstwo a prawo*, Kraków 1980.

żądania zamieszczenia sprostowania, a ze strony redakcji obowiązek jego opublikowania⁴.

Myśl ujęcia instytucji sprostowania w formę przymusu pojawiła się po raz pierwszy we Francji, przy sposobności obrad nad projektem ustawy z 1799 roku normującej zasady cywilno-karnej odpowiedzialności za oszczercze artykuły dziennikarskie. Argumentami przemawiającymi na korzyść zaprojektowanej wtedy instytucji sprostowania, którymi posługiwał się autor wniosku, były niedostateczność skargi karnej, idea równości atakującego i atakowanego, umożliwienie czytelnikom danego pisma wyrobienia sobie własnego sądu o danej sprawie na podstawie obustronnie przedstawionych faktów. Po nieprzyjęciu tego wniosku po raz kolejny przystąpiono do uregulowania kwestii sprostowania w 1822 roku, przy okazji uchwalania ustawy prasowej. Tym razem wniosek przeszedł i wypełnił treść art. 11 ustawy⁵.

Instytucja sprostowania rozwinęła się w ustawodawstwach europejskich i przyjęła dwie formy: sprostowania i odpowiedzi. Podstawową różnicą pomiędzy sprostowaniem a odpowiedzią jest to, że prawo do sprostowania przysługuje wtedy, gdy doszło do wyraźnego naruszenia interesu i upoważnia ono do sprostowania błędnych, fałszywych czy też zniesławiających faktów, odpowiedź natomiast nie wymaga zaistnienia wyraźnego naruszenia czyjegoś interesu, może odnosić się do ocen i mieć charakter polemiczny⁶. W oparciu o tę podstawową różnicę ukształtowały się dwa systemy: system francuski, oparty na instytucji odpowiedzi prasowej, dopuszczający większą swobodę w dochodzeniu od prasy zamieszczania tekstów nadsyłanych przez osoby, które uznały, iż w jakiś sposób prasa naruszyła dobra ich lub innych osób, oraz system niemiecko-austriacki, który pozwalał jedynie na żądanie sprostowania faktów, a nie ocen, oraz zezwalał na występowanie z takim żądaniem jedynie osobom, które mają uzasadniony interes w żądaniu sprostowania⁷.

⁴ R. Tomczyk, *Sprostowania prasowe*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z Wymiarstwa i Ochrony Własności Intelektualnej”, 69(1997), s. 134-138. Taką tezę stawia również J. Kamieniecki, *Odpowiedzialność prasy za naruszenia dóbr osobistych*, „Państwo i Prawo”, 11(1984), s. 64-65.

⁵ J. Nowotny, *Prawo prasowe*, Lwów 1917, s. 90.

⁶ K. Stępińska, *Sprostowanie prasowe w świetle prawa*, Warszawa 1964, s. 14.

⁷ Tamże, s. 28.

Polskie ustawodawstwo przyjęło reguły z jednego i z drugiego systemu, tworząc tzw. system mieszany. Jednak w poszczególnych przepisach prawa prasowego można dostrzec fakt, że rozwiązanie przyjęte przez ustawodawcę opiera się w gruncie rzeczy na zasadach właściwych dla sprostowań⁸. Polskie przepisy dotyczące sprostowania ciągle ewoluowały. Pierwszym rozwiązaniem prawnym w tej materii był Dekret Naczelnika Państwa z dnia 7 lutego 1919 roku w przedmiocie tymczasowych przepisów prasowych. Następnie wprowadzono Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 10 maja 1927 roku o prawie prasowym (forma oryginalna – J. M.), po czym uchylono je Dekretem Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 21 listopada 1938 roku – Prawo prasowe. W latach powojennych wśród przedstawicieli doktryny istniał spór co do obowiązywania przepisów tego dekretu. Również judykatura miała z tym niemały problem. Ostatecznie wszelkie spory ucięło uchwalenie ustawy z dnia 26 stycznia 1984 roku – Prawo prasowe, która obowiązuje do dnia dzisiejszego⁹.

II. Istota sprostowania

W polskim systemie prawnym terminy: „sprostowanie” i „odpowiedź” służą oznaczeniu reakcji na opublikowane w prasie informacje w sposób ściśle reglamentowany przez ustawę. Formą reakcji na takie wiadomości, niemieszczącą się w granicach prawa, jest polemika. Pod pojęciem polemiki należy rozumieć wypowiedź w prowadzonej na łamach gazety dyskusji na tematy polityczne, społeczne, literackie, kulturalne i wszelkie inne, której forma i sposób sformułowania nie są unormowane przepisami prawa¹⁰.

Istotą sprostowania jest realizacja zasady *audiatur et altera pars*, przez dopuszczenie do głosu drugiej strony, której dotyczyła publikacja prasowa¹¹. Jest to podyktowane tym, że istnieje ogromna nierównowaga pomiędzy piszącym a opisywanym, nierównowaga wynikająca z możliwości swobodnego dotarcia do szerokiej masy czytelników przez tego pierwszego, a trudnością w obronie swojej osoby przez tego drugiego¹².

⁸ J. Barta, R. Markiewicz, A. Matlak, *Prawo mediów*, Warszawa 2005, s. 397.

⁹ I. Dobosz, *Czy można żądać sprostowania*, „Gazeta Sądowa”, 4(1975), s. 5.

¹⁰ J. Sobczak, *Ustawa prawo prasowe. Komentarz*, Warszawa 1999, s. 306.

¹¹ J. Sawicki, *Przedmowa*, w: K. Stępińskiej, *Sprostowanie prasowe w świetle prawa*, Warszawa 1964.

¹² R. Tomczyk, *Sprostowania prasowe*, s. 134.

Prawo prasowe jednak stawia warunek dla sprostowania, by ograniczyło się do przytoczenia okoliczności faktycznych, czyli do przeciwstawienia faktów podanych przez zainteresowane osoby – faktom zaprezentowanym przez dziennikarza¹³. Chodzi tu o wypowiedzi opisujące rzeczywistość (stwierdzające), a nie oceniające, ponieważ tylko tym pierwszym przysługuje prawdziwość lub fałszywość¹⁴.

Jednak nie jest wykluczone domaganie się opublikowania pisma zawierającego w swej treści zarówno sprostowanie (stwierdzenia), jak i odpowiedź (oceny), nawet wówczas, gdy zainteresowany nazwał je tylko sprostowaniem. Bowiem o charakterze pisma decyduje nie jego nazwa, ale jego treść i cel wniesienia¹⁵. Podobnie z tekstem noszącym w przeważającej większości cechy sprostowania, a odnośnie kilku sformułowań mającym cechy polemiki; nie pozbawia to całego tekstu charakteru sprostowania¹⁶.

Instytucja sprostowania jest swoistą korektą nierzetelnej działalności dziennikarskiej i formą odpowiedzi w stosunku do sporządzonego materiału prasowego. Stoi na straży prawdziwości i ścisłości informacji prasowych oraz wolności prasy pojmowanej nie tylko jako służącej dziennikarzowi, wydawcom i właścicielom prasy wolności nieskrępowanego przekazywania wiadomości i opinii, lecz także jako możliwość zapoznania się odbiorcy z prawdziwymi danymi i bezstronnymi opiniami¹⁷. Stąd wniosek, że obowiązek opublikowania sprostowania i odpowiedzi służy przede wszystkim społeczeństwu i jego interesowi.

Powyższa zasada zmierza do realizacji prawa do informacji prasowej, co przyczynia się do pogłębiania wiedzy czytelnika na temat poruszony w artykule, którego sprostowanie lub odpowiedź dotyczą¹⁸. Instytucja sprostowania, właściwie realizowana, zapobiega dezinformacji,

¹³ S. B. Feldman, *Przymus sprostowania w dekrecie prasowym*, „Palestra”, 6(1938), s. 254.

¹⁴ Arystoteles, *Hermeneutyka*, w: *Dzieła wszystkie*, przekłady, wstępy i komentarze K. Leśniak, t. 1, Warszawa 1990, s. 71.

¹⁵ *Wyrok Sądu Apelacyjnego w Poznaniu z dnia 26 maja 1992 roku*, I ACr 69/92, „Orzecznictwo Sądów Apelacyjnych i Sądu Najwyższego”, 12(1992), poz. 89.

¹⁶ *Wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie z dnia 12 listopada 1996 roku*, I ACr 821/96, „Wokanda”, 3(1998), s. 38.

¹⁷ *Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 12 listopada 2003 roku*, „Orzecznictwo Sądu Najwyższego Izba Karna i Wojskowa”, 3(2004), poz. 24.

¹⁸ *Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 28 marca 2003 roku*, V CKN 4/2001, „Gazeta Prawna”, 65(2003), s. 22.

umacnia autorytet prasy, zacieśnia więź z czytelnikami, wreszcie – chroni dziennikarzy przed procesami sądowymi, bowiem – jak wykazuje praktyka krajów, w których instytucja ta jest szczególnie żywa – zamieszczenie sprostowania niemal z reguły zaspokaja pretensje zainteresowanego; w wyjątkowych przypadkach, gdy sprawa mimo to dociera do sądu, ten ostatni traktuje zamieszczenie sprostowania jako przejaw dobrej woli naprawienia wyrządzonej krzywdy¹⁹.

Zdarza się jednak tak, że „prostujący” nieprawdziwą lub nieścisłą wiadomość nie jest traktowany jako pełnoprawna strona, ale jako petent proszący o uwzględnienie złożonej prośby. Powinno być zupełnie inaczej. Zamieszczenie sprostowania lub innych form przewidzianych prawem jest obowiązkiem redakcji wynikającym z naruszenia cudzych praw lub prawem chronionych interesów. Dlatego zgodnie z ogólnymi zasadami prawa musi tu istnieć równość stron, co wyklucza sprowadzanie osoby wnioskującego do pozycji petenta²⁰. Ustawodawca użył instytucji sprostowania po to właśnie, aby egzekwowanie tego obowiązku nie pozostało jedynie życzeniem żądającego sprostowania²¹.

W myśl art. 32 prawa prasowego sprostowanie w dzienniku należy opublikować w ciągu 7 dni od dnia otrzymania sprostowania, a w czasopiśmie w najbliższym lub jednym z dwóch następujących po nim przygotowywanych do druku numerów. Terminy te nie mają zastosowania, jeżeli strony na piśmie umówiły się inaczej. Sprostowanie w drukach periodycznych powinno być opublikowane lub przynajmniej zasygnalizowane w tym samym dziale i równorzędną czcionką jak prostowana wiadomość oraz pod widocznym tytułem.

W tekście nadesłanego sprostowania lub odpowiedzi nie wolno bez zgody wnioskodawcy dokonać skrótów ani innych zmian, które by osłabiały jego znaczenie lub zniekształcały intencję autora sprostowania. Tekst sprostowania nie może być również komentowany w tym samym numerze lub audycji. Zakaz ten nie wyklucza jednak prostej zapowiedzi polemiki lub wyjaśnień. Ponadto należy umieścić tytuł autorski sprostowania.

¹⁹ Sprostowanie prasowe a Dziennikarski Kodeks Obyczajowy. Opinia prawna Naczelnego Sądu Dziennikarskiego dla Prezydium Zarządu Głównego Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich w sprawie interpretacji Dziennikarskiego Kodeksu Obyczajowego w zakresie sprostowań prasowych, „Prasa Polska”, 5(1967), s. 6.

²⁰ B. Michalski, *Sprostowanie prasowe a etyka dziennikarska*, „Prawo i Życie”, 14(1967), s. 5.

²¹ I. Sokołowska-Kulas, *Pułapki na dziennikarzy*, „Rzeczpospolita”, 220(2004), z dn. 18 września 2004 r.

wania, traktując go jako integralną część tekstu sprostowania i odpowiedzi²².

Tekst sprostowania lub odpowiedzi nie może być dłuższy od dwukrotnej objętości fragmentu materiału prasowego, którego dotyczy. Jednak redaktor naczelny nie może wymagać, aby sprostowanie było krótsze niż pół strony znormalizowanego maszynopisu. Ograniczenia te nie dotyczą sprostowań pochodzących od naczelnych i centralnych organów państwowych, w tym pochodzących od naczelnych i centralnych organów administracji państwowej, jeżeli zostały nadesłane przez rzecznika prasowego rządu.

Prawo prasowe nakłada również na redaktora naczelnego obowiązek opublikowania sprostowania w audycjach radiowych i programach telewizyjnych, nie precyzuje jednak jego formy. Za prawidłowe należy uznać odczytanie tekstu sprostowania lub ewentualne odczytanie i jednocześnie pokazanie planszy z tekstem sprostowania. Sprostowanie to powinno się ukazać w zbliżonym czasie i w analogicznym programie jak prostowana wiadomość, nie później niż w ciągu 14 dni od dnia otrzymania sprostowania. Omówienie lub streszczenie takowego tekstu nie czyni zadość wymogom sprostowania, chociażby z uwagi na dyspozycję art. 32 ust. 6 prawa prasowego. Wątpliwym wydaje się natomiast, aby żądający sprostowania mógł zasadnie domagać się emisji określonego materiału filmowego czy dźwiękowego jako ilustracji sprostowania. Podobnie bezpodstawnym jest także żądanie zainteresowanego, aby umożliwić mu osobiste występowanie z tekstem sprostowania lub odpowiedzi przed mikrofonami radiowymi lub kamerami telewizyjnymi²³.

Odmowa opublikowania sprostowania nie musi koniecznie mieć formy pisemnej²⁴. Może być przekazana np. telefonicznie z jednoczesnym zaproszeniem do negocjacji z zainteresowanym. Redaktor naczelny nie może jednak w ramach negocjacji narzucać własnej wersji tekstu sprostowania²⁵.

²² J. Klimek, *Sprostowanie w prasie – praktyka i postulaty*, „Gazeta Prawnicza”, 11(1983), s. 11.

²³ J. Sobczak, *Prawo prasowe. Komentarz*, Poznań 1992, s. 69.

²⁴ *Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 15 marca 1991 roku*, I CR 849/90 (treść wyroku nie publikowana w czasopiśmie, dostępna jednak w programie elektronicznej obsługi prawnej Lex Polonica pod pozycją 320550).

²⁵ J. Sobczak, *Polskie prawo prasowe*, Poznań 1993, s. 97.

Trzeba podkreślić, że redakcja zawsze ma prawo zamieścić własne wyjaśnienie i nie ma potrzeby regulowania tego uprawnienia w sposób ustawowy. Nigdy jednak zamieszczenie takiego wyjaśnienia, choćby za zgodą uprawnionego, nie będzie czyniło zadość zasadzie *audiatur et altera pars*, w związku z czym nie będzie ono mogło pełnić funkcji sprostowania²⁶.

III. Problem prawdy w treści sprostowania i wiadomości prostowanej

Problem prawdziwości tekstu sprostowania wywołuje w środowisku prawniczym wiele kontrowersji. Przedstawiciele doktryny dzielą się w tej kwestii na zwolenników koncepcji „prawdy subiektywnej” i „prawdy obiektywnej”. Koncepcja „prawdy subiektywnej” obejmuje prezentację własnego stanowiska, niezależnie od jego prawdziwości obiektywnej, zaś koncepcja „prawdy obiektywnej” zakłada przywracanie informacji prasowej prawdziwego charakteru²⁷. Zwolennikami koncepcji subiektywistycznej są m. in.: J. Sobczak, B. Kordasiewicz i B. Kosmus. Do zwolenników koncepcji obiektywistycznej zaliczamy m. in.: B. Michalskiego, K. Stepieńską i W. Gontarskiego.

J. Sobczak uważa, że pozbawiając prostującego możliwości subiektywnego przedstawienie prawdy, zmusza się redaktora naczelnego do dokonywania wstępnej oceny, czy wiadomość, której podania domaga się autor sprostowania, jest prawdziwa i ścisła, czy też pozbawiona tych cech. Z treści art. 31 pkt 1 prawa prasowego nie wynika, aby redaktorowi naczelnemu przysługiwało tego rodzaju prawo wstępnej kontroli prawdziwości i ścisłości prostowanych wiadomości. Wręcz przeciwnie, wykładnia tego przepisu zdaje się prowadzić do wniosku, iż żądający sprostowania może to czynić w stosunku do tych wiadomości, które według jego wiedzy i przekonania są nieprawdziwe i nieścisłe. Sprostowanie ujęte w tym kształcie ma umożliwić zainteresowanemu przedstawienie własnej wersji wydarzeń. Nakazując odnoszenie się do faktów, ustawodawca zezwala jednak prostującemu wiadomość na przedstawienie opinii publicznej tego, jak te fakty odbiera. Sprostowanie z natury rzeczy

²⁶ J. Barta, I. Dobosz, *Prawo prasowe*, Kraków 1989², s. 114.

²⁷ B. Kosmus, *Sprostowanie i odpowiedź prasowa*, Warszawa 2006, s. 101.

służy zatem przedstawieniu przez prostującego jego subiektywnego punktu widzenia²⁸.

Według tej koncepcji żądający sprostowania może na przykład domagać się sprostowania wiadomości, że II wojna światowa rozpoczęła się 1 września 1939 roku poprzez stwierdzenie, że stało się to 3 lub 17 września 1939 roku. W tej sytuacji redaktor naczelny nie może odmówić publikacji sprostowania konstatując, że wiadomość, której domaga się autor sprostowania, jest prawdziwa i ścisła. Wyjątek można by uczynić wobec sprostowań usiłujących formułować tezy oczywiście nieprawdziwe: „wieloryb nie jest rybą”, „Słońce obraca się wokół Ziemi”, „Polska leży w Afryce”²⁹.

Samo przekonanie redaktora o nieprawdziwości faktów lub okoliczności przytoczonych w nadesłanym sprostowaniu nie uprawnia go jeszcze do odmowy jego zamieszczenia³⁰. Nawet posiadanie niezbitych dowodów, że zamieszczone wiadomości odpowiadają prawdziwemu stanowi rzeczy nie jest w stanie uchronić dziennikarza przed karą za nieumieszczenie sprostowania i przed nakazem zamieszczenia tego sprostowania z mocy wyroku. O ile zaś domagający się zamieszczenia sprostowania poprzestanie na tym żądaniu i nie wytoczy skargi o zniesławienie, dziennikarz nie będzie mieć żadnej możliwości udowodnienia prawdziwości swoich twierdzeń, bo nowy artykuł stworzy automatycznie podstawy do nowego sprostowania³¹.

Poglądy J. Sobczaka i innych przedstawicieli doktryny kłócą się jednak z poglądami B. Michalskiego, który przy określeniu „*rzeczowe sprostowanie prasowe*” wyklucza z mocy prawa jakąkolwiek możliwość zamieszczania w sprostowaniu wiadomości nieprawdziwych, bowiem prawdziwej wiadomości fałszywą sprostować nie można, podobnie jak nie można prostować wiadomości fałszywej – fałszywym sprostowaniem. Bowiem semantyczne i prawne znaczenie słowa „*sprostowanie*” oznacza przywrócenie nieprawdziwej lub błędnej wiadomości

²⁸ J. Sobczak, *Głosa do wyroku SN z 10 września 1999 r.*, III CKN 939/98, „Orzecznictwo Sądów Polskich”, 6(2000), poz. 94.

²⁹ Tenże, *Prawo prasowe*, Warszawa 2000, s. 341-357; *Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 5 sierpnia 2003 roku*, III KK 13/2003, „Orzecznictwo Sądu Najwyższego Izba Karna i Wojskowa”, 11-12(2003), poz. 98.

³⁰ J. Nowotny, *Prawo prasowe*, s. 96.

³¹ K. Stępińska, *Poszukajmy właściwych rozwiązań*, „Prasa Polska”, 1(1960), s. 6.

zgodności z rzeczywistością³². Natomiast „rzeczowość” należy rozumieć m.in. jako konkretność, zwartość i jasność wypowiedzi³³, pozbawionej złośliwości lub uszczypliwości pod adresem autorów informacji lub redakcji³⁴ oraz niedopuszczanie wszelkich dygresji³⁵. W praktyce często pojawiają się w sprostowaniach subiektywne zwroty o krzywdzie wyrządzonej zainteresowanemu i jego rodzinie, uwagi oceniające kwalifikacje i poglądy dziennikarzy, elementy satyryczne itp. Wyjście zainteresowanego poza wymóg „rzeczowości” pozbawia sprostowanie lub odpowiedź charakteru wynikającego z przepisów prawa. Tymczasem rzeczowość w sensie gatunkowym przesądza o zbliżeniu tekstu do informacji naukowej. Znaczy to w języku potocznym: krótko, jasno i na temat³⁶.

Śladami B. Michalskiego podąża również W. Gontarski, według którego sprostowanie prasowe ma być oparte na prawdzie materialnej (zgodność opisu z rzeczywistością), a nie na prawdzie subiektywnej (zgodność opisu nie z rzeczywistością, lecz z poglądami autora opisu). W przeciwnym wypadku redaktor naczelny musiałby zamieszczać pod postacią sprostowania oczywistą nieprawdę, co kłóci się aż z trzema wykładnikami: językową – art. 31 pkt 1 prawa prasowego (rzeczowość jako obiektywność, a nie subiektywność); celowościową (celem sprostowania jest szybkie ustalenie prawdy); systemową – art. 5 kodeksu cywilnego (nadużycie prawa; przepis ten zabrania czynić ze swego prawa użytku sprzecznego z zasadami współżycia społecznego, a na te zasady składa się m.in. zasada prawdy materialnej)³⁷. Sprostowanie powinno więc zawierać prawdziwy opis czy przebieg zdarzenia wedle

³² B. Michalski, *Sprostowanie prasowe*, „Działalność zawodowa dziennikarza a prawo”, 5(1968), s. 27; B. Michalski, *Replika prasowa (sprostowanie i odpowiedź)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z Wynalazczości i Ochrony Własności Intelektualnej”, 100(2007), s. 277.

³³ R. Sadlik, *Różnice między odpowiedzią i sprostowaniem*, „Gazeta Prawna”, 142(2001), s. 24.

³⁴ W. Czapinski, *Prawo prasowe. Komentarz. Dekret Prezydenta Rzeczypospolitej z 21 września 1938. Rozporządzenia wykonawcze. Przepisy zwiazkowe*, Warszawa 1939, s. 37.

³⁵ *Wyrok Sądu Apelacyjnego w Poznaniu z dnia 26 maja 1992 roku*, I ACR 69/92, „Orzecznictwo Sądów Apelacyjnych i Sądu Najwyższego”, 12(1992), poz. 89.

³⁶ B. Michalski, *Podstawowe problemy prawa prasowego*, Warszawa 1998, s. 66.

³⁷ W. Gontarski, *Wyprostować sprostowania*, „Rzeczpospolita”, 33(2004), z dn. 9 lutego 2004 r.

oczywiście obiektywnego kryterium³⁸. Takie ujęcie sprawy oznacza obowiązek prostującego wskazania dowodów na potwierdzenie przytoczonych przez siebie faktów³⁹.

Prawdziwe przedstawianie omawianych zjawisk jest obowiązkiem przede wszystkim prasy. Tego obowiązku, zdaje się, nie przestrzegają dzienniki i czasopisma zwane tabloidami. Stylistyka tabloidów polega na mieszanii odpowiednio dobranych zdjęć z krótkim, często obraźliwym tekstem, w którym głównie zamiast przedstawienia faktów operuje się inwektywami. To zdecydowanie utrudnia napisanie rzeczowego sprostowania. Przekonali się o tym sędziowie, którzy zostali zaatakowani przez dziennik „Fakt”. W numerze z dnia 17 maja 2005 roku gazeta „Fakt” opublikowała zdjęcie prezesa sądu okręgowego oraz psa policyjnego pod wspólnym tytułem „Jeden wart drugiego”. Z kolei w numerze z dnia 19 sierpnia 2005 roku w publikacji „Przez nią pedofil jest wolny” nierzetelnie skrytykowano sędzię, która nie zastosowała wobec podejrzanego tymczasowego aresztowania. Jak się okazało, sędzia ta nie orzekała w ogóle w tej sprawie, a jedynie jako rzecznik sądu udzielała prasie informacji na ten temat. Podobnie uczyniono w numerze z dnia 19 i 20 października 2005 roku. W tym ostatnim przypadku dziennikarze „Faktu” nękali sędziego telefonami i nachodzili go w domu. Redaktor naczelny „Faktu” nie tylko nie opublikował nadesłanych przez rzeczników prasowych sprostowań i odpowiedzi na treści zagrażające dobrom osobistym, ale wbrew prawu prasowemu nie udzielił nawet odpowiedzi⁴⁰. Tego typu artykuły spowodowały dwukrotne zajęcie stanowiska przez Krajową Radę Sądownictwa, która stwierdziła, że odmowa publikacji nadesłanego tekstu prowadzi do pozbawienia opinii publicznej możliwości zapoznania się ze stanowiskiem tych sądów, których dotyczyły publikacje prasowe⁴¹. Ponadto w opinii Krajowej Rady Sądownictwa nie jest do zaakceptowania naruszanie przez dziennikarzy

³⁸ M. Różycki, *Prawo prasowe*, Lwów 1939, s. 29.

³⁹ W. Gontarski, *Kiedy sprostowanie, kiedy odpowiedź*, „Rzeczpospolita”, 182(2003), z dn. 22 lipca 2003 r.

⁴⁰ J. Żurawski, *Sprostowanie w prawie prasowym*, „Radio Lider”, 11-12(2005), s. 42.

⁴¹ *Stanowisko Krajowej Rady Sądownictwa z dnia 21 lipca 2005 roku w sprawie odmowy publikacji sprostowań w mediach*, <http://www.krs.pl/admin/files/100152>, z dn. 22 maja 2008 r.

i redakcje standardów rzetelnego informowania, które jest wynikiem poszukiwania prawdy⁴².

Do poszukiwania prawdy odnosi się przede wszystkim wymóg szczególnej staranności. Za wypełnienie obowiązku szczególnej staranności może być uznane podanie źródła wiadomości, jeżeli wszelkie okoliczności uzasadniają je jako wiarygodne, zwłaszcza gdy osoba lub organ udzielający informacji nie jest bezpośrednio zainteresowany sprawą⁴³. W takiej sytuacji dziennikarz nie ma obowiązku przeprowadzania dowodu prawdy – ani w postępowaniu cywilnym, ani w karnym. Jeśli nawet poda nieprawdę i przez to naruszy czyjeś dobra osobiste, będzie mógł powoływać się na prawo do błędu nieodpartego i uniknie wszelkiej odpowiedzialności prawnej. Logicznie rzecz biorąc, na podstawie przepisów szczególnych (prawa prasowego) otrzymał on określone prawo podmiotowe nie po to, żeby później nakładać na niego sankcje zawarte w przepisach ogólnych (kodeks cywilny czy kodeks karny)⁴⁴. Działanie dziennikarza z zachowaniem szczególnej staranności i rzetelności przy zbieraniu oraz wykorzystywaniu materiałów prasowych nie może jednak odebrać prawa do sprostowania nieprawdziwych, a naruszających część zarzutów⁴⁵.

B. Michalski wymienia trzy stopnie staranności. Najniższym stopniem staranności jest tak zwana niezbędna staranność polegająca na wykonywaniu podstawowych czynności w oparciu o wiedzę i umiejętności niezbędne w konkretnym zawodzie. Średnim stopniem staranności jest tzw. należyta staranność, która polega na dokonywaniu typowych czynności w oparciu o wyższe umiejętności i kwalifikacje zawodowe. Wreszcie najwyższym stopniem staranności jest tzw. szczególna staranność mająca charakter wyjątkowy, polegająca na wykonaniu wszystkich możliwych czynności (do granic możliwości) w oparciu o wysokie i specjalistyczne kwalifikacje zawodowe. Ten rodzaj staranności występuje raczej rzadko i jest związany z wykonywaniem zawodu, gdzie skut-

⁴² *Stanowisko Krajowej Rady Sądownictwa z dnia 16 listopada 2005 roku w sprawie naruszeń prawa prasowego przez gazetę „Fakt”*, <http://www.krs.pl/admin/files/100163>, z dn. 22 maja 2008 r.

⁴³ *Prawo prasowe. Pierwsza interpretacja ustawy*, „Rzeczpospolita”, broszura informacyjna, 1984, s. 18.

⁴⁴ W. Gontarski, *Ile prawdy w prawdzie*, „Rzeczpospolita”, 2004, z dn. 9 lipca 2004 r.

⁴⁵ J. Sobczak, *Glosa do wyroku SN z 10 września 1999 r.*, III CKN 939/98, „Orzecznictwo Sądów Polskich” 6(2000), poz. 94.

ki błędu lub niedopatrzenia mogą stanowić istotne zagrożenie dla jednostki i społeczeństwa. Takim zawodem jest między innymi zawód dziennikarza⁴⁶.

IV. Obowiązek opublikowania sprostowania a odpowiedzialność prawna

Ustawa przewiduje nie tylko obowiązek zagrożony odpowiedzialnością cywilną, ale nawet sankcję karną za uchylanie się od publikacji lub niewłaściwe publikowanie sprostowania, choć w tej ostatniej kwestii, z uwagi na pewne legislacyjne niedociągnięcia, Trybunał Konstytucyjny zawiesił częściowo jej egzekwowanie. Skutkiem stwierdzenia niekonstytucyjności art. 46 ust. 1 w związku z art. 32 ust. 6 prawa prasowego jest pozbawienie sankcji karnej, a przez to depenalizacja zakazu komentowania sprostowania w tym samym numerze lub audycji, w której zostało ono opublikowane. Powodem było niezachowanie przez ustawodawcę wymaganej precyzji określenia znamion czynu zagrożonego karą oraz brak w ustawie zdefiniowania pojęć sprostowania i odpowiedzi. Niezgodność z Konstytucją nie dotyczy pozostałych elementów normy prawno-karnej zawartej w art. 46 ust. 1 prawa prasowego. Odpowiedzialność karna jest zatem możliwa w przypadku uchylania się od obowiązku opublikowania sprostowania lub odpowiedzi⁴⁷. Odpowiedzialność tę ponosi redaktor naczelny, który może być ukarany za ten czyn karą grzywny lub karą ograniczenia wolności. Jeżeli pokrzywdzonym jest osoba fizyczna, ściganie przestępstwa odbywa się z oskarżenia prywatnego, jeżeli jednak pokrzywdzonym jest osoba prawna lub podmiot nieposiadający osobowości prawnej, to ściganie przestępstwa odbywa się z oskarżenia publicznego.

Jednym ze sposobów praktykowanych przez redakcje jest publikowanie jako „odpowiedzi” tekstu nadesłanego do redakcji jako „sprostowanie”, by móc tą publikację skomentować w tym samym numerze. Wyczerpuje to w tym wypadku znamiona przestępstwa określonego

⁴⁶ B. Michalski, *Dziennikarski obowiązek poszukiwania i przedstawiania prawdy*, „Prasa Techniczna”, 1(1988), s. 17.

⁴⁷ *Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 5 maja 2004 roku*, P.2/2003, „Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego. Zbiór Urzędowy”, 5A(2004), poz. 39.

w art. 46 ust. 1 prawa prasowego⁴⁸. Innym sposobem jest w ogóle odmowa publikacji albo ignorowanie żądania zamieszczenia sprostowania.

W latach 1984-2004, a więc w ciągu 20 lat stosowania art. 46 prawa prasowego, osądzono na jego podstawie 24 osoby, w tym skazano 8 osób na karę grzywny, 1 osobę na karę ograniczenia wolności i wobec 15 osób warunkowo umorzono postępowanie⁴⁹. Jest to stosunkowo nieduża liczba spraw, co wskazuje, że osoby pokrzywdzone działaniami redaktora naczelnego rzadko korzystają z drogi sądowej. Powodów tej sytuacji może być co najmniej kilka: długi okres rozpatrywania sprawy, koszty procesu, obawa przed „działaniami odwetowymi” ze strony prasy, nieznajomość prawa dotyczącego dochodzenia roszczeń itp.

W razie naruszenia w prostowanej wiadomości dóbr osobistych, poszkodowanemu przysługuje roszczenie wynikające z norm kodeksu cywilnego i prawa prasowego. Zbieg tych norm nosi charakter kumulatywny, tzn. polega on na kumulacji (równoczesnym zastosowaniu) wszystkich skutków prawnych przewidzianych przez te normy. Zasady prawa cywilnego nakazują uwzględnienie interesu osoby, która domaga się ochrony prawnej, a zatem jej woli w zakresie wyboru środków zmierzających do jej ochrony. W rezultacie do uprawnionego (poszkodowanego) należy prawo wyboru roszczenia lub roszczeń. Może on dochodzić swoich praw bądź na podstawie art. 23 i 24 kodeksu cywilnego oraz stosownych przepisów prawa prasowego, bądź na podstawie przepisów kodeksu cywilnego lub prawa prasowego, bądź też na podstawie przepisów kodeksu cywilnego i niektórych przepisów prawa prasowego łącznie⁵⁰. Roszczenia mogą polegać na żądaniu zaniechania bezprawnego działania, usunięcia jego skutków, w szczególności poprzez złożenie oświadczenia odpowiedniej treści i w odpowiedniej formie (np. przeprosiny lub wyrazy ubolewania), żądaniu zadośćuczynienia pieniężnego lub zapłaty odpowiedniej sumy pieniężnej na wskazany cel społeczny bądź naprawienia szkody. Jednak podstawą do roszczenia zadośćuczynienia jest wina umyślna. Natomiast oświadczenie odpowiedniej treści i w odpowiedniej formie składa naruszający dobra, czyli dziennikarz albo re-

⁴⁸ *Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 2 marca 2001 roku*, „Orzecznictwo Sądu Najwyższego Izba Karna i Wojskowa”, 7-8(2001), poz. 69.

⁴⁹ Na podstawie pisemnej informacji Ministerstwa Sprawiedliwości z dn. 17 lutego 2006 r. udzielonej w odpowiedzi na zapytanie autora niniejszej publikacji, pismo znak: DO-II-0640-022/2006.

⁵⁰ A. Zieliński, *Glosa do wyroku SN z 24.VIII.1990 r.*, II CR 405/90, „Palestra”, 8-9(1991), s. 79-80.

daktor naczelny (względnie redakcja). Ta forma, zawierająca w sobie pewien rodzaj ekspiacji, ma dla dotkniętego naruszeniem o wiele większe znaczenie niż zamieszczenie sprostowania⁵¹. Jako środek niemajątkowy ma ona na celu usunięcie skutków naruszenia czci lub innego dobra osobistego przez nie tylko „wymazanie” faktu takiego naruszenia z pamięci osoby poszkodowanej, ale także i z pamięci osób trzecich, wiedzących lub mogących wiedzieć o naruszeniu⁵².

W myśl art. 38 prawa prasowego odpowiedzialność cywilną za naruszenie prawa spowodowane opublikowaniem materiału prasowego ponoszą autor, redaktor lub inna osoba (np. redaktor odpowiedzialny za zatwierdzanie materiałów do publikacji), którzy spowodowali opublikowanie materiału, przy czym nie wyłącza się również odpowiedzialności wydawcy; odpowiedzialność majątkowa tych osób jest solidarna. Odpowiednie zastosowanie występuje przy odpowiedzialności cywilnej za naruszenie prawa spowodowane ujawnieniem materiału prasowego przed jego publikacją. Co się tyczy odpowiedzialności karnej, to zgodnie z art. 49 prawa prasowego za publikowanie informacji oraz danych dotyczących prywatnej sfery życia osoby, niezwiązanych bezpośrednio z jej działalnością publiczną, sprawcy grozi kara grzywny albo ograniczenia wolności. W takich sytuacjach niektórzy dziennikarze, nieznający w niezbędnym zakresie prawa i etyki zawodowej, starają się zasłaniać w razie oczywistych błędów obroną bliżej nieokreślonych interesów⁵³.

V. Wnioski końcowe

Kwestia sprostowań należy do najbardziej żywotnych problemów z dziedziny prawa prasowego, ponieważ dotyczy zarówno redakcji, jak i całego społeczeństwa oraz ma wpływ na układ ich wzajemnych stosunków⁵⁴. Prawo do sprostowania staje się nieodzownym warunkiem i równoważnikiem wolności prasy, niejako nieodzowną przeciwwagą dla jej siły⁵⁵. Prawo to daje każdemu uprawnionemu możliwość natychmiastowego podjęcia (bez zbędnych formalności) jeśli nie obrony, to przy-

⁵¹ J. Sobczak, *Prawo prasowe*, s. 293.

⁵² I. Dobosz, *Sprostowanie prasowe – realia prawne i perspektywy nowej regulacji*, „Zeszyty Prasoznawcze”, 3(1983), s. 9.

⁵³ B. Michalski, *Szczecińskie ostrzeżenie*, „Gazeta Prawnicza”, 7(1985), s. 5.

⁵⁴ K. Stępińska, *Sprostowania – problem wymagający rozwiązania*, „Prasa Polska”, 9(1966), s. 7.

⁵⁵ Tenże, *Sprostowanie prasowe*, s. 10-11.

najmniej próby stępienia ostrza ataku oraz złagodzenia skutków nadużycia przez prasę jej siły. Pozwala ono nie tylko sprostować błąd popełniony przez dziennikarza, lecz wpływa na zachowanie równowagi między potęgą prasy a prawem jednostki. Zamieszczanie sprostowań przez prasę czyni zadość nie tylko potrzebom poszkodowanego, ale i całego społeczeństwa, którego prawo do rzetelnej informacji prasowej zostaje zapewnione przez to, że druga strona uzyskuje możliwość zabrania głosu na tym samym forum⁵⁶. Ograniczanie swobody wypowiedzi ma w tym przypadku chronić pewien model debaty publicznej, ma pozostawić czytelnikowi czas na zapoznanie się ze stanowiskiem autora sprostowania i na przemyślenie go, zanim dotrze do niego dziennikarski komentarz⁵⁷.

Ponadto jeśli prasa ma prawo przedstawić swoje stanowisko, to w społeczeństwie obywatelskim nie można tego samego odmówić podmiotowi opisywanemu na łamach prasy. Jakiegokolwiek sprostowanie – by nie być bezprzedmiotowym – musi zaistnieć w świadomości czytelnika w czasie, gdy jeszcze pamięta informację, do której się odnosi. Konkretnie rzecz ujmując, jest to kilka do kilkunastu dni, najwyżej miesiąc. I takim rygorom czasowym powinno sprostać w praktyce sądownictwo. Można by w tym celu sięgnąć do precedensu ustawowego, jaki wykreowano w art. 91 ustawy z dnia 12 kwietnia 2001 roku Ordynacja wyborcza do Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej i Senatu Rzeczypospolitej Polskiej. W sprawach toczących się w trakcie kampanii wyborczej sąd I instancji ma obowiązek wydać wyrok w ciągu 24 godzin, apelacja jest natomiast rozpoznawana w ciągu kolejnej doby. W wyniku stosowania tego przepisu poprawiła się odpowiedzialność za słowo polityków ubiegających się o mandat w wyborach. Skoro tryb ten obejmuje „ekspresową” ochronę dóbr osobistych, to tym bardziej jest to możliwe w znacznie prostszym procesie o publikację sprostowania. Należałoby tylko zadbać także o przyspieszony i uproszczony tryb egzekucji – by ekspresowo rozpoznane żądanie nie utknęło na miesiące w fazie przymusowej realizacji⁵⁸.

⁵⁶ K. Stepińska, *Sprostowanie w prasie, radiu, telewizji i kronice filmowej*, „Zeszyty Prasoznawcze”, 3(1963), s. 68.

⁵⁷ J. Kroner, *Sprostowanie z komentarzem czy bez*, „Rzeczpospolita”, 4(2004), z dn. 06 01 2004 r.

⁵⁸ B. Kosmus, R. Nowosielski, *Prasa krytykuje nie prostoje*, „Rzeczpospolita”, 308(2004), z dn. 03 01 2005 r.

Konieczność zamieszczenia sprostowania to dla wielu redakcji „policzek”⁵⁹. Powinny one jednak pamiętać, że sprostowanie posiada znaczące funkcje społeczne, wśród których A. Kopff wymienia m. in. funkcję wychowawczą (kształtowanie przez redakcje postaw społecznych poprzez ukazywanie własnych wzorców i modeli zachowań)⁶⁰. Funkcji tej z pewnością przeczy przyjmowanie przez prasę roli zarazem oskarżyciela i sędziego, a przecież sędzią przedłożonej sprawy powinna być publiczność. Skoro publiczność powinna być sędzią, to analogicznie do reguł postępowania przed sądem powinna ona domagać się każdorazowo wysłuchania z ust oskarżonego jego wersji wydarzeń. Z kolei prasa jako tzw. „czwarta władza”, wcielając się w rolę oskarżyciela, musi być ograniczona obowiązkiem sprostowania, by uchronić obywateli przed skutkami bezpodstawnych oskarżeń⁶¹. W tym sensie instytucja sprostowania jest nie tylko obowiązkiem prawnym, ale jest także, a może przede wszystkim – obowiązkiem moralnym prasy⁶².

THE OBLIGATION TO PUBLISH A CORRECTION AND FREEDOM OF THE PRESS

Summary

This article deals with the matter of corrections which is one of the most prominent problems in the domain of media law as it concerns both the newspaper office and the society at large and it influences the pattern of their mutual relations. The right to correction becomes an indispensable condition and equivalence of the free press and somehow necessary counterbalance of its force. This right provides every entitled person with the ability to immediately (without the unnecessary formalities) act in self-defense or at least to attempt to render the sharp attack blunt and to mitigate the results of abuse of power on the part of the press. It does not simply correct the error made by a journalist but it also has an impact on keeping the balance between the power of the press and rights of the individual. Publishing corrections by the press satisfies both

⁵⁹ A. Goszczyński, *Cena błędu dziennikarza*, „Rzeczpospolita”, 275(2005), z dn. 25 11 2005 r.

⁶⁰ A. Kopff, *Kilka uwag o instytucji sprostowań prasowych*, „Zeszyty Prasoznawcze”, 4(1976), s. 64-65.

⁶¹ Uzasadnienie wyroku Sądu Najwyższego z dnia 14 maja 2003 roku, „Orzecznictwo Sądów Polskich”, 2(2004), poz. 22.

⁶² K. Stepińska, *Sprostowanie prasowe*, s. 105.

the needs of the victim and the society whose right to honest press information is exercised by the fact that the other party has the opportunity to voice their opinions in the same forum. In this case, the limitation of freedom of the press voice is aimed at the protection of a certain type of public debate but it also gives the reader an opportunity to read and think through the author's opinion before viewing the journalist's comment. In this sense, the notion of correction is not only a legal obligation but also (and maybe above all) it is the moral duty of the press.

UZNANIE ADMINISTRACYJNE W NIEMIECKIEJ NAUCE PRAWA PODATKOWEGO

1. Uwagi ogólne

Problematyka uznania administracyjnego jest od dawna przedmiotem wszechstronnych badań w nauce prawa administracyjnego. W XX wieku poświęcono jej wiele uwagi także na gruncie unormowań prawa podatkowego. Przedmiotem niniejszego artykułu jest przedstawienie stanowisk w tej kwestii w niemieckiej nauce prawa podatkowego.

Ustalenia dotyczące konstrukcji i kontroli uznania dokonane w nauce prawa administracyjnego zostały przejęte do nauki prawa podatkowego¹. Sięgające XIX wieku analizy problematyki uznania znalazły wyraz w szeregu koncepcji w nauce prawa administracyjnego charakteryzujących jego istotę, cechy i rolę. Różne drogi powstania ustrojów demokratycznych, koncepcja państwa prawnego, ustalenie roli i zadań aparatu administracyjnego oraz form ochrony prawnej jednostki w jej relacjach z władzą publiczną wpłynęły na różnice w ujęciu uznania administracyjnego w nauce w poszczególnych krajach. Wskazuje się, że w nauce przeważało ujęcie uznania w duchu teorii pozytywistycznych, upatrujących, iż prawo w każdym systemie wyznacza uznanie, jego podstawy i granice².

Uznanie administracyjne jest sferą luzu, swobody podejmowania rozstrzygnięcia w sprawie indywidualnej. Jest ono właściwe tylko administracji publicznej i w wąskim tylko zakresie zbliżone do swobody są-

Janusz Orłowski; dr nauk prawnych; adiunkt w Zakładzie Prawa Finansowego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; adres do korespondencji: janusz.orlowski@op.pl

¹ R. von Groll, *Komentarz do § 5 Abgabenordnung* (dalej cyt. AO), w: *Abgabenordnung. Finanzgerichtsordnung. Kommentar*, red. W. Hübschmann, E. Hepp, A. Spitaler, Köln 1995¹⁰, s. 4.

² M. Mincer, *Uznanie administracyjne*, Toruń 1983, s. 8-40.

dziowskiej³. Taki rodzaj luzu działania administracji publicznej może wystąpić także w unormowaniach prawa podatkowego. Uznanie zachowuje tu ten sam charakter co w prawie administracyjnym, niemniej łączy się z nim szereg kwestii specyficznych dotyczących stosowania przepisów prawa podatkowego. Jest to związane m.in. celem unormowań prawa podatkowego⁴ oraz jego ingerencyjnym charakterem.

2. Zarys koncepcji uznania w niemieckiej nauce prawa administracyjnego

Dla niemieckich koncepcji uznania administracyjnego w XX wieku⁵ charakterystyczne było poszukiwanie jego istoty w związku z ustawowymi pojęciami nieostrymi, na gruncie sądowej kontroli, na tle koncepcji błędów uznania i jego granic oraz problematyki związania administracji brzmieniem ustaw. Ważne miejsce zajęły rozważania nad uznaniem jako następstwem normy prawnej i jego stosunkiem do tzw. ustawowych pojęć nieostrych⁶.

W tzw. teoriach naturalistycznych – od końca XIX w. – ujmowano uznanie jako twórczą, nieskrępowaną prawem działalność administracji, negację związania ustawowego. „Swobodne uznanie” pozwalało admini-

³ Por. B. Wojciechowski, *Dyskrecjonalność sędziowska. Studium teoretycznoprawne*, Toruń 2004, s. 92-105; K. Stern, *Ermessen und unzulässige Ermessensausübung*, Berlin 1964, s. 11-12.

⁴ Por. B. Künstler, *Die Ermessensentscheidungen im materiellen Steuerrecht*, Göttingen 1961, s. 3, 8; W. Steinberg, *Das Ermessen der Finanzbehörden im Hinblick auf ausserfiskalische Zielsetzungen steuerrechtlicher Vorschriften*, „Finanz-Rundschau“, 5(1962), s. 90-92.

⁵ W ramach niniejszego opracowania wypada wskazać prace, w których owe koncepcje omówiono: M. Mincer, *Uznanie administracyjne w doktrynie zachodnio-niemieckiej*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Prawo XV-Nauki Humanistyczno-Społeczne“, 83(1977); M. Bullinger, *Das Ermessen der öffentlichen Verwaltung*, „Juristenzeitung“ (dalej cyt. JZ), 22(1984); F. Ossenbühl, *Tendenzen und Gefahren der neueren Ermessenslehre*, „Die öffentliche Verwaltung“, 17-18(1968); H. Soell, *Das Ermessen der Eingriffsverwaltung*, Heidelberg 1973; K. Stern, *Ermessen und unzulässige Ermessensausübung*, Berlin 1964; H. H. Lohmann, *Die Zweckmäßigkeit der Ermessensausübung als verwaltungsrechtliches Rechtsprinzip*, „Schriften zum Öffentlichen Recht“, 199(1972); H. Ehmke, „Ermessen“ und „unbestimmter Rechtsbegriff“ im Verwaltungsrecht, „Recht und Staat“, 230-231(1960).

⁶ Por. G. Stoll, *Ermessen im Steuerrecht*, Wien 2001², s. 131-132; M. Mincer, *Uznanie administracyjne w doktrynie*, passim.

stracji wyznaczać, co jest wolą państwa (interes publiczny)⁷. W teoriach pozytywistycznych zaś, silnie zakorzenionych w niemieckiej nauce – od początku XX w. – podkreślono związanie administracji ustawą⁸.

W latach pięćdziesiątych XX w. pojawiały się ujęcia uznania jako sfery działania administracji wolnej od kontroli, za które ona odpowiada, i której następstwa zakreślają normy prawne⁹. W państwie prawnym nie dopuszczano swobodnej działalności administracji, pozbawionej kontroli sądowej. W orzecznictwie i nauce utrwaliły się tzw. wewnętrzne granice uznania podlegające sądowej kontroli¹⁰ i zasady takiej formy kontroli uznania¹¹.

Bardzo sporna w nauce była koncepcja wartościującej oceny pojęć prawnych (*Beurteilungsspielraum*)¹²; zakładano tu, że przy subsumcji stanu faktycznego i wykładni pojęć nieostrych przysługuje administracji sfera owej oceny, wolna w dużym stopniu od sądowej kontroli, w istocie podobna do uznania¹³. Nie pozwalało to na jasne odróżnienie uznania

⁷ R. von Laun, *Das freie Ermessen und seine Grenzen*, Leipzig und Wien 1910, s. 20, 62-63, 66; M. Bullinger, *Das Ermessen der öffentlichen Verwaltung*, JZ 22(1984), s. 1002.

⁸ M. Mincer, *Uznanie administracyjne*, s. 12-17; W. Jellinek, *Verwaltungsrecht*, Berlin 1928, s. 31.

⁹ Por. D. Jesch, *Unbestimmter Rechtsbegriff und Ermessen in rechtstheoretischer und Verfassungsrechtlicher Sicht*, „Archiv des öffentlichen Rechts“, 82(1957), z. 1, s. 208.

¹⁰ K. Tipke, H. W. Kruse, *Abgabenordnung. Finanzgerichtsordnung. Kommentar*, Köln 1992-1999, wyd. wymiennokartkowe, komentarz do § 5 AO, s. 2; A. Spitaler, *Das Ermessen der Finanzbehörden und seine richterliche Kontrolle*, „Steuerberater-Jahrbuch“ 1950, s. 80.

¹¹ Por. § 114 *Verwaltungsgerichtsordnung* z 19 marca 1991 r., BGBl z 1991, I S. 686 oraz § 102 *Finanzgerichtsordnung idF* vom 28.03.2001, BGBl. I S. 442; R. von Groll, Komentarz do § 5, s. 3; B. Künstler, *Die Ermessensentscheidungen im materiellen Steuerrecht*, Göttingen 1961, s. 173-177 i 180-194.

¹² O. Bachof, *Beurteilungsspielraum, Ermessen und unbestimmter Rechtsbegriff im Verwaltungsrecht*, JZ 4(1955), s. 97-102; Tenze, *Neue Tendenzen in der Rechtsprechung zum Ermessen und zum Beurteilungsspielraum*, JZ 21(1972), s. 641-646; H. Kellner, *Der sogenannte Beurteilungsspielraum in der verwaltungsgerichtlichen Prozesspraxis*, „Neue Juristische Wochenschrift“ (dalej cyt. NJW), 19(1966), s. 857n.

¹³ Por. D. Schulze-Fielitz, *Neue Kriterien für die verwaltungsrechtliche Kontrolldichte bei der Anwendung unbestimmter Rechtsbegriffe*, JZ 15-16(1993), s. 772-781; G. Seibert, *Deutscher Verwaltungsrichtertag 1974*, NJW 30(1974), s. 1313.

od oceny treści pojęć nieostrych (niedookreślonych)¹⁴. Przyjęto, iż pojęcia takie nie upoważniają do uznania¹⁵. Inna koncepcja zakładała wyłączenie uznania ze sfery owych pojęć oraz związania go z wielością dopuszczalnych decyzji¹⁶. Wskazywano, iż uznanie oraz wartościująca ocenę łączy wiele cech i stają się one identyczne¹⁷, gdyż pozwalają administracji na konkretyzację treści otwartych norm w drodze wartościowania, podlegają sądowej kontroli i wiążą się z nimi takie same błędy¹⁸. Uznanie wyraża się jednak w swobodzie decydowania o podjęciu działania w ogóle czy dla realizacji oznaczonego celu¹⁹.

Według E. Forsthoffa działanie i stosowanie prawa przez administrację cechują się ustawowym związaniem. Uznanie administracyjne to upoważnienie do wyboru rozstrzygnięcia realizującego wartości wskazane w przepisach prawnych. Środki i sposób ich użycia dla osiągnięcia celu oznaczonego w ustawie administracja wybiera samodzielnie. Nie wolno jej działać dowolnie, w oderwaniu od rzeczywistego stanu sprawy i na podstawie niezwiązanych ze sprawą motywów²⁰.

Z końcem lat siedemdziesiątych XX w. próbowano łączyć z uznaniem twórcze działanie (*Gestaltung*), ochronę wspólnoty i praw jednostki²¹. *Wesentlichkeitstheorie* (teoria „istotności”, „ważności”) zakłada,

¹⁴ Por. M. Bullinger, *Ermessen und Beurteilungsspielraum – Versuche einer Therapie*, NJW 1974, nr 18, s. 769-773; K. Obermayer, *Verwaltungsrecht im Wandel*, NJW 42(1987), s. 2645; W. Schmidt, *Abschied vom „unbestimmten Rechtsbegriff”*, NJW 39(1975), s. 1753-1758.

¹⁵ Ch. Starck, *Rechtsvergleichender Generalbericht*, w: *Verwaltungsermessen im modernen Staat*, red. M. Bullinger, Baden-Baden 1986, s. 25.

¹⁶ M. Mincer, *Uznanie administracyjne w doktrynie*, s. 119-134; Tenże, *Uznanie administracyjne*, Toruń 1983, s. 25; H. U. Waiblinger, *Gesetzmässigkeit und Ermessensfreiheit*, s. 37-41; I. Bogucka, *Państwo prawne a problem uznania administracyjnego*, „Państwo i Prawo”, 10(1992), s. 38-39.

¹⁷ M. Herdegen, *Beurteilungsspielraum und Ermessen im strukturellen Vergleich*, JZ 15-16(1991), s. 747-751.

¹⁸ Tamże, s. 748n.

¹⁹ Por. K. Obermayer, *Das Verhaltenseressen der Verwaltungsbehörden*, NJW 27(1963), s. 1177-1179; A. Wittern, *Grundriß des Verwaltungsrechts*, Köln-Stuttgart-Berlin-Mainz 1987¹⁶, s. 97.

²⁰ E. Forsthoff, *Lehrbuch des Verwaltungsrechts. Erstes Band. Allgemeiner Teil*, München 1973, s. 91-97.

²¹ Por. M. Bullinger, *Das Ermessen*, s. 1005.

iz uznanie to zadanie i upoważnienie administracji do ustalenia istotnych motywów ustawy i ich twórczego wypełnienia²².

Upoważnienie do uznania we współczesnej nauce niemieckiej dostrzega się tam, gdzie ustawowe przesłanki działania są złączone z wyborem spośród kilku skutków prawnych bądź wyborem między działaniem a zaniechaniem²³, a każda z tych opcji z prawnego punktu widzenia jest równoważna i uzasadniona²⁴.

3. Miejsce uznania administracyjnego w nauce prawa podatkowego

Uznanie również w normach prawa podatkowego jest przyznaną organom administracji podatkowej (skarbowej) sferą swobody działania, mającą doprowadzić do najbardziej trafnego rozstrzygnięcia w indywidualnym przypadku stosowania prawa²⁵. Chociaż prawnopodatkowe stany faktyczne zasadniczo nie zawierają upoważnień do działania w ramach uznania administracyjnego, to nie jest ono prawu podatkowemu obce²⁶. Upoważnienia do uznania występują tu stosunkowo licznie²⁷, łącząc się z postulatem sprawiedliwości w sprawie indywidualnej²⁸.

Duży wpływ na analizy uznania w nauce niemieckiej odegrało umieszczenie tej konstrukcji w przepisach prawa pozytywnego. W Ordynacji podatkowej Rzeszy z roku 1919 (również w brzmieniu z 1931 r.) wprowadzono wyraźne unormowania uznania administracyjnego²⁹. Także aktualna niemiecka ordynacja podatkowa – *Abgabenord-*

²² M. Bullinger, *Das Ermessen*, s. 1006.

²³ Por. Ch. Starck, *Kontrola administracji przez ogólne sądy administracyjne w Niemczech*, w: *Instytucje współczesnego prawa administracyjnego*. Księga jubileuszowa Profesora zw. dra hab. Józefa Filipka, red. I. Skrzydło-Niżnik, P. Dobosz, D. Dąbek, M. Smaga, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2001, s. 666.

²⁴ I. Richter, G. F. Schuppert, *Casebook Verwaltungsrecht*, München 1991, s. 30; H. U. Erichsen, W. Martens, *Allgemeines Verwaltungsrecht*, Berlin–New York 1977², s. 156-157.

²⁵ Por. A. Spitaler, *Das Ermessen der Finanzbehörden*, s. 79-80, 91.

²⁶ Por. K. Tipke, J. Lang, *Steuerrecht*, Köln 2005¹⁸, s. 160.

²⁷ Por. np. K. Maaßen, *Arten des steuerlichen Ermessens und Rechtsschutz gegen Ermessensentscheidungen*, „Steuerberater-Jahrbuch”, 1953-1954, s. 133-139; A. Spitaler, *Das Ermessen der Finanzbehörden*, s. 91.

²⁸ D. Birk, *Steuerrecht*, Heidelberg 1988, s. 106.

²⁹ § 6 *Reichsabgabenordnung* z 13 grudnia 1919 r.; § 11 *Reichsabgabenordnung* idF. z 22 maja 1931; A. Spitaler, *Das Ermessen der Finanzbehörden*, s. 90-95;

nung z dnia 16 marca 1976 r. normuje w § 5 zasady działania administracji w ramach uznania, a nadto zawiera szereg upoważnień do uznania w przepisach o zobowiązaniach i postępowaniu podatkowym. Już potrzeba komentowania przepisów stanowiących o uznaniu niewątpliwie inspirowała do dalszych badań tego zagadnienia. Elementy uznania dostrzega się też w niektórych ustawach podatkowych³⁰.

Problematyka uznania i jego specyfika w konstrukcjach podatkowoprawnych była przedmiotem analiz naukowych już w latach dwudziestych XX wieku (np. Aribert Hensel³¹). Od lat pięćdziesiątych XX wieku poświęcono działaniom organów podatkowych związanym z uznaniem szereg opracowań monograficznych, jak też znaczną ilość artykułów i komentarzy do orzeczeń sądowych dotyczących spraw załatwianych w ramach uznania. Główne zainteresowania w nauce obejmowały kwestię upoważnień do uznania, miejsca i roli pojęć niedookreślonych w prawie podatkowym, przesłanek stosowania niektórych instytucji prawnych, a także kontroli uznania.

Z 1955 r. pochodzi praca G. Felixa, w której omówiono ogólne założenia realizacji upoważnień do uznania w prawie podatkowym³². B. Künstler w 1961 roku przedstawił pracę, w której analizował zakres upoważnień do uznania w materialnym prawie podatkowym³³.

Szczególnie dużą uwagę poświęcono” w opracowaniach problematyce uznania w konstrukcji ulg w spłacie podatków. W tym obszarze zagadnienia uznania są bowiem wyjątkowo dyskusyjne, tak co do kwestii upoważnień do ich udzielania, trybu, przesłanek, kwestii równości wobec prawa czy ich gospodarczego znaczenia.

W pracy z 1959 roku R. Dyckhoff analizował kwestie istoty i dopuszczalności ułatwień (ulg) w spłacie podatków ze względów słuszno-

B. Künstler, *Die Ermessensentscheidungen*, s. 45-46; W. Steinberg, *Das Ermessen der Finanzbehörden*, s. 90-92; H. Lohmeyer, *Das steuerliche Ermessen*, „Deutsche Verkehrssteuer-Rundschau“, 9(1974), s. 132-135.

³⁰ Por. np. H. Paulick, *Lehrbuch des allgemeinen Steuerrechts*, C. Heymanns Verlag 1977³, s. 128.

³¹ *Die Abänderung des Steuertatbestandes durch freies Ermessen und der Grundsatz der Gleichheit vor dem Gesetz*, „Vierteljahresschrift für Steuer- und Finanzrecht“, 1(1927), s. 39-131.

³² *Ermessensausübung im Steuerrecht*, Düsseldorf 1955.

³³ *Die Ermessensentscheidungen im materiellen Steuerrecht*, Göttingen 1961.

ściowych; także i tu pojawiają się istotne problemy uznania³⁴. Także problematyka ulg w spłacie stała się kanwą analizy odstępstwa od prawomocności orzeczeń w prawie podatkowym w pracy T. von Bodungen z 1968 roku³⁵.

H. U. Waiblinger w 1966 r. przedstawił obszerne opracowanie zgodności z prawem oraz swobody działania w ramach uznania w kwestii udzielania ulg w spłacie podatków³⁶. Problematyce przesłanek udzielania ulg w zapłacie podatków poświęcona jest praca H. Rödela z 1975 r., gdzie omówiono szeroko problematykę słuszności jako przewidzianej w *Reichsabgabenordnung* podstawy stosowania takiej instytucji³⁷.

H. Weber w pracy z 1980 omówiła problematykę związanych z uznaniem ulg w spłacie podatków – stosowanych na zasadach uznania – jako formy subwencjonowania³⁸. Analizę działania w ramach uznania przy stosowaniu rozkładania zapłaty lub umarzania zaległości podatkowych zawiera wielokrotnie wznawiane opracowanie C. Gerbera³⁹. Także praca G. Bruschke i W. Apitz z 1994 r. zawiera obszerne omówienie reguł udzielania ulg w spłacie podatków i orzekania w tej kwestii na zasadach uznania⁴⁰.

W komentarzach do niemieckiej ordynacji podatkowej z 1977 r. szeroko omawiane są zagadnienia uznania, zwłaszcza na gruncie § 5⁴¹, tj. cechy uznania administracyjnego, założenia jego wykorzystania, znaczenie dla stosowanych instytucji podatkowoprawnych oraz przesłanek

³⁴ *Die Steuermilderung aus Billigkeitsgründen. Eine Untersuchung über ihr Wesen und ihre Zulässigkeit im Rechtsstaat*, Münster 1959.

³⁵ *Rechtskraftdurchbrechung im Steuerrecht mittels Billigkeitserlasses nach § 131 AO*, München 1968.

³⁶ *Gesetzmässigkeit und Ermessensfreiheit bei Steuerstundung und Steuererlaß (§§ 127 und 131 AO)*, Würzburg 1966.

³⁷ *Der Begriff „unbillig“ in § 131 Abgabenordnung*, Mainz 1975.

³⁸ *Steuererlass und Steuerstundung als Subvention*, Berlin 1980.

³⁹ *Stundung und Erlaß von Steuern*, „Das Recht der Wirtschaft“, 187(1999).

⁴⁰ *Aussetzung der Vollziehung, Stundung, Vollstreckungsaufschub und Billigkeitsmassnahmen als Mittel der Steuerpolitik*, Verlag Recht und Praxis 1994.

⁴¹ § 5 AO ma następujące brzmienie: *Ist die Finanzbehörde ermächtigt, nach ihrem Ermessen zu handeln, hat sie ihr Ermessen entsprechend dem Zweck der Ermächtigung auszuüben und die gesetzlichen Grenzen des Ermessens einzuhalten.*

działania w ramach uznania⁴². Bardzo wielką uwagę przywiązuje się tu do kwestii granic uznania⁴³, co wyraża specyficzne niemieckie podejście do postrzegania problematyki uznania⁴⁴. Warto zaznaczyć, że wskazanie od strony niejako negatywnej kryteriów działania administracji może ułatwiać zarysowanie w konkretnych przypadkach stosowania prawa tej sfery swobody działania organów podatkowych.

Problematyka uznania administracyjnego jest omawiana w podręcznikach poświęconych ogólnej części prawa podatkowego, jako zagadnienie stosowania prawa. Także to wiąże się z wyraźnym unormowaniem uznania w przepisach prawnych. Ponadto poszczególne kwestie stosowania przepisów prawnych w ramach uznania są szeroko omawiane w czasopiśmie poświęconych problemom prawa podatkowego⁴⁵.

4. Istota i zakres uznania administracyjnego w prawie podatkowym

W opisie specyfiki uznania w prawie podatkowym we współczesnej niemieckiej nauce i orzecznictwie wskazuje się, że jest to upoważnienie organu administracji do wyboru spośród wielu prawnie dopuszczalnych sposobów zachowania się⁴⁶. Gdy ustawodawca zakłada, że wobec wystąpienia określonego stanu faktycznego organ winien zastosować ściśle oznaczony środek lub tego zaniechać, to nie przysługuje mu tu swoboda wyboru. W takich przypadkach mówi się o administracji „związanej”. Jeśli jednak ustawodawca odstępuje od takiego ustalenia zachowania organu, to pozostawia mu szerszą lub węższą swobodę działania i z tym właśnie łączy uznanie. W tych przypadkach każde zachowanie organu, o ile mieści się w prawem oznaczonych granicach, winno

⁴² Por. komentarze do § 5 AO: R. von Groll, *Komentarz do § 5 AO*, s. 1-39; E. K. Koch, R. D. Scholtz, *Abgabenordnung. AO. Kommentar*, Köln–Berlin–Bonn–München 1996⁵, s. 102-113.

⁴³ Zob. J. Orłowski, *Granice uznania administracyjnego w sprawach podatkowych*, w: *Człowiek a tożsamość w procesie integracji Europy. Persona e identità nel processo di integrazione Europea*, red. B. Sitek i in., Olsztyn 2004, s. 587-597; Tenże, *Zgodność z prawem decyzji i postanowień uznaniowych w sprawach podatkowych*, „Kwartalnik Prawa Podatkowego”, 2-3(2003), s. 41-60.

⁴⁴ Por. G. Stoll, *Ermessen im Steuerrecht*, s. 131.

⁴⁵ Por. piśmiennictwo, w tym niemieckie przytoczone w pracy: J. Orłowski, *Uznanie administracyjne w prawie podatkowym*, Gdańsk 2005, s. 199-213.

⁴⁶ Por. H. Lohmeyer, *Die Bedeutung steuerlicher Ermessensentscheidungen*, „Kommunale Steuer-Zeitschrift”, 12(1987), s. 227.

być uznane za równorzędne⁴⁷. Sfera działania uznaniowego może niekiedy jednak zostać w przepisach prawnych tak zawężona⁴⁸, że tylko jedno rozstrzygnięcie jest prawidłowe⁴⁹. Uznanie jest akcesoryjną wobec ustawy swobodą wyboru przez administrację konsekwencji prawnych, ale nie ustalania stanu faktycznego⁵⁰. Znajduje ono wyraz w akcie administracyjnym⁵¹.

Granice uznania wyznacza już § 5 AO. W niemieckiej koncepcji uznania istotne jest to, że znajduje ono wyraz w formule rozstrzygnięcia sprawy wyrażonej w akcie administracyjnym, aczkolwiek wiąże się to z różnymi sferami szczegółowych wyborów⁵². Uznanie jest elementem ustalania konsekwencji prawnych w sprawie indywidualnej⁵³ i zawsze oznacza wybór jednego z wariantów rozstrzygnięcia sprawy.

Upoważnienia do uznania dostrzega się w niemieckim prawie podatkowym przede wszystkim w przepisach o ulgach w zapłacie podatków, ustalaniu zobowiązań podatkowych, elementach swobody we wszczęciu i prowadzeniu kontroli podatkowej, w wyborze spośród osób solidarnie odpowiedzialnych⁵⁴, stosowaniu środków egzekucyjnych należności pieniężnych. Bardzo liczne upoważnienia do uznania wyróżnia się w instytucjach postępowania podatkowego⁵⁵. Uznanie jest wobec tego, co do zasady, konstrukcją tzw. ogólnego prawa podatkowego. Nie obejmuje ono jednak oszacowania podstaw opodatkowania⁵⁶, swobody w ustalaniu okoliczności stanu faktycznego sprawy indywidualnej i przeprowadzania dowodów, a także w wykładni nieostrych pojęć prawnych⁵⁷.

⁴⁷ R. von Groll, *Komentarz do § 5 AO*, s. 6.

⁴⁸ F. Brunn, W. Fritz, *Grundbegriffe des Steuerrechts*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1980, s. 62.

⁴⁹ E. Gersch, *Komentarz do § 5 AO*, teza 3.

⁵⁰ K. Tipke, H. W. Kruse, *Komentarz do § 5 AO*, s. 3-4.

⁵¹ Por. H. Lohmeyer, *Die Bedeutung*, s. 228.

⁵² Por. K. Maaßen, *Arten des steuerlichen Ermessens*, s. 131.

⁵³ F. Brunn, W. Fritz, *Grundbegriffe des Steuerrechts*, s. 62.

⁵⁴ M. Völlmeke, *Das Entschließungsermessen beim Haftungsbescheid*, „Deutsche Steuerrecht“, 31(1991), s. 1101-1005.

⁵⁵ B. Künstler, *Die Ermessensentscheidungen*, s. 8n.

⁵⁶ Por. H. Lohmeyer, *Die Bedeutung*, s. 228.

⁵⁷ Por. R. D. Scholtz, *Komentarz do § 5 AO*, w: *Abgabenordnung. Finanzgerichtsordnung. Kommentar*, red. W. Hübschmann, E. Hepp, A. Spitaler, Köln 1995¹⁰, s. 105.

5. Rodzaje uznania administracyjnego w prawie podatkowym

Dla niemieckiej nauki charakterystyczne jest przeprowadzenie drobiazgowej klasyfikacji rodzajów luzu wyboru wyrażającego istotę uznania administracyjnego. Konstrukcja wyboru dopuszczalnego wariantu załatwienia sprawy zostaje tu poddana wewnętrznym podziałom w oparciu o różne, nie zawsze klarowne kryteria⁵⁸.

Treść upoważnienia do działania organu administracji⁵⁹ pozwala wyróżnić: 1) uznanie w zakresie ustalania podatków (*feststellendes Ermessen*), 2) uznanie w zakresie nakładania obowiązków (*befehlendes Ermessen*), 3) uznanie w zakresie udzielania ułatwień oraz ich odmowy (*begünstigendes, versagendes Ermessen*), 4) uznanie w sprawach proceduralnych (*Verfahrensermessen*)⁶⁰.

W innej klasyfikacji wyróżnia się tzw. *Entscheidungsermessen*, czyli uznanie w sferze podejmowania rozstrzygnięcia⁶¹. Organ administracji może realizować określony w przepisie skutek prawny, obejmujący zastosowanie danej instytucji, jak i całkowitą z tego rezygnację⁶²; mieści się tu również decyzja czy w danej sprawie podjąć działanie⁶³. Wybór konkretnego środka działania i spośród różnych następstw prawnych to tzw. *Auswahlermessen*⁶⁴ – uznanie w wyborze.

Łączne występowanie tych rodzajów uznania sprawia, że pierwszy implikuje w zasadzie wystąpienie drugiego. Oba występują w sferze zachowania się (*Verhaltensermessen*)⁶⁵, albo następstwa prawnego

⁵⁸ R. D. Scholtz, *Komentarz do § 5 AO*, s. 104; J. Orłowski, *Uznanie administracyjne*, s. 33-36.

⁵⁹ Por. J. Łętowski, *Glosa do wyroku NSA-OZ w Poznaniu z 19 maja 1982 r.*, SA/P 31/82, „Orzecznictwo Sądów Polskich i Komisji Arbitrażowych”, 6(1983), s. 344.

⁶⁰ K. Maaßen, *Arten des steuerlichen Ermessens*, s. 133-151.

⁶¹ H. Hoffmann, J. Gerke, *Allgemeines Verwaltungsrecht*, Köln 1998⁷, s. 143.

⁶² K. Tipke, J. Lang, *Steuerrecht*, s. 161.

⁶³ B. Schwarz, *Komentarz do §5 AO*, w: *Kommentar zur Abgabenordnung*, red. B. Schwarz, Freiburg 1998-1999¹¹, s. 6.

⁶⁴ H. Hoffmann, J. Gerke, *Allgemeines Verwaltungsrecht*, s. 143; K. Tipke, J. Lang, *Steuerrecht*, s. 161; K. Tipke, H. W. Kruse, *Komentarz do § 5 AO*, s. 5; P. Harder, *Das Auswahlermessen bei der Steuerhaftung*, „Der Betrieb”, 2(1989), s. 2022-2025.

⁶⁵ K. Tipke, H. W. Kruse, *Komentarz do § 5 AO*, s. 4-5.

(*Rechtsfolgeermessen*). Określa się je też mianem *uznania taktycznego* (*taktisches Ermessen*)⁶⁶.

Wyróżniono swego czasu uznanie w kształtowaniu wysokości obciążenia⁶⁷ – *Veranlagungsermessen* (uznanie wymiarowe). Koncepcja ta została jednak odrzucona⁶⁸. Odrzucono też uznanie związane z ustalaniem faktów (*Tatbestandsermessen*), wykładnią (*Auslegungsermessen*) i subsumcją (*Subsumtionsermessen*).

W związku z rozstrzyganiem spraw indywidualnych wyróżniono uznanie w przyznawaniu uprawnień (*Zuteilungsermessen*)⁶⁹.

Kontrowersyjne jest natomiast wyróżnianie uznania prawodawczego (*gesetzgeberisches Ermessen*) w działaniach administracji takich jak zawieranie umów o charakterze publicznoprawnym⁷⁰. W literaturze można spotkać wyróżnienie uznania w sferze planowania (*Planungsermessen*)⁷¹, wydawania opinii (*Expertenermessen*), zarządzania (*Managementermessen*)⁷². Wyróżniane w literaturze *Dispensationsermessen* występuje w sferze przyznawania ulatwień, darowania ciężarów, udzielania ulg, uwalniania od obowiązków⁷³. Upoważnienie do uznania mającego zmierzać do osiągnięcia celu opisanego w ustawie pozwala wyróżnić tzw. *uznanie ukierunkowane, staranne* (*intendiertes Ermessen*)⁷⁴.

Wyróżnianie rodzajów uznania jest odrzucane w nauce polskiej. Można wszak zauważyć, że choć wskazane wyżej sfery luzu składają się na jednorodną w istocie konstrukcję uznania administracyjnego, to ich klasyfikacje mogą w praktyce służyć dokładniejszemu wskazaniu treści upoważnienia organu administracji do działania. A to zacieśnia kontrolę tego działania.

⁶⁶ Por. I. Richter, G. F. Schuppert, *Casebook*, s. 30.

⁶⁷ E. Gersch, *Komentarz do § 5 AO*, s. 50.

⁶⁸ Por. K. Tipke, H. W. Kruse, *Komentarz do § 5 AO*, s. 4-6; B. Schwarz, *Komentarz do § 5 AO*, s. 7; R. D. Scholtz, *Komentarz do § 5 AO*, s. 105.

⁶⁹ H. Hoffmann, J. Gerke, *Allgemeines Verwaltungsrecht*, s. 143.

⁷⁰ Uznanie prawodawczego we wskazanym znaczeniu nie należy utożsamiać z tworzeniem prawa.

⁷¹ H. Hoffmann, J. Gerke, *Allgemeines Verwaltungsrecht*, s. 143-144.

⁷² Por. I. Richter, G. F. Schuppert, *Casebook*, s. 30-31.

⁷³ A. Hensel, *Die Abänderung*, s. 54-81.

⁷⁴ K. Tipke, H. W. Kruse, *Komentarz do § 5 AO*, s. 6; R. D. Scholtz, *Komentarz do § 5 AO*, s. 106.

ADMINISTRATIVE DISCRETION IN GERMAN RESEARCH
ON TAX LAW

Summary

The term of administrative discretion (discretionary power) in German research on tax law was explained in the article. Discretion in the norms of tax law is a freedom of action of civil service bodies – like in administrative law. A lot of attention was devoted to these issues in German research on tax law. It is characteristic to emphasize the restraints on action of administration and its judicial control by acts. A number of monographs and many articles about the essence, function, scope, procedure for realization and control over administrative acts with elements of administrative discretion were published. The problem of concessions in tax payment, evidence and limits of action of administration was the most deeply discussed. A great interest in issues of discretion is related to the fact that it has clearly been standardized in German legal system for a long time.

OPODATKOWANIE NIERUCHOMOŚCI ZAJĘTYCH PRZEZ KOŚCIELNE ORGANIZACJE POŻYTKU PUBLICZNEGO

I. Uwagi ogólne

Od 1 stycznia 2004 r. organizacje pozarządowe (z wyjątkiem jednostek należących do sektora finansów publicznych), organizacje kościelne oraz stowarzyszenia jednostek samorządu terytorialnego mogą ubiegać się, zgodnie z zasadami określonymi w ustawie z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie¹, o status organizacji pożytku publicznego. Uzyskanie takiego statusu wpływa w istotny sposób na zasady opodatkowania nieruchomości będących we władaniu tych podmiotów.

Na mocy art. 24 ust. 1 pkt. 2 powołanej ustawy zwolniono m. in. od podatku od nieruchomości, na zasadach określonych w przepisach odrębnych, organizacje pożytku publicznego, w odniesieniu do prowadzonej przez nie działalności pożytku publicznego. Realizując postanowienia wskazanego przepisu, na mocy art. 6 pkt. 2 ustawy z dnia 24 kwietnia 2003 r. przepisy wprowadzające ustawę o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie² dodano w art. 7 ust. 1 ustawy o podatkach i opłatach lokalnych³ nowy pkt. 14, zgodnie z którym, zwolniono od podatku od nieruchomości lub ich części zajęte na prowadzenie nieodpłatnej statutowej działalności pożytku publicznego przez organizacje pożytku publicznego. Ponadto w art. 5 u.p.o.l. przy

Bogumił Pahl; dr nauk prawnych; adiunkt w Zakładzie Prawa Finansowego na Wydziale Prawa i Administracji UWM w Olsztynie; adres do korespondencji: bogumilpahl@op.pl

¹ Dz. U. z 2003 r., Nr 96, poz. 873 z późn. zm. – dalej powoływana jako ustawa o działalności pożytku publicznego.

² Dz. U. z 2003 r., Nr 96, poz. 874 z późn. zm.

³ Ustawa z dnia 12 stycznia 1991 r. o podatkach i opłatach lokalnych (Tekst jednolity: Dz. U. z 2006 r., Nr 121, poz. 844 z późn. zm.) – dalej powoływana jako u.p.o.l.

stawkach dla gruntów i budynków „pozostałych” dodano zapis, wedle którego w tej kategorii przedmiotów opodatkowania mieszczą się także grunty i budynki zajęte na prowadzenie odpłatnej statutowej działalności pożytku publicznego przez organizacje pożytku publicznego.

Wprowadzone zmiany stanowią przejaw preferencyjnego opodatkowania nieruchomości będących w posiadaniu organizacji pożytku publicznego. Zaznaczyć należy, że regulacje te odnoszą się również do kościelnych osób prawnych posiadających status organizacji pożytku publicznego (np. Caritas). Dokładne poznanie preferencyjnych zasad opodatkowania nieruchomości kościelnych organizacji pożytku publicznego wiąże się jednak nieodzownie z poznaniem podstawowych zasad prowadzenia działalności pożytku publicznego uregulowanych w ustawie o działalności pożytku publicznego.

II. Pojęcie działalności pożytku publicznego

Kluczowym pojęciem wprowadzonym przez ustawę o działalności pożytku publicznego jest „działalność pożytku publicznego”. Stosownie do art. 3 ust. 1 powołanej ustawy działalnością pożytku publicznego jest działalność społecznie użyteczna, prowadzona przez organizacje pozarządowe w sferze zadań publicznych określonych w ustawie. Pod pojęciem działalności społecznie użytecznej należy rozumieć działalność przydatną z punktu widzenia interesu ogólnego, szerszego niż partykularny interes założycieli organizacji, członków jej organów lub członków organizacji⁴. Działalnością pożytku publicznego jest więc działalność, która w imię dobra wspólnego prowadzona jest na rzecz ogółu społeczności lub pewnej grupy społecznej wyodrębnionej ze względu na trudną sytuację życiową⁵.

Warto podkreślić, że w art. 4 ustawy o działalności pożytku publicznego prawodawca określił sferę zadań publicznych. Obejmuje ona zadania m. in. w zakresie: pomocy społecznej, w tym pomocy rodzinom i osobom w trudnej sytuacji życiowej oraz wyrównywania szans tych rodzin i osób; działalności charytatywnej; ochrony i promocji zdrowia; działania na rzecz osób niepełnosprawnych; upowszechniania i ochrony praw kobiet oraz działalności na rzecz równych praw kobiet

⁴ H. Izdebski, *Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie. Komentarz*, Warszawa 2003, s. 20nn.

⁵ A. Gluziński, *Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie*, Warszawa 2005, s. 15.

i mężczyzn; nauki, edukacji, oświaty i wychowania; kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i tradycji; porządku i bezpieczeństwa publicznego oraz przeciwdziałania patologiom społecznym; promocji i organizacji wolontariatu.

Ponadto Rada Ministrów upoważniona została do określenia, w drodze rozporządzenia, zadań innych niż ww. jako należące do sfery zadań publicznych, kierując się jednocześnie ich szczególną społeczną użytecznością, w sposób zapewniający wystarczające zaspokajanie potrzeb społecznych (art. 4 ust. 2 ustawy o działalności pożytku publicznego).

III. Uzyskanie statusu organizacji pożytku publicznego

Stosownie do art. 3 ust. 3 pkt. 1 ustawy o działalności pożytku publicznego działalność pożytku publicznego może być prowadzona nie tylko przez organizacje pozarządowe, ale również przez osoby prawne i jednostki organizacyjne działające na podstawie przepisów o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP⁶, o stosunku państwa do innych kościołów i związków wyznaniowych⁷ oraz ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁸, pod warunkiem, że ich cele

⁶ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 29, poz. 154).

⁷ Ustawa z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Prawosławnego Kościoła (Dz. U. Nr 66, poz. 287), ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelickiego – Reformowanego w RP (Dz. U. Nr 73, poz. 324), ustawa z dnia 13 maja 1994 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko – Augsburskiego w RP (Dz. U. Nr 73, poz. 323) ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko – Metodystycznego (Dz. U. Nr 97, poz. 479), ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Starokatolickiego Kościoła Mariawitów w RP (Dz. U. Nr 41, poz. 252), ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP (Dz. U. Nr 30, poz. 240), ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Karaimskiego Związku Religijnego w RP (Dz. U. Nr 30, poz. 241), ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Polskokatolickiego w RP (Dz. U. Nr 97, poz. 482), ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o stosunku Państwa do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego w RP (Dz. U. Nr 97, poz. 481), ustawa z dnia 30 czerwca 1995 r. o Stosunku Państwa do Kościoła Chrześcijan Baptystów w RP (Dz. U. Nr 97, poz. 480), ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Gmin Wyznaniowych Żydowskich w RP (Dz. U. Nr 41, poz. 251), ustawa z dnia 20 lutego 1997 r. o stosunku Państwa do Kościoła Zielonoświątkowego w RP (Dz. U. Nr 41, poz. 254).

⁸ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz. U. z 2000 Nr 26, poz. 319 z późn. zm.).

statutowe obejmują prowadzenie działalności pożytku publicznego – działalności społecznie użytecznej prowadzonej w sferze zadań publicznych określonych w ustawie.

Warunki uznania danego podmiotu za organizację pożytku publicznego zostały określone w art. 20 ustawy o działalności pożytku publicznego. Należy jednak podkreślić, iż w stosunku do osób prawnych i jednostek organizacyjnych działających na mocy ustaw kościelnych ustawodawca wprowadził pewne odmienności. W stosunku do tych podmiotów nie znajduje zastosowania wymóg wyłączności prowadzonej działalności pożytku publicznego. Zrozumiałe jest bowiem, iż organizacje kościelne, prowadzące działalność pożytku publicznego, mogą wykonywać nadal swoją działalność *stricte* związaną z właściwymi im celami religijnymi. Ustawa, uchylając w stosunku do tych organizacji wymóg wyłączności działalności pożytku publicznego, wymaga jej wyodrębnienia w sposób zapewniający należyłą identyfikację pod względem organizacyjnym i rachunkowym. Podkreślić należy, że wymóg organizacyjnego wyodrębnienia działalności pożytku publicznego określono w ustawie tylko w stosunku do tych organizacji. Ma on istotne znaczenie, ponieważ spełnienie warunku organizacyjnego wyodrębnienia działalności pożytku publicznego podlega ocenie sądu rejestrowego już na etapie złożenia wniosku o wpis informacji o posiadaniu statusu organizacji pożytku publicznego. Oznacza to zatem w praktyce wyodrębnienie w ramach struktury organizacyjnej kościelnej osoby prawnej jednostki zajmującej się prowadzeniem działalności pożytku publicznego. Jeżeli więc np. parafia będzie chciała uzyskać status organizacji pożytku publicznego, powinna wyodrębnić w swej strukturze jednostkę organizacyjną zajmującą się wyłącznie działalnością o charakterze pożytku publicznego⁹.

Poza wyodrębnieniem organizacyjnym i rachunkowym kościelne osoby prawne, ubiegające się o uzyskanie statusu organizacji pożytku publicznego, muszą spełnić następujące warunki:

1. Prowadzić działalność statutową na rzecz ogółu społeczności lub określonej grupy podmiotów, pod warunkiem, że grupa ta jest wyodrębniona ze względu na szczególnie trudną sytuację życiową lub materialną w stosunku do społeczeństwa. Działalność ta dodatkowo musi podlegać wyodrębnieniu w sposób zapewniający należyłą identyfikację pod względem organizacyjnym i rachunkowym.

⁹ A. Ceglarski, *Organizacje pożytku publicznego*, Warszawa 2005, s. 78nn.

2. Dochód uzyskiwany w wyniku prowadzenia działalności pożytku publicznego przeznaczony na działalność w zakresie realizacji zadań publicznych.

3. Posiada statutowy kolegialny organ kontroli lub nadzoru, odrębny od organu zarządzającego i nie podlegającego mu w zakresie wykonywania kontroli wewnętrznej lub nadzoru (stosując ten przepis należy uwzględniać szczegółowe zasady organizacji i działania podmiotów działających na mocy ustaw kościelnych zawarte w przepisach dla nich właściwych oraz statutach lub innych aktach wewnętrznych).

Spełnienie powyższych warunków nie skutkuje jeszcze uzyskaniem statusu organizacji pożytku publicznego. Status taki osoby prawne i jednostki organizacyjne działające na mocy ustaw kościelnych nabywają z chwilą wpisania do Krajowego Rejestru Sądowego.

IV. Rodzaje działalności pożytku publicznego

Ustawa o działalności pożytku publicznego wprowadziła podział działalności pożytku publicznego na działalność odpłatną i nieodpłatną. W myśl art. 6 ustawy o działalności pożytku publicznego statutowa działalność organizacji pozarządowej, stowarzyszenia jednostki samorządu terytorialnego oraz osoby prawnej i jednostki organizacyjnej działającej na mocy ustaw kościelnych, w części obejmującej działalność pożytku publicznego, nie jest (z pewnym zastrzeżeniem) działalnością gospodarczą w rozumieniu przepisów ustawy o swobodzie działalności gospodarczej i może być prowadzona jako działalność nieodpłatna lub jako działalność odpłatna.

Działalnością nieodpłatną pożytku publicznego jest świadczenie na podstawie stosunku prawnego usług, za które osoba prawna i jednostka organizacyjna, prowadząca tę działalność, nie pobiera wynagrodzenia. I tak na przykład uznać należy za nieodpłatną działalność pożytku publicznego wydawanie darmowych posiłków, nieodpłatne zapewnianie dzieciom uczestnictwa w zorganizowanym wypoczynku, itp. Jeżeli więc osoby korzystające z działalności danej organizacji nie ponoszą w związku z tym faktem żadnych opłat (tzn. nie płacą za posiłek) – mamy wówczas do czynienia z nieodpłatną działalnością pożytku publicznego¹⁰.

¹⁰ A. Gluziński, *Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie*, s. 20.

Na podstawie powyższego można twierdzić, iż pojęcie nieodpłatnej działalności pożytku publicznego nie powinno w zasadzie stwarzać problemów. Sytuacja jednak nieco się komplikuje, gdy sięgniemy do art. 8 i 9 ustawy o działalności pożytku publicznego, gdzie prawodawca definiuje działalność odpłatną. Stosownie do pierwszego z tych przepisów działalnością odpłatną pożytku publicznego jest działalność w zakresie wykonywania zadań należących do sfery zadań publicznych, w ramach realizacji m. in. przez osobę prawną i jednostkę organizacyjną działającą na mocy ustaw kościelnych celów statutowych, za którą pobiera wynagrodzenie. Ponadto działalnością odpłatną pożytku publicznego jest również sprzedaż towarów lub usług wytworzonych lub świadczonych przez osoby bezpośrednio korzystające z działalności pożytku publicznego, w szczególności w zakresie rehabilitacji oraz przystosowania do pracy zawodowej osób niepełnosprawnych, a także sprzedaż przedmiotów darowizny na cele prowadzenia działalności pożytku publicznego. Dochód z działalności odpłatnej pożytku publicznego musi służyć wyłącznie realizacji zadań należących do sfery zadań publicznych lub celów statutowych¹¹.

Działalność odpłatna pożytku publicznego może jednak w pewnych sytuacjach stanowić działalność gospodarczą. Mianowicie, jeżeli wynagrodzenie pobierane przez organizację pożytku publicznego jest w odniesieniu do działalności danego rodzaju wyższe od tego, jakie wynika z kalkulacji kosztów tej działalności lub wynagrodzenie osób fizycznych z tytułu zatrudnienia przy wykonywaniu statutowej działalności nieodpłatnej lub odpłatnej przekracza 1,5 – krotność przeciętnego miesięcznego wynagrodzenia w sektorze przedsiębiorstw, ogłoszonego przez Prezesa GUS za rok poprzedni, to działalność organizacji stanowi działalność gospodarczą. Zatem zawsze wtedy, gdy wpływy z działalności organizacji przekraczają bezpośrednie koszty tej działalności, albo wynagrodzenie zatrudnionych w organizacji osób przekracza wskazany poziom, uznać trzeba, że prowadzi ona działalność gospodarczą¹².

Powyższe pokazuje, iż organizacje pożytku publicznego, obok działalności nieodpłatnej i odpłatnej, mogą również prowadzić działal-

¹¹ Zob. J. Kopyra, *Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie. Komentarz*, Warszawa 2005, s. 67nn.

¹² R. Dowgier, *Opodatkowanie nieruchomości zajętych przez organizacje pożytku publicznego*, „Przegląd Podatków Lokalnych i Finansów Samorządowych”, 12(2003), s. 8.

ność gospodarczą. Te wszystkie formy prowadzonej działalności rzutują bezpośrednio na zasady opodatkowania nieruchomości wykorzystywanych przez organizacje pożytku publicznego.

V. Odpłatna działalność pożytku publicznego a podatek od nieruchomości

Powyżej zostało podkreślone, że co do zasady odpłatna działalność pożytku publicznego nie jest działalnością gospodarczą w rozumieniu ustawy o swobodzie działalności gospodarczej. Oznacza to, że nieruchomości zajęte na ten rodzaj działalności pożytku publicznego nie mogą być traktowane jako grunty, budynki i budowle, o których mowa w art. 1a ust. 1 pkt 3 u.p.o.l., a więc związane z prowadzeniem działalności gospodarczej i w konsekwencji opodatkowane według stawek najwyższych. Regułą zatem jest, że nieruchomości zajęte na odpłatną działalność pożytku publicznego inną niż działalność gospodarcza opodatkowane są według stawek właściwych dla gruntów i budynków tzw. pozostałych.

Te w zasadzie jasne zasady opodatkowania nieruchomości zajętych na odpłatną działalność pożytku publicznego komplikują się w sytuacji, gdy działalność pożytku publicznego prowadzona jest przez osobę prawną bądź jednostkę organizacyjną działającą na podstawie przepisów ustaw kościelnych posiadającą status organizacji pożytku publicznego. Stan ten spowodowany jest brzmieniem art. 1b u.p.o.l. Stosownie do jego treści ulgi i zwolnienia podatkowe w zakresie podatków i opłat lokalnych przyznane kościołom i związkom wyznaniowym regulują odrębne ustawy – ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz ustawy regulujące stosunek państwa do poszczególnych związków wyznaniowych.

Art. 55 ust. 1 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP zawiera generalną zasadę, zgodnie z którą majątek i przychody kościelnych osób prawnych podlegają ogólnym przepisom podatkowym. Wyjątki od tej zasady określone zostały w ust. 2 – 6. Na mocy ust. 4 kościelne osoby prawne są zwolnione od opodatkowania od nieruchomości lub ich części, stanowiących własność tych osób lub używanych przez nie na podstawie innego tytułu prawnego na cele niemieszkalne, z wyjątkiem części zajmowanej na wykonywanie działalności gospodarczej. Z brzmienia tego przepisu wynika, że zwolnienie od podatku od nieruchomości obejmuje wszystkie nieruchomości, z wyjątkiem nie-

ruchomości wykorzystywanych na cele mieszkalne i zajętych na prowadzenie działalności gospodarczej.

Na podstawie przedstawionych przepisów można stwierdzić, iż z jednej strony nieruchomości zajęte na odpłatną działalność pożytku publicznego przez organizacje pożytku publicznego są opodatkowane według stawek pozostałych, z drugiej zaś istnieje przepis wprowadzający zwolnienie od podatku od nieruchomości dla kościołów i związków wyznaniowych, których jednostki organizacyjne mogą uzyskać status organizacji pożytku publicznego.

Rozwiązanie powyższego problemu wymaga najpierw ustalenia, czy zwolnienie od podatku od nieruchomości, o którym mowa w art. 55, będzie miało zastosowanie do osób prawnych i jednostek organizacyjnych działających na podstawie ustaw kościelnych po uzyskaniu przez nie statusu organizacji pożytku publicznego? Jeżeli odpowiedź na to pytanie będzie pozytywna, to w dalszej części należy ustalić relację między normami zawartymi w art. 5 ust. 1 pkt. 1 lit. c) i pkt. 2 lit. e) a normami z art. 1b ust. 1 u.p.o.l. w związku z właściwymi przepisami ustaw kościelnych.

Odpowiedź na pierwsze postawione pytanie nie powinna w zasadzie stwarzać problemów. Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że z chwilą uzyskania statusu organizacji pożytku publicznego osoby prawne i jednostki organizacyjne, działające na podstawie ustaw kościelnych, w dalszym ciągu funkcjonują jako kościelne osoby prawne i kościelne jednostki organizacyjne. Ustawy kościelne są więc nadal podstawą ich funkcjonowania. Uzyskanie statusu organizacji pożytku publicznego przede wszystkim ułatwia tym podmiotom prowadzenie działalności społecznie użytecznej. W praktyce uzyskanie takiego statusu przez kościelne osoby prawne i jednostki organizacyjne wiąże się z wprowadzeniem właściwych zapisów w statucie, a następnie zgłoszeniem tych zmian do KRS.

Mając powyższe na uwadze, można stwierdzić, iż zwolnienie od podatku od nieruchomości, o którym mowa w art. 55 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP, może być stosowane również do organizacji pożytku publicznego działających na podstawie przepisów ustaw kościelnych.

Udzielając odpowiedzi na kolejne pytanie, warto podkreślić, że ustawy kościelne nie należą do gałęzi prawa podatkowego. Ustawodawca pomimo to zawarł w tych aktach prawnych przepisy podatkowe. Zawarta tam materia podatkowa uregulowana jest w sposób wybiórczy,

fragmentaryczny¹³. Trzeba jednak zwrócić uwagę, iż możliwość funkcjonowania przepisów podatkowych poza „klasycznymi” ustawami podatkowymi dopuszcza art. 217 Konstytucji RP. Zgodnie bowiem z tym przepisem nakładanie podatków, innych danin publicznych, określenie podmiotów, przedmiotów opodatkowania i stawek podatkowych, a także zasad przyznawania ulg i umorzeń oraz kategorii podmiotów zwolnionych od podatków następuje w drodze ustawy. W ustawach kościelnych zawarte zostało jedynie zwolnienie od podatku od nieruchomości, pozostałe zaś elementy konstrukcyjne tej daniny, w tym stawki podatku, uregulowane są w u.p.o.l. Warto zauważyć, iż zwolnienia od podatku prowadzą do wyeliminowania obciążenia podatkowego. Ustawodawca, wprowadzając dane zwolnienie, ma z reguły zawsze jakiś cel. Można powiedzieć, że zwolnienie z art. 55 ust. 4 wspiera kościelne osoby prawne w ich działalności nie tylko z zakresu kultu religijnego, ale również działalności społecznie użytecznej. Trzeba także zauważyć, iż wprowadzenie preferencyjnych stawek (tzw. pozostałych) dla nieruchomości zajętych na odpłatną działalność pożytku publicznego miało na celu ułatwienie prowadzenia działalności organizacjom pożytku publicznego. Nie budzi jednak wątpliwości fakt, iż zwolnienie od podatku stwarza dla podatnika korzystniejszą sytuację niż opodatkowanie według stawek pozostałych. Dlatego też podatnik – kościelna osoba prawna, powinien korzystać ze zwolnienia, o którym mowa w art. 1b ust. 1 u.p.o.l. w związku z art. 55 ust. 4¹⁴.

Po rozważeniu powyższych kwestii należy w tym miejscu ustalić czy zakres zwolnienia z art. 55 ust. 4 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP obejmuje odpłatną działalność pożytku publicznego. Konieczne w tym celu jest ustalenie, czy pojęcie „działalności gospodarczej” z analizowanego zwolnienia jest tożsame z pojęciem „działalności gospodarczej” o której mowa w art. 1a ust. 1 pkt 4 u.p.o.l.

¹³ Zob. uzasadnienie uchwały NSA z dnia 14 marca 2005 r. sygn. akt FPS 5/04 ONSAiWSA 2005/3/49.

¹⁴ B. Pahl, *Opodatkowanie nieruchomości zajętych na odpłatną działalność pożytku publicznego przez osoby prawne i jednostki organizacyjne działające na podstawie przepisów tzw. ustaw kościelnych*, „Przegląd Podatków Lokalnych i Finansów Samorządowych”, 10(2005).

Należy bowiem zwrócić uwagę, iż w całym systemie prawa występują różne pojęcia działalności gospodarczej¹⁵.

Ustawodawca na gruncie ustaw kościelnych nie zdefiniował pojęcia działalności gospodarczej. Należy jednak przyjąć rozumienie tego pojęcia takie, jakie jest zawarte w u.p.o.l. Trudno bowiem przypuszczać, iż prawodawca chciał nadać temu zwrotowi odmienne znaczenie. W u.p.o.l. przyjęto rozumienie terminu „działalność gospodarcza” z ustawy o swobodzie działalności gospodarczej (z pewnymi wyjątkami). Oznacza to, że zwolnienie od podatku od nieruchomości zawarte w art. 55 ust. 4 obejmuje również nieruchomości zajęte na odpłatną działalność pożytku publicznego, ponieważ odpłatna działalność pożytku publicznego co do zasady nie jest uznawana za działalność gospodarczą w rozumieniu ustawy o swobodzie działalności gospodarczej, a zwolnienie zawarte w art. 55 dotyczy wszystkich nieruchomości, z wyjątkiem zajętych na wykonywanie działalności gospodarczej oraz wykorzystywanych na cele mieszkalne.

Z brzmienia art. 55 ust. 4 wynika, że ze zwolnienia od podatku mogą korzystać kościelne osoby prawne. Nie ma natomiast w tym przepisie mowy o jednostkach organizacyjnych. Jak zostało podkreślone wcześniej podmioty te mogą uzyskać status organizacji pożytku publicznego, ale ze zwolnienia od podatku od nieruchomości na mocy ustaw kościelnych już nie będą korzystały. Zatem nieruchomości zajęte na odpłatną działalność pożytku publicznego przez jednostki organizacyjne, działające na mocy ustaw kościelnych, posiadające status organizacji pożytku publicznego, opodatkowane są według stawek właściwych dla gruntów i budynków pozostałych. Należy jednak zaznaczyć, iż w praktyce liczba jednostek organizacyjnych działających na mocy ustaw kościelnych i posiadających status organizacji pożytku publicznego jest niewielka (o ile w ogóle występuje). Twierdzenie to wynika bowiem z przepisów ustaw kościelnych. Większość podmiotów działających na tego typu ustawach posiada osobowość prawną (np. Caritas diecezjalne). Pozostałe zaś jednostki, np. organizacje katolickie, działają na podstawie art. 35 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP, a osobowość prawną mogą uzyskać na podstawie ustawy Prawo o stowarzyszeniach. Wnioskodawcą w tej sprawie musi być kompe-

¹⁵ Pojęciem działalności gospodarczej posługuje się ustawodawca m. in. na gruncie ustawy z dnia 29 sierpnia 1997 r. Ordynacja podatkowa, w ustawie z dnia 11 marca 2004 r. o podatku od towarów i usług (Dz. U. Nr 54, poz. 535 z późn. zm.).

tentny organ władzy kościelnej. Z chwilą wpisu do KRS-u podmiot taki uzyskuje osobowość prawną – staje się kościelną osobą prawną.

Kościelne osoby prawne posiadające, status organizacji pożytku publicznego, zajmujące nieruchomości na odpłatną działalność pożytku publicznego, korzystają ze zwolnienia od podatku na mocy art. 55 ust. 4 ustawy o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w RP w przypadku, gdy na nich ciąży obowiązek podatkowy, a więc gdy są właścicielami nieruchomości, użytkownikami wieczystymi gruntów, bądź posiadaczami nieruchomości lub ich części stanowiących własność Skarbu Państwa lub jednostki samorządu terytorialnego (zarówno w przypadku gdy władają nieruchomościami na podstawie umowy zawartej z właścicielem, Agencją Nieruchomości Rolnych, jak i bez tytułu prawnego). Natomiast w sytuacji, gdy wynajmują nieruchomości np. od osób fizycznych, zwolnienie od podatku nie może być stosowane. Twierdzenie to wynika z literalnego brzmienia art. 55 ust. 4, który wyraźnie określa, iż ze zwolnienia mogą korzystać tylko kościelne osoby prawne. Osoba fizyczna jako podatnik powinna w składanej informacji wykazać, iż nieruchomość jest zajęta na odpłatną działalność pożytku publicznego¹⁶.

Na koniec należy przypomnieć, iż w sytuacji gdy odpłatna działalność pożytku publicznego przekształci się w działalność gospodarczą, konieczne jest skorygowanie złożonej deklaracji na podatek od nieruchomości (w przypadku osób prawnych), bądź też złożenie nowej informacji, jeżeli podatnikiem jest osoba fizyczna.

VI. Opodatkowanie nieruchomości zajętych na nieodpłatną działalność pożytku publicznego

Stosownie do art. 7 ust. 1 pkt. 14 u.p.o.l. zwolnione są od podatku nieruchomości lub ich części zajęte na prowadzenie nieodpłatnej statutowej działalności pożytku publicznego przez organizacje pożytku publicznego. Z treści powołanego zwolnienia wynika zatem, że ze zwolnienia mogą korzystać jedynie nieruchomości zajęte przez kościelne

¹⁶ W praktyce może pojawić się problem dotyczący ustalenia rodzaju działalności prowadzonej przez organizację pożytku publicznego. Należy pamiętać, że na mocy art. 10 ust. 1 ustawy o działalności pożytku publicznego prowadzenie nieodpłatnej i odpłatnej działalności pożytku publicznego wymaga rachunkowego wyodrębnienia tych form działalności w stopniu umożliwiającym określenie przychodów, kosztów i wyników.

osoby prawne prowadzące nieodpłatną działalność pożytku publicznego. Zwolnienie to ma charakter przedmiotowo-podmiotowy¹⁷.

Zauważyć należy, iż ustawodawca w powołanym przepisie mówi o „nieruchomościach zajętych”. Pod pojęciem tym należy rozumieć faktyczne wykorzystywanie nieruchomości (gruntu, budynku) do wykonywania czynności składających się na tę działalność z wyłączeniem innych funkcji¹⁸. Problem pojawia się jednak w sytuacji, gdy w danym budynku, będącym w posiadaniu kościelnej organizacji pożytku publicznego, wykonywane są dwa rodzaje działalności – nieodpłatna i odpłatna¹⁹. W doktrynie prawa podatkowego wskazuje się, że w przedmiotowej sytuacji nie ma podstaw do tego, aby budynek taki korzystał ze zwolnienia, bowiem podczas dokonywania wykładni prawa należy zakładać, że wszelkie zwolnienia i ulgi podatkowe w systemie prawa polskiego są wyjątkiem, istotnym odstępstwem od zasady sprawiedliwości podatkowej (powszechności i równości opodatkowania), a ich zastosowanie nie może odbywać się w oparciu o wykładnię rozszerzającą, systemową czy też celowościową. Przyznanie zwolnienia we wskazanym powyżej przypadku stanowiłoby niedopuszczalne rozszerzenie zakresu zwolnienia²⁰.

Aby uniknąć wskazanego powyżej problemu, kościelna jednostka organizacyjna nieposiadająca osobowości prawnej, powinna wyodrębnić pomieszczenia, które są zajmowane na działalność odpłatną i na działalność nieodpłatną. Przepis art. 7 ust. 1 pkt. 14 zezwala bowiem na objęcie zwolnieniem części nieruchomości, a zatem pomieszczenia, które są zajęte na działalność nieodpłatną będą od podatku zwolnione²¹.

¹⁷ R. Dowgier, *Prawnopodatkowe aspekty działalności organizacji pożytku publicznego*, „Przegląd Podatków Lokalnych i Finansów Samorządowych”, 7-8(2004), s. 7.

¹⁸ Zob. wyrok NSA z dnia 11 sierpnia 1992 r. sygn. akt SA/Wr 650/92, opublikowane w: „Przegląd Orzecznictwa Podatkowego”, 6(1994). Orzeczenie dotyczyło pomieszczeń w budynkach mieszkalnych zajętych na prowadzenie działalności gospodarczej.

¹⁹ Problem ten dotyczy tylko sytuacji, gdy działalność odpłatna i nieodpłatna pożytku publicznego będzie prowadzona przez kościelną jednostkę organizacyjną niemającą osobowości prawnej, bowiem nieruchomości wykorzystywane przez te jednostki na działalność odpłatną nie korzystają ze zwolnienia na mocy tzw. ustaw kościelnych

²⁰ L. Etel, M. Popławski, R. Dowgier, *Gminny poradnik podatkowy*, tom 1, Warszawa 2005, s. 51.

²¹ R. Dowgier, *Prawnopodatkowe aspekty*, s. 7.

VII. Wnioski

W konkluzji należy stwierdzić, że właściwe ustalenie zasad opodatkowania nieruchomości kościelnych organizacji pożytku publicznego wymaga nie tylko dobrej znajomości u.p.o.l., ale również ustawy o działalności pożytku publicznego oraz ustaw kościelnych. Analiza tych przepisów pokazuje jak bardzo różne mogą być zasady opodatkowania nieruchomości zajętych na prowadzenie działalności pożytku publicznego.

Zasadą jest, że nieruchomości zajęte na nieodpłatną działalność pożytku publicznego są zwolnione od podatku od nieruchomości na mocy art. 7 ust. 1 pkt. 14 u.p.o.l., zaś zajęte na odpłatną działalność pożytku publicznego inną niż działalność gospodarcza przez organizacje pożytku publicznego opodatkowane są według stawek właściwych dla gruntów i budynków pozostałych. Reguła dotycząca opodatkowania nieruchomości zajętych na odpłatną działalność pożytku publicznego nie będzie jednak miała już zastosowania do nieruchomości zajętych na tę działalność prowadzoną przez kościelne osoby prawne, gdyż te podmioty korzystają ze zwolnienia od podatku od nieruchomości na mocy ustawy o stosunku państw do Kościoła katolickiego w RP i innych ustaw regulujących stosunek państwa do poszczególnych kościołów i innych związków wyznaniowych.

Na zakończenie należy jeszcze dodać, że nieruchomości rolne i leśne będące we władaniu kościelnych osób prawnych, w tym również tych, które posiadają status organizacji pożytku publicznego, są opodatkowane na tych samych zasadach jak odpowiednie grunty innych podatników. Na gruncie podatku rolnego i podatku leśnego ustawodawca nie wprowadził bowiem żadnych przywilejów dla organizacji pożytku publicznego.

TAXATION ON REAL ESTATES SEIZURES BY ECCLESIASTICAL PUBLIC BENEFIT ORGANIZATIONS

Summary

The aim of the article is to present the taxation on real estate seizures by ecclesiastical public benefit organizations. The article distinguishes the taxation rules on real estate seizures for both payable and non-payable activity of a public benefit. Ecclesiastical legal persons with a status of public benefit organization have a right to exempt from tax on real estates regulated by tax and local

charges act and acts regulating the government view on particular churches and confessional associations. However, the exemptions included in acts of law regulating the government attitude towards churches and confessional association have much wider scope than regulations meant for other organizations of public benefit.

POZYCJA ORGANÓW PODATKOWYCH W POSTĘPOWANIU PODATKOWYM I KONTROLNYM – WYBRANE PROBLEMY

1. Wstęp

Problemy funkcjonalne związane z pozycją organów podatkowych w postępowaniu pierwszoinstancyjnym i kontrolnym wynikają z oparcia obecnego systemu podatkowego na samoobliczeniu. W sytuacji osobistego dokonywania przez podatnika oceny swojej sytuacji prawnopodatkowej, a następnie dokonywania samoobliczenia wysokości należnego podatku wraz z przedstawieniem organom podatkowym wymaganych danych, przesunięciu uległ kierunek działania tych organów. Ich aktywność koncentruje się na prowadzeniu czynności sprawdzających, sprawowaniu kontroli podatkowej, korygowaniu w drodze decyzji wysokości zobowiązania podatkowego zadeklarowanego przez podatnika, bądź ustalaniu zobowiązania w sytuacji gdy podatnik osiągał przychody ze źródeł nieujawnionych i nie zapłacił podatku.

W tej sytuacji w toku prowadzonych postępowań często dochodzi do profiskalnej postawy organów podatkowych, które dbając jedynie o interes fiskalny państwa, dopuszczają się naruszeń praw stron postępowania. Taka postawa organów wynika, z jednej strony z pozycji organu podatkowego jako organu władzy publicznej, podmiotu kierującego postępowaniem, ale także podmiotu stosunku prawnopodatkowego w postępowaniu podatkowym, kontroli podatkowej i czynności sprawdzających, z drugiej strony – z wzajemnych relacji tych instytucji prawnych poddanych odrębnym regulacjom w przepisach Ordynacji podatkowej¹. Podmiotowy zakres tych postępowań został ograniczony do organów podatkowych, które jednak realizują w nich różne funkcje wyini-

Krzysztof Teszner; dr nauk prawnych; specjalista ds. podatków PGE Dystrybucja Białystok sp. z o.o.; adres do korespondencji: kretes@poczta.onet.pl

¹ Ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. Ordynacja podatkowa (tekst jednolity: Dz. U. z 2005 Nr 8, poz. 60 ze zm.) – dalej powoływana jako o.p.

kające z usytuowania, kształtu i relacji poszczególnych przepisów normujących wskazane instytucje.

2. Postępowanie podatkowe a czynności sprawdzające i kontrola podatkowa

Sporne w tej kwestii poglądy doktryny określają postępowanie podatkowe szczególnym postępowaniem administracyjnym, bądź też postępowaniem jurysdykcyjnym, w którym czynności organu podatkowego ukierunkowane są na wydanie aktu administracyjnego w sprawie zobowiązań podatkowych. Natomiast czynności sprawdzające prowadzone poza postępowaniem jurysdykcyjnym sprowadzają się do podejmowania przez organy podatkowe I instancji działań głównie o charakterze materialno-technicznym, *stricte* kontrolnych bądź zmierzających do usunięcia pewnych nieprawidłowości². Poważnym mankamentem dotyczącym tej instytucji utrudniającym organom podatkowym realizację czynności sprawdzających odnośnie ustalania stanu faktycznego w zakresie niezbędnym do stwierdzenia zgodności z przedstawionymi dokumentami (tj. art. 272 pkt 3 o.p.) jest brak odesłania w art. 280 o.p. do przepisów regulujących postępowanie dowodowe (Dz. IV Rozdz. 11 o.p.). Możliwość stosowania środków dowodowych przez organ podatkowy w trakcie czynności sprawdzających została mocno ograniczona. Również kontrolę podatkową traktuje się jako samodzielne postępowanie prowadzone przez organy podatkowe poza postępowaniem podatkowym na podstawie Działu VI o.p. i nie będące jego częścią. Twierdzi się jednak, że kontrola w trybie czynności sprawdzających i kontroli podatkowej poprzedza właściwe postępowanie jurysdykcyjne³.

Zgodnie z drugim poglądem krytyce poddaje się oderwanie kontroli podatkowej i czynności sprawdzających od całokształtu norm prawnych regulujących postępowanie podatkowe i traktuje to rozwiązanie jako poważny mankament⁴. Kontrolę podatkową uznaje się jako element konstrukcyjny postępowania podatkowego m.in. wskutek tego, że czynności kontrolne organów podatkowych mające na celu ustalenie

² M. Masternak, *Rodzaje postępowań w sprawach podatkowych*, w: *Księga pamiątkowa ku czci doc. E. Drgasa. Studia z zakresu ordynacji podatkowej*, Toruń 1998, s. 106.

³ S. Jędrzejowski, *Kontrola podatkowa*, w: *Księga pamiątkowa ku czci doc. E. Drgasa. Studia z zakresu ordynacji podatkowej*, Toruń 1998, s. 68.

⁴ R. Mastalski, J. Zubrzycki, *Ordynacja podatkowa. Komentarz*, Wrocław 2000³, s. 306; R. Mastalski, *Prawo podatkowe*, Warszawa 2004, s. 304.

stanu faktycznego podlegającego opodatkowaniu są w znacznym stopniu zbieżne z czynnościami procesowymi podejmowanymi przez organ podatkowy, gdy zobowiązanie powstaje z mocy decyzji konstytutywnej tego organu. Wówczas także organ podatkowy konfrontuje z materiałami faktycznymi, jakimi dysponuje, dane przedstawione przez podatnika. Zgodnie z tym stanowiskiem postępowanie podatkowe jest zorganizowanym ciągiem czynności organów podatkowych, podatników oraz innych podmiotów mających na celu ustalenie zobowiązań podatkowych oraz ich dobrowolną realizację. Brak wyraźnej granicy między postępowaniem jurysdykcyjnym a wstępnymi czynnościami postępowania sprawia, że dochodzi do przenikania się rozdzielonych formalnie procedur. Czynności sprawdzające i kontrola podatkowa zawierają niektóre elementy postępowania jurysdykcyjnego, a przy tym stosuje się do nich odpowiednio przepisy określające zasady ogólne postępowania podatkowego (art. 280, art. 292 o.p.) stąd mówi się, że instytucje te wydzielono z postępowania podatkowego sztucznie, gdyż są to w istocie różne formy postępowania dowodowego. Wyłączenie powoduje niejasność regulacji, dublowanie rozwiązań bądź nadmierną liczbę przepisów odsyłających, ograniczone stosowanie zasad postępowania podatkowego oraz szeregu przepisów gwarancyjnych w czynnościach sprawdzających i kontroli podatkowej, co w konsekwencji wpływa na dużo silniejszą pozycję organów podatkowych i osłabienie pozycji podatnika w postępowaniu⁵.

3. Problem z realizacją zasady zaufania do organów podatkowych

Spory między podatnikami a organami podatkowymi generują się na gruncie problematycznego działania tych ostatnich, naruszającego dyrektywy postępowania podatkowego. Szczególnie istotna, poza przestrzeganiem zasad legalizmu i praworządności, jawi się często lekceważona zasada działania w sposób budzący zaufanie do organów podatkowych. Wynika ona z art. 121 o.p. i często występuje w powiązaniu z innymi normami procesowymi o.p. Nie bez znaczenia dla zachowania tej zasady pozostaje sposób merytorycznego przygotowania kadr orga-

⁵ Zob. H. Dzwonkowski, *Zakres i struktura postępowania podatkowego*, „Państwo i Prawo”, 8(2000), s. 20nn. Autor ten stoi na stanowisku, że przenikanie się formalnie rozdzielonych procedur w o.p. powoduje, że nie istnieje wyraźna granica delimitująca postępowanie jurysdykcyjne od innych procedur prawa podatkowego. Zarówno w treści regulacji prawnej jak i w aspekcie czasowym zachodzi nakładanie się instytucji i czynności różnych procedur.

nów podatkowych obsługujących podatników, poszanowanie kultury administrowania, odpowiedni stosunek pracowników organów administracji podatkowej do stron postępowania oraz innych jego uczestników, oparty na życzliwym i cierpliwym udzielaniu informacji i słuchaniu podnoszonych argumentów⁶. Zasada zaufania oznacza między innymi, że uchybienia popełniane przez organ podatkowy prowadzący postępowanie nie mogą wywoływać ujemnych następstw dla podatnika, działającego w dobrej wierze i w zaufaniu do treści decyzji. Niedopuszczalne jest przerzucanie na podatnika błędów i uchybień popełnianych przez organ podatkowy w procesie stosowania prawa podatkowego, a także zmiany interpretacji przepisów, które powodują ujemne następstwa dla podatnika działającego w dobrej wierze i w zaufaniu do otrzymanej interpretacji⁷.

Przykładem nieprawidłowego działania organów jest obciążenie podatnika podatkiem w kwocie wyższej, wynikającej ze stawki podatku od towarów i usług 22% a nie 7%, wówczas, gdy zastosował się on do pisemnej interpretacji przepisów prawa dokonanej przez organ podatkowy, a interpretacja ta nie została zmieniona w miesiącu, za który powinien zostać rozliczony podatek od towarów i usług⁸. Naruszenie przez organ podatkowy (celny) nakazu prowadzenia postępowania w sposób budzący zaufanie do tego organu występuje również w sytuacji, gdy mimo powziętej informacji o nieprawidłowym zgłoszeniu celnym, nie podejmuje on żadnych działań, natomiast po upływie kilku lat, w oparciu o te właśnie badania, weryfikuje inne zgłoszenie celne⁹. Innymi przykładami naruszenia wspomnianej zasady przez organy podatkowe jest odmienne traktowanie takich samych świadczeń w różnych postępowaniach podatkowych, jako alimentów lub renty nieodpłatnej – w zależności od tego, czy postępowanie dotyczy podatku dochodowego od świadczeniodawcy, czy też podatku od świadczeniobiorcy¹⁰, a także

⁶ J. Zimmermann, *Ordynacja podatkowa. Komentarz, Postępowanie podatkowe*, Toruń 1998, s. 19; C. Kosikowski, L. Etel, R. Dowgier, P. Pietrasz, S. Presnarowicz, *Ordynacja podatkowa. Komentarz*, Warszawa 2006, s. 495.

⁷ Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego (dalej cyt. WSA) z 9 czerwca 2004 r., sygn. III SA 394/03, opubl. „Orzecznictwo Naczelnego Sądu Administracyjnego i Wojewódzkich Sądów Administracyjnych”, 62005), poz. 129.

⁸ Wyrok WSA z 22 listopada 2005 r., sygn. I SA/Bk 72/05, LEX nr 173766.

⁹ Wyrok NSA z 2 kwietnia 2004 r., sygn. V SA 808/03, LEX nr 150839.

¹⁰ Wyrok NSA z 26 listopada 2002 r., sygn. I SA/Łd 397/01, opubl. „Orzecznictwo Sądów Polskich”, 4(2003), poz. 52.

ustalenie podatnikowi spłat rat zaległości podatkowej w wysokości nie-możliwej do spłacenia – stwarzające iluzję uwzględnienia wniosku podatnika¹¹.

Częste naruszanie zasady zaufania do organu podatkowego ma miejsce w postępowaniu dowodowym. Dużym problemem praktycznym jest całkowite ignorowanie przez organ podatkowy wniosku podatnika o przeprowadzenie dowodu, co powoduje naruszenie art. 121 o.p. ale także art. 180, art. 122 w związku z art. 187 i art. 210 o.p. Organ podatkowy nie może ignorować i pomijać wniosku dowodowego strony istotnego dla wyjaśnienia sprawy, a w uzasadnieniu faktycznym decyzji zobowiązany jest wskazać dowody którym dał wiarę, oraz przyczyn dla których dowodom odmówił wiarygodności. W postępowaniu wyjaśniającym organ powinien kierować się zachowaniem daleko idącej staranności i poprawności z formalnego punktu widzenia, podejmować wszelkie działania w celu wszechstronnego i bezstronnego wyjaśnienia sprawy¹².

Naruszenie art. 121 o.p. występuje także wówczas, gdy wszczęcie przez organ podatkowy postępowania podatkowego lub kontroli podatkowej ma miejsce w następstwie wniosku podatnika o udzielenie indywidualnej interpretacji prawa podatkowego¹³. Praktyka działania organu podatkowego polegająca na wszczynaniu postępowania w związku z indywidualną sprawą podatnika przedstawioną we wniosku występuje coraz częściej i jest niedopuszczalna, gdyż podatnik nie może z tego tytułu ponosić negatywnych konsekwencji.

4. Podstawowe problemy związane z realizacją zasady prawdy obiektywnej i zasady zupełności postępowania dowodowego

Dużym problemem w funkcjonowaniu organów podatkowych, powodującym częste nieprawidłowości na gruncie postępowania podatkowego jest realizacja zasady prawdy obiektywnej (art. 122 o.p.) w zgodzie z zasadą zupełności postępowania dowodowego (art. 187 o.p.). Organy podatkowe przyjmują taki sposób prowadzenia postępowania,

¹¹ Wyrok NSA z 9 kwietnia 2002 r., sygn. III SA 3640/00, opubl. „Przegląd Podatkowy”, 7(2002), s.63.

¹² A. Mariański, D. Strzelec, T. Miłek, S. Kubiak, *Podatnik w postępowaniu podatkowym*, Warszawa 2006, s. 152nn.

¹³ Wyrok NSA z 7 sierpnia 2003 r., sygn. I SA/Po 2562/01. opubl. „Przegląd Podatkowy”, 12(2003), s. 54.

że w wielu wypadkach nie podejmują wszystkich czynności mających na celu dokładne wyjaśnienie stanu faktycznego. Do zjawisk negatywnych należy także przerzucanie ciężaru dowodu na strony postępowania.

Organ podatkowy w myśl art. 187 o.p. zobowiązany jest do przeprowadzenia postępowania podatkowego w celu wyjaśnienia wszystkich istotnych okoliczności sprawy, w szczególności zobowiązany jest do takiego postępowania i zebrania materiału dowodowego, by ustalić prawdę materialną i zbudować właściwą podstawę faktyczną rozstrzygnięcia. Norma ta koresponduje z art. 122 o.p. upoważniającym organ podatkowy do swobodnego określania granic postępowania dowodowego. Nie jest to jednak swoboda niczym nieskrępowana gdyż *dokładne* wyjaśnienie stanu faktycznego oraz załatwienie sprawy w postępowaniu podatkowym wymaga podjęcia przez organ *wszelkich niezbędnych* działań. Rozpatrzenie oraz ocena zebranego materiału dowodowego nie może ograniczać się tylko do informacji przedstawionych przez strony postępowania, ale wymaga czynnej postawy organu podatkowego w zakresie jego gromadzenia. Kierowniczy charakter postępowania podatkowego powoduje, że organy podatkowe zostały wyposażone w możliwość sięgania do szerokich zasobów i środków dowodowych i od ich decyzji zależy, czy ustalenie stanu faktycznego nastąpi wskutek przeprowadzenia dowodu z przesłuchania świadka, opinii biegłych, oględzin, oraz czy istnieje potrzeba uzupełnienia dowodów. Odpowiadają one również za rezultaty prowadzonych przez siebie działań¹⁴.

W praktyce do rangi podstawowego problemu w postępowaniu dowodowym urasta ograniczanie przez organy podatkowe swobodnej oceny dowodów, prowadzenie postępowania z niedokładnym wyjaśnieniem stanu faktycznego wskutek odrzucania żądania strony o przeprowadzenie dowodu ze świadka, opinii biegłego, dokonania oględzin. Działania takie są niezgodne z dyrektywą szybkości i prostoty postępowania. Za wadliwe należy uznać postępowanie, w którym pominięto objęty żądaniem strony dowód ze świadka wskazanego przez stronę jedynie na podstawie przekonania organu podatkowego, że jego zeznania byłyby z pewnością tendencyjne. Negatywnie z punktu widzenia zasady swobodnej oceny dowodów należy również ocenić sytuację, gdy organ podatkowy pozbawia stronę udziału w postępowaniu podatkowym uzasadniając, że jej uczestnictwo w przeprowadzeniu dowodu nie jest ko-

¹⁴ A. Hanusz, *Podstawa faktyczna rozstrzygnięcia podatkowego*, Kraków 2004, s. 58, 78.

nieczne¹⁵. Wymaga podkreślenia, że zaniechanie przez organ podatkowy podjęcia w postępowaniu jurysdykcyjnym czynności zmierzających do zebrania materiału dowodowego, w szczególności, gdy strona w kontekście art. 188 o.p. powołuje się na konkretne, ważne dla niej okoliczności, uchybia przepisom postępowania podatkowego i skutkuje wadliwością decyzji. Z innych nieprawidłowości związanych z naruszaniem przez organy podatkowe przepisów postępowania podatkowego przy prowadzeniu czynności dowodowych można wymienić:

- nadawanie protokołom przesłuchania świadków, czy innym dowodom klauzuli *tajemnica skarbową* i odmawianie wglądu do nich stronom (naruszenie art. 129, art. 178 § 1 w związku z art. 301 i art. 293 o.p.),
- nieuwzględnianie wniosków dowodowych, które mają znaczenie istotne pod pozorem, że fakt jest wyjaśniony za pomocą innych środków dowodowych,
- włączanie do materiału dowodowego w sprawie dowodu przeprowadzonego bez zawiadomienia strony o tym fakcie¹⁶.

Do istotnych uchybień należy odmawianie żądaniu stronom postępowania podatkowego wnoszącym o przeprowadzenie dowodu z opinii biegłych. Organy podatkowe często rezygnują, ze względów oszczędnościowych, oraz z uwagi na fakultatywny charakter przepisu art. 197 § 1 o.p., z korzystania z tego środka dowodowego w sprawach, w których wymagane są wiadomości specjalne i orzekają wg własnej wiedzy. Dla przykładu można przytoczyć sytuację, kiedy wójt, uchybiając art. 122 o.p., nie podjął w postępowaniu podatkowym niezbędnych działań w celu dokładnego wyjaśnienia stanu faktycznego, w szczególności nie wyjaśniając czy stacje transformatorowe są budowlami, nie odnosząc się do przedstawionych przez podatnika opinii biegłych inżynierów a nawet je kwestionując, oraz opierając rozstrzygnięcie na własnym przeświadczeniu co do charakteru tych obiektów¹⁷. Wobec rezygnacji przez organy podatkowe z opinii biegłego i wydanie rozstrzygnięcia w sprawie,

¹⁵ A. Hanusz, *Zasada swobodnej oceny dowodów w postępowaniu podatkowym oraz jej granice*, „Państwo i Prawo”, 10(2001), s. 66.

¹⁶ A. Mariański, D. Strzelec, T. Milek, S. Kubiak, *Podatnik w postępowaniu*, s. 345.

¹⁷ Wyrok NSA z 29 stycznia 2004 r., sygn. III SA 1225/03, opubl. „Monitor Podatkowy”, 3(2004), s. 3, z glosą K. Tesznera, *Opodatkowanie stacji transformatorowej*, opubl. „Przegląd Podatków Lokalnych i Finansów Samorządowych”, 7-8(2004), s. 16n.

w której wymagane są wiadomości specjalne (kwestie techniczne do rozstrzygnięcia) z uwagi na fakultatywny charakter użytego przez ustawodawcę zapisu art. 197 § 1 o.p. („może powołać” a nie „powołuje”) orzecznictwo administracyjne wypowiada się jednoznacznie krytycznie. Regulacja ta pozostawia wprawdzie organowi podatkowemu swobodę w korzystaniu z tego środka dowodowego, jednakże granice tej swobody są wyznaczone przez zasadę prawdy obiektywnej, bo z niej wypływa obowiązek organu do podjęcia wszelkich niezbędnych działań mających na celu dokładne wyjaśnienie stanu faktycznego sprawy. W sprawach zatem o zawiłym stanie faktycznym, które można wyjaśnić dopiero wtedy, gdy dysponuje się specjalnymi wiadomościami, organ podatkowy jest obowiązany wykorzystać środek dowodowy w postaci opinii biegłego¹⁸. W innych orzeczeniach NSA potwierdzał ten pogląd uznając, że organ podatkowy nie powinien poprzestać jedynie na własnej, pobieżnej znajomości rzeczy, ale jeśli spór z podatnikiem wymaga specjalistycznej wiedzy, powinien powołać biegłego¹⁹.

5. Problematyka ciężaru dowodzenia w postępowaniu podatkowym

Istotnym problemem związanym z funkcjonowaniem organów podatkowych, budzącym niemałe kontrowersje jest tzw. ciężar dowodu w postępowaniu podatkowym, pozostający w ścisłym związku z zasadą prawdy obiektywnej. Z płynącej z art. 187 § 1 o.p. dyrektywy dotyczącej realizacji tej zasady wynika sposób gromadzenia i rozpatrywania przez organ podatkowy materiału dowodowego. Reguły dowodzenia wynikające z art. 122 w zw. z art. 187 § 1 o.p. wyraźnie wskazują, że obowiązek zgromadzenia dowodów co do faktów istotnych dla rozstrzygnięcia sprawy spoczywa na organie podatkowym²⁰. Pogląd ten został podzielony w niektórych orzeczeniach NSA. W szczególności wskazywano, że w postępowaniu podatkowym ciężar dowodowy z mocy powołanych

¹⁸ Wyrok NSA z dnia 25 stycznia 2001 r., sygn. V SA 1085/00, opubl. LEX nr 51255.

¹⁹ Zob. wyrok NSA z dnia 4 marca 2004 r., sygn. III SA 1917/02 opubl. „Dobra Firma” z 8 04 2004 r.; wyrok NSA z 30 marca 2004 r., sygn. FSK 168/04, opubl. „Rzeczpospolita” z 2004, nr 79.

²⁰ B. Brzeziński, M. Masternak, *O tak zwanym ciężarze dowodu w postępowaniu podatkowym*, „Przegląd Podatkowy”, 5(2004), s. 57; A. Hanusz, *Podstawa faktyczna rozstrzygnięcia podatkowego*, s. 184; J. Głos, *Ciężar dowodu w postępowaniu administracyjnym*, „Prawo i Podatki”, 12(2006), s. 28.

wyżej norm o.p. obciąża organy podatkowe, chyba że przepisy szczególne lub inicjatywa samej strony przesuną go na podatnika²¹.

Dość częstą praktyką podejmowaną przez organy podatkowe są próby przerzucania ciężaru dowodzenia na stronę postępowania podatkowego wskutek odwoływania się do cywilnoprawnych zasad rozkładu ciężaru dowodu wynikających z art. 6 k.c. Zgodnie z ich stanowiskiem na gruncie prawa podatkowego stosuje się zasadę, że ciężar dowodu faktu spoczywa na osobie, która wywodzi z niego skutki prawne. W związku z tym dowodzą, odwołując się przy tym do przepisów materialnego prawa podatkowego, że na podatnikach ciąży obowiązek dowodzenia faktów, z których wywodzą dla siebie skutki prawne, np. prawo do ulgi podatkowej, wykazanie związku wydatku zaliczonego do kosztów uzyskania przychodów z uzyskanym przychodem. Przykładem przerzucania ciężaru dowodu na stronę postępowania jest przypadek, w którym strona kwestionuje ustaloną przez organ podatkowy wysokość przychodów ze źródeł nieujawnionych i na nią przechodzi obowiązek wykazania istnienia faktów uzasadniających jego twierdzenia kwestionujące ustalenia tego organu.

Ta całkowicie błędna opinia organów podatkowych jest aprobowana przez część orzecznictwa sądowniczo-administracyjnego²², choć ogólna reguła dowodowa odnosząca się do stosunków cywilnoprawnych nie ma zastosowania w postępowaniu podatkowym. Charakter postępowania podatkowego (kierowniczy, inkwizycyjny a nie kontradyktoryjny) przemawia za tym, że wyłącznie podmiot orzekający dysponujący władztwem podatkowym ma obowiązek gromadzić materiał faktyczny i dowodowy w sprawie i do niego należy ciężar udowodnienia istotnych faktów. Organ podatkowy nie może tego obowiązku przerzucać na stronę postępowania, a nawet powinien dążyć do wyjaśnienia stanu faktycznego sprawy, bez względu na aktywność czy beczynność strony.

²¹ Wyrok NSA z dnia 16 czerwca 2005 r., sygn. FSK 2488/04, niepubl.; wyrok NSA z 27 czerwca 1997 r., sygn. I SA/Ld 123/96, LEX nr 30285.

²² Zob. wyrok NSA z dnia 16 czerwca 2005 r., sygn. FSK 2488/04, niepubl.; wyrok NSA z 31 lipca 2003 r., sygn. III SA 1050/02, niepubl.; wyrok NSA z dnia 24 lipca 2002 r., sygn. SA/Sz 1508/01, opubl. „Glosa”, 3(2003), poz. 34; wyrok NSA z dnia 11 kwietnia 2000 r., sygn. I SA/Ka 1800/98, opubl. „Biuletyn Skarbowy”, 1(2001), s. 21; wyrok NSA z dnia 16 lutego 1999 r., sygn. III SA 2322/98, LEX nr 38142; wyrok SN z dnia 25 marca 1999 r., sygn. III RN 160/98, opubl. „Orzecznictwo Sądu najwyższego Izba Administracyjna Pracy i Ubezpieczeń Społecznych”, 3(2000), poz. 87.

W postępowaniu administracyjnym (którego postępowanie podatkowe jest szczególnym rodzajem) nie nałożono na stronę obowiązku dowodzenia faktów, które mają znaczenie dla rozstrzygnięcia sprawy, co więcej nie zobowiązano do wskazania takich dowodów. Obowiązek tak kształtuje się na etapie odwołania, gdy organ I instancji naruszył zasadę prawdy materialnej i nie zebrał całego materiału dowodowego. Wówczas strona w świetle art. 222 o.p. powinna takie dowody wskazać, co nie oznacza że powinna je przedstawiać organowi²³. Przedstawienie i udostępnienie dowodów organowi podatkowemu często powinno leżeć w interesie strony bowiem jak wskazuje judykatura nie można nakładać na te organy obowiązku nieograniczonego poszukiwania dowodów świadczących na korzyść podatnika. Obowiązkiem organów podatkowych jest natomiast zebranie wszelkich dostępnych dowodów świadczących o rzeczywistych intencjach stron oraz dokonywanych czynnościach²⁴.

6. Wnioski

Na podstawie przedstawionych wyżej przykładów można stwierdzić, że częstym skutkiem ukierunkowania aktywności organów podatkowych na prowadzenie czynności sprawdzających, sprawowanie kontroli podatkowej, oraz weryfikowanie w drodze decyzji podatkowej po przeprowadzeniu postępowania podatkowego wysokości zobowiązania podatkowego zadeklarowanego przez podatnika, jest naruszenie fundamentalnych reguł postępowania. Wskutek profiskalnej postawy organów podatkowych, wynikającej z nadrzędnej pozycji jako strony stosunku prawnopodatkowego, ale także jako podmiotu kierującego postępowaniem jurysdykcyjnym, dochodzi nierzadko do naruszania fundamentalnych zasad postępowania jurysdykcyjnego. Orzecznictwo sądowo-administracyjne wskazuje, że poważnym problemem staje się realizacja przez administrację podatkową m.in. zasady zaufania do organów podatkowych, zasady prawdy obiektywnej, oraz zasady zupełności postępowania dowodowego. Negatywnym i dość częstym przejawem nieprawidłowości w postępowaniu podatkowym są także próby przerwania przez organy podatkowe ciężaru przeprowadzenia dowodu na podatników.

²³ A. Mariański, D. Strzelec, T. Miłek, S. Kubiak, *Podatnik w postępowaniu*, s. 219.

²⁴ Wyrok WSA z dnia 26 lutego 2004 r., sygn. I SA/Wr 3627/01, niepubl.

Wydaje się, że taka tendencja w dużej mierze wynika z braku równorzędności między uprawnieniami organów podatkowych i podatników. Aktywność tych pierwszych powinna być skierowana przede wszystkim na ułatwianie i pomoc podatnikom w realizacji ich zobowiązań podatkowych, co powinno cechować administrację nowoczesną i efektywną. Nie oznacza to rzecz jasna, że organy podatkowe powinny zaniechać stosowania instytucji umożliwiających kontrolę i weryfikację wywiązywania się podatników z ich zobowiązań. Muszą jednak pamiętać, że granice ich działania wyznaczają fundamentalne zasady postępowania podatkowego – stanowiące także gwarancje ochrony praw podatników – na co często wskazują sądy administracyjne.

THE POSITION OF TAX AUTHORITY IN TAX AND CONTROL PROCEEDINGS – CHOSEN PROBLEMS

Summary

The tax system in Poland is based on self-calculation, so that's a direct cause of problems connected with position of the tax authorities in tax and control proceedings. The result of tax authorities fiscal activity, which is concentrated in controlling tax payers, is violation of fundamental tax proceeding's principles. The pro-fiscal policy of tax authority conducting tax proceedings it's cause infringement of taxpayer's rights. The autor gives an examples of undue behaviour which involve a violation of the main principles of tax proceedings. He think, that the tax authority often break a principle of confidence, a principle of objective truth, and a principle of completeness hearing of evidence. In his opinion, this situation is caused by unequal rights between tax authority and tax payers.

KULT NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSA W ŚWIETLE KAZAŃ KS. KAZIMIERZA HAMERSZMITA

1. Boskie Serce Jezusa w pobożności polskiego ludu

Pierwsze historyczne ślady kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa w Polsce związane są z pobożnością pasyjną średniowiecza i sięgają początków polskiej państwowości. Dowodem jest iluminowany łaciński psalterz z X w. oraz modlitwy dołączone w XI wieku, córki Mieszka II i Rychezy, Gertrudy, żony księcia kijowskiego Izjasława, znany jako *Modlitewnik Gertrudy*. Zawiera on m. in. modlitwy do Rany boku Chrystusa¹.

Kult Serca Jezusowego na ziemiach polskich osiągnął swój szczyt dzięki pismom teologicznym i ascetycznym jezuity Kaspra Drużbickiego (zm. 1662 r.)². Do jego upowszechnienia przyczynił się zapewne wydany przez niego pierwszy polski modlitewnik dla czcicieli Bożego Serca³. Przyjmuje się, że jego autor wyprzedził myśl zawartą w chrystofanii św. Małgorzaty Marii Alacoque i w dziełach św. Jana Eudesza. Kult Ser-

Ks. Dariusz Brozio; dr teologii; ojciec duchowny w Wyższym Seminarium Duchownym w Elku; adres do korespondencji: 19-300 Elk, ul. Kościuszki 9, dareios1@wp.pl

¹ Por. J. Misiurek, *Kodeks Gertrudy*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002 [dalej cyt. LDK], s. 422-423; Tenże, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1, Lublin 1994, s. 20-21; K. Górski, *Duchowość chrześcijańska*, Wrocław 1978, s. 52-54.

² Por. J. Sypko, *Serce Jezusa*, LDK, s. 815; J. M. Popławski, *Kaspra Drużbickiego teologia krzyża*, Lublin 1997; J. Misiurek, *Z teologii kultu Serca Jezusowego w Polsce XIX wieku*, „Ateneum Kapłańskie”, 101(1983), nr 447, s. 266-273; J. Misiurek, S. Szymański, *Prekursor kultu Serca Jezusowego*, „Ateneum Kapłańskie”, 66(1963), nr 325, s. 137-146.

³ *Meta cordium Cor Jesu et Sanctissima Trinitas*, Calisii 1683 (przekład polski: *Serce Jezusowe meta albo cel serc stworzonych*, Poznań 1696).

ca Jezusa pojmowany jako kult nieskończonej Miłości, która objawiła się w Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, był źródłem tak bardzo potrzebnego optymizmu dla udręczonego narodu w okresie klęsk, a później niewoli pod zaborami. Kult Boga jest najwyższym uznaniem Jego wielkości i wartości. Sam kult Bożego Serca rozszerzany w postaci litanii i Godzinek był ulubioną formą pobożności polskiego ludu⁴. Oficjalnie zatwierdził go dla całego Kościoła papież Pius IX w 1856 r. ustanawiając jednocześnie liturgiczne święto Najświętszego Serca Jezusa z osobnym formularzem Mszy św. i tekstami liturgicznymi. Nauka dotycząca kultu Boskiego Serca została później rozwinięta przez kolejnych papieży w trzech następujących po sobie encyklikach: *Annum Sacrum* – Leona XIII (25 maja 1899), z okazji poświęcenia rodzaju ludzkiego Najświętszemu Sercu Jezusa, *Miserentissimus Redemptor* – Piusa XI (8 maja 1928), o obowiązku wynagrodzenia Sercu Jezusa i *Haurietis aquas* – Piusa XII (15 maja 1956), nawiązująca do poprzednich encyklik i podkreślająca stulecie rozszerzenia kultu Najświętszego Serca Jezusa na cały świat⁵.

Następcy wspomnianych papieży, a zwłaszcza Sługa Boży Jan Paweł II, bardzo często odwoływali się do roli i znaczenia kultu Serca Jezusa, a także jego wpływu na pobożność wiernych Kościoła⁶.

2. Najświętsze Serce Jezusa wzorem chrześcijańskiego życia

Jak zostało zaznaczone, kult Bożego Serca cieszył się wielką popularnością wśród polskiego ludu. Taka pobożność była również praktykowana w domu rodzinnym ks. Hamerszmity, który wspominając swoich rodziców pamiętał uroczystość intronizacji w swojej rodzinie i codziennie odmawianą litanię i koronkę do Najświętszego Serca Pana Jezusa⁷. Ukształtowany w takiej atmosferze zgodnie z duchem z Paray-

⁴ J. Misiurek, *Pierwszy polski modlitewnik czcicieli Serca Jezusowego*, w: *Po-stawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka*, red. M. Chmielewski, Lublin 1995, s. 214-215.

⁵ Por. J. Sypko, *Serce Jezusa*, LDK, s. 814-815.

⁶ Por. Cz. Drażek, *Jan Paweł II – serce otwarte dla każdego. Tajemnica Serca Chrystusa w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2004.

⁷ Por. K. Hamerszmit, *Mamusia partyzantów*, w: *Sylwetki matek kapłanów*, red. Z. Walkiewicz, Poznań–Warszawa 1981, s. 145. Codziennemu odmawianiu litanii do Najświętszego Serca Jezusa ks. Hamerszmit pozostał wierny aż do śmierci. Wywiad z Danutą Karwel (ur. 21 stycznia 1934), opiekunką ks. K. Hamerszmity, Suwałki, 15 września 2004. W *Kazaniu na pierwszy piątek*, kwiecień 1964 (teczka IX), Archi-

le-Monial przypominał wiernym o obowiązku wynagrodzenia, jakie się należy Miłości zranionej grzechami. Zwracał jednocześnie uwagę na Mszę św., która jest Ofiarą miłości Jezusa Chrystusa, a także wzorem i źródłem wynagrodzenia. Mówił także o praktyce pierwszych piątków miesiąca, o Komunii św. i eucharystycznej adoracji wynagradzającej oraz naśladowaniu cnót Boskiego Serca, w którym grzeszny człowiek może znaleźć ratunek i schronienie⁸. Zalecał także, aby wsłuchać się w Jego rytm, które głosi i nakazuje miłość; uważał je za niezawodny niebiański oręż, którym można zwyciężyć świat i uformować go w duchu prawdziwie chrześcijańskim⁹.

Ks. Hamerszmit uczył, że najlepszym i najskuteczniejszym kluczem do Bożego Serca o nowe łaski jest postawa wdzięczności za dotychczas otrzymane dary¹⁰.

Wzywał przy tym, aby zapalić się ideą miłości ku Chrystusowi i dlatego stawiał Go za wzór, który ma przepoić ludzkie myśli, pragnienia i czyny. Jako wyraz miłości względem Chrystusa uważał gorliwą Jemu służbę; proponował, aby codziennie poświęcić Mu jedną godzinę, odwiedzając w Najświętszym Sakramencie i przyjmując Komunię świętą, a także ożywiając w rodzinach ducha modlitwy przez wspólne odmawianie litanii do Najświętszego Serca Pana Jezusa, która wyrazi całkowite oddanie dla Niego i przyjęcie Jego decyzji jako kierujących ludzkim życiem¹¹.

wum Diecezji Ełckiej Oddział Suwałki [dalej cyt. ADES], K. Hamerszmit przypomniał słowa papieża Leona XIII zachęcające do kultu Najświętszego Serca Jezusa: „W Najświętszym Sercu Jezusa trzeba złożyć wszelkie nadzieje, przez Nie należy wypraszać, od Niego oczekiwać zbawienia ludzkości”.

⁸ K. Hamerszmit mówił o tym w *Kazaniu do dzieci „Jezus Chrystus najwyższym Kapłanem Nowego Zakonu”*, 1948 (teczka V): „W osobie Kapłana Jezusa Chrystusa, w Jego Najświętszym Sercu następuje jedyne i cudowne zjednoczenie; bezwzględnej sprawiedliwości z ustawicznym miłosierdziem i nieskończonej świętości z pełnym zrozumieniem i przebaczeniem dla bezdennie słabej natury ludzkiej. Umysł i serce nasze stają pełne zdumienia, zachwytu i wdzięczności dla Kapłana Chrystusa”.

⁹ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci „Msza św. najskuteczniejszą modlitwą”*, 1948 (teczka V).

¹⁰ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci „Dziękczynienie”*, 1948 (teczka V).

¹¹ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie „Kim jest Pan Jezus?”*, listopad 1961 (teczka VI).

Ks. Hamerszmit napominał, aby w trudnych chwilach życia i pokus uciekać się do Jezusa, ponieważ On zawsze przyjdzie z pomocą¹², ale także ostrzegał, aby nie lekceważyć żadnego grzechu, nawet najmniejszego, bo jeśli nie będzie ofiarnej pracy nad poprawą, to pojawiają się nowe grzechy; widział także konieczność znajomości wad i ciągłego z nich oczyszczania duszy¹³. Jak sam wyznał jego ogromnym pragnieniem było pokazanie wszystkim drogi do nieba i pomoc w zbawieniu siebie¹⁴.

Mówiąc o Boskim Sercu ks. Hamerszmit podkreślał jak bardzo Chrystus pragnie zbawienia wszystkich ludzi, dlatego właśnie, jak twierdził, objawił się św. Małgorzacie Marii Alacoque oznajmiając, że wszyscy czciciele Jego Serca, którzy przez dziewięć pierwszych piątków miesiąca przystąpią do spowiedzi i Komunii świętej wynagradzającej w łasce zejść z tego świata¹⁵. Zaznaczał przy tym, że miłość Boga, który bardzo kocha ludzi domaga się odwzajemnienia, a przypominają o tym chociażby słowa Chrystusa z wizji, jaką miała inna czcicielka Bożego Serca, św. Brygida, że mocno Go ranią ci, którzy gardzą Jego miłością. Potrzeba zatem kochać Boga nawet ponad własne życie, a najlepiej czynić to codziennie rozpoczynając od porannego aktu ofiarowania Mu siebie, przez pamięć o Nim podczas przechodzenia obok krzyża, figury lub kościoła, powtarzając: „Jezu, bardzo Cię kocham” i jak najlepsze wypełnianie swoich obowiązków¹⁶.

W innym kazaniu ks. Hamerszmit zwrócił uwagę na słowa biskupów zachęcające do poświęcenia się Sercu Jezusa. Tłumaczył, że taki akt oznacza ofiarowanie Mu całego swego życia, uczynków, radości, trosk, chorób i cierpień, wyraża nadto uznanie Jego panowania nad sobą

¹² Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci na V niedzielę wielkanocną*, 11 maja 1958 (teczka VI).

¹³ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci na XVII niedzielę po Zielonych Świątkach*, 1947 (teczka VI); *Kazanie do dzieci przed rekolekcjami szkolnymi*, 25 lutego 1951 (teczka VI).

¹⁴ „O jak bardzo pragnąłbym i ja dać wam taki upominek, o jaki prosił Dominik Savio. Chciałbym zbawić wasze dusze, pokazać im drogę do nieba”. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci przed rekolekcjami szkolnymi*, 16 marca 1958 (teczka VI).

¹⁵ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci o Sercu Pana Jezusa*, 1949 (teczka VI).

¹⁶ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci na XVII niedzielę po Zielonych Świątkach*, 1951 (teczka VI).

i przyjęcia w każdej chwili swego życia jako nadrzędnej Jego woli, a także domaga się zewnętrznego urzeczywistnienia przez roztropne wykorzystanie czasu i rozwijanie talentów, wierne wypełnianie swych obowiązków, oddanie należnej czci i miłości rodzicom. Jako skuteczną pomoc w realizacji podjętego aktu wskazał na codzienną modlitwę, uczestnictwo w Eucharystii, częstą spowiedź i Komunię świętą, która – jak uważał – daje ogromną siłę i wewnętrzny pokój¹⁷.

Zachęcając do czci Najświętszego Serca Pana Jezusa, kaznodzieja suwalski wyjaśnił najpierw, że „serce” jest symbolem miłości, która jest największą cnotą i na niej opiera się całe nauczanie Chrystusa. Mówił o konieczności poświęcenia się Boskiemu Sercu Jezusa każdej rodziny i umieszczeniu na centralnym miejscu w domu Jego obrazu zapewniając jednocześnie, że kto wybiera Chrystusa jako swego Przewodnika otrzymuje od Niego specjalne łaski i cieszy się Jego błogosławieństwem¹⁸.

Tematyka kultu Najświętszego Serca Jezusa jest także widoczna w kazaniach ks. Hamerszmita na pierwsze piątki miesiąca¹⁹. I tak w listopadzie 1959 r. rozwinął dwa wezwania z litanii do Najświętszego Serca Jezusa: „zbawienie ufających w Ciebie” i „nadziejo w Ciebie umierających” przypominając, że w Boskim Sercu mieści się dobroć i Boże miłosierdzie, a Kościół podając te słowa zwraca uwagę na konieczną w życiu ufność, nawet w chwilach zwątpień i ciężkich doświadczeń życiowych.

3. Serce Jezusa ratunkiem w życiu i w chwili śmierci

Ks. Hamerszmit podkreślał, że tylko w Sercu Jezusa można znaleźć schronienie w ciągu życia i w godzinie śmierci. Dlatego zachęcał, aby w ciężkich chwilach modlić się do Najświętszego Serca Jezusa aktem ufności: „Jezu, ufam Tobie”. Omawiany kaznodzieja zaznaczał przy

¹⁷ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci na III niedzielę po Zielonych Świątkach*, 1948 (teczka VI); *Kazanie do dzieci o Sercu Jezusa*, październik 1951 (teczka VI).

¹⁸ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci „Serce Jezusa w rodzinach naszych”*, 11 czerwca 1961 (teczka XII).

¹⁹ Zachowały się 22: ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na pierwszy piątek „Serce Jezusa zbawienie ufających”*, 6 listopada 1959 (teczka IX); 5 lutego 1960; 4 marca 1960; 1 kwietnia 1960; 6 maja 1960; 5 sierpnia 1960; 4 grudnia 1960; 7 kwietnia 1961; maj 1962; sierpień 1962; 1 lutego 1963; 5 kwietnia 1963; luty 1964; kwiecień 1964; październik 1964; luty 1965; czerwiec 1965; sierpień 1965; grudzień 1965; 5 lutego 1966; 1 kwietnia 1966; czerwiec 1966.

tym, by nie tracić nadziei, jak wszyscy targający się na swe życie, których widział rzucających się na kolczaste druty pod wysokim napięciem w obozie hitlerowskim. Uczył, że i samobójców trzeba polecać Boskiemu Sercu, by chociaż w ostatniej chwili zdobyli się na doskonały akt żalu, ratujący ich wieczność. Był przekonany, że Serce Jezusa będzie wsparciem dla wszystkich o to proszących²⁰.

W lutym 1960 r. zwracał uwagę na Serce Jezusa, które zostało „starte” dla ludzkich grzechów. Przypominał, że każdy grzech pociąga za sobą pewne konsekwencje w życiu duchowym, a najtrudniej wyzwolić się z grzechów nałogowych. Jednak i w tym przypadku z Bożą pomocą można pokonać wszystkie słabości, potrzeba tylko modlitwy, większej ufności i wytrwałości²¹, bo Bóg może wszystko „przemienić w dobro”, należy więc składać swą przyszłość w Jego ręce. Dopiero takie oddanie pozwoli odnaleźć pociechę w cierpieniu i zrozumieć jego sens²².

Czasem, który szczególnie sprzyja refleksji nad osobistym życiem, gdy człowiek na nowo uświadamia sobie złość grzechu i cenę przebaczenia, jest Wielki Post. W przypadający w tym okresie pierwszy piątek miesiąca ks. Hamerszmit mówił o Sercu Jezusa przebitym włócznią. Jak podawał, przyczyną tej Rany i cierpienia są wszyscy grzesznicy. Stąd widział konieczność głębokiej przemiany życia każdego wierzącego, bo nie wystarczy samo rozważanie nędzy ludzkiego serca i miłosierdzia Bożego. Potrzeba zawierzenia Boskiemu Sercu, które tak bardzo umiłowało, a pomocą mogą służyć nabożeństwa Drogi Krzyżowej i Gorzkich Żali zachęcające do poprawy życia i wynagradzania za odrzucanie tej miłości²³.

W kolejny pierwszy piątek (1 kwietnia 1960 r.) kaznodzieja suwalski przypominał, że wśród ludzi żyjących na ziemi są również i tacy, którzy żyją miłością Boga na co dzień; dla nich Chrystus jest życiem i zmartwychwstaniem, ponieważ mają nadzieję, że na końcu świata,

²⁰ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na pierwszy piątek*, 6 listopada 1959 (teczka IX).

²¹ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na pierwszy piątek*, 5 lutego 1960 (teczka IX).

²² Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na pierwszy piątek*, 7 kwietnia 1961 (teczka IX).

²³ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na pierwszy piątek*, 4 marca 1960 (teczka IX).

na wzór swego Mistrza zmartwychwstałą. Jako przykład podał on stygmatyczkę i czcicielkę Bożego Serca, św. Gemmę Galgani, zachęcając przy tym częstą Komunię świętą, która jest zadatkim życia wiecznego i wynagradzanie za wszelkie zniewagi. Takie postępowanie, jak podkreślał, winno napełniać rozkoszą i wzbudzać w sercu większe pragnienie przyjmowania Chrystusa eucharystycznego²⁴.

W czwartym roku Wielkiej Nowenny (6 maja 1960 r.) ks. Hamerszmit zwrócił uwagę na rolę małżeństwa chrześcijańskiego w życiu Kościoła. Zachęcał małżonków do modlitwy o świętość życia i wynagradzania Sercu Jezusa za tych, którzy dają zły przykład²⁵. Ponadto polecał on, aby w centrum każdej rodziny był zawsze Chrystus, który jest Głową Kościoła; w każdym domu winien znajdować się tekst Pisma Świętego, które zawiera objawioną naukę i uczy jak naśladować Chrystusa. Kaznodzieja suwalski był przekonany, że tę przepojoną miłością Chrystusa atmosferę będzie można zauważyć we wszystkich wielkich wydarzeniach rodzinnych, takich jak chrzest, pierwsza Komunia święta, sakrament małżeństwa, a także w trudnych doświadczeniach, jak choroba i śmierć bliskich. Przekonywał, aby to wszystko tak przeżywać, by sprawić radość Bożemu Sercu i uwielbiać Boga²⁶.

Uczył, że nie wolno zapominać, iż wszyscy należą do wielkiej rodziny Bożej, toteż obowiązkiem każdego jest troska o bliźnich wyrażająca się w poświęceniu, uczynkach pełnych miłości i modlitwie²⁷.

Ks. Hamerszmit stawiał Boskie Serce za wzór, do którego trzeba ustawicznie zmierzać, a biorąc pod uwagę, że człowiek tak się modli jak miłuje, dodawał otuchy, że jeśli ta miłość będzie prosta i połączona z serdeczną modlitwą, to człowiek taki odczuje bliskość Jezusa, który poprowadzi do świętości życia²⁸.

²⁴ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na pierwszy piątek*, 1 kwietnia 1960 (teczka IX).

²⁵ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na pierwszy piątek*, 6 maja 1960 (teczka IX).

²⁶ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na pierwszy piątek*, 4 grudnia 1960 (teczka IX), a także *Kazanie na pierwszy piątek*, 5 lutego 1966 (teczka IX).

²⁷ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na pierwszy piątek*, kwiecień 1964 (teczka IX).

²⁸ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na pierwszy piątek*, 5 sierpnia 1960 (teczka IX).

Kaznodzieja suwalski głosił także, że doskonałość życia chrześcijańskiego ocenia się według stopnia miłości. Pierwszym warunkiem do jej zaistnienia jest oczywiście zerwanie z grzechem: powszednim, który osłabia i śmiertelnym, który ją niszczy. Dlatego też zalecał, aby umacniać miłość Bożą w sobie przez tradycyjne środki, takie jak: codzienny rachunek sumienia, żal za grzechy, staranie się o poprawę, częstą spowiedź i Komunię świętą, znosząc cierpliwie przeciwności życia i cierpienia, a w ten sposób walcząc z grzechem. Był przekonany, że tylko idąc przez życie z Jezusem można szerzyć miłość Boga i bliźniego, ratując i odnawiając istniejący świat²⁹.

Umacnianie miłości, jak podkreśla ks. Hamerszmit, to także zdobywanie panowania nad sobą i walka ze swymi skłonnościami, bo prawdziwej pobożności nie da się rozłączyć od cnotliwego życia. Jako wskazówkę opanowania siebie, podaje on, by w każdym człowieku dostrzegać Chrystusa, co będzie spełnianiem na co dzień woli Bożej, uczczeniem Najświętszego Serca Jezusa i osobistym zwycięstwem³⁰.

Jak zaznacza nasz autor, w czasach, gdy często można zauważyć wśród ludzi brak dobroci serca, a przez to miłości, Boskie Serce Jezusa, w którym ukazała się dobroć Boga, jest ciągle otwarte dla wszystkich: grzesznikom, aby im przebaczyć i dla strapionych, aby ich pocieszyć. Stąd wypływa wielkie zadanie dla wierzących, aby spieszyć do Serca Zbawiciela i zachęcać innych, aby Go kochali, a w Nim swoich bliźnich³¹. Nasz autor podkreśla, że Bóg kocha każdego takim, jakim jest, a o świętości decyduje osobista postawa wobec otrzymanej łaski i wola walki z grzechem. Wymaga to szczerości w dążeniu do świętości, cierpliwego znoszenia niepowodzeń, bycia dobrym, życzliwym i ofiarnym dla innych, okazywania szacunku nawet dla wroga i niewierzącego, a także współczucia dla cierpiących i okazania pomocy dla potrzebują-

²⁹ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na pierwszy piątek*, maj 1962 (teczka IX). Swoje myśli kończy słowami: „Serce Jezusa wieńczy cierniowa korona, byśmy zrozumieli, że płomień miłości rozpała się wśród cierni życia”.

³⁰ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na pierwszy piątek*, sierpień 1962 (teczka IX). O konieczności panowania nad sobą, zdobywania łagodności i ćwiczenia charakteru ks. Hamerszmit mówił także w *Kazaniu na pierwszy piątek*, 1 lutego 1963 (teczka IX). Z kolei w *Kazaniu na pierwszy piątek*, 1 kwietnia 1966 (teczka IX) wskazał na konieczność walki z lenistwem, lekkomyślnością, zawiścią, kłótniwością, pijaństwem, a także potrzebą troski o wspólną i cudzą własność.

³¹ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na pierwszy piątek*, luty 1964 (teczka IX).

cych³². Uważał, że czcząc Boskie Serce Zbawiciela trzeba być nastawionym na codzienne wcielanie w życie zasady miłości Boga i bliźniego³³.

4. Kult Najświętszego Serca Jezusa znakiem wybrania do wiecznego szczęścia

Propagując kult Najświętszego Serca Jezusa ks. Hamerszmit wyróżnił go obok nabożeństwa do Matki Bożej i stałym praktykowaniu miłosierdzia chrześcijańskiego, jako jeden ze znaków, po których z wielkim prawdopodobieństwem można wnioskować o czymś wybraniu do zbawienia. Przypominał o obietnicach, jakie złożył Chrystus św. Małgorzacie Marii Alacoque, że będzie ratunkiem w życiu i przy śmierci dla wszystkich uciekających się i błagających dla innych o Jego miłosierdzie, a także dla czczących i szerzących Boskie Serce przez uczestnictwo w dziewięciu z rzędu pierwszych piątkach miesiąca z intencją wynagrodzenia³⁴. Ideę wynagradzania Chrystusowi za grzechy i obojętność, a także za wzgardzenie Jego miłością, którą okazywał ludziom, uważał za szczególną misję chrześcijan.

Według naszego autora, jest to zwracanie Chrystusowi należnej chwały, której pozbawił Go ludzki grzech i sprowadzanie miłosierdzia na grzeszny świat. W tych intencjach polecał nawiedzanie Najświętszego Sakramentu, częstą Komunię świętą, akty strzeliste, dobrowolną pokutę i cierpliwe znoszenie przykrości³⁵.

Jako wyraz miłości do Serca Chrystusa nasz autor uznawał: pełnienie Jego woli, wypełnianie swoich obowiązków w duchu miłości, pokory i poświęcenia, a także zabieganie o dobro duchowe bliźnich,

³² Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na pierwszy piątek*, czerwiec 1966 (teczka IX).

³³ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na pierwszy piątek*, październik 1964 (teczka IX); *Kazanie na pierwszy piątek*, grudzień 1965 (teczka IX). W *Kazaniu na pierwszy piątek*, sierpień 1965 (teczka IX) ks. Hamerszmit wołał: „Kochamy Boga. Chcemy Sercu Bożemu odwzajemnić się za Jego miłość nieskończoną. Cóż możemy zrobić więcej poza powtarzaniem słów: «Jezu, kochamy Ciebie». Pan Bóg nie potrzebuje naszej pomocy. (...) Gdzież więc można mówić o praktycznych uczynkach miłości wobec Boga? Z woli Stwórcy, naszą miłość do Niego mamy realizować przez miłość wobec człowieka”.

³⁴ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na pierwszy piątek*, 5 kwietnia 1963 (teczka IX).

³⁵ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na pierwszy piątek*, czerwiec 1965 (teczka IX); *Kazanie na pierwszy piątek*, luty 1965 (teczka IX).

by żyli w łasce uświęcającej i postępowali według Bożych przykazań. Dzięki temu możliwy byłby udział katolików świeckich także w głoszeniu Ewangelii, na co zwrócono szczególną uwagę w czasie II sesji Soboru Watykańskiego II³⁶.

Ks. Hamerszmit podejmując refleksje dotyczące roli i znaczenia kultu Serca Jezusa, starał się podkreślać, iż otwarte Serce Jezusa uosabia źródło odwiecznej miłości Boga, którą On sam objawił w ziemskim życiu. Trzeba zatem, jak podkreślał zwłaszcza w swoich kazaniach nasz teolog, by w życiu każdego chrześcijanina Najświętsze Serce Jezusa i związany z nim kult stanowiło centrum życia duchowego. On sam dał wiele praktycznych wskazówek, jak należy to rozumieć i wprowadzać w codzienne życie.

LE CULTE DU SACRÉ-COEUR DE JÉSUS DANS LA LUMIÈRE DES SERMONS DE L'ABBÉ CASIMIR HAMERSZMIT.

Le sommaire

L'article délibère le culte du Sacré-Coeur de Jésus dans lumière de l'enseignement de l'abbé Casimir Hamerszmit. D'abord apparaît les historiques traces du culte en Pologne, et ensuite présente le Sacré-Coeur de Jésus comme le modèle dans la vie et le secours dans l'heure de la mort, et aussi le signe de particulier choisir à l'éternelle.

Mot de l'amour du Sacré-Coeur de Jésus est remplir la volonté, remplir de quotidiens devoirs dans l'esprit de l'amour, les humilités et les sacrifices et s'affairer le bien spirituel de prochains pour que vivent dans la grâce sanctifiante et avançaient selon de commandements.

³⁶ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na pierwszy piątek*, kwiecień 1964 (teczka IX).

NABOŻEŃSTWO DO NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY I ŚWIĘTYCH W KAZANIACH KS. KAZIMIERZA HAMERSZMITA

Pobożność maryjna należy do jednych z ważniejszych komponentów duchowości chrześcijanina. Pozostawiona dobrowolnemu wyborowi i zarazem zaproponowana jako konieczna droga modlitwy i naśladowania stanowi ogromną pomoc w życiu duchowym człowieka. Jak wskazuje ks. Kazimierz Hamerszmit, jest ona dostrzegalna w tradycji polskiej w sposób szczególny w ciągu obchodów różnych świąt i wspomnień Matki Bożej w czasie roku liturgicznego.

1. Maryja zawsze prowadzi do Boga

Nasz autor uważał, że najpewniejszą drogą do Boga jest droga prowadząca przez Maryję. Wybrana na Matkę Zbawiciela swym posłuszeństwem i pokorą przez całe swe życie nieustannie pełniła wolę Bożą, a stojąc pod krzyżem swego Syna stała się współodkupicielką rodzaju ludzkiego. Wobec tego wydaje się, że raczej, dla której obecność Maryi w życiu każdego człowieka staje się koniecznością trzeba odkryć w samej woli Jezusa. Kiedy Chrystus umierał oddał Ją za Matkę, stąd zasługuje na szczególną miłość, co więcej ogarnia swą miłością wszystkich ludzi, którzy zostali odkupieni Krwią Jej Syna¹.

Ks. Hamerszmit podkreślał, że Maryja – Niepokalanie Poczęta, najczystsza i najświętsza wzywa do troski o własną duszę i uporządkowania wszystkich spraw. Aby wstępować w ślady Maryi trzeba Ją naśladować i zbierać zasługi na życie wieczne powierzając siebie we wszel-

¹ Por. Archiwum Diecezji Elckiej Oddział Suwałki [dalej cyt. ADES], K. Hamerszmit w *Kazaniu Matka Boga – Matka nasza*, 3 maja 1953 (teczka IV), mówił o duchowym macierzyństwie Maryi: „Jeszcze NMP nazywamy Matką dlatego, że Ona nas zrodziła w duchowy sposób dla nieba, bo zgodziła się być Matką Odkupiciela i dlatego przyczyniła się do naszego odrodzenia. Pan Jezus pragnie, abyśmy przez pośrednictwo Matki Najświętszej osiągnęli zbawienie wieczne. NMP jako najlepsza Matka troszczy się o nas i wyprasza nam potrzebne łaski”. Mówił także, że jest wzorem dla każdej kobiety.

kich trudnościach i niebezpieczeństwach życia, często spoglądając na Jej obraz i modląc się do Niej². Aby bowiem żyć na chwałę Bożą i osiągnąć zbawienie, należy prowadzić życie czyste i pobożne. Obok wspomnianej modlitwy i nabożeństwa do Najświętszej Maryi Panny zalecał on nieustanne czuwanie nad zmysłami, rozważanie Męki Pańskiej, konieczność umartwień i częstą Komunię świętą³.

Kaznodzieja suwalski uważał, że wpatrując się w Maryję jako Zwierciadło Sprawiedliwości trzeba zachwycić się pięknnością Jej duszy, z której emanuje pokora, czystość, miłość, posłuszeństwo i na ten wzór formować własną postawę. Przypominał, że to jest niezwykle, że Bóg wybrał Ją od wieków na Matkę swego Syna i hojnie wyposażył do tego wielkiego posłannictwa. Opowiadając o tym, najpierw starał się ukazać przyjście Maryi na świat bez zmały pierworodnej i przejście przez życie „bez cienia” osobistego grzechu. Ten stan „pełnej łaski” podziwiał w chwili zwiastowania archanioł Gabriel. Czystość Maryi, jak podkreślał ks. Hamerszmit, domaga się od wszystkich chrześcijan umiłowania i ciągłej, a zarazem odważnej o nią walki. Wszystkich ujmuje Jej niesłychana pokora, ponieważ hojnie obdarzona przez Boga, bezgranicznie Mu ufając oznajmiła aniołowi, że jest pokorną służebnicą Pańską. Podziw budzi także Jej szczególna miłość do potrzebujących, która objawiła się w natychmiastowej gotowości służby dla krewnej Elżbiety. I w końcu adoracja narodzonego Dzieciątka Jezus. Ks. Hamerszmit był przekonany, że chrześcijanin widząc taki obraz Maryi i uświadamiając sobie własne braki, winien zmobilizować się do twórczej pracy nad sobą. Pamiętając, że Ona jest najbliżej swego Syna, powinien przez Nią prosić Jezusa, aby strzegł przed każdym grzechem, który uniemożliwia wzrost w łasce u Boga i ludzi⁴.

Nasz kaznodzieja dostrzegał w Najświętszej Maryi Pannie i w Jej Niepokalanym Sercu niedościgły i wspaniały przykład służby Bogu i poświęcenia dla innych ludzi. Pamięć o trudnym, pełnym cierpienia i bólu życiu Maryi, daje szczególną okazję, by w sytuacji, kiedy dotyka nas jakiś krzyż z ufnością zwrócić się do Niej prosząc o wstawiennic-

² Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci na Niepokalane Poczęcie NMP*, 8 grudnia 1959 (teczka XII).

³ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Niepokalane Poczęcie NMP*, 8 grudnia 1963 (teczka IV); *Kazanie do dzieci na Niepokalane Poczęcie NMP*, 8 grudnia 1950 (teczka VI).

⁴ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci na Niepokalane Poczęcie NMP*, 8 grudnia 1946 (teczka V); 8 grudnia 1961 (teczka IV).

two. Zapewniał, że Ona znając słabość ludzkiej natury, przez wieki spieszyła z pomocą „wygnańcom Ewy” i na pewno także teraz udzieli swego wsparcia, jak obiecała to wszystkim noszącym Jej szkaplerz, bowiem nieustannie wyprasza dla nich łaski już na ziemi, aby dotarli do nieba⁵.

Ks. Hamerszmit był przekonany, że wszystkie łaski „przechodzą” przez ręce Maryi, ponieważ z woli Jezusa Chrystusa została Matką wszystkich ludzi. Odwiedzane sanktuaria maryjne przekonują, że Maryja jest Matka Kościoła. Znajdujące się w nich dary wdzięczności będące jednocześnie pamiątkami bólu i ludzkiego cierpienia są dowodem obecności i wstawienictwa Maryi w chwilach dla ludzi najbardziej delikatnych. Zanim uczynił to Sobór Watykański II, Maryja została uznana przez pobożność ludu za Matkę Kościoła. Będąc wzorem świętości uczy swoje dzieci jak zachować się w różnych sytuacjach życia: w chwili pokusy szukania wywyższenia i uznania, chrześcijanin spoglądając na Matkę Zbawiciela znajduje w Niej przykład pokornej służebnicy Pańskiej; kiedy ogarnia go cierpienie, Maryja wskazuje jak można je ofiarować Bogu, a w radości wesela w Kanie Galilejskiej ukazuje, że nie należy nawet w takim momencie szukać siebie, ale być otwartym na potrzeby innych⁶.

Ks. Hamerszmit przypominając historię obchodów święta oczyszczenia Najświętszej Maryi Panny i ofiarowania Dzieciątka Jezus w jerozolimskiej świątyni uważył, by nie lekceważyć „światła łaski”, które zajaśniało w duszy w chwili chrztu świętego płomieniem wiary, nadziei i miłości, a którego obrazem była zapalona świeca⁷. Zwracał uwagę, że jak każde stworzenie uzależnione jest od światła słonecznego⁸, podobnie i człowiek nieustannie zmierza do wiekuistego światła, którym

⁵ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Matki Bożej Szkaplerznej*, 16 lipca 1949 (teczka V); 16 lipca 1950 (teczka IV); *Kazanie na Niepokalane Poczęcie NMP*, 8 grudnia 1964 (teczka IV).

⁶ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Narodzenie NMP*, 8 września 1966 (teczka IV); *Kazanie do bielanek na II dzień Zielonych Świąt*, 22 maja 1972 (teczka IV).

⁷ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Matki Bożej Gromnicznej*, 2 lutego 1950 (teczka V); 2 lutego 1965 (teczka IV).

⁸ „Nie tylko ludzie kochają światło, kocha je każde stworzenie od najmniejszego kwiatka począwszy, który dopiero w świetle słonecznym się barwi i pachnie, a skończywszy na najwyższej górze, która najpiękniej wygląda w chwili, gdy jej wierzchołek oświetlony jest czerwienią zachodzącego słońca”. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Matki Bożej Gromnicznej*, 2 lutego 1950 (teczka V).

jest Bóg. Mówił, że na to również kładzie akcent Kościół: począwszy od chrztu, gdy w symbolu zapalanej świecy przekazuje „ogień wiary”, później ze świecą jako „pochođnią miłości” prowadzi podczas pierwszej Komunii świętej do Stołu Eucharystycznego, a kiedy żegna się z doczesnym światem, wkłada mu w stygnącą dłoń gromnicę, jakby „ognistą łaskę wędrowną” mającą go zaprowadzić do „niegasnącego światła”.

Podsumowując, ks. Hamerszmit stwierdza, że Kościół towarzyszy człowiekowi przez całe życie, a trzymane w rękach zapalone świece, chociażby w święto Ofiarowania Pańskiego oznaczają Chrystusa, który nazwał siebie „światłością świata” i wzywa, by w tym blasku podążać za Nim.

Kaznodzieja suwalski uczył, że podobnie jak światło podsycane oliwą lub woskiem, który się spala i niknie, przypomina o nieskończeniu wielkiej ofierze Chrystusa, który „wyniszczył się” dla zbawienia ludzi, tak życie każdego ochrzczonego ma „płonać” w świetle wiarą, nadzieją i miłością, co więcej ma emanować od niego poświęcenie, dobry przykład i miłosierne uczynki, którymi będzie rozpraszać „ciemności” grzechu i zła. Wzywał także, aby czuwać i strzec tego największego skarbu, jakim jest „światło” Bożej łaski, bo szatan ciągle podsuwa okazje do grzechu⁹. Dlatego proponował oddać się w opiekę Matki Bożej prosząc, by wybłagała łaskę wytrwania w życiu według Bożych przykazań i pomogła osiągnąć zbawienie¹⁰.

W intencji otrzymania łaski szczęśliwej śmierci, by Maryja przysła z pomocą w ostatnią godzinę życia zalecał codziennie odmawiać chociaż jedno Zdrowaś Maryjo¹¹.

We wspomnienie Najświętszej Maryi Panny Królowej Wszechświata, obchodzone wówczas pod koniec maja, ks. Hamerszmit zwrócił uwagę, że prawdziwy czciciel Matki Bożej winien być przygotowany do poniesienia każdej ofiary w obronie Bożego prawa i w walce z niewiarą, rozwiązłością, pijaństwem i nienawiścią. Uważał, że każdy powinien zabiegać o to, by mieć żywą i mocną wiarę, wypracowywać skrom-

⁹ Por. K. Hamerszmit, *Kazanie na Matki Bożej Gromnicznej*, a także ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Matki Bożej Gromnicznej*, 2 lutego 1958 (teczka IV); 2 lutego 1960 (teczka IV); 2 lutego 1986 (teczka IV).

¹⁰ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Matki Bożej Gromnicznej*, 2 lutego 1965 (teczka IV).

¹¹ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Matki Bożej Gromnicznej*, 2 lutego 1964 (teczka IV).

ność w obyczajach, wstrzeźliwość w picu napojów alkoholowych, a także w codziennym życiu wykazywać się wobec innych miłością i cierpliwością; podał przy tym konkretne sposoby osiągnięcia tych sprawności¹².

Przy okazji świąt kościelnych i patriotycznych, jak Królowej Polski¹³ i Matki Bożej Częstochowskiej¹⁴, ks. Hamerszmit przypomniał, że dzieje polskiego narodu poprzez kolejne pokolenia nierozzerwalnie są związane z osobą Bożej Matki, której szczególną obecność można dostrzec w radosnych i smutnych wydarzeniach. Wskazywał, że Ona dodawała otuchy i odwagi do przetrwania trudnych chwil, kiedy nie było Polski na mapach świata, bądź była pogrążona w ciemnej nocy okupacji II wojny światowej. Polecał, aby w aktualnym czasie troszczyć się o to, co jest bliskie sercu Maryi, a mianowicie pielegnować miłość bliźniego i żyć ze wszystkimi w zgodzie¹⁵. Należy ponadto odważnie mówić o Bogu młodemu pokoleniu, stawiając mu wysokie wymagania moralne i dając jednocześnie swoim postępowaniem przykład wierności życiu religijnemu¹⁶, by ciągle być żywą częścią ojczyzny i Kościoła¹⁷.

¹² ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na NMP Królowej Wszechświata* (teczka IV).

¹³ ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Kazanie na NMP Królowej Polski*, 3 maja 1948 (teczka V); 3 maja 1969 (teczka IV); 3 maja 1971 (teczka IV); 3 maja 1972 (teczka IV).

¹⁴ ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Matki Bożej Częstochowskiej*, 26 sierpnia 1956 (teczka IV); 26 sierpnia 1962 (teczka IV); 26 sierpnia 1978 (teczka IV); 26 sierpnia 1992 (teczka IV); 26 sierpnia 1993 (teczka IV); *Kazanie o Matce Bożej Częstochowskiej*, 1983 (teczka IV); *Przemówienie na powitanie obrazu Matki Bożej Częstochowskiej*, 4 czerwca 1983 (teczka IV); *Przemówienie na pożegnanie obrazu Matki Bożej Częstochowskiej*, 5 czerwca 1983 (teczka IV).

¹⁵ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na NMP Królowej Polski*, 3 maja 1948 (teczka V).

¹⁶ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na NMP Królowej Polski*, 3 maja 1972 (teczka IV), a także *Kazanie na Nawiedzenie NMP* (teczka IV).

¹⁷ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Nowy Rok*, 1 stycznia 1981 (teczka X). We wspomnianym kazaniu ks. Hamerszmit ukazał m. in., jak Pan Bóg nieustannie zwycięża szatana. Mówił: „Pan Bóg jest istotą najdoskonalszą, a więc najmądrzejszą i najlepszą. On potrafi z upadku podnieść każdego. Przykład z niedawnego strasznego przeżycia świętokradztwa, które miało miejsce w naszym kościele. Szatan to inspirował i co? Mielśmy szereg osób, które od lat nie korzystały z sakramentów świętych i ten właśnie wypadek otrzeźwił ich i przyszedli do spowiedzi, by zacząć nowe życie z Chrystusem. A inni – nawet ci tzw. „niewierzący” przysłali ofiarę na odnowienie zniszczonego tabernakulum. To dzieje się na naszych oczach. Bóg zwycięży szatana”.

Nawiązując do historii ks. Hamerszmit przypomniął, że nie tak dawno świat „zalały” fale zła w postaci zorganizowanego ateizmu: komunizmu na Wschodzie i hitleryzmu na Zachodzie, które doprowadziły do milionów niewinnych ofiar. I chociaż upadły te systemy, to jednak dzisiaj wielu zaprzecza istnieniu grzechu, a sprowadzana z Zachodu pornografia deprawuje młode pokolenie dzieci i młodzieży. Z kolei taki styl nie zapewni rozwoju perspektyw przyszłości, ale wręcz przeciwnie, stanie się destrukcyjny.

Zdaniem naszego kaznodziei, wytworzona sytuacja potwierdza tezę, że im dalej człowiek jest od Boga, tym bliżej jest szatana¹⁸. Dlatego wobec ataków szatana i jego sług przez szerzenie niewiary, nienawiści, rozpusty i pijaństwa, ratunek widział w walce o świętość duszy. Ks. Hamerszmit wyjaśniał, że przez całe życie chrześcijanin musi walczyć o przynależność do Boga, bo tylko ten zwycięży, kto utrzyma stan łaski w swej duszy. A walczyć, jak podaje nasz autor, można razem z Bogiem i Maryją albo przeciwko Nim. Każdy osobiście dokonuje wyboru. Wybierając Boga, nie jest nigdy sam w tej walce, bo pomocą służy Maryja, która pragnie szczęścia swych przybranych dzieci. Do zwycięstwa potrzebuje Ona naszego oddania, dobrej woli, czystego życia i wierności¹⁹. Dlatego wskazywał na konieczność oddania się w macierzyńską niewolę Najświętszej Maryi Pannie. Mówił, że Maryja chce wyzwolić każdego, kto zagubił swą wolność w grzechu i nałogach alkoholu, żądy posiadania i zmysłowości, bowiem tylko będąc „niewolnikiem” Maryi można odzyskać prawdziwą wolność Bożego dziecka. Nie może to być, jak podkreślał, tylko zewnętrzny akt wyrażony w słowach, ale ich odbiciem winno być codzienne życie w jedności z Bogiem i w Jego łasce, połączone z szerzeniem czci Maryi przez modlitwę w rodzinach, także różańcową, litanie, miesięczną spowiedź i Komunię świętą²⁰.

¹⁸ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na nowennę do Matki Bożej Nieustającej Pomocy*, 5 lutego 1992 (teczka IV).

¹⁹ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Matki Bożej Częstochowskiej*, 26 sierpnia 1992 (teczka IV); 26 sierpnia 1978 (teczka IV); 26 sierpnia 1993 (teczka IV); *Kazanie o Matce Bożej Częstochowskiej*, 1983 (teczka IV), a także *Przemówienie na powitanie obrazu Matki Bożej Częstochowskiej*, 4 czerwca 1983 (IV); *Przemówienie na pożegnanie obrazu Matki Bożej Częstochowskiej*, 5 czerwca 1983 (IV).

²⁰ Ks. Hamerszmit razem ze swoimi parafianami oddał się Maryi w macierzyńską niewolę. W kazaniu na tę uroczystość wyznał: „Maryjo – my Ciebie kochamy i dlatego z miłości ku Tobie poddajemy się Twemu kierownictwu matczynemu. Strzeż

Inną okazją, przy której nasz autor zwracał uwagę na konieczność uwiarygodnienia słów autentycznie chrześcijańskim życiem było przygotowanie w ramach Wielkiej Nowenny przed Millenium Chrztu Polski. Przypominał wtedy, że odnowienie ślubów jasnogórskich nie polega na wypowiadaniu wzniosłych haseł, ale na życiu opartym na zasadach wiary prowadzącym do zjednoczenia z Bogiem²¹. Natomiast ich przypominanie i odnawianie służy temu, by nieustannie kroczyć raz obraną drogą²².

Zwracając się do niewiast, ks. Hamerszmit podkreślał, że ich szczególnym wzorem jest Maryja. Tylko w Niej mogą dostrzec model kobiety według upodobania Bożego: nade wszystko kochającej Boga, pokornej, pracowitej, ofiarnej i chętnie pełniącej Jego wolę. Z kolei ich sumiennie wypełniane posłannictwo zasługuje ze strony bliskich i społeczeństwa na dowartościowanie w postaci okazanego szacunku i wdzięczności²³.

naszego życia: bądź natchnieniem dla naszych myśli, bądź siłą dla naszej woli, by ona zawsze potrafiła podporządkować się woli Bożej. Matko ukochana! Prowadź nas samych, nasze rodziny i naszą parafię i naród drogą przykazań, drogą miłości Boga i bliźniego. Słabi jesteśmy, oświecaj nas i przypominaj, że w modlitwie, sakramentach i Mszy św. nasza moc do wytrwania”. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na oddanie parafii w macierzyńską niewolę NMP*, 1965 (teczka IV). Por. także ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Matki Bożej Częstochowskiej*, 26 sierpnia 1962 (teczka IV). Zachęcał także do słuchania Radia Maryja, np. w *Kazaniu o św. Maksymilianie Kolbe*, 1994 (teczka IV).

²¹ „Choć chrześcijaństwo w Polsce zaczęło się urzędowo w 966 r., to jednak dotąd nie doszło jeszcze do pełnego rozwoju. Mimo przyjętego chrztu, wielu z nas dotąd żyje w pogaństwie. Trzeba oprzeć się na nieomylnych zasadach Bożych. Trzeba się obudzić ze snu duchowego, zjednoczyć się z Chrystusem, bo najważniejszą sprawą to żyć w łasce uświęcającej (bez grzechu ciężkiego). Gdy Chrystus będzie w nas, na pewno zwyciężymy. Świat boi się tylko ludzi, którzy trwają w stanie łaski uświęcającej. Rycerz Maryi przebrnie zwyciężając przeszkody i niebezpieczeństwa, jeśli przewodzić mu będą trzy gwiazdy: wiara, nadzieja i miłość”. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na II niedzielę wielkanocną przed ślubowaniem narodu*, 5 maja 1957 (IX). Por. także ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na I rocznicę ślubów jasnogórskich*, 27 kwietnia 1958 (teczka IX); *Kazanie do dzieci przed rocznicą ślubów jasnogórskich*, 27 kwietnia 1958 (teczka VI); *Kazanie na II rocznicę ślubów jasnogórskich*, 26 kwietnia 1959 (teczka IX); *Kazanie na Matki Bożej Częstochowskiej*, 26 sierpnia 1956 (teczka IV).

²² Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie o ślubach jasnogórskich*, 1963 (teczka IV).

²³ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie stanowe do matek* (teczka X); *Kazanie do matek na Wniebowzięcie NMP*, 15 sierpnia 1951 (teczka II); *Kazanie na Dzień*

Przejawem nabożeństwa do Najświętszej Maryi Panny jest według ks. Hamerszmity, pielęgnowana do Niej miłość, którą można wyrazić na wiele sposobów. Dzieci uczył, aby uczestniczyły w nabożeństwach majowych odmawiając litanie loretańską i różaniec – w październikowych, a ponadto, by śpiewały pieśni ku Jej czci²⁴, przyozdabiały kwiatami Jej obrazy i figury. Jednak jak zaznaczył, to nie wystarczy, gdyż trzeba podobać się Jej także życiem, zdobywając cnoty, w sposób szczególny czystość, ale także posłuszeństwo i prawdomówność²⁵.

Zwracając się do dorosłych akcentował, że w życiu potrzeba uczciwości, modlitwy, korzystania z sakramentów świętych i pełnienia dobrych uczynków, bo tylko w ten sposób można związać swe bytowanie z Bogiem i Matką Najświętszą²⁶. Zachęcając do różańca, najlepiej odmawianego w rodzinach, przypominał ciekawą historię jego powstania i zaznaczył, że Matka Boża objawiając się w Lourdes, Fatimie, La Salette i w Gietrzwałdzie prosiła o tę modlitwę, która jest bliska Jej sercu, a także o dobrowolne umartwienia i wyrzeczenia w duchu pokuty za grzechy. Miejsca mariofanii są dowodem skuteczności modlitw zanoszonych do Boga przez przyczynę Najświętszej Maryi Panny o czym dobitnie świadczą duchowe i niewytłumaczalne medycznie i w racjonalny sposób uzdrowienia cielesne²⁷. Podkreślał, że kto kocha

Kobiet, 1969 (teczka IX); 5 marca 1972 (teczka IX); 1974 (teczka IX); Kazanie na Niepokalane Poczęcie NMP, 8 grudnia 1945 (teczka IX).

²⁴ Ks. Hamerszmit przypominał niektóre zwrotki pieśni zakorzenione w pobożności ludowej np. „Serdeczna Matko”, „Idźmy, tulmy się jak dziatki”, „Z dawna Polski Tyś królową”. Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Matki Bożej Szkaplerznej*, 16 lipca 1949 (teczka V), a także *Kazanie na Niepokalane Poczęcie NMP*, 8 grudnia 1964 (teczka IV).

²⁵ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci o nabożeństwach majowych*, 1947 (teczka II); 1951 (teczka VI).

²⁶ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Wniebowzięcie NMP*, 15 sierpnia 1973 (teczka IV).

²⁷ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci na Matki Bożej Różańcowej*, 7 października 1950 (teczka V); *Kazanie na Niepokalane Poczęcie*, 8 grudnia 1965 (teczka IV); 8 grudnia 1952 (teczka IV), a także *Kazanie o Matce Bożej Fatimskiej*, 1946 (teczka II); 15 maja 1967 (teczka IV); 13 września 1981 (teczka IV); *Kazanie do internowanych o objawieniach Maryjnych*, 14 lutego 1982 (teczka IV); *Kazanie do dzieci o Fatimie*, 11 września 1949 (teczka VI); *Kazanie do dzieci o poświęceniu Polski Niepokalanemu Sercu Maryi*, 8 września 1946 (teczka II); *Kazanie do dzieci o poświęceniu się Niepokalanemu Sercu Maryi*, 1949 (teczka IV); lipiec 1950 (teczka IV); *Kazanie o poświęceniu się Niepokalanemu Sercu Maryi*, 22 sierpnia 1965 (teczka IV).

Maryję ten modli się na różańcu²⁸, który jest niezwykle piękną, prostą i zarazem wzniosłą modlitwą, składającą się ze słów Jezusa Chrystusa (Ojcze nasz), a także Archaniola Gabriela, św. Elżbiety i Kościoła (Pozdrowienie anielskie) oraz nauki dwunastu apostołów (Wierzę w Boga). Jeśli ktoś ją odmawiając będzie rozmyślał o poszczególnych tajemnicach z historii zbawienia, to nigdy go ta modlitwa nie znuży. Przykład tego dali ludzie prości, nieumiejący czytać i pisać, a także uczeni i artyści światowej sławy.

Ks. Hamerszmit zaznaczył, że chrześcijanin odmawiając tę modlitwę może bardziej ukochać Maryję i Jezusa, a przez wypraszenie potrzebnych łask stać się jednocześnie apostołem w wielu spawach Kościoła. Podkreślał, że pierwszym źródłem „potęgi” tej modlitwy są wymawiane w niej imiona: Jezusa, przed którym jak uczy Pismo Święte „zegnije się każde kolano” i Maryi jako pierwsze po imieniu Boga. Drugą siłą jest rozmyślanie nad Bożymi tajemnicami. Przy tej okazji wskazał, że ogromne żniwo w dzisiejszym świecie zbiera brak refleksji nad konsekwencją podejmowanych czynów, a to również powoduje spustoszenie w ludzkich duszach. W tym także widział w głównej mierze przyczynę wracania do pogaństwa. Ostatnim elementem, który podał ks. Hamerszmit jest fakt, że jest to nabożeństwo do Bożej Matki, o której św. Anzelm napisał, że została tak wywyższona, że „Bóg pozwala Jej być wszechmocną”, a św. Bonawentura nazywa „wszechmocą proszącą”, bowiem otrzymała od Boga szczególną misję ratowania grzeszników²⁹. To wywyższenie było nagrodą za pokorne wypełnienie w życiu woli Bożej i wydanie na świat Zbawiciela.

Całe życie chrześcijańskie, jak podkreślał ks. Hamerszmit, winno być zmierzaniem do Boga; niebo bowiem lub piekło nie zaczynają się dopiero po śmierci, gdyż człowiek już na ziemi dokonuje wyboru, a taki stan zostaje utrwalony w chwili śmierci. Jak zatem należy żyć, najlepiej

²⁸ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci o różańcu*, 1946 (teczka II); *Kazanie do dzieci o różańcu świętym*, 1949 (teczka VI); 1950 (teczka VI); 7 października 1951 (teczka VI); *Kazanie do dzieci przed rozpoczęciem nabożeństw różańcowych*, 30 września 1951 (teczka VI); *Kazanie na Matki Bożej Różańcowej*, 7 października 1995 (teczka XII).

²⁹ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci na Matki Bożej Różańcowej*, 7 października 1950 (teczka V), a także *Kazanie na Matki Bożej Różańcowej* (teczka V); *Kazanie na XIX niedzielę po Zielonych Świątkach*, 18 października 1965 (teczka IV); *Kazanie do sióstr zakonnych na Matki Bożej Wspomożenia Wiernych*, 24 maja 1992 (teczka IV); *Kazanie na Matki Bożej Anielskiej*, 2 sierpnia 1969 (teczka IV).

uczy przykład Maryi; Jej wniebowzięcie i ukoronowanie na królowę nieba i ziemi przypomina, że celem chrześcijańskiego życia jest zjednoczenie z Bogiem. Maryja, której jedną z biblijnych figur jest Judyta uratowała całą ludzkość przed grożącym niebezpieczeństwem wiecznej śmierci. Jak podkreśla nasz kaznodzieja, stała się równocześnie współ-odkupicielką rodzaju ludzkiego, a przez to chlubą wszystkich ludzi. Zalecał, aby do Niej zwracać się ufnie w chwilach pokus i w trudnościach, które pomoże przezwyciężyć wyprasząc u Boga potrzebne łaski³⁰. Ona to bowiem pokazuje swoją świętością, że człowiek nie znajdzie na ziemi trwałego szczęścia, a zapewnić je może mu tylko Bóg. Jej życie na ziemi od chwili wyrażenia swego „fiat”, dotknięte było różnymi trudnościami i przeciwnościami, ale bezgraniczna wiara i ufność Bogu, nigdy nie pozwoliły na cofnięcie się przed wypełnieniem Jego woli³¹. Stąd wiara w życie wieczne jest pociechą dla chrześcijanina, kiedy spotyka się z cierpieniem i niesprawiedliwością³².

Nasz autor przestrzegał także przed grożącymi na ziemi niebezpieczeństwami w dążeniu do niebieskiej ojczyzny. Jako przeszkody wymienił tutaj: szatana, świat ze sprawami doczesnymi, ludzi dających zły przykład swym życiem, a także miłość własną, pychę, wygodnictwo i lęk przed ofiarą.

Ks. Hamerszmit zapewniał, że Maryja jako Matka nieustannie wstawia się za swym ludem u Boga, o czym dobitnie świadczą wypro-

³⁰ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Wniebowzięcie NMP*, 15 sierpnia 1973 (teczka IV); *Kazanie na oktawę Niepokalanego Poczęcia NMP*, 15 grudnia 1959 (teczka IV); *Kazanie na Wniebowzięcie NMP*, 15 sierpnia 1953 (teczka VI); *Kazanie na Wniebowzięcie NMP*, 15 sierpnia 1950 (teczka IV); *Kazanie na Wniebowzięcie NMP*, 15 sierpnia 1992 (teczka IV).

³¹ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Matki Bożej Bolesnej*, 15 września 1957 (teczka IV), a także *Kazanie na Wniebowzięcie NMP*, 15 sierpnia 1946 (teczka II).

³² Odnosząc się do tych słów złożył świadectwo jaką siłą dla niego osobiście była wiara: „Sięgnę pamięcią do swoich przeżyć obozowych. Rok 1940 – część naszego transportu suwalskiego skierowano do Sachsenhausen koło Berlina. Początek był bardzo ciężki i krwawy. Wieczorem esesmani z sypialni zabrali Żyda i w łazience zamordowali, za parę dni w podobnych okolicznościach mnie tam wezwali. Idąc z sypialni do łazienki byłem przekonany, że za chwilę też mnie tam mówiąc językiem obozowym „wykończą”. Wzbudziłem żal za grzechy i bez specjalnego lęku oczekiwałem na śmierć. Skończyło się na szczęście tylko lekkim okaleczeniem. Wiara, nadzieja wiecznego szczęścia w niebie to pierwszy krok do Boga”. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Wniebowzięcie NMP*, 15 sierpnia 1973 (teczka IV).

szzone przez Nią cuda uzdrowień cielesnych i duchowych oraz składane na nowennę podziękowania za otrzymane łaski³³. Zachęcał do żarliwej, wytrwałej i płynącej z czystego serca modlitwy we wszystkich potrzebach przypominając, że Maryja udzieli pomocy, a jeśli ktoś nie otrzyma upragnionej łaski, to również nie może się zniechęcać, ale pozostawić wszystko woli Bożej, bo najważniejszą sprawą jest osiągnięcie zbawienia duszy³⁴.

2. Życie świętych szczególnym wyzwaniem dla chrześcijan

Życie chrześcijanina nie zamyka się tylko do nabożeństwa do Najświętszej Maryi Panny. Ona przewodzi zastępom świętych, których chrześcijanie noszą imiona. Ks. Hamerszmit przypominał, że naród polski wydał kilkudziesięciu świętych i błogosławionych Polek i Polaków. Najbardziej znanymi w Polsce, którzy przelali swoją krew są: św. Wojciech, św. Stanisław ze Szczepanowa i św. Andrzej Bobola. Spośród tych, którzy zajaśniali czystością i umiłowaniem Maryi wymienia on św. Kazimierza Królewicza i św. Stanisława Kostkę³⁵. We wszystkich jednak nabożeństwach ku czci świętych oddawana jest cześć Bogu, w której partycypują święci³⁶.

Jako przykład wierności, ks. Hamerszmit wymienił św. Michała Archaniola, który jako pierwszy oddał cześć Bogu stając się wzorem i przewodnikiem dla tych, którzy pragną Mu całkowicie zawierzyć i nieustannie służyć³⁷.

³³ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na nowennę do Matki Bożej Nieustającej Pomocy*, 13 stycznia 1988 (teczka XII); 27 stycznia 1988 (teczka IV); 3 lutego 1988 (teczka IV); 10 lutego 1988 (teczka IV); 13 kwietnia 1989 (teczka XII); 5 lutego 1992 (teczka IV).

³⁴ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Wniebowzięcie NMP*, 15 sierpnia 1983 (teczka IV).

³⁵ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na odnowienie ślubów jasnogórskich*, 1963 (teczka IV). Ks. Hamerszmit przy tej okazji wspomina także brata Alberta Chmielowskiego (został kanonizowany dopiero w 1989 r.), o którym mówił, że był wielkim czcicielem NMP i bardzo ukochał bliźnich szukając ich z chlebem i dobrym słowem. Uważał, że ciągle trzeba poprawiać swe błędy i niedociągnięcia dając innym jak najwięcej z siebie, by mogli o nas powiedzieć: „to dobry, święty człowiek”.

³⁶ Por. I. Werbiński, *Nabożeństwo*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 560.

³⁷ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na św. Michała Archaniola*, 29 września 1957 (teczka IX).

W świętych rodzicach Najświętszej Maryi Panny: Joachimie i Annie nasz autor widział wzór dla rodziców chrześcijańskich i dziadków. Był przekonany, że św. Anna, podobnie jak św. Monika, stanowi niezwykły przykład cierpliwości: pierwsza czekała na narodziny córki Maryi, a druga na nawrócenie syna – Augustyna. Obie doczekały się spełnienia obietnic, które dobitnie ukazują wszechmoc Bożą i przekraczają wszelkie najśmielsze ludzkie wyobrażenia i oczekiwania: Maryja stała się Matką Syna Bożego, a Augustyn został nawet świętym.

W dobie kryzysu rodziny, ks. Hamerszmit widział w świętej Annie wzór matki tworzącej przez uczciwe życie i pracę domową atmosferę pełną miłości i dobroci. Uważał, że jest ona najbardziej znaną i czczoną świętą spośród niewiast, podobnie jak św. Antoni z Padwy z mężczyzn, którego wstawiennictwa proszą wierni, gdy czegoś potrzebują³⁸.

Z kolei za innego, dosyć popularnego uważał św. Krzysztofa, patrona kierowców i podróżujących³⁹. Wspomniany św. Joachim, jak zauważa ks. Hamerszmit, swą postawą przypomina św. Józefa, opiekuna Pana Jezusa i Jego Matki. Nie korzystał on z cudownej pomocy Syna Bożego, którego był opiekunem, ale w pocie czoła zabiegał o utrzymanie dla bliskich, stąd uczy o wartości pracy w życiu i jest patronem robotników.

Ks. Hamerszmit stawiał rodzinę Jezusa, Maryi i Józefa za wzór dla każdej chrześcijańskiej rodziny. Jak podkreśla, była to idealna rodzina na świecie, gdzie panowała prawdziwa miłość do Boga i ludzi. Św. Józefa postrzegał jako przykład dla ojców i mężów, troszczących się o swoich najbliższych, patrona Kościoła i dobrej śmierci. Przy tej okazji zachęcał także do solidnej i uczciwej pracy. Dla oblubieńca Najświętszej Dziewicy był osobiście wdzięczny za ocalenie z obozu koncentracyjnego w Dachau, stąd całe dalsze życie spłacał ten dług, pielgrzymując w duchu wdzięczności do sanktuarium w Kaliszu i codziennie odmawiał do niego litanie⁴⁰.

³⁸ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na św. Annę*, 26 lipca 1946 (teczka II); 26 lipca 1947 (teczka V); 26 lipca 1985 (teczka IX); *Kazanie na św. Joachima i Annę*, 26 lipca 1984 (teczka IV). Por. także *Kazanie o św. Antonim* (teczka IX).

³⁹ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do pracowników PKP (węzła Suwałki) z okazji poświęcenia sztandaru*, 9 września 1979 (teczka IX).

⁴⁰ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci na IV niedzielę Wielkiego Postu*, 16 marca 1950 (teczka II); *Kazanie na św. Józefa*, 19 marca 1968 (teczka X); 19 marca 1976 (teczka X).

Spośród innych świętych, na których zwracał uwagę ks. Hamerszmit można wymienić przede wszystkim świadków, którzy przez męczeństwo⁴¹ oddali swe życie za Chrystusa, a także tych, którzy odznaczali się szczególną miłością do bliźnich. W pozostawionych kazaniach obejmujących nauczanie ks. Hamerszmita zachowało się kilka kazań poświęconych filarom Kościoła: Piotrowi i Pawłowi. Ukazując ich sylwetki, wiarę oraz miłość do Chrystusa i Kościoła; nasz kaznodzieja wspominał o ich słabościach i wielkiej godności, jaką im zlecił Chrystus. Podkreślił także związek wszystkich wiernych z następcą św. Piotra i przypomniał o współodpowiedzialności za Kościół i obowiązkach, jakie wynikają z przynależności do tej wspólnoty⁴².

Głoszonym słowem ks. Hamerszmit dawał również osobisty przykład umiłowania Jezusa oraz przywiązania i posłuszeństwa Kościołowi. Śladem apostołów⁴³ poszli inni uczniowie Chrystusa, którzy w czasie prześladowania przelali swą krew za wiarę⁴⁴. W nauczaniu ks. Hamerszmita można w ich gronie znaleźć: św. Szczepana⁴⁵, św. Cecylię⁴⁶, św. Aleksandra⁴⁷, św. Wojciecha⁴⁸, św. Brunona⁴⁹, św. Maksymiliana

⁴¹ „Męczeństwo jest zwłaszcza najbardziej doskonałym naśladowaniem Jezusa Chrystusa uznawanego za prototyp męczennika. Męczennik wskutek uderk, jakich doznaje, śmiało może stanąć obok Chrystusa – pierwszego męczennika, a współcierpiąc ze swym Mistrzem, może odtwarzać Jego mękę. Męczeństwo chrześcijanina jest niczym innym jak szczytowym momentem naśladowania Jezusa Chrystusa”. J. Misiurek, *Męczennicy miłości i prawdy*, Rybnik 1999, s. 10.

⁴² Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na świętych apostołów Piotra i Pawła*, 29 czerwca 1946 (teczka II); 29 czerwca 1949 (teczka II); 29 czerwca 1950 (teczka II); 29 czerwca 1951 (teczka II); 29 czerwca 1952 (teczka IX); 29 czerwca 1966 (teczka IX); 29 czerwca 1986 (teczka VIII).

⁴³ W *Kazaniu do siostr zakonnych o świętych apostołach Filipie i Jakubie*, 1993 (teczka XI), ks. Hamerszmit mówił o wezwaniu ich do apostołskich zadań. Przypomniał także o potrzebie bezinteresowności i ubóstwa w życiu zakonnym.

⁴⁴ Por. W. Słomka, *Teologiczna interpretacja męczeństwa chrześcijańskiego*, w: *Świadek Jezusa*, red. M. Chmielewski, „Homo meditant”, 25(2004), s. 29-38.

⁴⁵ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na św. Szczepana* (teczka XI); 26 grudnia 1950 (teczka X); 26 grudnia 1953 (teczka XI); 26 grudnia 1959 (teczka XI); 26 grudnia 1962 (teczka XI); 26 grudnia 1963 (teczka XI); 26 grudnia 1970 (teczka XI); *Kazanie do dzieci na św. Szczepana*, 26 grudnia 1975 (teczka XII).

⁴⁶ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na św. Cecylię*, 1949 (teczka IX); 21 listopada 1976 (teczka II); 1984 (teczka IX).

⁴⁷ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie o św. Aleksandrze* (teczka IX).

⁴⁸ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do siostr zakonnych o św. Wojciechu*, 1993 (teczka XI).

Kolbe⁵⁰, bł. Michała Kozala⁵¹. W kazaniach im poświęconych z racji celebrowanych wspomnień liturgicznych nasz kaznodzieja zwrócił uwagę na ich męstwo i odwagę wobec niebezpieczeństwa utraty życia, ponieważ ono stanowi na ziemi wielką wartość, a zrezygnowanie z niego jest największą ofiarą. Podkreślił także ich głęboką wiarę i ogromną miłość do Chrystusa, która usunęła lęk przed bólem, cierpieniem i śmiercią⁵².

Jak zauważa nasz autor, męczennicy są wspinałym wzorem do odważnego wyznawania wiary przed ludźmi. Uważał męczeństwo za szczyt miłości i wierności, na jakie zdobyć się może człowiek wobec Boga. Był przekonany, że nie wszyscy są powołani, by w sposób krwawy oddać swe życie, ale za to każdy może codziennie realizować „białe” męczeństwo przez wierne wypełnianie obowiązków swego stanu, bowiem jest wezwany do dawania świadectwa świętości⁵³.

Ponadto ks. Hamerszmit prezentuje sylwetki innych świętych: św. Jadwigi Śląskiej⁵⁴, zatroskanej o ubogich i chorych, św. Kazimierza Królewicza⁵⁵, wielkiego czciciela Najświętszego Sakramentu i Najświętszej Maryi Panny, a także odznaczających się niezwykłą pobożnością,

⁴⁹ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na św. Brunona z Kwerfurtu*, 1987 (teczka X).

⁵⁰ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie o św. Maksymilianie Kolbe*, 17 października 1971 (teczka XI); 1994 (teczka IV).

⁵¹ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie o bł. biskupie męczenniku Michale Kozalu*, 31 stycznia 1988 (teczka II).

⁵² Por. A. Kubiś, *Chrześcijańska idea męczeństwa*, „Analecta Cracoviensia” 2(1970), s. 303-328; A. J. Nowak, *Lęk i męstwo świadka wiary*, w: *Świadek Jezusa*, red. M. Chmielewski, „Homo meditant”, 25(2004), s. 15-28; P. P. Ogórek, *Czym jest świętość. W teologii życia wewnętrznego Tomasza Mertona*, Kraków 1982, s. 90. „W męczeństwie chrześcijańska śmierć ukazuje się jako śmierć w wolności wiary; jest ona charyzmatem, a więc duchowym darem dla innych, a nadto darmo ofiarowaną łaską ze strony Boga”. J. Misiurek, *Męczennicy w dziejach Kościoła katolickiego w Polsce*, w: *Świadek Jezusa*, red. M. Chmielewski, „Homo meditant”, 25(2004), s. 118.

⁵³ „Dlatego za św. Franciszkiem idźmy, który wołał: Bracia, póki czas mamy, czyńmy dobrze”. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na XXVI niedzielę zwykłą*, 1987 (teczka IX).

⁵⁴ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie o św. Jadwidze*, 14 października 1993 (teczka IX); *Kazanie do sióstr zakonnych na XXIX niedzielę zwykłą*, 16 października 1994 (teczka IV).

⁵⁵ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie o św. Kazimierzu Królewiczu*, 4 marca (teczka IX).

wrażliwych o czystość duszy, pałających gorliwością w wypełnianiu codziennych obowiązków, którzy nad życie umiłowali Eucharystię i mieli szczególne nabożeństwo do Matki Najświętszej, patronów dzieci i młodzieży: św. Stanisława Kostkę⁵⁶, św. Dominika Savio⁵⁷.

Obok nich zatrzymuje się także nad wybitnymi wychowawcami młodzieży: św. Janem Bosko, nauczycielem chłopców⁵⁸ i św. Urszulą Ledóchowską, założycielką Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego, oddaną ratowaniu biednych dziewcząt⁵⁹. Ponadto bliska sercu naszego autora była patronka misji, św. Teresa od Dzieciątka Jezus⁶⁰ oraz oddana bez reszty miłości bliźniego, bł. Matka Teresa z Kalkuty⁶¹.

3. Podsumowanie

Należy zauważyć, że kaznodzieja suwalski nieustannie przedkładał swym słuchaczom liczne epizody z życia świętych ukazując ich jako ludzi wartościowych, a nie wyalienowanych i żyjących w zupełnie innym świecie. Czynił to nie tylko w celu ich zbudowania, ale także jako zachętę do naśladowania w codzienności. Stąd można powiedzieć, że dostrzegał wychowawczą rolę twórczości hagiograficznej, w której święci stanowią wzory osobowe⁶². Będąc dobrym obserwatorem rze-

⁵⁶ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci na św. Stanisława Kostki* (teczka II); (teczka XII); 1949 (teczka VI); 1950 (teczka VI); 1951 (teczka VI); 1962 (teczka XII); 1964 (teczka VI); 1965 (teczka XII); *Kazanie do młodzieży na św. Stanisława Kostki*, 1951 (teczka VI).

⁵⁷ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie o św. Dominiku Savio* (teczka II).

⁵⁸ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie o św. Janie Bosko* (teczka II); (teczka IV); 14 września 1952 (teczka X); 1 lutego 1989 (teczka II); *Kazanie do sióstr zakonnych na św. Jana Bosko*, 31 stycznia 1993 (teczka IX); *Kazanie do sióstr zakonnych i dziewcząt na św. Jana Bosko*, 31 stycznia 1984 (teczka IV). Dzięki staraniom ks. Hamerszmity do Suwałk zostali sprowadzeni salezjanie i powstała parafia Matki Bożej Miłosierdzia: http://www.suwalki.salezja-nie.pl/sdb/index.php?option=com_content&task=section&id=12&Itemid=101, z dn. 27 lutego 2007 r.; <http://www.seminare.pl/18/pietr.doc>, z dn. 14 listopada 2005 r.

⁵⁹ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie o Matce Urszuli Ledóchowskiej* (teczka X).

⁶⁰ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na św. Teresy od Dzieciątka Jezus* (teczka X).

⁶¹ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie o Matce Teresie z Kalkuty* (teczka X).

⁶² „Hagiografia poprzez ukazywanie myślenia i postępowania świętych uczy nas przyjmowania wszystkiego jako daru od Boga, który jest dobry. W tym toku myślenia, np. ciało człowieka, niezależnie od jego kondycji, jest dobrem”. I. Werbiński,

czywistości wymieniał także w kazaniach osoby uprzedzając ich „oficjalne” ogłoszenie świętymi⁶³.

Wspomnieniami wracał do przeżytej gehenny obozów koncentracyjnych, gdzie widział ginących kapłanów i więźniów, spośród których o wielu był przekonany, że są święci⁶⁴. To wszystko nasuwa wniosek, że domeną ks. Hamerszmitta była swoista hagiologia. Inspiracją do wielu kazań dla naszego kaznodziei było bogactwo życia świętych. Dzielił się informacjami zaczerpniętymi z hagiografii ze swoimi słuchaczami, co urzeczywistniało się w głoszonym słowie. W tym miejscu dla przykładu można wymienić ważniejsze postacie, które przywoływał: św. Jana Chryzostoma, św. Bernarda, św. Bedę, św. Dominika, św. Jana Vianneya, św. Ludwika Grignon de Montfort, św. Franciszka Salezego, św. Teresę od Jezusa, św. Jana od Krzyża, św. Franciszka z Asyżu, św. Bernadetę Soubirous, św. Helenę, św. Klotyldę, św. Blanckę, św. Marię Goretti, św. Stanisława ze Szczepanowa. Nasz autor uważał, że dla chrześcijan modelem kształtowania życia są święci, ponieważ pokazują swym przykładem, jak pozytywnie odpowiedzieć na Bożą ła-

Wychowawcza rola hagiografii, w: *Świadek Jezusa*, red. M. Chmielewski, „Homo meditant”, 25(2004), s. 327.

⁶³ Np. brat Albert Chmielowski, Matka Urszula Ledóchowska, ojciec Maksymilian Kolbe, biskup Michał Kozal, Matka Teresa z Kalkuty, ks. Michał Piaszczyński. Ks. Hamerszmit dał świadectwo o tym ostatnim, współwięźniu z rodzimej diecezji łomżyńskiej, beatyfikowanym w grupie 108 męczenników okresu II wojny światowej przez papieża Jana Pawła II w Warszawie w dniu 13 czerwca 1999 r. Por. strony internetowe:

<http://kuria.lomza.pl/index.php?wiad=37>, z dn. 14 listopada 2005 r.;

<http://www.wspolnota-polska.org.pl/index.php?id=sw1206>, z dn. 14 listopada 2005 r.;

<http://www.mateusz.pl/jp99/108m.htm>, z dn. 14 listopada 2005 r.;

http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THW/bio_108meczennikow.html, z dn. 14 listopada 2005 r.;

<http://www.szukamypolski.com/arch/art/alfabet/37>, z dn. 14 listopada 2005 r.;

<http://www.g1.powiat.sejny.pl/tradycja.htm>, z dn. 14 listopada 2005 r.;

http://www.lomza.caritas.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=60&Itemid=44, z dn. 14 listopada 2005 r.

⁶⁴ „Wielu wspaniałych księży zginęło w obozie i na pewno wielu z nich cieszy się radością wieczną. My żyjący mamy prawo do nich modlić się o wstawienie w naszych potrzebach, a szczególnie o zbawienie własnej duszy jako najważniejszego celu życia”. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie o bł. biskupie męczenniku Michale Kozalu*, 31 stycznia 1988 (teczka II).

skę, by osiągnąć świętość⁶⁵. Przewodzi im oczywiście Maryja, która najpiękniej pokazała swoim życiem, jak można kochać Boga i poświęcić się Mu całkowicie.

LA DÉVOTION À LA VIERGE MARIE ET AUX SAINTS DANS LES SERMONS DE L'ABBÉ CASIMIR HAMERSZMIT

Le sommaire

Le signe à la dévotion à la Vierge Marie est selon l'abbé Casimir Hamerszmit, soignée à l'amour, qui on peut rendre sur beaucoup de manières: par la part dans les offices de mais et d'octobres, refuser de la litanie et le chapelet, le chant du chant et décorer aux fleurs de tableaux et de figures. Cependant ne suffira pas, car il faut plaire aussi à la vie, en conquérant les vertus, dans la manière particulière la pureté, mais aussi l'obéissance et la véridicité.

L'abbé Casimir Hamerszmit faisait attention que la vie du chrétien ne se referme pas seulement à l'office à la dévotion à la Vierge Marie. Elle conduit aux phalanges saints, de laquelle les chrétiens portent les prénoms. L'abbé Casimir Hamerszmit proposait à ses auditeurs les nombreux épisodes de la vie saints en apparaissant leur comme de gens de valeurs, et non inconnues et vivants dans le complètement autre monde. Il faisait ça pas seulement dans le but de des édification, mais aussi comme l'encouragement au calque dans tous les jours.

Il pensait que pour des chrétiens au modèle de former de la vie sont saints, parce que montrent à son exemple, comment donner la réponse positive sur la grâce de Dieu pour atteindre la sainteté. Leur conduit évidemment la Vierge Marie, qui le plus bellement a montré à sa vie, comment on peut aimer Dieu et se sacrifier pleinement.

⁶⁵ „Zostać świętym – to największe pragnienie dla chrześcijanina – to cel naszego życia. Bardzo różnorodne drogi prowadzą do tego celu, ale każdy z nas przy pomocy łaski Bożej może i powinien dojść do nieba. Pan Bóg każdemu pozwala iść do świętości inną drogą: jednym, by żyli w rodzinie, innym, by żyli samotnie czy powołuje ich do stanu duchownego. Jedni zdobywają niebo modlitwą i pracą, inni cierpieniami i wielkimi ofiarami”. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do sióstr zakonnych na św. Jana Bosko*, 31 stycznia 1993 (teczka IX).

**NIEKTÓRE ASPEKTY NAUCZANIA RELIGII W SZKOLE,
CZYLI MIĘDZY EWANGELIZACJĄ A KATECHIZACJĄ**

Po przemianach ustrojowych w 1989 roku nauka religii, jak przed laty, jest wpisana w program nauczania szkół. Wielu katechetyków lubi z satysfakcją powtarzać o jej powrocie. Liczni z pewnością dostrzegają, że często jest on bardziej żmudnym, już nawet nie odzyskiwaniem, ile zdobywaniem należnego lekcji religii miejsca w systemie. Daje się także odczuć, w prawdopodobnie zreformowanej szkole (?), od czasu do czasu nasilające się, zdziwienie jej obecnością wciąż liczących się środowisk politycznych, niektórych kół nauczycielskich, rodziców, a nierzadko i samych uczniów. Szczególnie jaskrawe staje się to w okresie każdorazowych wyborów parlamentarnych, podczas rad pedagogicznych poświęconych zagadnieniu, czy trud ucznia powinien być nagradzany oceną, a zwłaszcza podczas organizowania wielkopostnych rekolekcji, gdzie ciągle powraca pytanie o konieczność sprawowania opieki pedagogicznej nad uczestniczącą w nich młodzieżą¹. Można tutaj rozprawiać o roli wiary dla prawidłowego rozwoju młodego pokolenia. Jedno jest pewne, obecna sytuacja polskiej szkoły przedstawia się zupełnie inaczej niż ta w 1961 roku, kiedy nauka religii była z niej rugowana². Wobec trudności, na jakie napotykają dzisiaj katecheci (lub, jak nominuje ich system oświaty, nauczyciele religii), bardzo istotna wydaje się anali-

Ks. Witold Gromadzki; kapłan diecezji łomżyńskiej; doktorant na Wydziale Teologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; adres do korespondencji: witgro@poczta.fm

¹ Zob. R. Niparko, *Potrzeba nowego modelu katechezy*, „Katecheta”, 44(2000), nr 9, s. 5-9; A. Potocki, *Polemiki wokół powrotu religii do państwowego systemu oświaty*, w: K. Misiaszek, A. Potocki, *Katecheta i katecheza w polskiej szkole*, Warszawa 1995, s. 69-83.

² Por. A. Offmański, *W kierunku katechezy ewangelizacyjnej. Polska katecheza młodzieżowa w latach 1945-2000*, Szczecin 2000, s. 59-66; A. Potocki, *Sekularyzacja systemu oświaty w Polsce po II wojnie światowej a katechetyczna praca Kościoła*, w: K. Misiaszek, A. Potocki, *Katecheta i katecheza w polskiej szkole*, Warszawa 1995, s. 62-68; J. Charytański, *Zmagania o kształt katechezy w Polsce*, Kraków 2001.

za zjawiska i postawienie adekwatnej diagnozy. Nie wystarczą już systematycznie ponawiane apele o ewangelizację szkoły publicznej, bo ta ze swojej natury nigdy nie będzie konfesyjna, czy nawet ogłoszenie jej jako nie sprzyjającej dziełu Kościoła, chociażby ze względu na ślady poprzedniej epoki – ukrywające się już to w pozostałościach dawnej „partyjnej” kadry nauczycielskiej, już to w jej trącącym myszką podejściu do samego procesu wychowania – czy wpływy „nowej pedagogiki”.

1. Analiza

Już na początku należy zauważyć, że dokonała się przede wszystkim ewolucja sposobu myślenia szeroko pojętego społeczeństwa. Wszelkie wypowiedzi o potrzebie nowej ewangelizacji, czy sensownej katechizacji młodzieży szkolnej, muszą uwzględniać tę nową jakość³. A. Potocki wylicza kilka wyzwań, z którymi musi się zmierzyć dzisiaj Kościół i współczesna katecheza. Należą do nich: dominacja mentalności rynkowej wśród współczesnych ludzi (także uczniów), obowiązujący demokratyczny styl funkcjonowania społeczeństwa, kwestionowanie dla zasady wszelkich autorytetów (również Kościoła)⁴, utrwalenie się mentalności technicznej i kultury medialnej, pozostawienie lekcji religii w systemie oświaty poza jego nurtem integrującym⁵. Sensowne będzie w tym miejscu, choćby krótkie, wprowadzenie w wymienione zagadnienia.

Po pierwsze, mentalność rynkowa. Zakłada ona przede wszystkim nieograniczoną konkurencyjność, dokonującą się przez przedstawianie

³ Zob. J. Bagrowicz, *Kontekst społeczno-kulturowy i eklesjalny współczesnego wychowania religijnego*, „Paedagogia Christiana”, 1(2002), s. 49-60; J. Przybyłowski, *Pedagogia chrześcijańska młodzieży*, „Paedagogia Christiana”, 1(2004), s. 69-83; E. Wysocka, *Zagrożenia rozwojowe i problemy młodzieży jako obszar zaniedbany w praktyce edukacyjnej*, „Paedagogia Christiana”, 1(2005), s. 103-119.

⁴ Posiada to głębokie uzasadnienie w postmodernistycznej teorii istnienia wielu równoprawnych narracji. Zob. J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997.

⁵ Por. A. Potocki, *Wychowanie religijne w polskich przemianach. Studium socjologiczno-pastoralne*, Warszawa 2007, s. 233-252; T. E. Olearczyk, *Formy kontaktów międzypokoleniowych w społeczeństwie pluralistycznym a wychowanie religijne*, „Paedagogia Christiana”, 2(2002), s. 61-66; J. Michalski, *Wychowanie religijne „wychodzące od człowieka i zorientowane na człowieka”*, „Paedagogia Christiana”, 1(2002), s. 39-48; U. Klajmon, *Szacunek, tolerancja, współpraca – jako wyznaczniki współczesnego wychowania katolickiego*, „Paedagogia Christiana”, 2(2002), s. 67-75.

i przyjmowanie coraz to nowych ofert, powiązaną ściśle ze sztucznie podsycanym poczuciem posiadania coraz to nowych rzeczy. Zainicjowana tak dominacja rynku konsumenckiego spowodowała, że uczeń, funkcjonujący w nim na co dzień, przenosi jego prawa w dziedzinę moralną, kulturalną, a nawet religijną. To jest dla niego ważne, co mu się opłaca, nie tylko w odległej perspektywie, ale głównie w najbliższej. Mentalność rynkowa każe mu liczyć się z działaniami namacalnymi, bezpośrednio odczuwalnymi. Konsumpcja ekonomiczna stanowi we wskazanej perspektywie jeden z tych podstawowych faktów, wokół którego krystalizują się jego pojedyncze koncepcje i strategie życiowe⁶.

Po drugie, demokratyczny styl funkcjonowania społeczeństwa. Demokratyczne procedury wyłaniania i osiągania celów, skądinąd słuszne same w sobie, są niejednokrotnie pretekstem do zastosowania ich nie tylko do odkrywania takich wartości, jak dobro czy prawda, ale również ich kreowania⁷. Ich znaczenie dla przeciętnego katechizowanego przyczynia się do tego, że uważa on je już nie tyle za narzędzia przydatne do wydobywania znaczeń wartości fundamentalnych, ile za uprawniające do stanowienia o zasadności tych powszechnie obowiązujących postulatów moralnych czy prawdziwości wiary. Wiara czy dobro, w przekonaniu członków społeczeństwa demokratycznego, także uczniowskiego, mogą zostać poddane pod publiczny osąd, stając się jedną z wielu równorzędnych idei na ich ogólnym rynku.

Po trzecie, kwestionowanie autorytetów. O ile w cenie są autorytety fachowe, techniczne, o tyle niewielkie znaczenie nadaje się moralnym. Wynika to zarówno z daleko posuniętej afirmacji jednostki i pozostawienia jej daleko idącej autonomii, jak i atomizacji społeczeństwa. Za konsekwencję należy uznać, że powoduje ona, iż problemy moralne konkretnego człowieka, zostają uznane jedynie za jego własne: rozstrzygane jedynie w jego sumieniu i obojętne dla pozostałych. Wszelkie wartości i wynikające z nich autorytety podlegają według powszechnej opinii demokratycznemu sposobowi przyswajalności, tracąc cechę bezwzględności. Wartością jest jedynie to, co za taką zostanie uznane, najlepiej przy zastosowaniu demokratycznych procedur. Również autorytety.

⁶ Por. A. Radzewicz-Winnicki, *Spółczesność w trakcie zmiany. Rozważania z zakresu pedagogiki społecznej i socjologii transformacji*, Gdańsk 2005, s. 83.

⁷ Zob. Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 83. Wartości fundamentalne nie podlegają negocjacji.

Po czwarte, dominacja mentalności technicznej i medialnej⁸. Przyczyniając się do ujarzmienia świata, technika stała się istotnym kryterium aksjologicznym. W edukacji odbija się to głównie spychaniem nauk humanistycznych na dalszy plan, przy równoczesnej supremacji wiedzy technicznej. Przekonanie, że świat kończy się tam, gdzie kończy się doświadczenie zmysłowe, typowe dla tej ostatniej, nabiera coraz większego znaczenia. Towarzyszy mu ogólne zagubienie i negacja transcendentnego wymiaru egzystencji, która ewoluuje w kierunku jej metodologicznego uprzedmiotowienia. Jego pochodną staje się (konsekwentnie) sposób traktowania zjawisk kultury – coraz bardziej masowej, uśrednionej, dalekiej od możliwości dokonywania realnej klasyfikacji moralnej, zabiegającej o sympatię masowego adresata, atrakcyjnej za wszelką cenę, a przez to – skłonnej do manipulacji, fałszującej w swoim przekazie rzeczywistość, nierzadko przeradzającej się w reklamę.

Po piąte, pozostawienie nauczania religii w systemie oświaty poza jego nurtem integrującym. Nie chodzi jedynie o uwzględnienie miejsca wiary w staraniach wychowawczych szkoły, wyraźnie deklarującej znaczenie wartości jako ich podstawy. W tej optyce fundamentalne może stać się przyjęcie koncepcji szkoły jako miejsca funkcjonowania koherentnego systemu kształcenia i wychowywania młodego pokolenia. Odrzucenie zajęć z zakresu funkcjonowania religii w programowaniu ścieżek edukacyjnych zdaje się pogłębiać utrwalany przez lata – także w szkole – dystans metodologiczny między nauką i wiarą⁹. Ta ostatnia może się w niej zachować już tylko jako swego rodzaju atawizm po postępującej ewolucji społecznej.

E. Alberich uzupełnia zaprezentowany szkic o nowe trudności, tym razem natury eklezjalnej. Ich wspólny mianownik obejmuje kryzys katechezy Kościoła w jej tradycyjnej i masowej formie. Włoski katechetyk dostrzega jego symptomy przede wszystkim w niedomaganiach (a może nawet dewaluacji) tradycyjnego systemu inicjacji chrześcijańskiej w rodzinie i szkole, indolencji duszpasterstwa sakramentalnego, nikłym dowartościowaniu katechezy dorosłych, absencji adekwatnego

⁸ Zob. J. Kostkiewicz, *Wirtualny obszar nieformalnych oddziaływań edukacyjnych telewizji – czyli realisty show*, „Paedagogia Christiana”, 2(2002), s. 201-208.

⁹ Jedną propozycją w tej dziedzinie pozostaje, jak dotąd, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego*, wydana przez Konferencję Episkopatu Polski (Kraków 2002), która na poszczególnych etapach kształcenia religijnego przewiduje korelację nauczania religii w ramach poszczególnych przedmiotów i ścieżek edukacyjnych.

języka katechetycznego (wyraz ciągle pokutującego bolesnego rozdziału kultury i wiary), mało skutecznej, nie przystającej do aktualnych potrzeb formacji katechetów¹⁰.

Po pierwsze, kryzys tradycyjnego systemu inicjacji chrześcijańskiej. Chodzi przede wszystkim o faktyczną nieobecność edukacyjną wielu dorosłych, która przyczyniła się do zaistnienia poważnego kryzysu socjalizacji religijnej. Należy do nich na pierwszym miejscu niewielka ilość sensownych, dostosowanych do współczesnych uwarunkowań egzystencji młodzieży szkolnej propozycji. W tej sytuacji nie tylko zaprzestano kontynuowania wtajemniczenia chrześcijańskiego, ale nawet – przy braku wymiernego wsparcia ze strony dorosłych – nie odczuwa już takiej potrzeby. Alberich sugeruje przy tej okazji, że wpływ, jaki wywierają dzisiaj na młodego człowieka rodzina, szkoła i Kościół (razem wzięte), w porównaniu z posiadanym przez media i kulturę środowiskową, można zapisać w proporcjach: 30% do 70%¹¹. Nierzadko można spotkać się z opinią, że jeden z podstawowych sakramentów wtajemniczenia, jakim jest bierzmowanie, zamiast wskazać młodemu człowiekowi właściwe miejsce w Kościele i powierzyć mu odpowiedzialność za niego, staje się sakramentem uroczystego odejścia z jego wspólnoty. Inicjacja chrześcijańska nie może w tej sytuacji ograniczyć się jedynie czysto intelektualnego przekazu. Powinna zawierać w sobie także dzielenie się doświadczeniem wiary, doświadczeniem oczyszczenia i przemiany całej egzystencji¹².

Po drugie, indolencja duszpasterstwa sakramentalnego. W wielu przypadkach sakramenty przestały funkcjonować w świadomości przeciętnego młodego katolika jako znaki wiary. Stały się dlań jedynie rytami, uświęconymi tradycją, ceremoniami, może swego rodzaju ofertą kulturową. Oderwane od chrześcijańskiego, właściwego im wewnętrznego znaczenia, przestały wywierać wpływ na codzienny styl życia mło-

¹⁰ Por. E. Alberich, *Katecheza dzisiaj*, Warszawa 2003, s. 23-25.

¹¹ Tamże, s. 24.

¹² Por. Benedykt XVI, *List Ojca Świętego Benedykta XVI do Biskupów, do Kapłanów, do Osób Konsekrowanych oraz do Wiernych Świeckich Kościoła katolickiego w Chińskiej Republice Ludowej*, 16, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 28(2007), nr 9, s. 15.

dzieży. Niezrozumiałe i bez znaczenia pozostały dla znacznego grona sentymentalną, podniosłą oprawą rodzinnych spotkań¹³.

Po trzecie, niedostateczne dowartościowanie katechezy dorosłych. Pomimo wielokrotnego podkreślania w dokumentach kościelnych o pierwszeństwie katechezy dorosłych przed innymi jej formami¹⁴, trzeba stwierdzić, że realia pozostają ciągle dalekie od założeń teoretycznych¹⁵. Faktyczne stawianie w posługiwaniu na katechezę dzieci i młodzieży często powoduje, że katecheza dorosłych zawiera cechę infantylności. Wskutek tego przestaje posiadać większe znaczenie praktyczne dla swoich adresatów. Traci w ten sposób swoją siłę oddziaływania na środowiska podstawowe dla wychowania dzieci i młodzieży, do których należy rodzina.

Po czwarte, brak adekwatnego języka katechetycznego, wynikający z rozdziału wiary i kultury¹⁶. Orędzie zbawienia potrzebuje skutecznej komunikacji, by w sposób zrozumiały i atrakcyjny dotrzeć do współczesnego odbiorcy. Oddzielenie, często metodologiczne, wiary i kultury – transmitowane w sposób nie zawsze do końca uświadomiony mocą nieformalnej tradycji, zakorzenione także w przekazie szkolnym – przyczyniło się do powstania jakby dwóch światów poznania: oddzielonych od siebie, nie zazębiających się, oderwanych. Ta paralelność przekłada się na posługiwanie się przez nie odmiennymi środkami komunikacji, językiem i na niesymetryczność wartości nadawanych komunikatom. Konieczna jest zatem ich twórcza synteza i wypracowanie wspólnego

¹³ Zob. J. Mariański, *Religia i moralność w społeczeństwie polskim: współzależność czy autonomia?*, w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, red. J. Mariański, Kraków 2002, s. 481-504.

¹⁴ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae* (dalej cyt. CT) 43: „Jest to [katecheza dorosłych] najznakomitsza forma katechezy, ponieważ zwraca się ona do osób wykonujących największe zadania i w ogóle zdolnych do życia według Orędzia Chrześcijańskiego i to z jego pełni.” Tamże można również odnaleźć istotne dla tych rozważań stwierdzenie, że od jej kształtu zależy jakość świata, w którym żyją młodzi.

¹⁵ Zob. Międzynarodowa Rada do Spraw Katechezy, *Katecheza dorosłych we wspólnocie chrześcijańskiej. Niektóre linie i ukierunkowania*, Kraków 2002.

¹⁶ Por. W. Prusowski, *Język w katechizacji*, „Katecheta”, 44(2000), nr 4, s. 16. Paradoks polega na tym, że ludzie o mentalności humanistycznej mówią do ludzi o mentalności technicznej. Młodzi nie lubią też, albo już i często nie potrafią myśleć abstrakcyjnie. Język humanistyczny wymaga odpowiedniego przygotowania.

języka. Zachowanie własnej tożsamości nie usprawiedliwia braku opracowania w minionych latach koniecznej drogi porozumiewania się¹⁷.

Po piąte, odbiegająca od aktualnych potrzeb rekrutacja i formacja katechetów. Nie idzie tu bynajmniej o brak właściwych struktur do organizowania takiego kształcenia. Coraz częściej daje się odczuć przede wszystkim mało zaawansowaną selekcję do tej formy apostolatu. Wielokrotnie trafiają tu ludzie z przypadku, z poważnymi brakami, a nawet defektami osobowości (DOK¹⁸ 232). Zdobyć jedynie wymaganej wiedzy nie uprawnia jeszcze do przyjęcia odpowiedzialności za pokierowanie procesem dojrzewania w wierze katechizowanych.

Kryzys katechezy nie wystąpił tylko z jej własnej winy. W połączeniu z kryzysem religii w ogólności i przyczynami natury społecznej, wymienionymi wcześniej, doprowadził jednak do swego rodzaju impasu, pogłębiającego się w wielu miejscach do niedawna chrześcijańskiego świata. Konieczna analiza faktów może zaowocować pogłębioną diagnozą zaistniałej sytuacji. Stanie się także pomocna dla dostrzeżenia w niej nowych możliwości. Magisterium kościelne formułuje tezę o konieczności nowej ewangelizacji i właściwej katechizacji wszystkich środowisk wspólnoty eklezjalnej¹⁹.

2. Ewangelizacja

Najpierw pojęcia. *Encyklopedia Katolicka* pod hasłem „ewangelizacja” zamieszcza następującą jej definicję: „przepowiadanie światu Chrystusa oraz jego ewangelii w celu realizacji zbawienia człowieka; w sensie ścisłym oznacza przekazywanie chrześcijańskiego objawienia Bożego niechrześcijanom przez misje w celu chrystianizacji całej ludzkości (Dz 21,5; 2 Kor 5,17; Ga 6,15) i przemiany jej mentalności (KDK 53); w znaczeniu szerszym – działalność apostołska całego Kościoła

¹⁷ Zob. J. Kochel, *Kryzys katechetycznego przekazu wiary*, „Katecheta”, 44(2000), nr 9, s. 18-22.

¹⁸ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji* (dalej cyt. DOK).

¹⁹ Zob. A. Offmański, *Ewangelizacyjny charakter katechezy w ujęciu „Dyrektorium katechetycznego Kościoła katolickiego w Polsce”*, w: *Przesłanie dokumentów katechetycznych Kościoła w Polsce*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2003, s. 71-82. Offmański wylicza jako przyczyny niekorzystnej sytuacji: postmodernistyczną wizję świata i człowieka, relatywizm moralny, władzę mass-mediów, odrzucenie patriotyzmu, brak właściwej wizji edukacji, eskalację zła. Ewangelizacja może być w takim kontekście odpowiedzią chrześcijan. Proponuje również katechezę ewangelizacyjną.

pośrednicząca w przekazywaniu rzeczywistości nadprzyrodzonej w sensie werbalnym (posłannictwo słowa Bożego) i realnym (udzielanie sakramentów w ramach kapłaństwa wspólnego i hierarchicznego) poparte świadectwem własnego życia chrześcijańskiego (świadectwo życia) i stosowaniem różnych form oddziaływania duszpasterskiego (duszpasterstwo)²⁰. Autorzy wskazują na bogactwo znaczeniowe pojęcia i sygnalizują trudności w jego interpretacji. Napięcie, jakie pojawia się między zastosowaniem ścisłym i szerokim terminu stało się przyczyną ożywionej dyskusji w Kościele o kształt jego oddziaływania na własną wspólnotę i tych, którzy do niej nie należą oraz dookreślenie tego procesu. Znajduje to odzwierciedlenie w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego.

Pierwszym z fundamentalnych dla rozwoju katechezy dokumentów, jakie ukazały się po Soborze Watykańskim II, była wydana przez Kongregację ds. Duchowieństwa w 1971 r. *Ogólna instrukcja katechetyczna* (*Directorium catechisticum generale* – dalej cyt. DCG). Mając na uwadze absolutnie elementarną misję Kościoła, jaką jest wypełnienie nakazu misyjnego Chrystusa wobec człowieka, żyjącego w każdym czasie i dowolnym miejscu na ziemi, autorzy zastanawiają się nad możliwością najlepszej jej realizacji. Stąd już w pierwszym jej numerze pojawia się wzmianka, że stanowi ona jedynie „zarys”, który powinien być dostosowany do konkretnych warunków lokalnych, w jakich funkcjonuje Kościół w poszczególnych krajach (DCG 1). Jednocześnie w dokumencie uznaje się, że w radykalnie odmienionej sytuacji społeczno-kulturowej nie da się już głosić Ewangelii, bazując na wcześniej występującej ciągłości, a jej przekaz staje się ogromnym wyzwaniem²¹. Pojawia się zatem postulat o potrzebie „odnowionego sposobu ewangelizacji” (DCG 2). O jaki zakres ewangelizacji chodziłoby autorom dokumentu? Jacy byłiby jej adresaci? Czy chodzi tu o znaczenie ścisłe, czy też szersze pojęcia? Dyrektorium zdaje się umieszczać ewangelizację w ramach posługi słowa, jako tej, która niesie w sobie Ewangelię (DCG 16). Ewangelizacja odnajduje się w niej, jako jedna z jej form, obok katechetycznej, liturgicznej i teologicznej, i jest definiowana w znaczeniu ścisłym (albo węższym), jako: „przepowiadanie o charakterze misyjnym, które ma na uwadze zapoczątkowanie wiary, a więc zmie-

²⁰ A. Szafranski, F. Zapłata, *Ewangelizacja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. R. Łukaszczyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 4, Lublin 1995, kol. 1436.

²¹ Zob. J. Gowin, *Kościół w czasach wolności 1989-1999*, Kraków 1999.

rza ku temu, by ludzie przyjęli Boże słowo” (DCG 17)²². Mimo że odróżnia się wymienione formy, w konkretnej działalności eklezjalnej współwystępują ze sobą i ściśle łączą się. Ewangelizacja może, zależnie od okoliczności, poprzedzać katechizację lub występować razem z nią. Odróżnia się jednak wyraźnie ewangelizację od katechizacji „we właściwym tego słowa znaczeniu” (DCG 18). Za docelową formę katechizacji uznaje się przede wszystkim działanie adresowane do dorosłych (ze względu na ich zdolność do odpowiedzialności za słowo Boże w swoim życiu). Ponieważ katecheza kieruje się także ku ludziom, którzy, chociaż często formalnie należą do Kościoła, nigdy „nie wyrazili osobowego przyzwolenia na orędzie zbawienia”, każda jej forma powinna zawierać, zwłaszcza „w końcowej części”, elementy związane z ewangelizacją (DCG 18; 20). Nawrócenie jest przecież zawsze warunkiem koniecznym do efektywnego rozwoju wiary, zakładanego w katechezie. Ewangelizację przedstawia się więc, mimo zaprezentowania ściśłego, w obu znaczeniach, zarówno jako działanie obliczone na pomoc w zapoczątkowaniu wiary, występujące tak w przepowiadaniu misyjnym, jak i jako niezbędne przy odnowieniu wiary otrzymanej na chrzcie (katechumenat dla tych, którzy zostali ochrzczeni, ale nie otrzymali koniecznego wtajemniczenia chrześcijańskiego lub jeszcze nie ochrzczo-nych, którzy przygotowują się do przyjęcia sakramentu – DCG 19). Instrukcja każe liczyć się z nową sytuacją współczesnego świata i jej skomplikowanymi uwarunkowaniami.

W 1974 r. na Synodzie Biskupów zagadnienie ewangelizacji stało się centralnym tematem obrad. Paweł VI w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* (dalej cyt. EN), 10 lat po zakończeniu prac Soboru, zastanawiając się, na ile Kościół dojrzał do głoszenia współczesnemu światu orędzia zbawienia, uważa już to zadanie za kluczowe: przyjęte przez Kościół w duchu posłuszeństwa nakazowi samego Chrystusa, nałożone przez Niego, „ażeby ludzie mogli wierzyć i dostąpić zbawienia” (EN 5). Chociaż w dokumencie pojawia się sformułowanie, że trudno jest znaleźć definicję wyczerpującą ten rodzaj działalności Kościoła, można dopatrzyć się jej treści: „ewangelizację można określić jako pokazywanie Chrystusa Pana tym, którzy Go nie znają, jako kaznodziej-

²² Por. P. Tomasik, *Ewangelizacja – katecheza – nauczanie religii w szkole. Wyjaśnienie podstawowych terminów*, w: *Ewangelizować czy katechizować?*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2002, s. 24.

stwo, katechizację, chrzest i udzielanie innych Sakramentów” (EN 17)²³. Paweł VI w końcowej części adhortacji wspomina także o „pre-ewangelizacji”, jako „pierwszym głoszeniu Jezusa Chrystusa”, uważa ją jednak jedynie za „początkującą i niepełną” postać ewangelizacji (EN 51). Ewangelizacja jest, najogólniej ujmując, „zanoszeniem Dobrej Nowiny do wszelkich kręgów rodzaju ludzkiego, aby przenikając je swą mocą od wewnątrz, tworzyła z nich nową ludzkość” (EN 18). Kościół wtedy ewangelizuje, kiedy za pomocą Dobrej Nowiny, stara się przemienić sumienia poszczególnych ludzi (i wszystkich razem), a przez ich działalność, życie, również całe środowisko, w jakim się obracają. Chodzi o działanie sięgające w głąb człowieka i zmierzające do uformowania go od środka (nie tylko od zewnątrz), by jako ochrzczony przyjął Ewangelię i żył nią. Podane są tutaj oba znaczenia pojęcia – węższe i szersze, jednakże z uwypukleniem tego ostatniego. Nie oddziela się już tak wyraziście poszczególnych form posługi słowa, jak uczyniono to w *Directorium catechisticum generale*; bardziej stara się je połączyć ze sobą. Pierwsze głoszenie występuje tutaj obok form typowo duszpasterskich. W łączności z nimi ewangelizacja osiąga swój cel, gdy w człowieku „wznieca przyłgnięcie całą duszą”, a on sam uznaje „program życia już odmienionego” (EN 23). Dlatego należy ją przyjąć jako proces wielowarstwowy, złożony z wielu elementów. Zalicza się do nich głównie: dawanie świadectwa, otwarte przepowiadanie, przyłgnięcie duchowe, wejście do wspólnoty, przyjęcie znaków, podjęcie działań apostołskich (EN 24). W adhortacji zaznacza się, że chociaż posiadają one własny porządek i skuteczność, to skuteczność ewangelizacji zależy przede wszystkim od mocy Bożej. Nie znosi ona jednak niedbalstwa ze strony ludzkiej (EN 5). Ewangelizacja staje się „pracą u podstaw”. W dokumencie zostały podane jej podstawowe zasady:

- a) *ewangelizacja jest zwiastowaniem nadejścia Królestwa Bożego, czegoś, w zestawieniu z czym wszystko inne stanowi zaledwie „resztę”* (EN 8),

²³ Jako formy przepowiadania Ewangelii wymienia się: homilię – prostą, jasną, bezpośrednią, ujawniającą wiarę przepowiadającego, przystosowaną do słuchacza, wierną Urzędowi Nauczycielskiemu, systematyczną (Adhortacja apostołska *Evangeli nuntiandi* 43; nauczanie katechetyczne – dostosowaną do słuchacza, korzystającą z odpowiednich metod dydaktycznych, prowadzoną przez wytrawnych katechetów (EN 44); mass-media (EN 45). Najważniejsze jest jednak przekazywanie „od osoby – do osoby”: sakramenty, szczególnie pokuty, rozmowy duszpasterskie (EN 46). Ważne jest także umiejętne wykorzystanie form religijności ludowej (EN 48).

- b) *ewangelizacja jest zwiastowaniem zbawienia, które przybliża się w Jezusie Chrystusie – należy je przyjąć jako wyzwolenie od wszystkiego, co uciska człowieka, by pomóc mu poznać Boga w Chrystusie i zaufać Mu (EN 9)²⁴,*
- c) *ewangelizacja jest zwiastowaniem Królestwa Bożego, które jest łaską i powołaniem Kościoła – „Kościół jest dla ewangelizacji” (EN 14) i z niej bierze swój początek (EN 15),*
- d) *dzieło ewangelizacji Kościół rozpoczyna przede wszystkim od ewangelizacji siebie samego – dla zachowania świeżości, żarliwości i mocy w głoszeniu Ewangelii innym (EN 15),*
- e) *Kościół strzeże, jako żywego i drogiego, przekazywanego przez siebie depozytu wiary – w nim zawarte są wszystkie obietnice Nowego Przymierza i z tym nieskażonym skarbem wiary ma dotrzeć do wszystkich ludzi (EN 15),*
- f) *Kościół nieustannie posyła głosicieli na przepowiadanie Ewangelii Jezusa – będąc posłany i ewangelizowany, sam posyła z Ewangelią, wiedząc, że jest przede wszystkim jej sługą (EN 15),*
- g) *Kościół posiada świadomość, że w „czasie Kościoła” wyłącznie do niego należy prawo ewangelizowania – nie godzi się ewangelizować bez przyzwolenia Kościoła lub przeciw niemu (EN 16),*
- h) *głównym sprawcą ewangelizacji jest zawsze Duch Święty – On daje moc i zrozumienie głoszonemu słowu, jest sprawcą szerzenia Ewangelii, a Jego tchnienia nie zastąpią nawet najdoskonalsze środki techniczne (EN 75).*

Ewangelizacja nie wyczerpuje się zatem w samym przepowiadaniu (EN 47). Powinna również dążyć do wytworzenia struktur służących obronie wolności człowieka i zabezpieczeniu jego podstawowych praw (EN 39)²⁵: we wszystkich wymiarach i aspektach jego otwarcia się

²⁴ Wyzwolenie człowieka dokonuje się przez Ewangelię, która jest słowem prawdy, niosącej wolność: której człowiek nie jest twórcą, a jedynie sługą, bo stanowi ona część prawdy pierwszej, mającej za podstawę Boga (EN 78). Dlatego głoszenie Dobrej Nowiny wymaga coraz większej miłości (EN 79).

²⁵ Wyzwolenie człowieka według zasad Ewangelii dokonuje się nie tylko w jego wymiarach politycznym, gospodarczym czy społecznym, ale także w jego otwarciu się na coś „absolutnego” (Absolut, którym jest Bóg). Podstawowym w określeniu wolności człowieka jest przy tym sprecyzowanie znaczenia samego pojęcia „człowiek”,

na Boga (EN 33). Nauczanie katechetyczne wpisuje się w to działanie jako jeden z ważnych środków (EN 44). Jego rozpiętość pozwala uświadomić, że każda definicja tego zjawiska musi pozostać niepełna, z możliwością osłabienia jego sensu, a nawet zniekształcenia (EN 17).

Ważnym elementem procesu ewangelizacji są jego adresaci (tzw. grupy):

1) ci, którzy nigdy nie usłyszeli Dobrej Nowiny Jezusa; ochrzczeni, ale pozostający poza nawiasem życia chrześcijańskiego; prosty lud, co ma jakąś wiarę, ale niezbyt dobrze zna jej podstawy; ludzie studiujący, którzy czują potrzebę poznania Jezusa Chrystusa inaczej im przedstawianego, aniżeli zwykło się przedstawiać w podczas nauki religii (EN 52; 56);

2) ci, którzy wyznają religie niechrześcijańskie (EN 53);

3) ci, którzy przyjęli wiarę i którzy często od wielu pokoleń mają związek z Ewangelią, którzy wyznają, że są chrześcijanami, usiłując wiarę pogłębić, umocnić, żywić i czynić dojrzałą, żeby jeszcze bardziej naprawdę byli wierzącymi (EN 54);

4) ludzie niewierzący w Boga (EN 54; 55)²⁶.

Zastanawiające może być zestawienie adresatów pierwszej grupy. W zależności jednak od zaklasyfikowania do poszczególnych grup, powinny zostać dobrane odpowiednie metody prowadzenia skutecznej ewangelizacji. Dlatego straciłaby swoją moc, gdyby nie uwzględniono charakteru adresata, jego języka, systemu znaków, obrazów, pomijając jego najważniejsze pytania, albo sposób jego egzystowania (EN 63). To wszystko może okazać się interesujące w perspektywie ewangelizowania młodzieży. To prawda, że nie może zaistnieć przepowiadanie orędzia zbawienia bez pomocy Ducha Świętego. Pomoce naukowe bez Jego tchnienia nie przydadzą się na wiele. On pozwala zrozumieć „znaki czasu” (EN 76). Dlatego młodzież będzie zawsze wzdragać się przed fałszem i udawaniem, które dają się odczuć, kiedy zabraknie jego obecności. Żąda ona prawdy i otwartości, które są owocami jego działania, tak-

bez zadowalania się przyjęciem jakiegś dowolnej czy krótkotrwałej strategii skuteczności (EN 33). Przypomina się jednocześnie, że nie wystarczy postęp naukowo-techniczny, aby móc formułować tezy o nadejściu Królestwa Bożego (EN 35). Postęp ten może zabezpieczyć podstawowe prawa człowieka (EN 39). Jednak nawet ustanowienie najlepszych struktur społecznych nie spowoduje nadejścia Królestwa Bożego, jeśli zabraknie przemiany wewnętrznej człowieka, jego mentalności (EN 36).

²⁶ Nowe odmiany ateizmu, np. antropocentryczny, ateistyczny humanizm, ateistyczny sekularyzm. Por. EN 55.

że w adekwatnej do treści metodologii. Potrzebuje świadectwa o „Bogu znanym i bliskim” w prostocie życia, modlitwie, miłości do wszystkich, wyrzeczeniu (EN 76). Niestety współczesnej ewangelizacji wydaje się być w tej optyce podział głosicieli Dobrej Nowiny, jako brak pełnej obecności Ducha Świętego w niej i błąd w metodzie (EN 77). Ewangelizacja musi pozostać zawsze aktem eklezjalnym: w jedności z Duchem Kościoła i z mandatu Kościoła, dla jego budowania (EN 61; 74), angażując wszystkich jego członków, stosownie do ich możliwości²⁷. Obejmuje ona zatem całość jego apostołskich zdolności, zarówno wobec tych, którzy trwają w nim mocno, jak i wobec tych, których wiara straciła swój pierwotny rozmach, czy tych, którzy orędzia zbawienia jeszcze nie poznali²⁸.

W 1979 r. ukazała się, jako owoc IV Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów w 1977 r., podpisana przez Jana Pawła II adhortacja apostołska o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae*. Zagadnienie ewangelizacji zostało tutaj ujęte w ścisłej relacji do katechizacji²⁹. Papież jedynie potwierdza to, co już zostało wcześniej przekazane w nauczaniu kościelnym: że ewangelizację – obejmującą złożoną i dynamiczną rzeczywistość, dotyczącą całości procesu przybliżania Dobrej Nowiny Jezusa współczesnej ludzkości – należy, mimo realnej możliwości wyróżnienia w niej elementów czy „istotnych i zróżnicowanych momentów”, traktować („objąć myślą”) jako „jedną całość” (CT 18)³⁰. Taka wchodzi w zakres zabiegów wychowawczych Kościoła, ukierunkowanych na wprowadzenie wierzących w pełnię życia chrześcijańskiego. Obejmuje zatem systematyczną katechezę dzieci, młodzieży i dorosłych, ale również te elementy, które albo ją przygotowują, albo z niej wypływają. Jan Paweł II wymienia niektóre z nich: „pierwsze głoszenie Ewangelii, czyli misyjne przepowiadanie przez kerygmat dla wzbudze-

²⁷ O młodzieży w dziele ewangelizacji Paweł VI pisze następująco: „Wszakże jest rzeczą konieczną, żeby sami młodzi, należycie uformowani w wierze i modlitwie, stawali się coraz bardziej apostołami swoich rówieśników. Kościół pokłada wielką nadzieję w takiej pomocy młodych” (EN 72).

²⁸ „Ludzie, choćbyśmy nie głosili im Ewangelii, będą mogli zbawić się na innych drogach, dzięki miłosierdziu Bożemu, ale czy my sami możemy się zbawić, jeśli zaniechamy jej głoszenia z powodu gnuśności, lęku, "wstydy się Ewangelii" (Rz 1,16) – jak pisał św. Paweł – lub kierowania się fałszywymi poglądami?” (EN 80).

²⁹ CT 18: „Katecheza etapem ewangelizacji”.

³⁰ CT 18: „Przypomnijmy najpierw, że między katechezą a ewangelizacją nie ma ani rozdziału, ani przeciwstawności, ani też całkowitej tożsamości, ale jakąś wewnętrzną więzią łączą się one ze sobą i wzajemnie uzupełniają”.

nia wiary”; działalność apologetyczną, czyli poszukiwanie argumentów uzasadniających wiarę; praktykę chrześcijańskiego życia; sprawowanie sakramentów; pełne uczestnictwo we wspólnocie kościelnej i świadectwo chrześcijańskiego życia (apostolskiego i misyjnego). Katecheza jest w tym ujęciu tylko jednym z elementów ewangelizacji (CT 18). Ważne jest tutaj zaznaczenie roli „pierwszej ewangelizacji”. Wiąże się ona z pierwszym głoszeniem Ewangelii, bądź to w dzieciństwie, bądź to już w katechumenacie. Zadaniem katechezy będzie nie tylko wiarę tak za-
inicjowaną umacniać, ale również – z pomocą łaski Bożej – ją rozwijać. Zwyczajna katechizacja często staje się formą katechumenatu dla waha-
jących się, czy swoje życie zawierzyć Chrystusowi (CT 19). W doku-
mencie można więc zauważyć postępującą integrację znaczenia pojęcia ewangelizacji z całością działalności duszpasterskiej Kościoła, a zwłaszcza z katechizacją³¹.

7 grudnia 1990 roku Jan Paweł II przekazał Kościołowi encyklikę *Redemptoris missio* (dalej cyt. RM). Nie jest dokumentem katechetycznym, posiada jednak z pewnością swoją wagę dla zrozumienia zagadnienia katechezy. Już w pierwszych numerach wzmiankuje się o potrzebie „nowej ewangelizacji ludów chrześcijańskich” (RM 2). Odnowa zaangażowania misyjnego nie występuje już tylko wobec tych, którzy nie poznali jeszcze orędzia zbawczego, ale również jako to działanie, które można scharakteryzować przez ściśle ukierunkowanie na odnowę wiary i życia chrześcijańskiego, tożsamości chrześcijańskiej, czy szukanie nowego uzasadnienia dla powołania i funkcjonowania Kościoła. Ewangelizacja znajduje swój cel najpierw w samej wspólnocie eklezjalnej, dopiero później w relacji do pozostających poza nią. Jest zatem działaniem najpierw *ad intra*, a dopiero później *ad extra*. Encyklika rozwija to, co zostało już zaprezentowane w *Evangelii nuntiandi*, porządkuje to, stanowiąc twórczą syntezę. Sygnalizuje nowe znaki czasu. Pojęcia: „Królestwo Boże” i „zbawienie”, pojawiają się jako fundamentalne dla zrozumienia ewangelizacji³². Fundamentalnym staje się także związek: Chrystus – Kościół – ewangelizacja (RM 19). Znakiem nowych czasów jest współczesne, antropocentryczne ich odrzucenie, przy zanegowaniu, lub spłyceciu teocentryzmu czy eklezjocentryzmu. Czło-

³¹ Tym bardziej, że zadaniem katechezy jest nie tylko umacnianie wiary i jej nauczanie, ale również jej „stałe rozbudzanie” (CT 19). Przy takim ujęciu katechizacji można już łatwo włączyć w nią elementy ewangelizacyjne.

³² Por. EN 10.

wiek nie pragnie już Królestwa Bożego, które przychodzi z Chrystusem, ale królestwa człowieka, które on sam chciałby tłumaczyć: „Królestwo Boże nie jest koncepcją, doktryną, programem, które można dowolnie opracowywać, ale jest przede wszystkim osobą, która ma oblicze i imię Jezusa z Nazaretu, będącego obrazem Boga niewidzialnego. Jeśli odrywa się Królestwo od Jezusa, nie ma już Królestwa Bożego przez Niego objawionego i dochodzi do wypaczenia zarówno sensu Królestwa, któremu zagraża przekształcenie się w cel czysto ludzki czy ideologiczny, jak i tożsamości Chrystusa, który nie jawi się już jako Pan, któremu wszystko ma być poddane” (por. 1 Kor 15, 27; RM 17). Znika wówczas wewnętrzna logika misji Chrystusa i Jego Ewangelii. Współczesny świat stwarza Kościołowi coraz większe wyzwania: obok „pierwszej misji wśród narodów” coraz większą koniecznością staje się „nowa ewangelizacja ludów, którym Chrystus był już przepowiadany” (RM 30). Obok ewangelizacji *ad gentes* (RM 31)³³ coraz bardziej nagląca staje się nowa ewangelizacja, jako troska o „niechrześcijan we własnym domu” (RM 34). Powodzenie nowej ewangelizacji urasta do wartości wiarygodności dla ewangelizacji pogan. Kościół odkrywa na tej drodze, jakby na nowo, ewangelizację jako „misję powszechną”, „misję jedyną”, „jedną jedyną misję”, „stałą misję”, mimo że wyróżnia w niej wiele zadań i działań (RM 31).

Istotne wydaje się również dokonanie podziału adresatów ewangelizacji na kręgi. Jan Paweł II wyróżnia „trzy sytuacje”:

1) „narody, grupy ludzi, środowiska społeczno-kulturowe, w których Chrystus i Jego Ewangelia nie są znane, albo w których brak wspólnot chrześcijańskich wystarczająco dojrzałych, by mogły wcielać wiarę we własne środowisko i głosić ją innym grupom ludzi” (w ścisłym sensie misja *ad gentes*),

2) „wspólnoty chrześcijańskie, które posiadają odpowiednie i solidne struktury kościelne, mają żarliwość wiary i życia, promieniują świadectwem dawanym Ewangelii w swym środowisku i czują się zobowiązane do misji powszechnej” (w nich prowadzona jest przez Kościół działalność duszpasterska),

3) „sytuacja pośrednia, zwłaszcza w krajach o chrześcijaństwie dawnej daty, ale czasem również w Kościołach młodych, gdzie całe grupy ochrzczonych utraciły żywy sens wiary, albo wprost nie uważają się

³³ Zalicza do podstawowych Kościoła, obejmujące głoszenie Ewangelii, budowanie Kościoła lokalnego, szerzenie „wartości Królestwa”. Por. RM 35; 37.

już za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i od Jego Ewangelii” (w tym wypadku zachodzi potrzeba „nowej ewangelizacji” albo „re-ewangelizacji” – RM 33).

Charakterystyczne dla tej encykliki jest zaliczenie do kręgów *ad gentes* tzw. „nowych światów” (RM 37). Są to przede wszystkim terytoria wielkich miast, gdzie trudno mówić o ustabilizowanych sytuacjach ludzkich i społecznych, a wszystko ulega niezwyklej dynamice przemieszczania, anonimowości, wzrostu demograficznego, nowych form kultury, nowych odniesień. Zalicza się do nich także nowe obszary współczesnej kultury, a tutaj przede wszystkim świat mass-mediów („symbol nowych miejsc”)³⁴. Kręgiem jest także świat ludzi młodych (!). Ewangelizacja powinna stać się w nim środkiem na postępujące odczłowieczenie (RM 38), przyczyniając się do przezwyciężenia barier kulturowych i nacjonalistycznych, otwierając młodych na siebie (RM 39). Przez ukazywanie Bożego planu zbawienia, jego wypełnienia w Chrystusie i historii (RM 41) ewangelizacja (*ad gentes* i nowa e.) służy prawdziwemu rozwojowi człowieka (RM 39).

W 1997 r. Kongregacja ds. Duchowieństwa wydała dokument *strictie* katechetyczny: *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (dalej cyt. DOK). Ewangelizacja obejmuje całokształt procesów dotyczących głoszenia Boga, świadomego świadczenia o Nim wobec świata, prowadzenia do poznania Jego prawdziwego oblicza i objawionego w Chrystusie planu zbawienia. Trudności, jakie napotyka, wynikają z zaciemnienia prawdy ontologicznej o osobie ludzkiej (i jej ścisłej więzi z Bogiem) i – wiążącego się z tym – relatywizmu moralnego (DOK 23). Ponieważ chodzi o zagadnienia fundamentalne dla rozumienia świata, człowieka i możliwości ich spełnienia, katechizacja powinna posiadać charakter misyjny. Zwracając się do swoich adresatów, ma stać się dla nich szkołą pedagogii chrześcijańskiej, kształtującą w nich doświadczenie życia trynitarnego w Chrystusie (DOK 33)³⁵. Roli katechezy w misji ewangelizacyjnej poświęcona jest pierwsza część dyrektorium³⁶. Rozdział pierwszy określa ją w kontekście soborowej konstytucji *Dei Verbum* przez rozumienie posługi słowa, gdzie pojęcie ewangelizacji formułuje podstawowe odniesienia. Rozdział drugi wpisuje katechezę w ramy ewangelizacji,

³⁴ RM 37: „Ewangelizacja współczesnej kultury zależy w wielkiej mierze od ich wpływu”.

³⁵ DOK 33 określa te działania mianem wyzwań, stawianych katechezie.

³⁶ „Katecheza w misji ewangelizacyjnej Kościoła” (DOK 34-91).

pokazując jej specyfikę. Trzeci rozdział przedstawia podstawowy cel katechezy, którym jest komunია z Jezusem Chrystusem, jej eklezjalną naturę i katechumenalną inspirację. Ewangelizacja definiowana jest tutaj szeroko, jako „zanoszenie Dobrej Nowiny do wszelkich kręgów rodzaju ludzkiego, aby przenikając swą mocą od wewnątrz, tworzyła z nich nową ludzkość”³⁷ (DOK 46). Jej „drogami”, „środkami” i „elementami” są: głoszenie, świadectwo, nauczanie, sakramenty, miłość bliźniego, czynienie uczniami. Niektóre z nich wyróżniają się do tego stopnia w procesie ewangelizacji, że dochodzi do ich utożsamienia z nią³⁸. Występuje też inna definicja ewangelizacji, jako tego „procesu, przez który Kościół, poruszany przez Ducha Świętego, głosi i rozpowszechnia Ewangelię na całym świecie” (DOK 48). To określenie, mimo iż wydaje się być ścisłe (węższe), należy w kontekście całego punktu, gdzie występuje, również do szerszych. Po zaprezentowaniu go zostały natychmiast przedstawione jego składowe. Ewangelizacja jest więc tutaj procesem, w którym Kościół kierowany przez miłość, przenika i przekształca cały porządek doczesny, obejmując i odnawiając jego kultury; daje wśród narodów świadectwo nowego życia; rozszerza Ewangelię przez pierwsze głoszenie, wzywając do nawrócenia; wprowadza w wiarę i chrześcijańskie życie przez katechezę i sakramenty wtajemniczenia nawracających się do Jezusa Chrystusa; ożywia tę wiarę przez dar komunii, stałe wychowanie w wierze (homilia i inne formy posługi słowa), sakramenty i praktykowanie miłości oraz wzbudza nieustannie misję, posyłając wszystkich uczniów Chrystusa do głoszenia Ewangelii słowami i czynami na całym świecie (DOK 48). Za soborowym dekretem *Ad gentes* zostały wyliczone etapy procesu: świadectwo chrześcijańskiego życia, dialog i obecność miłości, głoszenie Ewangelii i wezwanie do nawrócenia, katechumenat i wtajemniczenie chrześcijańskie, formowanie wspólnoty chrześcijańskiej za pośrednictwem sakramentów świętych i posług (DOK 47). Proces został również metodycznie podzielony na etapy („momenty istotne”):

³⁷ EN 18.

³⁸ Za *Evangelię nuntiandi* została poczyniona uwaga, że każda definicja ewangelizacji pozostanie, ze względu na jej bogactwo, „niepełna i niedoskonała” (17). Definiując ten proces ryzykuje się zawsze jego zubożenie, a nawet okaleczenie. Dlatego proponuje się ujęcie całościowe, obejmujące zawsze dwa bieguny: świadectwo – głoszenie, słowo – sakrament, przemianę wewnętrzną – przekształcenie społeczne (DOK 46). Ci, którzy ewangelizują powinni połączyć w działaniu globalną wizję samej ewangelizacji z całością posłannictwa Kościoła.

1) działanie misyjne dla niewierzących i żyjących w obojętności religijnej,

2) działanie katechetyczno-wtajemniczające dla tych, którzy wybrali Ewangelię, i dla tych, którzy czują potrzebę uzupełnienia lub odnowienia swojego wtajemniczenia,

3) działanie duszpasterskie dla dojrzałych w wierze chrześcijan, trwających wewnątrz wspólnoty kościelnej (DOK 49).

Trzem etapom ewangelizacji odpowiadają trzy paralelne etapy posługi słowa:

1) pierwsze głoszenie Ewangelii (ewangelizacja w znaczeniu wąskim),

2) katecheza,

3) stałe wychowanie w wierze (katecheza stała – DOK 51)³⁹.

Posługa słowa ma objaśnić świadectwo wiary, dopomóc w przyjęciu Bożego orędzia, doprowadzić do nawrócenia, przyjęcia chrztu, wesprzeć rozwój wiary ochrzczonego (DOK 56)⁴⁰. Dyrektorium określa taki sposób działania jako „dynamikę zakładania i budowania Kościoła” (DOK 47). Istotna dla wychowania w wierze może być spostrzeżenie, że często nawet na jednym terytorium sytuacja społeczno-religijna może być do tego stopnia zróżnicowana, że może domagać się nie tylko „nowej ewangelizacji”, ale nawet „misji ad gentes”. Dlatego granice pomiędzy opieką duszpasterską, nową ewangelizacją i działalnością specyficzną misyjną nie dadzą się wyraźnie rozgraniczyć i niedorzecznością byłoby je próbować na się wytyczać (DOK 59)⁴¹. Nowa ewangelizacja nie może zastąpić działań typowo misyjnych, ani katecheza zrezygnować z ewangelizacji jako takiej. Katechumenat, najbardziej charakterystyczny dla ewangelizacji, pozostanie także istotnym wzorem dla katechizacji: ożywiając ją wewnątrznie, sprzyjając właściwej formacji poszczególnych wierzących, kształtując jej tożsamość (DOK 59). Posługa katechetyczna, umieszczona w ramach misji ewangelizacyjnej Kościoła, może przejąć od ewangelizacji także zapal misyjny, stając się podstawową diakonią ekklezjalną dla realizacji nakazu misyjnego Chrystusa.

W porównaniu z Kościołem pierwszych wieków, współczesny sposób łączenia ewangelizacji z katechizacją jest jednak odmienny.

³⁹ Por. P. Tomasik, *Ewangelizacja – katecheza – nauczanie religii w szkole. Wyjaśnienie podstawowych terminów*, s. 30-31.

⁴⁰ Por. RM 42-60.

⁴¹ Por. RM 33.

Pierwsi chrześcijanie przyjmowali, potwierdzali i przeżywali nowość ewangelicznego orędzia i, dostrzegając zapotrzebowanie neofitów i wiernych, ofiarowali katechezę jako etap ich koniecznego rozwoju. Katecheza wynikała logicznie z ewangelizacji i umacniała ją⁴². Dzisiaj, kiedy większość ochrzczonych otrzymuje chrzest niemal automatycznie, ewangelizacja nie łączy się z nim ścisłą relacją: środek – cel, droga – etap, jak było na początku. W wielu krajach pierwsza ewangelizacja została przekazana ogromnej ilości ochrzczonych jako rzeczywistość wypływająca, zarówno co do formy, jak i co do treści, tak że Ewangelia wydaje się być raczej głębokim tłem kulturalnym niż gwałtowną i zdolną odnowić wszystko siłą⁴³. To prawda, że nie sposób poruszać zagadnienia wiary jedynie w kontekście zmęczenia się nią przez poszczególnych ludzi, ani tym bardziej tego, że stara Europa stała się „pogańska” czy to „neopogańska”, a może nawet „pochrześcijańska”. Nie ma w niej przecież nikogo, na kogo wiara Kościoła nie wywarłaby jakiegokolwiek wpływu, nawet gdy ktoś aktywnie nie przyznaje się do niego. Chrześcijaństwo zostawiło swoje piętno na świecie, w który jest. Niektóre pojęcia, symbole, znaki, mimo iż wywodzą się z Kościoła, znajdują się obecnie poza nim i jako „bezpieńskie” funkcjonują w zupełnie odmiennym od źródłowego kontekście. Chrześcijaństwo także dostarcza etycznego spoiwa współczesnemu społeczeństwu. Dlatego jedynie z ogromnym trudem możliwe pozostaje głoszenie (na nowo i radykalnie) prawdy Bożego orędzia, gdy jego adresat żyje w błogim przekonaniu, że już od dawna posiada jego znajomość⁴⁴. Czym zatem ma być ewangelizacja we współczesnym społeczeństwie: pluralistycznym i „otwartym”? Czy tylko czymś, co jeszcze nazywa się dialogiem, który już dawno przestał oznaczać wspólne kroczenie ku prawdzie, zadowalając się wymianą nic nie znaczących frazesów i uprzejmości?⁴⁵ Z pewnością ewangelizacji nie da się ograniczyć do roli nieskomplikowanej powtórki tego,

⁴² Zob. R. Murawski, *Wczesnochrześcijańska katecheza (do edyktu mediolańskiego – 313 r.)*, Płock 1999; Tenże, *Historia katechezy*, w: *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*, oprac. J. Stala, Tarnów 2003, s. 23-64.

⁴³ Por. P. Nonis, *Ewangelizacja a katecheza*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter, „Communio” (Kolekcja), 8(1993), s. 99.

⁴⁴ Por. K. Lehman, *Czym jest nowa ewangelizacja Europy?*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter, „Communio” (Kolekcja), 8(1993), s. 70-71.

⁴⁵ Por. P. Tomasik, *Ewangelizacja – katecheza – nauczanie religii w szkole. Wyjaśnienie podstawowych terminów*, s. 35; A. Szostek, *Prawda i dialog: między relatywizmem a pluralizmem*, „Ethos”, 10(1997), nr 1, s. 62.

co dokonało się przed wiekami. Aby odnaleźć właściwą świeżość, dyspozycyjność i uległość Duchowi Świętemu, które charakteryzowały słuchaczy zbawczego orędzia od Zielonych Świąt, musi stać się prawdziwą „nową ewangelizacją”⁴⁶.

3. Katechizacja

Sobór Watykański II w deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (dalej cyt. DWCh) podaje, że wszyscy ludzie posiadają „nienaruszalne prawo do wychowania odpowiadającego ich własnemu celowi, dostosowanego do wrodzonych zdolności, płci, ojczystych tradycji kulturowych” (DWCh 1)⁴⁷. Dąży ono do „kształtowania osoby ludzkiej, mając na uwadze jej cel ostateczny i jednocześnie dobro społeczeństw” (DWCh 1), do których należy. Jednocześnie wyraźnie zaznacza, że wszyscy chrześcijanie mają prawo do wychowania odpowiadającego ich religii, zmierzającego nie tylko do „pełnego rozwoju osoby ludzkiej”, ale również do „stopniowego wprowadzania w misterium zbawienia”, aby mogli stać się zdolni do prowadzenia życia „według nowego człowieka w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (DWCh 2)⁴⁸. Temu zadaniu służy katechizacja, która jest najważniejszym środkiem do rozjaśniania i umacniania wiary. Daje ona także siły do „życia zgodnego z duchem Chrystusa”, prowadzi do świadomego i czynnego uczestnictwa w misterium liturgicznym oraz pobudza do działalności apostołskiej (DWCh 4). Jednak jej definicja, podobnie jak ewangelizacji, zawsze nastroczała wielu wątpliwości. Podobnie więc jak przy ewangelizacji, pomocna powinna okazać się metoda historyczno-analityczna.

⁴⁶ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan – głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Poznań 1999, s. 16-19.

⁴⁷ Zob. S. Dziekoński, *Rozwój wychowawczej myśli Kościoła na przestrzeni ostatnich wieków*, Warszawa 2004; Tenże, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła od Leona XIII do Jana Pawła II*, Warszawa 2006.

⁴⁸ Obowiązujący *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 r. podaje normy dotyczące wypełnienia tego obowiązku w księdze III: „Nauczycielskie zadanie Kościoła” (kanony 793-821). Kan. 795: „Ponieważ prawdziwe wychowanie powinno objąć pełną formację osoby ludzkiej, zarówno w odniesieniu do celu ostatecznego, jak i w odniesieniu do dobra wspólnego społeczności, dlatego dzieci i młodzież tak winny być wychowane, ażeby harmonijnie mogły rozwijać swoje przymioty fizyczne, moralne oraz intelektualne, zdobywać coraz doskonalszy zmysł odpowiedzialności, właściwie korzystać z wolności i przygotować się do czynnego udziału w życiu społecznym”.

Encyklopedia Katolicka definiuje pojęcie „katecheza” następująco: „pouczenie w wierze, żywy przekaz prawd wiary oraz treść tego przekazu, także włączona w proces katechizacji jednostka katechetyczna (mająca na celu systematyczne nauczanie wiary i moralności oraz wychowanie chrześcijańskie); składa się z wewnętrznie powiązanych elementów: biblijnego, doktrynalnego, liturgicznego, eklezjalnego i egzystencjalnego”⁴⁹. Poszczególne dokumenty kościelne zdają się ją potwierdzać.

Directorium catechisticum generale (dalej cyt. DCG) ujmuje katechezę w ramach posługi słowa w Kościele. Jest tą jego formą, „która zmierza do tego, by u ludzi wiara oświecona nauką stawała się żywą, wyraźną i czynną” (DCG 17). Dlatego katecheza zakłada uprzednie przyjęcie Ewangelii Chrystusa. Nierzadko jest jednak skierowana do ludzi przez chrzest należących do Kościoła, którzy jeszcze nie wyrazili na nią osobowego przyzwolenia (stąd jej widoczny związek z ewangelizacją) – DCG 18. Katechezą można więc nazwać każdą „formę działalności kościelnej, która prowadzi zarówno wspólnotę, jak i poszczególnych wiernych do osiągnięcia dojrzałości w wierze” (DCG 21)⁵⁰. Jest to z pewnością definicja w znaczeniu szerszym. Oddziela ona katechizację od ewangelizacji w sensie ścisłym, ponieważ już zakłada u swoich adresatów istnienie wiary. Nie precyzuje jednak żadnej gamy możliwości w doprowadzeniu do jej dojrzałości. Wiare, osiągającą dzięki katechezie ową dojrzałość, należy rozumieć dwojako: albo jako pełne przyłączenie do Boga, który się objawia, dokonane pod wpływem łaski, albo jako treść objawienia i chrześcijańskiej nauki. Te aspekty nie są w praktyce rozdzielone, a dojrzewanie wiary suponuje ich konieczny rozwój. Rozdział staje się możliwy jedynie ze względów metodycznych (DCG 36). Tak rozumiana katecheza służy pomocą przy wprowadzaniu wspólnoty chrześcijańskiej w poznanie Bożego planu, który wypełnił się w Chrystusie, i w jej ustawicznym doskonaleniu się. Umożliwia też zrozumienie tego planu we wszystkich jego wymiarach: indywidualnym (w życiu konkretnego katechizowanego) i globalnym (przy poszukiwa-

⁴⁹ R. Murawski, *Katecheza*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. A. Szostek, B. Migut, E. Gilewicz i in., t. 8, Lublin 2000, kol. 1027-1028. Inne definicje zebrał P. Tomasik w swojej pracy *Nauczanie religii w publicznym liceum ogólnokształcącym wobec założeń programowych polskiej szkoły*, Warszawa 1998, s. 72-77.

⁵⁰ Zob. DCG 38; *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej cyt. KKK) 4.

niu sensu całej historii) – DCG 21⁵¹. Do zadań katechezy zalicza się także: przygotowanie wspólnoty na działanie Ducha Świętego i na podjęcie trudu stałego nawracania się (DCG 22), naświetlanie oraz potęgowanie miłości teologicznej u poszczególnych wiernych i w całych wspólnotach (w zakresie indywidualnym i społecznym) – DCG 23, przygotowanie wiernych do czytania Pisma świętego i poznawania Tradycji (DCG 24), wdrożenie do czynnego i świadomego uczestniczenia w liturgii (m. in. przez przybliżenie znaczenia jej symboliki, wychowanie wiernych do modlitwy, pokuty, ożywianie ducha wspólnoty) – DCG 25, wspomaganie wspólnoty w szerzeniu Ewangelii i w nawiązywaniu dialogu z ludźmi i kulturami niechrześcijańskimi (DCG 28). Można na podstawie tego uznać, że najogólniejszym celem katechezy jest przedstawienie całej prawdy o Bogu i człowieku (DCG 38). Powinna zatem „kierować nadzieję ludzi najpierw ku dobrom przyszłym, które są w niebieskim Jeruzalem, zachęcając ich jednocześnie, by zechcieli świadczyć zgodną pomoc w poczynaniach swoich bliźnich i całego rodzaju ludzkiego, zmierzających do udoskonalenia społeczności” (DCG 29). Dla osiągnięcia tego *Directorium catechisticum generale* katecheza przyjmuje następujące formy: kształcenie religijne dzieci i młodzieży w szkole (lub poza nią)⁵², katechezę dorosłych (docelowa forma katechezy⁵³), niektóre postacie katechumenatu (dla tych, którzy zostali ochrzczeni, ale nie otrzymali koniecznego wtajemniczenia chrześcijańskiego), formy okolicznościowe (przypadkowe i dostosowane, indywidualne i wspólnotowe, zorganizowane i spontaniczne, itd.) – DCG 19. Katecheza została

⁵¹ Pedagogia katechetyczna musi w związku z tym pobudzać do aktywności. Jeśli by tego nie czyniła, nie wypełniałaby swego podstawowego obowiązku wychowania człowieka wierzącego tak, aby mógł coraz lepiej udzielać właściwej odpowiedzi na słowo i dar Boga. Por. DCG 79.

⁵² Dyrektorium prezentuje charakterystykę okresu dojrzewania i młodości (DCG 82-91). Podaje też istotne trudności w katechizowaniu tej grupy. Należą do nich m.in. zanik praktyk religijnych lub ich niedostateczność w rodzinach katechizowanej młodzieży. W tym przypadku nakazuje się nawiązanie kontaktu z rodzicami, przeanalizowanie ich mentalności i zwyczajów, ażeby móc odnaleźć drogę do nawiązania dialogu. Dopiero wtedy stanie się możliwe mówienie o katechezie dostosowanej. Por. DCG 81. Zob. J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000, s. 174-179.

⁵³ Por. DCG 20.

w ten sposób opisana w tym dokumencie również przez jej elementy i funkcje⁵⁴.

W adhortacji *Evangelii nuntiandi* katechizacja została umieszczona w ramach procesu ewangelizacji. Na próżno byłoby szukać tutaj definicji katechezy, choćby najbardziej ogólnej. Opisana została natomiast przez swoje funkcje, zwłaszcza przez tę, którą spełnia we wspólnocie kościelnej. Ma ona w sposób usystematyzowany przekazywać skarb prawdy, jaką Bóg podzielił się z ludźmi. Celem tego przekazu wiary pozostaje na pierwszym miejscu kształtowanie obyczajów chrześcijańskich, a nie tylko „jakaś dekoracja rozumu” (EN 44). Dlatego w katechizacji należy przyjąć, że „najważniejszą potrzebą jest przygotowanie wytrawnych katechetów” (EN 44). Od ich kompetencji i świadectwa życia zależy w ogromnym stopniu jakość postaw katechizowanych. W dokumencie można także odnaleźć zachętę do szukania adekwatnych metod łączenia katechizacji młodzieży z „jakimś katechumenatem dla młodzieży i dorosłych” (EN 44). Katecheza została w adhortacji niejako wskazana, zaledwie wywołana.

Niewielkim, aczkolwiek istotnym dla katechezy, tekstem jest Orędzie Synodu Biskupów do ludu Bożego zatytułowane: *Współczesna katecheza, zwłaszcza dzieci i młodzieży* (dalej cyt. WKDM). Zostało wydane na zakończenie IV Zgromadzenia Ogólnego, zwołanego przez Pawła VI⁵⁵. Poprzedza ukazanie się fundamentalnej dla rozumienia zagadnienia katechezy adhortacji Jana Pawła II. Także dlatego, że pogłębia problematykę katechezy młodzieżowej⁵⁶. Pod pojęciem „katecheza” przyjmuje się w nim „systematyczne i stopniowe nauczanie wiary, połączone z ciągłym procesem jej dojrzewania” (WKDM 1). Katecheza jest tą formą aktywności eklesjalnej, od której odnowy zależy spójność i trwałość całej wspólnoty kościelnej (WKDM 4). Istotne jest już wyszczególnienie problemu katechezy młodzieżowej. Chociażby z tego powodu, że młodzież zawsze jako pierwsza odzwierciedla tendencje współczesnego spo-

⁵⁴ Por. P. Tomasik, *Ewangelizacja – katecheza – nauczanie religii w szkole*, s. 36. Trudno jednak zgodzić się z ks. Tomasikiem, że dokument nie podał, choć najbardziej ogólnej, definicji katechezy.

⁵⁵ Tłumaczenie tekstu, zaaprobowane przez Konferencję Episkopatu Polski 15 grudnia 1977 r., jest dostępne m.in. w *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, red. T. Kubik, t. 2, Warszawa 1985, s. 31-47. Także w „Wiadomościach Archidiecezjalnych Warszawskich”, 1-2(1978), s. 1-13.

⁵⁶ Dzieci i młodzież są tymi, którzy będą dźwigać ciężar budowy nowego świata (WKDM 1).

łeczeństwa. Dlatego ogromnego znaczenia nabiera takie pokierowanie jej rozwojem, aby mogła przejąć odpowiedzialność za życie kościelne i świeckie (WKDM 3)⁵⁷. Zanik licznych obyczajów religijnych, ograniczenie możliwości wpływania na funkcjonowanie społeczeństwa, zmniejszająca się ilość okazji dla dzieci i młodzieży do spotkania z Kościołem, obojętność lub otwarty sprzeciw wobec niego, rodzenie się nowych sposobów myślenia i życia dalekich od promowanych przez Kościół, przyczyniają się jednak do zawężenia sposobności do usłyszenia pełnego orędzia zbawienia (WKDM 4). Katecheza staje się więc w tym środowisku równocześnie „jednym z przejawów” ewangelizacji. Przynajmniej stwarza młodym ludziom szansę, by zrozumieć i doświadczyć znaczenia wiary w Chrystusa w codziennym jej funkcjonowaniu (WKDM 7). Rodzi też możliwość nauczania się rozróżniania dostępnych wartości, dostarcza kryteriów ich oceny i przyczynia się do wszczepienia wiary w kulturę. W związku z tym od katechezy młodzieżowej żąda się otwartości na zmianę. „Powtarzanie jako stała postawa, sprzeciwiająca się wszelkiej zmianie, i nierozważne działanie, lekkomyślnie podchodzące do spraw, są jednakowo niebezpieczne. Braki, rodzące się lub przytrafiające się w katechezie, pochodzą często z zaniku poczucia rzeczywistości, który jest jednocześnie niewiernością wobec Ewangelii i wobec człowieka” (WKDM 6). Postulat przekazywania Dobrej Nowiny językiem ludzi współczesnych jest jedynie pochodną zachowania postawy wierności wobec Boga i otwartości na katechizowanego (WKDM 5). Katecheza jako przestrzeń i czas, gdzie objawia tajemnicę ukrytą w Bogu, musi operować jako pierwszym swoim językiem tym, który przekazuje Pismo święte i Symbol wiary (WKDM 9). Biblia daje podstawę do komunikowania się za pomocą wspólnego języka, przekazując jego bogactwo znaczeniowe i symboliczne. Wsparciem dla niego pozostają, do dyspozycji katechizowanych, wypracowane w ciągu wieków sformułowania, zawarte w Symbolu. Postulat języka opartego na Piśmie św. i zakorzenionego w Tradycji koresponduje z powtarzaniem już wcześniej życzeniem kształtowania katechezy młodzieżowej według wzoru katechumenalnego (WKDM 8). Język biblijny, ubogacony Tradycją, daje młodzieży w ten sposób okazję do odnalezienia i doświadczenia własnego miejsca we wspólnocie, która zarazem egzystuje w konkretnych warunkach społeczno-kulturowych i urzeczywistnia hi-

⁵⁷ Katecheza jest zadaniem życiowym dla całego Kościoła, zwłaszcza dzieci i młodzieży (WKDM 12).

historię zbawienia, oferując poczucie zakorzenienia w czymś, co posiada charakter powiększającego się dorobku (WKDM 10). Autorzy orędzia wskazują zatem na katechezę, jako Słowo Boga, Jego Upamiętnienie (anamnezę) i Świadekstwo (WKDM 8 – 10), zawierającą w sobie nierozdzielnie trzy elementy: poznanie Słowa Bożego (element biblijny i teologiczny), sprawowanie tajemnic wiary w sakramentach świętych (element liturgiczny) i wyznawanie wiary w codziennym życiu (element moralny i czynne apostołstwo) – WKDM 11. Taka katecheza powinna w sposób dojrzały wypełnić swoje zadania. Zalicza się do nich: przygotowanie katechizowanego do wzięcia odpowiedzialności za swój rozwój w warunkach społeczeństwa pluralistycznego, uzasadnienie mu przesvědadczenia o jego specyficznej tożsamości jako człowieka ochrzczonego, kształtowanie w nim postawy dialogu, nacechowanej szacunkiem dla innych ludzi, a równocześnie zachowującej wierność prawdzie (WKDM 15).

Adhortacja apostołska Jana Pawła II *Catechesi tradendae* o katechizacji w czasach współczesnych jest owocem wspomnianego synodu. Katechezę ujmuje niejednoznacznie. Z jednej strony jest ona odpowiedzialnym prowadzeniem katechizowanego do dojrzałości wiary, zrodzonej dzięki ewangelizacji⁵⁸, z drugiej zaś „wychowaniem w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych, a obejmuje przede wszystkim nauczanie doktryny chrześcijańskiej, przekazywane na ogół w sposób systematyczny i całościowy, dla wprowadzenia wierzących w pełnię życia chrześcijańskiego” (CT 18)⁵⁹. Nowym elementem w prowadzonej analizie warstwy semantycznej pojęcia jest tutaj zaznaczenie koniecznej systematyczności i pełnego przekazywania doktryny katolickiej już na poziomie definicji. Całościowe i systematyczne powinno być – zgodnie z tą definicją – także całe wychowanie w wierze. Jako taka katecheza występuje łącznie z ewangelizacją, stanowi podstawowy jej element, jednak nie utożsamia się z nią. Od pierwszego głoszenia Ewangelii odróżnia ją zasadniczo dążenie do doprowadzenia do dojrzałości wiary już zrodzonej w duszy (co jest zadaniem ewangelizacji) oraz do ukształtowania prawdziwego ucznia Chrystusa (przez pogłębione i uporządkowane poznanie Jego osoby i nauki). W praktyce – ponieważ wielu waha się, czy oddać swoje

⁵⁸ Por. J. Charytański, *Główne wątki adhortacji apostołskiej*, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, red. W. Kubik, t. 2, Warszawa 1985, s. 114-145.

⁵⁹ Por. KKK 5.

życie Chrystusowi – katecheza często, zamiast już umacniać wiarę, musi ją dopiero wzbudzać (CT 19)⁶⁰. Ten element występuje już we wcześniejszym nauczaniu. Przedmiotem każdej autentycznej katechezy, niezależnie od tego jaki jest stopień dojrzałości wiary katechizowanego, musi pozostać tajemnica Chrystusa, a życie chrześcijańskie – jako *sequela Christi*. Treści przekazane w ewangelizacji obowiązują zatem i w katechezie. Są jednak z konieczności rozwinięte, pogłębione, nieustannie badane, wciąż na nowo przeżywane (CT 26). „W całym procesie ewangelizacji katecheza ma być etapem wprowadzania i dojrzewania, to znaczy czasem, w którym chrześcijanin, przyjąwszy przez wiarę Jezusa Chrystusa, jako jedynego Pana, i przyłgnąwszy do Niego całkowicie przez szczere nawrócenie serca, stara się lepiej poznać tego Jezusa, któremu się powierzył, poznać mianowicie Jego „tajemnicę”, Królestwo Boże, które On zapowiada, wymagania i obietnice, zawarte w Jego ewangelicznym Orędziu, drogi, które wyznaczył dla wszystkich tych, którzy zechcą pójść za Nim” (CT 20).

„Katechizować to znaczy w pewien sposób doprowadzić kogoś do przebadania tej Tajemnicy [Chrystusa] we wszystkich jej aspektach” (CT 5). To druga z definicji katechezy, występujących w adhortacji. Reprezentuje ona ujęcie szersze zagadnienia. Nie precyzuje, ani w jaki sposób należy owo badanie przeprowadzić, ani jakich użyć środków. Podany został tylko jego przedmiot: tajemnica Chrystusa. Katecheza dąży do zrozumienia znaczenia słów i czynów Jezusa Chrystusa we wszystkich ich aspektach.

W adhortacji zostały wymienione charakterystyczne cechy nauczania katechetycznego: powinno przekazywać całość depozytu wiary, być uporządkowane (tzn. pokazywać jasno wyznaczony cel), usystematyzowane; powinno dotyczyć tego, co podstawowe i najważniejsze, stroniąc od kwestii spornych, nie budząc niepotrzebnych wątpliwości o charakterze teologicznym (nie może stać się wykładem teologicznym); musi być wystarczająco pełne (by przekraczało to, co podaje kerygma); ma być pełnym wprowadzeniem w chrześcijaństwo, dotyczącym wszystkich elementów życia Kościoła (CT 21). Jan Paweł II⁶¹ przypomina

⁶⁰ Należy pamiętać, jak to zostało już zaznaczone w orędziu ojców Synodu, że niektóre dzieci i młodzież często w czasie katechizacji odbywają swój katechumenat. Por. CT 19; 42; 44.

⁶¹ O znaczeniu nauczania Jana Pawła II o religijnym wychowaniu młodzieży pisze ks. Bagrowicz. Zob. J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, s. 197-209.

o stale istniejącej potrzebie odnowy katechezy już przez samo pogłębienie znaczenia jej pojęcia, ale również jej podstaw pedagogicznych⁶², poszukiwanie stosownego języka, wykorzystanie nowych środków. Zestarzałe przyzwyczajenia i rutyna mogą zrodzić tylko drętwość, zubożenie i inne przeszkody. Nierozważna improwizacja z kolei może owocować zamętem u katechizowanych, niszcząc zamierzoną jedność (CT 17). Dzięki katechezie chrześcijanin powinien zacząć naśladować Chrystusa, uczyć się myśleć w Kościele tak jak On, oceniać jak On, postępować zgodnie z Jego zasadami i ufać Mu (CT 20). Katecheza – na wszystkich jej etapach – ma stać się konkretną pomocą w rzeczywistym zgłębianiu tajemnicy Chrystusa.

Katecheza jest – jak wyraźnie sugerowało to wcześniej orędzie biskupów – niezwykle istotna przede wszystkim w życiu młodzieży. Ewangelia musi być jej tak przekazana, aby została zrozumiana i przyjęta, by mogła nadać sens życiu młodych. Jest to możliwe, gdy ukształtuje w nich takie podstawy, jak: wyrzeczenie, wstrzemięźliwość, łagodność, sprawiedliwość, zaangażowanie, pojednanie, odczucie obecności Boga i tego, co niewidzialne. Może stać się w tym okresie również ważną pomocą w przygotowaniu młodego człowieka do podjęcia istotnych obowiązków wiary, przypadających na wiek dojrzały, np. rozpoznania powołania do stanu kapłańskiego lub zakonnego, czy małżeńskiego. W ten sposób staje się od wczesnych lat stałą szkołą i towarzyszem głównych etapów wzrastania (CT 39). Nabiera przy tym wyjątkowego znaczenia, gdy jest prowadzona na terenie szkoły. Staje się wtedy okazją „nie do pogardzenia”, stwarzając okazję do zharmonizowania kultury i wiary na tym samym gruncie (CT 69)⁶³.

Najpełniejszej, jak dotąd, koncepcji katechezy należy szukać w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*⁶⁴. Definiuje ją jako tę „szczególną formę posługi słowa, która doprowadza do dojrzałości nawrócenie początkowe, aż do uczynienia z niego żywego, bezpośredniego i czynnego wyznania wiary” (DOK 84). Podana definicja uściśla to, co już

⁶² Por. CT 31; 58.

⁶³ Zob. H. Słowińska, *Katecheza w szkole publicznej*, w: *Miejsca katechezy. Rodzina, parafia, szkoła*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2005, s. 37-59; S. Sławiński, *O wspólny kierunek wychowania*, w: *Autorytet prawdy. Wychowanie dzieci i młodzieży*, red. M. Ryś, Warszawa 2006, s. 9-20; J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, s. 183-186.

⁶⁴ Por. P. Tomasik, *Ewangelizacja – katecheza – nauczanie religii w szkole*, s. 37-42.

zostało wcześniej zawarte w *Catechesi tradendae*. Nie chodzi już tylko o ogólne wychowanie w wierze czy przekaz doktryny chrześcijańskiej. Został tu uszczegółowiony rodzaj posługi słowa, którego zadaniem jest doprowadzenie do osiągnięcia pełnej dojrzałości początkowego nawrócenia, tak aby mogło wyrazić się w czynnym apostołacie. To, co w innych dokumentach kościelnych zostało przedstawione opisowo, tutaj zostało zdefiniowane.

Analizując sytuację katechezy w ostatnich latach zauważa się, że nabrała ona w świecie, w którym zamiera zmysł religijny, charakteru misyjnego. Z tego powodu powinna posiadać cechę formacji integralnej, nie ograniczając się do prostego nauczania, ale zdążając do przekazania podstaw do faktycznego nawrócenia się. Również w związku z tym do roli pierwszorzędnego zadania w planach poszczególnych Kościołów partykularnych urasta rozwijanie katechezy dorosłych, zwłaszcza w ruchach i grupach kościelnych (DOK 29). Praktyka katechetyczna odnotowała także zamierającą relację ze sprawowaniem sakramentów i uczestnictwem w liturgii, zwłaszcza przez minimalizowanie obecności celebracji w samym procesie katechetycznym (DOK 30)⁶⁵. Wskazane przyczyny każą widzieć miejsce katechezy w służbie ewangelizacji. Takie zaś jej rozumienie determinuje zarówno wybór i sposób usystematyzowania treści, jak i uprzywilejowanych adresatów oraz pedagogię (DOK 35)⁶⁶.

Podstawowym zadaniem katechezy jest pokazanie, kim jest Jezus Chrystus oraz na czym polega pójście za nim. Chrystocentryzm katechezy porządkuje elementy procesu katechetycznego (DOK 41)⁶⁷. Wiąż z ewangelizacją wyznacza katechezie miejsce w posłudze słowa Bożego. Dyrektorium wymienia następujące jej funkcje:

⁶⁵ Wyzwaniami dla katechezy są: uwydatnienie jej charakteru misyjnego przez służbę na rzecz ewangelizacji; kształtowanie osobowości wierzącego; kształtowanie doświadczenia trynitarnego życia w Chrystusie jako centrum wiary; przygotowanie i formowanie katechetów o głębokiej wierze (DOK 33).

⁶⁶ Jak zauważają autorzy, pojęcie katechezy przeszło w ciągu dwudziestu wieków historii Kościoła niezwykłą ewolucję semantyczną. Zmieniali się adresaci katechezy, jej metody, poszerzano lub zawężano zakres znaczeniowy (DOK 35).

⁶⁷ Katecheza ma wyjaśnić czyny i słowa zawarte w Objawieniu, tłumacząc przez nie misteria wiary. Objawienie przestaje być tylko historią, opowiadaną z perspektywy czasu, staje się światłem do interpretacji znaków czasu i egzystencji poszczególnych wierzących (DOK 39).

- 1) zwołanie i powołanie do wiary, urzeczywistniane przez pierwsze głoszenie,
- 2) wtajemniczenie, realizowane w ścisłej relacji z sakramentami,
- 3) stałe wychowanie do wiary (nazywane często katechezą stałą), adresowane do chrześcijan wprowadzonych w elementarne zasady wiary,
- 4) funkcję liturgiczną, integrującą całą posługę słowa,
- 5) funkcję teologiczną, kładącą intelektualne podstawy pod wiarę (DOK 51).

Formami posługi słowa są (paralelnie): pierwsze głoszenie (przepowiadanie misyjne), katecheza przedchrzcielna i pochrzcielna, forma liturgiczna i forma teologiczna (DOK 52). Ks. Tomasik zauważa, że mimo zewnętrznego podobieństwa formy te nie pokrywają się z funkcjami i ze względów duszpasterskich realizują kilka z nich⁶⁸. Integrując elementy ewangelizacyjne, katecheza przybiera następujące formy:

1) katecheza wtajemniczająca (związana z sakramentami wtajemniczenia chrześcijańskiego, szczególnie z chrztem) – katecheza ma pomóc w „żywym, bezpośrednim i czynnym” wyznaniu wiary (DOK 66); stanowi „organiczną formację”, przekraczającą nauczanie; pogłębia całe życie, aż do ożywienia całego człowieka przez słowo Boże; koncentruje się na pewnikach wiary i najbardziej podstawowych wartościach ewangelicznych (DOK 67),

2) stałe wychowanie wiary (katecheza stała) – zakłada udział wspólnoty i pełną integrację z nią (katecheza biblijna, katecheza liturgiczna, katecheza okazjonalna, katecheza doktrynalna – „doskonała” (DOK 71).

Celem katechezy jest doprowadzenie (przez te formy) nie tylko do spotkania z Chrystusem, ale także do głębokiej zażyłości z nim, a nawet do zjednoczenia⁶⁹. Opierając się na pierwszym zainteresowaniu osobą Chrystusa, katecheza ma położyć fundamenty pod pierwsze przyłączenie i doprowadzić do dojrzałości w wierze (DOK 80). Wiara domaga się, aby była „znana, celebrowana, przeżywana i wyrażana w modlitwie”, „przeżywana we wspólnocie chrześcijańskiej i głoszona w misji”, tj. „dzielona i głoszona” (DOK 84). Te cele konkretyzują i aktualizują zadania katechezy:

⁶⁸ Por. P. Tomasik, *Ewangelizacja – katecheza – nauczanie religii w szkole*, s. 38.

⁶⁹ Por. CT 5.

- 1) rozwijanie poznania wiary,
- 2) wychowanie liturgiczne,
- 3) formacja moralna,
- 4) nauczanie modlitwy (DOK 85),
- 5) wychowanie do życia wspólnotowego,
- 6) wprowadzenie do misji (DOK 86)⁷⁰.

„Pedagogia w akcie wiary”, którą jest katecheza, w realizacji swoich zadań powinna stać się dialogiem na wzór tego, jaki Bóg prowadzi z każdą osobą w atmosferze miłości, będącą jego inspiracją i normą. Katecheza ma stać się „echem” tego dialogu. Metodologia katechetyczna określa je przez podanie celów bliższych:

- 1) popieranie rozwijającej się i spójnej syntezy pełnego przyłgnięcia katechizowanego do Boga i treści jego orędzia,
- 2) rozwijanie wszystkich wymiarów wiary (poznawanej, celebrowanej, przeżywanej i medytowanej w modlitwie),
- 3) kierowanie osoby katechizowanego do pełnego powierzenia się Bogu (przez formację jego rozumu, woli, emocji),
- 4) pomoc katechizowanemu w odkryciu drogi jego powołania.

W ten sposób katecheza wypełnia jednocześnie swoje potrójne zadanie: wtajemniczania, wychowania i nauczania (DOK 144).

Podstawowym źródłem, z którego katecheza czerpie swoją treść jest słowo Boże, przekazane przez Tradycję i Pismo św. i stanowiące jeden depozyt wiary. Ponieważ jest ono własnością Boga, powierzona Kościołowi, on wyznacza normy jego przekazywania. Należą do nich (DOK 97):

- 1) chrystocentryzm – skoncentrowanie się na osobie Jezusa Chrystusa (DOK 98 – 100),
- 2) soteriocentryzm – skoncentrowanie się na darze zbawienia jako centrum Dobrej Nowiny o Królestwie Bożym (DOK 101 – 104),
- 3) eklezjocentryzm – głoszenie Ewangelii w „czasie Kościoła” (DOK 105 – 108),
- 4) dążenie do inkulturacji (DOK 109 – 110),
- 5) zachowanie integralności orędzia (DOK 111 – 113) i hierarchizacja prawd (DOK 114 – 115),
- 6) pokazywanie jego znaczenia dla osoby ludzkiej – jako ukazującego sens jej istnienia (DOK 116 – 117).

⁷⁰ Wymienione zadania katechezy nakładają się i wzajemnie uzupełniają (DOK 87).

Szczególną formą katechezy jest nauczanie religii w szkole. Między nim a katechezą zachodzi relacja „zróznicowania i komplementarności”, „nierozzerwalny związek i zarazem jasna różnica” (DOK 73). Ponieważ odbywa się ono w różnych kontekstach szkolnych, jego koncepcja jest uzależniona od warunków prawnych, organizacyjnych, dydaktycznych, cech osobowych nauczycieli i uczniów oraz relacji z katechezą rodzinną i parafialną (DOK 74)⁷¹. Ewangelizacyjne rozumienie katechezy pozwala odróżnić sytuację życia i wiary poszczególnych grup uczniów:

1) uczniowie wierzący – nauczanie religii w szkole pomaga im lepiej zrozumieć orędzie zbawienia, odnieść je do własnych problemów egzystencjalnych, kulturalnych, moralnych,

2) uczniowie poszukujący lub doświadczający wątpliwości religijnych – nauczanie religii w szkole będzie dla nich pomocą w odkryciu, czym jest wiara w Chrystusa i jakie są odpowiedzi Kościoła na ich pytania,

3) uczniowie niewierzący – wobec nich nauczanie religii w szkole staje się misyjnym pierwszym głoszeniem, tj. prowadzi do wiary (DOK 75)⁷².

Dyrektorium wpisuje tę formę katechezy w ramy katechezy stałej (DOK 76). Jednak niektórzy katechetycy podchodzą do nauczania religii w szkole, jako możliwości katechetycznej, dość sceptycznie. Nie daje ono większych szans na powodzenie, ponieważ katecheza wyznacza szerszy zakres rozwoju wiary katechizowanego niż szkoła potrafi zapewnić. Problemem nie jest brak jakichkolwiek możliwości wypełnienia wszystkich funkcji katechezy (poznawczej, wychowawczej, wtajemniczającej), ale uczynienie tego w pełnym zakresie⁷³. Istnieje również uzasadniona obawa przed ich redukowaniem do funkcji wychowawczej. Może się to dokonać w postmodernistycznym kontekście oderwania twierdzeń religijnych od kryterium prawdy obiektywnej i scjentystycz-

⁷¹ Możliwości korelacji nauczania religii z edukacją szkolną szczegółowo przedstawia ks. Tomasiak. Zob. P. Tomasiak, *Religia w dialogu z edukacją. Studium na temat korelacji nauczania religii katolickiej z polską edukacją*, Warszawa 2004, s. 139-397.

⁷² Na przykładzie środowiska lubelskiego stan religijności współczesnego społeczeństwa pluralistycznego opisuje P. Brożek, *Tradycja religijna w środowisku pluralistycznym. Studium socjologiczne*, Lublin 2000.

⁷³ Por. P. Tomasiak, *Ewangelizacja – katecheza – nauczanie religii w szkole*, s. 45-47.

nego przeciwstawienia wiedzy wierze⁷⁴. Wiedza religijna może być wtedy traktowana jako niepewna, a nawet zbędna, a lekcja religii – jedynie jako poszerzona godzina wychowawcza⁷⁵. Mimo to, należy podjąć zadanie, głównie jako szukanie odpowiedzi na pytanie o sens i rolę wiary na terenie kultury. Zakłada to ukazywanie szkolnego nauczania religii jako także kulturalnie możliwej. Deolinda Serralheiro pokazuje ją w tej optyce, jako konfrontację człowieczeństwa z ostateczną tajemnicą rzeczywistości przez systematyczną informację o religii, formację dla dokonywania ważnych egzystencjalnie wyborów (również religijnych) oraz wychowywanie dla koegzystencji i dialogu w społeczeństwie podzielonym religijnie i ideologicznie pluralistycznym⁷⁶. A. Potocki różnicuje argumenty za i przeciw w kilku kontekstach.

W kontekście funkcjonowania rodziny. Podstawowym argumentem za obecnością lekcji religii w szkole jest ten, że religia stanowi istotny element kodu informacyjnego, którym posługuje się poważna część populacji ludzkiej. Myślenie o człowieku i świecie zostało uformowane w ciągu wielu wieków przez chrześcijański system wartości. Przyzwolenie na lekcję religii staje się tym samym przyzwoleniem na wprowadzenie młodego pokolenia w umiejętność operowania tymże kodem. Religia pozostaje również, jako wartość humanistyczna, dyspozycyjna wobec pełnego rozwoju poszczególnych członków rodziny w jej systemie wychowawczym. Religia w szkole stwarza poważną szansę na integrację wielu podmiotów edukujących i wychowujących młodego człowieka⁷⁷.

⁷⁴ Por. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002, s. 14-28; A. G. Bartosa, *Głoszenie Chrystusa młodzieży jako problem inkulturacji wiary*, „Communio”, 2(1991), s. 48-58.

⁷⁵ Tenże, *Szanse i zagrożenia nauki religii w zreformowanej szkole*, „Katecheta”, 44(2000), nr 1, s. 9-13.

⁷⁶ Por. D. Serralheiro, *Specyfika i cechy charakterystyczne szkolnej nauki religii*, „Communio”, wyd. polskie, 2(1991), s. 67-73. Proponuje się tu następujące rodzaje pedagogii: a) pedagogia kontraktu – polega na przejrzystym dialogu nauczyciela z uczniami; b) pedagogia zadań – nauczyciel czuwa nad logiką i postępami przekazu; c) pedagogia dokumentu – praca oparta na wszelkiego rodzaju dokumentach (podręcznik, Biblia, świadectwa, sztuka, itp.); d) pedagogia zróżnicowana w technikach; e) pedagogia interdyscyplinarna.

⁷⁷ Por. A. Potocki, *Polemiki wokół powrotu religii do państwowego systemu oświat*, s. 74-75. Argumentami „przeciw” byłyby: zmuszanie rodziców do deklaracji światopoglądowej, a tym samym do naruszenia tezy o prywatnym charakterze przekonań religijnych (życie wymusza ujawnienie swoich poglądów, zakazuje się jedynie

W kontekście funkcjonowania Kościoła. Za obecnością nauczania religii w szkole przemawia możliwość zwiększenia stymulacji poziomu oddziaływań katechetycznych przez kontakt z tymi osobami spośród dzieci i młodzieży, które wcześniej nie trafiłyby z rozmaitych powodów do punktów katechetycznych. Jest to jednocześnie powód do podjęcia większych starań o poziom merytoryczny i dydaktyczny zajęć. Obecność lekcji religii w szkole staje się również szansą na przeciwdziałanie pogłębiającej się ignorancji religijnej społeczeństwa⁷⁸.

W kontekście funkcjonowania szkoły. Obecność lekcji religii w systemie szkolnym wzmacnia jego oddziaływanie wychowawcze, stymuluje jego wysiłki w celu przezwyciężenia kryzysu jego instytucji przez optymalizację relacji interpersonalnych przez oparcie ich na posiadającej długą historię etyce chrześcijańskiej. Stwarza także szansę na podnoszoną już wcześniej kwestię konsolidacji w społecznej świadomości możliwości współistnienia dwóch rodzajów wiedzy: religijnej i naukowej⁷⁹. Eliminując ignorancję religijną, szkoła mogłaby łatwiej uczyć historii, literatury, wiedzy o społeczeństwie, wiedzy o kulturze, itd. Obecność religii na terenie szkoły umożliwia też przełamywanie

nietolerancji dla odmiennych przekonań, co jest ścigane przez prawo); stworzenie pod stawy do przejawów nietolerancji w dominującym środowisku religijnym (badania całkowicie odrzucają tę tezę); sytuacja rodziców niewierzących, którzy nie wyrażą zgody na uczęszczanie swojego dziecka na lekcje religii – możliwa dyskryminacja przez środowisko rówieśnicze i negatywne odbicie w wychowaniu domowym przez zarzut konformizmu, jeśli wyrażą zgodę (argument mocno dyskusyjny).

⁷⁸ A. Potocki, *Polemiki wokół powrotu religii*, s. 75-78. Argumentami „przeciw” byłyby: zatracenie sakralnego charakteru lekcji religii (katecheza jest nie tylko działalnością oświatową, ale przede wszystkim ewangelizacyjną Kościoła); objęcie charakterystycznym dla instytucji szkoły przymusem może wywoływać reakcje dalekie od założonych dla ewangelizacji, zwłaszcza w sytuacji przedmiotu nadobowiązkowego; decyzja o korzystaniu z lekcji religii w szkole wymaga mniejszej dojrzałości niż w modelu parafialnym; wyprowadzenie młodzieży z parafii grozi jej dezintegracją (udział młodzieży w katechezie parafialnej był dla młodzieży podstawowym narzędziem styczności z parafią i Kościołem, zaś katecheza była drogą do wspólnoty parafialnej); brak odpowiedniego przygotowania teologicznego Kościoła, rozdartego między tradycjonalizmem i nowoczesnością; zniszczenie wieloletniego dorobku katechezy parafialnej.

⁷⁹ Do zadań szkoły należą: przekazywanie dzieciom i młodzieży wiedzy naukowej, metodami naukowymi, dokonywanie syntezy i ukierunkowywania wpływu różnych środowisk wychowawczych, dawanie całościowego poglądu na świat, przygotowanie wychowanków do życia w społeczeństwie. Por. P. Tomasiak, *Religia w dialogu z edukacją*, s. 81-82.

stereotypów i ewangelizację kadry nauczycielskiej, chociażby przez ukazanie zawodu w kategorii powołania życiowego. Obecność lekcji religii sprzyja poza tym ukazywaniu autentyzmowi ludzkich postaw, ułatwiając zrozumienie różnorodności światopoglądowej⁸⁰.

W kontekście funkcjonowania państwa. Za nauczaniem religii na terenie szkolnym przemawia nie tylko usunięcie krzywdy dziejowej wyrządzonej Kościołowi i społeczeństwu przez programową jego ateizację. Argumentem podstawowym wydaje się być tutaj uznanie przez państwo jednego z fundamentalnych praw człowieka, tj. prawa do wolności, a w nim: prawa do wolności religijnej. Dla rodziców decydująca będzie w tej sytuacji możliwość wyegzekwowania prawa do swobodnego wyboru systemu edukacji zgodnej z ich przekonaniami⁸¹.

W związku z powyższymi argumentami lekcja religii w systemie oświatowym może wypełnić trzy podstawowe funkcje: integrującą, uzupełniającą i krytyczną⁸².

Funkcja integrująca nauczania religii w szkole polega na podjęciu zadania scalania wartości z postawami. Dokonuje się to przez samodzielne wybory uczniów, w których następuje hierarchizacja wartości. Dostrzegalna zbieżność z programem szkoły, często jednak tylko na poziomie podstawy programowej, rzadziej występuje już w samych programach czy podręcznikach.

Funkcja uzupełniająca lekcji religii uaktywnia się szczególnie wtedy, kiedy dochodzi do pominięcia niektórych treści kształcenia,

⁸⁰ P. Tomasik, *Religia w dialogu z edukacją*, s. 79-81. Argumentami „przeciw” byłyby: podnoszenie świeckiego charakteru szkoły i jej neutralności światopoglądowej; możliwość straty sympatii młodzieży, dla której szkoła jest źródłem stresu; umieszczenie lekcji religii w grupie przedmiotów nadobowiązkowych może wywołać przekonanie o jej drugoplanowym znaczeniu w życiu.

⁸¹ Problematyczność tego argumentu porusza V. Messori, *Wyzwania wiary. Teraźniejszość w perspektywie chrześcijańskiej*, t. 1, Kraków 1998, s. 53-56. Argumentami „przeciw” byłyby w perspektywie państwa: naruszenie neutralności światopoglądowej państwa, złamanie konstytucyjnej rozdzielności państwa od Kościoła, niebezpieczeństwo ideologizacji systemu oświaty. Por. A. Potocki, *Polemiki wokół powrotu religii do państwowego systemu oświat*, s. 81-83.

⁸² Por. P. Tomasik, *Kształtowanie postaw społecznych na lekcjach religii*, „Katecheta”, 44(2000), nr 9, s. 10; J. Michalski, *Korelacja jako zasada współczesnego nauczania religii*, „Paedagogia Christiana”, 1(2004), s. 113-129; M. Jędrzejewska, *Wiara religijna a odbudowa utraconego poczucia sensu życia – z badań nad samobójstwami młodzieży*, „Paedagogia Christiana”, 1(2002), s. 115-120.

a w wychowaniu – postaw społecznych. Tutaj nierzadko zbliża się do krytycznej.

Funkcja krytyczna jest zazwyczaj rozumiana jako przeciwdziałanie ideologizacji procesu wychowawczego (np. w duchu skrajnego liberalizmu), albo samego procesu kształcenia (np. przez przemilczanie lub przekłamywanie niektórych treści z powodów ideologicznych).

Przez integrację wielu nurtów kształcenia i wychowania szkoła staje się zatem szczególnie ważnym miejscem dzieła ewangelizacji, prowadzonego przez Kościół⁸³. Dlatego wpisane w nią nauczanie religii może na terenie szkoły przysłużyć się dobrze formowaniu tożsamości chrześcijańskiej katechizowanych, inspirować ich do rozpoczęcia rzeczywistego procesu nawrócenia, pogłębić w ich świadomości wartość orędzia zbawienia, nauczyć ich prowadzenia w duchu Ewangelii dialogu ze światem, pomóc w wyborze i przeżyciu go w sytuacjach dnia powszedniego, dodać odwagi do realizacji powołania chrześcijańskiego i misyjnego⁸⁴.

4. Wnioski

F. X. Kaufman w swojej pracy *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, wyciąga dość kontrowersyjny wniosek. Otóż, kiedy wyznawanie wiary przestało być oczywistością socjokulturową, przekazano je instytucjom pedagogicznym. Gdy zaś i one nie spełniły pokładanej w nich nadziei, pozostała już tylko forma pierwotna. Stanie się chrześcijaninem bez chrześcijańskiego domu przestało być możliwe, a jedyną realną drogą pozostaje przekaz wiary przez nawrócenie dorosłych. Misja chrześcijan i ich siła przyciągania muszą znów wynikać z kształtu ich codziennych zmagañ. Kaufman postuluje w tej sytuacji tworzenie wspólnot dorosłych i młodzieżowych, opartych na przyjaźni i słuchaniu Ewangelii⁸⁵. Nie chodzi już tylko o jakikolwiek przekaz wiary, ale o taki, który byłby w stanie przekazać poza tradycją chrześcijańską i całą sferą związanej z nią kultury, także – a może przede wszystkim – przekonanie o tym,

⁸³ Por. A. Offmański, *Katecheza młodzieżowa na poziomie szkół ponadgimnazjalnych*, w: *Katechetyka szczegółowa*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 203-207.

⁸⁴ Por. W. Janiga, *Formy ewangelizacji środowiska szkolnego*, w: *Miejsca katechezy: rodzina, parafia, szkoła*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2005, s. 320-321.

⁸⁵ Za J. Kochel, *Kryzys katechetycznego przekazu wiary*, s. 19.

że Jezus Chrystus jest Panem. To jest przecież celem nowej ewangelizacji we własnym domu i wszelkiej katechizacji.

Fakty są tym tworzydłem rzeczywistości, przed którym trudno uciekać i z którym nie sposób nie liczyć się. Dlatego analiza uwarunkowań współczesnego świata i Kościoła w nim, także tego, czym powinna być nowa ewangelizacja i na czym powinna polegać prawdziwa katecheza, każą dostrzec kilka możliwości.

Po pierwsze, ewangelizacja i katechizacja na terenie szkoły nie są możliwe bez wsparcia ze strony konkretnej wspólnoty eklezjalnej. Jakość jej życia – postawa tworzących nią duchownych, nauczycieli, urzędników, przedsiębiorców, a przede wszystkim rodziców – będą realnym wsparciem udzielonym głoszeniu orędzia Bożego. Bez nawrócenia wspólnoty dorosłych wszelkie oddziaływanie ewangelizacyjne pozostanie czystym intelektualizmem, pozbawionym możliwości kształtowania postaw ludzi młodych. Poświęcenie, uczciwość, ofiarność, zainteresowanie się Ewangelią nie tylko na niedzielę, mogą przywrócić młodym ludziom nadzieję, że Dobra Nowina Jezusa jest nie tylko dla nich, ale również, że jest możliwa do wypełnienia w codzienności. Co więcej, że warto zainteresować się nią. Wysiłek katechety nie odniesie trwałego skutku, jeśli nie zostanie umocniony postawą najbliższych katechizowanemu. Bez tego spotkania katechetyczne staną się jedynie pokazywaniem możliwości, o których można posłuchać, co najwyżej wziąć je pod rozwagę. Bez wsparcia całej wspólnoty kościelnej nawet najbardziej doskonale wysiłki katechetyczne nie przyniosą zamierzonych efektów. Istnieje naglejąca potrzeba, by znów zaczynać od osobistego wyznania przez tych, którzy w codziennym życiu katechizowanych są najważniejsi, że Chrystus jest Panem ich wszystkich spraw (nie tylko, że istnieje, ale że warto Jemu podporządkować całe swoje życie), aby stał się i dla nich naprawdę ważny.

Po drugie, ewangelizacja i katechizacja w szkole potrzebują zakorzenienia w codziennych zwyczajach. Potrzebują do transmisji wiary tła kulturalnego. Zanikanie zwyczajów religijnych, brak ich kultywowania, wyjaśniania ich znaczenia, pielęgnacji, powodują, że znika również istotny środek komunikacji wiary. Bez utrwalenia w zwyczajach codziennego życia chrześcijan, także na terenie szeroko pojętej edukacji, wiara bywa niejako zawieszona w próżni. Katecheza musi przywracać pamięć i kształtować nowe formy wyrażania religijności, zwłaszcza w postaci zwyczajów i obyczajów. Dlatego pojawia się konieczność nowej refleksji choćby nad tzw. religijnością ludową, bez traktowania

jej jedynie jako skansenu z pamiątkami z odległej przeszłości lub co najwyżej kłopotu duszpasterskiego.

Po trzecie, ewangelizacja na terenie szkoły jest możliwa przede wszystkim wtedy, kiedy ludzie Kościoła żyją Dobrą Nowiną na co dzień, umacniając jedność między sobą. Brak autentycznej duchowości ewangelicznej osłabia poważnie, albo nawet hamuje ich siłę oddziaływania. „Szeregowi” głosiciele pozbawieni autentycznego wsparcia swoich przełożonych, staną się jedynie urzędowymi wykonawcami ich woli. Zabraknie w ich posłudze zapału, ofiarności, oddania. Wkradnie się gorycz, traktowanie powołania jedynie w kategorii zawodu, czy środka utrzymania. Poważną trudnością jest także medialny wizerunek społeczności kościelnej. Widoczny w środkach społecznego przekazu podział wśród najważniejszych przewodników powoduje, że tracą autorytet, a ich słowa nie wywołują skutecznego odzewu. W oczach mniej zaawansowanych w życiu Ewangelią, staje się ona w ten sposób często jedynie przebrzmiałą historią, folklorem. Jeśli nie żyją nią powołani głosiciele, jakże można ją komuś zaproponować. Jeśli nie zachwyca nauczycieli wiary, jakże zachwyci zapoznających się z jej arkanami. Ewangelizacja traci wtedy moc zaczynu.

Po czwarte, ewangelizacja, ale również i katechizacja, w szkole nie mogą być zajęciem dla ludzi „przypadkowych”. Nie wolno powierzać im tego trudu tylko dlatego, że nie znaleźli alternatywnej możliwości zarobkowania. Głoszenie orędzia Bożego wiąże się z odpowiedzialnością za jego bogactwo. Ubogi wewnętrznie, pod względem merytorycznym i dydaktycznym, katecheta czy ewangelizator, nie ubogaci innych. Ewangelia nie stanie się jego stylem życia, ale również i jego słuchaczy. Staranności doboru „kadr” można nadać rangę jednego z priorytetów.

Po piąte, ewangelizacja i katechizacja, są tak cennym dziełem Kościoła, że niemożliwe jest jakiekolwiek oszczędzanie na nich. Świat, ograniczony dotąd do ludzi z najbliższego sąsiedztwa, rozciągnął się do niewyobrażalnych wymiarów, stał się dostępny na wyciągnięcie ręki. Dzięki nowoczesnym technologiom zostały w nim bardzo zminimalizowane ograniczenia czasoprzestrzenne. Nowoczesna komunikacja rozszerzyła jednak też zasięg działania myślenia na zasadach: popytu – podaży. Dominacja tej mentalności we współczesnym świecie nie pozwala na nieobecność „na rynku”, choćby przez niedługi czas. Nieobecność w języku handlowym zawsze oznaczała bankructwo i trudności w odzyskaniu liczącej się pozycji. Zawsze zachodzi niebezpieczeństwo, że powrót będzie łączył się z budowaniem czegoś nowego, a jedynym łączni-

kiem między poprzednim i obecnym pozostanie osoba samego prowadzącego. Brak uznania tych zasad oznacza tragiczne poddanie się nostalgii za utraconym rajem przeszłości i trudności w odnalezieniu się na nowym gruncie. Jednocześnie prawa rynku domagają się nie tylko dostarczenia klientowi najlepszego towaru, ale także nieustannej obecności przy nim: reklamy liczącej się z jego potrzebami, upodobaniami. Reklama oznacza obecność. Na reklamie nie można oszczędzać. Wymaga zaangażowania najnowszych osiągnięć socjotechniki, odpowiednich zasobów finansowych i ludzkich. Jest nierzadko postawieniem wszystkiego na jedną kartę. Potencjalny klient musi czuć potrzebę skorzystania z oferty, nawet jeśli będzie to oznaczało znaczne koszty. Jednocześnie potencjalny klient musi znać tę ofertę przez cały dzień. Musi mieć świadomość jej obecności, kiedy się budzi, włącza telewizor, jedzie do pracy, przebywa w niej, wraca do domu, odpoczywa, bawi się z dziećmi. Nieustanne towarzyszenie nie oznacza braku szacunku dla klienta. Informuje go jedynie, że oferta jest ciągle aktualna. Brak takiej informacji mógłby zostać opatrzenie zrozumiany: że oferta już wyczerpała się, albo że zastąpiono ją inną, która jest bardziej atrakcyjna. Potencjalny klient, jako ten, który nie poznał w pełni jej możliwości, nie może być obwiniany o to, że jej nie docenił. Być może odpowiedzialnością za to, że skorzystał z innej, niekoniecznie obiektywnie lepszej, oferty należy obarczyć dyrektora do spraw marketingu. Zanim współczesny młody człowiek doceni to, co wartościowe w Ewangelii, musi przykuć jego uwagę atrakcyjną oprawą, nieustannym świadectwem ludzi wierzących, obecnością katolickich szkół nie tylko zarabiających na swoje utrzymanie, ale ze względu na etos, szpitali, gdzie ze złością podchodzi się do cierpienia, ośrodków wypoczynkowych, najnowocześniejszymi środkami przekazu. Stają się one istotnym zapleczem ewangelizacji i wsparciem dla katechezy w szkole.

Po szóste, potrzeba stałej obecności dzieła ewangelizacji i katechizacji w mediach. Świadomość przeciętnego katolika formują media, szczególnie radio i telewizja. W Polsce, poza jedną rozgłośnią, brakuje ogólnokrajowych środków społecznego przekazu tego rodzaju. Ta zaś, mimo że jedyne, jest nierzadko zwalczana przez ludzi związanych z Kościołem. Taka sytuacja wydaje się być niezrozumiała. Kilka godzin tygodniowo publicystyki religijnej w telewizji publicznej nie zastąpi koniecznej obecności kilku mocnych, kształtujących opinię publiczną rozgłośni o zasięgu krajowym. Zamiast tego partykularyzm, skazany na ubogie zasoby materialne i ludzkie. Lokalne media oznaczają

co prawda większą możliwość dotarcia do słuchacza, ale bardzo osłabiają ogólną siłę oddziaływania instytucji, którą reprezentują. Nieobecność silnego głosu Kościoła w postaci radia i telewizji o dużym zasięgu wyklucza go spośród tych, którzy mogą odpowiedzialnie kształtować opinię publiczną. Nieobecność w tym kręgu oznacza również, że wizerunek samego Kościoła jest kreowany przez ludzi niechętnych mu lub wrogich. Posiadanie telewizji, profesjonalnie prowadzonej, nie tylko zwiększa siłę oddziaływania ewangelizacji i katechizacji w szkole, i prowadzonych w lokalnych wspólnotach, ale staje się w czasach dominacji informacji warunkiem poważnego traktowania samego Kościoła, zwłaszcza przez ludzi młodych. Kultura słowa została wyparta przez kulturę obrazu. Czyżby odpowiedzialni za dzieło ewangelizacji i katechizacji nie zauważyli, że zmieniły się możliwości zachowania wierności wobec Boga i tych, którym należy głosić Ewangelię? Przecież ci, którzy wyznaczyli sobie za zadanie rozbicie rodziny, Kościoła, zniszczenie autentycznych wartości, dla których pozostają one względnie obowiązujące, nie zechcą głosić Chrystusa jako Pana i jedynego Zbawiciela człowieka.

Po siódme, ewangelizacja i katechizacja w szkole potrzebują dla swojej większej skuteczności większej obecności form katechumenatu⁸⁶. Zróżnicowanie środowiska odbiorców Dobrej Nowiny w szkole, domaga się uwzględnienia tego w programach nauczania, i w samym nauczaniu. Zebranie w jednej sali osób o różnej religijności może jedynie spowodować, że jedni będą wyraźnie znużeni, powtarzając, że podawane wiadomości już były przekazywane wcześniej, dla innych zaś – mniej zaawansowanych – będą one niezrozumiałe, ponieważ nie dokonała się ich interioryzacja na poprzednich etapach nauczania i wychowania. Wyjściem byłby podział katechizowanych na grupy. Może w wielu szkołach, zamiast dwóch godzin, bardziej owocny byłby podział klasy na dwie grupy po godzinie. Ułatwiłoby to z pewnością przekaz orędzia ewangelicznego i stworzyłoby większą szansę na dzielenie się przeżywaniem wiary. Pozwoliłoby także na postulowany niejednokrotnie realny rozwój, zarówno bardziej, jak i mniej zaawansowanym. Obecność zróżnicowanego grona może stać się tylko źródłem zahamowań i trudności z utrzymaniem porządku. Podział na grupy spowodowałby zaistnienie, przez dobranie osób o podobnym poziomie wiary, większej obecno-

⁸⁶ Katechumenat zakłada istnienie etapów rozwoju wiary i stopni jej dojrzałości. Zob. strukturę wprowadzenia teologicznego do chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych w *Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, Katowice 1988, s. 19-35.

ści elementów katechumenatu w szkolnej klasie. Podział na grupy domaga się oczywiście opracowania odpowiednich kryteriów ich wyodrębnienia i pomocy dydaktycznych⁸⁷.

Po ósme, głównym sprawcą skutecznej ewangelizacji i owocnej katechizacji, o czym należy pamiętać także na terenie szkoły, jest Duch Święty. To prawda, że należy uczynić wszystko, co w ludzkiej mocy, aby nie osłabiać Jego tchnienia. Jednak tylko On może wzniecić w duszy katechizowanego płomień wiary. Konieczna jest zatem dogłębna analiza współczesnych uwarunkowań przekazywania orędzia zbawienia, ale również nieustanna modlitwa do Tego, który jest głównym jego sprawcą o owocne jego głoszenie.

Nauczanie religii w szkole – mimo upływu lat – pozostaje dla wielu osób tworzących środowisko szkolne ciągle pewnym novum. Nie tylko dlatego, że wielu wciąż nie oswoiło się z możliwością jego stałej obecności. Jest novum także dlatego, że nieustannie musi szukać swojej tożsamości między ewangelizacją i katechizacją w licejnej szkolnej sali, jednak jako wpisana w żywotne działania Kościoła jego podstawowa posługa.

MANCHE ASPEKTE DER RELIGIONSLEHRE IN DER SCHULE, D.H. ZWISCHEN EVANGELISATION UND KATECHISATION

Zusammenfassung

Obwohl die Religionslehre in den Schulen schon lange besteht, begegnet sie wieder Barrieren. Der Artikel: *Manche Aspekte der Religionslehre in der Schule, d.h. zwischen Evangelisation und Katechisation* ist eine Probe, annähernd an dieses Problem, schwierige soziologische Begriffe zu klären. Ob Religionsstunden in der Schule in Polen nur einfache Kontinuation sein sollen, gefordert durch Kirchendokumente bezüglich der Katechisation, ob auch neue Erscheinungen Aufnahme in das Programm der Evangelisationse-

⁸⁷ Ostatnio daje się zauważyć, że autorzy podręczników katechetycznych przejęli się tak bardzo pierwszym głosem, jako istotnym elementem procesu ewangelizacji, że niemal zupełnie zapomnieli o tych, którzy potrzebują już umocnienia swojej wiary. Nie zauważa się rozwijania myśli przekazywanej na niższych poziomach kształcenia katechetycznego i jasnego powiązania nauczania na wyższych etapach z występującymi wcześniej. Młody człowiek, nawet gdyby tego bardzo pragnął, często nie ma też wielkich szans na to, aby dowiedzieć się czegoś nowego z proponowanych mu ostatnio podręczników.

lemente finden sollen? Der Autor postuliert einige Lösungsmöglichkeiten, z. Bsp. mehrere Aufnahmen in den Teilungsglauben auf Edukationsgebiet, Zeitgenossen, soziologische und kulturell Erscheinungen und ihre zusammenhängende Verbindung mit typisch eclesialer Tätigkeiten.

Ks. Wojciech Guzewicz

OBRAZ BOGA W DOKTRYNIE ŚWIADKÓW JEHOWY

Świadkowie Jehowy są ruchem religijnym, który działa i rozwija się dynamicznie na całym świecie, zyskując coraz większą liczbę swoich wyznawców. Obecnie w większości krajów świata są zarejestrowani jako legalny związek wyznaniowy. Ta organizacja, jak każdy ruch religijny, ma swoją historię, struktury organizacyjne oraz wierzenia i rytuały. Posiada ona własny przekład Pisma Świętego¹ oraz tzw. pisma stałe („Strażnica” i „Przebudźcie się!”), które są tłumaczone prawie na wszystkie języki świata. Za pomocą pism stałych Świadkowie Jehowy rozpowszechniają swoje wierzenia. W tym artykule zaprezentowany zostanie obraz Boga w nauczaniu kierownictwa tego ruchu religijnego.

Świadkowie Jehowy nazywając siebie chrześcijanami czy wyznawcami religii prawdziwej, odrzucają fundamentalną doktrynę chrześcijaństwa, że Bóg jest Wspólnotą Trzech Boskich Osób: Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego. Nie uznają nauki o Trójcy Świętej głoszącej, że Trzy Osoby Boskie są współwieczne i sobie równe. Twierdzą oni, że doktryna o Trójcy Świętej jest błędna, ponieważ „tylko jedna odrębna, wieczna i wszechpotężna istota jest Bogiem Wszechmocnym”². Poza tym usiłują udowodnić czytelnikom ich publikacji, że nauka o Trójcy Świętej jest niebiblijna, ponieważ nie została wyraźnie sformułowana zarówno w Pismach Hebrajskich, jak i w Chrześcijańskich Pismach Greckich. Autorzy trzech artykułów z serii „Czy pierwsi chrześcijanie nauczali, że Bóg jest Trójcą?” zamieszczonych w „Strażnicy” próbują wykazać, że ani sam Jezus, ani Jego uczniowie, ani nawet Ojcowie Apostolscy nie głosili nauki o Trójcy Świętej. Dogmat o Trójcy Świętej Świadkowie Jehowy traktują jako naukę pogańską, której nadano pozory chrześcijańskiej. Wierzą, że została ona rozkrzewiona przez szatana,

Ks. Jacek Uchan; dr teologii; dyrektor Wydziału Duszpasterskiego Elckiej Kurii Diecezjalnej; adres do korespondencji: uchan@wp.pl

¹ Wszystkie cytaty biblijne zawarte w niniejszym artykule pochodzą z *Pisma Świętego w Przekładzie Nowego Świata*, New York 1997.

² *Czy wierzyć w Trójcę?*, New York 1989, s. 3.

aby w ten sposób zwiść ludzi, a w konsekwencji żeby Bóg stał się dla ludzi kimś niezrozumiałym i tajemniczym. Z powodu tej nauki ludzie łatwiej przyjmowali inne fałszywe poglądy religijne, a w konsekwencji też błędne praktyki³.

Świadkowie Jehowy wierzą, że Bóg jako Najwyższa Istota jest jeden i jest rzeczywistą osobą, mimo iż jest Duchem. Ten Bóg jawi się w Piśmie Świętym jako Stworzyciel wszechświata i zarazem Źródło ludzkiego życia. Jest On również Najwyższym Władcą wszechświata⁴. Towarzystwo Strażnica, odrzucając w swoich publikacjach chrześcijańską naukę o Trójcy Świętej nieustannie podaje argument, że Jezus nigdy nie był pod żadnym względem równy Bogu Wszechmocnemu, a Duch Święty w ogóle nie jest osobą, ale czynną mocą Bożą.

1. Jehowa – Jedyny prawdziwy Bóg

W wierzeniach Świadków Jehowy jedynym prawdziwym Bogiem jest Jehowa. Jest On Bogiem wszechmocnym. Nie miał On początku i nie będzie miał końca. Jego nieskończona przeszłość przemawia za tym, że jest jedynym Bogiem. Wszystkie dzieła Boga są widzialnymi i niepodważalnymi dowodami Jego istnienia i Jego boskości. Jehowa jest Bogiem niewidzialnym, gdyż jest Duchem. Kilku sług Bożych miało wizje Jego chwalebnej obecności, w których ukazywał się im jako symboliczna postać zasiadająca na tronie i opromieniona olśniewającym blaskiem. Świadkowie Jehowy wierzą, że Bóg jako rzeczywista osoba nie ma ciała materialnego, ale ma ciało duchowe. A skoro Bóg jest osobą mającą ciało duchowe, musi być więc miejsce, gdzie przebywa. Miejscem zamieszkania Boga są niebiosa. Mając swoją siedzibę w sferze duchowej – „ustalone miejsce zamieszkania” (1 Krl 8, 39), Bóg wbrew powszechnemu myśleniu nie jest wszechobecny⁵. W pierwszych dziesięcioleciach istnienia organizacji starano się szczegółowo określić miejsce pobytu Boga we wszechświecie. Rutherford – drugi prezes Towarzy-

³ Por. *Kiedy i jak powstała nauka o Trójcy?*, „Strażnica”, 113(1992), nr 15, s. 23.

⁴ Por. *Czy istnieje Stwórca, który się o ciebie troszczy?*, New York 1998, s. 112; *Proroctwo Izajasza światłem dla całej ludzkości*, t. 1, New York 2000, s. 409-410.

⁵ Por. *Będziesz mógł żyć wiecznie w raju na ziemi*, New York 1990, s. 36; *Kim jest Bóg?*, „Strażnica”, 123(2002), nr 10, s. 4.

stwa Strażnica twierdził, że Jehowa przebywa na swym tronie na którejś z gwiazd w gromadzie Plejad w gwiazdozbiornie Byka⁶.

Jehowa Bóg jest od samego początku Stwórcą, jest też jedynym pierwotnym źródłem życia wszystkich stworzeń. Wszystko, co istnieje we wszechświecie, od Niego pochodzi⁷. Zanim rozpoczął stwarzanie, był sam we wszechświecie. Ponieważ jest „zupełny sam sobie”, nie czuł się osamotniony. Powodowany wielką miłością zaczął powoływać do istnienia swoje stworzenia. Bóg posiada „wiecznotrwałą przeszłość” i niezliczone dzieła, które powołał do istnienia, są „nieprzerwanie czynne” od czasu ich stworzenia. Nie ulega wątpliwości, że Stwórca zapoczątkował również życie ludzkie na ziemi, pragnąc utrzymać je w doskonałości, „stałe udzielając mu mocy i odnawiając jego siłę przez wszystkie przyszłe czasy”⁸.

Pierwszym stworzeniem bezpośrednio powołanym do istnienia przez Jehowę był Jezus. Następnie Bóg posłużył się Jezusem, by powołać do istnienia wszystko inne⁹. Najpierw zostały stworzone osoby duchowe, czyli cherubini, aniołowie i serafini. Były to setki milionów potężnych stworzeń duchowych, które miały służyć Bogu na ściśle określonych miejscach¹⁰. Znaczącą funkcję od Jehowy otrzymał jeden z cherubinów – Lucyfer. Przywilejem i zarazem obowiązkiem Lucyfera było służenie Bogu, popieranie i chwalenie Go oraz posłuszeństwo wobec Niego. Chcąc jednak być równy Bogu zbuntował się przeciw Niemu. Jehowa pozbawił go piastowanego zadania i skazał go na unicestwienie¹¹. Realizacja natomiast tej kary ma nastąpić dopiero po sześciu tysiącach lat od sprzeniewierzenia się Jehowie. Przez ten czas panuje nieustanna walka, której celem jest wykazanie suwerenności Boga. Walka ta rozpoczęła się w raju. Szatan stał się bogiem wszystkich narodów, założył państwa, organizacje i religie, aby odciągnąć ludzi od Boga. W ten sposób świat znalazł się pod dyktandem Lucyfera. Szatan wysunął istotne kwestie sporne co do prawości i prawowitości zwierzchnictwa Jehowy oraz co do niezłomnej lojalności rozumnych stworzeń wobec

⁶ Por. E. Bagiński, *Wiara Świadków Jehowy nie prowadzi do zbawienia*, Kraków 2001, s. 45.

⁷ Por. „*Ta dobra nowina o Królestwie*”, New York 1965, s. 2.

⁸ „*To znaczy życie wieczne*”, New York 1950, s. 22.

⁹ Por. *Wiedza, która prowadzi do życia wiecznego*, New York 1995, s. 39.

¹⁰ Por. „*Wieczyste zamierzenie*” *Boże odnosi teraz triumf*, [b.m. i r.], s. 27.

¹¹ Por. J. F. Rutherford, *Aniołowie*, New York 1934, s. 7.

Jehowy. Podnosząc te kwestie, Lucyfer na wszelki sposób chce udowodnić, że Bóg postąpił nieuczciwie ustanawiając prawo, w myśl którego nieposłuszeństwo prowadzi do śmierci oraz że żaden człowiek bezinteresownie nie jest lojalny wobec Boga. Innymi słowy szatan twierdzi, że Jehowa nie pełni swojej władzy sprawiedliwie i dla dobra swych poddanych¹².

Chociaż żaden człowiek Boga nigdy nie widział, w Biblii spotykamy różne Jego tytuły: „Bóg Wszechmocny”, „Najwyższy”, „Wielki Stwórca”, „Wspaniały Nauczyciel”, „Wszechwładny Pan” czy „Król wieczności”¹³. Pomimo tych licznych tytułów posiada On niezrównane imię „Jehowa”. To określenie jest traktowane przez Świadków Jehowy jako jedna z podstawowych zasad doktrynalnych. Bóg nadał to imię sam sobie, aby odróżnić się od licznych bogów fałszywych. To imię wyodrębnia Go spośród wszystkich innych bóstw¹⁴. W jednym z podręczników szkoleniowych Towarzystwo Strażnica podkreśla, iż posługiwanie się objawionym w Biblii imieniem Bożym jest słuszne, bez względu na to czy wymawiamy „Jahwe”, „Jehowa”, czy jeszcze inaczej¹⁵. To imię jest formą hebrajskiego czasownika, które tłumaczone jest jako „stać się” i według Świadków Jehowy oznacza „On powoduje, że się staje”. Imię Boga pokazuje, że ma On określone zamierzenia i zawsze je urzeczywistnia. Jedynie prawdziwy Bóg ma prawo nosić to imię, gdyż tylko Jego zamierzenia odnoszą tryumf. Mają świadczyć o tym m. in. dzieje patriarchów: Abrahama, Izaaka i Jakuba oraz dzieje całego Izraela wyzwolonego z niewoli egipskiej. Okryte sławą imię Boga ma istotne znaczenie również dla współcześnie żyjących. Dla Świadków Jehowy jest ono gwarancją, że Bóg spełni wszystko, co postanowił, w tym także swoje pierwotne zamierzenie, że ziemia stanie się rajem¹⁶. Każdy, kto chce zaskarbić łaskę Bożą, musi najpierw z wiarą wzywać Bożego imienia. Wzywając bowiem Jehowę jako swego Boga i Wybawcę można zaznać niekończącego się szczęścia.

¹² Por. *Prowadzenie rozmów na podstawie Pism*, New York 2001, s. 331; *Zbliż się do Jehowy*, New York 2002, s. 121.

¹³ Por. *Wiedza, która prowadzi*, s. 23-24.

¹⁴ Por. *Prawda, która prowadzi do życia wiecznego*, New York 1970, s. 17; Z. Pawłowicz, *Człowiek a Świadkowie Jehowy*, Gdańsk 1991, s. 43.

¹⁵ Por. *Będziesz mógł żyć*, s. 44.

¹⁶ Por. *Wiedza, która prowadzi*, s. 25-27.

Jehowa Bóg jest święty w stopniu najwyższym, a o Jego świętości mówi cała Biblia. W języku hebrajskim słowo „święty” wywodzi się od terminu „oddzielony”. To „oddzielenie” Boga, Świadkowie Jehowy rozumieją w podwójny sposób. Po pierwsze, Bóg jest „oddzielony” od całego stworzenia jako Najwyższy. Odnacza się więc czystością absolutną, nieskończoną. Po drugie, Bóg jest „oddzielony” całkowicie od wszelkiego grzechu. Ponieważ Bóg nie ma nic wspólnego ze złem, dlatego też nigdy nawet w najmniejszym stopniu nie będzie nim dotknięty. W konsekwencji oznacza to, że jest idealnym Ojcem, któremu bezgranicznie można zaufać. Ponieważ Jehowa jest uosobieniem świętości, jest też źródłem wszelkich jej przejawów. Wszystko z Nim związane jest czyste, prawe i prostolinijne¹⁷.

Świadkowie Jehowy, powołując się na biblijny opis wyzwolenia Izraelitów z Egiptu, wyróżniają cztery podstawowe przymioty Boże, pozostające ze sobą w doskonałej harmonii: moc, mądrość, sprawiedliwość i miłość. Spośród tych przymiotów Jehowy, najważniejszym jest miłość: „Moc Jehowy *umożliwia* Mu działanie. Sprawiedliwość i mądrość *kieruje* tym, co robi. Ale to miłość *pobudza* Go do czynu. Zawsze też uwidacznia się w Jego sposobie korzystania z pozostałych przymiotów”¹⁸.

Miłość przenika Boga do głębi. Największym dowodem miłości Boga jest posłanie na świat Jezusa Chrystusa, aby cierpiał i umarł za ludzi. Bóg bolał ogromnie nad śmiercią Jezusa, ale ze względu na umiłowanie ludzi dał swego jednorodzonego Syna. Bóg często przejawia miłość, która mieści w sobie „tkliwe uczucia”, ale nigdy nie daje się zaślepić emocjom. W miłości zawsze kieruje się mądrymi i sprawiedliwymi zasadami. Miłość Jehowy sięga rozpoczęcia stwarzania, do którego nie skłoniła Go samotność i potrzeba towarzystwa, gdyż niczego Mu nie brakuje. Powodowany miłością zapragnął podzielić się radością istnienia z rozumnymi stworzeniami. Na niezliczone sposoby Bóg udowadnia też, że pierwszy umiłował swoje stworzenia. Jehowa dowodzi swej miłości pomagając każdemu człowiekowi odnieść pożytek z ofiary Chrystusa. Świadkowie Jehowy wierzą, że ludzie najbardziej doświadczają miłości Boga poprzez modlitwę. W Piśmie świętym Bóg został nazwany Tym, który wysłuchuje modlitwę. Słowo Boże zapewnia również, że Jehowa wysłuchuje człowieka z empatią, a więc nie tylko do-

¹⁷ Por. *Zbliź się do Jehowy*, s. 26-28.

¹⁸ Tamże, s. 237.

strzeża sytuację swoich sług, ale też wczuwa się w nią. Gdy człowiek cierpi, Bóg też cierpi. Odpowiedzią człowieka na tak wielką miłość Boga powinno być zdecydowane stawianie oporu wszelkim kłamstwom szatana¹⁹.

Towarzystwo Strażnica w swoich publikacjach mówi często o „tkliwym współczuciu Boga Jehowy”. Aby zilustrować współczucie Jehowy, Biblia odwołuje się do więzi, jaka panuje między matką a dzieckiem. Opis zawarty w Księdze Izajasza ukazuje całą głębię współczucia Boga dla Jego ludu: „Czy żona może zapomnieć o swym osesku, żeby się nie zlitować nad synem swego łona? Nawet te kobiety mogą zapomnieć, jednakże ja o tobie nie zapomnę” (Iz 49, 15). To współczucie Boga jest nieporównywalnie silniejsze niż jakiekolwiek uczucie znane człowiekowi, większe niż naturalne współczucie matki dla niemowlęcia. Bóg okazał swoje współczucie przede wszystkim w relacji do narodu izraelskiego, a wyrazem współczucia Boga dla każdego Izraelity z osobna jest nadanie Prawa²⁰.

Najwspanialszym przykładem współczucia Jehowy jest to, że dał za ludzi okup, poświęcając życie Jezusa Chrystusa. Dowiódł tym wielkiej miłości, otwierając jednocześnie drogę do wybawienia ludzi. Na współczucie Jehowy nie może liczyć człowiek, który sprzeniewierza się Jego sprawiedliwym zasadom. Świadkowie Jehowy wierzą, że gdy współczucie Boga wyczerpie się, doprowadzi On do zniszczenia obecnego systemu rzeczy. Jednakże i w ten sposób dowiedzie swego współczucia dla własnego imienia i oddanych Mu sług. Niezwykłym przejawem współczującej miłości Boga jest Jego gotowość przebaczenia. Stwórca rozumie, że człowiek jest niedoskonały i zмага się z różnymi słabościami. Nienawidzi grzechu, a nie grzesznika, jeśli okazuje szczerą skruchę i zrywa z grzesznym postępowaniem. Oczywiście miłosierdzie Jehowy nie oznacza możliwości jego nadużywania. Człowiek nie powinien usprawiedliwiać swoich występków grzeszną naturą.

Za wyjątkowy aspekt Bożej miłości Świadkowie Jehowy uważają Jego dobroć. Dla nich oznacza ona przede wszystkim cnotę i doskonałość pod względem moralnym. Dobroć przenika Boga do głębi. Jest widoczna we wszystkich Jego przymiotach, ale najtrafniej daje się scharak-

¹⁹ Por. *Jehowa – prawdziwy i żywy Bóg*, „Strażnica”, 114(1993), nr 14, s. 7; *Nasz Stwórca troszczy się o nas serdecznie*, „Strażnica”, 99(1978), nr 15, s. 9-10; *Prowadzenie rozmów*, s. 50.

²⁰ Por. *Proroctwo Izajasza*, s. 146.

teryzować jako przejaw Jego bezgranicznej miłości. Dobroć Boża nie ogranicza się tylko do Jego szczodrości, ale przejawia się również w wielu innych przymiotach: łaskawość, obfitość w prawdę, lojalność. Bóg, chociaż posiada władzę, nie jest szorstki ani despotyczny, ale łagodny i życzliwy. Składa obietnice godne zaufania i zawsze dotrzymuje słowa. Swoją lojalność Jehowa przejawia w tym sensie, że wiernie trzyma się swoich zasad. Aniołowie i ludzie odzwierciedlają Jego przymioty, ale On jest lojalny w sensie absolutnym²¹.

Podobnie jak żadne stworzenie nie dorównuje Bogu w miłości, nikt nie dorównuje Mu swoją mocą. Moc jest jednym z podstawowych przymiotów Jehowy: „Nie ma absolutnie nikogo podobnego do ciebie, Jehowo. Ty jesteś wielki i twoje imię jest wielkie, potężne” (Jer 10, 6). Świadkowie Jehowy dostrzegają związek Bożej potęgi z Jego imieniem, które w ich tłumaczeniu oznacza „On powoduje, że się staje”. Stąd też Jego możliwości realizacji powziętych zamierzeń nie mają żadnego ograniczenia. Ze względu na to, jak Bóg okazuje swoją moc, wyznawcy Jehowy wyróżniają w Nim moc stwórczą, moc niszczycielską, moc opiekuńczą i moc odtwórczą. Moc stwórcza Boga uzewnętrznia się w każdym szczególe zaprojektowania całego kosmosu i mnogości stworzonych bytów²². Co więcej, Jego zdolność tworzenia najróżniejszych nowych rzeczy jest niewyczerpana. Ta stwórcza moc mówi także o zakresie władzy Stwórcy, który odróżnia się od wszystkiego co jest we wszechświecie, gdyż wszystko inne jest tylko stworzeniem. To właśnie ze względu na swoją pozycję Stwórcy Bóg ma wyłączne i niezbywalne prawo do sprawowania zwierzchniej władzy nad całym wszechświatem: „Albowiem jego niewidzialne przymioty – jego wiekuista moc i Boskość – są wyraźnie widoczne już od stworzenia świata, gdyż dostrzega się je dzięki temu, co zostało uczynione...” (Rz 1, 20). Ma też całkowitą władzę nad wszelkimi siłami natury²³. Poza tym Bóg nigdy nie przestaje działać. Pomimo że nie powołuje już do istnienia twórców

²¹ Por. *Zbliż się do Jehowy*, s. 283; *Dziękujmy Jehowie za Jego serdeczną życzliwość*, „Strażnica”, 98(1977), nr 17, s. 2; *Jehowa – Bóg, który dokonuje zdumiewających rzeczy*, „Strażnica”, 113(1992), nr 24, s. 11; *Troskliwy Bóg*, „Strażnica”, 93(1972), nr 21, s. 15; *Jehowa – niedościgły wzór dobroci*, „Strażnica”, 123(2002), nr 2, s. 12; *Odnosimy pożytek z lojalnej życzliwości Jehowy*, „Strażnica”, 123(2002), nr 10, s. 16.

²² Por. *Jehowa – Bóg pełen werwy w swej mocy*, „Strażnica”, 121(2000), nr 5, s. 9.

²³ Por. *Proroctwo Izajasza*, s. 175.

materialnych, nieustannie zajmuje się realizacją swych zamierzeń. Wyznawcy Jehowy wierzą, że nie zaprzestanie On używania swojej nieograniczonej mocy stwórczej, a przez całą wieczność będziemy poznawać Boga również w oparciu o Jego dzieła²⁴.

Oprócz mocy stwórczej, Jehowa posługuje się mocą niszczycielską. Jako Najwyższy Władca dowodzi ogromnym zastępem istot duchowych, a siła niszczycielska tych wojsk jest potężna. Bóg nigdy nie działa bez uzasadnionej przyczyny, czy też w sposób niesprawiedliwy, okrutny lub złośliwy. Jehowa, który odznacza się opanowaniem i pokojowym usposobieniem, który jest Bogiem miłości, świętości i sprawiedliwości, staje się „mężnym wojownikiem” sporadycznie i tylko w ostateczności²⁵. Gdyby Bóg nie zważał na nieprawość ludzi, na ich występki, podważyłby swą pozycję Władcy Wszechświata. Boża interwencja przede wszystkim ma na celu obronę Jego imienia i usunięcie zła²⁶. Ze względu na swą świętość i umiłowanie sprawiedliwości, Bóg chroni również swój lud: „Jehowa, wasz Bóg, idzie przed wami. Będzie walczył za was stosownie do wszystkiego, co wam uczynił w Egipcie na waszych oczach oraz na pustkowiu, gdzie zobaczyłeś, jak Jehowa, twój Bóg, niósł cię – tak jak mężczyzna niesie swego syna – przez całą drogę, którą szliście aż do przybycia na to miejsce” (Pwt 1, 30-31). Stąd też wyznawcy Jehowy bardzo mocno eksponują moc opiekuńczą Boga, który jest w stanie chronić swoje sługi: „Bóg jest dla nas schronieniem i siłą, pomocą łatwą do znalezienia w czasie udręk” (Ps 46, 1). Boża opieka nie oznacza jednak tego, że jest On obowiązany ze względu na ludzi czynić cuda. Wielu bowiem Jego oddanych czcicieli zmaga się z ogromnymi przeciwnościami. Nawet w czasach powstawania ksiąg biblijnych Bóg nie zawsze używał swej opiekuńczej mocy, by chronić każdego swego sługę od śmierci. Jehowa chroni swoich czcicieli zarówno pod względem fizycznym, jak i duchowym. Nigdy nie pozwoli, aby Jego lojalni słudzy zostali całkowicie zniszczeni, chociaż poszczególne jednostki muszą liczyć się z prześladowaniami, a nawet z utratą

²⁴ Por. *Będziesz mógł żyć*, s. 37; *Nasz Wielki Stwórca i Jego dzieła*, „Strażnica”, 114(1993), nr 1, s. 3.

²⁵ Por. *Poznaj Jehowę przez Jego Słowo*, „Strażnica”, 114(1993), nr 12, s. 14; *Błogosław święte imię Jehowy!*, „Strażnica”, 111(1990), nr 18, s. 16; *Król narodów naszym jedynym ratunkiem*, „Strażnica”, 101(1980), nr 11, s. 5; *Podwalina życia mającego sens*, „Strażnica”, 99(1978), nr 15, s. 2-3.

²⁶ Por. *Zbliża się zakończenie „Księgi Wojen Jehowy”*, „Strażnica”, 111(1990), nr 13, s. 21.

życia. Wyznawcy Jehowy wierzą, że jeśli nawet ktoś straci życie, znajdzie bezpieczne schronienie w Bożej pamięci. Wierzą oni również, że Bóg chroni swoje sługi pod względem duchowym, poprzez wyposażenie we wszystko, co jest niezbędne, aby pokonywać różnorakie trudności, utrzymując przy tym głęboką więź z Jehową. W tym celu Bóg obdarza swoich wiernych mądrością, posyła współwyznawców, aby pomagali wytrwać w czynieniu dobra oraz dają pokarm duchowy, którego rozdzielanie – jak utrzymują Świadkowie Jehowy – powierzył Ciału Kierowniczemu. W ten sposób czuwa On nad realizacją swego zamierzenia, mając na uwadze nieprzemijające korzyści swoich czcicieli.

Moc Jehowy wyraża się również w tym, że jako Ojciec ma możliwość „odtworzenia” tego, co po ludzku można uznać za bezpowrotnie zaprzepaszczone. Ten przymiot Boga, który „czyni wszystko nowe” Świadkowie Jehowy nazywają mocą odtwórczą, podkreślając jednocześnie różnorodność tego, co Bóg jest w stanie „odtworzyć” dla dobra ludzi. Zdaniem Świadków Jehowy, Bóg skorzystał ze swej odtwórczej mocy, kiedy przywrócił tzw. czyste wielbienie w narodzie izraelskim po niewoli babilońskiej. Nastąpiła wówczas odnowa religijna i została odbudowana świątynia. Jehowa użył swej mocy odtwórczej również wtedy, kiedy dokonało się odrodzenie duchowe chrześcijaństwa XIX wieku. Cała organizacja Świadków Jehowy ma być widocznym znakiem tego odrodzenia, które Towarzystwo „Strażnica” uważa za najważniejsze wydarzenie czasów nowożytnych. Wszyscy zaś członkowie tej organizacji cieszą się już rajem duchowym. Na ten „duchowy raj” mają składać się dwa główne elementy: czysta forma oddawania czci Bogu oraz szczerą miłość wyznawców Jehowy. Mówiąc o odrodzeniu duchowym, czciciele Jehowy jednocześnie oczekują powstania ogólnoziemskiego raju. Ziemia stanie się rajem wówczas, gdy Bóg – używając swej odtwórczej mocy – sprawi „nowe niebiosa i nową ziemię”. Szczególnym zainicjowaniem odtwórczej mocy Boga ma być przywrócenie życia niezliczonej rzeszy ludzi, którzy rozpoczną życie w raju na ziemi w harmonii z całym dziełem stwórczym²⁷.

Jehowa, który jest miłującym Ojcem i Wszechpotężnym Stwórcą, jawi się również jako Bóg sprawiedliwy: „Bo ja, Jehowa, miłuję sprawiedliwość, nienawidzę rozboju oraz nieprawości” (Iz 61, 8). Bożą sprawiedliwość Świadkowie Jehowy rozumieją jako bezstronne i konsekwentne czynienie tego, co słuszne i uczciwe. Według nich Bóg postę-

²⁷ Por. *Zbliż się do Jehowy*, s. 77-86.

puje sprawiedliwie z dwóch podstawowych powodów: jest święty i kocha niesamolubną miłością. Jego świętość stanowi gwarancję, że nigdy nie skrzywdzi On swoich stworzeń, zaś niesamolubna miłość pobudza Go do sprawiedliwego traktowania wszystkich ludzi. Sprawiedliwość Jehowy, jak wszystkie Boże przymioty, jest doskonała. We wszystkim, czego On dokonuje w każdej chwili i wobec każdego, zawsze postępuje doskonale i zgodnie ze swą niezrównaną wiedzą, mądrością i miłością²⁸.

Boża sprawiedliwość ma ścisły związek z Jego miłosierdziem: „Jehowa jest łaskawy i prawy; i Bóg nasz to Ten, który okazuje miłosierdzie” (Ps 116, 5). Bóg przejawia swoje miłosierdzie nie w tym celu, by łagodzić swoją sprawiedliwość, by nie była zbyt surowa, ale po to, by dać skruszonym grzesznikom możliwość nawrócenia: „... nie mam upodobania w śmierci niegodziwego, lecz w tym, by niegodziwy zawrócił ze swej drogi i pozostał przy życiu” (Ez 33, 11). Bóg okazując miłosierdzie, nie pomija przy tym zasad swej doskonałej sprawiedliwości. Jego świętość i sprawiedliwość uwidoczniły się przede wszystkim w reakcji na nieposłuszeństwo prarodzców w Edenie. Sprawiedliwy Bóg jest szczególnie wrażliwy na potrzeby cierpiących, czego wyrazem były m.in. przepisy Prawa nadanego Izraelitom, które zobowiązywały ich do należytej troski o sieroty i wdowy. Chociaż gniew Boży nie należy do głównych cech Jehowy, jednak umyślne krzywdzenie, zwłaszcza biednych i bezbronnych, powoduje Jego sprawiedliwe oburzenie²⁹.

Na kartach Biblii znajduje się świadectwo jeszcze jednego przymiotu Jehowy, a mianowicie Jego bezgranicznej mądrości. Świadkowie Jehowy mądrość definiują jako „robienie użytku jednocześnie z wiedzy, rozeznania i zrozumienia”³⁰. Mądrości Bożej nie utożsamiają z wiedzą, chociaż podkreślają, że Bóg jest również niewyczerpanym źródłem wiedzy. Według przekonania wyznawców Jehowy, Bóg nie musi wszystkiego obejmować swoją zdolnością przewidywania, gdyż przy Jego

²⁸ Por. *Jehowa, nasz Bóg – Bogiem sprawiedliwym i prawym*, „Strażnica”, 98(1977), nr 2, s. 8; *Wiedza, która prowadzi*, s. 28-29.

²⁹ „Nie ma wątpliwości, że Jehowa zamierza w ustalonym przez siebie czasie wyrugować z ziemi zło i towarzyszącą mu niesprawiedliwość. Nawet lojalni chrześcijanie powinni o tym stale pamiętać. Bóg usunie ludzi sprzeciwiających się Jego woli, a nagrodzi tych, którzy ją uwzględniają w swoim życiu”. *Jehowa miłuje sprawiedliwość*, „Strażnica”, 128(2007), nr 16, s. 25; *Kres wszelkich cierpień już bliski*, „Strażnica”, 128(2007), nr 10, s. 24-25.

³⁰ *Zbliż się do Jehowy*, s. 171.

wszechmocy i najwyższej mądrości żadne przyszłe zdarzenie nie jest w stanie przybrać rozmiarów nieprzewyciężonej przeszkody czy niemożliwego do rozwiązania problemu. To wybiórcze korzystanie ze zdolności przewidywania ma oznaczać, że Bóg z własnej woli powstrzymuje się od przewidywania wszystkich czynów swoich stworzeń³¹. Będąc Stwórcą, doskonale zna stworzenia: „I nie ma stworzenia, które by było niewidoczne dla Jego wzroku, ale wszystko jest obnażone i zupełnie odsłonięte dla oczu Tego, któremu mamy zdać rachunek” (Hbr 4, 13). Posiadając mądrość, Bóg dostrzega zależność między faktami, rozważa je i osądza, odróżniając dobro od zła. Dzięki swej przegromnej wiedzy i głębokiemu rozeznaniu, Bóg zawsze podejmuje trafne decyzje i skutecznie wprowadza je w czyn. Tylko On jest mądry w sensie absolutnym, a o Jego mądrości świadczą dzieła w całym wszechświecie³².

2. Jezus Chrystus – „Jednorodzony” Syn Jehowy

W doktrynie Świadków Jehowy Jezus Chrystus jest jedynym Synem stworzonym przez samego Jehowę. Jest on pierworodnym wśród wszystkich stworzeń, a „za Jego pośrednictwem zostało stworzone wszystko inne w niebie i na ziemi”³³. To stanowisko przypomina naukę Ariusza, który zaprzeczał przedwieczność Chrystusa. Towarzystwo Strażnica biblijne określiło „Jednorodzony Syn” Boga interpretując następująco: „Jeżeli wziąć pod uwagę, że Jezus nie był jedynym duchowym synem Bożym stworzonym w niebie, to od razu wiadomo, dlaczego w jego wypadku użyto określenia ‘jednorodzony Syn’. Mnóstwo innych stworzonych bytów duchowych, aniołów, również nazwano ‘synami Bożymi’ w tym samym znaczeniu, w jakim został tak nazwany Adam, ponieważ ich siła życiowa pochodziła od Jehowy Boga, Źródła życia (Hioba 38:7; Psalm 36:9 [36:10 *Biblia warszawska* (Bw)]; Łukasza 3:38). Niemniej wszystkie zostały stworzone za pośrednictwem

³¹ Por. *Co Bóg objął zdolnością przewidywania*, „Strażnica”, 93(1972), nr 10, s. 17; *Selektywne posługiwanie się zdolnością przewidywania*, „Strażnica”, 93(1972), nr 10, s. 15.

³² Por. *Czy Bóg naprawdę się o nas troszczy?*, New York 1992, s. 9.

³³ Por. *Prowadzenie rozmów*, s. 122; *Co Pismo Święte mówi o „boskości Chrystusa”?*, „Strażnica”, 113(1992), nr 2, s. 20-21.

‘jednorodzonego Syna’, który był jedynym Synem zrodzonym bezpośrednio przez Boga (Kolosan 1:15-17)”³⁴.

Świadkowie Jehowy wierzą, że Jezus jest obiecany Mesjaszem. Powołując się na Biblię, wyróżniają trzy grupy dowodów mesjańskiego posłannictwa Jezusa. Pierwszym dowodem, służącym za podstawę do utożsamienia Jezusa z Mesjaszem, jest Jego rodowód. Ewangeliczne sprawozdania Mateusza i Łukasza potwierdzają, że Jezus wywodził się z rodu króla Dawida. Wiele lat wcześniej król Dawid otrzymał zapewnienie, że Mesjasz będzie jego potomkiem. Drugą grupę dowodów stanowią spełnione proroctwa zawarte w Starym Testamencie, a zwłaszcza proroctwa dotyczące początkowego okresu ziemskiego życia Mesjasza, posłannictwa oraz zdradzenia i zabicia. Kolejną grupę dowodów potwierdzających mesjańskie posłannictwo Jezusa stanowi świadectwo samego Jehowy Boga. To On polecił aniołom obwieścić ludziom, że Jezus jest obiecany Mesjaszem. Jehowa również osobiście przemawiał z nieba, potwierdzając posłannictwo Jezusa. Poza tym udzielił Jezusowi mocy dokonywania cudów³⁵.

Uznając Jezusa Chrystusa za Mesjasza, jednocześnie Towarzystwo Strażnica zaprzecza Jego boskości: „Jezus nigdy nie mówił o sobie jak o Bogu ani nie nazywał siebie Bogiem. Zawsze raczej ustawiał siebie poniżej Boga niż na równi z Nim. Jezus nie był Bogiem, którego wola miała spełniać się na ziemi, lecz był niższym niż Bóg, czyniącym Bożą wolę”³⁶. Swoje stanowisko Świadkowie Jehowy próbują argumentować licznymi tekstami biblijnymi. Są przekonani, iż wszystkie słowa Jezusa o sobie samym świadczą o tym, że nie uważał On siebie za równego Bogu ani pod względem mocy, wiedzy czy istnienia. W każdym okresie swego istnienia dawał dowody, że jest podporządkowany Bogu. Wszechmocny Bóg może być nazywany Ojcem (Rodzicem) Jezusa jedynie w tym sensie, w jakim ziemski ojciec może zrodzić syna. Autorzy publikacji o Trójcy Świętej nazywają Boga „seniorem”, a Jezusa „junio-rem pod względem czasu istnienia, pozycji, potęgi i wiedzy”³⁷. Inną ar-

³⁴ *Czy wierzyć w Tróję?*, s. 16. Podobną interpretację określenia „Jednorodzony Syn Boży” spotykamy w innej publikacji: „Nazwano go też ‘Pierworodnym’ oraz ‘jednorodzonem’ Synem Bożym (Jana 1:14; 3:16; Hebrajczyków 1:6). To znaczy, że został stworzony przed wszystkimi innymi duchowymi synami Bożymi oraz że tylko jego jednego Bóg stworzył bezpośrednio”. *Będziesz mógł żyć*, s. 58-59.

³⁵ Por. *Wiedza, która prowadzi*, s. 33-38.

³⁶ *Słowo – Kogo miał na myśli apostoł Jan?*, New York 1962, s. 7.

³⁷ *Czy wierzyć w Tróję?*, s. 16.

gumentację Świadków Jehowy, że Jezus nie jest Bogiem, stanowią teksty z Księgi Hioba (1, 6; 38, 7) mówiące o aniołach jako synach Bożych³⁸. Jeszcze inną argumentację stanowią teksty biblijne, chociażby z Księgi Izajasza (Iz 9, 5), gdzie Jezus został nazwany Bogiem. Autorzy artykułu zamieszczonego w „Przebudźcie się!” twierdzą, że Jezus otrzymał taki tytuł ze względu na powierzona Mu przez Boga Jehowę władzę. Twierdzą, iż skoro Biblia nazywa „bogami” ludzi, aniołów, a nawet szatana, to słusznie można nazwać „bogiem” również Jezusa, który jest wyższy od wszystkich stworzeń. Również ci sami autorzy, powołując się na wypowiedź z Ewangelii Janowej (J 1, 1) uważają, iż „Jezusa można nazwać bogiem w tym sensie, że jest boski, ale nie można go utożsamiać z Ojcem”³⁹.

Świadkowie Jehowy wyróżniają trzy stany osoby Jezusa Chrystusa: przedludzki, ludzki i poludzki. Nauczają, że pierwszy okres życia Jezusa rozpoczął się na długo przed jego narodzinami na ziemi. Jeszcze zanim powstał świat materialny, Jezus żył jako osoba duchowa przez niezliczone miliardy lat, będąc w zażyłej więzi ze swym Ojcem. Aż do momentu ziemskich narodzin istniał On jako żywe Słowo Boże. Ponieważ stworzył Go bezpośrednio sam Jehowa, jako Słowo przebywał z Bogiem podczas stwarzania nieba i ziemi. Stąd nazywany jest w publikacjach Strażnicy „głównym rzecznikiem Bożym” lub „mistrzowskim wykonawcą”⁴⁰. Do Niego zatem Bóg zwracał się, gdy mówił: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, na nasze podobieństwo...” (Rdz 1, 26). Wyznawcy Jehowy wierzą, że Jezus w stanie przedludzkim istniał jako archanioł Michał⁴¹. W jednej z publikacji jest również utożsamiany z Abaddonem – aniołem otchłani, o którym mówi *Objawienie* (Ap 9, 11). Sięgając jednak do wcześniejszej publikacji Towarzystwa

³⁸ Por. *Czy Jezus to naprawdę Syn Boga?* „Przebudźcie się!”, 87(2006), nr 3, s. 12.

³⁹ „*Tacy, których zwą ‘bogami’*”, „Przebudźcie się!”, 86(2005), nr 8, s. 9; Podobne twierdzenie można znaleźć w innej publikacji, której autorzy powołując się na wypowiedź biblisty Josepha H. Thayera piszą, że Logos był boski, ale nie można utożsamiać go z boską Istotą. Por. *Czy wierzyć w Tróję?*, s. 28.

⁴⁰ Por. *Czego wymaga od nas Bóg?* New York 1996, s. 6.

⁴¹ „W 1 Tesaloniczan 4:16 rozkaz Jezusa Chrystusa co do rozpoczęcia zmartwychwstania nazwano ‘głosem archanioła’, zaś Judy 9 mówi, że archaniołem jest Michał. Czy byłoby właściwe przyrównanie rozkazującego głosu Jezusa do głosu kogoś obdarzonego mniejszą władzą? A zatem logicznie rzecz biorąc, archaniołem Michałem jest Jezus Chrystus”. *Prowadzenie rozmów*, s. 132; *Kim jest archanioł Michał?*, „Przebudźcie się!”, 83(2002), nr 3, s. 17.

Strażnica, można zauważyć zdecydowaną niekonsekwencję głoszonej nauki. W książce „Dokonana Tajemnica”, wydanej w roku 1917 jako VII pośmiertny Tom „Wykładów” Russella, anioł Abaddon jest utożsamiany z szatanem, zaś archanioł Michał z Biskupem Rzymu. Sami Świadkowie Jehowy w innej książce przyznali, że pośmiertne dzieło Russella wcale nie stanowi zadowalającego wyjaśnienia *Objawienia* czyli *Apokalipsy św. Jana*⁴².

W wyznaczonym czasie Jehowa Bóg zesłał swego duchowego Syna Bożego na ziemię, przenosząc Jego życie do łona kobiety imieniem Maria⁴³, która była zaręczona z Józefem. W ten sposób Jezus stał się człowieczym synem Bożym, którego w naturalny sposób urodziła ziemska matka. Jezus został posłany przez Boga na ziemię z trzech powodów. Przede wszystkim miał nauczyć ludzi prawdy o Bogu. Zachowując doskonałą prawość, miał zostawić wzór do naśladowania, a składając swoje życie na okup, miał uwolnić ludzi od grzechu i śmierci. Ponieważ Ojcem Jezusa nie był człowiek, nie odziedziczył On grzechu ani niedoskonałości. Narodzin Jezusa Świadkowie Jehowy nie nazywają wciele niem, gdyż – ich zdaniem – nie był On Bogiem. Przyjmując ludzką naturę, narodził się jako człowiek, zostawiając swój przedludzki stan duchowy (archanioła Michała). Rozwijając się w łonie Marii, a później dorastając jako chłopiec, był zależny od Marii i Józefa. Kiedy osiągnął wiek dorosły, Bóg całkowicie przywrócił Mu pamięć o więzi, jaka wcześniej łączyła Go z Ojcem. Świadkowie Jehowy bardzo mocno w swoich publikacjach usiłują wykazać ograniczoność wiedzy Jezusa. Twierdzą, że tekst biblijny: „O dniu owym lub godzinie nie wie nikt – ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec” (Mk 13, 32), jest dowodem na to, że nie jest On „równą, synowską częścią Pana Boga”. Dowodem ograniczonej wiedzy Jezusa ma być również inny tekst biblijny: „Choć był Synem, nauczył się posłuszeństwa z tego, co wycierpiał”

⁴² Por. *Wspaniały finał Objawienia bliski!*, New York 1993, s. 148 i 159; *Świadkowie Jehowy*, w: *Słownik sekt, nowych ruchów religijnych i okultyzmu*, red. G. A. Mather, L. A. Nicholas, tłum. Czwojdrak, Warszawa 2006, s. 436; W. Bednarski, *W obronie wiary. Pismo Święte a nauka Świadków Jehowy, innych sekt i wyznań niekatolickich*, Gdańsk–Toruń 1997, s. 14.

⁴³ Świadkowie Jehowy twierdzą, że do czasu urodzenia Jezusa, Maria (Maryja) była dziewicą. Natomiast później miała jeszcze innych synów i córki. Por. *Prowadzenie rozmów*, s. 167. Świadkowie Jehowy uważają, że samo przeniesienie życia Jezusa do łona Marii „w pewnym sensie można porównać z tym, co ludzie osiągają obecnie dzięki sztucznej zapłodnieniu”. *Kim jest teraz Jezus*, „Przebudźcie się!”, 79(1998), nr 23, s. 8.

(Hbr 5, 8). Towarzystwo Strażnica komentuje to zdanie następująco: „Czy potrafimy sobie wyobrazić, że Bóg musi się czegoś uczyć? W żadnym wypadku, a przecież Jezus się uczył, bo nie wiedział wszystkiego, co wiedział Bóg. Poza tym musiał się nauczyć czegoś, czego Bóg nigdy nie potrzebuje się uczyć, mianowicie posłuszeństwa. Bóg nigdy nie musi być nikomu posłuszny”⁴⁴.

Pod względem doskonałości Towarzystwo Strażnica stawia Jezusa na równi z doskonałym Adamem. Stąd Biblia nazywa Jezusa „ostatnim Adamem” (1 Kor 15, 45)⁴⁵. Urodził się On bez grzechu i takim pozostał. Skoro nawet w najtrudniejszych chwilach próby okazał się doskonale posłusznym Jehowie, był godny złożyć w ofierze swoje doskonałe życie ludzkie jako okup za grzech pierwszego człowieka. Podczas chrztu w rzece Jordan Bóg „wylał” na Jezusa swego ducha, aby w ten sposób udzielić swej mocy do wypełnienia misji. Będąc na ziemi, Jezus czynił wiele cudów: uzdrowiał chorych, rozmnażał chleby, uciszał burze, a nawet przywracał życie umarłym. Jego cuda miały być nieodpartym dowodem na to, że jest On Synem Bożym. Cuda Jezusa wynikały również z chęci okazywania pomocy ludziom, którzy znajdowali się w różnych trudnych sytuacjach życiowych. Poza tym cuda Jezusa miały dowiedzieć, co uczyni On dla wiernych czcicieli Boga, gdy obejmie władzę królewską nad ziemią. Pod koniec swego ziemskiego życia Jezus został schwytany i niesłusznie skazany na śmierć. To właśnie przez śmierć na palu⁴⁶ Jezus dokonał okupu, dzięki czemu ludzie otrzymali możliwość życia w tysiącletnim królestwie.

Najważniejszym zadaniem w ziemskim życiu Jezusa, oprócz złożenia okupu, było nauczanie i głoszenie dobrej nowiny. Jak wyjaśniają autorzy publikacji *Bądź moim naśladowcą*, głoszenie dobrej nowiny przez Jezusa polegało na „przemawianiu uczniom do serca, tak by podjęli działania zgodne z tym, czego się dowiadują”. Jezus jako Wielki Na-

⁴⁴ Czy wierzyć w Trójkę?, s. 19.

⁴⁵ Por. *Będziesz mógł żyć*, s. 62-63.

⁴⁶ Do roku 1935 Świadkowie Jehowy nauczali o śmierci Jezusa na krzyżu: „Cena okupu została złożona na krzyżu. Krzyż Chrystusowy jest środkową prawdą planu Bożego, z którego wszelka nadzieja dla ludzkości promienieje. J. F. Rutherford, *Harfa Boża*, New York 1921, s. 142. Jednak w roku 1936 Towarzystwo Strażnica w opublikowanej książce pt. *Bogactwo* wykazało, że Chrystus nie umarł na krzyżu, ale na pionowym słupie, czyli palu. Do chwili obecnej Świadkowie Jehowy głoszą nauczając, że Jezus poniósł śmierć na pionowo ustawionym palu, a nie na tradycyjnym krzyżu. Por. A. Wronka, *Świadkowie Jehowy*, Radom 2005, s. 7.

uczyciel głosił prawdy Boże przekazane Mu przez Jehowę. Przede wszystkim chciał oczyścić imię Boże z wszelkich zarzutów wysuniętych przez szatana. Tym samym chciał wykazać słuszość zwierzchniej władzy Boga i sposobu jej sprawowania. Myślą przewodnią swej służby Jezus uczynił Królestwo Boże, które ma usunąć z ziemi fałszywy system rzeczy podległy szatanowi. Każde Jezusowe słowo i działanie pomagało ludziom zrozumieć istotę tego Królestwa. To Królestwo jest szczególnym rządem, gdyż zostało ustanowione w niebie, a będzie panować na ziemi⁴⁷.

Wyznawcy Jehowy wierzą, że w po zmartwychwstaniu Jezus nie był już człowiekiem, ale powrócił do pierwotnego istnienia anielskiego, stając się ponownie archaniołem Michałem. Twierdzą oni, że nie mógł On swego ciała odzyskać, a w konsekwencji nie mógł znów stać się człowiekiem, ponieważ jako Chrystus złożył swoje ciało w ofierze za życie świata. Zamiast fizycznego ciała, Jehowa wskrzesił Jezusa w ciele duchowym. Aby udowodnić swoje przekonania, Towarzystwo Strażnica powołuje się na tekst biblijny: „... uśmiercony został w ciele, ale ożywiony w duchu” (1 P 3, 18). Natomiast ziemskie ciało Jezusa sam Jehowa w tajemniczy sposób usunął. Miało ono podzielić los ciała Mojżesza, które również zostało przez Boga usunięte. Jezus nie mógł zabrać swego ciała do nieba również dlatego, że „ludzie z ciała i krwi nie mogą przebywać w niebie”⁴⁸. Po zmartwychwstaniu ukazywał się Jezus w ciele, ale jedynie w tym celu, aby udowodnić swoim uczniom, że żyje. Jezus więc przez 40 dni po zmartwychwstaniu „materializował się”, czyli za każdym razem przybierał ciało. Nawet włożenie ręki przez apostoła Tomasza do boku Chrystusowego ciała, nie stanowi dla Świadków Jehowy dowodu na to, że zmartwychwstał On w tym samym ciele.

Po 40 dniach od zmartwychwstania Jezus odszedł do nieba widziany jedynie przez wiernych naśladowców⁴⁹. Po wstąpieniu do nieba

⁴⁷ Por. *Bądź moim naśladowcą*, New York 2007, s. 79; *Czego wymaga*, s. 12.

⁴⁸ Por. *Będziesz mógł żyć*, s. 143-144. Wcześniej Towarzystwo Strażnica wysuwała dwie teorie w związku z usunięciem fizycznego ciała Jezusa. Jedna z nich głosiła, że fizyczne ciało Jezusa przeszło w stan gazowy. Druga natomiast teoria mówiła o zabraniu ciała Jezusa przez aniołów i umieszczeniu w nieznanym miejscu, gdzie ma zostać ożywione jako swoisty pomnik. Por. *Świadkowie Jehowy*, s. 437.

⁴⁹ Świadkowie Jehowy nauczają, że przy wniebowstąpieniu Jezusa, kiedy już zniknął On z oczu swoich naśladowców, Jego fizyczne ciało „zdematerializowało” się, a On wstąpił do nieba jako osoba duchowa. Por. *Największy ze wszystkich ludzi*, New York 1991, nr 131.

stanął On przed majestatem Jehowy, aby przedstawić Mu wartość swojej ofiary. W ten sposób Jezus miał wypełnić prorocze znaczenie uroczystości obchodzonej przez ponad 1500 lat w narodzie izraelskim jako Dzień Przebłagania. Co roku bowiem arcykapłan wstępował do Miejsca Najświętszego w sanktuarium, celem pokropienia krwią ofiar przed Arką Przymierza. Natomiast dowodem przyjęcia przez Jehowę ofiary Jezusa miało być „wylanie ducha świętego” na grupę uczniów, którzy zaczęli mówić różnymi językami. Wydarzenie to miało wskazać na to, że Bóg utworzył nowy naród – Izrael duchowy, który będzie pełnił Jego wolę na ziemi⁵⁰.

Jezus po powrocie do nieba dysponował i nadal dysponuje ogromną władzą. Otrzymał również od Jehowy Boga wiele zadań. Przede wszystkim został wyznaczony na Głowę (zarządcę) zboru chrześcijańskiego, które to zadanie wykonuje sprawiedliwie i z miłością. Wg wierzeń Świadków Jehowy, Jezus otrzymał jeszcze większą władzę w roku 1914. Wówczas miał zasiąść na tronie jako Król w mesjańskim Królestwie Jehowy, gdyż w tym roku zaczął się „dzień Pański”, o którym mówi *Objawienie* (Ap 1, 10). Jezus powrócił na ziemię w sposób niewidzialny, bez rozgłosu i tylko wierni naśladowcy (organizacja Świadków Jehowy), że jest już obecny jako władca Królestwa⁵¹. To właśnie w roku 1914 na polecenie samego Jehowy, Jezus oczyścił niebiosy, strącając

⁵⁰ Por. *Bądź moim naśladowcą*, s. 183-184; *Prawda o Jezusie*, „Strażnica”, 117(1996), nr 24, s. 5.

⁵¹ Do roku 1930 (chociaż Towarzystwo Strażnica podaje rok 1943) Świadkowie Jehowy uczyli, że ponowne „niewidzialne” przyjście Chrystusa nastąpiło w roku 1874, a Jego pełna „manifestacja” w roku 1878: „Jego obecność datuje się od roku 1874 a dzieło żniwa od r. 1878”. J. F. Rutherford, *Harfa Boża*, s. 252. W roku 1931 została wydana publikacja, która mówi wyraźnie już o roku 1914 jako roku obecności Chrystusa: „W roku 1914 przyszedł Pan po raz wtóry, a w roku 1918 zaczął on zbierać swoich wiernych naśladowców... Lecząc od roku 1918 lud Boży jak nigdy przedtem skontaktował, że Król osadzony został na swym tronie i że rozpoczął Królestwo”. J. F. Rutherford, *Królestwo nadzieja świata*, New York 1931, s. 58. Do chwili obecnej Kierownictwo Świadków Jehowy utrzymuje, że powtórne przyjście Chrystusa nastąpiło w roku 1914, co wyjawia „wnikliwie zbadanie proroctw biblijnych, między innymi proroctwa samego Jezusa o dniach ostatnich”. Niewidzialny, powrót Jezusa na ziemię ma wynikać z *Dziejów Apostolskich*: „Ten Jezus, który został od was wzięty do nieba, przyjdzie w taki sam sposób, w jaki go widzieliście idącego do nieba” (Dz 1, 11). Określenie „w ten sam sposób” oznacza dla Świadków Jehowy bez rozgłosu, niewidzialnie i w ciele duchowym. Oczywiście powrót Chrystusa nie oznacza literalnego powrotu na ziemię, a jedynie rozpoczęcie królowania nad ziemią. Por. *Największy ze wszystkich ludzi*, nr 132; *Będziesz mógł żyć*, s. 145-146.

na ziemię szatana wraz z jego demonami: „Teraz nastało wybawienie i moc, i królestwo naszego Boga, i władza jego Chrystusa, ponieważ rzucony został oskarżyciel braci naszych, który dniem i nocą oskarża ich przed naszym Bogiem!” (Ap 12, 10). Również w roku 1914 rozpoczęło się oddzielanie ludzi, którzy wejdą do Bożego nowego świata od tych, których czeka zagłada. Kryterium „oddzielania” stanowi stosunek do dobrej nowiny o Królestwie Bożym, która jest rozgłaszana pod kierownictwem Chrystusa. Kiedy proces „oddzielania ludzi” dobiegnie końca, Jezus Chrystus jako „Pełnomocnik Boga” ma usunąć z ziemi „cały szatański system rzeczy”. Nastąpi wojna zwana Armagedonem⁵², za pomocą której Jezus wykorzeni wszelkie zło. Bezpośrednio po Armagedonie, „zwiąże” On szatana i jego demony, aby wtrącić na tysiąc lat do otchłani, czyli w „stan nieaktywności podobny do śmierci”. Ocaleni z Armagedonu ludzie, pod kierownictwem Jezusa Chrystusa zajmą się „uprzątnięciem” zniszczeń po tej sprawiedliwej wojnie. Wtedy rozpocznie się Tysiącletnie Panowanie Jezusa nad ziemią. Jego niebiański rząd będzie „udostępniał dobrodziejstwa okupu” wszystkim, którzy okazali się godnymi życia wiecznego, doprowadzając ich do stanu doskonałości. Po bliżej nieokreślonym czasie Jezus uwolni z grobów miliardy ludzi, aby mogli rozkoszować się rajem na ziemi. Po tysiącletnich rządach przekaze Królestwo i doskonałą już rodzinę ludzką swemu Ojcu – Jehowie Bogu⁵³.

3. Duch Święty – „czynna siła Jehowy”

Wszystkie publikacje Świadków Jehowy mówią o Duchu Świętym jako nieosobowej, ale kontrolowanej i skutecznej czynnej sile Jehowy. Bóg posługuje się tą siłą, aby urzeczywistniać swoje różnorakie zamierzenia. Niewyczerpanym źródłem tej siły jest sam Bóg. Obecnie działanie Ducha Świętego wyznawcy Jehowy porównują do działania elektryczności, a więc siły, która jest wykorzystywana do wykonywania róż-

⁵² U Świadków Jehowy Armagedon jest utożsamiany z „wojną wielkiego dnia Boga Wszechmocnego” (Ap 16, 14), która ma doprowadzić do zniszczenia niegodziwego systemu rzeczy. Określenie Armagedon ma odnosić się do miejsca, „gdzie ziemscy władcy polityczni są zgromadzeni przeciwko Jehowie i Jego Królestwu pod władzą Jezusa Chrystusa. Wyrazem ich sprzeciwu będzie ogólnoswiatowa akcja przeciwko sługom Jehowy na ziemi – widzialnym przedstawicielom Królestwa Bożego”. *Prowadzenie rozmów*, s. 29.

⁵³ Por. *Wiedza, która prowadzi*, s. 42; *Największy ze wszystkich ludzi*, nr 133; J. F. Rutherford, *Przyjaciół ludzkości*, New York 1928, s. 59.

nych zadań. W publikacji z roku 1950 znajdujemy porównanie działania Ducha Świętego do fal radiowych czy telewizyjnych: „Jak fale radiowe, które służą za nosicieli impulsów, wychodzących od mówiącego, śpiewającego lub deklamującego w rozgłośni i przenoszących dźwięk i obraz na odbiornik radiowy i ekran telewizyjny w jakimś odległym domu, tak działa duch święty”⁵⁴. To właśnie za pomocą Ducha Świętego Jehowa, który ma „ustalone miejsce zamieszkania”, może docierać wszędzie, dokądkolwiek zechce. To dotyczy nie tylko dziedziny duchowej, ale również całego fizycznego świata. Duch Boży, podobnie jak wiatr, jest niewidzialny dla oczu człowieka, ale skutki jego działania są widoczne i realne⁵⁵.

W *Przekładzie Nowego Świata* tłumacze wyznaczeni przez Towarzystwo Strażnica zastąpili występujące w języku hebrajskim „Rúach Elohim” (Rdz 1, 2)⁵⁶ określeniem „czynna siła Boża” (ang. *God’s active*

⁵⁴ „To znaczy życie wieczne”, s. 164. Ze względu na to, że Świadkowie Jehowy nie uznają Ducha Świętego za Osobę Trójcy Świętej, w ich publikacjach jest On zawsze pisany z małej litery. Argumentując swoje stanowisko Towarzystwo Strażnica przytacza najczęściej tekst z *Księgi Sędziów*: „Wtedy zaczął nań oddziaływać duch Jehowy...” (Sdz 14, 6), który nie jest w ogóle zaprzeczeniem istnienia Ducha Świętego jako trzeciej Osoby Boskiej. Por. W. Hanc, T. Lenkiewicz, *Świadkowie Jehowy – apostołowie czy intruzi?*, Włocławek 1990, s. 48. W jednym z artykułów Towarzystwo Strażnica podaje trzy inne biblijne przykłady, aby za wszelką cenę wykazać, że Duch Święty nie jest Osobą. Pierwszy z nich dotyczy Elżbiety, która została „napelniona duchem świętym” (Łk 1, 41). Świadkowie Jehowy uważają, że jedna osoba nie mogła zostać napelniona drugą osobą. Drugi przykład dotyczy wyrażenia: „Ten będzie was chrzczył duchem świętym i ogniem” (Mt 3, 11). Skoro Jan oświadczył, że ludzie będą chrzczeni „duchem świętym”, to nie mógł mieć na myśli osoby. Trzeci przykład związany jest ze słowami Piotra, który mówił o Jezusie, że Bóg namaścił Go „duchem świętym i mocą” (Dz 10, 38). To sformułowanie dla Świadków Jehowy jest nie do pogodzenia z twierdzeniem, że Duch Święty jest Osobą. Por. *Czy duch święty jest osobą?*, „Przebudźcie się!”, 87(2006), nr 7, s. 14.

⁵⁵ Do roku 1994 Towarzystwo Strażnica określało Ducha Świętego jako „czynną moc Bożą”. W roku 1994 wprowadzono tzw. „nowe światło”, na mocy którego Ducha Świętego określa jako „czynną siłę Jehowy”. Por. W. Bednarski, *W obronie wiary*, s. 100. W jednym z artykułów kierownictwo z Brooklynu następująco tłumaczy, dlaczego nazywanie Ducha Świętego „mocą Bożą” nie jest zupełnie ścisłe: „Otóż moc bywa utajniona, drzemie w kimś lub czymś, jak to się dzieje w przypadku naładowanego, lecz nie używanego akumulatora. Tymczasem Biblia wspomina o duchu świętym w kontekście działania, co przywodzi na myśl prąd płynący z akumulatora podczas pracy. A zatem święty duch Boży to Jego energia w działaniu, Jego czynna siła”. *Czym jest święty duch Boży?*, „Przebudźcie się!”, 80(1999), nr 1, s. 26.

⁵⁶ Por. Z. Marzec, P. Andryszczak, *Walka na wersety*, Kraków 2003, s. 44.

force), która unosiła się nad powierzchnią wód. Bóg użył tej siły do ukształtowania ziemi. Tą samą czynną siłą posłużył się, by przenieść życie swego Syna do łona żydowskiej dziewczicy Marii. Poza tym Bóg oświeca swoim „duchem” tych wszystkich, którzy chcą Mu służyć. Tak było m.in. w przypadku Dawida, który się modlił: „Naucz mnie spełniać wolę twoją, bo ty jesteś moim Bogiem. Duch twój jest dobry; niech mnie prowadzi w krainie prostolinijności” (Ps 143, 10). Również mężowie Boży, którzy spisywali proroctwa biblijne, byli „uniesieni duchem świętym” (2 P 1, 21). Z tego powodu cała Biblia jest nazywana „natchnioną przez Boga” (2 Tm 3, 16) Duch Święty miał także pokierować niektórymi osobami, aby miały widzenia czy sny prorocze. Pobudził samego Jezusa, by poszedł na pustynię, a w sługach Bożych działał jak ogień, dzięki czemu głosili odważnie i zdecydowanie. Okazuje się również, że Duch Święty może działać nie tylko dla dobra ludzi, ale i przeciwko nim, gdyż Bóg używa Go do wykonywania swoich wyroków. Bóg zatem posługuje się Nim, aby stwarzać, niszczyć, chronić lub odtwarzać, w zależności od tego, co uzna za niezbędne do zrealizowania swoich zamiarów.

Jehowa Bóg daje swoją czynną siłę (Ducha Świętego) Jezusowi, podlega więc ona Jego władzy. Czynna siła Boża, która zstąpiła na Jezusa w czasie Jego chrztu, umożliwiała uzdrawianie chorych, wskrzeszanie umarłych, władzę nad demonami i wypędzanie ich, władzę nad materią i żywiołami. Ewangelie odnotowują kilkadziesiąt cudów dokonanych przez Jezusa „mocą Jehowy” (Łk 5, 17). Duch Święty umożliwiał dokonywani cudów nie tylko samemu Jezusowi, ale również Jego uczniom. Dwunastu apostołów stało się pośrednikami do udzielania darów Ducha Świętego. Po zmartwychwstaniu Jezusa uczniowie otrzymali polecenie, aby nie odchodzili z Jerozolimy, aż zostaną „ochrzczeni w duchu świętym” (Dz 1, 5). Uczniowie ci zostali „napelnieni duchem świętym” w dniu Pięćdziesiątnicy. Wiedzieli oni, że jest to obiecany „wspomożyciel”, o którym mówił im Jezus: „Ale wspomóżyciel, duch święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, ten was nauczy wszystkiego i przywiedzie was na pamięć wszystko, co ja wam powiedziałem” (J 14, 26)⁵⁷.

⁵⁷ „Duch święty w dalszym ciągu dokonuje wspaniałych rzeczy. Kieruje niebiańską organizacją Jehowy (Ezechiela 1:20, 21). Podobnie jak energia wyzwolona podczas wybuchu bomby wodorowej, może siać zniszczenie, gdy Jehowa chce wykonać wyrok na swych wrogach, ale może się też pojawiać w innych zdumiewających

Na wiele sposobów Duch Święty pełnił rolę „wspomożyciela”. Świadkowie Jehowy akcentują trzy główne sposoby. Po pierwsze miał On przypomnieć naśladowcom Chrystusa to wszystko, co słyszeli od swego Nauczyciela. Jednak nie chodziło tylko o przywołanie na pamięć samych słów. Siła Jehowy miała pomóc im zrozumieć głęboki sens i znaczenie Jezusowego nauczania. Należyte zrozumienie prawd głoszonych przez Jezusa było nieodzownym warunkiem dokładnego przekazywania wiedzy innym⁵⁸. Po drugie, naśladowcy Chrystusa byli zachęcani do częstej modlitwy. Duch Święty miał za nimi wstawiać się i pomóc im, jeśli nie byłiby pewni o co prosić Boga w modlitwie⁵⁹. Duch Święty miał również udzielać wsparcia uczniom Jezusa, gdy będą publicznie bronić prawdy Bożej⁶⁰.

W „zborze chrześcijańskim”, którego Głową jest Chrystus, duch Jehowy ujawnia się przez różnorodne działania i dary. Zawsze jest to ten sam duch Boży. Już w dniu Pięćdziesiątnicy zaczął się objawiać przez dary obcych języków i prorokowania. Następnie pojawiły się dary uzdrawiania. Te cudowne dary „czynnej siły Jahwe” udzielane były bezpośrednio przez apostołów Jezusa albo w ich obecności. Dwunastu bowiem „ucniów Baranka” było pośrednikami do udzielania tychże darów. Świadkowie Jehowy przyjmują, że udzielanie cudownych darów „ducha” skończyło się wraz ze śmiercią apostołów. Stało się tak dlatego, że były one ściśle związane z „dziecięcym” okresem zboru chrześcijańskiego. Miały bowiem dowieść, że „łaska i moc Boża odwróciła się od niewiernego domu naturalnego Izraela i że spoczywała na zborze chrześcijańskim jako ‘Izraelu Bożym’”⁶¹. Obecnie czciciele Boga Jehowy starają się wydawać owoce ducha Bożego, dzięki którym bez trudu są utożsamiani ze sługami Bożymi. Tymi owocami ducha Bożego są:

działaniach”. *Duch święty – dar od Jehowy*, „Strażnica”, 113(1992), nr 3, s. 9; *Duch Jehowy prowadzi Jego lud*, „Strażnica”, 113(1992), nr 18, s. 15-16.

⁵⁸ „Gdyż właśnie nam Bóg to objawił przez swego ducha, bo duch bada wszystko, nawet głębokie sprawy Boże” (1 Kor 2, 10).

⁵⁹ „Podobnie i duch przychodzi z pomocą naszej słabości; bo tego, o co powinniśmy się modlić, jak trzeba, nie wiemy, lecz sam duch ujmuje się za nami nie wypowiedzianymi westchnieniami” (Rz 8, 26).

⁶⁰ „Jednakże gdy was wydadzą, nie zamartwiajcie się, jak lub co macie mówić, będzie wam dane w owej godzinie; bo to nie wy mówicie, lecz duch waszego Ojca mówi przez was” (Mt 10, 19-20).

⁶¹ „*To znaczy życie wieczne*”, s. 166.

miłość, radość, pokój, wielkoduszna cierpliwość, życzliwość, dobroć, wiara, łagodność i panowanie nad sobą⁶².

THE IMAGE OF GOD IN THE JEHOVAH'S WITNESSES DOCTRINE

Summary

This article shows the image of God according to Jehovah's Witnesses doctrine. They believe, that the only real God is Jehovah – Creator of heaven and earth. The basic attributes of Jehovah are: power, wisdom, justice and love. The teaching about Holy Trinity is not biblical, but is the invention of Satan. They believe that Jesus Christ is not God, but Michael Archangel created by God. Jesus Christ as a perfect man gave ransom for all the people, for they may have an eternal life. Jehovah's Witnesses believe, that the Holy Spirit is not a person, but only God's active force. By the Holy Spirit assistance God reaches every point that He wants to go.

⁶² Por. *Czy duch święty jest moim osobistym wspomóżycielem?* „Strażnica”, 121(2000), nr 20, s. 22.

KS. DARIUSZ BROZIO

STUDIA ELCKIE
10(2008)

**APOSTOLSTWO – JEDNĄ Z FORM REALIZACJI ŻYCIA
CHRZEŚCJAŃSKIEGO W KOŚCIELE W NAUCZANIU
KS. KAZIMIERZA HAMERSZMITA**

1. Pojęcie apostołstwa

Zanim przejdziemy do prezentacji form apostołstwa i ich znaczenia w nauczaniu ks. Hamerszmita, potrzeba, by najpierw w kilku zdaniach zaprezentować jak jest ono postrzegane i rozumiane dzisiaj.

W ogólnym znaczeniu mianem apostołstwa określa się wszystko, co w konkretnych warunkach urzeczywistnia Kościół, dzięki czemu może on wzrastać ogarniając kolejne dziedziny ludzkiego życia i pozyskując do wspólnoty nowych członków. W sensie ścisłym apostołstwo jest głoszeniem Chrystusa i Jego mesjańskiego orędzia słowami, potwierdzonymi w czynach. Współcześnie apostołstwem określa się każdą działalność chrześcijańską¹, która sprawowana w wierze, nadziei i miłości rozlanych przez Ducha Świętego w sercach poszczególnych członków Kościoła przyczynia się do tego, aby wszyscy ludzie na całym świecie poznali i przyjęli boskie orędzie zbawienia².

Można powiedzieć, że apostołstwo jest szczególną formą realizacji życia chrześcijańskiego w Kościele, która rodzi się z wielkiej miłości do Chrystusa. Pójście za Nim sprawia, że chrześcijanin szuka i znajduje nowe sposoby dawania siebie innym. Działalność człowieka zgodna z wolą Bożą jest otwarciem się na drugiego. Chrześcijanin działa, po-

Ks. Dariusz Brozio; dr teologii; ojciec duchowny w Wyższym Seminarium Duchownym w Elku; adres do korespondencji: 19-300 Elk, ul. Kościuszki 9, danielios1@wp.pl

¹ W. Seremak, *Apostołstwo*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002 [dalej cyt. LDK], s. 59.

² W. Słomka, *Świętość na świeckiej drodze życia*, Poznań–Warszawa 1981, s. 191.

nieważ napełniony łaską, wie jak ma żyć, co wybierać i czynić w świecie. Jego zadaniem jest świadczenie o Bogu słowem i czynem w każdym środowisku, gdzie przebywa: w rodzinie i w pracy, czyli tam gdzie się trudzi i odpoczywa nabierając nowych sił. Piękno i wielkość chrześcijańskiego życia wypływa z moralności, która rodzi się we wnętrzu człowieka, a modlitwa za innych (tym bardziej wysłuchana, im bardziej święta jest osoba, która ją zanosí), umartwienie i przykład stanowią podstawę wszelkiego apostołstwa chrześcijańskiego.

2. Formy apostołstwa

Ks. Hamerszmit w swych kazaniach akcentuje różne formy apostołstwa. Są w nich takie, w których omawia odrębnie poszczególne jego rodzaje, bądź kilka jednocześnie³. Zachętę do udziału lub przykłady poszczególnych rodzajów apostołstwa (modlitwy, słowa, czynu, cierpienia) można znaleźć w każdym kazaniu naszego kaznodziei. W jego nauczaniu wyłania się zachęta do częstej Komunii świętej, pielęgnowania pierwszych piątków i sobót miesiąca oraz ustawicznej modlitwy⁴.

a) *Apostołstwo dobrego przykładu*

Ponadto nasz autor wskazuje na zbawienną naukę płynącą z dobrego przykładu życia⁵. Był przekonany, że silniej przemawia do innych dobre i uczciwe życie, bowiem spotyka się zarzut wysuwany pod adresem chrześcijan, że nie żyją tak, jak domaga się tego wiara. Ta, jako

³ Por. Archiwum Diecezji Elckiej Oddział Suwałki [dalej cyt. ADES], K. Hamerszmit, *Kazanie rekolekcyjne do dzieci „Bądź apostołem”*, 1956 (teczka V); *Kazanie na niedzielę Trójcy Przenajświętszej*, 1966 (teczka II).

⁴ „Do obowiązków członków apostołstwa modlitwy należy m. in. modlitwa wynagradzająca, poświęcenie siebie i rodzin Najświętszemu Sercu Jezusa, udział we Mszy św. w pierwsze piątki miesiąca z komunią św. wynagradzającą, uroczysty obchód świąt Serca Jezusa, Chrystusa Króla oraz kult Niepokalanego Serca Maryi. Apostołstwo modlitwy charakteryzuje się duchowością i pobożnością chrystocentryczno-maryjną”. Szerzej na ten temat J. M. Popławski, *Apostołstwo modlitwy*, LDK, s. 63. Por. także Cz. Drajek, *Szkoła apostołstwa i modlitwy*, Kraków 1991.

⁵ „Dobry przykład to chyba najbardziej skuteczna i owocna forma dobrego oddziaływania na drugich. Bo słowa często są nadużywane i stają się zużytą monetą bez pokrycia”. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na niedzielę Trójcy Przenajświętszej*, 1966 (teczka II). Por. także ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie o miłości bliźniego* (teczka I); *Kazanie o miłości bliźniego*, 10 czerwca 1946 (teczka II); *Kazanie do dzieci na niedzielę mięsopustną*, 1949 (teczka V); *Kazanie na XVII niedzielę po Zielonych Świątkach*, 1965 (teczka II); *Kazanie do dzieci „Duch apostołstwa”*, grudzień 1950 (teczka II).

przejaw apostołstwa, ma być realizowana w konkretnych czynach⁶. Nasz kaznodzieja dostrzega także, jak zaznacza, najtrudniejszą formę apostołstwa – realizowaną przez chorych⁷ i cierpiących⁸. Wielokrotnie podkreślał ich ogromne posłannictwo, jakie spełniają w rozdartym ogromem zła społecznego i politycznego świecie poprzez czyny i cierpienia, które mogą być dla innych źródłem zasługi, pomimo że czasem mogą się wydawać całkiem bezużyteczne⁹. Niezwykle jest to, że Chrystus najbardziej bezużyteczną „rzecz”, jak cierpienie uczynił owocnym¹⁰; On wysłał cierpienie przez posłuszeństwo i miłość swemu Ojcu. Posłuszeństwo jest wielkie i heroiczne wtedy, kiedy ktoś dla jego spełnienia jest gotowy nawet na śmierć i hańbę. Chorzy dają dobry przykład innym nie tylko przez uśmiech i pogodę ducha, ale w ten sposób wyznają swą wiarę w Chrystusa, pragnąc swym życiem dopełnić Jego udręk. Z tego względu ponoszą ofiarę, wypraszają niezbędne łaski i pokutują stając się

⁶ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na XV niedzielę zwykłą*, 1992 (teczka IV); *Kazanie do dzieci „Darowanie uraz”*, 1951 (teczka II); *Kazanie do dzieci „Drobne zwycięstwa”*, 17 czerwca 1951 (teczka II); *Kazanie do dzieci „Szczepańskie starość i katechizm”*, 1950 (teczka V); *Kazanie do dzieci „Szczepańskie starszych”*, 7 października 1945 (teczka V); *Kazanie „Szczepańskie rodziców”*, 30 września 1945 (teczka V); *Kazanie do dzieci „Miłość rodziców”*, 1950 (teczka V).

⁷ „Członkami apostołstwa chorych mogą być cierpiący i przewlekłe chorzy, którzy świadomie zechcą przyjąć postawę apostołską ofiary ze swojego cierpienia. (...) Aby stać się członkiem apostołstwa chorych należy spełnić trzy warunki: a) przyjmując cierpienie z poddaniem się woli Bożej; b) znosić cierpienie w zjednoczeniu z Męką Chrystusa, który za nas się ofiarował na Kalwarii, ofiaruje na ołtarzu i żyje w Kościele; c) ofiarować swe cierpienie Bogu za zbawienie świata i przybliżenie królestwa Bożego, za Kościół i Ojczyznę”. W. Durda, *Apostołstwo chorych*, LDK, s. 61. Por. także ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci „Miłosierdzie”*, X 1963 (teczka XII); *Kazanie do dzieci „Bądź miłosierny!”*, 7 października 1962 (teczka XII).

⁸ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Konferencja do sióstr zakonnych na Wielki Post*, marzec 1976 (teczka X); *Kazanie na św. Szczepana*, 26 grudnia 1962 (teczka XI); 26 grudnia 1963 (teczka XI); *Kazanie na XII niedzielę zwykłą*, 22 czerwca 1986 (teczka IV); *Kazanie na V niedzielę zwykłą*, 1988 (teczka IV).

⁹ „Czas chorego nie powinien być czasem straconym, zmarnowanym, bezużytecznym. Czas cierpienia nie powinien być czasem potępienia, ale zbawienia”. F. Grudniok, *Skarb cierpienia*, Wrocław 1994, s. 131.

¹⁰ „Cierpienie złaczone z krzyżem Jezusa ma moc wskrzeszania umarłych na duszy, wlewania nowego życia tam, gdzie ono już zamarło, oczyszczania trującej atmosfery grzechu, wprowadzania wiosny tam, gdzie lód oziębłości zmroził wszelkie życie duchowe”. Tamże, s. 131-132.

bezinteresownym darem za innych i przyczyniając się jednocześnie do ich zbawienia¹¹.

b) Szczególny wymiar cierpienia

Zagadnienie cierpienia intrygowało ludzi wszystkich czasów. Szukano na nie odpowiedzi w czasach pogańskich i później przez kolejne stulecia. Nikt jednak z ludzi nie udzielił satysfakcjonującej odpowiedzi na nurtujące ludzkie serca wątpliwości. Od chwili, kiedy Jezus Chrystus przyjął ciało, a wraz z nim cierpienie, by zadośćuczynić za ludzkie grzechy, nabrało ono zupełnie nowego wymiaru¹².

Ks. Hamerszmit nauczał, że Bóg powołuje wybranych ludzi do cierpienia, podobnie jak niektórych wzywa do fizycznej pracy, a jeszcze innych do twórczości umysłowej i wielkich zadań. Nie można jednak po ludzku zrozumieć dlaczego, tak się dzieje, bo cierpienie pozostaje tajemnicą Bożą¹³.

Rezultatem zepsucia przez pierwszą parę ludzi Bożego planu stał się grzech pierworodny wraz ze wszystkimi jego skutkami: nieuporządkowanymi namiętnościami, chorobami, śmiercią i cierpieniem. Według opisów Ewangelii, Syn Boży przychodząc na ziemię leczył chorych i pochylał się nad cierpiącymi dając dowód ogromnego współczucia wobec wszystkich nieszczęśliwych. Dla siebie wybrał ubogie życie w ukryciu, pracy i cierpieniu, dając przykład właściwej postawy dla swych naśladowców i zachęcając do codziennego dźwigania swego

¹¹ Na potwierdzenie tego można przytoczyć słowa Jana Pawła II, który podkreśla, że wiara w tym tajemniczym uczestnictwie w krzyżu pociąga za sobą „pewność, że człowiek cierpiący „dopełnia braki udręk Chrystusa”, że w duchowym wymiarze dzieła odkupienia służy, podobnie jak Chrystus, zbawieniu swoich braci i siostr. Nie tylko więc jest pożyteczny dla drugich, ale co więcej – spełnia służbę niczym niezastąpioną. W Ciele Chrystusa (...) właśnie cierpienie (...) jest niczym niezastąpionym pośrednikiem i sprawcą dóbr nieodzownych dla zbawienia świata. To ono, bardziej niż cokolwiek innego, toruje drogę łasce przeobrażającej dusze ludzkie. To ono, bardziej niż cokolwiek innego, uobecnia moce Odkupienia w dziejach ludzkości”. Jan Paweł II, *List apostolski Salvifici doloris o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, w: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. P. Ślabeek, J. Jękot, t. 1, Kraków 1997, s. 71-72.

¹² „Idąc śladami cierpiącego Zbawiciela, widzimy jak straszna była Jego męka. Nie zaoszczędzono Mu żadnego bólu i z każdą chwilą męki, cierpienia te wzmagaly się”. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na IV niedzielę Wielkiego Postu* (teczka IX).

¹³ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie o cierpieniu*, 21 października 1945 (teczka V).

krzyża, przykrości i obowiązków. Jego śladem podążyło wielu świętych utrwalając swe cnoty w doświadczeniu cierpienia mającym moc oczyszczającą¹⁴.

Kaznodzieja suwalski głosił, że miarą wartości i głębi ludzkiej duszy jest cierpienie¹⁵. Był przekonany, że podobnie jak głodny zrozumie drugiego potrzebującego pokarmu, tak przeżywającemu cierpienia nie będzie obojętny los podobnego człowieka. W cierpieniu dostrzegał on ogromną wartość dla życia nadprzyrodzonego, ponieważ wyrывa ono człowieka ze zgiełku doczesnego świata i przenosi w samotność. Chociaż początkowo może ono dokuczać, to jednak później zbliża do Boga odrywając od rzeczy przemijających i zwracając ku wiecznym. Jak podkreślał nasz kaznodzieja, sprzeczne z naturą byłoby miłowanie cierpienia dla niego samego.

Wartościowe ukochanie cierpienia, jak zauważa, jest tylko w przypadku złączenia swojej woli z wolą Bożą. Dzieje się tak wtedy, gdy osobisty krzyż jest przyjęty w łączności z cierpieniem Chrystusa i traktowany jako współcierpienie z Nim dla dobra Jego Mistycznego Ciała. Jednak to cierpienie winno być podjęte dobrowolnie, a nie jak to miało miejsce w przypadku Szymona z Cyreny, który pomógł nieść krzyż Jezusowi z nakazu, i z całą świadomością. Nasz autor zaznaczył także, że sam Chrystus biorąc pod uwagę dobro naszego życia, część cierpienia „zarezerwował” dla nas, byśmy mogli „dopełnić” Jego braki.

Odpowiedzią na cierpienie, uważał tylko przyjęcie go bez narzekania i przekleństwa, jako wyraz uznanej woli Bożej za swoją. Był przekonany, że rezultatem takiego spokojnego pogodzenia się i zaakceptowania cierpienia będzie pocieszenie i paradoksalnie duchowa radość¹⁶. Przypominał także, że chrześcijanin w cierpieniu obok napomnienia dopatruje się także głosu Bożego miłosierdzia. Mówił, że Bóg przez cierpienie, chociaż w bolesny sposób, to jednak zawsze dobroczynnie

¹⁴ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie o cierpieniu*, 20 sierpnia 1961 (teczka V); 1974 (teczka II).

¹⁵ „Z cierpieniem to tak, jak z kluczem: otwiera lub zamyka, zależnie od tego, czy nim obrócimy w prawo czy w lewo. Cierpienie na zewnątrz wydaje się czymś ponurym, wewnątrz jednak jest czymś pełnym Boga”. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie o cierpieniu*, 28 października 1945 (teczka IX).

¹⁶ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na IV niedzielę Wielkiego Postu*, 16 marca 1958 (teczka II).

wpływa na człowieka. Przykładem są ludzie żyjący w dostatkach¹⁷, którzy całkowicie zapomnieli o Bogu, a kiedy spotkało ich cierpienie, dopiero wtedy dostrzegli konieczność wiary. Podobnie w czasach dobrobytu narodu, jednostki słabną na duchu, natomiast w chwilach ucisku człowiek staje się bardziej szlachetny i pracowity. Stąd nasz kaznodzieja wzywał do wdzięczności wobec Boga za cierpienie, które jako ostateczny środek potrafi uleczyć rany duszy. Uważał, że cierpienie i ból mogą być ostrzeżeniem przed czekającą zgubą, a także przyczynić się do nawrócenia i zejścia ze złej drogi.

Zdaniem ks. Hamerszmity, cierpienie to także objaw nieskończonego miłosierdzia Boga. Nie każde cierpienie jest karą, bo taki stan mogą przeżywać niewinni, a przykładem jest biblijny Hiob. Nasz kaznodzieja zauważał w świecie wielu bardzo udręczonych i chorych, ale ubolewał, że jest tak mało cierpiących dla zbawienia, którzy przyjmują swe klęski i niepowodzenia jako wolę Boga i dowód Jego miłości¹⁸.

c) Wyjątkowe posłannictwo chorych

Pracując jako kapelan szpitala nasz autor dostrzegał różne potrzeby chorych. Obok niesienia im umocnienia w sakramentach pokuty, Eucharystii i namaszczenia, pokrzepiał ich swoim słowem. Zwracał się do nich wielokrotnie, a zawsze czynił to z ogromną miłością i szacunkiem, o czym świadczą pozostawione kazania na „dzień chorych”¹⁹.

Ks. Hamerszmit podkreślał, aby nie przechodzić obojętnie wobec chorych, ale podobnie jak Chrystus spieszyć im z pomocą, bo On nieustannie zachęca, by nieść ulgę cierpiącym, za co kiedyś nagrodzi. Ponadto uwrażliwiał swoich słuchaczy, aby umieć dostrzec potrzeby materialne i duchowe chorych, przy czym zaznaczył, że nie tylko chorzy potrzebują zdrowych, ale i odwrotnie. Chorzy swym cierpieniem znoszą-

¹⁷ „Jak w słoneczny dzień nie widać gwiazd, podobnie wielu ludzi nie widzi gwiazdy wieczności wśród słonecznego dnia dobrobytu życiowego”. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie o cierpieniu* (teczka II).

¹⁸ „Cierpienie nie jest złem, burze klęsk i niedostatki hartują duszę! Czy Bóg nas karze, czy błogosławi, czy zsyła klęski, czy dostatki, zawsze ma jedno na względzie: żeby kłosa naszego życia nie okazały się puste w dzień żniwa sądu ostatecznego”. Tamże.

¹⁹ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Dzień chorych*, 1966 (teczka II); 1968 (teczka II); 1969 (teczka II); 7 października 1970 (teczka II); 6 października 1972 (teczka II); 12 października 1973 (teczka II); 1979 (teczka II); 9 października 1980 (teczka II); 1984 (teczka II).

nym z cierpliwością i poddaniem się woli Bożej są okupem za grzechy wielu parafian i wypraszają potrzebne innym do życia łaski. Mają swój niezwykle udział w apostołstwie przez swoje cierpienia i boleści. Wskazał, że zostali obdarzeni przez Boga specjalną misją do spełnienia – wybrani, aby składać Bogu żywą ofiarę za siebie i bliźnich. W takim świetle wszystkie ich cierpienia, choroby i dolegliwości nabierają niezwyklego dostojęstwa i wielkości, a dobrowolnie przyjęte i znoszone z myślą o Bogu i złączone z cierpieniami Chrystusa nabierają chrześcijańskiego wymiaru. Z kolei doznający takich udręczeń stanowią niezwykle wzór jak można najlepiej wykorzystać życie, by go nie zmarnować. Ks. Hamerszmit podkreślał, że przyjęte i ofiarowane bez reszty Bogu cierpienia w stanie łaski uświęcającej są okazją do uświęcenia siebie i najkrótszą drogą do nieba²⁰.

W innym kazaniu nasz kaznodzieja powtarzał za ks. arcybiskupem Józefem Bilczewskim, apostołem chorych, że cierpienie jest „pomocą oczyszczającą” i zwracającą ku Bogu oraz „chrztem łez”, z którego chrześcijanin wychodzi moralnie piękniejszy. Podkreślił również, że wielcy święci byli w swoim życiu „umiłowanymi dziećmi cierpienia” i podał trzy rodzaje cierpień. A oto one: „piekielne”, kiedy człowiek jak szatan złorzeczy Bogu, „ziemskie”, gdy ktoś cierpi z zaciśniętymi zębami i narzeka na cierpienie oraz „niebieskie”, kiedy znosimy je z poddaniem się woli Bożej²¹.

d) Troska o misję

Ks. Hamerszmit zwrócił także uwagę na soborowy *Dekret o działalności misyjnej Kościoła* przypominający biskupom o ciąży na nich odpowiedzialności za Kościół. Sobór wskazał w tym dokumencie na obowiązek wyszukania wśród swoich diecezjan osób nieuleczalnie chorych i nieszczęśliwych oraz zachęcenia ich do ofiarowania swych modlitw i cierpień w intencji misji (por. DM 38). Słowa Soboru Watykańskiego II i prośby skierowanej przez papieża Pawła VI do Prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego o znalezienie choćby kilku chorych w Polsce, którzy ofiarowaliby swe cierpienia w intencji podanej przez Ojca świętego, nasz kaznodzieja uważał za szczególnie podnoszące na duchu wszystkich doświadczonych niemocą. Przywoływany przez nas teolog podał, że kilkaset osób odpowiedziało pozytywnie na apel

²⁰ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Dzień chorych*, 1966 (teczka II).

²¹ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Dzień chorych*, 1968 (teczka II).

Prymasa, dlatego zachęcał wiernych, by nie marnowali bolesnych przeżyć, ale ofiarowali je dla dobra całego Kościoła i bliźnich²².

Ks. Hamerszmit uczył, że Kościół rodził się w męczeństwie apostołów i cierpieniu wielu chrześcijan. Każdy kto zaznał choć odrobiny cierpienia potrafi zrozumieć ból drugiego człowieka, ponieważ ono wychowuje do miłości i współczucia oraz uczy solidarności z ludźmi znajdującymi się w podobnej sytuacji. Cierpienie dotyka chrześcijan w różnych okresach ich życia, podobnie jak było z zaproszeniem beczynnie stojących do pracy w winnicy w różnych godzinach dnia. Powołanie do krzyża, jak je nasz kaznodzieja nazywa, odbywa się czasem już w dzieciństwie, innych dotyka w młodym wieku, a wielu na starość. Jest to szczególna okazja, by pomóc Chrystusowi w zbawianiu świata²³.

Element cierpienia i wyrzeczenia, jak podkreśla ks. Hamerszmit, jest nieodłączny w realizacji wielkich planów, do których Bóg wybiera nowych apostołów²⁴. Przypominał, że każdy chory mający długotrwałe cierpienie może należeć do apostołatu chorych, jeśli je przyjmuje z poddaniem się woli Bożej, znosi w zjednoczeniu z Chrystusem, ofiarowuje na intencję przybliżenia się Królestwa Bożego i spełnienia ślubowania narodu polskiego: za nawrócenie grzeszników oraz w celu uświęcenia chrześcijan w duchu wezwań Najświętszej Maryi Panny z Lourdes i Fatimy²⁵.

Apostolat przez cierpienie, jak zaznacza nasz kaznodzieja, ma szczególne zapotrzebowanie we współczesnym świecie, toteż zachęcał wszystkich naznaczonym „stygmą cierpienia”, by wypraszali łaski dla skłóconych i byli zadośćuczynieniem za grzechy i zbrodnie ludzkości. Ponadto, chorzy przez swoją pogodną postawę i uśmiech mogą uczyć zdrowych, jak mają żyć i kochać innych oraz ofiarowania Jezusowi swego osamotnienia i przykrości za Jego Kościół, misję i w innych intencjach. Dzięki temu czas choroby nie zostanie przez nich zmarno-

²² Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Dzień chorych*, 1969 (teczka II).

²³ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Dzień chorych*, 7 października 1970 (teczka II). Na potwierdzenie tego ks. Hamerszmit przywołuje mówiące o tym teksty Pisma Świętego: Flp 1, 29; 1 P 2, 19; Kol 1, 24; Ga 6, 14.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do chorych*, 1967 (teczka II).

wany, ale będzie wykorzystany do refleksji nad osobistym życiem i ostatecznym celem człowieka²⁶.

Nasz autor uczył, że choroba ciała powoduje cierpienie duszy, bowiem ciało uczestniczy w przeżyciach duszy, a dusza przeżywa wszystkie doświadczenia ciała. Wskazywał, że właściwą postawą chrześcijanina jest przyjęcie cierpienia i chorób oraz niesienie możliwymi środkami w takiej sytuacji innym ulgi i pomocy²⁷. Podkreślał, że chrześcijanin widzi sens w cierpieniu, jeśli znosi je z cierpliwością, otwartością i miłością ku Bogu ofiarując w czasie Mszy świętej obok darów ofiarnych: chleba i wina²⁸.

e) *Ewangelizacja słowem i czynem*

Inną formą apostołstwa widoczną w nauczaniu ks. Hamerszmita jest misja ewangelizowania słowem²⁹, w której widział szeroki zakres do działania dla chrześcijanina; uwzględniał przy tym także działalność charytatywną³⁰. Obok wymiernych skutków ulżenia w trudnej sytuacji

²⁶ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na Dzień chorych*, 6 października 1972 (teczka II); 12 października 1973 (teczka II); 1979 (teczka II). W *Kazaniu na Dzień chorych*, 9 października 1980 (teczka II) nasz kaznodzieja tak mówił: „Bądźcie Wy, słabi i po ludzku bezsilni źródłem siły dla drugich, dla Ojczyzny, dla Kościoła, dla sprawy misji, dla pokoju. I za to wszystko należy się Wam wdzięczność”.

²⁷ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie o chorym człowieku*, listopad 1959 (teczka II); *Kazanie o chorobie*, 1 lipca 1993 (teczka XI); *Kazanie do dzieci „Gdy zachorujesz”*, 22 listopada 1959 (teczka XII); *Kazanie do chorych*, grudzień 1949 (teczka IX); 1960 (teczka IX).

²⁸ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do chorych*, 1985 (teczka II). „Kto zanurza swe cierpienie w modlitwie, ten odbiera mu najboleśniejszy oścień, najdotkliwszy ciężar, bo modlitwa jest wciągnięciem wszechmocnego i kochającego Boga do niesienia ludzkiego krzyża”. F. Grudniok, *Blaski cierpienia*, Wrocław 1995, s. 6.

²⁹ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci na III niedzielę wielkanocną*, 23 kwietnia 1961 (teczka VI); *Kazanie do dzieci o miłości nieprzyjaciół*, 27 maja 1962 (teczka XII); *Kazanie do dzieci o upominaniu grzeszących*, 1951 (teczka II); *Kazanie do dzieci o pocieszaniu strapionych*, styczeń 1951 (teczka II); *Kazanie na XV niedzielę zwykłą*, 1994 (teczka IV).

³⁰ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci na XII niedzielę po Zielonych Świątkach*, 16 sierpnia 1953 (teczka VI); *Kazanie „Miłosierdzie Pańskie na wieki w chwalać będę (Ps 88, 1)”*, 18 sierpnia 1957 (teczka II); *Kazanie na XII niedzielę po Zielonych Świątkach*, 13 sierpnia 1961 (teczka II); *Kazanie do dzieci „Mój bliźni-go!”*, październik 1950 (teczka V); *Kazanie do dzieci „Miłosierdzie chrześcijańskie”*, 11 października 1959 (teczka XII); *Kazanie do dzieci o miłości bliźniego*, 20 maja 1962 (teczka XII); *Kazanie do dzieci o jałmużnie*, 1950 (teczka V); *Kazanie do dzieci na I niedzielę Adwentu*, 1950 (teczka VI); *Kazanie do dzieci na I niedzielę Adwentu*,

materialnej dla wielu osób przynosi ona również niepotrzebne rozterki i duchowe cierpienie³¹.

Odrębnym zagadnieniem w nauczaniu ks. Hamerszmity są kazania na Tydzień Miłosierdzia³². Dla naszego autora było oczywiste, że Bóg najpierw okazał miłosierdzie ludziom. Wyraził to najdoskonalej w osobie swego Syna Jezusa Chrystusa, który pochylał się nad wszelką cielesną i duchową niedolą człowieka, a na przebłaganie za grzechy ludzkie złożył siebie w ofierze na krzyżu. Jak podkreślał nasz autor, wszystko to świadczy, że Chrystusowi nie było obojętne żadne ludzkie cierpienie. Co więcej – uczył, że niemal z każdej strony Pisma Świętego promieniuje ogromna miłość Boga do udręczonego człowieka.

Nasz kaznodzieja wskazywał, że skoro Bóg jest miłosierny wobec ludzi, to oni swą wdzięczność mogą Mu wyrazić podobną postawą wobec bliźnich. Podkreślał, że chrześcijanin jest dłużnikiem wobec Boga i ustawicznie korzysta z Jego dobrodziejstw.

1959 (teczka XII); *Kazanie do dzieci na IV niedzielę Adwentu*, 1950 (teczka II); *Kazanie do dzieci na IV niedzielę Adwentu*, 1962 (teczka XII); *Kazanie do dzieci na III niedzielę wielkanocną*, 1965 (teczka II); *Kazanie na V niedzielę wielkanocną*, 1986 (teczka IV).

³¹ „Najczęstszy zarzut był taki: bogatym dano, biednym nie. Taki zarzut w stosunku do mnie nie ma podstaw. Całe moje życie nastawione jest na pomoc biednym i sierotom. Wielu sierotom i półsierotom pomagałem materialnie, że ukończyli studia. (...) W czwartek mogłem przyjąć już następny transport, ale nie chcę tego więcej w życiu. Od czasu do czasu otrzymuję imienne paczki z Niemiec na swoje nazwisko, ale sam potrafię to rozwieść po rodzinach, które zapisałem po kołędzie. Rozdzielę tak, jak mi podyktuje kapłańskie sumienie. Dlatego proszę na plebanię po ciuchy [się] nie zgłaszać. Przychodzą myśli, że to wrogowie Kościoła rzucają oszczerstwa, by siać zamęt i nienawiść i nadal dzielić naród. Istotnie jest to brzydka, szatańska sprawa. Ze swej strony przebaczam tym, którzy wyrządzali mi wielką krzywdę moralną, oni jednak mają obowiązek za swoją naiwność i zły język przeprosić Pana Boga”. ADES, K. Hamerszmit, *Sprawozdanie po kołędzie*, 1982 (teczka VIII).

³² Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci o miłosierdziu chrześcijańskim*, 14 października 1951 (teczka II); *Kazanie „Miłosierdzie”*, 9 października 1953 (teczka II); *Kazanie na Tydzień Miłosierdzia*, 1966 (teczka X); *Konferencja do sióstr zakonnych „Tydzień miłosierdzia w parafii”*, 3 października 1976 (teczka X); *Kazanie „Miłosierdzie”*, 7 października 1984 (teczka X); *Kazanie do dzieci „Miłosierdzie”*, 7 października 1984 (teczka XII); *Kazanie na XXVII niedzielę zwykłą*, 1987 (teczka IX); *Konferencja do sióstr zakonnych „Tydzień miłosierdzia w parafii”*, 3 października 1976 (teczka X).

3. Wnioski końcowe

Za ogromną łaskę ks. Hamerszmit poczytywał powołanie przez Boga chrześcijan do wspólnoty Kościoła katolickiego; to tu Stwórca ciągle wzywa do zbawienia oraz do praktykowania miłości na co dzień i naśladowania Chrystusa i Jego Matki. Przywoływany kaznodzieja podkreślał także, że chrześcijanin jest dłużnikiem wobec Boga z tytułu nieustannie doznawanego miłosierdzia w sakramencie pokuty, kiedy otrzymuje przebaczenie grzechów. Jako sposób na okazanie Bogu wdzięczności za otrzymane dobrodziejstwa podał pełnienie dobrych uczynków miłosierdzia wobec bliźnich, bowiem był przekonany, że kto nie czyni dobra i nie jest miłosierny na miarę swych możliwości, ten jest daleko od Chrystusa i Jego nauki. Przypominał, że uczynki miłosierdzia co do ciała, wymienione w katechizmie nie obejmują wszystkich możliwości niesienia pomocy drugiemu człowiekowi będącemu w potrzebie. Chrześcijanin ma obowiązek nałożony przez Boga, czyli niezależny od osobistych chęci, w sytuacji potrzeby drugiego człowieka pospieszyć mu z pomocą. Oprócz uczynków miłosiernych wobec ciała wskazał na istnienie uczynków co do duszy, które również nie wyczerpują wszystkich potrzeb życiowych człowieka. Przestrzegał, by nie sprowadzać apostołstwa tylko do jałmużny, bo uczynki miłosierne w odniesieniu do duszy są często ważniejsze od uczynków co do ciała. Uważał także, że czynienie miłosierdzia jest obowiązkiem każdego człowieka; szczególnie jest to naglący problem w sytuacji spotykania się ze społeczną „znieczulicą”, gdy wielu obojętnie i spokojnie przechodzi wobec ludzkiego cierpienia nie zwracając na nie żadnej uwagi³³. Ks. Hamerszmit zaznaczył także, że uczynki miłosierdzia będą tematem ostatecznego rozrachunku z Bogiem w dniu sądu. Na poparcie możliwości ich praktykowania podał życie św. Teresy od Dzieciątka Jezus, św. Wincentego à Paulo, brata Alberta Chmielowskiego i ks. Michała Piaszczyńskiego, który dzielił się w obozie w Sachsenhausen głodową racją chleba z Żydem Kottem³⁴.

³³ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie „Miłosierdzie”*, 4 października 1964 (teczka II).

³⁴ „Kiedy w maju 1940 r. więźniowie suwalscy zostali przesłani z obozu z Działdowa do Sachsenhausen koło Berlina – przez kilka miesięcy byli razem z warszawiakami, wśród których znajdowało się kilkunastu Żydów. Tym, któregoś dnia Niemiec odebrał należną im porcję chleba. Wtedy ks. Piaszczyński – ostatni dyrektor gimnazjum biskupiego w Sejnach – rozłamał swoją porcję chleba i podał adwokatowi,

Ks. Hamerszmit zwracając się do dzieci, zachęcał ich również do apostołstwa, uczył je szacunku wobec wszystkich chorych, cierpiących i kalekich. Apostołstwo to winno wyrażać się w spieszeniu z pomocą innym w codziennych potrzebach i zyskiwaniu dobrych uczynków. Podkreślał w szczególności sposób wielką godność osób chorych i cierpiących, które z wyjątkową wytrwałością i cierpliwością niosą swój krzyż przez życie. Co więcej, przypominał, że nie wolno nikogo złośliwie traktować, a tym bardziej ludzi naznaczonych „stygmatem cierpienia”. W sytuacji, gdy ktoś dostrzega brak szacunku do starszych i niedołączonych zalecał, by natychmiast podjąć w tym względzie pracę i nie pozwolić na rozwinięcie się tej wady w duszy³⁵.

W myśl nauczania ks. Kazimierza Aleksandra Hamerszmity, życie chrześcijańskie realizuje się w Kościele, który jest dziełem Syna Bożego i „kanałem”, przez który przekazywane są od Niego łaski dla ludzi. Prawdziwy chrześcijanin kochając Boga, pragnie także, aby wszyscy ludzie Go poznali, miłowali i ze czcią służyli. To właśnie w takim duchu należy zaangażować się w różne formy apostołstwa, które są niczym innym, jak wymogiem miłości i owocem ścisłego związku miłości Boga z miłością bliźniego. Uczeń Chrystusa, jak uczył ks. Hamerszmit, w taki sposób może wypełnić swoją duchową misję, przyczyniając się równocześnie do reewangelizacji świata od wewnątrz.

L'APOSTOLAT – L'UNE DE FORMES DE LA RÉALISATION DE LA VIE CHRÉTIENNE DANS L'ÉGLISE DANS L'ENSEIGNEMENT DE L'ABBÉ CASIMIR HAMERSZMIT

Le sommaire

L'apostolat c'est une particulière forme de la réalisation de la vie chrétienne dans l'Église, qui naît du grand amour à Christ.

L'abbé Casimir Hamerszmit dans ses sermons proclame des différentes formes de l'apostolat. On peut trouver dans ses sermons l'encouragement et des

Żydowi z Warszawy o nazwisku Kott. Ten wzruszony powiedział: «Wy katolicy wierzycie, że w Komunii przyjmujecie żywego Chrystusa – ja wierzę, że w tym chlebie, którym się ze mną ksiądz podzielił jest Chrystus, który uczył miłości». ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie na VI niedzielę po Zielonych Świątkach*, 1965 (teczka II).

³⁵ Por. ADES, K. Hamerszmit, *Kazanie do dzieci „Sznuj starca”*, 1968 (teczka II).

singulières sortes des exemples de l'apostolat comme: la prière, les mots, l'acte, les souffrances.

Dans son enseignement il encourage à fréquenter l'Eucharistie, il soigne des premiers vendredis et de samedis du mois, et il assidue à la prière. De plus, il indique l'enseignement du bon exemple de la vie et il fait attention sur l'exceptionnelle mission dans le monde de gens fixés au stigmat de la souffrance.

L'abbé Casimir Hamerszmit souligne la grande dignité des personnes malades et souffrants, qui avec l'exceptionnelle constance et la patience portent sa croix, et il accentue le soin pour les missions, et il indique l'exigence d'annoncer par le mot et l'acte.

ÉTIENNE GILSON O ZADANIACH FILOZOFII XXI W.*

Dorobek Étienne'a Gilsona¹, jako historyka i filozofa, jest odpowiedzią na następujące słowa papieża Leona XIII zapisane w encyklice pt. *Aeterni Patris* (1879): „niech wybrani przez Was roztropnie nauczyciele starają się usilnie wpajać naukę św. Tomasza w dusze uczniów i niech w wyraźnym świetle ukazują jej niezbitość i wzniosłość w stosunku do pozostałych doktryn”².

Gilson podejmuje to wyzwanie, choć jako historyk docenia liczne talenty i dokonania wielu innych filozofów. W swoim mistrzowskim dziele pt. *Jedność doświadczenia filozoficznego*, twierdzi on, że rozumienie historii filozofii daje podstawy dla sądów na temat

Curtis L. Hancock; profesor filozofii w Rockhurst Jesuit University w Kansas City (USA); aktualny prezes Stowarzyszenia Gilsona w USA; więcej informacji zob.: <http://cte.rockhurst.edu/s/945/faculty.aspx?sid=945&gid=1&pgid=897>.

* Niniejszy tekst stanowi treść referatu wygłoszonego przez Autora podczas spotkania poświęconego twórczości i myśli Étienne Gilsona, zorganizowanego w dniu 18. kwietnia 2008 r. przez Fundację „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej” w Klubie *Civitas Christiana* w Warszawie.

¹ Zob. R. J. Fąfara, *W kręgu filozofii Malebranch'a*, tłum. zespół, Lublin 2007, s. 7: „Monumentalny dorobek Étienne Gilsona (1884-1978), filozofa, historyka i epistologa, cieszy się niesłabnącym szacunkiem i uznaniem. Ciągłe bowiem wznowia się publikacje jego prac i ich tłumaczeń, wydaje się nowe książki i artykuły, podkreślające poszczególne aspekty jego myśli. Także wiele instytucji formalnie uznało dorobek Gilsona za dziedzictwo. W 1978, Pontifical Institute of Mediaeval Studies w Toronto wyszedł z wydawniczą inicjatywą wykładów, pt. *Etienne Gilson Lecture Series*. W 1995, w ramach obchodów swego stulecia w UNESCO, Institut Catholique w Paryżu powołał do istnienia katedrę *Chaire Étienne Gilson*. Z kolei w 1999, w Stanach Zjednoczonych powstało towarzystwo *The Gilson Society*, które w cztery lata później wydało swój inauguracyjny tom studiów, pt. *A Thomistic Tapestry*” [przyp. tłum.].

² Leon XIII, *Aeterni Patris*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2000 [www.tradycja.koc.pl/Aeterni_Patris.html, z dn. 8 IV 2008]. Zob. także *The Church Speaks to the Modern World: The Social Teachings of Leo XIII*, red. E. Gilson, New York 1954, s. 50.

filozoficznych wzlotów i upadków³. Traktując historię jako przygotowanie, zmierza on do sformułowania takich właśnie sądów. O dojrzałości Gilsona jako filozofa świadczy chociażby fakt stopniowego formowania się jego własnej oceny zarówno ogólnych światopoglądów filozoficznych, jak i poszczególnych twierdzeń na temat prawdy. Normą dla takiej oceny jest tu filozoficzny realizm metafizyki św. Tomasza z Akwinu.

Normie tej towarzyszy pewien określony światopogląd, który Gilson nazywa Zachodnią Wiarą (the Western Creed)⁴. Nazywając go w ten sposób, nie ma on na myśli żadnego ekskluzywizmu, czy też kulturalnego szowinizmu. Wręcz przeciwnie, jest on przekonany, że Zachodnia Wiara opiera się na zasadach i instytucjach, które uzasadniają demokratyczny udział wszystkich narodów w ludzkiej wspólnocie. Dlatego też przymiotnik „zachodnia” jest wyrażeniem właściwym, jako że ujmuje historyczne doświadczenie Zachodu w walce i trosce o te zasady i instytucje.

Étienne Gilson łączy swoje sądy filozoficzne z sądami historycznymi. To prowadzi go do stwierdzenia, że Zachód wyrzeka się swojej Wiary. Czym jest Wiara Zachodu? Jest ona przekonaniem, że osoba ludzka jest stworzeniem obdarzonym rozumem i wolną wolą. Z tego przekonania wypływa następne, że ludzie obdarzeni intelektem i wolą cieszą się specjalną godnością, i że ludzki intelekt jest zdolny do poznania czegoś istotnego o rzeczywistości. Oczywiście, alternatywnym sposobem mówienia o wierze jest przedstawienie jej jako światopoglądu. Jeżeli światopogląd dotyczy sądów rozumiejących – w tym jednego związanego z wiedzą, a trzech pozostałych z realnym światem, człowiekiem i moralnością (obejmującą życie polityczne) – to można scharakteryzować Zachodnią Wiarę w świetle takich oto czterech przekonań:

- Wiedza: intelekt ludzki (o własnych siłach i w oparciu o doświadczenie zmysłowe) jest zdolny poznać coś na temat rzeczywistości, a nawet wywnioskować istnienie Boga.
- Rzeczywistość: oprócz porządku naturalnego, istnieją byty nadprzyrodzone, w tym Bóg i ludzka dusza.
- Ludzka natura: osoba ludzka posiada pewne władze (intelekt i wolę), których sama fizyka jako nauka wyjaśnić nie jest w stanie.

³ É. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, New York 1950 (*Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 2001).

⁴ É. Gilson, *The Unity*, s. 272.

- **Moralność:** ludzie są moralnie odpowiedzialni. Istnieją bowiem obiektywne normy moralne, zgodnie z którymi zarówno Bóg, jak i ludzie, są w stanie wydawać sądy na temat moralnej wartości ludzkiego życia i zachowania.

Podsumowując, te cztery zasady, w moim rozumieniu, oddają znaczenie tego, co Gilson nazywa Zachodnią Wiarą.

Wyzwanie zatem, wobec którego stają filozofowie w dwudziestym pierwszym wieku, polega, według Gilsona, na obronie powyższych czterech przekonań przed poglądami przeciwnymi. Z reguły taka opozycja przybiera formę zbioru przeciwnych zasad, które – wzięte razem – tworzą Wiarę anty-Zachodnią:

- **Sceptycyzm:** istnieją przekonujące powody, aby wątpić w to, że ludzki umysł jest zdolny poznać cokolwiek poza swoimi własnymi wewnętrznymi stanami. Jest tak bez względu na to, w jaki sposób nasze pojęcia – nasze stany świadomości – powstają, czy jest to sprawa naszej psychologii, języka, kultury, ekonomii etc. Ludzki umysł nie poznaje świata poza umysłowego, czyli rzeczy, które faktycznie istnieją poza nim.

- **Materializm naukowy:** jeśli coś jest poznawalne, to może to zostać odkryte i zmierzone przez nauki fizyczne. Z tym twierdzeniem związany jest jeszcze bardziej radykalny wniosek: skoro fizyka nie może poznać niczego nie-fizycznego, stąd też metafizyka jest niemożliwa i racjonalną rzeczą jest wątpienie w to, czy cokolwiek nie-fizycznego istnieje, czy też może istnieć. To ostatnie przekonanie jest czasem nazywane filozoficznym naturalizmem, poglądem, który głosi, że istnieje jedynie materia.

- **Animalizm:** osoba ludzka jest po prostu jeszcze jednym produktem zbiegu okoliczności lub przypadku w przyrodzie, jest organiczną maszyną, a nie jakimś wyjątkowym stworzeniem.

- **Moralny relatywizm:** skoro nie ma żadnych możliwych do uzasadnienia twierdzeń prawdziwościowych, więc nie ma też w ogóle tego, co słuszne lub niesłuszne – istnieją jedynie preferencje poszczególnych kultur i jednostek.

Ten anty-Zachodni światopogląd wygenerował to, co czasem jest nazywane postmodernistyczną niemocą. Postmodernizm bowiem odchodzi od patrzenia na człowieka jako byt szlachetny, celowo stworzony i żyjący dla określonego celu, a widzi w nim byt beznadziejny, żyjący

bez sensu i uwięziony w pozbawionym Boga, milczącym wszechświecie⁵.

Jako historyk filozofii, Gilson bez wahania wskazuje na to, że ta postmodernistyczna niemoc jest po prostu konsekwencją założeń pochodzących z nowożytnego sposobu patrzenia na świat. Tym samym, jest on niezmiernie zaskoczony powierzchownością, z jaką współcześni myśliciele oddzielają filozofię nowożytną od postmodernizmu. Właśnie jako historyk, doskonale zdaje on sobie sprawę z tego, na ile współczesne szkoły filozoficzne znajdują swoje źródło w szkołach, które je poprzedzały. Zwykle bowiem częściej niż rzadziej, współczesne szkoły bazują na założeniach wcześniej wypracowanych przez filozofię. Tak też, źródła postmodernistycznego sceptycyzmu znajdują się już w modernizmie wcześniejszych myślicieli, zwłaszcza myślicieli oświecenia takich, jak Rousseau i Kant. Modernizm i postmodernizm zatem w ogóle nie różnią się względem siebie co do rodzaju. Oba te nurty stanowią alternatywę, a nawet opozycję, wobec Zachodniej Wiary – opozycję w jej skrajnej postaci.

Postmoderniści, według Gilsona, często nie widzą ciągłości między modernizmem i postmodernizmem, ponieważ chcą widzieć coś innego: to, że modernizm został pokonany i odrzucony przez postmodernizm. Jest to jednak prawda tylko częściowa. Oczywiście postmodernizm różni się w swoim radykalizmie od założeń modernizmu. Jednak w założeniach tego ostatniego, bez względu na to, czy nazwie się je oświeconymi, czy też nie, tkwią dalekie przyczyny postmodernizmu. Gilson z naciskiem twierdzi, że ziarna skrajnego irracjonalizmu, relatywizmu poznawczego i anty-humanistycznego nihilizmu zostały zasiane z chwilą, gdy Hobbes, Kartezjusz, Locke, Berkeley i Hume⁶ odłączyli intelekt od rzeczy realnych i przedmiotem wiedzy uczynili idee i stany świadomości. Jeżeli więc antyrealizm jest istotną cechą modernizmu, to postmodernizm stanowi konsekwencję modernistycznych założeń i nie jest wcale nurtem w istocie różnym od filozofii nowożytnych. Postmodernizm demaskuje modernizm w ten sposób, że ujawnia i radykalizuje to, co było w nim ukryte i nierozwinięte. W tym sensie, jak uważa Gilson, postmodernizm wyświadczył nam pewną przysługę.

⁵ Nt. konfliktu Wiary Zachodniej z Wiarą anty-Zachodnią zob. C. Hancock, *Filozofia a walka o duszę cywilizacji Zachodu*, tłum. P. Tarasiewicz, w: *W obronie realizmu*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2007, s. 317-330 [przyp. tłum].

⁶ Są to myśliciele, którzy poprzedzili Rousseau i Kanta.

Tak więc filozof dwudziestego pierwszego wieku, idąc za głosem Leona XIII, musi podjąć wyzwanie podobne temu, przed którym stanął filozof końca wieku dziewiętnastego. Imperatyw ten wzywa do obrony Zachodniej Wiary. Czym innym jest jednak uznać sam imperatyw, a czym innym jest dokładnie wiedzieć to, w jaki sposób go zrealizować. W świetle prac Gilsona można wyróżnić trzy następujące wytyczne jego realizacji. Pierwsza dotyczy przywrócenia instytucji edukacyjnych. Druga – obrony prawdy, która w czasach współczesnych stała się zasadą niezwykle osaczoną przez przeciwników. Trzecia – sprzeciwu wobec wypierania chrześcijaństwa przez sekularyzm, będącego skutkiem obecności światopoglądu anty-Zachodniego w kulturze i w polityce.

1. Uniwersytet

Kiedy ma się na myśli klasyczne instytucje, służące ochronie i zachowaniu wzorców Zachodniej Wiary, oczywiście najpierw myśli się o Kościele. Obok Kościoła na uwagę zasługują uniwersytety, które same wyewoluowały ze szkół klasztornych. Uniwersytetom jednak – co z resztą także zauważa Gilson – obrona Zachodniej Wiary przychodzi z wielkim trudem, ponieważ ich władze i cały personel często są zagrzałymi orędownikami Wiary anty-Zachodniej. Jakkolwiek w przeszłości uniwersytety znaczyły dla chrześcijaństwa wiele, to dzisiaj doświadczają one pewnego kryzysu poznawczego, który skazuje je na przynależność do obozu przeciwnego.

Ostatnio jeden z amerykańskich dziennikarzy zauważył, że dla współczesnego sekularyzmu i polityki socjalistycznej uniwersytety są niczym artyleria i czołgi. Krótko mówiąc, współczesne uniwersytety znalazły się w sytuacji orwellowskiej. Peter Redpath dobitnie określił tę sytuację na pierwszych stronach swojej książki pt. *Kartezjański koszmar* (*Cartesian Nightmare*). Autor ma na myśli głównie uniwersytety amerykańskie. Często jednak w podobnym kryzysie pogrążają się również uniwersytety w innych krajach. Jest to kryzys, który wśród nauczycieli i wychowawców, zainteresowanych kondycją Zachodniej Wiary, budzi wielki niepokój.

„Filozofowie – pisze P. Redpath – którzy są sceptykami; teolodzy, którzy są ateistami; filolodzy, którzy są analfabetami; psychologdy, którzy nie wierzą w istnienie duszy; socjolodzy, którzy nie mają nic wspólnego z nauką; nauczyciele biznesu, którzy sami nigdy biznesu nie prowadzili; chemicy, którzy tak naprawdę są fizykami; fizycy, którzy faktycznie są matematykami; ludzie odpowiedzialni za edukację akade-

micką, którym brak elementarnego przygotowania w zakresie, jaki przez wieki stanowił podstawę uniwersyteckiego programu nauczania – jednak to właśnie oni kierują dzisiaj naszymi uczelniami; to ich nierzadko można spotkać w tych ośrodkach, które nadają kształt wszystkim pozostałym współczesnym instytucjom kultury Zachodniej”⁷.

Skoro celem edukacji, jak już przed wiekami zauważył Arystoteles, jest porządkowanie ludzkiego intelektu i poprawianie wszelkiego nieładu, z którym intelekt mógłby się spotkać, to podany przez P. Redpatha opis dzisiejszego uniwersytetu wprawia w poważne zakłopotanie.

Prace Gilsona świadczą o tym, że ich autor zgodziłby się z powyższą diagnozą. Jak już wspomniałem, Gilson uważa, że lekarstwem na dolegliwości, jakie dokuczają uczelniom, jest realizm filozoficzny św. Tomasza z Akwinu. Filozofia ta dysponuje odpowiednią siłą, aby skutecznie zająć się nowożytnym antyrealizmem, który składa się z opisanych wcześniej sceptycznych komponentów światopoglądu anty-Zachodniego. W świetle realizmu filozoficznego stanowisko anty-realizmu jawi się jako nieprzekonujące i nieintuicyjne. Demaskując anty-realizm, filozofia realistyczna przyczynia się do zachowania cywilizacji Zachodu w stanie intelektualnej tężyzny.

2. Prawda

Niestety, wpływ anty-realizmu na szkolnictwo wyższe skutkuje marginalizowaniem samej wiedzy. Współcześni nauczyciele, zagubieni i zniechęceni do swoich możliwości, niechętnie bronią miejsca wiedzy w życiu akademickim, nie mówiąc już o obronie tego, że to właśnie wiedza czyni z uczelni UNI-wersytet jako przeciwieństwo MULTI-wersytetu. Za skandal współczesnej biurokracji akademickiej Gilson uznaje to, że wiedza (jej natura i przedmiot) stanowi temat, do dyskusji nad którym nauczyciele czują awersję. Rzeczywiście, wiedza jest swego rodzaju tematem tabu.

Istotę sprawy, o którą tu chodzi, może zilustrować scena, której byłem świadkiem kilka lat temu, kiedy to najlepsza studentka jednego z prestiżowych uniwersytetów amerykańskich, której przypadł zaszczyt wygłoszenia mowy pożegnalnej na zakończenie studiów, stojąc za lektorium, na którym widniała wytłoczona pieczęć uniwersytetu z napisem VERITAS, z dumą mówiła, że tym, co ceni sobie najbardziej z czasu

⁷ P. A. Redpath, *Cartesian Nightmare*, Amsterdam 1997, s. 3.

studiów, jest fakt, iż żaden profesor nie był na tyle zuchwały, by powiedzieć jej, że istnieje jakakolwiek prawda. Oczywiście nie mam wątpliwości co do tego, że profesorowie ci głosili wiele prawd – jak choćby tę, że „nic nie jest prawdą”. Prawda jednak głosząca epistemologiczny i moralny relatywizm nie jest dla nich prawdą. W ten sposób starają się zachować poznawczy neutralizm.

W kontekście przykładów z życia akademickiego nie może więc dziwić fakt, że kiedy nauczyciele tworzą programy studiów, ich końcowy produkt rzadko jest wynikiem gruntownej dyskusji na temat wiedzy. Nauczyciele tłumaczą swoje zdystansowanie twierdzeniem, że taka dyskusja byłaby zbyt hermetyczna, czysto filozoficzna i nie dałaby się właściwie przełożyć na praktykę kształcenia studentów. Z pewnością, taka postawa budzi uzasadnione podejrzenia. Jeżeli bowiem nauczyciele nie znajdują miejsca dla wiedzy, to można zapytać, czy są oni w ogóle zdolni do tego, by je znaleźć? A jeżeli nie mogą przekazać wiedzy studentom, to czy ich nauczaniem nie kierują jakieś fałszywe pozory? Czyż nie jest to oszustwo raczej, niż nauczanie? Wielu współczesnych nauczycieli ma nadzieję, że nikt tego nie zauważy. I faktycznie nie jest to nadzieja płonna, jako że kultura została dzisiaj zrelatywizowana do tego stopnia, iż powstrzymywanie się od wydawania sądów na temat przekonań jest uważane w szerszej skali społecznej za oznakę oświecenia. Wiedza jest zamiennikiem słowa prawda, a prawda dla współczesnego ucha brzmi podejrzenie i staromodnie.

Pamiętam swego kolegę, który widząc moją rewerencję wobec realizmu filozoficznego, powiedział, iż odnosi wrażenie, że popieram przestarzały pogląd, według którego ludzki rozum jest w stanie poznać to, co jest rzeczywiste. Przypomniałem mu, że znam go od dwudziestu lat i nigdy nie snułem podejrzeń, że może on być jakąś fikcją. Jest to jeden z wielu zdroworozsądkowych argumentów w repertuarze realisty pokazujących, że anty-realizm jest sprzeczny z intuicją.

Mimo to, kultura relatywistyczna posługuje się retoryką, według której sądy prawdziwościowe kojarzą się z czymś autorytarnym i niedemokratycznym. Słyszymy, jak głosi ona hasła: „nikt nie zna tego, co jest naprawdę prawdziwe”; „tolerancja i wolność każą uznać fakt, że każdy człowiek może swobodnie odkrywać własną prawdę”, „każdy ma prawo do własnej opinii”, „żadne sądy wartościujące nie są dozwolone”. To wezwanie do tolerancji ukrywa w sobie nietolerancję dla wszelkich twierdzeń głoszących prawdę, jako że prawda jest sądem wartościującym. Pozwala też ono na głoszenie prawdy powyższych haseł, pomimo

zaprzeczenia, iż prawda ta faktycznie tam istnieje. Osobliwe jest w tym to, że relatywistom przyznaje się prawo do formułowania twierdzeń głoszących prawdę, podczas gdy innym się tego prawa odmawia.

Przypomina mi to jedną z moich studentek, która opowiadała się za relatywizmem kulturowym, twierdząc jednocześnie, że jest dumna z członkostwa w Amnesty International, czyli w stowarzyszeniu obrońców praw człowieka, którego celem jest poszukiwanie i ujawnianie przejawów nieprzestrzegania tych praw w różnych krajach. Chyba jest to właśnie jeden z tych faktów, których nie mamy prawa zauważać.

Étienne Gilson zdaje sobie sprawę zarówno z tego pograżania się w sceptycyzmie, relatywizmie i nihilizmie, jak również z cywilizacyjnych konsekwencji tego procesu. Zdaje on też sobie sprawę z tego, że niektórzy nauczyciele nie ulegają skrajnym tendencjom. Ich udziałem jest kompromis. Jako historyk, Gilson kojarzył kompromis z tym, co na przestrzeni wieków stało się jednym z idoli intelektualistów, a co ostatecznie było wyprowadzeniem logicznych konsekwencji z kartezjuszowego podziału rzeczywistości na materię (*res extensa*) i ducha (*res cogitans*). Kompromis, o którym mówię, jest ustępstwem na rzecz stanowiska, że tam jest prawdziwa wiedza, gdzie jest fizyka, natomiast gdzie uprawiane są nauki нефизыkalne, tam mamy do czynienia jedynie z opinią. Wielu nauczycieli znajduje się pod urokiem tego idola.

Trzeba jednak przyznać, że kompromis ten, chociaż filozoficznie budzący wątpliwości, jest w pewnym sensie błogosławieństwem. Oznacza on przynajmniej tyle, że całość nauk przyrodniczych jest we współczesnych programach akademickich czymś powszechnie chronionym. Nawet wówczas, gdy sceptyczny i relatywistyczny światopogląd poszczególnych nauczycieli wydaje się teoretycznie zagrażać nauce, to większość z nich w praktyce nie pozwala sobie na wyrzucenie nauk fizykalnych na śmietnik ludzkich opinii. Dlatego też jest rzeczą niezmiernie ciekawą, że niektórzy tzw. multikulturaliści na taki krok się jednak decydują. Niedawno bowiem jeden z kolegów przyniósł mi program wykładu z matematyki na Uniwersytecie Nowojorskim poświęcony etnomatematyce. Wynika z niego, że matematyka, przypuszczalnie obok innych przedmiotów, jest wytworem konkretnej kultury. Program ten podkreśla nawet to, że student musi zrozumieć związek, jaki zachodzi między matematyką a rasą, płcią i polityką. Nikt oczywiście nie zamierza tu kwestionować tego, że wymienione rzeczy mogą jakoś wpływać na zdobywanie przez nas wiedzy, jednak – spoglądając na wiedzę z innego punktu niż robią to postmoderniści – nie widzę jakoś

wpływu, jaki rasa, płeć czy polityka miałyby wywierać na matematykę. Ostatnio to sprawdziłem i przekonałem się, że „pięć pomnożone przez pięć” dla mieszkańców wszystkich kontynentów „równa się dwadzieścia pięć”.

Nauczyciele jednak będą popierać takie anty-realistyczne stanowiska z motywów politycznych. Niektórzy uczeni, nie wykluczając niektórych renomowanych uniwersytetów, twierdzą, że nauki empiryczne stanowią spiszek krajów europejskich i północno-atlantyckich, dążących do włączenia krajów kolonialnych w szeregi własnego imperium. Niedawno też otrzymałem katalog z pewnego znaczącego wydawnictwa uniwersyteckiego, w którym znalazłem podział na publikacje z zakresu nauk kolonialnych i post-kolonialnych oraz nauk północnych i innych stref klimatycznych i geograficznych. Na szczęście poglądy tego typu należą do mniejszości. Większość nauczycieli nadal wskazuje na metodę naukową jako gwarancję prawdziwej wiedzy. Co więcej, ci sami nauczyciele będą wskazywać własne programy nauczania jako dowód na to, że nauka ma swoje miejsce w akademii.

Chociaż powyższy kompromis jest w pewnym sensie parasolem ochronnym, to jednak nie obejmuje on znacznej części wiedzy, która bezwzględnie poddaje się wirom relatywizmu. Jak wspomniałem, ustępstwo na rzecz fizyki jest tylko częściowym błogosławieństwem. Nauczyciele często powołują się na tę dualistyczną interpretację akademii dla usprawiedliwienia wpływu polityki na całą pozafizyczną część programu nauczania. Z tej przyczyny właśnie w strukturach nauki, poza naukami przyrodniczymi, tak skutecznie funkcjonuje ideologia.

John Dewey, żyjący w czasach Gilsona, osadził reformę współczesnego szkolnictwa na tej właśnie zasadzie. Jako pragmatyk, uważał on, że wiedza jest wynikiem porozumienia uczonych, czyli tych, którzy kontrolują narzędzia weryfikacji, natomiast reszta uniwersytetu powinna odgrywać pomocniczą rolę. Twierdził on, że fizyka może rozwijać się jedynie w społeczeństwach demokratycznych i dlatego właściwa funkcja nienaukowych dyscyplin, do których zaliczał filozofię i teologię, sprowadza się do budzenia wrażliwości demokratycznej wśród studentów i w całym społeczeństwie. Oczywiście dzisiaj w wydaniu niektórych osób, instrumentalistyczna epistemologia Dewey’a przyjęła postać postmodernistycznego konstruktywizmu. Z perspektywy konstruktywi-

stycznej jednak, nauki fizykalne zostają zrelatywizowane w podobny sposób, co humanistyka, filozofia i teologia⁸.

Aby wypowiedzieć walkę redukowaniu prawdziwego poznania do nauk empirycznych i rzucić wyzwanie wynikającemu stąd twierdzeniu, że wszelkie poza-empiryczne sposoby poznania są jedynie politycznymi konstrukcjami, należy stanąć po stronie ponadczasowego realizmu filozoficznego Étienne'a Gilsona.

3. Sekularyzm

Teizm był podstawą życia społecznego przez całe wieki. Jednak dzisiaj wśród intelektualistów teizm jest skazany na bycie w defensywie. Sofistyczna dominacja naukowego materializmu podstawą życia publicznego uczyniła ateizm. Ateizm jest sztandarem wznoszącym się nad światopoglądem anty-Zachodnim. Obecny zalew popularnych wydawnictw propagujących ateizm stanowi dowód kulturalnego zaangażowania sekularystów. Współcześni ateści twierdzą, że to właśnie oni tworzą awangardę ruchu postępowego. Czasem głoszą oni pogląd, że gdyby tylko ateizm objął większą część świata, wówczas zapanowałby na nim pokój i postęp, a nie niegodziwość i gwałt, którymi odznacza się świat ukształtowany przez etykę opartą na objawieniu judeo-chrześcijańskim. W uzasadnieniu, podają oni całą litanię nikczemności rzekomo popełnionych przez cywilizację chrześcijańską (od inkwizycji hiszpańskiej po sprawę Galileusza), którą to litanię stawiają przed oczami zdeorientowanych chrześcijan. Tymczasem, przykład ponad 100 milionów ludzi zamordowanych w wyniku machinacji postępowych polityków dwudziestego wieku, którzy wprost wypierali się chrześcijaństwa, jest zazwyczaj pomijany w dyskusjach na ten temat. Dla ilustracji, porównajmy hiszpańską inkwizycję, w wyniku której zginęło 3000 osób na przestrzeni 350 lat, ze zbrodniami konkretnych postępowych totalitaryzmów dwudziestego wieku – w ich przypadku 3000 zamordowanych byłoby najwyżej synonimem „złego” dnia, byłoby zwykłym niewykonaniem dziennego planu.

Wystarczy moment zastanowienia, aby uświadomić sobie fakt, że temat wyższych zasad moralnych jest dla ateisty czymś wielce kłopotliwym. Ateizm, jako że łączy się z materializmem naukowym, nie uznaje wolnej woli. Jeżeli bowiem wszelkie zachowania człowieka są pochodną bezwładnej materii będącej w ruchu kierowanym prawami przy-

⁸ J. Dewey, *Democracy and Education*, New York 1916.

rody, to właśnie tutaj należy szukać wyjaśnienia dla ludzkiego myślenia i działania, a nie w ludzkiej woli. Jeśli natomiast nie ma wolności, to tym samym nie ma odpowiedzialności, a jeśli nie ma odpowiedzialności, to nie ma też moralności. Materializm naukowy jest determinizmem, a determinizm nie jest zdolny do sformułowania żadnych zasad moralnych: ani wysokich, ani niskich.

Étienne Gilson w swojej zatrważającej rozprawie z 1947 r., zatytułowanej *Terror roku dwutysięcznego*, wykazuje, że nie chodzi tu bynajmniej o zwykłą dyskusję akademicką. Chodzi tu bowiem o przyszłość cywilizacji Zachodu⁹.

Tłum. ks. Paweł Tarasiewicz

⁹ Zob. É. Gilson, *Terror roku dwutysięcznego*, tłum. P. Tarasiewicz, w: *Człowiek i państwo*, red. P. Jaroszyński i in., Lublin 2006, s. 393-411.

ROLA I MIEJSCE CZŁOWIEKA W USTROJU PAŃSTWOWYM W ŚWIELE KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ OKRESU MIĘDZYWOJENNEGO

Niniejszy artykuł ukazuje kwestię roli i miejsca człowieka w ustroju państwowym przede wszystkim z punktu widzenia katolicyzmu okresu międzywojennego – na kilkadziesiąt lat przed Soborem Watykańskim II. Istotne miejsce w tych rozważaniach zajmuje państwo, które powinno umożliwić rodzinie spełnianie jej podstawowych obowiązków, polegających na przekazywaniu życia i wychowaniu dzieci do samodzielnego bytowania¹. Funkcjonuje ono m. in. dla celów bezpieczeństwa, porządku publicznego, dla postępu i rozwoju².

Zagadnienie katolicyzmu społecznego w Polsce w sposób niekwestionowany formowały dokumenty społeczne papieży: Leona XII³, Piusa X⁴ i Piusa XI⁵. Pierwsze powojenne wypowiedzi polskiej hierarchii ko-

Jacek Janusz Mrozek; dr filozofii i dr teologii; prawnik; pracownik Instytutu Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; adres do korespondencji: e-mail: jacek.mrozek@uwm.edu.pl

¹ L. Bazylewska, *Zadania wychowawcze państwa*, „Prąd”, 22(1935), t. 28, s. 310.

² A. Hlond, *O chrześcijańskie zasady życia państwowego*, Płock 1932, s. 5.

³ Leon XIII, Encyklika „*Quod apostolici muneris*” – o podstawach prawno-moralnych porządku społecznego, istnienia warstw i klas społecznych, 1878; Encyklika „*Diuturnum illud*” – o pochodzeniu władzy cywilnej w państwie, 1881; Encyklika „*Humanum genus*” – o potrzebie powołania struktur pośrednich w państwie i nowych form organizacji społecznej, 1884; Encyklika „*Immortale Dei*” – o zagadnieniu chrześcijańskiej nauki o państwie, 1885; Encyklika „*Libertas*” – o zagadnieniu chrześcijańskiej koncepcji wolności, 1888; Encyklika „*Sapientiae christianae*” – o obowiązkach chrześcijanina-obywatela, 1890; Encyklika „*Rerum novarum*” – o kwestii robotniczej, 1891; Encyklika „*Graves de communi*” – o działalności społecznej katolików, 1901.

⁴ Pius X, Motu proprio „*Fin dalia prima*” – o katolickiej działalności społecznej, 1903.

⁵ Pius XI, Encyklika „*Ubi arcano Dei*” – o analizie sytuacji powojennej, 1923; Encyklika „*Quasi primas*” – o przywróceniu ładu społecznego i prawnego, 1925; Encyklika „*Divini illius magistri*” – o wychowaniu opartemu na zasadach perso-

ścielnej na ten temat dotyczyły przede wszystkim obowiązków wobec zmartwychwstałej Ojczyzny, a w konsekwencji i obowiązków wobec państwa⁶. Zagadnieniu temu poświęcony jest na przykład list Episkopatu Polski do duchowieństwa i wiernych, który jest jakby wezwaniem do materialnej i moralnej odbudowy państwa polskiego⁷. Do czynnej miłości Ojczyzny wzywają także listy Episkopatu z 1919 r. od grobu św. Wojciecha, z 1923 r., z 1926 r. oraz z 1939 roku⁸.

O pomoc Ojczyźnie prosili także biskupi w swoich listach pasterskich. Biskup przemyski J. Pelczar wzywał do jedności w chwilach trudnych dla narodu i modlitwy za ojczyznę⁹. Arcybiskup Lwowa J. Teodorowicz zachęcał do wspierania Ojczyzny ludzi młodych¹⁰. Z kolei biskup podlaski H. Przeździecki wzywał duchowieństwo i wiernych do ofiarności na rzecz nowotworzonego państwa¹¹, choć z drugiej strony wskazuje na to, że nieumiarkowane przywiązanie do własnej Ojczyzny, posunięte do granic szowinizmu jest wrogiem własnego narodu i wrogiem ludzkości¹². Tenże biskup zwraca również uwagę wiernym na pomoc żołnierzom walczącym o niepodległość¹³. Gorącą zachętę do miłości Ojczyzny znajdujemy także w liście biskupa łuckiego

nalizmu chrześcijańskiego, 1929; Encyklika „*Casti connubii*” – o małżeństwie chrześcijańskim i zagrożeniu rodziny przez liberalizm, socjalizm, neomaltuzjanizm, a także pracę matek poza domem, 1930; Encyklika „*Quadragesimo anno*” – o odnowieniu ustroju społecznego i o udoskonaleniu go według normy prawa ewangelii, 1931; Encyklika „*Nova impendent*” – o pomocy dla ludzi cierpiących niedostatek wskutek kryzysu gospodarczego, 1931; Encyklika „*Divini redemptoris*” – o przyczynach rozprzestrzeniania się ideologii komunizmu, 1937; Zob. E. Kozerska, *Państwo i społeczeństwo w koncepcjach papieża Piusa XI*, Wrocław 2002.

⁶ J. Majka, *Nauczanie społeczne polskiej hierarchii kościelnej*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, red. Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, Warszawa 1981, s. 559.

⁷ „Kronika Diecezji Przemyskiej”, 18(1918), s. 189-210.

⁸ *List pasterski biskupów polskich zebranych u św. Wojciecha*, Poznań 1919; „Ruch Katolicki”, 9(1939), s. 263-265; „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie”, 4(1923), s. 197-199.

⁹ „Kronika Diecezji Przemyskiej”, 20(1920), s. 81-84.

¹⁰ „Przegląd Powszechny”, 1937, t. 215, s. 15.

¹¹ „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie”, 1(1918/1919), s. 51-52; 2(1920), s. 145-146, 172-173.

¹² „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie”, 5(1924), s. 149-151.

¹³ „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie”, 2(1920), s. 203-204.

A. Szelażka do młodzieży¹⁴ oraz arcybiskupa warszawskiego kard. A. Kakowskiego w sprawie konieczności szacunku dla władzy i czci dla armii¹⁵. Ten ostatni w innym liście przestrzega jednak przed nacjonalizmem¹⁶.

Nie sposób też pominąć wypowiedzi biskupów z okazji wyborów. Wśród nich należy wymienić wypowiedzi: biskupa płockiego A. Nowowiejskiego¹⁷, biskupa sandomierskiego M. Ryxa¹⁸, biskupa podlaskiego H. Przeździeckiego¹⁹, biskupa łomżyńskiego S. Łukomskiego²⁰, biskupa pińskiego Z. Łozińskiego²¹ i biskupa lubelskiego M. Fulmana²².

Szczególną uwagę na wychowanie wiernych w duchu obywatelskim oraz znajomość zasad nauki chrześcijańskiej o państwie i życiu publicznym zwraca Synod Plenarny. Treści te można odnaleźć zwłaszcza w rozdziale VI uchwał synodu, zwłaszcza w uchwałach od 73 do 75. O obowiązku udziału w życiu publicznym przypomina także arcybiskup A. Sapieha w liście pasterskim o Akcji Katolickiej²³.

Wskazania nieustannej pracy na rzecz pomyślności Ojczyzny zawierały także statuty katolickich organizacji młodzieżowych²⁴, katolickie organizacje inteligencji²⁵, chrześcijańskie ruch zawodowy i organizacje robotnicze²⁶ oraz chrześcijańskie stronnictwa polityczne²⁷.

¹⁴ „Miesięcznik Diecezjalny Łucki”, 13(1938), s. 89-163.

¹⁵ „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”, 26(1936), s. 181-205.

¹⁶ „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”, 28(1938), s. 352.

¹⁷ „Miesięcznik Pasterski Płocki”, 13(1918), s. 11-37.

¹⁸ „Kronika Diecezji Sandomierskiej”, 15(1922), s. 161.

¹⁹ „Wiadomości Diecezjalne Podlaskie”, 1(1918/1919), s. 24.

²⁰ „Wiadomości Kościelne Diecezji Łomżyńskiej”, 4(1930), nr 10, s. 4nn.

²¹ „Piński Przegląd Diecezjalny”, 3(1927), s. 1-6.

²² „Prąd”, 17(1930) s. 246-247.

²³ „Ruch Katolicki”, 5(1935), s. 145-146.

²⁴ Zob. J. Majka, *Katolickie organizacje młodzieżowe*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, red. Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, Warszawa 1981, s. 337-364.

²⁵ Zob. Cz. Strzeszewski, *Katolickie organizacje inteligencji*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, red. Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, Warszawa 1981, s. 365-415.

²⁶ Zob. R. Hermanowicz, Cz. Strzeszewski, *Chrześcijański ruch zawodowy i inne organizacje robotnicze*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, red. Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, Warszawa 1981, s. 481-508.

Najważniejszym ośrodkiem katolickiej myśli społecznej w okresie międzywojennym była Rada Społeczna przy Prymasie Polski. Jej celem było popularyzowanie programu społecznego encykliki „Quadragesimo Anno”, a więc programu przebudowy społecznej. Miała ona znaczący wkład w budowaniu świadomości obywatelskiej wśród Polaków okresu międzywojennego, podobnie jak „Tygodnie Społeczne” organizowane przez Stowarzyszenie Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”²⁸.

Katolicka nauka społeczna dwudziestolecia międzywojennego grupuje wszystkie prawa i obowiązki społeczne według dwóch zasad: sprawiedliwości i miłości społecznej²⁹. Do najważniejszych praw zalicza prawo do życia i prawo do własności, są one bowiem starsze od praw państwowych i opierają się na prawie naturalnym, stanowiącym podstawę życia społecznego³⁰.

Moralisci katolicki okresu międzywojennego uważają, że aby respektować prawa czy to w sprawach wiary, czy w sprawach społecznych, należy mieć jedno i to samo sumienie; nie można mieć dwóch sumień: katolickiego dla życia prywatnego, a niekatolickiego dla spraw publicznych³¹, każdy bowiem indywidualnie ponosi za swoje czyny publiczną odpowiedzialność³², a za stan społeczeństwa odpowiedzialność ponoszą wszyscy obywatele. Jeśli zdarzają się w społeczeństwie przestępstwa, wystawiają one ujemne świadectwo moralne nie tylko przestępcom, ale również władzom państwa³³.

1. Prawa obywatelskie

Katolicka nauka społeczna okresu międzywojennego uważa, że z godności człowieka wynika prawo do życia, zdrowia, siły, posiadania rodziny i dzieci, warsztatu pracy, zapłaty, bezpieczeństwa pracy,

²⁷ Cz. Strzeszewski, *Chrześcijańskie stronnictwa polityczne*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, red. Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, Warszawa 1981, s. 453-480.

²⁸ Tenże, *Ośrodki katolickiej myśli społecznej*, w: *Historia katolicyzmu społecznego w Polsce 1832-1939*, red. Cz. Strzeszewski, R. Bender, K. Turowski, Warszawa 1981, s. 391-415.

²⁹ J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, Londyn 1960, s. 59n.

³⁰ Tenże, *Współczesne kierunki społeczne*, Kraków 1927, s. 90.

³¹ A. Hlond, *O chrześcijańskie zasady*, s. 33

³² F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Lublin 1938, s. 50.

³³ A. Krzyżanowski, *Moralność współczesna*, Kraków 1936, s. 59.

słowem prawo do wszystkiego, co dotyczy warunków życiowych ludzi pracy³⁴. Ponadto obywatele mają prawo do wolności. Wolność jest rzeczą świętą, której człowiekowi zabierać nie wolno³⁵. Nie może czynić tego również wspólnota państwowa pomimo tego, że wspólnota żyje dłużej niż jednostka, która do niej należy, a państwo dłużej niż obywatel. Nie może ona pozbawiać obywatela także jego własności, chyba że zachodzi ku temu jakaś wyższa konieczność³⁶.

W myśl katolickiej nauki społecznej własność prywatna wynika z prawa naturalnego i zasługuje na obronę. Jej zniesienie wykrzywiałoby powołanie państwa i godziłoby w spokój i bezpieczeństwo publiczne. Ale z drugiej strony wszelka własność prywatna musi być ograniczona i pogodzona z wymogami dobra publicznego. W szczególności na własności prywatnej ciąży obowiązek dopuszczenia bliźnich do używania jej w razie potrzeby³⁷.

Zgodnie z tą koncepcją własność prywatna podnosi wydajność pracy, zapewnia wolność obywatelską, stwarza bogactwa umożliwiające rozwój kulturalny i walkę z nędzą społeczną. Własność „wspólna” prowadzi do powszechnego ubóstwa, uniemożliwia kapitalizację, znosi niezależność i wprowadza niewolnictwo gospodarcze i polityczne. Gospodarowanie tzw. „społeczne”, usuwające całkowicie własność prywatną, stoi w sprzeczności z naturą człowieka i społeczeństwa oraz jest ekonomicznie szkodliwe. Człowiek jako jestestwo rozumne i wolne ma prawo posiadania dóbr potrzebnych do zaspokajania potrzeb³⁸.

Katolicycy moralisci międzywojenni uważają, że człowiek bez własności nie jest nigdy pewien, czy znajdzie pracę i czy jej nie utraci bez własnej winy wskutek wymówienia, choroby, inwalidztwa itd. Nieznalezienie pracy lub jej utrata oznacza brak środków utrzymania siebie i rodziny. Ważne jest to, by zarobkujący miał tę pewność, że bez własnej

³⁴ L. Calka, *Granice polityki społecznej*, Poznań 1937, s. 6n.

³⁵ E. Myczka, *Swoistość struktury społecznej i ekonomicznej Polski oraz możliwość jej reformy*, Poznań 1937, s. 29.

³⁶ J. Piwowarczyk, *Przyszłość myśli katolicko-społecznej i warunki jej realizacji w Polsce*, w: *Katolicka nauka społeczna*, Poznań 1938, s. 189.

³⁷ L. Caro, *Droga do odrodzenia społeczeństwa*, Kraków 1927, s. 8.

³⁸ A. Szymański, *Ekonomika i etyka*, Lublin 1936, s. 18n.

winy nie znajdzie się bez pracy i środków do życia. Służy temu celowi dobra organizacja pośrednictwa pracy³⁹.

Etycy społeczni w okresie międzywojennym dyskutowali również o zagadnieniu rozszerzenia własności na jak największą liczbę osób, co odgrywałoby wielką rolę w przebudowie społecznej⁴⁰. Z kolei Demokracja Chrześcijańska w tej kwestii postulowała następujące działania:

1) rozwinięcie planowej działalności państwowej i społecznej mającej na celu połączenie w jednym ręku pracy i kapitału,

2) zniesienie nadużyć kapitalizmu we wszystkich jego przejawach, zreformowanie prawodawstwa o towarzystwach akcyjnych i syndykatach, tępienie spekulacji wszelkiego rodzaju, szczególnie giełdowej,

3) ochronę drobnej własności przez wyjęcie spod zajęcia sądowego małych własności zarówno ruchomych, jak i nieruchomości, niezbędnych do funkcjonowania rodziny oraz zwolnienie takich własności od podatków gruntowych i spadkowych⁴¹.

Katolicka nauka społeczna okresu międzywojennego uznaje kapitał za wytwór pracy dawniejszej stający się środkiem pracy przyszłej⁴². Według niej w pomnażaniu prywatnego kapitału powinny pomagać władze państwowe i wydawane przez nie prawo. Kościół zawsze uznawał i uznaje władze państwowe, a wiernych uczy, że prawa państwowe wydane zgodnie z prawem Bożym obowiązują ich w sumieniu⁴³. Nakazem katolickiej karności obywatelskiej jest posłuch dla sprawiedliwych praw i rozporządzeń państwowych⁴⁴. Katolicy społeczni okresu międzywojennego mieli poczucie potrzeby i obowiązku zmiany spaczony w tym względzie opinii publicznej⁴⁵. Nie bez znaczenia było również stanowisko katolickiej etyki społecznej popierającej walkę kobiet o pełnię praw przysługujących mężczyznom⁴⁶.

³⁹ A. Szymański, *Wyzwolenie proletariatu*, w: *Katolicka Nauka Społeczna*, Poznań 1938, s. 163, 169.

⁴⁰ J. Makarewicz, *Przebudowa społeczna*, Lwów-Warszawa 1923, s. 270.

⁴¹ A. Wóycicki, *Chrześcijański ruch robotniczy w Polsce*, Poznań 1921, s. 158 n.

⁴² *Kodeks społeczny. Zarys katolickiej syntezy społecznej*, tłum. L. Górski, Lublin 1928, s. 24.

⁴³ S. Adamski, *Nasz stosunek do państwa*, Katowice 1934, s. 27.

⁴⁴ A. Hlond, *O chrześcijańskie zasady życia*, s. 9nn.

⁴⁵ *Kodeks społeczny. Zarys katolickiej syntezy społecznej*, s. 37.

⁴⁶ J. Urban, *O prawa obywatelskie dla kobiet*, Kraków 1918.

Wymieniony katalog najważniejszych pielęgnowanych czy postulowanych praw obywatelskich pozwala pojąć praktykę wolności i demokracji II Rzeczypospolitej. W dalszej części artykułu poznamy najważniejsze obowiązki obywatelskie w Rzeczypospolitej Polskiej w okresie międzywojennym.

2. Obowiązki obywatelskie

Obowiązki obywatelskie wynikają, podobnie jak prawa, z Konstytucji II Rzeczypospolitej. Najważniejsze obowiązki z okresu międzywojennego prawie niczym nie różnią się od obowiązków zawartych w dzisiejszej Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Również wtedy należało płacić podatki, w sytuacjach koniecznych służyć ojczyźnie swym mieniem oraz życiem i zdrowiem bronić bezpieczeństwa państwa. Różnicą było to, że wtedy dyskutowano o moralnych aspektach budowania pomysłności Ojczyzny, czyli o działalności gospodarczej człowieka.

Według katolickiej etyki społecznej własność prywatna jest nie tylko prawem, ale też obowiązkiem⁴⁷. Kto używa czegoś w nadmiarze, po zaspokojeniu potrzeb własnych według stopy swego stanu winien pamiętać o ubogich, przy czym nie chodzi o udzielanie jałmużny, ale o dostarczanie zarobków⁴⁸. W myśl tej nauki właściciel ma nie tylko prawo, lecz i obowiązek powiększania swojej własności – pod opieką prawa i za zgodą dobrowolną podobnych sobie, bo powiększa ją dla korzyści publicznej⁴⁹, a jeśli wymagają tego okoliczności, to taki obywatel powinien bez wahania wspierać Ojczyznę swoim mieniem. Praca zarobkowa jest osobistym obowiązkiem tego, kto nie ma skądinąd utrzymania, a jest zdolny do pracy, normalnym bowiem środkiem utrzymania siebie i swej rodziny jest praca właśnie, a nie kradzież, jałmużna czy zapomogi państwowe i samorządowe⁵⁰.

Przedstawiciele filozofii chrześcijańskiej dwudziestolecia międzywojennego twierdzili, że praca jest służbą społeczną. Pracujący, troszcząc się o swoje dobro, ma jednocześnie dbać o dobro zawodowe – i stąd słuszne jest dążenie do odrodzenia honoru i poczucia zawodowego

⁴⁷ A. Szymański, *Ekonomika i etyka*, s. 19.

⁴⁸ Tenże, *Zagadnienie społeczne*, Lublin 1929, s. 87n.

⁴⁹ A. Doboszyński, *Gospodarka narodowa*, Warszawa 1931, s. 100.

⁵⁰ A. Szymański, *Zagadnienie społeczne*, s. 89.

– oraz o dobro powszechne⁵¹. Człowiek pracujący ma również być posłusznym oraz szanować władzę świecką.

Sprawa posłuszeństwa i poszanowania władzy świeckiej jest w nauce Kościoła sprawą sumienia; nie wystarczy sam zewnętrzny legalizm, poparty siłą i karami, czyli wymuszalność prawa, bo to bez przekonania wewnętrznego musi prowadzić do hipokryzji, a w stosownych warunkach do rewolucji. Prawo i autorytet władzy winne się głębiej i silniej oprzeć o sumienie chrześcijańskie, o człowieka wewnętrznego – jego przekonania zasadnicze, czerpiące swą siłę żywotną z wiary w Boga⁵².

Obywatel w okresie międzywojennym (jak chyba i teraz) miał moralny obowiązek dążyć do założenia rodziny. Rodzina jest konieczna do istnienia i moralnej jedności Ojczyzny – jako największa siła społeczna⁵³.

Tych kilka wymienionych obowiązków przedstawia nam zarys wymagań katolickiej etyki społecznej wobec żyjących ówczesnie obywateli naszego państwa. Poza konstytucyjnymi obowiązkami obowiązywały ich w sumieniu obowiązki moralne, których realizacja miała służyć przede wszystkim całej społeczności.

3. Zagrożenia wolności obywatelskiej

Trudno mówić wprost o zagrożeniach wolności obywatelskiej w systemie mniej lub bardziej demokratycznym, jaki obowiązywał w okresie międzywojennym, ale można mówić o zagrożeniach zdominowania życia ludzkiego przez pracę, przez przedsiębiorców – wyzyskiwaczy, dla których pracownik przypominał bezduszną maszynę.

Katolicka nauka społeczna okresu międzywojennego zwracała uwagę na fakt, że robotnik – jak każdy obywatel – jest człowiekiem i ma duszę. W rzeczywistości kapitalistycznej bywał upodabniany do maszyny, ale tylko o tyle, o ile potrzebne to było dla należytego spełnienia obowiązków. Nie mógł jednak stracić ani inteligencji, ani etycznego odczucia życia. Rozumiał swoje upodlenie, odczuł swoje niewolnictwo, uświadomił sobie krzywdę. W pierwszej chwili wyładowywał się

⁵¹ A. Szymański, *Zagadnienie społeczne*, s. 93.

⁵² W. Wicher, *Posłuszeństwo i opór wobec władzy ze stanowiska etyki katolickiej*, „Ateneum Kapłańskie”, 13(1927), t. 20, s. 249.

⁵³ A. Wóycicki, *Robotnik polski w życiu rodzinnym*, Warszawa 1922, s. 37.

na maszynie i chciał ją zniszczyć, potem jednak, gdy zrozumiał, że przyczyna jego krzywdy jest inna, zwrócił się przeciw przemysłowcom, a kiedy społeczeństwo nie okazało mu w tym pomocy, zwrócił się przeciw społeczeństwu, przeciw władzy, przeciw całemu ustrojowi⁵⁴.

Według katolickiej myśli społecznej badanego okresu władza państwowa powinna rozumieć, że jednostka ludzka istniała wcześniej niż społeczeństwo oraz państwo i posiada swoje przyrodzone prawa. Nie wolno praw tych w organizmie państwowym przekreślać, bo państwo nie jest celem dla siebie ani nie jest celem człowieka, ale celem i przeznaczeniem państwa jest dobro jednostek; państwo jest dla obywateli, a nie obywatele dla państwa. Wyższość państwa nad obywatelem ma zatem swe granice tam, gdzie się kończą istotne potrzeby państwa i konieczność dobra ogólnego⁵⁵.

Zakończenie

W artykule tym omówiono rolę i miejsce człowieka w ustroju państwowym w świetle katolickiej myśli społecznej okresu międzywojennego. Wedle tej myśli państwo wywodzi się z natury ludzkiej, w której tkwiła wrodzona skłonność do łączenia się w społeczeństwo dla bezpieczeństwa, spokoju i rozwoju. Państwo jest zatem nakazem prawa naturalnego, które Bóg zaszczerpił człowiekowi. Każda zaś społeczność z mocy prawa naturalnego winna mieć władzę. Stąd państwo i władza pochodzą od Boga oraz stanowią konieczność w życiu człowieka i warunek naturalnego rozwoju ludzkości. Dlatego państwo podlega normom chrześcijańskiej moralności, nie może być zatem laickie i liberalne, czy co gorsza – bezbożne czy ateistyczne. Państwo pojmowano według zasad tomizmu jako ludzką społeczność doskonałą (*societas perfecta*) i tym samym samowystarczalną (*autarkia*).

Jeśli chodzi o ustrój polityczny to Kościół nigdy nie popierał żadnej formy ustrojowej, lecz stwierdzał, że ustrój państwa winien być dostosowany do panujących stosunków politycznych i gospodarczych, a przede wszystkim wynikać z naturalnego rozwoju społecznego⁵⁶.

⁵⁴ J. Piwowarczyk, *Współczesne kierunki społeczne*, s. 7.

⁵⁵ A. Hlond, *O chrześcijańskie zasady życia*, s. 12.

⁵⁶ J. Macała, *Polska katolicka w myśli politycznej II RP*, Zielona Góra 2004, s. 23, 26, 233.

Niezależnie od formy ustroju powinno jednak istnieć państwo chrześcijańskie. O chrześcijańskim charakterze państwa decyduje stosunek do przykazań Bożych i kościelnych, wyższość prawa moralnego nad prawami ludzkimi, ich prymat w życiu prywatnym i publicznym. Dotyczy to również postępowania rządzących, bo jeśli oni lekceważą moralne podstawy życia zbiorowego, wówczas ściągają wcześniej czy później nieszczęścia na swój naród i państwo. Do tego nie mogą powoływać się jedynie na swą odpowiedzialność przed Bogiem, a nie uznawać jej przed ludźmi. Dlatego wszelkie formy rządów monopartyjnych i wodzowskich są ze swej istoty pogańskie⁵⁷.

Dla wielu myślicieli katolickich państwa chrześcijańskiego w okresie międzywojennym nigdy nie było⁵⁸. Niepoślednią rolę w niepowodzeniu urzeczywistnienia państwa katolickiego w Polsce międzywojennej odegrało zacięte zwalczanie się sił politycznych odwołujących się do katolicyzmu. Masowo nadużywano religii do celów politycznych. Z jednej strony wiele partii odwoływało się do religii oraz moralności katolickiej jako wzoru naśladowania w życiu prywatnym i publicznym, a z drugiej w praktyce politycznej wielokrotnie te zasady były ośmieszane i lekceważone w posługiwaniu się nienawiścią, demagogią, oszczerstwem, prywatą itd. Najwięcej podziałów w obozie katolickim wprowadził stosunek do rządów sanacyjnych. W efekcie zabrakło spójnej perspektywy przemian społeczno-politycznych i gospodarczych. Dlatego następowało zniechęcenie wielu światłych katolików do życia publicznego, w którym dominowali ludzie pozbawieni skrupułów⁵⁹. Takiej po-

⁵⁷ S. Grabski, *Rzym czy Moskwa?*, Poznań-Warszawa-Wilno-Lublin 1927, s. 110; Tenże, *Ku lepszemu Polsce*, Warszawa 1938, s. 33-39; W. M. Borowski, *Wychowanie narodowe*, Warszawa 1922², s. 198; A. Landau-Czajka, *Naród i państwo w publicystyce polskiej skrajnej prawicy nacjonalistycznej lat 1926-1939*, „Dzieje Najnowsze”, 2(1991), s. 71.

⁵⁸ Zob. G. Olechowski, *Czy można stworzyć państwo chrześcijańskie*, „Przegląd Katolicki”, 7(1934); Tenże, *Czy istniało kiedyś państwo chrześcijańskie z ustroju?*, „Przegląd Katolicki”, 9(1934); K. Kawalec, *Wizje ustroju państwa w polskiej myśli politycznej lat 1918-1939. Ze studiów nad dziejami polskiej myśli politycznej*, Wrocław 1995; Tenże, *Spadkobiercy niepokornych. Dzieje polskiej myśli politycznej 1918-1939*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2000; Z. Landau, J. Tomaszewski, *Zarys historii gospodarczej Polski 1918-1939*, Warszawa 1999⁶; J. Tarnowski, *Polska 1918-1939. Praca-Technika-Społeczeństwo*, Warszawa 1999².

⁵⁹ J. Macała, *Polska katolicka w myśli politycznej II RP*, s. 368.

stawie sprzyjały kontrasty społeczne, bieda mas i bogactwo nielicznych⁶⁰.

THE ROLE AND PLACE OF MAN IN A POLITICAL SYSTEM OF THE STATE AS SEEN BY CATHOLIC SOCIAL TEACHING OF THE INTERWAR PERIOD

Summary

This article presents the matter of the role and place of man in a political system of the state as seen by Catholic social teaching of the interwar period. According to this idea, the state originates from the human nature in which there is an innate tendency to unite with other as society in order to achieve security, peace and development. The state is therefore a command of the natural law which has been grafted in man by God. Whereas every society by operation of the natural law should have authority which would function in a given political system of the state. Regardless of the form of political system, a Christian state should however exist. One can consider a state's character as a Christian one only if it displays the right attitude towards God's commandments and commandments of the church, the superiority of moral law over human rights, as well as their predominance in both private and public life. According to many thinkers there was no Christian state in the interwar period. In the said period, the important factor in the failure of materialization of a Catholic state in Poland was the stand-up fight between the political groups invoking Catholicism. As a result, there was no coherent perspective on socio-political and economic transformation. This was the reason for the discouragement on the part of many enlightened Catholics from being active in public life which tended to attract unscrupulous people.

⁶⁰ K. Kawalec, *Spadkobiercy niepokornych*, s. 56-57.

W KRĘGU IDEOLOGII EDUKACYJNYCH

Trudno zaprzeczyć tezie, że edukacja podlega wpływom politycznym, nierzadko realizować musi cele nieoświatowe. Niekiedy podczas parlamentarnych sporów politycznych i polemik publicystycznych pojawia się zarzut podporządkowania oświaty różnym wpływom ideologicznym. Czy jednak możliwe jest funkcjonowanie edukacji poza ideologiami? Czy powiązanie zjawisk edukacyjnych z ideologiami przynosi szkody, jeśli zaś szkody powoduje – to komu i dlaczego? Wydaje się celowe uwidocznienie podstawowych powiązań ideologii i edukacji, zwłaszcza w kontekście wszelkiego rodzaju wizji reform oświatowych oraz rzeczywiście zaprogramowanych i przeprowadzonych działań w zakresie przemian edukacyjnych.

Omówienie dogłębne kwestii ideologii edukacyjnych nie jest proste i przekracza ramy tego artykułu. Warto zasygnalizować pewne rozbieżności terminologiczne i metodologiczne w tym zakresie. Gerald Gutek¹, mówiąc o wpływie zewnętrznych czynników na kształt edukacji, wyraźnie rozróżnia trzy kategorie: filozofię, ideologię i teorię. Omawiając związki edukacji z filozofią, wyodrębnia następujące kierunki filozoficzne: idealizm, realizm, realizm teistyczny, naturalizm, pragmatyzm, egzystencjalizm i filozofię analityczną. Ideologie klasyfikuje następująco: nacjonalizm i etnonacjonalizm, liberalizm, konserwatyzm, utopizm, marksizm i totalitaryzm. Spośród teorii omawia pięć: esencjalizm, perennializm, progresywizm, społeczny rekonstrukcjonizm i teorię krytyczną. Mirosław J. Szymański² widzi w ideologiach edukacyjnych 3 nurty: konserwatyzm, liberalizm i nurt demokratyczny, w którym szczególnie

Ryszard Skawiński; dr pedagogiki, mgr filologii polskiej; wicestarosta elcki; wieloletni nauczyciel, dyrektor Zespołu Szkół nr 1 w Elku (1996-2006), wykładowca m. in. Wszechnicy Mazurskiej w Olecku i Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy – Ośrodek w Elku; adres do korespondencji: ryszardskawinski@wp.pl

¹ G. Gutek, *Filozoficzne i ideologiczne podstawy edukacji*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2003.

² M. J. Szymański, *Studia i szkice z socjologii edukacji*, IBE, Warszawa 2000.

miejsce zajmuje nurt radykalny. Nurt radykalny ideologii edukacyjnych mieści się w obrębie teorii pedagogicznych w klasyfikacji G. Gutka.

W pracach teoretyków edukacji pojawiają się kolejne klasyfikacje. „Poszczególni autorzy wyróżniają więc: fundamentalizm, intelektualizm, konserwatyzm, liberalizm, libertynizm i anarchizm edukacyjny (F.O'Neill); ideologię arystokratyczną, burżuazyjną, demokratyczną, proletariacką (J. Raynor); ideologię konserwatywną, rewizjonistyczną, romantyczną, demokratyczną (J. Dawies)”³.

Ideologia – kwestie definicyjne

Ideologia to „systematyczny zespół przekonań dotyczących struktury i działania społeczeństwa, zawierający program praktycznych posunięć oparty na ogólnej teorii natury ludzkiej oraz wymagający nakreślenia przyszłej walki społecznej. Tego typu ogólne doktryny społeczne nakierowane na działanie są charakterystyczne dla XIX i XX w.

Ideologia w szerszym sensie oznacza każdy rodzaj teorii zorientowanej na działanie bądź każdą próbę scharakteryzowania polityki poprzez jakiś system idei. Ideologię w znaczeniu wąskim można scharakteryzować „za pomocą pięciu cech: 1) zawiera mniej czy bardziej ogólną teorię objaśniającą ludzkie doświadczenia i świat zewnętrzny; 2) ustala program, w terminach ogólnych i abstrakcyjnych, organizacji społecznej i politycznej; 3) zakłada, że realizacja tego programu wymaga walki; 4) stara się nie przekonywać, ale rekrutować lojalnych zwolenników, domagając się tego, co można nazywać czasami zaangażowaniem; 5) odwołuje się do masowego odbiorcy, ale może też wykazywać tendencję do przypisywania jakiejś szczególnej roli intelektualistom”⁴.

Gerald L. Gutek w proponuje „złożoną definicję ideologii odnoszącą się do wyznawanych przez grupę poglądów, powiązanych w pewien system”, opierającą się na następujących założeniach: „(1) ideologia, interpretując przeszłość, nadaje grupie określoną perspektywę czasową i przestrzenną, (2) ideologia tłumaczy obecną sytuację społeczną, ekonomiczną, polityczną i edukacyjną, (3) analiza przeszłości jest podstawą, na której formułuje się koncepcje przemiany społecznej, dzięki czemu można wyróżnić pewne wzorce, według których układały się minione wydarzenia i które mogą powtórzyć się w przyszłości, (4) ide-

³ M. J. Szymański, *Studia i szkice z socjologii edukacji*, s. 67.

⁴ *Britannica. Edycja polska*, t. 17, Wydawnictwo Kurpisz, Poznań 2000, s. 45.

ologia określa również strategię działania, ponieważ dostarcza pewnego modelu przyszłości (...). Aby grupa mogła osiągnąć wyznaczone cele, ideologia zaleca konkretne działania polityczne bądź edukacyjne”⁵.

Rozdział IV „Studiów i szkiców z socjologii edukacji” M. J. Szymańskiego nosi tytuł „Ideologie edukacyjne”⁶. Rozważania tam zawarte rozpoczyna refleksja nad uwarunkowaniami życia społecznego, wśród których najważniejszymi są struktura społeczna oraz sklasyfikowane przez Piotra Sztompkę cztery „grupy składników: a) działania ludzi, b) ludzkie interesy, c) reguły postępowania i d) idee i przekonania”.

Ta część rozważań kończy się konkluzją, iż „interakcje między ludźmi tworzą określone systemy idei i poglądów, a zatem swoistą strukturę idealną”. Owe struktury odmienne są dla różnych epok historycznych, środowisk zawodowych bądź sytuacji społeczno-politycznych. W ten sposób powstają i żyją ideologie, tak istotne dla edukacji.

Po dokonaniu przeglądu różnych interpretacji pojęcia ideologii i różnych jej ocen M. J. Szymański przywołuje socjologiczne pojmowanie ideologii w ujęciu R. Meighana, który utożsamia ją z „filozofią grupy”⁷. Trawestując poszerzoną przez Meighana definicję ideologii i przenosząc ją na pole edukacji, autor formułuje następujące zdanie: „Tak więc ideologia edukacyjna to „szeroki zbiór idei i poglądów o edukacji, które są przyswojone i wyrażane przez grupy ludzi”. I dodaje: „Ideologie edukacyjne wyrażają zarówno stosunek określonych grup ludzi do edukacji, jak i ich działania praktyczne w tej dziedzinie”⁸. Autor zwraca uwagę, że obecnie świat staje się coraz bardziej złożony i zróżnicowany, dlatego należy więcej czasu i uwagi poświęcić analizie kwestii ideologicznych, przystępując do działalności wychowawczej. Nauczyciele i wychowawcy powinni mieć świadomość ideologicznych korzeni podejmowanych działań, realizowanych programów i strategii – przede wszystkim dlatego, że wywodzą się one z określonych systemów wartości. Nawet jeśli przyjęty zostanie jakiś wspólny katalog wartości, to pojawiają się różnice w ich hierarchii, interpretacji wzajemnych związków

⁵ G. L. Gutek, *Filozoficzne i ideologiczne podstawy edukacji*, s. 147-148.

⁶ M. J. Szymański, *Studia i szkice z socjologii edukacji*, s. 62.

⁷ R. Meighan, *Socjologia edukacji*, UMK, Toruń 1993: obszernie omówienie tych zagadnień zawierają zwłaszcza rozdział 15 (Ideologie edukacyjne) i 16 (Autorytarne i nieautorytarne ideologie edukacji).

⁸ M. J. Szymański, *Studia i szkice z socjologii edukacji*, s. 64.

i uzależnień – i w końcu w zakresie formułowanych na ich fundamencie ocen.

W analizie różnych typów wypowiedzi odnoszących się do edukacji, a zawierających jawnie wyrażone lub ukryte wątki ideologiczne, trzeba jednocześnie umieć przebić się przez złudne, choć niejednokrotnie bardzo chwytliwe tezy propagandy. Ideologie edukacyjne mają swe odzwierciedlenie w praktyce pedagogicznej. W niej to ostatecznie sprawdzają się bądź dyskredytują się różnorodne koncepcje. Niektóre z nich praktyka utrwała, sankcjonuje, upowszechnia. Zjawiska dokonujące się w codziennej rzeczywistości oświatowej i wychowawczej stają się też w pewnych sytuacjach zaczątkiem nowych koncepcji pedagogicznych, prób nowatorskich lub działań zmierzających do ich modyfikacji. Do poznania wszelkich propozycji zmian w oświacie lub utrzymania status quo nie wystarczy więc poznanie ich warstwy teoretycznej, równie ważne bowiem jest ich funkcjonowanie w praktyce⁹.

Główne nurty współczesnych ideologii edukacyjnych

Powyższe stwierdzenia zachęcają do uważnego przyjrzenia się ideologicznym fundamentom prowadzonych w Polsce polityk edukacyjnych. Spośród wielu ideologii edukacyjnych wyodrębnianych w różnych klasyfikacjach M. J. Szymański wyróżnia trzy główne, w największym stopniu wpływające na myślenie o oświacie we współczesnych krajach rozwiniętych: neokonserwatyzm, neoliberalizm i nurt demokratyczny, przybierający formę radykalizmu. Główne cechy poszczególnych wymienionych ideologii są następujące:

1. Neokonserwatyzm – jako modyfikacja konserwatyzmu – hołduje ideom (poglądom, przekonaniom, wartościom) takim jak: etnocentryzm, głęboki patriotyzm, proreligijność, naród i religia – jako wartości najwyższe, idealizacja oraz kult przeszłości, nieufność wobec współczesności, wyznawanie wartości tradycyjnych, zhierarchizowany system wartości. Te idee przekładają się na takie myślenie o edukacji, jakie można opisać za pomocą następujących haseł:

- programowo wysoka ranga edukacji jako źródła dobrobytu, postępu gospodarczego, stabilnej moralności,
- szkoła – źródłem kadr dla gospodarki i fundamentem ładu demokratycznego,

⁹ M. J. Szymański, *Studia i szkice z socjologii edukacji*, s. 65-66.

- najwyższa ranga tradycji w edukacji,
- w wychowaniu: doniosła rola rodziny, społeczności lokalnej, państwa,
- surowe wychowanie dzieci,
- w wychowaniu – wzorce osobowe z historii i literatury antycznej,
- jednolitość podstawowych treści programowych szkoły jako podstawy wspólnoty narodowej,
- niechęć wobec swobodnego doboru treści nauczania przez uczniów,
- standardy programowe z podstawowych przedmiotów,
- postulowanie „doskonałości edukacji”,
- powszechne testy osiągnięć, służące ocenie uczniów, nauczycieli, szkół,
- powszechne raporty o jakości pracy szkół,
- płace nauczycieli zależne od zadań i osiągnięć,
- nagrody dla najlepszych szkół i nauczycieli¹⁰.

Krytycy tej ideologii stawiają proponowanym rozwiązaniom następujące zarzuty: wprowadzenie standardów programowych faworyzuje wartości kultury europejskiej kosztem kultur mniejszości reprezentujących inne typy kultur, stosowanie powszechnych testów zubaża edukację do kształcenia „pod testy”, faworyzowanie (nagradzanie, wyższe finansowanie) szkół i nauczycieli lepiej wypadających w testach wzmacnia i tak uprzywilejowane placówki elitarne, co pogłębiać będzie stratyfikację społeczną i naruszać fundamentalną dla demokracji ideę równości¹¹. Pojawiają się opinie, że proponowane przez konserwatystów rozwiązania to polityczny spektakl, zastępowanie rzeczywistych i potrzebnych reform kosmetyką systemu, próba wzmacniania autorytaryzmu w relacjach nauczyciel-uczeń, a w konsekwencji kształtowanie konformizmu, posłuszeństwa, respektu i służalczości wobec władzy.

¹⁰ To głównie rozwiązania amerykańskie, naśladowane w Anglii, Walii i innych krajach, wzbogacane np. o wspólne poszukiwanie prawdy na zasadzie konsensusu, szacunek dla silnego państwa, respekt dla autorytetów itp.

¹¹ Szersze rozważania o kwestiach pogłębiania nierówności społecznych poprzez edukację odnaleźć można np. w fundamentalnej książce P. Bourdieu i J. C. Passerona, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, „Biblioteka Socjologiczna”, PWN, Warszawa 2006.

2. Neoliberalizm – dwudziestowieczna wersja klasycznego liberalizmu – hołduje następującym ideom (poglądom, przekonaniom, wartościom): wolność jako wartość fundamentalna, zwłaszcza wolność w gospodarce, sprzeciw wobec ograniczeń przedsiębiorczości i restrykcyjnym podatkom, podmiotowe traktowanie ludzi z naciskiem na prawa jednostek do swobodnego rozwoju i „wolny wybór”, zapewnianie jednostkom możliwości podejmowania inicjatyw, suwerenność jednostki w rozległej sferze prywatnej, tolerancja, walka o swobody religijne, narodowe, równość praw obywateli, jawność życia publicznego, przedsiębiorczość. Te z kolei idee przekładają się na takie myślenie o edukacji, które każe odwoływać się przy opisie i modyfikowaniu oświaty do następujących postulatów, wartości, pojęć i haseł:

- zapewnienia wszystkim ludziom minimum socjalnego i równych szans w edukacji,
- pluralizm i wielokulturowość w edukacji,
- położenie nacisku w edukacji na rozwój i wyzwolenie,
- przygotowanie młodzieży do życia i pracy w zmieniającym się świecie,
- wyzwolenie dziecka spod dominacji rodziców i środowiska społecznego,
- niwelowanie zjawiska nierówności szans w edukacji i poprzez edukację,
- pozytywny stosunek do szkolnictwa zawodowego,
- powiązanie szkół zawodowych z rynkiem pracy,
- wysoka ocena wszelkiego rodzaju szkół zintegrowanych (łączenie płci, ras, zawodów, młodzieży o różnym stopniu sprawności fizycznej i umysłowej),
- wolny rynek korzystny dla edukacji,
- wysoka ocena szkolnictwa prywatnego – w przeciwieństwie do szkolnictwa publicznego,
- swoboda wyboru szkół przez rodziców i dzieci – podstawowym mechanizmem regulacji i kontroli w oświacie,
- wspieranie idei „bonu edukacyjnego” w finansowaniu oświaty,
- zaspokajanie przez szkoły rzeczywistych potrzeb edukacyjnych uczniów, rodziców i społeczności lokalnych.

Krytycy tej ideologii wątpią w poprawę edukacji poprzez „urynkowanie szkolnictwa” i wolny wybór szkoły, gdyż uderza to w demokratyczną solidarność i stosunki oparte na wspólnocie obywatelskiej,

a w miejsce doskonalenia systemu szkolnego proponuje przenoszenie dzieci ze szkoły do szkoły. Postulowane rozwiązania z zakresu finansowania szkół doprowadziłyby do przeniesienia środków z sektora publicznego do prywatnego, co niesie ze sobą re-redystrybucję dóbr (zwrócenie bogatym ich podatków) i załamanie dostępnej dla wszystkich, bezpłatnej edukacji. Zwiększenie uprawnień i obowiązków rodziców działa na niekorzyść rodzin słabiej wyposażonych w umiejętności korzystania z tych oferowanych uprawnień, konkurencja w edukacji sprzyjać będzie uczniom w elit społecznych.

Amerykańscy neokonserwatyści, jak pisze G. L. Gutek¹², tym różnią się od europejskich, że w sferze społeczno-gospodarczej przyjmują i popierają rozwiązania liberalne, a odrzucają postawę paternalistyczną, „charakterystyczną dla ideologii europejskich” (Gutek, s. 208). Optują zatem m. in. za wprowadzeniem w edukacji ostrej konkurencji i „bonu edukacyjnego”. Jednocześnie definiują narodowe dziedzictwo jako europejską cywilizację zachodnią z silnie zaznaczoną anglosaską tradycją językową i prawną. Za podstawę instytucji społecznych i edukacyjnych uznają „wartości duchowe i religijne” (Gutek, s. 208). Postrzegając szkołę jako „narzędzie służące do przekazywania kanonu wiedzy i wartości wywodzących się z zachodniej tradycji kulturowej”, pragną „usunąć z programu nauczania te elementy, w których uwidacznia się wpływ liberalizmu i progresywizmu”, a wpływ ten polega przede wszystkim na traktowaniu szkoły jako „wielofunkcyjnej instytucji działającej w służbie wspólnoty” (Gutek, s. 209). Konserwatyści postulują zredukowanie tych funkcji do pierwotnych zadań szkoły.

3. Nurt radykalny – jako wyrazistą postać nurtu demokratycznego – od dwóch poprzednich ideologii odróżnia przede wszystkim to, że nie wywodzi się z ugruntowanych doktryn społeczno – politycznych, lecz bazuje na wynikach badań socjologów (nie tylko w zakresie edukacji) oraz ich opracowaniach teoretycznych, a także rozważaniach współczesnych pedagogów, politologów i filozofów. Wydaje się, że wielu spośród tych intelektualistów sytuuje się w strumieniu lewicowych doktryn i koncepcji społecznych oraz politycznych. Nurt radykalny to konglomerat idei edukacyjnych nie zawsze spójnych, a czasami nawet sprzecznych. Reprezentanci tego nurtu postulują kultywowanie (popieranie, ochronę) takich idei, jak:

¹² G. L. Gutek, *Filozoficzne i ideologiczne podstawy edukacji*, s. 207-208.

• demokratyczna solidarność i stosunki oparte na wspólnocie obywatelskiej¹³,

- rzeczywiste podnoszenie jakości pracy szkoły,
- troska o szkolnictwo publiczne,
- systemowe rozwiązywanie problemu nierówności społecznych,
- bezpłatna, dostępna dla wszystkich edukacja,
- planowa integracja społeczna,
- wychowanie jako adaptacja, kultywowanie wzorów i usuwanie napięć, ujednolicanie zachowań poprzez ich instytucjonalizację,
- aprobata, odzew, akceptacja i szacunek jako normy wartościowania ludzkich działań i osiągnięć,
- kształtowanie w wychowankach krytycznego myślenia,
- kształtowanie w uczniach (wychowankach) oporu wobec mechanizmów dominacji i nadużywania władzy,
- obrona praw oraz wspieranie emancypacji wszelkich mniejszości,
- autonomia szkoły,
- szczególna rola nauczyciela jako wychowawcy oraz intelektualnego przewodnika uczniów.

Zarówno neokonserwatyści, jak i neoliberalowie krytycznie oceniają stan oświaty, ale generalnie pozytywnie oceniają społeczeństwo oparte na mechanizmach demokracji i wolnego rynku. Inne stanowisko zajmują przedstawiciele nurtu radykalnego ideologii oświatowych. Głosząc kryzys kultury Zachodu oraz wskazując na szereg patologii w życiu społecznym (dysfunkcja instytucji publicznych, niezdrowa konkurencja, pogoń za zyskiem, komercjalizacja kultury, rozkład rodziny itp.), proklamują bądź *konceptę reprodukcji*, bądź też *konceptę transformacji*. Teoretycy reprodukcji formułują surową diagnozę stanu społeczeństwa i tezę, iż szkoła, integralnie ze społeczeństwem związana, powiela dobro i zwłaszcza zło społecznych systemów. Teoretycy transformacji wyrażają pogląd, że autonomiczna szkoła może przekształcać społeczeństwo poprzez wywoływanie, przyspieszanie bądź opóźnianie zmian społecznych. W świetle koncepcji reprodukcji szkoła jest skazana przede wszystkim na działania adaptacyjne wobec uczniów, jej autonomia jest ograniczona poprzez liczne uwarunkowania, niektóre o charakterze nieprzekraczalnych barier wobec działań modyfikacyjnych. Zwłaszcza

¹³ M. J. Szymański, *Studia i szkice z socjologii edukacji*, s. 78-84.

uwarunkowania ekonomiczne stanowią zaporę dla wszelkiej ekstrawagancji reformatorskiej lub naiwnej wiary w sprawczą moc aktów prawnych i niezwyciężoną siłę słuszných idei. Według wyznawców koncepcji transformacji nieuzasadnione zawężenie leży u podstaw tezy sprowadzającej zadania szkoły do świadczenia usług na rzecz społeczeństwa i gospodarki w zakresie reprodukcji społecznej, ekonomicznej i kulturowej. Szkoła nie tylko podlega uwarunkowaniom (utożsamianym z ograniczeniami i barierami), jest również ważną instytucją demokratycznego porządku, a zatem może i powinna aktywnie współtworzyć społeczeństwo, utrzymywać i doskonalić procedury i obyczaje społeczne sprzyjające demokracji. Szkoła powinna kultywować spontaniczny opór wobec wszelkich form nadużywania władzy, nie wolno ograniczyć jej funkcji do czystej dydaktyki, ważniejsze jest przygotowanie ucznia do aktywnego, świadomego udziału w życiu społecznym. Na takim gruncie stawia się nieprzeciętne wymagania wobec nauczycieli: powinni być ludźmi o szczególnej wrażliwości społecznej, poczuciu sprawiedliwości, wysokim stopniu zaangażowania w walkę o słuszne sprawy, powinni stawiać po stronie skrzywdzonych i poniżonych, powinni być intelektualistami z przynależną tej grupie społecznej autonomią, nie zaś wyłącznie sprawnymi technicznie profesjonalistami realizującymi dowolne koncepcje. Nauczyciele tacy, będąc przyjaciółmi i rzecznikami uczniów, powinni wręcz inspirować, a co najmniej uważnie badać i wspierać słuszną przejawy młodzieńczego buntu.

Ideologia a teoria pedagogiczna – przykład interpretacji rzeczywistości społecznej

Tadeusz Lewowicki w „Przemianach oświaty” pierwszy rozdział poświęca przemianom filozofii edukacyjnej¹⁴, która bywa utożsamiana z edukacyjną ideologią. Podstawowe elementy filozofii edukacyjnej są następujące: aksjologia, doktryna, teleologia oraz koncepcja kierunków rozwoju edukacji. Zdaniem autora fundamentalne znaczenie ma dla filozofii edukacyjnej hierarchiczny ład społeczny, którego beneficjentami są elity władzy, mające skłonność do przedkładania własnych partykularnych interesów nad rzeczywiste potrzeby społeczne. Owe elity, władając państwem, za jego pośrednictwem decydują o filozofii edukacyjnej, treściach kształcenia, kadrach, finansach (tą drogą uzyskując wpływ

¹⁴ T. Lewowicki, *Przemiany oświaty*, Wydawnictwo „Żak”, Warszawa 1997, s. 13-30.

na powodzenie różnych przedsięwzięć), metodach i organizacji w oświacie. W konfrontacji z państwem szanse jednostki są niewielkie. Na jej rzecz działa jednak postępująca demokratyzacja życia społecznego, zwłaszcza w krajach o ugruntowanej już tradycji demokratycznej. Wprawdzie państwo niechętnie rezygnuje ze swych uprawnień, ale czas działa na korzyść jednostki – stopniowo upowszechnia się przekonanie, iż edukacja powinna sprzyjać człowiekowi, stwarzać mu możliwości nieskrępowanego i wszechstronnego rozwoju. T. Lewowicki u podstaw przemian edukacyjnych widzi podstawową sprzeczność pomiędzy dwiema rolami edukacji: służebną wobec państwa lub służebną wobec jednostek, ich oczekiwań, marzeń i aspiracji. Można tę sprzeczność złagodzić, jeśli przyjmie się, iż edukacja, służąc jednostkom, wzmacnia w istocie demokratyczny porządek (z powyższych rozważań można wywnioskować, że poglądy T. Lewowickiego mieszczą się w nurcie radykalnym ideologii edukacyjnych).

Ważnym elementem filozofii edukacji jest doktryna edukacyjna. Obecnie (w ostatnich kilkunastu latach) podważona została doktryna adaptacyjna, służebna wobec państwa, uprawomocniająca podporządkowanie jednostki obowiązującemu łaadowi społecznemu, utrwalająca panujący w danym kraju ustrój polityczny i system gospodarczy. Zorganizowana w oparciu o tę doktrynę oświata sankcjonowała istniejącą rzeczywistość, wpajała jednostkom wartości w konkretnych realiach wiodące, narzucała ujednolicony światopogląd, wzmacniała „przemoc symboliczną” (część pierwsza „Reprodukcji” Bourdieu i Passerona nosi tytuł „Podstawy teorii przemocy symbolicznej”). Do negatywnych bezpośrednich skutków panowania doktryny adaptacyjnej należy zaliczyć: „ograniczenie kompetencji do krytycznego i całościowego władania alternatywnymi wizjami, ograniczenie horyzontów postrzegania i interpretowania świata, kurczenie się wiary we własne możliwości sprawcze, zubożenie tożsamości”¹⁵. Obserwowanie negatywnych skutków funkcjonowania oświaty opartej na doktrynie adaptacyjnej doprowadziło do sformułowania tezy o dysfunkcjonalności edukacji, co przejawia się m. in. w oderwaniu szkolnych treści kształcenia od realiów społecznych i gospodarczych, rozmijananiu się szkolnej oferty edukacyjnej z aspiracjami dzieci i młodzieży, niewydolności wychowawczej szkoły, upadku

¹⁵ T. Lewowicki, *Przemiany oświaty*, s. 18 (autor cytuje fragmenty artykułu Z. Kwiecińskiego *Między Scyllą autorytaryzmu a Charybdą pluralizmu* zamieszczonego w piśmie „Wieś i Rolnictwo” 1989, w numerze 3).

kultywowanych w szkołach tzw. uniwersalnych wartości, utrwalaniu i pogłębianiu przez system oświatowy stratyfikacji społecznej. Odrębną kwestią jest wyraźne osłabienie czy zerwanie związku pomiędzy poziomem wykształcenia a sukcesem życiowym (wysoka pozycja zawodowa i społeczna, wysoki status materialny). To wszystko legło u podstaw postulatu odrzucenia doktryny adaptacyjnej. Zamiast utrwalać dotychczasowe modele społeczne, przystosowywać młodzież do świata takiego, jaki jest – podjęto próby pobudzania aktywności i pomysłowości uczniów, zwłaszcza w sferze zmian otaczającej rzeczywistości. Tak dojrzewała doktryna edukacji krytyczno – kreatywnej, eksponującej takie funkcje oświaty, jak ulepszanie ludzkiego życia, wspomaganie (a nawet kreowanie) zmian w życiu społecznym, zaspokajanie pragnień oraz respektowanie podmiotowości osób biorących udział w procesach edukacyjnych, wspieranie nieskrępowanego rozwoju jednostek, tworzenie i utrwalanie procedur demokratycznych w rzeczywistości szkolnej. Ten sposób myślenia o edukacji nie jest szczególnie popularny czy choćby szerzej akceptowany w praktyce masowej szkoły publicznej, ale inspiruje wiele awangardowych, nierzadko kontrowersyjnych nurtów pedagogiki (pedagogika humanistyczna, krytyczna, wyzwolenia, dialogu, anty-pedagogika.)

Z pewnością każdej próbie reformowania edukacji powinna towarzyszyć refleksja nad przemianami doktryny edukacyjnej. Niezbędna wydaje się w naszej ojczyźnie, gdzie z przyczyn politycznych oświatę przez kilkadziesiąt powojennych lat zdominowała doktryna adaptacyjna. Przemianom ideologii, filozofii i doktryny towarzyszą poszukiwania i nowe ustalenia dotyczące aksjologii i teleologii edukacyjnej. Kryzys, który opisuje T. Lewowicki („Załamanie się tradycyjnych modeli życia, kryzys utrwalań od wieków wartości, liczne kryzysy społeczne i kryzysy różnych znaczących instytucji, upadek rozmaitych ideologii i zanik wielu autorytetów” – s. 22), wzmaga poszukiwania w zakresie wartości. Na nowo próbuje się ustalić katalog wartości uniwersalnych. Do nich zaliczane są np. „prawo do życia, podmiotowość i tożsamość człowieka, swobody obywatelskie, życie wolne od zagrożeń wojną, demokracja, pluralizm polityczny i światopoglądowy, tolerancja, godziwy poziom życia duchowego i materialnego, możliwość samorealizacji, rodzina, praca, edukacja, zdrowie i jego ochrona”, w niektórych krajach „efektywność gospodarcza i ekonomiczna”. „Nadrzędną wartością w ujęciu współczesnej aksjologii jest w istocie człowiek, jego życie,

rozwój, samorealizacja, wolność, tożsamość, podmiotowość”¹⁶. Wymienione wartości pobudzają takie przemiany ustrojowe, które pozwalałyby stosować je w życiu społecznym, w tym – w edukacji. Prowadzi to do zmian w zakresie celów edukacyjnych, co T. Lewowicki omawia na przykładzie celów kształcenia. W tradycyjnej teleologii na plan pierwszy wysuwane było przekazywanie wiedzy, głównie dotyczącej przeszłości, wiedzy w ujęciu encyklopedycznym. Takie cele, jak kształtowanie sprawności czy umiejętności, rozwijanie osobowości czy postaw, formowanie świata wartości – schodziły na plan dalszy. Inni pedagodzy na plan pierwszy wysuwali rozwijanie zdolności poznawczych uczniów, ich sprawności intelektualnej. Jeszcze inni eksponowali utilitaryzm, pragmatyzm, uczenie się przez działanie, przez pracę. Obecnie hierarchia celów edukacyjnych przechodzi rewolucyjne zmiany. Na plan pierwszy wysuwa się kształtowanie postaw i ich fundamentu – wartości.

Na drugim planie umieszcza się umiejętności, a na końcu wiedzę, co prowadzić ma do powstania lepszego człowieka: wrażliwego, otwartego, samoedukującego się, intelektualnie niezależnego, twórczego, myśłącego, współdziałającego z innymi. Taki człowiek spełni oczekiwania zwolenników edukacji transformatywnej: zmieni świat na lepszy. Żeby jednak to wszystko uzyskać, należy zreformować oświatę: dostosować edukację do rzeczywistych potrzeb społecznych i indywidualnych, zmienić cele (funkcje) szkoły – zastąpić przekaz informacji przygotowaniem do samodzielnego ich zdobywania, doradztwem, konsultacjami itp., zadbać o edukację przyjemną, spełniającą pragnienia dzieci, młodzieży i dorosłych, zdemokratyzować i uspołecnić oświatę, wprowadzić mechanizmy samoregulacji i elastyczności systemu oświaty, upowszechnić pełne i pełnowartościowe wykształcenie średnie i poszerzyć dostęp na studia, ściśle powiązać kształcenie ogólne z przygotowaniem zawodowym. Ten ostatni pomysł może zostać zrealizowany poprzez 2 różne rozwiązania: stworzenie jednolitej organizacyjnie, ale zróżnicowanej programowo szkoły średniej lub przeniesienie kształcenia zawodowego poza szkołę.

Rozważania poświęcone ideom przemian edukacyjnych T. Lewowicki kończy następująco: „Wiele zależeć będzie od tego, czy korzystnym zmianom ulegną warunki funkcjonowania oświaty. Ale najważniejszym czynnikiem przemian może być zrozumienie konieczności i istoty zmian, społeczna akceptacja i udział w tych zmianach. A wszystko

¹⁶ T. Lewowicki, *Przemiany oświaty*, s. 25.

to wymaga znacznych zmian społecznej świadomości i nastawień społecznych do oświaty”¹⁷.

Wnioski i uwagi

„Edukacja istotnie wpisuje się w rozwój poszczególnych ludzi oraz w życie społeczeństw. Jest wyrazem dominującej cywilizacji albo nawet ideologii, czego przeciętny człowiek rzadko kiedy jest świadom, ponieważ traktuje edukację jako część zastanego świata, któremu podlega”¹⁸ – pisze kierownik katedry Filozofii Kultury KUL, prof. dr hab. Piotr Jaroszyński. Autor podkreślając, że człowiek jest podmiotem edukacji, zauważa szereg niebezpieczeństw we współczesnej teorii oraz praktyce edukacyjnej, jak np. redukowanie uczniów „do psychiki, mechanizmu czy cząstki społeczeństwa”¹⁹ oraz poddawanie ich eksperymentom mającym swe źródło w koncepcjach socjologicznych i psychologicznych.

M. J. Szymański zwraca uwagę, że istnieje wielka różnorodność „sposobów odczytywania, definiowania i interpretacji faktów i zjawisk edukacyjnych” oraz „propozycji potrzebnych reform i innych przedsięwzięć mających poprawić efektywność kształcenia i wychowania”. Podkreśla, że wiedza o ideologiach edukacyjnych wydaje się niezbędna „do zrozumienia proponowanych zmian w oświacie”. Przestrzega przed bezrefleksyjnym przejmowaniem „wzorów z Zachodu”, gdyż „niebezpieczne jest bezkrytyczne przenoszenie przypadkowo wybranych rozwiązań”, gdyż „możemy kopiować to, co w rodzimym kraju nie sprawdza się i jest ostro krytykowane” albo „powielając nieselektywnie różne elementy zagranicznych systemów oświatowych i wychowawczych, możemy przenosić propozycje i rozwiązania zupełnie niespójne, pochodzące z odmiennych tradycji, wyrażające niemożliwe do pogodzenia idee, prowadzące do przeciwstawnych celów”. M. J. Szymański uważa zatem, iż należy poznawać współczesne ideologie edukacyjne, porównywać je i odsłaniać ideologiczne podstawy reform oświatowych. Demaskacja zwykle ukrytych uwarunkowań ideologicznych zmian w oświacie może uchronić przed kosztownymi błędami. „Zbyt wiele poczynąń reformatorskich jest dziś jedynie próbą rozwiązywania problemów doraźnych, bez dostatecznego uwzględnienia podstaw stwarza-

¹⁷ T. Lewowicki, *Przemiany oświaty*, s. 37.

¹⁸ P. Jaroszyński, *Słowo wstępne*, w: *Filozofia i edukacja*, red. P. Jaroszyński i in., Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, Lublin 2005, s. 7.

¹⁹ Tamże, s. 7.

nych przez filozofię wychowania, dorobku nauk o rozwoju dzieci i młodzieży oraz wychowaniu, bez wystarczającej wizji teoretycznej. Tak prowadzone reformy nie mogą dać pozytywnych efektów, ani w bliższej, ani – tym bardziej – w dalszej perspektywie²⁰.

Wydaje się, że – na szczęście – minął już na naszym kontynencie czas ideologii zbrodniczych, a obecnie pojawiające się, zdobywające popularność czy dominującą pozycję można oceniać jako bardziej czy mniej szkodliwe (lub pożyteczne). Społeczeństwo polskie już może – choć ciągle w niewielkim, zbyt małym stopniu – wpływać na kształt polskiej szkoły. Niestety, wiele tzw. konsultacji społecznych nie przynosi spodziewanych efektów, jak to miało miejsce w przypadku tzw. reformy ministra Handkego. Można postawić tezę, iż w tym wypadku połączono koncepcje i dokonania z rozmaitych krajów, mieszając cele i rozwiązania z odmiennych porządków, z różnych ideologii. Być może w tym należałoby upatrywać fiaska reformatorskich propozycji.

W codziennych rozmowach na tematy wychowania większość obywateli naszej Ojczyzny deklaruje przywiązanie do konserwatyizmu, potocznie utożsamianego z surowym wychowaniem (nawet z możliwością kar fizycznych) i dyscypliną przejawiającą się we fryzurze, stroju i podporządkowaniu ucznia nauczycielowi. Jednak po przejściu do szczegółów, do rozważania konkretnych rozwiązań organizacyjnych i metodycznych, to konserwatywne nastawienie ulega poważnym modyfikacjom. W powiecie elckim w wyniku rozległych konsultacji społecznych powstał dokument pod nazwą Polityka Oświatowa Samorządu Terytorialnego. Warto podjąć próbę odpowiedzi na pytanie, jaka ideologia wywarła największy wpływ na koncepcję Polityki Oświatowej Samorządu Terytorialnego w powiecie elckim, skoro tak sformułowano strategiczne cele elckiego POST-u:

I. Cel strategiczny: Poprawa efektów kształcenia młodzieży poprzez:

- a) dostosowanie organizacji kształcenia do możliwości ucznia;
- b) wprowadzanie dodatkowych zajęć w szkole;
- c) wykorzystywanie metod aktywizujących w większym stopniu;
- d) zapoznavanie uczniów i ich rodziców z kryteriami oceniania;
- e) wyrównanie szans rozwojowych i edukacyjnych dzieci i młodzieży z terenów wiejskich.

²⁰ M. J. Szymański, *Studia i szkice*, s. 85-86.

II. Cel strategiczny: Przygotowanie do egzaminów, skuteczne porozumiewanie się językiem obcym oraz umiejętność obsługi urządzeń teleinformatycznych.

III. Cel strategiczny: Dostosowanie bazy oświatowej do prognoz demograficznych ludności powiatu ełckiego.

IV. Cel strategiczny: Dostosowanie oferty kształcenia szkół do rynku pracy.

V. Cel strategiczny: Podniesienie bezpieczeństwa dzieci i młodzieży.

VI. Cel strategiczny: Zwiększenie oferty zajęć pozalekcyjnych i pozaszkolnych.

VII. Cel strategiczny: Kształtowanie postaw patriotycznych, prospołecznych, proobywatelskich i przedsiębiorczości wśród młodzieży²¹.

Czy tak formułując cele samorządowej polityki oświatowej, twórcy lokalnych przemian mieli świadomość, że opowiadają się za pewną ideologią edukacyjną – i szerzej – pewną ideologią społeczno-polityczną?

UMKREIS ERZIEHUNGSIDEOLOGIE

Zusammenfassung

Erziehung unterliegt politischen Einflüssen. Oft kann sie ihre Ziele nicht realisierten. Deshalb kommt ab und zu Vorwurf, dass Erziehung den verschiedenen Ideologien unterliegt. Die Verbindung Erziehung und Ideologien muss nicht unbedingt schädlich sein, wenn z. Bsp. Die Politiker in Konfliktsituationen mit der Wirklichkeit eingehen oder die Menschen nicht zu ihren Ideologien zwingen wollen. Es scheint, dass viele Menschen, auch gebildete, die Meinung vertreten, dass sie eine bessere Bildung genossen hätten als ihre Kinder und Enkel. Sie geben damit eine Deklaration für ein konservatives Erziehungsmodell. Fraglich bleibt jedoch, ob alle gewusst haben, welche Ideologien in der Schule sind und auf welcher Erziehungsgrundlage sie funktionieren.

Ks. Wojciech Guzewicz

²¹ Zob. http://bip.powiat.elk.pl/public/get_file.php?id=141441, z dn. 28 X 2008 r.

Sprawozdanie z konferencji naukowej nt. „Kościół rzymsko-katolicki na Warmii i Mazurach po 1945 r.” Pisz, 13 czerwca 2007 r.

13 czerwca 2007 r. w sali Muzeum Ziemi Piskiej w Pisz (piwnice Ratusza) odbyła się konferencja naukowa poświęcona dziejom Kościoła rzymsko-katolickiego na Warmii i Mazurach po 1945 r. Zorganizowało ją Muzeum Ziemi Piskiej w Pisz we współpracy z Biurem Edukacji Publicznej Instytutu Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu – Oddziału w Białymstoku. Udział w niej wzięli m. in. księża, nauczyciele historii, wiedzy o społeczeństwie i języka polskiego oraz młodzież piskich szkół średnich – łącznie ok. 50 osób.

Po przywitaniu zgromadzonych gości przez Dietmara Serafina, gospodarza domu, konferencję otworzył i obrady poprowadził Waldemar Brenda, pracownik Muzeum Ziemi Piskiej.

Jako pierwszy z prelegentów głos zabrał dr hab. Jan Żaryn z Warszawy. Tematem jego wystąpienia były relacje państwo-Kościół w Polsce w latach 1945-1989. Swój referat podzielił na pięć części, odpowiadających okresom charakterystycznych dla wzajemnych relacji pomiędzy władzą ludową a kościołem rzymsko-katolickim w Polsce. W pierwszym podokresie, omówionym pod tytułem „Polityka wzajemnego mijania się”, trwającym w latach 1945-1949, prelegent zwrócił uwagę na naczelną zasadę komunistów w Polsce, wyrażoną słowami Bieruta „od Kościoła wszędzie, do Kościoła nigdzie”, i jej powolne wcielanie w życie. Drugi podokres to lata 1949-1956. Prof. Żaryn określił je jako „próbę totalnego podporządkowania Kościoła przez władzę ludową” i jednocześnie nazwał je najniebezpieczniejszymi dla Kościoła (uwięzienie i represjonowanie ok. 1000 duchownych, uwięzienie Prymasa Tysiąclecia, represje administracyjne). Trzeci podokres mieści się w latach 1956-1968. Został nazwany „Kontrofensywa”. Podkreślono w nim rolę Kościoła, który swoimi inicjatywami powoli spychał komunistów z piedestału życia społecznego (Wielka Nowenna). Tutaj zacytowano

też słowa prof. Z. Zielińskiego: „gdyby nie Wielka Nowenna i Mile-nium, nie byłoby Solidarności”. Czwarty podokres, trwający w latach 1968-1978, to stopniowy upadek autorytetu władzy ludowej (Wybrzeże 1970) i wzrost autorytetu Kościoła, chociaż w tym samym czasie docho-dzi do znacznego rozrostu organizacji i działań Wydziału IV MSW, słu-żących rozbijaniu Kościoła w Polsce. Ostatnią część prelegent poświęcił okresowi 1978-1989. Kościół, wg mówcy, jawi się w tym czasie jako doradca i mediator społeczny. Charakterystyczne jest przy tym to, iż Kościół na przestrzeni wieków reagował na pewne wydarzenia społeczne raczej *post factum*, w przypadku Solidarności włączył się w tę akcję dynamicznie i na bieżąco.

Drugim prelegentem był ks. prof. dr hab. Andrzej Kopiczko z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Tytuł jego wystąpienia brzmiał „Kościół katolicki na Warmii i Mazurach po 1945 r.” Mówca skoncentrował się na przybliżeniu słuchaczom następujących kwestii: początki polskiej administracji państwowej, przejście od niemieckiej do polskiej administracji kościelnej, niszczenie podstawy materialnej Kościoła (w tym zabór mienia kościelnego, utrudnianie budowy i re-montów, przejmowanie świątyń poewangelickich), napięcia w polityce wyznaniowej oraz laicyzacja życia społecznego (usuwanie religii ze szkół, likwidacja kaplic w szpitalach, cenzura publikacji, utrudnienie tworzenia placówek duszpasterskich). Jako pewne ciekawostki histo-ryczne podał, iż w latach 1945-1989 na terenie diecezji warmińskiej zdo-łano wybudować tylko trzy świątynie (był to ewenement w skali całej Polski), oraz to, iż w pierwszych latach funkcjonowania seminarium olsztyńskiego jego alumni wywodzili się głównie spoza z terenu diecezji warmińskiej. Do 1970 r. tylko dziesięciu wyświęconych diakonów po-chodziło z terenu macierzystej diecezji.

Po krótkiej dyskusji i przerwie na kawę głos zabrał dr Krzysztof Sychowicz, pracownik białostockiego IPN-u. Pierwotnie tytuł jego wy-stąpienia miał brzmieć: „Bezpieka wobec Kościoła na Warmii i Mazu-rach w latach siedemdziesiątych XX w.” Prelegent zmienił jednakże tematykę wystąpienia i poświęcił je w całości dokumentom bezpieki obrazującym Kościół na Warmii i Mazurach w roku 1980. W tym czasie Służba Bezpieczeństwa zajmowała się m. in. sondowaniem wśród księży kandydata na urząd Prymasa Polski po kard. Wyszyńskim (na rok przed jego śmiercią!) i trafnym wytypowaniem na to stanowisko bpa Józefa Glempa, działalnością kurii biskupiej w Olsztynie, inwigilacją ducho-

wieństwa, a zwłaszcza tych księży, którzy angażowali się w ruch solidarnościowy.

Kolejny referat, zatytułowany „Walka o dusze młodzieży. Ruch Światło-Życie” wygłosił mgr Andrzej Zadroga, nauczyciel historii z Zespołu Szkół Ogólnokształcących w Pisz. Całość wystąpienia podzielił na trzy części. W pierwszej skoncentrował się na życiu i działalności ks. Franciszka Blachnickiego, twórcy ruchu Światło-Życie, drugą poświęcił dziejom tej organizacji w Polsce, a trzecią wspólnocie oazowej w Pisz. Po prelekcji wywiązała się ożywiona dyskusja. Dotyczyła ona głównie ostatnich chwil życia założyciela ruchu oraz roli, jaką odegrało małżeństwo Gontarczyków w organizacji i życiu Blachnickiego. Mówca zwrócił uwagę na głęboką metamorfozę tych ludzi, jaką oni przeszli po śmierci Blachnickiego: od gorliwych propagatorów idei katolicyzmu i ruchu po udział w grupach feministycznych, socjalistycznych i antykościelnych.

Następnym prelegentem był mgr Waldemar Brenda. Zaprezentował on temat „Parafia rzymsko-katolicka w Pisz po II wojnie światowej”. Zanim jednak przedstawił dzieje parafii po 1945 r., zwrócił uwagę na przeszłość tych ziem. Na początku XVI w. pozostała przy katolicyzmie ludność piska korzystała z kościoła na równi z protestantami, później jednak praktyki tej zakazano i wówczas katolicy, których przydzielono do parafii w odległej Świętej Lipce, odprawiali nabożeństwa po domach. W 1869 r. społeczność katolików w Pisz otrzymała własnego duszpasterza. Był nim ks. Bernard Błazej. Dnia 21 lipca 1870 r. erygowano tu placówkę duszpasterską. Miejszem zgromadzenia liturgicznego była kaplica pw. Najświętszego Serca Jezusowego, wniesiona w 1869 r. Od 1884 r. do 1897 r. nie było w Pisz duszpasterza z braku kapłanów. Wówczas proboszczowie ze Szczytna i Ełku odprawiali tu nabożeństwa co drugą niedzielę. Nowa kaplica wraz z plebanią została poświęcono w 1921 r. W czasie II wojny światowej została ona zupełnie zniszczona.

Symposium kończył referat ks. dra Wojciecha Guzewicza, wykładowcy Wyższego Seminarium Duchownego w Ełku. Omówił on zarys dziejów diecezji ełckiej w związku z przypadającą na 25 marca 2007 r. piętnastą rocznicę powstania diecezji. Mówił on m. in. „Wprawdzie 15 lat nie jest to jeszcze jubileusz, ale warto pochylić się nad minionym czasem, ponieważ obfitował on w bogactwo wydarzeń i ludzi. Wspomnieć tu chociażby należy powołanie do życia podstawowych instytucji diecezjalnych czy kodyfikacja prawa diecezjalnego. Co prawda bliskość

niektórych wydarzeń, a w niektórych wypadkach jeszcze ich działanie się nie pozwala na dokonanie dogłębnej i szerszej analizy, ale rzuca pewne światło na obraz tego młodego Kościoła. Przedstawiony tu zarys dziejów diecezji ełckiej porusza najważniejsze sprawy dla diecezji, jak organizacja i struktura diecezji, demografia, w tym duchowieństwo i życie zakonne, I Synod Diecezji Ełckiej, budownictwo i zabytki sakralne, instytucje kościelne (Kuria Biskupia, Wyższe Seminarium Duchowne, Sąd Biskupi, Caritas), środki społecznego przekazu, instytucje teologiczne i szkoły katolickie oraz główne kierunki duszpasterstwa”. Przedstawiony materiał nie wyczerpał całości zagadnienia, raczej sygnalizował najważniejsze jego elementy, ale z pewnością znacznie przybliżył Słuchaczy historię diecezji. Po tym referacie nastąpiła krótka dyskusja i zamknięcie obrad.

Ks. Wojciech Guzewicz

Sprawozdanie z obchodów 15-lecia erygowania Diecezji Elckiej oraz powołania do życia Wyższego Seminarium Duchownego w Elku. Elk, 6 października 2007 r.

W dniu 06 października 2007 r. gmachu WSD w Elku odbyła się podniosła uroczystość świętowania jubileuszu 15-lecia erygowania Diecezji Elckiej i powołania do życia i działalności WSD w Elku. Seminaryjne święto wieńczyło obchody jubileuszowe przeżywane w wymiarze liturgicznym, pastoralnym i naukowym. Złożyło się na nie celebrowanie inauguracji nowego roku akademickiego 2007/2008 oraz sympozjum naukowe pod hasłem „*Wyzwania stojące przed Kościołem Elckim*”.

Jubileusz zgromadził w gmachu uczelni diecezjalnej dostojnych gości duchownych i świeckich z całej diecezji i diecezji sąsiednich. Wśród nich Księży Dziekanów, Siostry zakonne, wykładowców, rektorów zaprzyjaźnionych uczelni wyższych oraz dyrektorów szkół gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych. Przybyli przedstawiciele władz i wierni dobroczyńcy. Pierwszym aktem przeżywanego jubileuszu była koncelebrowana Msza św. w katedrze Św. Wojciecha w Elku pod przewodnictwem i ze Słowem Bożym Ks. Bpa Jerzego Mazura, Biskupa Elckiego. Koncelebrowali zebrani kapłani z Ks. Bpem Romualdem Kamińskim i Ks. rektorem Wojciechem Kalinowskim. Na zakończenie liturgii zasłużeni kapłani i osoby świeckie zostały podniesione do godności kościelnych oraz wyróżnione medalem Biskupa Elckiego.

Zasadnicza część inauguracji i sympozjum dokonała się we wspólnocie seminaryjnej gdzie Ks. Bp Elcki dokonał immatrykulacji 10 nowych alumnów I roku. Nowy rok akademicki rozpoczęło w sumie 67 alumnów na wszystkich rocznikach.

Sympozjum jubileuszowe rozpoczął wykład inauguracyjny Ks. prof. dr hab. Macieja Ostrowskiego z Papieskiej Akademii Teologicznej z Krakowa pod tytułem: „*Duszpasterstwo turystyczne na terenie Diecezji Elckiej*”. Prelegent ubogacił wykład prezentacją multimedialną i zauważył, że współczesny człowiek staje się coraz częściej turystą. Sprzyjają temu różne czynniki, między innymi rozrastające się możliwości komunikacyjne, rozbudzona potrzeba poznawania świata, reklama, moda. Wiele regionów staje się okresowo miejscem „najazdów” gości.

Diecezja Ełcka położona malowniczo na Mazurach i Suwalszczyźnie należy niewątpliwie do typowych regionów o walorach rekreacyjnych. Stolica Apostolska zwraca swą uwagę na dynamicznie rozwijające się zjawisko turystyki. Pośród jej organów istnieje Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych. Na gruncie teologii znajdujemy wiele miejsc, które stanowią oparcie dla rozbudowania teologii turystyki, czyli z teologiczną kwestią wolnego czasu. Poprzez godne jego przeżywanie człowiek wzrasta ku wieczności, wypełnia we właściwy sposób powołanie dane mu przez Stwórcę. Obszerną kwestią o głębokich teologicznych korzeniach jest sprawa wolności (wolny czas). Zachęcał, aby zwrócić uwagę na aspekt odpoczynku, który niesie ze sobą turystyka oraz na kwestię radości. Związana jest ona bowiem ściśle z turystyką i rekreacją. Człowiek będąc stworzeniem, mieszkańcem ziemi, bytuje „w drodze“, świadom, że ta ziemia jest dla niego tylko etapem wędrówki do wiecznej szczęśliwości. Turystyka nosi w sobie wiele wartości sprzyjających na różny sposób odnowie i rozwojowi ludzkiej osoby. Staje się to podstawą do pozytywnego spojrzenia na zjawisko i docenienia go także w obszarze ewangelicznej misji Kościoła. Spotkanie wzajemne ludzi daje wiele okazji do chrześcijańskiego świadectwa. Podróżujący są wędrownymi głosicielami Chrystusa. Nie można jednak pominąć milczeniem wielu zagrożeń charakterystycznych dla okresu turystyki. Zauważa się demoralizujące wpływy ze strony turystów na lokalne środowisko. W sferze religijnej obserwujemy zaniedbanie podstawowych praktyk. Obszar wolnego czasu, jak i jednej z jego form – turystyki, stają się także i dla Kościoła zadaniem. Kościół wszakże jest powołany, by wychodzić do świata i ewangelizować człowieka w tych sytuacjach, w których on żyje, na co dzień. Tematyka turystyki powinna znaleźć swe miejsce szczególnie w parafiach, które licznie przyjmują gości. Duszpasterz winien zdawać sobie sprawę z konieczności profilaktycznych działań umacniających chrześcijańskie postawy swoich własnych parafian. Turyści, goście miejscowości wczasowych włączają się na okres pobytu w życie miejscowej wspólnoty. Wielu spośród nich przeżywa jednak w tym czasie szczególną potrzebę refleksji nad sobą i kontaktu z Bogiem. Sprzyja temu być może większa ilość wolnego czasu, odpoczynek i obcowanie z przyrodą. Stąd konieczność wyjścia na przeciw tym dążeniom ze strony parafialnego duszpasterstwa. Informatory, plakaty i ogłoszenia, umieszczane i pozostawiane na zewnątrz kościołów, w miejscach publicznych stanowią formę zaproszenia do religijnego życia dla wszystkich, którzy je napotkają, także i dla zobojętniałych. Są więc jednym z narzędzi ewangelizacji. Istotną sprawą

jest dyżur w konfesjonale. Duszpasterstwo specjalne w dziedzinie turystyki posiada jeszcze jeden godny zauważenia aspekt. Zwraca się ono nie tylko do samych turystów i urlopowiczów, ale także do tych, którzy obsługują turystyczny ruch. Dziś nie da się prowadzić duszpasterstwa turystycznego bez współpracy ze świeckimi instytucjami. Włączając się przede wszystkim przez świeckie osoby i stowarzyszenia w świat turystyki, ma szansę wniesienia weń ewangelicznych wartości. Świat turystyki jest obszarem ewangelizacyjnej szansy, której duszpasterstwo nie może przeoczyć!

Po wykładzie, który wzbudził duże zainteresowanie wywiązała się dynamiczna dyskusja. Wielu mówców z radością podkreślało trafność podjętego zagadnienia i potrzebę jego kontynuowania oraz bardziej praktycznego przenoszenia tych idei do duszpasterstwa parafialnego.

Po przerwie kontynuowano sympozjum w formie dyskusji panelowej, której podstawę stanowiły 15 minutowe komunikaty przedstawicieli poszczególnych instytucji diecezjalnych i dziedzin duszpasterstwa. Mówcy koncentrowali się na planach i zamierzeniach.

Pierwszy zabrał głos Ks. dr Wojciech Kalinowski, rektor WSD w Ełku. Starł się udzielić odpowiedzi dwa podstawowe pytania: kim jest ksiądz oraz jakie są zadania kapłana w kontakcie ze współczesnym człowiekiem w kontekście społecznym i kulturowym, który obecnie dominuje z uwzględnieniem specyfiki społecznej Diecezji Ełckiej? Ks. rektor podkreślił, że kapłaństwo – podobnie jak małżeństwo – nie jest naszym, ludzkim pomysłem, ale jest zamysłem Boga. Jest niezwykłym przejawem Bożej miłości do człowieka. Bez trwałego małżeństwa i szczęśliwej rodziny żadne społeczeństwo nie ma przyszłości. Podobnie Boży kapłan potrzebny jest każdemu społeczeństwu i w każdych czasach. Kapłaństwo to najpierw sposób istnienia. Dopiero w konsekwencji to określony sposób postępowania. Tu także obowiązuje zatem prymat *być* przed *mieć*. Tylko ten, kto rzeczywiście stał się kapłanem, ma szansę w owocny sposób wykorzystać zdobytą wiedzę oraz kompetencje i dobra materialne, którymi dysponuje. Trudno jest być kapłanem we współczesnym świecie. Jednak trudność ta wynika nie tylko z kryzysu współczesnego człowieka, lecz także z kryzysu samych kapłanów, którym jakże często brakuje Bożego, Chrystusowego Ducha. Brakuje nie tyle wiedzy i kompetencji, co raczej miłości i osobistej dojrzałości. Zadanie współczesnego kapłana to szczególna wrażliwość na ludzi biednych – biednych materialnie, moralnie i duchowo – oraz na ludzi skrzywdzonych, uzależnionych, załamanych, bezradnych. Zadaniem

nie mniej ważnym, a niestety często zaniedbywanym, jest umacnianie mocnych, by trwali w przyjaźni z Bogiem i ludźmi. Trwanie w dobru nie jest przecież ani rzeczą łatwą, ani spontaniczną. Aby być kapłanem wiernym swemu powołaniu oraz zdolnym do owocnego podjęcia zadań, jakie stoją przed kapłanem w obecnych uwarunkowaniach społecznych i kulturowych, konieczna jest pogłębiona formacja we wszystkich fazach życia: w rodzinie, w parafii, w seminarium, formacja stała kapłanów. Integracja formacji oznacza uwzględnianie faktu, że sposób formowania kapłanów oraz ich postawa w znacznym stopniu wpływa na budzenie powołań, fascynacje kapłaństwem wśród młodych, a następnie na formację alumnów i ich postawę zarówno w seminarium, jak i po przyjęciu święceń kapłańskich. Między formacją alumnów a formacją kapłanów jest podobny związek, jak między formacją dzieci a formacją ich rodziców. Wyjątkowo ważna w aspekcie formacyjnym jest postawa przełożonych wobec księży, którzy przeżywają kryzys. Potrzebne są tu jasne i stanowczo respektowane zasady, które znają zarówno kapłani jak i alumni. Na zakończenie Ks. rektor stwierdził, że owocna i pogłębiona formacja seminaryjna i kapłańska oznacza, że współczesny ksiądz staje się czytelnym i przekonującym świadkiem Chrystusa, zafascynowanym Jego świętością i Jego prawdą. Dzięki temu staje się drogowskazem, który nie tylko wskazuje Bożą drogę życia, ale który sam tą drogą idzie. Owocna i pogłębiona formacja oznacza też, że współczesny ksiądz kieruje się wychowawczą mentalnością zwycięzcy. Ma zatem odwagę proponować sobie i innym wyłącznie optymalną, ewangeliczną drogę życia, a zatem drogę życia w świętości i wolności dzieci Bożych. Jest to zawsze formacja w szkole Jezusa, w której osobista przyjaźń ze Zbawicielem oraz modlitwa i uwielbienie Boga wyprzedza i warunkuje zdobywanie wiedzy i kompetencji.

Perspektywy duszpasterstwa w Diecezji Ełckiej nakreślił Ks. Arkadiusz Pietuszewski, Dyrektor Wydziału Duszpasterstwa Ogólnego Ełckiej Kurii Biskupiej. Prelegent omówił stworzone od podstaw struktury duszpasterstwa w nowopowstałej diecezji jako konstrukcję stabilnego i owocnego budowania. Jego zdaniem, odnowa życia i ewangelizacja dokonuje się w Kościele Ełckim poprzez wspólnoty i duszpasterstwa specjalistyczne, gdzie człowiek, który jest drogą Kościoła nie jest anonimowy i ma większe możliwości odkrywania naszego duchowego dziedzictwa, tradycji i prawd objawionych. Rozwijając duszpasterstwo oparte na wspólnotach parafialnych szczególnego charakteru nabierają duszpasterstwa specjalistyczne i zawodowe. Nie zaniedbując innych

ustawicznie należy troszczyć się o duszpasterstwo dzieci i młodzieży. Ks. dyrektor wskazał na działanie fundacji „Dzieło Nowego Tysiąclecia” ogarniającej zdolne i ubogie dzieci i młodzież z terenów wiejskich. Dla naszego regionu jest to znacząca pomoc. Mamy nadzieję, mówił prelegent, że młodzież ta, jako żywy pomnik budowany Słudze Bożemu Janowi Pawłowi II, uzyskawszy solidne wykształcenie, powróci w rodzinne strony i wniesie w nasze środowisko nową jakość i wartości oparte o nauczanie naszego Wielkiego Rodaka.

Jako następny zabrał głos Ks. dr Jerzy Sikora, redaktor naczelny miesięcznika diecezjalnego „Martyria”. Ks. redaktor nakreślił perspektywy funkcjonowania pisma diecezjalnego. Opowiedział się za zwróceniem większej uwagi na oczekiwania czytelników, za dostosowaniem problematyki do ich potrzeb, a jednocześnie ewangelizowania odbiorców i przekazem najważniejszych wartości w urozmaiconej ofercie tematycznej: religijnej, społecznej, kulturalnej, etc. Współczesny człowiek, żyjący w kulturze masowej – „globalnej wiosce”, jest zmęczony ogromem informacji i szybkością ich przekazywania. Teksty muszą być krótkie, a zarazem ciekawe i podane w atrakcyjnej formie – to gwarancja, i to niepewna, zaciekawienia czytelnika. „Martyria” będzie iść w kierunku nowej ewangelizacji, katechezy dorosłych, problematyki rodzinnej i młodzieżowej.

Sprawy diecezjalnej „Caritas” prezentował Ks. mgr Jan Makowski, Dyrektor Domu Księży Emerytów w Augustowie. Posługa charytatywna to zespół zadań i czynności wynikających z Bożego przykazania miłości adekwatnych do potrzeb ludzi cierpiących z powodu materialnego lub duchowego ubóstwa, mających na celu niesienie im pomocy koniecznej do godnego życia. Poprzez niesienie skutecznej pomocy potrzebującym i ubogim, elćka Caritas aktywnie włącza się w budowę „cywilizacji miłości”, której propagatorami byli Paweł VI i Jan Paweł II. Ideałem do którego dąży „Caritas” jest to, *„aby nikomu nie odmówiono dóbr koniecznych do godnego życia”*. W ciągu 15 lat od powstania Caritas Diecezji Elćkiej, organizacja ta zdobyła zaufanie społeczne i stała się równorzędnym partnerem w realizacji różnych projektów i działań na szczeblu lokalnym, wojewódzkim i krajowym. Jest też instytucją rozpoznawaną jako ta, która świadczy pomoc bez stosowania jakichkolwiek dyskryminacji i w poszanowaniu godności drugiego człowieka. Biorąc pod uwagę kompleksowość i wielość zadań przed jakimi stoi „Caritas”, koniecznym jest w przyszłości rozszerzanie istniejących struktur organizacyjnych, a także tworzenie nowych, które pozwolą na otoczenie profe-

sjonalną opieką jeszcze większą grupę osób. Zadaniem priorytetowymi są:

- ciągle rozwijanie działalności charytatywno-opiekuńczej i pomocy doraźnej dla najuboższych w naszej diecezji poprzez dożywianie dzieci, wspieranie leczenia i rehabilitacji chorych, organizowanie wypoczynku dla dzieci i młodzieży z ubogich rodzin, prowadzenie kampanii społecznej na temat bezdomności, organizowanie pomocy dla rodzin wielodzietnych, itp.
- aktywizacja zawodowa grup zagrożonych marginalizacją (bezdomni, bezrobotni, niepełnosprawni)
- rozszerzanie i propagowanie na terenie całej diecezji idei wolontariatu i służby drugiemu człowiekowi
- przygotowanie infrastruktury niezbędnej do zapewnienia opieki osobom starszym, niedołącznym, chorym poprzez budowę hospicjów, centrów opieki dziennej, centrów integracji, świetlic dziennego pobytu, klubów seniora
- utworzenie Domu Samotnej Matki oraz diecezjalnego centrum pomocy rodzinie gdzie wszystkie osoby, borykające się z różnymi problemami w rodzinie takimi jak: przemoc, alkoholizm, zła sytuacja finansowa, bezrobocie, patologie znajdą fachową pomoc i wsparcie nie tylko prawnicze i materialne, ale także duchowe.
- kontynuowanie współpracy z samorządami lokalnymi i wojewódzkimi, grantodawcami takimi jak fundacje, stowarzyszenia, firmy w celu podejmowania nowych inicjatyw i przedsięwzięć na rzecz poprawy sytuacji życiowej mieszkańców diecezji
- przygotowanie i wyszkolenie grupy osób mającej za zadanie pozyskiwanie funduszy z Unii Europejskiej

Podsumowując, ełcka „Caritas” będzie kontynuowała odczytywanie i interpretację „znaków czasu”, które pozwolą jej na dostosowanie udzielanej pomocy materialnej i duchowej do potrzeb Kościoła i mieszkańców diecezji a także nie zaprzestając świadczenia o miłości względem Boga drugiego człowieka. Będzie podejmowała nowe inicjatywy w duchu solidarności i ekumenizmu na rzecz ubogich i potrzebujących.

Po prezentacjach komunikatów nastąpiła ożywiona dyskusja. Najczęściej głos zabierali ludzie świeccy. Jeden z mówców z bardzo osobistym świadectwem mówił o odwadze dzisiaj młodych mężczyzn wybierających drogę kapłańskiego życia. Jemu kiedyś tej odwagi zabrakło a jak podkreślił czasy współczesne są jeszcze bardziej niż kiedyś wymagające dla kapłaństwa. Inni dyskutanci akcentowali potrzebę rozbudza-

SPRAWOZDANIA

nia wolontariatu tak wśród młodych jak i dorosłych katolików jako formy docierania z orędziem nadziei zmartwychwstania przez znak osobistego świadectwa i braterskiej postawy w różnych okolicznościach życia. Na zakończenie zabrał głos Ks. Bp Jerzy Mazur, pasterz Kościoła Ełckiego dziękując wszystkim za przygotowanie i udział w sympozjum oraz udzielił pasterskiego błogosławieństwa na realizację szlachetnych dążeń i planów.

Ks. Wojciech Kalinowski

**Sprawozdanie z VII Międzynarodowego Sympozjum Filozoficznego
z cyklu „Przyszłość cywilizacji Zachodu”.
Lublin, 16 kwietnia 2008 r.**

Problematyka sprawiedliwości traktowana jest obecnie najczęściej z perspektywy nauk prawnych lub społecznych. Specyfika metodologiczna tychże nauk nie pozwala jednak na ujęcie tego, co w sprawiedliwości najważniejsze – jej istoty. Dlatego na szczególną uwagę zasługuje międzynarodowe sympozjum filozoficzne: *Sprawiedliwość – idee a rzeczywistość*, które odbyło się 16 kwietnia 2008 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Był to już siódmy zjazd z cyklu „Przyszłość cywilizacji Zachodu”. Głównym organizatorem tego przedsięwzięcia była Katedra Filozofii Kultury KUL, natomiast w gronie jego współorganizatorów znalazły się: Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu, Gilson Society (USA), oraz Centre de Recherche en Éthique Économique de L’Université Catholique de Lille (Francja).

Podjęta przez uczestników sympozjum debata oscylowała wokół zagadnienia sprawiedliwości, które zostało poddane wnikliwym analizom w aspekcie politycznym, ekonomicznym i kulturowym. Obradowi uczeni powszechnie wyrażali przekonanie, iż współczesności towarzyszą różnorodne teorie sprawiedliwości, które wymagają zarówno wyczerpującego uzasadnienia swoich teoretycznych twierdzeń, jak i rzetelnej oceny swych praktycznych skutków.

Niniejsze sympozjum składało się z trzech kolejnych części: obrady plenarnej, wykłady w grupach tematycznych oraz panel dyskusyjny. W sumie wystąpiło w nim z referatem 27 osób, w tym 9 przedstawicieli środowisk akademickich z USA, Hiszpanii i Francji.

Obrady sesji plenarnej otworzył wykład o. prof. Mieczysława A. Krąpca z KUL, pt. *Bytowe podstawy sprawiedliwości*. Po nim swoje referaty wygłosili: ks. prof. Andrzej Maryniarczyk z KUL (*O właściwą miarę sprawiedliwego działania*), prof. Peter Redpath z St. John’s University w Nowym Jorku (*Sprawiedliwość w Nowym Porządku Świata. Redukcja sprawiedliwości do tolerancji w totalitarnym państwie światowym*) oraz prof. Thomas Michaud z Wheeling Jesuit University

w Zachodniej Wirginii (*Krytyka sprawiedliwości „poprawnej politycznie”*). Wykładom plenarnym przewodniczyła dr Imelda Chłodna.

Druga część obrad przebiegała równolegle w czterech sekcjach. Obradom pierwszej grupy (*Sprawiedliwość a społeczeństwo*) przewodniczył prof. Piotr Jaroszyński. Swoje referaty wygłosili tu: prof. Geert Demuijnck z Katolickiego Uniwersytetu w Lille (*Sprawiedliwość społeczna wobec niepełnosprawności*), prof. Pablo Perez Lopez z Uniwersytetu w Valladolid (*Sprawiedliwość a osądzenie historii: problem oskarżania przeszłości*), oraz dr Mieczysław Ryba z KUL (*Od rozbiorów do PRL-u – legalizacja niesprawiedliwości*).

Dyskusji w drugiej sekcji (*Sprawiedliwość w różnych kulturach*) przewodniczyła mgr Ludmiła Bratkowska. Wysłuchano tu wykładów: dr. Pawła Sajdka z KUL (*Sprawiedliwość w Bhagawadgicie*), ks. dr. Andrzeja Jaśko z WSD-Ełk (*Sprawiedliwość w Starym Testamencie*), prof. Janusza Daneckiego z UW (*Sprawiedliwość w myśli arabskiej*), oraz s. prof. Zofii J. Zdybickiej z KUL (*Sprawiedliwość a miłosierdzie: chrześcijaństwo*).

Obradom kolejnej sekcji (*Sprawiedliwość a cywilizacje*) przewodniczyła dr Imelda Chłodna. Wszyscy prelegenci reprezentowali KUL, a należeli do nich: dr Zbigniew Pańpuch (*Koncepcja sprawiedliwości w starożytnej Grecji*), dr Paweł Skrzydlewski (*Sprawiedliwość w różnych cywilizacjach – przegląd stanowisk*), dr Imelda Chłodna (*Prawo do rozwoju osobowego a uwarunkowania cywilizacyjne*), dr Maria J. Gondek (*Sprawiedliwość a praca*), oraz ks. dr Paweł Tarasiewicz (*Koncepcja sprawiedliwości w marksizmie*).

Czwarta sekcja obejmowała wystąpienia studentów filozofii. Obrady były w niej prowadzone w języku angielskim. Przewodniczył im prof. Curtis Hancock z Rockhurst Jesuit University w Kansas City. Studentów z Wheeling Jesuit University w Zachodniej Wirginii reprezentowali: Melissa Atkinson, Justin Brandt, Ryan Johnston, Yvette Michaud i Shawn Stottlemeyer. Z kolei, słuchaczy filozofii z KUL reprezentowały następujące osoby: Joanna Kiereś i Agnieszka Ziętek.

Panel dyskusyjny, któremu przewodniczył prof. Piotr Jaroszyński, składał się z wystąpień czterech wykładowców KUL: prof. Henryka Kieresia (*Sprawiedliwość a utopia*), dr. Krzysztofa Wroczyńskiego (*Sprawiedliwość a prawo*), ks. prof. Tadeusza Guza (*Unia Europejska: jaka solidarność?*) oraz prof. Piotra Jaroszyńskiego (*Sprawiedliwość: od mitologii do ideologii*).

SPRAWOZDANIA

Przeprowadzone rozważania wyraźnie akcentowały potrzebę dalszej refleksji nad sprawiedliwością – zwłaszcza potrzebę debaty ogólnospołecznej. Namysł nad nią jest bowiem nieodzownym warunkiem mądrości każdego uczestnika życia społecznego. Organizatorom sympozjum z pewnością udało się ożywić i pogłębić świadomość w zakresie sprawiedliwości wśród uczestników spotkania. Należy mieć jednak nadzieję, że zapowiedziana publikacja wygłoszonych referatów przyczyni się do intelektualnego ożywienia jak największej liczby czytelników.

Ks. Paweł Tarasiewicz

Sprawozdanie z sympozjum naukowego o św. Brunonie. Elk, 25 maja 2007 r.

25 maja 2007 r. w Elckim Centrum Kultury w Elku odbyło się sympozjum naukowe poświęcone życiu i działalności św. Brunona. Konferencję zorganizował bp Romuald Kamiński przy współpracy Diecezjalnego Komitetu Obchodów Jubileuszu 1000-lecia Śmierci Św. Brunona z Kwerfurtu. Na program spotkania złożyły się cztery referaty i dyskusja, koncentrujące się wokół zagadnień związanych ze św. Brunonem. W sympozjum udział wzięli m. in. bp Jerzy Mazur, profesorowie i klerycy Wyższego Seminarium Duchownego w Elku, siostry zakonne, przedstawiciele samorządu elckiego i giżyckiego oraz zaproszeni goście, łącznie ok. 200 osób.

Spotkanie otworzył bp Romuald Kamiński – przewodniczący Diecezjalnego Komitetu Obchodów Jubileuszu 1000-lecia Śmierci św. Brunona z Kwerfurtu. Na wstępie przywitał wszystkich uczestników, poczym zarysował tematykę sympozjum. Powiedział m. in., iż „główne uroczystości milenijne w diecezji elckiej będą miały miejsce w 2009 r. i połączone zostaną z Konferencją Episkopatu Polski. W przygotowania jubileuszu 1000-lecia męczeńskiej śmierci św. Brunona włączy się Kościół ewangelicki oraz państwa sąsiadujące: Litwini, Czesi, Niemcy, Białorusini, Ukraińcy (...). Poprzez to sympozjum chcemy przybliżyć naszemu społeczeństwu postać i misję św. Brunona, aby jeszcze lepiej przygotować się na czekające nas uroczystości”.

Pierwszy referat, zatytułowany „Europa czasów św. Brunona (Uwarunkowania polityczno-społeczne”, wygłosił mgr Andrzej Zdanowski, dyrektor Szkoły Podstawowej nr 9 w Elku i jednocześnie członek Mazurskiego Towarzystwa Naukowego. Przedstawił on m. in. gospodarkę, kulturę, kraje, które odwiedził św. Brunon, oraz pokrótce scharakteryzował społeczeństwo europejskie X i XI wieku. Próbował też ustosunkować się lansowanej nieraz tezy, iż czasy średniowiecza to wieki ciemne i zacofane.

Drugi referat wygłosił ks. dr Wojciech Guzewicz, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Elku, omawiając temat „Chryścianizacja Europy Środkowej”. W swoim wystąpieniu wskazał na czę-

sto pomijane w książkach wątki historyczne. Mówił: *„Zetknięcie się z cywilizacją zachodnią ludów Europy Środkowej spowodowało m. in. proces adaptacji kulturowej, „doganiania” Europy Południowej i Zachodniej oraz wykrystalizowania się bytów państwowych [...] Tym plemionom, które z różnych przyczyn nie zbudowały własnych państw, prędzej czy później zagroziła utrata własnej odrębności, a w konsekwencji zagłada”*. Prelegent zwrócił uwagę, że warunkiem przetrwania, w ramach rodzimych struktur społecznych i politycznych, było przyjęcie wiary chrześcijańskiej i utworzenie bytu państwowego. Ciekawostką może być informacja, że ludy plemienne chrzczono grupami, którym nadawano jedno imię, np. Jan z Elku. Dzięki temu nowo ochrzczeni mogli zapamiętać nowe imię. Proces chrystianizacji, mówca określił, jako światło wiary, które zabłysło nad naszą ziemią.

Po krótkiej przerwie na „coś słodkiego” nastąpił kolejny wykład. Został on zatytułowany: *„Święty Brunon – życie i działalność”*, a mówca był mgr Władysław Markowski, nauczyciel historii z I LO w Elku. Prelegent przedstawiając życie i działalność św. Brunona podkreślił, że *„Święty pracę wyżej cenił od odpoczynku. Od wczesnych lat szkolnych, Brunon wykazywał się sumiennością i pilnością”*. Przyglądając się życiu św. Męczennika, można zauważyć, jak idzie śladami św. Wojciecha. Zaczynając od szkoły w Magdeburgu, przez zakon, wyprawy misyjne, aż po śmierć męczeńską. Wielokrotnie padały słowa o domniemanym miejscu śmierci męczeńskiej św. Brunona. Niestety na ten temat nadal będą toczyły się spory. Okoliczności śmierci tego Męczennika znamy przede wszystkim z trzech źródeł. Jednym z nich jest opis współtowarzysza misji św. Brunona – Wiperta, który wskazał Prusy, jako miejsce śmierci św. Brunona. Piotr Damiani, również wymienia Prusy. Natomiast Thietmar wskazał na pogranicze Rusi i Litwy. Na podstawie istniejących dokumentów można też przyjąć, że ostatnia misja św. Brunona, była na terenach Jaćwierzy.

Wystąpienia prelegentów zakończył wykład dra Macieja Abrosiewicza z Wyższej Szkoły Suwalsko-Mazurskiej na temat kulturowego wymiaru życia i misji św. Brunona, ze szczególnym uwzględnieniem zabytków i piśmiennictwa. Wśród pamiątek piśmienniczych prelegent wymienił m. in. kalendarze liturgiczne, oficja brewiarzowe, a także literaturę współczesną, natomiast omawiając zabytki wskazał na ikonografię, budownictwo sakralne, witraże, rzeźby, polichromię. Ubogaceniem wykładu było pokazanie niektórych tych dzieł techniką elektroniczną.

Po wykładach nastąpił panel dyskusyjny, który prowadził ks. dr. W. Guzewicz. Głos zabierali tu m. in. ks. dr Zdzisław Mazur z Giżycka, Waław Strażewicz – starosta giżycki oraz ks. dr Jan Skorupski z Ełku. Niezależnie od kwestii spornych wszyscy zauważyli odradzający się kult św. Brunona i jego ogromną rolę w dziejach chrystianizacji północno-wschodnich terenów Polski.

Na zakończenie obrad bp Kamiński podziękował prelegentom za wprowadzenie uczestników w świat i życie św. Brunona. Powiedział też: „Święty Brunon jest twórcą czystych misji. Jako misjonarz szedł z czystą intencją głoszenia Ewangelii”. Zachęcał uczestników do włączenia się w przygotowania milenijne. Wyraził pragnienie, byśmy za przykładem tego Patrona, dawali swoim, życiem świadectwo Prawdzie. Niech zbliżający się jubileusz 1000-lecia śmierci męczeńskiej św. Brunona będzie odnową Jego czci i kultu.

Ks. Wojciech Guzewicz

RECENZJE I OMÓWIENIA

STUDIA ELCKIE
10(2008)

Jarosław Baciński, *ZAMEK PROKURATORSKI W ELKU. PRZY-
CZYNEK DO DZIEJÓW MIASTA I REGIONU*, Wydawnictwo
Gryfix Kondrat S.j., Elk 2008, ss. 239.

Autor publikacji jest absolwentem Wydziału Sztuk Pięknych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu (specjalność – konserwatorstwo zabytków). Posiada w swoim dorobku kilka prac monograficznych, między innymi, „Zamek biskupów chełmińskich w Wąbrzeźnie” (Wąbrzeźno 2004) oraz „Zamek królewski w Kole” (Koło 2005). W latach 2007-2008 pracował w Wojewódzkim Urzędzie Ochrony Zabytków w Olsztynie, Delegatura w Elku na stanowisku Kierownika Delegatury. Stąd też zapewne pomyśl, aby napisać pracę traktującą w sposób problemowy najstarszy zabytek Elku – zamek prokuratorski na wyspie. Praca ma za zadanie – zgodnie z podtytułem – być „przyczynkiem do dziejów miasta i regionu”, a jej produktem końcowym opracowanie Generalnej Koncepcji Konserwatorskiej.

Książka składa się z pięciu rozdziałów problematycznych, poprzedzonych wstępem a zakończonych bibliografią i spisem ilustracji. Ilustracje, zarówno czarno-białe, jak i kolorowe, zajmują pokaźną część publikacji: w sumie sto dwadzieścia cztery strony, co stanowi ponad połowę książki. Już ten element pokazuje, że Autor całość pracy badawczej zmieścił tylko na ok. 100 stronach. Próbuje podsumować na nich różne źródła historyczne, badania architektoniczne, archeologiczne, opracowania naukowe, podania i przekazy. W swoich rekonstrukcjach rzutu i historycznego wyglądu zamku stara się stosować metodę porównawczą *per analogiam*.

Rozdział pierwszy pracy zatytułowany „Stan badań” posiada osiem stron, w których J. Baciński podał 58 przypisów. Przywołuje liczne publikacje geograficzno-historyczne z XVI i XVII wieku, które jednak nie opisują elckiego zamku, z uwagi na niewielką rolę, jaką w historii miasta odgrywał zamek – obiekt militarny nie mający w regionie strategicznej pod względem militarnym rangi. Stąd też trudność przedstawienia ikonograficznego zamku w Elku. Ulegał on ponadto – jak zauwa-

za Autor – licznym przebudowom, „tracąc swoją gotycką szatę”. Sprawilo to, że również w XVIII i XIX wieku, elcki zabytek nie cieszył się zbyt dużym zainteresowaniem uczonych i badaczy ówczesnych Prus. Baciński omawiając stan badań wskazuje na publikacje XX wieku, które opisują elcką warownię przy okazji monografii miasta. Są to prace polskie oraz opracowania niemieckie.

Jako cenny walor naukowy warto podkreślić odnalezioną przez Autora w archiwum berlińskim kolorową mapę graniczną pomiędzy Księstwem Pruskim, Księstwem Mazowieckim i Wielkim Księstwem Litewskim z 1541 r., która biegła przy Elku. Mapa ta, którą udało się pozyskać z Tajnego Archiwum Państwowego Ochrony Kultury Prus w Berlinie, zamieszczona została na okładce książki oraz można ją odnaleźć wśród licznych ilustracji.

Rozdział drugi poświęcony jest dziejom zamku i stanowi największą część książki. Jest bardzo zbliżony w zawartości merytorycznej do pierwszego rozdziału, stąd zastanawiające jest oddzielne traktowanie obu materii. Chociaż tytuł „Dzieje zamku” powinien wskazywać na to, że Autor opisuje elcką warownię, to jednak w ponad dwudziestostronicowym rozdziale większość stanowi historia Elku, z którą nierozdzielnie związany jest także zamek prokuratorski. J. Baciński publikuje pierwsze wzmianki źródłowe z 1390 r. o miejscowości Elk. Potwierdzają one, że Elk jako gród istniał już dużo wcześniej. Według źródeł siedemnastowiecznych miasto założono już w 1273 r., jednak trudno określić, kiedy dokładnie wybudowano murowaną strażnicę w Elku. Autor podkreśla, że budowę zamku rozpoczął komtur bałgijski Ulrich von Jungingen, ten sam, który 15 lipca 1410 r. pod Grunwaldem prowadził oddziały wojsk krzyżackich. To właśnie po tej przegranej bitwie, elcki zamek sprawował głównie funkcję punktu militarnego, chroniąc wschodnie granice państwa krzyżackiego.

Baciński opisuje również w rozdziale drugim lata po 1525 r., czyli okres w którym zamek w Elku przestał być siedzibą prokuratora i wskutek utworzenia świeckiego księstwa pruskiego był administrowany przez urzędników książęcych. Od tej pory rezydowali na zamku starostowie. W dalszej części na kilku stronach prezentuje dzieje Elku od XVI do XX wieku, wskazując że szczególnie po drugiej połowie XIX wieku Elk zaczął rozwijać się, jako największe miasto we wschodniej części Prus. To w tych latach zaadaptowano tytułowy zamek prokuratorski na więzienie. Pełnił taką rolę do przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku. Rozdział ten kończy poczet prokuratorów i starostów

elckich. Podsumowaniem natomiast jest 48 czarno-białych fotografii, wśród których znajduje się przywilej lokacyjny wsi Elk na prawie chełmińskim z 1425 r., akt potwierdzenia praw miejskich i nadania czwartego jarmarku z 1669 r. wydany przez elektora Fryderyka III Wilhelma, a także zdjęcia Elku i wyspy zamkowej z XX wieku.

Trzeci rozdział, który stanowi jedenaście stron tekstu, przybliża badania archeologiczne przeprowadzone w połowie lat osiemdziesiątych XX wieku na elckim zamku. Kopie sprawozdań z tych badań oraz dokumentacja i kopie rysunkowo-fotograficzne znajdują się w elckiej Delegaturze Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków w Olsztynie. „Historia budowlana” uzupełniona jest również o dane ze sprawozdania z nadzorów archeologicznych przeprowadzonych w Elku na ul. Zamkowej podczas prac ziemnych przy budowie kanalizacji sanitarnej i wodociągu wzdłuż ulicy i na zapleczu zamku. Prace, których inwestorem była spółka miejska PWiK sp. z o.o. w Elku, prowadzono na przełomie 2002/2003 r. Wielokrotnie Autor podkreśla częste zmiany architektoniczne zachodzące na zamku przez kilka stuleci. Podobnie jak rozdział drugi, również ten fragment książki kończy 39 fotografii czarno-białych, wśród których odnaleźć można zdjęcia z wykopów archeologicznych, rzuty poszczególnych kondygnacji zamku oraz inwentaryzację konserwatorską.

Przytoczoną we wstępie metodę *per analogiam* Baciński stosuje w rozdziale czwartym zatytułowanym „Analiza porównawcza”. Elcki zamek prezentuje na tle innych budowli warownych z tamtego okresu. Podkreśla śmiałą tezę, że warownię w Elku wybudowano na wyspie w bezpośrednim sąsiedztwie osady, która się przy nim rozwinęła. Zauważa także pod koniec rozdziału, że forma architektoniczna elckiej budowli nie ma odpowiednika w Prusach. Jedynie niewielką analogię elckiego zamku odnajduje Autor w krzyżackich zamkach w Bezlawkach, Garbnie, Nowem oraz w Nowym Jasieńcu. Również ten rozdział kończy 29 ilustracji prezentujących w większości rzuty wybranych zamków.

Ostatni rozdział poświęcony jest – zgodnie ze specjalizacją zawodową Autora – problematyce konserwatorskiej. Przywołuje w nim badania wybitnego polskiego konserwatora Jerzego Frycza, który w 1984 r. opracował „Ekspertyzę historyczno-konserwatorską” elckiego zamku. Słusznie zauważa, że próba adaptacji zamku na cele kulturalno-muzealne oraz wykonane w ostatnich latach prace remontowo-budowlane na dwóch obiektach powięziennych wprowadziły „dużo zamieszania w historycznej tkance zabytkowej tego obiektu”.

Przybliża również zasady zagospodarowania *Wyspy Zamkowej*, o które do Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków wystąpił w 2007 r. obecny właściciel terenu zamkowego – Gmina Miasto Elk. Nawiązuje w nich do koncepcji Jerzego Frycza, jednak przedstawia daleko dalej idącą propozycję konserwacji zamku prokuratorskiego w Elku w oparciu o założenia tzw. *włoskiej szkoły konserwacji ruin*. W niewielkim tylko zakresie Autor prezentuje zapowiadaną na Wstępie Generalną Koncepcję Konserwatorską, wskazując że elcki zamek w wyniku odpowiedniego zagospodarowania może stać się markowym produktem turystycznym. Jest to teza nie w pełni zasadna, z uwagi na to, że nie poparta rzetelnymi badaniami. Zwieńczeniem ostatniego rozdziału jest kolejne 17 czarno-białych ilustracji, o podobnej tematyce, jak w czwartym rozdziale.

Po piątym rozdziale zamieszczono wykaz źródeł, w którym znajduje się także wykaz skrótów. Książkę kończy aneks zawierający inwentarze z 1420 r., 1507 r., 1508 r. oraz z 1516 r. i 1524 r. (w języku oryginalnym i tłumaczenie polskie), a także przywileje lokacyjne w oryginale i ich tłumaczenie na język polski. Publikację Bacińskiego zamyka bibliografia, spis ilustracji oraz kolejne ilustracje, tym razem kolorowe.

Do książki „Zamek prokuratorski w Elku” dołączono także erratę, zawierającą osiem błędów. Nie są to jednak wszystkie błędy popełnione przez Autora. W publikacji naukowej, jaką zgodnie ze wstępem jest niniejsza praca, nie powinno zamieszczać się tak mało czytelnych przypisów, zawierających liczne niedociągnięcia (np. przypis nr 15). Wykaz źródeł znajdujący się na końcu książki przeplatany jest wykazem skrótów nazw instytucji i zespołów archiwalnych, źródłami drukowanymi, czasopismami, źródłami publikowanymi. Znajdujący się za nim fragment nazwany jest przez Autora jako „Anex” – słowo, którego nie ma w słowniku języka polskiego. Bibliografia zawiera szereg publikacji, które chociaż są ułożone w kolejności alfabetycznej nazwisk autorów, to jednak zamieszcza się je w błędnej kolejności: pierwsza litera imienia i nazwisko; ponadto w Bibliografii nie stosuje się skrótów w postaci „Tenże”.

Zawartość merytoryczna także pozostawia wiele do życzenia, ponieważ w wielu momentach praca staje się niejako opowiadaniem, a nie publikacją naukową. Autor zapomina czasami o duchu obiektywizmu w pracy i stosuje sformułowania typu „po nas”. Szkoda, że w swoich badaniach nie sięgnął do elckich historyków, między innymi, dra Andrzeja Szymańskiego – lekarza, wielokrotnie prezentującego hi-

historię miasta Ełku. Nie można jednak odmówić racji J. Bacińskiemu, który dodał podtytuł do swojej książki „Przyczynek do dziejów miasta i regionu” – praca ta powinna zachęcić innych autorów do prowadzenia badań historycznych i publikowania na temat Ełku.

Marcin Radziłowicz

Ks. Włodzimierz Broński, *FORMACJA HOMILETYCZNA ALUMINÓW W WYŻSZYCH SEMINARIACH DUCHOWNYCH W POLSCE. STUDIUM HOMILETYCZNE*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, ss. 443.

Głoszenie słowa Bożego należy do podstawowych funkcji Kościoła, przez którą wypełnia on wolę Zbawiciela, urzeczywistnia siebie i realizuje zbawczą posługę wobec świata. We współczesnej sytuacji Kościoła w Polsce, stojącego wobec szerzącego się neopogaństwa i dechrystianizacji, mających swoje następstwa w postaci wielorakich zagrożeń dla człowieka i jego wiary, istnieje konieczność podjęcia przez niego zdecydowanej i adekwatnej do wyzwań współczesności działalności ewangelizacyjnej.

Postulat ten dotyczy wszystkich form przepowiadania słowa Bożego, takich jak katecheza czy wykład. Dotyczy także ważnej w Kościele formy przepowiadania, jaka jest przepowiadania homilijne. Istotność posługi słowa w Kościele i współczesne wymagania, jakie stawiane są przed kaznodziejstwem implikują właściwe przygotowanie, jakie powinien otrzymać kaznodzieja.

Przygotowanie do posługi kaznodziejskiej nazywane jest formacją homiletyczną. Jest ono częścią całościowej formacji do kapłaństwa. Nie ogranicza się ona do przekazu i opanowania określonych wiadomości z zakresu homiletyki oraz zdobywania określonych umiejętności praktycznych przez seminarzystów. Wpływa ona na pozostałe wymiary formacji kapłańskiej i wszechstronny rozwój przygotowujących się do kapłaństwa.

Rozprawa ks. dra hab. Włodzimierza Brońskiego, pracownika naukowego wydziału teologii KUL, wpisuje się w refleksję naukową dotyczącą formacji do kapłaństwa. Literatura teologiczna odnosząca się do tego zagadnienia koncentruje się wokół wielu problemów, zwłaszcza dotyczy formacji ludzkiej i duchowej kandydatów do kapłaństwa. Znacznie mniej jest opracowań podejmujących formację pastoralną przyszłych duszpasterzy. Niedostatek opracowań istnieje także na polu formacji homiletycznej, dlatego studium ks. W. Brońskiego stanowi

ważny głos w dyskusji nad tym elementem przygotowania do kapłaństwa.

Autor postawił sobie za zadanie ukazanie modelu formacji homiletycznej realizowanej w diecezjalnych wyższych seminariach duchownych na terenie Polski, a także wyprowadzenie wniosków i postulatów, które pomogłyby jeszcze lepiej przygotować przyszłych kaznodziejów. Starał się on dać odpowiedź na pytania nurtujące odpowiedzialnych za formację kapłańską – moderatorów i wykładowców, a zwłaszcza wykładowców homiletyki: jak kształcić przyszłych kapłanów, aby stali się twórczymi głosicielami słowa Bożego we współczesnym świecie? Jak rozwijać formację homiletyczną alumnów? Jak przygotowywać do tej pracy wykładowców homiletyki?

Aby odpowiedzieć na te i inne pytania dotyczące formacji homiletycznej autor przeprowadził badania we wszystkich seminariach diecezjalnych w Polsce. Badaniami tymi objęci zostali diakoni – alumni ostatniego roku studiów teologicznych oraz wykładowcy homiletyki, prowadzący wśród nich zajęcia. Autor posłużył się techniką badań kwestionariuszowych, które poddał analizie ilościowej i jakościowej.

Dysertacja ks. W. Brońskiego podzielona została na sześć rozdziałów. W rozdziale pierwszym zawarte zostały wskazania Kościoła dotyczące formacji homiletycznej kandydatów do kapłaństwa i jej uwarunkowania w Polsce po II Soborze Watykańskim. Wskazania te dotyczą istoty formacji homiletycznej, jej podstaw teologicznych i antropologicznych. Omawiając uwarunkowania tej formacji we współczesnym Kościele w Polsce autor skupił się na ich społeczno-kulturowym aspekcie.

Rozdziały od drugiego do piątego opracowane zostały na podstawie wyników badań własnych autora. W rozdziale drugim omówiona została organizacja formacji homiletycznej w diecezjalnych seminariach duchownych w Polsce. Omówiona została organizacja wykładów i ćwiczeń z homiletyki, a także praktyki homiletyczne alumnów. Przeprowadzone przez autora badania wskazują na konieczność permanentnego poszukiwania nowych, aktywnych i uczestniczących metod w formacji kaznodziejów oraz sięgania po nowe środki formacji kaznodziejskiej.

Trzeci rozdział zawiera omówienie przekazu wiedzy teoretycznej z zakresu homiletyki. Autor przedstawił, w jaki sposób i w jakim zakresie przekazywana jest teologia słowa Bożego i teologia przepowiadania, historia homiletyki i kaznodziejstwa; wiedza o kaznodziei i słuchaczu

słowa Bożego; jak wskazywane są źródła i treść kaznodziejstwa. W rozdziale tym ponadto autor zobrazował wdrażanie alumnów w aspekty formalne przepowiadania, jak również w specyfikę różnych rodzajów kazań. Wyniki przeprowadzonych badań pozwoliły autorowi na potwierdzenie znanej tezy, że kaznodzieja musi być dobrym teologiem, to znaczy powinien znać i rozumieć zbawczy plan Chrystusa, umieć odnieść go do aktualnej sytuacji społecznej i wyprowadzić trafne postulatory duszpasterskie. Z tego względu zajęcia z homiletyki powinny być prowadzone komplementarnie ze studium innych dyscyplin teologicznych. Poparte powinny być również zajęciami z takich dyscyplin pozateologicznych, jak filozofia, psychologia czy retoryka.

Rozdział czwarty poświęcony został kształceniu umiejętności praktycznych przyszłych kaznodziejów. Omówione w nim zostały takie umiejętności, jak: umiejętność korzystania ze źródeł teologicznych, umiejętność korzystania z cudzych kazań, aktualizacji kerygmatu biblijnego. Autor pojął także zagadnienie kształcenia umiejętności komunikacyjnych u przyszłych kaznodziejów, a także zdolności do samodzielnego przygotowania i wygłoszenia kazania. Przeprowadzone badania pozwoliły autorowi wyprowadzić wniosek o potrzebie włączenia ludzi świeckich w proces przygotowania homilii. Ludzie świeccy bowiem otwierają przez kaznodzieję nowe perspektywy aktualizacji i konkretyzacji orędzia zbawczego, a ponadto pomagają lepiej poznać słuchaczy oraz zwiększają ich współodpowiedzialność za homilię. Z tego powodu, jak postuluje ks. W. Broński, kandydaci do kapłaństwa powinni prowadzić dialog z osobami świeckimi.

Rozdział piąty recenzowanej rozprawy dotyczy formowania postaw kaznodziejskich u alumnów. Omówione w nim zostało kształtowanie służebnej postawy wobec słowa Bożego oraz takiejże postawy wobec jego słuchaczy. Ponadto, w rozdziale tym autor podjął zagadnienie rozwijania kreatywności u alumnów i uwrażliwiania ich na permanentny rozwój ich kwalifikacji homiletycznych. Przeprowadzone badania pozwoliły wskazać autorowi na konieczność i komplementarność duchowości i kreatywności. Z jednej bowiem strony konieczna jest więź z Bogiem i Jego słowem, otwarcie się Ducha Świętego; z drugiej natomiast dowartościować kontakt ze słuchaczami i wartość formacyjną tego kontaktu.

Posługując się paradygmatem metod właściwym dla teologii pastoralnej – homiletyka jest częścią szeroko rozumianej teologii pastoralnej – w szóstym rozdziale autor sformułował wnioski i postulaty homile-

tyczne. Porównując dane z przeprowadzonych przez siebie badań, stanowiących model realizowany formacji homiletycznej alumnów do wskazań Kościoła jako modelu zakładanego, ks. W. Broński mógł takie wnioski i postulatu sformułować. Ich realizacja prowadzi do wychowania autentycznych głosicieli i świadków słowa Bożego.

Rozprawa ks. W. Brońskiego jest pierwszym tak szerokim opracowaniem podejmującym zagadnienie formacji homiletycznej w seminariach duchownych w Polsce. Jej walorem jest zarówno własne źródło informacji, jakim są udzielone odpowiedzi na ankiety skierowane do wszystkich wykładowców homiletyki i wszystkich diakonów. Źródło to pozwala zgromadzenie pełnej wiedzy o stanie formacji homiletycznej. Walorem rozprawy jest także zgromadzone nauczanie Kościoła dotyczącej omawianego zagadnienia, oraz obfita literatura przedmiotu, tak krajowa, jak i zagraniczna.

Charakter rozprawy wskazuje, że jest ona adresowana przede wszystkim do wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób są odpowiedzialni za formację homiletyczną. Ogólnopolski zasięg przeprowadzonych badań daje podstawę postawić tezę, że pierwszymi jej adresatami są biskupi, jako odpowiedzialni za całość formacji seminaryjnej. W dalszej kolejności po lekturę rozprawy ks. W. Brońskiego sięgnąć powinni rektorzy i moderatorzy seminariów duchownych, w rękach których spoczywa troska o formację w konkretnych seminariach i przygotowanie alumnów do posługi w konkretnych Kościołach lokalnych. W sposób szczególny jednak po lekturę tę sięgnąć powinni wykładowcy homiletyki i odpowiedzialni za formację homiletyczną. Idee w niej zawarte są cennym źródłem wskazówek i postulatów, których realizacja może przyczynić się do jeszcze lepszego przygotowania alumnów do przepowiadania słowa Bożego.

Lekturą recenzowanej rozprawy mogą zostać bardzo ubogaceni sami alumni, nie tylko diakoni, studiujący homiletykę i przygotowujący się do posługi przepowiadania. Opracowanie ks. dra hab. W. Brońskiego jest cennym rozszerzeniem i uzupełnieniem wiedzy, jaką zdobywają w ramach studiów seminaryjnych. Także kapłani, którzy w swoim życiu realizują już formację stałą sięgając po to opracowanie zrealizują jedno ze wskazań jego autora, który przypomina, że formacja homiletyczna w życiu kapłańskim nigdy się nie kończy.

Ks. Dariusz Lipiec

DUSZPASTERSTWO POLSKOJĘZYCZNE W NIEMCZECH 1945-2005, red. S. Bober, ks. S. Budyn, Lublin–Hannover 2006, ss. 936.

W serii „Biblioteka Polonii”, tworzonej przez trzy ośrodki, Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL, Wyższą Szkołę Humanistyczną w Pułtusku oraz Oddział Lubelskiego Stowarzyszenia „Wspólnota Polska”, ukazała się nowa pozycja, tym razem poświęcona duszpasterstwu Polaków w Niemczech w latach 1945-2005. Redaktorami książki są dr Sabina Bober – pracownik naukowy Instytutu Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL oraz ks. Stanisław Budyn – rektor Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech.

Zagadnienie podjęte w opracowaniu dotyczy 65 ośrodków podzielonych na 5 dekanatów: wschodni, bawarski, zachodni, środkowy i północny. Spośród wszystkich misji 52 posiadają dziś status „cum cura animarum”, a 13 – „sine cura animarum”. Posługę duszpasterską spełnia 101 kapłanów: połowa z nich to kapłani zakonnici (25 chrystusowców, 7 redemptorystów, 10 salezjanów, 2 klaretynów, jeden zmartwychwstaniec i jeden oblat), a połowa to księża diecezjalni. W Misji pracują także siostry zakonne: w Westfalii – Zgromadzenie Sióstr Misjonarek Chrystusa Króla, Służebniczki NMP (śląskie – w domu „Concordia”) oraz Honoratki w Hamburgu. Opieką duszpasterską w Niemczech objętych jest ponad 1,6 mln ludności mówiącej po polsku (w tym ok. 320 tys. obywateli tylko z polskimi paszportami, 1,3 mln posiadających oba paszporty, polski i niemiecki, oraz 50 tys. osób posiadających tylko paszport niemiecki, ale będących Polakami). Już sama pobieżna charakterystyka Polskiej Misji Katolickiej w Niemczech pozwala na stwierdzenie, iż autorzy podjęli się zadania bardzo trudnego, bo obejmującego znaczny zakres obszarowy, dużą liczbę ośrodków misyjnych oraz wielką rzeszę Polaków objętych tym duszpasterstwem.

Temat określony przez redaktorów może sugerować, iż chodzić tu będzie o pewną syntezę działalności duszpasterskiej wśród Polonii zamieszkałej w Niemczech. Tymczasem praca, choć zawiera pewne syntetyczne aspekty prowadzonego duszpasterstwa i życia religijnego Polaków w Niemczech (widać to zwłaszcza w pierwszej części, gdzie swoje artykuły umieścili: S. Bober na temat duszpasterstwa polonijnego

w Niemczech na przestrzeni wieków, ks. Jerzy Pawlik o opiece religijnej nad pracownikami polskimi przebywającymi na kontraktach w zakładach wschodnioniemieckich lub pracujących w polskich firmach na terenie byłej NRD oraz ks. Bernard Kołodziej zajmujący się problematyką pracy chrystusowców w Niemczech), koncentruje się głównie na przedstawieniu poszczególnych ośrodków misyjnych w tym kraju. Redaktorzy dzieła zrezygnowali z rozesłania do autorów jednolitego kwestionariusza uważając, iż „swobodna relacja z pewnością gwarantuje większą wiarygodność uzyskanych danych” (s. 20). W wyniku tego otrzymali „surowy” materiał, który, wydaje się, znacznie lepiej oddaje realia polskich misji w Niemczech i może stanowić doskonale źródło do syntetycznego opracowania poruszanego zagadnienia. Trzecia część pracy to wykaz polskich księży pracujących w Niemczech w latach 1945-2005 sporządzony przez ks. Zdzisława Turka. Dużym walorem książki jest także to, iż została ona opracowana w języku niemieckim. Teksty niemieckie znajdują się na stronach 521-936.

Publikacja pod redakcją S. Bober i ks. S. Budynia ma szereg zalet. Przede wszystkim docenić należy fakt, że tak obszerne dzieło w ogóle powstało i trafiło do obiegu czytelniczego. Praca ta wnosi bardzo wiele do poznania dziejów Polonii w Niemczech i pomaga w zrozumieniu mechanizmów emigracji i życia Polaków za granicą oraz „polskiego” tam Kościoła. Uwypuklenie tej ostatniej kwestii jest bardzo ważne, każde bowiem studium poświęcone Polonii w Niemczech musi w taki czy inny sposób otrzeć się o sprawy kościelno-religijne, stanowiące dla większości Polaków na obczyźnie probierz tożsamości narodowej i własnej wartości. Szczególne znaczenie ma powiązanie zjawiska emigracji z troską o życie religijne emigrantów, co stawia tę książkę w rzędzie poważnych analiz na temat Polonii i jej życia religijnego w Niemczech. Publikacja powinna trafić nie tylko do polskich misji katolickich na terenie Niemiec, ale także do uniwersyteckich bibliotek oraz na półki miłośników i badaczy dziejów obu Kościołów: w Polsce i w Niemczech.

Ks. Wojciech Guzewicz

Ks. Wojciech Guzewicz, *DUCHOWIEŃSTWO DIECEZJI ŁOMŻYŃSKIEJ W II RZECZYPOSPOLITEJ*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, ss. 320.

Po Soborze Watykańskim II stały się modne – zwłaszcza w Kościele katolickim – studia naukowe nad kapłaństwem. W Polsce również ukazało się sporo różnych prac w tym zakresie. Warto tu chociażby wspomnieć pozycje na temat duchowieństwa katolickiego w Polsce międzywojennej, powstałe w Katedrze Historii Kościoła XIX i XX w. KUL, a wśród nich dysertacje księży: Jana Walkusza (o duchowieństwie diecezji chełmińskiej), Henryka Olszara (diecezji śląskiej), Adama Szala (diecezji przemyskiej), Bogdana Stanaszka (diecezji sandomierskiej).

W tym nurcie została napisana również książka ks. Wojciecha Guzewicza, podejmująca problematykę duchowieństwa diecezji łomżyńskiej w okresie międzywojennym. Trzeba przyznać, iż Autor miał pracę nieco ułatwioną dzięki stosunkowo licznym publikacjom ks. prof. Witolda Jemielitego. Trzeba jednak zauważyć, że zarówno metoda, jak niezwykle bogata kwerenda archiwalna, przeprowadzona w 11 archiwach państwowych i kościelnych, dystansują pozytywnie tę pracę od dotychczasowych badań.

Ubogaceniem książki jest niezwykle bogata baza źródłowa. Obok wspomnianych już źródeł archiwalnych Autor zebrał dość pokaźną grupę źródeł drukowanych. Te ostatnie podzielił na prasę i dzienniki urzędowe, dokumenty papieskie i biskupie, statuty, regulaminy i ustawy, sprawozdania, biografie i inne wydawnictwa o charakterze źródłowym. Jest to ciekawy podział i chyba słuszny, z uwagą, że biografie należą raczej umieścić w opracowaniach. Zestaw literatury pomocniczej przedmiotu obejmuje ponad 140 pozycji.

Cała praca podzielona została na pięć rozdziałów, wstęp, zakończenie, wykazy, bibliografię oraz aneksy. W pierwszym rozdziale Autor przedstawił diecezję łomżyńską pod względem terytorium, administracji i demografii. Słusznie traktuje ten rozdział jako pewne tło do zasadniczej części książki, która nastąpi w następnych rozdziałach. W drugim rozdziale zajmuje się kwestią struktur duchowieństwa, władzy i polityki personalnej kolejnych biskupów łomżyńskich. Jest niezwykle ważne,

by móc później dokonywać pewnych syntezy i wniosków. Trzeci rozdział to sprawa formacji duchowieństwa. Na szczególną uwagę zasługuje tu fragment o formacji kleryków w seminarium łomżyńskim, gdzie funkcjonowała zasada, że „przede wszystkim kaplica wychowuje kapłana i stanowi o wartości zakładu, aula zaś jest tylko środkiem, pomocą i uzupełnieniem” (s. 133). Działalność duszpasterska duchowieństwa jest przedmiotem rozdziału czwartego. Książkę kończy zaś rozdział poświęcony działalności towarzyszącej pracy duszpasterskiej takiej jak: praca w szkolnictwie, w organizacjach społecznych, zakładanie kółek rolniczych, inicjatywy na polu patriotyczno-politycznym.

Podsumowując należy stwierdzić, iż książka ks. Wojciecha Guzewicza stanowi cenny wkład w dzieje Kościoła katolickiego na północno-wschodnich krańcach Rzeczypospolitej w latach 1918-1939. Przybliży Czytelnikowi głównie duchowieństwo łomżyńskie, jego zaangażowane w inicjatywy duszpasterskie, szeroko rozumianą działalność społeczną, naukową, polityczną i patriotyczną. Praca ta odznacza się dodatkowym niebagatelnym walorem – napisana jest w sposób przystępny. Taką przystępność niełatwo osiągnąć w pracy, która ma charakter interdyscyplinarny, syntetyzuje wiedzę z kilku dziedzin naukowych, dzięki czemu jej czytelnicy mogą uzyskać informacje nie tylko o historii Kościoła, lecz również z zakresu ekumenizmu czy socjologii. Studium ks. Wojciecha Guzewicza stanowi dobre wprowadzenie do dziejów diecezji łomżyńskiej oraz punkt wyjścia do dalszych szczegółowych badań nad historią tej części Kościoła powszechnego.

Jacek Mrozek

Ks. Wojciech Guzewicz, *KOŚCIOŁY I PARAFIE ZIEMI ELCKIEJ*, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Elk 2008, ss. 192.

Kariera naukowa i pisarska ks. Wojciecha Guzewicza robi wielkie wrażenie nie tylko na zwykłych czytelnikach jego tekstów: czterdziestoletni doktor habilitowany w zakresie historii, profesor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego prowadzący zajęcia na dziennikarstwie, autor setek publikacji, nie tylko artykułów w prasie diecezjalnej i w periodykach naukowych, ale i licznych książek, wzbudza podziw swą pracowitością, wzbogaconą wszakże świetnym warsztatem naukowca i archiwisty.

Ks. Wojciech Guzewicz swoją dotychczasową aktywność na niwie naukowej koncentrował przede wszystkim na losach diecezji łomżyńskiej okresu międzywojennego oraz lat wojny. W ubiegłym roku ukazała się drukiem m. in. obszerna książka pt. „Ruch katolicko-społeczny na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie XX-lecia międzywojennego”, która następnie stała się podstawą do uzyskania przez autora w końcu 2007 r. habilitacji. Od tamtej pory (tj. w ciągu roku) opublikował on kilka nowych książek, wśród nich liczące ok. 190 stron opracowanie pt. „Kościoły i parafie ziemi elckiej”. Ktokolwiek w przyszłości podejmie tematykę związaną z diecezją elcką lub powiatem elckim, na pewno w bibliografii zamieści tę pozycję. Otwierający książkę spis treści daje wyobrażenie o zasięgu tematycznym pracy: oprócz wstępu, spisu fotografii, słowniczka oraz bibliografii zawiera sporządzony w porządku alfabetycznym (od Bajtkowa do Wiśniowa Elckiego) wykaz wszystkich parafii ziemi elckiej: 10 położonych w Elku, 14 z obszarów wiejskich powiatu elckiego oraz 1 z powiatu piskiego, ale częściowo obejmującej tereny elckie.

We wstępie prof. Guzewicz podkreśla niezwykle ważną rolę wspólnoty parafialnej w życiu poszczególnych wiernych. Pierwsze parafie na ziemi elckiej powstawały już w XV wieku i w swej burzliwej historii osiągnęły niemały dorobek, próżno jednak szukać opracowania naświetlającego całościowo te dokonania, zatem omawiana publikacja to dzieło pionierskie. Innym jej nowatorskim elementem jest spójność metodologiczna oraz oryginalność gatunkowa: „Nie jest to jednakże

monografia ani też pozycja beletrystyczna. Książka została napisana według pewnego schematu, podobnego do tych, jakie się przyjmuje przy opracowywaniu leksykonów, encyklopedii czy słowników” – zaznacza sam autor (s. 8). Struktura poszczególnych „haseł”, przedstawiających kolejne parafie oraz ich świątynie, składa się z następujących elementów: okoliczności powstania miejscowości – siedziby parafii, powstanie parafii i jej losy do roku 1945 (jeśli powstała ona przed II wojną światową), opis świątyni parafialnej, krótka charakterystyka zaplecza socjalnego parafii (z reguły – plebanii), opis cmentarza parafialnego, jeśli takowy istnieje (w innym przypadku – wskazanie miejsca pochówku zmarłych z parafii), przedstawienie innych pamiątek (pozostałości, pomników) po mieszkańcach parafii, krótka charakterystyka obecnej wspólnoty parafialnej (liczba wiernych, wykaz miejscowości lub ulic, wykaz proboszczów). Na końcu każdego „hasła” zamieszczone zostały dwa zdjęcia: jedno ukazuje świątynię parafialną (kościół lub kaplicę) w planie ogólnym, drugie zaś jej wnętrze – z widokiem na ołtarz główny.

Najważniejszą część każdego rozdziału poświęconego kolejnej parafii stanowi opis świątyni – zajmuje ponad połowę tekstu. Należy zaznaczyć, że opisy kaplic i – zwłaszcza – kościołów należą do najtrudniejszych partii książki ze względu na duże nagromadzenie specjalistycznej terminologii: „portal główny (...) zamknięty półkoliście dwiema archiwoltami”, „kościół oszkarpowany dwuskokowymi szkarpami”, „trójnawowy, masywny kościół z apsydą”, „portal zamyka półkolisty tympanon”, „uwypuklonymi dodatkowo przez cztery delikatne trójuskokowe skarpy przyporowe” – podobnych sformułowań, raczej niezbyt zrozumiałych dla laików, znajdziemy tutaj немало. Z myślą o tej grupie czytelników autor zamieścił pod koniec książki słowniczek, zawierający ok. 40 haseł z zakresu architektury sakralnej użytych w książce. Czasami jednak, w opisach niektórych kaplic, żaden z terminów ujętych w słowniczku nie został użyty, mamy bowiem do czynienia z zaadaptowanymi budynkami jakichś magazynów, innych pomieszczeń gospodarczych czy świetlic. Wiele nowo powstałych wspólnot parafialnych nie dysponuje jeszcze świątyniami z prawdziwego zdarzenia, a kaplice dojazdowe to pomieszczenia pozyskane i przerobione stosownie do funkcji sakralnych. Ze względu na tę okoliczność omawiana książka pełnić może rolę świadectwa swoich (naszych) czasów, dokumentującego proces powstawania wspólnoty diecezjalnej, a jej wartość będzie z upływem lat rosła.

Co można by powiedzieć o rozwoju Kościoła w tej części diecezji ełckiej, którą autor wyodrębnił jako ziemię ełcką? Gdyby ten rozwój oceniać na podstawie omawianej publikacji, należałoby stwierdzić, iż jest to rozwój zaawansowany. Wystarczy spojrzeć na daty powstania poszczególnych świątyń – dwa najstarsze obiekty zbudowano przed wiekiem XIX: w Ostrykole (XVII w.) i Stradunach (XVIII w.), cztery w latach 1900 – 1945 (w Prawdziskach, Kalinowie, Wiśniowie Ełckim i NSPJ w Ełku, chociaż w tym przypadku była to przebudowa kościoła zbudowanego w XIX w., mocno zniszczonego podczas I wojny światowej), a siedem w II połowie XIX w. Po roku 1989 r. powstały kościoły w Prostkach, Borzymach, Sędkach, Nowej Wsi Ełckiej, Chrystusa Sługi w Ełku, Rafała Kalinowskiego w Ełku, Opatrzności Bożej w Ełku, a w trakcie budowy jest kilka innych. Daje to wszystko obraz Kościoła żywego, rozwijającego się, tworzącego materialne fundamenty właściwego funkcjonowania.

Lektura książki ks. W. Guzewicza inspiruje do refleksji. W wielu wypadkach można domyślać się wielkiej i ofiarnej aktywności wiernych w przedstawionych dziełach. Podsuwa to myśl opisania podobnych rzeczy i działań na kolejnych ziemiach naszej diecezji, opracowania na kształt jednego z dzieł autora historii ruchu katolicko-społecznego na terenie diecezji ełckiej w okresie pierwszych 20 lat jej istnienia. Innym tematem mogłoby być scharakteryzowanie wszystkich (czy tylko najbardziej zasłużonych i najsławniejszych) proboszczów w tego obszaru oraz sporządzenie najważniejszych zabytków przechowywanych w naszych świątyniach. Zamieszczona na końcu książki mapka ziemi ełckiej z zaznaczonymi parafiami i kaplicami podsuwa pomysł wytyczenia szlaków turystyczno-pielgrzymkowych.

Książka ks. W. Guzewicza może liczyć na szeroki krąg odbiorców: od wiernych z ziemi ełckiej, których powinny zaciekać profesjonalne opisy ich kościołów, poprzez miłośników i propagatorów mazurskiego regionalizmu aż po studentów i ludzi nauki prowadzących badania na omawianym obszarze. Godna uwagi jest zdumiewająco obszerna bibliografia zamieszczona w opracowaniu. Warto zauważyć, że ta cenna publikacja mogła ukazać się dzięki finansowemu wsparciu władz samorządowych Miasta Ełku i Powiatu Ełckiego.

Ryszard Skawiński

Ks. Wojciech Guzewicz, *ŚLADAMI ŚW. BRUNONA Z KWERFURTU*, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Ełk 2008, ss. 110.

„Śladami św. Brunona z Kwerfurtu” – to dzieło ks. prof. dr hab. Wojciecha Guzewicza opisujące życie i działalność Brunona z Kwerfurtu, męczennika, który w roku 1009 poniósł śmierć za wiarę, prawdopodobnie w okolicach dzisiejszego Giżycka. W 2009 r. obchodzić będziemy zatem 1000. letnią rocznicę tegoż wydarzenia. Publikacja wpisuje się tedy doskonale w milenijne obchody, które zapoczątkował w diecezji elckiej bp Jerzy Mazur 19 października 2008 r.

Uroczystości świętobrunonowe odbywają się także na Litwie. W 1009 roku w związku z śmiercią Brunona z Kwerfurtu Litwa była po raz pierwszy wspomniana w źródłach pisemnych, dlatego będzie świętować tysiąclecie swojej państwowości, choć oficjalnie państwo to utworzono zostało kilka wieków później. Omawiana pozycja wspomina to wydarzenie i staje się dzięki temu pomostem łączącym Polskę i Litwę. Ponadto ożywia jednego z najmniej znanych w polskiej i litewskiej historii świętych.

Książka składa się z siedemnastu rozdziałów i liczy 110 stron. Poprzedza ją słowo biskupa Jerzego Mazura oraz przedślowie autora. Praca zakończona jest przedstawieniem 17 źródeł i opracowań, z których autor korzystał przy jej redagowaniu, spisem ilustracji i spisem treści.

Słowo biskupa zajmuje 3 strony. Dziękuje on ks. Wojciechowi Guzewiczowi za przygotowaną pozycję oraz zachęca czytelników do zapoznania się z postacią św. Brunona. Zaprasza jednocześnie wszystkich do wzięcia udziału w uroczystościach milenijnych, które odbędą się 20-21 czerwca 2009 r. w Giżycku.

Przedślowie liczy 4 strony. Autor przyznaje w nim, że nie jest łatwo pisać o św. Brunonie, ponieważ istnieje mało dokumentów na jego temat. Podaje również przyczyny powstania tej pozycji: przygotowanie wiernych do uroczystości milenijnych oraz to, że św. Brunon jest pierwszym znanym z imienia historykiem, który pisze o rzeczach polskich na ziemi Polskiej.

Rozdział pierwszy opowiada o pierwszych latach życia Brunona. Znaleźć tu można m. in. datę i miejsce narodzin świętego, imiona jego najbliższych, nauczycieli itp. Przedstawiona została tu także jego droga edukacyjna – szkoła w Magdeburgu. Rozdział drugi nosi tytuł „W służbie cesarza Ottona III”. Podkreślony w nim został zwłaszcza fakt wielkiego zaufania cesarza do Brunona. To zaufanie – jak pisze Autor – Brunon mógł zdobyć głównie dzięki swojemu wykształceniu, pochodzeniu, ale nie tylko. Trzeba bowiem pamiętać, iż został on zaproszony przez cesarza do urzeczywistnienia wspólnej wizji Europy, gdzie Słowianie stanowiliby równorzędną nację dla innych narodów. Następny rozdział (trzeci) pt. „Szerzenie wiary” zawiera charakterystykę średnio-wiecznych misji. Pozwala on tym samym lepiej zrozumieć działalność ewangelizacyjną św. Brunona i innych misjonarzy na przełomie X i XI wieku. Rozdział czwarty ukazuje pobyt Brunona w zakonie, gdzie przyjmuje zakonne imię Bonifacy i gdzie skrytowała się jego duchowa sylwetka. Piąty rozdział poświęcony został wyprawie benedyktynów-eremitów do Polski i związku św. Brunona z tymi męczennikami. W rozdziale szóstym przedstawiono drogę Brunona do sakry biskupiej, którą otrzymał latem 1004 roku. Rozdział siódmy omawia początek misyjnej działalności Brunona. Kolejny rozdział opisuje pobyt Brunona w Polsce, do której przybył w 1005 roku, odwiedzając Gniezno i miejsca związane z Pięcioma Braciami Męczennikami. Twórczość literacka Brunona została zaprezentowana w rozdziale dziewiątym. Rozdział dziesiąty nazwany „Wśród Węgrów, Rusów i Pieczyngów” pokazuje, że działalność pasterska Brunona, nie była pozbawiona akcentów politycznych. Był gorącym zwolennikiem pokoju między narodami, a zwłaszcza pomiędzy Polską i Niemcami. W następnym rozdziale podkreślono związki Brunona z Polską. Zwrócono tu uwagę na dobre relacje Brunona z królem Polski Bolesławem Chrobrym i przy równoczesnym upominaniu cesarza Henryka II za to, że sprzymierzył się z poganami w celu prowadzenia wojny z chrześcijańskim królem Polski. W dwunastym rozdziale opisana została ostatnia wyprawa Brunona, niosąca Ewangelię na Prusy i która 9 marca 1009 roku przyniosła śmierć 35-letniemu misjonarzowi. W dalszej części pracy ukazano męczeństwo i śmierć Brunona w oparciu głównie o relację Wiperta – ocalałego uczestnika misji, Thietmara – biskupa mersburskiego i autora kroniki pisanej w latach 1012-1018 oraz Piotra Damianiego. Rozdział czternasty przedstawia miejsce męczeńskiej śmierci i pochówku męczennika. Następny rozdział (piętnasty) próbuje odpowiedzieć na pytanie kiedy i gdzie został kanonizowany św. Brunon i kto był promotorem tego dzieła. Rozdział szesnasty

sty opowiada o kulcie męczennika, a ostatni ukazuje zaś związek św. Brunona z diecezją ełcką.

Książka zawiera siedemnaście kolorowych ilustracji ze swoją numeracją i nazwami. Uważam za rzecz bardzo praktyczną umieszczenie na końcowych stronach publikacji spisu ilustracji. Na okładce z tyłu umieszczona jest modlitwa przed milenium męczeńskiej śmierci świętego Brunona, ułożona przez śp. bpa Edwarda Samsela.

Wyrażam przekonanie, że praca ks. W. Guzewicza zainteresuje nie tylko Polaków czy Niemców, ale również Litwinów i Białorusinów i przyczyni się do budowania pomiędzy tymi narodami jeszcze lepszych relacji międzysąsiedzkich.

Vitalijus Kodis

Ks. Wojciech Guzewicz, *ŚLADAMI ŚW. BRUNONA Z KWERFURTU*, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Elk 2008, ss. 110.

19 października 2008 r. w katedrze elckiej w czasie uroczystej Mszy św. bp Jerzy Mazur zapoczątkował Rok Świętego Brunona z Kwerfurtu dla diecezji elckiej. Główne uroczystości związane z 1000-letnią rocznicą śmierci tegoż świętego odbędą się 20 i 21 czerwca 2009 r. w Giżycku, na wzgórzu przy Jeziorze Niegocin – prawdopodobnym miejscu śmierci i męczeństwa św. Brunona, ale już dziś pasterz diecezji gorąco zachęcał do uczestnictwa w tych obchodach i do zapoznania się z życiem i dziełem św. Brunona. Uroczystości świętobrunonowe w diecezji elckiej zakończą się w niedzielę 18 października 2009 r.

Uroczystości milenijne męczeńskiej śmierci św. Brunona poprzedzone są licznymi sympozjami i konferencjami naukowymi, spotkaniami modlitewnymi i imprezami kulturalno-oświatowymi. Wspomnieć tu należy chociażby o sympozjum świętobrunonowym, które miało miejsce w maju 2007 r. w Elku, czy o licznych publikacjach na temat tegoż świętego drukowanych w ogólnodiecezjalnych i parafialnych czasopiśmie kościelnych.

Książka ks. Wojciech Guzewicz pt. *Śladami św. Brunona z Kwerfurtu*, wydana przez Diecezjalne Wydawnictwo Adalbertinum w 2008 r. wpisuje się także w harmonogram przygotowań do tegoż wielkiego jubileuszu.

Składa się ona z siedemnastu rozdziałów. Można ją nazwać popularno-naukową syntezą życia św. Brunona na tle wydarzeń z życia Kościoła i państwa polskiego z przełomu X i XI wieku. Dowiemy się z niej m. in. o warunkach, w jakich wychował się św. Brunon, czym zajmował się w młodości, co go łączyło z Bolesławem Chrobrym, św. Wojciechem czy z Pięcioma Braćmi Męczennikami, jak św. Brunon znalazł się na dworze Ottona III oraz w pałacu biskupa Rzymu – Sylwestra II, jakie związki łączyły go z Węgrami, Jaćwingami, Szwedami oraz Litwinami, jak wyglądała jego śmierć męczeńska, kiedy doszło do jego kanonizacji oraz jak rozwijał się kult świętego.

W sposób szczególny w pracy przedstawiona została działalność misyjna i pisarska. Tę ostatnią ks. W. Guzewicz charakteryzuje w następujący sposób: „wszystkie dzieła Brunona [„List do Henryka II”, „Żywot Pięciu Braci Męczenników”, „Żywot Św. Wojciecha” – przypis T.L.] to prace wysokiej klasy, pisane ze znajomością rzeczy i wydarzeń oraz umiejętnością „dyplomatycznego” referowania niektórych problemów. Wskazują one znaczną erudycję autora, który swym stylem i formą niewątpliwie przewyższył niemal współczesnego kronikarza Thietmara. Waga tych dzieł jako źródeł do historii panowania Bolesława Chrobrego jest tym większa, iż był Brunon nie tylko świadkiem wydarzeń, ale ich uczestnikiem i współtwórcą” (s. 50-51).

Niewątpliwym walorem książki jest jej przystępny i ciekawy język, który pozwala czytelnikowi nie tylko zapoznać się z postacią św. Brunona, ale i wyrobić pewien pogląd na panujące wówczas stosunki społeczne, ekonomiczne, polityczne oraz religijne. Trzeba przyznać, że Autor nie miał łatwego zadania. Niewiele jest bowiem źródeł dotyczących życia i działań św. Brunona. Pomimo tego udało mu się napisać dzieło interesujące, łączące ze sobą przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Święty przedstawiony na kartach książki jest postacią żywą, barwną, przystępną dla współczesnego człowieka.

Książka ks. W. Guzewicza pt. *Śladami św. Brunona z Kwerfurtu* zainteresować powinna przede wszystkim mieszkańców diecezji ełckiej, którym ten święty patronuje od 1992 r. Św. Brunon to także orędownik dobrych relacji międzynarodowych i międzykonfesyjnych. Stąd też wiele cennych informacji znajdują tu także Litwini, Niemcy, Białorusini, jak również grekokatolicy, ewangelicy oraz prawosławni. Wreszcie opracowanie to należy polecić wszystkim badaczom zainteresowanym historią Polski, zwłaszcza terenów północno-wschodnich, doby średniowiecza.

Tomasz Lewoc

Ks. Wojciech Guzewicz, *WOJENNE LOSY DUCHOWIEŃSTWA NA SUWALSZCZYŹNIE W OKRESIE OKUPACJI HITLEROWSKIEJ (1939-1944)*, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Ełk 2008, ss. 70.

W ostatnich kilkunastu latach powstało wiele publikacji na temat losów przedstawicieli poszczególnych grup społecznych podczas II wojny światowej. Jedną z nich, skupiającą się głównie na dziejach duchowieństwa polskiego jest książka: „Wojenne losy duchowieństwa na Suwalszczyźnie w okresie okupacji hitlerowskiej (1939-1944)”. Jej autorem jest ks. prof. dr hab. Wojciech Guzewicz, na co dzień pracujący na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie oraz w Archiwum Diecezjalnym w Ełku. Zajmuje się naukowym badaniem historii, a w szczególności sytuacji Kościoła na przestrzeni wieków. Działalność ta skupia się głównie na losach mieszkańców północno-wschodniej części Polski w okresie II Rzeczypospolitej, okupacji hitlerowskiej i czasach walki z komunizmem. Poza tym Autor zajmuje się także twórczością poetycką i eseistyczną. W swoim dorobku naukowym ma prawie 300 publikacji oraz 19 pozycji książkowych.

Publikacja powstała w 2008 roku nakładem Wydawnictwa Diecezjalnego Adalbertinum. Objętościowo nie jest obszerna – ma 70 stron formatu B5. Na uwagę i pochwałę zasługuje wygląd okładki, na której ukazano opleciony kolczastym drutem mur, a w nim widniejące puste miejsce w kształcie krzyża. Obraz ten wraz z tytułem dzieła i innymi treściami został ukazany na biało-czerwonym tle. Symbolika takiego układu wiernie odzwierciedla zawartość książki.

Tytuł pracy kieruje uwagę czytelnika na jeden z najtragiczniejszych momentów w historii narodu polskiego, jakim była okupacja hitlerowska. Na początku Autor przytacza ogólne dane o stanie duchowieństwa na terenach Suwalszczyzny oraz przedstawia szczegółowo stan personalny parafii w przededniu wybuchu wojny. W opisie tym zostały uwzględnione zmiany na stanowiskach proboszczów i wikariuszy, które nastąpiły na kilka miesięcy przed 1 września 1939 roku. Jedną z ważniejszych przyczyn przechodzenia księży z jednych parafii do innych ośrodków duszpasterskich była powszechna mobilizacja. Doprowadziła

ona do znacznego uszczuplenia liczby duchowieństwa na Suwalszczyźnie. Wielu kapłanów skierowano bowiem do służby wojskowej, a w ich miejsce przychodzili inni, opuszczając tym samym placówki duszpasterskie, na których wcześniej pracowali. Sytuacja ta stała się początkiem problemów w zapewnieniu społeczeństwu posługi duchowej, pogłębiły się one znacząco wraz z rozpoczęciem okupacji.

Główne przyczyny wrogiej polityki nazistów wobec księży katolickich miały swoje źródło w postawach duchowieństwa z wcześniejszych okresów historii Polski. Okupanci nie mylili się sądząc, iż stanowisko kleru w czasie wojny będzie podobne do tego z lat zaborów i powstań narodowych. Hitlerowcy słusznie spostrzegli, że więzi łączące społeczeństwo z jego duszpasterzami sprzyjają umacnianiu polskości i skutecznie budzą ducha walki o wolność i niepodległość państwa. Silnym atutem Polaków było zachowywanie tradycji narodowej, odwoływanie się do wzorców kulturowych wcześniejszych epok i trzymanie się wartości, których istotę wyraża sztandarowe hasło: „Bóg, honor, ojczyzna”.

Dalsza część książki zawiera informacje o aresztowaniach, przesiedleniach i wywózkach duchowieństwa do obozów koncentracyjnych oraz o pojedynczych morderstwach i miejscach pochówku księży, nieraz w tajemniczych okolicznościach pozbawionych życia. W tym miejscu zostały umieszczone nazwiska kapłanów – ofiar represji, a także ich następców. Faktem jest, że dotychczasowa posługa księży w wojennych warunkach nie mogła być swobodnie prowadzona, starano się zatem wspomagać te parafie, w których brakowało duszpasterzy. Lecz i taka działalność była mocno skrepowana przez liczne przeszkody wynikające z polityki okupanta, jak i z powodu niewielkiej liczby duchownych uszczuplonej dodatkowo przypadkami naturalnych zgonów. Mimo tych wszystkich czynników Kościół katolicki, jak to było w całym kraju, tak i na Suwalszczyźnie, stanowił jeden z najistotniejszych filarów polskości. Organizacje społeczne i osoby walczące o wyzwolenie spod okupacji mogły liczyć na pomoc i współpracę ze strony duchowieństwa. To właśnie uroczystości kościelne były jednymi z nielicznych okazji do zademonstrowania swoich uczuć narodowych. Dawały one możliwość przypomnienia przeszłości oraz promieniowały nadzieją na lepszą przyszłość, na ostateczne zwycięstwo. Uczęszczanie na nabożeństwa kościelne wiązało się jednak z przykrymi konsekwencjami, tym bardziej, gdy podczas nich manifestowano przynależność narodową. Hitlerowskie władze nie brały bowiem pod uwagę współpracy z Kościołem, chyba

że tylko czasowo i jedynie dla realizacji planów eksterminacyjnych. W przyszłościowych planach nie uwzględniano też istnienia i krzewienia się wiary katolickiej na terenach Rzeszy niemieckiej. Władzom hitlerowskim nie odpowiadało zaangażowanie się duchowieństwa na rzecz obrony kraju, a odprawianie Mszy świętych w intencji zwycięstwa Polski czy hasła wojny z neopogańskimi wojskami niemieckimi rozwścieczały najeźdźcę.

Aby lepiej ukazać trudną sytuację duchowieństwa w czasie wojny, Autor przybliżył sylwetki niektórych księży, którzy przeszli przez piekło obozów koncentracyjnych, bądź w inny sposób doświadczyli na sobie nienawiści hitlerowskiego okupanta. Krótkie życiorysy tych osób uświadamiają czytelnikowi okrucieństwo i bezwzględność działań oprawców. W tych opisach znaleźć można również przykłady heroizmu i odwagi cechujące ofiary, którym przyszło stawić czoło niezwykle trudnej rzeczywistości. W wielu przypadkach aresztowanym księżom towarzyszyła perspektywa zbliżającej się śmierci, poprzedzonej męczeństwem. Zdarzały się przykłady poddania się grozie sytuacji oraz popadnięcia w pesymizm i czarne myśli dotyczące niedalekiej przyszłości. W dużej mierze przyczyniał się do tego tragizm wydarzeń, jakie działy się w obozie lub o jakich dowiadywano się z całego kraju. Więźniów poddawano zbrodnictwom eksperymentom, które doprowadzały badanych do śmierci, bądź poważnie niszczyły ich zdrowie. Niewielu było takich, którym udało się przeżyć.

Tak oto wygląda w skrócie treść książki. Pod względem merytorycznym nie ma zastrzeżeń. Oczywiście trzeba tutaj dodać, że ktoś, kto chciałby dokładniej poznać życiorys danego kapłana oraz uzyskać szczegółowe i wyczerpujące informacje o jego działalności podczas wojny, o śmierci i innych wydarzeniach, może być nieco zawiedziony. Autor bowiem nie wnika dogłębnie w biografię kapłanów ograniczając się jedynie do najistotniejszych danych. Poza tym niektórych czytelników mogą nudzić długie listy z nazwiskami księży oraz z nazwami miejscowości, do których zostali posłani. Nie można było ich jednak nie uwzględnić, gdyż informacje te są ważnym elementem faktograficznym.

Analizując grafikę całej książki należy podkreślić jej główne walory, jakimi są pomysły i oryginalna okładka oraz liczne fotografie kapłanów, których cierpienia i ciężkie doświadczenia niemieckiej okupacji opisano w tekście. Niewielkim mankamentem od strony technicznej tekstu są pojedyncze błędy literowe, ale nie mają one większego wpływu na jakość pracy.

Najnowsza publikacja księdza Wojciecha Guzewicza wpisuje się w szereg książek o tematyce historyczno-wojennej ukazujących martyrologię narodu polskiego w okresie hitlerowskiej okupacji. Może stać się wydatną pomocą dla osób, które pragną poznać wojenne losy duchowieństwa w północno-wschodniej części Polski. Stanowi wartościowy materiał dla historyków, gdyż jest syntezą wiadomości i najistotniejszych danych dotyczących zagadnienia zawartego w temacie. Informacje te zostały zaczerpnięte z wielu źródeł archiwalnych, których przeszukiwanie byłoby czasochłonne i wymagało dużego wysiłku. Z pewnością książkę tę można polecić osobom, dla których postacie w niej opisane nie są obce, z którymi mieli bliższy lub dalszy kontakt. Wspomnianych księży w szczególności pamiętają członkowie ich rodzin, koledzy, znajomi, parafianie. W końcu niejeden z nich żył jeszcze długo po wojnie. Wreszcie książka jest adresowana do wszystkich mieszkańców Suwalszczyzny i okolic, którzy chcą pogłębić dotychczasową wiedzę na temat swojego regionu oraz poznać losy ludzi, którzy tworzyli jego historię.

Karol Żukowski

Ojciec Pustelnik, *PUSTELNIK W KOŚCIELE RZYMSKOKATO-LICKIM*, Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz, Prawdźiska 2005, ss. 88.

Życie pustelnicze w Kościele istniało od zarania chrześcijaństwa i stanowiło zawsze jedną z jego części składowych. Pierwsze formy tego życia pojawiły się w Azji Mniejszej i północnej Afryce już w II-III w. Funkcjonowały zatem wtedy, kiedy nie było jeszcze ugruntowanych struktur kościelnych, jak diecezje, dekanaty, parafie ani też różnych form życia zakonnego. Z niejednorodnym powodzeniem to życie było podtrzymywane i w dalszych wiekach, wszelako na Wschodzie kładziono nacisk na model eremicki, na Zachodzie zaś propagowano model cenobicki. Również i dzisiaj życie pustelnicze jest prowadzone i odznacza się różnorodnością. Na Zachodzie przybiera ono postaci pustelników, dziewic konsekrowanych oraz wdów i wdowców.

Mimo wyraźnego śladu w historii Kościoła, a także umocowania prawnego (zwłaszcza po 1983 r.), niewiele dziś wiemy na temat życia pustelniczego. Dzieje się tak z kilku przyczyn. Po pierwsze radykalizm, jaki prezentują pustelnicy, nie wszyscy są w stanie pojąć. Dla wielu jest on zupełnie niezrozumiały. Czasami zdarza się, iż nie rozumieją tego typu powołania także ludzie Kościoła. Po drugie pustelnik nie zabiega ani o świadka, ani o następcę. Ta forma indywidualnego życia konsekrowanego rozwija się spontanicznie, prowadzona przez Ducha Świętego. Nie ma więc specjalnych szkół, uniwersytetów, miejsc, gdzie młodzi adepci uczyliby się życia na pustyni. Po trzecie sami pustelnicy, jak się wydaje, nie są zainteresowani rozpropagowaniem swojego sposobu życia. Nie jest to przecież ich główne zadanie.

Z tym większą radością przyjąłem ukazanie się książki o życiu pustelnicznym. W kontekście braku na rynku tego typu literatury opracowanie to stanowi swoisty rarytas. Dodatkowym walorem pracy jest fakt, iż napisał ją praktyk życia pustelniczego. Jest to więc świadectwo konkretnego życia pustelniczego. Poprzez tę książkę można niejako od środka zobaczyć życie anachorety (a przynajmniej jak ono winno wyglądać). Pracą tą Ojciec Pustelnik burzy także stereotyp pustelnika, który nie spotyka się z ludźmi, nie jest towarzyski, nie uśmiecha się,

nie interesuje go życie świata itd. Ta książka jest doskonałym przykładem oddalenia od świata, by jeszcze bardziej być temu światu potrzebnym (Jan Paweł II).

Książka składa się z omówień kilkunastu zagadnień ściśle związanych z życiem pustelniczym. Jest tu np. mowa o regule życia, pracy, modlitwie, pokucie, ubiorze, statucie, pokarmie, mieszkaniu pustelnika itd. Interesującym wydaje się zwłaszcza ukazanie życia pustelniczego w kontekście norm prawnych. Podkreślony tu został zwłaszcza kanon 603 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., który uznaje w Kościele życie pustelnicze, czyli anachoretyczne, na równi z instytutami życia konsekrowanego. Kanon ten podaje również ogólne zasady tego szczególnego powołania oraz precyzuje, kto w myśl prawa stanowi osobę poświęconą Bogu w życiu konsekrowanym i jest pustelnikiem (s. 25).

Autor nie zatrzymał się wszelako na suchych sformułowaniach paragrafów Kodeksu Prawa Kanonicznego, ale umiejętnie sięgnął do jeszcze innych dokumentów Stolicy Apostolskiej, m. in. adhortacji Jana Pawła II *Vita Consecrata* i *Ecclesia in Europa*, tegoż papieża encyklik: *Redemptor Missio* i *Ecclesia de Eucharystia*, postanowień Synodów Biskupów z IX Zgromadzenia Zwyczajnego omawiającego życie zakonne i jego posłannictwo w Kościele i w świecie (1993 i 1994 r.) oraz instrukcji Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego z roku 1999 i 2002. Wykorzystanie w pracy tych dokumentów pozwala niewątpliwie lepiej zrozumieć życie pustelnicze i naukę Kościoła w tej materii oraz może pomóc w podejmowaniu decyzji o życiu pustelniczym poszczególnym biskupom diecezji

Książkę kończy rozdział poświęcony przeszłości i jubileuszowi parafii w Prawdziskach, znajdującej się od 1992 r. w diecezji ełckiej. Jest to tekst bardzo luźno powiązany z rozdziałami i należałoby go raczej umieścić w innej publikacji. Jego kosztem można by np. więcej miejsca poświęcić analizie historycznej życia pustelniczego. Wprawdzie punkt 1, *Indywidualne formy życia konsekrowanego*, przedstawia rys historyczny pustelnictwa, dziewic konsekrowanych, instytucji wdów i wdowców, ale czyni to bardzo skrótowo (s. 11-24). Przeprowadzenie głębszej analizy historycznej mogłoby pomóc w odpowiedzi na wiele pytań, jak np.: dlaczego Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. nie uznawał życia pustelniczego (uznawał to życie wyłącznie w ramach wspólnoty), a zrobił to dopiero kodeks z 1983 r., jak to życie przebiegało w Polsce i innych krajach, czy można mówić o specyfice regionalnej

tego życia, komu na przestrzeni wieków podlegali pustelnicy i jak uzyskiwali zatwierdzenie dla swojej działalności.

Odpowiedzi na te i inne pytania niewątpliwie urozmaiciłyby książkę i dałyby lepsze zrozumienie instytucji pustelnika w Kościele rzymskokatolickim. Intencją Autora nie było jednak napisanie monografii życia pustelniczego, a jedynie przedstawienie ogólnego zarysu tegoż życia. Niewątpliwie cel ten Autor osiągnął. Pozycja ta, ukazując duży zakres wiedzy o życiu pustelniczym, może stać się swoistym *vademe-cum* oraz okazją do refleksji nad tajemnicą człowieka podążającego Drogami Boga, inspiracją i pomocą w zrozumieniu drugiego, a także zachętą do radosnego uwielbiania Pana za bogactwo Jego charyzmatów danych Kościołowi.

Komu należy polecić tę książkę? W pierwszym rzędzie samym pustelnikom i tym, którzy czują w sobie powołanie pustelnicze. Powinni ją przeczytać także kapłani i wszyscy ci, którzy odpowiadają za to życie w Kościele. Z pewnością książka pomoże im ściślej określić, kim jest pustelnik i jakie jest jego miejsce w Kościele. Cała praca jest bardzo spójna i przejrzysta. Czytelnik postronny pozyska nie tylko wiedzę szczegółową o życiu pustelniczym, rzeczach, ludziach i zdarzeniach z tym związanych, ale może zaczerpnąć z niej życiodajny pokarm dla swego rozwoju. Czy nie taka jest właśnie misja pustelnika?

Ks. Wojciech Guzewicz

KS. MARIAN SZCZĘSNY (1942-2006), red. ks. Wojciech Guzewicz, „Episteme”, 72(2007), ss. 250.

Siedemdziesiąty drugi tom „Episteme” poświęcony jest śp. księdzu prał. dr. Marianowi Szczęsnemu. Książka ta stanowi formę wspomnienia po nieżyjącym, zasłużonym kapłanie diecezji elckiej. Niniejsza pozycja składa się zasadniczo z dwóch części, z której pierwsza bogato opisuje życiorys ks. Szczęsnego, druga natomiast poświęcona jest świadectwom przyjaciół i znajomych zmarłego. Ponadto dołączono aneksy zawierające wykaz publikacji ks. dra Mariana Szczęsnego, wykaz prac magisterskich i licencjackich napisanych pod jego kierunkiem, udział w sympozjach, zjazdach i konferencjach oraz jego wspomnienia, fragmenty twórczości literackiej, konferencji ascetycznych i kazań. W ostatniej części aneksu zamieszczono recenzje książek napisanych przez ks. Szczęsnego. Układ książki jest bardzo przejrzysty i zachęcający czytelnika do zanurzenia się w jej treść. Całość zawiera 250 stron. Książka – z uwagi na swój biograficzny charakter – jest napisana bardzo żywym i przystępnym językiem. Zawiera szereg ilustracji i fotokopii dokumentów dotyczącej osoby zmarłego kapłana.

Część biograficzna ukazuje bogaty życiorys tego znanego kapłana diecezji elckiej, jego działalność duszpasterską, naukową, dydaktyczną i społeczną. Autor tej części książki, a zarazem jej redaktor, ks. Wojciech Guzewicz, sięgnął do źródeł archiwalnych i z wielką dokładnością rzetelnego badacza historii przedstawił osobę i dzieło ks. Szczęsnego, poczynawszy od ukazania środowiska, z którego wyrósł ks. Szczęsny, poprzez lata formacji seminaryjnej i życie kapłańskie. Już pierwsze strony biografii, wolne od roztrząsania zawiloci życiorysu czy jakiegoś sentymentalizmu w odniesieniu do przedstawianej osoby, zachęcają do dalszego czytania. Biografia nie jest w żaden sposób koloryzowana. Ukazuje prawdziwość, a zarazem zwyczajność ludzkiego życia, z jego blaskami i cieniami. Przez to zasługuje na szczególną uwagę i ma walor dobrze wykonanej pracy historyka. Autor szeroko opisał działalność duszpasterską, publicystyczną, naukową, dydaktyczną i społeczną znanego kapłana elckiego. Warto dodać, że wnikliwe omówienie dzieciństwa ks. Mariana wraz z jego traumatycznymi momentami, rzuca pełniejsze światło

na jego odwagę, nieprzejednanie i bezkompromisowość wobec zła. Z kart biografii ujawnia się postać człowieka prostolinijnego, choć nie pozbawionego wyszukanych – w duchu roztropności – rozwiązań. Przed czytelnikiem ukazuje się postać prawego, pełnego hartu ducha, nieustępliwego wobec komunistów i ich ideologii, nietuzinkowego i gorliwego chrześcijanina, patrioty i kapłana.

Część wspomnieniowa pełna jest ciepłych i pełnych przyjacielskiej życzliwości wspomnień o osobie ks. Mariana Szczęsnego. Dowiedzieć się z niej można nie tylko tego, że ks. Szczęsny był gorliwym kapłanem, płomiennym mówcą, żarliwym polemistą, świetnym i twórczym organizatorem życia społecznego, inicjatorem przedsięwzięć naukowych i dydaktycznych, ale także, że miał wiele odwagi, humoru i wewnętrznego ciepła i wrażliwości na drugą osobę. Niektóre wątki jego życiorysu mają nawet charakter wręcz sensacyjny.

Z obu części wyłania się osoba ks. Szczęsnego jako człowieka, chrześcijanina i kapłana, zaangażowanego społecznika, pracowitego, pełnego humoru i polotu duszpasterza i organizatora życia kościelnego, a jednocześnie człowieka zwyczajnego, który starał się dobrze przeżyć życie dane mu od Pana.

Godny odnotowania jest fakt, że monografia ma charakter świadectwa. W ten sposób wpisuje się ona w kontynuację dzieła ks. Szczęsnego. Jest nie tylko zachętą dla seminarzystów i kapłanów do twórczego i aktywnego życia w duchu miłości dla Kościoła i Ojczyzny, ale także podpowiada – wskazując na pola działalności ks. Szczęsnego – w jakim kierunku można rozwijać się w ramach służby Kościołowi i Ojczyźnie. Wśród zamętu ideowego i braku konkretnych propozycji do zaangażowania się na rzecz dobra, opisany przykład ks. Szczęsnego może stanowić cenną mobilizację tych, którym leży na sercu budowanie Królestwa Bożego. Książka zasługuje także na uwagę z tego względu, że uczy pamięci i wdzięczności do człowieka. Jest to wdzięczność młodego Kościoła ełckiego wobec swego zasłużonego kapłana. Monografia poświęcona ks. Szczęsnemu jest nie tylko pięknym przykładem zachowania i uczczenia pamięci, ale także spełnia rolę pedagogiczną. Jest uczeniem patriotyzmu i umiłowania Kościoła poprzez wskazanie na żywe świadectwo osoby.

Opisywana monografia stanowi bardzo cenną i godną naśladowania inicjatywę. W omawianej pozycji dostrzec można jednak pewne braki. Brakuje refleksji nad myślą ks. Szczęsnego. Przedstawienie recenzji fragmentu jego dorobku naukowego i wykaz publikacji wydaje się zbyt

pobieżnym i zbyt okrojonym potraktowaniem działalności naukowej ks. Szczęsnego – która stanowiła istotną część jego życia. Wydaje się również, że wspomniana monografia była wydana w pośpiechu – może dlatego, by zdążyć z jej publikacją na pierwszą rocznicę śmierci ks. Szczęsnego. Zauważa się w niej bowiem pewne braki w zakresie korekty. Jednak wszystkie te niedociągnięcia w żaden sposób nie przesądzają o wartości merytorycznej książki. Monografia godna jest polecenia.

Ks. Antoni Jucewicz SVD

