

STUDIA ŁĘCKIE

11(2009)

STUDIA EŁCKIE

11(2009)



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

Łk 2009

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. Jóźwiak, 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: dr hab. Janusz Gołota, prof. UWM;
prof. dr hab. Andrzej Staniszewski

Filozofia: dr hab. Stanisław Bafia, prof. UWM; ks. dr hab. Tadeusz Biesaga,
prof. UP JP II; dr hab. Piotr Jaroszyński, prof. KUL;
ks. dr hab. Tomasz Stepień, prof. UKSW

Historia: dr hab. Janusz Gołota, prof. UWM; dr hab. Janusz Hochleitner,
prof. UWM; ks. dr hab. Kazimierz Matwiejuk, prof. UKSW

Komunikacja społeczna: ks. dr hab. Wojciech Guzewicz, prof. UWM;
prof. dr hab. Andrzej Staniszewski

Materiały: ks. prof. dr hab. Andrzej Kopiczko

Prawo: prof. dr hab. Leonard Etel; dr hab. Roman Przybyszewski, prof. UWM;
prof. dr hab. Wanda Wójtowicz

Teologia: ks. prof. dr hab. Ireneusz Mroczkowski;
ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL

Varia: prof. dr hab. Andrzej Staniszewski; ks. dr hab. Leszek Wilczyński

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Ełk 2009

ISSN 1896-6896

Publikacja dofinansowana przez Diecezję Ełcką i Urząd Miasta w Ełku

Tłumaczenie spisu treści: ks. dr Paweł Tarasiewicz

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Marek Roszkowski

Adres wydawnictwa: 19-300 Ełk, Plac Katedralny 1,
tel. 087 621 68 02, fax 087 621 68 03

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

OD REDAKCJI

Oddajemy kolejny, już jedenasty tom „Studiów Ełckich”, składający się z dziesięciu działów: filologii, filozofii, historii, komunikacji społecznej, materiałów, prawa, teologii, variów, sprawozdań, recenzji i omówień. W sumie mieści on w sobie 24 artykuły i materiały naukowe, 4 sprawozdania, a ponadto 10 recenzji i omówień. W porównaniu z poprzednimi tom ten zawiera jedną innowację: wprowadzono do niego nowy dział – komunikację społeczną, obejmujący artykuły zarówno z szeroko pojętego dziennikarstwa, jak i prasoznawstwa.

Pragniemy także poinformować, iż od jesieni ubiegłego roku „Studia Ełckie” posiadają także swoją stronę internetową: <http://studia-elckie.kuria.elk.pl/>. Można tam znaleźć m.in. informacje dotyczące umieszczania artykułów w naszym periodyku naukowym, podstawowe dane i kontakt z redakcją oraz archiwum, gdzie zamieszczono zarówno spisy treści poszczególnych numerów, jak i obcojęzyczne tłumaczenia streszczeń artykułów oraz niektóre artykuły w wersji elektronicznej.

Z prawdziwą przyjemnością pragniemy także zakomunikować, iż w najnowszej punktacji Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego z 19 lipca 2009 roku „Studia Ełckie” otrzymały 4 punkty. Informacja ta znajduje się do pobrania na naszej stronie internetowej pod kategorią *Komunikat Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego z 19 lipca 2009 r.*

Na koniec pragnę serdecznie podziękować sponsorom niniejszego tomu „Studiów Ełckich” – przede wszystkim Biskupowi Jerzemu Mazurowi i Kurii Diecezjalnej, a także Urzędowi Miasta Ełku oraz duchowieństwu naszej ełckiej diecezji, które stanowi jednocześnie zasadniczy krąg odbiorców tego czasopisma. Żywimy nadzieję, że znajdzie się ono na półkach wszystkich zainteresowanych lokalną nauką i kulturą osób oraz instytucji z terenu Mazur i Suwalszczyzny.

Ks. Wojciech Guzewicz

Ełk, 17 października 2009 r.



Szanowni Państwo!

Kolejny tom „Studiów Elckich” dociera do Czytelnika opisując coraz szerszą problematykę z zakresu wielu dziedzin i dyscyplin naukowych takich, m.in. jak filozofia, prawo, historia czy teologia. „Studia Elckie” wpisały się już na stałe na rynku wydawniczym Elku, jako wyraz akademickiego zaangażowania Stolicy Mazur i subregionu elckiego.

Tym bardziej cieszy fakt, że zgromadzone w jednym opracowaniu pod redakcją ks. prof. dr hab. Wojciecha Guzewicza, artykuły, recenzje i opracowania, są efektem żmudnej pracy nie tylko Elczan, ale także wszystkich, którzy czują się związani z tym ośrodkiem naukowym. Wymiar interdyscyplinarności, którzy przyświeca przy tworzeniu każdego zbioru „Studiów Elckich”, inspiruje kolejnych autorów do publikowania swoich badań i prezentacji hipotez naukowo-badawczych.

W tym roku wszyscy Czytelnicy mogą odnaleźć solidne kompendium wiedzy służące zarówno teoretykom, jak i praktykom. Rangę książki podnosi fakt, że uzyskała 4 punkty za publikację naukową (tzw. dawne punkty KBN). Jest to jedno z niewielu opracowań zbiorczych na terenie Polski północno-wschodniej, które na podstawie decyzji Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego, może szczycić się takim uznaniem. Mamy nadzieję, że przyczyni się to do zwiększonego zainteresowania ze strony innych środowisk naukowo-akademickich, a wszystkim Czytelnikom przyniesie satysfakcję i zachęci do dalszych publikacji.

Tomasz Andrukiewicz
Prezydent Miasta Elku

Elk, 17 października 2009 r.

JOANNA SZYDŁOWSKA

STUDIA ELCKIE
11(2009)

KONCEPTUALIZACJA DOŚWIADCZENIA WOJNY I OKUPACJI W TWÓRCZOŚCI REPORTAŻOWEJ KRZYSZTOFA KĄKOLEWSKIEGO. ŚWIADECTWO – PAMIĘĆ – GEST ETYCZNY

Przedmiotem naszej analizy będą zbiory reportaży Krzysztofa Kąkolewskiego powstałe na przestrzeni trzech dekad (od lat sześćdziesiątych do osiemdziesiątych) ubiegłego stulecia. Od powstania najstarszych z nich dzieli nas bez mała pół wieku. To, jak na reportaż – manifestacyjnie deklarujący związek z aktualnością – bardzo dużo. Ta sytuacja implikuje konieczność zdefiniowania rudymentów postępowania metodologicznego. Po pierwsze zakładamy *a priori*, że tekstom tym przypisać można znamię „przedłużonej aktualności”¹. Byłyby to więc teksty, które mimo dystansu czasowego, nie deaktualizują się w warstwie problemowej, argumentacyjnej i poznawczej. Po drugie, zakładamy, że reportaż jako „świadek rzeczywistości” może być uznany za swoisty dokument czasu historycznego, zapis świadomości pokolenia². Za Kazimierzem Wolnym, powtórzyć można, że reportaże są „zapisem historii, do której sięgać będą następne pokolenia, ucząc się z tekstów reportażowych naszego świata”³.

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

¹ Z. Stolarek, *Posłowie*, w: *Klucze do zdarzeń. Wybór reportaży z Polski i o Polsce*, wybór i oprac. K. Goldbergowa, Z. Stolarek, Warszawa 1976, s. 429.

² Co nie znaczy, że uzależniony od dysponentów prasy reportaż prasowy jest w pełni wiarygodnym źródłem informacji.

³ K. Wolny, *Reportaż – prawda czy fikcja?*, w: *Reportaż. Wybór tekstów z teorii gatunku*, wybór i oprac. K. Wolny, Rzeszów 1992, s. 35.

W tekstach szukać będziemy odpowiedzi na pytanie o sensotwórcze konotacje przywołań doświadczeń wojennych i okupacyjnych⁴. Pieczę Oświęcimia skompromitowały cały dorobek humanistyki europejskiej, a fenomen ów był wyzwaniem dla intelektualistów, którym przyszło zrozumieć czas nieludzki. Sześć lat po wojnie Hannah Arendt wydała fundamentalną pracę *Korzenie totalitaryzmu* (1951), a był to przecież czas pojałtańskiego triumfu totalitarnego systemu sowieckiego. Z dzisiejszej perspektywy widać, jak długie dekady musiały upłynąć, aby w Polsce w oficjalnym dyskursie publicznym pojawił aksjomat równoległości doświadczeń okupacji hitlerowskiej i sowieckiej. Toteż dzisiejsza recepcja tekstów Kąkolewskiego musi uwzględniać specyfikę czasu, w którym analizowane komunikaty powstawały. Dziś buduje się już inne narracje, adekwatne dla trzeciego pokolenia wychowanego w sytuacji pokoju. I choć nadal nie możemy pojąć koszmaru tamtych dni, to po liście biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 r., po przeprosinach Willego Bradta w Warszawie i Helmuta Kohla na Krzyżowej, po wizycie Angeli Merkel (Władimira Putina) na Westerplatte w 70. rocznicę wybuchu wojny, innego wymiaru modalnego nabierają gesty odpowiedzialności moralnej.

Reportaże Kąkolewskiego – dziś już niemal całkowicie zapomnianego praktyka i teoretyka reportażu – konceptualizować wypada oczywiście w kontekście niesłabnącej w czasach PRL atrakcyjności intelektualnej i emocjonalnej tematu wojenno-okupacyjnego (począwszy od quasi-reporterskich narracji Nałkowskiej i Szmaglewskiej, krytykowanych za immoralizm opowiadań Borowskiego do ważnych studiów psychologiczno-faktograficznych Moczarskiego i świadectw zagłady Rudnickiego i Krallowej). Analizowane narracje Kąkolewskiego wpisują się w oryginalną spacialność rozpoznania doświadczeń wojny i okupacji lat 60. („druga fala” prozy wojennej). Już nie wyłącznie dogmat świadectwa, nie obowiązek moralnej wiwiseksji, już nie konstatacje na temat destrukcji ładu kultury i porządku historii budują kształt formalno-problemowy i aksjologiczny tych przekazów. Temporalne oddalenie przywoływanych wydarzeń implikowało modyfikacje konceptualizacji

⁴ Literatura na ten temat jest bardzo obszerna. Zob. m.in. *Druga wojna światowa w literaturze polskiej i obcej*, red. L. Ludorowski, Lublin 1994; *Literatura wobec wojny i okupacji*, red. M. Głowiński, J. Sławiński, Wrocław 1976; J. Świech, *Literatura w latach II wojny światowej*, Warszawa 1997; D. Dąbrowska, *Romantyzm i wojna. Interpretacja historii w polskiej literaturze o tematyce okupacyjnej*, Szczecin 1991; *Świadectwa i powroty nieludzkiego czasu*, red. J. Świech, Lublin 1990.

ne. Wojna nie tyle budowała czasoprzestrzeń fabuły, ile była doświadczeniem zapisanym w pamięci. Ta stygmatyzacja psychiki bohaterów warunkowała jakość ich współczesnej egzystencji (*vide* Kazimierz Brandys w *Jak być kochaną*, Tadeusz Różewicz, *Kartoteka*)⁵. Zygmunt Ziątek widzi tu „przechodzenie od świadectw doświadczenia wojennego do świadectw historii czy epoki”⁶ (*Pamiętnik z powstania warszawskiego* Mirona Białoszewskiego i *Mój wiek* – rozmowy Czesława Miłosza z Aleksandrem Watem). Literatura lat 60. znaczone ambicją rozpoznania i zrozumienia totalitarnego zła odkryła prawdę niezwykle ponurą. Pod piórem autorów rysowało się zło zbanalizowane, zbiurokratyzowane, ukryte za kurtyną Systemu, otwierające furtkę dla etycznej waloryzacji działań (uniknięcie odpowiedzialności jednostkowej), nadto – zacierające granice między katem i ofiarą (figura współuczestnika zbrodni).

Nieustająca obecność tematu wojny to niewątpliwie znak firmowy reportaży autora *Jak umierają nieśmiertelni?*⁷ Świadczy o tym wysoka frekwencyjność tematu. W reportażach z lat 1958-1966 zebranych w tomie *Trzy złote za słowo. Dwadzieścia dwie historie, które napisało życie* na czterdzieści dwa teksty, aż piętnaście w całości poświęconych jest tematowi wojennemu. W 1971 r. „Iskry” wydały zbiór *Siedemnaście historii, które napisała wojna*. Cztery lata później w „Czytelniku” ukazał się zbiór wywiadów Kąkolewskiego ze zbrodniarzami wojennymi *Co u pana słychać? W Baśniach udokumentowanych* na dwadzieścia zebranych reportaży, osiem - dotyczy czasów wojny. Wśród nich znaj-

⁵ Ale pamiętać trzeba, że tym najlepszym realizacjom towarzyszył w tym czasie także szeroko egzemplifikowany nurt prozy wojennej sfunkcjonalizowany dla działań propagandowych. Jego cechą charakterystyczną była afirmacja wojny z selektywnym widzeniem etosu kombatanckiego (manipulacyjna marginalizacja roli AK), programowa i sterowana przez władzę antyniemieckość, utrwalanie mitu fundacyjnego władzy komunistycznej opartej na sojuszu z ZSRR. Symbolem tego nurtu prozy są Moczarskie *Barwy walki*.

⁶ Z. Ziątek, *Wiek dokumentu. Inspiracje dokumentarne w polskiej prozie współczesnej*, Warszawa 1999, s. 50.

⁷ Urodzony w 1930 r. Kąkolewski percypował wojnę oczami dziecka. Podczas obrony Warszawy zginął jego ojciec. Potem, na wsi, śledził działania konspiracyjne, walki partyzanckie, chodził na komplety, przeżywał wkroczenie wojsk radzieckich. Przede wszystkim zaś obserwował ludzi zagrożonych śmiercią. Sam mówił po latach: „Był to jakby straszliwy teatr dziecięcy, gdzie lała się krew i można było zapłacić za bilet życiem. Moje przygody okupacyjne jako dziecka były potworne i niezwykle, ale ponieważ nie należę do szkoły martyrologicznej, tylko do szkoły walczącej, więc nigdy o tym nie wspominam”. *Wojna trwa*, rozm. z K. Kąkolewskim przepr. Z. Szołpiński, „Tygodnik Kulturalny”, 1973, nr 36, s. 7.

dują się najlepsze w dorobku autora: *Jak pan żyje, Sianokosy w Brzezince, Mieszczanin wrocławski. Gestapowski śnieg*. W zbiorze opowiadań *Na sto czterdziestym kilometrze w lewo* cztery akcją dotyczą scenerii wojny i okupacji; w innych jak refleks powracają reminiscencje wojny. W 1981 r. wydana zostaje *Biała księga* – swoisty komentarz do *Co u pana słyhać?* W dwóch tomach *Dziennika tematów* znajduje się pięć reportaży o wojnie, a tom *Wydanie świętego Maksymiliana w ręce oprawców* w całości podporządkowany jest tej tematyce⁸.

Kodyfikacja ujęć doświadczenia wojny w reportażach Kąkolewskiego wyodrębnia cztery obszary konceptualizacyjne:

1. Wojna utrwalona w portretach psychologicznych bohaterów
2. Aktualność wojny i jej trwanie poza czasem historycznym (*Ostatnia wojna peloponeska, Odys z zawodu*)
3. Namysł nad istotą systemu faszystowskiego, analiza psychiki kata, pytanie o moralny, polityczny i kulturowy wymiar zbrodni (*Co u pana słyhać? Biała księga*).
4. Wojna jako fascynująca strukturalizacja faktów

Ta ostatnia grupa dokumentuje zafascynowanie Kąkolewskiego powikłanymi biografiami wojennymi ustrukturalizowanymi przez historię. Zdaniem autora w tej właśnie niesamowitej dramaturgii (zestawienie faktów budowane przez los, a jedynie rozpoznawane przez reporterów) kryje się wartość estetyczna faktu⁹. Celem tych tekstów jest rekonstrukcja wydarzeń minionych, dopisywanie faktów do historii zamkniętych wiele lat temu. W tym nurcie należy wymienić: *Barwy hetmanów i czerń SS, Erika II, Gestapowski śnieg, Wydanie świętego Maksymiliana w ręce oprawców*, których bohaterowie: Irena Ch. Ślawa Mirowska, Kalkstein, Marianna T., ojciec Kolbe są głównymi bohaterami jednej i tej samej wielowątkowej i niejednoznacznej historii. Trop

⁸ Przedmiotem analizy będą zbiory K. Kąkolewskiego: *Trzy złote za słowo*, Warszawa 1964; *Dwadzieścia dwie historie, które napisało życie*, Warszawa 1967; *Siedemnaście historii, które napisała wojna*, Warszawa 1971; *Co u pana słyhać?*, Warszawa 1975; *Baśnie udokumentowane*, Warszawa 1976; *Historie, które napisało życie*, Warszawa 1976; *Na sto czterdziestym kilometrze w lewo*, Kraków 1978; *Biała księga, Sprawa Dolezalka*, Warszawa 1981; *Dziennik tematów*, t. 1–2, Warszawa 1984, 1985; *Wydanie świętego Maksymiliana w ręce oprawców*, Warszawa 1984.

⁹ K. Kąkolewski, *Estetyka reportażu*, „Zeszyty Prasoznawcze”, 1(1966), s. 7-12; Tenże, *Reportaż*, w: *Teoria i praktyka dziennikarstwa. Wybrane zagadnienia*, red. B. Golka, M. Kafla, Z. Mitzner, Warszawa 1964, s. 119-130.

minionych wydarzeń podejmuje autor w reportażach: *Ostatnie lato pokoju, jak pamiętamy, było piękne, Rzeka podziemna, Historie śmierci byłej i niebyłej, Pieśń o zabiciu. Siostra Irena*. Sugestywne są zaczyny tych historii. Anonimowa głowa – eksponat w Muzeum Medycyny Sądowej jest kluczem do jednej z wielu tajemnic ostatniej wojny (*Pogrzeb głowy*). W *Odnalezieniu Fleichera* na podstawie anonimowych zdjęć odszyfrowuje się koleje losu i tożsamość nieznanego autora.

W annałach historii i teorii reportażu Kąkolewski zapisał się jako prawodawca i rewelator reportażu psychologicznego. On jako pierwszy ośmielił się tak konsekwentnie penetrować psychikę, sferę oniryczną, badać meandry pamięci¹⁰. Kąkolewskiego pociągają ludzie żyjący w ekstremalnych warunkach, stawiani wobec ostatecznych wyborów. Te doświadczenia zwiększają samowiedzę człowieka, formują osobowość – także tropiącego te fascynujące biografie reportera. Jego bohaterowie nie mogą wyzwolić się z koszmaru wspomnień. Współczesnej rzeczywistości narzucają wojenno-okupacyjne sposoby zachowania się i myślenia. Bohaterka *Uroczyska Jeremczycha* wyznaje:

„Córkę kontroluję metodami, które znam z wywiadu. Agentką jest jej koleżanka. Daję jej sweterki, rajstopy”¹¹.

Wojenne wczoraj rozciąga się na dziś. Oto bohater *Biografii Andrzeja* wpisuje w życiorys nieistniejącego brata przeżycia wojenne, a bohater tekstu *Dy bdażedźgu* zjawia się od czasu do czasu w lesie, by odwiedzić miejsce, w którym obozował w 1943 r. Tytułowy bohater reportażu *Pierwszy żołnierz trzeciej wojny* buduje sobie prywatny świat, wszystkie działania podporządkowując oczekiwaniu na wybuch kolejnej wojny, Ci bohaterowie, przyzwyczajeni do permanentnego lęku, do ocierania się o śmierć – jakby prawem paradoksu – nie potrafią żyć w czasach ładu i stabilności (*Drzewo cały rok zielone*). Bohaterowie reportażu *Sianokosy w Brzezince* – byli więźniowie – z własnej woli pozostają na terenie obozu. To straszliwa, katharsistyczna terapia uwolnienia się od traumy tamtych dni.

W biografii bohatera reportażu *Odys z zawodu* trwanie wojny jest namacalne i konkretne, wyznacza rytm życia. Przy czym nie jest istotne

¹⁰ Więcej zob. J. Szydłowska, *Kreacje bohaterów reportażowych Krzysztofa Kąkolewskiego*, w: *Biografia i historia. Studia i szkice o związkach literatury z przeszłością*, red. A. Staniszewski i K. D. Szatrawski, „Studia i Materiały WSP w Olsztynie”, Olsztyn 1997, nr 129, s. 81-97.

¹¹ K. Kąkolewski, *Uroczysko Jeremczycha*, w: *Dziennik tematów*, cz. 2, s. 31.

z której wojny wraca bohater. Ważniejszy jest fakt, że losy wielu ludzi nareszcie się dopełniają: odnajduje się zaginiony przed laty ojciec, mąż, sąsiad. Odys za każdym razem wierzy w autentyczność swojej metamorfozy, wierzy we wspomnienia, w radość z odnalezienia bliskich. Kąkolewski udowadnia, że wojna może pojawić się w biografiach powojennych nagle i niespodziewanie. Tak jest w świetnym reportażu *Ostatnia wojna peloponeska*. Odświeżenie faktów z przeszłości niszczy w oczach synów monumentalny obraz ojca: dobrego, troskliwego, etycznego; stawia także pytania o własną tożsamość.

„Kut – to morderca. Doliński – to wzorowy obywatel. (...) Jakże precyzyjnie rozdzielił siebie! Kim są oni? Czyimi synami? Czy mają bronić jakiegoś Eugeniusza Kuta, teraz uwięzionego w osobie ich najlepszego ojca?”¹²

Ekstremalne warunki determinowały konieczność podejmowania decyzji. Bywa, że brzemień odpowiedzialności uniemożliwia normalną egzystencję. Taką sytuację prezentuje Kąkolewski w reportażu *Bezruch, cisza, ciemność*. To dramat człowieka obciążonego odpowiedzialnością za śmierć Żyda. W trosce o bezpieczeństwo pozostałych domowników, na prośbę starego i za zgodą całej jego rodziny, wynosi go do lasu. Do dziś bohater dostaje listy z Kanady, a w nich słowa wdzięczności za dokonanie ostatecznego wyboru. Bo też ciężar odpowiedzialności za wybór jest niezbywalnym elementem tej biografii.

„Jeśli nie będzie dla mnie miejsca na cmentarzu, to chciałbym, żeby mnie pochowano tam, gdzie go zostawiłem, obok polany, w leszczynach”¹³.

Niewyobrażalny ciężar odpowiedzialności spadł na barki Gajownicza, za którego oddał życie ojciec Kolbe. Ten prosty człowiek nie został wielkim tego świata. Ocalał, ale stracił prywatność, żyje w dyskomforcie, ze świadomością cudu i ambiwalencji biernego współuczestnictwa. Narrator konstatuje:

„Każda próba zrównania się, wielki gest, na przykład wstąpienie do klasztoru, próby rewanzu, byłyby niesmaczne, bezsensowne. Ofiara ojca Kolbego była bezwarunkowa (...) Ofiara okazała się wzajemna. Pan był konieczny dla świętości ojca Kolbego. Teraz pan cierpi (...) Pan

¹² K. Kąkolewski, *Ostatnia wojna peloponeska*, w: *Trzy złote za słowo*, s. 169.

¹³ Tenże, *Bezruch, cisza, ciemność*, w: *Trzy złote za słowo*, s. 175.

staje się odbiciem, obrazem, podobizną tamtego, żywą rzeźbą. Dlatego wiele ludzi nie traktuje pana jak żywego człowieka”¹⁴.

Skomplikowane wybory pokaleczyły osobowości bohaterów. Marianna T. – bohaterka reportażu *Gestapowski śnieg*, której Irena Ch. ratuje córkę, do dziś żyje pod presją silnej osobowości tej kobiety. Dramat wyboru między nienawiścią do zdrajczyni a wdzięcznością dla wybawicielki staje się źródłem napięć i frustracji. W świetnym tekście *Znachor psychiatra* przeżycia związane z ukrywaniem się w szafie są najokrutniejszym i najsilniejszym jednocześnie wspomnieniem z dzieciństwa bohaterki. Obrazy te powracają w formie snów rodząc, irracjonalny lęk. Od frenetycznych obrazów nie jest w stanie uwolnić się także bohater tekstu *Nicości nie było*. Na przykładzie tragedii trzech swoich przyjaciół demaskuje demoralizujący wpływ wojny na psychikę dziecka. Okaleczona psychika uniemożliwia obdarzenie osoby trzeciej uczuciem.

„Wojna przestraszyła się, ale nie zmieniła ludzi. Człowiek umiera i nie wie o tym, bo nie ma w nim co umrzeć w chwili śmierci. Cały umarł przedtem. Człowiek stał się przedłużeniem rury kanalizacyjnej (...) Wojna spowodowała samoizolację, autyzm, jak choroba psychiczna”¹⁵.

W tych reportażach jest metafizyka niesamowicie ustrukturalizowanych fabuł, które reporter-medium musi odczytać i przekazać odbiorcy. Bohaterowie Kąkolewskiego to w przeważającej mierze ludzie cierpiący, przegrani, nieumiejący nieść swego losu. Niektórzy biernie poddają się nurtowi rzeczywistości (Gajowniczek, bohaterowie tekstów *Nicości nie było*, *Człowiek, który cieszy się, że jest niedziela*); inni – to postaci aktywne, dobijające się o swoje prawa i o godność (bohater *Mieszczanina wrocławskiego*, rodzina Horstów). W tych kreacjach nie ma heroizmu, romantycznego mitu, nie ma legendy.

Oddzielną grupę tekstów Kąkolewskiego stanowią refleksje nad odpowiedzialnością za zbrodnie faszyzmu. Jeśli Kazimierz Moczarski bohaterem uczynił zbrodniarza odsiadującego wyrok, to Kąkolewski ściga tych, którzy pozostali bezkarni, których nazwiska figurują oficjalnie w książkach telefonicznych. Autor pisze o pragmatyce swoich zamierzeń reporterskich:

¹⁴ K. Kąkolewski, *Jak pan żyje?*, w: *Baśnie udokumentowane*, s. 232-233.

¹⁵ Tenże, *Nicości nie było*, w: *Dziennik tematów*, cz. 2, s. 49.

„Wybrałem nie Paragwaj czy Boliwię (...) wybrałem tych, którzy nie boją się niczego, którzy na zawsze uniknęli kary”¹⁶.

Są to m.in.: prof. Fleischhacker – antropolog, który selekcjonował ofiary do gazu, Herman Stolting – organizator wielu masowych egzekucji, Reinefarth, który przyczynił się do stłumienia powstania warszawskiego, ponadto – doc. Dolezalek, prof. Strughold, von Fricks. Ambicją tego przedsięwzięcia było skonfrontowanie przeżyć wojennych katów i ofiar. Bohaterowie *Co u pana słyszeć?* żyją komfortowo w NRF, wydają się nie mieć wyrzutów sumienia, bagatelizują swój udział w zbrodniach, wypierają się przekonań, podpisów pod dokumentami, osiągniętych rang w systemie faszystowskim (wyjątkiem jest Dolezalek). Niechętnie wspominają przeszłość; zasłaniają się niepamięcią. Swoją postawę tłumaczą warunkami społeczno-politycznymi lub błędami młodości.

„Ich wolność, pewność siebie, dobrobyt i szczęście uznałem za WYZWANIE”¹⁷ – mówi reporter. Kąkolewski z premedytacją burzy ich spokój, odświeża przeszłość, każe na nowo zastanowić się nad biografią, prowokuje do podjęcia gestu etycznego.

Efekt końcowy jest ambiwalentny. Żaden ze zbrodniarzy nie poczuł skruchy; co więcej – wszyscy indagowani przez Kąkolewskiego byli naziści zgodę na rozmowę interpretują jako gest własnej otwartości, wyraz wewnętrznego spokoju. Ta prowokacyjna postawa drażni i jest nie do przyjęcia dla polskiego autora. Tłumacz Kąkolewskiego tak pomaga zrozumieć sens atawistycznego uporu.

„Niezlomność, niezmiennność tych ludzi nadaje sens twojej książce. Udało ci się to znaleźć w czystej formie. Przez godzinę byliśmy świadkami przestępstwa popełnionego znów: przestępstwa obojętności wobec dawnych ofiar, zatwardziałości, pewności, że należało tego dokonać”¹⁸.

Kąkolewski – reporter nie ubiera togi prokuratora, nie tyle oskarża, co prowokacyjnie grzecznie pyta. I obserwuje: wie, że gesty i mimika mówią więcej niż słowa. Zwłaszcza, że oczekiwane słowa skruchy nie pojawiają się przecież. *Co u pana słyszeć?* to wyrafinowany akt oskarżenia. W 29 lat po procesie norymberskim Kąkolewski raz jeszcze przy-

¹⁶ K. Kąkolewski, *Co u pana słyszeć?*, s. 40.

¹⁷ Tamże, s. 22.

¹⁸ Tamże, s. 19.

pomniął świata prawdę o zbrodni i poddał ją aktualizacji. „Przyjechałem, by w imieniu pan ofiar zadać parę pytań”¹⁹ – rzuca autor po wstępnych uprzejmościach. Perspektywę waloryzacyjną konotują informacje o współczesnym statusie rozmówców Kąkolewskiego: wolnych, bezkarnych, pozbawionych wyrzutów sumienia. Autorowi udało się poskromić pasję oskarżycielską – co otworzyło drogę do eseistycznego, humanistycznego namysłu. Po drugie – i chyba najważniejsze – Kąkolewskiemu udało się spojrzeć do zbrodniarzy jak na ludzi. Te portrety pokazują bowiem nie tylko Niemców, oficerów, nazistów i katów. Kąkolewski aspiruje do ujęć wychodzących poza etnos, poza kontekst realiów historycznych, ideologicznych, generujących pytania o odpowiedzialność przez prawem, ale i za prawo. A wtedy pozostaje jedynie gest moralny: zawsze indywidualny, prywatny, pojedynczy.

„Nie badałem choroby norymberskiej, pruskiej czy brandenburskiej, ale chorobę ludzkości, która ja sam jestem zagrożony. Oni uczynili nas nie tylko ofiarami, ale zmusili do roztrząsania ich zbrodni. Bo oni tego nie czynią. Już choćby z tego powodu podchodziłem do zbrodniarzy hitlerowskich jak do ludzi, mimo że jako człowiek czułem się zbrukany przez ich działalność”²⁰.

Wywiady ze zbioru *Co u pana słychać?* wywołały falę dyskusji publicznych. Byli i tacy, którzy zarzucili autorowi pogwałcenie tabu przez fakt oddania głosu katom (sprzeciw wyraził m.in. Władysław Kopaliński). Inni bardziej otwarcie odczytali intencje. „Reporter ma prawo, ba – obowiązek, rozmawiać z każdym – ważne jest, co z tej rozmowy napisze”²¹ – bronił autora Daniel Passent. Jerzy Doliński natomiast pisał: „Kąkolewski prowadzi swoją własną wojnę, choć nie prywatną i samotną, choć nie w odosobnieniu, w imieniu niejako całej społeczności polskiej”²². Na recepcję książki bez wątpienia miał wpływ także czas historyczny, zwłaszcza zaś nadal bardzo napięte stosunki między PRL a RFN. Właśnie w latach 70. rządowi Gierka udało się podjąć ważne kroki w kierunku normalizacji wielu newralgicznych kwestii (uznanie granic na Odrze i Nysie, repasacje za zbrodnie nazizmu, zgoda na wyjazd tysięcy ludzi deklarujących niemiecką tożsamość narodową, *nota*

¹⁹ K. Kąkolewski, *Co u pana słychać?*, s. 31.

²⁰ *Wojna trwa*, rozm. z K. Kąkolewskim przepr. Z. Szopiński, „Tygodnik Kulturalny”, 1973, nr 36, s. 7.

²¹ D. Passent, *Wyzwanie*, „Polityka”, 1975, nr 34, s. 7.

²² J. Doliński, *Docent Dolezalek i inni*, „Życie Literackie”, 1981, nr 48, s. 10.

bene w zamian za pomoc finansową coraz bardziej pogrążającej się kryzysie gospodarce polskiej).

Co u pana słyhać? jest w sensie tematycznym kontynuacją reportaży ze zbioru *17 historii, które napisała wojna*; w płaszczyźnie merytorycznej nasuwa oczywiste analogie z *Rozmowami z katem* Moczarskiego (obie pozycje zresztą ukazały się na rynku wydawniczym w tym samym roku²³). O ile jednak Stroop pozbawiony był przyszłości, to rozmówcy Kąkolewskiego ukazani są także w płaszczyźnie horyzontalnej. Książki różni odmienna gospodarka faktami. Obdarzony fenomenalną pamięcią Moczarski, notuje wszystko z detalami, a potem weryfikuje fakty. Warstwa faktograficzna *Rozmów z katem* jest imponująca. Kąkolewski natomiast traktuje faktografię z pewną pobłażliwością²⁴. Nie ona jest najważniejsza, bo też win nie trzeba tu udowadniać (zgromadzone przez autora fotokopie dokumentów są jedynie pretekstem do nawiązania dyskursu, a nie merytorycznym atutem). Autentyzm realizuje się poprzez wierną rekonstrukcję sytuacji, utrwalenia sensotwórczych gestów rozmówców, zapisanie różnorodnych imponderabiliów. Podczas, gdy napisana z rozmachem dokumentalistyka Moczarskiego ma ewidentne aspiracje powieściowe (różnorodność czasoprzestrzeni, dramatyzacja dialogów, momenty liryczne, opisowość, przemyślana strategia kompozycyjna), to Kąkolewski wybrał technikę rozmów (których zresztą nie autoryzował). Autor zastosował narrację sprawozdawczą, pozbawioną dygresji, referującą pozornie beznamiętnie, zaprogramowaną na dekonstrukcję

²³ Teksty Moczarskiego są wcześniejsze. Pierwotnie drukowane były na łamach „Odry”, (1972-1974).

²⁴ Odmienną strategię zastosuje Kąkolewski w książce *Biała księga. Sprawa Dolezalka*. To jedyny w swoim rodzaju, składający się wyłącznie z dokumentów, zapis afery wokół Aleksandra Dolezalka. Zbrodniarz (były kierownik wydziału planowania w sztabie osadnictwa SS w Łodzi, autor *Memoriału w sprawie polskiej*, odpowiedzialny za wysiedlenia, został w RFN ekspertem do spraw Europy Wschodniej w Ośrodku Studiów Ogólnoeuropejskich w Vlotho. Po opublikowaniu książki Kąkolewskiego trzej pracownicy Ośrodka (W. Domagalia, A. Dross, H. Riegel) występują przeciw byłemu nazi. Wybucho ogromna burza, w którą włączają się mass media. Sprawa uzyskuje większy wymiar. Batalia toczy się już nie o stanowisko Dolezalka, nie o status placówki naukowej „splamionej przeszłością” jednego z pracowników. Chodzi o aktualny wymiar nazistowskiej przeszłości Niemiec, o stosunki polsko-zachodniemieckie, o aktualizację zbrodni i o politykę pamięci historycznej. *Biała księga* pozbawiona jest zupełnie komentarza odautorskiego. Składa się wyłącznie z dokumentów: listów, publikacji prasowych etc.

postaw psychologicznych katów i po reportersku aktualizując pytanie Ericha Fromma o „wojnę w człowieku”.

THE EXPERIENCE OF THE WAR AND OCCUPATION IN THE
REPORTS OF KRZYSZTOF KĄKOLEWSKI.
TESTIMONY – MEMORY – ETHICAL GESTURE

Summary

The basic question of this work concerns the ways of conceptualism of wars' and occupation's subject in the reports of Krzysztof Kąkolewski which arised in the first decade of 20 century. The authoress situated the analyzed texts in the context of huge literature's stream and reckoning. She researches, in what way the report penetrates the realities which are chronologically distant from each other. First of all, this work concerns supplying incessant topicality of war and its endurance in the heroes' psyche (psychological report). Secondly, the dimension is realized in the ethic surface and it concerns old questions about responsibility of Nazis for crimes against a background of political relations in Europe (report – interview).

TĘSKNOTA ZA UTRACONYM RAJEM? KILKA UWAG NA TEMAT FENOMENU „HEIMAT”¹

W polskim wokabularze pojawia się w ostatnich latach coraz częściej pojęcie 'mała ojczyzna'. Wyrażenie to jest najpowszechniej używanym odpowiednikiem niemieckiego słowa 'Heimat', które oddawane jest w języku polskim całkiem niesłusznie jako suchy rzeczownik 'ojczyzna'. Gdy zajrzy się do słownika niemieckiego, znajduje się tam najczęściej definiowanie 'Heimat' jako miejsca, gdzie się człowiek urodził i wychował, jako miejsca swoistej błogości oraz pierwszych społecznych powiązań oraz jako krainę, do której człowiek jest poprzez liczne przeżycia wieku dziecięcego i młodzieńczego szczególnie przywiązany. Również miejsce trwającego dłużej zamieszkiwania może stać się 'Heimat'². Bardzo często łączy się 'Heimat' również ze wspomnieniami czasu minionego, ze (szczęśliwym) dzieciństwem, z czymś, co egzystuje jedynie w naszych wspomnieniach i marzeniach. Niniejszy przyczynek pragnie ukazać nieco odmienne spojrzenie na pojęcie 'Heimat'. Na podstawie prezentowanych różnorodnych definicji i odniesień do omawianego pojęcia dokonywana jest próba ustawienia tęsknoty za utraconą ojczyzną, tęsknoty za 'Heimat', na jednej płaszczyźnie z tęsknotą za czymś, czego już od dawna nie ma, za wyidealizowanym miejscem, które egzystuje jeszcze tylko w naszej wyobraźni i fantazji, za miejscem, które daje nam schronienie, błogość i siły. Jest to tęsknota za jedyną w swoim rodzaju czasoprzestrzenią, którą znamy z naszego dzieciństwa i które mamy nadzieję kiedyś odnaleźć.

Radosław Supranowicz; dr filologii germańskiej; adiunkt w Instytucie Neofilologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; adres do korespondencji: radoslaw.supranowicz@uwm.edu.pl

¹ Referat wygłoszony podczas konferencji pt. *Lustro – język, kultura, literatura*, która odbyła się w Gdańsku w dniach 26-28 listopada 2007 r.

² Por. *Brockhaus. Die Enzyklopädie in 24 Bänden*, t. 9, Leipzig–Mannheim 1997²⁰, s. 631.

Rozpowszechniona jest teza, że pojęcie 'Heimat' jest czysto niemieckim fenomenem, który trudny jest do oddania w innych językach. W języku polskim – jak już powiedziane zostało wcześniej – trudno jest znaleźć bezpośredni odpowiednik 'Heimat'. Najczęściej spotykane tłumaczenie to 'mała ojczyzna', czy też 'strony rodzinne'. W ostatnich latach pojawiły się inne próby oddania tego pojęcia, również przy pomocy takich określeń jak 'ojczyzna prywatna', 'prywatna przestrzeń', 'kraj rodzinny', 'prowincja' bądź 'matecznik', 'domowina', 'ojcowizna' a nawet po prostu 'heimat'. W ostatnich latach obserwuje się dość częste odwoływanie się do swojej małej ojczyzny, czego przykładem może być emitowany swego czasu w publicznej telewizji cykl 'Małe ojczyzny', gdzie prezentowany był mały region Polski wraz z zamieszkującą go społecznością.

W języku niemieckim pojęcie 'Heimat' posiadało pierwotnie całkiem konkretny przestrzenny wymiar, gdyż oznaczało ono bowiem dom, miejsce zamieszkania i dopiero w XIX wieku zaczęto tak określać większy obszar, malowniczy krajobraz i nienaruszoną naturę wokół miejsca zamieszkania. W dialekcie szwabskim istnieje nadal określenie: 'Der Älteste kriegt die Heimat' = 'Najstarszy odziedziczy Heimat'. Dopiero w wieku XX 'Heimat' otrzymała polityczne i nostalgiczne zabarwienie.

Badacze kultury dochodzą bardzo często do konstatacji, że 'Heimat' jest niezwykle trudnym do zdefiniowania pojęciem. Otto Kimminich wskazuje na to, że wielu badaczy, którzy zajmowali się 'Heimat' powątpiewa, czy uda się kiedykolwiek dokładnie określić ów fenomen. Kimminich przytacza w swojej wypowiedzi słowa socjologa Wolfganga Thüne, który mówi: „Tak jak niezwykle trudno jest odpowiedzieć na pytanie: 'czym jest człowiek', tak samo trudne jest pytanie: 'czym jest Heimat'”³.

Również wybitny etnograf i kulturoznawca Hermann Bausinger przeciwstawia pytanie: „czym jest Heimat”, pytaniu „czym jest czas”, które kiedyś postawiono Św. Augustynowi. Odpowiedź Św. Augustyna na pytanie o istotę czasu brzmiała: „Dopóki nikt mnie o to nie pyta, wydaje mi się, że wiem, gdy jednak jestem o to pytany – nie znam odpo-

³ O. Kimminich, *Das Recht auf die Heimat*, Bonn 1989, s. 20 [Cytaty ze źródeł niemieckojęzycznych przetłumaczone zostały przez autora].

wiedzi”⁴. Przy próbie zdefiniowania 'Heimat' sytuacja wydaje się wyglądać niezwykle podobnie. Gdzie zatem należy szukać 'Heimat'? Niektórzy twierdzą, że „Heimat zaczyna się już w łonie matki”⁵, „jest ona tam, gdzie drży serce”⁶, bądź „Heimat jest wszędzie tam, gdzie robi się w pieluchy”⁷.

Nadużywanie pojęcia 'Heimat' przez niemieckich narodowych socjalistów przed wybuchem II. Wojny Światowej oraz przez organizacje wypędzonych po roku 1945 spowodowało, że w Niemczech pojęcie to traktowane było i jest niezwykle ostrożnie. Dla pochodzącego z Kolonii znanego niemieckiego pisarza Heinricha Bölla „ten cały koloński heimatowy smród (w oryginale: 'Kölsche Heimatscheiße') stał się w roku 1941 całkowicie nie do zniesienia”⁸. Znany Gdańszczanin Günter Grass odpowiedział na pytanie: 'Co przychodzi Panu na myśl, gdy pada słowo 'Heimat'?' w sposób następujący: „W moim przypadku jest to Gdańsk. A tak właściwie w pierwszym rzędzie język, dialekt i wszystko to, co jest z tym związane. Sposób mówienia, nazywania rzeczy po imieniu budzi u mnie 'Heimat' i wspomnienie o 'Heimat'. [...] Straciliśmy prowincje. Wymienię tylko Prusy Wschodnie, Pomorze, Śląsk. Ale straciliśmy również trzy dialekty. A ta strata językowa jest przy tak delikatnym języku, jakim jest niemiecki, który jest tak nacechowany potocznością, patrząc w dal, stratą większą niż strata geograficzna”⁹. Tak więc obok miejsca oraz wspomnień jako następny komponent 'Heimat' pojawia się dialekt. Niezwykle znamienne wydają się być słowa autora *Blaszanego bębenka*, iż pożegnanie z dialektem jest o wiele bardziej bolesne niż pożegnanie i opuszczenie Gdańska.

⁴ H. Bausinger, *Heimat in einer offenen Gesellschaft. Begriffsgeschichte als Problemgeschichte*, w: *Die Ohnmacht der Gefühle. Heimat zwischen Wunsch und Wirklichkeit*, red. J. Kelter, Weingarten 1986, s. 89.

⁵ L. Fels, *Die Eroberung der Liebe. Heimatbilder*, München 1985, s. 62.

⁶ R. P. Gruber, *Heimat ist dort, wo das Herz weh tut. 35 Fragmente eines konkreten Beitrags zu einer antiutopischen Heimatentheorie*, w: *Die Ohnmacht der Gefühle. Heimat zwischen Wunsch und Wirklichkeit*, red. J. Kelter, Weingarten 1986, s. 191.

⁷ Ch. Derschau / F. Buchrieser, *Also Wandsbek oder Überall wo Windeln beschissen werden ist Heimat, w: Daheim ist daheim. Neue Heimatgeschichten*, red. A. Brandstetter, Salzburg 1973, s. 64.

⁸ A. Mitscherlich, G. Kalow, *Hauptworte – Hauptsachen. Zwei Gespräche: Heimat Nation*, München 1971, s. 14.

⁹ Tamże, s. 14.

Również w języku niemieckiego Kościoła pojęcie 'Heimat' zajmuje bardzo poczesne miejsce: uosabia ono bowiem miejsce, gdzie człowiek trafia po śmierci. Jest to tzw. 'ewige Heimat' = 'wieczna Heimat'. Dla chrześcijanina dopiero niebo implikuje prawdziwą 'Heimat'. W jednej z wielu pieśni kościelnych znanego teologa i poety Paula Gerhardta czytamy:

„Wędruję moimi drogami,
Które prowadzą mnie do Heimat,
Gdzie bez tych wszystkich rzesz
Mój ojciec mnie pocieszy.
Moja Heimat jest tam po tamtej stronie,
Gdzie zastępy aniołów
Wielkiego władcę chwałą”¹⁰.

'Heimat' kojarzy się dla większości z wszystkim tym, w czego otoczeniu spędzali swoje lata dziecięce, a więc będą to: ludzie, sąsiedzi, rodzice, rówieśnicy, pierwsze zabawy, radości, miłości, ale również pierwsze smutne doświadczenia. Być może 'Heimat' wydaje się posiadać taki magiczny blask, ponieważ w oczach dziecka wszystko jest piękne, nowe, nieodgadnione i magiczne. W latach późniejszych blask rodzinnych stron oraz związanych z nimi przeżyć staje się coraz większy, dochodzi wówczas do idealizacji i mitologizacji minionych lat.

Powyższe rozważania ukazują najbardziej powszechne skojarzenia z pojęciem 'Heimat'. A więc: miejsce gdzie człowiek się urodził i wychował, ludzie z naszego dzieciństwa, rodzina, przyjaciele, pierwsze doświadczenia, ale również nostalgiczne wspomnienia, uczucia, życie pozaziemskie oraz – jak w przypadku Güntera Grassa – język i dialekt. Podczas gdy rozważania nad pojęciem 'Heimat' wydają się być ulokowane na pewnej stałej, nieruchomej płaszczyźnie, to już zestawienie słów 'verlorene Heimat' ('utracona Heimat') wydaje się dotyczyć czegoś iluzorycznego i nienamacalnego, czegoś utopijnego. Wypowiadający te słowa człowiek myśli wówczas o minionych chwilach w życiu – chciałoby się powiedzieć – o minionym dzieciństwie. Dlatego też tak wielu badaczy rozpatruje 'Heimat' nie tylko w kategoriach geograficznych i przestrzennych. Coraz częściej Heimat zestawiana jest ze wspomnieniami, uczuciami i przeżyciami. Do takich badaczy możemy zaliczyć austriacko-amerykańskiego naukowca i pisarza Erwina Chargaffa,

¹⁰ J. F. Bachmann, *Pauls Gerhards geistliche Lieder. Historisch-kritische Ausgabe*, Berlin 1866, s. 257.

który wyraża się w sposób następujący: „Heimat to drzewa w parku, w ogrodzie, pod którymi bawiło się dziecko, Heimat to smak kanapki przygotowywanej dziecku do szkoły. [...] Heimat to zatroskane twarze rodziców, gdy byli tak duzi i jednocześnie tak bezradni. [...] Heimat to pochyły promień słońca, który wpadał do pokoju dziecięcego. [...] Heimat to język, jego tonacja, jego melodia, które dziecko przyjmowało, zanim samo zaczęło mówić. Heimat jest czymś nie-utraconym, czymś niedającym się stracić”¹¹.

Teśknotę za 'Heimat' człowiek lokuje – nie będąc tego całkowicie świadomym – na jednej płaszczyźnie z teśknotą za minionymi laty, z teśknotą za czymś utraconym. Czyż nie za utraconym rajem? Rüdiger Görner uważa, że: „Heimat wydaje się być tym, czego w rzeczywistości się nie posiada i czego się cały czas poszukuje”¹². Samoistnie nasuwa się pytanie: czy człowiek poszukuje utraconej 'Heimat', czy może raczej utraconego dzieciństwa. José Jiménez, hiszpański filozof, wyraża się w kontekście 'Heimat' w sposób następujący: „Prawdziwa Heimat nie ma miejsca, jej nie ma. Jest ona idealnym wyobrażeniem szczęśliwego świata. Wyobrażenie to żyje jako promieniujący mit w naszej fantazji i w naszej pamięci. Ale jej istnienie nie jest realne”¹³. Heimat umiejscowiona jest w pobliżu nostalgii, jest ona często wyimaginowanym, fikcyjnym miejscem. Znamienne wydaje się być twierdzenie, że przy słowie 'Heimat' większość przywołuje najczęściej swoje dzieciństwo, młode twarze rodziców oraz dawny dom rodzinny – a więc coś, co należy już od dawna do przeszłości. Pochodzący z Pomorza znany niemiecki publicysta Christian Graf von Krockow wypowiada się w kontekście utraty stron rodzinnych w sposób następujący: „To nie był koniec Heimat, tylko jej początek. Ponieważ ona zaczyna się przy stracie. A nawet więcej: ona jest czymś utraconym”¹⁴. Definicji 'Heimat' Christiana von Krockow, 'Heimat', która dopiero zaczyna istnieć, gdy zostaje utracona, można przeciwstawić wypowiedź Ernsta Blocha, wybitnego niemieckie-

¹¹ J. Riedl, *Heimat. Auf der Suche nach der verlorenen Identität*, Wien 1995, s. 23.

¹² R. Görner, *Heimat im Wort. Die Problematik eines Begriffs im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1992, s. 12.

¹³ J. Jiménez, *Heimatlos. Die Wiederkehr der Heimat*, w: *Neue Heimaten. Neue Fremden. Beiträge zur kontinentalen Spannungslage*, red. W. Müller-Funk, Wien 1992, s. 178.

¹⁴ Ch. Graf v. Krockow, *Heimat. Erfahrungen mit einem deutschen Thema*, Stuttgart 1989, s. 16.

go filozofa, dla którego 'Heimat' jest magicznym, utopijnym miejscem, którego nikt jeszcze nie odnalazł. Bloch pisze w swoim dziele: „Zaczątkiem historii jest pracujący, tworzący i kształtujący swoje otoczenie człowiek. Gdy on się spełnił i ugruntował swoje racje w prawdziwej demokracji, powstaje wówczas coś, co przywołuje wszystkim na myśl dzieciństwo, coś, gdzie nikt jeszcze nigdy nie był: Heimat”¹⁵. 'Heimat' w pojęciu Blocha wydaje się być takim porządkiem świata, do którego człowiek nadal dąży i którego ciągle poszukuje. Heimat, której nikt jeszcze nie odnalazł, przybiera tutaj kształt jak najbardziej utopijny, jest synonimem sprawiedliwie uporządkowanego świata, jak na owej wyspie Utopia.

Czyż więc 'Heimat' nie jest czymś nierealnym, czymś, co występuje jedynie w naszych wyobrażeniach i wspomnieniach? Czyż nie jest ona – jako twór związany tak bardzo z naszym dzieciństwem – jedynie produktem naszej fantazji, tworem utopijnym? Tę tezę podtrzymuje również Bernhard Schlink, który w książce *Heimat jako utopia* (*Heimat als Utopie*) dochodzi do konstatacji, że pod pojęciem 'Heimat' nie kryje się żadne miejsce i nie należy postrzegać jej w kategoriach geograficznych. Schlink tworzy następującą definicję 'Heimat': „Heimat kojarzona jest bardzo z miejscami, miejscem urodzenia i miejscem dzieciństwa. Miejscem, w którym człowiek żyje, mieszka, pracuje oraz posiada rodzinę i przyjaciół. Jednakże Heimat nie należy łączyć z żadnym miejscem. Heimat sama w sobie też nie jest miejscem.[...] Heimat jest utopią”¹⁶. Według Schlinka Heimat przeżywana jest najbardziej intensywnie, gdy jesteśmy z dala od niej i odczuwamy jej brak a właściwym wyrazem „Heimat” jest tęsknota za nią. Autor uważa, że nawet wówczas, gdy nie jesteśmy daleko od „Heimat”, nasze uczucie do niej nasycane jest brakiem, brakiem czegoś, czego już nie ma lub też brakiem czegoś, co jeszcze nie nastąpiło, ponieważ to właśnie wspomnienia czasu minionego i tęsknota za tymi czasami tworzą z miejsc coś, co nazywamy 'Heimat'. To właśnie dzięki wspomnieniom nawet najbrzydsze miasto przemysłowe, w którym człowiek wyrósł, potrafi przechować szczęśliwość pierwszych lat młodości. Schlink wywodzi dalej: „Heimat jest utopią nawet dla tego, kto całe życie przeżył w tym samym miejscu, ponieważ to miejsce kryje wspomnienia czasu minionego, wspomnienia dawnych

¹⁵ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M 1959, s. 1628.

¹⁶ B. Schlink, *Heimat als Utopie*, Frankfurt/M 2000, s. 32.

marzeń, nadziei i tęsknot”¹⁷. Również zajmująca się pojęciem 'Heimat' psycholog Beate Mitzscherlich, która zwróciła się do ankietowanych osób z pytaniem: „Jakie skojarzenia, myśli, odczucia łączy Pan/Pani z Heimat?”, lokuje 'Heimat' między innymi obok dzieciństwa, domu rodzinnego, ale również obok idealnego miejsca na ziemi czy nawet obok iluzji i utopii. Spośród wielu odpowiedzi na postawione przez Mitzscherlich pytanie chciałbym w tym miejscu przytoczyć jedną: „Heimat to dla mnie dziś przede wszystkim tęsknota. Głęboka tęsknota za miejscem, gdzie wszystko współgra pomiędzy naturą a człowiekiem. Miejscem, gdzie ja jako osoba dorosła mogę odnaleźć błogość moich dziecięcych dni”¹⁸.

Pojęcie 'Heimat' zestawiane jest zatem z uczuciem tęsknoty, z wrażeniem iluzji i utopii. Człowiek szuka przy tym pewnego iluzorycznego miejsca, miejsca, które znamy z naszych przeżyć, które daje nam poczucie bezpieczeństwa i siły, miejsca, które żyje jedynie w nas i w naszych wyobrażeniach. Dlatego też 'Heimat' kojarzy się tak wielu osobom z błogim obrazem dzieciństwa, który – będąc nacechowany nostalgią i utratą – wydaje się być nam wszystkim idyllicznym, występującym jedynie w naszej fantazji utopijnym mikroświatem. Czy to nieświadome poszukiwanie owej wyidealizowanej mikroprzestrzeni uzasadnić można życiem w dzisiejszej globalnej makroprzestrzeni, świecie anonimowym, zurbanizowanym, nad wyraz zindustrializowanym i nadzwyczaj mobilnym, świecie, w którym wielu osobom niesłychanie łatwo przychodzi zmieniać swoje miejsce zamieszkania, świecie tracącym ducha? Nieoczekiwanym następstwem dzisiejszego nowoczesnego globalnego świata wydaje się być niekiedy duże wyobcowanie i dezintegracja. To wszystko powoduje, że człowiek poszukuje schronienia i ucieczki w swoich marzeniach, przeżyciach i wspomnieniach, które powiązane są z domem rodzinnym, z beztroskimi dniami naszego dzieciństwa. W naszym fantazyjnym, wyimaginowanym prywatnym świecie, świecie ukrytym, kształtuje się coś nowego, swoisty konglomerat z boskiej przeszłości i wyidealizowanej przyszłości – nasza '(utracona) Heimat'. W naszych wyobrażeniach o 'Heimat' przeszłość miesza się z przyszłością. Ponieważ fenomen 'Heimat' należy lokować gdzieś pomiędzy nostalgiczną przeszłością a zabarwioną idyllicznie przyszłością. Mówimy

¹⁷ B. Schlink, *Heimat als Utopie*, s. 34.

¹⁸ B. Mitzscherlich, *Heimat ist etwas, was ich mache. Eine psychologische Untersuchung zum individuellen Prozeß von Beheimatung*, Berlin 1995, s. 81.

o przeszłości, ponieważ szukamy placu zabaw naszego dzieciństwa, mówimy o przyszłości, gdyż nie wykluczamy, że dotrzemy kiedyś do tej utopijnej krainy z naszych marzeń. 'Heimat' jawi się jako swoista niemal oniryczna czasoprzestrzeń utkana z naszych marzeń i wspomnień. Czyż wołanie za 'Heimat' nie jest zatem krzykliwe artykułowaną tęsknotą za owym placem zabaw naszego dzieciństwa?

'Heimat' jest z pewnością fenomenem i zjawiskiem. O zainteresowaniu tym pojęciem świadczyć może dokonana w ostatnich dziesięcioleciach ewolucja znaczenia, od czegoś namacalnego, czegoś, co się posiada, do lokowania 'Heimat' na jednej płaszczyźnie z tęsknotą, utopią i iluzją. Jak pokazuje niniejszy przyczynek, 'Heimat' posiada wiele konotacji i skojarzeń. Na specyfikę tego fenomenu zwracało uwagę wielu badaczy, być może najbardziej trafną wypowiedzią na temat 'Heimat' jest zdanie, które znalazłem w książce Michaela Neumeyera i które w miejsce podsumowania niniejszego wywodu warto przytoczyć: „Próby zdefiniowania Heimat kończą się w zasadzie stwierdzeniem, że chodzi tutaj o coś złożonego lub coś nie dającego się zdefiniować, o coś, co opisywać przystawać może jedynie poecie”¹⁹.

SEHNSUCHT NACH DEM VERLORENEN PARADIES? EINIGE BEMERKUNGEN ZUM PHÄNOMEN „HEIMAT“

Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag befasst sich mit dem Begriff „Heimat“, der tief in der deutschen Kultur verankert ist. Es werden hierin Ansichten und Stellungnahmen einiger Autoren herangezogen, nach deren Analyse man zu der Überzeugung gelangt, dass sofern „Heimat“ in geographischer Dimension aufgefasst werden kann, scheint die Wortzusammenstellung „verlorene Heimat“ bereits etwas Illusorisches zu berühren. Bei diesen Worten kommen Gefühle, Erinnerungen, vertraute Gesichter oder Erlebnisse zum Vorschein. Auch das Wort „Heimat“ wird des Öfteren nicht unbedingt mit dem Raum, in dem man geboren und aufgewachsen ist, in Verbindung gebracht. Der Schrei nach „Heimat“ ist Artikulation von tiefer Sehnsucht nach diesem Ort, den es schon lange nicht mehr gibt, der nur noch ein Produkt unserer Phantasie ist, den wir mit dem Traumland unserer Kinderjahre in Verbindung setzen und den wir wieder zu finden hoffen.

¹⁹ M. Neumeyer, *Heimat. Zu Geschichte und Begriff eines Phänomens*, Kiel 1992, s. 1.

PEDAGOGIKA JACKA WORONIECKIEGO I FELIKSA WOJCIECHA BEDNARSKIEGO JAKO EGZEMPLIFIKACJA ETYKI TOMIZMU TRADYCYJNEGO

1. Wprowadzenie

Szczególnie pedagogika Jacka Woronieckiego (1878-1949) cieszy się w ostatnich latach dużym zainteresowaniem poznawczo-badawczym. Wznawiane są prace tego autora oraz powstają opracowania na temat jego poglądów wychowawczych¹. Zaś dorobek Feliksa Wojciecha Bednarskiego (1911-2006), który od 1954 roku działał na Emigracji, jest wciąż stosunkowo mało znany. W roku 1994 Bednarski otrzymał doktorat *honoris causa* ówczesnej Akademii Teologii Katolickiej (dziś Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego). Jego promotorem był wybitny historyk filozofii oraz teoretyk wychowania, Prof. Mieczysław Gogacz. Popularyzacji poglądów Bednarskiego podjął się między innymi T. A. Bek w swojej rozprawie doktorskiej². Można pokusić się o uwagę, że pedagogika Woronieckiego i Bednarskiego wciąż stanowią

Mikołaj Krasnodebski; dr filozofii; pracownik naukowy Niepaństwowej Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Białymstoku; adres do korespondencji: mikrasnodebski@tlen.pl

¹ Zob. np. *Człowiek, moralność, wychowanie. Życie i myśl Jacka Woronieckiego*, red. J. Gałkowski, Lublin 2001. Pełną listę publikacji Woronieckiego podaje S. Bareła. Zob. *Spis publikacji o. Jacka Woronieckiego OP*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 6(1960), nr 1-2, s. 77-89.

² Przy omawianiu poglądów Bednarskiego odwołuje się do pionierskiej rozprawy doktorskiej T. A. Beka, *Filozoficzne podstawy teorii wychowania w ujęciu F. W. Bednarskiego O.P.*, Warszawa 2002 [msp. Biblioteka UKSW], s. 1-228. Pełną bibliografię Bednarskiego podaje J. Wichrowicz, *O. Feliks Wojciech Bednarski*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 32(1994), nr 1, s. 167-192.

cenną wychowawczą inspirację i jako takie domagają się, by odczytać je na nowo³.

Wydaje się, że pedagogika cnót wciąż czeka na swoje odkrycie. Jak sądzą badacze (M. Scheler, K. Wojtyła, J. Woroniecki, A. Robaczewski, H. i B. Kiereś) należy aretologii odrzuconej w nowożytnej i współczesnej kulturze, przywrócić należytą pozycję. Max Scheler już 1909 roku postulował o rehabilitację cnoty (*Zur Rehabilitierung der Tugend*)⁴. Po drugiej wojnie światowej na Zachodzie Europy podejmowano badania nad teorią cnoty⁵. W Polsce podejmowali ją głównie Woroniecki i Bednarski, a ostatnio: M. Mróz⁶, J. Kielbasa⁷ i A. Andrzejuk⁸ i T. Stępień⁹. Jednak tylko Woroniecki i Bednarski nadają jej pedagogiczne znaczenie.

³ M. Krasnodebski, *Człowiek i paideia. Realistyczne podstawy filozofii wychowania*, Warszawa 2009, s. 104-127; B. Kiereś, *O personalizmie w pedagogice. Studia i szkice z teorii wychowania*, Lublin 2009.

⁴ M. Scheler, *O rehabilitacji cnoty*, tłum. R. Ingarden, S. Kołaczkowski, Warszawa 1937.

⁵ W. Brezinka, *Erziehung als Lebenshilfe. Eine Einführung in die pädagogische Situation*, Wien 1971; Tenże, *Wychowanie i pedagogika*, Kraków 2005, s. 94-96; H. W. von Wright, *The varieties of Goodness*, London 1963; P. Geach, *The Virtues*, Cambridge 1979; F. Foot, *Virtues and Vices*, w: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford 1978; Tenże, *Utilitarianism and the Virtues*, „Mind”, 94(1985), s. 196-209; A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame 1981; F. Ricken, *Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem «Etischen» verzichten?*, „Theologie und Philosophie”, 59(1984), s. 161-177; P. Schmitz, *Tugend – der alte und der neue Wege zur inhaltlichen Bestimmung des sittlich richtigen Verhaltens*, „Theologie und Philosophie”, 54(1979), s. 161-182; J. Endres, *Tugend im Widerspruch*, „Theologie der Gegenwart”, 26(1983), s. 116-26; J. Pieper, *Traktat über die Klugheit*, Leipzig 1937; Tenże, *Zucht und Maß. Über die vierte Kardinaltugend*, Leipzig 1939; Tenże, *Aktualność cnót kardynalnych. Mądrość, sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie*, „Roczniki Filozoficzne”, 24(1976), nr 2, s. 97-108; Tenże, *Menschliches Richtigsein. Die Kardinaltugenden – neu bedacht*, Freiburg 1980.

⁶ M. Mróz, *Mądrość życia*, Toruń 2003.

⁷ J. Kielbasa, *Wartość skonkretyzowana, czyli o cnocie roztropności i kontrowersjach z nią związanych*, „Znak”, 46(1994), nr 471, s. 19-35; Tenże, *Szkic o męstwie. Wstępne uwagi o pozycji męstwa w świecie wartości*, „Znak”, 47(1995), nr 479, s. 82-96.

⁸ A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności. Związek uczuć i sprawności w Summa Theologiae Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2006.

⁹ T. Stępień, *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Warszawa 2003.

Pedagogika Jacka Woronieckiego to „etyka praktyczna” – część filozofii, która ma za zadanie wewnętrzne przetworzenie człowieka¹⁰. Jest to teoria wychowania wyrastająca z klasycznej *paidei*, w sposób zaś szczególny z antropologii i etyki Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, ale również z tradycji patrystycznej i scholastycznej (Kajetan, F. Suarez) oraz samego autorytetu Pisma Świętego. Jego *paideia* tworzy więc „wieczystą” teorią wychowania – *paedagogia perennis*.

Pedagogika Feliksa Wojciecha Bednarskiego osadzona jest w filozofii moralnej Tomasza z Akwinu oraz etyce wychowawczej Jacka Woronieckiego. Nie tylko wychowanie tomistyczne jest przedmiotem rozważań i analiz Bednarskiego. Polemizuje m. in. z poglądami S. Baleya, J. Pastuszki, J. Korczaka, M. Kreutza, S. Szumana, S. Kunowskiego, B. Nawroczyńskiego, F. Foerster i A. S. Makarenki. Metodologicznie jest zbliżony do szkoły lwowsko-warszawskiej (T. Kotarbiński, M. Ossowska, T. Czeżowski)¹¹. Pedagogika to nauka o wychowaniu i zarazem część etyki, posługująca się w uzasadnianiu swych wniosków danymi psychologii rozwojowej i wychowawczej oraz wspierająca się na badaniach innych nauk, takich jak biologia, psychologia, socjologia i historia¹². Stąd Bednarski w swojej teorii wychowania sięga też do współczesnych mu nurtów pedagogicznych, z którymi krytycznie polemizuje oraz rezultatów nauk społecznych i przyrodniczych.

Jednak wydaje się, iż wspólnym mianownikiem tych ujęć jest fundament tomistyczny, który osadzony jest w tradycyjnym odczytaniu myśli Akwinaty. W niniejszym tekście zostaną zarysowane tomistyczne przedzałożenia tego nurtu filozofii oraz omówione perspektywy pedagogiczne, które się z nim wiążą.

¹⁰ „Już kilkakrotnie zwracaliśmy uwagę na to, jak fatalnie odbiło się i na etyce i na pedagogice to ich rozerwanie, datujące się od XVI w. Teraz przyszła kolej na zasadnicze rozważenie tego zagadnienia i na omówienie *ex professo* tego składnika naszego postępowania moralnego, który ma mu nadać jego stałość i sprawność, czyli innymi słowy na opracowanie w ogólnym zarysie struktury wychowawczej człowieka”. Cyt. *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1999, s. 329.

¹¹ Zob. F.W. Bednarski, *Egzystencjalny charakter zasad etyki*, Rzym 1962; tenże, *O celowościowe ujmowanie moralności i norm etycznych*, „Ruch Filozoficzny”, 27(1979), nr 2, s. 129-145.

¹² Tenże, *Zagadnienia pedagogiczne*, Londyn 1982, s. 57.

2. Tomizm tradycyjny i neoscholastyka tomistyczna

Tomizm tradycyjny stanowi jedną z historycznych wersji odczytania myśli Tomasza z Akwinu¹³. Tomizm tradycyjny historycy filozofii określają również mianem tomizmu zachowawczego, paleotomizmu czy neopaleotomizmu. Historycznie ujmując, źródeł tomizmu tradycyjnego można doszukiwać się już u uczniów i pierwszych komentatorów poglądów Tomasza. Następnie jego fundament stanowią wielkie syntezy pisane w formie komentarza do dzieł i w duchu filozofii Akwinaty (Jan od św. Tomasza, Kajetan), które faktycznie stanowią szeroko rozumianą scholastykę. Zawierają więc erudycję swoich czasów: poglądy Augustyna, neoplatonizmu i arystotelizmu chrześcijańskiego, szkotyzmu a nawet ślad dyskusji z filozofią arabską i awerroizmem łacińskim¹⁴. Stąd ten powstały w drugiej połowie XIX wieku nurt filozoficzny odwołujący się do tego dziedzictwa, przyjął nazwę neoscholastyki, która miała w zamierzeniu jej autorów przyczynić się do odrodzenia filozofii Tomasza. Jednak neoscholastyka odwołująca się chętnie do osoby i poglądów Tomasza z Akwinu, nie była jedynie wykładnią jego nauki. Stanowiła szersze, wewnętrznie zróżnicowane zjawisko intelektualne.

K. Michalski w wykładzie wygłoszonym na uroczystym posiedzeniu Krakowskiego Towarzystwa Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego¹⁵, wykazał, że filozofia neoscholastyczna nie jest już nauką

¹³ Szerzej na ten temat: M. Krasnodebski, *Tomizm*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 6, red. T. Pilch, Warszawa 2007, s. 705-712.

¹⁴ Tomasz z Akwinu w swoich pracach często podejmuje się polemiki z poglądami Awicenny, Awerroesa oraz z reprezentującym go na wydziale sztuk wyzwolonych paryskiego uniwersytetu – Sigerem z Brabancji. W rezultacie czego pośmiertnie zostaje posądzony o promowanie awerroizmu łacińskiego i potępiony. Zob. M. Krasnodebski, *Teoria intelektu możliwościowego i jej konsekwencje w kontekście polemiki Tomasza z Akwinu z awerroizmem łacińskim*, „Forum Philosophicum”, 9(2004), s. 139-156.

¹⁵ Wykład został wygłoszony w dniu 14 stycznia 1914 roku. Poświęcony został zmarłemu tydzień wcześniej tomiście, rektorowi UJ, Ks. prof. dr hab. F. Gabryłowi (1866-1914). Por. K. Michalski, *Stanowisko księdza Gabryła w ruchu neoscholastycznym*, „Ateneum Kapłańskie”, 13(1917), s. 46-56. Poglądy Franciszka Gabryła omawiam w: *Franciszek Gabryła antropologia i teoria poznania*, „Forum Philosophicum”, 8(2003), s. 207-236; *Zagadnienie pożądania w antropologii Franciszka Gabryła (1866-1914)*, „Studia Philosophiae Christianae”, 39(2003), nr 2, s. 328-349; *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz w filozofii tomistycznej*, Warszawa 2004, s. 53-78; *Prawda i pewność w Noetyce Franciszka Gabryła (1866-1914)*, w: *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane*

uprawianą i „zamykaną” w zaciszach klasztornych cel i salach wykładowych seminariów duchownych. Przeciwnie, neoscholastyka wychodzi naprzeciw współczesnej sobie filozofii nowożytnej i podejmuje dyskurs ze spychającymi ją na margines kultury umysłowej nurtami takimi jak: ontologizm, fideizm i kartezjanizm. Przez filozofię neoscholastyczną należy rozumieć szeroko pojęty tomizm, zarówno w ujęciu tradycyjnym, jak i lowańskim (D. Mercier), naukę Arystotelesa, Ojców i Doktorów Kościoła oraz autorów scholastycznych (Idzi Rzymianin, F. Suarez). Stąd wydaje się, że określenie, którego w stosunku do filozofii neoscholastycznej użył R. Eucken, nazywając ją *philosophia militans* (filozofią walczącą), nie jest przesadzone. Bowiem neoscholastyka w pewien sposób „wyzywała na pojedynek” współczesną sobie filozofią, naukę i kulturę umysłową przełomu XIX i XX wieku. Jednak celem tej walki nie jest zniszczenie tych dziedzin poznania ludzkiego, lecz wspólne z nimi zbadanie rzeczywistości prowadzące do ujęcia prawdy. Wobec tego filozofię neoscholastyczną można zdaniem K. Michalskiego określić mianem „filozofii asymilującej”¹⁶, gdyż stawia ona przed sobą następujące cele:

1. rewizję własnego systemu;
2. kontakt z filozofią nowożytną;
3. kontakt ze współczesną nauką.

Cel pierwszy filozofia neoscholastyczna może realizować dwoma metodami. Mianowicie metodą: analizy dialektycznej i metodą historyczno-genetycznej. Metoda analizy dialektycznej polega na rozłożeniu na „składowe pierwiastki, ażeby zbadać, co w nim jest podstawowym węglem, a co nadbudową, co musi podtrzymywać całą budowę, a co przebudowie ulec może, czasem powinno”¹⁷. Natomiast metoda historyczno-genetyczna wsparta na indukcji (Denifl, Ehrle, De Wulf, Baeumker) dąży do odszukania i opisanie rozwojowej linii scholastyki. Rezultatem tego zabiegu jest „oddzielenie stałego i żywego jądra od przygodnych domieszek, wyodrębnienie składników istotnych, powtarzających się u wszystkich najwybitniejszych myślicieli, jako wspólne dziedzictwo, od pierwiastków drugorzędnych, zmiennych, które hi-

Profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ, Kraków 2005, s. 261-277; Franciszek Gabryl (1866-1914), w: *Tomizm polski od encykliki Aeterni Patris do Soboru Watykańskiego II (1879-1962)*, red. A. Andrzejuk, Warszawa 2009 [w druku].

¹⁶ K. Michalski, *Stanowisko księdza Gabryla w ruchu neoscholastycznym*, s. 47.

¹⁷ Tamże.

storya przynosi i odnosi, zawiera i niszczy”¹⁸. W metodzie historyczno-genetycznej wiąże się rozumienie bytu w ujęciu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Autorzy neoscholastyczni zabieg ów uzasadniają tym, że Akwinata korzystał z metodologii Stagiryty, zatem przyjął również jego sposób identyfikowania bytu. Należy dodać, że druga połowa XIX wieku to okres studiów nad pismami Arystotelesa (Trendelenburg, Willmann, Hertlig, Brentano), z których korzystali neoscholastycy, niekiedy przyjmując je jako punkt wyjścia w metodologii swoich badań naukowych. Neoscholastyka więc to głównie tomizm w wersji tradycyjnej i lowańskiej oraz arystotelizm i neoplatonizm chrześcijański. Cel drugi i trzeci – kontakt z filozofią nowożytną i współczesną nauką, zaowocował licznymi polemikami z kantyzmem, pozytywizmem, pragmatyzmem, czy neoheglizmem (O. Gemelli) oraz na przykład z darwinizmem na płaszczyźnie nauk przyrodniczych.

Przyczyny odrodzenia się scholastyki w wersji filozofii neoscholastycznej i jej specyfiki możemy dopatrywać się ponadto w postawie samych autorów neoscholastycznych, którzy uważali, że ich mistrz – Tomasz z Akwinu – dostosowywał swoją doktrynę do współczesnych sobie prądów intelektualnych¹⁹. Ich zdaniem neoscholastyka winna za przykładem Akwinaty dostosowywać się do siebie współczesnych nurtów intelektualnych, zaś samego Tomasza nie ujmować „jako literę”, lecz jako „żywego ducha”. K. Michalski zaznacza, że nie chodzi tu jednak o „ekshumację trupa” Tomasza z Akwinu, ale o przyjęcie jego intelektualnej inwencji, która pozwoli ożywić scholastykę. Píše:

„Aby więc wiosna nowego ruchu nie zakończyła się rychłą śmiercią, wstąpiono w żywy strumień współczesnej wiedzy; zwrócono się zwłaszcza do badań doświadczalnych w psychologii, wyzyskano bardzo szczęśliwie zwrot, jaki w psychologii eksperymentalnej dokonał się pod wpływem Külpego i jego uczniów przez wprowadzenie do zakresu badań wyższych aktów myśli i woli; uwzględniono wreszcie w szerokiej

¹⁸ K. Michalski, *Stanowisko księdza Gabryła w ruchu neoscholastycznym*, s. 47.

¹⁹ Teza ta wydaje się dyskusyjna w perspektywie ujęć tomizmu konsekwentnego, którego twórca M. Gogacz, uwyrażnia odrębność stanowiska Tomasza i omawianych przez niego filozofów arabskich i ich łacińskich komentatorów.

mierze prace biologiczne tej przede wszystkim grupy uczonych, która się skupiała koło wydawnictwa łowańskiego *La cellule*”²⁰.

Wciąż toczy się dyskusja, czy neoscholastyka była tzw. „filozofią z dekretu”. Faktem jest, iż jeszcze przed encykliką Leona XIII *Aeterni Patris* (1879) i Piusa X *Pascendi Dominici Gregis* (1907) w wielu ośrodkach intelektualnych w Europie rozpoczęto badania nad myślą neoscholastyczną. Badania prowadzono na Zachodzie Europy oraz na ziemiach polskich (S. Pawlicki, M. Morawski). Można przypuszczać, że encykliki potwierdziły faktyczny stan rzeczy, a nie „nakazały” badania naukowe filozofii w oparciu o naukę Tomasza z Akwinu.

Obecnie takie tradycyjne rozumienie tomizmu zostało wyparte przez tomizm w wersji egzystencjalnej i konsekwentnej. Tomizm tradycyjny zdaniem M. Gogacza charakteryzuje: podręcznikowością, werbalizmem i kompilacjonizmem. Podręcznikowość polega na wykładaniu myśli Tomasza za pomocą luźno zestawionych twierdzeń, bez ukazywania ich genezy. Na skutek tego zabiegu tomizm mógł być wykładany jako „ideologiczny system”, niekiedy nawet daleki od naukowego, racjonalnego uzasadnienia. Podobnie jak w starożytnym pitagoreizmie zasadniczą rolę odgrywał tu argument z autorytetu: „Tomasz tak powiedział”. Werbalizm tomizmu tradycyjnego polega na tym, że do grupy tomistów włączono tych filozofów, którzy również mówili o istnieniu (Awicenna) nawet niezgodnie z myślą Tomasza. Kompilacjonizm z kolei, polegał na włączeniu do myśli Tomasza wszystkiego, co w filozofii uznano za prawdziwe, istotne, a nawet modne. W tomizmie tradycyjnym przez istnienie rozumie się:

„stałą relację bytu do bytu jednostkowego do Boga. Jeżeli jest to stała relacja, to tym samym staje się akt istnienia, stwarzanie i podtrzymywanie w istnieniu. Akt istnienia jest tu utożsamiony z urealnianiem i aktualizowaniem bytu. To rozumienie istnienia wynika z połączenia wykładu o pryncypiach istotowych bytu z liniowym układem przyczyn i skutków”²¹.

Nie należy jednak zapominać, że tomizm tradycyjny nie jest jedynie zbiorem filozoficznych anachronizmów, które są już tylko przedmiotem badania historii filozofii. Tomizm tradycyjny, proponujący swego

²⁰ K. Michalski, *Stanowisko księdza Gabryła w ruchu neoscholastycznym*, s. 47.

²¹ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 145.

rodzaju *philosophia perennis*, w której utożsamiało się poglądy Arystotelesa ze stanowiskiem Tomasza z Akwinu oraz z filozofią nowożytną, jest nadal interesującą poznawczo i ważną z punktu widzenia rozwoju filozofii tomistycznej propozycją badawczą. Pewne zarzuty postawione tomizmowi tradycyjnemu są zasadne, inne zaś wymagają zrewidowania, przy czym nie należy zapominać, że odrodzenie tomizmu nastąpiło jako opozycja: z jednej strony do idealizmu niemieckiego, a z drugiej strony do materializmu i pozytywizmu, który spychał spekulację filozoficzną na margines badań naukowych. Jest to zatem propozycja znacząca w historii filozofii (także w polskiej).

Należy oddać, iż polski tomizm tradycyjny sformułował oryginalną w stosunku do opracowań zachodnich filozofię stosowaną, w skład której wchodziła etyka i pedagogika. Nie utożsamia się ich z teologią moralną jak ma to miejsce na przykład w pracach B. Merkelbacha²². Bednarski w swoich rozprawach pedagogicznych sięga również do nauk społecznych i przyrodniczych, tworząc w ten sposób specyficzną „kompilację” ujęć tradycyjnych z wątkami tomizmu lowańskiego. Jego prace są bogate erudycyjnie; sięgają w swoich analizach i polemikach od D. Merciera do J. Maritaina, a więc do tomizmu w wersji egzystencjalnej.

Jednakże motywem przewodnim tych pedagogik jest realizm bytowy i poznawczy, co powoduje, że ujęcia te są wciąż aktualne. Pedagogika tomizmu tradycyjnego jest mniej zachowawcza niż sam tomizm tradycyjny, gdyż korzysta się w niej ze źródłowych tekstów Tomasza, a nie tylko z jego Komentatorów.

3. Pedagogika aretologiczna J. Woronieckiego

Pedagogika Woronieckiego osadzana jest na realizmie bytowym i teoriopoznawczym, głosi konieczność integralnego oraz uniwersalnego wychowania i wykształcenia człowieka. Dlatego pedagogika nie może być oderwana od antropologii filozoficznej i etyki, które dają obraz tego, kim jest człowiek, czym jest dobro moralne, i w konsekwencji wyznaczają cel pedagogiki. Pedagogika Woronieckiego realizuje zadania wyznaczone jej przez filozofię. Celem wychowania jest więc zaszczepienie w wychowanku siły woli, dzięki której będzie on mógł realizować obiektywne cele swojego życia. Istota pedagogiki leży

²² B. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, Paris 1930-33.

w tym, by nauczyć wychowanka „chcenia” – prawidłowego chcenia²³, tzn. usprawnić jego wolę, tak by dokonywała wyboru obiektywnego dobra, czyli „prawdy w dobru”. Pedagogika ta to nauka praktyczna nastawiona na życie²⁴, bowiem w życiu codziennym, tak jak chleba, potrzebuje człowiek, mądrości, roztropności, umiarkowania, sprawiedliwości, cierpliwości, etc. Dla Woronieckiego wychowanie ma także religijny wymiar, ponieważ celem człowieka jest również porządek nadprzyrodzony²⁵. Twórczość J. Woronieckiego wpisuje się w pedagogikę katolicką, przez którą należy rozumieć naukowy system wychowania i nauczania zgodny z teologią i filozofią chrześcijańską oraz z wyrastający z doświadczenia wychowawczego²⁶. Stąd jak pisze S. Gałkowski:

„Pajdeia Woronieckiego, czerpiąc z dorobku myśli chrześcijańskiej i klasycznej myśli greckiej, łączy w harmonijną całość (...) jednostkę i społeczeństwo, twórczy rozwój i szacunek dla uniwersalnych norm”²⁷.

Jest to pedagogika uniwersalna i humanistyczna, czyli zakłada integralne wychowanie i kształcenie człowieka oraz jest skierowana do wszystkich, którzy podlegają tym procesom. Nie jest zarezerwowana jedynie dla katolików, czy chrześcijan. Jest to pedagogika, która podkreśla znaczenie osobistej relacji pomiędzy wychowawcą i wychowankiem. Skierowana jest na osobiste i społeczne doskonalenia się osób. Dlatego cele wyznaczone pedagogice przez filozofię nie mają charakteru ideologicznego, są ogólne i wymagają konkretyzacji w przypadku każdego człowieka. Pedagogice integralnej przyświeca troska o rozwój człowieka, moralne ukształtowanie jego woli

²³ J. Woroniecki, *Długomyślność jako cnota wychowawcy*, w: *Wychowanie człowieka. Pisma wybrane*, wybór W. K. Szymański, oprac. J. Kołataj, Kraków 1961, s. 196.

²⁴ Tenże, *Wychowanie człowieka*, s. 11.

²⁵ Tenże, *Pelnia modlitwy*, w: *Wychowanie człowieka*, s. 108-152; tenże, *Doniosłość wychowawcza liturgii eucharystycznej*, „Misterium Christi”, Kraków 1930.

²⁶ Tenże, *Wychowanie człowieka*, s. 13.

²⁷ S. Gałkowski, *Ku dobru. Aktualność filozofii wychowania Jacka Woronieckiego*, Rzeszów 1998, s. 118.

i charakteru²⁸. Nie bez znaczenia jest tu rola odpowiedzialności w wychowaniu. Celem wychowania jest nauczanie wychowanka odpowiedzialności za siebie, tak by samodzielnie mógł on podjąć się samowychowania. Pomocna jest tu aretologia Arystotelesa i jego teoria „złotego środka”²⁹. Wskazuje ona jak człowiek może stać się lepszym, wielkodusznym, jak osiągnąć autonomię moralną, która wyzwala człowieka ze zniewolenia zewnętrznego i wewnętrznego, dając mu panowanie nad sobą,³⁰ o które dopominał się w swojej filozofii wychowania Sokrates³¹.

Aretologiaczna pedagogika Woronieckiego daleka jest od tresury człowieka, zakłada bowiem jego wolność i rozumność. Wychowanie to integralna harmonia obejmująca cały byt ludzki. O wychowaniu, wykształceniu i nauczaniu tak pisze:

„Wychowanie zwraca się w pierwszej linii do władz pożądawczych, tj. do woli i do uczuć, im to właśnie ma nadać te różne wewnętrzne sprawności do czynu, które nazywamy cnotami. Zajmuje się także ono i działalnością rozumu, ale nie jego funkcjami czysto poznawczymi, lecz tymi, za pomocą których kieruje on uczynkami i które z tej racji są ściśle związane z działalnością władz pożądawczych woli i uczuć. (...) Natomiast działalnością poznawczą zmysłów wychowanie bezpośrednio się nie zajmuje, nie należy ono już bowiem do zakresu moralności. Pośrednio wszakże interesuje się wyrobieniem i opanowaniem pamięci i wyobraźni jako współczynnikami kierowniczej działalności rozumu praktycznego i składników roztropności. (...) Wykształcenie, przeciwnie, zajmuje się w pierwszym rzędzie wyrobieniem władz zmysłowych: zmysłów, pamięci, wyobraźni i rozumu, a mianowicie jego funkcji poznawczych. Winno ono dać nie tylko pewien zapis wiadomości, ale i sprawność w używaniu tych władz. (...) Nauczanie (...) gdy jest porządnie przeprowadzone, swą systematycznością

²⁸ J. Woroniecki, *Wychowanie człowieka*, s. 17; J. Gałkowski, *Rozwój i odpowiedzialność. Antropologiczne podstawy koncepcji wychowania moralnego*, Lublin 2003, s. 57-83.

²⁹ Zob. M. Krasnodebski, *Arystotelesa teoria wychowania*, „Cogitatus”, 8(2009), [w druku].

³⁰ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 372.

³¹ Zob. M. Krasnodebski, *Formowanie doskonałego człowieka w filozofii wychowania Sokratesa i Platona*, „Opieka–Terapia–Wychowanie”, 1-2(2008), nr 73-74, s. 10-22.

i porządkiem wywiera bardzo silny wpływ wychowawczy. Poza tym życie moralne potrzebuje pewnego minimum wiadomości teoretycznych, będących przedmiotem wykształcenia. Harmonijne przeto współdziałanie wychowania z wykształceniem jest absolutnie konieczne. Tu jest słaba strona pedagogiki ostatnich wieków we wszystkich niemal prądach umysłowych: kształcenie umysłu wysuwano na pierwszy plan i przesłaniano sobie nim samo wychowanie z właściwymi mu prawami rozwoju³².

Nabycie sprawności w procesie wychowawczym powoduje, że uczeń osiąga samodzielność i autonomię intelektualno-moralną. J. Woroniecki podkreśla, że proces wychowawczy nie może być wciąż animowany przez wychowawcę. Wychowawca, nie może bowiem zawsze towarzyszyć swojemu uczniowi. Konieczne jest zatem nabycie sprawności, które umożliwią wychowankowi samowychowanie³³. W tym też się zawiera sprawność wychowawcy jaką jest długomyślność³⁴. Długomyślność (*longanimitas*) najczęściej jest utożsamiana z cierpliwością. Należy do cnoty męstwa, ponieważ opanowuje gniew spowodowany niepowodzeniami i porażkami, które mogą mieć aktualnie miejsce. Długomyślność mobilizuje do dalszych wysiłków i wyrzeczeń, by w przyszłości osiągnąć zaplanowany rezultat. Jest to zatem cnota polegająca na dalekowzroczności i sprawności czekania i jako taka ma postać osobowej relacji nadziei, która jest relacją trwania przy dobru. Warunkuje ona inne cnoty i zalety z którymi często jest utożsamiana: łagodność, łaskawość, wyrozumiałość oraz cierpliwość. Długomyślność jest więc konieczną cechą wychowawcy.

Wychowanie w oparciu o sprawności intelektu i woli wymaga od człowieka ciągłego wysiłku w wyborze tego, co dobre i prawdziwe. Jest to zatem wybór „prawdy w dobru”. Prawidłowość tą oddaje przysłowie, że ten kto nie idzie naprzód, ten się cofa. Można zastanowić się, dlaczego z nowożytnej pedagogiki została usunięta problematyka sprawności? Czyżby dlatego, że sprawności i cnoty wymagają od osoby ciągłej pracy, wysiłku intelektualnego i moralnego, w celu ich

³² J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 344-346.

³³ Tenże, *Wychowanie człowieka*, s. 319; Por. S. Gałkowski, *Rozwój i odpowiedzialność*, s. 77nn.

³⁴ J. Woroniecki, *Długomyślność jako cnota wychowawcy*, s. 189-200; S. Belch w tłumaczeniu *Sumy* przekłada *longanimitas* jako „nieskwapliwość”. Zob. Tomasz z Akwinu, *Męstwo*, w: *Suma teologiczna*, t. 21, Londyn 1962, s. 191.

wypracowania i utwalenia? Może z tego samego powodu Kant uznał sprawności za nawyki, ponieważ obawiał się, że wprowadzą one do moralnego życia człowieka zmechanizowanie i rutynę – konkluduje J. Woroniecki³⁵. Z jego punktu widzenia teoria cnoty w ujęciu Kanta, to nic innego jak walka człowieka z samym sobą, a nie czynienie dobra. Przeciwnie stanowisko repezetuje Arystoteles³⁶.

Istotną rolę w systemie wychowawczym J. Woronieckiego zamuje roztropność³⁷. Roztropność bowiem jest cnotą rządzących w stosunku innych cnót woli (*auriga virtutum*). Odpowiada ona za orientację w zmiennym okolicznościach życia codziennego i pozwala zachować właściwą miarę w działaniu. Umiar ten nie dotyczy poszczególnych działań człowieka, lecz jego całego postępowania i postaw. Jest więc cechą ludzkiego charakteru³⁸. Sprawności i cnoty są powiązane ze sobą. Wymagają rozumnego i wolnego wyboru. W *Katolickiej etyce wychowawczej* czytamy:

„(...) ważnym następstwem (...) w jakim cnoty moralne powstają, jest ich wewnętrzna solidarność, wykluczająca możliwość specjalizowania się w jednych cnotach, a zaniedbywania w drugich. W dziedzinie intelektualnej takiej solidarności nie ma, i pewne specjalizowanie jest konieczne, toteż widzimy, że wiedzy jest w wysokim stopniu zależny od takiego podziału pracy. Postęp w jednej dziedzinie, np. matematyce, zupełnie zależy od znajomości innych dziedzin, np. historii lub językoznawstwa, i każdej z nich trzeba się wyłącznie oddać. W dziedzinie sprawności technicznych często jedna sprawność wyklucza wprost inne podobne, tak że niesposób np. jednocześnie być kowalem i pianistą. W dziedzinie moralnej rzecz ma się przeciwnie: ponieważ obejmuje ona nie tylko niektóre nasze czynności, w pewnych chwilach wykonane, ale całe nasze postępowanie moralne, wypełniające życie ludzkie, przeto człowiek winien być przygotowany, aby w najrozmaitszych położeniach życiowych umieć zająć właściwe stanowisko i mieć w sobie tę spraw-

³⁵ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 363.

³⁶ T. Biesaga, *Etyka obowiązku I. Kanta a etyka szczęścia Arystotelesa*, w: *Philosophiae vitam alere. Prace dedykowane Profesorowi Darowskiemu SJ*, red. T. Ziemiański, Kraków 2005.

³⁷ J. Woroniecki, *Studjum nad kardynalną cnotą roztropności*, „Kwartalnik Teologiczny Wileński”, Wilno 1923; R. Polak, *Roztropność i jego składniki według Jacka Woronieckiego*, „Cywilizacja”, 22(2007), s. 82-90.

³⁸ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, s. 14-66.

ność, która by mu pozwoliła w każdym wypadku należycie postąpić. Można przed długi czas nie wykonywać jakiegoś rzemiosła lub sztuki i nie używać jakiejs umiejętności, można ich nawet zupełnie zaniechać, ale cnót moralnych nawet na chwilę zaniedbać niemożna, wciąż bowiem trzeba nimi regulować swe postępowanie. Bez roztropności, wytrwałości, umiarkowania, uczciwości, najdrobniejszego uczynku jak należy spełnić nie można; powinny one być czynne w każdym momencie naszego życia. Tam gdzie ich nie ma, muszą prędzej czy później powstać wady, które będą na bieg postępowania moralnego coraz silniej wywierać swój zabójczy wpływ. Wobec wewnętrznej solidarności, łączącej wszystkie cnoty, brak jednej ma nie tylko lokalne znaczenie przez to, że na jej miejsce wyrasta wada, ale i wywiera destrukcyjny wpływ na inne cnoty, z których każda w wysokim stopniu jest zależna od moralnego rozwoju wszystkich innych”³⁹.

Zobowiązuje to do dystansowania tego, co złe i fałszywe w kulturze oraz skierowania się do osób i służbę im. Ukoronowaniem pedagogiki cnót jest moralnie dobry charakter człowieka⁴⁰. Grecki ideał człowieka moralnie dobrego – *kalos kagathos* – to wizja człowieka, który posiada cnoty moralne i wynikającą z nich wewnętrzną harmonię⁴¹. Ta właśnie jedność i nierozzerwalność wszystkich cnót wyróżnia klasyczną etykę i *paideię*⁴² od krytykowanej przez Woronieckiego etyki i pedagogiki nowożytnej i współczesnej, która dopuszcza do rozwoju wad moralnych. Podstawą jedności cnót człowieka jest jego jedność bytowa⁴³.

Dlatego nie sposób nie zgodzić się z opinią, że charakter i skuteczność pedagogiki zależą od tego, co wychowawca wie o człowieku i pryncypiach wyboru relacji z prawdą i dobrem⁴⁴. Nie jest to wiedza o charakterze empiryczno-scientystycznym, gdyż ta opisując zjawiska, nie obejmuje swojej treścią istoty rzeczy. Potrzebna jest

³⁹ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 342-343.

⁴⁰ Tamże, s. 385.

⁴¹ P. Jaroszyński, *Kalokagathia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozoficzna*, t. 5, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2004.

⁴² S. Gałkowski, *Pojęcie charakteru moralnego w filozofii klasycznej*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Lublin 2001, s. 419-430.

⁴³ M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1991, s. 229.

⁴⁴ M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993, s. 92.

mądrość, a nie tylko wiedza, lub erudycja na temat człowieka i jego wychowania. Mądrość, która pozwala otworzyć się na spotkanego człowieka i nawiązać z nim osobowe relacje. Konieczna jest zatem współpraca wychowawcy i wychowanka, wzajemna relacja. S. Gałkowski uważa, że:

„sytuacja wychowawcza nie jest spotkaniem dwóch czystych umysłów, lecz dwóch niepowtarzalnych osób, nie da się jej sprowadzić do charakteru czysto racjonalnego. Indywidualność i niepowtarzalność każdej osoby powoduje, że nie możliwe jest zastosowanie jednolitego systemu wychowania wobec wszystkich ludzi. Wychowanie nie jest nauką, ale sztuką, która podobnie jak medycyna powinna współpracować z naturą. Każdy człowiek jest inny, nie jest więc poddanie przez pedagogikę powszechnych zawsze obowiązujących i skutecznych metod oraz technik wychowawczych. Tym bardziej rośnie więc rola intuicji pedagogicznej i poznania konkretnej osoby, co jest możliwe tylko w bezpośredniej, przepełnionej mądrością i rozsądkiem relacji uczeń-nauczyciel”⁴⁵.

4. Pedagogika teocentryzmu chrześcijańskiego F. W. Bednarskiego

Bednarski pod wpływem pedagogiki integralnej J. Woronieckiego głosi uniwersalizm pedagogiczny, wyrażający się w dostępności dla wszystkich wykształcenia w miarę realnych możliwości, uzdolnień i potrzeb, zakładając konieczność wszechstronnego doskonalenia osobowości człowieka⁴⁶.

Wychowanie zdaniem F. W. Bednarskiego to organiczny zespół wszystkich sprawności moralnych, umysłowych i fizycznych człowieka integralnie złożonego z duszy i ciała. Wychowanie jest nienaruszalnym prawem człowieka i wyraża się w harmonijnym prowadzeniu innych osób, szczególnie dzieci i młodzieży, ku szczytom doskonałości właściwej dla stanu człowieka jako człowieka⁴⁷. Formą wychowania jest też samowychowanie, które polega na właściwym ukształtowaniu charakte-

⁴⁵ S. Gałkowski, *Rozwój i odpowiedzialność*, s. 80-81.

⁴⁶ F. W. Bednarski, *Zagadnienia pedagogiczne*, s. 200-210.

⁴⁷ Tenże, *Uwagi św. Tomasza z Akwinu o młodzieży i jej wychowaniu*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 1(1958), z. 3, s. 43.

ru człowieka w oparciu o sprawności intelektu i cnoty moralne⁴⁸. Wychowanie, więc jest dziełem natury i dziełem sztuki, ponieważ wychowawca pomaga w tworzeniu dobra moralnego człowieka⁴⁹. Według Tomasza Beka:

„Dominikanin widzi (...) istotę wychowania w usprawnieniu człowieka w jego dążeniu do naczelnego ideału życia - mówiąc inaczej: istotę wychowania stanowi pełne usprawnienie całego człowieka w jego należytych dążeniu do ostatecznego celu, a więc urobienie w nim takich jakości, aby z łatwością, radością i ochoczo zmierzał ku swemu kresowi”⁵⁰.

Zdaniem Bednarskiego pedagogikę dzieli się na „pedagogikę życia” oraz na celowe wychowanie i samowychowanie. Autor *Wychowania młodzieży dorastającej* opowiada się za celowością wychowania, polemizując tym samym z „pedagogiką życia” reprezentowaną przez: J. J. Rousseau, A. Schopenhauera, J. H. Pestalozziego, F. Fröbła, M. Stirnera, E. Claparède’a, P. Boneta, J. Deweya, Z. Freuda i J. P. Sartre’a. Pedagogika ta głosi, że wychowanie nie potrzebuje norm, winno jedynie usuwać przeszkody; zakłada konieczność wolności rozumianej jako swobody, oraz neguje zasadność celowości w procesie wychowania⁵¹.

F. W. Bednarski opowiada się za wychowaniem normatywnym i celowym. Ze względu na cel dokonuje on podziału systemów wychowania i wymienia trzy kierunki: pajdocentryzm, heterocentryzm i teocentryzm chrześcijański⁵². Pajdocentryzm przyjmuje, że cel wychowania jest w samym dziecku (J. Dewey) i dzieli się z kolei na: 1) hedonizm – celem życia jest osiąganie przyjemności, wychowanie polega tu na przystosowaniu człowieka do zmiennych warunków istnienia (Epikur, de La Mettrie, A. Helvetius, H. Spencer, J. Bentham); 2) racjonalizm – celem wychowania jest wytworzenie wszechstronnych zainteresowań

⁴⁸ F. W. Bednarski, *Wychowanie młodzieży dorastającej*, Warszawa 2000², s. 175-187.

⁴⁹ Bednarski zauważa tu analogię do sztuki lekarskiej, która na płaszczyźnie ciała zajmuje się ochroną zdrowia. Por. *Uwagi św. Tomasza z Akwinu o młodzieży i jej wychowaniu*, s. 49.

⁵⁰ T. A. Bek, *Filozoficzne podstawy teorii wychowania w ujęciu F. W. Bednarskiego O.P.*, s. 217.

⁵¹ F. W. Bednarski, *Wychowanie młodzieży dorastającej*, s. 13-14.

⁵² Tamże, s. 16-31.

dziecka, szczególnie intelektualnych (Wolter, J. F. Herbart, J. A. Komeński); 3) witalizm (egoizm utylitarny) który głosi, że celem wychowania jest realizacja subiektywnie pojętego własnego interesu, „poza dobrem i złem”, prawdą i fałszem (T. Hobbes, T. Corlyle, L. Feuerbach, F. Nietzsche). W heterocentryzmie cel wychowania leży w pewnych wartościach poza dzieckiem, najczęściej w dobru ogółu (nie dobru wspólnym!). Zasadniczo są one określane przez państwo i służą utrwaleniu jego potęgi i władzy (Platon, Kant, Fichte, Hegel, Marks, totalitaryzm, etatyzm, komunizm). Zaś w teocentryzmie chrześcijańskim naczelnym celem życia i wychowania jest osiągnięcie pełnej doskonałości wychowanka. Cel ten nie jest zewnętrzny, ale wewnętrzny. Koreponduje to z grecką *paideia*, w której wychowanie polegało na uzyskaniu wewnętrznej harmonii intelektu i woli człowieka. U W. Jaegera czytamy:

„Wychowanie rozumiane tak, jak je pojmował Sokrates, staje się świadomym kształtowaniem własnego życia w świetle zasad filozofii, a celem jego jest wypełnienie duchowego i moralnego przeznaczenia człowieka. W tym rozumieniu człowiek rodzi się po to, aby osiągnąć *paideia*, a ona jest jego prawdziwą własnością. Pogląd ten jest wspólny wszystkim sokratykom, a więc urodził się w głowie Sokratesa, chociaż on sam twierdził, że nie zna się na wychowaniu ludzi. Można by cytować wiele wypowiedzi na dowód, jak pojęcie i sens *paidei* poszerzyły się i pogłębiły, odkąd Sokrates przeniósł je do wnętrza serca ludzkiego, i jak dalece nabrała ona dla ludzi nowej, nieznanej dotąd ogromnej wartości. Wystarczy przytoczyć powiedzenie filozofa Stilpona, jednego z głównych przedstawicieli szkoły sokratejskiej w Megarze, założonej tam przez Euklidesa. Demetrios Poliorketes, chcąc po zdobyciu miasta okazać mu swą łaskę i wynagrodzić za zrabowanie jego domu, kazał przedłożyć sobie zestawienie wszystkiego, co Stilpon wówczas postradał. On jednak odparł: *paidei* nikt nie wyniósł z mego domu. Było to dowcipne zastosowanie do specjalnych okoliczności słynnego powiedzenia jednego z siedmiu mędrców, Biesa z Priene, które w swej łacińskiej postaci: *omnia mea mecum porto*, jeszcze dziś znane jest na całym świecie. Dla człowieka przenikniętego ideami Sokratesa najgłębszą istotą tego, co jest jego własnością, stanowi *paideia*, tzn. świadomie wybrany kształt jego życia, jego duchowe „ja”, jego kultura. W walce, jaką człowiek toczy o swoją wewnętrzną wolność ze światem, pełnym ele-

mentarnych sił, zagrażających tej wolności, paideia staje się jego niewzruszonym punktem oparcia”⁵³.

Teocentryzm chrześcijański głosi rozumność natury człowieka oraz jej celowość, która polega na szczęściu i kontemplacji (Bóg jest celem ostatecznym człowieka). Pierwszym wychowawcą – uważa Bednarski – jest Bóg, a następnie sam człowiek w stosunku do siebie, a później inny człowiek⁵⁴. W tak ujętym wychowaniu jego bezpośrednim celem jest usprawnienie człowieka w duchowo-materialnej kulturze, w odbiorze i kształtowaniu jej dóbr i wartości. Szczególne miejsce zajmuje tu usprawnienie w kulturze wewnętrznej człowieka, czego wyrazem są sprawności intelektu i cnoty woli. Istotna w wychowaniu jest stałość i konsekwencja, ponieważ zdobywanie sprawności i cnót jest rozciągniętym w czasie procesem, który nie jest automatyczny.

F. W. Bednarski nie potępia pajdocentryzmu i heterocentryzmu, uznając, że kierunki te posiadają wiele cennych i słusznych treści pedagogicznych. Pajdocentryzm dostrzega znaczenie rozwoju osobowości, zaś heterocentryzm potrzebę podporządkowania wychowania dobru wspólnoty. Jednak zarówno jeden, jak i drugi system wychowawczy ma jednostronny, redukcyjny charakter, a wyznaczane przez nie cele wychowania nie są celami, które umożliwiają osiągnięcie doskonałości człowieka i zaspokojenie wszystkich jego potrzeb w życiu osobistym i społecznym. Pajdocentryzm i heterocentryzm mogą przybrać postać zupełnej spinegliwości lub tresury wychowanka, zarówno w pierwszym, jak i drugim przypadku krzywdząc dziecko i powodując mierny rezultat wychowawczy. W *Wychowaniu młodzieży dorastającej* czytamy:

„Wychowanie winno pomóc mu w poznaniu, co naprawdę może zaspokoić jego głód Prawdy, Dobra i Piękną, co naprawdę może go udoskonalić i uszczęśliwić, powinno mu pomóc w skierowaniu ku temu celowi wszystkich jego wysiłków, w zawróceniu z niewłaściwej drogi, w doborze skutecznych środków. Wychowanie powinno być wolne od sztywnych schematów, narzuconych przez jakąkolwiek dyktaturę, a tym bardziej nie powinno być ograniczone przez te schematy, zamyka-

⁵³ W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 625-626.

⁵⁴ Nie bez znaczenie więc jest wychowanie religijne człowieka. Por. F. W. Bednarski, *Wychowanie młodzieży dorastającej*, s. 131-160.

jąc przed pewnymi grupami ludzi drogę do pełniejszego rozwoju i doskonalenia osobowości (...)”⁵⁵.

Bednarski postuluje, by nie utożsamiać ideałów wychowania z celami wychowawczymi. Celem jest pewne rzeczywiste lub pozorne dobro, które motywuje człowieka do działania, wyznaczając mu kierunek jego postępowania. Ideałem zaś jest wyobrażenie pewnych wartości, które ukierunkowują na wybrany cel oraz wzory osób – autorytety, które cel ów osiągnęły. Warto przytoczyć tu opinię Woronieckiego, na którą powołuje się F. W. Bednarski.

„Ideały (...) to drogowskazy, a drogowskazy wskazują tylko drogę prowadzącą do celu, ale same przez się pobudką do działania nie są i impulsu do czynu nie dają. Kto żadnego celu sobie nie postawi, kto go nie zapragnie, nie umiłuje i nie postanowi osiągnąć, dla takiego drogowskazy nie mają znaczenia, nawet na nie nie spojrzę; takiemu prawić o ideałach, to tyle co mówić pustą słomę. Jakże charakterystycznym dla moralistów i różnych moralizatorów ostatnich wieków było to ciągle perorowanie o ideałach, jak nudne i bezpłodne, a jednocześnie zapominanie o żywych celach. (...) Zasłaniać celów ideałami nie należy: w dziedzinie myśli ideały są pierwsze, ale w dziedzinie czynu – cele”⁵⁶.

Ideały w wychowaniu odsłaniają znaczenie naśladowania, które jest jednym z podstawowych czynników rozwoju człowieka. Może być ono odruchowe, jak u niemowląt i młodszych dzieci, lub celowe, jak u starszych i dorosłych. Naśladowanie pozwala zaoszczędzić czas ucznia w tym sensie, iż nie musi on sam dochodzić do podstawowych zasad i reguł, mogąc skorzystać z doświadczenia i wiedzy mistrza. Nie musi odkrywać i weryfikować na nowo na przykładu twierdzenia Pitagorasa, wystarczy, że zrozumie je i nauczy się wzoru. Nie jest, bowiem możliwe, by samemu wszystko poznać, odkryć, przeczytać. Konieczna jest wiara i zaufanie do mistrza, który jako specjalista w swojej dziedzinie i autorytet poznawczy (możliwe, że i moralny) wyłoży i wytłumaczy pożądaną wiedzę. F. W. Bednarski zauważa ponadto, że przykład życia w sposób istotny wpływa na postępowanie człowieka, szczególnie młodego, który poszukuje wzorów do naśladowania⁵⁷. Młodzi ludzie w spo-

⁵⁵ F. W. Bednarski, *Wychowanie młodzieży dorastającej*, s. 29-30.

⁵⁶ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 65.

⁵⁷ Można mnożyć takie przykłady z historii, na przykład wpływ jakie wywarło na młodego Platona spotkanie Sokratesa. Takie pedagogiczne zwroty można odnotować też w biografii: E. Stein, K. Wojtyły i wielu innych.

sób szczególnie naśladują wybitne osobowości, stąd dobry wychowawca taki być powinien⁵⁸. Wydaje się, że taki osobisty przykład jest trwalszy i bardziej mobilizujący osobę, niż uczucie zapału odtwarzane z pamięci lub wyobraźni. Zatem sam wychowawca powinien być wzorem dla wychowanka, bo „przykład bardziej pociąga niż słowa”⁵⁹. Istotne jest by deklaracje rodziców i wychowawców pokrywały się z ich czynami. W przeciwnym wypadku dualizm deklaracji i działania powoduje u młodych dezintegrację ich życia moralnego⁶⁰, relatywizm oraz sceptycyzm wychowawczy.

Jakie zatem według Bednarskiego przymioty winien posiadać nauczyciel-wychowawca? Są to: 1) dobre wychowanie i „pełnia” człowieczeństwa, czyli panowanie nad własnymi popędami, nerwami i nałogami, nieuleganie kaprysom i chwilowym zachciankom; 2) „miłość połączoną ze stanowczością” (za Fabiuszem Kwintylianiem), przystępność, pracowitość, moralność, wolność od porywczosci. Miłość jest nieodzownym, koniecznym czynnikiem w wychowaniu, ponieważ powoduje ona, że dzieci i młodzież chętniej naśladują i powielają postawy i wzorce zachowania osób, które kochają⁶¹; 3) ostrożność i uwaga, tak by swoim postępowaniem lub czynami nie zgorszyć wychowanków; 4) przyjaźń – nauczyciel-wychowawca winien współdziałać z dzieckiem w dążeniu do jego udoskonalenia, dzielącym się z nim swoimi troskami w szczerzej rozmowie – dialogu⁶², nie lekceważąc go, a nawet przyjmując uwagi krytyczne w stosunku do samego siebie. Istotne jest by relacja przyjaźni była obustronna. Przyjaźń ta nie jest tożsama z spoufaleniem się wychowawcy z wychowankiem, nie jest formą pobłażliwości w sto-

⁵⁸ F. W. Bednarski, *Zagadnienia pedagogiczne*, s. 80.

⁵⁹ Obecnie wielu teoretyków wychowania powołuje się na łacińską maksymę: *verba docet, exempla trahunt*.

⁶⁰ F. W. Bednarski, *Wychowanie młodzieży dorastającej*, s. 171.

⁶¹ Zatem ta szczerza i bezinteresowna miłość zakłada odpowiedzialność za osobę. Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 116-120.

⁶² Dialog winien twórczo motywować wychowanka zachęcając go do pracy. Z racji posiadania przez człowieka natury rozumnej nauczyciel-wychowawca winien dostarczać swoim podopiecznym treści interesujących poznawczo i moralnie, pamiętając, iż największym z wrogów procesu doskonalenia jest nuda, jednostajność i monotonia. Jeżeli uczeń i wychowanek nie został zainteresowany przez nauczyciela-wychowawcę, a następnie nie upodobał sobie danego przedmiotu, to wówczas nie jest możliwy wysiłek poznawczy czy moralny. Por. F. W. Bednarski, *Zagadnienia pedagogiczne*, s. 43.

sunku do ucznia. Szczególnie w rodzinie przyjaźń odgrywa znaczącą rolę, stąd w rodzinie powiązanej osobowymi relacjami istnieje możliwość wzajemnego oddziaływania wychowawczego; 5) roztropność, czyli umiejętność dobierania i stosowania najodpowiedniejszych środków, które prowadzą do udoskonalenia wychowanka. Jest to umiejętność, która zabezpiecza człowieka przed działaniami odruchowymi i lekkomyślnymi, oraz uczy korzystania z doświadczeń i mądrości innych, wyrabia zmysł rzeczywistości; domysłność, czyli umiejętność trafnego wyciągania wniosków tam gdzie nie ma klarownych przesłanek, przewidywalność, oględność, zapobiegliwość oraz staranność w wykonywanych obowiązkach, zachowaniu i ubiorze; 6) pokora – „świadomość, że się samemu posiada wiele niedoskonałości i wad, że niejednokrotnie popełnia się błędy i dlatego nie ma sensu wynosić się nad innych, nawet nad własnych wychowanków (...)”. Pokora wymaga, by przyznać się przed wychowankiem do popełnionych błędów i przeprosić za przewinienie; 7) cierpliwość, wyrozumiałość, stałość i wytrwałość. Cierpliwość to umiejętność znoszenia cierpień oraz „hart ducha”, czyli nie poddawanie się smutkowi i zniechęceniu, kiedy nie widać oczekiwanych skutków pracy, oraz nie rezygnowanie z realizacji zamierzonego celu. Cierpliwość jest szczególnie ważna w procesie wychowawczym i w kształceniu, zważywszy, iż niekiedy skutki wychowania i wykształcenia, można ocenić dopiero z pewnego dystansu czasowego⁶³. Zdaniem T. Beka cierpliwość i długomyślność są ze sobą spokrewnione, ponieważ pierwsza broni przed zniechęceniem wywołanym przez obecność zła, zaś druga – przeciw zniechęceniu z powodu nieobecności upragnionego dobra⁶⁴.

Nauczyciel-wychowawca musi ponadto posiadać umiejętność sprawiedliwego oceniania. Nie może być stronnicy, faworyzować uczniów, jednych oceniając łagodniej, innych zaś surowo, nie może też obrażać, ani krytykować przy użyciu obraźliwych słów, ponieważ młodzież szkolna ma szczególnie rozwinięte poczucie wartości, choć nie zawsze uzasadnione osiągnięciami szkolnymi⁶⁵. Nie należy również zapominać o tym, że młodzież niechętnie wyłamuje się z grupy koleżeńskiej oraz

⁶³ F. W. Bednarski, *Wychowanie młodzieży dorastającej*, s. 39-40. Por. normy pedagogiki ogólnej i szczegółowej M. Gogacza (*Podstawy wychowania*, s. 96-101).

⁶⁴ T. A. Bek, *Filozoficzne podstawy teorii wychowania w ujęciu F. W. Bednarskiego O.P.*, s. 183 p. 525; F. W. Bednarski, *Uwagi św. Tomasza o młodzieży i jej wychowaniu*, s. 46.

⁶⁵ Tenże, *Wychowanie młodzieży dorastającej*, s. 114.

liczy się z opinią liderów klasowych. Stąd wiele działań może nie wynikać ze złej woli wychowanka, ale z jego konformizmu lub lęku przed ostracyzmem pochodzącym z grupy rówieśników. Dlatego w kwestiach drugorzędnych nie należy tępić uporu wychowanka, lepiej jest by sam się przekonał, że jego upór i obrany kierunek działania nie jest właściwy i nie warto jest przy nim trwać.

5. Wychowanie intelektu, woli, uczuć i popędów człowieka

Centralnym zagadnieniem pedagogiki Woronieckiego i Bednarskiego jest więc problematyka sprawności i cnót. Istotne jest by człowiek codziennie wykonywał czynności, które go doskonalią poznawczo i moralnie.

„Zagadnienie sprawności – pisze Bednarski – należy do najbardziej podstawowych i najważniejszych w etyce wychowawczej, gdyż usprawnienie woli stanowi właściwą istotę wychowania, które przecież nie może się ograniczać do tworzenia samych tylko przyzwyczajzeń czy nawyków choćby nawet dobrych. Nawyk bowiem to dyspozycja nabyta przez mechaniczne powtarzanie pewnych czynności i tym samym jest źródłem zmechanizowania życia ludzkiego oraz pozbawienia go wszelkiej inicjatywy”⁶⁶.

J. Woroniecki analizując przyczyny kryzysu współczesnej pedagogiki, bada filozofię nowożytną i współczesną, w której zawarte są przedzałożenia teorii wychowania i kształcenia. Wskazuje on, że od nowożytności pedagogika zdominowana jest przez idealizm, który przyjmuje pierwszeństwo idei i pojęć przed realną jednostkową rzeczywistością. Idealizm stoi w opozycji do zdroworozsądkowego i potocznego poznania⁶⁷. Na płaszczyźnie etyki i teorii wychowania prowadzi często do egoizmu i relatywizmu. Idealizm jest odpowiedzialny za ów kryzys, powodując, że w wychowaniu upowszechnia się: intelektualizm moralny (Kartezjusz, Kant⁶⁸),

⁶⁶ Tenże, *Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1956, s. 142.

⁶⁷ Nawet Kant jako czołowy przedstawiciel idealizmu w filozofii oświecenia zdawał sobie sprawę z realnej różnicy jaka jest między ideą 100 guldenów, a realnymi pieniędzmi, które leżą w kieszeni ich właściciela.

⁶⁸ Kant w swojej etyce przyjął tylko obowiązek jako cnotę. Wszystkie inne z obawy, by nie zmechanizowały życia moralnego człowieka, wyłączył z etyki i pedagogiki, uznając je w konsekwencji za nawyki.

subiektywizm, partykularyzm poznawczy, probabilizm, indywidualizm, sentymentalizm, naturalizm i liberalizm (Rousseau), fideizm oraz materializm i mechanicyzm (obecny w psychologii eksperymentalnej)⁶⁹.

Intelektualizm moralny począwszy od doby Oświecenia spowodował zredukowanie wychowania do wykształcenia. Uzyskana wiedza ma zastąpić trud prawidłowego usprawnienia intelektu i woli. Utożsamiono bowiem działanie człowieka z jego myśleniem, uznając, iż sama wiedza jest wystarczającym powodem moralnego działania, poprawnie spełnionego czynu⁷⁰. Za *Katolicką etyką wychowawczą* można dodać, że:

„wychowanie w ścisłym znaczeniu polega na zaprawianiu do czynu naszych władz pożądawczych, szczególnie samej woli, podczas gdy wykształcenie zajmuje się rozwojem i usprawnieniem władz poznawczych i systematycznym wzbogacaniem ich koniecznych wiadomości. Jesnym jest przeto, że gdy się zapozna rolę władz pożądawczych, wtedy i cała praca pedagogiczna zwraca się wyłącznie do zadań kształcenia poznania, a o właściwych zadaniach wychowawczych nie może być mowy. Wychowanie staje się wtedy nauczaniem prawd odnoszących się do postępowania moralnego, co jest oczywiście w pewnych granicach koniecznym jego warunkiem, ale bynajmniej nie stanowi jego istoty, ani nie wyczerpuje zakresu i zadań. Tak wychowani ludzie będą może, jak to Rousseau o sobie mówił, przyjaciółmi cnoty, umięającymi o niej mądrze rozprawiać, ale sami cnotliwymi nie będą”⁷¹.

Z kolei zaniedbanie sprawności i zdystanowanie w człowieku jego intelektu powoduje sentymentalizm⁷². Wyraża się on w dominacji uczuć i emocji w działaniu człowieka⁷³. Oznacza to, że osoba w życiu osobistym i społecznym kieruje się fascynacjami i emocjonalnymi

⁶⁹ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 18-23; Tenże, *Program pedagogiki integralnej*, w: *Wychowanie człowieka*, s. 11-31; R. Polak, *Filozofia wychowania o. Jacka Woronieckiego* w: *Filozofia i edukacja*, red. P. Jaroszyński, Lublin 2005, s. 159-176.

⁷⁰ J. Woroniecki, *Nawyk czy sprawność?*, w: *Wychowanie człowieka*, s. 34-35.

⁷¹ Tenże, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 22.

⁷² Tenże, *Okolo kultu mowy ojczystej*, Lwów-Warszawa 1925, s. 57-58.

⁷³ Zdaniem Woronieckiego Polacy na ogół posiadają temperament sangwinistyczny, który jest podatny na wpływ sentymentalizmu. Por. *U podstaw kultury katolickiej*, Poznań 1935, s. 59.

nastawieniami, które mogą targać nią, być sprzeczne, pozbawione zdrowego rozsądku. Dlatego w pedagogice zorientowanej realistycznie wskazuje się na konieczność wychowania uczuć i ich dystansowania na rzecz intelektu. Broni to przed subiektywizmem, który zniekształca rzetelną ocenę zastanej rzeczywistości.

Partykularyzm poznawczy polega na fragmentarycznym, wycinkowym, jednostonnym podejściu do badań naukowych⁷⁴. Ów zabieg nie ma nic wspólnego z wyróżnieniem aspektu badawczego, ale jest raczej rezultatem subiektywnych zapatrywań lub uprzedzeń naukowca. Na przykład na płaszczyźnie antropologii filozoficznej partykularyzm wyraża się w tym, że jeden z elementów bytowych, z których składa się człowiek uznaje się za samego człowieka. Za taki stan rzeczy odpowiada według J. Woronieckiego nowożytna tendencja w nauce, polegająca na odcięciu się od tradycji i wyakcentowaniu oryginalności naukowej (Kartezjusz F. Bacon, J. J. Rousseau)⁷⁵. Postulat oryginalności naukowej nie ma związku z poszukiwaniem i odkrywaniem prawdy przez badacza, lecz jest wyrazem jego ekspresji, która nie zawsze musi odpowiadać temu, co realne. Stąd Woroniecki krytykując nowożytną filozofię i jej dążenie do oryginalności, pisze:

„mało oryginalności bywa w tych światopoglądach, wiemy bowiem z codziennego doświadczenia, że niczego nie ma bardziej nudnego i banalnego, jak uganie się za oryginalnością; w krańcowych przypadkach kończy się to kabotynizmem, który jest maniactwem oryginalności”⁷⁶.

Partykularyzm poznawczy ujawnia się także w probabilizmie, który głosi prawdopodobieństwo twierdzeń etyki i pedagogiki.

„Przypisywanie tak wielkiej doniosłości systemom probabilistycznym – pisze Woroniecki – nieznane w poprzednich wiekach, nie czym innym się tłumaczy, jak tym przekonaniem, że praktyczny sąd, mający zdecydować o naszym czynie, winien się oprzeć na większym lub mniejszym stopniu jego dopuszczalności moralnej wobec rozumu, bez względu natomiast na wpływ, jaki w tym procesie odgrywa wola.

⁷⁴ Stąd propozycja Woronieckiego oparcia etyki i pedagogiki na filozofii uniwersalnej i powszechnej, jaką jest wg niego tomizm. Zob. *Katolickość tomizmu*, Lublin 1999.

⁷⁵ Tenże, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 54.

⁷⁶ Tenże, *U podstaw kultury katolickiej*, s. 22.

Zapomniano w szczególności o tym, że w ostatnim rządzie o wartości moralnej czynu decyduje dużo więcej prawność woli (*rectitudo voluntatis*) niż stopień dopuszczalności, dostrzegany przez sam rozum⁷⁷.

Z kolei indywidualizm lekceważy wymiar społeczny ludzkiego życia i wychowania, odrzucając ostatecznie dobro wspólne⁷⁸. Przyjmuje koncepcję wolności, głoszącą, że wolność to wartość absolutna, swoboda i niezależność. Bezsilne są wówczas działania wychowawcy, które zmierzają do wprowadzenia norm i zasad moralnych obowiązujących we wspólnocie⁷⁹. J. Woroniecki nie podporządkowuje jednostki ludzkiej kolektywowi. Wprost przeciwnie, uważa, że jednostka ma prymat w społeczeństwie. Należy zapewnić jej należyte warunki do rozwoju. Z drugiej jednak strony społeczeństwo może od niej żądać w zamian wyrzeczeń i poświęceń pewnych praw i przywilejów na rzecz wspólnoty⁸⁰. Gwarantuje to porządek i ład społeczny oraz sprawiedliwość społeczną i współdzielczość⁸¹. W pedagogice integralnej nie można pominąć wychowania społecznego.

Naturalizm zaś wyraża się w zatraceniu celowości w wychowaniu. Celem wychowania nie jest już wewnątrz przetworzenie człowieka, ukształtowanie jego charakteru i woli, nadanie im właściwego kierunku wzrastania do dojrzałości w relacjach do osób. Naturalizm redukuje wychowanie do przedmiotu materialnego pedagogiki, czyli dziecka. Oznacza to, że redukuje się pedagogikę do jej punktu wyjścia⁸². Wychowanie więc pozbawione swojego celu sięga do nauk

⁷⁷ J. Woroniecki, *Paedagogia perennis (Święty Tomasz a pedagogika nowożytna)*, „Przegląd Tomistyczny”, Lwów–Warszawa 1925, s. 14-15.

⁷⁸ Dobro wspólne według Woronieckiego to „wspólny dobrobyt całej społeczności, dobra organizacja całego życia, zarówno duchowego, jak i materialnego”. Cyt. *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 197.

⁷⁹ Współcześnie wskazuje się na negatywne konsekwencje upowszechniania indywidualizmu i subiektywizmu w szkole. Zob. H. Jaroszewicz, *Sytuacja wychowawcza we współczesnej szkole – zagrożeniem indywidualizmem i subiektywizmem*, „Cywilizacja”, 22(2007), s. 63-81.

⁸⁰ J. Woroniecki, *Wychowanie społeczne i praca społeczna*, „Prąd”, 1921, s. 14-15.

⁸¹ Tenże, *Wychowanie człowieka*, s. 155-188.

⁸² R. Polak, *Filozofia wychowania o. Jacka Woronieckiego*, s. 164.

przyrodniczych i społecznych, u których szuka przesłanek do swoich badań.

Fideizm upowszechnił się z kolei jako reakcja na racjonalizm⁸³ oświecenia francuskiego. Była to jednak reakcja skrajna, wymierzona w samą wiarę, która poszukiwała zrozumienia⁸⁴. Fideim odrzuca bowiem możliwość rozumowego uzasadnienia prawd wiary, zubaża świadomość religijną⁸⁵ i powoduje „myślenie magiczne” oraz zabobony.

Podstawą wychowania są cnoty woli i charakteru (roztropność, męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość)⁸⁶. Roztropność jest racją należytego postępowania (*recta ratio agibilium*). Wychowanie jej polega na usprawnieniu człowieka w doborze środków prowadzących do celu, rozpoznaniu, który ze środków jest najwłaściwszy, a następnie ułożeniu planu działania i konsekwentnego jego realizowanie, zarówno na płaszczyźnie osobowej, jak i społecznej. Wychowanie męstwa to umiejętność panowania nad uczuciem bojaźni i uczuciem odwagi. Jest to, więc umiejętność, która wyraża się w dystansie do „samosieryzmu”, czyli nieroztropnego narażania się na niebezpieczeństwa, ale z drugiej strony nie jest ucieczką przed trudami i przeciwnościami życia codziennego, które wymagają odwagi, samozaparcia i wytrwałości⁸⁷. Męstwo uczy pokory i wielkoduszności, czyli jest sprawnością w opanowaniu nieuzasadnionej ambicji i poczucia niższej wartości. Sprawność ta pomaga zgodnie z rozumem i bez względu na przeszkody dążyć do rzeczy wielkich i godnych czci. Pomocne w wychowaniu męstwa okazuje się uprawianie sportu, gdyż poprzez współzawodnictwo pobudza on do wysiłku i trudu. Zdaniem Bednarskiego w współzawodnictwie sportowym winny obowiązywać zasady etyki, zaś sam sport ma służyć rozwojowi osobowości i zdolności fizycznych. Poddaje on pod wątpliwość zasadność tych dziedzin sportowych, które narażają życie i zdrowie ich uczestników (tzw. sporty ekstremalne, alpinistyka wysokogórska, niektóre formy wy-

⁸³ Racjonalizm przeciwstawia się intelektualizmowi, który głosi rozumność natury człowieka i prymat intelektu w stosunku do innych władz poznawczych oraz požądawczych człowieka.

⁸⁴ Zob. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Warszawa–Żabki 1999.

⁸⁵ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 52nn.

⁸⁶ F. W. Bednarski, *Wychowanie młodzieży dorastającej*, s. 161-187.

⁸⁷ Tenże, *Zagadnienia pedagogiczne*, s. 292-293.

ścigów samochodowych, etc.)⁸⁸. Wychowanie umiarkowania polega z kolei na „treningu”, czyli na systematycznym i celowym ćwiczeniu się w opanowaniu i usprawnieniu popędów. Uczy, więc wyboru nie tylko tego, co łatwe i miłe, ale również uczy wyboru tego, co trudne. Męstwo doskonalili wówczas „popęd zdobywcy”⁸⁹. Umiarkowanie ćwiczy w człowieku wstrzemięźliwość i trzeźwość, czystość oraz *eutrapelię* – czyli cnotę skromności, która odpowiada za zachowanie podczas odpoczynku, spędzania wolnego czasu i uprawiania sportu. Wychowanie sprawiedliwości polega na umiejętności oddania każdemu tego, co mu się słusznie należy. Cnota ta obejmuje, zatem relacje międzyludzkie, które wiążą się z wymianą dóbr na płaszczyźnie rodziny, społeczeństwa, państwa i ojczyzny⁹⁰. Sprawiedliwość wyraża się w religijności, petyzmie, posłuszeństwie i wdzięczności. T. Bek charakteryzuje w następujący sposób, wyróżniając składniki sprawiedliwości:

„prawdomówność - prawdę (*veritas*) jako sprawność doskonalącą człowieka w mówieniu i przedstawianiu prawdy wtedy, gdy trzeba, temu, komu trzeba oraz tak, jak trzeba, przyjacielskość lub przystępność (*amicitia seu affabilitas*) ukazująca przyjaźń jako życzliwość do wszystkich ludzi, choćby bez wzajemności, unikającej tego, co może im sprawić przykrość i jeśli to możliwe, uprzyjemniającej im życie, hojność (*liberalitas*) warunkowana przez oszczędność, czyli stałą skłonność do zachowania posiadanego majątku i niedopuszczenia do lekkomyślnego roztrwonienia go, prawość i słuszność (*epikeia*) oraz, za Makrobiuszem, niewinność – nieszkodliwość (*innocentia*), której mocą człowiek wystrzega się szkodenia bliźnim, zgodliwość (*concordia*) zapewniającą wewnętrzną harmonię w stosunkach między ludźmi, serdeczność (*affectus*), ludzkość (*humanitas*) oraz przychylność jako wynik dobrego wychowania (*disciplina*) będąca cnotą właściwego odnoszenia się do ludzi na niższym szczeblu, wobec których nie ma się zobowiązań, dbałość zapodmiotowana w kimś, kto ma zlecony obowiązek troszczyć się o ludzi, towarzyskość (*aequitas*) w stosunkach do sobie równych lub koleżeńskość, nastawienie demokratyczne, wiara i prawda (*fides et veritas*) jako zaufanie i szczerość oraz uprzejmość (*begnitas*) przejawiająca

⁸⁸ F. W. Bednarski, *Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu*, Londyn 1962.

⁸⁹ Tenże, *Wychowanie popędów i woli, Wychowanie ludzkich popędów i woli*, „Duszpasterz Polski za Granicą”, Rzym 1987, s. 486.

⁹⁰ Tenże, *Zagadnienia pedagogiczne*, s. 171.

się w grzeczności i łaskawości w odnoszeniu się do ludzi, przytomność umysłu (*eugnomosyne*) jako wnikliwość, przenikliwość umysłu lub dobre natchnienie, świętość (*sanctitas*), rzetelność (*bona commutatio*) i praworządność (*legispositica*) jako cnota prawego stanowienia prawa dla dobra społeczeństwa, jak również dawania poleceń i rozkazywania związanymi z władaniem odnoszącym się do sprawowania władzy nad innymi, czyli rządzenia (...)”⁹¹.

Wychowanie uczuć i popędów – zdaniem F. W. Bednarskiego – polega na skierowaniu ich do tego, co rozwija i usprawnia człowieka i jego charakter⁹². Uważa, że nie należy negować roli ludzkich uczuć i popędów, gdyż są ważnym składnikiem ludzkiej osobowości. Nie można jednak pozostawić ich samym sobie, należy je uszlachetniać i rozwijać. Wychowane uczucia i popędy człowieka zaspakajają jego prawdziwe potrzeby życiowe i czynią to w najbardziej odpowiedni sposób. Nie zakłócają działania intelektu i woli, wprost przeciwnie wzmacniają jego „hegemonię” w stosunku do władz zmysłowych człowieka. Wychowanie popędów wymaga, więc opanowania tych popędów i wad, które są szkodliwe dla rozwoju moralnego i społecznego osoby. Dotyczy to w sposób szczególny popędu seksualnego, którego wychowanie wiąże się z wstrzemięźliwością oraz normą personalistyczną, która chroni osobę przed użyciem⁹³. Wychowanie uczuć polega na wpływaniu na wyobraźnię, pamięć, zmysł wspólny i władze konkretnej oceny (*vis cogitativa*) oraz na samą wolę. Ważne jest by jedne uczucia wpływały na inne, mobilizując jej do lepszego wykonywania obowiązków⁹⁴. Przy wychowaniu uczuć pomocne są gry i zabawy oraz praktyki religijne.

Pedagogika cnót Bednarskiego ma za zadanie wzbudzić w wychowankach postawę umiłowania doskonałości⁹⁵, rugując z jego charakteru: pychę i próżność, fałszywą ambicję, pogardę względem innych, chciwość, nieczystość, nieroztropność, lenistwo (w tym także duchowe),

⁹¹ T. A. Bek, *Filozoficzne podstawy teorii wychowania w ujęciu F. W. Bednarskiego O.P.*, s. 114.

⁹² F. W. Bednarski, *Wychowanie młodzieży dorastającej*, s. 189-223; Tenże, *Wychowanie popędów i woli*, s. 188nn.

⁹³ Tenże, *Miłość narzeczeńska i małżeńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Londyn 1958.

⁹⁴ Tenże, *Wychowanie uczuć w świetle psychologii św. Tomasz z Akwinu*, „Duszpasterz Polski za Granicą”, 3-4(1991), s. 296, 298.

⁹⁵ Tamże, s. 449.

małoduszność, tchórzostwo, zuchwalstwo, chuligaństwo i pijaństwo. Pedagogika cnót leży, też u podstaw wychowania narodowego (patriotycznego), religijnego, harcerstwa i wychowania fizycznego. Dlatego zdaniem Bednarskiego nie ma dzieci złych, ale są źle wychowane przez złych wychowawców lub spaczane przez społeczeństwo.

6. Wnioski końcowe

Pedagogika J. Woronieckiego i F. W. Bednarskiego są syntezą greckiej *paidei* i pedagogiki chrześcijańskiej. Zestawienie tych dwóch, wydawałoby się odmiennych sposobów i metod wychowania człowieka, nie ma charakteru dychotomii⁹⁶. Pedagogiki te z jednej strony opierają się Arystotelesie, z drugiej zaś wskazuje na doprecyzowania teorii moralnej wyznaczonej przez tomizm tradycyjny oraz przez filozofię neoscholastyczną. W konsekwencji odróżnia się sprawności (cnoty) i nawyku. Cnota odpowiada za integralne i harmonijne wychowanie i samowychowanie człowieka⁹⁷, zaś nawyk wiąże się z tresurą (pogląd ten przyjmuje M. Gogacz⁹⁸). Wychowanie człowieka polega więc na ciągłym wypracowywaniu sprawności intelektualnych i cnót moralnych. Nadrzędna jest zatem cnota długomyślności, która wydaje się, ma postać osobowej relacji nadziei. Skutkiem długomyślności jest cierpliwość, łagodność oraz inne cechy wychowawcze. Dlatego jak podkreśla Bednarski wychowanie to uzyskanie wewnętrznej harmonii intelektu i woli. Jej skutkiem jest stałość, konsekwencja i sprawność. Wychowanie więc to proces związany z uzyskaniem wewnętrznej kultury człowieka.

⁹⁶ Autor niniejszego opracowania stoi na stanowisku, że filozofia i *paideia* wieków średnich jest kontynuacją kultury antycznej, którą wzbogaca o nowe aspekty badawcze przekraczające percepcje poznawczo-badawczą starożytnych Greków i Rzymian. Odrzuca, zatem mit tzw. „o ciemnym średniowieczu”, przyjmując za jednym z najwybitniejszych mediewistów XX w., E. Gilsonem, że „niewiedza o tym, co było, umożliwia złudzenia, że myślimy coś całkiem nowego”. Obecnie wiele studiów potwierdza doniosłość i wkład średniowiecza w kształtowanie się europejskiej kultury. Zob. np. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1959; S. I. Możdżeń, *Historia wychowania do 1795*, Sandomierz 2006, s. 139nn.

⁹⁷ Jedność cnót wynika z jedności bytowej człowieka. Por. M. A. Krapiec, *Jaczłowiek*, s. 229.

⁹⁸ A. Andrzejuk, *Mieczysława Gogacza dochodzenie do pedagogiki*, w: M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, Warszawa 1997, s. 183-203; M. Krasnodebski, *O realistyczną filozofię wychowania. Idealizm i realizm punktem wyjścia w pedagogice*, „Studia Philosophiae Christianae”, 42(2006), nr 2, s. 45-64.

Wydaje się, że pedagogika cnót jest remedium na relatywizm poznawczy i moralny, upadek autorytetu prawdy, chaos aksjologiczny oraz wiele innych problemów, z którymi zmagają się współczesna pedagogika. Za jej słabą stronę można uznać jedynie fakt, iż antropologia, na której zbudowana jest jego teoria wychowania w stosunku do aktualnych badań jest anachroniczna. Osadzona jest na przedzałożeniach tomizmu tradycyjnego, który obecnie nie jest jedyną wykładnią antropologii Akwinaty (aktualne nurty to tomizm egzystencjalny i konsekwentny⁹⁹). Mimo, że jego dorobek zalicza się do tomizmu tradycyjnego, jednak tomizm ten nie jest podręcznikowy i werbalny. Bednarski sięga do źródłowych tekstów Akwinaty, jego poglądy ewoluują w kierunku tomizmu egzystencjalnego.

Wydaje się ponadto, że pedagogika Bednarskiego stanowi twórczą kontynuację etyki wychowawczej Woronieckiego. Bednarski jako tłumacz londyńskiego wydania *Sumy* Tomasza, w swoich tekstach sięga do źródłowych tekstów Akwinaty, wskazując na wynikające z nich pedagogiczne konsekwencje. Omawia aretologię Tomasza z Akwinu „przystosowując” ją do współczesnej pedagogiki, wychowania fizycznego, harcerstwa. Pedagogika Bednarskiego jest także polemiką ze współczesnymi mu kierunkami w wychowaniu i ich filozoficznymi przedzałożeniami. Autor, który jest metodologicznie zbliżony do szkoły lwowsko-warszawskiej, logicznie wskazuje na niekonsekwencje pedagogiki pajdocentrycznej i heterocentrycznej. Twórczość tego pedagoga, z powodu, że jego główne dzieła były publikowane na Zachodzie (m. in. w Londynie, Rzymie) i obłożone cenzurą PRL-u, są dziś w zasadzie nieznane. W mniemaniu autora niniejszej rozprawy należy wznowić dzieła pedagogiczne tego filozofa i przystąpić do ich upowszechnienia. Pedagogika Woronieckiego i Bednarskiego niezauważana, a nawet ignorowana przez wychowanie marksistowskie winna obecnie stać się przedmiotem pogłębianych studiów, nie tylko w środowisku filozoficznym.

Reasumując trzeba powiedzieć, że pedagogika aretologiczna zapoczątkowana przez Arystotelesa i Akwinatę, a rozwinięta przez Woronieckiego i Bednarskiego jest syntezą humanizmu greckiej *paidei* i chrześcijańskiej pedagogiki. Jest zatem niezbędna dla skonstruowania realistycznej filozofii wychowania. Jest jej filarem, który podkreśla doniosłe znaczenie i zadania sprawności intelektu i cnót woli w wychowa-

⁹⁹ Pedagogikę wyrastającą z tych ujęć tomistycznych omawiam w książce *Człowiek i paideia*.

niu człowieka. Ich skutkiem jest zintegrowana moralnie osoba, która jest mądra, roztropna, panuje nad własnymi uczuciami i namiętnościami. Jej działania są wyznaczone przez usprawniony intelekt i wolę. Dlatego zdaniem Bednarskiego na poglądach Arystotelesa i Tomasza z Akwinu należałoby zbudować teorię wychowania opartą na radości i przyjemności¹⁰⁰.

JACEK WORONIECKI'S AND FELIKS WOJCIECH BEDNARSKI'S PEDAGOGICS AS AN EXEMPLIFICATION OF THE TRADITIONAL THOMISM

Summary

In the following article there are discussed philosophical presuppositions of Woroniecki's and Bednarski's theory of education, which are principally determined by the moral philosophy of traditional Thomism. The traditional Thomism is one of earliest interpretations of Thomas Aquinas' thought. That current was entirely formulated on the turn of XIX and XX century, though its origins went back to Aquinas and his commentators. Presently the traditional Thomism has been displaced by more integral approaches to St. Thomas' philosophy, i.e. by the existential Thomism (the Lublin Philosophical School) and the consequent Thomism (the Warsaw School of Consequent Thomism). Nevertheless, Woroniecki's and Bednarski's pedagogics is still an inspiration for theoreticians and practicians of education. Their theory of education is an up to date proposition. Among its attributes there are realistic apprehension of human acting and education, theory of efficiencies and virtues, and – referring to it – education of intellect, will, emotions, impulses, what embraces the formation of human character. In this way, these two authors' approach to the human education is what used to be called “paedagogia perennis”.

Translated by Paweł Tarasiewicz

¹⁰⁰ F. W. Bednarski, *Objaśnienia*, w: Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna, Uczucia*, t. 10, Londyn 1967, s. 317. „W tym też tkwi – pisze Bednarski – tajemnica skuteczności zdrowej metody wychowania tomistycznego, że w duszy wychowanków kojarzy się z duchową przyjemnością, to, co szlachetne, cnotliwe i dzielne” (tamże, s. 306). Por. A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, s. 43, przyp. 82.

UPORCZYWA PROKREACJA

Wstęp

Metoda wspomagania rozrodu¹ polegająca na dokonaniu zapłodnienia poza organizmem kobiety, to niewątpliwie jedno z najznakomitszych osiągnięć naukowych końca XX w. Medycyna dalece się zaangażowała i osiągnęła znaczące sukcesy w tej dziedzinie w ciągu ponad 30 lat jakie upłynęły od narodzin pierwszego dziecka poczętego *in vitro*. Celem tego ogromnego wysiłku było i jest coraz skuteczniej odpowiedzieć na medycznie poważną i psychologicznie bolesną patologię jaką jest niepłodność, która, niestety, dotyka coraz więcej par. Zainteresowanie medialnie, jakie kwestie te wzbudzają, sprawiły, że opinia publiczna wie, iż dziś można w laboratorium dać początek nowemu istnieniu ludzkiemu i dać je – a może nawet sprzedać – niepłodnej parze, która potomstwa za wszelką cenę pragnie. Rzeczywiście miał rację pionier tej dziedziny medycyny i „techniczny ojciec” pierwszego dziecka poczętego *in vitro* R. G. Edwards, który 25 lat temu we wstępie do publikacji akt *III World Congress of in vitro Fertilization and Embryo Transfer* pisał: „zapłodnienie *in vitro* stało się metodą skuteczną i powszechnie stosowaną, która pomaga niepłodnej parze począć dziecko (...). Zapłonienie pozaustrojowe zrewolucjonowało obszar ludzkiego rozmnażania, choć tym samym dało miejsce dziwnym spekulacjom i publicznym dyskusjom dotyczącym konsekwencji tych technik (...). Wierzę jednak, że zapłodnienie *in vitro* jest i pozostanie, wbrew

Ks. Tomasz Orłowski; dr teologii; adres do korespondencji: tomeko@libero.it

¹ Świadomie nie używam tu słowa „terapia”. Zapłodnienie pozaustrojowe nie nosi bowiem znamion terapii niepłodności. Jest to bowiem technika, która, nie koncentrując się na leczeniu niepłodności, niepłodnej parze umożliwia posiadanie potomstwa. Jest to swego rodzaju ominięcie problemu niepłodności i jego rozwiązanie poprzez poczęcie *in vitro*. Para pozostaje nadal niepłodna, problem więc nie znika, nawet jeśli posiada już dziecko. Dlatego uważam, że trafne jest określenie *Assisted Reproductive Technology* (ART).

etycznym, moralnym i prawnym wątpliwościom jakie się wokół niego rodzą”².

W ostatnim czasie w Polsce dyskusja wokół tego problemu rozgorzała, a to za sprawą projektu ustawy przygotowanej przez posła Jarosława Gowina³. I choć dalecy jesteśmy, aby wreszcie i w naszym kraju kwestie zapłodnienia pozaustrojowego zostały prawnie określone, mieliśmy okazję przekonać się jak większa część społeczeństwa się do niego odnosi. Deklarujący się jako zwolennicy tych metod często motywują swoje decyzje mało merytorycznymi argumentami, odwołując się do czysto sentymentalnych racji. A wolność rodziców dotyczącą nawet sposobów prokreacji i wyimaginowane, bo nieistniejące, prawo do posiadania dziecka są przyzywane jako główne argumenty przemawiające za zapłodnieniem *in vitro*.

Świat nauki medycznej i biologicznej z kolei, wpisując się w nurt postmodernistycznego sposobu pojmowania nauki, postulując rzekomą aksjologiczną neutralność badań naukowych i istnienie imperatywu technologicznego, nie tylko jest do kwestii pozytywnie nastawiony, ale wręcz uważa dalsze jej studium i aplikacje za obowiązek. Dobitnie to wyjaśnia znany epistemolog R. Proctor w zakończeniu jednej ze swoich prac: „Zasada neutralności nauki i jej subiektywnej wartości (...) mówi nam, że nauka jest neutralna i publiczna; wartości są subiektywne i prywatne. Progres naukowy jest tym lepszy im mniej dający się kierować (...). Badacz odkrywa, społeczeństwo odkrycia aplikuje. Wartości bierze się pod uwagę w tym ostatnim procesie, a nie w pierwszym”⁴.

Takie pojmowanie nauki i postulowanie jej etycznej neutralności może wzbudzać pewien niepokój, zwłaszcza jeśli chodzi o naukę, której bezpośrednim celem zainteresowań jest istnienie ludzkie. A właśnie takiej neutralności w laboratoriach udoskonalających zapłodnienie *in vitro* domagał się sam Edwards: „wkrótce stymulacja hormonalna pozwoli wyprodukować dwa, trzy cztery albo i więcej embrionów: dwa będą transferowane do organizmu matki, pozostałe będą badane *in vitro*.

² M. Seppala, R. G. Edwards, *In vitro fertilization and embryo transfer*, „Ann. N. Y. Acad. Sci”, 9(1985).

³ Projekt ustawy o ochronie genomu ludzkiego i embrionu ludzkiego oraz Polskiej Radzie Bioetycznej i zmianie innych ustaw. Zob. <http://www.polskaxxi.pl/Czytelnia/Warto-przeczytac/Projekt-ustawy-bioetycznej>, z dn. 12 IV 2009 r.

⁴ R. N. Proctor, *Value free science? Purity and power in modern knowledge*, Harvard University Press, Cambridge 1971, s. 269.

Czy mogą w taki sposób być wykorzystane nadliczbowe embriony? Raz jeszcze podkreślam konieczność badań rozwoju zarodka *in vitro* aby skutecznie rozwiązać problem niepłodności i chorób genetycznych i pogłębić naszą wiedzę nad innymi klinicznymi i medycznymi problemami”⁵.

Bez wątpienia ta epistemologia faworyzowała gwałtowny rozwój badań nad embrionem, a raz zapoczątkowaną ART trudno było zahamować czy przynajmniej etycznie „ograniczyć” – oczekiwany progres, sukces czy wzrost skuteczności wszystko usprawiedliwiały. Problem jednak pozostawał⁶. Rozwiązaniem jego zajęła się między innymi angielska komisja rządowa, która w raporcie kończącym jej prace mimo, iż uznała użycie embrionów ludzkich do badań naukowych za moralnie niegodne to jednak stwierdzała: „szacunek właściwy embrionowi nie może być absolutny, ale musi być porównany z korzyściami jakie z badań mogą wynikać”⁷.

Nie ulega wątpliwości, iż to co dokonało się na polu zapłodnienia pozaustrojowego to wielkie zwycięstwo wszechmocnej nauki. Ale czy oby na pewno nauka nie zatraciła sensu odpowiedzialności za istnienie ludzkie, które to właśnie istnienie niczym nieograniczoną swawolę badawczą i absolutyzowaną niezależnością badań naukowych powinno koniecznie czynić dobrze rozumianą wolnością? Czy to wielkie zwycięstwo, którym i dziś chlubi się każda klinika praktykująca zapłodnienie *in vitro*, to nie bolesna porażka człowieka? Tego konkretnego człowieka, którego noworozwijający się organizm zostaje zredukowany do czystego materiału biologicznego, a cykl życiowy zainicjowany w laboratorium zostaje przerywany. Czy to nie porażka, mimo, iż wszystko czyni się w myśl świetlanych idei i spodziewanych korzyści dla tylu nieszczęśliwych, bo niepłodnych par?

⁵ R. Edwards, *The case of studying human embryo and their constituent tissues in vitro*, w: *Human conception in vitro*, red. R. Edwards, J. Purdy, Academic Press, London 1982, s. 371-388.

⁶ „Podstawowy problem to, czy embrion ludzki może być wykorzystany do badań embriologicznych”. *Britain's test tube babies*, „Nature” (editorial), 98(1982), s. 404.

⁷ Department of Health and Social Security, *Report of the Committee of inquiring into human fertilization and embryology*, Her Majesty's Stationary Office, London 1984, s. 62.

Dlatego w tej publikacji mam zamiar zapytać: czy rzeczywiście ART to procedura skuteczna? I dalej: jeśli skuteczna, ale za jaką cenę? Refleksja jaką zamierzam podjąć będzie próbą odpowiedzi na to właśnie, osobiście uważam zasadnicze, pytanie⁸.

Poruszenie zagadnienia medycznej skuteczności ART wydaje mi się szczególnie pilne właśnie w kontekście dyskusji jakiej w ostatnich tygodniach wszyscy byliśmy świadkami. Media zasypał nas mało merytorycznymi argumentami tych wszystkich którzy starali się zinstrumentalizować temat i go upolitycznić. Poza tym spora część zwolenników ART uciekała się do czysto pragmatycznych i utylitarnych motywacji: dziecko tak, nie ważne za jaką cenę i jakimi metodami.

Ja zaś pytam przede wszystkim o techniczną skuteczność. Bo skoro ART to procedura medyczna koniecznym warunkiem jej podjęcie musi być pozytywna odpowiedź na to właśnie podstawowe pytanie – czy i na ile metoda ta jest skuteczna z czysto medycznego punktu widzenia? Czy rzeczywiście jest ona w stanie osiągnąć stawiany jej cel? Bo jeśli nie to, będąc nieskuteczną, nosi znamiona *medical futility* i staje się uporczywa terapią. A wówczas z etycznego punktu widzenia uznana zostaje na niegodną – moralnie obowiązkowym staje się jej zaniechać. Pytać więc będę czy ART w rozsądnym stopniu jest w stanie dać upragnione dziecko niepełnej parze? Obecnie na całym świecie techniki wspomaganego rozrodu starają się osiągnąć jak największą skuteczność w uzyskaniu nie tylko ciąż biologicznych ale też tzw. wskaźnika *take home baby*⁹. Nie ma bowiem najmniejszej wątpliwości, iż ktoś kto prosi o tego rodzaju technikę ma nadzieję, że jej ostatecznym efektem będą narodziny zdrowego dziecka. Lekarz zaś, który takiej prośbie wychodzi naprzeciw ma nadzieję właśnie takim oczekiwaniom sprostać.

Jeśli ART okaże się medycznie skuteczną, rozumiejąc skuteczność tak jak to właśnie nieskuteczną to z czysto technicznego powodu zostaje

⁸ Dlatego też niniejsza refleksja może być uznana za wstęp do jakiegokolwiek innej dyskusji i ocena etycznej, moralnej, teologicznej czy prawnej technik wspomaganego rozrodu. Nie jest natomiast celem tej publikacji podejmowanie tego typu rozważań, co absolutnie nie znaczy, że są one mnie ważne czy konieczne.

⁹ http://pl.wikipedia.org/wiki/Zap%C5%82odnienie_in_vitro, z dn. 12 V 2009 r. Min uważa, że celem, a zarazem miarą sukcesu, ART są narodziny jednego płodu kończące pełną ciążę, czyli tak zwane kryterium *birth emphasizing a successful singleton at term*, BESST – zob. J. Min, *What is the most relevant standard of success In assisted reproduction?*, „Human Reproduction”, 19(2004), s. 3-17.

zdyskwalifikowana, i dlatego jakakolwiek dalsza dyskusja na ten temat staje się pozbawiona sensu. Chyba, że uzna się za etycznie godne podjęcie się terapii z góry skazanej na niepowodzenie. Z czym osobiście trudno jest mi się zgodzić gdyż, jak zaznaczałem wcześniej, taka terapia nosi znamiona uciążliwej terapii.

W tym kontekście proroczą wydaje się być intuicja 12 ekspertów z *Institute for Science, Law and Technology*, którzy ponad dekadę temu ostrzegali przed poważnymi nadużyciami tego co sami definiowali jako „*the assisted reproductive technology industry*”¹⁰. Nadużycia o tyle niebezpieczne, o ile pojawiające się w kontekście „technologii rozrodu, które ze swojej natury ukierunkowane są na prokreację dzieci i tworzenie nowych rodzin”¹¹.

Zechciejmy zatem spojrzeć na dane dotyczące skuteczności metod wspomagania rozrodu.

Metodologia

Próbując określić skuteczność metody posłużę się danymi publikowanymi corocznie przez kliniki i centra medyczne całego świata. Skoncentruje się na państwach, które wydawać by się mogło, w tej dziedzinie szczył się największymi osiągnięciami, w których praktyka jest od lat stosowana i udoskonalana. Sądzę, iż nie jestem w błędzie uważając, iż właśnie w tych krajach procent skuteczności powinien być najwyższy. Prześledzę dane ostatnich lat i postaram się je porównać z tymi nieco wcześniejszymi, ażeby stwierdzić czy technologie wspomaganie rozrodu udoskonalane stają się jednocześnie coraz bardziej skuteczne. Zamiarem moim było, chcąc określić stopień skuteczności tych technologii, porównać liczbę wyprodukowanych zarodków i stwierdzić jaki ich procent rodzi się jako donoszone dziecko¹². Niestety, praktycznie

¹⁰ ISLAT Working Group, *ART. into science: regulation of fertility techniques*, „Science”, 281(1998), s. 651-652.

¹¹ Tamże, s. 652.

¹² Nie uważam za metodologicznie poprawne porównywanie ilości punkcji, transferowanych zarodków czy liczby samych transferów, z ilością ciąż biochemicznych (podwyższony poziom beta-hCG) czy klinicznych. Tym bardziej nic nam nie powie o skuteczności metody podanie ilości uzyskanych ciąż. Moim bowiem zamiarem jest ocenić krytycznie jak dalece ART chroni nowo powstałe istnienie ludzkie, i jakiemu procentowi nowo poczętych *in vitro* daje realną szansę na przeżycie i urodzenie.

żadna z klinik nie publikuje danych dotyczących liczby powstałych embrionów¹³. Dlatego jako punkt wyjścia przyjmę liczbę rozpoczętych cykli zapłodnienia *in vitro*, lub, gdzie to możliwe ilość wykonanych punkcji, zakładając iż podczas każdego z cykli zostaje wyprodukowanych średnio 5 embrionów¹⁴. Biorąc pod uwagę wiek kobiet będę starał się skoncentrować na pacjentkach do 35 roku życia, wiedząc, że wraz z wiekiem skuteczność metody spada¹⁵. Skupię się na zapłodnieniach homologicznych dokonywanych przy użyciu świeżych komórek rozrodczych i zarodków¹⁶. Analizując ogólnie metodę FIVET nie będę rozróżniał pomiędzy jej najprostszą formą, a tymi dokonywanymi z zastosowaniem mikrochirurgii gamet czy embrionu.

Analiza danych do jakich udało mi się dotrzeć pozwoli w miarę obiektywnie stwierdzić jaki procent ogólnej liczby wyprodukowanych zarodków rodzi się jako donoszony płód, a jaki, niestety, ginie. Zwracam z góry uwagę, że nie przekonuje mnie argumenty, które chcąc zdyskwalifikować proponowaną przeze mnie metodę, odwołują się do wysokiej śmiertelności embrionów także przy prokreacji naturalnej. Uważam bowiem, że czym innym jest zaakceptować naturalny fakt umierania zarodka ludzkiego, a czymś diametralnie innym podjąć się świadomie techniki i dobrowolnie rozpocząć proces obarczony wysokim ryzykiem umieralności.

Jak już wspominałem celem niniejszej publikacji jest analiza czysto technicznej skuteczności ART. Analiza zatem, której podstawowym przedmiotem jest embrion ludzki. Jest to jednak analiza o tyle ważna o ile jej przedmiot jest jednocześnie podmiotem, istnieniem ludzkim

¹³ Niech fakt ten świadczy jaką uwagę zwraca się w całej tej procedurze na nowo powstałe istnienie ludzkie.

¹⁴ Uważam, za rozsądne przyjęcie właśnie takiej liczby. Prawdą jest, że w niektórych krajach ustawa pozwala na wyprodukowanie mniejszej liczby embrionów. Z drugiej zaś strony często dochodzi do wyprodukowania większej ich liczby. Z kolei tylko w minimalnej ilości przypadków podjętych cykli produkcja embrionów jest niemożliwa. Przyjmując 5 embrionów na cykl konkluzje staną się może nie absolutnie dokładne, ale wysoce prawdopodobne i wiarygodne.

¹⁵ Jak wynika z danych publikowanych przez amerykańskie *Center of Disease Control and Prevention* to właśnie kobiety między 30 a 40 rokiem życia najczęściej korzystają z zapłodnienia *in vitro*. http://www.cdc.gov/art/ART2006/sect2_fig5-15.htm#13, z dn. 14 IV 2009 r.

¹⁶ Bo wiadomo, że przy użyciu zamrożonych materiałów skuteczność technologii spada.

w pierwszych fazach jego rozwoju. Istnieniem, które potencjalnie jest noworodkiem czy dzieckiem. Lecz, osobiście uważam, aktualnie jest już człowiekiem, uposażonym w godność osobową i któremu prawa człowieka, w tym podstawowe i niezbywalne prawo do życia przysługują. Dlatego naszym obowiązkiem jest to istnienie chronić, tak jak chronić należy życie ludzkie na każdym etapie jego rozwoju. Unieczwienie zaś tego istnienia nosi znamiona poważnej moralnej niegodziwości. To właśnie ochronie życia i godności ontologicznie osobowego istnienia ludzkiego, jakim jest embrión, powinno być wszystko podporządkowane.

Prawo do dziecka?

Oczekiwaniem i pragnieniem wszystkich osób zaangażowanych w ART jest dziecko. W zdecydowanej większości przypadków jest to oczekiwanie niepełne pary. W coraz większej liczbie przypadków o zapłodnienie pozaustrojowe proszą pary płodne, lecz zagrożone poważnym ryzykiem posiadania dziecka obciążonego defektem genetycznym. Decydując się na takie właśnie poczęcie pragną nie tylko dziecka, ale dziecka zdrowego. Mam głęboką nadzieję że tylko minimalny promień wśród pragnących skorzystać z ART stanowią osoby przeżywające szczególnie zawiłe stany psychologiczne – osoby o silnych tendencjach homoseksualnych, czy te, które dobrowolnie postanawiają pozostać *single*. W takich przypadkach, mimo iż silna może okazać się chęć posiadania dziecka, jest mi niezwykle trudno takie posiadanie usprawiedliwić. We wszystkich jednak przypadkach ART chce być medyczna odpowiedzią na mniej czy bardziej słuszne oczekiwania. Te jednak absolutnie nie mogą przyjąć formy żądania, tym bardziej prawa. Dziecko bowiem będąc podmiotem ludzkim w żaden sposób nie może być pojmowane jako przedmiot, którego się żąda i do którego ma się prawo.

Dziecka się pragnie, dziecko się kocha, dziecko się przyjmuje z miłością i otacza troską. Dziecka można pragnąć, ale dziecka nie można wybrać, tak jak wybiera się przedmiot ze względu na jego charakterystyki. Rodzice mogą ma dziecko oczekiwać. Ale rodzice nie mają prawa do dziecka. Bo takie prawo po prostu nie istnieje. Co więcej, to dziecko ma prawo do bycia poczętym w sposób naturalny, do narodzenia i wychowania się w rodzinie. Można pragnąć bycia rodzicem. Niestety nie zawsze to pragnienie się ziści. Nie każde marzenie stanie się fakt. Nie uważam natomiast aby bycie rodzicem za wszelką cenę i wszelkimi możliwymi sposobami było prawem każdej pary.

Dlatego ART nie może być pojmowane jako sposób realizacji prawa do dziecka, czy pragnienia bycia rodzicem i nie to usprawiedliwia, czy czyni moralnie godnym, jej zastosowanie. ART powinno być oceniane „samo w sobie” i dopiero taka rzetelna ocena zdeterminuje jej moralną kwalifikację. Pierwszym krokiem tej oceny jest właśnie pytanie o techniczną skuteczność zapłodnienia pozaustrojowego.

Odpowiedź medycyny

Po pierwszych udanych zapłodnieniach i rozwoju *in vitro* zarodka królika i myszy¹⁷ zespołowi naukowemu doktora Edwardsa w latach 1969-1971 w laboratorium Uniwersytetu w Cambridge udało się otrzymać *in vitro* dwie ludzkie blastocysty. Potrzeba było kolejnych siedmiu lat prób i badań, aby ludzki zarodek udanie transferować do macicy¹⁸. I dopiero 25 lipca 1978 roku rodzi się pierwsze dziecko poczęte pozaustrojowo¹⁹.

Choć jak widać początki ART nie były łatwe i wymagały całych lat prób i badań bez wątpienia uznać je należy za epokowe osiągnięcie naukowe. Osiągnięcia, które niestety, jeśli odnoszone do oczekiwań posiadania dziecka, przynajmniej w pierwszych latach praktykowania ART, okazywały się mało skuteczne. Dane z 1984 r. wskazują, że tylko niewiele ponad 6% kobiet, u których udało się dokonać transferu zarodka powstałego *in vitro* doczekało się dziecka²⁰. Nie jest cytowana liczba kobiet, które poddano próbie zapłodnienia *in vitro*, ani ilość cykli zapłodnienia. Niech wystarczy sam fakt, że nawet jeśli każdą pacjentkę poddano tylko jednemu cyklowi i u wszystkich pacjentek doszło do transferu zarodka²¹, to w przypadku stu pacjentek wyprodukowano

¹⁷ D. G. Wittinghan, *Fertilization of Mouse eggs in vitro*, „Nature”, 220(1968), s. 592-592.

¹⁸ P. Steptone, R. Purdy, R. Edwards, *Human blastocysts grown in culture*, „Nature”, 229(1971), s. 133.

¹⁹ P. Steptone, R. Edwards, *Birth after reimplantation of a human embryo*, „Lancet”, 37(1978), s. 36.

²⁰ Zob. M. Seppala, *The Word collaborative report on in vitro fertilization and embryo replacement: current state of art in January 1984*, „Ann. N. Y. Acad. Sci”, 442(1985), s. 538-563.

²¹ Co jest mało prawdopodobne. Zazwyczaj kobieta musi poddana być kilku cyklom. Nie w każdym cyklu dochodzi też do transferu ze względu na wady embrionu. Ja jednak biorę pod uwagę najbardziej korzystne rozwiązania. Jak twierdzi znany włoski embriolog A. Serra „zabieg musi być powtarzany 5-6 razy aby, średnio, kobieta

ok. 500 zarodków z czego, przy najbardziej optymistycznych założeniach, narodziło się niewiele ponad 10 dzieci²². A w tym przypadku trzeba mówić o 2% skuteczności techniki. Tylko dwa zarodki na sto mają szansę przeżycia i urodzenia się jako dzieci, reszta ginie.

W 1988 r. prezes jednego z komitetów *American Fertility Society* przedstawiając dane otrzymane z 41 klinik praktykujących zapłodnienie *in vitro*, z których wynikało, że tylko 311 na 2864 kobiet (10,8%) do czekało się upragnionego potomstwa stwierdzał: „informacja tu zawarta jest krytyczna dla wspólnoty medycznej i pożyteczna dla opinii publicznej”²³. Bo 311 kobiet, które zostają matkami, wskazuje na niewiele ponad 2% skuteczność metody. Podobny raport *Voluntary Licencing Authority* mówiący o niskiej skuteczności zapłodnienia pozaustrojowego w Wielkiej Brytanii odnosząc się do danych z 1986 donosił: „Fakt, że w 1986 r. IVF poddało się 4670 kobiet mówi nam jak dalece metoda ta jest pożądana. Fakt, że dokonano ponad 7000 cykli (...) wyraża poświęcenie jakiemu gotowe są się one poddać aby zaradzić niepłodności. Fakt, że z całego tego terapeutycznego wysiłku urodziło się tylko 605 żywych dzieci jest dowodem na to, że IVF jest źródłem zawiedzionych nadziei (...) rzeczywistością, w której tysiące kobiet rocznie próbują wygrać szczęśliwy los na loterii tej nowej techniki, i gdzie 4 na 5 doznaje bolesnego rozczarowania”²⁴.

Wskaźnik skuteczności niewiele zmienia się wraz z upływem lat. W Wielkiej Brytanii w 1992 roku pionierzy tej dziedziny medycyny donosili: *human in vitro fertilization is surprisingly unsuccessful (...). In Britain the live birth rate from each IVF treatment cycles started*

za pomocą FIVET mogła miała 50% szans na urodzenie upragnionego dziecka, i od 13-15 razy szanse te wzrosły do 95-99%” w A. Serra, *Riflessioni sulle tecnologie di riproduzione assistita*, „Medicina e morale”, 5(1999), s. 861-883.

²² 6% kobiet to minimum 6 narodzonych dzieci na 100 kobiet. Biorąc jednak pod uwagę, że miały miejsce cięższe wielodziecinne przyjmijmy optymistyczną rzeczywistość 10 narodzonych.

²³ The American Fertility Society Special Interest Group, *In vitro fertilization/embryo transfer in USA: 1985 and 1986 results from the National IVF/ET registry*, „Fertility and Sterility”, 49(1988), s. 212-215.

²⁴ *More embryo research*, „Nature”, 333(1988), s. 194. Dodam, że ponad 7000 cykli to ponad 35000 wyprodukowanych embrionów z czego tylko 605 żywych narodzin. Ponad 34000 embrionów ginie. Co wskazuje na 1,7% skuteczność metody.

is 12,5%²⁵. Z danych tych jasno wynika, że tylko 12,5% rozpoczętych cykli kończy się urodzeniem dziecka. Co wskazuje na około 4% skuteczność metody²⁶.

Bardziej optymistyczni dane publikuje w 1996 r. *Center of Disease Control and Prevention (CDC)*²⁷. Wynika z nich, że 14507 z ogólnej liczby 64681 cykli zakończyło się żywymi urodzeniami – na świat przyszło 20840 dzieci. Co wskazuje, że skuteczność metody wzrasta do ok. 6,5%. To samo Centrum publikuje coroczne raporty dotyczące ART. Na ich podstawie nie tylko można poznać skuteczność samej metody, ale śledzić jej zmiany w ciągu kolejnych lat. I tak w 1997 roku z 72397 cykli urodziło się 24785 dzieci (skuteczność ok. 6,8%), w 1998 r.: 81438 cykli – 28851 dzieci (skuteczność ok. 7%), w 1999 r.: 87636 cykli – 30629 dzieci (skuteczność ok. 6,9%), w 2005r.: 134260 cykli – 52041 dzieci (skuteczność ok. 7,7%) i w 2006 r.: 138198 cykli – 54656 dzieci (skuteczność ok. 7,9%). Z danych tych jasno wynika, że w Stanach Zjednoczonych znacznie wzrasta liczba osób korzystających z ART – na przełomie dekady 1996/2006 kliniki monitorowane przez CEC podwoiły liczbę wykonywanych cykli zapłodnienia pozaustrojowego – i, w związku z tym, liczba dzieci poczętych *in vitro*, co jednak nie przekłada się na zadowalający wzrosty skuteczności samej metody. I jak w roku 1996 tylko 6,5% wyprodukowanych zarodków rodziło się jako dzieci, a 93,5% ginęło (naturalnie albo zostało selektywnie uśmiercanych), tak w roku 2006 niewiele mniej, bo aż 92,1%, nie miało szansy na przeżycie. Sądzić można na podstawie tych danych, że dotychczas ani lata badań, ani stopniowe ich udoskonalanie, ani liczba wykonywanych praktyk nie były w stanie znacząco polepszyć skuteczności ART. Coraz więcej dzieci poczętych pozaustrojowo przychodzi na świat, ale to tylko dlatego, że coraz więcej takich zabiegów jest wykonywanych. I, niestety, nie dlatego, że praktyki same w sobie stają się bardziej skuteczne.

Działająca w Stanach Zjednoczonych *Society for Assisted Reproductive Technologies (SART)* podaje, że w roku 2007 39,9% z 38372 cykli IVF jakim poddały się kobiety do 35 roku życia zakończyło się

²⁵ R. Winston, A. Handyside, *New challenges in human in vitro fertilization*, „Science”, 260(1993), s. 932-936.

²⁶ Bo 100 cykli czyli 500 embrionów, a z tego 12,5 porodów czyli ok. 20 dzieci.

²⁷ http://www.cdc.gov/ART/ART2006/sect5_fig49-64.htm#49, z dn. 12 V 2009 r.

żywymi narodzinami²⁸. Analizując te dane i biorąc pod uwagę podaną ilość ciąży bliźniaczych łatwo wyliczyć, że w wyniku cykli urodziło się ok. 19700 dzieci. Zakładając 5 wyprodukowanych zarodków na cykl skuteczność metody to 10,2%. Jednak już w przypadku kobiet po 35 roku życia skuteczność IVF spada i wynosi w przedziałach wiekowych: 35-37: 7,7%, 38-40: 5,1% 41-42: tylko 2,5%. Porównując te dane z wynikami lat poprzednich stwierdzić można, że w od 2003 r. skuteczność metody praktycznie nie zmieniła się.

Pozwolę jeszcze na przytoczenie danych dwóch kanadyjskich organizacji. I tak *Assisted Human Reproduction Agency of Canada (AHRC)* podaje, że w roku 2005 w 25 monitorowanych przez nią kanadyjskich klinikach leczenia niepłodności na 11414 cykli urodziło się 3673 dzieci co ustala skuteczność metody na poziomie 6,4%²⁹.

Z kolei z publikowanych przez *Canadian Fertility and Andrology Society* corocznie danych pochodzących z *Canadian ART Register (CARTR)* wynika, że w 2006 r. na 8278 IVF/ICSI cykli 2219 (26,8%) zakończyło się urodzeniem 2925 dzieci (1547 urodzeń pojedynczych, 638 bliźniaczych, 34 wielodzietnych). Biorąc pod uwagę, że nie we wszystkich rozpoczętych cyklach doszło do uzyskania zarodków można rzetelnie stwierdzić, że tylko ok. 7,6% wyprodukowanych embrionów rozwija się i rodzi jako dzieci³⁰. W 2005 r. natomiast 2076 (26%) z 8195 cykli zakończyło się urodzeniem 2825 dzieci³¹ (1435 urodzeń pojedynczych, 609 bliźniaczych, 32 wielodzietnych). Analizując dane dotyczące tego roku można mówić o ok. 7,3% skuteczności metody. Podobne rezultaty otrzymywano w latach wcześniejszych. I tak w 2004 roku z 7888 cykli IVF 1893 (24%) zakończyło się żywym urodzeniem ok. 2429 dzieci (z czego 1382 to urodzenia jednego dziecka, 486 to urodzenia bliźniacze, a pozostałe 25 to urodzenia wielodzietne)³². Dane te pozwa-

²⁸ https://www.sartcorsonline.com/rptCSR_PublicMultYear.aspx?ClinicPKID=0, z dn. 14 IV 2009 r.

²⁹ S. 26 raportu zamieszczonego na http://www.ahrc-pac.gc.ca/aux_bin.php?auxid=33, z dn. 14 IV 2009 r.

³⁰ http://www.cfasonline.ca/images/stories/pdf/art_results_2006.pdf, z dn. 15 V 2009 r.

³¹ http://www.cfasonline.ca/images/stories/pdf/art_results_2005.pdf, z dn. 15 V 2009 r.

³² http://www.cfasonline.ca/images/stories/pdf/2006_press_release.pdf, z dn. 15 V 2009 r.

lają mówić o zaledwie 6,1% skuteczności ART. I wreszcie w 2003 r. 1780 (24%) z 7415 cykli zakończyło się żywymi narodzinami ok. 2360 dzieci (1228 to urodzenia jednego dziecka, 524 to urodzenia bliźniacze, a pozostałe 28 to urodzenia wielodzietne). Narodzone dzieci to zaledwie 6,3% liczby wyprodukowanych zarodków³³.

Zechcemy jeszcze spojrzeć na dane dotyczące Europy pochodzące z *European register* publikowane przez *European Society of Human Reproduction and Embryology (ESHRE)* na łamach *Human Reproduction*. Starał się będę być jak najbardziej ostrożny próbując określić stopień skuteczności zapłodnienia pozaustrojowego. Dlatego skoncentruję się IVF/ISCI, a pominię *frozen embryo replacement*. Wiedząc, że nie w każdym rozpoczętym cyklu IVF udaje się pozyskać żeńskie gamety wezmę pod uwagę nie całkowitą ilość rozpoczętych cykli, ale ilość cykli, w których doszło do pobrania oocytów, aby tym dokładniej określić przybliżoną liczbę powstałych zarodków. Ponieważ jeśli chodzi o IVF/ISCI *ESHRE* nie podaje liczby narodzonych dzieci, ale tylko ilość porodów (wyszczególniając te pojedyncze i mnogie) założę, że każdy płód urodził się jako żywe dziecko. Wszystko to, aby absolutnie nie zaniżyć lecz ewentualnie zawyżyć wskaźnik skuteczności.

I tak w 2005 r. w wyniku 302925 cykli IVF/ISCI³⁴, w których udało się pozyskać oocyty doszło do 47 966 porodów³⁵ w wyniku których narodziło się ok. 58809 dzieci. Zakładając 5 wyprodukowanych zarodków na punkcję skuteczność metody to ok. 3,9%³⁶. To całkowite dane z 30 krajów Europy. W Wielkiej Brytanii, na przykład, przedstawiają się one następująco: 29531 punkcji – 7327 porodów – ok. 9262 dzieci – skuteczność ok. 6,2%. Co zaś dotyczy 16 klinik z Polski, które, nawiasem mówiąc, mają jeden z najwyższych stopni skuteczności, odpowiednio: 3886 punkcji – 1060 porodów – ok. 1309 dzieci – skuteczność ok. 6,7%. W porównaniu do danych z lat poprzednich, które *ESHRE*

³³ http://www.cfasonline.ca/images/stories/pdf/2005_press_release.pdf, z dn. 15 V 2009 r.

³⁴ Por. A. Nyboe Andersen et al. *Assisted reproductive technology and intra-uterine inseminations in Europe, 2005: results generated from European registers by ESHRE*, „Human Reproduction”, 1(2009), nr 1, s. 1-21, tab. VI i VII.

³⁵ Por. A. Nyboe Andersen et al. *Assisted reproductive technology and intra-uterine inseminations in Europe*, tab. X.

³⁶ Dane robią wrażenie, jeśli zdamy sobie sprawę, że te 302925 cykli to ponad 1,5 miliona zarodków, z których tylko niecałe 60 tys. rodzi się jako dzieci, a reszta ginie.

corocznie publikuje na łamach *Human Reproduction* przytoczę tylko konkluzję z analizowanego przez nas raportu „*compared with earlier years, there was an increase in the reported number of ART cycles. Although fewer embryos were transferred per treatment, there was a marginal increase in pregnancy rates*”³⁷. Niech ona sama wystarczy.

Staralem się też prześledzić dane dotyczące skuteczności publikowane przez polskie kliniki wspomaganie rozrodu. Jedyne, które w rozsądny sposób okazały się być przydatne, bo zgodne z założoną przeze mnie metodologią, to te dotyczące warszawskiej kliniki *Nowum*.

A przedstawiają się one następująco. W 2007 r. na 1505 punkcji IVF/ICSI doszło do 559 ciąż klinicznych. Biorąc pod uwagę ilość płodów i zakładając, że wszystkie 671 narodziły się jako żywe dzieci, skuteczność metody, przy 5 embrionach na punkcję, to 8,9%³⁸. W 1999 r., ostatnim z jakiego dane na e-stronach kliniki są publikowane, na 656 punkcji urodziło się 247 dzieci co daje 7,5% skuteczności³⁹. I dalej w 2004 r. na 913 wykonanych punkcji urodziło się 436 dzieci – skuteczność 9,5%⁴⁰. Natomiast w 2005 r. można mówić o 9,2% skuteczności techniki⁴¹.

Zakończenie

Medycyna nie mogła pozostać głucha na wołanie o pomoc nieplodnych par. Nie każdą patologię organiczną powodującą niepłodność da się skutecznie leczyć. Dlatego starała się zrobić wszystko, aby problemowi niepłodności zaradzić technikami zapłodnienia pozaustrojowego. Ale z jakim skutkiem i jakimi kosztami? Uważam że mogę dać na to pytanie realnie udokumentowaną i w miarę rzetelną, choć parcjalaną odpowiedź⁴².

³⁷ Por. A. Nyboe Andersen et al., *Assisted reproductive technology and intrauterine inseminations in Europe*, s. 1.

³⁸ http://www.novum.com.pl/statystyki.php?p=s_2007, z dn. 15 V 2009 r.

³⁹ http://www.novum.com.pl/statystyki.php?p=s_1999, z dn. 15 V 2009 r.

⁴⁰ http://www.novum.com.pl/statystyki.php?p=s_2004, z dn. 15 V 2009 r.

⁴¹ http://www.novum.com.pl/statystyki.php?p=s_2005, z dn. 15 V 2009 r.

⁴² Parcjalna jeśli chodzi o koszty. W niniejszej publikacji brałem pod uwagę koszty „istnień ludzkich”. To koszty najpoważniejsze. Pomiąłem te kliniczne dotyczą-

Hold a baby in arms pozostaje wciąż wielkim przywilejem nieplodnych par korzystających z ART. Tylko co piątej z nich ten przywilej stanie się udziałem. Tylko marzenia co piątej pary się ziszczą. Nauka i medycyna w ciągu 30 lat nie szczędziły intelektualnego wysiłku i ekonomicznego nakładu, aby problemowi nieplodności zaradzić poprzez zapłodnienie pozaustrojowe. Niestety rezultaty tego wysiłku ciągle rozczarowują większość nieplodnych par, które na tą długą, żmudną i kosztowną drogę decydują się wkroczyć.

Rezultaty nie tylko rozczarowują, ale wręcz budzą poważne niepokój jeśli skuteczność rozumiemy nie jako liczbę par, które doczekały się dziecka, ale jako procent wyprodukowanych zarodków, którym udaje się przeżyć i narodzić się jako żywe dzieci. To zazwyczaj niewiele ponad 5%. Tak więc ART to technika która zakłada, że ok. 95% wyprodukowanych embrionów zginie. W 95% prawo do życia tych istot ludzkich w pierwszych fazach ich biologicznego rozwoju zostaje brutalnie pogwałcone i naruszone⁴³.

Czyż to nie czysta forma uporczywej prokreacji? Czyż to nie swe go rodzaju „śmierć zaprogramowana”, technika świadomie podejmowana, która wie, zdaje sobie sprawę, zakłada i zgadza się, aby każde narodziny dziecka okupione były tak wielką liczbą istnień ludzkich, które zginą⁴⁴. Czyż może być etycznie godne i akceptowane, aby narodziny tego jednego i upragnionego „kosztowały” tak wiele istnień ludzkich?

ce zdrowia matki i nowonarodzonych, psychologiczne dotyczące całe rodziny zaangażowane w procedury *in vitro*, społeczne, zwłaszcza w obliczu żądań refundacji ART czy kulturowe – bo zapłodnienie pozaustrojowe całkowicie rewolucjonizuje pojmowanie ojcostwa, rodzicielstwa, godności i szacunku samego poczęcia i nowopoczętej istoty. Listę niepożądanych efektów można dalej mnożyć.

⁴³ Zob. G. Kyovalevsky, P. Patrizio, *High rates of embryo wastage with use of assisted reproductive technology: a look at the trends between 1995 and 2001 in the USA*, „Fertility and Sterility”, 2(2005), s. 325-330. Autorzy dochodzą do następującej konkluzji: *the vast majority of embryo produced in vitro and transferred fail to develop into an infant, supporting the concept that only a small fraction of embryos has the capacity to become a live birth*.

⁴⁴ Trudno jest określić stopień skuteczności jaki dana terapia musi osiągnąć, aby nie stała się uporczywą terapią. Chciałbym tylko zapytać, czy lekarz podjąłby się operacji pacjenta wiedząc, że najprawdopodobniej (w 95 przypadkach na 100) skończy się ona śmiercią pacjenta? Pozwolę sobie na jeszcze jedno pytanie – czy jakakolwiek zakład produkcyjny mógłby sobie pozwolić, aby z jego taśm zjeżdżało 95% poważnie

Czyż na tej podstawie nie można obiektywnie stwierdzić, że ART to technika, która wymknęła się z rąk odpowiedzialnej medycyny, aby za wszelką cenę spełnić pragnienia niepełnej pary? Czy przypadkiem to nie technika która, nie zdając sobie sprawy z naprawdę niskiej skuteczności i motywowana chęcią pomocy nawet bardzo nielicznym, ciągle znajduje się w fazie doświadczalnej i brnie w niej mimo znacznych szkód i strat jakie ponoszą osoby w nią zaangażowane. Czy więc uczciwość czysto naukowa nie powinna w tym przypadku przywołać i powtórzyć pierwszą, fundamentalną i jakże ludzką zasadę – *primum non nocere*. I w jej świetle podejmować odpowiedzialne decyzje dotyczące niepełnej pary, przyszłej rodziny i przede wszystkim poczętego *in vitro* istnienia ludzkiego.

Istotnie przede wszystkim należy mieć na uwadze milczącego, niewinnego i najbardziej bezbronno bohatera – embrion – tego całego zagadnienia, jego godność i jego podstawowe prawa: prawo do życia, do tożsamości i niedysponowalności biologicznej, do poczęcia na sposób ludzki; należy dokładnie poznać znaczenie takich słów jak rodzicielstwo, ojcostwo czy macierzyństwo, godność i niepowtarzalność każdego istnienia ludzkiego niezależnie od stopnia jego rozwoju biologicznego.

Sądzę, iż rozważniej należy szafowanie tak delikatnymi pojęciami dotyczącymi natury moralnej problemu. Każde nienależycie użyte słowo zakrawa o manipulację i wprowadza w błąd. Nie wolno zapomnieć, że sztuczne zapłodnienie ma na celu poczęcie nowej istoty ludzkiej. I tu trzeba zwrócić uwagę na odpowiedzialność rodziców, strukturę życia rodzinnego, życie los i przeznaczenie dziecka. Nie można zapominać o konieczności harmonii i równowagi pomiędzy miłością czy pragnieniami rodziców, a dobrem i życiem dziecka, wolnością i odpowiedzialnością lekarza, pomiędzy techniką, a godnością poczęcia i samego poczętego, pomiędzy *homo sapiens* a *homo faber*. I to jest podstawowy problem, jaki stawia przed maną praktyką sztucznego zapłodnienia. I deontologia tego, który o nim ma zamiar pisać jak i tego, który ma się nim zająć w laboratorium nie pozwala tego problemu przemilczeć, uznać na błahy lub nieistotny czy, co gorsza, za nieistniejący. Nie wystarczy, więc cytować liczby, czy, z całym szacunkiem dla opinii obywateli, zdania osób, które znają ART połowicznie lub ze słyszenia. Bo wierzę głę-

wadliwych produktów. To jawnie przeczyłoby zdrowemu rozsądkowi i oznaczałoby błyskawiczne bankructwo. Niestety z przypadku ART taka niska skuteczność opiewana jest jako sukces.

boko, że praktyka sztucznego zapłodnienia to zagadnienie, które każe szerzej zastanowić się nad sensem techniki. Czy na pewno to, co jest technicznie możliwe staje się automatycznie etycznie godne? Czy ta godność może być budowana na subiektywnych pragnieniach? Czy o godności decydować mają tylko cele, a nie środki, jakimi się do nich dochodzi?

Nie należy absolutyzować autonomii i wolności wyboru tak rodzica jak i lekarza. Autonomię i wolność należy widzieć jako służbę temu co dobre i godne. Autonomia i wolność musi odnaleźć własny substrat – „człowiek”. Naukowiec, uposażony dziś w niezwykle możliwości, nie może zamknąć się ani ignorować „człowieka”, który to nauce określa limity i nakazuje odpowiedzialność. To istnienie ludzkie i szacunek dla jego godności musi stać się normą postępowania nawet w najbardziej wyspecjalizowanym laboratorium. Apelujemy tylko o szacunek i dobrą wolę, aby to wartość „człowiek” określała i oświecała badania naukowe i ich aplikację. Nauka niech stanie się otwarta na „człowieka”, na to, co służy człowiekowi, respektuje jego godność i szanuje prawa. Medycyna i jej najnowsze osiągnięcia muszą koniecznie rozumieć pozycję własnej wolności i metodologicznej niezależności, ale i odpowiedzialności jakie w imię służby człowiekowi na nich spoczywają.

ACCANIMENTO PROCREATIVO

Sommario

Le scienze biomediche e la tecnologia hanno fatto enormi sforzi nei trascorsi 30 anni dalla nascita della prima bambina concepita in vitro per rispondere alle esigenze umane derivanti da una seria patologia che possiamo definire “sterilità di coppia”. La fecondazione umana in vitro ha aperto la porta a una rivoluzione della riproduzione. Il pubblico informato attraverso i mezzi di comunicazione sa che oggi è possibile produrre in laboratorio un “essere umano” e darlo a chi lo desidera. Ma è onesto chiedersi: le tecniche di riproduzione assistita sono proprio efficienti? E a quale prezzo?

In questa pubblicazione intendiamo rispondere alla domanda: quanti degli embrioni creati in vitro nelle pratiche di riproduzione assistita nascono come vivi bambini? Quanti di essi diventeranno “bambini in braccio”?

Dalle analisi critiche da noi compiute sulle statistiche pubblicate annualmente dai vari centri nord americani ed europei ci risulta che una minima parte – tra 5% e 10% – degli embrioni prodotti nascono come bambini. Il restante oltre 90% muore (spontaneamente o viene selettivamente distrutti). Allora

la procreazione assistita è una tecnica che consapevolmente intraprende un procedimento che, nella speranza che nasca quel unico desiderato, porta alla strage degli embrioni. È un vero e proprio accanimento procreativo. Concludendo abbiamo affermato che la fecondazione assistita è una tecnica altamente inefficiente. La nascita di un bambino concepito in vitro richiede ancora un enorme sacrificio degli essere umani nelle prime fasi del loro sviluppo. Ciò fa dubitare della sua liceità morale.

FILOZOFIA NA AREOPAGU IDEI, CZYLI POSTMODERNIZM I JEGO OBECNOŚĆ WE WSPÓŁCZESNEJ KULTURZE I SZTUCE

Wstęp

Kościół jako wspólnota – w swoim istnieniu i z swojej natury – rozpoznaje znaki czasu. Niewątpliwie w II połowie XX wieku – po upadku komunizmu – stanął przed kolejnym wyzwaniem – sprostania wymogom epoki, które kwestionowały potrzebę autorytetu, głosiły permissywnizm etyczny, relatywizm etyczny, indyferentyzm religijny, etc. Wnosiły w myślenie współczesnego człowieka chaos i dezorientację – w tej konfrontacji człowiek zdaje się gubić.

Ze względu na potrzebę uprzedzającego reagowania Kościoła na dokonujące się w życiu społecznym przemiany – Kościół musi zrozumieć tę sytuację, zinterpretować ją i dostosować do niej swoje działania. Postmodernizm stanowi swoiste wyzwanie dla Kościoła i chrześcijaństwa.

Postmodernizm jako zjawisko kulturowe posiada dwie, wzajemnie ze sobą powiązane płaszczyzny. Na pierwszej z nich sytuuje się styl życia, mentalność i to wszystko, co charakteryzuje ducha epoki. Na drugiej płaszczyźnie – przedstawia się jako teoria wyrosła na gruncie różnych dziedzin wiedzy – stąd też mówić możemy o postmodernistycznych teoriach filozoficznych, estetycznych, pedagogicznych, a nawet muzykologicznych.

Niniejszy artykuł jest próbą ukazania postmodernizmu w obu jego podstawowych zakresach.

Proces przebiegać będzie w czterech etapach: w pierwszym przedstawimy jego genezę i jego powiązania z kierunkami filozoficznymi. W drugim ukażemy związek zachodzący między postmodernizmem i modernizmem. Dalej określimy główne idee postmodernizmu, aby potem ukazać obecność postmodernizmu we współczesnej kulturze i sztuce.

I. Geneza postmodernizmu i jego powiązania z kierunkami filozoficznymi

Postmodernizm jest zjawiskiem kulturowym obejmującym sztukę, filozofię, naukę i politykę – wydaje się być wielopłaszczyznowo złożony. Termin „postmoderna” odnosi się do kondycji społecznej zamożnych krajów europejskich i krajów związanych z Europą w XX w. Sam termin wskazuje na kontynuację i zerwanie zarazem jako na dwie strony złożonych relacji między obecną a poprzednią formacją społeczną¹. Podobnie, jak w wielu współczesnych określeniach rzeczywistości nas otaczającej (egzystencjalizm, strukturalizm, etc.) trudno o jednoznaczność typu definicyjnego pojęcia *postmodernizm*² – jest on używany w sposób dowolny. Łatwiej więc od próby zdefiniowania zjawiska – podać cha-

Ks. Piotr Przemielewski; kapłan diecezji ełckiej; wikariusz parafii pw. św. Wojciecha w Suwałkach; adres dom korespondencji: e-mail: przemial1@o2.pl

¹ Zob. Z. Bauman, *Socjologiczna teoria postmoderny*, w: *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, Warszawa 1991, s. 7. Postmodernizmem nazywa się to, co wystąpiło w kulturze po modernizmie europejskim przełomu XIX i XX wieku. W tym sensie byłoby to nawiązanie zarazem i demaskacja nowego kryzysu schyłku XX wieku. Termin *postmoderna* bywa także używany na oznaczenie krytycznej reakcji na modernizm jako plód i wytwór kultury nowoczesnej. Por. W. Maciewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*, Warszawa 1994, s. 248. Terminem *postmodernizm* określa się w filozofii różne nurty współczesnego antyfundamentalizmu, który rezygnuje z poszukiwania fundamentów filozoficznych, chodzi tu zwłaszcza o neopragmatyzm amerykański, którego inspiratorem jest Willard van Orman Quine, a także o francuski poststrukturalizm reprezentowany przez filozofów: Michael Foucault, Gilles Deleuze, J. Derrida, J. F. Lyotard – Zob. J. Kmita, *Dwa nurty współczesnego antyfundamentalizmu filozoficznego*, w: *Filozofia w dobie przemian*, red. T. Buksiński, Poznań 1994, s. 31-44. Tak ujęty przez autora termin – oznacza pewnego rodzaju przewzięcie modernizmu, a więc ideologii towarzyszącej przemianom przekształcającym tradycyjne społeczeństwa zachodnioeuropejskie w społeczeństwa nowoczesne, industrialne czy kapitalistyczne. Kolejnym określeniem może być – stanowisko krytyków postmodernizmu – którzy odbierają go jako przejaw buntu zachodniego przeciw antropologii chrześcijańskiej i oświeceniowej.

² „...*Postmoderna nie posiada jak dotąd niczego w wyraźny sposób należącego tylko do niej określa ją najlepiej nie to, po czym ona następuje, lecz to, od czego się wyodrębniła: moderna – nowoczesność(...). Postmoderna nie jest tym co istnieje po nowoczesności; jest ona raczej stanem uwikłania w nowoczesność, jako w coś, od czego nie możemy uciec, lecz w czym nie potrafimy już pokładać czy poszukiwać wiary...*”. Zob. T. L. Pangle, *Uszlachetnianie demokracji. Wyzwanie epoki postmodernistycznej*, Kraków 1994, s. 8.

rakterystyczne dla niego cechy oraz tezy, które pełnią rolę dogmatów wiary postmodernistycznej³.

Pomimo istniejących trudności w określeniu zakresu filozofii postmodernistycznej – za czołowych przedstawicieli uważa się Jean – Francis Lyotarda i Jacques Derrida⁴. Podstawowym rysem postmodernistycznego stylu myślenia i życia jest negatywna ocena kompetencji rozumu. Zanegowanie zdolności rozumu ludzkiego jest podstawą uprądomocnienia wielości prawd i zasad moralnych, odrzucenia obiektywnego sensu rzeczywistości, teleologicznej wizji świata, zanegowania zasad jedności i uniwersalności oraz deprecjonowanie kulturowego i społecznego wymiaru ludzkiej egzystencji. Deprecjonowanie intelektu jest podbudowane filozoficznie, chociaż posiada wiele innych źródeł. Myśl filozoficzna ostatniego stulecia, propagując z coraz większą mocą idee antymetafizyczne, przygotowała podstawy do destrukcji filozofii zawartej w poglądach J. Derridy i Gillesa Deleuze’a. Sami postmoderniści filozofowie za prekursorów uznają Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera ze względu na ich wkład w destrukcję metafizyki i J. P. Sartra twórcy nihilistycznej filozofii egzystencjalistycznej.

Postmoderniści odrzucają filozofię modernistyczną, przez którą rozumieją wszelkie nurty wywodzące się z racjonalizmu i empiryzmu. Szczególnie krytykowany jest scjentyzm za podporządkowanie się wynikom nauk empirycznych. Według filozofii postmodernistycznej, należy odrzucić pokusę poszukiwania prawdziwego obrazu świata i absolutnych wartości. Niemożność odnalezienia obiektywnego obrazu świata jest w postmodernizmie oparta na założeniu, że nie istnieją absolutne

³ B. Baran w książce *Postmodernizm*, Kraków 1992, ss. 168-208 – charakteryzuje elementy przedstawiające najbardziej kondycję postmodernizmu, określając ją jako: zinstytucjonalizowany pluralizm, różność, przypadkowość i ambiwalencja zrodzona w drodze walki instytucji modernizmu o uniwersalizm, homogeniczność, jedność i jasność.

⁴ Sygnalizowany w tekście problem dotyczy tożsamości myślowej twórców. J. F. Lyotard przez jednych uznawany jest za głównego przedstawiciela myśli postmodernistycznej, gdy inni uważają, że jego filozofia nie jest postmodernistyczna. Jaques Derrida z kolei, nie określa swoich poglądów mianem postmodernistycznych. Zob. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia – życia*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 10.

kryteria prawdy i dobra⁵. Skoro nie ma żadnego kryterium prawdy, należy przyjąć istnienie wielu prawomocnych prawd. Nie ma więc prawdy obiektywnej. Każdy stanowi o własnej prawdzie⁶. Przyznawane jest powszechne prawo do posiadania własnej filozofii.

Odrzucenie tezy o uniwersalności rozumu przekreśla długą tradycję filozoficzną Zachodu – poszukiwania zasad jedności. Filozofowie postmodernistyczni, negując możliwość odnalezienia jedności, stawiają sobie za cel całkowite wyrugowanie z człowieka wszelkich aspiracji do jej poszukiwania⁷. Negują również wartość wszelkiego prawodawstwa, propagując tezę o zbędności i wręcz szkodliwości dekretowania zasad moralnych.

II. Związek postmodernizmu z modernizmem

Propozycje kultury postmodernistycznej radykalnie kwestionują dotychczasowy porządek, stawiając pod znakiem zapytania losy człowieka i cenione przez niego podstawowe wartości⁸ – stąd też pokusa określenia związku postmodernizmu z modernizmem, w celu ukazania wpływów jednego nurtu na drugi.

Postmodernizm w korelacji z modernizmem wydaje się być jego gruntowną krytyką i zaprzeczeniem, a z drugiej strony jest jego bezpo-

⁵ Odrzucenie tezy o istnieniu prawdy i dobra wynika z koncepcji rozumu ludzkiego, któremu postmoderniści odmawiają cech uniwersalności. Filozofowie ci w ujmowaniu ludzkich zdolności poznawczych wychodzą od idei Immanuela Kanta zakładającej, że pojęcia i kategorie są wytworem ludzkiego rozumu.

⁶ Człowiek jako podmiot działania, pojmując wolność swoją jako zupełną autonomię, jako prawo do dyspensowania się od przedkładanych mu moralnych zakazów czy nakazów. Rodowód takiej postawy jest zróżnicowany. Składają się na nią wpływy nihilistycznej filozofii egzystencjalnej J. P. Sarta, skrajnego sytuacjonizmu moralnego, idei nadczołowieka F. Nietzschego, wzgardy dla wszelkiego autorytetu.

⁷ W aspiracjach dostrzegają jedno ze źródeł współczesnego kryzysu społecznego. Stąd J. F. Lyotard stawia postmodernistycznej filozofii potrójne zadania.

⁸ „Postmodernistyczna filozofia podała w wątpliwość fundamentalne kategorie kultury nowożytnej. Najbardziej zaś wstrząsnęła kategorią prawdy, która nigdy dotąd nie została tak poważnie naruszona. Postmodernizm zmusił do przemyślenia niemal wszystkiego od nowa. Postmodernizm jest prowokacją (...). Postmodernizm jest sygnałem całkowitej zmiany mentalności”. Zob. E. Domańska, *Filozoficzne rozdroża historii*, Warszawa 1995, s. 28n.

średnim kontynuatorem⁹. Aby bardziej unaocznąć wzajemne relacje i charakterystyczne cechy (łącznie i różniące systemy) zwróćmy uwagę na przesłanie i główne myśli ideologiczne modernizmu, które posłużą nam pomocą w określeniu punktu wyjściowego dla postmodernizmu.

Do głównych idei modernizmu należały poglądy:

- Zerwanie z przeszłością, kulturą antyku;
- Stan ducha – ironia, potęgowana nastrojami katastroficznymi;
- Autorefleksyjność, czas ucieczki – używki;
- Utrata zaufania do rozumu i poznawalności;
- Przekonanie, że rozum jest niezależny – pełna jego autonomia¹⁰;
- Negacja obiektywizmu;
- Relatywizm poznawczy (każdy ma swoją rację);
- Psychoanaliza Z. Freuda – rozum traktowany jako służa podświadomości¹¹;

Postmodernizm jako kontynuacja (jedna z możliwych opcji) będzie rozwijał te idee w stopniu zwielokrotnionym, bądź – druga ewentualność – negował.

Postmodernizm może również przyjąć opcję kontynuacji i wzmocnienia idei modernistycznych, które przybierać mogą formy:

- radykalizacja tez – silnego wzmocnienia poglądu;
- „krytyczny powrót” – do tego co modernizm zakwestionował – powrót do sacrum – próba odwołania się do przedmodernistycznej kultury, ze świadomością teoriopoznawczą;
- stać na straży idei regulatywnych – bez których człowiek nie może się obejść;
- dążenia do zmiany świata¹² – kształtowania odmiennej wrażliwości.

⁹ Nieścisłość we wzajemnym odniesieniu dotyczy kierunku filozoficznego samej filozofii, czy jest to doktryna filozoficzna?; Czy jest to sposób, wzór życia?; Czy jest to nowa epoka?; Czy czas przejścia?

¹⁰ Rozum określa status człowieka – na tej podstawie odwołano się do podświadomości i krytyki. Cała filozofia praktyczna dokonała krytyki kultury – z twierdzeniem nie przystaje ona do potrzeb życia.

¹¹ Konsekwencją było ukazanie człowieka jako bytu nieracjonalnego – spojrzenie takie doprowadziło do rozbicia jedności człowieka [jedność myślenia i działania]. Dokonano fragmentaryzacji podmiotu – na człowieka i jego wytwór.

Dokonując podsumowania różnorodnych form jakie przybrać może postmodernizm wyłaniają się dwa zasadnicze jego odcienie:

PESYMISTYCZNY – apokaliptyczny, dekadenski;

OPTYMISTYCZNY – wizjonerstwo – nowa wrażliwość, uniwersalizacja, ekologia, wrażliwość społeczna, humanitaryzm.

Postmodernizm, rozumiany jako trend zrodzony z wyczerpania wiary, określany również jako twór kryzysowy – posiada swoje idee i ich wyznaczniki.

III. Główne idee postmodernizmu

Podstawowym rysem postmodernistycznego stylu myślenia i życia jest negatywna ocena kompetencji rozumu. Wszystkie pozostałe jego cechy jawią się jako pochodne antyracjonalności lub jako jej wyraz w konkretnych dziedzinach życia¹³.

W ten oto sposób – jako charakterystyczne cechy postmodernizmu – wyróżnić możemy:

- pluralizm kulturowy, kładący akcent na równość, nieokreśloność, niejasność;
- eklektyzm – łączący w jednym, wybrane myśli i idee pochodzące z różnych systemów filozoficznych;
- w postmodernizmie – język staje się narzędziem kreatywności i tworzy rzeczywistość (odjęto mu rolę medium);
- postmodernizm cechuje – nieufność do ducha racjonalizmu – antropologicznej koncepcji człowieka¹⁴;

¹² Forma ta ma w sobie element utopijny – rewolucji utopijnej, zmieniającej świat.

¹³ Zanegowanie zdolności rozumu ludzkiego jest podstawą uprawomocnienia wielości prawd i zasad moralnych, odrzucenia obiektywnego sensu rzeczywistości, teleologicznej wizji świata, zanegowanie zasad jedności i uniwersalności oraz deprecjonowania kulturowego i społecznego wymiaru ludzkiej egzystencji. Por. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia – życia*, s. 10.

¹⁴ Następuje w postmodernizmie gwałtowna i nachalna degradacja podmiotowości człowieka. Istotnym jej momentem były poczynania dekonstrukcji, odbierające człowiekowi zdolność do nazywania rzeczy i wyrażania stanów świadomości. Jest to odebranie człowiekowi umiejętności poznawania podstawowych prawd o bytach go otaczających, doświadczenia własnej podmiotowości, doświadczenie faktu bycia sobą, doświadczenie radykalnej odrębności od świata rzeczy. Zob. P. Przybysz, *Postmodernizm – kultura utraconej szansy*, t. 3, Poznań 1991, s. 87.

- postmodernizm – cechuje niczym nieskrępowana wolność¹⁵ (od nie do);
- rozluźnienie więzi osobowych¹⁶;
- cechuje przeciwwaga obowiązującym zasadom¹⁷ – tzw. „tyrania zasad”;

¹⁵ W taktyce działań postmodernistycznych dokonuje się to za pomocą dekonstrukcji. Jest ona zamaskowaną formą charakterystycznej dla liberalizmu walki z centralizmem i totalizacją. Obejmuje zarówno antypozycjonizm Derridy, jak i myślenie rozproszone Lyotarda, a także to, co zwykło się określać jako ironię Rorty'ego. Skutkiem jest sprowadzenie człowieka do bytu raczej mówionego niż mówiącego. Przejawia się w ten sposób brak wiary w ostateczne odczytanie tekstu. Stąd dekonstrukcja musi być wyłącznie burzeniem, rozkładaniem na drobne elementy, „czytaniem pod prąd”. Tylko wówczas da się dokonać likwidacji terroru zaprowadzonego przez stosowanie się do utartych wzorów i zasad komunikacji społecznej (dekonstrukcja obejmuje nie tylko dziedziny krytyki literackiej i filozoficznej, ale również w systemy polityczne. Charakterystyczne jest podejmowanie walki z centralizmem i przymusową socjalizacją. W tym celu postulowane i zawierane są sojusze z mniejszościami narodowymi, seksualnymi, językowymi). Por. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia – życia*, s. 34-36.

¹⁶ Postmodernizm, dostrzegając problem zagrożenia indywidualnego człowieka, postuluje rozwiązanie tej kwestii przez lansowanie idei maksymalnej wolności. W ten sposób dokonuje się tak bardzo charakterystyczna dla naszej współczesności i typowa w konsekwencji dla zwrotu antropocentrycznego – absolutyzacja wolności. Przybiera postać utopijnego wyłaniania się porządku społecznego z chaosu nieskoordynowanych i przypadkowych działań. Tak jest u R. Nozicka w jego analitycznej utopii wolnego społeczeństwa zbudowanego na zasadzie swobodnej wymiany dóbr, nieograniczonej dobrowolności uczestnictwa w instytucjach społecznych i absolutnego równouprawnienia wszystkich wartości. Podobnie u J. Lyotarda, który głosi wiarę w zdolność ludzi do samoorganizacji, swobodnego kształtowania własnego życia, z pominięciem klasycznego dylematu współistnienia dwóch jednostek w sposób całkowicie wolny. Zob. P. Przybysz, *Postmodernizm – kultura utraconej szansy*, s. 95.

¹⁷ Znamienym rysem współczesnej cywilizacji jest powiązany z hedonizmem permissywizm. Wszystko jest dozwolone, o ile tylko stanowi efekt wolnego wyboru sprawcy. Odniesieniem do tematu referatu jest teoria – postmodernistyczna filozofia moralności, podważająca globalnie etykę. Jej teoretycy nie zajmują się konstruowaniem własnego systemu moralnego, nie podważają zasadności takiego lub innego rozwiązania – stawiają sobie za cel destrukcję etyki. Odrzucenie zasad nie będzie prowadzić do zniszczenia życia moralnego. Zob. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia – życia*, s. 15. Kwestionuje się nawet sens trwałych nienaruszalnych norm moralnych, gdyż ma to prowadzić – do sytuacji konfliktowych, nietolerancji, zacietrzewienia. W miejsce jednego uniwersalnego kodeksu etycznego proponuje się przyjęcie zasady „wzajemnej równości” wszystkich propozycji etycznych. Por. S. Kowalczyk, *Dlaczego Kościół przeciwny jest liberalizmowi?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1997, s. 418.

- decentralizacja kultury – rozbięcie kanonu sztuki i kultury;
- tolerancja – pojmowana jednostronnie i destrukcja życia społecznego¹⁸;
- nastawienie anty – w skali globalnej – np. antyfundamentalizm, antyabsolutyzm, etc.;
- relatywizm etyczny¹⁹;
- negacja etyki²⁰;
- hołduje antypedagogice²¹;

¹⁸ Postmodernistyczne życie społeczne charakteryzuje się pluralizmem zasad. Skutkiem braku jednolitych zasad jest rozpad lub rozczłonkowanie życia społecznego. Szczególnym aspektem zatamowania jednostek w społeczności jest osłabienie relacji osobowych. Jednostki wchodzi w relacje z innymi tylko dla doraźnych celów. Brakuje zrozumienia dla głębokich – emocjonalnych – więzi osobowych. Zob. B. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia – życia*, s. 15.

¹⁹ Do najbardziej kontrowersyjnych elementów relatywizmu etycznego należą: skrajny indywidualizm i subiektywizm, deprecjonowanie prawdy, ekonomizm, brak zrozumienia dla altruistycznej miłości. Postmodernizm – w problematyce moralnej – odszedł od języka obiektywistycznego na rzecz subiektywistycznego. Dlatego w miejsce uniwersalnych norm, bazujących na rozpoznaniu bytowości człowieka jako osoby, proponuje się zasady relatywno-fakultatywne. Źródłem etycznego relatywizmu jest teoria emotywizmu, w myśl której wszystkie wartości, oceny i zasady moralne są jedynie subiektywną ekspresją indywidualnego człowieka, jego wyborem i postawą. Zob. A. Mac Intyre, *After Virtue. A study in Moral Theory*, Notra Dame 1981, s. 12-23. Stanowisko emotywizmu zakłada, że jakkolwiek racjonalna motywacja etyki normatywnej nie jest możliwa. W takiej interpretacji etyka jest zdegradowana do poziomu czasowych konwencji, które można zmieniać. Zob. S. Kowalczyk, *Dlaczego kościół przeciwny jest liberalizmowi?*, s. 419.

²⁰ Etyka postmodernistyczna – swoista anty-etyka jest niezwykle prowokująca. Proklamując absolutyzację roli rozumu i wolności, stanowi zjawisko, a raczej styl życia, godzący w sferę kultury moralnej. Czyni to, tworząc wyrafinowane napięcia między logosem a etosem. Są one wynikiem podstawowego ugodzenia postmodernistycznego, jakie ma miejsce w sferze antropologicznej, zakwestionowania podmiotowości, ale i transcendencji człowieka. W ten sposób postmodernizm plasuje się w obszarze podstawowego błędu antropologicznego, który niszczy w człowieku właściwe relacje między wolnością a prawdą. Por. P. Bortkiewicz, *Postmodernistyczna destrukcja kultury moralnej*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 38.

²¹ Antypedagogiki – rozumianej przez postmodernistów jako nurt edukacyjny kontestujący dziedzinę kultury i wychowania człowieka. Odrzuca ona wszelkie roszczenia do wychowania. Wychodzi z przekonania, że dziecko odpowiada za swoje życie na równi z dorosłymi i posiada zdolność decydowania o sobie samym od chwili urodzenia. W przekonaniu antypedagogów, dzieci mają prawa równe ludziom dorosłym. Antypedagogika uniezależnia w ten sposób dzieci od rodziców tak dalece, że zwalnia

- konsumpcjonizm i komercjalizacja²² – wyznaczniki społeczeństwa.

Na podstawie przytoczonych wyżej cech postmodernizmu, można dojść do przekonania, iż postmodernizm jest wezwaniem do przemysłenia kultury europejskiej. Jest buntem wobec prawd uznawanych za wieczne. Nie przypadkowe okazuje się również współistnienie postmodernizmu w kulturze z poważnym kryzysem cywilizacyjnym.

IV. Postmodernizm w kulturze i sztuce

Człowiek w rzeczywistości – nie jest w stanie radykalnie wyzwolić się spod wpływu kultury²³, nawet jeżeli werbalnie deklaruje swoją absolutną autonomiczność. Kultura, w której człowiek wyrósł, w istotnej

tych ostatnich nawet z odpowiedzialności za posiadanie wiedzy o tym, co dla dziecka i jego rozwoju jest najlepsze. Zob. S. Kuczkowski, *Strategie wychowawcze*, Warszawa 1985, s. 11; A. Bławat, *Antypedagogika – postmodernistyczne zakwestionowanie wychowania*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 40-50.

²² Komercjalizacja podporządkowująca wszystkie dziedziny ludzkiego życia, wchłania człowieka poprzez wyrafinowane techniki – w ideał nie ograniczonej wolności, krępujących konwenansów, czy spontanicznego samostanowienia. Oddając się ich niepohamowanej konsumpcji traci człowiek kontakt z realnym światem. Zob. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia – życia*, s. 18.

²³ Istnieje wiele definicji i koncepcji kultury, na szczególną uwagę zasługuje integralno-personalistyczne rozumienie kultury. O kulturze mówi dokument międzynarodowy tzw. *Deklaracja Meksykańska*, która mówi: „... za kulturę w znaczeniu najszerszym można dziś uważać zespół charakterystycznych cech duchowych i materialnych, intelektualnych i uczuciowych, które znamionują dane społeczności lub grupy społeczne. Ponadto obejmuje ona sztukę, literaturę, style życia, podstawowe prawa człowieka, systemy wartości, tradycje i wierzenia...”. Cyt za: H. Carrier, *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*, Rzym 1990, s. 115. Dokument ten akcentuje sens personalistyczno – aksjologiczny kultury. Człowiek to nie tylko *homo faber*, ale także twórca kultury.

Jan Paweł II zwraca uwagę na nieodzowność kultury duchowej dla autentycznego rozwoju człowieka. Ta personalistyczna koncepcja kultury koncentruje się na wartościach poznawczych, moralnych, społecznych i religijnych. Papież przypomina: *kultura jest tym, przez co człowiek staje się bardziej człowiekiem; bardziej jest* (Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami. Fragment przemówienia Jana Pawła II do intelektualistów, Coimbra 15 V 1982). Personalistyczny model kultury wymaga uznania priorytetu istnienia przed posiadaniem, wartości moralnych przed ekonomicznymi i witalnymi. Zob. S. Kowalczyk, *Czy Kościół wniósł coś w kulturę?*, w: *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1997, s. 371-372.

mierze determinuje jego rozumienie sensu siebie, piękna i wartości świata, a także akceptowany przez niego światopogląd kulturowy; a czynniki te w sposób zasadniczy wpływają na wyrobienie estetyczne, gust i kulturę duchową. Z drugiej strony każda postawa człowieka ma wpływ na środowisko społeczne (jego oryginalność, regionalizm, *multi cultural exchanging*). Swoim działaniem i postawą człowiek tworzy lub niszczy kulturę, szczególnie w najbliższym sobie kręgu społecznym.

Rysem ponowoczesnego myślenia i stylu życia w dobie postmodernizmu, jest odrzucenie idei celu. Kultura postmodernistyczna oparta jest na antyteologicznej wizji świata, w którym nie ma ani celu, ani określonej drogi. Antyteologiczność takiego stylu życia jest ściśle związana z postmodernistyczną koncepcją czasu – dla człowieka ważna jest chwila obecna, w której chce doświadczyć jak najwięcej, doznawać przyjemnego napięcia wyzwalanego przez coraz nowe bodźce. Człowiek ujmuje siebie jako całość samą w sobie, bez podstaw i korzeni²⁴, bez przeszłości i przyszłości. Nie jest dla niego ważne, ani to jak pojmował siebie wczoraj, ani też co czynił w przeszłości.

Sztuka i kultura – ze swojego założenia wychodząc – ma wprowadzać człowieka na wyższy poziom; musi mieć na celu podniesienie człowieka ku wyzwoleniu, oczyszczeniu, a co za tym idzie – wyniesieniu na wyższe pokłady kultury duchowej.

Lata 80 XX wieku ujawniły w sztuce potrzebę zaspokojenia bardziej bezpośredniego – jakiego nie mogła dać dotychczasowa sztuka konceptualna - czegoś prostszego w odbiorze; z jasno wyrażonymi myślami i precyzyjnie odsłoniętą ideą. Dziedziny „sztuki wizualnej” (malarstwo, rzeźba, architektura, kino, fotografia, tv, komiks, moda, etc.) spotkały się na początku XX wieku z awangardą. Zmierzch figuratwórczości, rozwój sztuki abstrakcyjnej, wynalezienie nowych materiałów architektonicznych – to spowodowało, iż można było w sztuce osiągnąć niespotykany dotychczas wymiar. Odkrywające się nieograniczone możliwości twórcze – prowadzą jednak do wyjałowienia artysty, przesadnego, anormalnego akcentowania ludzkiej wolności, roli zmysłów – *z pogranicza horroru i sadomasochistycznego body art*²⁵.

²⁴ W ten sposób świat realnie istniejący jawi się jako zbiór chaotycznie nagromadzonych elementów, pozbawionych korzeni i fundamentu.

²⁵ Por. G. Dorfles, *Historia sztuki świata*, Warszawa 1998, s. 668n.

Sztuka i kultura – na podstawie lansowanej przez postmodernizm wolności, tolerancji, relatywizmu moralnego, eklektyzmu i pluralizmu – staje się miejscem eksperymentu. Zestawia się – to co było dotychczas niedopuszczalne według zasad przyzwoitości publicznej i kanonu – przedmiotom technicznym dopasowuje obsceniczny, eschatologiczny, mistyczny wymiar ludzkiego ciała; sztuka staje się poniekąd zwrotem ku ludzkości i estetyzuje społeczeństwo – jednakże przedstawia wynaturzoną jego strukturę i zupełny brak zasad moralnych.

W tworzeniu *ex nihilo* przed twórcami otwierają się perspektywy nowych form artystycznych, niezwykle złożone, zdolne stworzyć nowe horyzonty *formalne i czasowe* twórczej działalności²⁶.

O dynamizmie i szybkości rozpowszechniającej się idei postmodernizmu, może również świadczyć fakt, iż dotarła ona w najbardziej intymne dziedziny ludzkiego życia – jak wiara w Boga i drogi Jego poznania, dynamizm wiary i relacje z Bogiem, doświadczenie Kościoła, liturgię i sposoby głoszenia Słowa Bożego.

Postmodernizm sprzyjał również promowaniu pewnych wzorów osobowych, postaci, które odznaczały się brakiem zasad etycznych, uznawaniem dowolnej hierarchii wartości itd. Sposobem ocalenia siebie i wejściem na wyższy poziom jest on sam. Idee postmodernistyczne dotknęły z całą siłą kwestię wychowania i doprowadziły do powstania zupełnie nowego nurtu kwestionującego potrzebę wychowania tzw. *anty-pedagogiki*.

Postmodernizm zawładnął skutecznie również umysłami naukowców. Filozofia postmodernistyczna – zrywając z tradycyjną konceptualizacją poznawanej rzeczywistości – doprowadziła do ogłoszenia *końca filozofii*, roztaczając w ten sposób wizję kultury postfilozoficznej. Obok filozofii, historia jest jednym z głównych przedmiotów zainteresowania postmodernistów. Częścią składową postmodernistycznej refleksji nad społeczeństwem, współczesną kulturą i polityką jest koncepcja *końca historii*²⁷.

Istotnym elementem we współczesnej sztuce i kulturze jest postmodernistyczne podejście do znaków i symboli. W nowożytności usiłowano dość precyzyjnie opisywać treści, które oznaczały lub wyrażały.

²⁶ G. Dorfles, *Historia sztuki świata*, s. 669.

²⁷ Zob. Zob. T. Buksiński, *Postmodernistyczna historia, czyli koniec rozumu i wolności*, Poznań 1993, s. 84-90.

Postmodernistyczna kultura, choć przepełniona znakami i symbolami, w odróżnieniu od całej tradycji, przyjmuje dowolność i kreatywność jednostek w ich stanowieniu oraz interpretowaniu. Znak nie wyraża tu żadnej obiektywnej treści.

Interesującym elementem ogniwa – okazuje się również być – język mówiony i język mediów – na ile jeden i drugi w kontekście zacierających się granic moralnych i etycznych – jest w stanie przedstawić prawdę o człowieku i wiarygodną informację?

W kulturze współczesnej widać zawrotny wpływ postmodernizmu. Wyraża się on w ciągłym akcentowaniu trudności człowieka w odnalezieniu odpowiedzi na podstawowe pytania, gdy tymczasem odpowiedzi na stawiane pytania zostały zniekształcone przez tą samą ideologię. Próby odrzucenia wyższych wartości, negacja wzorców i norm moralnych, wrogość wobec rodziny i narodu, również głęboko zakorzenione przeświadczenie społeczne, iż prawdy nie da się poznać, jak też sceptycyzm prawdy, konfesjonizm światopoglądu, zanikające życie religijne, zinstytucjonalizowany Kościół, nierówność społeczna i ekonomiczna, niestała polityka, zakamufLOWany market idei, upadek autorytetów, poczucie alienacji – przedstawia współczesnemu człowiekowi chorobotwórczą perspektywę wszechogarniającego bezsensu i marazmu, którego efektem jest zagubienie w rzeczywistości. Na fakt choroby współczesnej cywilizacji uwagę zwraca Jan Paweł II, proponując nową strukturę – miłość. Wyraźnymi zaś symptomami kryzysu współczesnej kultury i cywilizacji są liczne zagrożenia podkopujące racje istnienia i godność osoby ludzkiej. Można tu przytoczyć długą listę objawów tej choroby, jak choćby: odchodzenie od religii jako źródła wartości i norm postępowania, bezproblemowe odrzucanie i nieuznawanie tradycyjnej hierarchii wartości, relatywizm i subiektywizm moralny, absolutyzacja wolności bez odpowiedzialności, fascynacja wartościami zmysłowymi i deprecjacja wartości duchowych, hedonizm, utylitaryzm, poczucie beznadziejności²⁸. Sytuacja ta wskazuje wyraźnie na to, że dla wielu rozróżnienie między subiektywnością a obiektywnością staje się bardzo nieostre.

Tak więc pozostają jeszcze kwestie wątpliwe, które należy uściślić: *czy lansowana przez postmodernizm koncepcja kultury, jest kulturą – czy antykulturą?*

²⁸ Zob. J. Ziółkowski, *Kryzys wartości*, „Communio”, 3(1983), nr 6, s. 26-43.

Jak również przytoczona przez nas wypowiedź Jana Pawła II: *kultura jest tym, przez co człowiek staje się bardziej człowiekiem; bardziej jest*²⁹ – ma pełne odniesienie, do przedstawionego zagadnienia?

Zakończenie

Człowiek pozostanie zawsze bytem, który interpretuje życie i świat w kategoriach wartości i identyfikuje je lub nie ze swoim istnieniem. Dziś, jak zauważyliśmy wyżej, wobec gwałtownych przemian cywilizacyjnych i kulturowych, gdy nastąpiło załamanie się dotychczasowych systemów myślowych i wzorcowych modeli postępowania, narasta coraz bardziej poczucie zagubienia i niemożności wyraźnego ustalenia, co jest dobre a co złe³⁰. W ślad za tym idzie trudność jednoznacznego opowiedzenia się i wyboru kierunku kształtowania człowieka i otaczającej go rzeczywistości.

W tej sytuacji – postmodernizm jako zjawisko obejmujące wielopłaszczyznowo człowieka i jego życie – potęguje to zjawisko.

Mowa wygłoszona przez Św. Pawła na Areopagu – stanowiła wzniósł punkt i moment pogodzenia *fides et ratio*, pogodzenia frontów ideologicznych i kulturowych, jak też prezentacją jedynej drogi prowadzącej do wolności ducha. W tej samej sytuacji znajduje się dziś filozofia, która wyprowadza ludzkie myślenie na ideologiczny Areopag, aby podjąć wysiłek walki z praktykami o charakterze destruktywnym – czy usłyszysz „posłuchamy Cię innym razem”?

W niniejszym artykule dokonaliśmy prezentacji postmodernizmu jako zjawiska wszechobecnego i wszechogarniającego, nie rzadko również determinującego działania człowieka. Jednocześnie zadania – jakie postawiliśmy we wstępie, a mianowicie ukazanie potrzeby wzmożonego wysiłku Kościoła – pokazują jak wielkie pokłady i obszary życia człowieka, stanowią teren do zagospodarowania. Człowiek musi czuć oparcie, znać trwałe wartości, na których mógłby budować gmach swej osoby i realizować w pełni swoje powołanie. Umieć łączyć dobro moralne z *sacrum*. A przyjęcie właściwej antropologii gwarantuje osobie ludzkiej poznanie i przeżycie dobra moralnego jako wartości samej w sobie do-

²⁹ *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami. Fragment przemówienia Jana Pawła II do intelektualistów, Coimbra 15 V 1982.*

³⁰ Zob. S. Rosik, *Wyzwania i wybory moralne. Refleksje teologiczno-moralne*, Lublin 1992, s. 16.

niosłej i pozwala poprzez wierną służbę tym wartościom doświadczyć sensu istnienia. Uświadomienie sobie sensu życia możliwe jest tylko pod warunkiem potraktowania tego życia całościowo. Źródłem takiej inspiracji jest Kościół, a miejscem realizacji – wspólnota Kościoła.

POSTMODERNISM AND ITS PRESENCE IN CONTEMPORARY CULTURE AND ART

Summary

Postmodernism as a cultural movement has a two bound-together levels. First, we have life style, human mentality, and all that is characteristic of the present age. The second level exhibits a theory which draws on a different kind of science: thus, we speak about postmodern philosophical theories, and esthetic, pedagogic, and even musicological postmodernism.

In this an article, I try to show postmodernism in a two levels.

This discussion will focus on four points: first, we show the genesis of postmodernism and it connections with different philosophical conceptions. Next, we present the relationship between postmodernism and modernism. The main idea is in part three. Finally, we discuss the presence of postmodernism in culture and art.

Man is surrounded by the postmodern idea. All levels of his life are completely determined by it. This prompts our interest in this topic. Postmodernism seems to be a part of European culture. It seems to be a revolution in the rules which are known as eternal. It is not a mistake that we find postmodernism in cultures with serious civilization crises.

The human being is always a creature who views his life and world in categories, and whether he identifies with them or not. Today, as we have shown earlier, a person can feel lost as civilization confronts cultural change and the present system's way of thinking; models of training are making without description what is good and what is bad.

In this situation, postmodernism confronts all levels of human life, making this fact much more important.

All these things show the special and very realistic challenges for the Church, which has written in his nature. We can find so many things, which can be points in the Church's work, studies, doctrines, and needs. The problem of postmodernism has to be completely addressed and understood to make everything better for man and the Church.

«OSOBA» JAKO KRYTERIUM BADAWCZE

Filozoficzne studia nad kulturą nie ograniczają się do jednej metody. Ich wielość wynika bezpośrednio z różnorodności typów filozofii zaangażowanych w badania¹. Obok fenomenologa, neopozytywisty, egzystencjalisty, hermeneuty, czy analityka, swoim oryginalnym sposobem ujęcia ludzkiej kultury charakteryzuje się również personalista. Tematem niniejszego artykułu jest metoda uprawianej przez niego filozofii kultury. Celem rozważań jest nie tylko unaocznienie problemów z jakimi boryka się personalistyczna metodologia, lecz także zwrócenie uwagi na realne możliwości ich rozwiązania. Na początek krótka prezentacja personalizmu.

Specyfika personalizmu

Moment powstania personalizmu, jako sposobu uprawiania filozofii, jest niezwykle trudny do ustalenia. Według Alberta C. Knudsona, jego korzenie sięgają filozofii starożytnych Greków, a obecny kształt jest wynikiem intelektualnej pracy wielu pokoleń na przestrzeni ponad dwóch tysięcy lat².

Łatwiejsza do uchwycenia jest historia samego terminu. Nazwa „personalizm” (fr. *le personnalisme*) jest neologizmem powstałym w I połowie XVIII w. na gruncie kultury francuskiej, gdzie wystąpiła

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

¹ Zob. G. Besler, *Metody filozoficzne*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2006, s. 132-137.

² A. C. Knudson, *The Philosophy of Personalism*, New York 1927, s. 434: [Personalism] „represents one of the oldest and broadest currents in the history of human thought; it stands organically and structurally related to the spiritual philosophy of all the ages. It is the ripe fruit of more than two millenniums of intellectual toil, the apex of a pyramid whose base was laid by Plato and Aristotle” (cyt. za: B. Gacka, *A Presentation Of Personalism*, „Personalism”, 1(2001); <http://www.personalism.pl/biannual/number-1/a-presentation-of-personalism> – odczyt: 8 IX 2007).

w znaczeniu synonimicznym do „indywidualizmu”, „egocentryzmu” lub „egoizmu”. Na terenie filozofii jako pierwszy użył jej Friedrich D. Schleiermacher w 1799 r., nadając jej jednocześnie pozytywny sens. Termin „personalizm” (niem. *der Personalismus*) posłużył mu podczas próby sformułowania koncepcji Boga osobowego, powstałej w kontekście krytyki panteizmu Johanna Herdera. Nie przełożyło się to jednak na natychmiastowy wzrost popularności samej nazwy w środowiskach akademickich. Nastąpił on dopiero w II połowie XIX w., kiedy to „personalizm” na stałe wszedł do terminologii filozoficznej za sprawą przede wszystkim myślicieli amerykańskich (m.in. B. Parker Bowne, W. Whitman, A. Bronson Alcott). Do polskiej literatury naukowej wprowadził go Wincenty Lutosławski w 1887 r.³

Istota personalizmu filozoficznego tkwi w jego stosunku do bytu osobowego. Generalnie każda filozofia wpisuje się w szeroki nurt myśli personalistycznej pod warunkiem uznania osoby nie tylko za najwyższą wartość, lecz również za klucz do zrozumienia całej rzeczywistości⁴. Na przykład, Czesław S. Bartnik, komentując własną drogę do personalizmu, przyznaje: „Dopiero z czasem zrozumiałem, że sama nauka o człowieku, bez relacji do całej rzeczywistości, pozostaje czymś oderwanym, izolowanym i jakby fikcyjnym. Zacząłem więc myśleć o stworzeniu wizji całej rzeczywistości, biorąc Fenomen Osoby za punkt «stały», za punkt wyjścia, za zwornik wszelkiej rzeczywistości”⁵. Dla personalisty zatem byt osobowy nie tyle współuczestniczy w procesie wypracowania adekwatnej metody badawczej, co sam staje się tej metody istotnym elementem⁶.

³ Zob. C. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 124; tenże, *Personalizm uniwersalistyczny*, „Personalizm”, 2(2002); <http://www.personalizm.pl/polrocznik/numer-2/personalizm-uniwersalistyczny> – odczyt: 8 IX 2007.

⁴ A. Chrucky, *Personalism*, w: *Meta-Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.ditext.com/encyc/frame.html> – odczyt: 4 IX 2007. Zob. I. Dec, *Personalizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2007, s. 122: Personalizm „pierwotnie: określenie idei osobowego Boga, przeciwstawiane określeniu panteistycznemu; współcześnie: doktryna podkreślająca autonomiczną wartość człowieka jako osoby, uznająca osobę za naczelną kategorię poznawczą, metafizyczną i aksjologiczną; prąd kulturowo-społeczny promujący programy działań wspierających integralny rozwój osoby ludzkiej, w którym wartości ekonomiczne i techniczne są podporządkowane wartościom osobowo-duchowym”.

⁵ C. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 25-26.

⁶ Por. tamże, s. 26.

Niestety w tym momencie musi zakończyć się prezentacja ogólnej metodologii personalistycznej. Jak bowiem z jednej strony kategoria „osoby” decyduje o tożsamości personalizmu, tak z drugiej strony wielość i różnorodność koncepcji osoby przyczynia się do jego rozbicia na liczne odmiany⁷. Skoro jednak był osobowy współtwórca metody personalistycznej, zasadne jest najpierw podjęcie próby takiej determinacji osoby, która skutecznie uchroni personalizm przed antyfilozoficzną ingerencją mitu bądź utopii, a następnie określenia warunków jej zastosowania, które zabezpieczą personalistyczną filozofię kultury przed jej ideologizacją⁸.

Kategoria „osoby”

Nie jest dziełem przypadku fakt, że to właśnie kategoria „osoby” zwróciła uwagę filozofów i znalazła się w orbicie refleksji nad człowiekiem i jego kulturą. Już sama etymologia wskazuje na jej profilozoficzne predyspozycje. Wyprowadza ona „osobę” z bardziej pierwotnego wyrażenia „o sobie” (samym), od którego pochodzą również takie słowa, jak osobny, osobność, osobisty, osobnik, osobowość, osobowy, odosobniony, na osobności, osobliwy itp. Przypuszcza się, że „osoba” wygenerowała się na gruncie odniesienia ludzkiego „ja” do wszystkiego, co znajduje się poza nim, lub że powstała na skutek przyporządkowania ludzkiemu „ja” tego, co nim nie jest, co łączyło się z wyrażeniem „dla siebie”.

Istotna modyfikacja znaczenia nazwy „osoba” miała miejsce w średniowieczu. Wpływ literatury łacińskiej na język polski przyczynił się do semantycznego uzgodnienia „osoby” zwłaszcza z terminem „persona”. Wielowiekowa praktyka językowa pogłębiła jeszcze zależności między tymi nazwami i dlatego dzisiaj nie sposób mówić o konotacjach terminu „osoba” bez odniesienia do łacińskiego kręgu cywilizacyjnego, zanurzonego w kulturowych tradycjach starożytnej Grecji, Rzymu i chrześcijaństwa. Co zawdzięcza „osoba” swoim praźródłom?

W antycznej kulturze greckiej „osoba” odkrywa swój praworzec w egejskim terminie „prosopon”. Początkowo „prosopon” oznaczał ludzką twarz. Z czasem nazwa ta zaczęła obejmować również teatralną

⁷ Zob. I. Dec, *Personalizm*, s. 123-127.

⁸ Troska o tożsamość filozofii prowadzi do odróżnienia jej od mitu, utopii i ideologii, zob. P. Tarasiewicz, *Podstawowe zadanie filozofii w kulturze*, „Człowiek w kulturze”, 18(2006); s. 227-240.

maskę oraz charakter postaci scenicznej, w którą wcielał się aktor, np. niewierny Zeus, zazdrosna Hera, czy mądra Atena. Wreszcie, za sprawą starożytnych stoików, została ona wprowadzona do zbioru filozoficznych kategorii wyjaśniających ludzką rzeczywistość.

Według stoickich myślicieli, świat miał być ogromną sceną wznieśloną przez bóstwo, na której nieustannie rozgrywa się dramat ludzkiego życia. W tym kontekście, nazwą „prosopon” określali oni człowieka jako aktora odgrywającego rolę powierzoną sobie przez los. Dla stoików była to główna kategoria antropologiczna, a przy okazji kategoria nie pozbawiona realnego odniesienia. Człowiek bowiem, rozumiany jako „prosopon”, jawił się tu jako istotny element kosmicznego, biologicznego, etycznego i społecznego ładu.

W II w. przed Chrystusem dokonano udanej próby uzgodnienia greckiego terminu „prosopon” z rzymską nazwą „persona”. Efekt tego przedsięwzięcia okazał się dynamiczny. Bowiem w II w. po Chrystusie rzymski odpowiednik greckiego „prosopon” nie tyle oznaczał już oblicze, maskę, charakter, czy też ludzkie przeznaczenie, co raczej określał status człowieka jako obywatela i podmiotu prawa stanowionego. Rzymska „persona” pozostawała więc w opozycji do takich terminów, jak „non persona” czy „res”, stosowanych chociażby na oznaczenie niewolników.

Przełomowym momentem w historii łacińskiej nazwy „persona” stało się jej zastosowanie do zdefiniowania relacji zachodzącej między bóstwem i człowieczeństwem Jezusa z Nazaretu. Na soborach powszechnych w Efezie (431) i Chalcedonie (451) Jezus Chrystus został ujęty jako „una persona in duabus naturis”, czyli jako jedna odwieczna Osoba Boska o dwóch naturach: boskiej i ludzkiej. Odniesienie terminu „persona” do wcielonego Boga miało swoje dalsze konsekwencje. Przede wszystkim pociągnęło za sobą odkrycie szczególnego wymiaru ludzkiej egzystencji. Odtąd zaczęto postrzegać człowieka jako osobę właśnie na wzór osoby Jezusa Chrystusa⁹.

Teologiczny kontekst odkrycia człowieka-osoby zaczął inspirować także myśl filozoficzną. Ilustruje to przykład jednej z najbardziej znanych definicji, która głosi, że osoba jest indywidualną substancją natury

⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Osoba*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2006, s. 873-874; P. Tarasiewicz, *Spór o naród*, Lublin 2003, s. 15-21.

rozumnej. Sformułował ją w 512 r. Anicjusz Boecjusz na kartach swojego traktatu teologicznego pt. „Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium”. Oczywiście nie jest to definicja osoby ludzkiej. W jej świetle człowiek jest osobą niejako wtórnie, na skutek tego, że został stworzony na obraz Boga, czyli Osoby w ścisłym tego słowa znaczeniu. Tym niemniej z czasem termin „osoba-persona” zaczął pojawiać się już nie tylko w pracach teologicznych, lecz również filozoficznych¹⁰.

Diagnoza problemów metodologicznych

Ostateczną przyczyną wszelkich problemów personalizmu, w tym także metodologicznych, jest przyjęcie błędnej lub fałszywej koncepcji osoby. Konieczność jej metodologicznego zaangażowania wymaga od niej integralności i uniwersalności. Tylko taka koncepcja osoby bowiem może posiadać predyspozycje metodologiczne, która będzie respektować zarówno całego człowieka, jak i wszystkich ludzi.

We współczesnej antropologii wydają się dominować funkcjonalistyczne i naturalistyczne koncepcje osoby¹¹. Fundatorem podejścia funkcjonalistycznego jest John Locke. Według niego, osoba jest inteligentnym bytem myślącym, obdarzonym rozumem i zdolnością refleksji, który jest w stanie identyfikować siebie jako siebie, jako tę samą rzecz myślącą, w różnym czasie i w różnym miejscu. Innymi słowy, tylko taki byt może być uznany za osobę, który spełnia funkcję samoświadomości. W praktyce zatem należałoby wykluczyć z grona osób, na przykład, niektórych ludzi psychicznie chorych, czy też ludzi z poważnie uszkodzonym mózgiem, którym brak wskazanych przez Locke’a zdolności. Tymczasem, niejako w zamian, status osoby należałoby przyznać, na przykład, sztucznej inteligencji, o ile ta spełniałaby funkcjonalny warunek samoświadomości.

Przedstawicielem naturalistycznej koncepcji osoby jest David Wiggins. Według niego, istnieje wiele klas konkretnych osób. Ilość klas sprowadza się bowiem do liczby gatunków zoologicznych, a nazwa „osoby” oznacza tu po prostu osobnika. Osobą jest więc każde zwierzę,

¹⁰ Por. P. Jaroszyński, *Personalizm filozoficzny – integralna wizja człowieka*, w: *Dusza–Umysł–Ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2007, s. 473-485.

¹¹ Zob. Q. Cassam, *Persons*, w: *The Oxford Companion to Philosophy*, red. T. Honderich, Oxford–New York 1995, s. 655-656.

które cieszy się szeregiem własności psychicznych, wynikających z biologicznej natury danego gatunku. Koncepcja Wigginsa przyznaje zatem człowiekowi status osoby tylko z tej racji, że jest on typowym przedstawicielem ludzkiego gatunku zwierząt. Tym samym, wszelkie ewentualne anomalie zoologiczne (czyli rozbieżności względem modelowej charakterystyki osobnika) wykluczałyby konkretnych ludzi z grona ludzkich osób¹².

Niestety obie powyższe koncepcje posiadają wszelkie znamiona redukcjonizmu, zarówno w zakresie wewnętrznym – ograniczając istotę osoby do jej samoświadomości lub struktury biologicznej, jak i zewnętrznym – pozbawiając niektórych ludzi możliwości bycia osobą. Z tych też racji, żadna z nich nie posiada predyspozycji metodologicznych, istotnych dla personalizmu. Powstaje zatem uzasadnione pytanie o istnienie takiej koncepcji osoby, która spełniałaby konieczne warunki do bycia podstawą metody personalistycznej. Wydaje się, że odpowiedź pozytywna istnieje.

Realistyczna koncepcja osoby

W świetle metafizyki klasycznej osoba ludzka jest najwyższym bytem w hierarchii bytów naturalnych. Osoba – co podkreślał już Tomasz z Akwinu – „oznacza to, co jest najdoskonalsze w całej naturze, mianowicie to, co jako natura rozumna samobytuje”¹³. Jest ona zatem najpierw realną substancją, zdeterminowaną tym samym aktem istnienia od chwili poczęcia do momentu śmierci. Początek i koniec ludzkiego życia kwalifikuje człowieka do grona bytów przygodnych, nie posiadających ostatecznej racji swojego istnienia ani w sobie, ani w innych bytach podobnych sobie¹⁴. Przygodny byt ludzki jest ponadto spotencjalizowany. Jego aktualizacja przebiega zarówno na mocy indywidualnych władz duchowych, jakimi są rozum i wola, jak również w kontekście konkretnych relacji społecznym z innymi osobami. Trzecim wyznacni-

¹² Q. Cassam, *Persons*. Na ten temat zob. także P. Jaroszyński, *Personalizm filozoficzny*, s. 477-479.

¹³ S. Thomae Aquinatis, *Commentum in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Parmae 1858, lib. I, d. 23, q. 1, a. 1, resp.: „persona significat id quod perfectissimum est in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura” (cyt. za. P. Jaroszyński, *Personalizm filozoficzny*, s. 476).

¹⁴ Nt. roli jaką subontyczny element istnienia odgrywa w teorii człowieka. Zob. H. Kiereś, *Człowiek i sztuka*, Lublin 2006, s. 14-15.

kiem bytu ludzkiego jest jej transcendencja, określająca jednocześnie ostateczne współrzędne ludzkiego życia osobowego¹⁵.

We wszystkich trzech wskazanych aspektach osoba ludzka przejawia swój dynamizm. W każdym jej czynie następuje sprzężenie osobowej przygodności, potencjalności i transcendencji. Ciągłe przeżywanie własnej przygodności, będące subiektywnym wyrazem jego spotencjalizowania, motywuje człowieka do działania. Każdy jego czyn z kolei nie tylko przyczynia się do aktualizacji istniejących w nim osobowych potencjalności, lecz staje się również dopełnieniem osobowego bytowania. Natomiast transcendencja bytu ludzkiego ustala perspektywę osobowego rozwoju człowieka. Z jednej strony, dzięki aktom poznania intelektualnego, miłości i wolności, osoba ludzka przekracza świat przyrody. Z drugiej natomiast, poprzez akty związane z podmiotowością prawną, suwerennością-całością bytową i godnością religijną, transcenduje każdą ludzką społeczność, w której przychodzi jej aktualizować swoją potencjalność, czyli rozwijać konkretną osobowość.

Kluczowym wyznacznikiem osobowego rozwoju człowieka jest zatem jego transcendencja. Dotyczy ona najpierw poznania intelektualnego. Jest ono nie tylko funkcją ludzkiej fizjologii, lecz także – poprzez związek z miłością i wolną decyzją – przekracza poziom reakcji na bodźce i przyjmuje naturalną dla człowieka formę selektywną. Sелеktywność, będąca wyrazem transcendencji ludzkiego poznania, towarzyszy z kolei ludzkiej miłości, która transcenduje świat przyrody, jako że spełnia się w sposób właściwy (proporcjonalny) nie tyle w relacji do rzeczy czy zwierząt, ile do drugiej osoby. Na koniec selektywność poznania i miłość człowieka zostaje dopełniona transcendencją ludzkiej wolności, a właściwie – wolnej decyzji. Akty decyzji bowiem, wraz z całą odpowiedzialnością za nie, dotyczą zasadniczo podmiotu działającego, a nie świata zewnętrznego i jego elementów. Znajduje to swój wyraz w kształcie ludzkiej osobowości, ponieważ przyczynia się do nieustannego formowania osobowego oblicza w każdym człowieku.

Obok konstytutywnych czynników transcendencji wobec świata przyrody, czyli poznania, miłości i wolności, do natury osoby ludzkiej należy podmiotowość prawna, suwerenność bytowa i godność religijna, czyli konstytutywne czynniki transcendencji wobec ludzkich społeczności. Podmiotowość prawna człowieka sprowadza się do tego, że pewne

¹⁵ Zob. M. A. Krapiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 113-145.

działania, lub też brak pewnych działań ze strony innych osób ludzkich, są mu należne z racji dobra wspólnego, którym jest coraz pełniejsza aktualizacja osobowych potencjalności każdego człowieka.

Podmiotowość prawna występuje łącznie z suwerennością bytową. W tym przypadku transcendencja jest wynikiem różnicy w statusie bytowym osoby ludzkiej i społeczności. Jako wyższa forma bytu, osoba jest jednocześnie wyższą formą całości. Stąd życie społeczne, będąc bytem relacyjnym, nie jest w stanie dopełnić osoby ludzkiej jako bytu substancjalnego, lecz jedynie to dopełnienie umożliwia.

Wraz z podmiotowością prawną i suwerennością bytową w naturę osoby ludzkiej wpisana jest jej godność religijna. Wynika ona ostatecznie z relacji ontycznej zachodzącej między człowiekiem i Absolutem, jednak na wymiarze ontycznym nie poprzestaje. Skoro do aktualizacji osobowych potencjalności ludzkich dochodzi przede wszystkim na skutek relacji międzyosobowych, to ich eminentnym typem jest relacja zachodząca właśnie między osobą ludzką a osobą Boską. Mieczysław A. Krąpiec charakteryzuje ją w następujący sposób: „Každy z nas, jako byt przygodny, nie dający sam sobie istnienia, doświadcza kruchości tego istnienia, które musi być związane ostatecznie z bytem, który jest Istnieniem – Bogiem. I z Nim łączą nas najgłębsze relacje pochodności bytowej jako ze źródłem istnienia. Nadto nasze różnorakie działanie, jako umotywowane dobrem konkretnym, przyporządkowuje nas ku Dobru Samemu przez się – Bogu, który udzielając nam istnienia, nie może nas zostawić bez celu, którym jest On Sam. Wreszcie Bóg jako źródło i Cel istnienia jest zarazem Wzorem, Rozumem, wyrażającym się i odbijającym w swym stworzeniu – pochodnym od Niego całkowicie. Rozumność (inteligibilność) bytu jest rodzicielem rozumności i racjonalności naszego poznania. Nasza zatem więź z Bogiem ujawnia się w potrójnym systemie relacyjnym: bytowej pochodności, wzorczości rozumnej i niechybnej celowości”¹⁶. Relacja religijna nie jest oczywiście symetryczna, niekiedy bywa jednostronna (np. w przypadku konsekwentnego ateisty), lecz zachodzi zawsze – jest relacją niezbywalną. Dzięki niej każdemu człowiekowi przysługuje godność, która czyni go nieredukowalnym do żadnej społeczności ludzkiej.

¹⁶ M. A. Krąpiec, *Osoba i naród wobec globalizmu*, „Człowiek w kulturze”, 14(2002), s. 8-9.

Powyższa koncepcja osoby ludzkiej widzi zatem w człowieku byt realny, zdeterminowany właściwą sobie przygodnością, potencjalnością i transcendencją¹⁷.

Implikacje metodologiczne

Realistyczna koncepcja człowieka-osoby wykazuje szereg cech kwalifikujących ją do miana neutralnego kryterium badawczego. W jego świetle filozofia personalistyczna jest w stanie dokonać oceny wszelkich ludzkich działań i ich rezultatów, objętych wspólną nazwą kultury człowieka.

Tytułowym niejako walorem powyższej wizji człowieka jest jej realizm. Wynika z niego przedmiotowy charakter samej koncepcji w jej funkcji bycia kryterium badawczym. Realizm bowiem wyraźnie oddziela teorię od sztuki, a przez to skutecznie niweluje zagrożenia związane z ingerencją mitu i utopii w teoretyczną sferę kultury. Brak realizmu przełożyłby się na możliwość, oderwanego od rzeczywistości, projektowania wizji człowieka.

Metodologiczne predyspozycje powyższej koncepcji wynikają również z jej integralnego i uniwersalnego stosunku do każdego człowieka. Chociaż bowiem poszczególni ludzie mogą różnić się między sobą ze względu na rasę, wiek, płeć, wykształcenie, stan zdrowia, pozycję społeczną czy posiadane talenty, jednak każdemu z nich przysługuje status takiej samej osoby ludzkiej, zdeterminowanej swoją przygodnością, potencjalnością i transcendencją. Osobowe życie każdego z nich określa ten sam zestaw parametrów: poznanie, miłość, wolność (i odpowiedzialność), podmiotowość praw, suwerenność i godność religijna. W kontekście tych czynników poszczególny człowiek kształtuje swoją osobowość od chwili poczęcia aż do momentu śmierci. W perspektywie życia osobowego zatem wszyscy ludzie są sobie równi, życie osobowe jest dla nich czymś naturalnym.

W kontekście współrzędnych życia osobowego, uwyraźnionych przez realistyczną koncepcję człowieka, można dokonać oceny każdego fenomenu ludzkiej kultury: zarówno tego już wytworzonego, tego w fazie realizacji, jak i tego w fazie dopiero projektu. Ostatecznie właśnie to umożliwia i do tego prowadzi metoda, uprawianej przez persona-

¹⁷ Por. P. Tarasiewicz, *Spór o naród*, s. 21-24. Zob. szerzej M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974.

listę, filozofii kultury. Na jej podstawie, wszelki wytwór kultury, który umożliwia integralny rozwój osobowy każdego człowieka, zasługiwać będzie na ocenę pozytywną i miano nie tylko kulturowego, lecz także kulturotwórczego. Natomiast wszelki inny, który naruszy depozyt życia osobowego złożony w każdym człowieku i uderzy w jego poznanie, miłość, wolność (i odpowiedzialność), podmiotowość prawną, suwerenność lub godność religijną, zasługiwać będzie na ocenę negatywną i miano już nie kulturotwórczego, lecz tylko kulturowego. Powyższy wywód znajduje niejako swoje dopełnienie w następujących słowach Czesława S. Bartnika: „[...] co nie jest związane z uczłowieczeniem i personalizacją pozytywną, jest «nie-kulturą», np. jakieś procesy chemiczne, fizyczne, astronomiczne jako takie. Wszystko natomiast, co godzi istotnie w osobę ludzką, choćby nawet rozwijało jakiś aspekt, np. ciało, zdolności, sprawności, technikę życia – jest «anty-kulturą». Zło moralne zatem, grzech będzie zawsze anty-kulturą, nie zaś przypadkiem niższej kultury, jakiejś sub-kultury”¹⁸.

Nawet adekwatna koncepcja osoby ludzkiej może jednak ulec ideologizacji, na skutek niepoprawnego sposobu jej stosowania. W odpowiedzi na to zagrożenie, należy dodatkowo podkreślić, że powyższe kryterium badawcze posiada charakter wyłącznie negatywny. Znaczy to, że za jego pomocą nie można określić tego, kim człowiek jako twórca kultury ma być, ani też czym powinny być jego poszczególne artefakty, lecz można wskazać jedynie na to, co musi być respektowane, aby każdy człowiek dokonywał stałego postępu w aktualizacji swoich osobowych potencjałów¹⁹.

Podsumowanie

Przy całej złożoności problematyki kultury bezdyskusyjne wydaje się być tylko to, że dotyczy ona ludzkiej osoby²⁰. Niniejszy artykuł podjął tym samym uzasadnioną próbę odpowiedzi na pytanie o filozoficzną

¹⁸ C. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 405.

¹⁹ Por. H. Kiereś, *Uniwersytet*, w: tenże, *Służyć kulturze*, Lublin 1998, s. 165-167; tenże, *Socjalizm czy personalizm? Ku kryterium oceny programów edukacyjnych*, w: tenże, *Służyć kulturze*, s. 68-69; P. Tarasiewicz, *Spór o naród*, s. 24-26.

²⁰ Por. E. Baldwin, B. Longhurst, S. McCracken, M. Ogborn, G. Smith, *Wstęp do kulturoznawstwa*, tłum. M. Kaczyński, J. Łoziński, T. Rosiński, Poznań 2007, s. 27-28.

interpretację bytu ludzkiego, jak również o metodologiczny status takiej interpretacji w perspektywie badań nad kulturą.

Przeprowadzone rozważania zmierzały do ukazania metodologicznych walorów realistycznej koncepcji osoby ludzkiej. Objęły one najpierw genezę myśli wyjaśniającej człowieka poprzez kategorię „osoby” (tu: myśl grecka, rzymska i chrześcijańska). Następnie skoncentrowały się na niezbywalnych parametrach osobowego życia człowieka, wypracowanych w świetle realizmu filozoficznego (tu: poznanie, wolność i odpowiedzialność, miłość, podmiotowość praw, całość bytowa oraz godność religijna). W dalszej części wskazały na to, co predysponuje realistyczną koncepcję człowieka-osoby do funkcji metodologicznej (tu: jej integralność, realizm i uniwersalizm). Na zakończenie określiły warunki zastosowania realistycznej koncepcji człowieka jako neutralnego kryterium badawczego (tu: jej negatywny charakter).

Realistyczna koncepcja człowieka jest zatem istotnym elementem personalistycznej metody badań nad ludzką kulturą. W świetle uwyrażonych parametrów życia osobowego personalizm filozoficzny jest w stanie zarówno wskazać na istotę faktu kulturowego, jak i dokonać jego oceny. Odrzucając realistyczną koncepcję osoby ludzkiej lub ją redukując, filozofia musi liczyć się ze zwiększonym ryzykiem obecności mitu, ideologii lub utopii w teoretycznej dziedzinie kultury.

„PERSON” AS AN INVESTIGATIVE CRITERION

Summary

The article undertakes a well-founded attempt of tracing the philosophical interpretation of human being, as well as the methodological status of such interpretation in a perspective of investigating the culture. Undertaken considerations present methodological advantages of the realistic conception of human person. They embrace the genesis of thought which elucidate the man with a category of “person” (here: Greek, Roman, and Christian approaches). Then they concentrate on inalienable parameters of the human personal life, which are elaborated in a light of the philosophical realism (here: cognition, freedom and responsibility, love, agency in law, ontological wholeness, and religious dignity). The further step is to show what predisposes the realistic notion of human person to carry out methodological functions (here: its integrity, realism, and universalism). Finally there are determined conditions of applying the realistic conception of human being as a neutral investigative criterion (here: its negative character).

UDZIAŁ BISKUPÓW POLSKICH W OBRADACH SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Wprowadzenie

Sobór Watykański II zwołany przez papieża Jana XXIII stwarzał ogromne nadzieje dla wielu wiernych Kościoła rzymskokatolickiego. W pierwszych komentarzach informowano opinię publiczną na świecie, że przyszły Sobór będzie miał charakter ekumeniczny. Taka informacja była jednak przyczyną nieporozumień, ponieważ pojęcie ekumenizmu rozumiano wówczas w takim sensie, w jakim odbieramy go współcześnie, czyli zjednoczenie Kościołów. W kolejnym przemówieniu, 14 czerwca 1959 r. papież sprecyzował cel Soboru, który określił, używając po raz pierwszy włoskiego terminu: *aggiornamento*, co znaczy *uwspółcześnienie*, a więc otwarcie się Kościoła na wiele spraw, podjęcie dialogu. Dawało to szansę zaproszenia na obrady soborowe braci odłączonych.

Obrady soborowe rozpoczęły się 11 października 1962 r. i trwały do 8 grudnia 1965 r. W tym czasie odbyły się cztery sesje 11 X – 8 XII 1962 r., w 1963 r., w 1964 r. i w 1965 r. Każda z sesji gromadziła od 2 do 3 tys. ojców soborowych z całego świata. Poza tym w obradach uczestniczyli także przedstawiciele innych wyznań chrześcijańskich. Na obrady powinno przyjechać około 150 biskupów z krajów komunistycznych, jednak dotarło około 30, 2 z Węgier i 3 z Czechosłowacji oraz ponad 25 księży biskupów z Polski. Jednak, zanim tu dotarli, władze komunistyczne starały się utrudnić im wyjazd, nie zezwalając na wydanie paszportów. Drugim posunięciem władz przeciwko Kościołowi była celowa dezinformacja na temat obrad soborowych i udziału polskich biskupów rozpowszechniana przez prasę lewicową i inne media.

Prace przedsoborowe w Kościele rzymskokatolickim w Polsce

Prasa lewicowa w Polsce już pierwszą informacją o zwołaniu Soboru Watykańskiego II przez Jana XXIII¹ starała się zdyskredytować nową inicjatywę w Kościele rzymskokatolickim². Jednak mimo wielu sprzecznych informacji dostarczanych przez media, duchowieństwo w Polsce na bieżąco było informowane przez księży biskupów o zamierzeniach soborowych. Przed rozpoczęciem obrad soborowych Katolicki Uniwersytet Lubelski zorganizował konferencję naukową w dniach 23-25 sierpnia 1961 r., poświęconą problematyce Soboru Watykańskiego II. W wykładach uczestniczyło około 600 kapłanów z całej Polski. Duchowni uczestniczący w wykładach, przedłożyli Komisji Soborowej Episkopatu Polski prośbę o przeprowadzenie wśród księży w Polsce ankiety na temat: Czego duchowieństwo polskie oczekuje od przyszłego Soboru? Ankieta zawierała 20 pytań, odnosząc się m. in. do liturgii, katechizacji, duszpasterstwa, ewangelizacji przez media, stałego diakonatu, współpracy pomiędzy duchowieństwem a laikatem i inne³.

Kuria Biskupia Diecezji Warmińskiej pismem z 12 lipca 1962 r. informowała duchowieństwo o decyzji Episkopatu Polski z 15 marca 1962 r., który podjął decyzję przeprowadzenia modlitw za Sobór Powszechny w czasie jego obrad. Modlitwy te odbywały się pod hasłem: *Czuwanie Soborowe z Maryją Jasnogóorską*⁴. Kilka miesięcy wcześniej

Ks. Krzysztof Bielawny; kapłan archidiecezji warmińskiej; doktor teologii; adres do korespondencji: biela@rubikon.net.pl

¹ Zob. R. Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, Kraków 1990, s. 195-201.

² Zob. Instytut Pamięci Narodowej w Warszawie (dalej cyt. IPN BU), sygn. 01299/846, Przygotowanie Watykanu do Soboru Powszechnego i ewentualnego zjednoczenia Kościołów pod kierownictwem Watykanu.

³ Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie (dalej cyt. AAWO), Udział bpa T. Wilczyńskiego w Waticanum II, sygn. C VI 11. Pismo ks. bpa A. Baraniaka, przewodniczącego Komisji Soborowej Episkopatu, do bpa T. Wilczyńskiego z 13 XI 1961 r.

⁴ Archiwum Parafialne w Morągu (dalej cyt. APM), Teczka nr 2. Pismo Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej w Olsztynie do Księży proboszczów i Rektorów Kościołów Diecezji Warmińskiej z 12 VII 1962 r. W piśmie podano wskazania ogólne i szczegółowe co do czuwań soborowych w diecezji warmińskiej. We wskazaniach ogólnych podano, że:

ks. prymas Stefan Wyszyński przed swym wyjazdem do Rzymu wygłosił 14 lutego 1962 r. przemówienie, w którym wspomniał o wielkim wydarzeniu, jakie niebawem rozpocznie się w Kościele Powszechnym. Do zgromadzonych wiernych mówił: „Wszyscy radowaliśmy się, gdy Ojciec Święty Jan XXIII zapowiedział w Uroczystość Matki Bożej Gromnicznej otwarcie Soboru na Uroczystość Macierzyństwa Maryi”⁵. W czasie spotkania z Polakami 8 marca 1962 r. Ojciec św. skierował szczególne słowa do Prymasa Polski kard. Wyszyńskiego, mówiąc: „W osobie Eminencji czcimy wszystkich Biskupów Polski, tych, których z radością widzieliśmy w Rzymie, i tych, których jeszcze dotąd nie widzieliśmy, a których w szczególny sposób zachowujemy w sercu naszym. Powróciwszy do swej Ojczyzny, powiedz Twoim Współbraciom w Episkopacie, że Papież z troską śledzi ich szlachetne poczynania duszpasterskie, a nie tylko przypatruje się im, ale ich wszystkich ogarnia swoimi ramionami z wielką czułością”. I dalej Jan XXIII zwracał się z wielkim zatroskaniem: „Oby pozwolił Bóg, abyśmy mogli widzieć ich koło siebie na zbliżającym się Soborze Watykańskim II. Jest to naszym żywym pragnieniem, przedmiotem Naszych modlitw, i to powierzamy Tobie, Księżu Kardynale, jako zadatek Naszej najśłodszej nadziei”⁶. Słowa Ojca św. skierowane do Prymasa Polski zobowiązywały kard. Wyszyńskiego do upominania się u władz komunistycznych o wydanie paszportów księżom biskupom na wyjazd do Rzymu na obrady Soboru Watykańskiego II.

-
1. *Czowanie Soborowe* będzie natężeniem modlitw za Sobór Powszechny i budzeniem zainteresowań sprawami soborowymi.
 2. Będzie ono miało charakter maryjny, wyrażający się we wzywaniu pomocy Matki Bożej i skupianiu się wokół obrazu Jasnogórskiej Pani.
 3. W czuwaniu wezmą udział wszystkie parafie i ośrodki duszpasterskie Diecezji zgodnie z rozkładem dni Czuwania, opracowanym przez Wydział Duszpasterski tutejszej Kurii.
 4. *Czowanie Soborowe* obejmować będzie okres od 11 X do 8 XII br., czyli od rozpoczęcia Soboru, do przewidywanego jego zakończenia”.

⁵ Archiwum Parafialne w Bartoszycach – św. Brunona (dalej cyt. APB), Teczka nr 3. Przemówienie kard. Stefana Wyszyńskiego przed wyjazdem do Rzymu w kaplicy Domu Prymasowskiego w Warszawie 14 II 1962 r.

⁶ APM, Teczka nr 4. Przemówienie Ojca św. Jana XXIII w Rzymie do Polaków w dniu 8 III 1962 r. Niebawem ks. kard. Wyszyński przekonał się, że były to słowa prorocze wypowiedziane przez Ojca św. odnoszące się do biskupów polskich i ich trudnościami z wyjazdem na Sobór Powszechny do Rzymu.

I sesja Soboru Watykańskiego II (11 X – 8 XII 1962 r.)

W I sesji Soboru Watykańskiego II, która trwała od 11 października do 8 grudnia 1962 r., udział brał także ks. bp T. Wilczyński. Rządca diecezji warmińskiej opuścił diecezję 2 października 1962 r., udając się do Warszawy, skąd wraz z ks. Prymasem kard. Stefanem Wyszyńskim i innymi biskupami 5 października wyjechali do Rzymu na rozpoczęcie Soboru⁷. Ks. bp T. Wilczyński, przesyłając swój pierwszy list z Rzymu do duchowieństwa i wiernych diecezji warmińskiej, tak opisał podróż do Rzymu pociągiem z Warszawy „(...) do naszego wagonu cisnął się tłum księży polskich, przebywających na studiach, zakonnic polskich i ludności tak polskiej, jak i włoskiej. Pracownicy telewizji polskiej, władze policyjne zostały odepchnięte tak, że z trudem dostali się do wagonu przedstawiciele Sekretariatu Stanu i kardynał Silva Henriquez Raul z Santiago de Chile. (...) Kilka zdjęć fotograficznych, wiele wiązanek kwiatów o barwach polskich i jechaliśmy już do naszych miejsc zamieszkania”. Kolejna informacja dotyczyła audyencji u Ojca św. Jana XXIII, która miała miejsce w poniedziałek 8 października. Jako pierwszy na audyencji prywatnej przyjęty został Ks. Prymas, Stefan Wyszyński, a następnie wszyscy biskupi z Polski⁸. Znamienne były słowa wypowiedziane do zgromadzonych księży biskupów. Ojciec św. wyjaśnił, dlaczego tak szybko spotkał się z polskimi biskupami. Mówił do zgromadzonych: „Chciałbym, aby cały świat wiedział, że Polska jest mi droga, że cenię jej mocną i wytrwałą wiarę, jej trudne i długie walki o wolność, jej szlachetność”. List swój rządca diecezji kończył opisem pierwszego dnia Soboru, a także informacją o uczestnikach Soboru Watykańskiego II, których było około 3000 – tak zwanych Ojców Soboru, 86

⁷ Archiwum Parafialne w Stębarku, Kronika Parafialna, Wydarzenia religijne z 1962 r., s. 24.

⁸ Zob. P. Raina, *Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski*, t. 3, Londyn 1988, s. 46-51. Na audyencji obecni byli: kard. Stefan Wyszyński, Prymas Polski, abp Antoni Baraniak (Poznań), abp Józef Gawlina (Rzym), bp Kazimierz Kowalski (Pelplin), bp Michał Klepacz (Łódź), bp Zdzisław Goliński (Częstochowa), bp Antoni Pawłowski (Włocławek), bp Franciszek Jop (Opole), bp Tomasz Wilczyński (Olsztyn), bp Edmund Nowicki (Gdańsk), bp Herbert Bednorz (Katowice), bp Karol Wojtyła (Kraków), bp Zygmunt Choromański (Warszawa), bp Jan Fondaliński (Łódź), bp Walenty Wójcik (Sandomierz), ks. inf. Bolesław Filipiak (audytor Św. Roty Rzymskiej), ks. prał. Franciszek Mączyński (rektor Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie), ks. prał. Franciszek Borowiec (kapelan Prymasa Polski) i ks. Kan. Hieronim Goździewicz (sekretarz Prymasa Polski).

przedstawicielstw dyplomatycznych i 17 przedstawicieli innych wyznań chrześcijańskich⁹.

Uroczystościom otwarcia Soboru przewodniczył Jan XXIII¹⁰. Księża biskupi z Polski byli świadomi, że prasa, radio i telewizja wprowadzały dezinformację na temat Soboru. By przekazywać wiarygodne informacje, księża biskupi czynili to poprzez listy pasterskie. Rządca diecezji warmińskiej z Rzymu przesłał 5 listów pasterskich do diecezjan, a także 400 listów prywatnych. Ks. bp Wilczyński w przemówieniu do duchowieństwa 20 grudnia 1962 r. mówił: „(...) prace I sesji soborowej oceniam jako przeoranie, głębokie przeoranie, pięciu schematów, na dwadzieścia wszystkich, tj. społecznych środków rozpowszechniania wiadomości (radio, prasa, telewizja, kino i inne), zjednoczenia Kościołów wschodnich z Kościołem katolickim i problemu Kościoła”. W dalszej części przemówienia ks. bp Wilczyński zwrócił uwagę na trudności, z jakimi borykali się w Rzymie. Przede wszystkim mała liczba biskupów z Polski, początkowo tylko 17, na dwa tygodnie przed zakończeniem sesji, dojechało kolejnych 8 księży biskupów z Polski. Stanowili więc małą grupę w porównaniu np. do stu kilkudziesięciu biskupów z Francji, Kanady, Niemiec, południowej Ameryki, a nawet z Wietnamu. Rządca diecezji donosił, że padały pytania, ilu razem przyjechało do Rzymu biskupów, a i ilu wszystkich biskupów jest w Polsce. Były to bardzo znaczące i ważne pytania. Kolejnym problemem był zjazd wrocławski¹¹, który ośmieszył w opinii światowej państwo Polskie. Równie iry-

⁹ AAWO, Udział bpa T. Wilczyńskiego. List ks. bpa T. wilczyńskiego z Rzymu do duchowieństwa i wiernych diecezji warmińskiej z obrad I sesji Soboru Watykańskiego II w 1962 r., Uroczystość Chrystusa Króla; Zob. *Ks. bp Tomasz Wilczyński do wiernych diecezji warmińskiej* (fragmenty), „Tygodnik Powszechny” (dalej cyt. TP) nr 46, z 18 XI 1962 r.

¹⁰ AAWO, Udział bpa T. Wilczyńskiego. Rządca diecezji warmińskiej ks. T. Wilczyński zamieścił w pierwszym swym liście do duchowieństwa i wiernych w 1962 r. dość szczegółowy opis rozpoczęcia Soboru Watykańskiego II: „(...) w czwartek dnia 11 października 1962 r., w uroczystość Macierzyństwa Najświętszej Maryi Panny, o godz. 9:00 rano rozpoczął się II Sobór Watykański”.

¹¹ Instytut Pamięci Narodowej w Białymstoku (dalej cyt. IPN Bi), sygn. 084/486/2. Pismo z-cy Komendanta Powiatowego MO ds. SB w Nidzicy do Naczelnika Wydziału IV Sł. Bezpieczeństwa Komendy Wojewódzkiej MO w Olsztynie z 26 XI 1962 r. Kilka dni przed zjazdem wrocławskim duchownych w całej Polsce odwiedzali pracownicy Wydziałów ds. Wyznań. Także w powiecie nidzickim duchownych odwiedził pracownik Wydziału ds. Wyznań z Olsztyna J. Wojnicz, zastępca kierownika. W sporządzonej przez funkcjonariusza SB informacji czytamy:

tujące były notki prasowe w lewicowej prasie włoskiej, w których donoszono, że biskupi w Polsce na wyjazd otrzymali po 1000 dolarów, a ks. Prymas 2000. A faktycznie każdemu z biskupów władze przydzieliły po 5 dolarów. Trudno było w tej sprawie zabierać głos – mówił ks. bp Wilczyński. Największą satysfakcją rządcy diecezji warmińskiej sprawiło przemówienie w radiu watykańskim¹², w którym zaznaczył, że Warmia, Mazury i Powiśle są ziemią polskimi¹³.

Na łamach „Polityki” ukazał się artykuł pod tytułem: *Jan XXIII i wiek XX*. Autor artykułu, opisując sytuację Kościoła, odniósł swe uwagi także do księży biskupów w Polsce, którym zarzucał konserwyzm i brak dobrej woli w dialogu z państwem¹⁴. W artykule czytamy: „Niestety, podczas soborowych obrad delegacja Polskiego Episkopatu nie wyciągnęła – jak się wydaje – wniosków ze znaczenia historycznego soborowego okresu w dziedzinie normalizacji wzajemnych stosunków między państwem a Kościołem w Polsce”. Autor sugerował czytelnikom, że przeciwnikiem normalizacji jest Episkopat Polski. Mało tego, starał się jeszcze przeciwstawić Episkopat Ojcu św., pisząc, że papież: „(...) zdaje się rozumie konieczność uznania przemian społecznych dokonanych w Polsce Ludowej”, a Episkopat zupełnie tego nie rozumie. Z tego powodu autor publikacji ubolewał, że w Polsce miliony osób wie-

„(...) Rozmowy zostały przeprowadzone z proboszczem parafii Łyna, księdzem Zdunkiem Antonim, który w wyniku przeprowadzonej z nim rozmowy wyraził zgodę na wzięcie udziału w Zjeździe Duchowieństwa we Wrocławiu. Zgodę wyraził proboszcz parafii Szkotowo ks. Jan Rodziewicz. Proboszcz parafii Janowiec ks. Korzyba Karol, z którym przeprowadzono rozmowy stanowczo odmówił wzięcia udziału w Zjeździe duchowieństwa, uznając, że jest to akcja polityczna, do której nie chce się włączać ze względu na prześladowanie przez hierarchie kościelną. W podobny sposób oświadczył proboszcz parafii Sarnowo Kękuś Marian”; Zob. T. Potkaj, *„W sumieniu moim byłem spokojny”*. *Ruch księży patriotów to najsmutniejsza karta w dziejach polskiego Kościoła po 1945 r.*, TP nr 36, z 8 IX 2002 r.

¹² AAWO, Udział bpa T. Wilczyńskiego. Przemówienie radiowe ks. bpa Tomasza Wilczyńskiego dnia 23 listopada 1962 r. na temat *Zjednoczenia Chrześcijan*. W przemówieniu czytamy: „(...) jak złota nić przewija się w przygotowaniu II Soboru Watykańskiego i w jego obecnych pracach troska o zjednoczenie chrześcijan. Nie trzeba być prorokiem, aby przewidzieć, że wysiłki zjednoczeniowe nie ustaną i po zakończeniu Soboru. (...) Do niedawna słyszeliśmy określenia – schizmatyk, herezyk. Z dzisiejszego języka papieskiego i soborowego słowa te zostały wykreślone. Zastąpiły je wyrażenia: *bracia odłączeni*”.

¹³ APM, Teczka nr 2. Przemówienie ks. bpa T. Wilczyńskiego do duchowieństwa dnia 20 XII 1962 r.

¹⁴ Por. A. Raina, *Kardynał Wyszyński*, s. 64-65.

rzających oczekują: „by historyczne pozytywne procesy zarysowujące się na watykańskim soborze znalazły swój wykładnik w przemianie postawy Polskiego Episkopatu”. Kilka dni po ukazaniu się artykułu drukiem ks. bp Zygmunt Choromański skierował na ręce redaktora „Polityki” list, w którym zaznaczył, że Episkopat pragnie w Polsce normalizacji z rządem, a dał temu wyraz niejednokrotnie, choćby w zawartym *Porozumieniu*¹⁵. Pisał dalej ks. bp Choromański, że pragną tego także wierni świeccy w Polsce. Episkopat wielokrotnie wysuwał postulat, by odbyło się posiedzenie Komisji Wspólnej, nawet ks. Prymas w Rzymie w czasie spotkania z marszałkiem Kliszko ten postulat wysunął. Jednak żadnej odpowiedzi ze strony rządu nie było. A tymczasem zarówno duchowni, jak i wierni są dręczeni. „Kościół w swej działalności duszpasterskiej jest krępowany rozmaitymi zarządzeniami administracyjnymi, nawet nauczanie w kościele chcą kontrolować, a fiskus już zupełnie niepoczytalnie sobie poczyną”. Kończąc list, ks. bp Choromański zaznaczył, że chętnie podjąłby polemikę z Panem redaktorem, ale wie, że przeciwko sobie ma cenzurę, która Panu redaktorowi jest przychylna. A ponadto, żadna redakcja nie odważyłaby się zamieścić na swych łamach artykułu polemicznego¹⁶.

Kilka tygodni później na łamach kolejnego czasopisma ukazał się artykuł na temat hierarchów Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce, tym razem na łamach „Argumentów” z 3 lutego 1963 r., w numerze 5, pod tytułem: *Zdezorientowani na Soborze*¹⁷. Autor publikacji informował swych czytelników, że księża biskupi w Polsce na wiele lat przed Soborem mogli bez żadnych trudności wyjeżdżać do Watykanu. Czytamy: (...) na długo przed Soborem dziesiątki polskich Biskupów wyjeżdżały bez żadnych trudności do Watykanu w podróże sprawozdawcze, tzw. *ad limina apostolorum*”¹⁸. Także i do tego artykułu odniósł się sekretarz Episkopatu Polski, ks. bp Z. Choromański, kierując list na ręce redaktora W. Mysłka. Ks. bp Choromański w swym liście odniósł się tylko do kwestii paszportów¹⁹. Inne wywody pominął. Opisał dość

¹⁵ Zob. A. Kopiczko, *Kościół a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*, Olsztyn 1996, s. 19-56.

¹⁶ APM, Teczek nr 3. List bpa Zygmunta Choromańskiego do redaktora „Polityki” z 26 I 1963 r.

¹⁷ *Zdezorientowani na Soborze*, „Argumenty” nr 5, z 3 II 1963 r.

¹⁸ S. Stomma, *Paszporty do Watykanu*, TP nr 44, z 4 XI 1962 r.

¹⁹ Zob. IPN BU, sygn. 01283/844, Wyjazd księży w czasie Soboru do Rzymu.

szczegółowo starania księży biskupów o paszporty. Kilkakrotnie prowadził rozmowy z dyrektorem Urzędu ds. Wyznań niejakim Żabińskim na temat wyjazdu księży biskupów na Sobór. Za każdym razem jednak padały wymijające odpowiedzi, żądano też imiennej listy biskupów, którzy mieli wyjechać do Rzymu. Prymas Polski Stefan Wyszyński wysłał listę do Urzędu ds. Wyznań, na której umieszczono 33 nazwiska. Dopiero po kilku miesiącach, 14 sierpnia, Episkopat otrzymał odpowiedź, i to w formie oświadczenia. Władze komunistyczne zażądały wyraźnego stanowiska księży biskupów z Polski wobec problemu wojny i pokoju. Dalej pisano w oświadczeniu: „(...) pragnęlibyśmy wiedzieć, jakie stanowisko zajmą biskupi polscy wobec ewentualnych przejawów niemieckiego rewizjonizmu”. A także wysunięto zarzut przeciwko Episkopatowi, że występuje w swych wypowiedziach „przeciwko polityce Rządu i zasadom tolerancji zagwarantowanych w Konstytucji PRL”. Episkopat na to żenujące oświadczenie odpowiedział bardzo szybko. Więc rząd wydał kolejne nowe oświadczenie, z którego księża biskupi dowiedzieli się tylko tyle, że paszporty będą musieli załatwiać w Komendach Wojewódzkich Milicji Obywatelskiej, a nie jak do tej pory w Urzędzie ds. Wyznań²⁰. Ks. bp Choromański w liście do redaktora *Mysłka* pisał: „(...) Po przezwycięzeniu wszystkich trudności, dzięki przychylnemu stanowisku ambasady austriackiej i włoskiej, zaopatrzeni w kieszonkowe 5 dolarów – ekipa Episkopatu, ale tylko w liczbie czterech – wyruszyła do Rzymu”. Natomiast nie otrzymali paszportów księża biskupi z Ziem Zachodnich, ks. abp Kominek z Wrocławia i bp Pluta z Gorzowa. Dopiero po interwencji ks. Prymasa S. Wyszyńskiego u I Sekretarza KC PZPR władze komunistyczne wyraziły zgodę na wyjazd do Rzymu ks. abp Kominkowi, a w listopadzie ks. bp Plucie. Także kilku innych księży biskupów otrzymało paszporty. Natomiast paszportów mimo wielu starań nie otrzymało siedmiu biskupów, byli to: ks. bp Dudziec, bp S. Jakiel, bp J. Drzazga, bp J. Stroba, bp T. Etter, bp Gołębiowski i bp Suszyński.

²⁰ AAWO, Udział bpa T. Wilczyńskiego. Pismo biskupa olsztyńskiego T. Wilczyńskiego do MSZ, Biura Paszportów Zagranicznych w Warszawie z 1 VII 1962 r. Rządca diecezji warmińskiej prosił o wydanie paszportu na wyjazd do Rzymu na obrady Soboru Watykańskiego II. Odpowiedź nadeszła dopiero 19 września 1962 r., w którym zaznaczono, że paszporty będą wydawane przez Komendy Wojewódzkie MO. Kolejne pismo ks. bp T. Wilczyński skierował do Komendy Wojewódzkiej MO w Olsztynie 24 września 1962 r. z prośbą o wydanie paszportu na wyjazd do Rzymu na obrady Soboru Watykańskiego II. To pismo dopiero przyniosło skutek pozytywny.

Po tych wyjaśnieniach ks. bp Z. Choromański w liście adresowanym do redaktora W. Mysłka pozwolił sobie na zwrócenie uwagi, by dziennikarze liczyli się z etyką dziennikarską, a nie dezinformowali społeczeństwa. To rządzący przydzielali paszporty księżom biskupom wedle własnego uznania. Natomiast treść artykułu, mówiąc delikatnie, nie odzwierciedlała prawdy. Oto, co w nim napisano: (...) mimo kilkakrotnych ponagleń ze strony Kurii (Rzymskiej – przyp. aut.) biskupi nie wyjechali natychmiast po wezwaniu ich do Rzymu – to opóźnienie takie nastąpiło nie wskutek – prześladowających – ich władz państwowych, lecz wskutek zakazu ze strony przewodniczącego Episkopatu, który cofnął go dopiero pod presją samej Kurii²¹. Kończąc list, ks. bp Choromański poprosił redaktora, by w przyszłości kierował się uczciwością w redagowaniu tekstów²².

II sesja Soboru Powszechnego (29 IX – 4 XII 1963 r.)

Druga sesja Soboru Watykańskiego II rozpoczęła się 29 września 1963 r. Przewidywano, że prace soborowe rozpoczną się wcześniej²³. Jednak śmierć Ojca św. Jana XIII²⁴ odroczyła zwołanie sesji o kilka tygodni. Kilka dni przed wyjazdem do Rzymu na obrady Soboru Watykańskiego II, 23 września 1963 r., kard. Stefan Wyszyński w bazylice archikatedralnej św. Jana Chrzciciela w Warszawie wygłosił kazanie pożegnalne z Warszawą, w którym nakreślił program prac Soborowych, a także przedstawił utrudnienia ze strony władz komunistycznych, z jakimi się borykają polscy biskupi, oraz niezrozumienie, które ich spotyka ze strony wielu hierarchów z różnych stron świata. W każdej diece-

²¹ APM, Teczka nr 3. List ks. bpa Z. Choromańskiego do redaktora W. Mysłka z 11 II 1963 r.

²² Tamże, s. 3.

²³ *Skrócenie plenarnych sesji Soboru*, „Trybuna Ludu” nr 317, z 16 XI 1962 r. Korespondent Polskiej Agencji Prasowej informował na łamach „Trybuny Ludu”: „Druga sesja Soboru rozpocznie się dnia 12 maja i trwać będzie tylko do 29 czerwca”. W przesłanej korespondencji starano się ukazać ojców soborowych z perspektywy partii politycznej. Czytamy: „(...) uważa się również, że Kuria Rzymska liczy na to, iż poważna część uczestników Soboru, zwłaszcza z krajów Dalekiego Wschodu, Ameryki Południowej i Afryki, nie będzie mogła regularnie przyjeżdżać i że w ten sposób uda się znacznie osłabić wpływy skrzydła reformatorskiego”; Zob. I. Krasicki, *Decyzja papieża – II sesja Soboru odłożona do września 1963 r.*, „Trybuna Ludu” nr 330, z 29 XI 1962 r. Korespondent informował, że Jan XXIII wyznaczył nowy termin rozpoczęcia II sesji Soboru na 8 września 1963 r. Ostatecznie i ta data się zmieniła.

²⁴ Zob. J. Turowicz, *Jan XXIII nie żyje*, TP, nr 23, z 9 VI 1963 r.

zji miał zostać jeden biskup. Wszyscy inni zgłaszali swój wyjazd. Kilka dni przed wyjazdem zaledwie połowa księży biskupów otrzymała paszporty. Ks. kard. Wyszyński zaznaczył w przemówieniu, że decyzja jest niesłuszna, „bo ogranicza prawa obywateli i może na opinii światowej czynić wrażenie, że Polska jest jakimś zamkniętym więzieniem”. Największą bolączką, na którą zwrócił uwagę Prymas Polski, była odmowa paszportów niektórym księżom biskupom Ziem Zachodnich. Mówił do wiernych: „Jest to tym bardziej dla nas bolesne, że obecność Polski, a zwłaszcza Biskupów Ziem Zachodnich, jest nie tylko sprawą soborową, ale i sprawą polskiej racji stanu! Obecność w gronie Episkopatu Polskiego biskupów Ziem Zachodnich, które Opatrzność Boża wróciła Ojczyźnie naszej po wiekach niewoli, ma niewątpliwie znaczenie nie tylko religijne, ale też i narodowe? (...) Odmowę paszportu dla niektórych Biskupów polskich słusznie możemy uważać za naruszenie ich sumienia, bo ono im nakazuje być na Soborze”. W dalszej części homilii ks. Prymas zaznaczył, że przynosi to szkodę nie tylko autorytetowi władzy, ale przede wszystkim Ojczyźnie. Ponadto ks. kard. Wyszyński informował wiernych, że papież Paweł VI, następca Jana XXIII, podjął wszystkie prace rozpoczęte przez poprzednika, przede wszystkim prace Soborowe²⁵. Do najważniejszych zadań Soboru ks. Prymas zaliczył dawanie świadectwa o Chrystusie i głoszenie prawdy o Kościele. Do wiernych zgromadzonych w archikatedrze warszawskiej apelował o wsparcie prac soborowych czynami dobroci. Kończąc mowę pożegnającą, ks. Prymas dzielił się z wiernymi swymi rozterkami, czy w tak trudnej sytuacji Kościoła w Polsce, kiedy dzieje się tyle krzywd i tak wielu cierpi za swą wiarę, czy powinien jechać do Rzymu na obrady Soboru. Mówił dalej, że polscy biskupi znajdują się w bardzo trudnej sytuacji, kiedy inni pytają o rozwój duszpasterstwa i zaangażowanie laikatu w Kościele. Często wobec takich pytań milczą. „(...) Ale jak tu się dzielić swymi doświadczeniami, gdy mnie na przykład jakiś biskup murzyński, gdzieś z głębi Afryki, zapyta: *Ile też kardynał ma w swojej Archidiecezji szkół katolickich? Bo ja mam tysiąc.* Co ja mu odpowiem? – *Bracie mam ich dwie, trzy.* Co ja powiem, muszę milczeć. A drugi mnie zapyta: *Jak się rozwija prasa katolicka w Polsce? I co ja na to powiem?*” Ponadto przywołał przykład duchownego, któremu władze komunistyczne zabrały plebanie, małą szopkę, którą wybu-

²⁵ Zob. M. Wrzeszcz, *Paweł VI. Szkice do portretu wielkiego papieża*, Warszawa 1988³, s. 49-71.

dował by w niej zamieszkać, ale i nawet to mu zabrano. Ostatecznie ów duchowny zamieszkał w wozie meblowym, jak Drzymala w czasach Kulturkampfu. Był to bardzo trudny czas dla Prymasa Wyszyńskiego, choć jak zaznaczył, przyzwyczaił się do ciągłej obrony i przyjmowania ciosów od rządzących. Kończąc swe wystąpienie, powiedział: „Gdybym milczał – byłbym kłamcą”²⁶.

Dwa dni później, 25 września 1963 r., sekretariat Prymasa Polski podał do publicznej wiadomości listę imienną księży biskupów udających się do Rzymu na obrady soborowe. Ks. kard. Prymas Polski do Rzymu udał się 25 września 1963 r. w towarzystwie swego kapelana, ks. prał. dra Władysława Padacza. Ks. Prymasowi w Rzymie towarzyszył także sekretarz, ks. kan. dr Hieronim Goździewicz, a także radca prawny, ks. prał. dr Franciszek Borowiec. W pierwszej grupie do Rzymu udało się 21 ojców soborowych z Polski, a mianowicie:

1. Arcybiskup Antoni Baraniak, ordynariusz z Poznania
2. Bp Herbert Bednorz, koadiutor z Katowic
3. Bp Bernard Czapliński, sufragan z Pelplina
4. Bp Jan Czerniak, sufragan z Gniezna
5. Bp Józef Drzazga, sufragan z Olsztyna²⁷

²⁶ APM, Teczka nr 2. *Pożegnanie z Warszawą*, Kazanie wygłoszone przez kard. Stefana Wyszyńskiego do wiernych zgromadzonych w Bazylice Archikatedralnej w Warszawie pw. św. Jana Chrzyciela przed wyjazdem na II Sesję Soboru Watykańskiego II, 23 IX 1963 r.

²⁷ Zob. S. Achremczyk, R. Marchwiński, J. Przeracki, *Poczet biskupów warmińskich*, Olsztyn 1994, s. 245-249; Archiwum Parafialne w Biskupcu reszelskim, Ogłoszenia Parafialne z 24.08. 1958 r. W kościołach diecezji warmińskiej księża czytali komunikat bpa T. Wilczyńskiego, w którym rządcą diecezji pisał: „Ojciec św. Pius XII mianował drugiego biskupa dla Warmii i Mazur. Został nim ds. dr Józef Drzazga. Urodził się w parafii Modliborzyce, diecezji lubelskiej w dniu 4 lipca 1914 r. Ukończył Gimnazjum Biskupie w Lublinie i tamże Seminarium Duchowne w roku 1938. Dla swych zdolności i prawego, kapłańskiego charakteru został wysłany na studia filozoficzne do Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Przyjechawszy, po rocznym pobycie w Rzymie, na wakacje do Polski, z racji wojny, nie mógł wrócić na studia do stolicy chrześcijaństwa. W okresie wojny pracował jako wikariusz parafii Hrubieszów, a po wojnie ukończył wydział filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim ze stopniem doktora filozofii. Po ukończeniu studiów wyższych w roku 1950 został profesorem na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i wicerektorem Lubelskiego Seminarium Duchownego. W 1951 r. wszedł do Lubelskiej Kapituły Katedralnej jako

6. Bp Tadeusz Etter, sufragan z Poznania
7. Bp Henryk Grzordziel, sufragan z Opola
8. Bp Franciszek Jop, ordynariusz z Opola
9. Bp Stanisław Jakiel, sufragan z Przemyśla
10. Bp Piotr Kalwa, ordynariusz z Lublina
11. Bp Kazimierz Kowalski, ordynariusz z Pelplina
12. Bp Michał Klepacz, ordynariusz z Łodzi
13. Bp Jan Kulik, sufragan z Łodzi
14. Bp Józef Kurpas, sufragan z Katowic
15. Bp Jan Mazur, sufragan z Lublina
16. Bp Wacław Majewski, sufragan z Warszawy
17. Bp Aleksander Mościcki, sufragan z Łomży
18. Bp Edmund Nowicki, ordynariusz z Gdańska
19. Bp Antoni Pawłowski, ordynariusz z Włocławka
20. Bp Jan Obląk, sufragan z Olsztyna²⁸
21. Bp Wacław Skomorucha, sufragan z Siedlec.

W drugiej grupie do Rzymu pojechało czterech księży biskupów, Stefan Bareła ordynariusz z Częstochowy, Karol Wojtyła wikariusz kapitulny z Krakowa, Wacław Wyciek sufragan z Opola i Kazimierz Majdański sufragan z Włocławka. Kolejna grupa księży biskupów nie otrzymała paszportów. W grupie tej było 18 księży biskupów, a mianowicie: arcybiskup Bolesław Kominek ordynariusz Wrocławia, bp Jerzy Ablewicz ordynariusz z Tarnowa, bp Michał Blecharczyk sufragan z Tarnowa, bp Stanisław Czajka wikariusz kapitulny z Częstochowy, bp Bronisław Dąbrowski sufragan warszawski, bp Julian Groblicki su-

Kanonik rzeczywisty. (...) Dziękujemy Ojcu św. Piusowi XII za łaskawą pamięć o potrzebach dziewięćsettyśecznej rzeszy katolików naszej diecezji, którym nie mógł sprostać jeden Biskup”. Konsekratorem ks. dra J. Drzazgi w katedrze olsztyńskiej był ks. prymas S. Wyszyński.

²⁸ Zob. A. Kopiczko, *Jan Obląk (1913-1988), biskup warmiński w latach 1982-1988*, w: *Poczet biskupów warmińskich*, red. S. Achremczyk, Olsztyn 2008, s. 475-484. Ks. bp J. Obląk urodził się 26 V 1913 r. w Borzęcinie, pow. Brzesko, diecezja tarnowska. Święcenia kapłańskie przyjął 29 VI 1936 r. w Tarnowie; doktorat uzyskał 17 VI 1948 r. od 17 X 1949 r. był dyrektorem Biblioteki Warmińskiego Seminarium Duchownego w Olsztynie, prowadził wykłady z patrologii w Seminarium Duchownym. Sakrę biskupią przyjął 1 IV 1962 r. we Fromborku. W latach 1982-1988 był biskupem warmińskim. Zmarł 16 grudnia 1988 r.

fragan krakowski, bp Piotr Gołębiowski sufragan sandomierski, bp Władysław Jędruszek sufragan drohiczyński, bp Lech Kaczmarek sufragan gdański, bp Jerzy Modzelewski sufragan warszawski, bp Paweł Latusek sufragan wrocławski, bp Edmund Muszyński sufragan kielecki, bp Wilhelm Pluta ordynariusz gorzowski, bp Jerzy Stroba sufragan gorzowski, bp Władysław Suszyński sufragan białostocki, bp Adam Sawicki administrator apostolski w Białymstoku, bp Jan Wosiński administrator apostolski z płocka i ks. kan. dr Hieronim Goździewicz sekretarz Prymasa Polski²⁹.

Otwarcie II sesji Soboru Powszechnego Watykańskiego II odbyło się w niedzielę, 29 września 1963 r., w Bazylice św. Piotra w Rzymie. Księża biskupi z Polski stanowili niewielką grupę w porównaniu do biskupów z innych rejonów świata. Z diecezji warmińskiej w II sesji Soboru uczestniczyło dwóch księży biskupów, Jan Obląg i Józef Drzazga. Rządca diecezji warmińskiej, pozostał w diecezji. Kilkanaście dni po rozpoczęciu obrad II sesji soborowej księża biskupi z diecezji warmińskiej skierowali list do duchowieństwa i wiernych diecezji warmińskiej. Przesyłając pozdrowienia z Rzymu, m.in. pisali: „Przybyliśmy do Rzymu wraz z Ks. Prymasem Polski i 21 biskupami 27 września o godz. 9.00 rano. (...) 29 września w Bazylice św. Piotra nastąpiło otwarcie II Sesji Soborowej. O godzinie 9.00 zebrało się w jej murach około 2300 kardynałów i biskupów z całego świata, ze wszystkich narodów i ras ludzkich”³⁰.

Prasa lewicowa starała się w oczach całego świata zdyskredytować księży biskupów z Polski uczestniczących w sesjach Soboru Watykańskiego II³¹. Niemiecki tygodnik „Die Zeit” w numerze z 17 stycznia 1964 r. opublikował na swych łamach korespondencję z Polski o sytuacji Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Autor informacji, J.N. Stehle, informował czytelników niemieckich, że trudności, jakie Kościół w Polsce przeżywa, są ewidentną winą Episkopatu, który za-

²⁹ APM, Teczka nr 2. Komunikat Sekretariatu Prymasa Polski Nr 5217/63/P z 25 IX 1963 r. Z powyższym komunikatem zapoznali się wszyscy księża diecezji warmińskiej.

³⁰ AAWO, Udział bpa T. Wilczyńskiego. List księży biskupów warmińskich do duchowieństwa i wiernych diecezji warmińskiej przesłany z Rzymu 10 października 1963 r.

³¹ Zob. T. Mazowiecki, A. Wielowieyski, *Otwarcie na Wschód*, „Więź”, 11-12(1963), s. 7-13.

trzymał się w pół drogi, nie akceptuje nowej socjalistycznej rzeczywistości. Korespondent Stehle donosił, że taka postawa widoczna była na Soborze w wystąpieniach ojców Soboru przybyłych z Polski. Byli tradycjonalistami, zamknęci na zrozumienie współczesnej rzeczywistości, „głuchymi na nurty postępowe”. Jednym słowem, biskupi z Polski, to konserwatyści z ciemnogrodu. Także komunistyczna prasa w Polsce, powołując się na zachodnie doniesienia prasowe i spekulacje teologiczne, starała się ukazywać księży biskupów z Polski jako nie rozumiejących nowej rzeczywistości na świecie. Naciskano na różne grupy katolików świeckich, by przeciwstawić ich Episkopatowi. Starano się podzielić katolicyzm, przeciwstawiając Rzym Polsce, a Polskę Rzymowi. Sytuacja ta w Polsce trwała od zakończenia II wojny światowej. Mimo wielu nacisków księża biskupi z Polski, tak jak i inni ojcowie Soborowi, zabierali głos, dyskutowali, proponowali nowe rozwiązania duszpasterskie, bo tak jak i biskupi z innych krajów cieszyli się pełnym zaufaniem Kościoła Powszechnego i Ojca św.

Odpowiadając na zarzuty na łamach „L'Osservatore Romano” z 29 stycznia 1964 r. ukazał się artykuł pod tytułem: *Biskupi Polscy*, w którym czytamy, że propaganda komunistyczna nadal stara się rękoma wielu postępowych katolików ośmieszyć hierarchię kościelną. Co więcej, po kilku latach od odwilży w 1956 r. nic się nie zmieniło w Polsce, nadal funkcjonariusze tajnej policji politycznej inwigilują duchownych, oskarżając ich o „zdradę stanu”. Rządzący komuniści unikają otwartej walki z Kościołem, bo jest to mało popularne, ale z każdym dniem nasilają się represje wobec wielu duchownych poprzez Wydziały ds. Wyznań. W dalszej części przedstawiono trudną sytuację wielu instytucji kościelnych, informując opinię publiczną na świecie, że w Polsce zamyka się niższe seminaria duchowne, a budynki wzniesione z funduszy Kościoła są konfiskowane³². Zagrożone są także wyższe seminaria duchowne, ponieważ pozbawia się je własnych gmachów³³. Młodych adeptów do kapłaństwa powoływano do wojska niespodziewanie, każdego do innej jednostki, tylko po to, by odwieść ich od kapłaństwa. Siostry zakonne pozbawiano pracy, domów zakonnych, a wiernych świeckich za swe przekonania religijne zwalniano z pracy. W całej Polsce istniało

³² Zob. K. Bielawny, *Konfiskata mienia kościelnego w latach 1962-63 na terenie Polski*, „Studia Pelplińskie”, 39(2008), s. 153-166.

³³ Zob. A. Szorc, A. Kopiczko, *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”*. *Zarys dziejów*, Olsztyn 1995, s. 108-110.

tylko 5 szkół katolickich. Lekcje religii usunięto ze szkół publicznych, dzieci i młodzież zmuszono do nauki katechizmu w punktach katechetycznych, zazwyczaj małych, ciasnych i skromnie wyposażonych³⁴. Autor zaznaczył także, że w Polsce prasa katolicka ukazuje się w minimalnym nakładzie, cenzura jest wszechobecna i nieubłagana. W radio, telewizji i kinach nie ma programów katolickich. Podatki nałożone na instytucje kościelne i duchownych są tak wysokie, że nikt nie jest w stanie spełnić takich żądań finansowych na rzecz państwa. Władze pozbawiają instytucje kościelne za niezapłacone podatki, wszystkiego, co można zabrać. A w ostateczności walczą o dusze Polaków, chcąc pozbawić ich wiary i miłości do Kościoła. Księża Biskupi uczestniczą w cierpieniu narodu i razem z nim dają świadectwo prawdzie³⁵.

III sesja (14 IX – 21 XI 1964 r.)

Mimo wielu ataków ze strony prasy lewicowej na księży biskupów w Polsce, jak i duchownych, wierni wraz ze swymi duszpasterzami wspierali Sobór swymi modlitwami. W czasie trwania III sesji soborowej, w Polsce we wszystkich parafiach odbywały się nabożeństwa soborowe, które gromadziły rzesze wiernych. Czuwania soborowe³⁶ poprzedzane były pielgrzymkami delegacji parafialnych na Jasną Górę, delegacje przybywały na tydzień przed nabożeństwami soborowymi w swych parafiach na Jasną Górę. Każda z nich uczestniczyła w mszy św., podczas której poświęcono różańce, a w godzinach popołudniowych uczestniczyła w nabożeństwie różańcowym i czuwaniu nocnym w intencji Soboru i Kościoła. Tym razem Episkopat Polski wzywał wiernych do *Zwycięstwa nad sobą*, na rzecz Soboru³⁷.

Otwarcie trzeciej sesji Soboru nastąpiło 14 września 1964 r. Następnego dnia papież Paweł VI przyjął kard. Stefana Wyszyńskiego na audiencji prywatnej. W czasie spotkania wręczył papieżowi Pawłowi VI Księgę Soborową: *Zwycięstwo nad sobą na rzecz Soboru*. Wierni Kościoła w Polsce poprzez tę Księgę zaznaczyli swą jedność z Ojcem

³⁴ Por. A. Raina, *Stefan Kardynał Wyszyński*, s. 268-296.

³⁵ *Biskupi Polscy*, „L'Osservatore Romano”, nr 3, z 24 I 1964 r.

³⁶ S. Wyszyński, *Głos z Jasnej Góry*, Warszawa 1986², s. 178-180.

³⁷ APB, Teczka nr 3. List pasterski o. paulinów z Jasnej Góry do duchowieństwa i wiernych w Polsce z 26 VIII 1964 r.

Świętym i całym Kościołem Powszechnym, wspierając Sobór modlitwą³⁸.

W III sesji Soboru Watykańskiego II z diecezji warmińskiej w obradach uczestniczył ks. bp T. Wilczyński i ks. bp J. Drzazga. Z Polski wyjechało na III sesję soborową 28 księży biskupów. Tak jak poprzednio również i tym razem kilku księży biskupów nie otrzymało paszportów na wyjazd do Rzymu. Z Rzymu księża biskupi warmińscy przesłali list 11 października 1964 r. do duchowieństwa i wiernych diecezji warmińskiej. List czytany był we wszystkich kościołach diecezji 8 listopada 1964 r. W piśmie skierowanym do wiernych opisano dotychczasowe prace soborowe nad dokumentami, a także w trzech punktach informowano o ogromnym znaczeniu obrad soborowych zarówno dla Kościoła, jak i dla współczesnego świata. W liście czytamy m.in.: „(...) życie chrześcijańskie będzie wymagało w dzisiejszych czasach szczególnej wierności Bogu, obowiązkowości, umartwienia i ofiary i zawsze będzie oznaczało ową wąską ścieżkę wiodącą do zbawienia, o której mówi Pan Jezus”. Dalej księża biskupi zachęcali do odnowy moralnej każdego z nas. „Musimy pracować nad wykorzenieniem z siebie słabości i wad, w szczególny sposób walczyć z wszelkimi przejawami pijaństwa i rozwiązłości. To będzie najpiękniejsza praca na rzecz Soboru, owa *odnowa soborowa*, owo *zwycięstwo nad sobą na rzecz Soboru*”. Do tego wewnętrznego odrodzenia miały przyczynić się rekolekcje intronizacyjne, które od wiosny 1964 r. odbywały się w poszczególnych parafiach diecezji warmińskiej³⁹.

W czasie obrad soborowych ks. bp T. Wilczyński wystąpił w Radio Watykańskim, przemawiając 21 października 1964 r. na temat wolności sumienia⁴⁰. W przemówieniu zaznaczył, że: „(...) wsłuchując się w tysiące przemówień soborowych, jestem dumny z troski o wszystkich, bez wyjątku, Ojców Soborowych, o wolność osoby ludzkiej. Przedstawiciele różnych kontynentów, ras i języków, wyrażający poglądy kapłanów i wiernych rozsianych po całym świecie są jednomyślni w ocenie,

³⁸ A. Micewski, *Kardynał Wyszyński, prymas i mąż stanu*, Paryż 1981, s. 7.

³⁹ AAWO, Udział bpa T. Wilczyńskiego. List biskupów warmińskich T. Wilczyńskiego i J. Drzazgi nadesłany z Rzymu 11 X 1964 r.

⁴⁰ Zob. Instytut Pamięci Narodowej w Katowicach (dalej cyt. IPN Ka), sygn. Materiały dotyczące Soboru Watykańskiego II.

że nikomu i w żadnym wypadku nie wolno gwałcić sumienia ludzkiego⁴¹.

Polscy księża biskupi 4 października 1964 r. zostali przyjęci na audiencji u Ojca św. Pawła VI. W Audiencji uczestniczyło 28 polskich Ojców Soborowych z kardynałem Prymasem Stefanem Wyszyńskim na czele. W swym przemówieniu Ojciec św. wyraził żal, że wielu biskupów z Polski ponownie nie otrzymało pozwolenia przyjazdu na Sobór. Ponadto w swym przemówieniu Ojciec św. mówił o trudnych warunkach pracy Kościoła w Polsce, podkreślając ciągłe ograniczanie praw Kościoła w wielu dziedzinach życia chrześcijańskiego i społecznego. Poza Ojcami Soborowymi w audiencji uczestniczyli także księża prałaci pracujący w Rzymie, ks. inf. B. Filipiak, wicedziekan Roty, ks. prał. F. Mączyński, rektor Polskiego Instytutu i ks. prał W. Rubin, rektor Kolegium Polskiego⁴².

Po swym powrocie ks. bp T. Wilczyński w sprawozdaniu z III sesji Soboru Watykańskiego II w pierwszych słowach podziękował władzom za udzielenie paszportu dwóm biskupom z diecezji warmińskiej. Zaznaczył także, że w czasie drogi powrotnej na przejściach granicznych nie było żadnych trudności, choć bagażu było dużo, przeważnie w bagażach znajdowały się książki liturgiczne. W dalszej części rzadca diecezji warmińskiej opisał prace III sesji soborowej, podejmowano tematy m.in. O Bożym Objawieniu, Kościele Chrystusowym, Ekumenizmie, O stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. Ks. bp T. Wilczyński odniósł się także do udziału polskich biskupów w pracach III sesji soborowej. Zaznaczył, że przemówienia i wnioski biskupów polskich nie wiele różniły się od przemówień i wniosków biskupów innych narodowości. Ze sprawozdania dowiadujemy się też, że: „Trzeba sporo żółci i jadu nienawiści do Biskupów Polskich, aby wygłaszać i szerzyć wśród społeczeństwa polskiego twierdzenia przeciwnie. Biskupi Polscy nie wysilali się na wygłaszanie propozycji, które przy głosowaniu przechodziłyby tylko ich głosami. Żaden z Biskupów Polskich nie chciał i nie dawał zeru prasie sensacyjnej i nie musiał odwoływać, czy prostować tego, co powiedział na auli soborowej. Biskupi Polscy nie gonią za sensacją”. Kończąc swe sprawozdanie, odniósł się

⁴¹ AAWO, Udział bpa T. Wilczyńskiego. Przemówienie w radiu watykańskim ks. bpa T. Wilczyńskiego, ordynariusza olsztyńskiego, dnia 21 X 1964 r.

⁴² Tamże, Audiencja Polskich Ojców Soborowych u Ojca Świętego Pawła VI, dnia 4 XI 1964 r.

do osoby ks. Prymasa kard Wyszyńskiego: „(...) kłamstwem jest, jakoby Ks. Prymas terroryzował Biskupów Polskich, aby przemawiali w tym duchu, w jakim on sobie tego życzy”⁴³. W dniu zamknięcia III sesji soborowej, 21 listopada 1964 r. Ojciec św. Paweł VI ogłosił Maryję Najświętszą Matką Kościoła.

IV sesja (14 IX – 8 XII 1965 r.)

Na IV sesję Soboru Watykańskiego II ks. kard. Stefan Wyszyński udał się do Rzymu 11 września 1965 r. Obrady soborowe rozpoczęły się 14 września. Wraz z ks. Prymasem do Rzymu udali się: ks. abp Antoni Baraniak z Poznania, bp Michał Klepacz z Łodzi, bp Czesław Falkowski z Łomży, bp Jan Jarosiewicz z Kielc, bp Stefan Baryła z Częstochowy, bp Bogdan Sikorski z Płocka, bp Andrzej Wronka z Wrocławia, bp Jerzy Stroba z Gorzowa, bp Jan Czerniak z Gniezna, bp Lech Kaczmarek z Gdańska, bp Wincenty Urban z Wrocławia, bp Wawrzyniec Kulik z Łodzi, bp Jan Wosiński z Płocka, bp Jan Obląg z Olsztyna⁴⁴ i bp Wacław Skomorucha z Siedlec. Kilka dni wcześniej na Sobór wyjechali: ks. abp Karol Wojtyła z Krakowa, abp Bolesław Kominek z Wrocławia, bp Kazimierz Kowalski z Pelplina, bp Franciszek Jop z Opola, bp Herbert Bednorz z Katowic, bp Bernard Czapliński z Pelplina, bp Henryk Grzondziel z Opola, bp Józef Kurpas z Katowic i bp Kazimierz Majdański z Włocławka⁴⁵.

W czasie IV sesji soborowej przebywający w Rzymie biskupi z Polski zostali przyjęci 13 listopada, w dniu św. Stanisława Kostki, przez Ojca świętego Pawła VI. W czasie audiencji ks. kard. Stefan Wyszyński wygłosił przemówienie po włosku, mówiąc przede wszystkim o przygotowaniach do Millennium. Kończąc swe przemówienie, Prymas prosił o zaufanie do biskupów polskich, którzy przeszli przez wiele udręk i cierpień. Papież, przemawiając do zgromadzonych, rzekł: „Ufamy Wam, patrzymy na Was z wiarą, budujemy się Waszą postawą i pra-

⁴³ AAWO, Sprawozdanie z III Sesji II Soboru Watykańskiego ks. bpa T. Wilczyńskiego z dnia 8 XII 1964 r.

⁴⁴ Z diecezji warmińskiej w IV sesji Soboru watykańskiego II uczestniczył tylko ks. bp J. Obląg. Dnia 5 sierpnia 1965 r. zmarł rządcą diecezji ks. bp T. Wilczyński. Wikariuszem kapitulnym Diecezji Warmińskiej wybrany został ks. bp J. Drzazga, który pozostał w diecezji w czasie obrad IV sesji Soborowej.

⁴⁵ *Wyjazd polskich ojców Soboru*, TP nr 38, z 19 IX 1965 r.

ca”⁴⁶. Dalsze przemówienie, wygłoszone po łacinie odnosiło się do zbliżających uroczystości millenijnych w Polsce. I tym razem prasa laicka w Polsce komentowała audiencję księży biskupów z Polski i słowa wypowiedziane przez Prymasa do Papieża o zaufanie do księży biskupów na swój sposób, a mianowicie, że Ojciec święty przyjął to z nieufnością.

Jak w latach poprzednich, tak i w czasie obrad IV sesji soborowej, Kościół w Polsce wspierał Ojców Soborowych modlitwami. Idea przewodnią spotkań modlitewnych były słowa: „W macierzyńską niewolę Maryi, za wolność Kościoła w świecie współczesnym”. Program duszpasterski wspierający Sobór połączony był z IX Rokiem Wielkiej Nowenny. W uroczystość Matki Bożej Częstochowskiej, 26 sierpnia 1965 r., delegacje kobiet ze wszystkich parafii w Polsce uczestniczyły we mszy św., podczas której ks. kard. Stefan Wyszyński powierzył w macierzyńską niewolę Maryi delegacje kobiet. W diecezji warmińskiej podobna uroczystość odbyła się 12 września w Gietrzwałdzie, w diecezjalnym sanktuarium. W dniu rozpoczęcia IV sesji soborowej, 14 września, we wszystkich parafiach odbywały się nabożeństwa wieczorne w intencji rozpoczynających się prac IV i ostatniej sesji Soboru⁴⁷.

Uroczystymi nabożeństwami dziękczynnymi w kościołach parafialnych w Polsce wierni dziękowali Bogu 8 grudnia 1965 r., w dniu zakończenia obrad II Soboru Watykańskiego, za wszelkie dary otrzymane poprzez obrady soborowe. Dobiegł końca Sobór duszpasterski, który wprowadzał nowy obraz Kościoła rzymskokatolickiego w świecie współczesnym.

Zakończenie

Sobór Watykański II, zwołany przez papieża Jana XXIII, odbył się w latach 1962-1965. Złożyły się nań cztery sesje, w których uczestniczyło od 2 do 3 tys. ojców soborowych z całego świata. Udział w sesjach brali także polscy księża biskupi. Choć ich udział nie był łatwy. Przede wszystkim utrudniano im wyjazd z Polski, odmawiając wielu księżom biskupom paszportów, a po drugie w prasie lewicowej z rozmysłem systematycznie stosowano ciągłą dezinformację na temat prac soborowych i zaangażowania ojców soborowych z Polski. Środowiska

⁴⁶ Cyt. za. A. Micewski, *Kardynał Wyszyński*, s. 17.

⁴⁷ APM, Teczka nr 3. Pismo ks. bpa J. Drzazgi, wikariusza generalnego do proboszczów diecezji warmińskiej z 7 VII 1965 r.

lewicowe starały się wmówić społeczeństwu, że biskupi z Polski reprezentują nurt konserwatywny, więc nie są otwarci na zmiany, i dlatego są nieakceptowani przez innych hierarchów katolickich. Mimo wielu trudności ks. prymas wraz z innymi biskupami z Polski brali czynny udział w czterech sesjach soborowych. Poza tym rządca diecezji warmińskiej oraz inni księża biskupi przemawiali w radiu watykańskim, a rzesze wiernych w Polsce wspierały obrady soborowe poprzez udział w nabożeństwach, czuwaniach modlitewnych w ramach Nowenny Narodowej, przygotowującej Kościół w Polsce do 1000-lecia chrztu.

BETEILIGUNG POLNISCHER BISCHÖFE AN DEN BERATUNGEN DES II. VATIKANISCHEN KONZILS

Zusammenfassung

Den Beratungen des II. Vatikanischen Konzils in Polen sind viele Diskussionen vorangegangen. Im August 1961 hat die wissenschaftliche Konferenz an der Katholischen Universität stattgefunden, die dem zukünftigen Konzil gewidmet wurde. Das II. Vatikanische Konzil hat in den Jahren 1962-1965 stattgefunden. Es hat aus 4 Sessionen bestanden, an denen sich von 2 bis 3 Tausend Konzilväter beteiligt haben. An der I. Konzilsession haben 3000 Konzilväter teilgenommen, die nach Rom aus der ganzen Welt gekommen sind. Unter den Delegierten waren auch Bischöfe aus Polen an der Spitze mit dem Primas, Kardinal Stefan Wyszyński. Die Fahrt der Priesterschaft war durch die kommunistische Verwaltung erschwert. Viele Bischöfe bekamen keinen Pass. Das andere Problem war die Desinformation, die von der linken Presse sowohl gegenüber den Bischöfen als auch gegenüber den Beratungen des Konzils geführt wurde. Trotz vieler Schwierigkeiten, auf die die Kirche in Polen seitens der kommunistischen Behörde gestoßen ist, haben die Gläubigen das Konzil mit Gebeten vom ersten bis zum letzten Tag der Beratungen unterstützt. Das Konzil wurde am 8. Dezember 1965 beendet.

ŚW. JAN NEPOMUCEN JAKO KATOLICKI BOHATER KULTUROWY

Kult świętych umożliwia badaczom odkrywanie interkulturowych relacji. Badając kult św. Jana Nepomucena w perspektywie bohatera kulturowego, tj. mediatora pomiędzy światem boskim a ziemskim, będziemy poszukiwali form upowszechniania przez ten kult czci religijnej¹. W przypadku analizowanego świętego mamy do czynienia ze szczególnym typem bohatera – męczennikiem². Jest on przedmiotem czci głównie za świadectwo wiary, jakim była jego martyrologia. Heroizm męczenników silniej zazwyczaj trafia do wyobrażeń słuchaczy. Poniżej zostaną zasygnalizowane przykłady czci do tego świętego na pograniczu prusko-litewskim dawnej Rzeczypospolitej.

Powszechnie chłopci wierzyli, że święty strzeże ich przed groźnym żywiołem wody. Obok tego świętego, ludność wiejska dużym kultem obdarzała św. Floriana – chroniącego przed ogniem i św. Rocha – broniącego przed zarazą. Natomiast św. Mikołaj chronił trzody od wilków, Antoni od zguby i kradzieży, a św. Pankracy opiekował się ogrodami³.

Kult świętych w społecznościach tradycyjnych spełniał ważne funkcje magiczno-gospodarcze. W postaciach ulubionych świętych lud widział swoich niezawodnych opiekunów. Dlatego wyobrażenia świętych często umieszczano w obrębie zabudowań gospodarskich, na szczy-

Janusz Hochleitner; dr hab. prof. UWM; pracownik naukowy Instytutu Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM; adres do korespondencji: janusz.hochleitner@uwm.edu.pl

¹ D. Penkala-Gawęcka, *Bohater kulturowy*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań 1987, s. 53-54.

² Por. J. Hochleitner, *Święty Jan Nepomucen jako bohater kulturowy. Na przykładzie warmińskiej kultury ludowej ubiegłego stulecia*, w: *Człowiek i Kościół w dziejach. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Kazimierzowi Doli z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. J. Kopeć, N. Widok, Opole 1999, s. 219-236.

³ A. Jurkowski, J. Jarnuszkiewiczowa, *Sztuka ludu polskiego*, Warszawa 1967, s. 22.

towych ścianach domów oraz tam, gdzie zginął w tragicznych okolicznościach człowiek. Niemal z każdą potrzebą czy kłopotem uciekano się do odpowiedniego patrona. W modlitwach do nich wyrażała się głęboka wiara w ich realne istnienie oraz przekonanie o skuteczności ich interwencji. Zapewne ta głęboka wiara w ich orędownictwo w poważnym stopniu została upowszechniona w okresie odnowy trydenckiej. Katolicy tej epoki coraz częściej uciekali się do szukania u świętych pomocy w różnych chorobach, cierpieniach i klęskach⁴. W katechizmie pisanym w duchu odnowy trydenckiej M. Białobrzeski zauważał: „Pan Bóg dla świętych swych umarłych żywym siłą czyni dobrego”⁵. W XVII wieku święci stanowili w Polsce już określoną grupę patronów okolic, miast i zawodów, brakowało kultów centralnych, które by obejmowały cały kraj. To przesunięcie punktu ciężkości z Boga na świętych stanowiło poniekąd odbicie ówczesnych przemian społeczno-politycznych Rzeczypospolitej, w szczególności zaś rosnącej przewagi magnaterii nad tronem oraz sejmików prowincjonalnych nad sejmem. Analogiczne zjawisko jest obserwowane przez etnografów w katolicyzmie chłopskim XIX i XX wieku⁶.

Głównym patronem ludności wiejskiej w Europie był od XVII stulecia wieśniak kastylijski – św. Izydor Oracz⁷, którego postać jednak na ziemiach polskich nie upowszechniła się szerzej. Inaczej stało się z kultem św. Jana Nepomucena. Siłą rozpędu żywiołowo krzewionego kultu na początku XVIII wieku doprowadzono najpierw do beatyfikacji a następnie szybko ogłoszono kanonizację tego czeskiego kapłana.

⁴ J. Hochleitner, „*Ecclesia triumphans*”. *Zarys nowożytnego kultu świętych na pograniczach warmińsko i chełmińsko-pomezkańskich (na przykładzie kultu św. Jana Nepomucena)*, „*Studia Elbląskie*”, 4(2002), s. 143-165.

⁵ M. Białobrzeski, *Katechizm albo wizerunek prawej wiary chrześcijańskiej wedle nauki Pana Jezusa Chrystusa, Apostolów Jego i Kościoła Jego świętego, przeciwko wszystkim obłądliwościom tych czasów, barzo pożyteczny*, Kraków 1566, k. 145.

⁶ Por. E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy w Polsce. Studia socjologiczne*, Warszawa 1973, s. 246-247; J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit – upadek – relikty*, Warszawa 1978, s. 117-118; B. Ulicki, *Święty Florian od średniowiecza do współczesności*, Warszawa 1991, s. 30.

⁷ Główne polskie prace: J. Tazbir, *Spoleczna funkcja kultu św. Izydora „Oracza” w Polsce XVII wieku*, „*Przegląd Historyczny*”, 46(1955), z. 3; Tenże, *Die gesellschaftlichen Funktionen des Kultus des heiligen Isidor des Pflügers in Polen*, „*Acta Poloniae Historica*”, 20(1969); Cz. Deptuła, *Legenda i kult św. Izydora Oracza a problematyka polskiej wsi pod zaborami*, „*Zeszyty Naukowe KUL*”, 39(1996).

Wyobrażenia świętego trafiły już w tym czasie także na pogranicza ówczesnej Rzeczypospolitej. W Wilnie w pobliżu kościoła św. Rafała stał posąg świętego jeszcze przed beatyfikacją męczennika w 1719 roku⁸. Do końca XVIII wieku takich przejawów widzialnych znaków kultu świętego zwłaszcza w Wielkim Księstwie Litewskim można było spotkać dużo. Niesprzyjające okoliczności historii XX wieku doprowadziły do zniszczenia wielu przydrożnych obiektów kultu religijnego. Do dziś kilka takich zabytków rejestrujemy po drugiej stronie granicy, np. w gminie Orla zachowała się piękna kamienna figura świętego z 1758 roku stojąca obok cerkwi prawosławnej we wsi Szczyty – Dzieciołowo pod Bielskiem⁹. Fundacja ta jest dziełem hetmana wielkiego koronnego Jana Klemensa Branickiego. Autorem figury był prawdopodobnie Jan Redler, ten sam, który wykonał figurę świętego ustawionej niegdyś w Białymstoku przy ulicy Kleindorf (dziś Świętojańskiej). Obecnie figura znajduje się w kościele fundacji Wiesiołowskich¹⁰.

Należy odnotować także inne formy tego kultu – np. obieranie imienia na chrzcie. Znamy z historii tych ziem – urodzonego w roku 1734 – Jana Nepomucena Radziwiłła, a także biskupa wileńskiego Jana Nepomucena Kossakowskiego. Wśród pijarów prowincji litewskiej w latach 1736-1842 na 65 Janów aż 20 miało drugi człon imienia zakonnego – Nepomucen¹¹. W dziejach tej prowincji spotykamy także Jana Nepomucena Bobrowicza wydawcę litewskiego czasopisma „Melitele”.

Żywot świętego

Jan Nepomucen urodził się w miejscowości Pomuk, leżącej 80 km na południe od Pragi. Samo ustalenie daty tego wydarzenia następcza

⁸ J. Lępkowski, *O zabytkach Kruszwicy, Gniezna i Krakowa oraz Trzemeszna, Rozgoźna, Kcyni, Dobieszawka, Golańczy, Żnina, Gąsawy, Pakości, Kościelca, Inowrocławia, Strzelna i Mogilna*, Kraków 1866, s. 237.

⁹ *Zabytki architektury i budownictwa w Polsce*, t. 3: *Województwo białostockie*, red. J. Puchalska i H. Krzyżanowska, Warszawa 1992, s. 266; L. Postołowicz, *Bitwa o św. Jana*, „Podlasie”, 5(1991), s. 19-20.

¹⁰ L. Postołowicz, *Bitwa*, s. 20.

¹¹ Archiwum Ojców Pijarów w Krakowie, *Matricula Provinciae Polonae Scholarum Piarum 1742–1867*, sygn. 3-28. Korzystam z ustaleń: E. Wieczorek, *Kult św. Jana Nepomucena w Polsce. Studium historyczno-liturgiczne*, Warszawa 1981 [mps pracy doktorskiej w zbiorach autora].

spore kłopoty. W starszej literaturze opowiadano się za rokiem 1330¹². Większość badaczy uważa, że święty narodził się pomiędzy 1340 a 1350 rokiem¹³. Jan był prawdopodobnie synem miejscowego urzędnika o nazwisku Welflin. O tym świadczy chociażby późniejszy jego podpis pod opisem bulli papieża Urbana V¹⁴. Około 1370 roku Jan z Pomuk przyjął tonsurę¹⁵. Podanie głosi, że został wyświęcony już w roku 1372 przez arcybiskupa Ernesta. Badania archiwalne wskazują jednak, iż musiało to nastąpić kilka lat później, około roku 1380.

W 1381 roku ksiądz Jan występuje jako student prawa, świeżo co założonego przez Karola IV Uniwersytetu Praskiego. W latach 1382-1387 Jan z Pomuk studiował w Padwie¹⁶. Naukę tam zakończył godnością doktora prawa kościelnego. Po powrocie do Pragi został mianowany kanonikiem przy kościele św. Piotra i Pawła w Wyszehradzie. Urząd generalnego wikariusza arcybiskupa Jana z Janzenstein czynił Jana z Pomuk zastępcą tegoż we wszystkich czynnościach kościelno-prawnych.

W tym czasie wybuchł konflikt dotyczący nowo wybranego benedyktyńskiego opata w Kladrubach. Wbrew planom króla wikariusz ge-

¹² Por. L. R., *Nepomucen Jan*, w: *Encyklopedia powszechna*, t. 19, Warszawa 1865, s. 272; *Ojca Prokopa kapucyna Żywoty Świętych Pańskich na wszystkie dni roku, z przydaniem do każdego pożytku duchownego i właściwej modlitwy tudzież na wszystkie uroczystości i święta krótkie nauki*, wydanie nowe, cz. I, Warszawa 1901, s. 306; B. Gładysz, *Życiorysy wybitnych świętych*, Poznań-Warszawa 1921, s. 96. Zaś autor hasła o św. Janie w: *Dykcyonarz biograficzno-historyczny czyli wspomnienia żywotów ludzi wslawionych cnotą, nauką, przemysłem, męstwem, wynalazkami, błędami. Od początku świata do najnowszych czasów*, t. 2, Warszawa 1844, s. 126 skłania się za 1320 r., jako czasem narodzin przyszłego świętego.

¹³ M.in.: F. Stěskal, *Svaty Jan Nepomucký*, t. 1, Praha 1921, s. 17; J. Weiskoph, *Johannes von Pomuk*, Mnichov 1948, s. 48-53; J. V. Polc, *Giovanni Nepomuceno, santo, martire*, w: *Bibliotheca Sanctorum*, t. 6, Roma 1965, s. 847; W. Zaleski, *Rok kościelny, Święta Pańskie, Matki Bożej, Apostołów, Świętych i Błogosławionych Polskich, oraz dni okolicznościowe*, Warszawa 1989, s. 338.

¹⁴ *Monumenta Vaticana res gestas bohemicas illustrantia*, wyd. J. Kleman, t. 3, Praha 1905, s. 665.

¹⁵ J. Hochleitner, *Powiernik tajemnic królowej. Kult świętego Jana Nepomucena na Warmii*, Elbląg 1996, s. 51.

¹⁶ Por. J. V. Polc, V. Ryněš, *Svaty Jan Nepomucky*, t. I: *Zivot* (J. V. Polc), Rim 1972, s. 126. Według innych rozpoczął naukę w Padwie w 1383 roku – R. Graf, *Die Vere hrung des Heiligen Johannes von Nepomuk*, „Heimatkundliches Jahrbuch des Landkreis Kronach”, 15(1985), s. 205-220.

neralny zatwierdził nowego opata. Ponadto Jan ośmielił się rzucić klątwę na wicekanclerza królewskiego za publiczne bluźnierstwa z wiary i Kościoła. Konflikt ten doprowadził do królewskiego gniewu. Wacław IV nakazał uwięzić trzech kapłanów, wśród nich Jana z Pomuk. Z tej trójki zginął tylko wikariusz generalny. Skatowanego kapłana zrzucono z mostu Karola do Wełtawy. Legenda dodaje, że podczas pływania zwłok w rzece, dookoła głowy pojawiło się 5 płomieni na wzór gwiazd tworzących świetlistą aureolę.

Morderstwo zostało dokonane między 11 a 24 marca 1393 r. Najstarsza znana informacja o śmierci Jana znajduje się w księdze akt generalnego wikariatu: „Mikuláš Puchnik, wikár atd. Jo.[=Jan] Po.[=Pomuk] ukončil dne 20, den swůj posledni. Necht jeho duše odpočiva v pokoj!”¹⁷. Większość badaczy opowiada się ku tym ustaleniom, pisząc, że śmierć nastąpiła w nocy z 20 na 21 marca¹⁸.

Nie zdołano do końca wyświecić przyczyn surowego wyroku Wacława IV nad wikariuszem generalnym arcybiskupa praskiego. Może była nią odważna obrona immunitetu Kościoła albo zatwierdzenie, bez wcześniejszej aprobaty króla, opata w Kladrubach. A może przyczyną śmierci było zachowanie przez Jana tajemnicy spowiedzi św.? Idea męczeństwa w obronie tajemnicy spowiedzi pojawiła się 60 lat po tragedii. Około 1450 r. Tomasz Ebendorfer z Haselbach pisał, że Jan był spowiednikiem królowej Zofii¹⁹. Wacław jakoby pragnął poznać szczegóły spowiedzi. Milczącego kapłana ukarał więc śmiercią.

Aprobata kultu

Papież Innocenty XII beatyfikował Jana Nepomucena dopiero 31 maja 1721 roku, czyli przeszło 300 lat po jego męczeństwie. Równocześnie papież zatwierdził teksty liturgiczne do „Mszału” i „Brewiarza” na Czechy, Austrię, Niemcy. Dwa lata później te teksty liturgiczne obję-

¹⁷ *Soudni akta konsistore prazske*, wyd. F. Tadra, Praha 1895, s. 125, powtarzam za: F. Stejskal, *Svaty Jan Nepomucky*, t. 1, Praha 1921, s. 127.

¹⁸ M. in. B. Patzak, *Das Nepomuk standbild vor der Kreuzkirche in Breslau*, „Schlesien“, 7(1913/1914), s. 465; A. Ulhorn, *Meister und werke der Plastik des Spätbarock in Breslau (etwa 1700-1750)*, Berlin 1927, s. 210; W. Nickel, *Die öffentlichen Deukmähler und Brunen*, Breslau 1938, s. 28; R. Graf, *Die Vere hrung*, s. 205.

¹⁹ „Kronika” Tomasza Ebendorfera została opublikowana w 1890 roku. Według kronikarza święty był indagowany przez króla o wydanie grzechów jego małżonki. Podobną opinię wyrażał także kanonik Paweł Żydek w swoim dziele z 1477 roku.

ły również Polskę i Litwę²⁰. Dekret ten wprowadzał równocześnie officjum brewiarzowe oraz formularz mszalny „de Commune Martyris sub ritu duplici”²¹. Oficjum to po kanonizacji otrzymało własną orację i lekcję drugiego nocturnu, które zostały zatwierdzone przez papieża Benedykta XIV w 1741 roku²². Na tych terenach kult czeskiego kapłana miał się wówczas najszybciej rozwijać. Świadczą o tym relacje świeckich i duchownych dostojników. Przygotowując się do przyszłej kanonizacji, cesarz Karol VI wezwał poddanych do składania ofiar na budowę nowego grobowca dla przyszłego świętego²³. Uroczystej kanonizacji Jana Nepomucena dokonał 19 III 1729 r. papież Benedykt XIII.

Podczas kanonizacji papież Benedykt XIII orzekł, iż przyczyną męczeństwa Jana z Pomuk było zachowanie tajemnicy spowiedzi św. Wokół tej okoliczności śmierci najczęściej były głoszone kazania. Ich treść duchowieństwo wykorzystywało do walki z protestantyzmem, jako że tajemnica spowiedzi jest przez nich odrzucana. Propagatorami tej okoliczności śmierci byli przede wszystkim jezuici, którzy powoływali się na piętnastowieczne źródła (Ebendorfel i Zidek)²⁴. Kościół czcił św. Jana Nepomucena przede wszystkim za obronę tajemnicy spowiedzi świętej²⁵. W kulturze religijnej Polski powszechnie uważano go za patrona spowiedników²⁶. Często fundowano jego wyobrażenia w ośrod-

²⁰ J. V. Polc, V. Rynes, *Svatý Jan*, s. 42.

²¹ *Historia życia, męczeństwa y cudów s. Jana Nepomucena kanonika pragskiego dla Sakramentalnego Spowiedzi Sekretu, Praga 1729 a teraz z łacińskiego po polsku przetłumaczona roku 1740*, s. 379.

²² E. Wieczorek, *Kult św. Jana*, s. 85.

²³ L. Srsen, *Antonio Corradini und rokokoplastik in Prag. Zur frage des Johannes – von – Nepomuk - Grabmals im veitsdom im Prag*, w: *Studien zur europäisen Barock- und Rokokoskulptur*, herausgegeben von K. Kalinowski, Poznań 1985, s. 105, 107.

²⁴ W. Schenk, *Kult świętych w Polsce. Zarys historyczny*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 13(1966), s. 96-97; Tenże, *Z dziejów liturgii w Polsce*, w: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, red. M. Rechowicz, cz. I: *Kościół. Początki i zarys rozwoju*, Lublin 1969, s. 194.

²⁵ *Rzymskie martyrologium. Czytania na każdy dzień roku*, Mikołów–Warszawa 1910, s. 158.

²⁶ T. Chodźdło, *Kościół i kultura ludowa*, w: *Księga tysiąclecia*, cz. III: *Kościół w ramach społeczeństwa*, Lublin 1969, s. 125; U. Janicka-Krzywdą, *Atrybut. Patron. Symbol czyli co o świętych i błogosławionych powinien wiedzieć przewodnik*, Kraków 1988, s. 44; I. Scheer, *Święty Jan Nepomucen – patron mostów*, „Przydrożne Pomniki Przeszłości” (dalej cyt. PPP), 11(1990), s. 43.

kach pątniczych²⁷, gdzie ważnym elementem posługiwania kapłańskiego było udzielanie rozgrzeszenia wiernym.

Uznawanie świętego Jana za orędownika tak ważnych cech katolickiego życia religijnego wpłynęło na ukształtowanie się określonych wyobrażeń ikonograficznych. Przedstawiano go najczęściej w stroju kapłańskim, z palmą męczeństwa w ręku i z palcem na ustach, na znak milczenia. Niekiedy święty w swoich wyobrażeniach trzyma książkę – jako atrybut teologa i uczonego²⁸. Jeśli jest ona zamknięta na kłódkę, to należy doszukiwać się w tym symbolu milczenia – zachowania tajemnicy spowiedzi. Rzadko spotykanymi atrybutami są klucz oraz stuła. Pierwszy z nich nawiązuje do faktu uwięzienia, drugi zaś do funkcji spowiednika. Często na płaskorzeźbach pomników świętego, czy na olejnych obrazach ukazywano sceny spowiedzi królowej Zofii, które bardzo często korespondują z przedstawieniami utonięcia spowiednika w Wełtawie²⁹.

Uwarunkowania rozwoju kultu

Informacje o świętym zapisywane w żywotach świętego Jana Nepomucena wielokrotnie nie znajdują potwierdzenia nie tylko w źródłach, ale również w głoszonych przez Kościół oficjalnych wersjach życia i śmierci. Do faktograficznie fałszywych czy niesprawdzalnych wydarzeń z życia świętego można zaliczyć przypisywanie mu zdolności krasomówczych. Miał jakoby Jan Nepomucen „dar słowa, którym na kazalnicy on zajaśniał, mnóstwo grzeszników nawrócił na drogę pokuty i mnóstwo błądzących w wierze na drogę prawdy”³⁰. We współczesnym żywocie czytamy zaś, że w „dzieciństwie św. Jan Nepomucen został

²⁷ L. Postołowicz, *Bitwa*, s. 19.

²⁸ J. Lusin, *Würzburger Freiplastiken aus zehn Jahrhunderten. Ein Inventur und Wegweiser*, Würzburg 1980, s. 41.

²⁹ Taka sytuacja występuje na płaskorzeźbach pomnika św. Jana z mostu Karola w Pradze. Nieraz przedstawiano jeszcze inne sceny, np. statua Madonny i św. Jana Nepomucena na pl. Świętojańskim we Wrocławiu ukazuje 3 sceny: spowiedź królowej, przesłuchanie Jana oraz zrzucenie do rzeki.

³⁰ O tych zdolnościach pisze także: O. H. Hoever, *Żywoty Świętych Pańskich na każdy dzień roku według Kalendarza Rzymskiego*, przeł. Z. Pniewski, Olsztyn 1983, s. 174.

cudownie uleczony dzięki modlitwom rodziców, którzy w podziękę ofiarowali go na służbę Bogu”³¹.

Na początku XX wieku jeden z żywotopisarzy zaznaczał, że Jan nie zdradził tajemnicy spowiedzi świętej pomimo kilkakrotnego pobytu w więzieniu, w którym król kazał go „pochodniami przypalać”. „Św. Jan, przeczuwając bliski swój koniec, wygłosił ostatnie kazanie, w którym przepowiedział nieszczęścia, jakie spaść miały na Czechy przez husytów, odprawił pielgrzymkę do cudownego obrazu Matki Boskiej w Bolesławcu [...]”³².

Akt śmierci wedle treści kazań miał wyglądać następująco: „Jan Nepomucen mając ręce i nogi związane, wrzucony został w rzekę Mołdawę, z mostu pragskiego w wigilię wniebowstąpienia, r. 1381”³³. Niemniej badając żywotność poszczególnych kultów należy szczególną rolę przypisać tym wyobrażeniom o świętych, w których odnajdujemy określone zapotrzebowanie społeczne, które decydowało o rozwoju czy upadku konkretnych kultów.

Popularność tego kultu często przypisuje się faktowi, iż wiąże się z opieką świętego nad groźnym żywiołem wody³⁴. Św. Jan Nepomucen był przede wszystkim patronem tonących, chronił także od nieszczęśliwych wypadków na wodzie³⁵. W nim swego orędownika mieli ludzie

³¹ O. H. Hoever, *Żywoty Świętych Pańskich na każdy dzień roku według Kalendarza Rzymskiego*, s. 173.

³² B. Gładysz, *Życiorysy wybitnych*, s. 97. Autor encyklopedycznego hasła o świętym z XIX wieku podaje, że: „Król sam podpalał mu [tj. Janowi – JH] boki i okrutnie szarpał [...]” – *Encyklopedia kościelna podług teologicznej encyklopedii Wetzera i Weltego z licznymi jej dopełnieniami przy współpracownictwie kilkunastu duchownych i świeckich osób* wydana przez X. Michała Nowodworskiego, t. 8, Warszawa 1876, s. 494.

³³ L. R. Nepomucen Jan, w: *Encyklopedia powszechna*, t. 19. Warszawa 1865, s. 272. Błędny w tym tekście jest rok męczeństwa oraz nazwa rzeki.

³⁴ J. Olędzki, *Kultura artystyczna ludności kurpiowskiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1971, s. 81; T. Chrzanowski, M. Kornecki, *Sztuka Śląska Opolskiego. Od średniowiecza do końca w. XIX*, Kraków 1974, s. 296; A. Maleta, *Z badań nad ludową rzeźbą kamienną okolic Wieliczki, Gdowa, Myślenic*, „Polska Sztuka Ludowa” (dalej cyt. PSzL) 32(1978), nr 3-4, s. 237.

³⁵ A. Chętnik, *Krzyże i kapliczki kurpiowskie*, PSzL, 31(1977), nr 1, s. 45; U. Janicka-Krzywda, *Atrybut. Patron*, s. 44.

żyjący z wody – marynarze, flisacy i rybacy³⁶. W Polsce chłopci wierzyli w opiekę świętego nad łakami, polami, zasiewami. To on miał wpływać na potrzebne opady deszczu i umiarkowane roztopy³⁷. Święty bronił również przed gradobiciem. W tradycji ludowej utarło się, że święty został wrzucony do rzeki z przywiązanim kamieniem młyńskim, dlatego również młynarze mieli obierać go za swego patrona³⁸.

W okresie przed recepcją kultu świętego Czecha tą dziedziną opiekował się św. Mikołaj. Na innych ziemiach św. Jan Nepomucen osiąga większą popularność aniżeli św. Mikołaj. Tak jednak nie było na pograniczach katolicko-prawosławnych, gdzie kult św. Mikołaja był nie zagrożony.

Nieco mniej znana jest rola św. Jana Nepomucena jako opiekuna studni i źródeł. Znane są przykłady m.in. z terenów Niemiec, gdzie figury męczennika umieszczano w środku studni na podwyższonych cokółkach, ewentualnie przy studniach. Wiara w moc praskiego kapłana zapobiegającego wysychaniu tych miejsc szczególnie silnie występowała w Austrii i na Węgrzech³⁹.

Omawiany kult około połowy XVIII wieku upowszechnia się na wsi, stając się ważnym patronem chłopów. W nim bowiem znaleźli orędownika przed groźnym żywiołem wody. Wiele przykładów sztuki ludowej jest próbą przeniesienia wizerunku świętego Jana Nepomucena z kościołów do codziennie mijanej przeprawy rzecznej lub wioskowej kapliczki. W ten sposób przebiegała dyfuzja kulturowa, najczęściej przybierając charakter pionowy⁴⁰. Ze stanów wyższych opadały elementy kulturowe, stając się w kulturze ludu czymś własnym, niepowtarzalnym. Zjawisko to jednak tak typowe dla innych części Rzeczypospolitej

³⁶ I. Scheer, *Święty Jan*, s. 44. Patron podróżujących statkami wodnymi – B. Gładysz, *Życiorysy wybitnych świętych*, s. 97. Patron flisaków – K. Radoński, *Święci i błogosławieni kościoła katolickiego. Encyklopedia hagiograficzna*, Warszawa–Poznań–Lublin [b.r.w.], s. 517.

³⁷ J. Olędzki, *Kultura artystyczna*, s. 78; K. Piwocki, *Rzeźba ludowa*, PSzL 30(1976), nr 3-4, s. 146.

³⁸ L. Postołowicz, *Bitwa*, s. 19. Nieraz obok figur świętego wmurowywano młyński kamień. W Ostrołęce obok pustej niszy po figurze Nepomuka w ścianie kościoła znajduje się taki kamień – A. Chętnik, *Krzyże i kapliczki kurpiowskie*, PSzL 31(1977), nr 1, s. 45.

³⁹ I. Scheer, *Święty Jan Nepomucen (I)*, PPP 6(1988), s. 12.

⁴⁰ J. Radkiewicz, *Eucharystia fundamentem jedności rodziny i wspólnoty parafii*, „Ecclesiastica”, 1993, nr 4-6, s. 281-290.

w tym przypadku nie sprawdza się na interesującym nas pograniczu. Bardzo mało zachowało się tu ludowych wyobrażeń św. Jana Nepomucena. We wsi Przytulanki, w powiecie Mońki, znajduje się murowana kapliczka poświęcona świętemu z II połowy XIX wieku⁴¹. Takich przykładów jest trudno wskazać więcej.

Interesującym świadectwem przywiązania ludności wiejskiej okolic Bielska jest wydarzenie z roku 1839 zarejestrowane we wsi Szczyty Dzieciółowa. Obok miejscowej cerkwi unickiej stał posąg świętego Jana Nepomucena ufundowany przez hetmana Branickiego. Władze rosyjskie po włączeniu tych ziem do Cesarstwa Rosyjskiego podjęły działania mające likwidację kościoła grecko – katolickiego. W obliczu takiej sytuacji kościół katolicki zażądał wydania figury świętego. Miejscowa ludność jednak zdecydowanie zaprotestowała. W wyniku rozgorzałej bójki ramię świętego zostało utracone, ale figura pozostała na miejscu⁴².

Ikonografia św. Jana Nepomucena

Ikonografia jest swego rodzaju symbolicznym językiem. W przeszłości funkcja ta odgrywała większą rolę, gdyż znajomość czytania była ograniczona. Dla ówczesnych odbiorców sztuki przedstawienia plastyczne były nośnikiem określonych treści: religijnych, filozoficznych lub społecznych. Zasadniczą funkcją każdego przedstawienia było skuteczne utrwalenie podstawowych pojęć i prawd religijnych. Sztuka może być często wyrazem pobożności środowiska, które wpływało na tworzenie dzieła sztuki. Dlatego wszelkie zmiany w sferze chrześcijańskiej religijności powodowały przeobrażenia samej sztuki⁴³. Kościół zabiegał o rozwój malarstwa religijnego, które zwłaszcza prostemu ludowi miało zastępować książki nabożne. Celem sztuki kościelnej epoki potrydenskiej było: „aby co oczy nasze widzą, i serce o tym myśliło”⁴⁴.

Do końca XIX wieku masowo produkowano drzeworyty, na których zapewne wielokrotnie ukazywano wyobrażenia św. Jana Nepomucena. Zachowało się tych źródeł do dziś jednak bardzo mało. Kazimierz Piwocki opublikował 4 wizerunki świętego. Dwa z nich znalazły się

⁴¹ *Zabytki architektury i budownictwa*, s. 242

⁴² L. Postołowicz, *Bitwa*, s. 20.

⁴³ J. Kuś, Ks. prof. Władysław Smoleń kapłan, *historyk sztuki*, Kraków 1989, s. 29; W. Stróżewski, *O możliwości sacrum w sztuce*, w: *Sacrum i sztuka*, red. N. Cieślińska, Kraków 1989, s. 29.

⁴⁴ M. Białobrzewski, *Katechizm albo wizerunek*, k. 47.

w opracowaniu z 1921 roku⁴⁵. Te pojedyncze zachowane przekazy wskazują m. in. na druki pochodzenia z pogranicza żmudzko – litewskiego. Jeden z tych drzeworytów o wymiarach 38x30 cm posiada napis „S. IANA NEPOMUCENA”.

Każde dzieło sztuki tworzone jest w określonej współczesności. Istotnym czynnikiem aktualizującym dzieło jest spojrzenie odbiorcy, inne w każdej epoce, powstające na tle odmiennego „a priori kulturowego”. Stąd zgodzić się należy z twierdzeniem, że dzieło sztuki najpełniej objawia swoje właściwości wtedy, gdy jest odbierane w tej samej epoce, w której powstało, ponieważ wyraża ono epokę i jej ideologię⁴⁶. Ponadto postawa każdego twórcy jest uzależniona od ingerencji mecenasa⁴⁷. Można powiedzieć, iż powstawanie dzieła sztuki jest uwarunkowane współzależnymi miejscem i czasem, życia społecznego i umysłowego epoki⁴⁸.

W etnografii zwrócono uwagę, że weryfikacja źródeł ikonograficznych nie jest możliwa bez wykorzystania innych źródeł historycznych. Zwłaszcza jest to widoczne przy wytworach sztuki ludowej, gdyż dużą rolę w niej odgrywa szczególnie drugorzędny⁴⁹. Aby właściwie zinterpretować te dzieła, wcześniej należy prześledzić drogi przepływu wzorów ikonograficznych. Wzór, aby był autentycznie akceptowany już w momencie swego pojawienia się, musi być odmienny niż dotychczasowe. Rola sztuki ogranicza się początkowo do upowszechniania wzorów już istniejących. Następnie do powtarzalności, przez co nadaje lansowanemu wzorowi „ważności”, ożywia, czyni go elementem szczególnej komunikacji społecznej. W zakresie kompozycji artystycznych

⁴⁵ K. Piwocki, *Drzeworyt ludowy w Polsce*, Warszawa 1934; J. Kieszkowski, *Zwieszły katalog wystawy dawnych drzeworytów ludowych zebranych i wydanych przez Z. Łazarskiego*, Warszawa 1921, s. 31n.

⁴⁶ M. Gołaszewska, *Zarys estetyki. Problematyka, metody, teorie*, Warszawa 1986, s. 208-210, 286-287.

⁴⁷ K. M. Kowalski, *Polskie źródła ikonograficzne XVII wieku. Analiza metodologiczna*, Warszawa-Poznań 1988, s. 75.

⁴⁸ J. Banach, *Herkules Polonus. Studium z ikonografii sztuki nowożytnej*, Warszawa 1984, s. 141.

⁴⁹ B. Jewsienicki, *Próba zasygnalizowania roli źródeł ikonograficznych w badaniach etnograficznych*, „Etnografia Polska”, 8(1964), s. 253.

i ich zawartości rolę inspirującą spełniali duchowni biorąc udział w wyposażeniu wnętrz kościołów⁵⁰.

Zazwyczaj na jego strój składała się czarna sutanna, komża obszyta pasem koronki, rakieta (strój chórowy prałatów i kanoników, przypominający komżę o wąskich rękawach, z kolorową podszewką) oraz mantolet (strój bez rękawów, sięgający kolan, zakładany na komżę i rakieta przez biskupów i prałatów) z gronostajowego futra. Przy szyi święty miał tzw. „rzymski” kapłański kołnierzyk lub befkę. Nieraz zamiast sutanny odziewano świętego w talar (szeroka suknia sięgająca od szyi aż do kostek, noszona np. przez duchownych ewangelickich). Bardzo rzadko święty był przedstawiany bez biretu, częściej ukazywano go bez stuły. Wymienione części stroju charakteryzują go jako członka kapituły i kanonika katedralnego. Atrybutami świętości, po których łatwiej rozpoznawać świętego, najczęściej są także: krzyż odpustowy na godzinę śmierci przyciskany bądź do piersi, bądź unoszony nad głowę i palma męczeństwa. Iwona Scheer następująco tłumaczy charakter tego atrybutu: „Krzyż z wizerunkiem Chrystusa o ściśle określonej formie, do którego Kościół przywiązywał odpust zupełny. Można go było uzyskać odmawiając w godzinie śmierci, przy takim krzyżu, zadane modlitwy”⁵¹. Innymi atrybutami św. Jana Nepomucena sporadycznie były: modlitewnik i różaniec⁵².

W wielu plastycznych przedstawieniach głowę czeskiego męczennika wieńczy okrągła aureola wraz z pięcioma gwiazdkami, co jest zgodne z legendą o płomieniach nad płynącym ciałem świętego w Wełławie. W ikonografii św. Jana znane są przedstawienia w glorii, które symbolizują sferę życia pozaziemskiego. Średniowieczny ksiądz, kanonizowany dopiero w 1729 roku, był przedstawiany jako człowiek epoki baroku z typowym dla ówczesnej mody dworskiej kształtem zarostu. Również plastyczne wyobrażenie szat kapłańskich dopasowane były do obowiązującej mody. Mantolet z gronostajowego futra przypomina opisywane przez Kitowicza osiemnastowieczne kurtki – które miały być

⁵⁰ W. Smoleń, *Ilustracje świąt kościelnych w polskiej sztuce*, Lublin 1987, s. 12-13.

⁵¹ I. Scheer, *Święty Jan*, s. 13.

⁵² F. Matsche, *Die Darstellungen des Johannes von Nepomuk in der Barocken Kunst – Form, Inhalt und Bedeutung*, w: *Johannes von Nepomuk*, red. J. von Horzogenberg, München 1973, s. 57.

podszywane futrem, krojem kontusza zrobione, ze specjalnymi sznurkami do zawiązywania⁵³.

Podsumowanie

Należy zauważyć, iż odmiennie niż w innych częściach Rzeczypospolitej, kult ten nie doczekał się na omawianym terytorium szczególnej recepcji przez społeczności wiejskie. Przypuszczam, iż podstawowy powód tego zjawiska tkwił w dużej popularności św. Mikołaja, który powszechnie w parafiach prawosławnych i grekokatolickich był kojarzony z wodą. Popularność św. Mikołaja także została utrwalona w okolicznych społecznościach katolickich, ograniczając upowszechnienie się kultu czeskiego orędownika przed zagrożeniami czyhającym na ludzi ze strony tego żywiołu.

Nieliczne do dziś zachowane obiekty prezentujące św. Jana Nepomucena stanowią o próbach upowszechnienia tego kultu na omawianym terytorium. Stali za tymi działaniami przede wszystkim duchowni oraz przedstawiciele zamożnej szlachty i magnaterii, poznający informacje o świętym z licznie drukowanych w XVIII i XIX stuleciu drukach ulotnych. Trudno obecnie jest wskazywać głównych inicjatorów przeszczerzenia tego kultu. Być może, podobnie jak w innych krajach, zaangażowali się w ten proces jezuici. Katolicy duchowni upatrywali w nim swojego szczególnego patrona, poprzez jego orędownictwo nad sprawowaniem sakramentu pokuty. Tendencja ta jednak nie szła w parze z preferencjami mieszcowskiej ludności.

ST. JOHN OF NEPOMUK AS A CATHOLIC CULTURAL HERO

Summary

In ethnography some figures are defined as cultural heroes. Such a hero, in view of the features of his character, plays the role of a mediator between the sacred and the profane. For me, numerous saints of the Roman Catholic Church are such heroes.

Certain saints carried in them "cultural" content, which could be well perceived by local communities. This concerns in particular the saints, who could be considered as guardians of an existential character. Peasants of many

⁵³ M. Bartkiewicz, *Polski ubiór do 1864 roku*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1979, s. 113.

European regions found in St. John of Nepomuk an effective advocate against the dangerous element of water. This was also the case in the Prussian – Lithuanian border area, which is of particular interest to me. Historians associate the popularity of his cult as a result of the Saint's connection with the dangerous element of water. St John of Nepomuk was first of all the patron saint against drowning, but also against ill-fated accidents. People earning their living from water had an advocate in him. An increasing number of folk art examples constituted an attempt to transfer the image of the saint from temples to the vicinity of a daily used river crossing or to a village roadside shrine. In Poland peasants believed in the saint's guardianship over, i.a., meadows, fields and crops.

QUELLE PLACE TROUVE L'HISTOIRE DANS LES RECHERCHES THÉOLOGIQUES DE KARL RAHNER ET D'HENRI DE LUBAC?

Introduction

La foi chrétienne est née dans l'histoire. Le discours théologique qui la concerne se fait aussi dans l'histoire. La théologie se situe *ipso facto* en relation avec l'histoire. Étudier les rapports entre la théologie et l'histoire revient à poser la question: comment, dans un travail théologique, faire parler l'histoire et, d'autre part, comment, dans un travail historique, faire place à la théologie. La tradition théologique connaît un développement considérable des relations entre les deux disciplines notamment au siècle dernier. Elle sortait d'une évolution pluriséculaire¹. Le retour aux sources des premiers siècles de l'histoire de l'Église contribue à un renouveau théologique. Ceci trouve un reflet dans le Concile Vatican II. L'un de ses experts constate que dans les

Ks. Jacek Wojda; kapłan diecezji siedleckiej; dr historii Kościoła; adiunkt w Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, adres do korespondencji: jacek.wojda@wp.pl

¹ C'est durant la Renaissance et la Réforme que l'histoire s'introduit ouvertement dans les controverses entre catholiques et protestants et donc dans la théologie. Elle veut justifier une théologie et une foi. Cependant elle n'est pas une discipline autonome. Elle ne le devient que pendant le siècle des Lumières. Désormais elle est enseignée aux séminaires et en faculté de théologie. Néanmoins sa visée restait fortement apologétique. À la même époque est née aussi une autre tendance ayant pour but de rendre l'histoire indépendante de la théologie et de ses influences. Voltaire en donne l'exemple, qui s'en prend à la croyance au sens de l'histoire établi par Dieu. L'œuvre de Voltaire intitulé *Le Siècle de Louis XIV* est emblématique d'une nouvelle conception de l'histoire, voir G. Bourdieu, H. Martin, *Les écoles historiques*, Paris : Histoire, 1997, s. 141-146. Si l'histoire restait fortement inscrite dans un cadre théologique dans l'Église, a-t-elle eu sa vraie place? La théologie tenait son statut de science divine. Elle était donc absolue et non relative, universelle et non particulière, éternelle et non temporelle, au-dessus du temps et non historique, immuable et non touchée par les changements. Comment l'histoire pouvait-elle la pénétrer véritablement? Ce schéma qui empêchait d'intégrer l'histoire dans la théologie allait subir des changements.

problèmes essentiels de l'Église nous ne pouvons pas nous appuyer sur le raisonnement, mais sur les faits historiques². Un des résultats de ce retour aux sources est une nouvelle présence de l'histoire dans la théologie, qui peut susciter des débats entre les historiens et les théologiens. En effet, les historiens posent des exigences aux théologiens sur la façon de se servir du fruit de leur réflexion méthodologique et historique, ou tout simplement sur la manière d'aborder les éléments qui relèvent de l'histoire. Bien que la dimension historique de la révélation et de la foi soit bel et bien reconnue par la théologie, les théologiens se montrent parfois insuffisamment informés de la réflexion épistémologique sur l'histoire³. Dans leurs travaux, il y a des éléments historiques qui ne sont pas traités avec toute la rigueur respectant la méthodologie propre à chaque discipline. Il y a un déficit dans les élaborations de la théologie de l'histoire et dans la manière d'aborder l'histoire dans la théologie. Cette objection ne reste pas étrangère à notre problématique.

Pour voir dans quelle mesure s'est opéré le changement des rapports entre les deux matières théologique et historique dans la tradition théologique catholique nous avons choisi deux auteurs : Karl Rahner (1904-1984) et Henri de Lubac (1896-1991). Il s'agit d'interroger ces deux théologiens à propos de la place qu'ils donnent à l'histoire dans leurs œuvres théologiques. Le *Traité fondamental de la foi* de Karl Rahner s'offre sans hésitation à notre réflexion et en particulier les cinquième et sixième chapitres. La cinquième étape de cette synthèse théologique de la foi s'intitule *Histoire du salut et de la révélation*⁴, la sixième étape *Jésus Christ* attire notre attention sur la partie nommée *L'histoire (théologiquement comprise) de la vie et de la mort du Jésus prépaschal*⁵. Quant à Henri de Lubac, nous nous pencherons sur son œuvre intitulée le *Catholicisme*, notamment

² J. Ratzinger, *Les implications pastorales de la doctrine de la collégialité des évêques*, „Concilium”, 1 (1965), s. 54 ; Voir A. Zuberbier, *Wstęp. O tej książce i jej autorze*, w: J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, trad. Z. Włodkowa, Kraków 1994, s. 14. Au XX^e siècle le retour aux sources prit en compte d'une façon plus pleine l'histoire dans laquelle Dieu accomplit le salut.

³ Voir Y. Krumenacker, *Histoire et Théologie*, Lyon 1996, s. 97.

⁴ K. Rahner, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, (*Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*), trad. G. Jarczyk, Paris 1983, s. 163-197.

⁵ Ibidem, s. 258-298.

au cinquième chapitre: *Le christianisme et l'histoire*⁶. Son livre *Histoire et Esprit*⁷ viendra compléter notre regard sur ce théologien.

Interrogeons d'abord le théologien d'Innsbruck, le jésuite Karl Rahner⁸. Bien qu'il soit chronologiquement postérieur à Henri de Lubac, il est mieux connu dans l'aire théologique de Pologne. La place des éléments historiques dans son *Traité fondamental de la foi* retiendra notre attention. Ensuite nous poserons nos questions au jésuite français le Père Henri de Lubac⁹ ce qui nous permettra échanges et comparaisons avec le premier interlocuteur. Enfin un débat à trois voix abordera la question de la manière dont l'histoire est présente dans les deux discours théologiques.

Les difficultés de réfléchir à un tel sujet ne manquent point. Derrière les œuvres théologiques évoquées se trouvent les auteurs avec leur contexte historique, leurs pays, leurs Églises, leurs cultures et leurs sensibilités. C'est pourquoi notre contribution est plutôt une esquisse d'une vaste problématique. Le titre même de notre travail : théologie et histoire, recouvre des réalités très vastes et complexes. Nous donnerons donc quelques indications pour situer les auteurs et leurs œuvres. Nous essayerons aussi de préciser davantage les concepts employés. Notre réflexion voudrait approcher davantage l'histoire dans la théologie et découvrir entre la théologie et l'histoire une harmonie vivifiante notamment pour la théologie qui a tendance à exagérer son caractère spéculatif.

La problématique semble être très pratique dans le sens où aujourd'hui il n'est plus possible de faire la théologie sans histoire ni de faire l'histoire, par exemple celle du christianisme ou de l'Église, hors de la théologie. Approcher ce thème est de grand intérêt pour les historiens contemporains, pour les étudiants d'histoire en faculté de théologie et les théologiens qui cherchent les moyens d'enrichir leur travail scientifique,

⁶ H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938, s. 95-119.

⁷ Idem, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, s. 92-104; s. 246-278. Voir : Idem, *Dieu se dit dans l'histoire. La Révélation divine*, Paris 1974 ; c'est une élaboration tardive par rapport aux précédentes positions théologiques.

⁸ Voir B. Sesboüe, *Karl Rahner*, Paris 2001, où on trouve une nouvelle approche de l'homme, du jésuite et du théologien Rahner.

⁹ Voir J.-P. Wagner, *Henri de Lubac*, Paris 2001.

ainsi que pour ceux qui veulent acquérir une meilleure intelligence du christianisme et de sa foi.

I. Quelle place pour l'histoire dans le système théologique de Karl Rahner?

Le *Traité fondamental de la foi* de Karl Rahner, publié en 1976, est né du souci de donner aux étudiants en théologie une nouvelle base intellectuelle dans un monde où la foi n'allait pas de soi. Cette œuvre de synthèse s'adresse principalement aux chrétiens pour leur montrer l'intelligence de l'être-chrétien et rendre raison de l'espérance qui anime les croyants (1P 3, 15). Elle doit aider à «parvenir à un 'oui' intellectuellement honnête de la foi chrétienne»¹⁰. De plus, Rahner se donne pour tâche de faire une approche de la totalité du mystère chrétien. Il est évident que son élaboration théologique ne se veut ni totale au point de vue de la somme des sujets abordés, ni non plus complète en profondeur dans leur approche. Il s'agit plutôt d'un genre de clé pour entrer dans l'intelligence de la foi. L'auteur laisse à l'homme, lecteur, le soin de saisir cette clé pour construire l'unité de la foi dans ses aspects les plus essentiels. Ainsi le lecteur s'y engageant peut chercher la vérité de la foi et en même temps découvrir la vérité de l'homme. Par cette confrontation, l'homme doit s'éprouver et se reconforter. En effet, c'est lui qui a une place importante dans l'œuvre de Rahner.

La théologie anthropologique

L'œuvre de Rahner offre un cadre aux idées qui nous conduisent à aborder l'aspect historique de la foi et qui au-delà de l'histoire s'acheminent vers l'eschatologie. L'homme constitue le point central de la réflexion de Rahner, lui qui possède la capacité de s'interroger sur lui-même. Il peut le faire à partir de son existence, c'est-à-dire de sa vie qui n'est pas privée de sens, et à partir de la révélation, c'est-à-dire de ce que Dieu lui transmet. Par cet acte il entre sur les terrains de philosophie et de théologie. C'est à ce niveau qu'il cherche une cohérence de tout son être-humain. Il engage alors une réflexion sur l'articulation entre l'anthropologie philosophique et l'anthropologie théologique. Le point de départ du système rahnérien se situe dans une anthropologie transcendantale qui a pour but d'éclairer l'homme dans son expérience

¹⁰ K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, s. 18.

transcendantale en face du 'mystère absolu'¹¹. Cette anthropologie provient de la conception de l'homme comme *animal religiosus*. Cette dimension religieuse de l'existence de l'homme est considérée en termes d'aptitude transcendantale. L'homme existe comme destinataire d'une possible parole adressée par un être divin¹². Dans la suite des réflexions anthropologiques de Rahner, l'homme est présenté comme un «être radicalement menacé par la faute»¹³. Ensuite il est au centre de «l'événement de l'autocommunication libre et pardonnante de Dieu»¹⁴. Ce don de la part de Dieu se réalise dans l'histoire. Nous sommes donc dans «l'histoire du salut et de la Révélation»¹⁵. Cette partie sélectionnée par est suivie par une étape concernant Jésus Christ. Nous entrons ainsi dans la christologie transcendantale qui n'est pas sans lien avec l'anthropologie transcendantale, comme l'homme n'est pas sans lien avec Jésus Christ. De cette manière nous sommes invité à envisager la dimension historique de la foi basée sur l'événement historique: Jésus Christ. Après avoir abordé théologiquement la question de la mort et de la résurrection du Christ, Rahner réfléchit sur l'Église. Finalement il nous livre des considérations sur la vie chrétienne et sur l'eschatologie. Un petit épilogue qui contient les *formules brèves de la foi* achève son œuvre¹⁶. Le final où ce professeur de théologie condense la substance du christianisme en quelques formules, expose quel était le but de son étude : approcher la foi chrétienne dans sa cohérence avec l'homme contemporain.

L'histoire avant Jésus Christ

À l'intérieur de ce système théologique de Rahner qui est marqué principalement par une perspective anthropologique et existentielle conçue transcendantalement, nous trouvons la présence de l'histoire. Elle est subordonnée à la perspective de la rencontre entre Dieu et l'homme. C'est une rencontre qui a une histoire. Mais comment ce qui a une prétention à la transcendance, à l'absolu, à Dieu, est-il conciliable

¹¹ K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, s. 60-109 (deuxième étape).

¹² Idem, *Geist in Welt*, München 1963 ; J. de Gramont, *Anthropologie au XX^e siècle*, w : J.-Y. Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 2002, s. 63.

¹³ K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, s. 109-139 (troisième étape).

¹⁴ Ibidem, s. 139-163 (quatrième étape).

¹⁵ Ibidem, s. 163-205 (cinquième étape).

¹⁶ Ibidem, s. 495-506.

avec la dimension d'historicité? En d'autres termes comment l'histoire peut-elle rencontrer, contenir et déployer la transcendance?

La réponse que donne Rahner est d'abord anthropologique. L'homme est à la fois un être de transcendance et un être historique. Sa transcendance devient un événement historique lorsqu'il entre en contact avec Celui qui lui parle. Ainsi cette transcendance a une histoire. L'histoire est indissociable de la transcendance; l'histoire et la transcendance forment une unité¹⁷.

La réponse de Rahner est aussi théologique. Dieu qui veut se communiquer à l'homme entre dans cette histoire et devient lui-même l'acteur de l'événement historique. Par conséquent se constitue l'histoire de Dieu en faveur de l'homme. La rencontre entre Dieu et l'homme, de l'agir de Dieu et de l'action de l'homme se raconte dans l'histoire du salut où Dieu reste le fondement de l'action de l'homme par sa grâce. Cette histoire devient le récit historique. Ainsi l'histoire en tant que genre littéraire raconte la «transcendentalité» de l'homme et son rendez-vous avec Dieu. Une telle histoire peut donc rencontrer, contenir et raconter la transcendance.

Il y a encore une autre histoire qui est celle du monde. Elle bénéficie, selon une dimension universelle, de la communication que Dieu fait de lui-même. L'histoire du salut coexiste avec elle. Ces deux histoires ne sont pas pour autant identiques. L'histoire au sens strict, c'est l'histoire de l'offre que Dieu fait de lui-même, accueillie ou refusée par l'homme¹⁸. Le moment de l'accueil ou du refus authentifie cette histoire. En conséquence, celle-ci ne peut pas être exposée aux expérimentations, mais elle engage l'homme comme transcendantal et historique face à l'autocommunication de Dieu au niveau de la temporalité et de la corporéité. Dans cette histoire ont leur place la parole, même Celle qui raconte Dieu dans l'histoire, les signes sacramentels dans leur déploiement liturgique, les institutions et les formes sociales de la vie religieuse. Pourtant ils ne constituent pas l'essentiel de cette histoire. «L'événement de l'autocommunication de Dieu»¹⁹ se veut la porte d'entrée à l'histoire.

¹⁷ K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, s. 166.

¹⁸ Ibidem, s. 168.

¹⁹ Ibidem, s. 169.

Après avoir considéré les rapports de l'histoire du salut avec l'histoire du monde, Rahner situe l'histoire de la révélation au sein de leur coexistence. Selon lui, l'histoire universelle du salut est en même temps l'histoire de la révélation. Cette affirmation veut dire que l'histoire de la révélation surnaturelle ne trouve pas ses limites dans l'histoire judéo-chrétienne de la révélation, mais il est possible de parler d'une histoire universelle et surnaturelle de la révélation.

C'est une nouveauté théologique par rapport à la conception classique où la révélation vétéro- et néo-testamentaire est la révélation comme telle. Rahner en effet s'arrête davantage sur la théologie de la révélation pour la reconsidérer avec des points de vue nouveaux.

Rappelons le schéma classique de la révélation: sans trancher temporellement sur l'état primitif d'Adam, on considère qu'avant le péché d'Adam existait une révélation primitive, naturelle et surnaturelle à la fois. Avec le péché, la révélation surnaturelle disparut. Après le péché, la révélation naturelle subsiste en se manifestant par la conscience et par la création. Elle est universelle en s'exprimant dans l'histoire des diverses religions. La révélation surnaturelle émerge par l'initiative divine dans l'histoire biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Le schéma rahnérien soutient la révélation naturelle et surnaturelle primitive réalisée au plan transcendantal. Par contre, il considère que le péché n'a pas éteint l'aspect surnaturel de la révélation, mais qu'il a rendu son accueil plus difficile. Elle se médiatise donc dans l'histoire au plan catégorial d'une part dans l'histoire des religions, d'autre part dans la Révélation judéo-chrétienne. Jésus Christ est le point culminant de la Révélation et sert de critère pour discerner d'autres révélations. Ainsi l'histoire de la révélation surnaturelle est coextensive à celle du salut et coextensive à celle de l'humanité, où agit le Dieu de la révélation de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance. Rahner va jusqu'à dire qu'une réalité profane peut médiatiser la révélation surnaturelle. Par conséquent une authentique histoire de la révélation en dehors de la révélation judéo-chrétienne peut exister.

Si l'on voulait synthétiser l'histoire de la révélation, il faudrait prendre en compte les divers temps de l'existence de l'homme et du genre humain. En ce qui concerne le temps avant la révélation biblique, commencée avec Abraham et Moïse, il est difficile de la structurer, bien qu'en même temps ne puisse pas être refusée à l'homme, peu connue historiquement, la possibilité d'une vie religieuse. Si l'on prend en

compte la théorie de l'évolution de Darwin et qu'on l'approche de la théologie de la création, il faut dire que l'homme s'est humanisé avec l'intervention créatrice de Dieu. Cette assertion concorde avec l'affirmation de Rahner qui voit la révélation naturelle et surnaturelle primitive agir en l'homme dès le début de son existence en tant qu'homme. Mais connaître cette étape historique jusqu'à la révélation biblique n'est pas aisé. Au contraire, le temps qui va d'Abraham au Christ forme une unité qui exprime la révélation judéo-chrétienne. C'est dans le Christ que l'histoire du salut et de la révélation trouve son *commencement* et sa *plénitude*²⁰. Ces repères identifiés dans l'histoire du salut correspondent à une longue période de l'histoire de l'humanité durant laquelle l'homme s'est développé en prenant petit à petit son autonomie et en transformant son milieu de vie. Alors l'homme, au cours des siècles, progresse vers son terme: entrer en communion avec Dieu par Jésus Christ, son point suprême. Avec l'incarnation du Verbe de Dieu, nous sommes devant l'histoire très particulière de la révélation et du salut. L'histoire de l'humanité y reste coextensive car le Verbe de Dieu y est entré et il n'y pose des limites.

L'histoire du salut et de la révélation, telle que nous venons de la définir au niveau universel, se déroule également au niveau individuel. Elle est non seulement l'histoire de l'humanité, mais aussi l'histoire de l'homme. L'autoexplication de l'expérience transcendantale de l'homme se situe dans l'histoire de l'homme tout entier en lien avec la culture, la socialisation, l'État, l'art, la technique, l'économie, la nature. L'homme est sujet de l'histoire lorsqu'il engage sa liberté. L'histoire de la révélation s'écrit là où l'autocommunication de Dieu est accueillie par l'autoexplicitation de l'homme. Elle devient une histoire particulière de l'homme qui se trouve en corrélation avec l'histoire particulière de Jésus Christ.

L'histoire de Jésus Christ

La personne de Jésus Christ apparaît comme point suprême de l'autocommunication de Dieu, et donc de son histoire. Rahner aborde donc l'histoire de Jésus Christ et la possibilité d'y accéder. Il remarque que la déduction transcendantale qui renvoie à la cohérence de l'idée d'un Homme-Dieu, est vouée à l'échec, car elle est impuissante à dire l'existence historique et la vérité du Christ dans Jésus de Nazareth. Cela

²⁰ K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, s. 195.

relève du seul ordre de la rencontre. L'acte de foi peut l'affirmer. Il faut donc chercher le véritable Jésus Christ par la foi qui s'exprime et se révèle dans l'histoire. Pour parler de Jésus Christ, il faut insister d'abord sur un lien qui existe entre la foi et l'histoire de sorte que l'une renvoie toujours à l'autre. Un croyant qui s'inscrit dans cette dialectique, du coup s'y trouve personnellement engagé au niveau existentiel avec sa subjectivité et son objectivité. Mais celui qui n'a pas la foi, peut-il entrer dans le cercle foi-histoire pour dire en plénitude l'histoire de Jésus Christ? Sans la grâce donnée par Dieu, il n'est pas possible d'y accéder. Pourtant chaque homme est investi dans la transcendance pour trouver *son objectivation historique dans une foi explicite à Jésus le Christ*²¹ en raison de l'histoire universelle du salut et de la révélation. Une possibilité de dialogue existe donc entre l'historien incroyant et l'historien chrétien. Mais en raison du dogme évoqué, si la foi aide à retrouver la connaissance historique de Jésus, le savoir purement historique, lui, est mis en question.

C'est pourquoi Rahner s'intéresse aussi à la question très importante de savoir comment ces événements historiques si lointains et relatifs peuvent toucher l'existence humaine. L'historicité touche effectivement à l'engagement radical de l'homme sans que notre théologien puisse expliquer absolument cette non-coïncidence. La réponse se situe plutôt au niveau existentiel qu'au niveau des principes.

Après ces problèmes d'ordre épistémologique et existentiel, Rahner fait encore un pas vers l'histoire concrète de Jésus avant la Pâque, mort sous Ponce Pilate, qui s'est déroulée dans l'espace et dans le temps. Conformément à la logique de Rahner, il ne faut pas oublier que la recherche historique ne peut pas, sous prétexte de neutralité, sortir du cercle de la foi. Il faut aussi éviter, comme lui-même le rappelle, la tendance d'exclure ou d'atténuer la dimension historique de Jésus Christ. Si on l'avait fait, il en résulterait un Jésus Christ absolu, atemporel et anhistorique seulement présent dans la foi de ses disciples. Ainsi son existence, son conflit avec les autorités religieuses et politiques en Israël, sa mort sur une croix seraient des clichés et des banalités de l'histoire. Au contraire, l'histoire de Jésus Christ ne peut pas être mise entre guillemets. L'importance de cette histoire est mise en valeur par deux raisons. La première constate qu'aucun homme ne peut réaliser sa dimension transcendantale ailleurs que dans l'histoire. La seconde révèle

²¹ K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, s. 262.

que la foi du Nouveau Testament est en relation avec un événement historique concret. On ne peut donc pas priver Jésus de son histoire. L'événement historique qui se joue autour de Jésus Christ n'est pas seulement l'objet de la foi, mais aussi son fondement.

Il est nécessaire d'établir un minimum de faits de la vie prépascale de Jésus. Quant à son existence postpascale, elle est insaisissable par les historiens. Rahner y réfléchit dans le cadre de la théologie du mystère pascal. Notre théologien, dans sa recherche de Jésus prépascale, entend se servir de l'exégèse enrichie des moyens de l'histoire en tant que science. Voilà ce qui attire plus spécialement notre attention. En fait, il s'agit de l'exégèse historico-critique. À partir donc de telles recherches il apporte des éléments concrets de la figure de Jésus.

Jésus a vécu au sein du peuple d'Israël, se voulant réformateur religieux radical; il se savait en proximité radicale avec Dieu et en même temps très proche des hommes, plus spécialement des 'déclassés'; il 'expérimente' que sa mission d'annoncer le Royaume de Dieu et la conversion entraîne un danger pour sa vie et il assume cette menace par fidélité à Dieu; il lie absolument la venue du Royaume de Dieu à sa personne.

L'autocompréhension que Jésus avait de lui-même fait aussi l'objet de la réflexion de notre théologien. La conscience de soi de Jésus se verbalise et s'objective dans le temps; elle a donc une histoire. Un des ses éléments – événements est la conscience profonde d'une relation spéciale avec Dieu que Jésus avait durant sa vie terrestre.

La considération sur la *vie et mort du Jésus prépascale* s'achève par la question des miracles accomplis par Jésus. Rahner donne toute une appréciation des miracles de Jésus parmi lesquels la Résurrection n'est pas comptée. En effet, elle prend une place unique dans la théologie. Le miracle est lié à l'action salvifique de Dieu. Il est la manifestation de l'agir de Dieu dans l'histoire. Les miracles font partie de l'histoire du salut et de la révélation. Ils ne peuvent pas être considérés comme des faits bruts, mais ils ont un destinataire et se réalisent dans une situation concrète. À propos du débat sur l'historicité des miracles, notre théologien affirme que la plupart des miracles néotestamentaires se sont passés réellement dans l'histoire.

Du point de vue historien, il reste beaucoup de questions ouvertes sur Jésus prépascale. Mais elles n'ébranlent pas l'historicité de Jésus. Tous les événements historiques qui se rapportent à Jésus Christ doivent

être envisagés tant au niveau de la foi qu'au niveau de l'histoire, sans séparer ces deux niveaux. En fait, Rahner envisage dans 'l'événement-Jésus' un *élément salvifiquement-historien*. Ce concept prend une distance méthodologique par rapport à un autre concept qui indique que l'histoire de Jésus est saisie à l'intérieur de la foi et qui justifie ainsi le travail de l'historien au sujet de Jésus. Le concept rahnérien indiquerait la possibilité d'une histoire profane qui ne devrait pas outrepasser ses limites et la compétence provenant de sa méthodologie et de son objet de recherche²². Enfin cela semble ne résoudre pas le problème de la qualité du travail historique, car Rahner constate qu'il est très difficile de dire ce qui relève de l'histoire du salut et ce qui fait partie de la réalité historique. Pourtant les connaissances historiques sont nécessaires pour la foi qui se médiatise historiquement. Il ne faut donc pas les sous-estimer en théologie.

Comme nous venons de le voir, le propos sur l'histoire dans la théologie de Karl Rahner n'est pas marginal. Au contraire, il peut constituer un des points essentiels de son système anthropo-théologique. Notre théologien tient beaucoup à la situation et au statut métaphysico-religieux de l'homme et en particulier de l'homme d'aujourd'hui. Celui qui vit au présent est en train de tracer une histoire qui ne s'enferme pas dans le visible. En effet, Rahner s'intéresse à l'homme dans ses aspirations transcendantes. Sa question de départ a un caractère existentiel. La réponse se construit à la fois à partir de la philosophie et à partir de la révélation. Pour élargir notre propos rapportons-nous à la pensée théologique d'Henri de Lubac. Elle nous permettra de situer encore mieux le comment de la présence de l'histoire dans la théologie.

II. Quel lieu pour l'histoire dans la théologie d'Henri de Lubac?

Le contexte dans lequel Henri de Lubac rédige son livre *Catholicisme*, édité en 1938, peut nous faire mieux saisir ses inspirations théologiques. L'un des événements auquel il est confronté est la montée du socialisme. C'est un problème social qu'il ne veut pas négliger dans son travail de théologien. Il constate que la dimension sociale du christianisme ne se réduit pas à une temporalité absolue, privée de la perspective eschatologique. Il veut approfondir l'héritage chrétien du point de vue temporel et historique pour pouvoir l'éclairer face à ce

²² B. Sesboüe, *Karl Rahner*, s. 134.

nouveau danger pour la foi. Le sous-titre *Les aspects sociaux du dogme* montre qu'il entend traiter le double caractère du catholicisme, social et historique, sans abandonner sa dimension spirituelle. Il est sans aucun doute inspiré par la réalité ambiante. Il s'adresse à des croyants pour leur apporter une meilleure intelligence de la foi chrétienne.

L'œuvre en question comprend trois parties. *Le christianisme et l'histoire* constitue la deuxième partie de *Catholicisme* et contient l'étude du rôle que le christianisme reconnaît à l'histoire²³. La première partie démontre le caractère social de la religion chrétienne. La dernière répond aux problèmes contemporains auxquels est affrontée la théologie chrétienne.

La théologie des religions

À la différence de Rahner qui commence son œuvre par l'anthropologie, de Lubac se situe d'abord au niveau social de l'Église catholique. La deuxième partie de *Catholicisme* nous permet d'examiner les rapports entre la foi chrétienne et l'histoire. L'aspect social de la foi renvoie à la dimension historique du christianisme. De Lubac appelle la conception du salut chrétien *un fait unique dans l'histoire religieuse de l'humanité*²⁴. Sa première démarche consiste en une comparaison des aspirations 'salvifiques' prônées par les religions et les philosophies d'Extrême-Orient et de Grèce avec le salut chrétien. Ces visions 'salvifiques' proposent une doctrine individualiste d'évasion et de fuite; le salut est à chercher au-delà de ce monde. L'humanité et l'homme n'ont pas d'histoire, mais il y a un retour éternel et l'absence de clarté dans la destinée de l'homme. Toute autre est la conception chrétienne du salut. Le monde a son histoire qui est la préparation d'une destinée transcendante, à la fois individuelle et commune de l'humanité. L'humanité vit dans le temps où intervient Dieu avec l'offre du salut. Le salut a donc une histoire. Dans cette histoire l'étape est l'incarnation. Par conséquent l'histoire du salut raconte *la pénétration de l'humanité par le Christ*²⁵. Il est venu pour nous sauver dans le temps et par le temps. L'humanité est en marche vers Lui à la suite des générations passées qui L'ont déjà rejoint. Le temps s'écoule en direction de l'éternité. Sa fin

²³ H. de Lubac, *Catholicisme*, s. XII.

²⁴ Ibidem, s. 95.

²⁵ Ibidem, s. 98.

sera dans le passage de toute l'humanité à l'éternité, par la résurrection, pour trouver son repos en Dieu.

Le salut et l'histoire

De Lubac ne se demande pas, comme Rahner, comment il est possible que l'histoire puisse donner place à la transcendance. Mais en se rapportant à d'autres systèmes philosophico-religieux, il constate que ceux-ci tendent vers un au-delà, une certaine transcendance, en fuyant le monde et son histoire. Son effort consiste plutôt à montrer l'existence d'un écart entre le christianisme et les traditions qui cherchent un au-delà. Il indique en même temps le caractère inouï et la nouveauté des relations entre le monde et Dieu à partir de la conception du salut. C'est elle qui dynamise et oriente l'histoire du monde. L'humanité est en marche d'âge en âge en accomplissant ici-bas l'œuvre divine. Cette marche se réalise par étapes. Les étapes ont été souvent fixées dans le temps et ont constitué ainsi les âges du monde. Les calculs prenaient pour base des chiffres symboliques. Ainsi à partir du chiffre quatre, qui reflète les quatre éléments et les quatre régions de l'univers, les quatre saisons, les quatre fleuves du paradis, le système de quatre temps du monde a été imaginé. D'autre part, le système des six ou des sept ou même des huit âges du monde a pris corps dans le calcul chronologique des anciens. Ils portaient du récit de la Bible sur la création effectuée en six jours, ou bien des sept planètes dans le culte de Mithra ou bien encore des quatre saisons qui rythment les cérémonies etc. Certains éléments païens des étapes dans un temps circulaire ont été ensuite pris en compte dans la constitution de l'année liturgique chrétienne²⁶.

L'histoire du salut prise dans cette perspective universelle à l'échelle du monde aboutit à un moment décisif qui se réalise dans le judaïsme. Il est difficile de voir si les autres religions apportent quelque chose à la conception du salut judéo-chrétien et en quel sens. Rahner en parle davantage en construisant trois histoires qui se compénètrent: l'histoire du monde, l'histoire du salut et l'histoire de la révélation. Pourtant de Lubac, en abordant les rapports entre Israël et le Mazdéisme, mentionne des ressemblances entre la religion d'Israël et le Mazdéisme d'Iran. Ce dernier voit le monde aller vers sa fin où il y aura alors un

²⁶ L'année liturgique raconte à partir de son événement central lié à Jésus Christ l'histoire de la Rédemption. Le principe de l'interprétation des éléments des autres religions constitue le mystère du Christ. Ces éléments servent de base pour l'inculturation du message chrétien, dirions-nous aujourd'hui.

jugement et une transformation par la résurrection. Il parle aussi d'un certain messie qui vaincra le mal. Il prône une participation des hommes à la maturation du monde. Mais un examen plus attentif de la question révèle bien des différences. Une différence essentielle se trouve dans le fait que le Mazdéisme sort du mythe pour arriver à l'histoire, alors qu'Israël et ses relations avec Dieu ne sont enracinés que dans l'histoire. De Lubac montre que c'est un fait historique qui fait naître Israël. Ce fait, c'est l'élection du peuple par Dieu, suivie d'un pacte avec Lui. Cet événement trouve toute son originalité dans l'œuvre du Christ accomplie dans l'histoire.

Dieu agit dans l'histoire. La Bible raconte les actions et la présence de Dieu dans le temps des hommes. Ce livre s'est constitué historiquement. Pour de Lubac il contient une histoire de la révélation du salut. Il comprend aussi, d'une certaine façon, l'histoire du monde²⁷.

L'histoire et sa lecture biblique

L'importance de l'histoire dans la pensée de Henri de Lubac se montre encore dans son œuvre *Histoire et Esprit*, éditée en 1950. Avec celle-ci nous sommes déjà dans un autre contexte social et culturel, après la seconde guerre mondiale et dans le renouveau patristique. Elle nous ouvre plus largement une porte pour accéder à la présence de l'histoire dans la théologie. Les recherches théologiques de de Lubac concernent Origène (+256), un personnage exceptionnel de l'antiquité chrétienne. Le Jésuite français aborde *L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*²⁸.

L'objectif pratique de de Lubac est de répondre à ceux qui considèrent que l'exégèse d'Origène néglige les rapports avec les événements de l'histoire dans lesquels Dieu réalise le salut de l'homme. Ainsi la théologie exégétique se voit mise en relation avec l'histoire. De Lubac insiste dans son introduction sur son dessein d'étudier l'historicité et sur le fait que la méthode se veut aussi historique²⁹.

Il est erroné de comprendre l'interprétation de la Bible réalisée par Origène comme une séparation du sens littéral et du sens spirituel, de l'histoire et du mystère, de l'histoire et de l'esprit. L'exégèse d'Origène

²⁷ H. de Lubac, *Catholicisme*, s. 119.

²⁸ Idem, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*.

²⁹ Ibidem, s. 9-10.

s'efforce de saisir l'esprit dans l'histoire. L'histoire n'est pas étrangère à l'esprit. Au contraire la vérité passe par l'histoire. La vérité est dite dans la Bible sous la forme de mystères qui supposent des faits réels. Il y a donc ces deux réalités dans l'Écriture: histoire et mystère. Quelles sont leurs relations? Les faits réellement historiques y sont beaucoup plus nombreux que ceux qui sont à interpréter dans un sens spirituel, c'est-à-dire allégorique³⁰.

Origène a sa propre façon aborder l'histoire. Il n'examine pas la Bible comme un document historique. Il le fait en tant que chrétien et catéchiste des chrétiens. Il ne s'intéresse pas à l'histoire pour elle-même, mais il va directement à la découverte de la présence de la vérité transcendante et divine dans l'histoire. En effet pour lui l'histoire est la figure de l'intelligible et la médiatrice du salut. C'est pourquoi une anagogie par l'histoire est nécessaire pour atteindre l'esprit.

Origène met en valeur le sens de l'histoire judéo-chrétienne. Il est possible d'identifier et de structurer l'événement de l'entrée de Dieu dans l'histoire. Jésus Christ, figure concrète de l'histoire, joue le rôle clé dans cette démarche. Rappelons que pour Rahner, Jésus Christ dans son image prépascale et postpascale est de première importance dans l'histoire du salut. Le théologien d'Innsbruck explicitait l'ensemble de la révélation judéo-chrétienne en deux concepts : commencement et plénitude. De Lubac, en se référant à Origène, emploie aussi les deux termes de *préfigurations* et *préparations* pour montrer la cohérence de l'histoire du salut³¹. Les *préfigurations* et les *préparations* se rapportent au Christ qui est leur accomplissement. Cependant, plus spécialement, l'acte du Christ réalisé au Calvaire est le principe du salut pour toute créature et le sens de l'histoire du monde³². Cet acte a aussi son

³⁰ H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, s. 102. Dans la suite, de Lubac parcourt quelques événements de l'histoire du salut rapportés par l'Écriture et traités par Origène.

³¹ Ibidem, s. 281.

³² L'évêque Cyrille (+vers 386) connu par ses Catéchèses aux catéchumènes a dit sur Jérusalem: "Alors que les autres se contentent d'écouter, nous autres nous voyons et nous touchons ce qui s'est passé au centre de la terre". Selon l'évêque français Arculfe (670 apr. J.-C.), elle est le nombril ou le centre spirituel de l'univers. Les anciennes cartes géographiques du monde montrent la Ville Sainte comme centre du monde. C'est le cas de la carte dessinée, environ 1235, par Ebstorf, ou celle réalisée en 1581, par Heinrich Buening. Les traces de cette conception salvifique du monde sont à voir encore là-bas dans la basilique du Saint-Sépulcre. D. Źarska, *Pepek świata*.

importance pour l'avenir puisqu'il porte le fruit du salut jusqu'à l'accomplissement des siècles. Sans mettre en question l'histoire de l'action de Dieu racontée dans la Bible, les *préfigurations* sont, d'après Origène, plus nombreuses que les *préparations*. Les premières demeurent, les deuxièmes restent dans le passé. Personne ne peut revivre ce qui a préparé le mystère du Christ, mais chaque chrétien est visé par ce que cela préfigure.

L'histoire racontée par la Bible appartient au passé, mais ses mystères demeurent. Pour accéder aux mystères, il faut passer par l'histoire. L'histoire ne cessera jamais d'être porteuse de l'esprit pour la maturation de la vie chrétienne. Ainsi la présence de l'histoire dans la théologie chez de Lubac s'exprime plutôt par une relation entre l'histoire et les mystères bibliques. La relation entre l'histoire et la théologie constitue un rapport exégétique.

Le fait qu'Henri de Lubac s'intéresse beaucoup à l'œuvre exégétique d'Origène montre son retour aux sources de la théologie. Les références historiques qu'il a découvertes au cours de ses recherches sur Origène ont sans doute influencé sa pensée théologique. D'ailleurs déjà dans *Catholicisme*, il affirmait que sa perspective avait une dimension historique. Le christianisme est bien basé sur un événement qui a eu lieu dans l'histoire de l'humanité. D'emblée cette vérité est prise en compte dans sa réflexion théologique. Pour lui il s'agit plutôt de l'approfondir afin de montrer le caractère unique et incontournable de la dimension historique de la foi chrétienne. Par contre Rahner n'introduit pas d'emblée l'histoire dans sa théologie. Il reste pourtant un bon observateur de l'histoire contemporaine qui lui inspire sa réflexion sur la foi et l'Église. Il arrive, à un moment donné de la rédaction de son œuvre, à y mettre la dimension historique du christianisme. Ces deux auteurs veulent dire la présence de Dieu dans le temps en faveur de l'homme historique, mais chacun à sa façon.

III. Un itinéraire pour l'histoire dans la théologie

Karl Rahner et Henri de Lubac n'abordent pas l'histoire de la même manière. En ce qui concerne les points essentiels sur la place de l'histoire dans la théologie, tous deux sont en accord, comme nous

Civitas Dei, „Miejsca święte”, 4(2000), s. 35-39; Cf. <http://christusrex.com/wwwl/ofm/pope/20GPfr/22/22GPsh08.html>; <http://www.un-echo-israel.net/Connaissance-du-pays-Jeru-salem,6230>.

l'avons perçu ci-dessus. Comment envisager plus en détails la place de l'histoire dans la pensée théologique de Karl Rahner et d'Henri de Lubac? Qu'est l'histoire pour les deux jésuites? Quelles sources utilisent-ils pour inscrire l'histoire dans leurs théologies? Enfin quels rapports introduisent-ils entre leurs théologies et l'histoire?

Ces questions nous amènent à un examen plus précis des deux domaines: l'histoire et la théologie qui se sont rejointes dans les réflexions théologiques de nos deux auteurs.

L'histoire et la foi

Le théologien d'Innsbruck affirme qu'il n'est pas possible de penser théologiquement le concept lié à deux mondes, visible et invisible, qu'est 'Homme-Dieu' en Jésus Christ. Dans ce cas, l'histoire précède une telle démarche rationnelle. C'est à partir d'elle que le théologien ou le philosophe peuvent parler de la dimension transcendante du Christ. Ceci rejoint une des grandes mises au point des fondements du christianisme du siècle dernier qui exprime une corrélation entre l'événement 'Christ' et la foi. Pour affirmer la vérité du Christ Jésus, il faut donc entrer dans le mouvement circulaire et dans le va-et-vient entre l'histoire et la foi. Cela veut dire que celui qui pense et qui croit est capable d'entreprendre une telle démarche. Alors qui peut exprimer adéquatement la vérité du Christ qui a eu lieu dans l'histoire? Est-ce uniquement le croyant?

De Lubac, en apportant ses recherches sur Origène et la Bible, dit que l'exégète d'Alexandrie a un vrai sens de l'histoire. En effet, Origène donne place à l'histoire dans son explication de la Bible, mais il le fait en tant que croyant, et pour approfondir le mystère de la foi. Il se place entre ce qui s'est passé dans l'histoire du salut, comme par exemple un miracle de Jésus Christ, et la foi comme façon d'y répondre. Sa manière de dire la vérité de l'histoire du mystère du salut est donc marquée de son adhésion personnelle à ce mystère.

Rahner se situe dans la même logique. Mais il approfondit davantage cette corrélation entre l'histoire et la foi. Sans la foi, il n'est pas donc possible, dirait Rahner, d'arriver à une connaissance historique du salut. Cependant pour lui, en raison de la dimension transcendante de l'homme, il y a une possibilité de rencontre entre le croyant et l'incroyant et aussi une possibilité de dialogue entre eux au sujet de l'histoire des mystères divins qui se sont réalisés dans le temps.

Cette réponse de Rahner ne nous satisfait pas pleinement. Oui, c'est la grâce qui permet à l'homme faisant de son mieux pour chercher la vérité, d'entrer dans ce cercle vivifiant foi-histoire. Oui, le dialogue est possible entre le croyant et l'incroyant qui commencent à pénétrer l'univers du christianisme. Mais la recherche au sujet de l'histoire du salut peut-elle être confiée plus aisément à un candidat qui adhère personnellement à cette histoire, en vue de meilleurs résultats? Ce n'est pas sûr. Ce qui est exigé d'un chercheur, c'est un *a priori* favorable en face de l'objet de son étude. Quant aux résultats, leur vérification a lieu par la confrontation avec les idées des gens compétents dans le domaine. Or cette démarche se situe au niveau des idées et non pas au niveau de la rencontre existentielle dans la foi impliquée dans l'histoire des hommes. L'incroyant peut donc écrire la vérité, sans confesser effectivement ce qui relèverait du mystère de Dieu dans sa vie. En écrivant ses réflexions sur les éléments historiques contenant les mystères du salut, en objectivant ces éléments, il approfondit sa dimension transcendante. Mais sa subjectivité ne peut pas être exclue absolument. Elle y est impliquée d'une certaine façon. Enfin que penser de quelqu'un qui, après avoir exploré quelques éléments de la foi chrétienne forcément historique, dit que c'est très cohérent et très beau, mais qu'il faut avoir la foi pour y croire? La foi conditionne donc la dimension existentielle de l'homme, et en même temps elle n'exclut personne des recherches sur l'histoire du salut et l'approfondissement de cette connaissance historico-théologique. Chacun peut entrer dans l'univers chrétien pour en prendre davantage connaissance, car il fait partie de l'héritage culturel, notamment en Occident, en France, en Allemagne, en Pologne. Mais nos deux théologiens s'adressent davantage aux croyants pour les aider à arriver à une meilleure intelligence de la foi.

Comment l'intelligence de la foi est-elle donc enrichie par l'histoire? Nous avons vu que, tant Karl Rahner qu'Henri de Lubac, articulent l'histoire dans la théologie. Il n'est pas possible de faire autrement, car le christianisme est un fait historique. Leur intuition est de retrouver cette ampleur historique de la foi souvent tombée en oubli ou peu valorisée. La foi renvoie à ce qui s'est passé. Bien que le temps passe et que les événements fondateurs de la foi restent loin dans le temps, la foi garde 'l'alliance' avec ce qui s'est passé. Rahner qualifie ce phénomène par les mots: non-coïncidence et discordance. En effet, nous pouvons parler en ces termes du point de vue philosophique où l'absolu et le particulier, l'éternel et l'historique sont en totale asymétrie. Il serait

bien d'y ajouter un autre terme pris du point de vue temporel, celui de la non-continuité. C'est la distance dans le temps qui nous sépare des événements salvifiques³³. Avec cet élément nous trouvons au niveau historique en ayant un regard sur ce qui s'est passé, donc sur l'histoire. Elle est à conjuguer avec la foi vécue qui lui fait constamment référence. Le cercle entre l'histoire et la foi doit être élargi par la prise en compte de l'histoire au sens moderne du terme.

La science historique et la foi

Il y a cependant une autre histoire qui est ce regard posé sur le passé, qui n'est pas seulement admiratif ou contemplatif, mais qui structure ce passé à l'aide de notre intelligence. C'est l'histoire qui traite scientifiquement du passé. Notre époque est marquée par le développement de la science historique. Rahner reconnaît ce domaine de la science. À un moment donné de son *Traité fondamental de la foi*, il s'adresse aux exégètes qui, avec la méthode historico-critique, sont de vrais historiens de l'histoire racontée, par exemple dans les Évangiles, pour qu'ils l'aident à développer historiquement le personnage de Jésus prépaschal. Il mentionne également, en d'autres lieux, les connaissances historiques ou les sciences historiques au sens moderne du terme. Quant à Origène, selon de Lubac, il n'a évidemment pas le sens historique au sens moderne et scientifique de ce mot. Il ne se sent pas, d'ailleurs comme les historiens d'aujourd'hui, capable de 'ressusciter' les événements d'autrefois. Il les appréhende en fonction de son but: expliquer l'Écriture, sûr de leur historicité et tirant d'eux les vérités religieuses. De Lubac fait une approche de l'histoire des religions avec au centre celle du christianisme.

Nous voulons nous arrêter sur l'histoire au sens moderne du mot chez nos deux théologiens. Leur façon d'aborder l'histoire est théologique-confessante, c'est-à-dire liée à leurs convictions. En fait, ils disent d'abord que l'histoire du monde et l'histoire du salut ont le même cadre spatio-temporel. Rahner souligne plus spécialement la

³³ Voir la pensée de Nietzsche, qui introduit une rupture avec la conception du temps chrétien refusant la continuité du temps et son marche en avant. D'un côté on trouve chez lui la détresse qui apporte le temps: "Ne pouvoir détruire le temps, ni l'avidité dévorante du temps, telle est la détresse du vouloir". *Ainsi parlait Zarathoustra*. D'un autre côté on constate l'acceptation par Nietzsche du temps cyclique: "Tout le devenir consiste dans la répétition d'un nombre infini d'états absolument identique entre eux". *Fragments posthumes*. Cf. <http://membres.lycos.fr/tubes/philtemps.htm>.

coextensivité de l'histoire de l'humanité avec l'histoire du salut et celle de la révélation. Une histoire au sens strict a lieu là où l'homme accueille l'autocommunication de Dieu. Mais, il nous semble que une telle histoire peut se trouver hors des 'limites' posées par Rahner, c'est-à-dire qu'un homme, qui est indifférent à la parole de Dieu qui vient, a également son histoire. Cependant il est important, tant pour Rahner que pour de Lubac, de prendre en compte les données du salut dans l'histoire. Ainsi ils prennent pour centre la conception historique du salut chrétien qui se réalise dans le temps où l'événement clé est ce qui se passe avec Jésus Christ.

Celui qui fait l'histoire, bien que ce soit en théologie, la fait à partir des sources. Chaque histoire se fait avec des documents. Un théologien peut se servir des sources élaborées par les historiens de métier. Cette démarche suppose la collaboration entre les spécialistes des diverses disciplines universitaires. De Lubac en écrivant *Histoire et Esprit* travaille directement à partir des sources: les œuvres exégétiques d'Origène. Il fait d'une certaine façon l'histoire de la théologie portant en même temps un regard théologique sur Origène. Dans *Catholicisme*, il exploite largement la Bible, les œuvres patristiques, les œuvres philosophiques des Grecs et les écritures philosophico-religieuses de l'Extrême Orient: tant de sources pour dire une histoires des religions à travers les étapes du temps, et en exposant les traits exceptionnels et originaux de la religion chrétienne, notamment sa conception du salut et son historicité. Rahner, comme nous l'avons mentionné plus haut, entend aller aux travaux historiques de seconde main. Ce sont les exégètes qui lui apportent des informations de base pour sa partie historique. Sans citer les auteurs, il présente en quelques points ce que nous savons sur Jésus de concret³⁴. Il se rapporte à la Bible, plus spécialement au Nouveau Testament, mais sans en citer des passages, ni s'attarder sur les événements concrets mentionnés dans l'Écriture. Il dégage plutôt leur importance historique et salvifique. Il mentionne également la Tradition de l'Église avec Thomas d'Aquin, les conciles Vatican I et Vatican II.

³⁴ K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, s. 278-279. Rahner parle des résultats venant de l'exégèse et de l'histoire savante qu'il ne voit pas toujours parfaitement unanimes. En principe, ils sont relativement sûrs ou vraisemblables. Cependant le fait de manque d'unanimité ne change pas l'engagement absolu par rapport à un événement historico-salvifique.

Si nous nous concentrons sur l'événement historique de la vie de Jésus Christ chez nos deux théologiens, nous ne trouvons pas beaucoup de développements sur 'son visage historique'. De Lubac dans *Histoire et Esprit*, emploie des sources biblico-exégétiques du fait qu'il travaille sur Origène, mais dans *Catholicisme*, il n'y a pas de contributions des exégètes traitant l'histoire concrète du Jésus de la Bible. Rahner puise beaucoup dans les travaux de ces derniers. Les deux théologiens n'utilisent pas d'autres sources que chrétiennes. Dans les théologies de deux Jésuites où l'histoire trouve une place, les sources juives et païennes ne sont ni représentées, ni même mentionnées.

L'utilisation des sources historiques dans la théologie par de Lubac et par Rahner garde un caractère très général. Nous y voyons très bien une ampleur historique déployée au niveau des idées qu'apporte l'histoire plutôt qu'un intérêt pour des événements concrets. Pourtant aucun des deux théologiens n'omet de porter un accent particulier sur quelques personnages concrets et les situations qui leur correspondent. Il s'agit notamment de Jésus Christ. Nous voyons bien que c'est sur l'historicité du personnage que s'appuie toute la théologie chrétienne. Quant à la foi en ce personnage historique en tant que Christ, Homme-Dieu, elle y a son fondement. Cette histoire est donc une histoire clé pour les théologiens. Si les théologiens parlent de Jésus historique, ils pourraient mentionner quelques données chronologiques. Si les théologiens parlent de l'histoire de Jésus, ils pourraient indiquer quelques lieux où elle s'est déroulée, ils n'en citent aucun, sauf seulement cinq fois chez Rahner dans les passages dont nous nous sommes occupés³⁵. Si les théologiens parlent du Jésus prépaschal, ils pourraient donner davantage de noms de personnages liés à son histoire, ceux-ci sont presque absents. Rahner mentionne une seule fois le nom de Ponce Pilate. Nous avons également très peu de mentions de 'l'intrigue historique'; par exemple l'une est rapportée dans le contexte de la réaction contre l'absolutisation de Jésus aux dépens de sa réalité historique³⁶. Par contre, il parle à maintes reprises des *événements*

³⁵ Il s'agit p. ex. du lieu de la naissance de Jésus, Nazareth. Quelle est donc la place de Bethléem ? Rahner évoque Nazareth toujours dans le terme *Jésus de Nazareth*. Peut-être ne pense-t-il pas au lieu géographique duquel Jésus est originaire, mais il l'emploie comme titre de Jésus: Jésus de Nazareth.

³⁶ K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, s. 268.

*totale­ment déter­minés, spatio-temporels*³⁷. Il nous semble qu'il ne suffit pas d'indiquer en termes généraux l'historicité de Jésus, sans donner les éléments désignés par ces termes. Parler de Jésus Christ adéquatement n'est pas si évident qu'on le puisse penser. Dans la tradition d'une foi vieille de deux millénaires, l'aspect historique de Jésus n'est pas clair pour tous. Au niveau théologique, le débat autour de la tentative de Rudolf Bultman de séparer le Jésus de l'histoire du Christ de la foi l'illustre bien. Un langage adéquat peut aider à l'approfondissement des aspects théologiques et historiques, dans leur équilibre réciproque. L'histoire en général doit donc avoir une bonne place dans la théologie et ainsi trouver un bon accueil chez les historiens de métier.

Quelle ouverture théologique à la science historique?

Le théologien est enclin tout naturellement à subordonner les événements historiques dont il parle à son projet théologique. Chez de Lubac, nous voyons une idée sotériologique en tête de son histoire. Cette perspective a pour but de montrer l'enracinement socio-historique du christianisme. Dans ce cas, nous avons l'élément de l'histoire des religions face à l'originalité historico-salvifique de la foi chrétienne, les préfigurations et les préparations à l'événement 'Christ', l'incarnation, la marche des générations dans l'histoire pénétrée par le Christ. Finalement, il s'agit de vivre l'esprit du Christ dans l'histoire qui est sa médiatrice. Dans ce projet lubacien général, il n'y pas de tendance à couvrir l'aspect historique par le matériel théologique. Dans les documents de de Lubac que nous abordons, l'auteur se montre peut-être plus historien des aspects théologiques que théologien. S'il est théologien, c'est plutôt théologien de la réalité temporelle qui est lieu de l'action salvifique de Dieu. Il met en effet en valeur la temporalité et l'historicité du salut.

L'histoire trouve sa place à l'intérieur du système théologique chez Rahner. Comme nous l'avons dit dans le premier chapitre, sa perspective porte un caractère anthropologique et transcendantal. Les éléments de ce projet sont les suivants : l'homme, l'autocommunication de Dieu, l'histoire du salut et de la révélation, Jésus Christ, l'Église, l'eschatologie. Nous percevons aussi un schéma théologico-historique qui se trouve à l'intérieur du grand projet rahnérien. Trois concepts y jouent le rôle principal: l'histoire de l'humanité, l'histoire du salut et

³⁷ K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, s. 263.

l'histoire de la révélation. C'est à juste titre que Rahner affirme que l'histoire de l'humanité et l'histoire du salut sont coextensives et qu'elles se compénètrent. Le fait de la création et de la volonté éternelle de Dieu de sauver le monde, toute l'humanité et tout homme, confirme les rapports profonds entre ces deux histoires. L'historicité de l'humanité provient dans ce cas de la création où l'homme est invité à vivre dans le temps.

Évidemment cette idée est très générale. Son avantage est telle que le temps, même qualifié de préhistorique, ne contredit pas la théologie de la création et du salut. Par contre, nous avons de la difficulté à penser ensemble la conception de la révélation chez Rahner, et l'histoire de cette révélation dans son historicité. L'histoire du salut et l'histoire de la révélation sont en corrélation, ayant d'abord pour sujet et promoteur Dieu lui-même. La question de la pertinence de la révélation de Rahner se pose au moment où Rahner aborde l'histoire effective de la révélation à la lumière des récits des premiers chapitres de la Genèse. Notre théologien dit bien que ces récits ne sont pas un «reportage» sur l'histoire primitive, mais ils sont le fruit d'une étiologie qui crée *une objectivation plus ou moins accomplie de l'expérience transcendantale de la révélation*³⁸. Par conséquent, à partir de l'expérience transcendantale du présent, Rahner considère qu'un fondement historique a été posé dans l'histoire de la révélation. Malgré des objections qui viennent de la critique exégétique des récits de la Genèse et d'autres réticences sur la temporalité des événements racontés, Rahner semble affirmer, bien qu'indirectement, leur historicité en parlant de la révélation primitive aussi bien naturelle que surnaturelle et en y appliquant le mot histoire³⁹. Dans cette perspective «le péché d'Adam» prend un aspect historique. Le théologien d'Innsbruck soutient que la révélation surnaturelle n'a pas été éteinte avec le «péché», mais elle continue à être transmise à toute l'humanité et à toutes les religions du

³⁸ K. Rahner, *Traité fondamental de la foi*, s. 191.

³⁹ Il nous semble qu'il n'est pas possible d'utiliser le mot histoire au sens scientifique pour ce qui ne relève pas d'elle. Dans ce cas, l'on peut parler de mystères. Mais, si l'on n'est pas sûr qu'ils ont des liens directs avec l'histoire, on reste dans le domaine qui relève de la foi, donc de la théologie. De Lubac l'aurait peut-être appelée les préfigurations. C'est probablement dans cette ligne que l'on peut essayer de parler des récits de la Genèse et de sa révélation primitive. Quant à Jésus Christ Ressuscité, il n'est pas possible de parler de son histoire au sens historien du terme à partir de sa résurrection.

monde. La révélation est communiquée à toute l'humanité. Rahner ne dit pas comment cela se réalise. Cependant il parle d'une révélation qui peut être structurée historiquement et théologiquement, et c'est la révélation judéo-chrétienne. Nous considérons que le terme révélation désigne ce qui est, d'une certaine façon, historiquement repérable et classifiable et en prenant en compte l'affirmation théologique qu'il s'agit d'un même Dieu et d'un même sens du salut, ce qu'a souligné de Lubac.

Comment peut-on parler de la révélation et de son histoire dans d'autres religions auxquelles Rahner fait référence alors qu'il n'y a pas de critères explicites qui caractérisent la révélation? Est-il possible dans ce cas de sauver la particularité et l'historicité de la révélation judéo-chrétienne face au concept universel de la révélation? Nous sommes d'accord pour parler de l'universalité de l'histoire du salut et de la volonté de Dieu de sauver tous les hommes, mais non pas pour envisager une révélation universelle et son histoire. Les historiens pourraient sans aucun doute s'opposer à cette conception qui dépasse les compétences du théologien en ce qui concerne l'histoire. Ceci dit que Rahner reste dans une certaine mesure tributaire de la théologie scholastique. Il a un schéma *a priori* sur la façon d'aborder les éléments historiques dans son projet théologique global et avec le danger dans ce schéma d'être chronologique en faisant une histoire de la révélation primitive. Pourtant à l'intérieur de ses considérations théologico-historiques se trouve une clé qui ouvre la porte pour thématiser l'histoire de l'autocommunication de Dieu à l'homme. Cette clé est la personne de Jésus Christ historiquement identifiable qui invite à la foi. En Lui, l'histoire possède son *commencement* et sa *plénitude*. Rahner se montre ici un théologien qui met en lumière les enjeux théologiques de l'historicité de Jésus de Nazareth.

Notre itinéraire pour l'histoire dans la théologie a fait référence d'une part aux discours théologiques de Rahner et de de Lubac, et d'autre part aux quelques acquis des connaissances historiques contemporaines, notamment l'importance des sources, de la chronologie, de la géographie, du récit d'intrigue historique. Cette confrontation est un appel pour valoriser davantage l'ouverture de la théologie envers d'autres sciences, en l'occurrence l'histoire.

Conclusion

Dans notre problématique sur les rapports entre la théologie et l'histoire dans 'quelques pierres' des édifices théologiques construits par

Karl Rahner et Henri de Lubac, nous sommes arrivés à découvrir une harmonie intellectuelle et même admirative, voire contemplative entre l'histoire et la foi, prises dans toute la richesse de leurs dimensions. L'harmonie qui qualifie cette relation est bien rendue tant par de Lubac que par Rahner. Les mots clés de leurs pensées à ce propos : l'histoire et l'esprit, le transcendantal et le catégorial, l'histoire et le mystère, l'être de la transcendance et l'être historique, l'autocommunication de Dieu et l'expérience transcendantale de l'homme, l'histoire de l'humanité et l'histoire du salut, expriment bien une constante relation entre ces deux éléments où l'un relève de l'histoire, l'autre de la foi.

Le théologien d'Innsbruck se montre très au point dans les questions qui traitent l'ensemble de l'histoire et de la foi en profitant de la pluridisciplinarité en théologie, en particulier de l'exégèse et des sciences historiques. Ces éléments historiques se situent presque au milieu de son *Traité fondamental de la foi*, dans les cinquième et sixième étapes. La personne de Jésus Christ est traitée historiquement d'une façon qui correspond globalement aux exigences de l'épistémologie et de la méthode des sciences historiques modernes. Du côté théologique, l'événement de la vie de Jésus Christ constitue l'objet du fondement de la foi et de la théologie fondamentale.

Avec Henri de Lubac nous sommes en face d'une théologie temporelle. En effet, il 'étaie' et développe tout un côté historique du christianisme. Cette religion par rapport à d'autres auxquelles il se réfère, est toute originale par sa présence 'totale' dans le temps. L'histoire est en fait médiatrice du salut. Dans cette histoire, la vie de Jésus Christ constitue l'événement clé.

Nos deux théologiens ne s'occupent pas de l'histoire pour elle-même, car ils n'en ont pas de raison. L'histoire prend de l'importance pour eux lorsqu'il y a, dans le temps, une rencontre entre Dieu et l'homme. Ils envisagent une histoire dans la perspective du salut et du salut en Jésus Christ. Nous sommes arrivés à affirmer que tout homme 'de bonne volonté' peut faire l'histoire du salut. Quant aux éléments concrets historiens dans l'histoire introduite dans la théologie par les deux auteurs, il semble qu'il n'y a pas toujours chez eux de conscience historienne qui provient de l'histoire au sens moderne du terme. On le repère au niveau des sources avec lesquelles l'histoire est faite, puis au niveau des faits concrets, spatio-temporels que l'histoire considère dans son discours comme indispensables, enfin au niveau des idées générales historico-théologiques, notamment dans le lieu des éléments historiques

dans le projet théologique. Néanmoins ces objections changent d'importance lorsqu'on prend en compte le discours théologique : son ampleur, ses bases philosophico-théologiques, son langage et l'héritage dans lequel il s'inscrit.

D'après ces considérations, parfois trop rapides, il nous semble que Henri de Lubac est plus historien en tant que théologien et que Karl Rahner se montre plutôt théologien s'appuyant sur la base philosophique bien définie. Pourtant tous deux voient l'importance de la corrélation entre la foi et l'histoire, et ils expriment l'unité de ces deux éléments.

Les différentes approches de deux jésuites sont intéressantes pour la foi et la théologie. Les enjeux de cette problématique sont clairs pour la théologie. Il s'agit de la forme équilibrée que la théologie doit toujours être capable de prendre, sans empiètement réciproque, mais dans le respect méthodologique et dans l'échange enrichissant. D'autres enjeux se situent au plan pastoral et spirituel. En effet, le monde dans lequel nous vivons ne s'intéresse pas à la continuité des étapes qu'il a traversée et même la refuse. On voit une crise au niveau de la transmission de la foi. Or la transcendance et le temps ne peuvent pas être privés de rapports réciproques. L'harmonie y est donc souhaitable. L'unité entre la transcendance divine et le temps de l'homme croyant est possible puisque l'homme en est capable. Lorsqu'il accueille l'autocommunication de Dieu, il construit une histoire authentique de l'humanité. On ne doit pas laisser sans expression cette histoire, d'autant plus surtout celle qui a commencé à la venue de Dieu dans l'histoire des hommes.

Peut-être à partir de cette petite contribution qui ne se prétend pas exhaustive, pourrait-on envisager une théologie qui prenne davantage pour base de son projet l'équilibre entre la foi et l'histoire vue comme science. Pensons par exemple à la christologie. De telles approches qui débutaient dans l'histoire ont déjà été présentées, pour ne mentionner que la christologie de Pannenberg⁴⁰. Celui-ci ne commence pas son oeuvre s'inspirant du Concile de Chalcédoine et partant «d'en haut», c'est-à-dire de Dieu, mais il propose de «partir d'en bas». Ainsi il valorise la réalité historique de Jésus et son humanité. Il remonte donc de l'événement historique à la confession de foi. Dans cette approche la résurrection devient le centre de la christologie. À la lumière de la

⁴⁰ W. Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*, trad. de l'allemand A. Liefooghe, Paris 1971.

résurrection, l'histoire de Jésus dévoile tout son sens et sa divinité se laisse reconnaître.

La question reste de savoir à quel point l'équilibre entre théologie et histoire a été gardé. L'appel à l'harmonie ne perd pas sa pertinence dans la théologie qui se veut chrétienne gardant la logique de l'incarnation. En même temps les historiens sont invités à être davantage sensibles à la dimension théologique de l'histoire qui comporte inévitablement un aspect religieux, en particulier l'histoire de l'Église. La théologie de l'histoire chez nos deux théologiens: Rahner et de Lubac reste comme une interrogation ouverte.

MIEJSCE HISTORII W PRACACH TEOLOGICZNYCH KAROLA RAHNERA I HENRYKA DE LUBAC'A

Streszczenie

Historia odgrywa ważną rolę w pracach teologicznych. Źródła pochodzące z różnych epok Kościoła suponują spokojne wejście do teologii historycznego przybliżenia wiary. Jednak ten fakt nie dokonał się łatwo. Wprowadzanie danych historycznych do teologii napotkało na duże trudności w XIX/XX wieku. Autorytet kościelny odrzucał w tym czasie naukę historyczną w teologii. Ale historia w między czasie stała się dyscypliną autonomiczną. W połowie XX wieku jest obecna w badaniach i studiach teologicznych.

Niniejsze studium stawia sobie za cel ukazanie korelacji teologii i historii. Badania naukowe domagają się interdyscyplinarności. W ten bowiem sposób prawda ukaże się bardziej jasno. W naszym studium zaprezentowaliśmy dwóch autorów, mianowicie Karla Rahnera i Henryka de Lubac'a, znakomitych teologów katolickich, którzy wnieśli znaczny wkład w odnowę teologiczną i kościelną, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II. Porównując ich wybrane dzieła, mianowicie fragmenty *Fundamentalnego traktatu o wierze* i *Katolicyzm* oraz *Historia i Duch* uzyskaliśmy dwa sposoby posługiwania się historią w teologii.

Rahner historię rozumiał jako kontekst dla wydarzeń zbawczych. Dla niego wydarzeniem jest Jezus Chrystus. Mniej go interesuje historia jako wydarzenia dokonujące się w czasie i przestrzeni. Mało się posługuje w swoim systemie narracją historyczną.

De Lubac natomiast swój system teologiczny sytuuje w kontekście patrystycznym. Jego teologia jest biblijna. Odwołuje się do figur mesjanicznych i ukazuje ich wypełnienie w historycznych wydarzeniach zbawczych.

Te dwa systemy teologiczne wzajemnie się uzupełniają. W ten sposób realizuje się konieczność szerokiego korzystania z historii w refleksji teologicznej.

JACEK JANUSZ MROZEK

STUDIA ELCKIE
11(2009)

PRAWO DO KULTYWOWANIA PAMIĘCI OSOBY ZMARŁEJ A DZIAŁALNOŚĆ PRASY

Ludzka śmierć i kultywowanie pamięci zmarłych, związane zarówno z przekonaniami religijnymi i wykonywaniem kanonów określonych wyznaniem, jak i kultem pojmowanym w aspekcie pozareligijnym, świeckim, obyczajowym jest sferą, która nieuchronnie dotyczyć musi każdego człowieka¹.

Kult zmarłych związany jest z tradycją grzebania zwłok ludzkich w ziemi i oznaczania tego miejsca (ustawieniem krzyża, kopca, nagrobka itp.) i określa pewien schemat zachowań wynikających z połączenia ceremoniału religijnego z obyczajowością świecką, składający się w efekcie na obrzęd pogrzebowy, chroniony dziś nie tylko przez normy religijne, ale również przez prawo². Przepisy ustawy z dnia 17 maja 1989 roku o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, ratyfikowana umowa między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 roku oraz ustawa z dnia 30 czerwca 1995 roku o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, jak również inne ustawy regulujące stosunki Państwa z innymi kościołami stanowią, że religijne uroczystości pogrzebowe i nabożeństwa za zmarłych mogą być sprawowane na cmentarzach komunalnych przy zachowaniu obowiązujących przepisów porządkowych. Z kolei prowadzenie cmentarzy jest zadaniem własnym gmin. Wśród zadań polegających

Jacek Janusz Mrozek; dr nauk humanistycznych w zakresie filozofii, dr nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej, mgr prawa; adiunkt w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; adres do korespondencji: jacek.mrozek@uwm.edu.pl

¹ *Prawo do pochówku i kultywowania pamięci zmarłych*, red. K. Milart-Szostak, K. Pietrzyk, W. Kardacz, T. Chabowski, E. Jadacz, „Biuletyn Rzecznika Praw Obywatelskich – Materiały”, 40(2000), s. 7.

² Tamże, s. 9.

na zaspokajaniu potrzeb wspólnoty samorządowej ustawa z dnia 8 marca 1990 roku o samorządzie gminnym wymienia sprawy cmentarzy.

Szczegółowe zasady dotyczące pochówku na cmentarzu reguluje ustawa z dnia 31 stycznia 1959 roku o cmentarzach i chowaniu zmarłych. Art. 10 tej ustawy stanowi, komu przysługuje prawo pochowania. Wynika z tego, że każda osoba z wymienionych w tym przepisie władna jest przystąpić do wykonania prawa pochowania, zaś inne z osób należących do tego kręgu mogą skutecznie domagać się stosownego zaniechania jedynie wówczas, gdy wspomniane działanie przedstawia się jako bezprawne³.

Uprawnienie do pochowania zwłok, odbywania ceremonii religijnych, urządzenia grobu, kontemplacji, różnych form kultu pamięci tworzą sferę uczuciową związaną z kultem osoby zmarłej⁴. Taki kult pamięci osoby zmarłej jest powszechnie uznawany za dobro osobiste⁵. Jest to samoistne dobro osób bliskich zmarłego⁶. Podobnie traktowana jest tradycja rodzinna rozumiana jako dziedzictwo, spuścizna, utożsamianie się z dokonaniem i wartościami reprezentowanymi przez przodków⁷.

Kodeks cywilny nie zawiera definicji dóbr osobistych, lecz ogranicza się do stwierdzenia, że dobrami osobistymi człowieka są w szczególności: zdrowie, wolność, cześć, swoboda sumienia, nazwisko lub pseudonim, tajemnica korespondencji, nietykalność mieszkania, twórczość naukowa, artystyczna i racjonalizatorska (art. 23)⁸. Jednak najwyższą wartość indywidualną i społeczną ma życie ludzkie⁹.

Należy przyjąć, że dobra osobiste – to pewne wartości niematerialne łączące się ściśle z jednostką ludzką (a dzięki art. 43 kodeksu cy-

³ E. Dobrodziej, *Ochrona dóbr osobistych. Aspekty prawne i praktyczne*, Bydgoszcz 2003, s. 24.

⁴ *Kodeks cywilny. Komentarz*, red. E. Gniewek, Warszawa 2006, s. 59.

⁵ S. Rudnicki, *Prawo do grobu*, Kraków 1999, s. 18n.

⁶ K. Pietrzykowski, *Kodeks cywilny. Komentarz do artykułów 1-449*, Warszawa 2008¹¹, s. 137; *Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 12 lipca 1968 roku (I CR 252/68)*, „Orzecznictwo Sądu Najwyższego Izba Cywilna i Pracy”, 1(1970), poz. 18.

⁷ *Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 28 lutego 2003 roku (V CK 308/02)*, „Orzecznictwo Sądu Najwyższego”, 5(2004), poz. 82.

⁸ Zob. także Z. Bidziński, *Ochrona dóbr osobistych w zmienionym w 1996 roku kodeksie cywilnym*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z wynalazczości i ochrony własności intelektualnej”, 69(1997), s. 69.

⁹ A. Szpunar, *Ochrona dóbr osobistych*, Warszawa 1979, s. 122.

wilnego także z osobą prawną)¹⁰. Dobra osobiste są bezwzględne, zatem skuteczne wobec wszystkich osób (*erga omnes*). Ich korelatem jest ciążący na każdej osobie obowiązek powstrzymania się od działań naruszających prawo podmiotowe. Naruszenie tego obowiązku, choćby niezawinione, powoduje powstanie określonych roszczeń przeciwko danej osobie. Ich celem jest więc przywrócenie stanu rzeczy zgodnego z prawem. Przykładem może być roszczenie, ażeby osoba, która dopuściła się naruszenia, dopełniła czynności potrzebnych do usunięcia jego skutków (art. 24 § 1 zdanie 2 kodeksu cywilnego)¹¹.

Wspólną charakterystyczną cechą dóbr osobistych są niemajątkowe, indywidualne wartości świata uczuć, stanu psychicznego człowieka. Przedmiotem ochrony jest uczucie ludzkie, niezamącony stan życia psychicznego¹².

Ochrona dóbr osobistych spełnia rolę samoistną – zabezpieczenia człowieka jako jednostki ludzkiej, na co mogłyby wskazywać sformułowania kodeksowe zawarte w art. 23 kodeksu cywilnego, mówiące o dobrach osobistych człowieka, a nie osoby fizycznej, którym to terminem z reguły posługuje się kodeks cywilny, gdy mówi o człowieku jako podmiocie stosunków cywilnoprawnych¹³.

Konsekwencją ścisłego związku dóbr osobistych z podmiotem jest to, że podstawowy zespół dóbr osobistych „powstaje” z momentem zaistnienia podmiotu, czyli w zasadzie z chwilą urodzenia człowieka¹⁴. Chodzi tu w szczególności o takie dobra jak życie, zdrowie, wolność, cześć itp., niejako w sposób przyrodzony przysługujące każdemu człowiekowi. Już sam fakt bycia człowiekiem przesądza o ich istnieniu i o możliwości domagania się ich ochrony¹⁵. Dobra osobiste są przypię-

¹⁰ S. Dmowski, S. Rudnicki, *Komentarz do kodeksu cywilnego. Księga pierwsza, część ogólna*, Warszawa 2008, s. 106.

¹¹ A. Szpunar, *Ochrona dóbr osobistych*, s. 97.

¹² S. M. Grzybowski, *Ochrona dóbr osobistych*, Warszawa 1957, s. 78.

¹³ A. Cisek, *Dobra osobiste i ich niemajątkowa ochrona w kodeksie cywilnym*, Wrocław 1989, s. 41.

¹⁴ S. Chrempieński, *Czy dziecko poczęte może być uznane za podmiot prawa*, „Nowe Prawo”, 1958, nr 2, s. 38; J. Mazurkiewicz, *Ochrona dziecka poczętego w świetle kodeksu rodzinnego i opiekuńczego*, Wrocław 1985, s. 47n.

¹⁵ B. Michalski, *Odpowiedzialność cywilna dziennikarza*, Kraków 1969, s. 12.

sane człowiekowi i ściśle z nim związane. Nie mogą być przedmiotem rozporządzeń za życia i na wypadek śmierci. Nie są też dziedziczne¹⁶.

Niemajątkowy charakter dobra osobistego wyraża się w tym, że nie można sformułować go wprost w kategoriach ekonomicznych, nie jest bowiem zdominowane interesem ekonomicznym. Nie oznacza to wszakże, że wartości majątkowe nie mogą mieć związku z dobrami osobistymi. Naruszenie dobra osobistego może przecież oddziaływać na sferę majątkową podmiotu, którego dobro osobiste naruszono. Modelem przykładem może być naruszenie dobra osobistego w postaci zdrowia, ponieważ naruszenie owego dobra może powodować utratę przez osobę poszkodowaną dochodów na skutek niemożności kontynuowania pracy zawodowej¹⁷.

Dobra osobiste (jako pewne wartości) istnieją niezależnie od woli ustawodawcy, który jedynie „proklamuje” ich ochronę. Tak więc środki ochrony, które przyznaje ustawodawca jednostkom (osobom fizycznym lub prawnym) w celu ochrony ich dóbr osobistych mają charakter niejako wtórny wobec poszczególnych dóbr. Obiektywnie rzecz ujmując, istnieją dobra osobiste jako aprobowane społecznie wartości i dlatego konstruuje się ich ochronę¹⁸.

W art. 24. § 1 ustawodawca określa środki ochrony dóbr osobistych: „Ten, czyje dobro osobiste zostaje zagrożone cudzym działaniem, może żądać zaniechania tego działania, chyba że nie jest ono bezprawne. W razie dokonanego naruszenia może on także żądać, ażeby osoba, która dopuściła się naruszenia, dopełniła czynności potrzebnych do usunięcia jego skutków, w szczególności ażeby złożyła oświadczenie odpowiedniej treści i w odpowiedniej formie. Na zasadach przewidzianych w kodeksie może on również żądać zadośćuczynienia pieniężnego lub zapłaty odpowiedniej sumy pieniężnej na wskazany cel społeczny. Jeżeli wskutek naruszenia dobra osobistego została wyrządzona szkoda majątkowa, poszkodowany może żądać jej naprawienia na zasadach ogólnych.

¹⁶ H. Ciepla, B. Czech, S. Dąbrowski i in., *Kodeks cywilny*, t. 1: art. 1-352, Warszawa 2005, s. 63.

¹⁷ P. Pogódek, *Majątkowa ochrona dóbr osobistych w kodeksie cywilnym, cz. I*, „Monitor Prawniczy”, 13(2004), s. 606.

¹⁸ P. Sut, *Problem twórczej wykładni przepisów o ochronie dóbr osobistych*, „Państwo i Prawo”, 9(1997), s. 27.

(§ 2)¹⁹. Przepisy powyższe nie uchybiają uprawnieniom przewidzianym w innych przepisach, w szczególności w prawie autorskim oraz w prawie wynalazczym (§ 3).

W razie naruszenia dobra osobistego sąd może przyznać temu, czyje dobro osobiste zostało naruszone, odpowiednią sumę tytułem zadośćuczynienia pieniężnego za doznaną krzywdę lub na jego żądanie zasądzić odpowiednią sumę pieniężną na wskazany przez niego cel społeczny, niezależnie od innych środków potrzebnych do usunięcia skutków naruszenia. (art. 448 kodeksu cywilnego). Roszczenie o zadośćuczynienie przechodzi na spadkobierców tylko wtedy, gdy zostało uznane na piśmie albo gdy powództwo zostało wytyczone za życia poszkodowanego (art. 445 § 3 k.c.). Roszczenia przewidziane w art. 444 - 448 nie mogą być także zbyte, chyba że są już wymagalne i zostały uznane na piśmie albo przyznane prawomocnym orzeczeniem (art. 449 k.c.).

Przesłanki zadośćuczynienia pieniężnego są następujące: zadośćuczynienie może dotyczyć każdego dobra osobistego, naruszenie dobra osobistego musi być bezprawne, musi być jednocześnie czynem niedozwolonym i musi być zawinione (każdy stopień winy)²⁰. Wykładnia tego przepisu prowadzi do wniosku, iż w tym wypadku mamy do czynienia z odpowiedzialnością na zasadzie winy ze wszystkimi jej stopniami, czyli zarówno winy umyślnej, jak i niedbalstwa²¹. W. Czachórski definiuje niedbalstwo jako zachowanie, w którym przejawiono brak staranności, jakiej można wymagać nawet od osób najmniej rolgarniętych²².

Zadośćuczynienie pieniężne może być także przyznane w wypadku pozbawienia wolności oraz w wypadku skłonienia za pomocą podstępny, gwałtu lub nadużycia stosunku zależności do poddania się czynowi nierządnyemu (art. 445 § 2 k.c.). Artykuł ten znajduje zastosowanie nie tylko w razie zawinionego naruszenie dóbr osobistych. Na podstawie tego przepisu można, w pewnych sytuacjach, dochodzić zadośćuczynie-

¹⁹ Zob. J. A. Piszczek, *Roszczenie o naprawienie szkody majątkowej powstałej w wyniku naruszenia dóbr osobistych. Zagadnienia ogólne*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Prawo”, 15(1977), nr 73.

²⁰ M. Safjan, *Ochrona majątkowa dóbr osobistych po zmianie przepisów kodeksu cywilnego*, „Przegląd Prawa Handlowego”, 1(1997), s. 10-14.

²¹ G. Jędrzejek, *Kryteria ustalania wysokości zadośćuczynienia pieniężnego za naruszenie dóbr osobistych (Art. 448 k.c.)*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 3(2004), s. 217-218.

²² W. Czachórski, *Prawo zobowiązań w zarysie*, Warszawa 1968, s. 337.

nia nie tylko w oderwaniu od winy, ale także wtedy, gdy działanie sprawcy jest zgodne z prawem²³, ale nie jest to jedyny pogląd w tej sprawie²⁴.

Roszczenie o zadośćuczynienie powstanie wówczas, gdy jakaś osoba dozna pewnych ujemnych przeżyć w związku z naruszeniem dóbr osobistych (krzywdy), przeżycia te zostały wywołane zdarzeniem, z którym łączy się odpowiedzialność oraz istnieje związek przyczynowy między tym zdarzeniem a doznaną krzywdą²⁵.

Podstawową i główną zarazem funkcją wszystkich świadczeń odszkodowawczych w prawie polskim jest funkcja kompensacyjna, występująca obok niej funkcje represyjna i wychowawcza pełnią rolę uboczną, drugorzędną wobec celu, jakim jest wyrównanie powstałego uszczerbku. Wypłacane świadczenie pieniężne, niezależnie od tego, czy ma ono zrekompensować szkodę niemajątkową (zadośćuczynienie), czy szkodę majątkową (odszkodowanie) – ma przywrócić stan istniejący przed zdarzeniem wyrządzającym szkodę. Oczywiście jest, że w przypadku szkody niemajątkowej przyznane świadczenie pieniężne nie może w pełni wynagrodzić doznanej krzywdy. Główny nacisk powinien być położony na poszkodowanego jako na osobę bezpośrednio dotkniętą czynem wyrządzającym szkodę. W przypadku śmierci osoby najbliższej poszkodowanymi są również osoby odczuwające głęboki żal, cierpienia i ból psychiczny tym wywołany²⁶.

Konkretyzacja dóbr osobistych, w tym kultu pamięci osoby zmarłej, pozostaje zadaniem sądów. Ustawodawca najwidoczniej aprobuje ich działalność w tym zakresie, wobec czego nie zmienił dotychczasowego uregulowania kwestii dóbr osobistych w kodeksie cywilnym²⁷,

²³ T. Pałdyna, *Próba wykładni art. 448 kodeksu cywilnego*, „Przegląd Sądowy”, 7/8(2003), s. 34.

²⁴ B. Lewaszkiewicz-Petrykowska uważa, że jeśli szkoda została wyrządzona czynem własnym, musi zachodzić wina sprawcy. B. Lewaszkiewicz-Petrykowska, *W sprawie wykładni art. 448 k.c.*, „Przegląd Sądowy”, 1(1997), s. 3-10.

²⁵ J. Panowicz-Lipska, *Majątkowa ochrona dóbr osobistych*, Warszawa 1975, s. 43.

²⁶ J. Matys, *Kontrowersje wokół podstaw i przesłanek zadośćuczynienia na rzecz najbliższych osób zmarłego*, „Administracja Publiczna Białystok”, 1(2006), s. 281.

²⁷ A. Wojciszke, *Katalog dóbr osobistych w świetle przepisów konstytucji i kodeksu cywilnego*, „Gdańskie Studia Prawnicze”, 7(2000), s. 671.

choć Komisja Kodyfikacyjna Prawa Cywilnego działająca przy Ministrze Sprawiedliwości w projekcie nowego kodeksu cywilnego włączyła kult pamięci osoby zmarłej do katalogu dóbr osobistych. Art. 21 projektowanego kodeksu brzmi: „*Godność i inne dobra osobiste człowieka, w szczególności życie, zdrowie, nietykalność i integralność, wolność, cześć, swoboda sumienia, stan cywilny, wizerunek, pseudonim, tajemnica korespondencji, prywatność, osiągnięcia twórcze, **kult pamięci osoby zmarłej** [podkreślenie – J.M.], pozostają pod ochroną prawa cywilnego niezależnie od ochrony przewidzianej w innych przepisach*”²⁸.

Nie ulega wątpliwości, że po śmierci oznaczonej osoby należałoby się sprzeciwiać takim działaniom, które dokonane za życia stanowiłyby naruszenie jej dóbr osobistych²⁹. Ochrona pamięci osoby zmarłej przysługuje nie tylko rodzinie zmarłego, lecz także wszystkim innym osobom, które są uczuciowo z nim związane, a zarazem zainteresowane ze względów osobistych w zachowaniu dobrego imienia osoby zmarłej³⁰.

Cywilnoprawna ochrona dóbr osobistych ma zastosowanie niezależnie od ochrony przewidzianej w innych przepisach, m.in. prawa karnego w sprawach z oskarżenia prywatnego np. zniesławienia (pomówienia) bądź znieważenia³¹. Pomawianie zmarłego nie jest jednak zniesławieniem, ponieważ stanowi tylko zamach na „pamięć o osobie”³². Art. 212 kodeksu karnego, dotyczący pomówienia, odnosić się może tylko do osób żyjących, więc sprawca nie ponosi odpowiedzialności karnej, chyba że zniesławienie lub znieważenie łączy się ze znieważeniem miejscy spoczynku zmarłego czy znieważeniem jego zwłok lub prochów³³.

²⁸ *Projekt Kodeksu cywilnego wraz z uzasadnieniem. Księga pierwsza Kodeksu cywilnego*, Komisja Kodyfikacyjna Prawa Cywilnego działająca przy Ministrze Sprawiedliwości, Warszawa 2008, s. 20.

²⁹ *Prawo mediów*, red. J. Barta, R. Markiewicz, A. Matlak, Warszawa 2005, s. 461.

³⁰ *Zbiór orzeczeń Sądu Apelacyjnego w Krakowie*, red. B. Gawlik, Kraków 1999, s. 63n. (wyrok Sądu Apelacyjnego w Krakowie z dnia 10 czerwca 1992 roku, I ACr 190/92).

³¹ K. Krzekotowska, *Ochrona dóbr osobistych w prawie polskim*, „Palestra”, 5(1985), s. 10.

³² J. Andrzejew, W. Świda, *Kodeks karny z komentarzem*, Warszawa 1973, s. 521.

³³ *Kodeks karny. Część szczególna. Komentarz do artykułów 117-221*, t. 1, red. A. Wąsek, Warszawa 2004, s. 1089, 1122; *Kodeks karny. Część szczególna. Komentarz*, t. 2, red. A. Zoll, Kraków 2006, s. 782, 831.

Pomówienie osoby zmarłej występować może w dwóch postaciach: po pierwsze poprzez rozpowszechnianie wiadomości określonej treści, które stanowią zarzut pod adresem osoby zmarłej, po drugie w razie ujemnej oceny postępowania lub właściwości osoby zmarłej³⁴. W tym przypadku przedmiotem ochrony prawnej jest sfera uczuciowa związana z kultem pamięci osoby zmarłej. Uwłaczanie pamięci zmarłego stanowi naruszenie dóbr osobistych pozostałego przy życiu małżonka lub najbliższego krewnego³⁵, a dokładnie godzi w uczucie, jakim darzy zmarłego osoba jemu bliska (kult zmarłego)³⁶.

W przypadku obiektywistycznych kryteriów oceny za naruszenie dóbr osobistych przyjmuje się zachowania „typowe dla przeciętnego obywatela” bądź „uczciwych i rozsądnie myślących ludzi”. Zastosowanie tych mierników może prowadzić do wniosku, że stopień naruszenia dobra osobistego jest na tyle nieznaczny, że nie uzasadnia ochrony sądowej. Nie da się jednak zaprzeczyć, że faktycznie osoba dotknięta naruszeniem utraciła dobre imię u osób, które stały się odbiorcami tej sytuacji. Stwierdzenie, iż osoby te reagują w nietypowy sposób w znikomym stopniu mogłoby usatysfakcjonować pokrzywdzonego³⁷.

Aby ustrzec się odpowiedzialności prawnej dziennikarz musi zachowywać „szczególną staranność”. W orzecznictwie sądowym określenia „szczególna staranność” używa się czasami w stosunku do odpowiedzialności kierowców pojazdów mechanicznych. Dziennikarza, tak jak i kierowcę, obowiązuje postawa podejrzliwości. Kierowcy – wobec innych współużytkowników dróg, a dziennikarza – wobec każdej otrzymanej wiadomości³⁸. Innymi słowy, każda informacja uzyskana przez dziennikarza powinna być przez niego sprawdzona, zweryfikowana. Na tym polega rzetelność i staranność.

³⁴ A. Szpunar, *O ochronie pamięci osoby zmarłej*, „Palestra”, 7/8(1984), s. 7-8.

³⁵ Tenże, *Ochrona prawna kultu pamięci osoby zmarłej*, „Palestra”, 8(1978), s. 31.

³⁶ *Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 28 listopada 1980 roku (IV CR 475/80)*, „Orzecznictwo Sądu Najwyższego Izba Cywilna i Pracy”, 9(1981), poz. 170.

³⁷ B. Kordasiewicz, *W sprawie obiektywnych i subiektywnych kryteriów oceny naruszania dóbr osobistych*, w: *Prace z prawa cywilnego*, red. B. Kordasiewicz i E. Łętowska, Wrocław 1985, s. 22.

³⁸ J. Kamieniecki, *Odpowiedzialność prasy za naruszenie dóbr osobistych*, „Państwo i Prawo”, 11(1984), s. 59.

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 skutki błędu lub niedopatrzenia mogą stanowić istotne zagrożenie dla jednostki i społeczeństwa. Takim zawodem jest między innymi zawód dziennikarza³⁹.

Prasa w swojej działalności musi respektować dobra osobiste innych osób. Jeśli wypowiedź dziennikarska zawiera nieprawdziwe bądź nieścisłe fakty z życia zmarłego albo jej treść mogłaby naruszyć za życia zmarłego jego dobra osobiste, to w tych przypadkach przysługuje osobie związanej stosunkiem służbowym, wspólną pracą, działalnością, więzami pokrewieństwa lub powinowactwa prawo do żądania zamieszczenia sprostowania lub odpowiedzi. (art. 33 ust. 2 pkt 2 prawa prasowego).

Ustawa, mówiąc o więzach pokrewieństwa lub powinowactwa, nie ogranicza kręgu zainteresowanych do spadkobierców. Każda z tych osób, związanych z bezpośrednio zainteresowanym więzami pokrewieństwa lub powinowactwa, ma odrębne, niezależne od pozostałych osób prawo do wystąpienia ze sprostowaniem lub odpowiedzią⁴⁰. W myśl poglądów doktryny i judykatury status osoby „pośrednio zainteresowanej” po śmierci osoby bezpośrednio zainteresowanej posiadają także osoby pozostające w tle wydarzeń⁴¹.

Istotą sprostowania jest realizacja zasady *audiatur et altera pars*, przez dopuszczenie do głosu drugiej strony, której dotyczyła publikacja

³⁹ Por. B. Michalski, *Dziennikarski obowiązek poszukiwania i przedstawiania prawdy*, „Prasa Techniczna”, 1(1988), s. 17.

⁴⁰ J. Sobczak, *Prawo prasowe. Komentarz*, Warszawa 2008, s. 77.

⁴¹ B. Kordasiewicz, *Jednostka wobec środków masowego przekazu*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 99-100.

prasowa⁴². W przypadku opisywania osoby zmarłej do głosu dopuszcza się osoby pośrednio zainteresowane, np. rodzinę zmarłego.

Instytucja sprostowania jest swoistą korektą nierzetelnej działalności dziennikarskiej i formą odpowiedzi w stosunku do sporządzonego materiału prasowego⁴³. Instytucja sprostowania, właściwie realizowana, zapobiega dezinformacji, umacnia autorytet prasy oraz chroni dziennikarzy przed procesami sądowymi. Zamieszczenie sprostowania niemal z reguły zaspokaja pretensje zainteresowanych; w wyjątkowych przypadkach, gdy sprawa mimo to dociera do sądu, ci ostatni traktują zamieszczenie sprostowania jako przejaw dobrej woli naprawienia wyrządzonej krzywdy⁴⁴.

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 dziennikarza⁴⁵. Chodzi tu o wypowiedzi opisujące rzeczywistość (stwierdzające), a nie oceniające, ponieważ tylko tym pierwszym przysługuje prawdziwość lub fałszywość⁴⁶.

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.

⁴² J. Sawicki. *Przedmowa*, w: K. Stępińska: *Sprostowanie prasowe w świetle prawa*, Warszawa 1964.

⁴³ Por. *postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 12 listopada 2003 roku*, „Orzecznictwo Sądu Najwyższego Izba Karna i Wojskowa”, 3(2004), poz. 24.

⁴⁴ *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.

⁴⁵ S. B. Feldman, *Przymus prostowania w dekreście prasowym*, „Palestra”, 6(1938), s. 254.

⁴⁶ Por. Arystoteles, *Hermeneutika*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 1, przekłady, wstępy i komentarze K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 71.

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 autor-ski sprostowania, traktując go jako integralną część tekstu sprostowania i odpowiedzi⁴⁷.

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.

Odmowa opublikowania sprostowania nie musi koniecznie mieć formy pisemnej⁴⁸. Może być przekazana np. telefonicznie z jednoczesnym zaproszeniem do negocjacji z zainteresowanym. Redaktor naczelny nie może jednak w ramach negocjacji narzucać własnej wersji tekstu sprostowania⁴⁹.

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.

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 zmie-

⁴⁷ Por. J. Klimek, *Sprostowanie w prasie – praktyka i postulaty*, „Gazeta Prawnicza”, 11(1983).

⁴⁸ Por. *Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 15 marca 1991 roku (I CR 849/90)*.

⁴⁹ Por. J. Sobczak, *Polskie prawo prasowe*, Poznań 1993, s. 97.

rzających 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 dotyczyć żądania zaniechania bezprawnego działania, usunięcia jego skutków, w szczególności poprzez złożenie oświadczenia odpowiedniej treści i w odpowiedniej formie (np. przeprosiny lub wyrazy ubolewania), żądania 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 naruszyiciel dobra, czyli dziennikarz albo redaktor naczelny, względnie redakcja. Ta forma, zawierająca w sobie pewien rodzaj ekspiacji, ma dla dotkniętego naruszeniem o wiele większe znaczenie niż zamieszczenie sprostowania.⁵¹ 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. W zakresie odpowiedzialności majątkowej odpowiedzialność tych osób jest solidarna⁵³.

Z ochroną pamięci osób zmarłych wiąże się również obowiązek powstrzymania się od publikacji wizerunku osoby zmarłej⁵⁴. W myśl art. 81. ust. 1 ustawy o prawie autorskim i prawach pokrewnych rozpo-

⁵⁰ A. Zieliński, *Glosa do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 24 sierpnia 1990 roku (II CR 405/90)*, „Palestra”, 8-9(1991), s. 79-80.

⁵¹ J. Sobczak, *Prawo prasowe*, s. 293.

⁵² Por. I. Dobosz, *Sprostowanie prasowe – realia prawne i perspektywy nowej regulacji*, „Zeszyty Prasoznawcze”, 3(1983), s. 9.

⁵³ Por. B. Michalski, *Szczecińskie ostrzeżenie*, „Gazeta Prawnicza”, 7(1985).

⁵⁴ I. Dobosz, *Prawo prasowe. Podręcznik*, Warszawa 2006, s. 225.

wszechnianie wizerunku wymaga zezwolenia osoby na nim przedstawionej. Zezwolenia nie wymaga rozpowszechnianie wizerunku: osoby powszechnie znanej, jeżeli wizerunek wykonano w związku z pełnieniem przez nią funkcji publicznych, w szczególności politycznych, społecznych, zawodowych oraz osoby stanowiącej jedynie szczegół całości takiej jak zgromadzenie, krajobraz, publiczna impreza (ust. 2).

Z takiego kształtu tego przepisu wynika, że nie można publikować wizerunku osoby zmarłej bez jej zgody (wiadomo, że dziennikarz po śmierci osoby już takiej zgody nie uzyska, chyba, że wyraziła ją przed swoją śmiercią). Publikacja wizerunku osoby zmarłej jest jednak możliwa, jeżeli była ona za życia osobą powszechnie znaną a zachowało się w archiwum redakcji jej zdjęcie. Jeżeli redakcja posiada zdjęcie osoby zmarłej ze zgromadzenia i imprezy to raczej nie może go wykorzystywać, ponieważ zrobione zdjęcie nie miało na celu identyfikacji sfotografowanych osób, a jedynie ukazanie zgromadzenia, krajobrazu lub publicznej imprezy. Opublikowane po śmierci osoby takiego zdjęcia wraz z opisem tej osoby spowodowałoby, że osoba zmarła stałaby się postacią centralną na tym zdjęciu, a to za jej życia wymagałoby od niej zgody na publikację.

W świetle powyższych rozważań przedstawiciele środków masowego komunikowania powinni zastanowić się nad zastosowaniem mądrej zasady *De mortuis aut bene aut nihil* – o zmarłych albo dobrze, albo wcale.

RIGHT TO CULTIVATE THE MEMORY OF A DECEASED PERSON AND ACTIVITY OF THE PRESS

Summary

This article focuses on the issue of protection of the memory of the deceased in the light of mass media activity. The cult of memory of the deceased does not belong to the catalogue of personal rights defined in the civil code. The following are mentioned among those: health, freedom, reverence, freedom of conscience, surname or pseudonym, secrecy of correspondence, inviolability of residence, scientific, artistic and rationalization creativity. However, the legislator in not applying the *numerus clausus* rule, let the legal doctrine and judicial decisions create new kinds of personal rights. Thus, among such newly-created rights there is (including without limitation) the cult of a deceased close person. Personal rights are subjective rights, which means that

they are in existence only when a human being is in existence too, from birth to death. Therefore, a deceased person does not possess personal rights which would be protected by the law. However, relatives, relatives by affinity or people connected with the dead person by official relationships, joint work or activity, may demand a protection of their personal right defined as „cult of a deceased person” by demanding to cease an action unless it is not illegal. In the case of a violation, they also may demand that the person who perpetrated the violation takes action necessary in order to delete its consequences and in particular that the person made a statement of appropriate content and form. Based on the principles set out in the civil code, they may also demand a financial compensation or the payment of an appropriate amount of money towards an indicated social purpose or a reparation of a material damage if this has been the case due to a violation of personal rights. If personal rights are violated by mass media, there is also a possibility of demanding the publication of a correction and press response.

**TAJEMNICA ZAWODOWA DZIENNIKARZA I JEJ OCHRONA
W POLSKIM SYSTEMIE PRAWNYM**

Tajemnica dziennikarska znana jest od 1769 roku, kiedy skorzystano po raz pierwszy z tego przywileju w Anglii. Na ziemiach polskich nie była ona skodyfikowana¹. Ustawodawstwa zaborcze milcząco ją uznawały. W systemie prawnym II Rzeczypospolitej poza Rozporządzeniem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 4 listopada 1926 r. o karach za rozpowszechnianie nieprawdziwych wiadomości oraz o karach za zniewagę władz (zawarty tam był obowiązek wyjawienia nazwiska informatora pod groźbą zaostrzenia kary) i kodeksem postępowania karnego z 1928 roku (dziennikarz mógł odmówić składania zeznań) nie było innych regulacji dotyczących tajemnicy zawodowej dziennikarza. Również w okresie Polski Ludowej próżno było szukać przepisów w tym zakresie. Niemniej jednak, uznawanie tajemnicy dziennikarskiej w procesie karnym było prawem zwyczajowym². W kodeksie postępowania karnego z 1969 roku w art. 163 zagwarantowano również możliwość powołania się na tajemnicę dziennikarską.

W chwili obecnej treść i zakres tajemnicy zawodowej dziennikarza są uregulowane w art. 15 prawa prasowego. Zgodnie z tym unormowaniem autorowi materiału prasowego przysługuje prawo zachowania w tajemnicy swego nazwiska. Jednocześnie ustawodawca nakłada na dziennikarza obowiązek zachowania w tajemnicy danych umożliwiających identyfikację autora materiału prasowego, listu do redakcji lub innego materiału o tym charakterze, jak również innych osób udzielających informacji opublikowanych albo przekazanych do opublikowania, jeżeli osoby te zastrzegły nieujawnianie powyższych danych oraz wszelkich informacji, których ujawnienie mogłoby naruszać chronione prawem interesy osób trzecich. Obowiązek ten dotyczy również innych osób zatrudnionych w redakcjach, wydawnictwach prasowych i praso-

¹ Por. J. Sawicki, *Tajemnica zawodowa lekarza i dziennikarza w prawie karnym*, Warszawa 1960, s. 57.

² H. Gajewska-Taczowska, *Tajemnica zawodowa a art. 163 k.p.k.*, „Państwo i Prawo”, 6(1988), s. 78.

wych jednostkach organizacyjnych, a więc nie tylko dziennikarzy, redaktorów i redaktorów naczelnych, ale wszystkich osób zatrudnionych w redakcji, niezależnie od stanowiska i charakteru zatrudnienia (np. sekretarkę lub sprzątaczkę)³.

Art. 15 ust. 1 prawa prasowego nawiązuje do art. 84 ustawy o prawie autorskim i prawach pokrewnych. Zgodnie z tym artykułem twórca albo wydawca lub producent na żądanie twórcy mają obowiązek zachowania w tajemnicy źródeł informacji wykorzystanych w utworze oraz nieujawniania związanych z tym dokumentów. Ujawnienie tajemnicy jest dozwolone za zgodą osoby, która powierzyła tajemnicę lub na podstawie postanowienia właściwego sądu (ust. 2).

To samo dotyczy anonimat. Prawo anonimat polega na tym, że autor ma prawo podpisać swoje dzieło pseudonimem, wymyślonym nazwiskiem lub wcale go nie podpisywać, jeśli tylko ma takie życzenie, a jego redakcja nie może mu tego zabronić. Jednak redakcja musi znać prawdziwe dane personalne autora⁴. Jednak tylko dysponent tajemnicy, czyli osoba przekazująca materiał wyłącznie do wiadomości dziennikarza, może wyrazić zgodę na ujawnienie swego nazwiska⁵.

Nasze ustawodawstwo zna różne rodzaje tajemnicy: państwową, służbową i zawodową. Wśród nich najwyższą rangę ma tajemnica państwowa, gdyż obejmuje wiadomości, których ujawnienie może narazić na szkodę obronność, bezpieczeństwo lub inny ważny interes państwa⁶.

W przypadku tajemnicy dziennikarskiej obejmuje ona tajemnicę służbową oraz tajemnicę zawodową. Tajemnica służbowa wiąże się ze stosunkiem pracy, natomiast tajemnica zawodowa jest połączona z wykonywaniem profesji dziennikarza⁷.

³ J. Sobczak, *Prawo prasowe w działalności prasy lokalnej*, Poznań 1993, s. 35.

⁴ R. Socha, *Piórem i paragrafem. Praktyczny przewodnik dla dziennikarzy*, Warszawa 2009, s. 50.

⁵ I. Dobosz, *Prawo prasowe. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 229.

⁶ H. Pracki, *Jeszcze o tajemnicy dziennikarskiej*, „Gazeta Prawnicza”, 8(1987), s. 11.

⁷ Por. B. Kunicka-Michalska, *Ochrona tajemnicy zawodowej w polskim prawie karnym*, Warszawa 1972, s. 74-91. Autorka wykazuje poważne różnice w treści obu rodzajów tajemnicy.

B. Michalski wyróżnia dwa rodzaje tajemnicy dziennikarskiej: *powierzona* (bez zastrzeżenia, ale w istocie swej w świetle teorii przedmiotowej, obiektywnej – będąca chronioną prawem tajemnicą) oraz *zastrzeżona* (zastrzeżenie to może odnosić się do słabszej tajemnicy niż wymagająca zastrzeżenia, np. w zakresie tajemnicy autorskiej lub związanej z ochroną dóbr osobistych). Tajemnica *powierzona* może być ujawniona tylko za zgodą powierzającego tajemnicę, a tajemnica *zastrzeżona* jest zobowiązująca dla dziennikarza przy wyraźnym zastrzeżeniu przez dysponenta tajemnicy⁸.

Tajemnica dziennikarska nie jest tajemnicą w interesie prywatnym, lecz publicznym. Jej zagwarantowanie umożliwia swobodny dopływ informacji, zaś jej brak może doprowadzić do tego, że pewne informacje nigdy nie staną się powszechnie znane. Wielu informatorów bez instytucjonalnej gwarancji nie zdecyduje się na podjęcie ryzyka i wybierze wygodne milczenie⁹.

Informator powinien mieć świadomość, że przekazane informacje będą opublikowane. Takie bowiem jest właśnie zadanie zawodu dziennikarskiego¹⁰. Pomimo tego musi jednak mieć pewność, że jego tożsamość nie będzie ujawniona, jeśli oczywiście tego zażąda. Ujawnienie tożsamości informatora może nastąpić nie tylko przez podanie wprost imienia i nazwiska do publicznej wiadomości, lecz także przez podanie takich faktów i okoliczności, które pozwolą na jego identyfikację np. zajmowane stanowisko, adres zamieszkania, zarys sylwetki¹¹. Nie jest zatem dozwolone podejmowanie przez dziennikarza próby ominięcia zakazu poprzez jakiegokolwiek przybliżanie osoby, której dane zostały włączone do jego tajemnicy zawodowej¹². Złamanie tych przepisów może skutkować odpowiedzialnością karną na podstawie art. 49 prawa prasowego (przestępstwo zagrożone grzywną albo karą ograniczenia wolności). Jednak w razie realnej możliwości zaistnienia szkody (np. o przygotowywanym włamaniu) dziennikarz bez naruszenia tajem-

⁸ B. Michalski, *Podstawowe problemy prawa prasowego*, Warszawa 1998, s. 57.

⁹ A. Piskorz-Ryń, *Tajemnica dziennikarska a obowiązek składania zeznań*, „Jurysta”, 8/9(1997), s. 28.

¹⁰ J. Sawicki, *Tajemnica zawodowa*, s. 65.

¹¹ R. Socha, *Piórem i paragrafem. Praktyczny przewodnik dla dziennikarzy*, s. 50.

¹² E. Nowińska, *Wolność wypowiedzi prasowej*, Warszawa 2007, s. 130.

nicy dziennikarskiej może poczynić pewne kroki, aby szkodzie zapobiegać poprzez np. odpowiednie ostrzeżenie zainteresowanego itp.¹³.

Należy podkreślić, że nie są chronione dane o informatorze, którego tożsamość jest jawna. Przykładowo dziennikarz nie może odmówić ujawnienia organom ścigania miejsca ukrycia się zbiegłego przestępcy¹⁴.

Za naruszenie prawa spowodowane publikacją tekstu anonimowego odpowiedzialność ponoszą redaktor i wydawca, a jeśli anonimowość zastrzegł tylko informator – także autor tekstu. Jeśli jednak informator świadomie wprowadził w błąd dziennikarza, nie może powoływać się na prawo anonimatu¹⁵. Z drugiej strony nie ma przeszkód, by informator mógł wystąpić, na podstawie art. 471 kodeksu cywilnego, przeciwko nielojalnemu dziennikarzowi i jego redakcji o odszkodowanie majątkowe. Oprócz tego, jeżeli następstwem wspomnianego faktu byłby ostracyzm, w grę wchodziłoby także zadośćuczynienie za naruszenie dóbr osobistych. Wyjątek stanowi sytuacja, w której przedstawiciel prasy działa w granicach zwolnienia ustawowego lub na podstawie postanowienia sądu bądź realizuje własne prawa podmiotowe do obrony¹⁶.

Dziennikarz każdorazowo winien poinformować redaktora naczelnego o sprawach związanych z tajemnicą zawodową w „niezbędnych granicach”. Redaktor naczelny ma w tym przypadku również obowiązek zachowania takiej tajemnicy. Sformułowanie „w niezbędnych granicach” wydaje się nader nieostre i pozwalające nie tylko na swobodne, ale dowolne interpretacje. Rozległość tych granic zakreślać będzie sam dziennikarz, któremu również postawiono interpretację pojęcia „niezbędności”¹⁷.

Tajemnica dziennikarska nie jest absolutna, o czym świadczy obowiązek spoczywający na wydawcy lub redaktorze, którzy są obowiązani do ujawnienia posiadanych nazw i adresów przedsiębiorców lub osób fizycznych, zamieszczających odpłatne ogłoszenia lub reklamy w sprawie działalności gospodarczej. Uprawnienie do żądania tych in-

¹³ B. Michalski, *Opinia o tajemnicy zawodowej dziennikarza*, „Zeszyty Prasoznawcze”, 1(1989), s. 69.

¹⁴ M. Zaremba, *Prawo prasowe. Ujęcie praktyczne*, Warszawa 2007, s. 38.

¹⁵ M. Rusinek, *Na słowo informatora*, „Rzeczpospolita”, 2005, nr 126, s. C 5.

¹⁶ M. Zaremba, *Tajemnica zawodowa dziennikarza a jego odpowiedzialność prawna*, „Studia Medioznawcze”, 2(2003), s. 39-40.

¹⁷ J. Sobczak, *Polskie prawo prasowe*, Poznań 1993, s. 76.

formacji dotyczy upoważnionych organów, np. sądów, prokuratury, policji, organów skarbowych itp., co oznacza, że w stosunku do pozostałych podmiotów wspomniane informacje są w dalszym ciągu objęte tajemnicą dziennikarską (art. 36 ust. 5 prawa prasowego).

W myśl art. 180 § 2 kodeksu postępowania karnego osoby obowiązane do zachowania tajemnicy dziennikarskiej mogą być przesłuchiwane co do faktów objętych tą tajemnicą tylko wtedy, gdy jest to niezbędne dla dobra wymiaru sprawiedliwości, a okoliczność nie może być ustalona na podstawie innego dowodu. W postępowaniu przygotowawczym w przedmiocie przesłuchania lub zezwolenia na przesłuchanie decyduje sąd, na posiedzeniu bez udziału stron w terminie nie dłuższym niż 7 dni od daty doręczenia wniosku prokuratora. Na postanowienie sądu przysługuje zażalenie.

Wspomniana powyżej przesłanka dobra wymiaru sprawiedliwości jest nieostra, co powoduje, że szerokie pole otwiera się dla orzecznictwa sądów powszechnych i Sądu Najwyższego. Przy przesłance niemożliwości ustalenia okoliczności na podstawie innego dowodu zasadniczy problem sprowadza się do tego, czy odnosi się on do obiektywnej czy subiektywnej niemożliwości, co oznacza faktyczne nieistnienie takiego źródła dowodowego, które mogłoby dostarczyć informacji na dany temat¹⁸.

Niemniej z porównania dóbr związanych z zachowaniem tajemnicy zawodowej z dobrem wymiaru sprawiedliwości wynika, że dobro wymiaru sprawiedliwości jest na ogół ważniejsze. Zatem rodzaj dobra chronionego przesądza zakres i intensywność względnego zakazu dowodowego wyrażonego w art. 180 kodeksu postępowania karnego¹⁹.

Zwolnienie dziennikarza od obowiązku zachowania tajemnicy może dotyczyć faktów objętych tajemnicą dziennikarską, ale nie może dotyczyć danych umożliwiających identyfikację autora materiału prasowego, listu do redakcji lub innego materiału o tym charakterze, jak również identyfikację osób udzielających informacji opublikowanych lub przekazanych do opublikowania, jeżeli osoby te zastrzegły nieujawnianie powyższych danych (art. 180 § 3 k.p.k.). Przepisu tego nie stosuje

¹⁸ I. Zielinko, *Kształt tajemnicy dziennikarskiej*, „Przegląd Sądowy”, 5(2008), s. 114.

¹⁹ A. Ważny, *Problemy zwolnienia z tajemnicy adwokackiej, dziennikarskiej i lekarskiej w procesie karnym*, „Prokuratura i Prawo”, 10(1998), s. 113-120.

się, jeżeli informacja dotyczy przestępstwa, o którym mowa w art. 240 § 1 k.k. Artykuł 240 przewiduje, że „kto mając wiarygodną wiadomości o karalnym przygotowaniu albo usiłowaniu lub dokonaniu czynu zabronionego określonego w art. 118 (zabójstwo lub ciężkie uszkodzenia ciała w związku z eksterminacją), 127 i 128 (zamach stanu), 130 (szpiegostwo), 134 (zamach na życie prezydenta), 140 (zamach terrorystyczny), 148 (zabójstwo), 163 (sprowadzenie zdarzenia zagrażającego życiu lub zdrowiu wielu osób albo mieniu w wielkich rozmiarach), 166 (piractwo) lub 252 (wzięcie zakładnika), nie zawiadamia niezwłocznie organu powołanego do ścigania przestępstw, podlega karze pozbawienia wolności do lat 3”. Nie popełnia przestępstwa niezawiadomienia organów ścigania ten, kto zaniechał zawiadomienia, mając dostateczną podstawę do przypuszczenia, że organ ścigania wie o przygotowywanym, usiłowanym lub dokonanym czynie zabronionym; nie popełnia przestępstwa również ten, kto zapobiegł popełnieniu przygotowywanego lub usiłowanego czynu zabronionego (art. 240 § 2 k.k.). Nie podlega również karze, kto zaniechał zawiadomienia z obawy przed odpowiedzialnością karną grożącą jemu samemu lub jego najbliższym (art. 240 § 3 k.k.).

Ustawodawca obowiązkiem zawiadomienia objął jedynie ściśle określone przestępstwa, a te z kolei stanowią najpoważniejsze zbrodnie przeciwko podstawowym interesom państwa oraz przeciwko najwyższemu dobru człowieka, jakim jest życie²⁰.

Przesłuchanie dziennikarza każdorazowo wymaga podjętej na podstawie art. 180 § 2 k.p.k. decyzji sądu, choćby miało to być przesłuchanie w sprawie o przestępstwo wymienione w art. 240 k.k., w której dziennikarz złożył zawiadomienie o przestępstwie²¹.

Możliwość przesłuchania dziennikarza potwierdził Sąd Najwyższy. Treść postanowienia w tym zakresie brzmi: „*Sąd nie może zwolnić dziennikarza z tajemnicy w tym zakresie, może natomiast przesłuchać go na okoliczności objęte tą tajemnicą, jeżeli dziennikarz sam chce złamać wiążącą go tajemnicę dziennikarską. W tej sytuacji w ostatecznym rozrachunku tajemnica dziennikarska ma wymiar etyczny, bowiem sko-*

²⁰ M. Szewczyk, *Tajemnica zawodowa dziennikarska a ustawowy obowiązek doniesienia*, „Zeszyty Prasoznawcze”, 3(1973), s. 27-34.

²¹ M. Rusinek, *Tajemnica zawodowa i jej ochrona w polskim procesie karnym*, Kraków 2007, s. 144.

rzystania z możliwości zasłonięcia się jej treścią pozostawia ustawodawca tylko dziennikarzowi”²².

Jednak ten sam organ zakwestionował w terminie późniejszym to postanowienie. „Zdaniem składu orzekającego w niniejszej sprawie, wbrew pogładowi wyrażonemu przez Sąd Najwyższy w jednym z orzeczeń (...), dziennikarz *de lege lata* nie może się „sam zwolnić” z tajemnicy dziennikarskiej (nie zasłaniać się tajemnicą dziennikarską), co rzekomo miałoby sprawić, że dopuszczalne staje się przesłuchanie takiego świadka na okoliczności objęte tajemnicą dziennikarską. (...) konstrukcja normatywna przepisu art. 15 ust. 2 pkt 1 prawa prasowego dobitnie dowodzi, że dziennikarz nie jest dysponentem tajemnicy, o której mowa w art. 15 ust. 2 pkt 1 prawa prasowego, mogącym ową tajemnicą swobodnie i wedle własnego uznania rozporządzać, lecz jest jej **depozytariuszem** [podkreślenie Sądu Najwyższego – JM], bezwzględnie obowiązany do zachowania w tajemnicy znanych mu danych informatora. Dysponentem tej tajemnicy jest sam informator”²³.

Warto zauważyć, że możliwość dowodzenia okoliczności objętych tajemnicą dziennikarską jest ograniczona również w odniesieniu do innych niż zeznanie świadka środków dowodowych, dlatego niedopuszczalną praktyką organów ścigania byłyby próby obejścia przedstawionych ograniczeń poprzez dokonywanie przeszukiwań lokali służbowych redakcji oraz prywatnych mieszkań osób zobowiązanych do zachowania tajemnicy. Podobnym zagrożeniem dla tajemnicy dziennikarskiej jest kontrola rozmów telefonicznych oraz utrwalanie przy użyciu środków technicznych treści innych rozmów lub przekazów informacji. Zgodę na wykorzystywanie tej formy inwigilacji może wydać jedynie sąd (wyjątkowo prokurator, który jednak jest zobowiązany wystąpić w ciągu 3 dni do sądu z wnioskiem o zatwierdzenie swojego postanowienia), a zapisy niemające znaczenia dla postępowania podlegają zniszczeniu. Sąd powinien w swoim zarządzeniu tak określić zakres inwigilacji, by tajemnica dziennikarska ucierpiała jak najmniej²⁴. Artykuł 226 ko-

²² Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 15 grudnia 2004 roku (III KK 278/2004), „Orzecznictwo Sądu Najwyższego Izba Karna i Wojskowa”, 3(2005), poz. 28.

²³ Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 20 października 2005 roku (II KK 184/05), „Orzecznictwo Sądu Najwyższego Izba Karna”, 12(2006), poz. 120.

²⁴ M. Zaremba, *Prawo prasowe*, s. 44-45; R. Taradejna, *Niedopuszczalne łamanie tajemnicy dziennikarskiej*, „Rzeczpospolita”, 2004, nr 275, s. C 3.

deksu postępowania karnego określa, że w kwestii wykorzystania dokumentów zawierających tajemnicę państwową, służbową lub zawodową jako dowodów w postępowaniu karnym stosuje się odpowiednio zakazy i ograniczenia określone w art. 178-181 k.p.k.

Jeśli sąd zwolni dziennikarza od obowiązku zachowania tajemnicy, wówczas jego sytuacja prawna jest zasadniczo zrównana z sytuacją „zwykłej” osoby powołanej jako świadek, a więc odmowa składania zeznań pociąga za sobą konsekwencje w postaci zastosowania odpowiednich środków przymusu i kar porządkowych²⁵. Ale odmowa dziennikarza złożenia zeznania co do okoliczności objętych tajemnicą dziennikarską nie powoduje jego odpowiedzialności karnej za poplecznictwo jako przestępstwo skutkowe z zaniechania, ponieważ nie ciąży na nim szczególny obowiązek zapobiegnięcia skutkowi²⁶.

Dziennikarz, będąc świadkiem w procesie karnym, ma prawo uchylić się od odpowiedzi na pytanie także w przypadku, jeżeli udzielenie odpowiedzi mogłoby narazić jego lub osobę dla niego najbliższą na odpowiedzialność za przestępstwo lub przestępstwo skarbowe (art. 183 § 1 kodeksu postępowania karnego). Dziennikarz może także żądać, aby przesłuchano go na rozprawie z wyłączeniem jawności, jeżeli treść zeznań mogłaby narazić na hańbę jego lub osobę dla niego najbliższą (art. 183 § 2 k.p.k.).

Inaczej wygląda sprawa zachowania tajemnicy dziennikarskiej, jeżeli dziennikarz występuje w procesie karnym jako oskarżony. Jest on wtedy zwolniony od obowiązku zachowania tajemnicy zawodowej przez sam fakt postawienia w stan oskarżenia, w zakresie niezbędnym do wyjaśnienia okoliczności sprawy²⁷. Istnieją jednak różnice zdań co do podstaw tej tezy. Zgodnie z pierwszym poglądem pojawiającym się w publicystyce prawniczej nie dzieje się to jednak automatycznie, a jedynie w związku z możliwością powoływania się na stan wyższej konieczności wynikający z art. 26 § 1 kodeksu karnego, zgodnie z którym nie popełnia przestępstwa ten, kto działa w celu uchylenia bezpośredniego niebezpieczeństwa grożącego jakimukolwiek dobru chronionemu prawem, jeżeli niebezpieczeństwa nie można inaczej uniknąć,

²⁵ *Prawo mediów*, red. J. Barta, R. Markiewicz, A. Matlak, Warszawa 2005, s. 263.

²⁶ Z. Gostyński, *Tajemnica dziennikarska a obowiązek składania zeznań w nowym kodeksie postępowania karnego*, „Państwo i Prawo”, 10(1997) s. 17-18.

²⁷ J. Sobczak, *Prawo prasowe. Komentarz*, Warszawa 2008, s. 650.

a dobro poświęcone przedstawia niższą wartość od dobra ratowanego. Jako dobro ratowane w tym przypadku traktuje się prawo oskarżonego do obrony, będące jedną z naczelných zasad procesu karnego²⁸. Inny pogląd jest taki, że niezachowanie tajemnicy przez osobę zobowiązaną nie jest konsekwencją stanu wyższej konieczności, ale wynika bezpośrednio z prawa do obrony²⁹.

Sprawa tajemnicy dziennikarskiej została również przewidziana w kodeksie postępowania w sprawach o wykroczenia. Zgodnie z art. 41 § 3 tego kodeksu osoby obowiązane do zachowania tajemnicy służbowej lub tajemnicy związanej z wykonywaniem zawodu lub funkcji mogą odmówić zeznań co do okoliczności, na które rozciąga się ten obowiązek, chyba że sąd zwolni te osoby od obowiązku zachowania tajemnicy. Na postanowienie sądu służy zażalenie. Sąd nie może zwolnić jednak od obowiązku zachowania tajemnicy związanej z wykonywaniem zawodu adwokata, radcy prawnego, lekarza lub dziennikarza (§ 4). Sąd przesłuchuje dziennikarza na rozprawie z wyłączeniem jawności (§ 5).

Również w kodeksie postępowania administracyjnego świadek może odmówić odpowiedzi na pytania, gdy odpowiedź mogłaby narazić jego lub jego bliskich wymienionych w § 1 na odpowiedzialność karną, hańbę lub bezpośrednią szkodę majątkową albo spowodować naruszenie obowiązku zachowania prawnie chronionej tajemnicy zawodowej (art. 83 § 2 k.p.a.). Przed odebraniem zeznania organ administracji publicznej uprzedza świadka o prawie odmowy zeznań i odpowiedzi na pytania oraz o odpowiedzialności za fałszywe zeznania (art. 83 § 3 k.p.a.).

Podobne uregulowanie istnieje w kodeksie postępowania cywilnego: świadek w osobie dziennikarza może odmówić odpowiedzi na zadane mu pytanie, jeżeli zeznanie mogłoby narazić jego lub jego bliskich na odpowiedzialność karną, hańbę lub dotkliwą i bezpośrednią szkodę majątkową albo jeżeli zeznanie miałoby być połączone z pogwałceniem istotnej tajemnicy zawodowej (art. 261 § 2 kodeksu postępowania cywilnego).

²⁸ A. Murzynowski, *Istota i zasady procesu karnego*, Warszawa 1976, s. 316.

²⁹ Z. Sobolewski, *Samooskarżenie w świetle prawa karnego (nemo se ipsum accusare tenetur)*, Warszawa 1982, s. 101.

Wyważenie interesów wymiaru sprawiedliwości i prasy, jednakowo ważnych, jest rzeczą bardzo trudną³⁰. Ustawodawca uznał jednak sprawę zaufania społecznego do prasy w zakresie pełnienia jej funkcji za społecznie ważniejszą od interesów organów ścigania, a w pewnym zakresie również wymiaru sprawiedliwości³¹.

Można stwierdzić, że brak „bezpieczeństwa” wokół tajemnicy dziennikarskiej ograniczyłby możliwości prowadzenia tzw. śledztw dziennikarskich³², które w znaczący sposób przyczyniają się do ujęcia sprawców przestępstw. Dlatego zmuszanie dziennikarza do czynienia wyboru pomiędzy wykroczeniem przeciwko prawu a wykroczeniem przeciwko etyce zawodowej i obowiązкови poszukiwania prawdy byłoby szkodliwe społecznie i niemoralne, a ponadto sprzeczne z zasadami współżycia społecznego³³.

Podsumowując można stwierdzić, że tajemnica dziennikarska jest jedną z licznych gwarancji wolności prasy. Wolności, która przysługuje każdemu członkowi społeczeństwa, a której dziennikarze są tylko depozytariuszami³⁴. W tym kontekście tajemnicę zawodową należy postrzegać jako obowiązek zachowania dyskrecji w odniesieniu do okoliczności, o których osoba dowiedziała się w związku z wykonywaniem określonego zawodu³⁵. Tajemnica dziennikarska jest prawną gwarancją zaufania i intymności w stosunkach prasowych między dziennikarzem a autorem materiału prasowego³⁶. Nie jest zatem przywilejem, ale raczej obciążeniem dla dziennikarza³⁷. Dziennikarz nie może z niej korzystać

³⁰ M. Fazan-Zielińska, *Dziennikarz i jego tajemnica*, „Prawo i Życie”, 4(1998), s. 11.

³¹ B. Michalski, *Tajemnica dziennikarska – kontrowersje i nieporozumienia*, „Gazeta Prawnicza”, 11(1987), s. 5.

³² A. Gerecka-Żołyńska, *Glosa do Uchwały Sądu Najwyższego z dnia 22 listopada 2002 roku (I KZP 26/2)*, „Orzecznictwo Sądów Polskich”, 1(2004), nr 1, poz. 5 k.

³³ J. Piotrowski, *Tajemnica zawodowa dziennikarza w postępowaniu administracyjnym*, „Zeszyty Prasoznawcze”, 3(1965), s. 49.

³⁴ J. Sobczak, *Granice prawne tajemnicy dziennikarskiej*, „Ius Novum”, 1(2007), s. 69.

³⁵ K. Łojewski, *Instytucja odmowy zeznań w polskim procesie karnym*, Warszawa 1970, s. 153.

³⁶ J. Bafia, *Dziennikarska tajemnica zawodowa*, „Prasa Polska”, 2(1988), s. 8.

³⁷ J. Brodzki, *Tajemnica zawodowa dziennikarza. Nie dajmy się skołować*, „Prasa Polska”, 7(1987), s. 12.

w sytuacji dla siebie dogodnej (np. nie podając danych swoich informatorów), a w sytuacji niesprzyjającej (np. w razie grożącego mu procesu prasowego) ujawnić informatorów³⁸.

Tajemnica dziennikarska ma szczególną wagę społeczną dlatego, że ludzie, którzy mają gwarancję dyskrecji, bardzo często wypowiadają się przed dziennikarzem z całkowitą szczerością³⁹. Należy jednak wziąć pod uwagę fakt, że nie każdy, kto godzi się być informatorem dziennikarza, zdecyduje się na współpracę z prokuraturą i policją. Działać tu może nawet pewna psychologiczna bariera. Nikt przecież nie nazwie informatora dziennikarza „konfidentem”. Łatkę taką jednak łatwo przylepić komuś, kto o popełnieniu przestępstwa zawiadamia organ ścigania⁴⁰.

Dziennikarz jest swego rodzaju osobą zaufania publicznego; jego zadaniem jest między innymi sygnalizowanie społeczeństwu i władzy rzeczywistych niedomagań życia społecznego. Możliwości dziennikarskiej penetracji są tym większe, im większe jest zaufanie; ono z kolei wiąże się ze społeczną świadomością zachowania tajemnicy⁴¹. W tym kontekście przepisy prawa prasowego dotyczące tajemnicy dziennikarskiej wykazują zgodność między normatywną etyką dziennikarstwa a prawem stanowionym⁴².

A JOURNALIST'S PROFESSIONAL SECRECY AND ITS PROTECTION IN THE POLISH LEGAL SYSTEM

Summary

This article deals with the issue of journalist secrecy, which within the legal system is treated as professional secrecy. Journalists' professional secrecy is not to be viewed as this professional group's prerogative but rather as its duty. Regulations concerning journalist secrecy are included (including without

³⁸ I. Dobosz, *Prawo i etyka w zawodzie dziennikarza*, Warszawa 2008, s. 66.

³⁹ *Zamach na tajemnicę – dyskusja redakcyjna o prawie prasowym*, „Prasa Polska”, 2(1988), s. 6.

⁴⁰ Z. Gostyński, *Tajemnica dziennikarska a obowiązek składania zeznań w procesie karnym*, Warszawa 1997, s. 130.

⁴¹ B. Michalski, *Podstawowe problemy prawne zawodu dziennikarskiego*, Warszawa 1978, s. 14-15.

⁴² Tenże, *Odżywa spór o tajemnicę zawodową dziennikarza*, „Jurysta”, 4(1994), s. 26.

limitation) in the press law, code of civil procedure, code of criminal procedure, petty offences procedure code and administrative code. In the deliberations one states that a journalist cannot free himself/herself from journalist secrecy. This may only be licensed by a court and solely in the case where it is necessary to secure the benefit of justice administration, and a circumstance may not be ascertained on the basis of other evidence. The licence may relate to the circumstances of certain events but it may not include any data which would enable an identification of the author of press material, letter to the editor or another material of such character if these people reserved their right to anonymity (the so-called right of *anonimat*). The regulations are not applicable in this context, if the acquired information are relating to most serious crimes against the interests of state and against human life. If a court exempts a journalist from the professional secrecy, he/she may not refuse to testify. In the case of his evasion of this duty, he/she however shall not stand trial for the offence of criminal support. The case is quite different when a journalist appears in court as a defendant. He/she may then breach the journalist secrecy as the exercise of his/her right to be defended.

REFORMA SZKOLNICTWA ZAWODOWEGO W „GAZECIE WYBORCZEJ” W LATACH 1992-2002

1. Uwagi wstępne

Reformę edukacji w Polsce podjęto po 10 latach przemian ustrojowych, politycznych, gospodarczych, społecznych. Przemiany owe, rozpoczęte obradami przy Okrągłym Stole, nabrały dynamiki po wyborach parlamentarnych z 4 czerwca 1989 r. W okresie kampanii wyborczej przed tymi wyborami powstała nowa gazeta, która miała otworzyć przed środowiskami opozycyjnymi możliwość nieskrępowanego wyrażania się publicznego. Dlatego pismo to nazwano „Gazetą Wyborczą”. Od początku „Gazeta Wyborcza” popierała wszelkiego rodzaju reformy. Pismo nie kryło i nie kryje swych sympatii i poparcia dla partii politycznych i środowisk liberalnych. W kwestiach oświatowych gazeta eksponowała swój negatywny stosunek do odziedziczonego po latach PRL systemu, zwłaszcza zaś do szkolnictwa zawodowego, które obwiniała o bezrobocie absolwentów. Publikacje, w których mówi się o reformie szkolnictwa zawodowego i reformie systemu oświaty, można prześledzić, sięgając do skomputeryzowanego archiwum „Gazety Wyborczej”. W 2002 r., kiedy reforma dotarła do szkół zawodowych, wyszukiwarka odnalazła w archiwum „GW” po kilkadziesiąt publikacji, w których wystąpiły wyrażenia „reforma szkolnictwa zawodowego” i „reforma systemu oświaty”. Poniżej omówione zostaną najważniejsze teksty związane z reformą szkolnictwa zawodowego oraz teksty poświęcone reformie systemu oświaty, które dotyczą szkolnictwa ponadgimnazjalnego, w tym szczególnie zawodowego.

2. Teksty o tematyce politycznej

Pierwsza umieszczona w archiwum publikacja, w której pojawia się sformułowanie „reforma szkolnictwa zawodowego”, pochodzi z 24 sierpnia 1992 r.¹ Jest to rozmowa Wojciecha Staszewskiego z wicemini-

Ryszard Skawiński; dr pedagogiki; pracownik naukowy Wyższej Szkoły Ekonomii i Informatyki w Olsztynie; adres do korespondencji: ryszardskawinski@wp.pl

strem edukacji Kazimierzem Marcinkiewiczem. Zawarta tam została informacja, że drugi wiceminister, Anna Urbanowicz z Unii Demokratycznej, „ma zająć się przede wszystkim reformą szkolnictwa zawodowego”.

Natalia Skipietrow w artykule pt. „Suchocka o bezrobociu i wyborach” omawia konferencję prasową premiera Hanny Suchockiej w przededniu kampanii wyborczej. W przedstawionym programie rządu planuje się m. in. reformę szkolnictwa zawodowego oraz „przedłużenie nauki o rok w szkołach zawodowych w regionach szczególnie zagrożonych bezrobociem”².

W numerze 262 z 9 listopada 1993 r. zamieszczone zostały fragmenty expose premiera Waldemara Pawlaka pod znaczącym tytułem „Ludzki rząd Pawlaka”. W jednym z pierwszych punktów tego wystąpienia omówione zostały sprawy edukacji: „Niezbędne jest przyspieszenie reformy szkolnictwa zawodowego. Szczególnie ważne jest rozwijanie różnych form kształcenia na odległość, w tym także kształcenia dorosłych, przekwalifikowywania. W celu poprawienia warunków funkcjonowania oświaty, najpóźniej w 1994 r., nastąpi oddłużenie wszystkich szkół i placówek, wzrosną wynagrodzenia nauczycieli i wychowawców. W szkolnictwie wyższym proste rezerwy rozwoju zostały już prawie wyczerpane. Rząd zapowiada zakończenie procedury nowelizacyjnej ustawy o szkolnictwie wyższym i ustawy o wyższym szkolnictwie zawodowym, kształcącym specjalistów dla potrzeb gospodarki narodowej. Będą również stworzone warunki do łączenia różnych szkół wyższych, jak i warunki do umacniania ich samodzielności”³.

Artykuł Wojciecha Staszewskiego z 14 października 1994 r. nosi tytuł „Nowy program oszczędnościowy w oświacie. Wrzuc grosik dla szkoły”. Autor dość krytycznie odnosi się do „poufnego dokumentu”, który „krąży w Ministerstwie Edukacji”, czyli do „projektu oszczędnościowego programu wiceministra Kazimierza Dery”. Wśród wielu zagrożeń, jakie ten projekt niesie, mieści się realizacja nowego projektu

¹ „Gazeta Wyborcza”, nr 198, wydanie waw (Warszawa), z dnia 1992/08/24, s. 3.

² „Gazeta Wyborcza”, nr 140, wydanie waw (Warszawa), z dnia 1993/06/18, s. 3.

³ „Gazeta Wyborcza”, nr 262, wydanie waw (Warszawa), z dnia 1993/11/09, s. 10.

reformy szkolnictwa zawodowego („obawia się jeden z urzędników MEN”)⁴.

Na szersze potraktowanie i przybliżenie zasługują dwa obszernie teksty poświęcone wdrażanej wówczas reformie systemu edukacji. Wiele ciekawych myśli o systemie oświaty, możliwościach jego naprawy i doskonalenia, a także o miejscu edukacji w programach politycznych zawiera tekst Mirosława Sawickiego na temat kampanii prezydenckiej 2000 r. w USA. Nosi on tytuł „Wyborca myśli o szkole”, a podstawowe jego przesłanie mieści się w dwóch pierwszych zdaniach: „W Stanach Zjednoczonych kandydat na prezydenta musi mieć atrakcyjny program naprawy oświaty. W Polsce mówimy o tym za mało”. Autor informuje, że w różnych klasyfikacjach elektoratu wyodrębnia się tzw. „elektorat edukacyjny”, tworzony przez tych, dla których program edukacyjny kandydata stoi na pierwszym lub drugim miejscu wśród spraw decydujących o tym, na kogo będą głosować. Tylko jedną trzecią tego elektoratu stanowią stowarzyszenia nauczycieli i rodziców uczniów, może on zatem w wyborach odgrywać decydującą rolę. Przewagę wśród tego elektoratu miał kandydat Demokratów, dlatego Republikanie zaczęli zagadnienia edukacyjne eksponować na czele swego programu.

„Głównymi adresatami programów edukacyjnych Gore’a i Busha są młodzież i szkoły z tzw. zaniedbanych środowisk. Obaj kandydaci deklarują chęć zapewnienia młodzieży równych szans edukacyjnych poprzez zwiększenie dostępności do szkół oferujących lepszą edukację. Jednak każdy z kandydatów przedstawia inną wizję realizacji tego zadania. Al Gore widzi tu ważną rolę dla władz i funduszy federalnych (w swoim czasie prezydent Clinton bezskutecznie próbował wprowadzić do szkolnictwa amerykańskiego krajowy program nauczania). George Bush natomiast proponuje elastyczne przekazywanie kompetencji i funduszy władzom lokalnym (a nawet samym rodzicom), stanowczo jednak odcina się od zgłoszonego w swoim czasie przez Republikanów postulatu likwidacji Departamentu Edukacji, który wciąż budzi negatywne reakcje opinii publicznej. Gore proponuje, żeby czasowo zamykać słabe i niebezpieczne szkoły publiczne i otwierać je ponownie po wymianie kierownictwa i kiepskich nauczycieli oraz po opracowaniu programu naprawczego – i dopiero wtedy udzielać im pomocy z funduszy federalnych. Bush z kolei uważa, że należy doprowadzić do likwidacji słabych

⁴ „Gazeta Wyborcza”, nr 240, wydanie waw (Warszawa), z dnia 1994/10/14, s. 2.

i niebezpiecznych szkół publicznych, natomiast rodzicom, którzy chcą przenieść dzieci do lepszych szkół – czy to publicznych, czy prywatnych – umożliwić to, dając im voucher (czyli bon edukacyjny) w kwocie 1500 dolarów. Program ten jest określany mianem „ograniczonego programu bonu edukacyjnego”.

M. Sawicki porównuje programy obu kandydatów i eksponuje fundamentalną różnicę pomiędzy nimi: „Czy decyzja – a więc i odpowiedzialność za nią – o tym, co dobre i pożądane w edukacji, ma być podejmowana na szczeblu lokalnym, a rolą państwa byłoby wspomaganie preferencji lokalnych (Bush)? Czy też państwo ma być odpowiedzialne za jakość i standard edukacji i w związku z tym powinno mieć prawo i obowiązek gwarantowania i wspomagania odpowiedniej jakości edukacji publicznej (Gore)?

Następnie M. Sawicki wymienia najważniejsze pytania i zagadnienia, jakie niemal codziennie pojawiają się na łamach najważniejszych gazet: „Co to jest dobra edukacja? Czy standaryzowane stanowe i krajowe testy są dobrym miernikiem efektywności nauczania? Dlaczego nie wszystkie szkoły są dobre? Czy poprawa wyników testów w Teksasie jest skutkiem wprowadzenia bonów w ostatnim roku, czy też zmian wprowadzanych w ciągu kilku ostatnich lat? Czy w stanach, gdzie związki zawodowe są silne, nie jest możliwe reformowanie edukacji?”

Na zakończenie swego artykułu były wiceminister edukacji narodowej, a następnie pracownik Ambasady Polskiej w USA⁵, porównuje problemy edukacji i próby jej reformowania w Polsce i Stanach Zjednoczonych: „W Polsce cierpimy na tę samą bolączkę co w USA – nierówność dostępu do edukacji odpowiedniej jakości, do szkoły dobrze przygotowującej do edukacji wyższego stopnia. Ten problem pojawia się wtedy, kiedy jakość szkoły zostaje pośrednio wyznaczona przez środowisko, z którego pochodzą uczniowie. W USA tak się dzieje, kiedy większość uczniów to Afroamerykanie i Latynosi (czyli młodzież ze środowisk ubogich, źle wykształconych, często patologicznych). W Polsce uważa się natomiast, że pochodzenie wiejskie determinuje karierę edukacyjną ucznia – sprzyja zakończeniu nauki po spełnieniu zaledwie „obowiązku szkolnego”. W obu przypadkach chodzi o środowiska zaniedbane edukacyjnie, statystycznie rzecz biorąc – źle wykształcone, które nie wymuszają na systemie edukacji kształcenia swo-

⁵ Od 2004 r. – Minister Edukacji Narodowej i Sportu.

ich dzieci na odpowiednio wysokim poziomie, tym samym ograniczając ich konstytucyjne prawo do równego dostępu do edukacji.

W Polsce rozpoczęto reformę systemu oświaty. W Stanach Zjednoczonych reformowanie oświaty to – jak widzieliśmy – proces polegający na ciągłym identyfikowaniu „słabych elementów” systemu i podejmowaniu działań naprawczych. Nasz rodzimy optymista powie, że reforma rozwiąże problem nierówności szans edukacyjnych. Doświadczenie amerykańskie (także polskie!) sugeruje jednak, że nie jest to problem rozwiązań systemowych, lecz złych szkół i trudnych środowisk, które nie pasują do systemu. W Stanach mówi się o tym wprost, u nas za mało. W USA powszechna jest świadomość, że system jest dobry, jeśli zapewnia rozwój tym, którzy odstają od średniej – i dlatego przedstawianym programom towarzyszy żywa i szeroka dyskusja społeczna. I nie jest to dyskusja o tym, ile pieniędzy przeznaczyć na edukację, ale o tym, w jaki sposób je wydawać. Kiedy mówi się o potrzebie wzrostu nakładów na oświatę, chodzi o koszty proponowanych konkretnych nowych rozwiązań. U nas takiej dyskusji nie ma.

W Polsce oswoiliśmy się już ze słowem lobby i uczymy się rozumieć znaczenie działań lobbystycznych. Wciąż jednak zbyt wąsko pojmujemy, czym jest lobby edukacyjne. W Stanach Zjednoczonych nie ogranicza się ono do lobby zawodowego i tylko dlatego potrafi sprawić, że ubiegający się o poparcie społeczne kandydaci na prezydenta przywiązują odpowiednią wagę do spraw edukacyjnych – bo przecież polityka edukacyjna nie jest jedynie problemem grupy zawodowej, lecz sprawą i interesem całego społeczeństwa. Dotyczy to zarówno społeczeństwa kraju dobrobytu, dbającego o swoją przyszłą pozycję, jak i społeczeństwa aspirującego do dobrobytu, troszczącego się o swoje szanse rozwojowe. Problem równości szans edukacyjnych jest kluczowy zarówno dla utrzymywania osiągniętego poziomu rozwojowego, jak i dla wspierania rozwoju”⁶.

Później ukazał się obszerny i ważny tekst prof. Krzysztofa Konarzewskiego. Zawiera on m. in. ważny passus dotyczący przemian w szkolnictwie ponadgimnazjalnym:

„Przed rządem stoją także nowe zadania. Niektóre wynikają z kalendarza reformy. Najpilniejsze z nich to utworzenie trzeciego szczebla

⁶ „Gazeta Wyborcza”, nr 214, wydanie waw (Warszawa), z dnia 2000/09/13, dział: OPINIE, s. 18.

szkolnictwa. Autorzy reformy planowali trzyletnie liceum profilowane kończące się maturą oraz dwuletnią szkołę zawodową z możliwością uzupełnienia wykształcenia w dwuletnim liceum uzupełniającym. Ten plan stoi teraz pod znakiem zapytania. Już w lipcu Sejm – głosami posłów SLD – zmienił ustawę, wprowadzając trzyletnie liceum ogólnokształcące i liceum techniczne oraz czteroletnie technikum. Wówczas ten zamach na reformę udaremnił Senat. Teraz te pomysły wracają. Rząd w ubiegłym tygodniu przyjął już nowy projekt szkół ponadgimnazjalnych zawierający zmiany postulowane przez SLD, wkrótce trafi on do Sejmu.”

Profesor Konarzewski stawia tezę, że na naszych oczach dokonuje się powstrzymanie reformy i „zakonserwowanie istniejących typów szkół” ze skróconym o rok cyklem kształcenia. Doprowadzi to do znieweczenia planów reformatorów, którym przyświecał ambitny zamysł przewyciężenia podziału edukacji „na ogólną i zawodową i towarzyszącego mu podziału na kulturę ogólniaka i zawodówki”.

„Z różnych obserwacji wynika, że im wcześniej uczeń wybiera zawód, tym bardziej selektywny jest jego rozwój osobisty” – pisze dalej uczony. „Z mniejszą elastycznością reaguje też jako dorosły na zmiany na rynku pracy. System wczesnej specjalizacji zawodowej wytwarza kwalifikacje, które często roz mijają się z zapotrzebowaniem rynku. Dlatego edukacja zawodowa powinna zaczynać się wcześniej (już w gimnazjum), ale w formie zintegrowanej z edukacją ogólną, i oddzielać się od niej stopniowo, tak by osiągnąć pełną odrębność dopiero w szkole policealnej lub wyższej”⁷.

K. Konarzewski zwraca uwagę na to, jak ważne jest wspieranie integracji młodzieży z różnych środowisk: do liceów ogólnokształcących chodzą głównie dzieci inteligencji, a do techników - klasy robotniczej. Liceum profilowane stwarzałoby możliwość spotkania dzieci z różnych warstw społecznych („pod jednym dachem dzieci profesora, robotnika i dozorca, uczniowie o szerszych i węższych zainteresowaniach itd.”). Tak zorganizowane szkoły przeciwdziałałyby podziałowi Polski na kasty.

⁷ „Gazeta Wyborcza”, nr 270, wydanie waw (Warszawa), z dnia 2001/11/19, dział: OPINIE, s. 20.

3. Kontekst rynku pracy i bezrobocia

W 1997 gazeta zamieszcza zapis debaty telewizyjnej pomiędzy J. Oleksym i L. Balcerowiczem, w której ten ostatni formułuje znamieną ocenę: „Szkoły zawodowe, Panie Przewodniczący, są nadal wyłęgarnią bezrobotnych, a jednocześnie głosicie zasady równości szans. Tego się nie da pogodzić”⁸.

Artykuł pt. „Mieszanka” mówi angielskiej szkole sekretarek, która ma powstać w Polkowicach. Ma to być nowoczesna, zbudowana z rozmachem szkoła, zorganizowana w oparciu o „angielskie doświadczenie w dziedzinie reformy szkolnictwa zawodowego”, w przyszłości pełniącą funkcję centrum oświatowego gminy, „w którym szkolenie zostanie podporządkowane głównie potrzebom lokalnego rynku pracy”⁹.

Zarzut wobec szkół zawodowych, że „produkują bezrobotnych”, pojawia się jeszcze pięciokrotnie, 4 razy w artykułach dotyczących reformy szkolnictwa zawodowego i raz w kontekście reformy systemu oświaty. Marginalnie pojawiają się również inne zagadnienia, np. w katowickim dodatku do „GW” w artykule z 13 VI 1994 r. pt. „Szkolnictwo średnie. Za dużo zawodówek” pojawia się teza, iż główną wadą dotychczasowego kształcenia w „zawodówkach” było zbyt „wąskie” wykształcenie, które utrudniało tak zdobycie pracy, jaki i ewentualne przekwalifikowanie się. Autorzy raportu o sytuacji szkolnictwa w województwie jako główny cel reformy tutejszego szkolnictwa zawodowego widzą „dobre przygotowanie ogólnokształcące absolwenta”. Jednocześnie politycy Unii Wolności postulują zwiększenie liczby absolwentów pełnych szkół średnich. W lokalnej „Gazecie w Katowicach” 13 czerwca ukazał się artykuł J. Grabowskiego pt. „Szkolnictwo średnie. Za dużo zawodówek”. Znaleźć w nim można następujące sformułowania: „W ubiegłym roku [Kuratorium Oświaty – RS] wydało „Raport o stanie oświaty województwa katowickiego”. Autorzy „Raportu” piszą, że w minionej dekadzie w naszym województwie największe zapotrzebowanie było na robotników. Teraz absolwenci zawodówek mają zbyt „wąskie” wykształcenie, co utrudnia im zarówno uzyskanie pracy, jak i ewentualne przekwalifikowanie się. Podstawowym celem reformy szkolnictwa zawodowego powinno być, według autorów „Raportu”, dobre przygoto-

⁸ Specjalny dodatek do „Gazety Wyborczej”, nr 38, z dnia 14 II 1997 r.

⁹ „Gazeta Wyborcza”, nr 270, wydanie waw (Warszawa), z dnia 1992/11/17, s. 17.

wanie ogólnokształcące absolwenta”. „Również Unia Wolności na konferencji środowisk oświatowych i samorządowych ustaliła, że chciałaby zwiększyć liczbę absolwentów szkół średnich. Badania wskazują, że największy procent bezrobotnych to absolwenci zasadniczych szkół zawodowych”¹⁰.

Na początku października 1996 r. opublikowany został list ministra z Kancelarii Prezydenta RP, Barbary Labudy, poświęcony problemom młodzieży i zawierający następujący fragment: „Ale sprawy młodzieży to nie tylko kwestia zdobywania wykształcenia, ale także znalezienia potem pracy. Będziemy więc 8 października w Pałacu Prezydenckim dyskutować z młodzieżą, pracodawcami, przedstawicielami rządu na temat sytuacji młodzieży na rynku pracy. Nasze szkolnictwo nie jest jeszcze dostosowane do jego potrzeb. Dlatego pod patronatem Kancelarii Prezydenta RP powstał, opracowany przez prof. Jana Kluczyńskiego z Uniwersytetu Warszawskiego, specjalny program reformy szkolnictwa zawodowego, który wdrażany jest w województwie ciechanowskim, gdzie wskaźnik bezrobocia wśród młodzieży należy do najwyższych w Polsce”¹¹.

Artykuł Wojciecha Staszewskiego, powstały na początku r. szk. 1996/97, nosi tytuł „Pieniądze marne, programy dopiero powstają” i sygnalizuje złą sytuację finansową nauczycieli. Reforma szkolnictwa zawodowego pojawia się w następującym kontekście: „Wylęgarnia bezrobotnych (...) Stanisław Kracik z UW zarzucił resortowi, że nie wprowadzając reformy szkolnictwa zawodowego, zwiększa bezrobocie wśród młodzieży: „Szkoly zawodowe często uczą zawodów, które już nie istnieją. Jak tak dalej pójdzie, to minister edukacji zostanie bezrobotny. Przekazał 20 tys. podstawówek gminom, a kilka tys. szkół średnich dużym miastom. Przy ul. Szucha musi się coś zmienić, ale nie kolejny minister”¹².

Wraz z koniecznością dostosowania szkolnictwa zawodowego do potrzeb rynku pracy eksponowano – jak widać – problem bezrobocia wśród absolwentów. Został on wnikliwie omówiony w elbląskim do-

¹⁰ „Gazeta w Katowicach”, nr 135, wydanie kak (Katowice), z dnia 1994/06/13, s. 2.

¹¹ „Gazeta Wyborcza”, nr 235, wydanie waw (Warszawa), z dnia 1996/10/08, dział: KRAJ, s. 2.

¹² „Gazeta Wyborcza”, nr 204, wydanie waw (Warszawa), z dnia 1996/09/02, dział: KRAJ, s. 3.

datku do „GW” pod koniec roku 2000. Operujący wieloma danymi tekst zamieszczony w „Gazecie w Elblągu” ukazuje, jak skomplikowany jest ten problem. Do końca września 2000 r. w Powiatowym Urzędzie Pracy w Elblągu zarejestrowało się 893 absolwentów. Szacuje się, że do kategorii bezrobotnych mieści się prawie 30% wszystkich młodych ludzi kończących w danym roku naukę w Elblągu. Dodawszy do tego podejmujących studia, można stwierdzić, że bezrobocie dotyka większość absolwentów. Dotyczy to przede wszystkim absolwentów zasadniczych szkół zawodowych, na których czeka skromna oferta dalszej edukacji; trafia ona do młodych ludzi o – z reguły – mniejszych aspiracjach edukacyjnych. Stanowią oni ok. 40% bezrobotnych absolwentów, 37,5% to absolwenci średnich szkół zawodowych i szkół policealnych, a 13,7% to byli uczniowie liceów ogólnokształcących. Z tej kategorii absolwentów wielu podejmuje studia, ale też niemała grupa trafia do szkół policealnych i jest potem klasyfikowana w grupie absolwentów szkół zawodowych. Bezrobotni są również absolwenci szkół wyższych (7,7%). Szkołom zarzuca się, że kształcą bezrobotnych, ale w artykule postawiona jest teza, iż bezrobocie wynika nie tyle ze złych profili kształcenia zawodowego, co raczej z trudnej sytuacji na rynku pracy. Zawarto tam znamionną wypowiedź dyrektora jednego z zespołów szkół zawodowych. „Szkoła ma obowiązek kształcić i wychowywać, do obowiązków władz należy zapewnienie obywatelom pracy. Zarzuca się szkołom, że ich absolwenci mają problem ze znalezieniem pracy, ale z drugiej strony właściwy urząd nie jest w stanie wskazać, w jakiej dziedzinie należy kształcić, by w przyszłości takich problemów nie było – twierdzi Janusz Lewandowski, dyrektor Zespołu Szkół Mechanicznych”¹³.

4. Licea techniczne – idea liceów profilowanych

W artykule z roku 1993 Wojciech Staszewski omawia pomysł liceum technicznego. Nosi on tytuł „Reforma szkolnictwa zawodowego. Szkoła wielu zawodów”. Autor formułuje negatywne oceny dotychczasowego szkolnictwa zawodowego, któremu zarzuca, że przysparza bezrobotnych. Nowy typ szkoły, który „ma ruszyć” w roku szkolnym 1994/95 w 100 wytypowanych przez kuratorów szkołach zawodowych, jest oceniany bardzo pozytywnie. Przy okazji pojawiają się tu fanta-

¹³ „Gazeta w Elblągu”, nr 257, wydanie elb (Elbląg), z dnia 2000/11/03, dział: AKTUALNOŚCI, s. 3.

styczne sumy przeznaczone na wdrożenie eksperymentu w ok. stu wytypowanych szkołach: „Utworzenie pierwszych stu liceów technicznych będzie kosztowało – według obliczeń Banku Światowego – 200 mln dolarów. Pieniądze te będą przeznaczone przede wszystkim na nowoczesne wyposażenie szkół i doksztalcenie nauczycieli. Bank Światowy obiecał pożyczyć na ten cel 110 mln dol.; resztę – 90 mln dol., czyli ok. 1,4 bln zł będzie musiała zapłacić strona polska”¹⁴. Autor bardzo pozytywnie ocenia ideę liceum technicznego. Uważa, że jest to szkoła nowoczesna i może zmniejszyć bezrobocie w przyszłości, gdyż pozwala szybciej reagować na zmiany na rynku pracy.

Pół roku później ten sam autor publikuje kolejny artykuł na temat liceum technicznego – pt. „Rusza reforma szkolnictwa zawodowego. Robotnik z maturą”. Dyrektor Joanna Szpakowska z MEN informuje w nim, że od 1 września rusza 100 liceów technicznych w 39 województwach. Ten typ szkoły zawodowej, „wymyślony” przez Ministerstwo Edukacji, zapobiec ma bezmyślnemu kształceniu kolejnych bezrobotnych „na potrzeby” zamkniętych fabryk. 70% bezrobotnych absolwentów zawodówek popada w trwałe bezrobocie. W nowej szkole uczeń wybierał będzie ukierunkowanie zawodowe w wieku 17 lat, a konkretny zawód wybierze po ukończeniu szkoły. Będzie przygotowywany do funkcjonowania w gospodarce, gdzie trzeba będzie często zmieniać pracę. Generalna ocena liceum technicznego – bardzo dobra szkoła¹⁵.

21 września 1995 roku ukazuje się kolejny artykuł poświęcony liceom technicznym – tym razem zawierający opinie i refleksje na temat szkół rozpoczynających działanie w Warszawie. Znamienne są podtytuł i pierwsze zdanie: „Na razie tylko piękne słowa. Idea nowego typu szkół jest dobra pod warunkiem, że będzie realizowana tak, jak planowano – uważają dyrektorzy liceów technicznych”. Zwraca się uwagę na takie zalety nowej szkoły, jak zerwanie z wąskoprofilowym kształceniem. Powołano je w zespołach, w których istnieją licea ogólnokształcące, dzięki czemu unika się problemów kadrowych. Dyrektorzy zwracają uwagę na takie negatywne zjawiska, jak przeciętny lub wręcz niski poziom przyjętych uczniów oraz małe zainteresowanie nową szkołą –

¹⁴ „Gazeta Wyborcza”, nr 9, wydanie waw (Warszawa), z dnia 1993/01/12, s. 3.

¹⁵ „Gazeta Wyborcza”, nr 93, wydanie waw (Warszawa), z dnia 1995/04/20, dział: KRAJ, s. 2.

w wielu wypadkach kandydatów było mniej niż miejsc. Przyszli ci, którzy nie dostali się do liceów ogólnokształcących i techników. „W liceach technicznych przewidywano sporo zajęć warsztatowych. W klasie o profilu ekonomiczno-administracyjnym nauka miała np. przebiegać w grupach z pomocą komputerów, kserokopiarek, faksów, maszyn do pisania, TV, wideo, bo ma być bliższa życiu i dawać praktyczne umiejętności. Zdaniem dyrektora Motały, gdyby bieda oświaty miała to uniemożliwić, całe przedsięwzięcie straciłoby sens. Każda szkoła jeszcze w tym roku kalendarzowym miała dostać po ok. 90 tys. zł. Część na wyposażenie pracowni informatycznych, resztę na pomoce naukowe do przedmiotów ogólnokształcących. Kolejne 90 tys. MEN obiecał na przyszły rok”¹⁶.

Wątek liceów technicznych pojawia się jeszcze trzykrotnie – zawsze szkoła ta oceniana jest pozytywnie. W 1995 r. ukazują się na temat liceów technicznych 2 artykuły, w jednym z nich przedstawione zostały pierwsze oceny wdrażanego typu szkoły; jako główne problemy zasygnalizowane zostały następujące: niewielkie zainteresowanie szkołą i niski poziom edukacyjny młodzieży zgłaszającej się do liceów technicznych oraz niewywiązywanie się rządu ze zobowiązań finansowych podjętych wobec szkół wdrażających eksperyment. Wśród pozytywnych wzmianek o liceach technicznych jest i taka, że przysporzą one miejsc pracy dla nauczycieli, szczególnie matematyki i fizyki, na co liczą wyższe uczelnie.

5. Oszczędności i kłopoty: zwalnianie nauczycieli, bałagan

Szkoły siejące bezrobocie należałoby zamknąć, zwłaszcza że przysporzy to znacznych oszczędności. To kolejny wątek, pojawiający się przede wszystkim w lokalnych dodatkach „Gazety Wyborczej”, po raz pierwszy w 1996 roku w Bielsku-Białej¹⁷; wystąpił ok. 10 razy, zazwy-

¹⁶ „Gazeta Stołeczna”, nr 220, wyd. waw (Warszawa), z dnia 1995/09/21, dział: AKTUALNOŚCI, s. 4.

¹⁷ Artykuł zamieszczony 27 lutego 1996 r. w lokalnej „Gazecie Bielskiej” pt. „Sesja likwidacyjna. Bielsko. „Piątki” do zamknięcia”. „O tym, czy od nowego roku szkolnego zlikwidować Szkołę Podstawową nr 5 i Zespół Szkół Zawodowych nr 5 będą dzisiaj zastanawiać się radni. Rodzice uczniów zapowiedzieli protesty.” „Gazeta Bielska”, nr 49, wydanie kab (Bielsko Biała), z dnia 1996/02/27, str. 2 W opublikowanym kilka dni później w tym samym piśmie artykule M. Łukaszuka pt. „Gdzie będą się uczyć kucharze?/ Bielsko. Łączenie szkół zawodowych” znowu pojawia się zestawienie: reforma szkolnictwa zawodowego – łączenie i likwidacja szkół. Dzięki połączeniu

czaj w połączeniu: reforma szkolnictwa zawodowego – likwidacja, przenoszenie lub łączenie szkół – niż demograficzny – pozyskiwanie budynków na inne cele – oszczędności – zwalnianie nauczycieli.

Zwalnianie nauczycieli to istotny wątek w publikacjach o reformie szkolnictwa zawodowego i systemu oświaty. Pojawia się on w 1999 r. i rozwija przy okazji przekształceń w szkolnictwie ponadpodstawowym (zwłaszcza od 2001 r.). Znamienna jest rozmowa M. Wiatraka z Tomaszem Korczakiem, radomskim liderem ZNP. Uznaje on reformę szkolnictwa zawodowego za jedno z zagrożeń dla interesów nauczycieli, ponieważ przyniesie zapewne zamykanie placówek¹⁸.

Temat bałaganu związanego z reformą edukacji, w tym zwłaszcza szkolnictwa zawodowego w Radomiu pojawił się w kilku artykułach M. Wiatraka. Tekst pt. „Zostawcie nas na starych śmieciach” dotyczy protestów związanych przeniesieniem szkoły odzieżowej do innego budynku. W związku z reformą szkolnictwa zawodowego zapowiedziane zostały „przenosiny” 4 innych szkół¹⁹. Artykuł zatytułowany „Reforma filii nie zaszkodzi” mówi o przenoszeniu kolejnej radomskiej szkoły „w związku z planowaną reformą szkolnictwa zawodowego”²⁰.

Po tygodniu ukazuje się relacja M. Wiatraka z obrad komisji oświaty Rady Miejskiej w Radomiu („O szkołach nadzwyczajnie. Co dalej z radomskim szkolnictwem zawodowym?”). W tym posiedzeniu uczestniczyli rodzice uczniów szkół odzieżowych i mechanicznych. Szkoły te mają być przeniesione do innych budynków. Rodzice protestowali, powołując się na tradycje i dorobek szkół, urząd wyjaśniał, że przeprowadzka przyniesie korzyści ekonomiczne i jest zgodna z założeniami reformy szkolnictwa zawodowego²¹. 18 stycznia 2000 r. na wniosek opozycji próbowano odwołać Zarząd Miasta Radomia, m. in. za „spowodowanie bałaganu w radomskiej oświacie w związku z projek-

szkół można zaoszczędzić w wydatkach na oświatę. („Gazeta Bielska”, nr 52, wydanie kab (Bielsko Biała), z dnia 1996/03/01, s. 2.

¹⁸ „Gazeta w Radomiu”, nr 269, wydanie rar (Radom), z dnia 1999/11/18, dział: AKTUALNOŚCI, s. 3.

¹⁹ „Gazeta w Radomiu”, nr 288, wydanie rar (Radom), z dnia 1999/12/10, dział: JEDYNKA, s. 1.

²⁰ „Gazeta w Radomiu”, nr 305, wydanie rar (Radom), z dnia 1999/12/31-2000/01/02, dział: AKTUALNOŚCI, s. 4.

²¹ „Gazeta w Radomiu” nr 6, wydanie rar (Radom), z dnia 2000/01/08-2000/01/09, dział: AKTUALNOŚCI, s. 3.

tem reformy szkolnictwa zawodowego”²². Po kilku dniach (21 stycznia 2000 r.) ukazuje się kolejny artykuł na temat reformy szkolnictwa zawodowego w Radomiu. Nosi tytuł „Szukanie alternatywy” i relacjonuje pierwsze spotkanie zespołu konsultantów, którzy podjęli się opracowania alternatywnej do pomysły magistrackiego koncepcji zmian w szkolnictwie zawodowym²³. Kolejne dwa teksty poświęcone radomskiemu szkolnictwu zawodowemu mówią o pomysłach i działaniach zespołu konsultacyjnego powołanego przez Radę Miasta. Tytuł pierwszego tekstu mówi o kierunku tych działań: „Na razie bez rewolucji”. Konsultanci proponują odłożenie w czasie łączenia szkół, a nawet wybudowanie nowego budynku – na potrzeby Zespołu Szkół Plastycznych²⁴.

W dodatku do Gazety Morskiej w Gdańsku 17 września 2001 pojawiła się informacja: „Zmiany w oświacie. Mniej uczniów i nauczycieli w szkołach”. Przyczyna zmniejszenia liczby uczniów jest – jak informuje gazeta – niż demograficzny, a zmniejszenia liczby nauczycieli – reforma systemu edukacji. Wiceminister edukacji L. Sprawka uspokaja, że zmniejszenie liczby nauczycieli nie oznacza wzrostu bezrobocia, wielką część odchodzących z zawodu stanowią osoby przechodzące na emeryturę²⁵.

Niektórzy urzędnicy uspokajają, że zwolnień nie będzie, gdyż wielu nauczycieli odejdzie na emeryturę²⁶, inni zabraniają przydzielania nauczycielom godzin ponadwymiarowych, tą drogą tworząc nowe miejsca pracy (z tych restrykcji wyłączeni zostali nauczyciele zawodu i przedmiotów zawodowych, przed którymi nie ma przyszłości). Wraz ze zwolnieniami pojawia się kwestia przekwalifikowań. Warto zwrócić uwagę na nieprzychylny wobec nauczycieli ton publikacji, sygnalizowany choćby eksponowaniem wyrazu „belfer”. Od tego odbiega artykuł

²² Gazeta w Radomiu nr 14, wydanie rar (Radom), z dnia 2000/01/18, dział: JEDYNKA, str. 1

²³ „Gazeta w Radomiu”, nr 17, wydanie rar (Radom), z dnia 2000/01/21, dział: AKTUALNOŚCI, s. 3.

²⁴ „Gazeta w Radomiu”, nr 32, wydanie rar (Radom), z dnia 2000/02/08, dział: AKTUALNOŚCI, s. 3. oraz „Gazeta w Radomiu”, nr 51, wydanie rar (Radom), z dnia 2000/03/01, s. 2.

²⁵ Praca dodatek do „Gazety Morskiej”, nr 217, wydanie gdg (Gdańsk), z dnia 2001/09/17, s. 31.

²⁶ Dobrowolne odchodzenie na emeryturę zablokował przepis przyznający sześciomiesięczną odpłatność nauczycielowi zwalnianemu z powodu braku pracy.

z 1995, informujący o zachwycie angielskich ekspertów wysokim poziomem polskich nauczycieli matematyki.

W październiku zwykle pojawiają się artykuły z okazji Dnia Edukacji Narodowej – obwiniające rządy o złą sytuację w oświacie, kiepską sytuację materialną nauczycieli, zastój w reformowaniu szkolnictwa zawodowego. W związku z Dniem Edukacji Narodowej został opublikowany kolejny artykuł W. Staszewskiego. Obszerny tekst, zatytułowany „Wszyscy byli odwrócenii”, jest analizą przemian, zwłaszcza niepowodzeń, w oświacie po 1989 r. Mottem może być taki oto fragment: „Początek roku szkolnego politycy różnych ugrupowań wykorzystali do wzajemnego obwiniania się za zły stan oświaty. Pewnie dzisiaj – w Dniu Nauczyciela – powtórzą te same argumenty. Wszyscy zresztą mają rację, bo wszyscy są winni.” O zaniedbaniach i niewielkich sukcesach w reformowaniu szkolnictwa zawodowego mówi kilka zdań: 1. „Szkoły nie potrafiły się przystosować do nowych realiów ekonomicznych i wypuszczały kolejne roczniki, które ustawiały się po zasiłki pod urzędami pracy.” 2. „Rząd Suchockiej pozostawił po sobie program „Dobra i nowoczesna szkoła”, uczynił też pierwszy krok w reformie szkolnictwa zawodowego (nadał w dużej mierze „produkującego bezrobotnych”), przygotowując koncepcję liceów technicznych, które mają kształcić mobilnych pracowników dla nowoczesnej gospodarki.” 3. „Rząd Oleksego znowelizował Kartę nauczyciela, utrudniając zdobycie mianowania i umożliwiając dyrektorowi zwolnienie mianowanego, ale kiepskiego nauczyciela. Otwarto też pierwsze licea techniczne”²⁷.

W lokalnych dodatkach do „GW” mówi się o miejscowych rozwiązaniach organizacyjnych, jak powoływanie specjalnych komisji czy pełnomocników ds. reformy szkolnictwa zawodowego. Reforma jest sprawą trudną i może nawet straszną, jeden z mazowieckich dyrektorów szkół waha się nad przystąpieniem do konkursu, gdyż „szkołę czeka trudna reforma szkolnictwa zawodowego”. W informacjach o tworzeniu nowej sieci szkolnictwa średniego – szkół ponadgimnazjalnych – obok tradycyjnych wątków oszczędności, likwidacji szkół, sprzedaży obiektów, protestów nauczycieli, uczniów i rodziców itp. pojawiają się nowe tropy:

1. nieporozumienia związane z nowym nazewnictwem i numeracją szkół ponadgimnazjalnych;

²⁷ „Gazeta Wyborcza”, nr 240, wydanie waw (Warszawa), z dnia 1996/10/14, dział: OPINIE, s. 23.

2. zaskakująca jednomyślność i szybkość działania radnych przy przekształcaniu szkół – np. 58 uchwał w 20 minut;

3. ujawnienie założeń do konstruowania lokalnej sieci szkół (w Toruniu):

- chęć poprawy warunków pracy w szkołach,
- obniżenie kosztów kształcenia,
- porządkowanie kierunków kształcenia w szkolnictwie ponadgimnazjalnym²⁸.

W lokalnym dodatku „Gazecie w Lublinie” z końca maja 2000 r. pojawił się tekst pt. „Rusza reforma szkolnictwa ponadgimnazjalnego”. Tekst utrzymany jest w tonie nieprzychylnym dla szkół zawodowych, zapowiada utratę pracy przez wielu nauczycieli przedmiotów zawodowych. Wskazuje się tu na niechęć tych nauczycieli do zmian, do przekwalifikowywania się, generalnie wrogi stosunek do reformy szkolnictwa. W Lublinie planowano otwarty system naboru, któremu przyświeca hasło: „Młodzież zadecyduje nogami”. W 17 lubelskich zespołach szkół zawodowych pracuje ponad 1500 nauczycieli, w tym 663 uczy teoretycznych przedmiotów zawodowych oraz praktyki zawodowej. Wśród tych 663 nauczycieli ok. 200 było zatrudnionych w niepełnym wymiarze. Zakłada się, że nauczyciele przedmiotów zawodowych znajdą zatrudnienie w szkołach policealnych. Godne uwagi jest to, że w Lublinie istnieje 17 zespołów szkół zawodowych, czyli nieco tylko więcej niż w 6 powiatach mazurskich podregionu ełckiego (gizycki, gołdapski, ełcki, olecki, piski i węgorzewski). Lublin liczy jednak znacznie więcej mieszkańców niż te powiaty, ma zapewne bogatszą ofertę edukacyjną ze względu na koncentrację szkół. Niezależnie od tego lubelskie zespoły szkół zawodowych są duże, sądząc po zatrudnieniu: przeciętnie wypada ok. 88 nauczycieli na zespół. Godna zapamiętania

²⁸ Dwa teksty zamieszczone w „Gazecie w Toruniu” mówią o przekształcaniu szkół ponadpodstawowych w ponadgimnazjalne. Pierwszy, z 14 lutego 2002 r., zapowiada, że „prawdziwy maraton czeka toruńskich rajców na najbliższej sesji rady miasta. Muszą przegłosować aż 58 oświatowych uchwał pozwalających na zmianę sieci szkół ponadgimnazjalnych.” Następny, z 23 – 24 lutego, informuje, że „na ostatniej sesji toruńscy radni przegłosowali aż 58 uchwał oświatowych pozwalających na zmianę sieci szkół ponadgimnazjalnych. Zajęło im to 20 minut.” („Gazeta w Toruniu”, nr 38, wydanie byt (Toruń), z dnia 2002/02/14, dział: MIASTO, s. 4 oraz „Gazeta w Toruniu”, nr 46, wydanie byt (Toruń), z dnia 2002/02/23-2002/02/24, dział: MIASTO, s. 2.

jest też proporcja: 663 nauczycieli przedmiotów zawodowych i nauki zawodu (44%), w tym 30% zatrudnionych w niepełnym wymiarze²⁹.

Ostatnim tekstem, w którym pojawia się „reforma szkolnictwa zawodowego”, jest artykuł Joanny Bujakiewicz pt. „Zmiany w bydgoskiej ofercie edukacyjnej. Sąd nad zawodówką.” Autorka omawia dyskusję, której tematem była likwidacja bydgoskiej Zasadniczej Szkoły Zawodowej nr 8. Zamknięcie szkoły argumentowano duchem reformy (w Bydgoszczy oferuje się za dużo miejsc w szkołach zawodowych, za mało w ogólnokształcących) oraz brakiem zainteresowania „zawodówkami” wśród uczniów. Jeden z radnych apelował o likwidację techników i zastąpienie ich liceami ogólnokształcącymi i profilowanymi, a pozostawienie „zawodówek”, które „zawsze będą potrzebne.” Inny uczestnik dyskusji rozwijał tę myśl dowodząc, że nie każdy sprostą intelektualnie wymogom liceum³⁰.

6. Podsumowanie

Współczesna wersja klasycznego liberalizmu uznaje wolność za wartość fundamentalną, sprzeciwiając się ograniczeniom przedsiębiorczości i restrykcyjnym podatkom. Podmiotowe traktowanie ludzi i prawo do swobodnego rozwoju łączy z suwerennością jednostki w rozległej sferze prywatnej, tolerancją, jawnością życia publicznego. W sferze edukacji neoliberalizm odwołuje się do takich haseł, jak zapewnienie młodym ludziom równych szans w edukacji, pluralizm i wielokulturowość, położenie nacisku na rozwój i wyzwolenie, przygotowanie młodzieży do życia i pracy w zmieniającym się świecie, wyzwolenie dziecka spod dominacji rodziców i środowiska społecznego. W myśleniu liberalnym pojawia się tendencja do zmniejszania stratyfikacji społecznej poprzez edukację. Towarzyszy temu pozytywny stosunek do szkolnictwa zawodowego, które powinny łączyć ściśle związki z potrzebami rynku pracy, oraz wspieranie szkół integrujących uczniów różnych płci, ras, zawodów, a także o różnym stopniu sprawności fizycznej i umysłowej.

Czy na podstawie artykułów dotyczących modyfikacji szkolnictwa zawodowego i reformy szkół ponadgimnazjalnych można potwierdzić

²⁹ „Gazeta w Lublinie”, nr 123, wydanie lul (Lublin), z dnia 2000/05/27-2000/05/28, s. 3n.

³⁰ „Gazeta w Bydgoszczy”, nr 26, wydanie byd (Bydgoszcz), z dnia 2002/01/31, dział: MIASTO, s. 4.

opinię o liberalnym charakterze „Gazety Wyborczej”? Wspieranie idei reform, opinia o konieczności zbliżenia szkół zawodowych do potrzeb pracodawców i bardzo pozytywna ocena liceów profilowanych, które miały integrować młodzież z różnych środowisk społecznych, zdają się potwierdzać liberalny charakter pisma. Jednocześnie trudno dostrzec w omawianych artykułach jakąś jednolitą linię programową. W wielu wypadkach zauważyć można pogoń za sensacją, akcentowanie spraw nieistotnych, eksponowanie niemerytorycznych lokalnych konfliktów. Daje się wyczuć może niezbyt wyeksponowany, ale stały ton niechęci do środowiska nauczycielskiego (choćby pojawienie się pogardliwego słowa „belfer” jako synonimu wyrazu „nauczyciel”). Można wszystko to podsumować następującym spostrzeżeniem: jak wielki dystans dzieli polskich dziennikarzy i polskie środowiska edukacyjne od amerykańskich, skoro w najbardziej opiniotwórczym i najstaranniej redagowanym polskim piśmie z lat 90. zagadnienia edukacji prezentowane są tak maronie.

DIE REFORMEN DES FACHSCHULWESENS IN DEN SPALTEN DER ZEITUNG „GAZETA WYBORCZA” IN DER ZEIT 1992-2002

Zusammenfassung

Im folgenden Artikel werden die wichtigsten Texte über das Fachschulwesen im Bildungssystem dargestellt, vor allem die Texte über die Fachschulen nach dem Gymnasium. Sie sind beschrieben in der Zeitung „Gazeta Wyborcza“ 1992-2002. Die Zeitungsberichte waren für die Reformen und für Verbindungen des Fachschulwesens mit Arbeitsvorschlägen. Die einzelnen Profil-Lyzeen erhielten oft gute Zensuren der Fachrichtungen und ermöglichten die Integration junger Leute in gesellschaftliche Stellen. Mitunter wurde jedoch auch negative Kritik laut: Rückständigkeit und Unangepasstheit an gesellschaftliche Formen. Daneben enthielten die Zeitungen Berichte über die Jagd nach Sensationen, lokale Konflikte und unwesentliche Vorkommnisse. Positiv wurde die Arbeit der Spezialisten des Fachschulwesens für Arbeitslose gewertet. So war insgesamt bei dieser Zeitung keine einheitliche Programmlinie vorhanden.

Ks. Wojciech Guzewicz

KS. WOJCIECH GUZEWICZ

STUDIA ELCKIE
11(2009)

LIST BISKUPA STANISŁAWA ŁUKOMSKIEGO DO WOJEWODY BIAŁOSTOCKIEGO Z 13 PAŹDZIERNIKA 1945 r.

W dotychczasowej literaturze przedmiotu autorzy przedstawiający wizerunek bpa Stanisława Łukomskiego jako kontestatora nowego porządku politycznego w Polsce po 1945 r.¹ zwykle powoływali się na materiały wytworzone przez organy państwowe, zdobyte drogą przesłuchań, nagrań, podsłuchów, agentury, denuncjacji prasowych, doniesień itd. Zgrupowane są one głównie w zasobach Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej Oddział w Białymstoku, Archiwum Akt Nowych w Warszawie oraz Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Białymstoku.

Nie mniej istotną grupę materiałów w tej sprawie, aczkolwiek rzadko przywoływaną przez historyków, stanowią wypowiedzi i działania samego biskupa Łukomskiego. Chodzi tu przede wszystkim o jego własne listy, petycje, odpowiedzi do władz centralnych i lokalnych

Ks. Wojciech Guzewicz; dr hab. prof. UWM; pracownik naukowy Instytutu Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olszynie; adres do korespondencji: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl

¹ Zob. np. K. Sychowicz, *Bronił niezależności Kościoła. Ksiądz biskup Stanisław Kostka Łukomski (1874-1948)*, „Nasz Dziennik”, nr 81(3098), z 5-6 IV 2008 r.; tenże, *Przeciwnicy władzy ludowej*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej”, 12(2005), s. 60-69; tenże, *Działania władz wobec Kościoła katolickiego w diecezji łomżyńskiej w latach 1945-1949*, „Studia Łomżyńskie”, 15(2004), s. 49-64; T. Kowalewski, *Rzeczywistość ziemską jako przedmiot troski duszpasterskiej w działalności biskupa Stanisława Kostki Łukomskiego*, w: *Biskupi diecezji łomżyńskiej. Działalność społeczna, polityczna, religijna*, red. T. Kowalewski, J. Łupiński, Łomża, 2005, s. 43-52; S. Ozlański, *Stosunki państwo-Kościół w latach 1944-1950 w świetle materiałów źródłowych przechowywanych w zasobie Archiwum Państwowego w Białymstoku*, w: *50 lat Archiwum Państwowego w Białymstoku. Księga pamiątkowa*, Białystok 2003, s. 103-133; J. Stefaniak, *Duchowieństwo katolickie wobec władz państwowych w woj. białostockim w latach 1945-1956*, „Białostocczyzna”, 1/57(2000), s. 81-94.

czy orędzia skierowane do księży i diecezjan. Te źródła, choć są nieliczne i rozproszone po wielu archiwach, nieraz znacznie odbiegając od materiałów zgromadzonych przez bezpiekę, stanowią kapitalne źródło do poznania przyczyn, przebiegu oraz skutków jego konfliktu z władzami komunistycznymi.

Taki mało znany dokument ukazujący w szerszym świetle konflikt biskupa z nową władzą – już od pierwszych miesięcy jej urzędowania – stanowi list biskupa łomżyńskiego do wojewody białostockiego z 13 października 1945 r., gdzie Łukomski domaga się zaprzestania szkalowania Kościoła przez funkcjonariuszy nowego porządku politycznego i przywrócenia Kościołowi należytego miejsca w życiu społeczno-politycznym. W liście tym pasterz łomżyński odpowiada także na zarzuty postawione niektórym księżom przez wojewodę białostockiego Stefana Dybowskiego².

Oryginał listu znajduje się w Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Białymstoku w zespole Urzędu Wojewódzkiego w Białymstoku pod sygnaturą nr 668. Odpis listu odnaleźć możemy także w Archiwum Diecezji Łomżyńskiej w aktach dotyczących bpa S. Łukomskiego.

Tekst źródłowy³

Oskarżenie Pana Wojewody [Stefana Dybowskiego – W. G.] skierowane w piśmie z dnia 21 września b.r. SP. Nr. I-I-8-1945 przeciwko Ks. Lewczukowi [/!] i Ks. Dziekanowi Dr. Grunwaldowi⁴ w Wysokim Mazowiecku zbadałem. Ks. Lewczuka w diecezji mojej niema, jest tylko

² Stefan Dybowski (ur. 1903 r., zm. 1970 r.) pełnił urząd wojewody białostockiego w latach 1945-1947. Potem był m. in. ministrem kultury w rządzie Józefa Cyrankiewicza oraz posłem na Sejm (1947-1952), od 1955 r. prorektorem warszawskiej WSP i od 1959 r. prezesem Ludowej Spółdzielni Wydawniczej. Zob. http://pl.wikipedia.org/wiki/Stefan_Dybowski, z dn. 8 I 2009 r.

³ W tekście zachowano oryginalną pisownię i składnię.

⁴ Ur. 24 marca 1888 r. w parafii Poryte. Ukończył seminarium sejneńskie, po czym został wysłany na studia specjalistyczne do Rzymu, które kończy doktoratem z prawa kanonicznego. Świecenia kapłańskie przyjął 4 lutego 1912 r. w Rzymie. Przez 11 lat był prefektem w szkołach suwalskich i łomżyńskich. Od 1929 r. proboszcz w Berżnikach, od 1930 r. w Łapach i od 1935 r. w Wysokim Maz. Na tej ostatniej placówce pracował do 1953 r., po czym przeszedł na emeryturę. Zm. 3 lipca 1981 r. w Tykocinie. Zob. W. Jemielity, *Śp. ks. Kazimierz Grunwald*, „Rozporządzenia Urzędowe Kurii Biskupiej Łomżyńskiej”, 4(1981).

Ks. Lewszyk⁵. Z brulionu jego kazania przekonałem się, że ani słowem mówił o Żydach w Polsce, tylko o narodzie żydowskim, który wyrzekłszy się Zbawiciela ponosi skutki, które mu Zbawiciel przepowiedział. Jak można z tego skonstruować zarzut „o treści wybitnie wrogiej Państwu Polskiemu”, jest mi zupełnie nie zrozumiałem. Litowaliśmy się nad losem Żydów w czasie wojny, ale jeśli się weźmie pod uwagę stosunek tutejszych Żydów do narodu polskiego, to ludność polska ma jeszcze w żywej pamięci ich współudział z okupantem wschodnim w latach 1940 i 1941 w masowych aresztowaniach i wywożeniu Polaków wraz z kobietami, dziećmi i księżmi wśród najsrozszej zimy do Rosji, skąd te setki tysięcy nieszczęśliwych jeszcze nie powróciły⁶. To były akty wybitnie wrogie Państwu Polskiemu.

Zachęcać parafian do czytania katolickich pism a przestrzegać ich przed pismami, uderzającymi w sakrament małżeństwa, w Stolicę Apostolską i w duchowieństwo, każdy ksiądz ma prawo i duszpasterski obowiązek.

Przesyłając mi wycinek z gazety „Jedność Narodowa” Nr. 46 z dn. 16-18.IX.45 r. z zarzutami przeciwko Ks. Grunwaldowi i nazywając go „charakteryzującym działalność niektórych księży” Pan Wojewoda widocznie uważa treść tego wycinka za prawdziwą. Otóż stwierdziłem, że dane tego wycinka są pospolitym oszczerstwem. Autor ich czepiąc się nazwiska Ks. Grunwalda zdradził zupełny brak wychowania. A potem oczernił Księdza publicznie. Pisze o Domu Ludowym a zamilcza, że jest to Dom Katolicki, własność Kościoła Katolickiego, stojący tuż przy świątyni. Do tego Domu wdarli się bezprawnie miejscowi milicjanci

⁵ Mieczysław Lewszyk pochodził z miejscowości Horaczki, parafia Sylwanowce (obecnie Białoruś). Ur. 14 sierpnia 1908 r., święcenia kapłańskie przyjął 6 czerwca 1936 r. Wikariuszem w Wysokiem Maz. był w latach 1945-1947. Wielokrotnie szykanowany i prześladowany przez władzę komunistyczną w Polsce Ludowej. Zm. 19 sierpnia 1989 r. w Małkini i tu został pochowany na miejscowym cmentarzu. Zob. W. Jemielity, *Śp. ks. Mieczysław Lewszyk*, „Łomżyńskie Wiadomości Diecezjalne”, 3(1989).

⁶ Chodzi tu głównie o wywózki przeprowadzone przez Sowietów w lutym i czerwcu 1940 r. oraz w maju i czerwcu 1941 r. Wedle różnych szacunków wywieziono od 1,5 do 2 mln obywateli polskich, z których przeżyło do 1945 r. zaledwie 554 tys. Deportacja objęła przede wszystkim polskich osadników wojskowych i cywilnych kolonistów oraz służbę leśną, a także pewną liczbę rodzin urzędników państwowych, urzędników i działaczy samorządowych, kupców i przedstawicieli innych grup. Zob. Z. Peszkowski, S. Zdrojewski, *Sowieckie deportacje Polaków*, http://www.nasza-witryna.pl/jedwabne_662.html, z dn. 9 I 2009 r.

i urządzili hałaśliwą zabawę. Księdza zaś, który ich o to bezprawie interpelował, wygwizdali. I po raz drugi, niszcząc zamknięcie włamali się do sali tego Domu w tym samym celu.

Ks. Grunwald nigdy nie żądał 12 metrów żyta za posługę duchowną. Ów milicjant zamówił tylko zapowiedzi a gdy potem zapowiedź drugą i trzecią wycofał, otrzymał wpłacone przez niego 100 zł z powrotem. Zresztą ten zarzut Pan Wojewoda zrobił Ks. Lewszykowi.

Autor pisał widocznie swój elaborat celem zohydzenia księdza.

Pan wojewoda nazwał ten wycinek „skromnym dowodem na coraz częściej powtarzające się podobne wystąpienia wśród księży diecezji Łomżyńskiej”. Przeciwnie, ja uważam ten wycinek za bardzo znamienny i wymowny. Dowodzi bowiem, że Duchowieństwo można bezkarnie oczerniać, podkopywać jego powagę, naśmiewać się z niego.

Uprzedzam też, że podobnych oskarżeń Pan Wojewoda będzie otrzymywał coraz więcej, bo jakieś indywidua zbierają pokątne po parafiach materiał przeciw księżom. Z czyjegoś zarządzenia podchwytyją wszystko, co by o księżach złego można donieść lub opublikować.

I tak, już Ks. Prałata Astasiewicza⁷ w Sejnach wezwał urząd bezpieczeństwa publicznego do tłumaczenia się, dlaczego w kazaniu powiedział: „Polska jest nad przepaścią – Królowo Polski ratuj”. Słów tych wcale nie wypowiedział, ale oszczercze oskarżenie wystarczyło, aby go wezwać na przesłuchanie. Następnie indagowano go, w jakim języku odprawia nabożeństwa.

Jeszcze lepiej postąpił posterunkowy w Bargłowie, w powiecie augustowskim, który dnia 16 września b.r. Ks. Kanonika Rydzewskiego⁸, Doktora Św. Teologii, Profesora Seminarium Wyższego, zaraz po kazaniu, przez niego wygłoszonym, spośród księży aresztował, i następnego dnia odstawił na posterunek w Augustowie. Dla milicjanta wystar-

⁷ Ur. 24 stycznia 1885 r. w parafii Kalwaria (obecnie Litwa), święcenia kapłańskie przyjął 15 listopada 1914 r. Proboszczem i dziekanem w Sejnach był w latach 1925-1946. Zm. 1 maja 1946 r. w Sejnach i tu został pochowany na miejscowym cmentarzu. Zob. W. Guzewicz, *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej w latach 1918-1939*, Lublin 2003, s. 78, 91, 193, 202.

⁸ Ur. 25 stycznia 1893 r. w Rajgrodzie; wyświęcony na kapłana 10 czerwca 1917 r., mianowany biskupem pomocniczym łomżyńskim 6 grudnia 1946 r., zmarł 22 sierpnia 1951 r., pochowany na cmentarzu w Łomży. Zob. *Rocznik jubileuszowy diecezji łomżyńskiej 2000*, red. T. Śliwowski, T. Bronakowski, S. Grodecki, Łomża 2000, s. 60.

czająca przyczyną takiego skandalicznego bezprawia była relacja jego żony, że ksiądz mówił o demokracji. Jakie oburzenie wywołał ten postępek milicjanta wśród Duchowieństwa i ludności, nie potrzebuję podkreślać. Oto jak pojmuje się obecnie swobodę obywatelską i nietykalność mieszkania, zagwarantowane Konstytucją Rzeczypospolitej Polskiej oraz zapewnienie Rządu pełnej swobody działania Kościołowi Katolickiemu w ramach obowiązujących ustaw. I oto tacy cenzorzy nauk teologicznych dają podstawę do oskarżeń księży, którzy pouczają wiernych o zasadach moralności chrześcijańskiej.

Nie Duchowieństwo „niepokoi trzeźwo myślącą część społeczeństwa Polskiego” ale napaści na nie złośliwej prasy i takich ludzi, jak autor wzmiankowanego wycinka, lub samowola takich funkcjonariuszy państwowych.

Oświadczam, że i ja i Duchowieństwo moje mimo groźby Pana Wojewody i nadal będziemy głosili prawdę Chrystusową oraz będziemy bronili praw i swobodnej działalności Kościoła. A przy tym będziemy, jak dotąd, służyli ofiarnie Ojczyźnie, którą jednak chcemy widzieć oddaną Panu Bogu a w niej stosowane wskazania zachodniej kultury chrześcijańskiej.

DER BRIEF DES BISCHOFS STANISŁAW ŁUKOMSKI
AN DEN LEITER DER WOIWODE IN BIAŁYSTOK
VOM 13. OKTOBER 1945.

Zusammenfassung

In diesem Brief wird die Ursache und der Verlauf der Konflikte zwischen dem Bischof von Łomża und der kommunistischen Macht dargestellt. Der Bischof fordert den Leiter der Woiwode auf, seine Mitarbeiter anzuweisen, von Beschimpfungen der katholischen Kirche abzulassen und das gesellschaftliche-politische Leben der Kirche in Polen anzuerkennen. In seinem Brief antwortet der Bischof auch u.a. auf Anschuldigungen des Leiters der Woiwode, Priester würden antistaatliche Tätigkeiten ausführen. Das Original dieses Briefes befindet sich in Staatsarchiv von Białystok.

**ORĘDZIE BPA STANISŁAWA ŁUKOMSKIEGO
DO DIECEZJAN Z 16 SIERPNIA 1947 r.**

Biskup Stanisław Łukomski to jeden z pierwszych duchownych poddanych ścisłemu nadzorowi aparatu bezpieczeństwa w Polsce po 1945 r. Prowadzono przeciwko niemu także ciągłą kampanię propagandową, wysuwając szereg nieprawdziwych zarzutów dotyczących m. in. jego działalności w okresie międzywojennym i podczas II wojny światowej. Według doniesień agentury biskup łomżyński od początku kształtowania się nowego ustroju w Polsce był zdecydowanym przeciwnikiem powstającego porządku i wzywał ludność do stawienia oporu władzy komunistycznej¹.

W świetle zachowanych wystąpień, listów i odezw biskupa zarówno do wiernych, jak i władz centralnych i lokalnych wynika jednak, iż jego głównym celem tych akcji było zwrócenie uwagi na nierespektowanie przez przedstawicieli nowego porządku zapisów i ustaleń dotyczących Kościoła katolickiego, a także prawa polskiego. Chodziło mu również o zachowanie status quo Kościoła katolickiego w zmieniającej się sytuacji politycznej w Polsce oraz o zaprzestanie szkalowania go przez stróżów nowego porządku i przywrócenie należytego Kościołowi miejsca w życiu społeczno-politycznym.

Taki wydźwięk ma również orędzie biskupa do diecezjan z 16 sierpnia 1947 r. Przyczyną wystąpienia pasterza łomżyńskiego była nagonka, jaką przypuścili na niego komuniści w związku z pogrzebem starosty łomżyńskiego Tadeusza Żeglickiego, przewodniczącego PRN w Łomży Stanisława Tońskiego i ich szofera, który miał miejsce 10 sierpnia 1947 r. w Łomży. Zarzucano biskupowi m. in. lekceważenie przedstawicieli władzy, opowiedzenie się po stronie „bandytów i zabójców najlepszych synów Polski”, „nienawiść klasową”, „agitatorstwo”

¹ Zob. K. Sychowicz, *Bronił niezależności Kościoła. Ksiądz biskup Stanisław Kostka Łukomski (1874-1948)*, „Nasz Dziennik”, nr 81 (3098), z 5-6 IV 2008; tenże, *Przeciwnicy władzy ludowej*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej”, 12(2005), s. 60-69; tenże, *Działania władz wobec Kościoła katolickiego w diecezji łomżyńskiej w latach 1945-1949*, „Studia Łomżyńskie”, 15(2004), s. 49-64.

itp.² Nie dysponując innymi środkami obrony w tym czasie, biskup łomżyński w ten sposób zaprotestował przeciwko łamaniu prawa kościelnego oraz bezprzekładnemu atakowi na jego osobę.

W orędziu do diecezjan bp Łukomski wyjaśnia kulisy całej sprawy. Pisze m. in. o oszukaniu go przez władze państwowe, przebiegu pogrzebu i łamaniu wcześniejszych ustaleń odnośnie do tego wydarzenia, nieuszanowaniu miejsca świętego – cmentarza itd. Na koniec listu zwraca się do wiernych z prośbą o obronę swojej wiary i Kościoła. Charakterystyczne są zwłaszcza słowa:

„Jeśli odtąd spostrzeżecie pochód pogrzebowy bez udziału kapłana, to wiedźcie, że zaszedł zatarg z przepisami religijnymi i kościelnymi. Bo Kościół oddaje cześć kościelną i modlitwy swoim wiernym nawet po śmierci, szanuje ich ciała i składa je na miejscu poświęconym wpośród tych, którzy za życia wspólnie w wierze świętej katolickiej Bogu aż do końca życia swojego służyli, ale nadużyć i gwałcenia katolickich religijnych przepisów nie może pomijać milczeniem. Musi je piętnować i się im przeciwstawiać”.

Tekst orędzia biskupa do diecezjan z 16 sierpnia 1947 r. znajduje się m. in. w Wojewódzkim Archiwum Państwowym w Białymstoku w zespole Urzędu Wojewódzkiego w Białymstoku pod sygnaturą nr 516. Odpisy listu zachowały się także w aktach niektórych parafii, jak np. Łomża, Piątница czy Drozdowo.

Tekst źródłowy³

W związku z pogrzebem zamordowanych b. Starosty Łomżyńskiego i dwóch innych osób⁴ krążą różne wieści i głosy oburzenia na to, co uczyniono. Dlatego podaję wiernym rzeczywisty przebieg rzeczy.

² Przykładem takiego ataku na biskupa Łukomskiego może być artykuł zamieszczony w gazecie „Robotnik” z 3 września 1947 r. o znamienym tytule „Dygnitarz kościelny w roli agitatora”.

³ W tekście zachowano oryginalną pisownię i składnię.

⁴ Chodzi tu o Tadeusza Żeglickiego – starostę łomżyńskiego, Stanisława Tońskiego – przewodniczącego PRN w Łomży i Stanisława Baclawskiego – szofera, którzy zginęli z rąk żołnierzy Armii Krajowej 7 sierpnia 1947 r. w Zawadach.

Zmarłego starostę i jego szofera podano mi jako katolików. Trzeci zabity jako znany sekciarz⁵ był czynny w agitacji przeciwko Kościołowi katolickiemu.

W pogrzebie tych zmarłych w d. 10 sierpnia chciały wziąć udział także władze i inne czynniki świeckie. Dla omówienia szczegółów przybyli oni do mnie z ramienia komitetu pogrzebowego naprzód dwaj panowie, z którymi te szczegóły uzgodniłem. Jednak przywódcy miejscowych partyj politycznych tej umowie się sprzeciwili, wskutek czego pogrzeb miał się odbyć bez udziału Kościoła i duchowieństwa.

Przed oznaczoną na rozpoczęcie czynności pogrzebowych godziną przybyło do mnie trzech panów, mianowicie delegat ministerstwa administracji publicznej z Warszawy, prezes wojewódzkiej Rady Narodowej i generał dywizji z Białegostoku celem ponownego omówienia pogrzebu z udziałem Kościoła.

Po wyjaśnieniu przepisów kościelnych co do nabożeństw żałobnych, pochodz religijnego i złożenia do grobu na cmentarzu grzebalnym⁶ oraz po wysłuchaniu życzeń czynników świeckich uzgodniono przebieg tej uroczystości żałobnej w sposób następujący:

Ciała wszystkich trzech zmarłych będą przeprowadzone z domów żałoby w pochodzie świeckim i przy udziale przedstawicieli władz i organizacyj wraz z ich sztandarami na plac Sienkiewicza. Tam odbędą się też wszystkie przemowy świeckie.

O ukończeniu tej świeckiej części uroczystości miało być powiadomione duchowieństwo, aby przyjęło przeprowadzenie pogrzebu już religijnego w następującym porządku, przepisami kościelnymi ustalonym, a więc krzyż i chorągwie żałobne, następnie duchowieństwo, dwie trumny zmarłych, rodzina, przedstawiciele władz i organizacyj oraz wierni. Po tym kondukcje religijne miały być niesione trumna owego innowiercy i przy niej sztandary świeckie. Ustalono dalej, że gdy kondukt dojdzie na cmentarz grzebalny, kondukt religijny wraz z dwiema trumnami wejdzie na cmentarz katolicki, a trumna trzecia ze sztandarami

⁵ Chrześcijanin, ale nie katolik.

⁶ W tym czasie przepisy kościelne w zakresie pogrzebu katolickiego regulował Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r., w szczególności kanon 1233 oraz Dekret Świętej Kongregacji Soboru z 11 stycznia 1933 r. Zob. S. Łukomski, *Konkordat zawarty dnia 10 lutego 1925 r. pomiędzy Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*, Łomża 1934, s. 196nn.

świeckimi będzie przeprowadzona na sąsiadujący cmentarz innowierczy celem złożenia jej tam do grobu. Na cmentarzu katolickim Ks. Infułat Betto⁷ miał wygłosić przemowę żalobną.

W tej rozmowie zastrzegłem jeszcze, że przepisy kościelne nie dopuszczają niesienia w pochodzie religijnym karabinów i zabraniają strzelania na cmentarzach katolickich. Dopiero po pogrzebie poczęto mówić, jakoby także starosta nie był katolikiem.

Po uzgodnieniu powyższych szczegółów zapytałem się tych przedstawicieli władz, czy to ustalenie porządku jest ostateczne, na co otrzymałem zapewnienie, że wszystko tak będzie wykonane. Ufając dotrzymaniu umowy także przez komitet pogrzebowy, wydałem odpowiednie zarządzenia kościelne.

Tymczasem tej umowy nie dotrzymano. Wprowadzono bowiem do pochodu religijnego oddział z karabinami i przywódcy partyj politycznych kilkakrotnie wprowadzali swoje świeckie sztandary, przeciwko czemu Ks. Infułat musiał protestować. Wreszcie wbrew prawu kościelnemu i wyraźnemu mojemu zastrzeżeniu z powołaniem się także na kary, przewidziane w ustawie państwowej, wprowadzono zwłoki także innowiercy na nasz poświęcony cmentarz katolicki i pochowano je wspólnie. Duchowieństwo, widząc wprowadzenie zwłok owego innowiercy na cmentarz katolicki, musiało zaniechać dalszych czynności religijnych, zaprotestowało przeciwko temu bezprawiu i cmentarz opuściło. Po odejściu duchowieństwa gwałciciele cmentarza odśpiewali

⁷ Ks. Henryk Betto urodził się 7 XI 1886 r. we wsi Rudawka, parafia Janów. W 1903 r. wstąpił do seminarium duchownego w Sejnach. Jako kleryk został wysłany na studia do Petersburgu, które ukończył je w 1912 r. ze stopniem magistra Świętej Teologii. Rok wcześniej, tj. 17 VI 1911 r., przyjął święcenia kapłańskie. Początkowo pracował jako wikariusz w Tykocinie (1912), a następnie profesor Pisma Świętego oraz języków biblijnych w seminarium sejneńskim. W czasie I wojny światowej był dyrektorem progimnazjum w Nowej Wilejce (1916), pełnił obowiązki proboszcza w Jasionówce (1917) oraz administratora parafii w Suwałkach (1918). Po zakończeniu wojny pracował w seminarium łódzkiej. Obok profesury i rektorstwa pełnił obowiązki kurialne, w sądzie biskupim, a także w kapitule katedralnej. W czasie II wojny światowej był rezydentem w Rosochatym, a następnie administratorem tej parafii oraz proboszczem i dziekanem dekanatu łódzkiej. W 1944 r. został mianowany przez bpa S. Łukomskiego zastępcą wikariusza generalnego na diecezję łódzkiej. Po zakończeniu wojny nadal był proboszczem łódzkiej aż do 1952 r., kiedy to ordynariusz łódzkiej bp Cz. Falkowski desygnował go na stanowisko proboszcza parafii w Czyżewie. Sprawował też tam funkcję dziekana dekanatu. Zmarł w Czyżewie 1 X 1965 r. Zob. W. Guzewicz, *Duchowieństwo diecezji łódzkiej w latach 1918-1939*, Lublin 2003.

„Czerwony sztandar”⁸ i wygłosili przemowy świeckie, tchnące nienawiścią klasową.

Przestępstwo, popełnione przez organizatorów pogrzebu, jest tym więcej bezprawne i złośliwe, że tuż obok naszego cmentarza jest cmentarz dla innowierców przeznaczony, na którym też grób był już przygotowany. Mimo ustalonego ze mną porządku i mimo wydanych przez rzeczonych przedstawicieli władz państwowych zarządzeń w myśl tej umowy, urządzający pogrzeb z góry postanowili umowy nie dotrzymać. Dowodem tego są słowa jednego z przywódców partyjnych, powiedziane do duchowieństwa opuszczającego cmentarz: „Już bez duchowieństwa sami damy radę”. Z tego wynika, że partiom politycznym chodziło tylko o udział duchowieństwa w ich manifestacjach politycznych na ulicy, a nie o chrześcijański obrządek wobec zmarłych. Z tego też wynika, że samowola przywódców partii politycznych wszelkim prawem i zarządzeniami władzy kościelnej czy państwowej pomiata.

Już przy kilku poprzednich pogrzebach bądź funkcjonariuszy policyjnych bądź członków partyjnych obiecywano zastosowanie się do przepisów kościelnych, ale tych obietnic nie dotrzymywano tak, że musiałem w obronie świętości naszych religijnych obrządków zabronić udziału duchowieństwa w takich pogrzebach. Nie przypuszczałem atoli, aby w tym przypadku dane mi ze strony przedstawicieli wysokich urzędów państwowych stanowcze zapewnienia nie były dotrzymane.

Takie postępowanie jest objawem samowoli i bezprawia wobec Kościoła, jest pogwałceniem miejsca świętego, przeznaczonego na modlitwę dla naszych zmarłych wiernych Kościołowi. Takie pogwałcenie prawa i przepisów naszego św. Kościoła czyni miejsca święte terenem świeckich niereligijnych, co więcej – religii naszej wrogich, demonstracji.

Bezbożnicy i wrogowie Kościoła rozpoczynali zawsze walkę z Kościołem od pogwałcenia miejsc przez Kościół dla celów religijnych poświęconych, a potem przechodzili do gwałcenia już samych świątyń. Obawiać się należy, że i nasze kościoły to spotkać może przy tak bezkarnie uprawianej samowoli wobec naszych religijnych i kościelnych instytucji.

⁸ Pieśń znana również pod tytułem *Krew naszą długo leją katy*. Od 1883 r. stała się rewolucyjnym hymnem bojowym polskiego proletariatu.

Tuż po wojnie zapewniano Kościołowi w Polsce swobodę i poszanowanie jego praw. Czyż znieważanie naszych obrządków religijnych i cmentarzy grzebalnych jest zgodne z tym zapewnieniem? Czy nie jest ono odbieraniem Kościołowi prawa nad jego świętymi miejscami? Niech ci gwałciciele wiedzą, że kara Boża dotyka szczególnie ciężko tych, co się złośliwie wdzierają w sprawy religii i ranią religijne uczucia wiernych, a także tych, którzy w takich bezprawiach biorą czynny udział.

Jeśli odtąd spostrzeżecie pochód pogrzebowy bez udziału kapłana, to wiedźcie, że zaszedł zatarg z przepisami religijnymi i kościelnymi. Bo Kościół oddaje cześć kościelną i modlitwy swoim wiernym nawet po śmierci, szanuje ich ciała i składa je na miejscu poświęconym wpośród tych, którzy za życia wspólnie w wierze świętej katolickiej Bogu aż do końca życia swojego służyli, ale nadużyć i gwałcenia katolickich religijnych przepisów nie może pomijać milczeniem. Musi je piętnować i się im przeciwstawiać. Cała ludność katolicka tutejsza jest słusznie oburzona na takie bezbożnicze pomiatanie naszymi religijnymi świętościami. Nie przypuszczaliśmy, abyśmy w wolnej i katolickiej Polsce żalić się musieli na takie krzywdy Kościołowi Chrystusowemu wyrządzone przez ludzi o zaślepieniu politycznym. Dla tego rodzaju ludzi partyjnictwem politycznym zaślepionych nic nie jest świętym, ani wspólne modlitwy wiernych, ani obrządki Kościoła, ani powaga śmierci i pogrzebów, ani miejsca służbie Bożej poświęcone, na których dają upust swojemu bezbożnictwu rozpasaniu. Istnieją dla nich tylko ich samowola i bezprawia wobec Kościoła Bożego. Jest przeto obowiązkiem każdego prawego katolika zarówno stawać w obronie swego Kościoła jak stronić od ludzi i organizacji, które naszą starą, świętą wiarę i nasz od tysiąca lat z naszą Ojczyzną na dolę i niedolę ściśle związany Kościół katolicki znieważają i go w swobodnym spełnianiu jego świętego zadania krępują.

AUFRUF DES BISCHOFS STANISŁAW ŁUKOMSKI AN DIE DIÖZESANEN AM 16. AUGUST 1947

Zusammenfassung

Der Aufruf des Bischofs Stanisław Łukomski an die Diözesanen vom 16. August 1947, der hier vorgestellt wird, präsentiert die Kulisse der Beerdigung von drei Staatsbeamten, die am 10. August in Łomża stattfand. Dieses Ereignis war der Anlass für große Konflikte zwischen der kommunistischen Staatsmacht und dem Bischof vom Łomża. Der Grund dieses Konfliktes wird in dem Brief

des Bischofs sehr deutlich vorgestellt und zeigt den weiteren Verlauf der Beziehungen zwischen der Kommunistischen Macht und der katholischen Kirche in Polen, bereits in den ersten Monaten nach dem zweiten Weltkrieg. Dabei wird erkennbar, dass die Tendenz dahin ging, die Position der Kirche zu begrenzen und zu schwächen.

DAMIAN CZUDEK
JANUSZ ORŁOWSKI
DANA ŠRAMKOVA

STUDIA ELCKIE
11(2009)

SANKCJE WE WSPÓŁCZESNYM CZESKIM I POLSKIM PRAWIE PODATKOWYM

1. Wprowadzenie

Odpowiedzialność w prawie podatkowym wyraża zasadę ponoszenia ujemnych następstw postępowania niezgodnego z treścią norm prawnych. Te prawnie wyznaczone następstwa określa się mianem sankcji. Są to bardzo zróżnicowane formy oddziaływania na prawa i obowiązki podmiotów prawa podatkowego.

W sankcjach w dziedzinie tzw. prawa karnego finansowego lub karnego skarbowego można dostrzec refleks ściśle pojętej odpowiedzialności finansowoprawnej¹. Należy zauważyć, że specyfika prawa podatkowego sprawia, iż celem niektórych rodzajów sankcji może być usunięcie szkodliwych następstw niespełnienia określonego obowiązku, a innych zapobieganie niepożądanym zdarzeniom. Sankcja stanowi pewien uszczerbek dla sprawcy, ale nigdy nie powinna wywierać skutku „nisz-

Damian Czudek; pracownik naukowy w Katedrze Prawa Finansowego i Gospodarki Narodowej na Wydziale Prawa Uniwersytetu Masaryka w Brnie; adres do korespondencji: damian.czudek@law.muni.cz

Janusz Orłowski; dr prawa; adiunkt w Zakładzie Prawa Finansowego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; adres do korespondencji: janusz.orlowski@op.pl

Dana Šramkova; dr nauk prawnych; pracownik naukowy w Katedrze Prawa Finansowego i Gospodarki Narodowej na Wydziale Prawa Uniwersytetu Masaryka w Brnie; adres do korespondencji: 21991@law.muni.cz

¹ *Slovník českého práva*, red. Z. Madar i in., Linde, Praha 2002³, cz. II, s. 130n.; J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Kraków 1958, s. 47; M. Wincenciak, *Sankcje w prawie administracyjnym i procedura ich wymierzania*, Wolters Kluwer, Warszawa 2008, s. 13-21.

czącego”². Na efektywność sankcji prawnych wpływa szereg czynników, a przede wszystkim zasady ich stosowania. Ważną rolę odgrywa rodzaj i stopień dolegliwości wynikającej z nich ingerencji w sferę praw danego podmiotu. Sankcje prawne powinny przynajmniej eliminować bezprawne korzyści i inne negatywne następstwa naruszenia prawnie wyznaczonych obowiązków. Istotne znaczenie ma też czas, który upłyne np. od zaistnienia niezgodnego z normą prawną zachowania do momentu wymierzenia stosownych konsekwencji. Niewątpliwie bowiem z upływem czasu potrzeba ukarania czy spowodowania innych negatywnych konsekwencji u sprawcy danego czynu zostanie w odczuciu społecznym zminimalizowana lub w ogóle straci znaczenie; znajduje to wyraz w przedawnieniu karalności bądź prawa do wymiaru sankcji finansowej.

Niektóre instytucje prawne zaliczane w Republice Czeskiej do prawa karnego finansowego przyznają organom podatkowym stosunkowo dużą swobodę oceny przy wymiarze sankcji i wyborze jej formy. Istotny jest tu wymóg, by w procesie stosowania sankcji każdy przypadek rozważać osobno i uwzględniać okoliczności, w których popełniono dany czyn. Natomiast w polskim prawie podatkowym i w prawie karnym skarbowym taka swoboda organów administracji jest bardzo ograniczona.

Niniejszy artykuł ma charakter porównawczy. Przedmiot analizy stanowią wybrane unormowania prawa podatkowego, karnego i karnego skarbowego w Republice Czeskiej i w Polsce obowiązujące na przełomie 2008 i 2009 roku. Celem opracowania jest przedstawienie pojęcia i rodzajów sankcji o charakterze represyjnym oraz specyficznych sankcji finansowych w obu systemach prawa podatkowego, a przy tym kwestii spornych w doktrynie i orzecznictwie.

2. Klasyfikacje sankcji w czeskim prawie podatkowym

Podstawowym aktem prawnym w Republice Czeskiej normującym problematykę sankcji za naruszenie przepisów prawa podatkowego jest *ustawa nr 337/1992 Sb., o administracji podatków i opłat, ze zm.*³ Obok

² Por. orzeczenie czeskiego Sądu Konstytucyjnego opubl. pod nr 405/2002 Sb. i zasady w nim wskazane.

³ Dalej cyt. jako „ustawa o administracji podatków i opłat” lub „ZSDP”. Normowane są w niej nie tylko kwestie administracji podatków w zwykłym słowa znaczeniu, lecz również administrowania w zakresie poboru opłat, zaliczek i należności

tego specyficzne unormowania sankcji występują w poszczególnych ustawach podatkowych, np. w *ustawie o podatku od wartości dodanej*⁴.

Odpowiedzialność oraz sankcje w czeskim prawie podatkowym można przedstawiać w różnych aspektach. Podział sankcji według kryterium podmiotów, wobec których określone instytucje mogą być stosowane, pozwala wyróżnić sankcje w ramach:

- odpowiedzialności organu administracji podatkowej⁵,
- odpowiedzialności „podmiotu podatkowego” (podatnika, płatnika, inkasenta),
- odpowiedzialności osób trzecich⁶.

W dalszych rozważaniach o sankcjach w czeskim prawie podatkowym będą przedstawione sankcje związane z odpowiedzialnością podatnika, płatnika i inkasenta.

Ze względu na rodzaj naruszonego obowiązku, można wyróżnić sankcje wymierzane za:

1. niewykonanie obowiązków o charakterze niepieniężnym (np. niezłożenie w terminie deklaracji podatkowej),
2. naruszenie obowiązków o charakterze pieniężnym (np. nieuiszczenie lub opóźnienie w zapłacie podatku czy opłaty).

Podobnie można też podzielić sankcje wedle ich charakteru majątkowego: na pieniężne i niepieniężne.

Kategoria sankcji pieniężnych nie budzi większych wątpliwości (dolegliwość wyraża kwota kary)⁷, ale w wypadku sankcji niepieniężnych stanowiska w czeskiej doktrynie nie są jednolite. Rozbieżności poglądów wynikają stąd, że instytucje prawne z ZSDP mają różne cele

za naruszenie dyscypliny budżetowej, które stanowią dochody publiczne. W związku z tym terminem „podatek” w dalszych rozważaniach obejmuje się także wskazane tu należności.

⁴ Ustawa nr 235/2004 Sb., o podatku z wartości dodanej (dalej cyt. jako „ustawa o DPH”).

⁵ Np. problematyka obowiązku milczenia („tajemnica skarbową”) – por. § 24 ZSDP oraz § 25 ZSDP zawierający sankcje za naruszenie tego obowiązku. Por. też art. 306 polskiej ordynacji podatkowej – ustawy z dnia 29 08 1997 r. (Dz.U. z 2005, nr 8, poz. 50 ze zm.).

⁶ Np. w ujęciu czeskiego ustawodawstwa – świadkowie; bliżej por. §§ 7-8 ZSDP.

⁷ W języku czeskim i polskim: *pokuta*=grzywna i *penále*=kara.

i zastosowanie. Taki sporny charakter ma na przykład oszacowanie podstawy opodatkowania przez organ podatkowy (por. dalej).

3. Sankcje w czeskiej ustawie o administracji podatków i opłat

Za naruszenie obowiązku o charakterze niepieniężnym można wymierzyć grzywnę⁸. Podmiot, który nie spełni w oznaczonym terminie obowiązku o niepieniężnym charakterze, może zgodnie z przepisami ZSDP zostać ukarany grzywną, także kilkakrotnie, aż do łącznej kwoty 2 000 000 Kč. Grzywnę można powtarzać, jeżeli jej nałożenie nie doprowadziło do usunięcia naruszenia prawa i ten stan się utrzymuje. Przy nakładaniu grzywny organowi podatkowemu przysługuje szeroka swoboda decydowania. Ograniczają ją istotne okoliczności, tj. waga, czas trwania i następstwa niezgodnego z przepisami zachowania⁹. Grzywny nie wolno wymierzać, gdy dopuszczalne jest podwyższenie podatku¹⁰ lub upłynęły dwa lata od końca roku, w którym nastąpiło zdarzenie podlegające karze grzywny¹¹.

Od decyzji organu administracji podatkowej o nałożeniu grzywny można się odwołać w terminie 30 dni od jej doręczenia. Odwołanie wniesione w terminie ma skutek zawieszający – co stanowi wyjątek od zasady z § 48 ust. 12 ZSDP, iż odwołanie w postępowaniu podatkowym takiego skutku nie wywiera¹².

Jeżeli wymierzana grzywna okazuje się bezskuteczna¹³, to organ podatkowy może zastosować także inny dolegliwy środek – wstrzymanie działalności gospodarczej¹⁴. Wstrzymanie (zawieszenie) działalności podmiotu gospodarczego, w ramach której następuje naruszenie obo-

⁸ Por. § 37 ZSDP.

⁹ L. Kaniová, A. Schillerová, *Správa daní*, Linde, Praha 2001, s. 102n.

¹⁰ Por. § 68 ZSDP.

¹¹ Prawo ściągnięcia wymierzonej grzywny przedawnia się z upływem 5 lat od uprawomocnienia się orzeczenia.

¹² W projekcie nowej ustawy o administracji podatkowej, która ma w ramach rekodyfikacji procesu podatkowego zastąpić ZSDP, przyznano odwołaniu skutek zawieszający. Można to uznać za jedną z najważniejszych zmian w procedurze podatkowej, którą ten projekt wprowadza.

¹³ Dotyczy to sytuacji, gdy podmiot podatkowy stale łamie obowiązki o charakterze niepieniężnym, za które był już wcześniej karany i dotychczas nie był wypełniony nawet poprzedni obowiązek.

¹⁴ Por. § 38 ZSDP.

wiązków prawnopodatkowych, może nastąpić na okres do 30 dni. Ze względu na szczególny charakter takiej ingerencji w sferę praw podmiotu gospodarczego możliwość stosowania tej sankcji została w ustawie ograniczona tylko do wypadków, gdy niespełnienie obowiązków przez podmiot prawa podatkowego utrudnia jego rejestrację lub ustalenie podstawy opodatkowania. W takich sytuacjach¹⁵ organ podatkowy jest obowiązany wezwać dany podmiot do spełnienia obowiązków prawem przepisanych i określić termin dokonania oznaczonych czynności. Należy zaznaczyć, że w razie niespełnienia danego obowiązku organ podatkowy zawiesi działalność tego podmiotu. Jeżeli dodatkowy termin upływie bezskutecznie, to organ administracji podatkowej może wydać decyzję o tymczasowym zatrzymaniu działalności podmiotu podatkowego¹⁶. Wnoszony w tej sytuacji środek odwoławczy nie wywiera skutku suspensywnego.

Za niezłożenie w terminie deklaracji podatkowej grozi sankcja w postaci podwyższenia kwoty podatku¹⁷. Organ podatkowy może (nie musi) podwyższyć dane zobowiązanie nawet o 10%¹⁸.

Szczególny i sporny charakter w czeskiej doktrynie ma instytucja wyznaczenia podatku „na podstawie pomocy – instrukcji” (w polskiej terminologii: *oszacowanie podstawy opodatkowania*). Brak tu jednak wielu cech typowych dla sankcji. Organ podatkowy może określić podatek na podstawie oszacowania podstawy opodatkowania tylko w wypadkach przewidzianych ustawą. Może to nastąpić, gdy podatnik w toku postępowania nie jest w stanie udowodnić prezentowanych przezeń faktów bądź nie spełni ustawowych obowiązków, wskutek czego nie można ustalić zobowiązania podatkowego (§ 31 ust. 1–4 ZSDP). Z kolei § 44 ZSDP umożliwia wykorzystanie tego trybu wymiaru podatku, gdy:

– deklaracja podatkowa nie została złożona w terminie (nawet po wezwaniu przez organ administracji podatkowej) lub w określonym terminie nie poprawiono deklaracji¹⁹,

¹⁵ M.in. wąsko określony zakres przypadków, kiedy można z tej sankcji skorzystać, jest przyczyną bardzo rzadkiego stosowania jej w praktyce. L. Kaniová, A.Schillerová, *Správa daní*, s. 104.

¹⁶ Por. § 38 ZSDP; *Zákon o správě daní a poplatků. Komentář*, red. Kindl i in., C.H.BECK, Praha 2001, s. 277nn.

¹⁷ Por. § 68 ZSDP.

¹⁸ Bliżej o podwyższeniu podatku i komentarz do spornego orzecznictwa: J. Kobík, *Správa daní a poplatků s komentářem*, ANAG, Olomouc 2002, s. 362nn.

– w deklaracji podatkowej, zgłoszeniu lub dodatkowej deklaracji czy zgłoszeniu podano nieprawidłowe lub niepełne dane o okolicznościach istotnych dla określenia podatku i tych nieprawidłowości lub braków nie usunięto nawet po wezwaniu.

W powyższych wypadkach organ podatkowy decyduje o wdrożeniu tej instytucji, a współdziałanie podatnika nie jest tu konieczne. W konsekwencji oszacowanie może doprowadzić do wyższej kwoty podatku od wynikającego z rzetelnej deklaracji podatkowej. Oszacowanie podstawy opodatkowania jest na swój sposób „zastępczym” sposobem wymiaru zobowiązania podatkowego.

Jeżeli podatnik, płatnik czy inkasent nie spełni w terminie obowiązku o charakterze pieniężnym, to powstanie zaległość podatkowa. Grozi za to sankcja w postaci szczególnej „kary”²⁰. Od 1 stycznia 2007 r. wyznacza się ją za niespełnienie zobowiązania podatkowego – według stałej stawki 20 % od zobowiązania lub zaniżanej zaliczki i 5% od wykazywanej straty podatkowej. Środkiem motywacji do prawidłowego określenia podatku jest reguła, iż taka kara nie będzie stosowana, jeśli ostatnie wykazane zobowiązanie zostanie skorygowane w deklaracji podatkowej.

4. Szczególne unormowania sankcji w dziedzinie opłat w Republice Czeskiej

Zgodnie z ustawową definicją (§ 1 ust. 1 ZSDP) za podatki uważa się również m.in. opłaty. Regulacja sankcji w ZSDP jest modyfikowana treścią ustaw podatkowych normujących opłaty miejscowe, sądowe i administracyjne. „Kara”, odsetki za odroczenie lub spłaty w ratach i odsetki za zwłokę wg ZSDP nie są stosowane do takich opłat.

W *ustawie o opłatach lokalnych*²¹ mieści się enumeratywne wyliczenie takich dopuszczalnych opłat i tryb ich wprowadzania w gminach.

¹⁹ Jeżeli podmiot podatkowy nie złoży deklaracji podatkowej lub zgłoszenia nawet po ostrzeżeniu ze strony organu administracji podatkowej, organ może przypuszczać, iż podmiot podatkowy wykazał w deklaracji podatkowej lub zgłoszeniu podatek o wysokości „zero koron”.

²⁰ Wg § 63 ZSDP w brzmieniu do 31 12 2006 r. była wyznaczana kara w podstawowej wysokości 0,1% (zaniżonej 0,05% bądź podwyższonej 0,2%) od zaległości, i to najdłużej za 500 dni zwłoki. Po tym okresie była kara wyznaczana jako 140% stopy dyskontowej Czeskiego Banku Narodowego z pierwszego dnia kwartału.

²¹ Ustawa nr. 565/1990 Sb., o opłatach lokalnych, ze zm.

W wypadkach nieuiszczenia opłat w terminie lub przewidzianej wysokości właściwy organ gminy może wg § 11 tej ustawy podwyższyć je nawet trzykrotnie²².

*Ustawa o opłatach sądowych*²³ – zaliczana w czeskiej doktrynie do systemu danin fiskalnych – zawiera w § 9 specjalną regulację sankcji. Jeżeli nie uiszczono opłaty należnej w momencie złożenia wniosku o wszczęcie postępowania, sąd wzywa wnoszącego do zapłaty w oznaczonym terminie. Za sankcję można uznać to, że bezskuteczny upływ terminu obliguje sąd do wstrzymania postępowania²⁴. Analogicznie są uregulowane sankcje za nieuiszczenie opłat administracyjnych wg § 5 ustawy o opłatach administracyjnych²⁵; organ administracji wstrzyma postępowanie lub konkretną czynność, jeżeli taryfa opłat nie stanowi inaczej²⁶.

W końcu tej części opracowania należy wspomnieć, że Ministerstwo Finansów Republiki Czeskiej może w razie uciążliwości, w którymkolwiek stadium postępowania podatkowego, całkowicie lub częściowo umorzyć część należnego podatku. Dotyczy to – w świetle ustawowej definicji podatku – także „kary”, podwyższonego podatku, kosztów postępowania podatkowego, odsetek i grzywny według ZSDP lub innej ustawy podatkowej.

5. Stosunek sankcji czeskiego prawa podatkowego do sankcji karnych

Naruszenie norm prawa podatkowego może powodować nie tylko odpowiedzialność finansową, ale też karną. Prawo karne finansowe chroni bowiem szeroką paletę stosunków, w tym rzetelne wypełnianie obowiązków podatkowych²⁷.

²² M. Radvan, *Poplatkové právo*, w: M. Radvan i in.: *Finanční právo a finanční správa. Berní právo. Masarykova univerzita a Nakladatelství Doplněk*, Brno 2008, s. 463n.

²³ Ustawa nr 549/1991 Sb., o opłatach sądowych, ze zm.

²⁴ Por. M. Radvan, *Poplatkové právo*, s. 477n.

²⁵ Ustawa nr 634/2004 Sb., o opłatach administracyjnych, ze zm.

²⁶ Z. A. Šneberková, *Místní poplatky v praxi*, Praha 2004.

²⁷ Ustawa nr 140/1961 Sb., Kodeks karny, ze zm. (dalej cyt. jako „kodeks karny“).

Przepisy kodeksu karnego w Republice Czeskiej wprowadzają karalność naruszeń norm prawa podatkowego, wypełniających znamiona czynu zabronionego i których stopień społecznego niebezpieczeństwa jest większy niż znikomy. Przepisy takie wskazano w części drugiej, rozdział trzeci kodeksu karnego („Przestępstwa gospodarcze”) – oddział trzeci („Przestępstwa przeciwko walucie i przestępstwa podatkowe”). Do przestępstw podatkowych według § 147 i nast. kodeksu karnego zalicza się:

1. nieuiszczenie podatku, świadczenia na ubezpieczenie socjalne, zdrowotne i świadczenia na państwową politykę zatrudnienia,
2. zaniżenie podatku, opłaty i innego obowiązkowego świadczenia,
3. niespełnienie obowiązku złożenia informacji w postępowaniu podatkowym²⁸.

Odmienność odpowiedzialności karnej od finansowoprawnej polega m.in. na konsekwentnym respektowaniu kryterium zawinienia. W związku z tym, że kodeks karny w konstrukcji wyżej wymienionych przestępstw podatkowych nie stanowi o winie nieumyślnej, to dla ich karalności niezbędne jest ustalenie winy umyślnej. Natomiast odpowiedzialność w prawie finansowym można scharakteryzować jako odpowiedzialność w zasadzie obiektywną.

Wskazane wyżej czyny podlegają odpowiednim karom. Maksymalny wymiar kary pozbawienia wolności zgodnie z § 148 ust. 4 Kodeksu karnego wynosi 12 lat. Za naruszenie norm prawa podatkowego można oprócz kary pozbawienia wolności stosować też kary pieniężne – zgodnie z § 53 Kodeksu karnego od 2 000 Kč do nawet 5 000 000 Kč²⁹.

²⁸ *Tretsní zákon: komentář*, cz. II, red. P. Šámal i in., C.H.Beck, Praha 2004.

²⁹ Wg § 68 nowej ustawy nr 40/2009 Sb., *Kodeks karny*, który wejdzie w życie dnia 1.1.2010, kara pieniężna będzie naliczana dziennie w wysokości co najmniej 100 Kč, maksymalnie 50 000 Kč. Sąd będzie mógł naliczyć najmniej 20 i maksymalnie 730 całych dziennych stawek. Ilość dziennych stawek określi sąd z uwzględnieniem charakteru i wagi popełnionego przestępstwa; wysokość jednej dziennej stawki kary pieniężnej ustali z uwzględnieniem osobowych i majątkowych stosunków przestępcy. Przepisy podatkowe będą na nowo uregulowane w § 240 i nast. nowego kodeksu karnego.

6. Pojęcie sankcji w polskim prawie podatkowym

Instytucje prawne wprowadzające negatywne konsekwencje zachowania niezgodnego z normami prawa podatkowego obdarzono w ostatnich latach dużym zainteresowaniem w polskiej nauce³⁰. Uwagę zwraca tu bardzo szerokie ujęcie sankcji oraz podkreślanie ich złożonego charakteru. Przedstawiono też szereg klasyfikacji sankcji podatkowo-prawnych³¹.

W systemie prawa podatkowego można wyróżnić ściśle ujęte sankcje podatkowe – to znaczy wprowadzone w przepisach ustaw podatkowych oraz sankcje zawarte w unormowaniach prawa karnego skarbowego czy prawa administracyjnego, zabezpieczające jednak wykonanie obowiązków wynikających z norm prawa podatkowego.

W świetle ustaleń teorii prawa można też na gruncie prawa podatkowego wyróżniać sankcję egzekucyjną czy sankcję nieważności, ale obie te kategorie mają bardzo specyficzny charakter ze względu na wywierane skutki. Egzekucja nie ma na celu represji, ale doprowadzenie do wykonania obowiązku. Cechy przymusu nie ma z kolei sankcja nieważności³². Dlatego też te formy sankcji zostają w niniejszym opracowaniu pominięte.

Ograniczenie analizy sankcji do instytucji pełniących funkcję represyjną pozwala wskazać, że aktualne polskie prawodawstwo podatkowe charakteryzują następujące cechy:

- brak ustawy ogólnie normującej sankcje podatkowoprawne przez np. ramowe ujęcie ich form oraz zasad i trybu stosowania;
- sankcje w postaci grzywny oraz inne kary i środki karne za przestępstwa i wykroczenia podatkowe normują przepisy Kodeksu

³⁰ Por. A. Gomułowicz, J. Małecki, *Podatki i prawo podatkowe*, Warszawa 2002, s. 171-179; J. Małecki, *Z problematyki sankcji w prawie podatkowym ze szczególnym uwzględnieniem podatku VAT*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Profesora Apolonia Kosteckiego. Studia z dziedziny prawa podatkowego*, red. B. Brzeziński, J. Głuchowski, C. Kosikowski, R. Mastalski, Toruń 1998, s. 159n.; M. Duda, *Modele sankcji podatkowych – sankcje związane z odliczeniem podatku naliczonego w podatku od towarów i usług*, w: *Kierunki reformy polskiego systemu podatkowego*, red. A. Pomorska, Lublin 2003, s. 363n.; H. Dzwonkowski, *Sankcje podatkowe*, Kancelaria Sejmu. Biuro Studiów i Ekspertyz, październik 1997.

³¹ Zob. J. Orłowski, *Pojęcie i klasyfikacje sankcji w polskim prawie podatkowym*, „*Studia Prawnoustrojowe UWM*”, 8(2008), s. 124-125 i tam wskazaną literaturę.

³² Tamże, s. 117-118 i tam cyt. literatura.

karnego skarbowego³³ z uwzględnieniem odesłań do Kodeksu karnego³⁴. Organom podatkowym wolno tylko w ograniczonym zakresie stosować grzywnę;

- w ustawach podatkowych można wyróżnić szereg instytucji wywołujących ujemne następstwa majątkowe i niemajątkowe związane z wadliwą realizacją normowanych tam obowiązków;

- w ostatnich latach złagodzona została skala represji i zmniejszyło się fiskalne znaczenie sankcji prawnodatkowych³⁵.

Szczególną uwagę zwraca brak ogólnych reguł stosowania sankcji normowanych w ustawach podatkowych. Odzwierciedla to założenie, iż skuteczność regulacji prawnodatkowej mają gwarantować skodyfikowane sankcje karno-skarbowe. Organy podatkowe orzekają o poszczególnych sankcjach podatkowoprawnych w procesie określania lub ustalania wysokości zobowiązań podatkowych. Następuje to zwykle w decyzji o charakterze deklaratoryjnym (rzadko konstytutywnym).

Sankcje podatkowoprawne w ścisłym ujęciu mają postać podwyższenia kwoty zobowiązania podatkowego, utraty możliwości obniżania podatku w przyszłości albo – co jest kontrowersyjne – utraty statusu pozwalającego na stosowanie uproszczeń w realizacji pewnych obowiązków. Możliwy jest swoisty zbieg różnych niekorzystnych konsekwencji. Może dojść do podwyższenia kwoty zobowiązania podatkowego, wystąpienia odsetek za zwłokę, kosztów postępowania obciążających dany podmiot, a w związku z karalnością danego czynu może wystąpić odpowiedzialność normowana przepisami prawa karnego skarbowego.

Wypada zauważyć, że ustalanie podstawy opodatkowania w drodze oszacowania³⁶ rzadko jest uznawane we współczesnym polskim piśmiennictwie za sankcję. Jej zastosowanie może prowadzić do podwyższenia podstawy opodatkowania i wskutek tego zwiększenia

³³ Ustawa z 10 09 1999 r. – Kodeks karny skarbowy (Dz.U. z 2007, nr 111, poz. 765 ze zm.).

³⁴ Ustawa z dnia 06 06 1997 r. – Kodeks karny (Dz.U. z 1997, nr 88, poz. 553 ze zm.).

³⁵ Dotyczy to zwłaszcza tzw. dodatkowego zobowiązania podatkowego w VAT, którego wymiar ulegał systematycznemu zmniejszaniu od połowy lat 90. XX wieku.

³⁶ Por. art. 23-24 ustawy z dnia 29 08 1997 r. – Ordynacja podatkowa (Dz.U. z 2005, nr 8, poz. 60 ze zm.).

kwoty zobowiązania podatkowego, nieraz bardzo oderwanego od rzeczywistego biegu zdarzeń w danej sprawie indywidualnej. Jest to jednak zastępcza formuła ustaleń faktycznych.

7. Formy sankcji we współczesnym polskim prawie podatkowym

a) Sankcje pieniężne

We współczesnym polskim prawie podatkowym można wyróżnić konstrukcje sprawiające dolegliwość za naruszenie obowiązków instrumentalnych (nieprowadzenie ewidencji, błędy w deklaracji, wadliwa dokumentacja podatkowa) jak też uchybienie obowiązkowi zapłaty podatku. Szczególnie żywo dyskutowaną w literaturze instytucją, której przypisywano charakter sankcji pieniężnej, było tzw. dodatkowe zobowiązanie w podatku od towarów i usług³⁷. Dolegliwy skutek wywiera także podwyższenie kwoty zobowiązania podatkowego³⁸, w tym przez stosowanie podwyższonej stawki podatku³⁹. Może to stanowić znaczny uszczerbek majątkowy, więc faktycznie pełnić funkcję fiskalną⁴⁰.

³⁷ Art. 109 ust. 4-8 ustawy z 11 03 2004 r. o podatku od towarów i usług (Dz.U., z 2004, nr 54, poz. 535 ze zm.), które tracą moc z dniem 01 01 2009 r.; A. Hanusz, *Charakter prawny dodatkowego zobowiązania podatkowego w podatku od towarów i usług*, „Przegląd Podatkowy”, 4(2000), s. 6; A. Kucharski, *Ograniczenia i sankcje związane z odliczeniem podatku naliczonego z podatkiem od towarów i usług*, Toruń 1998, s. 79-103; M. Duda, *Modele sankcji podatkowych*, s. 363n. Charakter dodatkowego zobowiązania podatkowego – tzw. „sankcji VAT” nadal pozostaje sporny w orzecznictwie; por. np. postanowienie NSA z 10 02 2009 r., I FSK 1395/07 (www.orzeczenia.nsa.gov.pl).

³⁸ Art. 109 ust. 2, art. 110, art. 111 ust. 2 ustawy z dnia 11 03 2004 r. o podatku od towarów i usług.

³⁹ Art. 17 ust. 2 ustawy z dnia 20 listopada 1998 r. o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne (Dz.U., nr 144, poz. 930 ze zm.); art. 30 pkt 7 i art. 30d ustawy z 26.07.1991 r. o podatku dochodowym od osób fizycznych (t. jedn. Dz.U. z 2000, nr 14, poz. 176 ze zm.); art. 19 ust. 4 ustawy z 15 02 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych (Dz.U. z 2000, nr 54, poz. 654 ze zm.).

⁴⁰ Por. R. Kubacki, *Sankcje prawnopodatkowe w ustawie o podatku od towarów i usług oraz o podatku akcyzowym*, „Głosa”, 10(1998), s. 2; H. Dzwonkowski, *Powstawanie i wymiar zobowiązań podatkowych*, DW ABC, Warszawa 2003, s. 446 i cyt. tam literatura.

Powstające w powyższy sposób zobowiązania podatkowe mogą stać się zaległościami podatkowymi, co uprawnia do stosowania do nich ulg w spłacie⁴¹.

Do sankcji pieniężnych należy kara porządkowa z art. 262–263 Ordynacji podatkowej. Stosuje się ją za zachowania utrudniające przebieg postępowania podatkowego. Organ podatkowy może ją nałożyć w drodze postanowienia. Maksymalna wysokość kary to 2600 zł i może ona podlegać zwiększeniu na mocy rozporządzenia Ministra Finansów.

Charakterystyczny jest w polskim systemie prawa podatkowego brak unormowań wprowadzających ogólnie podwyższenie kwoty niewpłaconego w terminie podatku.

b) Odsetki za zwłokę od zaległości podatkowych⁴²

Charakter prawny i funkcje odsetek za niewpłacone w terminie podatki (zaliczki, raty, bezpodstawnie otrzymane zwroty podatku) stanowią złożone zagadnienia. Relatywnie wysoka stawka odsetek za zwłokę może pełnić funkcje represyjne⁴³. Nie można też pominąć ich funkcji kompensacyjnej, bo przecież prowadzą do wynagrodzenia wierzycielowi podatkowemu bezzasadnie uzyskanej korzyści wskutek opóźnionej zapłaty; dość jasno wyraża się to w konstrukcji opłaty prolongacyjnej stosowanej w razie odroczenia terminu zapłaty podatku czy rozkładania na raty zapłaty podatku lub zaległości podatkowej⁴⁴.

c) Sankcje niepieniężne

Charakter sankcji niepieniężnych jest niezwykle sporny. Niektóre konstrukcje prawa podatkowego ze swej istoty nie mają na celu dolegliwości, ale ich stosowanie może wywoływać takie skutki. Prowadzą one bowiem do niekorzystnego ukształtowania praw i obowiązków danego podmiotu wskutek niespełnienia dyspozycji norm prawa podatkowego. Wskazać tu należy utratę możliwości nabycia prawa do zryczałtowanej

⁴¹ Art. 67a-67e Ordynacji podatkowej.

⁴² Art. 53-56 Ordynacji podatkowej.

⁴³ Zgodnie z art. 56 § 1 Ordynacji podatkowej stawka odsetek za zwłokę wynosi 200% podstawowej stopy oprocentowania kredytu lombardowego, ustalonej zgodnie z przepisami o Narodowym Banku Polskim.

⁴⁴ Art. 57 Ordynacji podatkowej.

albo uproszczonej formy opodatkowania⁴⁵ czy utratę prawa do ulgi podatkowej w razie niespełniania przesłanek do jej stosowania. Celem takich konstrukcji nie są jednak ani cele represji, ani prewencji, ale opodatkowanie zgodne z odtworzonym prawnopodatkowym stanem faktycznym⁴⁶.

Należy zauważyć, że w polskim prawie podatkowym nie stosuje się już od dawna tzw. zarządzenia zamknięcia przedsiębiorstwa. Tę instytucję normował art. 188 *dekretu z dnia 16 maja 1946 r. o postępowaniu podatkowym*⁴⁷. Dopuszczalne tu było zarządzenie zamknięcia przedsiębiorstwa, jeżeli podatnik nie zgłosił obowiązku podatkowego i nie uiścił związanej z tym opłaty albo jeżeli nie prowadził przepisanych ksiąg.

8. Sankcje karno-skarbowe a polski system prawa podatkowego

Przestępstwa skarbowe oraz wykroczenia skarbowe przeciwko obowiązkom podatkowym normują przepisy art. 54–84 Kodeksu karnego skarbowego. Sankcje za przestępstwa skarbowe mogą mieć postać kar zasadniczych (pozbawienie wolności – od 5 dni do 5 lat, ale nie jest to kara podstawowa; ograniczenie wolności, grzywna w wysokości do 720 stawek dziennych). Kary dodatkowe to np. pozbawienie praw publicznych, przepadek rzeczy, zakaz wykonywania określonego zawodu. Środkiem karnym jest np. umieszczenie danej osoby w zakładzie leczenia odwykowego. Środkiem karnym niebędącym karą jest np. odstąpienie od wymierzenia kary czy ściągnięcie równowartości rzeczy. Zasadniczą rolę odgrywa grzywna. Sąd wymierza ją w stawkach dziennych od 10 do 270 stawek, przy czym bierze pod uwagę ciężar przestępstwa oraz możliwości płatnicze sprawcy. Nie może ona mieć charakteru fiskalnego⁴⁸. Ponadto kara nadzwyczajnie obostrzona nie może przekroczyć 1.080 stawek dziennych kary grzywny, 18 miesięcy kary ograniczenia wolności albo 10 lat kary pozbawienia wolności.

⁴⁵ Por. § 23 rozporządzenia Ministra Finansów z dnia 20 grudnia 1991 r. w sprawie karty podatkowej (Dz.U., nr 124, poz. 551 ze zm.) oraz art. 40 ustawy z 20.11.1998 r. o zryczałtowanym podatku dochodowym od niektórych przychodów osiąganych przez osoby fizyczne (Dz.U., nr 144, poz. 930 ze zm.).

⁴⁶ Por. J. Orłowski, *Pojęcie i klasyfikacje sankcji*, s. 132 oraz tam cytowana literatura.

⁴⁷ Dz.U. z 1963, nr 11, poz. 60 ze zm. Dekret obowiązywał do 1980 r.

⁴⁸ Por. A. Gomułowicz, J. Małecki, *Podatki i prawo podatkowe*, s. 490.

Za wykroczenie skarbowe grozi zasadniczo kara grzywny. Może być ona wymierzona w granicach od jednej dziesiątej do dwudziestokrotnej wysokości minimalnego wynagrodzenia, o ile kodeks nie stanowi inaczej.

Ważną cechą prawa karnego skarbowego jest jurysdykcja sądów powszechnych i wojskowych. Kompetencja organów finansowych jest bardzo ograniczona, bowiem sądy rozpatrują sprawy z wnoszonego przez nie oskarżenia, jak też w przypadkach kwestionowania przez ukaranych orzeczeń tych organów. Mandaty karne mogą nakładać m.in. uprawnieni pracownicy organów podatkowych oraz kontroli skarbowej I instancji.

9. Zakończenie

W świetle czeskiego systemu prawnego mogłoby się wydawać, że w normach prawa karnego będą występować sankcje bardziej surowe od przewidzianych w prawie podatkowym. Kara pozbawienia wolności nie budzi w tej kwestii wątpliwości. Jednak w przypadku sankcji pieniężnych należy wskazać, że ich dolegliwość w obu wskazanych dziedzinach systemu prawnego jest zbliżona. O ile maksymalna stawka kary pieniężnej według Kodeksu karnego wynosi 5 000 000 Kč, to skutek zastosowania sankcji według przepisów podatkowych może być dla podmiotu co najmniej porównywalny. Kara pieniężna z ustawy o administrowaniu podatkami ma skłonić do wykonania danego obowiązku, ma zatem charakter przymuszający, a nie *stricte* represyjny.

Z kolei w unormowaniach polskich godny podkreślenia jest brak kar pieniężnych wymierzanych na podstawie przepisów ustaw podatkowych. Wyjątkiem jest tylko kara pieniężna wymierzana w związku z przebiegiem postępowania podatkowego. Zasadniczą funkcję gwarancyjną dla skuteczności systemu podatkowego pełnią unormowania kary grzywny w Kodeksie karnym skarbowym.

W konstrukcjach sankcji w prawie podatkowym należy odróżniać kwestię zamierzonego kształtowania niekorzystnej sytuacji podmiotu od innych unormowań sprawiających dolegliwość. Ten aspekt uzasadnia potrzebę pogłębionych badań konstrukcji sankcji. Unormowania prawa podatkowego służą realizacji celów fiskalnych, z istoty możliwych do osiągnięcia na drodze przymusowej. Sankcje prawnopodatkowe odzwierciedlają przymusowy i majątkowy charakter podatku. Ważne jest też to, że obowiązki instrumentalne normowane przepisami prawa po-

datkowego oraz zobowiązania podatkowe mają powszechny i obiektywny charakter, powstając w związku z bardzo dużą ilością zdarzeń gospodarczych. Stosunkowo proste konstrukcje, jak np. podwyższenie kwoty podatku, w tym przez stosowanie wyższej stawki czy pozbawienie prawa do ulgi podatkowej może pogarszać sytuację podmiotu niespełniającego określone przesłanki opodatkowania. Odróżniać jednak należy konstrukcje prawne przewidziane dla odtwarzania zdarzeń podlegających opodatkowaniu oraz czynników, w tym uprawnień wpływających na zgodny z ustawą wymiar podatku od konstrukcji prawnych, których celem jest represja za niespełnianie obowiązków wynikających z przepisów ustaw podatkowych.

SANCTIONS IN THE CURRENT CZECH AND POLISH TAX SYSTEM

Summary

The legal responsibility in the tax law and its corresponding legal sanctions could be researched from many different points of view. The main purpose of the paper is to point out the sanctions which can be imposed on the tax subject (taxpayer, tax collector, etc.). In the system of the financial law it mainly concerns sanctions regulated by the Tax Administration Act (typically e.g. fines, tax subject activities suspensions, penalties) in the Czech Republic and by the Tax Code in Poland, but it's also indispensable to describe the regulation included in the special tax laws (especially in VAT Act), and sanctions included in the Penal Code (the Czech Republic) and in the Fiscal Penal Code (Poland). The comparative legal character of this paper is based on the tax law analysis of the in both countries current state of affairs.

POJĘCIE INSTRUMENTU FINANSOWEGO

Instrument finansowy jest pojęciem obejmującym zbyt dużo kategorii aby można było mówić o jego jednej spójnej, i jedynej definicji.

Ustawa o publicznym obrocie papierami wartościowymi¹ wprowadziła pojęcie instrumentu finansowego w ostatniej noweli do ustawy², obejmujące zbywalne papiery wartościowe, instrumenty funduszy zbiorowego inwestowania, które nie są papierami wartościowymi, instrumenty rynku pieniężnego, kontrakty terminowe, umowy *forward* dotyczące stóp procentowych, swapy akcyjne, swapy na stopy procentowe, swapy walutowe lub opcje kupna lub sprzedaży któregośkolwiek z instrumentów finansowych, prawa majątkowe, których cena zależy bezpośrednio lub pośrednio od wartości oznaczonych co do gatunku rzeczy, określonych rodzajów energii, mierników i limitów wielkości produkcji lub emisji zanieczyszczeń (pochodne instrumenty towarowe). Instrumentami finansowymi są także inne instrumenty dopuszczone lub będące przedmiotem ubiegania się o dopuszczenie do obrotu na rynku regulowanym na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej lub państwa członkowskiego UE.

W ustawie o obrocie instrumentami finansowymi³ wymienia się instrumenty finansowe, z podziałem na te będące, jak i nie będące papierami wartościowymi. Pojęcie instrumentu jest zatem szersze od papieru wartościowego. Nie są instrumentami finansowymi czeki i weksle po-

Mariola Lemonnier; prof. dr hab.; kierownik Zakładu Prawa Finansowego na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim; adres do korespondencji: marlemon@interia.pl

Szymon Kisiel, magister; asystent w Zakładzie Prawa Finansowego na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim; adres do korespondencji: el.p@neostrada.pl

¹ Dz.U. z 1997, nr 118, poz. 754.

² Dz.U. z 2004, nr 64, poz. 594.

³ Dz.U. z 2005, nr 183, poz. 1538.

mimo, iż są papierem wartościowymi. Ujęcie instrumentu finansowego w noweli do ustawy o obrocie instrumentami finansowymi⁴ na podstawie dyrektywy MIFID⁵ rozszerza zakres instrumentu finansowego o kilka nowych instrumentów pochodnych.

Ze względu na szerokość pojęcia instrumentu finansowego i jego olbrzymie znaczenie w praktyce wysuwa się tezy o podobnym podejściu do pojęcia papieru wartościowego, którego trudności wynikałyby z trudności kwalifikacyjnych instrumentów finansowych. Inaczej mówiąc, ponieważ nie znaleziono satysfakcjonującej definicji instrumentu finansowego, to również za normalne uznano brak homogenicznej i jedynej definicji papieru wartościowego⁶.

Konsekwencje takiego podejścia są zrozumiałe w teorii ale w praktyce oznacza to różnorodność definicji, kwalifikacji prawnych, inne prawo ogólne stosowane w podobnych przypadkach, niekompletność lub niespójność prawa cywilnego i prawa księgowego i co za tym idzie, trudności w prawie podatkowym. Problem nie jest zatem natury szczegółowej.

Innowacja finansowa prowadzi do szybkiego rozwoju instrumentów, a w ostatnich latach również prowadzi do powstania nowych organizacji rynków. Wielokrotnie mamy do czynienia z negocjacją ceny instrumentu, instrumentu, który jest coraz bardziej enigmą niż rzeczywistością⁷. Takie rozwiązanie rynkowe stanowi alibi dla ustawodawcy, który mógłby zawsze sprowadzać wynikły problem do podstawy czyli natury i istoty instrumentu finansowego, co stanowiłoby raczej unikanie rozwiązania problemu⁸.

Niewątpliwie praktyka poprzedza prawo w materii instrumentów finansowych, stąd lista instrumentów stanowiąca ich definicję jest przykładem rozwiązania praktycznego. Jest także wyrazem wpływu jaki na rynkach finansowych mają tradycja i doświadczenia anglosaskie. Czy zatem do tradycyjnych koncepcji prawa kontynentalnego, pisanego

⁴ Dz.U. z 2009, nr 13, poz. 69.

⁵ Dyrektywa 2004/39/WE Parlamentu Europejskiego i Rady z 21 kwietnia 2004 roku w sprawie rynków instrumentów finansowych (MiFID).

⁶ H. de Vauplaine, J. P. Bornet, *Droit des marchés financiers*, Litec 1998, s. 36.

⁷ F. Peltier, *Marchés financiers et droit commun*, Banque 1996, s. 21.

⁸ D. R. Martin, *Du titre et de la négociabilité*, Dalloz 1993 (Chroniques).

i opartego na ustawach, kodeksach należy podchodzić jak do koncepcji wspieranych przez prawo europejskie i pragmatyczne? Podejście asymilujące niektóre instrumenty finansowe jak chociażby instrumenty pochodne z papierami wartościowymi napotykać na sprzeczności w praktyce księgowej lub gospodarczej. Są to właśnie konsekwencje klasyfikowania zamiast kwalifikowania instrumentów. Sytuacja nie zmienia się nawet na gruncie prawa europejskiego, które podchodzi do problemu z powagą, ale nie rozwiązuje go.

Koncepcja papieru wartościowego jest koncepcją starszą i bardziej doktrynalnie uzasadnioną niż koncepcja instrumentu finansowego. Papier wartościowy jest instytucją ciągle poddawaną hybrydyzacji w praktyce finansowej i stąd próbuje się wyprowadzać z niej inne nowe kategorie. Niewątpliwie stanowi to podstawę do dalszych rozważań.

1. Instrument finansowy w ujęciu ekonomicznym

Instrumenty finansowe stanowią w ekonomii narzędzie o charakterze pieniężnym wykorzystywane przez podmioty publiczne i prywatne do kształtowania polityki ekonomicznej i społecznej⁹.

W kontekście ekonomicznym nazywa się instrumenty zobowiązaniami finansowymi, w konsekwencji mogącymi zostać roszczeniami majątkowymi stron. Dla emitenta są one zobowiązaniem a dla inwestora aktywami¹⁰. Oczywiście nie zawsze instrument ma taką cechę i oczywiście nie każdy instrument finansowy.

Inna koncepcja instrumentu finansowego nawiązuje do transakcji i jej rozliczenia. Instrumenty są zobowiązaniami finansowymi jednych podmiotów w stosunku do drugih. Dla emitentów są one pasywami, dla posiadaczy są składnikami majątku. Proponuje się określenie instrumentów finansowych jako kontraktów związanych z płatnościami i pozyskaniem środków finansowych i zabezpieczeniem przed ryzykiem finansowym, których przedmiotem są środki pieniężne¹¹. Ta różnica pomiędzy definicjami, teoriami nasuwa wiele uwag, gdyż pojęcia – papieru wartościowego i instrumentu finansowego nie są jednoznaczne, a dokonywanie transakcji – jest.

⁹ S. Owsiak, *Podstawy nauki finansów*, PWE, Warszawa 2002, s. 297

¹⁰ B. Pietrzak, Z. Polański, *System finansowy w Polsce*, PWN, Warszawa 1999.

¹¹ J. Kudła, *Instrumenty finansowe*, Warszawa 2002, s. 12.

Konieczne precyzowanie pojęć prawnych nie jest wyrazem puryzmu pojęciowego w prawie lecz niezbędnym dostosowaniem pojęć ogólnych do aktów administracyjnoprawnych i innych aktów publiczno-prawnych, regulujących powstanie instrumentów i dostosowanie tych aktów do ustawy o rachunkowości i ustaw podatkowych stosowanych w końcowych etapach transakcji finansowych.

Państwo realizuje swoje cele za pośrednictwem instrumentów finansowych o charakterze fiskalnym czy kapitałowym (podatki, opłaty, obligacje skarbowe, bony skarbowe), monetarnym (stopy procentowe, stopy rezerw obowiązkowych itp.). W sferze monetarnej państwo dysponuje lub może dysponować stopą procentową, kursem walutowym, stopą rezerw obowiązkowych (tych walutowych czy krajowych). Państwo może oddziaływać na podmioty gospodarcze za pośrednictwem przymusowych, jak i rynkowych instrumentów finansowych.

Podmioty prywatne, instytucje świadczące usługi inwestycyjne, instytucje finansowe, i inne podobne, dysponują instrumentami tj. prowizje, marże, ryczałty, kredyty, pożyczki, stopy procentowe itp. Podmioty te realizują za pośrednictwem instrumentów finansowych, cele jakimi są wzrost kapitału obrotowego lub inwestycyjnego. Inne instrumenty służą zabezpieczeniom i ubezpieczeniom działalności, pokryciu kosztów itp.

Składki ubezpieczeniowe są instrumentem o charakterze gospodarczo-społecznym gdyż w zależności od rodzaju ubezpieczenia mogą one chronić przed niekorzystnymi zmianami sytuacji społecznej w kraju. Podobnie rzecz się ma z funduszami emerytalnymi, których charakter jako instrumentów stricte gospodarczych niestety jest trudny do udowodnienia. Realizują one jednocześnie politykę społeczną czy socjalną. Potwierdzeniem takiego podziału jest wydzielenie instrumentów i regulacji prawnych w prawie polskim i europejskim, chociażby instrumenty przedstawiały cechy bardzo podobne do ekonomicznych.

Instrumenty inwestycyjne czyli instrumenty finansowania podmiotów, to następna kategoria ogólna. W tym obszarze wyróżniamy instrumenty pieniężne, kapitałowe, instrumenty pochodne¹². Instrumenty finansowe są związane z płatnością, pozyskaniem środków finansowych i zabezpieczeniem od ryzyka. W związku z tym oprócz wcześniej wy-

¹² K. Jajuga, T. Jajuga, *Inwestycje – Instrumenty finansowe, aktywa niefinansowe, ryzyko finansowe, inżynieria finansowa*, PWN, Warszawa 2008, s. 17.

mienionych instrumentów do instrumentów finansowych zaliczymy także sposoby rozliczeń.

2. Instrument finansowy w ujęciu prawnym.

Kwalifikacja prawna instrumentów finansowych podobnie jak papierów wartościowych należy do analiz intelektualnych, w których powinno się znaleźć elementy istotne i wystarczające aby podciągnąć dane zjawisko pod już istniejące instytucje prawne. Regulację dotyczącą instrumentów finansowych stanowi ustawa o obrocie instrumentami finansowymi. Ustawodawca wprowadza w niej listę instrumentów finansowych określając je i dzieląc na zwykłe instrumenty i maklerskie instrumenty finansowe. W ramach instrumentów finansowych wprowadza się także tytuły uczestnictwa dotąd nieznane w prawie polskim jako odrębna kategoria instrumentów finansowych.

Instrumentami finansowymi są papiery wartościowe i nie będące papierami tytuły uczestnictwa w instytucjach zbiorowego inwestowania, instrumenty rynku pieniężnego, finansowe kontrakty terminowe i inne równoważne instrumenty rozliczane pieniężnie, forwardy na stopy procentowe, swapy akcyjne, swapy na stopy procentowe, swapy walutowe, opcje na instrumenty finansowe, opcje na stopy procentowe, na waluty, opcje na opcje i inne rozliczane pieniężnie podobne instrumenty finansowe. Te instrumenty poza papierami wartościowymi zaliczane są do maklerskich instrumentów finansowych.

Do instrumentów finansowych zaliczamy także pochodne towarowe i inne instrumenty jeśli zostały dopuszczone do obrotu na rynku regulowanym na terytorium państwa członkowskiego lub są przedmiotem ubiegania się o takie dopuszczenie.

Pewne kategorie instrumentów są wyłączone z ustawy o ofercie publicznej co oznacza, iż mogą one być oferowane w obrocie publicznym i nie w drodze oferty publicznej czyli mogą być adresowane do więcej niż 100 osób lub do nieoznaczonego adresata w dowolny sposób, w dowolnej formie jako informacja o warunkach dotyczących nabycia papierów, które stanowią dostateczną podstawę do podjęcia decyzji o odpłatnym nabyciu takich papierów wartościowych. Wyłączenie obejmuje papiery – instrumenty takie jak bankowe papiery wartościowe, certyfikaty depozytowe, papiery wartościowe rynku pieniężnego o terminie realizacji od dnia nabycia w obrocie pierwotnym nie dłuższym niż jeden rok.

Definicja ustawowa instrumentu finansowego w polskim prawie rachunkowym¹³ odwołuje się niewątpliwie do prawa zobowiązań, a w szczególności do prawa umów. Instrument finansowy to kontrakt, który powoduje powstanie aktywów finansowych u jednej ze stron i zobowiązania finansowego lub instrumentu kapitałowego u drugiej strony. Z zawarcia umowy muszą wynikać określone skutki gospodarcze, umowa powinna zawierać informację na temat zakresu i charakteru instrumentu, obejmujące istotne elementy umowy tj. kwotę, termin, stopień ryzyka wpływów lub wydatków. Zobowiązanie jakie zawiera umowa może być warunkowe lub bezwarunkowe. Elementami instrumentu są – umowa w formie pisemnej lub ustnej, powstanie praw i obowiązku w postaci zobowiązania lub instrumentu kapitałowego. Trzecim elementem jest konieczność wystąpienia jednoznacznych skutków gospodarczych.

Instrument finansowy jest traktowany jak instytucja prawa zobowiązań, gdyż nazywa się go kontraktem pomiędzy dwoma stronami, który reguluje zależność finansową.

W rozumieniu ustawy o rachunkowości art. 3.1 pkt 23 instrumentem finansowym jest kontrakt, który powoduje powstanie aktywów finansowych u jednej strony i zobowiązania albo instrumentu kapitałowego u drugiej strony pod warunkiem że z kontraktu wynikają skutki gospodarcze niezależnie od bezwarunkowego czy warunkowego charakteru zobowiązań. Na podstawie ustawy o rachunkowości do instrumentów finansowych nie zalicza się umowy o przeniesienie prawa z papierów wartościowych od czasu zawarcia umowy do rozliczenia transakcji gdy wykonanie tych umów wymaga wydania papierów wartościowych w określonym terminie, także w stosunku do papierów zdematerializowanych gdy następuje przeniesienie praw z papierów wartościowych. W okresie pomiędzy kupnem a sprzedażą papierów wartościowych na rynku regulowanym – Giełdzie Papierów Wartościowych, czy na rynku bankowym, transakcja nie wyczerpuje znamion definicji instrumentu finansowego.

Ponadto są wyłączone spod zakresu w/w rozporządzenia także rezerwy i aktywa z tytułu odroczonego podatku dochodowego, określone umowy o gwarancje finansowe, aktywa i zobowiązania z tytułu programów pracowniczych, a także umowy połączenia spółek określonego

¹³ *Ustawa o rachunkowości*, Dz.U., z 1994, nr 121 poz. 591, z późn. zm.

rodzaju, umowy z których wynika obowiązek dokonania płatności zależnych od warunków klimatycznych, geologicznych lub innych czynników naturalnych. Wyłącza się z kategorii instrumentów finansowych na podstawie rozporządzenia i MSR 32 i 39 instrumenty kapitałowe takie jak wystawione lub wyemitowane przez podmiot udziały, opcje na akcje własne, prawa poboru, warranty czy prawa do akcji i inne instrumenty jeśli stanowią one kapitał własny.

Wyłączenia powyższe jednak nie zawsze są zgodne z MSR 39 i stąd często pomimo wyłączenia należy stosować w/w przepisy rozporządzenia opierając się na MSR¹⁴. Przepisy prawa rachunkowego regulują kwestie instrumentów finansowych w wielu miejscach i wskazują na to, że instrumenty mogą występować w postaci zobowiązań finansowych lub aktywów finansowych lub instrumentów kapitałowych, a jednocześnie wymagają odrębnego księgowania tak ujętych instrumentów. Aktywa finansowe obejmują zgodnie z ustawą o rachunkowości aktywa pieniężne, instrumenty kapitałowe wyemitowane przez inne jednostki, a także wynikające z kontraktu prawo do otrzymania aktywów pieniężnych lub prawo do wymiany instrumentów finansowych z inną jednostką na korzystnych warunkach. Korzystne warunki oznaczają otrzymane środki pieniężne lub ich ekwiwalent. Wśród aktywów pieniężnych będących aktywami finansowymi wyróżniamy między innymi krajowe środki płatnicze, dewizy (czyli papiery wartościowe w walutach obcych zgodnie z prawem dewizowym), naliczone odsetki od aktywów finansowych, instrumenty pochodne o dodatniej wartości godziwej na dzień bilansowy.

Aktywa finansowe aby być kwalifikowane jako takie muszą dawać aktualne prawo do uzyskania środków pieniężnych. Aktywami finansowymi będą zatem udziały, akcje, papiery dłużne. W klasyfikacji papierów wartościowych w ustawie o rachunkowości, posługujemy się pojęciem z ustawy prawo o publicznym obrocie papierami wartościowymi.

Zobowiązania finansowe są zobowiązaniami, które powinny być uregulowane przez przekazanie majątku finansowego podmiotu albo uregulowane przez zamianę na inny instrument finansowy taki jak akcje czy obligacje własne. Zobowiązania finansowe są zobowiązaniami jednostki potencjalnie na niekorzystnych warunkach. Mogą obejmować

¹⁴ J.Godlewska, T. Fołta, *Bilans 2005*, INFOR Warszawa 2003, s. 14.

instrumenty pochodne o ujemnej wartości godziwej na dzień wyceny lub wyemitowane własne papiery dłużne.

Instrumenty kapitałowe to kontrakty, z których wynika prawo do majątku jednostki pozostałego po zaspokojeniu lub zabezpieczeniu wszystkich wierzycieli, a także zobowiązanie jednostki do wyemitowania lub dostarczenia własnych instrumentów kapitałowych. Są nimi w szczególności udziały w spółkach, opcje na akcje własne, prawo poboru, warranty, prawa do akcji, obligacje zamienne na akcje. Instrument kapitałowy jest instrumentem długoterminowym.

Z wyżej wymienionych pojęć wynika, że z instrumentem finansowym łączy się przekazanie – wydanie lub otrzymanie aktywu finansowego.

THE TERM OF FINANCIAL INSTRUMENT

Summary

Considered article describes the problems with defining the term of a financial instrument. It has to be noted that the term of the financial instrument requires to be updated very often. Dynamic changes occurring the financial market are forcing the legislator to change the existing law frequently in this matter. The article shows the width of the described term and the importance of the right understanding. Authors are pointing that even though the lawgiver is making some changes frequently it is always one step behind the existing state of things. There is no doubts that practice comes before the law. Article is also divided on two parts. The first part accords to the economical meaning of the financial instrument and the second part is devoted to the juridical aspects of this. Article is mainly based on the polish binding statutes, directives of EU, Polish and French law literature.

PODSTAWA OPODATKOWANIA W PODATKU OD NIERUCHOMOŚCI – PROBLEMY PRAKTYCZNE

I. Uwagi ogólne

W nauce prawa podatkowego podstawę opodatkowania definiuje się jako ilościowo lub wartościowo ujęty przedmiot opodatkowania. Z reguły ustawodawca dla wyrażenia podstawy opodatkowania posługuje się wielkościami określonymi już dla innych celów, co nadaje podstawie charakter uniwersalny¹. Tak też jest na gruncie ustawy o podatkach i opłatach lokalnych², regulującej obok podatku od środków transportowych, podatek od nieruchomości. W art. 4 tego aktu ustawodawca stwierdził, że podstawę opodatkowania stanowi:

1) dla gruntów – powierzchnia;

2) dla budynków lub ich części – powierzchnia użytkowa;

3) dla budowli lub ich części związanych z prowadzeniem działalności gospodarczej wartość, o której mowa w przepisach o podatkach dochodowych, ustalona na dzień pierwszego stycznia roku podatkowego, stanowiąca podstawę obliczania amortyzacji w tym roku, niepomniejszona o odpisy amortyzacyjne, a w przypadku budowli całkowicie zamortyzowanych – ich wartość z dnia 1 stycznia roku, w którym dokonano ostatniego odpisu amortyzacyjnego.

Wydawać by się mogło, że prawodawca jednoznacznie określił podstawę opodatkowania w podatku od nieruchomości. W praktyce w zasadzie nie ma większych problemów jeśli chodzi o kwestię ustalenia

Bogumił Pahl; dr nauk prawnych; adiunkt w Zakładzie Prawa Finansowego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; adres do korespondencji: bogumilpahl@op.pl

¹ L. Etel, R. Dowgier, G. Liszewski, M. Popławski, S. Presnarowicz, *Prawo podatkowe*, Warszawa 2005, s. 32.

² 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.

podstawy opodatkowania dla gruntów. Jest nią bowiem powierzchnia, którą ustala się na podstawie obmiaru danej nieruchomości gruntowej, ujawniona w ewidencji gruntów i budynków. Największe problemy powstają w zakresie ustalenia podstawy opodatkowania w odniesieniu do budynków i budowli, pomimo, że na gruncie u.p.o.l. funkcjonuje normatywna definicja „powierzchni użytkowej” oraz wskazane są zasady ustalania wartości budowli.

Mając to na uwadze celem niniejszego opracowania jest przedstawienie problematyki ustalania podstawy opodatkowania w podatku od nieruchomości w odniesieniu do budynków lub ich części i budowli związanych z prowadzeniem działalności gospodarczej ze szczególnym uwzględnieniem dorobku orzecznictwa sądów administracyjnych w tym, zakresie.

II. Normatywne pojęcie „powierzchni użytkowej” budynku

Legalna definicja powierzchni użytkowej budynku zawarta jest w art. 1a ust. 1 pkt. 5 u.p.o.l.³ Stosownie do treści tego artykułu pod pojęciem „powierzchnia użytkowa budynku lub jego części” należy rozumieć powierzchnię mierzoną po wewnętrznej długości ścian na wszystkich kondygnacjach, z wyjątkiem powierzchni klatek schodowych oraz szybów dźwigowych; za kondygnację uważa się również garaże podziemne, piwnice, sutereny i poddasza użytkowe⁴. Ponadto zauważyć należy, że powierzchnię pomieszczeń lub ich części oraz części kondygnacji o wysokości w świetle od 1,40 m do 2,20 m zalicza się do po-

³ Pojęcie „powierzchni użytkowej budynku (lokalu)” definiuje również prawodawca w ustawie z dnia 28 lipca 1983 r. o podatku od spadków i darowizn (Tekst jednolity: Dz. U. z 2004 r., nr 142, poz. 1514 z późn. zm.). Zgodnie z art. 16 ust. 4 tego aktu za powierzchnię użytkową budynku (lokalu) w rozumieniu tej ustawy uważa się powierzchnię mierzoną po wewnętrznej długości ścian pomieszczeń na wszystkich kondygnacjach (podziemnych i naziemnych), z wyjątkiem powierzchni piwnic i klatek schodowych oraz szybów dźwigów. Należy więc zauważyć, że na gruncie tej ustawy, w przeciwieństwie do regulacji zawartej w u.p.o.l., nie zalicza się do powierzchni użytkowej budynku powierzchni piwnic.

⁴ Do końca 2002 r. pojawiały się liczne wątpliwości dotyczące opodatkowania piwnic. Na tej podstawie dochodziło często do sporów pomiędzy podatnikami a organami podatkowymi. W wyroku NSA z dnia 18 maja 1998 r. (sygn. akt I SA/Ka 1716/96) stwierdzono, że powierzchnia użytkowa budynku, o której mowa w art. 4 ust. 2 u.p.o.l. obejmuje także piwnice. Od początku 2003 r. po wprowadzeniu do u.p.o.l. definicji kondygnacji nie budzi już żadnych wątpliwości, że piwnice są kondygnacją podlegającą opodatkowaniu podatkiem od nieruchomości.

wierzchni użytkowej budynku w 50%, a jeżeli wysokość jest mniejsza niż 1,40 m, powierzchnię tę pomija się (art. 4 ust. 2 u.p.o.l.).

Podkreślić należy, że organy podatkowe otrzymują wiadomości o przedmiotach i podstawach opodatkowania, w tym przypadku – budynkach i ich powierzchni użytkowej, z składanych przez podatników będących osobami fizycznymi informacji na podatek od nieruchomości i na podstawie zawartych w niej danych ustalają wysokość zobowiązania podatkowego. Wynika to z art. 21 § 1 Ordynacji podatkowej⁵. Przepis ten stanowi, że jeżeli przepisy prawa podatkowego nakładają na podatnika obowiązek złożenia deklaracji, wysokość zobowiązania podatkowego, o którym mowa w § 1 pkt. 2 tegoż artykułu (a więc powstającego w drodze doręczenia decyzji ustalającej wysokość tego zobowiązania), ustala się zgodnie z danymi zawartymi w deklaracji chyba, że przepisy szczególnie przewidują inny sposób ustalania wysokości zobowiązania podatkowego albo w toku postępowania podatkowego stwierdzono, że dane zawarte w deklaracji, mogące mieć wpływ na wysokość zobowiązania podatkowego, są niezgodne ze stanem faktycznym. Natomiast osoby prawne oraz jednostki organizacyjne nie posiadające osobowości prawnej wskazują przedmiot i podstawę opodatkowania w składanych deklaracjach i same dokonują obliczenia wysokości należnego podatku.

Powierzchnia użytkowa budynku wykazywana w składanych informacjach (deklaracjach) w przypadku nowych budynków opiera się przede wszystkim na danych zawartych w dokumentacji architektonicznej – budowlanej budynku. Ponadto w praktyce można spotkać się z sytuacją w której podatnicy wskazują podstawę opodatkowania budynków według danych wynikających z aktów notarialnych. W licznych zaś przypadkach podatnicy sami dokonują pomiarów budynku i tak zebrane dane wykazują w składanej informacji (deklaracji). W rzeczywistości organy podatkowe nie są w stanie zweryfikować wszystkich danych w składanych informacjach (deklaracjach). W niektórych jednak przypadkach dane te są kwestionowane przez organy podatkowe. Dość często rodzi to „konflikt” lokalnego organu podatkowego (wójta, burmistrza, prezydenta miasta) z podatnikiem dotyczący prawidłowego obliczenia powierzchni użytkowej budynku. Na jakiej podstawie powinny więc opierać się organy podatkowe i podatnicy ustalając powierzchnię

⁵ Ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. Ordynacja podatkowa (Dz. U. z 2005 r., nr 8, poz. 60 z późn. zm.)

użytkową budynku na potrzeby wymiaru podatku? Czy do tej powierzchni należy wliczać powierzchnię jaką zajmują ściany wewnętrzne budynku?

Rozwiązania tego problemu należy szukać w pierwszej kolejności w art. 21 ust. 1 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. Prawo geodezyjne i kartograficzne⁶. Z przepisu tego wynika, że podstawą wymiaru podatków powinny być dane zawarte w ewidencji gruntów i budynków. Ewidencja gruntów i budynków prowadzona jest na podstawie rozporządzenia Ministra Rozwoju Regionalnego i Budownictwa z dnia 29 marca 2001 r. w sprawie ewidencji gruntów i budynków⁷.

Ewidencja gruntów i budynków jest urzędowym rejestrem, w którym uwidacznia się stosowne informacje dotyczące poszczególnych nieruchomości, a wypis z takiego rejestru jest urzędowym dokumentem. Zgodnie bowiem z art. 194 § 1 Ordynacji podatkowej dokumenty urzędowe sporządzone w formie określonej przepisami prawa przez powołane do tego organy władzy publicznej stanowią dowód tego, co zostało w nich urzędowo stwierdzone. W związku z tym organ podatkowy nie ma, co do zasady, podstaw do pomijania tych danych w postępowaniu podatkowym⁸. Również w orzecznictwie wyrażany jest pogląd w myśl którego organy ustalające wysokość zobowiązań w podatku od nieruchomości nie są uprawnione do przyjęcia innej podstawy wymiaru podatku niż dane wskazane w ewidencji gruntów i budynków⁹.

Stosownie do § 63 ust. 1 rozporządzenia w sprawie ewidencji gruntów i budynków, danymi ewidencyjnymi dotyczącymi budynku stanowiącego część składową gruntu są m. in.

- pole powierzchni zabudowy,
- liczba kondygnacji nadziemnych oraz liczba kondygnacji podziemnych,
- łączne, wyrażone w metrach kwadratowych, pole powierzchni użytkowej wszystkich lokali w budynku oraz pomieszczeń przynależnych do lokali.

⁶ Tekst jednolity: Dz. U. z 2005 r., nr 240, poz. 2027 z późn. zm.

⁷ Dz. U. z 2001 r., nr 38, poz. 454.

⁸ L. Etel, *Podatek od nieruchomości, rolny, leśny*, Warszawa 2003, s. 58.

⁹ Wyrok WSA w Warszawie z dnia 28 października 2004 r., sygn. akt III SA 3016/03, opublikowane w „LEX”, nr 171496.

Powierzchnię użytkową lokalu ustala się zgodnie z zasadami określonymi w przepisach ustawy z dnia 2 lipca 1994 r. o najmie lokali mieszkalnych i dodatkach mieszkaniowych¹⁰ (§ 63 ust. 2 rozporządzenia w sprawie ewidencji gruntów i budynków). Zgodnie z przepisami tej ustawy przez powierzchnię użytkową lokalu mieszkalnego rozumie się powierzchnię wszystkich pomieszczeń znajdujących się w lokalu, a w szczególności: pokoi, kuchni, spiżarni, przedpokoi, alków, holi, korytarzy, łazienek oraz innych pomieszczeń służących mieszkalnemu i gospodarczemu potrzebom najemcy, bez względu na ich przeznaczenie i sposób użytkowania; nie uważa się jednak za powierzchnię użytkową lokalu mieszkalnego powierzchni: balkonów, tarasów i loggi, antresoli, szaf i schowków w ścianach, pralni, suszarni, wózkowni, strychów, piwnic i komórek przeznaczonych na przechowywanie opału. Obmiaru powierzchni użytkowej lokalu dokonuje się w świetle wyprawionych ścian, według zasad określonych w Polskiej Normie. Definicja ta bez wątpienia wskazuje, że powierzchnia użytkowa budynku to suma powierzchni wchodzących w jego skład lokali¹¹.

Powołana ustawa została jednak uchylona mocą ustawy z dnia 21 czerwca 2001 r. o ochronie praw lokatorów, mieszkaniowym zasobie gminy i o zmianie Kodeksu cywilnego¹². W nowej ustawie została również zawarta definicja powierzchni użytkowej lokalu. W myśl art. 2 ust. 1 pkt. 7 tej ustawy przez powierzchnię użytkową lokalu należy rozumieć powierzchnię wszystkich pomieszczeń znajdujących się w lokalu, a w szczególności pokoi, kuchni, spiżarni, przedpokoi, alków, holi, korytarzy, łazienek oraz innych pomieszczeń służących mieszkalnemu i gospodarczemu potrzebom lokatora, bez względu na ich przeznaczenie i sposób używania; za powierzchnię użytkową lokalu nie uważa się powierzchni balkonów, tarasów i loggi, antresoli, szaf i schowków w ścianach, pralni, suszarni, wózkowni, strychów, piwnic i komórek przeznaczonych do przechowywania opału.

Ustawodawca w akcie tym wskazuje jednocześnie, że obmiaru powierzchni użytkowej lokalu dokonuje się w świetle wyprawionych ścian (otynkowanych). Powierzchnię pomieszczeń lub ich części o wysokości w świetle równej lub większej od 2,20 m należy zaliczać do ob-

¹⁰ Tekst jednolity: Dz. U. z 1998 r., nr 120 poz. 787 z późn. zm.

¹¹ Zob. R. Dowgier, *Spór na tle definicji legalnej powierzchni użytkowej*, „Nieruchomości”, 4(2006), s. 24.

¹² Tekst jednolity: Dz. U. z 2005 r., nr 31, poz. 266.

liczeń w 100%, o wysokości równej lub większej od 1,40 m, lecz mniejszej od 2,20 m – w 50%, o wysokości mniejszej od 1,40 m pomija się całkowicie. Pozostałe zasady obliczania powierzchni należy przyjmować zgodnie z Polską Normą odpowiednią do określania i obliczania wskaźników powierzchniowych i kubaturowych. Należy podkreślić, że choć w powołanym przepisie ustawodawca nie wskazuje wprost o jaką normę chodzi, to należy przypuszczać, że zastosowanie powinna mieć norma PN – ISO 9836:1997 „Właściwości użytkowe w budownictwie. Określanie i obliczanie wskaźników powierzchniowych i kubaturowych”. Według tej normy obmiar lokalu dokonuje się na poziomie podłogi i w stanie całkowicie wykończonym, a więc wraz z tynkami i farbami.

Zarówno więc na gruncie ustawy z 1994 r. o najmie lokali i dodatkach mieszkaniowych, jak obecnie obowiązującej ustawy – o ochronie praw lokatorów, mieszkaniowym zasobie gminy i o zmianie Kodeksu cywilnego, obliczając powierzchnię użytkową budynku należy brać pod uwagę powierzchnię wszystkich lokali znajdujących się w budynku, a więc bez powierzchni jaką zajmują ściany wewnętrzne budynku¹³.

Powołany przepis należy interpretować łącznie z art. 1a ust. 1 pkt. 5 u.p.o.l. Tym samym obliczając powierzchnię użytkową budynku należy ją zmniejszyć o powierzchnię klatek schodowych i szybów dźwigowych. Pamiętać przy tym należy, że za kondygnację w rozumieniu u.p.o.l. uważa się również garaże podziemne, piwnice, sutereny i poddasza użytkowe. Przy obliczaniu powierzchni użytkowej budynku na potrzeby opodatkowania podatkiem od nieruchomości należy więc brać pod uwagę ich powierzchnię¹⁴.

W piśmiennictwie prawnym – podatkowym słusznie podkreśla się, że ostatecznych argumentów o przyjęciu, iż do powierzchni użytkowej budynku nie wlicza się powierzchni przegród budowlanych, dostarcza sama u.p.o.l. Pierwszym z nich jest brzmienie art. 4 ust. 2, który musi być analizowany wspólnie z art. 1a ust. 1 pkt. 5 u.p.o.l. Przepis ten stanowi, że powierzchnię użytkową pomieszczeń lub ich części oraz części

¹³ W wyroku WSA w Gliwicach z dnia 17 maja 2005 r., sygn. akt I SA/Gl 863, stwierdzono, że powierzchnia budynku obliczona według wymiarów zewnętrznych, a nie wewnętrznych, nie stanowi powierzchni użytkowej w rozumieniu art. 4 ust. 1, nie może więc kreować wielkości zobowiązania podatkowego

¹⁴ K. Mrozik, *Problematyka ustalania powierzchni użytkowej budynku na potrzeby opodatkowania podatkiem od nieruchomości*, „Przegląd Podatków Lokalnych i Finansów Samorządowych”, 3(2008), s. 8.

kondygnacji o wysokości w świetle od 1,40 m do 2,20 m zalicza się do powierzchni użytkowej budynku w 50%, a jeżeli wysokość jest mniejsza niż 1,40 m, powierzchnię tę pomija się. Z regulacji tej wynika, że powierzchnia ta mierzona jest w pomieszczeniach (lokalach) lub na kondygnacji (o ile pomieszczeń na niej nie wydzielono). Oznacza to do określenia podstawy opodatkowania konieczne jest ustalenie powierzchni pomieszczeń według reguły wskazanej w art. 1a ust. 1 pkt. 5 u.p.o.l. (po wewnętrznej długości ścian, biorąc pod uwagę pomieszczenia na wszystkich kondygnacjach i z wyłączeniem klatek schodowych oraz szypów dźwigowych), a następnie ustalenie ich wysokości. Drugim zaś argumentem za powyższym poglądem jest brzmienie art. 2 ust. 1 pkt. 2 u.p.o.l. Wskazuje on, że przedmiotem opodatkowania podatkiem od nieruchomości są budynki lub ich części. Tak dla całych obiektów, jak i ich części (lokali) ustawodawca wskazuje jedną podstawę opodatkowania – powierzchnię użytkową. Zasady jej obliczania są takie same dla obu kategorii przedmiotów opodatkowania¹⁵.

Warto podkreślić, że również wykładnia celowościowa przemawia z tym, by do powierzchni użytkowej budynku nie wliczać powierzchni ścian wewnętrznych budynku. Trudno bowiem przypuszczać by zamiarem ustawodawcy było opodatkowanie powierzchni pod ścianami wewnętrznymi budynku, które nie są faktycznie wykorzystywane przez władającego obiektem. Gdyby prawodawca chciał opodatkować również powierzchnię którą zajmują ściany budynku to by w art. 1a ust. 1 pkt. 5 u.p.o.l. nie zawarł zapisu, że „powierzchnią użytkową budynku jest powierzchnia mierzona po wewnętrznej długości ścian”, tylko zapis w myśl którego „powierzchnią użytkową budynku jest powierzchnia mierzona po zewnętrznej długości ścian”¹⁶.

Nie wliczanie do powierzchni użytkowej budynku powierzchni które zajmują ściany wewnętrzne powoduje, że każda przebudowa wewnątrz budynku polegająca np. na wyburzeniu ścianek działowych powoduje, że powierzchnia użytkowa budynku ulega zwiększeniu. Oczywiście w niektórych przypadkach usunięcia niektórych ścianek wewnętrznych budynku powierzchnia użytkowa może ulec jedynie niewielkim zmianom (zwiększeniu) lub w przypadku dobudowania nowej ścianek – zmniejszeniu. Jest to jednak okoliczność mająca wpływ

¹⁵ R. Dowgier, *Spór na tle*, s. 25

¹⁶ K. Mrozik, *Problematyka ustalania powierzchni*, s. 9.

na wysokość opodatkowania – zwiększenie lub zmniejszenie podstawy opodatkowania.

Trzeba zauważyć, że art. 6 ust. 3 u.p.o.l. stanowi, że jeżeli w trakcie roku podatkowego zaistniało zdarzenie mające wpływ na wysokość opodatkowania w tym roku, a w szczególności zmiana sposobu wykorzystywania przedmiotu opodatkowania lub jego części, podatek ulega obniżeniu lub podwyższeniu, poczynając od pierwszego dnia miesiąca następującego po miesiącu, w którym nastąpiło to zdarzenie. Ustawodawca w przepisie tym poprzez stwierdzenie „w szczególności” wymienia tylko przykładowe okoliczności skutkujące zmniejszeniem lub zwiększeniem wysokości opodatkowania. Nie jest to więc katalog zamknięty. Tym samym bez żadnych wątpliwości należy stwierdzić, że usunięcie ścian wewnętrznych budynku (przede wszystkim działowych) powoduje, że podstawa wymiaru podatku od nieruchomości w tej sytuacji uległa zmianie – zwiększeniu. Tak więc w ciągu 14 dni od zaistnienia takich okoliczności osoby fizyczne zobowiązane są złożyć właściwemu organowi podatkowemu informację o nieruchomościach i obiektach budowlanych (art. 6 ust 6 u.p.o.l.). Natomiast osoby prawne oraz jednostki organizacyjne niemające osobowości prawnej w tym samym terminie co osoby fizyczne odpowiednio skorygować deklarację na podatek od nieruchomości.

Ustalając powierzchnię użytkową budynku należy mieć na uwadze wszystkie kondygnacje, a nie tylko te które są faktycznie użytkowane. W orzeczeniu WSA w Gdańsku z dnia 17 października 2007 r. wyrażono pogląd, że art. 4 ust. 2 u.p.o.l. ma zastosowanie także do kondygnacji nieużytkowanych. W przepisach ustawy nie została bowiem zawarta generalna zasada, która uzależniałaby uznawanie danej przestrzeni za kondygnację od samego faktu jej użytkowania¹⁷.

Podkreślić należy, że podstawę opodatkowania podatkiem od nieruchomości stanowi nie tylko powierzchnia użytkowa poszczególnych lokali mieszkalnych znajdujących się w danym budynku, ale cała powierzchnia użytkowa tego budynku. Skoro zatem ogród zimowy oraz loggia stanowią część budynku wielomieszkaniowego, to ich po-

¹⁷ Sygn. akt I SA/Gd 361/07, tez wyroku opublikowana: *Podatki i opłaty lokalne. Podatek rolny. Podatek leśny. Orzecznictwo sądów administracyjnych w sprawach podatkowych*, red. B. Dauter, Warszawa 2009, s. 114.

wierzchnia użytkowa stanowi podstawę opodatkowania podatkiem od nieruchomości¹⁸.

Kolejnym istotnym problemem pojawiającym się w zakresie ustalania podstawy opodatkowania budynków jest pojęcie „klatki schodowej”. Jest to bardzo ważne ponieważ powierzchnię klatek schodowych pomija się przy ustalaniu podstawy opodatkowania budynku. Na gruncie u.p.o.l. nie jest zdefiniowane pojęcie „klatki schodowej”. Ustawodawca nie odsyła również w celu ustalenia znaczenia tego terminu do innego aktu prawnego. Podstawowe reguły wykładni nakazują w takim przypadku ustalić znaczenie danego terminu, jakie ma on w języku potocznym.

Według Słownika języka polskiego pod pojęciem „klatka schodowa” należy rozumieć wydzieloną część budynku, w której znajdują się schody¹⁹. Trudno więc na tej podstawie sądzić, że np. ciągi (pomieszczenia) komunikacyjne można uznawać za „klatkę schodową”. Należy je traktować jako korytarze. Tym samym pomieszczenia te należy brać pod uwagę przy obliczaniu powierzchni użytkowej budynku²⁰.

Warto podkreślić, że organ podatkowy w razie wątpliwości, czy daną część budynku można traktować jako klatkę schodową może pomocniczo korzystać z dokumentacji budowlano – architektonicznej budynku, o ile taka dokumentacja istnieje. Jeżeli jest to niemożliwe, zgodnie z art. 197§1 o.p. może również powołać biegłego z zakresu budownictwa. Podkreślić należy, że nie musi to być osoba, która jest wpisana na specjalną listę prowadzoną przez właściwy organ. Oznacza to, że każdy, kto posiada wiadomości specjalne może zostać powołany na biegłego w sprawie, z wyjątkiem, gdy przepis szczególny wskazuje określoną kategorię osób²¹.

W praktyce lokalnych organów podatkowych jeszcze jednym istotnym problemem pojawiającym się w związku ustalaniem powierzchni użytkowej budynku na potrzeby opodatkowania podatkiem od nieruchomości jest pomiar wysokości kondygnacji. Problem ten do-

¹⁸ Wyrok WSA w Warszawie z dnia 11 czerwca 2007 r. (sygn. akt III SA/Wa 552/07), niepublikowany.

¹⁹ *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 1, Warszawa 1978, s. 927.

²⁰ K. Mrozik, *Problematyka ustalania powierzchni*, s. 10.

²¹ L. Etel, *Uprawnienia gminnych organów podatkowych (cz. III)*, „Przegląd Podatkowy”, 1(2003).

tyczy użytego przez ustawodawcę podatkowego zwrotu: „wysokość kondygnacji w świetle”? Jest to istotny problem zważywszy na fakt, że jeżeli wysokość pomieszczeń nie przekracza 2,20 m to jako podstawę opodatkowania przyjmuje się połowę powierzchni użytkowej takiego pomieszczenia.

Problemem tym zajął się WSA w Bydgoszczy w wyroku z dnia 6 maja 2004 r.²² Spór podatnika z organem podatkowym dotyczył ustalenia, czy dla celów podatku od nieruchomości wysokość kondygnacji, którą stanowiły podziemne garaże, należało przyjąć jako 218 cm czy 250 cm. Wysokość przedmiotowych garaży liczona od posadzki do najwyższego punktu w stropie wynosiła 250 cm, zaś wysokość liczona do belek stropowych stanowiących trwały element konstrukcyjny budynku wynosiła 218 cm.

W przedmiotowej sprawie skład orzekający stwierdził, że wysokość kondygnacji w świetle, o której mowa w art. 4 ust. 2 u.p.o.l. należy rozumieć jako odległość między podłożem a najniższym trwałym elementem konstrukcyjnym stropu. Tak ustalona treść przepisu na podstawie reguł wykładni gramatycznej jest zbieżna z treścią ustaloną na podstawie reguł wykładni funkcjonalnej, ponieważ co do zasady podstawą opodatkowania dla budynków stanowi powierzchnia użytkowa, co w przypadku garaży wykorzystywanych zgodnie z przeznaczeniem oznacza, że mogą tam wjechać samochody o wysokości nie większej niż najniższy trwały element konstrukcyjny stropu. Skład orzekający podkreślił jednocześnie, że prawo podatkowe jest autonomiczne w stosunku do innych gałęzi prawa i w związku z tym nazwy przyjęte przez to prawo z innych dziedzin prawa nie oznaczają najczęściej tych samych pojęć. Skoro ustawodawca w treści art. 4 ust. 2 u.p.o.l. użył zwrotu „wysokość kondygnacji w świetle”, to dla wyjaśnienia zakresu pojęciowego tego zwrotu nie jest uprawnione bezpośrednie sięganie do przepisów innych ustaw, w tym do prawa budowlanego i wydanych na jego podstawie aktów wykonawczych.

Z powołanym wyrokiem należy się zgodzić. Trzeba bowiem zauważyć, że nie można przy interpretowaniu pojęcia „kondygnacji o wysokości w świetle” odnosić się bezpośrednio do przepisów ustawy Prawo budowlane oraz aktów wykonawczych wydanych na mocy tej ustawy, w szczególności do rozporządzenia w sprawie warunków technicz-

²² Sygn. akt I S.A./Bd 63/04, opublikowane w: „Przegląd Orzecznictwa Podatkowego”, 1(2005), poz. 23.

nych jakim powinny odpowiadać budynki i ich usytuowanie²³, gdyż ustawodawca podatkowy nie odsyła w art. 4 ust. 2 u.p.o.l. do tych aktów prawnych. Nie uzasadnione jest również, w zakresie rozumienia tego pojęcia, stosowanie pojęć zaczerpniętych z prawa budowlanego w oparciu o to, że przy wyjaśnieniu pojęć „budynek” i „budowla” w u.p.o.l. jest odesłanie do ustawy Prawo budowlane. Tylko na gruncie interpretacji tych pojęć ustawa Prawo budowlane może mieć bezpośrednie zastosowanie. Nie oznacza to, że przepisów prawa budowlanego nie można w ogóle stosować. Prymat należy jednak w takiej sytuacji (wobec braku definicji legalnej i odesłania do innej ustawy) dać wykładni językowej i ustalić znaczenie danego terminu jakie ma ono w języku potocznym. Posiłkowo można jednak opierać się na przepisach prawa budowlanego. Pamiętać należy również, co słusznie zrobił Sąd w powołanym orzeczeniu, aby interpretując dany przepis ustalić cel (cele), który dana regulacja ma realizować²⁴.

W tym miejscu warto zauważyć, że w rozporządzeniu w sprawie warunków technicznych jakim powinny odpowiadać budynki i ich usytuowanie zawarto definicję „kondygnacji”. Pod pojęciem tym należy rozumieć poziomą nadziemną lub podziemną część budynku, zawartą między górną powierzchnią stropu lub warstwy wyrównawczej na gruncie a górną powierzchnią stropu lub stropodachu znajdującego się nad tą częścią, w tym poddasze z pomieszczeniami przeznaczonymi na pobyt ludzi oraz poziomą część budynku stanowiącą przestrzeń na urządzenia techniczne, mającą wysokość w świetle nie mniej niż 2,0 m, z wyjątkiem nadbudówek ponad dachem, takich jak maszynownia dźwigu, centrala wentylacyjna, klimatyzacyjna lub kotłownia gazowa. Na gruncie prawa budowlanego poprzez „wysokość kondygnacji” należałoby więc rozumieć odległość od podłoża do najwyższego punktu w stropie lub, w przypadku braku stropu, dachu spełniającego tę funkcję (stropodachu).

III. Podstawa opodatkowania budowli

Stosownie do treści art. 4 ust. 1 pkt. 3 u.p.o.l. podstawę opodatkowania stanowi dla budowli lub ich części związanych z prowadzeniem działalności gospodarczej wartość, o której mowa w przepisach o podatkach dochodowych, ustalona na dzień pierwszego stycznia roku podat-

²³ Dz. U., nr 75, poz. 690 z późn. zm.

²⁴ K. Mrozik, *Problematyka ustalania powierzchni*, s. 10.

kowego, stanowiąca podstawę obliczania amortyzacji w tym roku, niepomniejszona o odpisy amortyzacyjne (wartość początkowa brutto – bez uwzględniania odpisów amortyzacyjnych), a w przypadku budowli całkowicie zamortyzowanych – ich wartość z dnia 1 stycznia roku, w którym dokonano ostatniego odpisu amortyzacyjnego.

Powołana zasada jest odpowiednio stosowana, jeżeli obowiązek podatkowy powstaje w ciągu roku podatkowego (np. nabycie budowli) – w takim przypadku podstawę opodatkowania stanowi wartość stanowiąca podstawę obliczania amortyzacji na dzień powstania obowiązku podatkowego. Jeżeli zaś mamy do czynienia z budowlą nie nabytą, a wybudowaną przez podatnika, to zgodnie z ustawą obowiązek podatkowy powstaje z dniem 1 stycznia roku następującego po roku, w którym budowa została zakończona. Podstawą opodatkowania będzie więc wartość amortyzacyjna budowli na ten dzień²⁵.

W wyroku WSA w Rzeszowie z dnia 18 sierpnia 2005 r. skład orzekający stwierdził jednoznacznie, że skoro w zakresie podstawy opodatkowania budowli podatkiem od nieruchomości ustawodawca odwołał się do wartości definiowanej w ustawach podatkowych, tj. wartości stanowiącej podstawę opodatkowania „w tym roku”, czyli w roku podatkowym, za który obliczany jest podatek od nieruchomości, to zasadne jest przyjęcie, iż chodzi tu o wartość początkową, bo ta właśnie wartość jest podstawą naliczania odpisów amortyzacyjnych²⁶.

Należy zauważyć, że wartość budowli będąca podstawą opodatkowania wynikać powinna przede wszystkim z ewidencji środków trwałych. Słusznie w doktrynie podkreśla się, że niedopuszczalna jest sytuacja, w której podatnik dokonuje odpisów amortyzacyjnych od wszystkich części składowych sieci technicznej (studzienki, kable, skrzynki), ale w deklaracji na podatek od nieruchomości wskazuje jedynie np. studzienki. Wszystkie te elementy łącznie stanowią budowlę w rozumieniu u.p.o.l., a zatem ich łączna wartość przyjęta dla celów amortyzacji stanowi podstawę opodatkowania podatkiem od nieruchomości²⁷. W wyro-

²⁵ Zob. M. Unisk, *Podatek od nieruchomości. Aktualne problemy*, „Biuletyn Instytutu Studiów Podatkowych”, 4(2006), s. 43.

²⁶ Sygn. akt I SA/Rz 478/04, teza wyroku opublikowana w książce: *Podatki i opłaty lokalne. Podatek rolny. Podatek leśny. Orzecznictwo sądów administracyjnych w sprawach podatkowych*, red. B. Dauter, Warszawa 2007, s. 89-90.

²⁷ R. Dowgier, *Sieć techniczna jako przedmiot opodatkowania podatkiem od nieruchomości*, „Finanse Komunalne”, 12(2004), s. 27.

ku WSA w Szczecinie z dnia 4 stycznia 2006 r. słusznie podkreślono, że podstawą opodatkowania elektrowni wiatrowych jest wartość wszystkich elementów takiego obiektu, a nie jedynie fundamentu, masztu wraz z montażem, dróg oraz połączeń energetycznych²⁸.

Inaczej przedstawiają się zasady określania podstawy opodatkowania w przypadku gdy budowla jest przedmiotem umowy leasingu. Stosownie bowiem do art. 4 ust. 4 u.p.o.l., jeżeli budowla jest przedmiotem umowy leasingu i odpisów amortyzacyjnych dokonuje korzystający, w przypadku jej przejęcia przez właściciela, do celów określania podstawy opodatkowania przyjmuje się wartość początkową przed zawarciem pierwszej umowy leasingu, zaktualizowaną i powiększoną o dokonane ulepszenia oraz niepomniejszoną o spłatę wartości początkowej.

W przypadku braku dokonywania odpisów amortyzacyjnych podstawą opodatkowania dla budowli jest ich wartość rynkowa, określona przez podatnika na dzień powstania obowiązku podatkowego. Jeżeli natomiast budowle lub ich części zostały ulepszone lub zgodnie z przepisami o podatkach dochodowych nastąpiła aktualizacja wyceny środków trwałych – podstawę opodatkowania stanowi wartość rynkowa ustalona na dzień 1 stycznia roku podatkowego następującego po roku, w którym dokonano ulepszenia lub aktualizacji wyceny środków trwałych.

Zauważyć należy, że w sytuacji, gdy podatnik nie określił wartości budowli lub podał wartość nieodpowiadającą wartości rynkowej, organ podatkowy powoła biegłego, który ustali tę wartość. Ponadto w przypadku, gdy podatnik nie określił wartości budowli lub wartość ustalona przez biegłego jest wyższa co najmniej o 33% od wartości określonej przez podatnika, koszty ustalenia wartości przez biegłego ponosi podatnik. Od 1 stycznia 2003 r. wprowadzono rozwiązanie w myśl którego organ podatkowy może powołać biegłego tylko spośród rzeczoznawców majątkowych, o których mowa w ustawie z dnia 21 sierpnia 1997 r. o gospodarce nieruchomościami²⁹. W doktrynie wskazuje się, że jest to przepis adresowany jedynie do organu podatkowego. Podatnik może zatem przedstawić opinię innego biegłego, która też jest dowodem w postępowaniu podatkowym i powinna być brana pod uwagę przez

²⁸ Sygn. akt I SA/Sz 882/04, niepublikowany.

²⁹ Dz. U. z 2004 r., nr 261, poz. 2603 z późn. zm.

organ podatkowy³⁰. W orzeczeniu WSA w Gdańsku z dnia 8 kwietnia 2008 r. stwierdzono, że w art. 4 ust. 7 ustawodawca przesądził, że ustalenie wartości budowli na potrzeby podatku od nieruchomości ma dokonać biegły rzeczoznawca. Określenie wartości budowli z pominięciem wskazanej procedury, nawet jeśli organ podatkowy posługuje się fakturą sprzedaży danej budowli, jest niedopuszczalne³¹.

W orzeczeniu WSA w Białymstoku z dnia 12 listopada 2008 r. słusznie zwrócono uwagę, że skoro z art. 4 ust. 7 u.p.o.l. wynika, że to podatnik określa wartość budowli, to uzasadniony jest wniosek, iż wyraźne oświadczenie podatnika o niezmienności stanu faktycznego stanowi jednocześnie oświadczenie podatnika o wartości budowli odpowiadającej wartości przyjętej w poprzednim okresie rozliczeniowym³².

Szczególny sposób ustalania wartości przewidziany jest dla budowli usytuowanych na obszarze więcej niż jednej gminy. Chodzi tutaj przede wszystkim o budowle sieciowe. W przypadku, gdy budowla jest usytuowana na obszarze dwóch lub więcej gmin, wartość części budowli określa się proporcjonalnie do długości odcinka budowli położonego na terenie danej gminy. W związku z tym, że podstawą opodatkowania jest w przypadku budowli ich wartość określona dla celów amortyzacji, ewentualnie ich wartość rynkowa – należy dokonać stosownych obliczeń, polegających na proporcjonalnym wyodrębnieniu części wartości budowli w stosunku do „stanu przynależności” budowli do terenu danej gminy. Innymi słowy – podstawą opodatkowania nieruchomości w danej gminie w tym przypadku jest część wartości budowli, obliczona proporcjonalnie do „przynależności” danej budowli do terenu tej gminy.

IV. Wnioski

Szczegółowa analiza regulacji prawnych określających podstawę opodatkowania w podatku od nieruchomości pokazuje że nie w każdej sytuacji jest sprawą łatwą ustalić powierzchnię użytkową budynku czy

³⁰ Zob. L. Etel, S. Presnarowicz, *Podatki i opłaty samorządowe*, Warszawa 2003, s. 156.

³¹ Sygn. akt I SA/Gd 964/07, teza wyroku opublikowana w: *Podatki i opłaty lokalne. Podatek rolny. Podatek leśny. Orzecznictwo sądów administracyjnych w sprawach podatkowych*, red. B. Dauter, Warszawa 2009, s. 113.

³² Sygn. akt I SA/Bk 330/08, teza wyroku opublikowana w: *Podatki i opłaty lokalne. Podatek rolny. Podatek leśny. Orzecznictwo sądów administracyjnych w sprawach podatkowych*, red. B. Dauter, Warszawa 2009, s. 113.

też wartość budowli. W przypadku budynków należy pamiętać o generalnej zasadzie w myśl której podstawą wymiaru podatków, w tym podatku od nieruchomości, są dane z ewidencji gruntów i budynków. Nie można ich zastępować danymi z dokumentacji architektoniczno – budowlanej bądź aktu notarialnego. Dane zawarte w dokumentacji architektoniczno – budowlanej danego obiektu mogą być stosowane jedynie „pomocniczo” przy ustaleniu powierzchni użytkowej budynku.

Obliczając powierzchnię użytkową budynku należy pomijać powierzchnię, którą zajmują ściany wewnętrzne, szyby dźwigów (windy) oraz klatki schodowe (nie zalicza się do nich korytarzy). Ustalając zaś wysokość kondygnacji na potrzeby opodatkowania podatkiem od nieruchomości powinno się brać pod uwagę odległość między podłożem a najniższym trwałym elementem konstrukcyjnym stropu.

Jeśli chodzi natomiast o budowle to istotne znaczenie w zakresie ustalania ich podstawy opodatkowania ma generalnie tzw. wartość amortyzacyjna, a w niektórych wypadkach wartość rynkowa (gdy podatnik nie dokonuje odpisów amortyzacyjnych). Podkreślić należy, że w przypadku gdy podatnik nie określi wartości budowli lub wartość ustalona przez biegłego jest wyższa co najmniej o 33% od wartości określonej przez podatnika, koszty ustalenia wartości przez biegłego ponosi podatnik. organ podatkowy nie może „samodzielnie” określać podstawy opodatkowania. W tej sytuacji powinien powołać biegłego spośród rzeczoznawców majątkowych, o których mowa w ustawie z dnia 21 sierpnia 1997 r. o gospodarce nieruchomościami.

REAL ESTATE TAX BASE – PRACTICAL PROBLEMS

Summary

The main purpose of this article is to present the problem of establishing real estate tax base. In Polish legislation in the case of buildings it is usable area understood as an area measured according to internal length of walls on all floors that constitutes the real estate tax base. The area of staircases and lifts are not included in this usable area. However, as far as constructions are concerned, this is the value, which functions as amortization base calculated in the case of income taxes, or the market value that constitute real estate tax base.

MODEL ADMINISTRACJI PODATKOWEJ W POLSCE W LATACH 1934-1939 JAKO WZORZEC BUDOWY EFEKTYWNEJ ADMINISTRACJI PODATKOWEJ

1. Wstęp

Administracja skarbowa w Polsce obchodzi w 2009 r. jubileusz 90 rocznicy powstania. W dniu 31 lipca 1919 r. została bowiem uchwalona ustawa o tymczasowej organizacji władz i urzędów skarbowych, która oddzieliła administrację skarbową od administracji ogólnej oraz wprowadziła trójstopniowy model organizacyjny tej administracji. Przyjmuje się, że akt ten stanowi pierwowzór funkcjonowania dzisiejszego aparatu skarbowego.

Warto jednak podkreślić, że dopiero uchwalenie Ordynacji podatkowej z 1934 r. było początkiem reformy struktur ówczesnej administracji skarbowej w znaczeniu organizacyjnym oraz funkcjonalnym. Celem niniejszego opracowania jest wskazanie rozwiązań przyjętych w latach 1934-1939, ponieważ mogą posłużyć jako wzorzec w niełatwym procesie budowy optymalnego, efektywnego modelu administracji podatkowej w Polsce.

2. Podstawowe założenia budowy administracji skarbowej w świetle Ordynacji podatkowej z 1934 r.

W dniu 1 października 1934 r. weszła w życie ustawa z dnia 15 marca 1934 r. Ordynacja podatkowa¹, akt prawny o charakterze kodek-

Krzysztof Teszner; dr nauk prawnych; adiunkt w Katedrze Prawa Administracyjnego na Wydziale Prawa Uniwersytetu w Białymstoku; adres do korespondencji: kretes@poczta.onet.pl

¹ Prace nad projektem tego aktu prawnego zostały rozpoczęte w Departamencie V Ministerstwa Skarbu już wiosną 1933 r. Początkowo Ordynacja podatkowa miała być wydana jako rozporządzenie Prezydenta RP, ale w końcu została skierowana na drogę parlamentarną. Rządowy projekt ustawy został uchwalony w dniu 9 marca 1934 przez Sejm z poprawkami Komisji skarbowo-budżetowej Sejmu, a 6 dni później

sowym, który po raz pierwszy kompleksowo regulował i ujednolicał dla całego systemu podatkowego obowiązującego na terytorium państwa zasady prowadzenia postępowania wymiarowego i odwoławczego, organizację organów podatkowych oraz wyznaczał prawa i obowiązki podmiotów stosunku prawnopodatkowego. Wyraźnie rozdzielono w nim postępowanie wymiarowe od postępowania odwoławczego (kontroli wymiaru podatku) określając prawa i obowiązki władz skarbowych - jak ówczasie określano organy podatkowe. Nadanie takiego kształtu Ordynacji podatkowej w założeniu oprzeć postępowanie w sprawach podatkowych na trwałych i jednolitych podstawach prawnych, a przez to do ujednolicenia i uproszczenia działania administracji skarbowej oraz ograniczenia kosztów jej funkcjonowania².

Normy prawne regulujące organizację organów podatkowych zostały zawarte w trzech aktach prawnych. Podstawowe znaczenie miały normy Części I Przepisy Ogólne Ordynacji (art. 4 – art. 37 o.p.), w których wyszczególniono władze skarbowe, określono ich zależność hierarchiczną, właściwość miejscową oraz instancyjną organów, a także zasady powoływania i funkcjonowania komisji odwoławczych przy izbach skarbowych. Postanowienia Ordynacji tym zakresie, zawierające często normy blankietowe o charakterze upoważnień przyznanych Ministrowi Skarbu, zostały rozwinięte w Rozporządzeniu Ministra Skarbu z dnia 19 września 1934 r. o wykonaniu Ordynacji podatkowej³.

Pod względem budowy aparatu wymiarowego przepisy Ordynacji podatkowej, kształtujące nowy model administracji podatkowej, nawiązywały do utrzymanych w mocy przepisów rozporządzenia Ministra Skarbu z dnia 13 sierpnia 1931 r. o organizacji i zakresie działania izb i urzędów skarbowych. W stosunku do poprzednich regulacji, wprowadzono w art. 5 o.p. likwidację Komisji szacunkowych, czyli organów wymiarowych I instancji dla podatku dochodowego i przemysłowego od obrotu.

Pozycja Ministra Skarbu w strukturze organów podatkowych została określona w art. 4 o.p. Sprawował on ogólny i naczelny nadzór w sprawach podatków, kontrolę nad ścisłym i jednolitym wykonywa-

przez Senat. Ustawa z dnia 15 III 1934 r. Ordynacja podatkowa została ogłoszona w Dz. U. Nr 39, poz. 346 z 12 V 1934 r. – dalej powoływana jako o. p.

² W. Runcewicz, *Ordynacja podatkowa*, Warszawa 1935, s. 5.

³ Dz. U. Nr 91, poz. 821 – dalej rozp. o. p.

niem przepisów podatkowych oraz rozstrzygał spory o właściwość między organami podatkowymi. W zakresie nadzoru Minister Skarbu był organem nadrzędnym, nie podlegał żadnej innej władzy, a zakres jego uprawnień był ustawowo ograniczony. Mógł on, co do zasady uchylić w trybie nadzoru orzeczenie wymiarowe organu podatkowego, natomiast niedopuszczalne było uchylenie w tym trybie na niekorzyść podatnika prawidłowo dokonanego aktu wymiarowego⁴. Uchylenie przez Ministra Skarbu w trybie nadzoru orzeczenia komisji odwoławczej zaskarżonego następnie przez podatnika do Najwyższego Trybunału Administracyjnego (NTA) skutkowało tym, że orzeczenie wydane w miejsce uchylonego nie mogło być niekorzystne dla podatnika⁵.

Ordynacja podatkowa z 1934 r. utrwalała model organizacyjny organów podatkowych oparty na zasadzie dwuinstancyjności. Zachowano uprawnienia kontrolne nad legalnością rozstrzygnięć organów podatkowych przysługujące NTA w instancji kasacyjnej. Przepis art. 5 o.p. stanowił enumeratywne wyliczenie organów powołanych do zarządu podatkami objętymi przepisami Ordynacji oraz do załatwiania spraw z nimi związanych⁶. Były to *urzędy skarbowe*, *izby skarbowe*, utworzone przy tych izbach *komisje odwoławcze* oraz *Minister Skarbu* [pogrubienie – K.T.].

Z kolei w art. 7 o.p. wskazano organy powołane do załatwiania spraw podatkowych w poszczególnych instancjach. Organami I instancji były, co do zasady, urzędy skarbowe. W II instancji orzekały natomiast izby skarbowe, które sprawowały także nadzór nad czynnościami urzędów skarbowych. Izby skarbowe wyjątkowo orzekały w I instancji z upoważnienia Ministra Skarbu, który w tych sprawach był organem II instancji. Minister Skarbu, korzystając z przysługującej mu delegacji, umocował izby skarbowe w § 2 rozp.o.p. do załatwiania w I instancji w zakresie wymiaru podatków przemysłowego od obrotu, dochodowego

⁴ Wyrok NTA z 24 IV 1934 r., 1 rej. 2156/22, „Orzecznictwo Sądów Najwyższych w sprawach administracyjnych i podatkowych”, 927(1934).

⁵ Wyrok NTA z 12 III 1934 r., 1 rej. 1150/32 (O.H. poz. 651).

⁶ Zgodnie z art. 1 i 2 o.p. przepisy ustawy miały zastosowanie do postępowań w sprawie podatków państwowych: gruntowego, od nieruchomości w gminach miejskich i od niektórych budynków w gminach wiejskich, od lokali, od placów budowlanych, od energii elektrycznej, przemysłowego, dochodowego, nadzwyczajnego od niektórych zajęć zawodowych, wojskowego pobieranego w postaci dodatku do podatku dochodowego, od kapitałów i rent, a także do dodatków państwowych i samorządowych-pobieranych wraz z tymi podatkami.

i podatku od kapitałów i rent – sprawy spółek akcyjnych, instytucji kredytowych emitujących listy zastawne, towarzystw ubezpieczeń wzajemnych, oraz spółek z o.o., spółdzielni i innych osób prawnych, których kapitał zakładowy lub udziałowy wynosił co najmniej 100.000 zł.

W granicach kompetencji przyznanych przez Ministra Skarbu, izby skarbowe i urzędy skarbowe były uprawnione do udzielania podatnikom ulg uznaniowych w zakresie prowadzonych przez te organy spraw. Izba skarbową mogła w drodze decyzji:

- rozkładać na raty spłatę każdej zaległości podatkowej (okres spłaty był uzależniony od kwoty zaległości podatkowej, np. dla zaległości do 200 tys. zł. wynosił maksymalnie 2 lata),

- odraczać terminy spłat zaległości podatkowych,

- odraczać termin płatności lub rozkładać na raty zaliczki oraz przedpłaty na poczet podatków (maksymalnie na okres 6 miesięcy),

- umarzać zaległości podatkowe w podatku gruntowym, od nieruchomości w gminach miejskich i niektórych budynków w gminach wiejskich do kwoty 1 tys. zł. dla poszczególnych podatników w ciągu roku budżetowego,

- umarzać zaległości podatkowe w pozostałych podatkach, do których miały zastosowanie przepisy Ordynacji do kwoty 10 tys. zł. w każdym podatku w ciągu roku budżetowego,

- umarzać zaległości z tytułu opłat stemplowych, podatków spadkowych lub podatku od darowizn, jeśli zaległość nie przekraczała 1 tys. zł.,

- obniżać lub umarzać, nieziszczone kary i odsetki za odroczenie za zwłokę bez względu na ich wysokość.

Podobne uprawnienia przysługiwały także urzędowi skarbowym jednak ich rozstrzygnięcia dotyczyły krótszych przedziałów czasowych oraz niższych kwot zaległości podatkowych (przy odroczeniu terminu płatności do kwoty 50 tys. zł., przy umorzeniu zaległości podatkowych do kwoty 1 tys. zł.)⁷.

Przepisy Ordynacji regulując kompetencje organów podatkowych oraz ich pozycję w postępowaniu jurysdykcyjnym ustaliły zakres wzajemnych zależności między tymi podmiotami, który można przedstawić następująco:

⁷ Szerzej zob. art. 129 – art. 130 o.p. oraz § 98 – § 100 rozp.o. p.

- **Najwyższy Trybunał Administracyjny**
- **Komisje Odwoławcze przy Izbach Skarbowych** (podatek od placów budowlanych, przemysłowy od obrotu, dochodowy) **oraz Izby Skarbowe** (pozostałe podatki)
- **Urzędy Skarbowe**

Natomiast w sprawach przekazanych przez Ministra Skarbu izbom skarbowym do rozstrzygnięcia w I instancji schemat zależności między organami podatkowymi wyglądał następująco:

- **Najwyższy Trybunał Administracyjny**
- **Minister Skarbu**
- **Izby Skarbowe**⁸ [pogrubienie – K.T.].

Wejście w życie Ordynacji podatkowej zreformowało organizację władz wymiarowych, tj. organów I instancji. W art. 5 o.p. nie zostały wymienione komisje szacunkowe, co oznaczało to ich faktyczną likwidację. Zrezygnowano więc z obowiązującego dotąd w systemie wymiarowym udziału tzw. „czynnika obywatelskiego”⁹, oraz przyjęto zasadę wymiaru podatku przez czynnik urzędniczy, tj. urząd skarbowy. Jednocześnie wprowadzono precyzyjne regulacje w zakresie organizacji i funkcjonowania komisji i sekcji odwoławczych, przez co zachowano a nawet wzmocniono udział obywateli w instancji odwoławczej.

Orzekanie przy wymiarze podatków w komisjach mieszanych złożonych z urzędników oraz przedstawicieli podatników typowanych przez organizacje zawodowe i gospodarcze było na tyle powszechne, że zapowiedź rezygnacji z tej formy postępowania wymiarowego wywołała gwałtowną polemikę między zwolennikami i przeciwnikami jeszcze na etapie prac nad projektem Ordynacji. Zwolennicy zasady współudziału czynnika obywatelskiego w składzie organu wymiarowego argumentowali, że czynnik wymiarowy, posiadający odpowiednią wiedzę, mógł lepiej orzekać o zdolności płatniczej podatnika, co było szczególnie istotne przy wymiarze podatków przy dotychczas stosowanej metodzie szacunku. Ponadto skutkiem uczestnictwa obywateli w procesie wymiaru podatku miało być jego przeprowadzenie nie w wysokości nadmier-

⁸ W. Runcewicz, *Ordynacja*, s. 14n.

⁹ „Czynnik obywatelski” był terminem umownym, używanym w okresie międzywojennym w polemikach nad potrzebą udziału przedstawicieli podatników przy orzekaniu w sprawach podatkowych – przeciwstawnym określeniu „czynnik urzędniczy”.

nej, ale stosownej do możliwości płatniczych podatników. Wskazywano także, że komisje szacunkowe są pośrednikiem między podatnikami a urzędami skarbowymi, ich wartość polega na obradowaniu w licznym gronie obywateli, co stanowi bardzo pożądaną publiczną kontrolę akcji wymiarowej, w efekcie całkowita likwidacja tych komisji byłaby krokiem radykalnym i należałoby raczej myśleć o rekonstrukcji ich składu, sposobu powoływania członków oraz trybu pracy¹⁰. Powierzenie całości wymiaru urzędowi skarbowemu, rozszerzałoby kompetencje i samodzielność tych organów. Przyspieszałoby wprowadzenie wymiar podatku, ale podatnik byłby pozbawiony obrony swojego zeznania o osiągniętym obrocie lub dochodzie i możliwości zgłaszania wniosków dowodowych, co byłoby możliwe dopiero w postępowaniu przed komisją odwoławczą¹¹. Akt taki wiązałby się z dużym zaufaniem do sprawności urzędów skarbowych i kompetencji urzędników¹².

Przeciwnicy komisji szacunkowych twierdzili, że nie spełniały swych funkcji z powodu nawału spraw oraz braku możliwości ich gruntownego zbadania. Powoływali się na poglądy Komisji doradców finansowych E. W. Kemmerera, która w 1926 r. poddała krytyce instytucję komisji szacunkowych, widząc w nich jedną z przyczyn niskiego poziomu techniki wymiarowej w Polsce, oraz opowiedziała się za wymiarem podatku dochodowego przez urzędy skarbowe¹³. Wpływ członków-fachowców na wymiar podatku był ich zdaniem znikomy, gdyż na decydowanie w poszczególnych sprawach przeznaczano znikomą ilość czasu, a komisje pracowały w atmosferze pośpiechu. W efekcie cała odpowiedzialność za wymiar podatku była zdjęta z urzędnika kierującego komisją i przerzucona na komisję. Uważano więc komisje szacunkowe za niepotrzebny balast dla władz skarbowych¹⁴.

Rezygnując więc z reorganizacji składu komisji szacunkowych oraz przekazując wymiar podatków urzędowi skarbowemu kierowano się

¹⁰ J. Michalski, *Charakterystyka Ordynacji podatkowej*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, 4(1934).

¹¹ R. Langrod, *Uwagi do Ordynacji Podatkowej, cz. I*, „Gazeta Sądowa Warszawska”, 17(1934).

¹² J. Michalski, *Charakterystyka*, s. 163, 168.

¹³ Tamże, s. 164; W. Runcewicz, *Nowa Ordynacja podatkowa*, „Przegląd Gospodarczy”, 4(1934).

¹⁴ T. Grodyński, *Zasady polskiej ordynacji podatkowej*, „Czasopismo Prawnicze i Ekonomiczne”, 30(1936), s. 158.

przekonaniem, że wyspecjalizowany aparat urzędniczy z lepszym skutkiem będzie przeprowadzał wymiar podatków, oraz koncentracją odpowiedzialności za wymiar. Reformując organizację organów podatkowych zakładano, że przekazanie wymiaru w I instancji urzędowi skarbowym oraz wzmocnienie jednocześnie udziału czynnika obywatelskiego w komisjach odwoławczych wpłynie pozytywnie na metody wymiarowe organów I instancji. Stąd przyjęto zasadę, że wymiar podatku należy do urzędu, a kontrola – do społeczeństwa¹⁵.

Istotną zmianą w sposobie wymiaru podatku był wynikający z art. 76 § 2 o.p. nakaz jego oparcia na materiale faktycznym, z uwzględnieniem wszystkich okoliczności mających znaczenie dla tego wymiaru. Przepis ten nakładał na organy podatkowe obowiązek takiego prowadzenia postępowania, by ustalenie faktycznych podstaw wymiaru pod względem formalnym i merytorycznym było zgodne z wymogiem wykrycia prawdy materialnej. Cały materiał faktyczny, w tym zbadanie zeznania podatkowego i porównanie go ze zgromadzonym materiałem, miało znaleźć odbicie w aktach wymiarowych, pod rygorem wadliwości postępowania (art. 96 § 1 o.p.). Ze zgromadzonego materiału powinno było jasno wynikać, czy zeznanie podatnika zostało przyjęte za podstawę wymiaru, a jeśli nie to dlaczego. Zeznanie straciło zatem w zasadzie moc środka wiążącego organ podatkowy I instancji, na którym ciążył obowiązek zbadania zeznania i porównania go z posiadanymi materiałami niezależnie czy przemawiały na korzyść czy na niekorzyść podatnika.

3. Komisje odwoławcze – skład i organizacja

Organizację i zasady funkcjonowania komisji odwoławczych określiły przepisy art. 8 oraz art. 23-37 o.p. Obok funkcjonujących jako organy podatkowe II instancji izb skarbowych zostały powołane w okręgu każdej izby komisje odwoławcze, właściwe do rozstrzygania odwołań od wymiaru podatku od placów budowlanych, przemysłowego od obrotu i dochodowego¹⁶. Nowością było przekazanie komisjom kom-

¹⁵ O konieczności likwidacji komisji szacunkowych, oraz opiniach w dyskusji parlamentarnej (sprawozdanie stenograficzne z 67 posiedzenia Senatu dn. 15 III 1934 r.). W. Runcewicz, *Ordynacja*, s. 15n.

¹⁶ Art. 8 o.p.; Okólnik Ministerstwa Skarbu z dnia 31 I 1935 r. L.D.V. 1689/1/35 (Dz. Urz. Min. Sk. Nr 4, poz. 72) w sprawie wykładni postanowień ordynacji podatkowej.

petencji do orzekania w II instancji w sprawach podatku od placów budowlanych. Zlikwidowano dwie odrębne komisje odwoławcze do spraw podatku przemysłowego i dochodowego, tworząc w ich miejsce jedną komisję przy izbie skarbowej do rozpatrywania odwołań w sprawach tych podatków oraz podatku od placów budowlanych. Komasacja wymiaru tych podatków oraz centralizacja odwołań w jednej komisji były pozytywnym zjawiskiem, umożliwiającym powiązanie ze sobą wymiarów, dotąd prowadzonych odrębnym trybem postępowania¹⁷.

Powierzenie wymiaru w I instancji naczelnikowi urzędu skarbowego spowodowało nadanie postępowaniu odwoławczemu charakteru rewizyjno-wymiarowego¹⁸. Obowiązkiem komisji odwoławczej było zbadanie poprzedniego postępowania celem ustalenia, czy nie nosi ono istotnych wad wymagających usunięcia, jak też i konkretnych zarzutów odwołania oraz zgłoszonych w nim dowodów. Istotną zmianą wprowadzoną w postępowaniu odwoławczym był obowiązek ustnego informowania podatników przez organ odwoławczy o podstawach wymiaru, a na ich żądanie - udzielania im uzasadnienia wymiaru na piśmie¹⁹.

Kadencja komisji odwoławczej wynosiła 2 lata (z możliwością przedłużenia przez Ministra Skarbu na następne 2 lata). Minister mógł ją jednak rozwiązać przed upływem kadencji i zarządzić ponowne skompletowanie. Odnosnie składu komisji, zachowano zasadę niezależności jej członków od tzw. aparatu urzędniczego. Komisja odwoławcza składała się z przewodniczącego oraz 24 lub 36 członków. Nierówność składu była spowodowana nierównomiernością okręgów izb skarbowych, ilością pracy, jak również strukturą gospodarczą regionów, wymagającą wprowadzenia do komisji odwoławczej liczniejszej grupy przedstawicieli sektorów działalności gospodarczej²⁰. Połowa członków komisji (12 lub 18) była mianowana przez Ministra Skarbu na wniosek dyrektora izby skarbowej z grona podatników podatku od placów budowlanych, przemysłowego od obrotu lub dochodowego w okręgu izby. Druga połowa składu komisji była powoływana przez Ministra z listy kandydatów – podatników tych podatków, przedstawionych za pośrednictwem dyrektora izby skarbowej przez organizacje samorządu gospo-

¹⁷ J. Michalski, *Charakterystyka*, s. 177.

¹⁸ R. Langrod, *Uwagi do Ordynacji Podatkowej, cz. II*, „Gazeta Sądowa Warszawska”, 18(1934).

¹⁹ B., *Ordynacja Podatkowa*, „Gazeta Sądowa Warszawska”, 15(1934).

²⁰ W. Runcewicz, *Ordynacja*, s. 193.

darczego oraz organizacje samorządu wolnych zawodów (rady adwokacie, izby lekarskie).

Nowością była zmiana w powoływaniu przewodniczącego komisji odwoławczej. Nie był nim jak dotąd dyrektor izby skarbowej, ale mianowany przez Ministra Skarbu urzędnik Ministerstwa Skarbu I kategorii, posiadający przynajmniej pięcioletni staż w dziale podatków bezpośrednich. Identyczne wymagania stawiano zastępcy przewodniczącego komisji. Kryteria doboru członków komisji odwoławczej nie różniły się zasadniczo od poprzednio obowiązujących. Różnicą było podwyższenie minimum wieku z 21 do 30 lat oraz rozszerzenie wymogu niekaralności nie tylko o przestępstwa określone w ustawach podatkowych, ale ogólnie za przestępstwa na szkodę Skarbu Państwa.

Komisja odwoławcza obradowała i orzekała w pełnym składzie²¹ lub w sekcjach. Sekcje były nową instytucją charakterystyczną dla modelu ordynacyjnego administracji i niespotykaną dotąd w prawie podatkowym. W skład sekcji wchodził przewodniczący oraz 6 członków w tym 3 mianowanych. Ich ilość, ustalenie spraw rozpatrywanych oraz przydział członków, należały do swobodnego uznania przewodniczącego komisji. Mógł on stosować różne kryteria tworzenia sekcji: przedmiotowe (dla konkretnego podatku), branżowe (dla handlu), terytorialne, mieszane. Musiał jednak przestrzegać zasady, by sposób jej wyłaniania zapewniał uczestnictwo w danej sekcji połowy członków kategorii podatników, których odwołania miały być przedmiotem obrad sekcji.

Co do zasady odwołania rozpatrywane przez sekcje były rozstrzygnięciami ostatecznymi, choć możliwe było przekazanie przez przewodniczącego uchwały sekcji do rozstrzygnięcia przez pełen skład komisji odwoławczej z powodu naruszenia przez tą uchwałę przepisów ustaw podatkowych lub rażącego odbiegania od danych zawartych w aktach wymiarowych. Rozdzielenie komisji odwoławczej na dwa zespoły orzekające, w mniejszym składzie do spraw załatwiania odwołań i w pełnym składzie do spraw trudniejszych, zostało poddane krytyce w literaturze, jako stworzenie de facto trzeciej instancji na korzyść związku publicz-

²¹ Art. 32 u.o.p. określał przypadki, w których komisja odwoławcza orzekała w pełnym składzie. Sprawy te dotyczyły: 1) ustalenia norm szacunkowych i orientacyjnych dla podatków, 2) przekazania przez przewodniczącego uchwały sekcji do ponownego rozstrzygnięcia z powodu uznania, że naruszała przepisy ustaw podatkowych lub rażąco odbiegała od danych zawartych w aktach wymiarowych, 3) innych sytuacji mających zasadnicze znaczenie dla wymiaru podatków.

noprawnego, oraz ograniczenie zasady równości stron wobec władzy orzekającej²². Postulowano *de lege lata* przyjęcie jako zasady, orzekania wyłącznie i definitywnie w sekcjach, a jeśli w pełnym składzie to bez podejmowania merytorycznych uchwał²³.

Przepisy Ordynacji dotyczące funkcjonowania komisji odwoławczych określały także warunki ważności uchwał komisji i sekcji (art. 34), sposób głosowania w komisjach i sekcjach (art. 35), przypadki wyłączenia członka komisji (art. 36), oraz zasady sporządzania protokołu z posiedzeń i uchwał tych organów. Warunkiem ważności uchwał tych organów była obecność na posiedzeniu komisji przynajmniej 8, a na posiedzeniu sekcji przynajmniej 2 członków, poza przewodniczącym. Przyjęto zasadę, że uchwały zapadały bezwzględną większością głosów osób biorących udział w głosowaniu. Przewodniczący nie głosował, ale miał głos rozstrzygający przy równym rozłożeniu głosów. W obawie o stronnictwo członka komisji lub sekcji wprowadzono zasady wyłączenia członków tych organów na czas narady i powzięcia uchwały, wykazujące analogię do wyłączenia urzędników. Chodziło o przypadki, gdy na posiedzeniu rozpatrywano sprawę opodatkowania członka jednego z tych organów lub osób z którymi pozostawał w stosunku małżeństwa, pokrewieństwa, powinowactwa, przysposobienia, gdy rozpatrywano sprawę jego pracodawcy, pracownika lub osoby, której był pełnomocnikiem lub zastępcą prawnym, a także gdy był współwłaścicielem lub udziałowcem przedsiębiorstwa, któremu organ zamierzał dokonać wymiaru podatku. W przypadku zaistnienia jednej z tych okoliczności członek komisji musiał wyłączyć się z udziału w postępowaniu odwoławczym. Niedopuszczalne było również łączenie funkcji orzekającego członka komisji odwoławczej, oraz występowania w charakterze świadka lub rzeczoznawcy w sprawie poddanej orzecznictwu komisji odwoławczej²⁴.

Z posiedzeń komisji odwoławczej i sekcji oraz podjętych uchwał sporządzano protokoły. Nie mogły one ograniczać się tylko do podawania uchwał, ale powinny były uwzględniać przebieg obrad. Art. 37 u.o.p.

²² R. Langrod, *Uwagi*, s. 159.

²³ B. O., *Na marginesie projektu ordynacji podatkowej*, „Przegląd Gospodarczy”, 4(1934).

²⁴ Wyrok NTA z 21 grudnia 1932 r., 1 rej. 5822/30; O.H. poz. 654, cyt. za J. Basseches, I. Korkis, *Kodeks Podatkowy*, t. 2 *Prawo formalne*, Lwów 1937, s. 86n.

stwarzał wymóg podpisu pod protokołem przewodniczącego oraz przynajmniej 2 członków obecnych na posiedzeniu. W orzecznictwie NTA przyjęto zasadę, że protokół komisji odwoławczej, przewodniczącego podpisami przewodniczącego oraz 3 członków komisji lub ich zastępców obecnych na posiedzeniu, stanowił zupełny dowód co do zaistnienia wszystkich okoliczności odbytego posiedzenia, o ile nie budził wątpliwości ze względów formalnych²⁵.

4. Właściwość organów podatkowych

Kwestia właściwości rzeczowej organów podatkowych została już w znacznym stopniu poruszona przy omawianiu właściwości instancyjnej w powiązaniu z hierarchią organów, a także zakresu działania komisji odwoławczych. W przepisach o.p. znacznie więcej uwagi poświęcono właściwości miejscowej (art. 10-20 o.p.) nadając jej charakter uniwersalny, dotąd bowiem stosowne regulacje miały miejsce tylko w ustawach szczególnych. Przyjęto zasadę ustalania właściwości miejscowej organów podatkowych w zależności od rodzaju podatku, bądź na podstawie kryterium miejsca położenia przedmiotu opodatkowania, bądź miejsca zamieszkania podatnika lub jego siedziby.

W przypadku podatków o charakterze rzeczowym (podatek gruntowy, od nieruchomości, od placów budowlanych, od lokali) właściwym terytorialnie dla ich wymiaru był organ podatkowy miejsca położenia przedmiotu opodatkowania. Właściwość miejscową organu podatkowego dla wymiaru podatku przemysłowego od obrotu określano wg miejsca położenia zakładu przemysłowego, miejsca prowadzenia przedsiębiorstwa o profilu działalności nastawionej na osiągnięcie zysku, miejsca wykonywania wolnego zawodu. Miejsce położenia przedsiębiorstwa nie było decydującym kryterium w przypadku ustalania właściwości organu wymierzającego podatek osobom prawnym (spółkom akcyjnym, spółkom z o.o.). Wówczas organem właściwym do wymiaru podatku przemysłowego od obrotu był organ, w którego okręgu przedsiębiorstwo miało siedzibę zgodnie z rejestrem handlowym. Z kolei zgodnie z art. 13

²⁵ Wyrok NTA z 18 IX 1933 r., 1. rej. 7152/31: H. poz. 1133; Co więcej NTA stwierdził, że nawet opatrzony podpisem załącznik do protokołu posiedzenia Komisji odwoławczej, zawierający odnotowaną treść oświadczenia podatnika, w braku szczególnych regulacji ustawowych, jest dowodem wysłuchania jego wyjaśnień, a w efekcie nie może być mowy o istotnym uchybieniu formom postępowania administracyjnego, zob. Wyrok NTA z 4 V 1932 r., 1. rej. 6390/29: H. poz. 1007.

o.p. miejscem wykonywania wolnego zawodu, rzemiosła, handlu wędrownego było miejsce zamieszkania osoby wykonującej wolny zawód lub handel. Minister Skarbu w rozporządzeniu wykonawczym do o.p. upoważnił izby skarbowe do zmiany w niektórych przypadkach właściwości miejscowej organów wymiarowych. Izba skarbową mogła zezwolić – wyłącznie na wniosek podatnika posiadającego w jednej miejscowości dwa lub więcej zakładów lub przedsiębiorstw prowadzących księgi handlowe, podlegających kompetencji wymiarowej dwóch lub więcej urzędów skarbowych – na dokonanie wymiaru podatku przemysłowego od obrotu przez jeden z tych urzędów skarbowych. Zezwolenie na wymiar przez konkretny urząd skarbowy obowiązywało do końca roku kalendarzowego, w którym izba skarbową cofnęła je, lub podatnik zrzekł się go.

W złożony sposób została określona właściwość miejscowa organu podatkowego uprawnionego do wymiaru podatku dochodowego oraz wojkowego pobieranego w formie dodatku do podatku dochodowego. Zasadniczo, ze względu na osobisty charakter podatku dochodowego, określano ją wg miejsca, w którym podatnik w dniu 15 grudnia roku poprzedzającego rok podatkowy miał siedzibę lub miejsce zamieszkania albo miejsce pobytu. W razie wątpliwości podatek mógł być jednak wymierzony przez organ podatkowy, w którego okręgu znajdowały się podlegające opodatkowaniu źródła przychodu. Położenie źródeł dochodu w kilku okręgach wymiarowych, skutkowało tym, że podatek dochodowy wymierzał organ podatkowy w tym okręgu, w którym znajdowała się większa część lub też główne źródło dochodu podatnika. Głównym źródłem dochodu podatnika niekoniecznie musiało być źródło, które w roku podatkowym przyniosło podatnikowi największy dochód²⁶.

Prawidłowe ustalenie właściwości miejscowej organu wymiarowego było bardzo istotne dla postępowania podatkowego. Organy administracji podatkowej miały obowiązek z urzędu przestrzegać swojej właściwości miejscowej. Błędne jej ustalenie stanowiło o wadliwości prowadzonego postępowania i skutkowało uchYLENIEM aktu administracyjnego. Wobec możliwości zaistnienia sporu o właściwość miejscową między organami wymiarowymi, wprowadzono w art. 18-20 o.p. reguły kolizyjne (niestety nie były to regulacje wyczerpujące) dla jego rozstrzygnięcia. Przedstawienie tej problematyki wykracza poza ramy niniej-

²⁶ Wyrok NTA z 17 III 1936 r., I. rej 2763/34; O.H.V. poz. 869, w: J. Basseches, I. Korkis, *Kodeks*, s. 60.

szego opracowania. Wskazać trzeba natomiast na uprawnienie Ministra Skarbu, który w razie zaistnienia potrzeby wyłączenia sprawy spod kompetencji organu podatkowego, mógł zmienić w drodze autonomicznej decyzji właściwość organu i przekazać sprawę do rozpatrzenia innemu organowi podatkowemu I lub II instancji.

5. Administracja podatkowa w Polsce w 1939 r.

Rok 1938 r. to końcowy stan organizacji izb skarbowych, potwierdzony rozporządzeniem Rady Ministrów z dnia 22 stycznia 1938 r. o ustaleniu właściwości terytorialnej i siedzib izb skarbowych²⁷. Ostatnią z utworzonych u schyłku 1934 r. była Izba Skarbowa w Stanisławowie. Izby zasadniczo obejmowały obszar jednego województwa. Wyjątkowo Izba Skarbowa we Lwowie była właściwa dla województwa lwowskiego i tarnopolskiego, a Izba Skarbowa Grodzka w Warszawie dla miasta stołecznego Warszawy²⁸.

Wg stanu na styczeń 1939 r. w okręgach 15 izb skarbowych istniało 249 urzędów skarbowych²⁹. Ich właściwość terytorialna często ulegała zmianie rozporządzeniami Ministra Skarbu. Na dzień 20 marca 1939 r. w okręgach izb skarbowych funkcjonowało 56 urzędów skarbowych akcyz i monopolów państwowych, 211 rejonów kontroli skarbowej, 8 oddziałów rejonów kontroli skarbowej, 63 brygady ochrony skarbowej i 3 oddziały brygad ochrony skarbowej.

Ostateczny kształt organizacji władz skarbowych w Polsce międzywojennej określiło rozporządzenie Ministra Skarbu z dnia 23 lutego 1939 r. o organizacji i zakresie działania izb skarbowych oraz podległych im urzędów i organów wykonawczych³⁰. Na czele izby skarbowej stał dyrektor podległy osobowo i służbowo Ministrowi Skarbu, który był

²⁷ Dz. U., nr 6, poz. 35.

²⁸ Rozporządzeniem Rady Ministrów z dnia 29 kwietnia 1939 r. (Dz. U., nr 41, poz. 272) wyłączono obszar województwa tarnopolskiego z lwowskiego okręgu administracyjnego, tworząc dla tej jednostki izbę Skarbową w Tarnopolu, która miała rozpocząć działalność od 1 października 1939 r.

²⁹ T. Dietrich, *Organizacja aparatu skarbowego*, w: *Kalendarz skarbowy na 1939 r.*, Warszawa 1939, s. 461.

³⁰ Dz. U., nr 18, poz. 118. Akt ten nie odnosił się do dyrekcji cel i urzędów celnych, zaliczanych w ustawie z 31 lipca 1919 r. o tymczasowej organizacji władz i urzędów skarbowych do organów administracji skarbowej podporządkowanych Ministrowi Skarbu.

zwierzchnikiem wszystkich pracowników w okręgu izby. Strukturę izby skarbowej tworzyło 5 wydziałów: I – ogólny, II – podatków, III – rachunkowo-kasowy, IV – akcyz i monopolów, V – opłat stemplowych. Dyrektorowi podlegali inspektor ochrony skarbowej, naczelnicy wydziałów, którym podporządkowani byli kierownicy oddziałów. Określenie organizacji wewnętrznej izby skarbowej, zwłaszcza ilości referatów w oddziałach, kompetencji naczelników wydziałów, kierowników oddziałów i poszczególnych urzędników należało do dyrektora izby skarbowej.

Do zakresu działania izb skarbowych należało przede wszystkim wydawanie decyzji. W I instancji izba rozpatrywała sprawy niezastrzeżone dla Ministerstwa Skarbu i nienależące do zakresu działania urzędów skarbowych. Zgodnie z § 2 rozp.o.p. izba skarbową załatwiała w I instancji: w zakresie wymiaru podatków przemysłowego od obrotu, dochodowego i podatku od kapitałów i rent – sprawy spółek akcyjnych, instytucji kredytowych emitujących listy zastawne, towarzystw ubezpieczeń wzajemnych, oraz spółek z o.o., spółdzielni i innych osób prawnych, których kapitał zakładowy lub udziałowy wynosił co najmniej 100.000 zł. W II instancji izba była właściwa do wydawania decyzji w sprawach należących do zakresu działania urzędów skarbowych, które nie podlegały rozpatrzeniu przez komisję odwoławczą, oraz w sprawach rozstrzygniętych w I instancji przez organy, którym powierzono wymiar opłat stemplowych, podatku od darowizn, dodatków komunalnych do tych opłat i podatku.

Zadaniem izby skarbowej było również wykonywanie nadzoru nad czynnościami podległych urzędów i organów wykonawczych, wykonywanie kontroli organów, którym powierzono wymiar opłat stemplowych i podatku od darowizn, jak również instytucji prawa publicznego, którym zlecono wymiar i pobór podatków państwowych, a także wypełnianie czynności połączonych z wykonywaniem budżetu państwowego oraz innych czynności powierzonych na podstawie właściwych przepisów.

Izbom skarbowym podlegały jako organy administracji skarbowej urzędy administrujące poszczególnymi podatkami tj.: - urzędy skarbowe, - urzędy opłat stemplowych, - urzędy skarbowe akcyz i monopolów państwowych.

Urzędy skarbowe zajmowały się: 1) orzecznictwem, poborem i nadzorem w sprawach podatków bezpośrednich i danin pokrewnych, 2) orzecznictwem i nadzorem w sprawach karnych dotyczących tych

podatków, 3) egzekwowaniem należności w administracyjnym postępowaniu egzekucyjnym, 4) wykonywaniem czynności urzędów opłat stemplowych w okręgach, w których takich urzędów nie było, 5) sprawowaniem czynności organu egzekucyjnego dla należności pieniężnych, które mogły być ściągane w trybie egzekucji administracyjnej, 6) nadzorem wymiaru i poboru podatków prowadzonego przez instytucje prawa publicznego, którym zlecono wymiar i pobór podatków, 7) wykonywaniem innych czynności zleconych odrębnymi przepisami.

Urzędy opłat stemplowych były powołane do: 1) orzecznictwa, kontroli i nadzoru w sprawach opłat stemplowych i danin pokrewnych, 2) poboru tych opłat i danin oraz orzecznictwa i nadzoru w sprawach karnych z nimi związanych, 3) wykonywania czynności wierzyciela tych należności w administracyjnym postępowaniu egzekucyjnym.

Urzędowi skarbowym akcyz i monopolów państwowych rozporządzenie powierzało: 1) orzecznictwo, pobór i nadzór w sprawach podatków i opłat pośrednich oraz monopolów państwowych, 2) wykonywanie w administracyjnym postępowaniu egzekucyjnym czynności wierzyciela tych należności, 3) kontrolę produkcji i obrotu artykułami podlegającymi z mocy przepisów specjalnych ograniczeniom w produkcji i obrocie, 4) orzecznictwo i nadzór w sprawach karnych dotyczących tych podatków opłat i monopolów.

Urzędem skarbowym kierował naczelnik, podległy dyrektorowi izby skarbowej. W rozporządzeniu utrwalono podział urzędów na 3 działy, na czele z kierownikami. Urząd skarbowy dzielił się na działy: wymiarowy, egzekucyjny i rachunkowo-kasowy. Urząd opłat stemplowych również składał się z trzech działów: opłat, podatku spadkowego i rachunkowo-kasowego. Odmienne w urzędzie skarbowym akcyz i monopolów państwowych wyodrębniono 2 działy: akcyzowo-monopolowy oraz karny skarbowy.

Rozporządzenie z 23 lutego 1939 r. uregulowało również organizację i zakres działania organów wykonawczych organów podatkowych, tj. ochrony skarbowej i kontroli skarbowej. Dla ochrony skarbowej akt ten stanowił prawną podstawę działania. Organ ten został powołany zarządzeniem Ministra Skarbu z dnia 26 sierpnia 1936 r. o organach i zakresie działania Inspektoratu Dewizowego Ministerstwa Skarbu³¹, a w 1937 r. zmieniono jego nazwę na Inspektorat Główny Kontroli

³¹ Dz. Urz. Min. Sk., nr 23, poz. 711.

Skarbowej. Ochrona skarbową zorganizowana była w brygady, których właściwość obejmowała obszar jednego lub kilku powiatów. Na czele brygady stał kierownik podległy dyrektorowi izby skarbowej. Ochronie skarbowej powierzono zapobieganie, ujawnianie i ściganie przestępstw skarbowych w zakresie podatków bezpośrednich, opłat stemplowych, akcyz i monopolów państwowych, a w szczególności wykrywanie tych przestępstw i prowadzenie dochodzeń w sprawach o przestępstwa z zakresu podatków i opłat, nadzorowanie obrotu akcyzowo-monopolowego oraz wykonywanie innych zleconych czynności dochodzeniowych.

Utrzymano istniejącą od 1933 r. organizację kontroli skarbowej w formie rejonów kontrolnych, obejmujących obszar powiatu. W obwodzie rejonu kontrolnego mogły być tworzone oddziały rejonu kontroli skarbowej. W celu kontroli przedsiębiorstw akcyzowo-monopolowych ustanowiono stały nadzór, który pełnili urzędnicy rejonu kontroli skarbowej, wyznaczeni przez dyrektora izby skarbowej. Rejonem kontroli skarbowej zawiadywał kierownik rejonu, podległy naczelnikowi urzędu skarbowego akcyz i monopolów państwowych. Jednostki te nadzorowały produkcję i obrót artykułami akcyzowo-monopolowymi, kontrolowały obrót artykułami podlegającymi ograniczeniom w produkcji i obrocie. Ponadto prowadziły dochodzenia w sprawach o przestępstwa z zakresu podatków i opłat pośrednich, monopolów państwowych oraz obrotu papierami premiovymi, oraz wykonywały czynności zlecone przez urząd skarbowy akcyz i monopolów państwowych.

6. Wnioski

Wykreowany w latach 1934-1939 model organizacyjny administracji podatkowej był optymalny. Utrzymano ogólny i naczelny nadzór Ministra Skarbu w sprawach podatków. Pozytywnie należy ocenić utrzymanie trójszczeblowej organizacji organów podatkowych i utrwalenie zasady dwuinstancyjności postępowania jurysdykcyjnego. W oparciu o nią wyraźnie rozdzielono postępowanie wymiarowe od postępowania odwoławczego, precyzyjnie określając organizację oraz kompetencje organów podatkowych. Ich funkcjonowanie zostało oparte na jednolitych podstawach normatywnych zawartych w Ordynacji podatkowej. Organem II instancji (obok izb skarbowych) był także Minister Skarbu w sprawach, do których orzekania w I instancji upoważnił w drodze rozporządzenia izby skarbowe.

Cechą specyficzną tego modelu był wymiar podatków w I instancji wyłącznie przez aparat urzędniczy, tj. urzędy skarbowe, przy całkowitej

rezygnacji z udziału przedstawicieli podatników w składzie organów podatkowych (likwidacja komisji szacunkowych). Jako organy odwoławcze istniały zreorganizowane komisje odwoławcze, złożone z urzędników i większej niż poprzednio reprezentacji podatników, co oznaczało społeczną kontrolę nad wymiarem podatku dokonany w I instancji przez organ „zawodowy”. Rozszerzono właściwość rzeczową oraz kompetencje komisji wprowadzając orzekanie w sekcjach i w pełnym składzie. Nadal funkcjonowały urzędy skarbowe do administrowania poszczególnymi podatkami (urząd skarbowy, urząd opłat stemplowych, urząd skarbowy akcyz i monopolów państwowych).

Do ordynacyjnego modelu administracji podatkowej powrócono przywracając funkcjonowanie organów podatkowych u schyłku działań wojennych. Także aktualnie w doktrynie prawa podatkowego³² formułowane są postulaty powrotu do modelu kolegiального orzekania w sprawach podatkowych w postępowaniu odwoławczym z udziałem osób niezależnych służbowo od Ministra Finansów. Przy utrzymaniu obecnego poziomu jakości orzekania organów podatkowych oraz znacznej liczby uchylanych decyzji przez sądy administracyjne, proponowane rozwiązania powinny spotkać się z zainteresowaniem ustawodawcy podatkowego.

THE MODEL OF TAX ADMINISTRATION IN POLAND IN PERIOD 1934-1939 AS A PATTERN OF STRUCTURE OF EFFECTIVE TAX ADMINISTRATION

Summary

In 2009 the polish tax administration celebrates a jubilee 90 anniversary of creation. However, it is necessary to underline, that voting the act of rules taxation in 1934 there was start to reform of contemporary tax administration's structure in organizational and functional meaning. The aim of the article is presentation of solutions accepted in period 1934-1939, as can be as a pattern in not easy process of creation of optimal and effective model of polish tax administration.

³² Zob. L. Etel, K. Teszner, *Udział obywateli w postępowaniu podatkowym*, „Państwo i Prawo”, 4(2008), s. 33n.

PRAWNOFINANSOWE ASPEKTY FUNDUSZU KOŚCIELNEGO

1. Wprowadzenie

Nieustannie – od 1989 roku – trwa ożywiona dyskusja nad problemem Funduszu Kościelnego. Co jakiś czas, z różnych stron sceny politycznej, podnoszą się głosy za lub przeciw jego likwidacji. Na kanwie tego warto odpowiedzieć na kilka istotnych pytań, a mianowicie: skąd wziął się Fundusz Kościelny, jakie były jego cele (realne i te ukryte) i czy przestał być aktualny, czy się przeżył, czy też należałoby go kontynuować?

Od pierwszych dni po wyzwoleniu stosunki Państwo-Kościół – ze względów ideologicznych – układały się źle i były pełne napięć. W memoriale Episkopatu do prezydenta Bieruta oprócz wielu problemów poruszono także i majątkowy stwierdzając dosadnie, że państwo bezprawnie dokonuje zamachu na prawa majątkowe Kościoła. Jako przykład podano zajmowanie gruntów, gmachów (zabudowań) kościelnych służących różnym celom działalności statutowej¹. Kolejne lata nie przyniosły zmian. Oprócz gruntów, budynków, budowli zajmowano przedsiębiorstwa (jak choćby drukarnie), likwidowano różnego rodzaju instytucje prowadzone przez kościół itp².

Marek Tyrakowski; dr nauk prawnych; adiunkt Zakładu Prawa Finansowego, Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; e-mail: zdenek6@interia.pl

¹ Podaję za: P. Raina, *Kościół w PRL. Dokumenty*, t. 1, Poznań 1994 – *Memoriał Episkopatu do prezydenta Krajowej Rady Narodowej B. Bieruta z dnia 15 IX 1946 r. w sprawie normalizacji stosunków Kościoła i państwa*, s. 33n. oraz *Sprawozdanie Kard. A. Hlonda, Prymasa Polski dla Watykańskiego Sekretariatu Stanu w sprawie administracji kościelnej na ziemiach odzyskanych z dnia 24 X 1946 r.*, s. 63.

² Tamże, *List Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego z dnia 23 IV 1947 r. do Premiera J. Cyrankiewicza w sprawie konfiskaty drukarni kościelnych*, s. 87; *Memoriał administratorów apostoelskich Ziem Odzyskanych z dnia 12 XI 1947 r. do Rady Ministrów w sprawie zabierania mienia kościelnego*, s. 105; *List*

2. Powstanie Funduszu Kościelnego

W 1950 roku uchwalono ustawę O dobrach martwej ręki³ dotyczącą kościelnej własności ziemskiej⁴. Przejęto na własność Państwa – bez odszkodowania – wszystkie nieruchomości ziemskie kościołów i związków wyznaniowych wraz ze znajdującymi się na nich budynkami, przedsiębiorstwami, zakładami oraz inwentarzem żywym i martwym⁵. Na potrzeby ustawy zdefiniowano nawet pojęcie takich nieruchomości. Otóż za nieruchomości ziemskie związków wyznaniowych uznano wszelkiego rodzaju nieruchomości ziemskie, należące do kościoła lub innego związku wyznaniowego albo do ich instytucji, zakładów, zakonów, zgromadzeń lub jakichkolwiek innych jednostek organizacyjnych i organów, bez względu na ich formę prawną oraz cele, na jakie dotychczas wykorzystywane były dochody, z tych nieruchomości⁶. Ponadto podkreślono, że o tym czy nieruchomość ziemską posiadała charakter nieruchomości związku wyznaniowego orzekał Minister Administracji Publicznej⁷.

Z przejęcia wyłączono kościelne nieruchomości ziemskie stanowiące gospodarstwa rolne proboszczów, jako podstawę ich zaopatrzenia⁸. Za gospodarstwa rolne proboszczów uznano nieruchomości ziem-

Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego z dnia 23 VIII 1948 r. do ministerstwa administracji publicznej w sprawie zajmowania lokali parafialnych w Warszawie, s. 131; List Episkopatu z dnia 22 XII 1948 r. do Prezydenta B. Bieruta w sprawie sytuacji Kościoła w Polsce, s. 137; List Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego z dnia 17 V 1945 r. do Ministra Administracji Publicznej W. Wolskiego w sprawie konfiskowania mienia Kościoła, s. 157; List Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego z dnia 07 X 1949 r. do Rządu w sprawie upaństwowienia szpitali kościelnych, s. 193.

³ Ustawa z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego (Dz. U., nr 9 poz. 87 z późn. zm.), dalej cyt. jako ustawa o dobrach martwej ręki.

⁴ Dobra martwej ręki to majątki kościelne nie uczestniczące w obrocie, uzyskiwane głównie w testamencie, *Mała Encyklopedia PWN*, Wydawnictwo Naukowe PWN SA Warszawa 2000, s. 180. Są to majątki należące do związków wyznaniowych, kościołów i fundacji, które ze względu na trwałość i strukturę prawną tych instytucji pozostają w nienaruszonym podziałami spadkowymi stanie przez wiele pokoleń.

⁵ Art. 1, ust. 1 i art. 2, ust. 1 ustawy o dobrach martwej ręki.

⁶ Art. 4, ust. 1 ustawy o dobrach martwej ręki.

⁷ Art. 4, ust. 4 ustawy o dobrach martwej ręki.

⁸ Art. 1, ust. 2 ustawy o dobrach martwej ręki.

skie znajdujące się w ich posiadaniu w granicach do 50 ha⁹. W przypadku obszaru większego przejęciu podlegała nadwyżka ponad tę wielkość.

Ponadto spod przejęcia wyłączono miejsca, przeznaczone do wykonywania kultu religijnego, jak również budynki mieszkalne, stanowiące siedzibę klasztorów, kurii biskupich i arcybiskupich konsystorz i zarządów innych związków wyznaniowych – choćby budynki te lub miejsca stanowiły część nieruchomości, podlegających przejęciu¹⁰.

Dochód z przejętych na mocy ustawy nieruchomości ziemskich oraz dotacje państwowe uchwalane przez Radę Ministrów, zostały przeznaczone na cele kościelne i charytatywne – tworząc Fundusz Kościelny¹¹.

Fundusz podlegał nadzorowi Ministra Administracji Publicznej. Statut, który miał określić organizację Funduszu, sposób tworzenia organów i zasady działalności oraz zapewnić udział duchowieństwa i wierzących w organach Funduszu, miał zostać uchwalony przez Radę Ministrów¹². Miesiąc później Sejm zreorganizował administrację centralną i m.in. powołał do życia Urząd do Spraw Wyznań. Odtąd Fundusz Kościelny do 1989 znajdował się w strukturze tego Urzędu jako samodzielny referat.

Fundusz nie ma osobowości prawnej i aktualnie usytuowany jest w strukturze Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych w Wydziale Funduszu Kościelnego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji¹³. Do zakresu działania Wydziału

⁹ Art. 4, ust. 2 i 3 ustawy o dobrach martwej ręki. Na terenach województw: poznańskiego, pomorskiego i śląskiego – było to 100 ha.

¹⁰ Art. 2, ust. 2 ustawy o dobrach martwej ręki.

¹¹ Art. 1, ust. 4 i art. 8 ustawy o dobrach martwej ręki.

¹² Art. 10 ustawy o dobrach martwej ręki.

¹³ Biuletyn Informacji Publicznej MSWiA. Do zakresu działania Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych należy:

1. prowadzenie spraw:

- a. z zakresu stosunków między Państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi,
- b. Funduszu Kościelnego oraz współdziałanie z Zakładem Ubezpieczeń Społecznych w sprawach ubezpieczeń duchownych,
- c. rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych,
- d. mniejszości narodowych i etnicznych oraz języka regionalnego,
- e. Urzędowego Rejestru Gmin, w których używany jest język pomocniczy,
- f. Rejestru gmin, na których obszarze używane są nazwy w języku mniejszości;

Funduszu Kościelnego należy m. in. prowadzenie spraw Funduszu Kościelnego oraz współdziałanie z Zakładem Ubezpieczeń Społecznych w sprawach ubezpieczeń duchownych.

Wśród czynności podejmowanych przez Wydział można wyraźnie wskazać trzy grupy zdań. Pierwsza, związana z zarządzaniem, dotyczy opracowywania rocznego preliminarza budżetowego we współdziałaniu między innymi z Zakładem Ubezpieczeń Społecznych oraz przygotowywania propozycji decyzji zarządu Funduszu Kościelnego w sprawie przyznania dotacji na: remonty zabytkowych obiektów sakralnych, kościelną działalność charytatywno-opiekuńczą i oświatowo-wychowawczą.

Kolejna grupa czynności dotyczy strony organizacyjnej tj. obsługi merytorycznej, w tym analizy, kwalifikacji i weryfikacji wniosków o dotacje oraz przygotowywania projektów odpowiedzi na zapytania w zakresie działalności Funduszu Kościelnego. Ponadto związana jest z opracowywaniem raportów i zestawień statystycznych z działalności Funduszu Kościelnego, a także obsługą kancelaryjną i finansowo-księgową Funduszu.

Ostatnia grupa zadań to współpraca z komórkami organizacyjnymi Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji właściwymi w sprawach finansów w zakresie obsługi finansowo-księgowej budżetu Państwa – Wyznania Religijne oraz Mniejszości Narodowe i Etniczne¹⁴. Zakłada również współdziałanie z przedstawicielami Kościoła Katolic-

2. obsługa organizacyjno-techniczna:

- a. komisji do spraw zwrotu mienia Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz innych kościołów i związków wyznaniowych,
- b. Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu i Konferencji Episkopatu oraz wspólnych Komisji Rządu i władz innych kościołów i związków wyznaniowych,
- c. Komisji Wspólnej Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych;

3. zastępstwo procesowe Ministra przed sądami administracyjnymi w sprawach wykorzystania dotacji celowych przez mniejszości narodowe i etniczne oraz społeczność posługującą się językiem regionalnym.

¹⁴ Biuletyn Informacji Publicznej MSWiA. Fundusz Kościelny stanowi wyodrębnioną pozycję w części 43 budżetu państwa - wyznania religijne oraz mniejszości narodowe i etniczne, w dziale 758 – różne rozliczenia, w rozdziale 75822 – Fundusz Kościelny, której dysponentem jest minister właściwy do spraw wyznań religijnych oraz mniejszości narodowych i etnicznych – obecnie Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji.

kiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz innych kościołów i związków wyznaniowych w zakresie statutowych zadań Funduszu Kościelnego¹⁵.

Organizację i tryb działania Funduszu Kościelnego określa statut uchwalony przez Radę Ministrów w 1991 roku¹⁶. Organem zarządzająco-wykonawczym jest zarząd. Natomiast organami opiniodawczymi w zakresie dysponowania środkami Funduszu są przedstawicielstwa osób prawnych Kościoła Katolickiego oraz innych kościołów i związków wyznaniowych przy Funduszu. Mają oni prawo do przedstawiania i opiniowania wniosków o dotacje w odniesieniu do swego kościoła lub związku wyznaniowego¹⁷.

3. Cele Funduszu Kościelnego

Cele Funduszu zostały określone zarówno ogólnikowo jak i szczegółowo. Można wyodrębnić cele oficjalne od celów realizowanych faktycznie.

Cele ogólne wskazano w preambule do powyższej ustawy. Stwierdzono, że jest ona wykonaniem zapowiedzi o regulacji położenia prawnego nieruchomości ziemskich, należących do Kościoła Katolickiego lub gmin wyznaniowych innych wyznań, zawartej w Dekrecie Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego o przeprowadzeniu reformy rolnej¹⁸ i celem tej ustawy miało być usunięcie pozostałości przywilejów obszarniczo-feudalnych w dobrach martwej ręki oraz materialne zabezpieczenie duchowieństwa¹⁹.

Jak wynika z powyższego sformułowania cel uchwalenia ustawy był czysto ideologiczny. Chodziło o prawne usankcjonowanie bezprawnego zaboru dóbr kościelnych w imię ideologii marksistowsko-leninowskiej i w ramach jej realizacji. Biorąc pod uwagę całokształt historycznych uwarunkowań tamtego czasu można się pokusić o stwierdzenie, że chodziło także o uzależnienie Kościoła od Państwa. Kościół był jedyną niezależną instytucją, którą systemowi komunistycznemu

¹⁵ Biuletyn Informacji Publicznej MSWiA.

¹⁶ Załącznik do Uchwały Rady Ministrów z dnia 7 listopada 1991 r. w sprawie statutu Funduszu Kościelnego (M. P. Nr 39, poz. 279), cyt. dalej jako Statut Funduszu Kościelnego.

¹⁷ § 2, § 6, pkt 1 i 4 Statutu Funduszu Kościelnego.

¹⁸ Dekret Polskiego Komitetu wyzwolenia Narodowego z dnia 6 września 1944 r. przeprowadzeniu reformy rolnej (Dz. U. z 1945, nr 3, poz. 13).

¹⁹ Preambuła ustawy o dobrach martwej ręki.

trudno było objąć wszechwładną „opieką” i próbowano uczynić to w sposób najprostszy, a zarazem najbardziej skuteczny ubezwłasnowolniając Kościół finansowo – najpierw zabierając cały majątek kościelny, a później w sposób formalny „oddając”, w formie Funduszu Kościelnego, ale tylko tyle, ile uznano za stosowne.

Kolejne cele oficjalne, które zaprezentowano w pierwotnej wersji ustawy były już tylko konsekwencją realizacji celu głównego. Zgodnie z ustawą z 1950 roku Fundusz miał realizować następujące zadania:

- 1) utrzymanie i odbudowę kościołów,
- 2) udzielanie duchownym pomocy materialnej i lekarskiej oraz organizowanie dla nich domów wypoczynkowych,
- 3) objęcie duchownych ubezpieczeniem chorobowym na koszt Funduszu Kościelnego w przypadkach uzasadnionych²⁰,
- 4) specjalne zaopatrzenie emerytalne społecznie zasłużonych duchownych²¹,
- 5) wykonywanie działalności charytatywno-opiekuńczej²².

Na podstawie delegacji ustawowej²³ Rada Ministrów rozporządzeniem z 1990 roku rozszerzyła zakres celów Funduszu Kościelnego – potwierdzając to w statucie nadanym w 1991 roku²⁴. Zatem, aktualne cele i przeznaczenie środków Funduszu kształtują się następująco²⁵.

Po pierwsze są to środki na wspomaganie kościelnej działalności charytatywnej, działalności oświatowo-wychowawczej i opiekuńczo-wychowawczej, a także inicjatyw związanych ze zwalczaniem patologii społecznych oraz współdziałania w tym zakresie organów administracji

²⁰ Punkt ten został wykreślony w art. 99, pkt 1 ustawy z dnia 13 października 1998 r. o systemie ubezpieczeń społecznych (Dz. U., nr 137, poz. 887 z późn. zm.), cyt. dalej jako ustawa o systemie ubezpieczeń społecznych.

²¹ Punkt ten został zmieniony w art. 99, pkt 2 ustawy o systemie ubezpieczeń społecznych i otrzymał brzmienie: „opłacanie składek na ubezpieczenie społeczne duchownych w wymiarze określonym w ustawie z dnia 13 października 1998 r. o systemie ubezpieczeń społecznych (Dz. U., nr 137, poz. 887)”.

²² Art. 9, ust. 1 ustawy o dobrach martwej ręki.

²³ Art. 9, ust. 2 ustawy o dobrach martwej ręki.

²⁴ § 1, pkt 1-3 rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 23 sierpnia 1990 r. w sprawie rozszerzenia zakresu celów Funduszu Kościelnego (Dz. U., nr 61, poz. 354), cyt. dalej jako Rozporządzenie 1990 oraz § 1 Statutu Funduszu Kościelnego.

²⁵ Stosownie do art. 9, ust. 1 ustawy o dobrach martwej ręki oraz § 1, pkt 1-3 Rozporządzenia 1990.

ządowej z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi²⁶. Tego typu dotacje udzielane są m.in. na zakłady opiekuńczo-lecznicze, domy opieki społecznej, starców, dziecka, samotnej matki, specjalistyczne zakłady dla głęboko upośledzonych dzieci i dorosłych, schroniska dla bezdomnych i jadłodajnie, zakłady wychowawcze i specjalnej troski, ochronki, żłobki, przedszkola, szkoły podstawowe i średnie ogólne i specjalistyczne, bursy, internaty, świetlice itp. placówki prowadzone przez kościelne osoby prawne. Dotacje przeznaczone są głównie na budowę, rozbudowę, remonty, adaptacje i modernizacje tych placówek. W szczególnie uzasadnionych przypadkach, z Funduszu finansuje się również zakup wyposażenia i pomocy dydaktycznych o charakterze trwałym. Środków z Funduszu nie przeznacza się natomiast na pokrywanie kosztów bieżącego utrzymania tych placówek (takich jak np. nośników energii, żywności, odzieży, środków czystości, lekarstw i artykułów sanitarnych, usług eksploatacyjnych, wynagrodzeń itp.). Z Funduszu nie udziela się także dotacji na finansowanie placówek oświatowo-wychowawczych o charakterze kultowym, jak np. punktów katechetycznych, grup oazowych, punktów rekolekcyjnych itp.²⁷.

Po drugie, środki te przeznaczone są również na finansowanie składek na ubezpieczenia społeczne i zdrowotne duchownych²⁸. Finansowane są składki na ubezpieczenie zdrowotne duchownych oraz alumnów wyższych seminariów duchownych i teologicznych, postulików, nowicjuszy i juniorystów oraz ich odpowiedników, z wyłączeniem osób duchownych będących podatnikami podatku dochodowego od osób fizycznych lub zryczałtowanego podatku dochodowego od przychodów osób duchownych. Na finansowanie wskazanych zadań Fundusz Kościelny otrzymuje dotacje z budżetu państwa²⁹. Ponadto Fundusz Kościelny finansuje składki na ubezpieczenie emerytalne, rentowe i wypadkowe duchownych, nie podlegających tym ubezpieczeniom z innych tytułów, w wysokości 80%, a za członków zakonów kontemplacyjnych

²⁶ § 1, pkt 1 Rozporządzenia 1990.

²⁷ Biuletyn Informacji Publicznej MSWiA.

²⁸ § 1, pkt 2 Rozporządzenia 1990.

²⁹ Art. 86, ust. 4 i 5 ustawy z dnia 27 sierpnia 2004 r. o świadczeniach opieki zdrowotnej finansowanych ze środków publicznych (Dz. U. z 2008, nr 164, poz. 1027 z późn. zm.).

klauzurowych i misjonarzy w okresach pracy na terenach misyjnych w 100%³⁰.

Po trzecie, środki Funduszu przeznaczone są na remonty i konserwację obiektów sakralnych o wartości zabytkowej³¹. Dotacje są udzielane wyłącznie na remonty i konserwację zabytkowych obiektów o charakterze sakralnym i to tylko na wykonywanie podstawowych prac zabezpieczających sam obiekt (w szczególności remonty dachów, stropów, ścian i elewacji, osuszanie i odgrzybianie, izolację, remonty i wymianę zużytej stolarki okiennej i drzwiowej, instalacji elektrycznej, odgromowej, przeciwwłamaniowej i przeciwpożarowej itp.). Z Funduszu nie finansuje się remontów i konserwacji obiektów towarzyszących (takich jak np.: dzwonnice wolnostojące, krzyże) ruchomego wyposażenia obiektów sakralnych (takich jak np.: obrazy, ikonostasy, stalle, epitafia, szaty i naczynia liturgiczne, instrumenty muzyczne, dzwony) oraz otoczenia świątyni, a także stałych elementów wystroju wnętrz (takich jak np.: polichromie, freski, witraże i posadzki)³².

4. Procedura przyznawania dotacji z Funduszu Kościelnego

Podmiotami uprawnionymi do otrzymywania środków Funduszu Kościelnego są:

1. osoby prawne Kościoła Katolickiego;
2. osoby prawne innych kościołów i związków wyznaniowych działających na podstawie ustaw o stosunku Państwa do kościołów oraz związków wyznaniowych oraz osoby prawne kościołów i związków wyznaniowych wpisanych do rejestru kościołów i związków wyznaniowych³³.

Środki finansowe przyznawane są w postaci dotacji, na wniosek złożony na urzędowym formularzu. Dotacje z Funduszu mają charakter celowy i mogą być wykorzystywane tylko na zadania określone w decyzji o przyznaniu konkretnej dotacji³⁴. Nie ma możliwości refundowania

³⁰ Art. 16, ust. 10 i 10a ustawy z dnia 13 października 1998 r. o systemie ubezpieczeń społecznych (Dz. U. z 2007, nr 11, poz. 74 z późn. zm.).

³¹ § 1, pkt 3 Rozporządzenia 1990.

³² Biuletyn Informacji Publicznej MSWiA.

³³ Art. 30 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz. U. z 2005, nr 231, poz. 1965, z późn. zm.).

³⁴ Art. 106, ust. 2 ustawy z dnia 30 czerwca 2005 o finansach publicznych (Dz. U., nr 249, poz. 2104 z późn. zm.), cyt. dalej jako ustawa o finansach publicznych.

już wykonanych prac. Do wniosku załącza się odpowiednie dokumenty. Składa się je w oryginale, odpisach lub kopiach poświadczonych za zgodność z oryginałem. Wydział Funduszu Kościelnego po otrzymaniu wniosku sprawdza go pod względem formalnym. W przypadku stwierdzenia braków formalnych wzywa wnioskodawcę do ich uzupełnienia w określonym terminie, po upływie którego dokumentacja zwracana jest wnioskodawcy. Jeżeli wniosek nie odpowiada warunkom formalnym wnioskodawca zostaje powiadomiony o braku możliwości jego uwzględnienia. Przed podjęciem decyzji o przyznaniu dotacji pracownicy Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji mogą dokonać, w miarę możliwości, wizytacji obiektu objętego wnioskiem, w trakcie której konfrontuje się złożoną dokumentację ze stanem faktycznym i dokonuje oceny faktycznych potrzeb. Wpływające wnioski tworzą trzy listy wniosków oczekujących według kryterium celów, na jakie udzielane są dotacje z Funduszu Kościelnego. W przypadku ubiegania się przez wnioskodawcę o kolejną dotację na ten sam obiekt warunkiem rejestracji wniosku jest całkowite rozliczenie poprzednich dotacji.

Decyzję o przyznaniu dotacji ze środków budżetowych Funduszu Kościelnego podejmuje Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji. Podejmując decyzję o przyznaniu dotacji oraz określając jej wysokość Minister kieruje się czterema kryteriami. Pierwsze z nich dotyczy aktualnego stanu technicznego obiektu objętego wnioskiem o dotację. Kolejne kryterium związane jest z wysokością środków Funduszu Kościelnego w danym roku budżetowym. Następne, to rozliczenie poprzednich dotacji i wnioski z kontroli w siedzibie wnioskodawcy lub w miejscu realizacji zadania oraz ocena planowanego przedsięwzięcia w świetle zapotrzebowania społecznego i możliwości finansowych społeczności lokalnej, a także oddziaływania zadania na społeczność lokalną. Dotyczy ono także wielkości i zaawansowania realizacji planowanego działania. Ostatnie kryterium związane jest ze znaczeniem obiektu zabytkowego z punktu widzenia zachowania i ochrony dziedzictwa kulturowego.

O przyznaniu dotacji i jej celu wnioskodawca powiadamiany jest pisemnie. Dotacje na realizację zadań są przekazywane na podstawie umowy zawartej pomiędzy Ministrem Spraw Wewnętrznych i Administracji a wnioskodawcą. Umowę o realizację dotowanego zadania Minister przekazuje do podpisu upoważnionej do działania w imieniu wnioskodawcy osobie w terminie 30 dni od daty przyznania dotacji. Przyjmu-

je się, że w danym roku budżetowym przyznaje się nie więcej niż jedną dotację na cel objęty wnioskiem³⁵.

Rozliczenie dotacji wymaga przedłożenia Ministrowi Spraw Wewnętrznych i Administracji formularza sprawozdania z wykonania zadania finansowanego z Funduszu Kościelnego, według wzoru stanowiącego załącznik do umowy oraz przesłania do Wydziału Funduszu Kościelnego kopii dowodów księgowych potwierdzonych za zgodność z oryginałem dokumentujących poniesione wydatki. Ponadto faktury powinny posiadać wyraźne potwierdzenie dokonania zapłaty sporządzone przez wystawcę dokumentu. Na odwrocie każdego rachunku/faktury należy zamieścić odpowiednią klauzulę i informacje, które powinny być opatrzone datą i podpisane przez osobę odpowiedzialną za sprawę dotyczącą rozliczeń finansowych wnioskodawcy³⁶.

W związku z tym, że przyznana dotacja ma charakter celowy, nie może być wykorzystana na cel inny niż określony w decyzji o jej przyznaniu. Gdyby stało się inaczej to dotacje wykorzystane niezgodnie z przeznaczeniem lub pobrane nienależnie albo w nadmiernej wysokości podlegają zwrotowi do budżetu państwa wraz z odsetkami w wysokości określonej jak dla zaległości podatkowych, w terminie do dnia 28 lutego roku następującego po roku, w którym udzielono dotacji³⁷. Oczywiście zwrotowi podlega ta część dotacji, która została wykorzystana niezgodnie z przeznaczeniem, nienależnie udzielona lub pobrana w nadmiernej wysokości. Konsekwencją wykorzystania dotacji niezgodnie z przeznaczeniem jest również wykluczenie prawa otrzymania dotacji przez kolejne 3 lata, licząc od dnia stwierdzenia nieprawidłowego wykorzystania dotacji³⁸.

5. Ocena funkcjonowania i perspektywy Funduszu Kościelnego.

Dyskutując o perspektywach dalszego funkcjonowania Funduszu, zapomina się często o istocie jego powstania. Jak wspomniano – w preambule ustawy wyraźnie wskazano, iż Fundusz Kościelny był tworem ideologicznym, konsekwencją walki klasowej propagowanej przez system komunistyczny. Ustawa, jak wiele w tamtym czasie, miała charakter

³⁵ Biuletyn Informacji Publicznej MSWiA.

³⁶ Art. 21 i 22 ustawy z dnia 29 września 1994 r. o rachunkowości (Dz. U. z 2002, nr 76, poz. 694 z późn. zm.).

³⁷ Art. 145, ust. 1 ustawy o finansach publicznych.

³⁸ Art. 145, ust. 6 ustawy o finansach publicznych.

fasadowy. Prawnie usankcjonowano bezprawny zabór majątku kościelnego. Dochody z przejętych nieruchomości przeznaczone miały być wyłącznie na cele kościelne i charytatywne, a wraz z dotacjami państwowymi miały tworzyć Fundusz Kościelny³⁹. Przepisy te jednak do 1989 roku w praktyce nie zostały wykonane. Majątek kościelny został włączony do Państwowego Zasobu Ziemi i nigdy nie dokonano inwentaryzacji nieruchomości ziemskich przejętych na własność Państwa na mocy ustawy. Nie usiłowano też ustalić wysokości płynących z nich dochodów, ani nawet metody ich szacowania⁴⁰. Nie została zatem wykonana delegacja ustawowa, zgodnie z którą Minister Rolnictwa i Reform Rolnych zobowiązany był do ustalenia szacunku dochodów z przejętych nieruchomości⁴¹. Obecnie, z uwagi na upływ czasu oraz przekształcenia własnościowe i zmiany w sposobie użytkowania nieruchomości, próby takie muszą zakończyć się niepowodzeniem⁴². Również statut Funduszu uchwalono dopiero w roku 1991. Natomiast Fundusz Kościelny powstał w oderwaniu od zabranego majątku i od początku opierał się wyłącznie na dotacjach budżetowych. Wszystko to potwierdza, że ustawa była fikcją prawną ponieważ duchowieństwo nie miało z tego tytułu żadnych korzyści (ani ubezpieczeń, ani świadczeń emerytalnych), a nawet wykorzystywano ją w praktyce przeciw Kościołowi poprzez wspieranie działalności upaństwowionej „Caritas” oraz środowiska tzw. księży patriotów.

Sytuacja powyższa zmieniła się dopiero po roku 1989. Wtedy to władze i Kościół zgodziły się, że środki Funduszu będą pochodzić z dotacji budżetowych (a nie z dóbr martwej ręki) oraz, że będą przeznaczone przede wszystkim na częściowe (a w niektórych uzasadnionych sytuacjach pełne) pokrycie składki ubezpieczeniowej. Dotyczy to zarówno duchownych Kościołów i związków wyznaniowych, które istniały przed rokiem 1989, jak i tych które powstały później i praktycznie nie mają żadnego tytułu żeby korzystać ze świadczeń Funduszu. W roku 2008 Fundusz wynosił 97,908 mln. zł.⁴³

³⁹ Art. 1, ust. 4 i art. 8 ustawy o dobrach martwej ręki.

⁴⁰ *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 459.

⁴¹ Art. 1, ust. 5 ustawy o dobrach martwej ręki.

⁴² P. Rusak, T. Krzyżak, *Oskarżony Fundusz Kościelny*, „Wprost”, 40/2004.

⁴³ Załącznik nr 2, część 43, dział 758, rozdział 75822 ustawy budżetowej na rok 2008 z dnia 23 stycznia 2008 r. (Dz. U., nr 19, poz. 117).

Patrząc z różnych perspektyw widać, że idea Funduszu narusza zasadę sprawiedliwości i jest – jak się ją słusznie nazywa – „reliktem systemu komunistycznego”. Kontynuując obecny model Kościół będzie jeszcze jednym podmiotem, który jest uzależniony od państwowych pieniędzy i zdany na łaskę polityków. Dlatego sytuacja wymaga zmian. Oczywiście nie można rozwiązać kwestii jednej decyzją administracyjną. Problem wymaga rzetelnej dyskusji i ustalenia wspólnego stanowiska władz państwowych i kościelnych. Rozwiązanie problemu mogłoby przybrać formę trzech różnych modeli.

Pierwszy model mógłby polegać na kontynuacji zwrotu majątku w naturze tam gdzie byłoby to możliwe, tyle że z większą aktywnością.

Jeżeli w pewnych sytuacjach nie byłoby to możliwe, wyjściem mogłoby być jednorazowe świadczenie odszkodowawcze – uchwalone ustawowo – dla tych kościołów i związków wyznaniowych, które poniosły szkody poprzez zabór majątku. Po tym świadczeniu fundusz należałoby zlikwidować. Oczywiście istotne byłoby tu porozumienie co do wysokości świadczenia. Mogłoby to się odbywać w oparciu o porozumienie Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu Polski.

Trzeci model również można sobie teoretycznie wyobrazić i byłoby to świadczenie reprywatyzacyjne. Rozliczenie się w tej postaci Państwa z poszkodowanymi osobami fizycznymi i prawnymi (nie tylko kościołami i związkami wyznaniowymi) to istotny element państwa prawa i uporządkowanie stosunków własnościowych. W aktualnej sytuacji jest to jednak trudne, wręcz niemożliwe szczególnie, że zmieniły się stosunki własnościowe. Przesądza to, że ta koncepcja w praktyce – jako generalna zasada – jest mało realna.

Żaden z tych modeli nie jest wyczerpujący i nie będzie się odnosił wprost do stanów faktycznych i prawnych sprzed 1989 roku. Niemniej w państwie prawa należy powyższe sprawy wreszcie uregulować i to w sposób definitywny. Potrzeba tylko politycznej woli i zdecydowania aby w sposób ostateczny zamknąć rozrachunki z przeszłością. Takiej woli i zdecydowania potrzeba zarówno po stronie państwowej jak i kościelnej.

THE LAW AND FINANCIAL ASPECTS
OF THE CHURCH CAPITAL

Summary

The Church Capital from the very beginning had been very controversial. It was founded in 1950 by a lawful amendment. It emerged an realisation of communist ideology and intent to replace the existing fund. The main objective of the capital was to support clergy and priesthood. Until 1989 the capital had not fulfilled its basic tasks. Not before 1989 the fund had started to accomplish its crucial scopes. The support conduced the church charitable and educational aims as well as renovation of sacral buildings. Moreover, it concerns in assurances of all the priesthood. There are various capabilities of solving the church capital's problems, hence e.g. eviction- if it is possible, or indemnification- assuming it is not. I believe the most reasonable would be the introduction of the reprivatization law, but yet the most complicated one by all means

KS. STANISŁAW BIAŁY

STUDIA ELCKIE
11(2009)

WOLNE ZWIĄZKI A IDEOLOGIA «GENDER»: ZAGROŻENIA RELATYWIZMEM ETYCZNYM NA POLU SEKSUALNOŚCI LUDZKIEJ W ŚWIECIE DOKUMENTU PAPIESKIEJ RADY DS. RODZINY: «RODZINA, MAŁŻEŃSTWO I „WOLNE ZWIĄZKI”»

Jednym z współczesnych zjawisk niepokojących chrześcijańskie sumienie jest szybko rosnąca liczba wolnych związków, tj. takich, w których dwoje ludzi żyje bez żadnej publicznie uznanej (instytucjonalnej) więzi: ani cywilnej ani religijnej. Co więcej, ludzie tak żyjący domagają się od państwa uznania swego statusu jako prywatnego związku partnerskiego¹. To zaś powoduje oplakane konsekwencje, jeśli chodzi o społeczną i prawną ochronę małżeństwa rozumianego jako sakramentalny związek mężczyzny i kobiety. Bowiern prawo państwowe swoim oddziaływaniem na społeczeństwo tworzyłoby nową mentalność i nowe obyczaje, a tym samym legalizacja takich wolnych związków pozbawiłaby związek małżeński jego wyjątkowego charakteru, który

Ks. Stanisław Białý; kapłan diecezji łomżyńskiej; dr teologii; adiunkt ISNaR; adres do korespondencji: lbialy@tenbit.pl

¹ Z tego właśnie względu wpływ wolnych związków, tj. uprawiających tzw. «wolną miłość» – jest nie mniej destruktywny jak w przypadku zorganizowanego ruchu gejów i lesbijek. Chodzi o coraz powszechniej w wielu krajach przyjmowany styl życia, względnie o utrwalającą się swoistą «modę», by nie wiązać się żadnym oficjalnym małżeństwem: ani kościelnym ani cywilnym. Dwoje ludzi umawia się po prostu, że będą żyć we dwoje na zasadzie «wolnego związku». Ludzie ci potrafią potem z wielkim zaangażowaniem bronić swej wolności w podejmowaniu takiej decyzji, tj. idąc po linii własnych upodobań oraz ściśle osobistego wymiaru swej miłości. Ewa Sowińska, Rzecznik praw dziecka (w 2006), proponowała wprowadzenie obowiązkowej rejestracji par w wolnych związkach. Gdyby propozycja miała wejść w życie, w województwie łódzkim ustawiłaby się długa kolejka do rejestracji. Według danych Urzędu Statystycznego, w regionie jest ponad 13,3 tys. nieformalnych związków, a w Łodzi około 6,9 tys.; S. Sowa, *Rzecznik praw dziecka: Zarejestrować wolne związki*, w: wiadomosci24.pl/artukul, z dn. 18 X 2006 r.

jako jedyny uzasadnia prawa tradycyjnie przyznane małżonkom. Jeszcze większym problemem byłaby legalizacja związków tej samej płci, gdyż w tym przypadku negowałoby się różnicę seksualną, która jest nie do pokonania, nie mówiąc już o adopcji przez nie dzieci².

Wydaje się zatem, chcąc odpowiedzieć na pytanie: *«dlaczego tak się dzieje, gdzie leży tego wszystkiego przyczyna?»*, iż należy zagadnienie to zestawzić z problemem jeszcze głębszym, którego opisał kardynał J. Ratzinger, mówiąc: *«tworzy się nowa dyktatura relatywizmu, który niczego nie uznaje za ostateczne, a jako jedyną miarę rzeczy dopuszcza tylko własne zachcianki»*³. I właśnie tak postawiony problem znajdujemy w dokumencie Papieskiej Rady ds. Rodziny, opublikowanym w 2000 roku pt.: „Rodzina, małżeństwo i «wolne związki»”. Pragniemy zatem przeanalizować, w świetle powyższego Magisterium, jaki wpływ wywiera liberalna (relatywistyczna) ideologia «gender» na powstawanie w demokratycznym społeczeństwie wolnych związków partnerskich, oraz na to, że domagają się one prawnej legalizacji i ochrony ze strony instytucji państwowych⁴.

² Por. Rada Stała Konferencji Episkopatu Włoch, *Rodzina a wolne związki*, „Kościoł w Europie”, 29(2007) s. 2.

³ G. Kuby, *Rewolucja genderowa, Nowa ideologia seksualności*, Kraków 2007, s. 18.

⁴ Gender – oznacza płeć kulturową, w odróżnieniu od biologicznej (sex); termin ten opisuje cechy i zachowania, nabyte w toku wychowania, socjalizacji, spostrzegane w danej kulturze za odpowiednie dla kobiety lub mężczyzny. «W latach 70. do ruchu feministycznego przyłączyli się radykałowie, którzy uważali kobiety za prototyp „klasy uciskanej”, a małżeństwo i „obowiązkowy heteroseksualizm” – za narzędzia ucisku. Ten ruch filozoficzny wywodzi się od Fryderyka Engelsa i jego analizy powstania rodziny. W 1884 r. Engels pisał: „W historii za pierwszorzędną antagonizm należy uznać antagonizm między mężczyzną i kobietą w monogamicznym małżeństwie, a za pierwszorzędną ucisk – ucisk kobiety przez mężczyznę”. Shulamith Firestone w swej książce *The Dialectic of Sex* (Dialektyka płci), opublikowanej w 1970 r., modyfikując ideę walki klas, wzywa do „rewolucji klas płciowych” (sex-class revolution): „Aby wyeliminować klasy płciowe, klasa podrzędna (kobiety) musi się zbuntować i przejąć kontrolę nad reprodukcją. To oznacza, że celem rewolucji feministycznej jest nie tylko usunięcie przywilejów mężczyzn, co było celem ruchu feministycznego, lecz wyeliminowanie różnicy między płciami”». Por. W. Rędzioch, *Gender – nowa niebezpieczna ideologia*, „Niedziela”, 49(2005), s. 12.

1. Podstawowe tezy dokumentu

Dokument stawia tezę, iż przyczyną szerzącej się plagi wolnych związków jest albo banalizacja problemu («po co się tym zajmować, skoro jest to sprawa marginalna»)⁵, albo źle rozumiana rola prawdy w demokracji. Idąc za nauką papieża Jana Pawła II – stwierdza się tam, że: a) «demokracja bez wartości łatwo przeradza się w totalitaryzm jawny bądź ukryty»; b) «w tym procesie, który możemy nazwać stopniową degradacją kulturalną i ludzką instytucji małżeństwa, nie może nie doceniać szerzącej się ideologii „gender”». Gdzie bycie mężczyzną czy kobietą nie byłoby determinowane w zależności od płciowości, ale od kultury»; c) «ideologia „gender” znalazła w antropologii indywidualistycznej oraz neoliberalnej radykalnej sprzyjające środowisko. Żądanie analogicznego statusu dla małżeństwa i dla wolnych związków (nie włączając homoseksualnych) jest dziś generalnie usprawiedliwiane poprzez odwołanie się do kategorii i terminów pochodzących z ideologii „gender”»⁶.

I tu zaczyna się naprawdę poważny problem – etyczny, ale nie tylko. Chodzi także o problem prawny, społeczny, religijny, tj. o poszanowanie zasad demokratycznych. Czy przypadkiem nie jesteśmy, jako obywatele, brutalnie manipulowani? Przeciwnieństwem bowiem do relatywizmu, którego świetlanym wytworem jest ideologia «gender», jest teza (za którą opowiada się nauka Kościoła) o możliwości poznania prawdy o dobru człowieka, która, jak się słusznie wydaje, powinna być prawnie zabezpieczona przed różnymi formami nadużycia. I właśnie z realizacją tego etycznego wymogu: *szukania prawdy i życia* – jest, mówiąc delikatnie, nie najlepiej. Znikło gdzieś z pola społecznego widzenia przekonanie, iż większość, jak i mniejszość, może popełnić fatalną pomyłkę, oraz że za poznaną prawdę każdy człowiek powinien odpowiadać, przynajmniej moralnie. Dowodem

⁵ Papieska Rada ds. Rodziny, *Famiglia, matrimonio e „unioni di fatto”* (Rodzina, małżeństwo i „wolne związki”), Watykan 2000, nr 15: We wstępie powyższego dokumentu, przewodniczący Rady, kard. Alfonso Lopez Trujillo pisze, że dokument stanowi odpowiedź Kościoła katolickiego na próby legalizacji wolnych związków osób tej samej płci, a nawet adoptowania przez nich dzieci. Jest on skierowany do duszpasterzy, a także do rządzących i ustawodawców. Zdaniem kardynała rodzina – podstawowa komórka społeczeństwa – poddana jest dzisiaj nieznanym wcześniej atakom, «opartym na błędnej antropologii i wizji prawnej, niezgodnej z prawdą o mężczyźnie i kobiecie».

⁶ Tamże, nr 8 i 16; Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, Watykan 1991, nr 46.

na oczywistość tak stawianych oczekiwań może być historia minionego stulecia, która aż nadto dobrze udowodniła, że chociaż ludzkość daje się zwodzić i manipulować, to jednak ostatecznie wolności i odpowiedzialności człowieka nie da się zniszczyć w imię ideologii. Chodzi o to, że «Hitler doszedł do władzy dzięki decyzji większości»⁷, ale też przez podobną większość, on i jego ludzie, zostali właściwie (sprawiedliwie) ocenieni (por. proces w Norymberгии i jego wyroki skazujące na karę śmierci).

Zresztą nie musimy sięgać aż tak daleko, aby zauważyć, iż prawa człowieka, zakotwiczone jedynie na woli ludzkiej, są albo błędne, albo kruche. Jeśli np. mamy nietykalne prawo do życia, przynależne każdemu człowiekowi z natury i z konstytucji, to w nie jednym państwie mocą większości postanowiono całkiem odwrotnie; tj., postanowiono że można zabijać nie narodzonych, starców, chorych, cierpiących itp. Zawieszono także prawo wolności sumienia, które znaczy między innymi prawo lekarza do odmowy wykonania tzw. testamentu życia, tj. prawo do odmowy wykonania zabójstwa eutanazji. Innymi słowy: aborcję, eutanazję, «in vitro», adopcję dzieci przez homoseksualistów itp. ustanowiono wolnościowymi prawami człowieka. Wniosek: «kiedy wola większości nie szanuje absolutnych wartości wynikających z poznanej prawdy, prawa człowieka stają się materiałem przetargowym»⁸. W takim kontekście nie dziwi, iż przegrywa etyka alternatywna do «gender»; etyka oparta o antropologię adekwatną, czyli taką, która, szanując wolę ogółu, stara się doceniać obiektywne przesłanki wzięte z prawa naturalnego (prawa rozumu) oraz z prawa potwierdzonego prawdą objawienia (czyli z prawa chrześcijańskiej wiary, nadziei i miłości). Chodzi o etykę uniwersalną, obowiązującą osobę ludzką zawsze i wszędzie, jako że odwołującą się do jej moralnego dobra. Tj. o etykę nakazującą każdemu człowiekowi działanie według kryteriów prawdy (czyli o taką, która nie jest etyką fakultatywną lub umowną).

Zresztą problem sposobu realizacji dobra nie jest problemem nowym. Był on od dawna aktualny. Warto zauważyć, że «nad statusem ontycznym norm moralnych głowili się już starożytni filozofowie». To Protagoras z Abdery (Tracja), wraz ze swym «słynnym» zdaniem: „człowiek jest miarą wszechrzeczy” (około 400 lat przed Chrystusem)

⁷ G. Kuby, *Rewolucja genderowa*, s. 28.

⁸ Tamże, s. 30.

zapoczątkował pogląd, że każdy jest sam dla siebie najwyższym autorytetem, także moralnym»⁹. Dziś pogląd ten, który mówiąc dokładniej znaczy; «iż każde poznanie jest względne, czyli nigdy nie może być uznane za powszechnie prawdziwe i obowiązujące», przekładający się na totalny brak prawdy w etyce, jest nam (tj. żyjącym w demokracji), «nie wiedząc czemu», narzucany jako jedynie słuszny i obowiązujący. Prowadzi to do zaprzeczenia zasadom, które dotychczas uważano za niezmiennie obowiązujące; do odrzucenia tradycyjnego porządku społecznego, związanego z moralną nauką Kościoła.

Sytuacja taka przynosi poważne skutki na polu ludzkiej seksualności, a to dlatego że zasada: «*ważność zasad moralnych powinna być uzależniona od upodobania opinii społecznej*», bardzo często podoba się niedoświadczonym moralnie grupom społecznym. Po drugie, w ogóle w systemie państw demokratycznych, celem działania rządzących nie jest integralne (czyli najwyższe) dobro człowieka, ale urzeczywistnienie woli większości (czyli obrona człowieka przez najwyższym złem). Po prostu jest tak, że państwo (tj. rządząca partia lub koalicja) może narzucać wszystkim obywatelom, wolą większości uzyskaną w parlamencie, zwykle po dłuższych lub krótszych konsultacjach, określoną ideę dobra. Zakłada się bowiem, iż dla utrzymania porządku, źródłem prawdy mają być przekonania obywateli, którzy mają większość.

I tak, chociaż Kościół z całą mocą naucza, że powyższe założenia są niesprawiedliwe i bardzo niebezpieczne, ponieważ społeczeństwo bardzo często daje się manipulować przez pewne grupy interesów, co do sensu i słuszności pewnych działań, a przez to coraz mniej zdaje sobie sprawę, jak daleko odchodzi od rzeczywistych wartości, szanujących godność i wolność człowieka (jest to już nie demokracja a totalitaryzm), to jednak ideologia «gender» działa sobie nadal, zdobywając wymiarze społecznym coraz szersze pole do popisu. Wydaje się zatem, że jeśli system demokratyczny musi opierać się na większości, to słuszność tej zasady jest ważna tak długo, jak długo dana większość chce szukać prawdy (zakładamy bowiem, iż większość daje większe prawdopodobieństwo braku pomyłki). Natomiast rezygnacja z decydującej roli prawdy w podejmowaniu decyzji, sprawia, iż system demokratyczny, w którym żyjemy, godzi się na manipulację prawdą, czyli godzi się na kłamstwo, aby tylko rządzić, otrzymując

⁹ J. Schulz, *Relatywizm etyczny*, www.kosciol.pl/article, z dn. 04 X 2006 r.

na to zgodę większości. W tym przypadku, takim wielkim oszustwem, kłamstwem, jest po prostu ideologia «gender».

1.1. Negatywna rola koncepcji «gender» w życiu społecznym

Ideologia «gender» zakłada, iż «każda czynność seksualna jest usprawiedliwiona, a zasady społeczne powinny ulec takiej przemianie, aby dać miejsce, poza męskim i żeńskim, także innym rodzajom płci»¹⁰. Rodzi się zatem podstawowe dla etyki chrześcijańskiej pytanie: skąd się biorą takie poglądy i dlaczego odnoszą one pewne sukcesy? Tj. dlaczego dajemy się zwodzić i manipulować naszym dobrem i naszym losem? Przecież poglądy na temat seksualności nie są poddane tak wielkiej presji prawa, żeby nie można było rozumnie oceniać i wybierać proponowanych wartości. Odpowiedź, jak się wydaje, może być następująca: wmówiono nam nowe pojęcie tolerancji. Tj. «jako te, które stoi na samej górze hierarchii wartości, i jako te, które eliminuje wszelką etykę odnoszącą się do prawdy»¹¹. Prawda w tej opcji jest dyskryminująca, ale czy na pewno niesprawiedliwa?

Wydaje się, że tak postawione zdanie trafia bardzo dobrze w sedno problemu. Rzeczywiście jest tak, iż pojęcie prawdy odpowiada za nietolerancję, tyle że za nietolerancję złą. Jest to zasada, co do której wszyscy musimy się zgodzić; że zła nie powinno się czynić. Po prostu zdanie, że «zła nie wolno tolerować, tak jak nie wolno czynić niczego złego», jest znanym poglądem, który znajdziemy w każdej wersji etyki – jako słuszne (fundamentalne) założenie ludzkiego działania. Nie możemy jednak wyciągać z tego zdania błędnych wniosków. Oczywiście problem sporny pojawiać się może, gdy zechcemy określić zakres i treść prawdy oraz zła, ale to nie znaczy, że jedna prawda koniecznie wykluczać musi inną prawdę, tak samo jak i zło. A tego nie chce już zaakceptować «nowe pojęcie tolerancji», które wręcz na siłę przekonuje do swych argumentacji, a zatem jest tym co zamiast łączyć – dzieli.

I tak szukając treści prawdy, tzn. jej głębszego sensu, zauważamy, jak błędne jest twierdzenie, lansowane nam (w demokracji) jako prawdziwe, iż «od prawdy wiedzie prosta droga do prześladowania», czyli droga do kłamstwa. Dowód rozumowania jest prosty: Ponoć – jeśli stwierdzimy, że coś jest dobre, to wskazujemy zarazem, iż coś jest złe.

¹⁰ Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina, małżeństwo*, nr 8.

¹¹ G. Kuby, *Rewolucja genderowa*, s. 31nn.

Analogicznie: jeśli np. heteroseksualizm jest dobry, to implikujemy, że homoseksualizm jest zły, i tym samym naruszamy godność homoseksualisty. Ale czy jest tak na pewno? Czy tak ukazana «genderowa» współzależność nie wynika raczej z wcześniejszego założenia, mówiącego o potrzebie rezygnacji z metafizyki, czyli rezygnacji z poznania dającego możliwość wyciągnięcia prawdy o integralnym dobru człowieka, tj. o takim dobru, które sięga eschatologicznego przeznaczenia człowieka? Wydaje się, że jest właśnie tak. Otóż to współczesna ideologia «tolerancji», odwołująca się do relatywizmu etycznego, jako koniecznego czynnika, który w systemie demokratycznym może zagwarantować ułożenie pokojowych stosunków międzyludzkich, okrada człowieka z prawdy o nim samym. Rzec polega na tym, iż wmawia się nam potrzebę (por. jak opisuje to np. G. Kuby), by w ogóle nie wydawać negatywnych sądów, ponieważ są one zawsze dyskryminujące. Aby nie identyfikować się z własnym punktem widzenia, ponieważ stoi to w sprzeczności z otwartością na wszystkie inne poglądy i zachowania. Np. ideałem byłaby tu postawa, typu: «jestem chrześcijaninem, ale życzliwie patrzę na artystę, gdy sika na krucyfiks»¹².

Innymi słowy: przekonując człowieka do tolerancji nie pozostawia się mu miejsca na jego własne, indywidualne opinie, myślenie czy zachowanie. W tym sensie, że albo jesteś «filo» albo «anty»; nie ma nic po środku. Nie możesz nie być ani jednym ani drugim, czyli sobą. Mówiąc obrazowo: «wmówiono nam, że Piłat jest najlepszym przykładem prawdziwego demokracji do naśladowania», bowiem on się nie interesuje tym: co to jest prawda, ale pozwala zdecydować o losie Jezusa większości. Dobija w tym celu targu z Żydami, umywając przy tym ręce na znak wolności od winy. Po prostu, wraz z ideologią «gender» chce się nam imputować, że ktoś taki jak Piłat jest wzorem współczesnego demokracji, kimś idealnym do naśladowania, bowiem nie chce narzucać innym swego przekonania o tym, co jest sprawiedliwe a co niesprawiedliwe; tj. decyzję o słuszności postępowania pozostawia większości. Przesłanie ideologiczne jest następujące: jako że nie możemy poznać dobra i zła, to musimy uznać, iż nie istnieje inna prawda poza prawdą większości. Dobro i zło uznane ontologicznie nie mogą być podstawą życia społecznego. Kto uważa inaczej jest po prostu nietolerancyjny;

¹² Por. G. Kuby, *Revolucja genderowa*, s. 31-33.

czyli agresywny, zły, fanatyczny, niebezpieczny, wywrotowy. Można go nazwać terrorystą. Musi być zatem zwalczany.

Sprawa staje się wyjątkowo trudna, bowiem owa ideologia dotycząca prawdy przeniknęła struktury demokratycznego państwa prawa. Dziś państwo jest równie ideologiczne, tak jak kiedyś socjalizm czy komunizm. Ideologiczny protekcyjnizm państwa wkrada się we wszelkie dziedziny życia ludzkiego. Odrywa także swoją negatywną rolę na polu edukacji seksualnej, wchodząc z coraz to większym rozmachem do szkół. Ludzie pracujący w strukturach państwa są zwykle przeniknięci ideą relatywizmu etycznego. A to sprawia, że akceptacja idei «gender» jest najczęściej koniecznym warunkiem wstępu w ich szeregi. Ich zdaniem już dzieci, nawet wbrew woli swych rodziców, muszą uczyć się tzw. dobroci działania w duchu akceptacji «gender»¹³. Tak oto ci, którzy nie zdają sobie sprawy z realności zagrożenia, wyprowadzani są na realny front prastarej walki, sięgającej kuszenia w samym raju. Muszą «ad hoc» odpowiedzieć: czy jest jakaś obiektywna prawda, z której dadzą wyprowadzić się niezienne zasady ludzkiego postępowania? Tj. czy jest dobro i zło, według których ich sumienia mają decydować o godności ich indywidualnych wyborów? Nie może zatem dziwić, że ten bój przegrywają.

Tak więc, taka absurdałna ideologia odnosi zwycięstwo nie tylko dlatego, że podparta jest silnym protekcyjnizmem ze strony demokratycznego państwa, ale także dlatego, że jest po prostu dla wielu ludzi bardzo wygodna i użyteczna. To z tego powodu, nasze demokratyczne i chrześcijańskie społeczeństwo, z jednej strony jeszcze broni wartości rodziny opartej o sakramentalne małżeństwo, a z drugiej otwiera się na obecność wolnych związków partnerskich. A wszystko to staje się coraz to większym problemem etycznym, wyzwaniem dla Kościoła, aby pokonać słabość w człowieku i jego ucieczkę na mielizny życia ludzkiego¹⁴. Nie dziwi zatem, że w związku z takimi mechanizmami

¹³ G. Kuby, *Rewolucja genderowa*, s. 55. Przykład: «latem 2006 roku w Bavaria High School w Nowym Jorku nauczyciel po ośmiu latach nauki w szkole odkrywa, że ma złą płeć. Poddaje się kuracji medycznej i pojawia się w szkole w stroju kobiety. Rodzice zostają poinformowani, że do dawnego nauczyciela mają zwracać się pani. Kilkoro rodziców chce dojrzewające dzieci przenieść do innej klasy, ale nie uzyskują na to pozwolenia, a ich działanie nazwano dyskryminacją. Czego uczą się dzieci z tej sytuacji? Otóż, że płeć można sobie wybrać, a kto myśli inaczej jest nietolerancyjny».

¹⁴ Por. Tamże, s. 34nn.

społecznymi nasza kultura popada coraz bardziej w realny kryzys; moralny i cywilizacyjny. Że wiele relacji interpersonalnych poddało się wpływowi dominującej roli demokratycznego tzn. liberalnego państwa, i króluje w nich kultura śmierci. Że najważniejszym terenem bitwy o człowieka stała się jego seksualność. Zabija się bowiem w człowieku czystość, wolność, radość, prawdę itp., wystawiając to wszystko na łup łatwej ideologii, podpartej praktyką ciągłego niedosytu przyjemności, ciągłej pogoni za zmysłowym, doraźnym szczęściem. A wszystko zaczyna się już od wychowania dziecka, któremu każe się wybierać, przesuwać granicę jego indywidualnej odpowiedzialności na coraz to młodszy wiek, mówiąc: jesteś wolnym, zatem rób, jak chcesz, tj. tak jak uważasz za słuszne.

2. Wolne związki partnerskie jako konstrukcja ideologii «gender»

Przejście od małżeństwa sakramentalnego do wolnych związków partnerskich, jakie dokonuje się na naszych oczach – ma swoje sprzyjające czynniki. Chodzi przede wszystkim o faktory słabości instytucji małżeńskiej. Są one tak liczne, jak zróżnicowane. Po pierwsze to natura ludzka, skaleczona przez grzech pierworodny, nie zawsze potrafi jasno rozróżnić prawdę zapisaną przez Boga w ludzkim sercu. Przesłanie chrześcijańskie nie zawsze jest w stanie dotrzeć do każdego człowieka, który lubi sam odkrywać prawdę o sobie i nią żyć. Po drugie, współczesne pojęcie miłości tzw. «wolnej», okaleczone zasadą racjonalności, witalności, horyzontalności, wyklucza trwały związek, który jest charakterystyczny dla miłości małżeńskiej. Po trzecie, u źródeł wolnych związków znajdują się przyczyny związane z różnymi trudnościami. Nie raz ludzie czują się zmuszeni do takiej formy życia. Po czwarte, wolne związki partnerskie wynikają także z wolnej decyzji «kontrahentów», którzy sami decydują, aby w taki sposób żyć. Powodem może tu być pogarda czy kontestacja zasad społecznych, instytucji małżeństwa i rodziny, ale także zwykła wola szukania przyjemności. Po piąte, jeszcze inne źródło takiej sytuacji znajduje się w ignorancji, biedzie czy niedojrzałości psychicznej ludzi, którzy przez to są siebie niepewni, a czasem niezdolni dla założenia stałego i definitywnego związku. Wyrazem tego jest to, iż w niektórych krajach o trwałości związku decydują zwyczaje, które przewidują zawarcie prawdziwego i właściwego małżeństwa po pewnym okresie wspólnego zamieszkania lub po urodzeniu pierwszego dziecka.

Co więcej, pojęcie wolnych związków należy poszerzyć o tzw. *sytuacje nieprawidłowe*. Wymieniane są one już w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*, do nich odnosi się także nasz dokument: «Rodzina, małżeństwo i „wolne związki”». Są to: tak zwane małżeństwa na próbę. Polega to na tym, że nie jest ono zawierane dożywotnio, tj. do końca życia jednej ze stron, ale na określony czas. Po upływie pewnego czasu, tzw. próby, małżonkowie mają podjąć decyzję czy pozostać ze sobą czy się rozstać. Tak rozumiane małżeństwo może także nosić znamiona związku zawieranego pod warunkiem co do przyszłości. Np. «zawieram z tobą małżeństwo do trzeciego konfliktu». Dalej, można zaobserwować coraz więcej takich wolnych związków, w których ludzie nie mają przeszkody kanonicznej do zawarcia sakramentalnego związku, ale chcą pozostawać w związku cywilnym. Tak zawarte małżeństwo jest instytucją prawa cywilnego, tj. posiada charakter świecki. Kościół wprawdzie nie zabrania katolikom zawierania ślubów świeckich, w celu zaistnienia skutków cywilnych względem ustawodawstwa państwowego, to jednak przypomina, że taki związek pozostaje jako nie wystarczający¹⁵.

I tak, w związku zaistniałą sytuacją rozpowszechniania się plagi «wolnych związków» rodzi się coraz to większa świadomość wielkości zagrożenia, jakie w tym zakresie niesie ze sobą ideologia „gender”. Warto zauważyć, że już w pierwszym dniu VI Światowego Dnia Rodzin, metropolita Montrealu kard. Marc Quillet – wygłaszając swą główną prelekcję, powiedział, że «aktualna sytuacja rodziny jest konsekwencją poważnej wojny kultur ścierania się realizmu antropologicznego z ideologią „gender”, która odwołuje człowieka od tego, co jest rzeczywistym fundamentem jego życia i każe mu wierzyć, że świat międzyludzkich relacji można tworzyć w oparciu o indywidualne żądze»¹⁶. Po prostu, obserwując życie, można łatwo stwierdzić, że jeśli normy, które ograniczały seksualność do małżeństwa mężczyzny i kobiety, zostały poważnie naruszone, to temu wszystkiemu brawo biją zwolennicy «gender». Tak samo jest, jeśli chodzi o zróżnicowanie płciowe na mężczyznę i kobietę. Uznanie ono zostało za konstrukcję społeczną, czyli wymysł, który w obecnej sytuacji cywilizacyjnej uciska li tylko wolność człowieka. Bowiem według «gender» płciowość jest pewnym system zachowań,

¹⁵ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris Consortio*, Watykan 1981, nr 81; Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina, małżeństwo*, nr 38-40.

¹⁶ Ł. Godzwoń, *Kościół o ideologii gender i rodzinie*, www.kosciol.pl/article, z dn. 16 II 2009 r.

który powinien być wyborem kulturowym i moralnym (obyczajowym), sięgającym aż do zmiany fizjologicznej.

Zresztą całą tę walkę ideologiczną rozpoczęły feministki na międzynarodowych konferencjach w Kairze i Pekinie, która to dzięki rezolucjom ONZ i UE stała się strategią polityczną poszczególnych państw. Chodzi im o to, żeby doprowadzić do takiej sytuacji, żeby każdy już w szkole mógł wybrać: czy chce być chłopcem czy chce być dziewczynką. I to nie tylko pod względem kulturowym, ale także biologicznym. Wszystko według twierdzenia, że zachowania seksualne, jakie są przypisane chłopcu i dziewczynce, są zachowaniami wynikającymi z kultury (np. heteroseksualne – wypływają z kultury chrześcijańskiej). Że człowiek, będąc wolnym, może zmieniać siebie to, kim chce być. Jeśli do tego nauczania (propagandy) dodamy wszelkie filmy i programy, które są emitowane w telewizji, przedstawiające wszelkiego rodzaju grzechy jako życie normalne (moralne), to nie dziwmy się, że niszczeje egzystencjalna podstawa państwa demokratycznego, czyli prawe i wolne sumienie narodu. Że przez wielu zachowywanie praw naturalnych, nie wspominając już o Dekalogu, jest rozumiane za rzecz zbyt trudną (niehumanitarną) do realizacji, tj., że przykazania są zbyt nieadekwatne na nasze współczesne czasy itp.¹⁷

Jeśli chcemy zapytać, po co te wszystkie zmiany, jeśli każda kultura ma swoje tradycyjne normy seksualności i strzeże ich prawem, zwyczajami, obyczajami? To znaczy, dlaczego dziś normą społeczeństwa musi stawać się relatywizm, czyli barak wszelkiej moralnej normy? Dlaczego tym samym wypowiedziano wojnę heteroseksualnym jednostkom; mężczyznom i kobietom? To odpowiedź może być jedynie jedna: głosić im, że «gender» chodzi o zdobycie władzy nad instytucjami społecznymi, aby w ostateczności decydować o prawdzie i jej wartości, i aby tym samym rządzić niepodzielnie (tzn. aby niepodzielnie rządziła ideologia «gender»). Plan taki określa się to terminem: *gender mainstreaming*. Jest to włączenie problematyki płci do głównego nurtu polityki UE «na każdym etapie – od opracowania po wdrożenie, monitorowanie i ewaluację»¹⁸. Nota bene: Parlament Europejski poprzez swą agendę

¹⁷ G. Kuby, *Rewolucja genderowa*, s. 36.

¹⁸ Parlament Europejski (Dyrekcja Generalna ds. Polityk wewnętrznych), Uwzględnienie problematyki płci (gender mainstreaming) przy wykorzystaniu funduszy strukturalnych, w: www.europarl.europa.eu (IP/B/REGI/2006-2000); W 1996 roku

ds. polityk wewnętrznych nakazuje uwzględnienie problematyki płci nawet przy wykonywaniu funduszy strukturalnych. Każdy, kto stara się o dotację z unijnych pieniędzy, musi opisać, jak zamierza realizować kwestię równości płci (w praktyce chodzi o równość rozumianą według «gender», tj. jako brak po między nimi różnic). W tej opcji, nie dziwi, iż ideologia ta tak skutecznie skoncentrowała swój impet na podbój uniwersytetów, że tam odnosi największe sukcesy. Wchodzi ona na kierunki studiów, tak iż kończy się egzaminem magisterskim. Można wyobrazić sobie – zatem, jaki wpływ na społeczeństwo będą mieli tak wyedukowani studenci. Co się stanie z «myślącymi i żyjącymi inaczej», jeśli zwolennicy «gender» zastosują swe przekonania w praktyce.

Na pytanie, czy na pewno chodzi tu o postawę nietolerancji wobec chrześcijan, o dyskryminowanie ich w życiu społecznym, idąc za Gabriele Kuby zawodowo zajmującą się tym zjawiskiem, odpowiadamy, że tak: Po prostu zbliża się wielkimi krokami front rewolucji genderowej. «Prowadzona jest ona na całym świecie przez agendy ONZ i UE. Nie ma takiego zachodniego kraju, parlamentu, sądu, uniwersytetu, do których by nie przenoszono tejże walki. Po tym jak udało się obalić desygnowanego na komisarza UE Rocco Buttiglioniego, Parlament Europejski nie stawia ideologii gender żadnych granic, co więcej wydał on rezolucję B6-025/2006 w sprawie zwalczania homofobii, gdzie stawia ją na równi z rasizmem i antysemityzmem, i wzywa się kraje członkowskie do karania homofobicznych wypowiedzi, albo wzywających do dyskryminacji gejów. Przedstawiciel jednego z funduszy Narodów Zjednoczonych oświadczył, że rozpadu tradycyjnej rodziny nie można absolutnie nazwać kryzysem. Wręcz przeciwnie – jest tryumfem Praw Człowieka nad patriachatem – informuje portal Fronda.pl. Arje Hoekman z Funduszu Ludnościowego Narodów Zjednoczonych (UNFPA) w referacie wygłoszonym na Colegio Mexico stwierdził, że wzrastająca liczba rozwodów, dzieci pozamałżeńskich, wolnych związków heteroseksualnych i homoseksualnych jest wielkim osiągnięciem cywilizacyjnym»¹⁹. Oto kilka innych znamienitych przykładów potwierdzających taki sposób myślenia:

Komisja Europejska, zainspirowana przez ONZ i Radę Europy, ogłasza komunikat «Włączanie równości kobiet i mężczyzn do wszystkich strategii i działań politycznych Wspólnoty», inicjując tym samym nowe narzędzie – gender mainstreaming.

¹⁹ Fronda, *Osiągnięcia cywilizacyjne według FLNZ: rozwody, dzieci pozamałżeńskie i wolne związki*, www.piotrskarga.pl/ps, z dn. 4 II 2009 r.

«W kanadyjskiej prowincji British Columbia zlecono dwóm homoseksualistom dostosowanie programów nauczania od przedszkola do 12 klasy do ideologii gender. Zwolnienie z tych lekcji jest niemożliwe. W brytyjskich szkołach dziewczynkom nie wolno nosić oznaki, że chce żyć wstrzemięźliwie aż do ślubu. W Kanadzie karze się naukowców (w wysokości ½ pensji) za nazywanie homoseksualizmu – nienaturalnym. W Kalifornii funkcjonuje ustawa, według której dopłatę państwową na utrzymanie szkoły mogą otrzymać tylko te, które popierają homoseksualizm. Zresztą w Polsce KUL też musiał podpisać podobny regulamin. W Niemczech rodzice, którzy chcą nauczać swe dzieci w domu, poddawani są karom aresztu. Nawet jeśli wielu z nich «wniosło do Trybunału Praw Człowieka skargę przeciwko przymusowemu szkoleniu dzieci antychrześcijańskiej doktryny na lekcjach wychowania seksualnego»²⁰, to ich powództwo zostało odrzucone. Zostali oni pozbawieni naturalnego prawa do wychowywania swoich dzieci zgodnie ze swoim sumieniem i przekonaniem.

«Rodzicom brytyjskich uczniów, którzy nie godzą się na udział dzieci w lekcjach o ruchu gejów i lesbijek, grożą sprawy sądowe i kary pieniężne. „Daily Mail” opisuje historię kilkudziesięciu dzieci uczęszczających do jednej ze szkół podstawowych w Waltham Forest we wschodnim Londynie. Uczniowie z rodzin chrześcijańskich i muzułmańskich zostali zabrani ze szkoły przez rodziców przed lekcjami objętymi specjalnym programem z okazji miesiąca historii kochających inaczej. Władze dzielnicy orzekły, że uczniów należy potraktować jak wagarowiczów, a rodziców ukarać zgodnie z przepisami o naruszeniu obowiązku powszechnego nauczania. Jak podaje „Daily Mail”, rodzicom

²⁰ G. Kuby, *Rewolucja genderowa*, s. 70nn.: Można w końcu postawić pytanie: dlaczego istnieje tak mały opór przeciw ideologii «gender»? Otóż, wielu ludzi uważa: niech inni robią co chcą, mnie to nie dotyczy; albo sami żyją w nieuporządkowanych związkach małżeńskich; albo też żyją pod wpływem strachu. Spirala milczenia działa, bo rodzice pragnący wychowywać swe dzieci po chrześcijańsku nie mają już odwagi otworzyć ust na zebraniu w szkole. Jak zresztą mogą to czynić, skoro niektórzy nauczyciele religii (mówimy o Zachodzie) bronią genderowej indoktrynacji. Skąd zatem ta dynamika? Po prostu ludzie odkrywający swą tożsamość płciową inną od ogółu cierpią, które to cierpienie rekompensują sobie w integracji z ruchem gejów, gdzie znajdują oparcie i zrozumienie, a także możliwość ekspresji swych poglądów. Tak dowiaduje się, że przyczyna jego cierpienia leży w braku akceptacji ze strony homofobicznego otoczenia. Stąd angażowanie całej energii, aby wreszcie to uczyniło, stąd te parady, marsze, dla tego warto działać i żyć.

grożą mandaty, narzucenie opiekunów społecznych, a nawet sprawy sądowe»²¹.

«W hiszpańskich sądach złożono ponad 1,7 tys. pozwów zaskarżających przedmiot wychowania obywatelskiego. Wszystkie zostały oddalono – nie wolno uczniom bojkotować zajęć z powodu obiekcji moralnych. Kontrowersyjne „wychowanie” zastąpiło w szkołach etykę i religię w 2007 roku. Podstawę programową przedmiotu opracował rząd Zapatero a rekomendowała Rada Europy. Na liście proponowanych dla przedmiotu lektur znalazły się wtedy m.in. komiks „Ali Baba i 40 pedałów” oraz „Gejowski przewodnik bezpiecznego seksu”. „Wychowanie” promujące aborcję, homoseksualizm, ideologię gender, ateizm i sekularyzm, stało się narzędziem ideologicznej indoktrynacji. (...) Sąd najwyższy – podważając zasadę, że samemu przedmiotowi wolno się sprzeciwzić ze względu na wolność sumienia – dopuścił jedynie prawo zaskarżania konkretnych podręczników, jeśli te obrażają uczucia religijne uczniów lub rodziców»²².

3. Ideologia «gender» jako negatywny program wychowania

W ostatnich latach pojawiło się bardzo wiele publikacji, w których sugeruje się, że nie istnieje żadna istotna różnica między dziećmi wychowywanymi przez pary tej samej płci czy przez rodziców naturalnych. Czy tezy tego typu są wiarygodne? «Ci, którzy analizowali tego typu badania, uznali je za nieważne. Według prof. Lynna Wardle’a: „Większość badań dotyczących rodzicielstwa homoseksualistów opiera się na dokumentacji niedostatecznej z punktu widzenia ilościowego, wadliwej metodologicznie i analitycznie (some of little more than anecdotal quality), a co za tym idzie, stanowi bardzo słabą bazę empiryczną, aby decydować o polityce społecznej”. Natomiast wiele badań potwierdza, że obecność ojca i matki zwiększa dobre samopoczucie dziecka. Patrick Fagan z Heritage Foundation zebrał wielką liczbę dowodów na to, jak wielkie znaczenie ma dla dzieci posiadanie matki i ojca, którzy żyją razem. Natomiast „dzieci wychowywane przez samotną kobietę lub których rodzice się rozeszli, są wystawione na większe ryzyko doświadczenia ubóstwa, nadużyć, problemów wychowawczych i uczuciowych”.

²¹ *Twoje dzieci nie uczą się o gejach? Zapłacisz karę*, [²² Redakcja Frondapl, *Zapatero wielki wychowawca*, \[308\]\(http://www.frona.pl/news, z dn. 30 I 2009 r.</p>
</div>
<div data-bbox=\)](http://www.wiadomosci.wp.pl/kat, z dn. 07 III 2009 r.</p>
</div>
<div data-bbox=)

Przyszłość społeczeństwa zależy od dzieci, dlatego stawianie dobra dzieci ponad wszystko jest naszym obowiązkiem»²³.

Dla porównania zobaczmy inne implikacje «genderowego» wychowania: Np. w Niemczech lekcje dotyczące się seksualności zaczynają się zaraz po ukończeniu 9 roku życia. Nota bene – dzieci w tym wieku jeszcze nie interesują się tematem seksu. W klasach mieszanych uczy się one formować z plasteliny organy płciowe. Wpaja się im, że seksualność jest po to, aby zaspokajać pożytkowość, że impulsy homoseksualne należy wyżywać, aby osobowość nie poniosła szkody itp. Ale mimo wcześniejszego wieku nauczania, liczba ciężastolatka dramatycznie wzrasta, które najczęściej kończą się aborcją. Jest to tylko dowodem na to, iż wcześniejsze nauczanie nic nie pomaga, ale tylko obniża próg wiekowy, kiedy młodzież rozpoczyna życie seksualne. Skutkuje to także tym, że młodzi ludzie mają mało motywacji do budowania kręgu przyjaciół i rozwijania zainteresowań. Ich energia ginie gdzieś w mętnych relacjach: niektórzy przechodzą od rozczarowania do rozczarowania i nigdy nie spotkają prawdziwej miłości. Inni trwają w nieformalnym związku. W USA wykazano że 75% par małżeńskich, które żyły przed ślubem rozpada się po trzech latach. Po prostu – nie sprawdza się życie na próbę, do którego namawiają laickie programy szkolne.

Wyniki naukowych studiów na temat skutków wolności seksualnej dowodzą, iż: 72% nowych zachorowań na AIDS to homoseksualiści. Przeżywają oni różne nerwice lękowe i depresje wyraźnie częściej niż normalni ludzie. Przemoc domowa w takich związkach jest stosunkowo częstsza; także skłonność do samobójstw; nie mówiąc już, że ich długość życia jest od 8 do 20 lat niższa niż przeciętnie. Ale fakty takie są zwykle zatajane. Z drugiej strony homoseksualna ideologizacja społeczeństwa prowadzi do rozbicia jedności pokoleń. Popatrzmy, każde dziecko życzy sobie kochających się, wiernych opiekuńczych rodziców. Jeżeli to życzenie jest niespełnione, powstają zaburzenia osobowościowe, które tworzą miejsca pracy dla terapeutów, psychologów, policjantów itp. Chaos relacji, w jakie dzieci popadają, absorbuje całą ich energię, której pilnie potrzebują dla tworzenia dojrzałej osobowości i budowania właściwego życia. Rodzice stają się bezradni, kiedy w grupie rówieśniczej obowiązują różne systemy wartości. Kultura

²³ W. Rędzioch, *Gender – nowa niebezpieczna ideologia*, s. 12: Ideologia «gender» opowiada się za nową definicją małżeństwa, która obejmowałaby również pary tej samej płci.

ta wydziera dzieci rodzicom. Co więcej, każdy kto stał się niewolnikiem swych popędów, nie ma nic, co mógłby przeciwstawić zniewoleniu ideologią «gender», którą nazwiemy tu swoistą dyktaturą²⁴.

Musi bardzo zastanawiać odpowiedź na pytanie: komu tak naprawdę ma służyć ideologia «gender», jeśli według danych zaczerpniętych z raportów WHO czy ONZ – to polski model «wychowania do życia w rodzinie» przynosi dobre rezultaty; przynajmniej w porównaniu z wynikami innych rodzajów wychowania seksualnego. Notabene: w literaturze przedmiotu wyróżnia się trzy główne rodzaje wychowania seksualnego: a) wychowanie do czystości – abstynencji seksualnej; b) biologiczną edukację seksualną; c) złożoną edukację seksualną zawierającą oba podejścia²⁵. To w Europie zachodniej, gdzie panuje permissywna seksedukacja, można zanotować wiele niepożądanych zjawisk; tj. wzrost zachorowań na choroby przenoszone drogą płciową, zabijanie poczętych dzieci i rodzenie dzieci przez młodociane matki. W Polsce, dzięki edukacji do czystości, mamy analogicznie jeszcze dobrą sytuację. Porównując statystyki można łatwo wyciągnąć wniosek, że wielkim błędem byłoby wprowadzenie seksedukacji, jaka obecnie panuje w «starej» Europie. Promuje ona antykoncepcję z pominięciem aspektów etycznych, co prowadzi do fatalnych wyników. I tak w Polsce na 100 tys. mieszkańców (w 2005 r.) wypadło 0,52 przypadków kiły, 0,26 przypadków rzeżączki, i 0,37 osób żyjących z HIV/AIDS na 1000 mieszkańców (w 2003 r.). W Szwecji, biorąc badanie przeprowadzone analogicznie, wypadło: 2,20 – kiły; 6,47 – rzeżączki, 0,40 – HIV/AIDS. W Wielkiej Brytanii 3,81 – kiły; 37,25 – rzeżączki; 0,85 HIV/AIDS. W Polsce w roku 2004 liczba legalnych aborcji wynosiła 199, w Szwecji 34454, w Wielkiej Brytanii 197913²⁶.

²⁴ G. Kuby, *Rewolucja genderowa*, s. 84, 88-91. Według niektórych danych: mniej niż 2% gejów dożywa starości; przeciętny wiek życia gejów chorych na AIDS wynosi: 39 lat; przeciętny wiek życia gejów nie chorych na AIDS wynosi: 42 lata; przeciętny wiek życia lesbijek wynosi: 45 lat; geje są 116 x bardziej narażeni na zabójstwo; geje 24 x częściej popełniają samobójstwo.

²⁵ Taką klasyfikację opracowała Amerykańska Akademia Pediatrii.

²⁶ Por. S. Kowalski, *Dane zaczerpnięte z raportów WHO*, Kraków 2008.

4. Ideologia «gender» elementem nowej religii; nowej ery «New Age»

Ideologia «gender» – jawi się zatem jako podstawowy oręż nowej religii, należącej do nowej ery, zwanej z angielskiego: «New Age». New Age jest prądem umysłowym, kształtowanym przez takich myślicieli jak R. Steiner, który założył Towarzystwo Antropozoficzne, ale również przez osiągnięcia nauk ścisłych: astrofizyki, fizyki kwantowej, biochemii mózgu (psychologii) czy informatyki. Dlatego tak skutecznie zajmuje on coraz to większe pałacie wolności obywatelskiej w krajach demokracji, nie tylko na Zachodzie. Oznacza to zmierzch dotychczasowej kultury, w miejsce której ma powstać nowa kultura oparta na «tolerancji, pełna jedności, spokoju i harmonii»²⁷. Według jej założeń, wszystkie istniejące religie stworzą jedną uniwersalną wiarę. Jednocześnie powstanie rząd światowy, znikną podziały polityczne i ideologiczne²⁸.

Tak jak wcześniej feminizm przekształcił się z czasem w rozwiązłość seksualną, zdradę małżeńską i zachowania homoseksualne, tak dziś pewne struktury ONZ, mające stać na straży praw człowieka i całych narodów, przygotowują wejście «nowej religii» o zasięgu globalnym, której ramieniem ideologicznym jest omawiana koncepcja «gender», dotycząca równości płci. Dobitnym przykładem potwierdzającym ten fakt jest ogłoszona w marcu 2000 roku «Karta Ziemi»²⁹. Opracowali ją zwolennicy tej ideologii, zajmujący ważne stanowiska w strukturach międzynarodowych, w rządach i w organizacjach pozarządowych, na uniwersytetach i w mediach, mający wielki wpływ na politykę i działalność tych gremiów.

²⁷ D. Hryciuk, *New Age puka do naszych drzwi (cz. I)*, [www.psychomanipulacja.pl/art, 04.04.2007 r.](http://www.psychomanipulacja.pl/art,04.04.2007): «New Age pragnie być spełnieniem wszystkich tradycyjnych religii, pragnie je zastąpić. Nie jest zhierarchizowaną instytucją, ani też przedsięwzięciem jakiejś grupy ludzi. Nie posiada ściśle określonej siedziby, ani czegoś w rodzaju ciała kierowniczego, które decydowałoby o kierunku działań całego New Age. Istnieje jednak spora grupa zwolenników tego ruchu, których zadaniem jest kreowanie pozytywnego wizerunku New Age. Jedną z nich jest Marilyn Ferguson, która jest autorką książki „The Aquarian Conspiracy” [Konspiracja Wodnika], uważanej za „Biblię New Age”».

²⁸ A. Posacki, *Psychologia i New Age. Psychologiczne terapie czy okultystyczne inicjacje?*, Gdańsk 2007, s. 23nn.

²⁹ W. Rędzioch, *Głos katolickiej feministki*, www.femina.org.pl/index, z dn. 02 IV 2008 r.

Analizując ów dokument możemy stwierdzić, że został on zredagowany w duchu filozofii holistycznej. Ziemia i cały jej ekosystem stanowią w nim nadrzędną całość. Człowiek jest jej częścią, produktem ewolucji. Jego największym obowiązkiem jest chronić życie rozwijające się na ziemi: Nazywa się to «życiem w duchu powszechnej odpowiedzialności». Jednym słowem: dokument marzy o nowej etyce, tzw. «światowej wspólnoty», której podstawową zasadą jest poszanowanie ziemi i obecnych na niej form życia. Jest to więc etyka «ekologiczna», której fundamentalnym elementem jest troska o zdrowie, zakładająca pojętą globalistycznie «odpowiedzialność reprodukcyjną», to jest taką, która została poddana logice produkcji i wykorzystania zasobów świata. Notabene: Paragraf 11 tegoż dokumentu «domaga się afirmowania „gender equality” oraz dostępu do edukacji, opieki zdrowotnej. Milczy jednak o macierzyństwie jako głównym powołaniu kobiety. Paragraf 12 odrzuca wszelką dyskryminację, dołączając do tradycyjnych podstaw dyskryminacji także «sexual orientation». Paragraf 15 troszczy się o wyeliminowanie okrucieństwa wobec zwierząt i o ochronę zagrożonych wyginięciem gatunków, ale nigdzie nie ma mowy o konieczności ochrony poczętego życia ludzkiego i o ochronie macierzyństwa.

Czytając powyższy dokument ma się wrażenie, że człowiek jako osoba o transcendentnej godności i niepowtarzalnym przeznaczeniu nie liczy się wcale. Tu wszyscy ludzie są częścią ziemi, i mają ją czcić jako swój dom. Ziemia jest źródłem ich życia, drogą ich ewolucji oraz ich celem. Pojęcie «sacrum» przysługuje tylko Ziemi. Zatem ta nowa religia: «New age» – jest zupełną odwrotnością tej religii, którą ukazuje ludzkości Księga Rodzaju. Tam człowiek zostaje podniesiony z prochu ziemi i poddany mocy Ducha Świętego, aby uczestniczył w świętości życia Bożego. Tutaj natomiast, wszystko co boskie w człowieku, widzianym jako «obraz Boży», zostaje poddane i oddane Ziemi jako najwyższej wartości. Życie ludzkie sprowadzone do procesów ewolucji, produkcji i «reprodukcji», zostaje postawione na równej płaszczyźnie z wszelkimi formami życia, które są na ziemi. Po prostu jest tak, że «ktoś zadbał o to, by człowiek, u szczytu swej historii, zrównał się z prochem, przy hałaśliwym akompaniamencie ekologicznego rytuału»³⁰.

³⁰ M. Schooyans, *La face cachée de l'ONU*, Paris 2000, s. 87nn.; J. Bajda, *Nowa fala rewolucji seksualnej. Inwazja niemoralności: nowa krucjata?*, www.isnr.uksw.edu.pl/teksty/Bajda, z dn. 11 I 2009 r.

4.1. Nowa religia wykluczająca katolika ze «nowej» wspólnoty społecznej

Szczególną cechą wyznawcy religii «New Age» jest odrzucenie instytucji, zwłaszcza tych nieomylnych i biurokratycznych. Ma się przede wszystkim na myśli odrzucenie autorytetu Kościoła, państwa i rodziny³¹. Wszystko to, właśnie, ma się odbyć w wyniku rewolucji kulturowej, której podstawową zbroją jest koncepcja «gender». Ten «zamach» na ustalony już obiektywny porządek społeczny, w którym rodzina jest podstawową komórką społeczną, wynikającą z samego prawa naturalnego», i to «odrzucenie autorytetu państwa, w swych dalszych konsekwencjach powodujące rozwiązanie instytucji międzynarodowych i powstanie porządku, w którym całkowitą kontrolę przejmą struktury New Age», sprawiają, że wizja świata promującego «genderowską tolerancję i samowolę» pociąga wielu ludzi, szczególnie tych, którzy z jakiś powodów pragną wyzwolić się od dotychczasowych praw i obowiązków. Za cenę przynależności do takiej perspektywy życia, niektórym ludziom łatwo przychodzi na myśl, że warto odrzucić wiarę w Chrystusa, tj. wiarę w osobowego Boga. Że warto narzucać innym swój światopogląd, uciekając się do protekcjonizmu globalnego państwa, którym dziś w Europie chce być Unia Europejska, a w USA administracja prezydenta Baracka Obamy³².

I tak, jeśli lekarz katolik pozbawiany jest dzisiaj miejsca pracy lub prawa do wykonywania zawodu, w sytuacji gdy chce być wierny zasadom swojej wiary, tj., jeśli odmawia mu się prawa do zgłoszenia obiekcji sumienia, tak aby nie musiał wykonywać, np. zabiegów aborcji, to w imię jakich wartości się to czyni? Czy sama motywacja polityczna

³¹ Innymi słowy (za G. Kuby): zwolennikom ideologii «gender» wcale nie chodzi o zlikwidowanie dyskryminacji zachowań odmiennych seksualnie, bo to już dawno osiągnęli. Chodzi natomiast o walkę i zlikwidowanie porządku społecznego zbudowanego na filozofii (czyli wartościach) tradycyjnych, tj. chrześcijańskich. Porządek ten opiera się na prawdzie, że mężczyzna i kobieta są zróżnicowani seksualnie, a ich zjednoczenie prowadzi ku prokreacji. Stąd największym wrogiem, którego trzeba zwalczać jest Kościół katolicki i jego doktryna moralna, dotycząca godności przekazywania życia ludzkiego. (zobacz: aktywiści «gender» próbują wykluczyć Watykan z ONZ, aby uciszyć jego wciąż jeszcze mocny głos).

³² Por. B. Kocańda, *New Age: nowa religia*, www.fdfc.franciszkanie.pl/index, 11.10.2009 r.; A. Posacki, *Psychologia i New Age*, s. 219-221; Dokument Papieskiej Rady Kultury i Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej*, Kraków 2003.

wystarczy tu na podjęcie decyzji, która dotyczy sumienia i wolności religijnej? Chyba nie. Zatem czyż to nie w duchu religii «gender» administracja prezydenta Baracka Obamy podjęła kroki mające na celu uchylenie prawa federalnego, które pozwalało lekarzom na odmowę przeprowadzenia aborcji? Notabene: «Poprawkę w sprawie klauzuli sumienia wprowadził w życie w ostatnich dniach urzędowania prezydent George W. Bush. Departament Zdrowia i Opieki Społecznej USA poinformował w piątek, 27 lutego, że zamierza znieść regulacje, które zaczęły obowiązywać 19 grudnia ubiegłego roku, czyli w dniu inauguracji prezydentury Obamy»³³.

UNMARRIED RELATIONS THE IDEOLOGY OF «GENDER»:
THREATENED BY ETHICAL-RELATIVISM IN THE AREA
OF HUMAN SEXUALITY IN THE LIGHT OF THE PAPAL
DOCUMENTS OF THE PAPAL COUNCIL ON THE FAMILY:
«THE FAMILY, MARRIAGE AND “THE FREE-RELATIONSHIPS”»

Summary

One modern phenomena which is fast growing is the numer of free relationships, where people live together without any form of recognized instututional bond, neither civil or religious. People who live in this way want their civil status to be recognized as a private free union bond by the competent authority in law at a State level. This leads to a dangerous state of affaris if one thinks of the social and legal protection of marriage which is recognized as a sacramental bond between a man and a woman. Such legalization of free relationships can destroy the marriage bond and its special character which con only define the rights suitable to spouses. A much bigger problem is the legalization of same-sex unions, because by so doing the necessary difference between sexual partners is obscured, but this difference can never be overcome. Thus the author of this article wants to answer the question as why this is happening and to examine the connection between the plaque of free sexual relationships and ethical liberalism – that means its ideological standpoint which is the concept of gender.

³³ USA: *zamach administracji Obamy na klauzulę sumienia*, www.isnr.uksw.edu.pl/wsr, z dn. 02 III 2009 r.

ETYCZNE ASPEKTY PRACY WIDZIANEJ JAKO ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA DOBRO WSPÓLNE

Nawet «dziś» w dobie kryzysu, mimo wciąż wzrastającego bezrobocia¹, wartość pracy jest często przez ludzi niedoceniana, nie mówiąc już o rozumieniu jej w aspekcie wartości eschatologicznej. Dlatego jawi się potrzeba przypomnienia wartości pracy w wymiarze dobra wspólnego oraz ukazania jej niektórych moralnych aspektów, tj. mających wymiar nie tylko ogólnoludzki, ale także zbawczy. Stawiamy tezę, że li tylko społeczne poszanowanie pracy, widziane w powyższym podwójnym wymiarze, może przyczynić się do sukcesu, i to nie tylko ekonomicznego (na co zwykle zwracamy większą uwagę), ale co jest najważniejsze do sukcesu, jakim jest uświęcenie i zbawienie człowieka².

1. Podstawowe aspekty pracy

Na pracę można spojrzeć z kilku aspektów, które wzięte razem pozwolą nam na wyciągnięcie niektórych ważniejszych wymagań, jakie etyka chrześcijańska stawia przed człowiekiem mówiąc mu o jego odpowiedzialności za dobro wspólne. Zatem punktem wyjścia dla naszych rozważań będzie praca rozumiana jako podstawowy element dobra

¹ W związku z kryzysem finansowym USA w listopadzie 2008 r. pracę straciło około 0,5 miliona Amerykanów. Natomiast w styczniu 2009 r. poziom bezrobocia sięgał 7% i był najwyższy w tym kraju od wielu lat. Podobne relatywnie problemy przeżywa także Europa. «W strefie euro Unii Europejskiej kryzysem dotknięte są wszystkie sektory: przemysł, usługi, handel detaliczny i budownictwo. Od końca ubiegłego roku nieustannie też rośnie poziom bezrobocia. W pierwszej linii znalazły się Francja i Niemcy. We Francji już w październiku 2008 roku liczba osób bezrobotnych przekroczyła symboliczny próg dwóch milionów. Zdaniem Organizacji Współpracy Gospodarczej i Rozwoju OECD poziom bezrobocia we Francji z 7, 3 procent w 2008 roku urośnie do 8,2 procent w roku bieżącym». A. Rzeczycka, *Historyczna próba. Bezrobocie w Europie*, www.rfi.fr.aktupl/art. z dn. 21 I 2009 r.; A. Wuwer, *Bezrobocie jako wyzwanie dla solidarności społecznej*, w: *Katolicka Nauka Społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*, red. J. Kupny, S. Fel, Katowice 2003, s. 71nn.

² E. Myczka, *W sprawie definicji pracy*, w: *Jan Paweł II Laborem exercens. Powołany do pracy*, red. J. Krucina, Wrocław 1983, s. 326nn.

wspólnego, a punktem dojścia będzie treść tej pracy, która utożsamia się z troską ukierunkowaną na owe wspólne dobro. Chodzi o wyrabianie w nas poczucia odpowiedzialności za dobro, które jako wspólne wszystkim ludziom, nie da się w swoich funkcjach przecenić lub zastąpić³.

1.1. Praca w ujęciu teologicznym

Teologia docenia wartość pracy. Jeśli Jezus był z zawodu cieślą; tj., jeśli praca fizyczna była zajęciem, które wykonywał nie tylko «syn» Józefa, ale i Syn Boży; to jest ona dla człowieka nie tylko dobrem, ale czymś niezbędnym, koniecznym, tj. prawem i obowiązkiem. Bóg w swym odwiecznym zamyśle postanowił na tym świecie ingerować we wszelkie dziedziny życia ludzkiego, łącznie z pracą. Sprawił, że poprzez nią człowiek uczestniczy w Jego mocy stwórczej. Że w tym sensie praca stała się przedłużeniem Jego stwórczego oraz odkupieńczego dzieła, które dokonało się w Chrystusie.

Chodzi o to, że praca ludzka (w szczególności praca fizyczna) wraz z człowieczeństwem Syna Bożego została przyjęta do tajemnicy Wcielenia. Została też w szczególny sposób odkupiona (por. Jan Paweł II, *Redemptoris Custos*, 22). Dlatego św. Paweł nawołuje, aby wykonywać swoją pracę z szacunkiem i uwagą, jak dla Boga. Po prostu praca staje się jednym ze sposobów służenia Bogu, oddawania Stwórcy czci, i uwielbienia Go. Notabene – w języku hebrajskim «wielbienie» wyrażane jest tym samym słowem co «praca» – *avodah*, a najbliższym znaczeniowo określeniem jest tu «służba». Człowiek wykonuje swą pracę jako coś, co ma wymiar służby i czci Bogu⁴.

Znaczy to, że jeśli człowiek pracuje dobrze, to w ten sposób wielbi Boga jako Stwórcę i Zbawiciela, czyli jako tego który go nie tylko stworzył, ale może go wybawić od grzechu, upadku i kary. Zatem posiada ona charakter nie tylko ekonomiczny, wychowawczy czy kultyczny, ale po prostu zbawczy. Praca przywraca porządek, który został zachwiany przez Adama w raju. Na nowo ustanawia właściwe relacje z Bogiem⁵.

³ Por. M. Greene, *Dzięki Bogu, już poniedziałek*, Katowice 2004.

⁴ L. M. Herran, *Św. Józef mąż wiary*, Warszawa 1999.

⁵ *Teologia pracy w skrócie*, www.slowoizycie.pl/, z dn. 03 V 2005 r.; A. Olczyk, *Osobowy podmiot pracy w nauczaniu Jana Pawła II*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, 19(2001) s. 65.

1.1.1. Praca w Piśmie św.

Biblia opisuje stworzenie jako pracę Boga. Bóg, aby stworzyć świat, pracował przez sześć dni. Praca to część Jego zamysłu, któremu oddał się jej dobrowolnie, z radością, czerpiąc z tego satysfakcję. Po prostu, przypatrując się poszczególnym etapom pracy i jej rezultatom uznał, że to rzecz bardzo dobra. Nie powinno dziwić, zatem, że praca również stała się z woli Bożej zadaniem człowieka. Zadanie to polega na podporządkowywaniu sobie ziemi i świata zwierząt. Nadto jest ono rozumiane jako błogosławieństwo: «Pan Bóg wziął (...) człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał» (Rdz 2,15), po czym Bóg mu błogosławił mówiąc: «„bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną» (Rdz 1,28). «Słowa zapisane na samym początku Biblii, nie przestają nigdy być aktualne (...) owa uniwersalność a zrazem wielorakość procesu „panowania nad ziemią” rzuca światło na pracę ludzką, skoro panowanie człowieka nad ziemią dokonuje się w niej i poprzez nią»⁶.

Warto też zauważyć, że to Boże polecenie ma dwojaki charakter: Chodzi nie tylko o to, żeby uprawiać ogród, ale także o to, aby go strzec. Tj. w owym nakazie zawiera się nie tylko obowiązek eksploatacji ziemi, ale także właściwej troski o nią. Zatem można wnioskować, że praca, jako taka, nie jest li tylko konsekwencją upadku człowieka, lecz elementem odwiecznego Bożego planu. Człowiek od początku miał pracować. A praca miała być dla niego źródłem satysfakcji i przyjemności⁷.

Jednak po upadku człowieka (grzech pierworodny) charakter pracy człowieka zmienił się. Zbuntowanie się człowieka sprawiło, że jego praca już nie miała być tak łatwa. Niemniej nie wpłynęło to na obowiązek człowieka, by panował nad ziemią i przysposabiał ją do swych potrzeb. Bóg po prostu wypędził Adama z Edenu, a oddalając go nakazał mu, «aby uprawiał tę ziemię» (Rdz 3,23), tyle że zadanie to miało być odtąd dokonywane «w pocie (...) czoła» (Rdz 3,19). Choć słowa te oznaczały dla Adama poważny trud, to nie zostało jednak powiedziane, że od tej chwili praca absolutnie nie będzie dawać mu satysfakcji. Tak samo jak to, że jeśli bóle porodowe miały stać się karą dla kobiety,

⁶ Jan Paweł II, *Encyklika Laborem exercens*, Watykan 1982, nr 4.

⁷ *Teologia pracy w skrócie*, www.slowoizycie.pl/, z dn. 03 V 2005 r.

to jednak nie miały w ogóle odebrać matkom radości z posiadania dzieci⁸.

Chodzi o to, że chociaż całe stworzenie zostało skażone grzechem Adama, to jednak ziemia na której pracuje człowiek pozostała nadal piękna, tak że możemy powtarzać z zachwytem słowa psalmu: «Niebiosy głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza. Dzień opowiada dniowi... itp.» (Ps 19,2). Zatem Pismo św. pokazuje, że jeśli człowiek u Boga znajduje karę, jaką jest «praca», to także u Niego znajduje łaskę, jaką daje szczególnie efekt pracy, tj. «dobro wspólne».

1.2. Praca w ujęciu nauk społecznych

W dzisiejszych czasach pracę zwykle pojmujemy w kontekście ekonomicznym. Praca to coś, za co ludzie otrzymują zapłatę. Jeżeli nie otrzymują wynagrodzenia, po prostu nie pracują. Wynagrodzenie natomiast jest czymś, co pozwala utrzymać siebie oraz tych, za których jesteśmy odpowiedzialni. Jednak praca jest pojęciem szerszym niż zarobkowanie. Obejmuje ona wszelkie czynności, które przyczyniają się do zaspokajania ludzkich potrzeb, np. gdy gotujemy, zmywamy, pieczemy, robimy zakupy, naprawiamy, ale także gdy modlimy się czy czytamy Pismo św. Cele naszej pracy wykraczają poza zwykłe zaspokajanie potrzeb materialnych. Praca rozwija człowieka, uszlachetnia go, uświęca, jest szkołą jego charakteru itp.⁹

Stąd Kościół wyjaśnia nam, że mamy pracować i pozyskiwać środki, aby móc także wspomagać tych, którzy cierpią niedostatek. Pracujemy także po to, aby służyć innym, przyczyniając się do wzrostu poziomu życia całego społeczeństwa. Piekarz piekący chleb, wytwórca produkujący samoloty, autor piszący książkę, matka ucząca dziecko chodzić, pielęgniarka opiekująca się pacjentem. Wszyscy w ten sposób, chociaż działają na własną korzyść, to jednak przyczyniają się do poprawy jakości i komfortu życia w społeczeństwie. Zyskują na tym podwójnie; rozwijając swoją osobowość, swoje człowieczeństwo, swoje ja, dają część z tego innym. W końcu to wszystko posiada wartość moralną, etyczną, religijną: tj. człowiek czyniąc dobrze w końcu sam staje

⁸ H. Niemiec, *Praca jako dobro wspólne*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, 33(2005), s. 89.

⁹ Por. J. Mariański, *Etos pracy – rozpad i szanse rekonstrukcji*, w: *Praca nad pracą. Kongres Pracy we Wrocławiu*, red. G. Balkowska, Wrocław 1996, s. 137.

się dobry: «i przed ludźmi i przed Bogiem»¹⁰. Zatem na pracę można spojrzeć także, jako na dobro wspólne.

2. Praca a dobro wspólne

Dobro wspólne (łac. *bonum commune*) to stworzenie maksymalnych szans rozwoju jednostkom ludzkim. Określa ono cel i zadania każdej społeczności (ile jest odrębnych celów, tzn. dóbr wspólnych, tyle jest rodzajów społeczności). Idąc za papieżem Janem XXIII, zasadę «dobra wspólnego» można opisać, jako sumę warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć swoją osobistą doskonałość (por. Mater et Magistra, nr 65). W społeczeństwie (zarówno tym lokalnym, jak też ogólnosiwiatowym) najważniejszą postacią dobra wspólnego są wartości moralne. Stąd KKK 1925 mówi, że dobro wspólne opiera się na trzech istotnych elementach: a) poszanowaniu i popieraniu podstawowych praw osoby; b) dobrobycie, czyli rozwoju dóbr duchowych i ziemskich społeczności; c) pokoju i bezpieczeństwie społeczności i jej członków. (Tu zatem pojawia się problem dowartościowania wymiaru pracy ludzkiej). Natomiast najważniejszymi społecznościami, które obejmują dobra wspólne mniejszych zespołów ludzkich są: państwo, Kościół, ludzkość¹¹.

Notabene: «W katolickiej nauce społecznej już od dłuższego czasu toczy się dyskusja dotycząca istoty dobra wspólnego. Zaznaczyły się w niej dwa stanowiska, reprezentowane przez dwa różne zakony: jezuitów i dominikanów. (...) Pierwsi zwracają uwagę na konkretne dobro wspólne, a drudzy na ideał dobra wspólnego, który urzeczywistnia się stopniowo w zbiorowym działaniu ludzi. Inni (np. J. Messner) twierdzą, że nie ma sprzeczności pomiędzy wymienionymi szkołami w katolickiej nauce społecznej. Dobro wspólne ma charakter zarówno instrumentalny, jak i immanentny. Odpowiednie warunki życia społecznego sprzyjają wytwarzaniu wartości wspólnych, których nosicielami są jednostki ludzkie. Najważniejsze jest położenie akcentu na tzw. osobowe dobro

¹⁰ Por. L. M. Herran, *Św. Józef mąż wiary*, Kraków 1999; J. Pater, *Prawa ludzi pracy w nauczaniu Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 10(2001) s. 115nn.; S. Pamuła, *Dobro wspólne – kategoria zapomniana w III RP*, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, 34(2006) s. 127nn.

¹¹ W. Piwowarski, *Zasada dobra wspólnego*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. IDEM, Warszawa 1993, s. 197; J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 164-167; J. Krucina, *Dobro wspólne*, „Encyklopedia Katolicka”, t. 3, Lublin 1985, kol. 1380-1381.

wspólne. Ludzie żyjący w odpowiednich warunkach społecznych wytwarzają wartości wspólne, dzięki czemu „pełniej i szybciej” stają się ludźmi, osiągając własną doskonałość¹².

2.1. Praca – dobro wspólne ciągle zagrożone

Praca jest dobrem wspólnym; jednak dobrem ciągle zagrożonym. Brak rzeczywistej troski o to dobro, tzn. jego odrzucenie lub błędne odczytywanie, stanowią najważniejsze wyzwanie naszych czasów. W praktyce, największym zagrożeniem dla dobra wspólnego są dzisiaj różne postacie egoizmu; zarówno grupowego (egoizmy etniczne, religijne, polityczne, niszczenie środowiska naturalnego, propagowanie relatywizmu moralnego), jak i indywidualnego (korupcja, patologie rodziny, nałogi itp.)¹³. Magisterium Kościoła przypomina więc, że dobro wspólne nie jest zwykłą sumą korzyści poszczególnych osób, ale wymaga właściwej oceny i oparcia o sprawiedliwą hierarchię wartości i właściwe zrozumienie godności i praw osoby¹⁴. W tym świetle, najwyższym dobrem wspólnym jest sam człowiek (pracy).

Notabene: Jeśli chcemy sięgnąć do aktualnych konkretów, to według badania Millward Brown SMG/KRC dla dziennika «Metro», przeprowadzonego 15-30 października 2008 na próbie 1000 osób w wieku 24-34 lat, młodzi ludzie w 90 proc. nie przyznają się do zobowiązań wobec Polski, swojego regionu czy miasta. Dla większości młodych nie istnieje coś takiego jak dobro wspólne. Wielu uważa, że można nie płacić abonamentu RTV czy podatków («Jak to? Przecież i tak płacę podatki w cenach», «Dlaczego mam płacić ubezpieczenie zdrowotne, gdy lecę się prywatnie?»). Młodzi masowo ściągają nielegalną muzykę i filmy z internetu. Takich, którzy tak robią, akceptują bardziej niż żebraka na ulicy. Bo żebrak to dla nich symbol nieudacznictwa. Wśród młodych ludzi przeważa grupa materialistycznych hedonistów. Dla nich interes społeczny i interes własny to dwie różne sprawy¹⁵.

¹² L. Dyczewski, *Dobro wspólne w życiu społeczno-państwowym okresu transformacji*, w: *Ku prawdzie we wspólnocie człowieka i Boga*, red. E. Balawajder, Sandomierz 1997, s. 167nn.

¹³ Por. P. Góralczyk, *Etyka w ekonomii?*, „Communio”, 6(1997) s. 89nn.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, Watykan 1991, nr 47.

¹⁵ Por. M. Stangret, *Tego nie da im Polska*, www.emetro.pl/emetro, z dn. 12 XII 2008 r.

2.2. Praca – jako zadanie jednostki ludzkiej

Przez rozumne (etyczne) działanie człowiek realizuje się i doskonali, dlatego postępowanie takie (które nazywamy pracą) jest jego obowiązkiem. Doskonalenie się człowieka poprzez pracę, w tym co ludzkie, jest jego dobrem osobowym, ale również realizacją dobra wspólnego. Tzn. rozwój osobowych ludzkich potencjałów stanowi dobro wspólne i jest rzeczywistą racją osobowego działania jednostki ludzkiej. Widzimy zatem, że rozumna służba swej osobie wyczerpuje cel, jakim jest dobro wspólne. Rozumna – to znaczy, że działanie człowieka, będąc ukierunkowane na rozwój swej osoby, musi uwzględniać, iż «od porządku (osób) winien być uzależniony porządek rzeczy, a nie na odwrót»¹⁶. Wynika stąd, iż zadaniem człowieka jako jednostki danej społeczności jest przede wszystkim troska o takie warunki życia (np. prawa, kodeks, zasady pracy itp.), które będą gwarantowały najlepszy rozwój jego samego, a tym samym innych ludzi. Oznacza to zarazem troskę o sprawy szerszych społeczności, których wybitnym ucieleśnieniem jest państwo, ale także Kościół, społeczność międzynarodowa, itp.¹⁷

2.3. Praca dobrem wspólnym państwa

Każda wspólnota ludzka posiada swoje dobro wspólne. Zasada ta znajduje swoje szczególne urzeczywistnienie we wspólnocie politycznej (państwowej). Chodzi o to, że zgodnie z społeczną naturą człowieka¹⁸, jego dobro pozostaje w sposób konieczny w relacji z dobrem wspólnym społeczności, jaką jest państwo, a także o to, że cele państwa mogą być realizowane jedynie w odniesieniu do osoby ludzkiej¹⁹. Stąd władze publiczne mają do spełnienia rolę podobną do tej, którą spełnia ojciec rodziny albo zarządca firmy czy właściciel gospodarstwa. Zadaniem władzy państwowej jest podejmowanie takich decyzji i takiego działania, aby były powszechnie uznawane i popierane prawa człowieka. Władza ma się zatroszczyć o stworzenie takich warunków życia, by każdemu

¹⁶ Konstytucja *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1984, nr 26; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1912.

¹⁷ Por. J. Szymczyk, *Podstawy ładu społecznego w pismach Czesława Strzeszewskiego*, w: *Czesław Strzeszewski współtwórca i świadek katolicyzmu społecznego w Polsce w XX wieku*, red. E. Baławajder, Lublin 2002, s. 113nn.

¹⁸ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1905.

¹⁹ Por. F.A de Fonseca, *Ekonomia a dobro wspólne*, „Communio”, 6(1997) s. 118.

człowiekowi maksymalnie ułatwić wypełnianie jego powinności. Chodzi o powinności dotyczące życia materialnego, jak i duchowego, tj. o zadania wynikające z moralnego nakazu dążenia do dobra moralnego (a więc do zbawienia). W konsekwencji można stwierdzić, że podstawową racją istnienia władzy państwowej jest praca, którą nazwiemy realizacją dobra wspólnego, a którym jest obrona i popieranie społeczności cywilnej, czyli poszczególnych obywateli, jak i instytucji przez nich tworzonych – tzw. pośrednich, takich jak: Kościół, Caritas, itp.²⁰

2.4. Praca jako dobro wspólne społeczności ogólnoswiatowej

Coraz bardziej pogłębia się wzajemna zależność ludzi. Rozszerza się ona stopniowo na całą ziemię. Zatem dobro jednostki zakłada jedność całej rodziny ludzkiej, obejmującej osoby cieszące się równą godnością, czyli istnienie i poszanowanie dobra wspólnego, rozumianego jako wartość powszechna, uniwersalna (np. ochrona środowiska, klimatu, pracy i praw pracowniczych, itp.). Domaga się ono takiego działania (pracy), aby zaradzać potrzebom wszystkich ludzi, żyjących na całej kuli ziemskiej: zarówno na zwykłych odcinkach życia społecznego, do których należą: wyżywienie, zdrowie, wychowanie, praca, jak i w pewnych specjalnych sytuacjach mogących tu i ówdzie występować; np. gdy chodzi o zaradzenie biedzie uchodźców rozproszonych po całym świecie, wspomaganie emigrantów oraz ich rodzin itp.²¹ Dzisiaj, bez takiego podejścia, coraz trudniej jest mówić o realizacji integralnego (rzeczywistego) dobra poszczególniej jednostki ludzkiej, a to np. z powodu występowania zjawiska terroryzmu, który motywowany jest zwykle brakiem poszanowania sprawiedliwości społecznej. Terroryzm (nawet ten ograniczony do strefy Gazy) zagraża realizacji dobra poszczególnego człowieka, żyjącego gdziekolwiek by nie było na świecie²².

²⁰ A. Wuwer, *Dobro wspólne – idea zapomniana*, w: *Teologia na nowe tysiąclecie. Między barbarzyństwem a nadzieją*, red. J. Kempa, J. Bugol, Katowice 2005, s. 85-96.

²¹ J. Krucina, „Laboryzm” Jana Pawła II – droga rozwiązywania kwestii społecznej, w: *Jan Paweł II, Laborem exercens. Powołany do pracy*, red. IDEM, Wrocław 1983, s. 338nn.

²² Por. L. Bobba, *Problematyka pracy w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, „Społeczeństwo”, 1(2006), s. 93nn.

3. Implikacje etyczne

«Chrześcijaństwo zakłada, że praca jest bardzo ściśle związana z moralnością: objawia morale człowieka, zawiera w sobie dobro moralne i rodzi moralność pracownika. (...) Moralność wiąże się z rezultatem pracy, z dziełem ludzkim. Po prostu wartość moralna pracy jest jej „dziełem”, jest jej najwyższym znaczeniem i sensem»²³. Zatem, jeśli wartość ta (tj. moralność) ma być najpiękniejsza i najszlachetniejsza w życiu człowieka, to rozwój osobisty, utrzymanie rodziny, służba społeczeństwu (światu) – mogą być uważane za dobre powody, aby pracować, a tym samym dać wyraz troski o dobro wspólne. Fakt ten jednak nie może usprawiedliwiać takich sytuacji, żeby praca stawała się «chcianym bądź narzuconym przez pracodawcę bożkiem: drapieżnym, zachłannym, żądnym poświęcenia więzi rodzinnych i przyjaźni». Np. podjęcie dodatkowej pracy nie zawsze da się usprawiedliwić dobrem rodziny albo dobrem wspólnym. Często skutkuje to postępującym uzależnieniem od pracy, rozpadem więzi rodzinnych, dramatem dzieci pozostawianych samym sobie w pustym domu, wieczną nieobecnością rodziców. Chodzi o to, że brak właściwie rozumianej troski o ich dobro, czyli o dobro wszystkich – sprawia, że rodzi się zło, moralne zło, które też jest złem, i to złem wspólnym (złem wszystkich)²⁴.

Zatem zadaniem moralnym osoby wierzącej w Boga jest traktowanie pracy jako sposobu na uświęcenie własnej osoby, ale to także ma oznaczać *sanctitas mundi*: tj. świat odkupiony i odnowiony na miarę Chrystusa zmartwychwstałego, czyli troskę o dobro wspólne wszystkich ludzi, tj. braci i siostr zjednoczonych w Jezusie Chrystusie. To jest program, który proponuje Kościół na nową ewangelizację trzeciego millenium, ale i na zawsze: uświęcać się przez pracę, uświęcać innych poprzez pracę i uświęcać samą pracę²⁵. Po prostu – jeśli powstająca społeczność ludzi ochrzczonych sprawdza się w działaniu, jakim jest praca, to jeden z jej ideałów, jakim jest dobro wspólne, wyrastające z potencjalnych zadatków tych, którzy tę wspólnotę tworzą, musi być przez nich ustawicznie pomnażany. «Musi ono orientować podmioty z których

²³ Cz. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1977, s. 181.

²⁴ Por. J. Dudala, *Ks. bp. Tadeusz Pieronek: Dobro wspólne to nie mrzonka*, www.wnp.pl/artykuly, z dn. 07 III 2005 r.

²⁵ *Teologia uświęcania codziennej pracy*, w: www.opusdei.pl/art, z dn. 17 II 2007 r.; P. Donati, *Praca dziełem osoby*, „Społeczeństwo”, 4(2005), nr 4, s. 639nn.

bierze początek do działania, stawać się pobudką jednoczenia ich zamiarów oraz motorem ich wspólnie dokonywanych osiągnięć»²⁶.

Innymi słowy: głębokie przekonanie, że praca może być także miejscem spotkania z Bogiem, ma prowadzić ludzi do tego, aby rzetelnie wypełniali swoje obowiązki, tj. w taki sposób, aby mieć na uwadze rzeczywiste dobro innych (tj. wszystkich) ludzi. Przekonanie to powinno być bodźcem nie tyle do podjęcia jeszcze intensywniejszej pracy (groźba pracoholizmu), ale do oddania się podejmowanym sprawom (pracy) w zwyczajnych okolicznościach ludzkiego życia, tak aby z pasją szukać zjednoczenia się z ludźmi, coraz bardziej rozumiejąc i zaspakajając ich indywidualne oraz zbiorowe potrzeby. Znaczy to, że pracą też trzeba umieć się dzielić, tj. dla pracy trzeba tworzyć warunki, aby mogła być realizowana wszędzie i przez wszystkich. Tzn. także przez tych, którzy jej aktualnie nie mają²⁷. W istocie chodzi o to, aby w ludzkiej pracy znalazło swoje odbicie, iż człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. By człowiek jako podmiot moralny miał ciągłą świadomość, że «praca to wolna, choć naturalnie konieczna działalność człowieka, wypływająca z poczucia obowiązku, połączona z trudem i radością, mająca na celu tworzenie użytecznych społecznie wartości duchowych i materialnych»²⁸.

Tak więc, to praca (rozumiana jako dobro wspólne oraz ukierunkowana w swej treści na dobro wspólne), a nie jej produkty (owoce), powinna być traktowana jako klucz do rozwiązywania wszelkich kwestii społecznych, każdego problemu społecznego²⁹. Mówiąc przykładowo; strefa Gazy, dla ustanowienia w niej trwałego pokoju, potrzebuje – przede wszystkim – warunków do trwałej, godziwej i twórczej pracy, dla wszystkich jej mieszkańców. Wielkie pieniądze, doskonałe prawo nakazów i zakazów, a nawet wojsko wraz ze swą siłą przymusu, nigdy nie zdołają zdziałać tego, co może dokonać praca ludzka, tj. człowiek, który razem z innymi podejmuje się jakiegoś dzieła, które jest dziełem

²⁶ Por. J. Krucina, *Praca jako pomnażanie dobra wspólnego*, w: Jan Paweł II, *Laborem exercens. Powołany do pracy*, red. IDEM, Wrocław 1983, s. 258.

²⁷ Por. A. Wuwer, *Bezrobocie jako wyzwanie dla solidarności społecznej*, art. cyt., s. 71nn.; E. Kwiatkowski, *Bezrobocie. Podstawy teoretyczne*, Warszawa 2000, s. 7-8; J. Majka, *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław 1986, s. 160-166.

²⁸ Cz. Strzeszewski, *Praca ludzka*, Lublin 1978, s. 9.

²⁹ Por. R. Etchegary, *Doktryna społeczna jest bodźcem dla Kościoła*, w: *Praca nad pracą*, red. G. Balkowska, Wrocław 1996, s. 15.

dla dobra innego człowieka. Wydaje się, jak to na początku zaznaczyliśmy, że li tylko społeczne poszanowanie (dowartościowanie) tak rozumianej pracy może przyczynić się do sukcesu, który będzie sukcesem w wielu aspektach: tj. w aspekcie ekonomicznym, społecznym, moralnym i religijnym zarazem.

Znaczy to, że chociaż problem tzw. «kwestii społecznych» ulega ciągłej ewolucji i pogłębianiu oraz komplikacji; (notabene – zagadnienie kwestii społecznej było «w ciągu ostatnich stu lat przedmiotem nieustannej troski Kościoła, który starał się nie tylko analizować, ale także poszukiwać konkretnych, praktycznych rozwiązań»³⁰, a dzisiaj to sprawa przede wszystkim kryzysu finansowego), to jednak nie należy zapominać o tym, że to nie co innego, ale tylko praca nadal pozostaje naturalnym i największym powołaniem człowieka. Jest to bowiem «czynienie sobie ziemi poddanej», poprzez układanie właściwych (sprawiedliwych) relacji ekonomiczno-społecznych.

ETHICAL ASPECT OF WORK SEEN AS A RESPONSIBILITY FOR THE COMMON GOOD

Summary

The article presents the problem of the fact that even in a time of crisis and unemployment the value of work is often unappreciated by people, who fail to consider the aschatological aspects of this problem. Facing the implications of this matter, the author wishes to remind us of the necessity of the value of work as this relates to the common good, and to present the moral dimensions of this question in their ordinary and salvific aspects. The author also wishes to state that only social respect for work can create the environment for success which is both economic (so often only this element is focused upon) and, what is more important, a true success which sanctifies and saves man.

³⁰ J. Majka, *Ewangelia pracy ludzkiej. Ewolucja od Leona XIII do Jana Pawła II*, w: *Praca nad pracą*, red. G. Balkowska, Wrocław 1996, s. 32.

OBRAZ CZŁOWIEKA W DOKTRYNIE ŚWIADKÓW JEHOWY

Nauka o człowieku, która winna znajdować się w kręgu podstawowych zagadnień ruchu religijnego, zajmuje niewiele miejsca w ważniejszych publikacjach Towarzystwa Strażnica. Niemniej jednak wnikliwa lektura tych publikacji pozwala zauważyć biblijną prawdę o stworzeniu człowieka, jego upadku i odkupieniu, zmartwychwstaniu i życiu wiecznym.

1. Człowiek stworzony na obraz Boży

Świadkowie Jehowy wierzą, że człowiek został stworzony przez Boga „z ziemi, aby żył na ziemi”. Ponieważ wszystko Bóg stwarzał przez swego Syna, również człowiek został stworzony przez „mistrzowskiego wykonawcę”, czyli Jezusa. Już drugi prezes Towarzystwa Strażnica w swojej publikacji pisał: „Jehowa przygotował plany i szczegóły na stworzenie pierwszego człowieka... Następnie Logos począł wykonywać te plany, to jest, budować tego człowieka według szczegółów”¹. Bóg nie posłużył się procesem ewolucyjnym², ale w oddzielnym akcie stworzenia uczynił człowieka jako „kompletną osobę”. Człowiek został ukształtowany z podstawowych pierwiastków ziemi: „I Jehowa Bóg przystąpił do kształtowania człowieka z prochu ziemi, i tchnął w jego nozdrza dech życia, i człowiek stał się duszą żyjącą” (*Rdz 2, 7*)³. Ten biblijny opis stworzenia człowieka staje się dla wyznawców Jehowy

Ks. Jacek Uchan; dr teologii; dyrektor Wydziału Duszpasterskiego Elckiej Kurii Diecezjalnej; adres do korespondencji: uchan@wp.pl

¹ J. F. Rutherford, *Stworzenie*, New York 1928, s. 56-57; Por. *Droga powrotu do pokoju w raju*, „Strażnica”, 92(1971), nr 1, s. 4.

² Argumenty przemawiające za tym, że człowiek nie jest wytworem ewolucji, Towarzystwo Strażnica zawarło m.in. w książce *Jak powstało życie? Przez ewolucję czy przez stwarzanie?*, New York 1989.

³ Wszystkie cytaty biblijne zawarte w niniejszym artykule pochodzą z *Pisma Świętego w Przekładzie Nowego Świata*, New York 1997.

dowodem na to, że cały człowiek, w momencie rozpoczęcia procesu oddychania, stał się „duszą żyjącą”. Bóg dał ciału ludzkiemu życie przez „dech [hebr. *neszama*] życia”. Samo oddychanie natomiast podtrzymuje życie człowieka. W konsekwencji przyjęcia takiej interpretacji biblijnego opisu stworzenia człowieka jest głoszona nauka, że człowiek nie ma duszy nieśmiertelnej, ale cały jest duszą, w wyniku połączenia „dechu życia” z jego ciałem. Skoro cały człowiek jest duszą, „nie może nią być coś ulotnego, co żyje w ciele lub może je opuścić”⁴.

Świadkowie Jehowy trzymają się wyłącznie jednego znaczenia słowa dusza (hebr. *néfes*, grec. *psyche*). Twierdzą, że sposób użycia słów *néfes* i *psyche* wyrażnie ma świadczyć o tym, że dusza to osoba lub zwierzę. Według ich spostrzeżeń, w Pismach Hebrajskich (ST) słowo oznaczające duszę nigdy nie oznacza jakiegś odrębnej, niematerialnej części człowieka, ale jest to coś konkretnego i dostępnego zmysłom⁵. Nawet, gdy autorzy biblijni mówią o „duchu” w człowieku, to mają na myśli „siłę życiową” (*Rdz 7, 22*)⁶. Owa „siła życiowa” jest iskrą życia, która została wprowadzona do nieożywionego ciała Adama – pierwszego człowieka. Proces oddychania podtrzymywał właśnie tę „siłę życiową”. W chwili poczęcia rodzice przekazują „siłę życiową” swemu potomstwu, a w momencie śmierci opuszcza ona człowieka i wraca do Stwórcy, ponieważ nie posiada ona żadnych cech charakterystycznych stworzenia, które jest przez nią utrzymywane przy życiu: „Duch jego uchodzi, a on wraca do swej ziemi; w tymże dniu giną jego myśli” (*Ps 146, 4*). W chwili śmierci umiera więc cały człowiek, powracając do stanu niebytu, ponieważ cały jest duszą⁷.

⁴ *Będziesz mógł żyć wiecznie w raju na ziemi*, New York 1990, s. 73. Por. *Czy masz duszę nieśmiertelną?* „Strażnica”, 128(2007), nr 14, s. 4-5. Następujące wersety biblijne mają dowodzić, że cały człowiek jest duszą: *Ps 107, 26*; *Ps 119, 109*; *Ps 44, 26*; *Pwt 12, 20*; *Iz 58, 3*; *Jr 31, 25*. *Przekład Nowego Świata* zawiera określenia „dech życia” (ang. *The breath of life*) i „dusza żyjąca” (ang. *a living soul*), które *Biblia Tysiąclecia* oddaje jako „technienie życia” i „istota żywa”.

⁵ Por. *Lepsza nadzieja dla duszy*, „Strażnica”, 117(1996), nr 15, s. 5; *Twój pogląd na duszę odbija się na twoim życiu*, „Strażnica”, 111(1990), nr 9, s. 21.

⁶ Określenie „siła życiowa” (ang. *the force of life*) znajduje się wyłącznie w *Przekładzie Nowego Świata*.

⁷ „Po śmierci siła życiowa stopniowo opuszcza wszystkie komórki ciała, które zaczyna się rozkładać. Nie znaczy to jednak, że nasza siła życiowa dosłownie opuszcza ziemię i wędruje do Boga poprzez przestrzeń kosmiczną. Duch wraca do Boga raczej

Nie uznając istnienia duszy nieśmiertelnej w człowieku, Świadkowie Jehowy nie zauważają żadnej wyjątkowości człowieka wśród ziemskich stworzeń, gdyż w chwili śmierci wszystkie stworzenia powracają do prochu. „Siła życiowa” człowieka nie różni się od „siły życiowej” zwierząt, gdyż one też są „duszami”. Człowiek zatem jawi się jako „najwyższy stopień stworzenia zwierzęcego”. Pogląd ten jest oparty na zdaniach wyjętych z *Księgi Kaznodziei* (Księga Koheleta): „Jest bowiem coś, co się przytrafia synom ludzkim, i coś, co się przytrafia zwierzęciu, a przytrafia im się to samo. Jak umiera ono, tak i on umiera; i wszyscy mają jednego ducha, tak iż nie ma żadnej przewagi człowieka nad zwierzęciem, bo wszystko jest marnością. Wszyscy idą na jedno miejsce. Wszyscy powstałi z prochu i wszyscy do prochu wracają” (*Koh* 3, 19-20). Kierownictwo z Brooklynu, odrzucając możliwość istnienia w człowieku pierwiastka duchowego, przyznaje jednocześnie, że ludzie są jedynymi stworzeniami na ziemi, które są świadome własnego istnienia oraz myślą o przyszłości. Sama świadomość człowieka pozostaje jednak tajemnicą⁸.

Człowiek, chociaż ożywia go ta sama „siła życiowa”, co zwierzęta, przewyższa wszystkie ziemskie stworzenia, gdyż został stworzony na obraz Boży: „I Bóg przystąpił do stworzenia człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył; stworzył...” (*Rdz* 1, 27). Odwołując się do biblijnego opisu stworzenia człowieka, Świadkowie Jehowy odnoszą

w tym sensie, że odtąd nasza nadzieja na przyszłe życie zależy wyłącznie od Niego. Tylko dzięki Jego mocy duch, czyli siła życiowa, może nam być przywrócony, żebyśmy znowu żyli”. *Będziesz mógł żyć*, s. 79. We wcześniejszej ważnej publikacji Towarzystwo Strażnica porównało „siłę życiową”, tkwiącą w stworzeniach, do prądu elektrycznego w akumulatorze samochodu: „Duch nie ma własnej osobowości ani nie może czynić tego co człowiek. Nie może myśleć, mówić, słyszeć, widzieć ani odczuwać. Pod tym względem można go przyrównać do prądu elektrycznego w akumulatorze samochodu. Prąd ten może zapalić paliwo, dzięki czemu silnik zacznie wykonywać pracę, może sprawić, że będą się świecić reflektory...”. *Prawda, która prowadzi do życia wiecznego*, New York 1970, s. 39. Świadkowie Jehowy są niekonsekwentni w swoich poglądach mówiących o powrocie człowieka do stanu niebytu w chwili śmierci. Przyjmują bowiem dalsze życie po śmierci dla tzw. ostatka ze 144 tysięcy wybranych, którzy umierając po roku 1914 (dokładnie od roku 1918) są natychmiast wskrzeszani, gdy tylko umrą. Por. W. Bednarski. *W obronie wiary. Pismo Święte a nauka Świadków Jehowy, innych sekt i wyznań niekatolickich*, Gdańsk–Toruń 1997, s. 146.

⁸ Por. *Czy istnieje Stwórca, który się o ciebie troszczy?*, New York 1998, s. 64; J. F. Rutherford, *Stworzenie*, s. 58.

podobieństwo człowieka do Boga tylko do sfery moralnej⁹. Urzeczywistnianie obrazu i podobieństwa do Boga w ich rozumieniu następuje poprzez praktykowanie przymiotów, które Jehowa posiada w sensie absolutnym, a którymi jako Stwórca obdarzył również człowieka. Tak więc człowiek został obdarzony mądrością, sprawiedliwością, miłością i władzą. Nawet niedoskonały człowiek posiada pewną dozę tych przymiotów¹⁰. Ponieważ Bóg panuje nad wszelkim stworzeniem, podobieństwo do Jehowy zawiera się również w sprawowaniu nadzoru człowieka nad wszystkimi zwierzętami i całą ziemią, którą Stwórca powołał do istnienia właśnie z myślą o człowieku: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, na nasze podobieństwo i niech im będą podporządkowane ryby morskie i latające stworzenia niebios oraz zwierzęta domowe i cała ziemia, jak również wszelkie inne poruszające się zwierzę, które się porusza po ziemi” (*Rdz 1, 26*). Stworzenie człowieka na obraz Boga uwiadacza się także w wolnej woli i w odczuwanych przez niego potrzebach, nie tylko natury fizycznej i intelektualnej, ale też moralnej i duchowej. Stwórca wszczepił człowiekowi sumienie, by było wiarygodnym przewodnikiem w podejmowaniu osobistych decyzji. Dobre sumienie pomaga podejmować mądre decyzje życiowe, które zapewniają pokój i szczęście. Ten dar sumienia prarodzice przekazali później swoim potomkom. Świadkowie Jehowy podkreślają, że mimo niedoskonałości człowiek może zharmonizować swoje sumienie z Bożymi miernikami¹¹.

Człowiek, który miał panować nad ziemią, był doskonały. Jehowa Bóg, nie tylko wyposażył go w swoje przymioty, które świadczą o po-

⁹ Prawda o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże, która stanowi fundament jego wielkości i godności wśród wszystkich stworzeń, została w ostatnich ważnych publikacjach Towarzystwa Strażnica jedynie zasygnalizowana. W podręczniku wiary z roku 1995 znajduje się tylko jedno zdanie: „Człowiek góruje nad zwierzętami tym, że został stworzony na obraz Boży i może odzwierciedlać przymioty Jehowy”. *Wiedza, która prowadzi do życia wiecznego*, New York 1995, s. 82.

¹⁰ Świadkowie Jehowy przyjmują, że nawet po grzechu pierworodnym człowiek może praktykować przymioty Boże, tym samym odnawiając swoją osobowość na obraz Boży. Według nich Biblia mówi o możliwości przeobrażenia natury ludzkiej właśnie w sensie zmiany osobowości, dzięki pomocy Ducha Świętego: „Zrzucie starą osobowość razem z jej praktykami i przyodziejcie się w nową osobowość, odnawianą dzięki dokładnemu poznaniu na obraz Tego, który ją stworzył”. Por. *Przeobrażenie natury ludzkiej*, „Strażnica”, 111(1990), nr 21 s. 5.

¹¹ Por. E. Bagiński, *Siewcy kłkolu. Historia i wierzenia Świadków Jehowy*, Kraków 2002, s. 70; *Czego naprawdę uczy Biblia?*, New York 2005, s. 48; *Czy możesz ufać swojemu sumieniu?* „Strażnica”, 119(1998), nr 17, s. 4-5.

dobieństwie do Niego. Stwarzając człowieka doskonałym, obdarzył go godnością, „najwyższym dostojeństwem na ziemi”. Pierwszych ludzi nazywał dziećmi, chociaż byli stworzeniami niższego rzędu niż aniołowie. Mając na uwadze w stopniu doskonałym ich wrażliwość, pełne drowie i urodę cielesną, dał im ziemski Raj. Ponieważ pierwsi ludzie (Adam i Ewa) zostali stworzeni z doskonałymi ciałami, nie mieli oni chorować, starzeć się, ani umierać. Zostali również obdarzeni swobodą wyboru. Mogli korzystać z darów ziemi poddanej ich władaniu, ale musiało to być czynione w sposób odpowiedzialny. Bóg wyposażył ludzi w zdolności rozrodcze, aby mogli wydawać na świat doskonałe dzieci, które również odzwierciedlałyby Jego przymioty: „Bądźcie płodni i stańcie się liczni oraz napełnijcie ziemię i opanujcie ją...” (Rdz 1, 28). Stopniowo powiększająca się rodzina ludzka miała pracować nad poszerzaniem granic pierwotnego raju, aby cała ziemia zamieniła się w raj zamieszkały prawymi ludźmi, którzy mieli żyć wiecznie. Takie było zamierzenie Boga, gdy stwarzał człowieka¹².

2. Upadek człowieka i okup

Prarodzice Adam i Ewa, chociaż zostali stworzeni przez Boga jako doskonali, zostali również obdarzeni „zdolnością wyboru między dobrem a złem, między posłuszeństwem a nieposłuszeństwem, oraz umiejętnością podejmowania decyzji w kwestiach moralnych”¹³. Umieszczeni w ogrodzie Eden, mogli żywić się wszystkimi jadalnymi roślinami i owocami z drzew. Bóg zabronił im spożywania owoców tylko z jednego drzewa, a mianowicie „drzewa poznania dobra i zła”. Świadkowie Jehowy utrzymują, że to „drzewo poznania” było rzeczywiście istniejącym drzewem, ale miało symboliczną wymowę. Wyobrażało ono Boskie prawo do orzekania, co dla człowieka naprawdę jest dobre, a co złe. Spożycie owocu z drzewa zakazanego wiązało się więc z zuchwałą próbą uzyskania niezależności. Zatem nasi prarodzice jako osoby obdarzone wolną wolą mogli podjąć decyzję, czy okazać Bogu posłuszeństwo, czy podjąć próbę uzyskania niezależności. Chociaż byli ludźmi doskonałymi pod względem cielesnym i umysłowym, nie byli jeszcze poddani próbie, która świadczyła o konieczności posłuszeństwa wobec Jehowy.

¹² Por. *Uczyniona w cudownym celu*, „Przebudźcie się!”, 80(1999), nr 12, s. 11; *Na czym polega sens życia?*, s. 20-21; *Wielki Garncarz i Jego dzieło*, „Strażnica”, 120(1999), nr 3, s. 9.

¹³ *Prowadzenie rozmów na podstawie Pism*, New York 2001, s. 112.

Bóg dał więc im sposobność wykazania ich wierności. Otrzymali również od Boga ostrzeżenie, iż od tego posłuszeństwa jest uzależnione ich dalsze życie: „Ale co do drzewa poznania dobra i zła – z niego nie wolno ci jeść, bo w dniu, w którym z niego zjesz, z całą pewnością umrzesz” (*Rdz 2, 17*). Gdyby pozostali posłuszni swemu Stwórcy, stanowiłoby to dowód ich lojalności i miłości wobec Jehowy i mogliby żyć wiecznie na ziemi¹⁴.

Prarodzice Adam i Ewa, mimo otrzymanej przestrogi, spożyli owoc z „drzewa poznania dobra i zła”, odwracając się tym samym od swego Wszechwładnego Stwórcy i odrzucili Jego Ojcowską miłość. Za namową szatana, który posłużył się wężem, spożyli zakazany owoc¹⁵. Wprawdzie to Ewa została zwiedziona i w sposób świadomy zerwała owoc, ale Adam również świadomie przyłączył się do tego aktu nieposłuszeństwa wobec Boga, który to akt był atakiem na suwerenną władzę Jehowy. Popełniając ten bezprawny czyn, stali się oni grzesznikami. Ściągnęli na siebie karę, a tą karą była niedoskonałość i śmierć. Spożycie zakazanego owocu nie sprawiło, że prarodzice posiadli wiedzę o dobru i złu, jaką posiada Bóg, a którą to wiedzę obiecał szatan: „Z całą pewnością nie umrzecie. Gdyż Bóg wie, że w tym samym dniu, w którym z niego zjecie, wasze oczy na pewno się otworzą i na pewno staniecie się podobni do Boga, będziecie znali dobro i zło” (*Rdz 3, 4-5*). Obierając drogę niezależności, bezpowrotnie zerwali oni więź ze swoim Ojcem niebiańskim. Po raz pierwszy odczuli wewnętrzny niepokój i uświadomili, że są nadzy. Odtąd ich życie cechowało poczucie winy, niepewność i wstyd. Wypędzeni z ogrodu Eden utracili raj, szczęście i życie wieczne. Poza tym grzech wycisnął również piętno na ich ciałach, a nawet na ich kodzie genetycznym, „niczym napis głęboko wryty w kamieniu”. Pierwsi ludzie utracili swoją doskonałość zanim zostały poczęte ich dzieci. Przekazali więc niedoskonałość i śmierć również swemu potomstwu. Zaczęło wówczas działać prawo dziedziczności: „Dlatego jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech – śmierć, i w taki sposób śmierć rozprzestrzeniła się na wszyst-

¹⁴ Por. „*Ta dobra nowina o Królestwie*”, New York 1965, s. 3.

¹⁵ Świadkowie Jehowy twierdzą, że na pewno zakazany owocem nie było współżycie płciowe. Ich argumenty są następujące. Po pierwsze, Adam otrzymał ten zakaz jeszcze przed stworzeniem Ewy. Po drugie, Bóg polecił prarodzącym, aby wzbudzili potomstwo, celem zaludnienia ziemi. Po trzecie, Ewa najpierw skosztowała owocu, a dopiero później Adam. Por. *Na czym polegał grzech pierworodny?*, „Przebudźcie się!”, 87(2006), nr 6, s. 28-29.

kich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli” (Rz 5, 12). Tak więc wszyscy potomkowie Adama i Ewy są „dziećmi gniewu”. W rezultacie wszyscy ludzie bez wyjątku odziedziczyli ten grzech. Z kolei owocem tego grzechu jest zło i cierpienia. Z tego też względu wszyscy ludzie starzeją się i umierają¹⁶.

Pomimo wypowiedzenia posłuszeństwa przez pierwszych ludzi i tragicznych następstw tego aktu, Bóg postanowił ocalić grzeszną ludzkość. Świadkowie Jehowy nauczają, że Jehowa dokonał tego za pomocą okupu. W całokształcie ich nauczania idea okupu¹⁷, złożonego przez Jezusa Jehowie Bogu za wszystkich grzeszników, odrywa bardzo ważną rolę. Samo słowo „okup” (hebr. *ko'fer*, grec. *ly'tron*) oznacza sumę płacną za uwolnienie jeńca i zawiera w sobie pojęcie równowartości. Zapowiedzią okupu złożonego za wszystkich ludzi ofiary ze zwierząt składane przez wiernych czcicieli Boga od czasów Abła. W rzeczywistości jednak nie wystarczały one, aby zakryć grzechy ludzkie, ponieważ człowiek przewyższa nierozumne zwierzęta. Zakrywały one ludzkie przewinienia jedynie w sposób symboliczny. Zapowiedziany okup musiał oczywiście mieć wartość równoważną Adamowi – pierwszemu człowiekowi, gdyż potępienie całej ludzkości było następstwem kary śmierci, którą Jehowa sprawiedliwie wymierzył Adamowi. Okupem mógł być tylko doskonały człowiek z ciała i krwi równy Adamowi. Autorzy publikacji Towarzystwa Strażnica usilnie podkreślają, że okupem nie mógł być „Bóg-człowiek”, ani stworzenie duchowe, gdyż nie zrównoważyłoby

¹⁶ „Wskutek grzechu Adama cały rodzaj ludzki dostał się pod przekleństwo, a rezultatem była śmierć”. J. F. Rutherford, *Kryzys objaśniony w trzech artykułach biblijnych*, New York 1933, s. 49. Por. *Wiedza, która prowadzi*, s. 58; *Kiedy już nie będzie grzechu*, „Strażnica”, 118(1997), nr 14, s. 5-6.

¹⁷ Prezentowana przez Świadków Jehowy idea okupu nie posiada chrześcijańskiego charakteru. Ks. Czapiga zauważa, że w prezentowanej przez nich idei okupu „nie mamy do czynienia ze zbawieniem, czyli przemieniającą łaską wewnętrzną, ale z zewnętrznym, skrupulatnym, wypłacaniem należności jak kaucji za więźnia: zawężona koncepcja okupu w wydaniu Świadków Jehowy przypomina wybieg prawny, polegający na wypłaceniu za uwięzionego przestępcę określonego przez prawodawcę zastawu. Wprawdzie złoczyńca wewnętrznie jest nie odmieniony (nadal jest złoczyńcą), ale jeśli opłata pieniężna została uiszczona, trzeba go wypuścić, jakby dług został spłacony”. T. Czapiga, *Igraszki przed dniem Armagedonu*. Świadkowie Jehowy, Szczecin 1996, s. 46-47.

szał Bożej sprawiedliwości. Zatem tylko doskonały człowiek, nie obciążony grzechem pierworodnym, mógł stać się „odpowiednim okupem”¹⁸.

Ponieważ wszyscy potomkowie Adama są „dziećmi gniewu”, a więc grzesznikami, rodzaj ludzki nigdy by nie spełnił wymagań absolutnej sprawiedliwości Boga. Tylko Jehowa mógł dostarczyć doskonałego człowieka – „Baranka, który usuwa grzech świata” (J 1, 29). Posłał więc Bóg swego „jednorodzonego” Syna (archaniola Michała) na świat, przenosząc jego siłę życiową i wzorzec osobowości do łona żydowskiej dziewicy o imieniu Maria. Z pomocą Ducha Świętego „jednorodzony” Syn był wolny od winy za grzech i nie ciążył nad nim gniew Boży. Jako człowiek otrzymał imię Jezus, ale ponieważ stanowił doskonały „odpowiednik” pierwszego człowieka, Biblia nazywa Go „ostatnim Adamem” i zapewnia, iż „dał samego siebie na odpowiedni okup za wszystkich” (1 Tm 2, 6). Jezus nie tylko zachował prawość, ale również wykazał słuszność zwierzchnictwa Boga i położył podwaliny pod zbawienie całej rodziny ludzkiej. Ponadto Jego cierpienia udoskonaliły Go, aby w pełni mógł wypełnić misję Arcykapłana ludzkości. Jehowa żądał zapłacenia okupu, aby w ten sposób wykazać, że nawet za cenę wielkiej osobistej ofiary niezachwianie pragnie przestrzegać sprawiedliwych zasad¹⁹.

14 Nisan 33 roku Chrystus oddał swe życie jako okup za wybawienie rodziny ludzkiej, umierając na palu męki. Świadkowie Jehowy podkreślają szczególne znaczenie krwi Chrystusa, która została przelana, gdy umierał. Powołując się na *Księgę Kapłańską* utrzymują, że „to krew dokonuje przebłagania dzięki duszy, która w niej jest” (Kpł 17, 11). Zatem przelana krew Chrystusa posiadała ogromną wartość, która miała być przedłożona Bogu celem dokonania przebłagania za grzechy ludzi. Trzeciego dnia po śmierci, Jezus został wskrzeszony przez Jehowę, który umożliwił Mu w ten sposób dokończenie dzieła wykupienia ludzkości. Ponieważ Jezus nie mógł zabrać do nieba swojej krwi, przedstawił Bogu wartość swego doskonałego ludzkiego życia, które złożył w ofierze jako okup za grzeszną ludzkość. Jehowa Bóg tę ofiarę przyjął, czego

¹⁸ „Odkupić znaczy tyle, co kupić, a cena okupu oznacza cenę, odpowiadającą ściśle wartości. Doskonały człowiek, oddając się dobrowolnie na śmierć, stanowiłby taką potrzebną cenę na odkupienie rodzaju ludzkiego”. J. F. Rutherford, *Miljony ludzi z obecnie żyjących nigdy nie umrą!* New York 1920, s. 51. Por. *Odpowiedni okup za wszystkich*, „Strażnica”, 112(1991), nr 4, s. 11-13.

¹⁹ Por. *Wiedza, która prowadzi*, s. 65.

dowodem było wylanie Ducha Świętego na 120 uczniów w dniu Pięćdziesiątnicy²⁰.

Bez okupu niemożliwe byłoby wybawienie człowieka z grzechu i śmierci. Świadkowie Jehowy utrzymują, że usprawiedliwienie człowieka przed Bogiem zależy jedynie od wiary w wartość ofiary Jezusa Chrystusa. Ich zdaniem człowiek nie jest w stanie zasłużyć na zbawienie, bez względu na to, jakie wysiłki by czynił. Nie podważają przy tym spełniania przykazań Boga i Chrystusa, które obowiązują czcicieli Stwórcy, gdyż uczynki te są „oznaką miłości i wiary”. Brak tych uczynków przemawiałby za tym, że wiara jest martwa. Jednak życie wieczne nie jest zapłatą za dobre uczynki, ale jest darem od Jehowy za pośrednictwem Jezusa²¹.

Świadkowie Jehowy głoszą, że pierwsi ludzie Adam i Ewa, nie zostali objęci okupem dokonany przez Jezusa Chrystusa. Broniąc tego twierdzenia, odnoszą się do *Księgi Liczb*: „I nie wolno wam wziąć żadnego okupu za duszę mordercy, który zasługuje na śmierć, gdyż ma on bezwarunkowo zostać uśmiercony” (*Lb* 35, 31). Wypowiedzenie Boga nieposłuszeństwa przez pierwszych ludzi równało się „zamordowaniu własnego potomstwa”, które stało się spadkobiercą niedoskonałości i podlegało wyrokowi śmierci. Prarodzice świadomie i rozmyślnie zbuntowali się przeciw Bogu i w ten sposób zaprzepaścili możliwość życia wiecznego. Przyznanie im dobrodziejstw wynikających z okupu byłoby sprzeczne ze sprawiedliwymi zasadami Boga Jehowy. Natomiast „uiszczenie zapłaty” za nieposłuszeństwo Adama zdejmuje wyrok śmierci ciążyący na jego potomkach, gdyż w sensie prawnym likwiduje niszczące działanie grzechu²².

²⁰ Por. „*Drogoście kupieni*”, „Strażnica”, 112(1991), nr 4, s. 16; *Będziesz mógł żyć*, s. 62.

²¹ Por. *Zjednoczenie w oddawaniu czci jednemu prawdziwemu Bogu*, New York 1989, s. 148-149.

²² Por. *Odpowiedni okup za wszystkich*, „Strażnica”, 112(1991), nr 4, s. 13. Russell nauczał, że śmierć Jezusa przywróciła Adamowi prawo do życia. Adam miał zostać wskrzeszony jako ostatni. Por. Z. Danielewicz. *W oczekiwaniu na paruzję*, Lublin 1999, s. 112-113. Jeszcze prezes Rutherford dopuszczał możliwość objęcia okupem również prarodziców, kiedy pisał o Jezusie: „Umierając więc przygotował w zasobie cenę, którą później mógł użyć, aby wykupić Adama i jego potomstwo od śmierci”. J. F. Rutherford, *Harfa Boża*, New York 1921, s. 140.

Do skorzystania z dobrodziejstw okupu najpierw zostali zaproszeni Żydzi, a później nie-Żydzi²³. Właściwie prześlągnięto złożone przez Chrystusa i możliwość życia wiecznego ofiarowana przez Boga Jehowę mają osiągnąć dwie grupy ludzi. Pierwszą grupę stanowią 144 tysiące królów-kapłanów, którzy przez tysiąc lat w niebiańskim Królestwie Chrystusa będą pośredniczyć w stopniowym udostępnianiu mieszkańcom ziemi dobrodziejstw okupu. Druga grupa obejmuje ludzi, którzy będą żyć wiecznie w raju na ziemi. Tworzą oni tzw. „wielką rzeszę” zawdzięczającą zbawienie Bogu i Chrystusowi. Zanim jednak otrzymają zbawienie, muszą najpierw przejść próbę lojalności względem Jehowy. Ze względu na wiarę w okup, zostanie im przypisana prawość wystarczająca do zachowania ich przy życiu na ziemi podczas wielkiego ucisku. Jednak ostatecznie zostaną oni uznani za godnych życia wiecznego na ziemi, jeśli pomyślnie przejdą tzw. końcową próbę przy końcu tysięcletniego panowania Chrystusa²⁴.

3. Los człowieka po śmierci

Świadkowie Jehowy, którzy negują obecność nieśmiertelnej duszy w człowieku nauczają, że śmierć oznacza całkowity niebyt, umiera bowiem cała osoba. Wiarę w życie ludzkiej duszy po śmierci nazywają kłamstwem wymyślonym i rozpowszechnionym przez diabła. Zatem człowiek, który umiera, jest pozbawiony zarówno świadomości, jak i możliwości działania. Stan takiego człowieka ma przedstawiać *Księga Kaznodziei*: „Bo żyjący są świadomi tego, że umrą, lecz umarli nie są świadomi niczego ani już nie mają zapłaty, gdyż pamięć o nich poszła w zapomnienie” (*Koh* 9, 5). W wyniku śmierci ciało człowieka wraca do ziemi, a duch (siła życiowa, która działa we wszystkich stworzeniach), o którym mówi Biblia, wraca do prawdziwego Boga. Powrót owej siły życiowej do Jehowy nie oznacza jej dosłownej wędrówki, ale jest rozumiany w tym znaczeniu, że przyszłe życie danej osoby jest całkowicie uzależnione od Stwórcy. W konsekwencji przyjęcia takiego

²³ „Ponieważ nowe przymierze ma być zawarte z Izraelem i ponieważ chrześcijanin uczyniony jest sługą tego przymierza, przeto ma on szczególne zainteresowanie dla błogosławieństw, które przez to przymierze zarówno na Żydów, jak i na inne narody przyjsz mają. Przez zaprowadzenie nowego przymierza rozumieć należy prawdziwe, niesamolubne zainteresowanie dla przyprowadzenia Żydów w stan łaski u Boga i przywrócenia im ziemi ich ojców”. J. F. Rutherford, *Życie*, New York 1929, s. 300.

²⁴ Por. *Prowadzenie rozmów*, s. 220-221.

założenia, jedynie Bóg może przywrócić siłę życiową człowieka i wskrzesić z martwych, czyli ze stanu niebytu.

W nauczaniu Świadców Jehowy, biblijna prawda o zmartwychwstaniu czy wskrzeszeniu zmarłych jest jedną z ważniejszych prawd. Jest ono postrzegane jako „bardzo ważny etap realizacji zamierzenia Jehowy”²⁵. Samo zmartwychwstanie jest jednak rozumiane jako podniesienie ze stanu śmierci, czyli powstanie z Szeolu (grec. *háides*) nazywanego wspólnym grobem wszystkich ludzi²⁶. Umarli bowiem, którzy zostaną wskrzeszeni, są obecnie zachowani w pamięci Bożej: „Nie dziwcie się temu, ponieważ nadchodzi godzina, w której wszyscy w grobowcach pamięci usłyszą jego głos i wyjdą: ci, którzy czynili to, co dobre, na zmartwychwstanie życia; ci, którzy się dopuszczali tego, co podłe, na zmartwychwstanie sądu” (*J* 5, 28-29). Wszyscy zatem umarli, którzy są zachowani w pamięci Jehowy zostaną wskrzeszeni i otrzymają pouczenia o Bożych drogach. Ponieważ czciciele Jehowy nie uznają istnienia w człowieku duszy nieśmiertelnej, zmartwychwstanie rozumiane jest przez nich raczej jako ponowne stworzenie dubletu zmarłego ciała. Ma ono polegać na odtworzeniu wzoru życia danego człowieka, przechowywanego w pamięci u Jehowy²⁷.

²⁵ *Czy nadzieja zmartwychwstania jest dla ciebie realna?*, „Strażnica”, 128(2007), nr 10, s. 26.

²⁶ Świadkowie Jehowy nauczają, że do Szeolu (stan zupełnej nieaktywności) zstępowali zmarli sprawiedliwi, którzy żyli przed narodzeniem Chrystusa na ziemi, np. Abel, Noe, Abraham, Jakub, Mojżesz, Hiob. Do Szeolu na trzy dni udał się również sam Chrystus. Również po Chrystusie zmarli udawali się i udają do tego powszechnego grobu ludzkości. Por. Z. Danielewicz. *W oczekiwaniu na paruzję*, Lublin 1999, s. 150. Od samego początku w nauczaniu Świadców Jehowy jest również negowana nauka o czyśćcu jako niebiblijna. W przemówieniu z dnia 22 sierpnia 1937 roku w Paryżu prezes Rutherford oświadczył: „Jezus nie wspomniał o ‘czyśćcu’, gdyż wiedział, że ‘czyśćca’ nie ma i nigdy nie będzie. Jezus dobrze wiedział, że Łazarz, zamiast być żywcem w ‘czyśćcu’ lub gdzieindziej, był martwy... Słowa Jezusa i dokonany przez niego przy tej sposobności czyn są ostatecznym dowodem tego, że nauka o ‘czyśćcu’ jest pod każdym względem fałszywa i że umarli mogą mieć nadzieję zmartwychwstania”. J. F. Rutherford, *Bezpieczeństwo Pocięcha*, New York 1937, s. 37-38. We wcześniejszej publikacji nauka o czyśćcu została nazwana „dziwną i nierozsądną teorią”. Tenże, *Niebo i Czyściec*, New York 1931, s. 10.

²⁷ „Zmarły mógł za życia nabyć dużo doświadczenia i wiedzy, mógł mieć wiele wspomnień. Ukształtował osobowość różniącą się od każdego innego człowieka, który żył na ziemi. Mimo to jednak Jehowa Bóg pamięta każdy szczegół i wskrzeszając

Zmartwychwstanie ma objąć wszystkich umarłych, którzy zstąpili do Szeolu, a więc wspólnego grobu wszystkich ludzi, który jest miejscem spoczynku i nadziei. Choć autorzy publikacji Towarzystwa Strażnica mówią o powszechnym zmartwychwstaniu, jednak nie dotyczy ono tych umarłych, którzy poszli do symbolicznej Gehenny. Nie zmartwychwstaną ci wszyscy, o których pamięć została wymazana w Gehennie, gdyż popełnili niewybaczalne grzechy. Bóg nigdy nie wskrzesi tych, których uzna za niepoprawnych niegodziwców, ale też nie pošle ich na wieczne męki. Stąd nie zostaną przez Boga wskrzeszeni ludzie, którzy „grzeszą przeciw Jego świętemu duchowi”. Zmartwychwstania nie dostąpią prarodzice Adam i Ewa oraz Judasz Iskariota – zdrajca Jezusa, który został nazwany „synem zatracenia” (J 17, 12). Nie mogą mieć nadziei na wskrzeszenie również namaszczeni Świadkowie Jehowy (członkowie tzw. klasy niebiańskiej), którzy odpadli od wiary. Nie zmartwychwstaną także zatwardziali faryzeusze i uczeni w Piśmie oraz „klasa duchownych chrześcijaństwa” utożsamiana z „człowiekiem bezprawia” (2 Tes 2, 3)²⁸.

W publikacjach Towarzystwa Strażnica znajduje się zapewnienie, iż nie wszyscy ludzie, którzy będą godni życia wiecznego, będą musieli umrzeć i być wskrzeszeni z martwych. Nigdy nie będą musieli umierać

go odtworzy kompletną osobę”. *Będziesz mógł żyć*, s. 174. Por. W. Bednarski, *Dusza nieśmiertelna i zmartwychwstanie w pismach wczesnochrześcijańskich*, „Sekty i Fakty”, 2006, s. 67; *Życie po śmierci – jak, kiedy, gdzie?* „Strażnica”, 117(1996), nr 20, s. 6.

²⁸ Por. Z. Danielewicz. *W oczekiwaniu*, s. 149. Świadkowie Jehowy nie utożsamiają Gehennę z piekłem, czyli miejscem wiecznych męczarni. Wg nich ma ona oznaczać „dolinę Hinnoma” leżącą za murami Jerozolimy. Za czasów Jezusa służyła miastu za wysypisko śmieci, które były spalane w ogniu podtrzymywanym przez dodawanie siarki. Do tego wysypiska śmieci miały być również wrzucane trupy przestępców oraz zwierząt. Jezus i jego uczniowie mieli zatem posługiwać się słowem Gehenna (grec. *géenna*) jako symbolem wiecznej zagłady, całkowitego usunięcia z wszechświata Bożego. Por. *Będziesz mógł żyć*, s. 86-87, 171; *Chrześcijańskie Pisma Greckie w Przekładzie Nowego Świata*, New York 1994, s. 422. Rutherford podawał następującą definicję piekła: „Piekło jest to stan śmierci; ono jest grobem lub mogiłą, gdzie umarli spoczywają bez umiejętności, bez miłości, bez nienawiści, gdzie o niczym nie wiedzą; i że wszyscy ludzie, którzy umierają idą do piekła! I wszystkich tych umarłych Bóg zamierzył wzbudzić ze stanu śmierci, a tem samem zrządził dla nich sposób do powrotu z piekła”. J. F. Rutherford, *Piekło. Czem ono jest? Kto w niem przebywa? Czy z niego można się wydostać?*, New York 1924, s. 7. Poza tym Rutherford, podobnie jak jego poprzednik twierdził, że nauka o wiecznych mękach ludzi zatraconych w piekle została wymyślona przez samego szatana. Por. Tenże, *Proroctwo*, s. 31.

ci wszyscy, którzy przeżyją Armagedon. To właśnie na wszystkich ocalałych z tej sprawiedliwej wojny Bożej mają sprawdzić się w sposób literalny słowa Jezusa: „A każdy, kto żyje i we mnie wierzy, przenigdy nie umrze” (*J* 11, 26). Oni właśnie stanowić będą część składową sprawiedliwej „nowej ziemi”, czyli przeobrażonej w raj. Oddają oni siebie Bogu, a symbolicznym aktem tego oddania ma być właśnie chrzest poprzez zanurzenie w wodzie. Świadkowie Jehowy utożsamiają ich z „wielką rzeszą, której żaden człowiek nie zdołał policzyć, ze wszystkich narodów i plemion, i ludów, i języków...” (*Ap* 7, 9)²⁹. Ponieważ po Armagedonie ma nastąpić Tysiącletnie Królestwo, pod kierownictwem tzw. niebiańskiego rządu wszyscy ocaleni w pierwszej kolejności zajmą się uprzątnięciem różnego rodzaju zniszczeń po tej sprawiedliwej wojnie. Zamieszkają w wygodnych domach i będą też wydawać na świat dzieci, które przyłączą się do przyjemnej pracy przekształcania ziemi w raj, aby w ten sposób odpowiadała miernikom piękna ustalonego przez Stwórcę w ogrodzie Eden. Szatan i jego demony nie będą mieli dostępu do tych ludzi, gdyż zostaną wrzuceni przez Jezusa Chrystusa do „otchłani” (*Ap* 20, 1)³⁰.

Oprócz ocalałych z Armagedonu, życia wiecznego dostąpi przede wszystkim niewielka liczba mężczyzn i kobiet, nazywana przez Świadków Jehowy klasą niebiańską³¹. Ma ona liczyć 144 tysiące (*Ap* 7, 4) wiernych naśladowców Chrystusa. W tej grupie niestety nie mogą znaleźć się niemowlęta i dzieci, gdyż nie zostały one poddane niezbędnej weryfikacji podczas wieloletniej służby. Powoływanie owej społeczności niebiańskiej miało trwać prawie dwadzieścia stuleci, poczynawszy od Pięćdziesiątnicy (33 rok po Chrystusie) aż do chwili obecnej. Klasa niebiańska, ze względu na pozytywny wynik przewodu sądowego, który

²⁹ Por. *Wiara prowadząca do życia wiecznego*, „Strażnica”, 111(1990), nr 9, s. 28.

³⁰ Por. *Wiedza, która prowadzi*, s. 183-184; *Kto przeżyje „czas udręki”?*, „Strażnica”, 113(1992), nr 9, s. 14-19.

³¹ Do roku 1935 Świadkowie Jehowy wyróżniali nie jedną, ale dwie klasy niebiańskie: „królewskie kapłaństwo” (tzn. 144 tysiące) i „Wielkie Grono” – odpowiednik lewitów ze ST. Oprócz dwóch klas niebiańskich, wyróżniano również dwie klasy ziemskie. Jeszcze za trzeciego prezesa *Towarzystwa Strażnica* nauczano o „wielkim mnóstwie” i „drugich owcach”, które współcześnie zamienione zostały na jedną klasę ziemską. Por. W. Bednarski, *W obronie wiary*, s. 143, 163; *Co utracił Adam? Eden czy Raj?*, „Słowo Nadziei”, 40(2001), s. 10; *„Umarli zostaną wskrzeszeni”*, „Strażnica”, 117(1998), nr 13, s. 14.

miał się rozpocząć w roku 1918, została natychmiast wskrzeszona do życia duchowego w niebie³². W tej grupie znaleźli się m.in. wierni Apostołowie i inni pierwsi naśladowcy Jezusa. Miało to być tzw. „pierwsze zmartwychwstanie” (Ap 20, 6). Wszyscy należący do klasy niebiańskiej zmartwychwstają w sposób niewidzialny, gdyż jest to wskrzeszenie do życia w charakterze stworzenia duchowego. W roku 1992 Towarzystwo Strażnica podało, że na ziemi żyje jeszcze ponad osiem tysięcy pomazańców³³, a więc powołanych do życia w niebie. Stąd nazywani są „ostatkiem”. Tylko oni mogą spożywać emblematy w czasie obchodzenia Wieczery Pańskiej. Oni również do czasu Armagedonu, w momencie śmierci mają dostępować natychmiastowego wskrzeszenia i przeniesienia do nieba³⁴. Obecnie Świadkowie Jehowy utrzymują, że Biblia nie podaje dokładnej daty, kiedy Bóg przestanie powoływać do klasy niebiańskiej³⁵. Decyzję o przynależeniu do spo-

³² Świadkowie Jehowy wierzą, że od roku 1918 społeczność klasy niebiańskiej zmartwychwstaje w sposób niewidzialny do życia w niebie: „Sąd rozpoczął się w roku 1918 od osób podających się za chrześcijan. Zwycięscy pomazańcy, którzy poumierali wcześniej, zostali wtedy wskrzeszeni i przyłączyli się do Jezusa w Jego Królestwie”. *Wspaniały finał Objawienia bliski!*, New York 1993, s. 73. Jednak najnowszy podręcznik wiary już nie podaje konkretnie tej daty. Por. *Wiedza, która prowadzi*, s. 88. Do roku 1927 Towarzystwo Strażnica mówiło konkretnie o roku 1878, w którym Jehowa miał wskrzeszać niewidzialnie członków klasy niebiańskiej. Por. W. Bednarski, *W obronie wiary*, s. 146. W latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia wskazywano również na rok 1914. Por. *Trzymajcie się mocno „dobrej nowiny”!*, „Strażnica”, 103(1982), nr 6, s. 4.

³³ Por. *Miej ciągle w pamięci dzień Jehowy*, „Strażnica”, 113(1992), nr 9, s. 13.

³⁴ „Ci, co umarli wiernymi, jak apostołowie, są pierwsi zartwychwzbudzeni, poczem ci na ziemi, którzy później umierają w wierności, doznają momentalnej przemiany czyli momentalnego zmartwychwstania”. J. F. Rutherford, *Zdrowie i życie*, Łódź 1932, s. 17.

³⁵ Por. *Pytania czytelników*, „Strażnica”, 128(2007), nr 9, s. 30-31. Za czasów prezesury Russella i w początkach prezesury Rutherforda, Towarzystwo Strażnica podkreślało, że powołanie niebiańskie ustało w roku 1881. Natomiast w latach trzydziestych aż do początku lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia w publikacjach Świadków Jehowy panowało duże zamieszanie odnośnie daty zakończenia powołania niebiańskiego. W latach pięćdziesiątych XX wieku publikacje mówią już o roku 1931. Por. W. Bednarski, *Koniec ograniczenia powołania niebiańskiego w Towarzystwie Strażnica?*, w: <http://www.brooklyn.org.pl/artykuly/powolanie>, z dn. 21 XI 2007 r. W roku 1970 Towarzystwo Strażnica zdecydowanie uznało rok 1935, jako granicę powoływania do nieba: „Czy to znaczy, że mniej więcej od roku 1935 zmartwychwzbudzeni w niebie oraz zrodzeni z ducha członkowie ostatka przebywający

leczności klasy niebiańskiej podejmuje sam Bóg Jehowa. Wybrani mają posiadać niepodważalną wewnętrzną pewność swego powołania. Poza tym Towarzystwo Strażnica wskazuje na dwa główne warunki, które pozwalają mieć nadzieję powołania niebiańskiego. Jeden z nich wyznacza data przyjęcia chrztu w organizacji Świadków Jehowy (do roku 1931 była to data stania się członkiem Stowarzyszenia Badaczy Pisma Świętego). Drugim warunkiem jest spełnienie określonych wymogów biblijnych.

Klasa niebiańska ma tworzyć wraz z Chrystusem pokojowy rząd Boży. Jako współkrólowie i współkapłani Chrystusa będą usuwać wszystkie następstwa śmierci, która została odziedziczona przez ludzi jako skutek grzechu pierworodnego prarodzców. Ten niebiański rząd stopniowo po Armagedonie ma stopniowo doprowadzać posłuszną ludzkość do doskonałości. Wszyscy tworzący ten niebiański rząd będą zatem panować jako „nowe niebiosy” nad „nową ziemią” (2P 3, 13)³⁶.

Ogromna większość zmarłych, którzy zostaną wskrzeszeni przez Boga Jehowę, będzie żyła wiecznie w raju na ziemi. Zostaną wskrzeszeni w ciałach fizycznych, a nie w ciałach duchowych (ciało duchowe będą mieli tylko członkowie klasy niebiańskiej). Tę liczną społeczność mają tworzyć ludzie należący do klasy ziemskiej. Dostąpią oni tzw. „drugiego zmartwychwstania”, które ma nastąpić po Armagedonie. To zmartwychwstanie dotyczyć będzie sprawiedliwych i niesprawiedliwych: „...nastąpi zmartwychwstanie zarówno prawych jak i nieprawych” (Dz 24, 15). Biblijne określenie „prawi” („sprawiedliwi”), Świadkowie Jehowy odnoszą m.in. do żyjących dawniej mężczyzn

jeszcze na ziemi stanowią razem pełną liczbę 144 000? Tak, stojące do dyspozycji dowody pozwalają wysunąć taki właśnie wniosek”. *Pytania czytelników*, „Strażnica”, 91(1970), nr 18, s. 23.

³⁶ Por. *Co się dzieje z człowiekiem po śmierci?*, New York 1998, s. 27; *Będziesz mógł żyć*, s. 176. Drugi prezes Towarzystwa Strażnica w roku 1924 wydał broszurę w całości poświęconą rządowi niebiańskiemu, w której wymienia następujące skutki owego rządu: „...pod tym rządem wojny, głód, epidemie, rewolucje i anarchia ustaną; że pokój tego rządu będzie wieczny; że oszukaństwo i wyzyski nie będą dozwolone i że chciwi kamienicznicy nie będą więcej uciskać biednych; że wszyscy, którzy pragną czynić dobrze, znajdą zupełną swobodę, żeby tak czynić; że radość i szczęście będą udziałem każdego posłusznego; że każdy człowiek będzie miał swój własny dom, w którym będzie mógł mieszkać w spokoju i bezpiecznie i nic go nie przestraszy lub obrazi; że czyniący zło będą usunięci z drogi... że ostateczną nagrodą sprawiedliwych będzie wieczne zdrowie, życie i szczęście”. J. F. Rutherford. *Pożądaný rząd*, New York 1924, s. 39.

i kobiet, którzy byli wiernymi sługami Boga: Abel, Henoch, Noe, Abraham, Izaak, Jakub, Sara, Józef, Mojżesz, Rachab i inni wymienieni w 11 rozdziale *Listu do Hebrajczyków*³⁷. Podczas Millennium ci lojalni czciciele Boga z czasów przedchrześcijańskich zostaną wskrzeszeni, poznają prawdę o Jezusie Chrystusie i uznają Go. W ten sposób staną się „drugimi owcami” (J 10, 6). Również do „prawych” zaliczani są członkowie organizacji Świadców Jehowy zmarli przed Armagedonem. Wszyscy „sprawiedliwi” zmartwychwstali dołączą do „wielkiej rzeszy” głosicieli Jehowy, która przeżyła Armagedon i przystąpią do dzieła odnawiania raju na ziemi³⁸.

Po zmartwychwstaniu „sprawiedliwych”, według określonego porządku i stopniowo, będą wskrzeszani inni ludzie, którzy przed śmiercią nie wykazali, czy byliby gotowi przestrzegać prawe mierniki Jehowy. Świadkowie Jehowy utożsamiają ich z „nieprawymi”, którzy nie znali wymagań Jehowy lub nie zdążyli zmienić swojego postępowania. Mają to być miliardowe masy ludzi żyjących na przestrzeni wieków, szczególnie w czasie nieznajomości Boga Jehowy. Z różnych powodów nie nauczyli się być posłuszni Stwórcy. Do tej grupy Towarzystwo Strażnica zalicza również złoczyńcę, który umarł obok Jezusa na palu męki (Łk 23, 43). Obietnica Jezusa, że ten złoczyńca będzie z Nim w raju ma się spełnić w tym znaczeniu, że Chrystus wskrzesi go do życia na ziemi, która zostanie przeobrażona w raj. Poza tym Jezus zadba o zaspokojenie jego potrzeb zarówno fizycznych, jak i duchowych³⁹. W raju na ziemi mają

³⁷ Russell nauczał, że święci Starego Testamentu od Abela do Jana Chrzciciela mieli powstać z martwych jako pierwsi po roku 1914 po Armagedonie. Mieli oni sprawować władzę nad ludzkością w imieniu niewidzialnego Chrystusa i niewidzialnego Kościoła Badaczy. Por. S. Ufniański, *Międzynarodowe Stowarzyszenie Badaczy Pisma Świętego (Świadkowie Jehowy)*, Kraków 1947, s. 135-136. Podobnie nauczał prezes Rutherford: „Ich obudzenie się ze śmierci nastąpi na początku panowania Mesjasza i oni będą ustanowieni książętami lub władcami na całej ziemi, jako widzialni przedstawiciele Chrystusa”. J. F. Rutherford, *Pożądany rząd*, s. 29. Do nauki swego poprzednika Rutherford dodał kluczową datę – 1925 rok jako rok zmartwychwstania książąt izraelskich. Por. Tenże, *Miliony ludzi*, s. 60-61.

³⁸ Por. Z. Danielewicz, *W oczekiwaniu*, s. 148; *Pytania czytelników*. „Strażnica”, 116(1995), nr 8, s. 31; *Nasi przodkowie będą znowu żyć*, „Strażnica”, 116(1995), nr 10, s. 7; *Gdzie są umarli?*, „Strażnica”, 115(1994), nr 22, s. 5.

³⁹ Autorzy *Przekładu Nowego Świata* w swoim tłumaczeniu Biblii całkowicie zmienili sens wypowiedzi Jezusa: „A on rzekł do niego: ‘Zaprawdę mówię ci dzisiaj:

znaleźć się również niemowlęta i dzieci, którym będzie dana możliwość pozostania wiecznie młodymi.

Wszyscy ci, którzy po Armagedonie zamieszkają w raju na ziemi, będą sądzeni przez niebiański rząd. Stąd okres Tysiącletniego Królestwa jest określany przez Świadków Jehowy jako Dzień Sądu. Zatem sądzeni będą wszyscy, którzy przeżyli Armagedon, wszyscy sprawiedliwi i niesprawiedliwi, którzy zostali wskrzeszeni w trakcie Millennium oraz dzieci, urodzone również w trakcie tysiąclecia. Towarzystwo Strażnica, powołując się na *List do Rzymian*: „Bo kto umarł, został uwolniony od swego grzechu” (Rz 6, 7) utrzymuje, że każdy człowiek wskrzeszony z martwych będzie sądzony na podstawie jego czynów popełnionych po zmartwychwstaniu w trakcie Millennium, a nie przed śmiercią. Ponieważ wielu zmartwychwstałych będzie wyświadczało dobro, pod koniec 1000-letniego Dnia Sądu osiągnie ludzką doskonałość. Ich zmartwychwstanie okaże się „zmartwychwstaniem życia”. Natomiast wszyscy, którzy po zmartwychwstaniu będą dopuszczali się złych czynów, ich zmartwychwstanie okaże się „zmartwychwstaniem sądu”. W trakcie Tysiącletniego Królestwa lub u jego kresu zostaną oni unicestwieni ze względu na swą niegodziwość. Będzie to tzw. „druga śmierć” uwarunkowana rozmyślnym pogwałceniem mierników Bożych⁴⁰.

Pod koniec Tysiącletniego Królestwa cała ziemia ma przypominać Eden, a ludzie mają być doprowadzeni do pełnej doskonałości, jaką cieszyli się prarodzice Adam i Ewa przed wypowiedzeniem Bogu nieposłuszeństwa. Po upływie 1000-letniego Dnia Sądu Chrystus przekaze całe Królestwo Jehowie Bogu. Jednak większość mieszkańców raju na ziemi będą stanowić wskrzeszeni z martwych, którzy nigdy nie byli wystawieni na próbę. Zaliczają się oni do „niesprawiedliwych”, gdyż przed zmartwychwstaniem nie znali zamierzeń Jehowy. Po zmartwychwstaniu łatwo im będzie wyświadczać dobro, ponieważ nie będą narażeni na podszepty szatana. Stąd Jehowa wypości szatana i jego demony, aby poddać tych ludzi ostatecznej próbie. Przetrawanie tej ostatniej próby lojalności wobec Stwórcy, będzie nieodzownym warunkiem zachowania życia

Będziesz ze mną w Raju””. Biblia Tysiąclecia zawiera następujące tłumaczenie tego tekstu biblijnego: „Jezus mu odpowiedział: ‘Zaprawdę powiadam ci: Dziś ze Mną będziesz w raju’”. Towarzystwo Strażnica celowo zmieniło sens wypowiedzi Jezusa, aby potwierdzić tym samym wiarygodność głoszonej przez siebie nauki o obietnicy odnowionego raju na ziemi dla milionów ludzi.

⁴⁰ Por. *Będziesz mógł żyć*, s. 180-181; Z. Danielewicz, *W oczekiwaniu*, s. 152.

na wieki. Wszyscy, którzy nie odwrócą się od służenia Bogu, pozostaną na wieki w ziemskim raju. Natomiast ci, którzy ulegną szatanowi i jego demonom, zostaną unicestwieni na zawsze⁴¹.

THE IMAGE OF MAN IN THE JEHOVAH'S WITNESSES DOCTRINE

Summary

This article shows the image of man in the Jehovah's Witnesses doctrine. They believe that man don't have immortal soul, but he's all a soul. At the moment of death he stops to exist but he is in hope of the resurrection. They single out two classes of delivered people: heavenly class and earthly class. The heavenly class counts 144 thousands of delivered. Countless numbers of people who belong to earthly class after the armagedon will be live forever in the paradise on earth.

⁴¹ Por. *Największy ze wszystkich ludzi*, New York 1991, s. 133.

ANITA FRANKOWIAK

STUDIA ELCKIE
11(2009)

IMPLIKACJE KWARTETU METAFIZYCZNEGO LESZKA KOŁAKOWSKIEGO. GLOSSA HUMANISTKI

Leszek Kołakowski był wielkim myślicielem, profesorem i filozofem. Współpracował z paryską „Kulturą” i Jerzym Giedroyciem. Był członkiem Fundacji im. Stefana Batorego, Polskiej Akademii Nauk, a także Stowarzyszenia Pisarzy Polskich. Zajmował się głównie historią filozofii, zwłaszcza XVII wieku, w tym doktryną liberalizmu. Jego słynny esej „Tezy o nadziei i beznadziejności”, opublikowany w paryskiej „Kulturze” w 1971 roku, stał się intelektualnym fundamentem dla antykomunistycznej opozycji, a także inspiracją do powstania Komitetu Obrony Robotników. Był znany i ceniony na świecie. W 2003 otrzymał nagrodę Biblioteki Kongresu USA im. Johna Klugego zwaną Noblem Nauk Humanistycznych¹. Prowadził zajęcia na wielu zagranicznych uniwersytetach m.in. na Berkeley University, University of Chicago czy Yale University. Na stałe związał się z Oxfordem choć zawsze podkreślał, że centrum jego świata stanowi kieleccyzna i Radom – jego rodzinne miasto.

Wiedział doskonale, że człowiek w zderzeniu cywilizacji², w konflikcie grup należących do różnych kultur, jest zagrożony. W chwili, gdy nasilają się czystki etniczne i religijne, gdy terroryzm opanowuje cały świat, nauka profesora, szczególnie w zakresie zaniechania pobłażliwości wobec zła, jest bardzo precyzyjna. Właśnie w różnorodności kultur

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

¹ <http://wiadomosci.gazeta.pl>, z dn. 17.07.2009.

² Pojęcie dość ciekawie omówione przez Samuela P. Huntingtona w książce pod takim właśnie tytułem. Por: S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, przeł. H. Janowska, Warszawa 2008.

i języków upatrywał bogactwa cywilizacji. Kiedy w 2004 roku, na łamach „Tygodnika Powszechnego”³ stwierdził, że są cztery byty, które organizują nasze życie: rozum, Bóg, miłość i śmierć – uaktywniła się [odżyła], trwająca do dziś, i w zasadzie nierozwiązywalna, dyskusja nad imponderabiliami, o których tak łatwo współczesne cywilizacje⁴ zapominają. Gdy profesor zmarł, powróciła jeszcze jedna kwestia – spinająca te poprzednie. Czas... Czas, który w oczach filozofa był najnormalniejszą, najpospolitszą rzeczywistością, a jednocześnie najbardziej tajemniczą na świecie⁵. W nim właśnie, jak wielu myślicieli przed nim, zanurzył istotę ludzką. W tej prostej konstatacji cztery byty stały się niepowtarzalnymi narzędziami poznania. Poznania, ale czego? Jedną z możliwych odpowiedzi jest dobroć.

Dobroć niesie ze sobą pewną sprzeczność. Powraca pytanie o celowość lub jej bezmiar, o uzasadnienie dobrych uczynków i faktu „bycia dobrym człowiekiem”. „Chrześcijańska tradycja powiada nam, że wszystko, co istnieje, skoro jest dziełem Boga, jest dobre. Nie jest to jednak moralna ocena, ale oczywistość metafizyczna, wsparta na definicji Boga jako stwórcy i bytu doskonałego”⁶. Dobro oceniamy jednakże zawsze w kontekście zła. Wtedy bowiem arbitralnie stwierdzamy, że „zło jest nieobecnością dobra”. Tak szerokie potraktowanie etyki otwiera nowe, niestety, często relatywne, spojrzenie na zagadnienie dobra.

„Pytając o to, „co jest dobre”, po pierwsze, odróżniamy zazwyczaj – jest to jeden z niewielu punktów, które w etyce nie budzą sporu – między „dobrem” w znaczeniu instrumentalnym albo pochodnym (...) i tym, co jest dobre samo przez się, niezależnie od wyników, zarówno teorii etyczne, jak reguły moralne dotyczą dobra w tym drugim sensie, to znaczy tego, co uchodzi za pożądane dla samego siebie”⁷. Innym problemem, jaki natychmiast powstaje, jest ocena postępowania człowieka.

³ „Tygodnik Powszechny”, 43(2004).

⁴ Cywilizacja jest „największą jednostką kulturową. Wsie, regiony, grupy etniczne, narodowości, grupy religijne mają odrębne kultury o rozmaitym stopniu zróżnicowania”. Cyt. za: S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, s. 50.

⁵ L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 297.

⁶ Tamże, s. 242.

⁷ Tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2006, s. 116.

Jeśli dopuszczam się złych uczynków jestem zły, czy wciąż dobry, jako dziecko Boga? Czyn moralnie słuszny jest z natury dobry, czy ten przymiot zyskuje w świetle następujących po nim wydarzeń? Wśród wielu możliwych interpretacji Leszek Kołakowski wielokrotnie powracał do „Państwa” Platona, teorii Thomasa Hobbesa i Davida Hume’a, zawsze podkreślając, że nie o zło i „nieobecność” dobra, lecz o pobudki egoistyczne i samozadowolenie człowieka, chodzi. „Wedle Hobbesowskiej doktryny, która nie zawiera ocen moralnych, nie mówi nam o tym, co dobre ani co złe w zwyczajnym sensie, lecz tylko w tym, jakie są ludzkie motywy, możemy być w tym zwyczajnym sensie albo dobrzy albo źli. Mało kto jednak zaprzeczyłby pospolitej naszej wierze, iż oceny i przykazania, które mówią nam, co jest dobre i co złe, są nam potrzebne”⁸. Wartościowanie dobroci zależy od naszych intencji, uzasadnionych mentalnie.

Drugą odpowiedzią na kwartet metafizyczny profesora jest wolność. O niej dyskutować najtrudniej. W czasach zniewolenia systemami totalitarnymi wolność słowa, sumienia, prawda, wolność przekonań politycznych, była niedostępnym luksusem. Jednakże w historii świata to nie jedyny i nie wyjątkowy przypadek marzeń i walki o wolność. „Semantyczna uniwersalność słowa „wolność” nie powinna być okazją do ubolewań nad nieporadnością języka lub nad lekkomyślnością ludzi w jego używaniu. Uniwersalność ta jest raczej świadectwem magicznej siły związanej z tym słowem. (...) W dziejach ideologii wolność prawie nigdy nie była zwalczana pod tym właśnie mianem, a jeśli się to zdarzało, to nieodmiennie w takim oto kontekście, iż wolność „fałszywa” albo „pozorna” zasługuje na zniszczenie w imię wolności głębszej, doskonalszej, bardziej rzeczywistej, wolności wyższego rodzaju”⁹. Wolności tak charakterystycznej dla ludzi zbuntowanych, outsiderów, czy wyalienowanych myślicieli.

Większość niepokornych, spętanych koniecznością losu, bohaterów literatury europejskiej próbuje odnaleźć wolność. Lord Jim z powieści Josepha Conrada, bohaterowie Dżumy Alberta Camusa, Józio z „Ferdynurke” Witolda Gombrowicza, artysta-wizjoner z „Pornografii” Gombrowicza, metafizyczny narrator ze „Sklepów cynamonowych”

⁸ L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg*, s. 241-242. Szersza interpretacja w: B. Piwoarczyk, *Odczytać Kołakowskiego. Problem Boga, człowieka, religii, Kościoła, Częstochowa* 1992.

⁹ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony*, s. 331.

Bruno Schulza, nawet spętany konwenansami Zenon Ziembiewicz z „Graniczy” Zofii Nałkowskiej, popełniając samobójstwo, odzyskuje wolność.

Wolność traktowana jako możliwość wyboru oraz bezgraniczna egzystencjalna pustka dająca poczucie bycia niezależnym, prowadzi jednak do samounicestwienia (wolny, ale tragiczny wybór). Tytułowy Obcy z powieści Alberta Camusa łamie zasady, zrywa konwenanse, buntuje się przeciwko ograniczeniom, ale w konsekwencji tylko śmierć na oczach tłumów zaspokoja jego pragnienie istotności i wolności. W obliczu nieuchronności wyroku (za zabójstwo niewinnego Araba) Heideggerowskie „bycie w świecie” nie ma znaczenia. Urzędnicze szare życie Pana Mersaulta jest puste. A pustka niefortunnie utożsamiona została z wolnością. Inni ludzie nie są istotni, bo egzystencjalne wybory są zawsze skazane na niezrozumienie. Leszek Kołakowski podkreśla, że „mamy prawo wyboru jedynie w ramach ograniczeń narzucanych przez prawo. Nie mamy prawa wyboru we wszystkim”¹⁰. Wybór wszystkiego i we wszystkim prowadzi do samozagłady. Już w 1972 roku profesor zanotował, że wolność być może jest wartością, lecz nie możemy tego rozstrzygnąć za pomocą metod naukowych. „Jest to jednak skarb, który, podobnie jak powietrze, jest prawie niezauważalny, dopóki go nam nie brakuje”¹¹.

Trzecią możliwą odpowiedzią, nawiązującą do metafizycznych rozważań profesora, jest prawda. Faktem jest, że nie rozstrzyga on, co było pierwsze: prawda czy wolność. Daje jednakże zainteresowanym pewną wskazówkę. Jest nią, wielokrotnie przywoływana, encyklika papieska *Veritatis splendor*. Spostrzeżenia filozofa sprowadzają się do prostego, lecz jakże głębokiego pytania o możliwości ludzkiego rozumu. Skąd wiemy na pewno, co jest dobre, a co złe, co słuszne, a co haniebne? „Sumienie nie tworzy reguł dobra i zła” – pisze profesor – „lecz reguły te, już obecne w prawie naturalnym od Boga danym, stosuje do wypadków poszczególnych, które często wątpliwości i wahania budzą, z których każdy czymś się od innych różni i w których coś rozstrzygać trzeba”¹². Sumienie jest jednak zawodne. Można bowiem usprawiedliwić każde postępowanie (to złe przede wszystkim) łatwo i bez większego problemu. Pojawia się więc kwestia relatywizmu mo-

¹⁰ L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg*, s. 257.

¹¹ Tenże, *Czy diabeł może być zbawiony*, s. 339.

¹² Tamże, s. 106-107.

ralnego, tzw. dobra względnego. Niewątpliwie Jan Paweł II podkreślał nierozzerwalny związek między prawdą a wolnością, a znaczy to – uzupełnia badacz – „że wolność tylko w podporządkowaniu prawdzie się osiąga”¹³. „Ostatecznie więc to umysł absolutny – interpretuje Bronisław Wildstein – musi stać się gwarantem prawdy, jeśli nie chcemy popaść w błędne koło albo regres do nieskończoności. Wprawdzie możemy prawdę definiować w odniesieniu do użyteczności, ale będzie to kryterium arbitralne i ograniczone. Z pewnością nie można na jego mocy unieważnić poznania religijnego”¹⁴. Istnienie Boga bowiem nabiera znaczenia dopiero dla człowieka świadomego swojej słabości, swoich granic; „Pan jest blisko skruszonych w sercu” (Psalm 34, 19). I tylko o tyle, o ile jest słaby, ograniczony, kruchy, o ile jest „skruszonego serca”, człowiek, myśli Kołakowski, może być istotą moralną”¹⁵.

Byłoby uproszczeniem stwierdzenie, że Leszek Kołakowski zgadzał się z tymi sformułowaniami bezgranicznie. Podkreślał, że nasza wiedza nigdy nie jest kompleksowa (szacunek profesora do wiedzy i nauki był ogromny), musimy więc wpisać porażki i pomyłki w sens naszego istnienia. Prawda ma służyć rozumowi do pomnażania i rozszerzania ofert dokonywanych wyborów. Być może – idąc drogą kościoła – wolność osiągamy poprzez bezgraniczne posłuszeństwo prawdzie i sądzimy, że świecki rozum jest jej naturalnym wrogiem i niszczycielem. Być może bez wyrzutów sumienia nie byłoby wolnej woli.

Etyka Leszka Kołakowskiego jest nauką o pogodzeniu się z niekonsekwencjami. Filozof „ostrzegał, że każda wartość – socjalizm, wolność, dobroć – doprowadzona do skrajności obraca się we własne przeciwieństwo. Zachęcał do kompromisów. Pokazywał ślepą drogę absolutu ideowego i etycznego”¹⁶. Przypominał („Mała etyka” 1977), że reguły moralne są uniwersalne, a obecność diabła łatwiej zauważyć w języku potocznym aniżeli obecność Boga. „Słowa takie jak „diabelski”, „piekło”, „piekielny”, pojawiają się znacznie częściej w zwyczajnej mowie i stereotypach literackich niż wzniosłe przeciwpojęcia: Bóg, boski, nie-

¹³ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony*, s. 107.

¹⁴ B. Wildstein, *Kołakowski, czyli z powrotem do religii*, <http://www.r.p.pl>, z dn. 25 VII 2009.

¹⁵ K. Michalski, *Kruczość tego wszystkiego*, <http://wyborcza.pl>, z dn. 20 X 2007.

¹⁶ L. Ostalowska, *Mord w oranżerii. Opowieść o Leszku Kołakowskim*, dodatek do „Gazety Wyborczej”, z dn. 20 VII 2009, s. 7.

bo”¹⁷. Mimo iż był agnostykiem, pytany czy wierzy w Boga, nie chciał udzielić odpowiedzi stwierdzając, że „Pan Bóg już to wie”. Wprowadził tzw. moralność minimalną czyli „moralność bez gradacji grzechów i zasług, bez przypisywania zasług zarówno czynom, jak i dobrej woli byłaby beznadziejnie nieskuteczna. Ideał doskonałości moralnej jest nie tylko użyteczny, ale w wychowaniu niezbędny”¹⁸. Może uchronić cywilizację przed samozniszczeniem, przed zagładą różnorodności życia ludzkiego.

Na tym etapie dyskusji istotną rolę odgrywa czas. Czas tak ważny dla filozofów, matematyków, fizyków i zwykłych ludzi. Imponująca jest równoległość czasów, oraz jego zakrzywienie w teorii Alberta Einsteina. Zastanowienie budzi tzw. przekształcenie Lorentza. Długo społeczeństwa oswajały się z faktem, że czas płynie z różną prędkością. „Inną cechą czasu, jest fakt, że jest on różny dla różnych obserwatorów znajdujących się w różnych punktach przestrzeni i nie poruszających się względem siebie”¹⁹. Gdy w 1924 roku E.P. Hubble odkrył zjawisko ucieczki galaktyk, ludzkość zrozumiała, że wszechświat staje się coraz większy – czyli rozciąga się w czasie. W XX wieku obalono więc pewną stabilność metodologiczną. Wszystko stało się względne, nietrwałe i trudne do zaakceptowania. Czas absolutny przestał istnieć. Stał się czwartym wymiarem. Literatura chętnie wykorzystuje więc czasoprzestrzeń. Tworzy się swoista geografia poetycka. W subiektywnej rzeczywistości następuje radykalna zmiana paradygmatu bohatera.

Zdumiewające jest jednak najbardziej to, że filozofia Leszka Kołakowskiego łączy te wszelkie niekonsekwencje, podkreśla indeterminizm, a wciąż jest nauką o czasie oswojonym. Młodość i starość są także względne. „Nie mieszkam w starości” – stwierdził profesor – „ale to dlatego zapewne, że nigdy nie miałem poczucia, iż mieszkam w młodości. Nigdy mnie nie dotknęło takie poczucie, że jestem młody i wobec tego świat stoi przede mną otworem (...) Nie miałem poczucia, że je-

¹⁷ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony*, s. 246-247: „Diabeł jest bezcielesnym rozumnym stworzeniem, którego wola jest zasadniczo zła tzn. zdominowana jest całkowicie pragnieniem czynienia zła. Takie ogólne określenie daje się pogodzić z rozmaitymi obrazami diabła w różnych religiach, doktrynach filozoficznych i wierzeniach ludowych”.

¹⁸ Tamże, s. 152.

¹⁹ J. A. Coleman, *Teoria względności dla laika*, przeł. J. Ryteń, Warszawa 1962, s. 73.

stem młody, wobec czego nie mam również poczucia, że jestem stary. Chociaż oczywiście cierpię na różne dolegliwości wieku: ledwo widzę, ledwo słyszę, ledwo się poruszam”²⁰. Tak ujęte widzenie czasu, uświadamia naszą niezdolność do zinterpretowania losu. Dzieje się tak, ponieważ poruszamy się w pewnych ustalonych granicach wiedzy empirycznej.

Podsumowując należy podkreślić, że Bóg, rozum, miłość i śmierć to cztery odrębne – ale nie jedyne – drogi do poznania filozofii Leszka Kołakowskiego. Zawsze podkreślał jej wieloznaczność i niejasność wyborów. Twierdził, że jest ona „z definicji krainą pomieszania języków, tj. w której zgody co do kryterium prawomocności nie da się osiągnąć”²¹. Uważał, że „filozofia jest wysiłkiem stałego kwestionowania wszystkich oczywistości, a więc stałego dezawuowania objawień istniejących; jednakże pokusa posiadania objawienia własnego niezmordowanie zastawia sidła na krytyków: każda filozofia, która ma aspiracje „systemu” kwestionuje cudze objawienie po to, by natychmiast ustanawiać własne”²². Profesor nadał filozofii szczególną rangę i moc. Jak przypomina Bronisław Baczko i Krzysztof Pomian „bronił jej również przed nauką, bo i ona usiłuje sprowadzić filozofię do roli narzędzia, jak o tym świadczą filozofie pozytywistyczne. I bronił jej przed filozofią samą: przed uleganiem przez rozum i wolność pokusie wykraczania poza wszelkie granice, zapominania o cielesności i skończoności, które są udziałem jednostki ludzkiej i człowieka jako gatunku”²³. Przywołany kwartet metafizyczny jest więc jednym z filarów wszelkich zmian w kulturze XXI wieku. To nie nowoczesna technika zmienia naszą świadomość, lecz różnorodność i bogactwo form życia. Różne języki, narody, poglądy, nadzieje i aspiracje. Tę dynamikę zmian narzuca potrzeba tożsamości. Poza tym natura ludzka potrzebuje świata wyposażonego w sens. „To nie jest pragnienie, którego ludzie mogą się pozbyć, nie jest też czymś, czego należałoby sobie życzyć, by się pozbyli. Sens nie może być przez nas dowolnie zadekretowany, lecz musi być jakoś znaleziony.

²⁰ *Alfabet Leszka Kołakowskiego*, wybrała Aleksandra Klich, dodatek do „Gazety Wyborczej”, z dn. 20 VII 2009, s. 11.

²¹ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, tłum. Maciej Panufnik, Warszawa 1990, s. 46.

²² *Alfabet Leszka Kołakowskiego*, s. 10.

²³ B. Baczko, K. Pomian, *Pożegnanie Leszka Kołakowskiego*, dodatek do „Gazety Wyborczej”, z dn. 20 VII 2009, s. 15.

Wynika to z przekonania, że istnieje rzeczywistość wyższego rzędu, w której znany nam świat doczesny jest zanurzony. Nie dziwi mnie więc, że istnieją różne magiczne sposoby docierania do innego świata. Ludzie nie szczędzą sił, by wymyślać wciąż nowe środki, nowe do niego narzędzia dostępu. Na ogół są one nieskuteczne, ale nie przesądzam, że wszystkie. Jednak nawet te nieskuteczne, jeżeli ludzie mocno w nie wierzą, mogą jakiś pożytek przynosić²⁴. Sferą właściwą dla podobnych rozstrzygnięć będzie być może piąty wymiar, którego poszukujemy w dyslokacji kulturowych znaczeń, kupowaniu i posiadaniu ziemi na księżycu i ciągłym poszukiwaniu innych form życia we wszechświecie.

Nie ufał „małej filozofii”, która odbiera rozumowi prawo do pytania o rzeczywistość wykraczającą poza możliwości szkiełka i oka. Jednocześnie przejawiał niezwykłą pokorę w docieraniu do prawdy, świadomy, że ludzki język nie jest w stanie ostatecznie uchwycić, nazwać i zamknąć w opakowaniu tajemnicy Boga. „Bądźmy pokorni z powodu naszej ograniczoności”. I był w tym stwierdzeniu bliski św. Pawłowi, przyznającemu, że „teraz poznajemy tylko po części”²⁵.

Profesor zawsze podkreślał, że „kultura europejska, jaką znamy, rozkwitała dzięki różnaitości, dzięki wielości narodowych tradycji, języków, wielości ścierających się punktów widzenia, wielości wiar i zainteresowań, wielości stylów, dzięki pasji tworzenia i badania działających w bardzo zróżnicowanych warunkach”²⁶. Stąd też sposoby odwoływania się do koncepcji filozoficznych Leszka Kołakowskiego są wieloaspektowe, a ta skromna glossa na pewno ich nie wyczerpuje.

THE IMPLICATION BY LESZEK KOLAKOWSKI METAPHYSICAL QUARTET. THE GLOSS OF HUMANIST

Summary

Leszek Kolakowski was a Polish philosopher and historian of ideas. He discussed about the history of philosophy, the philosophy of culture and the philosophy of religion. He died on July 17, 2009.

²⁴ *Każdy z nas ma cały świat na głowie. Z Leszkiem Kolakowskim rozm. Andrzej Franaszek i Jarosław Makowski*, <http://tygodnik.onet.pl/33>, z dn. 18 VII 2009.

²⁵ J. Dziedzina, *Bóg Kołakowskiego*, <http://wiadomosci.wp.pl>, z dn. 27 VII 2009.

²⁶ L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy*, s. 292.

The author of the article concentrates on the concept of metaphysical quartet: God, mind, love, and death. Mind looks for eternal truth apart from things, knows, remembers and feels things. Above all is time. We are not sure that we will have enough time to do it. Leszek Kołakowski stresses that unlimited, uncertain and unclear decisions which always demand precise answers. His philosophy overcomes difficulties and negates univocity of consideration. Professor said, that philosophy must fight with deep thinking and with established philosophical systems.

The aim of the article is difficult conception of metaphysical quartet which is a pillar of changes in European culture in 21. century.

DZIEJE, ROLA I ZADANIA KOŚCIOŁA KATEDRALNEGO W DIECEZJI ELCKIEJ W LATACH 1992-2007

Jan Paweł II mówiąc o roli katedry w życiu diecezji stwierdził, iż jest ona kościołem matką i centrum Kościoła partykularnego. To także miejsce, „w którym biskup ma swoją katedrę, z której naucza, przyczyniając się do wzrastania ludu przez głoszenie Słowa, przewodzi głównym celebracjom roku liturgicznego i udziela sakramentów. Właśnie wtedy, gdy zasiada na swej katedrze, biskup jawi się wobec zgromadzenia wiernych jako ten, który przewodniczy *in loco Dei Patris*. To właśnie obecność tej katedry czyni z kościoła katedralnego przestrzenne i duchowe centrum jedności i komunii dla prezbiterium diecezjalnego i dla całego świata Ludu Bożego”. (Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska Pastores gregis*, nr 34).

25 marca 2007 r. minęła 15 rocznica podniesienia ówczesnego kościoła parafialnego pw. św. Wojciecha w Elku do godności katedry diecezji elckiej. Uwzględniając słowa papieża Jana Pawła II zawarte w Posynodalnej Adhortacji Apostolskiej, ukazujące znaczenie świątyni katedralnej, jak również wspomnianą rocznicę ustanowienia tego kościoła „Matką wszystkich świątyń w diecezji” wypada przedstawić krótką historię katedry elckiej.

Kult katolicki w Elku sięga XV w. W 1472 r. istniał tu kościół parafialny, przynależący do dekanatu reszelskiego. Jak wszędzie na Mazurach, tak i w Elku po reformacji zaprowadzono luteranizm, do utwierdzenia którego przyczynił się słynny pastor Jan Malecki (Jan z Sącza). Dopiero w XIX w. katolicyzm miał tu większą ilość wyznawców. Do 1853 r. opiekę nad katolikami tutejszymi sprawowali kapłani ze Świętej Lipki. Dnia 22 maja 1853 r. bp J. Geritz erygował tu placówkę duszpasterską, a 15 października 1854 r. ks. F. Thiedig poświęcił kaplicę pw. św. Wojciecha. Placówka (stacja) ta zlokalizowana była na działce przy obecnej ul. Kilińskiego w miejscu, gdzie znajdują się dzisiaj resztki cmentarza katolickiego. Kanonicznie parafię pw. św. Wojciecha w Elku erygowano 31 marca 1871 r.

Kościół św. Wojciecha został wybudowany w latach 1893-1895, dzięki pomocy Stowarzyszenia Świętych Bonifacego i Wojciecha, zajmującego się wspieraniem ośrodków katolickich w diasporze na Warmii i Mazurach. Świątynię konsekrował bp E. Hermman 19 października 1903 r. Jest to obiekt 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 osób.

Obiekt posiada 14 okien witrażowych: 5 w prezbiterium, 8 w nawie i 1 nad głównym wejściem. Witraże w prezbiterium przedstawiają: Przemienienie Pańskie (środkowy), Matkę Bożą, św. Józefa, św. Andrzeja Apostoła, św. Wojciecha, objawienie w Gietrzwałdzie z sylwetką Jana Pawła II, prymasa S. Wyszyńskiego na tle Jasnej Góry oraz Męczenników Oświęcimskich. Witraże w nawach to: Zwiastowanie NMP, Nawiedzenie św. Elżbiety, pokłon trzech Króli, Zesłanie Ducha Świętego, sceny związane z eucharystią, scena ze Starego Testamentu, rozmnożenie chleba oraz Ostatnia Wieczerza.

Ściany i sklepienia kościoła były od początku otynkowane. W latach 1974-1975 pokryto je skromną polichromią, która wykonał mgr Z. Klaryska z Torunia. Wśród dekoracji na uwagę zasługiwało osiem medalionów na sklepieniu z wizerunkami świętych (Jacka, Wojciecha, Kingi, Jana Kantego, Bonawentury, Stefana, Władysława oraz Kazimierza) i cztery medaliony w prezbiterium przedstawiające ewangelistów.

W centrum kościoła usytuowany został ołtarz główny. Pochodzi on z końca XIX w., a wykonany jest z drewna, w stylu neogotyckim. Jego nastawa nawiązuje w dekoracji do tajemnicy Eucharystii i posiada wymiary 320 cm na 380 cm. Całość stoi na kamiennej mensie, którą ozdabia płaskorzeźba z Barankiem. Ołtarz wieńczy rzeźba Jezusa Ukrzyżowanego. W dekoracji nastawy ołtarza na uwagę zasługują płaskorzeźby: Ostatnia Wieczerza i ofiara Melchizedeka oraz cztery figury ewangelistów. Ołtarz soborowy oraz ambonka wykonane są z marmuru. Ściany prezbiterium okalają stalle kanonickie i tron biskupi.

Obok ołtarza głównego w świątyni znajdują się jeszcze dwa ołtarze boczne, wykonane również w stylu neogotyckim. Jeden z nich poświęcony został Najświętszemu Sercu Pana Jezusa, drugi zaś – Niepoka-

lanemu Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Fundatorem i wykonawcą obu ołtarzy był Joachim Skibowski z Elku, o czym świadczy napis wyryty na jednym z ołtarzy w języku niemieckim. Wszystkie ołtarze w kościele zostały wykonane w 1903 r.

Na uwagę w kościele zasługuje ambona oraz kielichowa chrzcielnica z początku XX wieku. Ambona umocowana jest na pierwszym filarze oddzielającym lewą nawę boczną. W jej czterech płycinach czaszy umieszczono płaskorzeźby Ojców Kościoła. Została wykonana w stylu neogotyckim, a jej twórcą był J. Skibowski. Chrzcielnicę ufundował J. Grześkowiak, mistrz kamieniarski z Elku. W całości kompozycji interesującą z punktu widzenia historii sztuki jest rzeźba św. Jana Chrzciciela, wieńcząca drewnianą przykrywę chrzcielnicy.

Na ścianach naw bocznych umieszczone są stacje Drogi Krzyżowej. Obrazy namalowane zostały na blasze stalowej techniką olejną. Wielkość ich wynosi, wraz z dębowym obramowaniem: 210 cm na 90 cm. Wykonano je na przełomie XIX i XX w. w stylu neogotyckim.

Nad głównym wejściem do świątyni umiejscowiono drewniany chór, zbudowany tuż po pierwszej wojnie światowej. Styl jego jest dostosowany do architektury obiektu. Na chórze znajdują się 18-głosowe organy wykonane przez firmę Terletzkiego z Królewca. W tej części kościoła odnaleźć też można dwie XIX-wieczne rzeźby przedstawiające Frasobliwego Chrystusa oraz Matkę Bożą Bolesną.

Wraz z utworzeniem diecezji elckiej (25 marca 1992 r.) Ojciec Święty Jan Paweł II podniósł ten kościół do godności katedry. Od tej pory świątynia ta stała się głównym miejscem celebracji ważnych uroczystości religijnych i narodowych z udziałem i pod przewodnictwem biskupa diecezji. Wymagała jednakże gruntownych prac związanych z adaptacją kościoła dla potrzeb katedry. Inicjatorem i głównym koordynatorem remontów był pierwszy biskup diecezji Wojciech Ziemia oraz proboszcz parafii z lat 1992-2004 – ks. Stanisław Wysocki. Za ich kadencji dokonano m. in. odnowienia i wymalowania katedry, przebudowano prezbiterium, wybudowano nowy ołtarz posoborowy i wstawiono nowe ławki w świątyni.

Dnia 13 maja 1994 r. bp W. Ziemia ustanowił tu diecezjalne sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej. Początki sanktuarium sięgają jednak przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia. Fundatorem figury był bp J. Wysocki, a koronacji jej dokonał Jan Paweł

II w Olsztynie 6 czerwca 1991 r., podczas IV pielgrzymki do Polski. Figura Matki Bożej Fatimskiej, zwana często Matką Boską Elcką, odbiera szczególną część w każdą pierwszą sobotę miesiąca, począwszy od maja do października. Umiejscowiona jest w ołtarzy bocznym poświęconym Najświętszej Maryi Pannie.

Obok codziennej parafialnej służby liturgicznej i duszpasterskiej, katedra elcka była w swej przeszłości świadkiem i miejscem szczególnie podniosłych uroczystości religijnych związanych z wydarzeniami z życia Kościoła na Mazurach, Suwalszczyźnie i Augustowszczyźnie oraz w naszej Ojczyźnie. Do niej odbywali swoje ingresy biskupie wszyscy pasterze diecezji: W. Ziemia (23 IV 1992 r.), bp E. Samsel (16 XII 2000 r.) i J. Mazur (9 VI 2003 r.). W świątyni katedralnej miała miejsce także konsekracja biskupa pomocniczego diecezji: bpa Romualda Kamińskiego (23 VI 2005 r.). Każdego roku od 1992 r. w tej świątyni katedralnej otrzymywali święcenia diakonatu i kapłaństwa alumni Wyższego Seminarium Duchownego w Elku. Ponadto w kościele tym miały miejsca uroczystości związane z ważnymi wydarzeniami religijnymi, m. in. nawiedzeniem figury Matki Bożej Fatimskiej, uroczyste otwarcie Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa w diecezji elckiej, inaugurująca peregrynacji obrazu Jezusa Miłosiernego w diecezji elckiej, a także jubileusze kapłańskie i zakonne. Na cmentarzu obok katedry spoczywają doczesne szczątki biskupa E. Samsela.

Najważniejszym jednakże wydarzeniem w 15-letniej historii tej świątyni jako katedry, była obecność w niej Ojca Świętego Jana Pawła II w dniu 8 czerwca 1999 r. Tego dnia Jan Paweł II nawiedził katedrę; wraz z towarzyszącymi mu osobami przez kilkanaście minut modlił się w tej świątyni.

Tenże papież we wspomnianej Adhortacji przypomina o najważniejszym znaczeniu katedry, które wyraża się „w liturgicznym życiu diecezji skupionym wokół biskupa, zwłaszcza w kościele katedralnym. W katedrze zatem, gdzie dokonuje się najdonioślejsze wydarzenie w życiu Kościoła, wypełnia się także najwznioślejszy i święty akt *manus sanctificandi* biskupa, który zawiera, podobnie jak sama liturgia, której przewodniczy, uświęcenie osób oraz kult i chwałę Bożą” (Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska Pastores gregis*, nr 34).

Katedra elcka była więc i pozostaje nadal najważniejszym i szczególnie miejscem Kościoła partykularnego i przykładem życia religijnego diecezji.

Kalendarium ważniejszych uroczystości w katedrze elckiej

25 III 1992 r. Ojciec Święty Jan Paweł II podniósł do godności katedry kościół pw. św. Wojciecha w Elku.

23 IV 1992 r. Ingres biskupa Wojciecha Ziemby.

19 VI 1992 r. Biskup Wojciech Ziemba udzielił święceń kapłańskich czterem diakonom.

23 IV 1993 r. Sprowadzenie z Gniezna relikwii św. Wojciecha.

18 VI 1993 r. Biskup Wojciech Ziemba udzielił święceń kapłańskich trzynastu diakonom

29 VII 1993 r. Spod bram katedry wyruszyła I Piesza Pielgrzymka Diecezji Elckiej na Jasną Górę.

13 V 1994 r. Biskup W. Ziemba ustanowił tu diecezjalne sanktuarium Matki Bożej Fatimskiej.

21 V 1994 r. Czternastu diakonów przyjęło z rąk biskupa Wojciecha Ziemby święcenia kapłańskie.

10-14 IX 1994 r. Odbył się Diecezjalny Kongres Rodziny.

10 VI 1995 r. Biskup Wojciech Ziemba udzielił święceń kapłańskich pięciu diakonom.

25 III 1996 r. Peregrynacja Matki Bożej w wizerunku Fatimskim.

15 VI 1996 r. Biskup Wojciech Ziemba udzielił sakramentu kapłaństwa ośmiu diakonom.

19 IV 1997 r. Biskup Wojciech Ziemba udzielił święceń kapłańskich siedmiu diakonom.

23 IV 1997 r. Uroczystości jubileuszowe 1000-lecia śmierci męczénskiej św. Wojciecha.

6 VI 1998 r. Biskup Wojciech Ziemba udzielił święceń kapłańskim ośmiu diakonom.

10 IV 1999 r. Biskup Wojciech Ziemba udzielił święceń kapłańskich siedmiu diakonom.

8 VI 1999 r. Ojciec Święty Jan Paweł II odwiedził progi elckiej katedry.

25 XII 1999 r. Uroczyste otwarcie Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa w diecezji elckiej.

20 V 2000 r. Dziesięciu diakonów przyjęło z rąk biskupa Wojciecha Ziembę święcenia kapłańskie.

16 XII 2000 r. Odbył się uroczysty ingres biskupa Edwarda Samsela do katedry ełckiej.

24 III 2001 r. Otrzymała się uroczysta sesja posynodalna. Promulgowano Statuty II Polskiego Synodu Plenarnego.

2 VI 2001 r. Biskup Edward Samsel udzielił święceń kapłańskich dziewięciu diakonom.

19-21 IV 2002 r. Centralne obchody 10. rocznicy powstania diecezji ełckiej.

11 V 2002 r. Biskup Edward Samsel udzielił święceń kapłańskim dziewięciu diakonom.

19 I 2003 r. Otrzymały się uroczystości pogrzebowe biskupa Edwarda Samsela. Mszy św. żałobnej przewodniczył abp Józef Kowalczyk, nuncjusz apostolski w Polsce, a słowo Boże wygłosił abp Józef Michalik, metropolita przemyski. W uroczystościach brało udział 44 arcybiskupów i biskupów, ponad 400 kapłanów i około 10 tys. wiernych.

31 V 2003 r. Dziesięciu diakonów przyjęło z rąk biskupa Jerzego Mazura święcenia kapłańskie.

9 VI 2003 r. Odbył się uroczysty ingres biskupa Jerzego Mazura.

22 V 2004 r. Biskup Jerzy Mazur udzielił święceń kapłańskim dziesięciu diakonom.

1 X 2004 r. Pięć siostr karmelitanek przybyło do miasta biskupiego i zamieszkało w tymczasowym Karmelu – budynku parafialnym przy katedrze.

5 II 2005 r. Pod przewodnictwem kard. Józefa Glempa, Prymasa Polski, była sprawowana Msza św. inaugurująca peregrynację obrazu Jezusa Miłosiernego w diecezji ełckiej. W uroczystościach uczestniczyli m. in. arcybiskupi i biskupi z archidiecezji warmińskiej, białostockiej oraz z sąsiedniej Litwy i dalekiej Rosji – Irkucka.

2 IV 2005 r. Biskup Jerzy Mazur przewodniczył Mszy św. w intencji Jana Pawła II.

28 V 2005 r. Biskup Jerzy Mazur udzielił święceń kapłańskim piętnastu diakonom.

23 VI 2005 r. Świecenia bpa Romualda Kamińskiego. Głównym konsekratorem był abp Józef Kowalczyk, a współkonsekratorami: bp Jerzy Mazur, ordynariusz elcki i bp Kazimierz Romaniuk, senior diecezji warszawsko-praskiej. Homilię wygłosił kard. Józef Glemp, Prymas Polski.

20 V 2006 r. Biskup Jerzy Mazur udzielił święceń kapłańskim pięciu diakonom.

26 IV 2007 r. Centralne uroczystości z okazji 15. rocznicy powstania diecezji elckiej.

DIE GESCHICHTE , DIE ROLLE UND DIE AUFGABE DES DOMES IN DER DIÖZESE ELK IN DER ZEIT VON 1992-2007

Zusammenfassung

Die Kirche St. Adalbert in Elk wurde am 25. März 1992 durch Papst Johannes II. in den Rang eines Domes erhoben. Diese Kirche ist Mutter aller Kirchen und Zentrum des religiösen Lebens in der Diözese Elk. Das ist die Stelle von der aus der Bischof von der Kathedrale aus dem Volk das Wort Gottes verkündet, die ganze Liturgie im Laufe des Kirchenjahres feiert und die Sakramente spendet. In diesem Artikel wurde die Geschichte , die Rolle und die Bedeutung der Kathedrale in der Diözese Elk in der Zeit von 1992-2007 beschrieben.

Sprawozdanie z sympozjum naukowego o św. Pawle (Sui sentieri di Paolo). Papieski Uniwersytet Salezjański, Rzym 23-24 kwiecień 2009.

„Na ścieżkach św. Pawła”. Tak brzmiał temat sympozjum zorganizowanego przez Papieski Uniwersytet Salezjański w Rzymie, w roku św. Pawła. Tematem rozważań stały się wyzwania edukacyjne na przestrzeni wiary i kultury.

W chwili ogłoszenia roku świętego Pawła, wiele instytucji, uniwersytetów Kościoła podjęło wyzwanie przybliżenia postaci Apostoła Narodów. W to dzieło włączyły się również wszystkie wydziały Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie. Każdy wydział podjął rozważanie zgodnie ze swoim zakresem poszukiwań naukowych. Już na początku postawiono pytanie o relacje „profesora” Pawła z poszczególnymi sektorami nauki i życia. Podjęta została refleksja naukowo-ewangelizacyjna w celu odpowiedzi na pytanie: czego uczy nas „nauczyciel” Paweł w dzisiejszej filozofii, prawie kanonicznym, naukach o komunikacji, naukach o edukacji, naukach klasycznych i wreszcie w teologii? Ten, który miał odwagę stawiać czoło mądrości ateńskiemu Areopagowi oraz sile i potędze antycznego Rzymu, czy dzisiaj ma coś do zaoferowania światu pełnemu idoli i haseł postmodernizmu?

Apostołowi Narodów nie brakło odwagi, aby podjąć dialog z kulturą i wiarą antycznego świata żyjącego gwarem ulic Aten i Rzymu. Odważnie stawiał czoło wyzwaniom spadkobierców myśli hellenistycznej. W miejsce pogańskiej myśli wnosił odważnie myśl religijną. Zawsze dopatrywał się elementów pozytywnych w dialogu z człowiekiem poszukującym. Swoje przesłanie ewangeliczne, dobrą nowinę, potrafił umieścić pomiędzy dyskursem filozoficznym a homilią kerygmatyczną. Jednak jego największą zaletą, widzianą w świetle dzisiejszym, jest odwaga i wytrwałość w ewangelizacji i głoszeniu Chrystusa. Apostoł narodów okazał się wielkim propagatorem zasady głoszącej, że wiara potrafi pomóc w oświeceniu poszukiwań czysto racjonalnych. W takim kontek-

ście bardzo uzasadnione wydają się tytuły elaboratów przedstawicieli wydziału filozofii: „Paweł, rabin rzymski w kulturze hellenistycznej; lekcja naszych czasów?” (prof. Maurizio Marin), lub też kolejny: „Paweł, nauczyciel dialogu pomiędzy braćmi różnej wiary i kultury” (prof. Sabino Palumbieri). Te elementy wydają się aktualną propozycją dla Kościoła posoborowego, który jest wezwany, aby żyć w dialogu ze światem (*Gaudium et spes*). W sposób konkretny może objawiać się to w zjawisku inkulturacji oraz indywidualnych poszukiwaniach relacji osobowych zarówno z człowiekiem, jak i z Bogiem.

Również kolejne referaty profesorów wydziału prawa kanonicznego: „Szacunek prawa, pod przewodnictwem Ducha” (prof. Markus Graulich), oraz „Prawa osoby w dyspozycji czasu” (Prof. Jesu Pudumai Doss), pokazują aktualność propozycji podążania śladami Apostoła Narodów. Św. Paweł wydaje się swoim nauczaniem pokazywać, że prawo w kontekście Kościoła, nie jest jedynie zbiorem przepisów i zasad, a pomaga żyć wspólnocie w zgodzie i podporządkowaniu Bożej Woli. Święty Apostoł, sam wychowany w cieniu zasad Starego Testamentu, swoim nauczaniem pokazuje prawo Mojżesza w świetle Chrystusa niosącego Zbawienie. Przestrzeganie zasad, tak bliskie osobie św. Pawła, ma prowadzić do osobowego spotkania z Chrystusem, do odkrycia nowej jakości przykazań i wreszcie w konsekwencji do osiągnięcia zbawienia. Samo prawo nie jest w stanie zbawić człowieka. Nie znaczy to, że samo prawo nie ma znaczenia, co więcej Apostoł zachęca do przestrzegania zasad prawnych podkreślając, że prawo ma służyć wypełnieniu przymierza zawartego pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Stąd też dominująca myśl, że przestrzeganie prawa ma być realizacją Woli Bożej. Stąd też stawia się wniosek, aby Kościół prowadzący dzieło ewangelizacji, traktował prawo, zawsze wypełnione Duchem, jako posługę na rzecz umocnienia posłuszeństwa Bogu, ciągłego odnawiania i wzmacniania wiary. Podejmując dialog z kulturą ma prowadzić wspólnotę i pojedynczą osobę drogą ku Zbawieniu.

Szczególną aktualnością w nauczaniu św. Pawła jest jego zainteresowanie prawami człowieka. Apostoł, jako człowiek wychowany w dialogu z kulturą ówczesnego świata i ubogacony nauczaniem Chrystusa, okazuje szczególną wrażliwość na osobę człowieka, jego prawa i potrzeby. Jest to widoczne na płaszczyźnie pojedynczej osoby, rodziny, jak również całej wspólnoty czy nawet społeczności. Tak więc bogactwo nauczania, osobiste świadectwo św. Pawła, jego gorliwe zaangażowanie

w dialog ze światem pogańskim, może stać się skutecznym narzędziem w posłudze edukacyjnej współczesnego Kościoła.

Jak zauważyli, prof. Franco Lever i prof. Carlo Tagliabue w referacie zatytułowanym „Figura św. Pawła w kinematografii” Apostoł przemierzając liczne narody i ziemie, uczy nas otwartości na osobę, wskazuje wartość dialogu z „braćmi” o odmiennych poglądach. Również sama osoba św. Pawła, tak bogato ilustrowana w obrazie i filmie (około 30 tytułów filmowych dedykowanych w sposób bliższy lub dalszy św. Apostołowi) uczy nas dynamizmu i wytrwałości w działaniu. Taka postawa powinna dawać motywację do podjęcia dialogu z kulturą dzisiejszego świata.

Jak pokazały referaty prof. Mario Maritano „Przekaz myśli św. Pawła u ojców wschodnich” i prof. Biagio Amata „Przekaz myśli św. Pawła u wybranych ojców zachodnich”, Apostoł Narodów, zwany też niejednokrotnie „kolumną Kościoła”, ma do zaoferowania czytelnikom współczesnym równie wiele, co swoim bezpośrednim odbiorcom. Bez wątpienia nowa lektura dzieł i świadectwa św. Pawła, dokonana w świetle ojców Kościoła, może pomóc dzisiejszej posłudze ewangelizacji. Obserwacja współczesnego świata pozwala stwierdzić, że niejednokrotnie w dialogu z kulturą potrzebna jest postawa apologetycznego otwarcia. Właśnie Ojcowie Kościoła, zmagający się z takimi problemami, analizując koncepcje ewangelizacyjne Apostoła Narodów, potrafili wydobyć sposób na pokonywanie konfliktów i trudności głoszenia.

Interesujący jest sposób w jaki sam św. Paweł odkrył wiarę. Jego „nawrócenie” mentalne, pozwala mu spotkać Boga, który chce mówić do człowieka. Ogrom pracy, jaki dokonał św. Paweł, aby dotrzeć do świadomości paschalnej, uświadamia dzisiejszej teologii pastoralnej wysiłek jaki należy włożyć w posługę ewangelizacji. Jak podkreślały referaty: „Paweł, hermeneuta Starego Przymierza w posłudze Nowemu Przymierzu w Chrystusie” (prof. Rafael Vincent) i „Świadomość moralna chrześcijańska u Pawła” (prof. Paolo Carlotti) także dzisiejsi teologowie mają do wykonania nie lada zadanie, aby potrafić tak jak św. Paweł przełożyć teologię krzyża na konkretne momenty życia człowieka, który zna, lub co gorsza, nie zna Ewangelii.

Głos znaczący w dyskusji nad podążaniem ścieżkami św. Pawła został wniesiony przez profesorów wydziału nauk o edukacji: prof. Jerome Vallabara „Edukacja do wiary w kontekście wyzwań i oczekiwań

multikulturowych” i prof. Mario Oscar Llanos „Od form powołania św. Pawła do edukacji powołania w Chrystusie”.

„Kosmopolita” Paweł jest w stanie ubogacić nasze doświadczenie edukacyjne. Swoim doświadczeniem, opartym mocno na tradycji, uczy aplikować zasady teologiczne w konkretnej misji ewangelizacji. Największą siłą i sukcesem nauczania św. Pawła jest sam Chrystus, który zaprasza wszystkich do swojego królestwa. To osobowe spotkanie z Chrystusem, przeżyte we wspólnocie, może zapewnić skuteczność dzisiejszej katechezie. Dopiero wtedy cały wysiłek teologiczny, pastoralny i intelektualny przyczyni się do stworzenia wspólnoty żyjącej w kulturze i wierze ewangelicznej. Taka orientacja wysiłku edukacyjnego Kościoła, wchodzącego w dialog ze współczesną kulturą postmodernistyczną, może gwarantować skuteczność orędzia ewangelicznego.

Ciekawym był też głos podsumowujący biskupa Gianfranco Ravasi, przewodniczącego Papieskiej Rady do spraw Kultury. Zauważył on, że św. Paweł często jest dzisiaj prezentowany jako figura intelektualna. Bardzo często pomaga definiować wyzwania teologiczne i pastoralne stojące przed Kościołem posoborowym. Jest też tym, który w dobie globalizacji, łączy wielość kultur, w konsekwencji uczy nas uniwersalności Kościoła. Zachowuje przy tym nadzwyczajną identyfikację z Chrystusem i Ewangelią.

Apostoł Narodów poruszał się w możliwie najszerszych horyzontach ówczesnego świata. Bliska mu była cała ówczesna filozofia, teologia, prawo, różne prądy intelektualne, grupy etniczne i wyznaniowe, wielość sposobów podróżowania i przemawiania. Przyczyniło się to bez wątpienia do wielkiej skuteczności i popularności nauczania Świętego. Także dzisiejszy Kościół posłany i posyłający do głoszenia Dobrej Nowiny w świecie zglobalizowanym, nie tylko „teorii internetu i samolotu”, ale w horyzoncie poznawczym każdego wierzącego, powinien sięgać jak najczęściej do tych przykładów posługiwania. Jego przykład i świadectwo może pomóc „inkulturować” Ewangelię i umacniać wiarę, czyniąc to zawsze w dialogu z kulturą.

Ks. Tomasz Kopiczko

**Sprawozdanie z Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego
nt. „Humanizm tomistyczny a przyszłość cywilizacji”.
Baltimore (USA), 1-3 października 2009 r.**

W dniach 1-3 października 2009 r. odbył się międzynarodowy kongres filozoficzny, inaugurujący działalność Międzynarodowego Stowarzyszenia Étienne’a Gilsona (MSÉG) w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej¹. Wydarzenie miało miejsce w stanie Maryland na terenie Loyola University (LU) w Baltimore. Obok MSÉG i LU, do grona organizatorów należały takie instytucje, jak The Gilson Society (USA), The Catholic Education Foundation oraz The Universities of Western Civilization.

Rozważania podjęte przez uczestników oscylowały wokół głównego tematu, któremu poświęcony był Kongres, a mianowicie: „Humanizm tomistyczny a przyszłość cywilizacji”². Wybór tematyki był podyktowany widocznym kryzysem nie tylko w świecie nauk humanistycznych, lecz także w całej współczesnej kulturze humanistycznej. Prelegenci wielokrotnie zwracali uwagę na to, że głównym przejawem tego kryzysu jest dominacja idealizmu filozoficznego w kulturze. Dominacja ta przybiera różnorodne formy, wśród których najbardziej rozpowszechniony jest fideizm i scjentyzmu. Skuteczną przeciwwagą dla tych negatywnych tendencji, zdaniem uczestników Kongresu, jest filozoficzny realizm wraz z jego historycznie sprawdzoną formą w postaci humanizmu tomistycznego.

Trzydniowy program Kongresu zasadniczo sprowadzał się do obrad w ramach 11 sesji plenarnych. Każda sesja składała się z wykładu głównego, 1-3 koreferatów i otwartej dyskusji. Kluczowe referaty podczas poszczególnych sesji wygłosili: Peter A. Redpath (*Why Thomist Humanism?*), Graham McAleer („*Caritas in veritate*” – *Remarks on the most recent Encyclical of Pope Benedict XVI*), Piotr Jaroszyński (*The Influence of Thomist Humanism on Polish Culture: Past, Present, and*

¹ Tytuł oryg.: The Inaugural North American International Étienne Gilson Society Congress.

² Tytuł oryg.: Thomist Humanism and the Future of Civilization.

Future), Robert Delfino (*Scientific Naturalism and the Foundation of Morality: A Neo-Thomist Response*), Desmond J. FitzGerald (*Gilson's Lectures „On the Quest for Species”*), James F. Salmon SJ (*Humanity: Emergence and Evolution*), Jude P. Dougherty (*Gilson and Remi Brague on Medieval Arabic Philosophy*), Thaddeus Kozinski (*Why the Good Catholic Philosopher and the Good Catholic University Need Each Other*), Curtis L. Hancock (*„The Education of the Philosopher” and the Future of Catholic Education*), Jim Maroosis (*Humanism is the Practice of the Liberal Arts*), oraz James V. Shall SJ (*Why Is There a Unity of Philosophical Experience?*).

Na zakończenie Kongresu przyznano nagrody i odznaczenia za wybitne osiągnięcia na polu edukacji i filozofii. Ich laureatami zostali: Rev. William Cardinal Keeler (The Reverend Bernard Quinn Memorial Award For Inspirational Leadership in Catholic Education), Patrich S. J. Carmack (The Pope John Paul the Great Thomist Humanist Award), Joseph Fessio SJ (The Caritas in Veritate Award), oraz John N. Deely (The Aquinas Medal for Excellence in Christian Philosophy), który wygłosił okolicznościowy wykład (*Why Thomist Humanism Needs to Redefine „Human”*).

Kongres okazał się także doskonałą okazją do promocji Międzynarodowego Stowarzyszenia Étienne'a Gilsona, które zostało założone we wrześniu 2009 r. przez pracowników Katedry Filozofii Kultury KUL, którzy przybyli do Baltimore w komplecie. Podczas Kongresu do grona członków tego Stowarzyszenia dołączyły następujące osoby: Jude P. Dougherty (Dean Emeritus, School of Philosophy, The Catholic University of America), Peter A. Redpath (St. John's University, New York), Paul Richard Blum (Higgins Chair of Philosophy, Loyola University Maryland), Curtis L. Hancock (President of The Gilson Society for the Advancement of Christian Philosophy, USA; Freeman Chair of Philosophy, Rockhurst University), John N. Deely (Rudman Chair in Thomistic Studies, University of St. Thomas, Houston), Thomas A. Michaud (Dean Graduate School of Professional Studies, West Liberty University, West Virginia), Desmond J. FitzGerald (Professor Emeritus, University of San Francisco), Fr. Peter M. J. Stravinskas (Editor, “The Catholic Response”; Executive Director, The catholic Education Foundation), Fr. James V. Schall SJ (School of Government, Georgetown University), Fr. Joseph Fessio SJ (Editor, Ignatius Press), Richard Fafara (U.S. Army Community and Family Support Center), Thaddeus Kozinski (Wyoming Catholic College), Steve Bertucci (Director, The Angelicum Academy

Homeschool Program), oraz Patrick S. J. Carmack (President, Universities of Western Civilization). Celem Stowarzyszenia jest działalność kulturalno-naukowa, którą realizuje ono poprzez promocję myśli Étienne'a Gilsona, krzewienie kultury filozoficznej i patronat nad imprezami naukowymi, których eminentnym przykładem jest wspomniany Kongres. Fakt, iż Stowarzyszenie jednoczy tak liczne grono filozofów rozumiejących znaczenie humanizmu tomistycznego, pozwala żywić nadzieję na ich owocną współpracę dla dobra współczesnej kultury.

Ks. Paweł Tarasiewicz

**Sprawozdanie z VI Międzynarodowej Konferencji Naukowej
nt. „Bezpieczeństwo człowieka a wartości”.
Drohiczyn, 7-9 września 2009 r.**

W dniach 7-9 września 2009 r. Wyższe Seminarium Duchowne w Drohiczynie gościło uczestników VI Międzynarodowej Konferencji Naukowej nt. „Bezpieczeństwo człowieka a wartości”. Organizatorami konferencji były następujące instytucje: Drohiczyńskie Towarzystwo Naukowe, Instytut Nauk Społecznych Akademii Podlaskiej, Polskie Towarzystwo Filozoficzne – Oddział w Siedlcach, Wyższe Seminarium Duchowne w Drohiczynie i Mazowieckie Samorządowe Centrum Doskonalenia Nauczycieli – Wydział w Siedlcach.

Znaczenie problematyki podjętej w czasie obrad uwyrażnia się w kontekście powszechnie obserwowanego w dzisiejszej kulturze nasilenia się takich zjawisk, jak relatywizm, nihilizm, antysztuka, czy antywartości. Wymienione tendencje nie tylko destrukcyjnie oddziałują na życie społeczne, lecz również bezpośrednio zagrażają bezpieczeństwu człowieka, który pod ich presją traci tożsamość, odczuwa wykorzenienie, anonimowość i dezintegrację. Wielość kultur, którą postrzega się zazwyczaj w sposób pozytywny, ulega dziś wyraźnie ideologii multikulturalizmu, zakładającej kulturową wielość bez hierarchizacji i prowadzącej do uznania za równoprawne nawet sprzecznych ze sobą systemów wartości, modeli życia, czy wzorów zachowań.

W świetle powyższego uzasadnienia tematyka podjęta przez uczestników konferencji oscylowała wokół następujących zagadnień: czy współczesny pluralizm kulturowy jest wartościotwórczy; czy w pluralistycznej rzeczywistości kultury człowiek czuje się bezpieczny; czy wielość kultur zapewnia respektowanie praw człowieka – istoty rozumnej, a zarazem zatroskanej o przyszłość swojego domu – świata; czy wartości kulturowe nadal są potrzebne; czy polityka i nauka mogą być wolne od wartości; jak tworzyć sztukę bez prowokacji i obrażania uczuć oraz dobrego smaku; jak nauczać oraz wychować bez utraty podmiotowości ucznia i nauczyciela; jak kształtować świadomość ekologiczną człowieka?

Program konferencji obejmował wykłady plenarne, wykłady w sekcjach tematycznych, oraz panel dyskusyjny. Swoje wystąpienia podczas sesji plenarnych, którym przewodniczył ks. prof. dr hab. Edward Jarmoch, wygłosiło 9 osób: prof. dr hab. Iwan Akinczyc (*Teologia pokoju jako wartość wyznań chrześcijańskich*), prof. dr hab. Brunon Bartz (*Sprawiedliwość w polityce dla egzystencji i rozwoju człowieka*), prof. dr hab. Bogumiła Truchlińska (*Aksjologia przeszłości jako źródło modeli alternatywnych*), prof. dr hab. Agnieszka Lekka-Kowalik (*Nauka wolna od wartości – groźna utopia współczesnej kultury*), prof. dr hab. Witold Nowak (*Myślenie utopijne – próba analizy*), prof. dr hab. Irena Fudali (*Wielokulturowość w Polsce i Europie*), prof. dr hab. Marian Cieślarczyk (*Miejsce i rola kategorii „wartość” w teoretycznym i empirycznym modelu kultury bezpieczeństwa*), prof. dr hab. Siemion D. Szasz (*Wartość osoby ludzkiej i jej bezpieczeństwo*), oraz prof. dr hab. Ryszard Rosa (*Godność i prawa człowieka w procesie humanizacji i demokratyzacji edukacji – refleksje filozoficzne i pedagogiczne*).

Sekcji filozoficzno-socjologicznej przewodniczył dr hab. Robert Ptaszek, politologicznej – dr Aldona Trzpil, edukacyjnej – dr Andrzej W. Świderski, a panel pt. „Wartości i autorytety” prowadzili ks. prof. dr hab. Edward Jarmoch i prof. dr hab. Włodzimierz Tyburski. Ogółem w konferencji wzięło udział ponad 60 prelegentów, reprezentujących takie ośrodki naukowe, jak Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Kochanowskiego, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Uniwersytet Marii Curie – Skłodowskiej, Uniwersytet Państwowy w Brześciu, Uniwersytet Śląski, Uniwersytet Warszawski, Akademia Podlaska, Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi, Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego, Wyższa Szkoła Gospodarki Euroregionalnej im. Alcide De Gasperi, Wyższa Szkoła Humanistyczno-Pedagogiczna w Łowiczu, Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości w Łomży, Politechnika Radomska, Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu, Mazowieckie Samorządowe Centrum Doskonalenia Nauczycieli – Wydział w Siedlcach, Publiczna Szkoła Podstawowa Nr 2 w Sokołowie Podlaskim.

Należy wyrazić nadzieję, że treść wygłoszonych referatów zostanie niebawem wydana drukiem, co z pewnością przyczyni się do utrwalenia wyników konferencji i jej owocnych obrad.

Ks. Paweł Tarasiewicz

**Sprawozdanie z XI Międzynarodowego Sympozjum Metafizycznego
z cyklu „Zadania współczesnej metafizyki” pt. *Spór o rozumienie
filozofii*, które odbyło się 11 grudnia 2008 roku
w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.**

Już po raz XI Katedra Metafizyki Katolickiego Uniwersytetu w Lubinie oraz Naukowe Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu zorganizowały sympozjum metafizyczne o zasięgu międzynarodowym, z cyklu „Zadania współczesnej metafizyki”. Wiodącym tematem tegorocznych obrad był „Spór o rozumienie filozofii”. Spotkanie zgromadziło przedstawicieli takich ośrodków filozoficznych jak: Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Uniwersytetu Paderborn z Niemiec, Uniwersytetu Marii Curie – Skłodowskiej, Uniwersytetu Śląskiego, Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego z Warszawy, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie oraz Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego z Olsztyna. Ogółem swoje wystąpienia zaprezentowało osiemnastu prelegentów.

Oficjalnego otwarcia sympozjum dokonał Rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Pierwszą część obrad, zatytułowaną „Filozof i Filozofia” rozpoczęła filmowa wypowiedź śp. o. prof. dr. hab. Mieczysława Krapca pt. „O filozofii”.

Kolejny wykład, pt. „Dlaczego filozofia realistyczna”, wygłosił ks. prof. dr. hab. Andrzej Marynarczyk SDB (KUL). W wykładzie prelegent zwrócił uwagę na takie zagadnienia jak: definicję filozofii arystotelesowskiej, problem deformacji rozumienia filozofii, która pochodzi z różnych źródeł, powrót do właściwego rozumienia filozofii, podstawowe właściwości filozofii realistycznej.

Kolejny wykład pt. „Rola mistrza i szkoły” wygłosił ks. prof. dr. hab. E. I. Zieliński OFMConv. (KUL). W wykładzie stwierdził, iż za mistrza w filozofii uznaje się tego, kto jest relatywnie najlepszy w zbliżaniu się do odkrywania bogatej prawdy o rzeczywistości. To powoduje, że wokół niego gromadzą się adepci pójścia tą samą drogą, ale na własny rachunek i na własną odpowiedzialność i w ten sposób

tworzy się szkoła. W wykładzie dokonano analizy postaw niektórych znanych mistrzów i szkół filozoficznych starożytności i średniowiecza ze zwróceniem szczególnej uwagi na możliwie negatywne przykłady uprawiania filozofii w szkołach, o ile wspólnotowe dociekanie nie jest ukierunkowane na prawdę.

Kolejny wykład pt.: „Pewność przede wszystkim. Utrata rzeczywistości w nowożytnej filozofii realistycznej” wygłosił prof. dr B. Wald, (Uniwersytet Paderborn – Niemcy)

Prelegent zwrócił uwagę na to, iż realistyczna filozofia w sensie Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu po wieloma względami różni się od realistycznej filozofii czasów nowożytnych. Nawiązał tym samym do myśli Martina Heideggera, który upatrywał zmianę metafizyki rozwijanej od czasów Kartezjusza w tym, że „Byt po raz pierwszy został określony jako przedmiotowość przedstawiana, a prawda jako – czas światoo obrazu – a bycia bytu poszukuje się i znajduje w tym, że jest on przedstawiony. Zasadnicza różnica między realnym istnieniem bytu i istnieniem w pojęciowej reprezentacji ma cały szereg konsekwencji. Samo realne istnienie nie może zostać zdefiniowane, ale może zostać bliżej określone na dwóch drogach: ze względu na to, co wspólne wszystkiemu, co realne jako realne. Dwie najważniejsze konsekwencje realności rzeczy są z natury egzystencjonalne a co za tym idzie, fundamentalne”.

Kolejnym prelegentem był prof. dr H. Januszko (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej), który wygłosił referat pt.: „Przedmiot i zadanie *philosophiae perennis*”. W swym wykładzie zauważył że „historia filozofii bywa często uważana za przedsięwzięcie anachroniczne, zbyteczne lub nawet szkodliwe. Jest ona obwiniana o to, że – przez ukazywanie wielości, różnorodności i zmienności poglądów, szkół oraz poglądów filozoficznych tworzonych w poszczególnych epokach – nieuchronnie prowadzi do relatywnego sceptycyzmu, który kwestionuje możliwość osiągnięcia jednej prawdy obiektywnej. Odnalezienie śladów *philosophiae perenni* – koniecznych pozaczasowych związków między problemami filozoficznymi – dokonuje się na najwyższym pięttrze badań historyczno-filozoficznych, które muszą być poprzedzone przez niezbędne czynności poznawcze, takie jak opis i krytyka źródeł. Nie chodzi więc o ucieczkę od filozofii, lecz o konfrontowanie własnego doświadczenia filozoficznego z bogactwem – utrwalonych w tekstach – doświadczeń filozoficznych ludzi różnych epok”.

Kolejny wykład, pt.: „Jeden czy wiele celów filozofii?” wygłosił dr hab. P. Jaroszyński, prof. KUL. Stwierdza w prelekcji, że zazwyczaj, charakteryzując różne typy filozofii zwracamy głównie uwagę na przedmiot i metodę, ale realizm tym różni się od idealizmu, iż przedmiotem pierwszego jest rzeczywistość a drugiego idee. Gdy zamierzamy pokazać źródło różnic między realizmem a idealizmem, wskazujemy przede wszystkim na metodę. Idealizm zawsze będzie ciążył ku intuicji, natomiast realizm odwołuje się do bardziej złożonych operacji poznawczych, takich jak: abstrakcja, indukcja czy sąd. W wystąpieniu spróbowano ukazać, dlaczego odejście od celu prawdziwościowo-teoretycznego sprawia, że pewne nurty filozoficzne niejako wyradzają się, a określenie ich mianem filozofii deformuje źródłowy sens tego słowa i tej dziedziny poznania.

Następnym prelegentem był prof. dr hab. A. J. Noras (Uniwersytet Śląski). Wygłosił on referat pt.: „Problem wyboru koncepcji filozofii: subiektywna opcja czy obiektywne racje”.

Prelegent skoncentrował się wokół rozumienia wzajemnej relacji między filozofią a historią filozofii. Starał się bowiem ukazać, że w filozofii współczesnej znaleźć można myślicieli, którzy akcentują wagę tego związku, jak np. E. Gilson, S. Swieżakowski czy N. Hartman. Rozumienie relacji między filozofią a jej historią.

Cześć pierwszą prowadził ks. dr Paweł Tarasiewicz.

Obrady drugiej części sympozjum, zatytułowanej: „Powszechna Encyklopedia Filozofii – dzieło polskich środowisk filozoficznych” otwierał wykład pt.: „Powszechna Encyklopedia Filozofii w kontekście innych encyklopedii filozofii”, wygłoszony przez dr A. Lekka-Kowalik, (KUL). W swym wykładzie prelegentka zauważyła, iż: Na tle encyklopedii filozoficznych, które powstały w ciągu ostatnich 50 lat PEF wyróżnia m.in.: Wyraźne stanowisko metafilozoficzne – opowiada się za klasyczną koncepcją filozofii. Wieczystość kwestii podejmowanych w hasłach PEF. Historyzm w duchu arystotelesowskim: omawiane są pojawiające się w historii kluczowe stanowiska w danej kwestii. Powszechność w wymiarze kulturowo – geograficznym, wyraźne stanowisko filozoficzne w kluczowych kwestiach takich jak byt, osoba, natura, poznanie.

Kolejny wykład, pt.: „Formacja kultury filozoficznej celem Powszechnej Encyklopedii” zauważyła, iż Filozofia jest najstarszą dziedziną poznania, poszukującą prawdy o człowieku, świecie, ludziach, wytwo-

rach – stanowi podstawową dziedzinę ludzkiej kultury. Sposób jej uprawiania i głoszenie prawdy decydują o ukierunkowaniu życia ludzkiego i wywierają wpływ na całą kulturę. Dlatego niezmiernie ważna jest troska o właściwe uprawianie filozofii, czyli o formację kultury filozoficznej.

Kolejny wykład pt.: „Antyczna *enkyklios paideia* i potrzeba dzisiejszego krzewienia wiedzy encyklopedycznej w filozofii” wygłosił prof. dr hab. M. Wesoły (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu). W swym wystąpieniu stwierdził, iż fakt opublikowania 9 wielkich tomów PEF pod red. A. Maryniarczyka stawia przed nami ważne i trudne zadanie udzielenia miarodajnych wskazówek i porad, jak korzystać z tak monumentalnego opracowania. W czym służy ono studiowaniu filozofii oraz czynieniu w niej postępów? Wbrew szerzącym się poglądom o bezużyteczności filozofii twierdzimy, że jej nieodzowne miejsce było i jest przede wszystkim w badaniach naukowych oraz edukacji na poziomie średnim i wyższym. Świadomości tego, jak ważną rolę poznawczą i edukacyjną w systematyzowaniu wiedzy ludzkiej odgrywała dawniej filozofia, możemy i dzisiaj zasadnie argumentować na rzecz jej inspirującej, integrującej i refleksyjnej funkcji. Ogromnego materiału poznawczego w tym względzie dostarczają nam właśnie tomy wspomnianej Encyklopedii.

Kolejny wykład, pt.: „Powszechna Encyklopedia Filozofii promocją polskiej filozofii” wygłosił dr K. Wójcik (KUL). Stwierdził on, iż jest rzeczą oczywistą, że encyklopedie różnego typu są źródłem informacji o świecie i człowieku i pełnią ważną rolę w kształceniu i wychowaniu. Rolę szczególną w tym zakresie pełnią encyklopedie filozoficzne, z uwagi na to, że filozofia jest fundamentem kultury zarówno powszechnej, jak i poszczególnych narodów. PEF jest na gruncie polskim dziełem wyjątkowym i dlatego jest szczególną troską jej twórców wydobywanie na światło dzienne i promowanie polskiej myśli filozoficznej oraz zwrócenie uwagi na jej wkład w ogólną kulturę filozoficzną i naukową.

Kolejny wykład pt.: „Powszechna Encyklopedia Świadectwem dorobku współczesnej polskiej myśli filozoficznej” wygłosił ks. prof. dr hab. J. Krokos (UKSW). W swym wystąpieniu zauważył, że Powszechna Encyklopedia Filozofii do pewnego stopnia odbija sytuację i stan polskiej filozofii. W obszarze polskiej kultury i nauki jest ona marginalizowana, co uwydatniło się choćby w finansowaniu tego przedsięwzięcia. Filozofia polska jest pluralistyczna, rozwija się w kilku

czy kilkunastu ośrodkach, różniących się co do sposobu jej uprawiania, jak i co do podejmowanych problemów. A mimo to w zasadzie ośrodki te ani nie są izolowanie, ani same się nie izolują.

Kolejnym prelegentem był ks. prof. dr hab. T. Biesaga SDB (Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie), który wygłosił referat pt.: "Edukacja rola Powszechnej Encyklopedii Filozofii". Istotą wystąpienia był brak łączności między kształceniem a wychowaniem ujawnia się też w ucieczce wielu współczesnych akademickich filozofów moralności z etyki do metaetyki. Rezygnują oni z uzasadnień tego, co jest dobre, a co złe moralnie i chcą stać się neutralnymi obserwatorami różnych dyskursów moralnych. Niestety ich teoretyczne dywagacje niewiele wnoszą dla etyki czy pedagogiki, które ze swej natury są dyscyplinami praktycznymi.

Prelegent prof. dr hab. M. Jagłowski (UWM) wygłosił wykład pt.: „Powszechna Encyklopedia Filozofii okazją do poznania różnych tradycji filozoficznych”. Zauważył, iż „Encyklopedia filozofii, o ile jej tworzenie, tak jak w przypadku PEF, opiera się na wystarczająco ambitnym programie ujęcia najstarszego zakresu tych treści, które były i dzisiaj są do filozofii zaliczane, może stać się niezwykle, wieloaspektowo rozumianą okazją do poznania i przemyślenia tradycji filozoficznej. Już sama intencja opublikowania takiego dzieła, połączona z zaangażowaniem do współpracy szerokiego kręgu autorów, może być odczytana jako zamiar dający ująć słowem *relegere*, z którego Ciceron wyprowadza słowo *religio* i które znaczy: *ponownie zbierać razem, ponownie rozważać*.

Kolejny wykład pt.: „Uniwersalność Powszechnej Encyklopedii Filozofii” wygłosił ks. prof. dr hab. J. Sochoń (UKSW). W swym krótkim wystąpieniu przedstawił, w jakich obszarach i wymiarach współczesnej kultury przejawia się uniwersalność PEF. PEF oznacza, po pierwsze: i przede wszystkim chęć objęcia interpretacyjnym opisem całości i problematyki, jaka narzuca filozofia, a zwłaszcza jej serce – metafizyka. Po drugie, jej wyniki mogą być przyjmowane i stosowane w ludzkim myśleniu i działaniu przez wszystkich aktywnych uczestników kultury. Po trzecie, wreszcie uniwersalność. Leżąca u podstaw metodologii, według której zbudowana została PEF, realistyczna wizja rzeczy, nie oznacza jakiegoś ubóstwa treściowego; raczej ukazuje klimat obiektywizmu, chęć poznawczego ujmowania bytów, czyli rzeczy istniejących, nie zaś tylko ich istoty.

Kolejnym prelegentem był dr M. St. Zięba, (KUL), który wygłosił prelekcję na temat: „Filozofia wschodu w Powszechnej Encyklopedii Filozofii”. W swym wystąpieniu zwrócił uwagę na filozofie orientalne – indyjską, japońską, a także tybetańską, koreańską, wietnamską i indonezyjską. Stwierdza, iż, pojawiają się one coraz częściej w różnych encyklopediach filozoficznych na świecie, ale PEF jest pierwszą encyklopedią, w której wszystkie filozofie pojawiają się razem w jednym opracowaniu i są reprezentowane na tak wielką skalę. W swym wykładzie powiedział: „Chcieliśmy w ten sposób spełnić postulat *powszechności* w przedstawieniu dorobku myśli filozoficznej ludzkości, powszechnego wysiłku ludzkości, by zrozumieć rzeczywistość. Dwa kręgi cywilizacyjne Azji posiadają tradycję myśli filozoficznej porównywalną z tradycją śródziemnomorską. Jest to cywilizacja indyjska i cywilizacja dalekowschodnia. Nurtem myśli spajającym te dwa kręgi kulturowe był i jest buddyzm”

Kolejny wykład zatytułowany „Powszechna Encyklopedia Filozofii pomocą dla środowisk zagranicznych” wygłosił ks. dr P. Fotta (Bratysława). W swym wystąpieniu zauważył, iż problematyka PEF obejmuje nie tylko filozofie Europy i Zachodu, ale także sięga po filozofię i myśl Indii, Chin, Korei i Japonii. W szczególności należy podkreślić fakt prezentacji myśli słowiańskiej: polskiej, rosyjskiej, czeskiej, słowackiej, serbskiej, chorwackiej, i Europy Wschodniej.

Na koniec wystąpił ks. prof. dr hab. A. Maryniarczyk, SDB, (KUL) z wykładem pt.: „Z dziejów powstawania Powszechnej Encyklopedii Filozofii”. W wystąpieniu przypomniał historię pojawienia się zamysłu opracowania PEF i rolę o. prof. M. Krapca, cel i główne przesłanie dzieła, pierwsze problemy i próby ich przewyżczenia, włączenie się środowisk naukowych z Polski i zagranicy oraz powstanie środowiska naukowego. Na koniec wykładu zostały przedstawione plany i perspektywy dalszych prac nad PEF.

Obrady drugiej części sympozjum prowadził: dr Zbigniew Pańpuch. Zamknięcia sympozjum dokonał ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk, kierownik Katedry Metafizyki KUL i wiceprezes Polskiego Towarzystwa św. Tomasza z Akwinu.

Filozoficzny status poszczególnych zagadnień oraz profesjonalizm wykładów mogły zadowolić najbardziej wyrafinowane oczekiwania uczestników.

Michał Jasiński

Ks. Wojciech Guzewicz, Sabina Turowska, *CZAS TRWANIA*, Elk-Rygoł 2009, ss. 124.

W 2009 r. ukazała się kolejna książka dwóch autów: ks. Wojciecha Guzewicza i p. Sabiny Turowskiej pt. *Czas trwania*, zawierająca blisko 100 wierszy. Została ona wydana w Elku i Rygoli, w miejscowościach zamieszkania autorów. Pozycja nie zawiera wiele stron, bo liczy zaledwie 124, ale jej treść wielokrotnie przerasta objętość.

Okładka i znajdującą się na niej ilustracja w kolorach jest bardzo wymowna i związana z tytułem książki oraz treścią napisanych wierszy. Jej autorem był p. Marek Kuryłowicz z Pizsa. Centrum obrazu, to wysokie drzewo, rosnące na równinie, z zielonymi liśćmi. Pod drzewem z jednej i drugiej strony znajdują się krzyże, z lewej wysoki, z prawej niski. Drzewo wraz z krzyżem na dole otulone jest jakby roślinnym płatem. Wokoło jasna zieleń. Na horyzoncie tego obrazka widać zarys lasu. Tłem jest jasne niebo, usiane białosiwymi chmurkami. Przez drzewo przedzierają się jasne promienie słońca. Z lewej strony ilustracji znajduje się wiązanka z dojrzałych kłosów zboża i owoców winogron.

Drzewo oznacza życie, krzyże zaś różne problemy życiowe i cierpienia, bo bez nich nie byłoby życia. Do życia konieczny jest chleb i napoje. Nie chodzi tu tylko o pokarm, który daje życie fizyczne, ale i o pokarm duchowy. Ze zboża otrzymujemy chleb, z winogron wino, to dary ofiarne, które składa się na ołtarzu w czasie Mszy św. Pierwszy złożył je Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy z Apostołami. Wtedy polecił im czynić to na Jego pamiątkę.

Czas trwania nie kończy się na ziemi, ale po śmierci przedłuża się w nieskończoność. Trzeba tu na ziemi na nią zasłużyć. Jak zasłużyć pouczają nas zamieszczone w tej książce wiersze. Powinniśmy żyć tak, jak nakazuje nam Bóg, zgodnie z Jego wolą, Jemu zaufać od zarania naszego życia aż do końca. Trwać przy Bogu, z naszymi krzyżami przy Jego krzyżu, z naszą miłością przy Jego Ofiarnej Miłości i niezgłębionym Miłosierdziu.

Książka zawiera wiersze-modlitwy. Jest to poezja religijna, którą należy zaliczyć do wierszy lirycznych, gdyż utwory te odzwierciedlają różnorodne uczucia. Wiążą się one z życiem człowieka i jego egzystencją, stosunkiem do Boga i ludzi, wiary i religii. Ukazują też wszelkie przejawy życia: dobra i zła, piękna i marności, radości i smutku. Widzi się też wzajemny stosunek ludzi do siebie żyjących i zmarłych, wartość i potrzebę modlitwy wzajemnej, wspólnotowej do Boga Ojca, Jezusa, Ducha Świętego. Trójcy Świętej – Trójjedynego Boga, Matki Najświętszej, Świętych i Aniołów Stróżów. Ukazują jak modlitwa wiąże ludzi ze sobą i łączy niebo z ziemią. Utwory znacznie podkreślają jak wiara czyni cuda. Treścią uwidaczniają wszelkie rodzaje modlitwy: prośby, dziękczynienia, prześlągania, uwielbienia, zachwyty nad dobrem i Miłosierdziem Boga. Wiersze obojga piszących są tak piękne, że wzruszają do łez.

Jest to poezja osobista, ale ni tylko. Każdy może się tymi utworami zachwycić i z powodzeniem modlić, m. in. przy Różańcu, Koronce do Miłosierdzia Bożego i Drodze Krzyżowej. Treść utworów uzewnętrznia głęboką wiarę, wielką miłość i oddanie obojga autorów, ich wielkie zawierzenie, ufność, pokorę, ogromną troskę o dusze ludzkie, aby nie zginęły, a znalazły źródło oparcia i mocy w krzyżu Chrystusa, który jest dla nas ostoją zbawienia. Treść wierszy przenika pesymizm ale i nadzieja, która jest w zbawczej mocy Chrystusa. On za nas i dla nas cierpiał. Umarł na krzyżu – drzewie hańby, by stało się Drzewem Życia, zbawienia. Krzyż został uwielbiony ofiarą Chrystusa i stał się naszą mocą i siłą. Jezus jest naszym nauczycielem. Powinniśmy Go naśladować naszym życiem. On nam pokazał, że cierpienie ma sens, dlatego powinniśmy cierpieć z pokorą, w cichości, bez buntu, cierpienie wyzwala w nas dobro, współczucie dla innych, cierpiących, daje nam hart ducha. Powinniśmy nasze cierpienia ofiarować Jezusowi i z Nim współcierpieć, a naszym życiem nie sprawiać już cierpień Jezusowi i Jego ukochanej Matce – Maryi.

W wierszach jest też prawda historyczna o prześladowaniu chrześcijan od zarania przyjęcia przez nas wiary. Mimo to szli misjonarze i głosili Chrystusa według Jego polecenia: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”. Wypełniali swoją misję, byli nieustraszeni i często ginęli śmiercią męczeńską, tak jak św. Wojciech, św. Brunon i inni. Mieli na uwadze słowa Jezusa: „Nie lękajcie się, ja jestem z wami aż do skończenia świata”, oraz: „Mnie prześladowali i w was prześladować będą”.

Zaczęliśmy już teraz trzecie tysiąclecie od Narodzenia Chrystusa i dalej prześladowania trwają. Działają przeciwnicy z mocą poprzez media w różnych dziedzinach życia. Starają się wykorzenić z serc ludzkich wiarę, ale to im się nie uda. Wiemy, że dobro zawsze zwycięża i prawda, a tym Dobrem i Prawdą jest sam Bóg. Aby nam się udało, mamy ku temu broń: dary Ducha Świętego, sakramenty święte, różne modlitwy, opiekę i wstawiennictwo Maryi oraz przykłady życia i wsparcie świętych, wielkie autorytety, jak Jan Paweł II, który zadziwił cały świat. Mamy też Pismo Święte – Słowo Boże (co też jest odzwierciedlone w wierszach). Wiemy, że zwycięstwo po naszej stronie z Najświętszym Sercem Jezusa i Niepokalanym Sercem Maryi – naszej Nadziemskiej Matki, którą dał nam Jezus w testamencie z krzyża, a nas oddał jej, jako Jej dzieci.

Chrystus poprzez swoje cierpienie, mękę i śmierć krzyżową, odkupił nas od win, pokonał szatana. Przez Zmartwychwstanie pokonał śmierć i otworzył nam niebo. My własne cierpienia powinniśmy też przyjąć w duchu pokory za nasze wykroczenia, bo nie jesteśmy święci. Pomaga nam w tym wiara i modlitwa. Bóg zesłał swego Syna na świat z miłości do ludzi i ofiarował za nas, odpłacamy więc Mu z miłością.

Wartość zamieszczonych w książce wierszy jest ogromna. Mają one charakter dydaktyczno-ewangelizacyjny i to znacznie podkreśla ich wartość.

Posłużę się jeszcze cytataми z wierszy. Pierwszy wiersz – „Zamiast wstępu” p. S. Turowskiej ma znamionną wymowę. Ukazuje jej zaangażowanie w poezję jako nauczycielki i przyjaciela dla czytających, serdeczna zachęta i za nich modlitwa:

Trwajmy dopóki jeszcze nasze siły mogą
Unieść cokolwiek Ręka Boża dla nas zsyła
W modlitwach, łzach, cierpieniach idąc Bożą drogą
Nie będzie stracona ani jedna chwila.

Tak kontemplując Boga Najwyższego Pana
Jego dobroć, łaskawość, Miłosierne Serce
Odnajdziesz ukojenie w Jego Świętych Ranach
Składając życie całe w Opiekuńcze Ręce.

Lecz zaangażuj bardziej ducha wewnętrznego
By przeniknęła łaska do serca głębin
U stóp Chrystusa Pana Ukrzyżowanego
Pan z miłosierdziem czeka i odpuszcza winy.

I jeszcze jedna strofa:

Tobie Boże powierzam wszystkich czytających
Otaczaj ich opieką i łask zlewaj zdroje
Wysłuchaj łzawe prośby, pobłogosław Panie
Przytul do serca swego wszystkie dzieci Twoje.

W wierszu „Światło Boże” – ostatnia zwrotka świadczy o służbie Bogu w poezji, również – apostołowaniu:

Krocząc wpatrzony już pragnę tylko
Apostołować i służyć Ci
Twojej Światłości chwałę składając
Śiać Twoją Światłość dopomóż mi.

Zbiorek wierszy ks. Wojciecha: „W sercu zamknięte” zawiera bardzo głębokie treści. Już same tytuły o tym świadczą: „Obraz duszy” – trudno go wyobrazić; „Memento mori” – w swoim życiu i postępowaniu powinniśmy pamiętać o śmierci, która niestety jest nieunikniona, no i o tym, czy zasłużyliśmy na życie wieczne z Bogiem; „Ciasna brama” – zdajemy sobie sprawę, że musimy podjąć codzienny trud i wiele wyrzeczeń, bo nie łatwo dostać się do nieba; „Święta nocy” – treścią jest radość z narodzin Jezusa i nadzieja na zbawienie; „W radosnym uniesieniu” – to jakby hymn na część Narodzonego Jezusa; „O Dzieciątko Boże” – poeta zwraca się do Jezusa z prośbą o błogosławieństwo całej ziemi; „Ojczyzna zesłań” – treść uwidacznia wdzięczność Panu Bogu, który ze swej miłości zesłał Syna na świat; „Białe gołębki” – tu utwór uwidacznia radość całego stworzenia z narodzin Jezusa; „Boża Mateńko” – to przepiękny wiersz do Maryi, na Jej cześć i może służyć jako modlitwa, pieśń, litania; wiersze „Eucharystia” i „Pan i Bóg” – poświęcone są Najświętszemu Sakramentowi; „Prośba o zdrowie” – o treści mówi sam tytuł; „Godzina wybawienia” – treść dotyczy zmarłych, czekających na naszą pamięć, modlitwę i wybawienie; „W sercu zamknięte” –

to modlitwa do Serca Jezusa, w którym składane są wszystkie prośby, modlitwy, przeżycia, dziękczynienia jak do skarbonki, dziękczynienie Bogu za to dobrodziejstwo.

Na książkę składa się spis treści, przedmowa napisana przez dra Ryszarda Skawińskiego. Potem są utwory – wiersze p. Sabiny Turrowskiej, zatytułowane: „Składałam do skarbca Bożego”. Dalej są wiersze ks. Wojciecha Guzewicza z tytułem – „W sercu zamknięte”.

W całym zbiorze są wiersze różnorodne: stroficzne, o zwrotkach czterowersowych, 13-, 12-, 8-zgłoskowe i inne, oraz ciągłe, sylabiczne, rymowane o dokładnym i przybliżonym brzmieniu. Nie posiadają znaków przestankowych, niektóre posiadają. Jest to w poezji dowolne i nie przeszkadza czytelnikowi, a raczej daje dowolność w interpretacji. Wiele wierszy stroficznych, rymowanych można uznać za pieśni. Wystarczy napisać do nich nuty, czyli melodię.

Stwierdzam, że autorom należy się pochwała i zachęta do kontynuowania twórczości poetyckiej na chwałę Boga i pożytek duchowy ludzi. Ja ze swej strony składam autorom gratulacje. Dziękuję serdecznie za doznania i wzruszenia przy czytaniu. Ta książeczka utwierdziła mnie jeszcze bardziej w moich przekonaniach i rozumowaniu. Pomimo różnorodnych cierpień, które przeszłam i przechodzę, trwam i jestem szczęśliwa, a to dzięki wierze, modlitwie, ufności w Miłosierdzie Boże i poleceniu siebie i najbliższych opiece Maryi.

Henryka Sawicka

Ks. Czesław Dadura, *Z DZIEJÓW PARAFII PW. NMP KRÓLOWEJ POLSKI W OLECKU (1987-2008)*, Olecko 2009, ss. 128.

Parafia pw. NMP Królowej Polski w Olecku, położona w krainie mazurskiej i diecezji elckiej, należy do największych na tym terenie, liczy bowiem ok. 10 tys. wiernych i obejmuje zarówno część Olecka, jak i okoliczne miejscowości. Powstała dwadzieścia dwa lata temu (w 1987 r.) z terenów parafii pw. Krzyża Świętego w Olecku. Z racji krótkiej jeszcze perspektywy historycznej nie doczekała się zbyt wielu opracowań czy artykułów¹. Książka ks. Czesława Dadury jest właściwie pierwszą próbą ukazania tej społeczności lokalnej.

Trzeba przyznać, iż ks. Dadura miał nieco ułatwione zadanie. Złożyło się na to kilka przyczyn, m. in. jego pochodzenie (wyrósł z terenów tej parafii) czy obecny status zamieszkania i związana z tym dostępność miejscowych źródeł oraz empiryczna znajomość poruszanej problematyki. Autor nie ograniczył się jednakże li tylko do źródeł miejscowych. Sięgnął w swojej pracy po materiały zgromadzone m. in. w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej oraz Archiwum Diecezji Elckiej, przez co niezmiernie ubogacił pracę i nadał jej charakter źródłowy.

Całość książki podzielona została na cztery części, podejmujące odrębne zagadnienia. W pierwszej Autor omówił sprawę organizacji i rozwoju parafii. Ukazał cały proces formalny tworzenia instytucji, wspólnoty wiernych i kościoła parafialnego, a zwłaszcza komunikację pomiędzy przedstawicielami kurii warmińskiej i duszpasterzami oleckimi a władzami państwowymi. Wydanie zgody na budowę nowej świąty-

¹ Istnieje tylko niewiele opracowań nawiązujących bezpośrednio lub pośrednio do omawianej parafii. Wśród nich warto wymienić: R. Grenz, *Der Kreis Treuburg. Ein ostpreussische Heimatbuch*, Lübeck 1970; Z. Chmielewski, *Organizacja parafii i dzieje duszpasterstwa katolickiego w Olecku od jej założenia do 1992 r.*, Warszawa 1998 [mps BWSDE]; W. Guzewicz, *Zarys dziejów parafii Olecka*, „Episteme”, 35(2004), s. 143-176; R. Demby, *Z dziejów ziemi oleckiej*, „Episteme”, 35(2004), s. 9-66; Tenże, *Powiat olecki po II wojnie światowej*, „Episteme”, 35(2004), s. 67-140; J. Sikora, *Z cyklu: Z wizytą w parafii NMP Królowej Polski w Olecku*, „Martyria”, 11(2001), nr 2(117), s. 12-14; T. Hałat, A. Zajdel, *Siostry Nazaretanki w Olecku*, „Martyria”, 11(2001), nr 3(118), s. 7.

ni w Olecku przez władze PRL nastąpiło dopiero na początku lat osiemdziesiątych i od tego momentu datuje się szybki rozwój placówki.

Drugi rozdział obejmuje kwestię duchowych oraz najbliższych ich współpracowników. Autor scharakteryzował tu pokrótce wszystkich duszpasterzy pracujących w parafii, a zwłaszcza jednego do tej pory proboszcza, ks. Edmunda Łągoda. Obok niego na przestrzeni 21 lat funkcjonowania parafii posługę duszpasterską pełniło 23 wikariuszy. Z parafii wywodzi się 10 księży i diakon (obecnie w Wyższym Seminarium Duchownym). Od 1995 r. w parafii posługują Siostry Nazaretanki. Dalsza część tego rozdziału skupia się na życiorysach katechetów i katechetek oraz służby kościelnej.

„Miejsca kultu” – to następny fragment książki. Autor przedstawił tutaj między innymi, jak wyglądała budowa kościoła parafialnego oraz ośrodków filialnych w Gordejkach Małych, w Jaśkach oraz w Szpitalu Rejonowym w Olecku. Dobrze się stało, iż przy omawianiu tych kwestii nie pominął osób, które znacznie przyczyniły się do powstanie tych dzieł. Upamiętniają je nie tylko nazwiska, ale także liczne zdjęcia.

Ostatni rozdział traktuje o życiu religijnym i sakramentalnym w parafii. Zwraca uwagę zwłaszcza wielość funkcjonujących tu organizacji katolickich, jako że działają w parafii Akcja Katolicka, Parafialny Zespół Caritas, Katolicki Klub Seniora, Franciszkański Zakon Świecików, Neokatechumenat, Odnowa w Duchu Świętym, Ruch Światło-Życie, Żywy Różaniec, Dzieło Nieustającej Pomocy, Rodzina Serca Jezusowego, Apostolat Dobrej Śmierci, Bractwo Szkaplerza Świętego. Pewną słabością i „rozmyciem charyzmatycznym” w tych ruchach i organizacjach kościelnych jest występowanie na listach członków tych samych osób.

Książkę kończy podsumowanie, streszczenie w języku niemieckim, bibliografia oraz aneks zdjęciowy: „Z historii Olecka” i „Z życia parafii”.

Praca ks. Dadury pt.: *Z dziejów parafii pw. NMP Królowej Polski w Olecku (1987-2008)* wydana jest niezwykle estetycznie, na dobrym papierze kredowym, z piękną okładką przedstawiającą kościół parafialny. Na jej kartach można odnaleźć wiele nieznanymi szerzej dokumentów czy zdjęć archiwalnych. Zachęca do jej przeczytania także łatwy, jasny język. Niemniej jednak zawiera ona szereg nieścisłości, tak pod względem merytorycznym, jak i formalnym. Przykładowo prawo udzielania ślubu konkordatowego w Polsce przez księży Kościoła

rzymskokatolickiego jest możliwe na podstawie ustawy o stosunku państwa do kościoła katolickiego z 17 maja 1989 oraz konkordatu z 28 lipca 1993, a nie na podstawie aktów prawnych z 1988 r., jak podaje Autor na stronie 94. Skorygować należy także datę wprowadzenia małżeństw konkordatowych w Polsce. Początek ich datuje się bowiem na rok 1998, a nie na rok 1988. W książce brakuje podpisów pod większością zdjęć, spisu treści, dokładnego opisu bibliograficznego; nie ma też formalnej struktury pracy (podziału na rozdziały i podrozdziały).

Mimo zarysowanych nieścisłości książka Ks. Dadury o parafii NMP Królowej Polski w Olecku zasługuje na polecenie jej Czytelnikom. Po pierwsze dlatego, że jest ona przydatnym źródłem do poznania bogatych i pięknych dziejów Pojezierza Mazurskiego, jego kultury, życia społecznego i religijnego. Może więc stanowić doskonale źródło do wykorzystania w edukacji szkolnej. Po drugie dlatego, że ocala od zapomnienia pewne wydarzenia, materiały, osoby, które formowały i nadal kształtują „małą ojczyznę”, jaką jest miasto Olecko, i które poprzez swoją pracę i ofiarność zasłużyły na to, by znaleźć się w panteonie ludzi zasłużonych. Wreszcie pozycja ta uczy szacunku do swojego skrawka ziemi, jego przeszłości i tradycji, co jest dziś warunkiem sine qua non w kształtowaniu szacunku do innych narodów i religii, ich tradycji i historii. Autorowi pracy należy się więc podziękowanie za włożony trud.

Ks. Wojciech Guzewicz

ETYCZNE I DUCHOWE POTRZEBY OSÓB NIEPEŁNOSPRAWNYCH,
red. R. Buchta, K. Sosna, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, ss. 144.

„Jakość społeczeństwa i cywilizacji mierzy się szacunkiem, jaki okazują one najsłabszym ze swoich członków”¹. Niewątpliwie od takich osób należy zaliczyć ludzi niepełnosprawnych, którzy ze względu na swoje kalectwo doświadczają jego następstw w życiu rodzinnym i społecznym jako wielorakiej „słabości.” Współczesne rozwinięte społeczeństwa postrzegają niepełnosprawność jednostki nie tylko jako jej osobisty problem, ale słabość społeczną, wymagającą interwencji nie tylko w kierunku dostosowania osoby dotkniętej upośledzeniem do życia społecznego, ale także w kierunku dostosowania życia społecznego do możliwości i potrzeb osób niepełnosprawnych. Kościół postrzega osoby niepełnosprawne jako „ubogich” tego świata, stawiając ich w jednym rzędzie razem z chorymi, biednymi, zepchniętymi na margines życia społecznego i im podobnymi. Są oni dla Kościoła znakiem miłości Chrystusa, dlatego posługę wobec nich postrzega on jako swoje niezbywalne prawo i obowiązek².

Wraz z działalnością na rzecz osób niepełnosprawnych Kościół prowadzi refleksję naukową nad godnością i powołaniem tych osób Kościele i w świecie, ich miejscem w społeczności eklezjalnej i świeckiej, a także nad sposobami przewyższania trudności, jakie osoby te napotykają w życiu codziennym i w realizacji swego powołania. Wyrazem tej refleksji jest praca zbiorowa pod redakcją księży Romana Buchty i Krzysztofa Sosny zatytułowana *Etyczne i duchowe potrzeby osób niepełnosprawnych*. Praca ta wydana została jako kolejny tom z serii *Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*.

Autorami poszczególnych opracowań są pracownicy naukowcy, głównie Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, a także Papieskie Akademii Teologicznej w Krakowie i Wyższej Szkoły Filozoficzno-

¹ Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób Upośledzonych, „Ateneum Kapłańskie”, 76(1984), z. 1 s. 10.

² Tamże, s. 17.

Pedagogicznej Ignatianum. Refleksją podzieliły się także osoby pracujące z niepełnosprawnymi: katecheta oraz psychoterapeuta, będący jednocześnie pracownikiem socjalnym.

Problem niepełnosprawności potraktowany został w pracy wieloaspektowo. Dwa pierwsze artykuły dotyczą problemu wychowania dzieci niepełnosprawnych. Są to opracowania Magdaleny Madej-Babula zatytułowane *Wychowanie religijne w procesach integracyjnych* oraz ks. Józefa Stali pod tytułem *Wychowanie dziecka niepełnosprawnego intelektualnie. Wyzwania pedagogiczno-katechetyczne*. Publikacja zawiera także opracowania dotyczące życia rodziny człowieka niepełnosprawnego. W zagadnienie rodziny z dzieckiem z niepełnosprawnością intelektualną wprowadza artykuł ks. J. Stali *Rodzina wobec niepełnosprawności intelektualnej dziecka. Obawy i nadzieje*. Problem akceptacji niepełnosprawności dziecka przez rodziców porusza ks. Marian Wandrasz w publikacji *Przebaczenie jako jeden z czynników pogodzenia się z niepełnosprawnością dziecka*. W problematykę pomocy rodzicom dziecka niepełnosprawnego wpisuje się opracowanie Marka Wojtowicza zatytułowane *Grupa wsparcia jako jedna z form wsparcia społecznego rodziców dzieci niepełnosprawnych*.

Publikacja podejmuje także problematykę obecności osób niepełnosprawnych w społeczności wierzących. W problematykę tę wpisują się artykuły Alicji Żywczok *Postawa miłosiernej sprawiedliwości wobec niepełnosprawnych. Jej implikacje etyczne i pedagogiczne* oraz Elżbiety Tkocz *Kształtowanie postawy czynnej miłości do osób niepełnosprawnych jako istotny element chrześcijańskiej formacji młodzieży w świetle nauczania Jana Pawła II*. Zagadnienie nie szacunku dla życia i godności osób niepełnosprawnych podnosi publikacja ks. Grzegorza Noszczyka i Magdaleny Madej-Babula zatytułowana *Życie w cieniu cywilizacji śmierci*. Problematykę moralną podejmuje z kolei artykuł ks. Antoniego Bartosza *Moralny wymiar wychowania do czystości osób niepełnosprawnych*.

W recenzowanej publikacji problematyka katechezy osób niepełnosprawnych podjęta została w również w kilku artykułach. Całościowo problematykę tę ujmuje praca ks. Krzysztofa Sosny *Niepełnosprawni w polskiej katechezie*. Zagadnienie katechezy dzieci z autyzmem omawia Ewa Plura w publikacji *Refleksja nad katechezą uczniów autystycznych*. Ks. Roman Buchta podjął problematykę katechezy uczniów z niepełnosprawnością intelektualną w artykule *Podręcznik do nauki religii dla dzieci i młodzieży z niepełnosprawnością intelektualną w stopniu*

lekkim. Założenia teoretyczne oraz zasady tworzenia i wykorzystywania. W problematykę katechetyczną wpisuje się publikacja ks. Arkadiusza Wuwera pt. *Katecheza młodzieży nieprzystosowanej społecznie*. Ponadto publikacja zawiera artykuł Marka Plury zatytułowany *Rola osób niepełnosprawnych w społeczeństwie*, będący refleksją psychoterapeuty i pracownika socjalnego.

Recenzowana praca adresowana została przede wszystkim do katechetów i katechetów, którzy z osobami niepełnosprawnymi pracują w szkolnictwie integracyjnym. Opracowania traktujące o katechezie, a także pozostałe artykuły omawiające kontekst katechezy i życia katechizowanych są pomocą w pracy dydaktycznej, wychowawczej i refleksją nad tymi zagadnieniami. Praca ta stanowi także ważny wkład w rozwój pastoralnej refleksji nad miejscem i posłannictwem osób niepełnosprawnych we wspólnocie kościelnej i w społeczeństwie. Tym bardziej, że stosunkowo niewiele jest w polskim piśmiennictwie teologicznym opracowań dotyczących niepełnosprawności. Walorem recenzowanej pracy jest wielostronność w potraktowaniu problematyki niepełnosprawności, a także fakt, że wśród autorów opracowań znaleźli się nie tylko teoretycy zagadnienia, lecz także osoby pracujące na różnych miejscach z niepełnosprawnymi. Takie połączenie teorii i praktyki kościelnej jest cennym doświadczeniem, które stanowi materiał wyjściowy do dalszych badań naukowych oraz stanowi pomoc dla osób na co dzień pracujących z niepełnosprawnymi.

Ks. Dariusz Lipiec

Ks. Wojciech Guzewicz, *KOŚCIOŁY I PARAFIE ZIEMI EŁCKIEJ*, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Ełk 2008, ss. 194.

W ostatnich latach powstało zaledwie kilka opracowań monograficznych kościołów i parafii znajdujących się w obrębie powiatu ełckiego. Najczęściej były to prace magisterskie broniące na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej przekształconej w Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego lub stosunkowo niedawno powstałego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

Najnowsza książka ks. prof. Wojciecha Guzewicza zatytułowana *Kościół i parafia ziemi ełckiej* to opracowanie, które syntezuje dotychczasowe informacje na temat 25 kościołów znajdujących się w obrębie powiatu ełckiego. Autor w swym dziele wymienia takie kościoły jak: kościół w Bajtkowie, Borzymach, Chełchach, w Ełku: parafia pw. bł. Karoliny Kózkówny, Chrystusa Sługi, Ducha Świętego, Najświętszego Serca Jezusowego, NMP Królowej Apostołów, Opatrzności Bożej, Jana Apostoła i Ewangelisty, Rafała Kalinowskiego, Tomasza Apostoła, św. Wojciecha Biskupa i Męczennika, także kościół w Grabniku, Kalinowie, Klusach, Nowej Wsi Ełckiej, Pisanicy, Prawdżiskach, Prostkach, Regielnicy, Rożyńsku Wielkim, Starych Juchach, Stradunach i Wiśniowie Ełckim. Wszystkie dostępne informacje na temat tych kościołów układa w logiczną spójną całość.

Czytając tę książkę, zastanawiałem się, w jaki sposób można ją sklasyfikować pod względem literackim. Uważam, iż jest to publikacja popularnonaukowa – na co wskazuje tematyka oraz (a raczej przede wszystkim) specjalistyczna leksyka.

Przeglądając tę książkę możemy zauważyć swoisty układ, który konsekwentnie autor zachował w całej pracy, co wskazuje na to, iż nosi ona znamiona typowego leksykonu. Za każdym razem wygląda to następująco: krótki rys historyczny na temat miejsca, w którym znajduje się kościół, następnie parę słów o tym, jaki był jego początek od momentu erygowania. Zasadniczą część pracy stanowi bardzo szczegółowy opis architektoniczny, a kończy – opis zaplecza gospodarczo-socjalnego.

Autor korzysta z bardzo bogatego źródła informacji, jakim jest Archiwum Diecezjalne, z czasopism takich jak „Apostoł”, „Martyria”, „Posłaniec Warmiński”, „Ełk i my” itd., a także z różnego rodzaju opracowań monograficznych niektórych parafii. Dociera do samych źródeł, co czyni tę publikację bardzo wiarygodną.

Bardzo dobrym pomysłem było umieszczenie przez Autora na końcu książki słowniczka zawierającego podstawowe pojęcia architektoniczne. Dzięki temu publikacja nabiera jeszcze bardziej formy leksykonu, a zarazem tekst w niej zamieszczony staje się bardziej przystępny dla odbiorcy, często laika, jeśli chodzi o architekturę typowo sakralną. Tak oto wygląda w skrócie budowa książki.

Pod względem merytorycznym nie ma zastrzeżeń. Oczywiście nie sposób tu nie wspomnieć, iż ktoś, kto szuka szczegółowej historii, tutaj jej nie znajdzie. Autor bowiem nie wnika dogłębnie w dzieje w/w kościołów, nie jest to zresztą jego celem czy zadaniem.

Niestety, są również niedociągnięcia, powstałe, jak należy sądzić, nie z winy Autora. Niektóre zdjęcia zamieszczone w książce są stanowczo za ciemne i niewyraźne (np. zdjęcie nr 1 przedstawiające prezbiterium, nr 6, nr 8, nr 14 itd.). Ci, którzy znają urokliwe wnętrza kościołów w Stradunach czy Starych Juchach, na próżno będą starali się dostrzec tę urodę na fotografiach. Ponadto zdjęcie ze Stradun jest wybitnie nieostre. Być może lepszym rozwiązaniem byłoby skorzystanie z dokumentacji fotograficznej już istniejącej. Tu polecałbym prace elckiego fotografa Tomasza Jaskowskiego, zdobiące niejedno wydawnictwo albumowe (interesujące są chociażby jego zdjęcia z Ostregokołu). Koncepcja zwizualizowania tego, o czym można przeczytać, była bardzo dobra, jednak jakoś w stosunku do pomysłu wyrażnie odbiega od zamierzeń. Przy czterech ilustracjach w podpisach zakradły się błędy. Należy sądzić, że błędy te powstały w końcowym etapie, gdyż pisownia w samych rozdziałach jest bez zarzutu. Niestety, tego typu wpadki natchmian są zauważane i komentowane przez czytelników.

Najnowsza książka ks. prof. Wojciecha Guzewicza „Kościoły i parafie ziemi elckiej” to niewątpliwie publikacja potrzebna i zasługująca na uwagę czytelników. Może stać się wydatną pomocą dla osób pragnących poznać historię swojego kościoła, parafii. Stanowi wartościowy materiał dla historyków, magistrantów, gdyż jest syntezą wiadomości i najistotniejszych danych dotyczących zagadnienia zawartego w temacie.

Książka z pewnością będzie nieocenioną pomocą dla wszystkich tych, którzy szukają bibliografii dotyczącej któregoś z wymienionych 25 kościołów. Wydaje mi się, że publikacja ta może również przysłużyć się tym wszystkim turystom, którzy będą pragnęli odwiedzić którąś ze świątyń wymienionych przez Autora. Wreszcie książka jest adresowana do nas, mieszkańców Elku i okolic, którzy chcą pogłębić dotychczasową wiedzę na temat swojego regionu i poznać losy świątyń, które zazwyczaj są starsze od nas samych.

Michał Jasiński

Ks. Wojciech Guzewicz, *LIPSK I OKOLICE. STUDIUM HISTORYCZNE PARAFII DEKANATU LIPSK*, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Elk 2009, ss. 90.

Powoli przyzwyczajają swoich czytelników ks. prof. Wojciech Guzewicz do tego, że co roku przynajmniej jedną nową książkę wydaje, aby rozpowszechnić i zachować dla potomnych wiedzę o sprawach, ludziach i zdarzeniach naszej diecezji, regionu albo wręcz poszczególnych parafii. Dwie obszerne książki mówiły o przedwojennej diecezji łomżyńskiej – twórczości jej księży (doktorat) oraz rozwijającym się na tym terenie ruchu katolicko-społecznym (rozprawa habilitacyjna). Część tej geograficznie najbliższej nam diecezji wchodzi obecnie w skład diecezji elckiej, dlatego też przedwojenne osiągnięcia i wojenna martyrologia księży Suwalszczyzny współtworzą także naszą historię. Do tego dodajmy opracowania dotyczące wybitnych i szeroko znanych księży: ks. prof. E. Przekopa, ks. Cz. Domela czy ks. M. Szczęsnego. Obok zwięzłej monografii parafii i kościołów Ziemi Elckiej postawić można książki poświęcone Mikaszówce, ojczystej parafii autora, oraz Rożyńskowi Wielkiemu (gm. Prostki). Na tej samej półce znaleźć się powinno miejsce dla kolejnej publikacji – to „Lipsk i okolice” z 2009 r.

We wstępie autor zapowiada, że „książka została napisana według schematu podobnego do tych, jakie przyjmuje się przy opracowywaniu leksykonów, encyklopedii czy słowników”. Odnajdziemy tu informacje o przeszłości każdej parafii, okolicznościach jej powstania, ewentualnym występowaniu na tym terenie ośrodka innego wyznania, wyglądzie parafialnego kościoła, cmentarzach, pomnikach, plebaniach, księżach oraz obecnej populacji wiernych. Wszystkich parafii w dekanacie lipskim mamy 6 – i tyle w książce znajdujemy rozdziałików: Jaminy, Krasnybór, Lipsk, Mikaszówka, Rygałówka, Sztabin. Bogato ilustrowana publikacja zawiera ponadto spis fotografii, bibliografię (24 pozycje) oraz słowniczek, który mieści w sobie objaśnienia 40 pojęć, głównie z zakresu architektury sakralnej (od absydy po wimpergę i wole oko).

Licząca 90 stron książka nie jest trudną lekturą – w ewentualnych kłopotach pomóc może wspomniany słowniczek, ale jednocześnie nie traci ona walorów pracy naukowej. Zamieszczone w podtytule słowo

„studium” niesie obietnicę, iż napotkamy rozprawę naukową stanowiącą wynik prac badawczych, dzieło wnikliwie ukazujące podjęte zagadnienie. Tak jest w istocie – poszczególne rozdziały łączą w sobie owoce pracowitej kwerendy archiwisty z umiejętnościami uczonego, który poprzez syntezę skrawków informacji rozsianych w wielu artykułach i książkach potrafi stworzyć nową jakość. Dzieje poszczególnych miejscowości sięgają XVI i XVII wieku, zakładali je bądź nabywali przedstawiciele prześwietnych rodów I Rzeczypospolitej: Sapiehów, Chreptowiczów, Wojnów, Brzostowskich, korzystały one z łask i przywilejów królów: Zygmunta Augusta, Stefana Batorego, Stanisława Augusta Poniatowskiego. Kościoły tutejsze pochodzą z różnych epok, najstarszy pobudowano jeszcze w XVI wieku, najnowsze wzniesiono w minionym stuleciu. Wszystkie świątynie opisane zostały wręcz drobiazgowo, bardzo profesjonalnie – dlatego podczas lektury nieraz sięgać trzeba do słowniczka. Ich wnętrza wypełniają rozliczne zabytki – ołtarze, chrzcielnice, ambony, krucyfiksy, rzeźby, obrazy, malowidła ściennie, organy. Opisy ich wyglądu oraz opowieści o ich dziejach dla wielu czytelników posłużą jako dobre lekcje historii; wartość edukacyjna książki ks. Guzewicza wydaje się trudna do przecenienia. Celom edukacyjnym służyć też będzie jasny i zrozumiały styl oraz przejrzysty dyskurs, w wielu miejscach przechodzący w narrację – nieczęste walory publikacji naukowych.

W dzisiejszych czasach zaobserwować można zwrot ku „małym ojczyznom”, lokalnej kulturze i tradycji, często wręcz ku poszukiwaniu osobistej tożsamości opartej na historiach rodzinnych. Procesy takie wpisane zostały także do programów szkolnych, na nich opierać się powinno w znacznym stopniu dzisiejsze wychowanie. Z tych względów książka „Lipsk i okolice” powinna pojawić się na półkach bibliotek szkolnych całej naszej diecezji. Ta publikacja posłuży nie tylko jako źródło wiedzy o historycznych miejscach, po których stąpają użytkownicy komputerów. Otrzymają oni również słuszny tytuł do dumy – ziemia ta ma bowiem własnych bohaterów i męczenników, ma własnych świętych. Tkwi w pracy Księdza Profesora jeszcze jeden walor – wymiar katechetyczny; mówiąc o sprawach zwyczajnych i codziennych, autor rzuca światło na ten aspekt świętości Kościoła, który za rzadko bywa eksponowany, a przecież pozostaje tak istotny: świętość wiernego trwania, codziennej służby, podnoszenia się z niepowodzeń i klęsk, odbudowy własnych domostw – i odbudowy kościołów. W pracy historyka, doktora habilitowanego, dostrzec można w końcu rękę i serce księdza,

który potrafi znaleźć w każdej sytuacji okazję do dobrego słowa i godziwej nauki moralnej. Można żywić nadzieję, iż praca ta nie tylko „ocali od zapomnienia znaczące, choć lokalne wydarzenia historyczne”, ale trafi do serc czytelników, choćby przybyli w te strony wyłącznie w celach rekreacyjnych.

Ryszard Skawiński

Ks. Wojciech Guzewicz, *PARAFIA RÓŻYŃSK WIELKI 1958/1982-2008*, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Ełk 2008, ss. 224.

Książka autorstwa ks. prof. dra hab. Wojciecha Guzewicza ukazuje dzieje parafii pw. św. Szczepana w Rożyńsku Wielkim w latach 1958-2008. Autor, z zamiłowania i z wykształcenia historyk, dokonał niezwykle cennego studium historyczno-pastoralno-społecznego tejże parafii – cennego zarówno dla naukowca, jak i zwykłego czytelnika.

Książka zawiera pięć rozdziałów, aneksy, wykaz licznych fotografii i rycin oraz zakończenie i spis treści w języku niemieckim. Godnym zauważenia jest fakt, iż słowo wstępne do tej pozycji napisał bp. Romuald Kamiński – pomocniczy biskup ełcki.

Po lekturze pierwszego rozdziału czytelnikowi jawi się piękno przyrody Rożyńska Wielkiego i jego okolic. Poznajemy przeszłość religijną i polityczną omawianych terenów. Historia okolicznych miejscowości i początki funkcjonowania parafii świadczą o tym, iż były to czasy trudne dla rozwoju Kościoła Powszechnego (1958 r.).

W kolejnej części książki Autor przedstawia w sposób niezwykle interesujący sylwetki księży proboszczów bądź administratorów posługujących w Rożyńsku Wielkim. Pracę podejmowali oni na mocy dekreту biskupa diecezjalnego, i tak na przestrzeni 50 lat wyżej wspomnianą posługę pełniło 8 kapłanów łącznie z obecnym – Ks. Markiem Walusiem. Dowiadujemy się o ich życiu, pracy i licznych inicjatywach, które podejmowali by być bliżej swoich parafian, aby z kolei oni mogli być bliżej Boga.

Parafia – to kapłan i wierni, stad też Autor zatrzymuje się nad życiem zwykłych ludzi, tworzących żywy Kościół. Ukazuje ich zaangażowanie w pracę przy kościele (organiści zakrystianie), ale także zwraca uwagę na czas i okoliczności napływania ludności polskiej wyznania katolickiego na te tereny po 1945 r.

W trzecim rozdziale czytelnik zostaje wyposażony w wiedzę o kaplicach przynależących do Rożyńska Wielkiego (w Dybówku i w Kurzątkach), jak i samego kościoła parafialnego. Interującym jest fakt, że obok kościoła parafialnego, po dzień dzisiejszy, znajdują się

liczne nagrobki i krzyże z okresu powojennego świadczące o pochówku zmarłych – najczęściej dzieci i ludzi starszych. Ciała zmarłych grzebano jednak przy świątyni do roku 1968 r. Wtedy to Powiatowy Inspektorat Sanitarny w Piszczu zakazał wykonywania tych czynności. Dodać należy, że w okolicznych miejscowościach rozsiane są liczne cmentarze ewangelickie, gdyż wcześniej tereny te zamieszkiwali właśnie ewangelicy.

W następnych dwóch rozdziałach Autor ukazuje życie religijne parafii oraz opisuje liczne przedsięwzięcia o charakterze religijno-społeczno-kulturalnym podejmowane w ostatnim 50-leciu. Kiedy przyjrzymy się na przykład życiu sakramentalnemu to widzimy, że najwięcej ochrzczonych dzieci było w latach 1963-1965. Obecnie zauważalny jest spadek liczby chrztów, gdyż parafia „kurczy się” liczebnie z powodu wyjazdu wielu młodych do większych ośrodków miejskich. Faktem jest, że zawsze kapłanom leżało na sercu przystępowanie jak największej liczby ich parafian do sakramentów pokuty i Eucharystii. Okazją do tego były organizowanie rekolekcje, misje święte, czy też nabożeństwa. Widoczny jest też fakt wielkiej gorliwości katechetycznej kapłanów, a w czasie późniejszym – katechetów. Na dzień dzisiejszy na terenie parafii znajduje się jedna szkoła i katechezę prowadzi w niej Katarzyna Kadłubowska.

Czytelnik znajdzie też wiele cennych informacji o historii szkolnictwa w mniejszych miejscowościach. Dziś szkoły tam nie funkcjonują, ale niewątpliwie wywarły duży wpływ na lokalne społeczeństwo.

Warto zatrzymać się, wręcz należy podkreślić, że wiele wartościowych inicjatyw powstało i jest kontynuowanych, gdy posługę w Różyńsku Wielkim rozpoczął Ksiądz Marek Waluś – obecny proboszcz. Należy wspomnieć chociażby o świetlicy parafialnej, która skupia nie tylko dzieci i młodzież, ale także dorosłych. Organizowane są liczne konkursy, okolicznościowe festyny, kiermasze, w przygotowanie których angażują się całe rodziny. Ksiądz Proboszcz dba zarówno o rozwój religijny swoich parafian, ale także o rozwój kulturalny. Efektem tych działań są koncerty organowe, które w 2009 r. odbywały się od miesiąca maja do miesiąca września (jeden koncert w miesiącu). W kościele różyńskim koncertowali artyści z kraju i z zagranicy.

Omawianą pozycję „Parafia Różyńsk Wielki 1958/1982-2008” autorstwa Ks. W. Guzewicza należy potraktować jako cenną pod względem historycznym, teologicznym i społecznym. Autor sięgał do wielu materiałów źródłowych m.in. do akt parafialnych, przeprowadzał wy-

wiady z ludźmi, którzy żyją i tworzą historię tejże parafii. Wszystko to jeszcze bardziej ukazuje jej walory naukowe. Cennym ubogaceniem książki są liczne fotografie zarówno z czasów wcześniejszych, jak i obecnych przedstawiające życie parafian. Znajdujemy też zdjęcia i życiorysy osób konsekrowanych, wywodzących się z parafii Rożyńsk Wielki.

Wszystko to sprawia, że warto po tę książkę sięgnąć, gdyż stanowić ona może nieocenione źródło treści nie tylko dla teologa, historyka, czy kulturoznawcy, ale również dla czytelnika, któremu bliskie są dzieje jego „Małej Ojczyzny”.

Iwona Śniarowska

Robert Klimowicz, *ELK. KARTY Z DZIEJÓW MIASTA I OKOLIC*,
Elk 2009, ss. 320.

Autor publikacji podjął się tematu stricte historyczno-dziejowego. Chociaż z wykształcenia jest absolwentem Wydziału Zarządzania Uniwersytetu Gdańskiego oraz ekonomiczno-bankowych studiów podyplomowych na innych uczelniach, to jednak na ponad 300 stronach przedstawia prawie 600-letnią historię Elku oraz jego najbliższych okolic. Temat zostaje ujęty w dość nietypowy sposób, gdyż są to „karty – zagadnienia”, które nie tylko odzwierciedlają chronologiczne wydarzenia z Miasta – Stolicy Mazur, ale również przybliżają szeroki kontekst geopolityczny, w jakim przyszło żyć i mieszkać Elczanom.

Pracę rozpoczyna przeddatowana historia Elku, z którą nierozdzielnie związani są najpierw Jaćwiegowie, a w dalszej kolejności Krzyżacy podbijający ziemie pruskie. Pierwszymi osadnikami byli także przybysze z Niemiec, Śląska, Litwy oraz Rusi, z którymi asymilowała się ludność jaćwieska i pruska. W tym tyglu nacji i grup społecznych w 1425 r. Elk otrzymuje przywilej lokacyjny.

Założenie Miasta oraz jego początkowy rozwój to zasługa przede wszystkim zamku zbudowanego przez Zakon Krzyżacki. Na sprawy te wskazywał już Jarosław Baciński, który rok wcześniej wydał pracę pt. „Zamek prokuratorski w Elku. Przyczynek do dziejów miasta i regionu”. Obaj Autorzy sporo uwagi poświęcają elckiej warowni, przy czym Robert Klimowicz korzysta w tym miejscu z opracowania Bacińskiego, syntetycznie charakteryzując Zamek podupadający w ciągu wieków; twierdząc, która przez ostatnie lata swojej „świątyni” służyła jako więzienie (do roku 1970).

Dużo uwagi Autor poświęca w dalszej kolejności czynnikowi religijnemu w dwóch kartach zatytułowanych „Początki Kościoła oraz rozwój wiary ewangelickiej” i „Diaspora katolicka w wiekach XIX – XX oraz inne religie w Elku”. Ukazuje wpływ wymiaru duchowego na rozwój Miasta na przestrzeni wieków. Można odnaleźć związłą historię zawsze centralnie położonego kościoła poewangelickiego (obecnie katolickiego kościoła pw. Najświętszego Serca Jezusowego), parafii katolickiej założonej w drugiej połowie XIX wieku i liczącej przed II wojną

światową około tysiąca osób, a także innych wyznań wpisujących się w historię Miasta. Odrębną kartę stanowią „Żydzi w Ełku”, którzy byli dosyć pokaźną mniejszością obecną już w 1451 roku. Jak podkreśla Klimowicz, stopniowy upadek gminy żydowskiej rozpoczął się pod koniec XIX wieku, a przypieczętowało go dojście do władzy Hitlera w 1933 roku. Do dnia dzisiejszego nie zachowało się w Ełku zbyt wiele śladów kultury żydowskiej. Nie ma w Mieście śladów po synagodze wybudowanej w latach 1848 – 1851 zlokalizowanej przy współczesnej ulicy Armii Krajowej oraz cmentarzu żydowskim założonym w pierwszej połowie XIX wieku przy obecnej ulicy Kilińskiego.

„Rozwój Miasta na przestrzeni wieków” to najdłuższa karta w całej książce. Klimowicz skupia się na XIX i XX-wiecznym przeobrażaniu się Ełku. Doniosłym wydarzeniem na Mazurach było uruchomienie linii kolejowej, a szczególnie wybudowane w okresie 1866-1868 połączenie z Królewcem. Miasto stało się wskutek tych zdarzeń ważnym węzłem kolejowym w Prusach Wschodnich. Główna atrakcja turystyczna Miasta – Ełcka Kolej Wąskotorowa – to także budowa z początków XX wieku. O pomyślności Miasta świadczy nie tylko rozwój gospodarczy czy powiązana z tym budowa linii kolejowej, ale też pionierska działalność w dziedzinie urbanistyki. Dziewiętnastowieczny Ełk był największym Miastem południowych Mazur, gdzie – według słów Autora – „budowano najwięcej”. Świadczą o tym chociażby gmachy: sądu okręgowego, poczty, wieży ciśnień, szpitala, straży pożarnej, banku, apteki, siedziba starosty (obecny budynek Urzędu Miasta i Starostwa Powiatowego) oraz budowa nowego ratusza zakończona w 1925 r. z okazji pięćsetlecia istnienia Miasta. Ełk stawał się powoli stolicą Mazur – miejscu, w którym w myśl słów cytowanego przez Klimowicza Franza Tetznera: „*panował duży ruch...*”. Kartę kończy krótka charakterystyka najwybitniejszego lokalnego pisarza Siegfrieda Lenza, autora m.in. „Muzeum ziemi ojczystej”.

Nie bez wpływu na historię Ełku były wybitne osobowości z nim związane. Autor poświęca kilka kart takim osobom, jak Maleccy, porucznikowi ełckiego garnizonu Ludwikowi von Baczko, działalności wydawniczej Wilhelma Menzla i Gustawa Gizewiusza, a także największemu pocie mazurskiemu – Michałowi Kajce. Postacie te są związane z rozwojem miasta w zakresie szkolnictwa (poświęcono temu odrębną kartę), historiografii, czasopiśmiennictwa oraz literatury.

Wiele kart w pracy poświęcono także oddziaływującym na historię Ełku wojnom: „Wojnie szwedzkiej i bitwie pod Prostkami”, „Wojnie

siedmioletniej”, „Wojnie w latach 1914 – 1918” oraz czasach nazistowskiej potęgi Niemiec i „Niemieckim obozom jenieckim i obozom pracy”. Nie bez znaczenia są także niepodległościowe walki Polaków w latach 1794-1864, których odgłosy docierały do Miasta. Autor zwraca przy tej okazji uwagę na politykę germanizacyjną względem mazurskiego Elku oraz jak bardzo problematyczną sprawą są językowe uwarunkowania w jego historii. Z tymi zagadnieniami koresponduje karta dotycząca „Walki Mazurów o własną tożsamość – Masurenbund”. Uzupełnieniem przedstawionych tematów są także wpływające na tożsamość Miasta „Kłęski”, które dotyczyły Elk na przestrzeni wieków, „Plebiscyt” po I wojnie światowej, na mocy którego przyłączono z Prus do Polski jedynie trzy wsie z powiatu ostródzkiego.

Podsumowanie pracy stanowią współczesne fotografie z archiwum Urzędu Miasta Elku oraz wykaz znaczących postaci związanych z Miastem na przestrzeni kilku wieków. To innowacyjne ujęcie jest bardzo dużym wkładem Roberta Klimowicza, tym bardziej, że uzupełnieniem są osoby przedstawione w części „Sporadyczne spotkania z Elkiem”, wśród których odnaleźć można m.in. goszczących w Elku księcia pruskiego Albrechta Hohenzollerna, króla pruskiego Fryderyka Wilhelma III wraz z królową Luizą, cara Rosji Aleksandra I oraz Jana Pawła II – papieża, który 8 czerwca 1999 r. odprawił w stolicy Mazur mszę dla około trzystu tysięcy wiernych. Książkę kończy indeks osób i bibliografia licząca około 70 pozycji.

Praca Roberta Klimowicza jest niewątpliwie ważnym studium o historii Elku i okolic. Jak podkreśla w słowie wstępnym prof. Janusz Jasiński: „...*Elk doczekał się nowej monografii, w której zostały uwzględnione najnowsze rezultaty badań historycznych*”. Bogaty zestaw ilustracji do poszczególnych omawianych zagadnień, a także wskazanie wątków obecności postaci niemieckich w Elku świadczą o trafnym i nowym ujęciu tematu przez Autora. Mimo, że praca nie stanowi całkowitego ujęcia dziejowego Miasta, to jest bardzo ważnym przyczynkiem do pogłębienia znajomości o Elku nie tylko dla jego mieszkańców. Jako „nie-historyk” Klimowicz przekazał wiedzę w bardzo przystępny sposób, co sprawia że praca ma dodatkowy walor łatwości przyswajania. Książkę można polecić wszystkim zainteresowanym Elkiem, a w sposób szczególny tym, którzy są miłośnikami „swojej małej ojczyzny”.

Publikacja autorstwa Roberta Klimowicza pt. „Elk. Karty z dziejów Miasta i okolic” została wsparta finansowo z budżetu Miasta Elku w ramach mecenatu kulturalnego samorządu. Dlatego też słowo prze-

wodnie skierował Tomasz Andrukiewicz, Prezydent Miasta Ełku. Takie działania samorządu Miasta Ełku pokazują wrażliwość na sprawy historii Miasta oraz stanowią kolejny krok do wydania pełnej monografii Ełku z okazji 585-lecia – rocznicy, która będzie obchodzone w 2010 r.

Marin Radziłowicz

Marta Romańczuk-Grącka, *KRYMINOLOGICZNE ASPEKTY SEKT DESTRUKCYJNYCH*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2008, ss. 333.

W 1989 roku uchwalono liberalną ustawę o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, co stworzyło możliwość łatwego zalegalizowania formacji religijnych i parareligijnych w formie związków wyznaniowych. Liczba związków wyznaniowych systematycznie rośnie i wynosi na dzień dzisiejszy około 150. Wzrost zalegalizowanych związków o charakterze religijnym oraz informacje o popełnionych przestępstwach, nadużyciach i nieprawidłowościach potwierdzonych niejednokrotnie przez prawomocne orzeczenia sądów i organów administracyjnych, skłaniają do refleksji nad rozmiarem szkodliwości społecznej ich działalności.

Dynamika i destrukcyjny charakter niektórych związków wyznaniowych skłoniły Martę Romańczuk-Grącką do podjęcia analizy badawczej tego zjawiska w monografii pt. „Kryminologiczne aspekty sekt destrukcyjnych”. Analiza ta została przeprowadzona w świetle nauk penalnych, w szczególności kryminologii. Głównym celem badań było rozpoznanie problemów dotyczących funkcjonowania sekt jako środowisk kryminogennych, a szczególnie przyczyn narastania zjawisk patologii społecznej oraz objawów przestępczości w tych środowiskach. Przedmiot recenzowanej monografii został poddany badaniom empirycznym, dogmatycznym, a także komparatystycznym. Ze względu na interdyscyplinarny charakter problematyki rozważania prowadzone były na różnych, lecz kompatybilnych poziomach. Nie zabrakło wśród nich rozważań antropologicznych, socjologicznych, psychologicznych, pedagogicznych, religioznawczych i innych.

Monografia została podzielona na sześć rozdziałów, wstęp i zakończenie. Układ treści został zaplanowany w taki sposób, aby umożliwić rozpoznanie problemu według schematu wnioskowania dedukcyjnego – od ogólnych twierdzeń do twierdzeń bardziej szczegółowych, co sprawia, że czytelnik nie ma najmniejszego problemu z pogłębianiem refleksji i poznawaniem zakresu omawianej problematyki.

Nie tylko ze względu na układ treści pracę należy uznać za wartościową, ale również ze względu na wskazanie przez autorkę propozycji

nowych rozwiązań prawnych, a także sposobów wykorzystania już istniejących instrumentów prawnych.

Autorka w ramach poszukiwania materiałów źródłowych przeprowadziła kwerendę w kilku krajowych ośrodkach akademickich i instytucjach. Jak się okazało, na temat działalności sekt destrukcyjnych ukazały się zaledwie dwie monografie i kilkanaście publikacji w czasopiśmie i pracach zbiorowych. W związku z tym autorka była zmuszona do wykorzystania niepublikowane materiałów różnych instytucji oraz niekonwencjonalnych materiałów z prywatnych zbiorów pracowników różnych instytucji administracji publicznej.

Rozważania podjęte w monografii są skierowane do szerokiego kręgu czytelników, zarówno prawników, lekarzy, pedagogów, duszpasterzy, jak i tych, którzy są zainteresowani problematyką sekt destrukcyjnych i profilaktyką negatywnych konsekwencji uwikłania w tego typu środowiska.

Książka Marty Romańczuk-Grąckiej poprzez ukazanie szkodliwości społecznej działalności sekt destrukcyjnych może przyczynić się do skutecznej walki z tym zjawiskiem oraz zmniejszenia podatności osób na oddziaływanie tych sekt, a co za tym idzie – zmniejszenia liczby pokrzywdzonych ofiar.

Jacek Janusz Mrozek

KS. MARIAN SZCZĘSNY (1942-2006), red. ks. Wojciech Guzewicz, „EPISTEME”, 72(2007), ss. 240.

Jeden z tomów wydanych w ramach EPISTEME w roku 2007 poświęcony został śp. ks. prał. drowi Marianowi Szczęsnemu. Trudnego zadania opisu jego życia podjął się ks. prof. UWM dr hab. Wojciech Guzewicz. W pierwszą rocznicę śmierci ks. Szczęsnego (grudzień 2007) ukazała się praca, w której środowisko kapłanów elckich przy współpracy Wszechnicy Mazurskiej w Olecku postanowiło uczcić niezłomnego duszpasterza i naukowca. Jak wspomina we Wstępie ks. W. Guzewicz: „...jednego ze współorganizatorów struktur diecezji elckiej, wykładowcy kilku ośrodków akademickich w kraju i zagranicą, wieloletniego inicjatora i duszpasterza akcji społecznych”.

Książka składa się z dwóch części i aneksu. Całość poprzedzona przedmową ks. bpa Jerzego Mazura, Biskupa Elckiego, który przypomniał ponadto, że zmarły był m.in. założycielem Kolegium Teologicznego w Elku, założycielem i redaktorem naczelnym czasopisma diecezjalnego „Martyria” i Radia „Św. Wojciech”. To śp. ks. Marian był ekonomem diecezjalnym i głównym budowniczym Centrum Pastoralno-Administracyjnego, w którym mieści się Dom Biskupi i Kuria.

Część I tomu zatytułowana „Życie i działalność ks. prał. dra Mariana Szczęsnego” obejmuje sześć etapów, które znamienne charakteryzują osobę zmarłego. Na początku opisane jest środowisko rodzinne. Przy tej okazji ks. Guzewicz wskazuje na cenną uwagę dotyczącą śp. Prałata, a mianowicie datę jego narodzin. Do ok. 25 roku życia ks. Szczęśny posługiwał się 1941 r., jako datą urodzenia, natomiast w dokumentach kapłańskich, opracowaniach i na klepsydrze pojawia się rok 1942. Niestety, mimo licznych starań nie udało się ustalić faktycznej daty urodzin ks. Mariana. Fragment tej książki ubogacają liczne fotografie, w tym rodziców zmarłego, w szkole podstawowej w Sajzach z 1954 r. oraz z grupą teatralną w Elku w 1958 r.

Kolejny etap życia ukazany w pracy to „W seminarium”, do którego kroki bezpośrednio po maturze skierował śp. Szczęśny. W latach 1960 – 1967 olsztyńskie seminarium „Hosianum” kształciło w wymiarze nie tylko intelektualnym, ale także duchowo-ascetycznym charakter

przyszłego duszpasterza. Ks. W. Guzewicz wskazuje, że już w tym okresie życia ks. Mariana uwidoczniły się jego zdolności naukowe i organizacyjne. Należał m.in. do Krucjaty Wstrzemięźliwości, Koła Teatralnego oraz Koła Misyjnego. Współredagował także gazetkę ścienną „Serce Warmii”.

W 1963 r. ks. Marian Szczęsny otrzymał wezwanie do odbycia zasadniczej służby wojskowej. W ciągu dwóch lat służby przebywał w Tarnowskich Górach i Inowrocławiu. Po powrocie z wojska kontynuował przerwane studia seminaryjne, których uwieńczeniem były święcenia kapłańskie otrzymane z rąk bpa Jana Obląka. Pierwszą mszę prymicyjną odprawił w rodzinnej parafii – Stradunach. Zdjęcia z tego okresu Jego życia zostały zamieszczone w tym fragmencie książki.

„Zaangażowanie duszpasterskie” to najdłuższy fragment pracy. Nie zachowało się zbyt wiele informacji z okresu, gdy ks. Szczęsny po seminarium pracował przez dwanaście lat jako wikariusz w różnych parafiach od Giżycka po Malbork. Ks. W. Guzewicz podkreśla przy tej okazji, że będąc w Giżycku zmarły *„...był założycielem pierwszego w diecezji warmińskiej (i chyba jednego z pierwszych w Polsce) zespołu bigbitowego, uświetniającego uroczystości religijne w kościele parafialnym”*. Najwięcej miejsca poświęca Autor pobytowi ks. Mariana w parafii w Młynarach. To tam dał się zauważyć jako wytrawny budowniczy, nieprzeciętny organizator i administrator, remontujący powierzone świątynie w trudnych czasach realnego socjalizmu. Ostatnią parafią przed podziałem diecezji warmińskiej, w której historii zapisał się ks. Szczęsny, było Świętajno k. Olecka.

Nie można wspominać życia ks. Prałata bez jego pracy naukowej i dydaktycznej, dlatego też następny fragment książki nosi tytuł „Pisarz i dydaktyk”. Wspomniane są w nim obrona pracy magisterskiej (1975 r.) i studia doktoranckie na Wydziale Teologii Instytutu Pastoralnego KUL, które wyparła aktywność duszpasterska. Do nauki powrócił dopiero w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, czego efektem była praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. Z. Sareły na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK (1998). Ponieważ ks. Szczęsny nie chciał poprzestać na doktoracie, przygotowywał się do habilitacji. Ostatnie lata życia starał się poświęcić wyłącznie pracy naukowo-dydaktycznej. Jak przypomina Autor: *„Od 1999 r. prowadził równolegle zajęcia na czterech uczelniach, mając łącznie ponad 30 godzin wykładów i ćwiczeń tygodniowo”*. Sprawilo to, że w sumie wypromował ponad 50 magistrów i prawie tyle samo licencjatów.

Przedostatni fragment części pierwszej poświęcony jest bogatej pracy w strukturach centralnych diecezji ełckiej. Oprócz wspomnianych wcześniej funkcji ks. Marian był m.in. duszpasterzem ludzi pracy, członkiem Rady Kapłańskiej, Rady Konsultorów, Komisji Personalnej, a w dowód uznania swojej pracy otrzymał w 2001 r. godność prałata honorowego Jego Świątobliwości. Główne jednak zadania realizował przy tworzeniu diecezjalnych środków masowego komunikowania, prowadzeniu Kolegium Teologicznego w Ełku oraz organizacji wizyty Jana Pawła II w Ełku. Na trzy części podzielona została w tym miejscu praca. Część pierwsza kończy – nieraz bardzo osobiste i refleksyjne ze strony Autora – „Nagle odejście” śp. ks. dra Mariana Szczęsnego.

Część II książki zatytułowana została „Ks. prał. dr Marian Szczęsnny w pamięci środowiska” Na dziewięćdziesięciu stronach zostały zaprezentowane zostały wspomnienia 22 osób bezpośrednio związanych z osobą ks. Szczęsnego. Można odnaleźć tu m.in. tekst abpa Wojciecha Ziemby, Metropolity Warmińskiego i równocześnie „*kolegi, z którym przyjął święcenia kapłańskie*”; prywatne wyznania profesorów, doktorów, wykładowców, proboszczów, sióstr zakonnych, samorządowców, przedsiębiorców, studentów, rodziny i najbliższych, w których sercu na zawsze pozostanie czcigodny zmarły.

Aneks liczący przeszło siedemdziesiąt stron podzielony został na siedem części. Pierwsze trzy związane są z działalnością naukowo-dydaktyczną kapłana i obejmują: wykaz publikacji ks. dra Mariana Szczęsnego (publikacje książkowe, artykuły naukowe, popularno-naukowe, recenzje), niepełny wykaz prac magisterskich i licencjackich powstałych pod kierunkiem ks. dra Mariana Szczęsnego (w układzie chronologicznym) oraz udział w zjazdach, konferencjach i sympozjach, których najwięcej wygłosił w Ełku, swoim miejscu pracy i zamieszkania.

Aneks 4 to osobiste wspomnienia ks. Mariana Szczęsnego o szkole średniej: Technikum Rachunkowości Rolnej w Ełku. Tekst źródłowy w 1996 r., czyli w 36. rocznicę ukończenia technikum zaprezentowany został z oryginalną pisownią i składnią. Kolejny aneks to mało znana karta z życia ks. Szczęsnego – twórczość poetycka, na którą składa się sześć wybranych z kilkudziesięciu wierszy ks. Mariana, spisanych w latach 1967-1982. Kolejny Aneks to wybrane konferencje, nauki i kazania świadczące o życiu duszpasterskim w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego stulecia. Ostatnia część to dwie recenzje wydawnicze do publikacji zmarłego. Całość książki kończy podstawa

bibliograficzna, z której korzystał Autor opracowania oraz spis siedemdziesięciu dziewięciu fotografii, które znalazły się w tomie.

Ks. W. Guzewicz podjął się niezwykle trudnego zadania zebrania w krótkim okresie czasu licznych materiałów o śp. ks. Marianie Szczęsnym. Powstała wspaniała i odkrywczą monografia, która ukazuje postać kapłana zasłużonego w powstawaniu struktur diecezji ełckiej. Praca ks. W. Guzewicza może również stanowić inspirację do jeszcze głębszej analizy zasygnalizowanych w recenzowanym tomie zagadnień. Pozycja ta, dzięki swojemu przejrzystemu układowi, jest *lekturą obowiązkową* dla wszystkich, którym kiedykolwiek dane było spotkać gorliwego kapłana, duszpasterza i profesora – ks. prał. dra Mariana Szczęsnego.

Marcin Radziłowicz

Ks. Wiesław Taraska, *SANKTUARIUM MARYJNE W NAUCZANIU JANA PAWŁA II*, Sandomierz 2008, ss. 343.

Liczni badacze wskazują, że pielgrzymowanie do sanktuariów jest nierozzerwalnie związane z dziejami człowieka. Jest ono uważane za egzystencjalną potrzebę ludzką, wypływającą z głębi jego serca, niejako z ludzkiej natury i powołania. W religiach pogańskich związane ono było potrzebą lepszego kontaktu z bóstwem oraz zdobycia jego przychylności. Dążenie do zaspokajania tych potrzeb wpłynęło na rozwój ruchu pielgrzymkowego, a także samych sanktuariów, będących celem pielgrzymowania. Wiele z nich zyskało znaczny rozgłos i obejmowało swym oddziaływaniem znaczne obszary.

Sanktuarium i zjawisko pielgrzymowania do niego znane są także w judaizmie. Za miejsca święte uważane są Góra Synaj, gdzie Bóg przez Mojżesza nadał narodowi wybranemu dziesięcioro przykazań oraz Góra Syjon, jako szczególne miejsce przebywania Boga pośród swego ludu. Do najstarszych sanktuariów chrześcijan należą natomiast miejsca związane z życiem Jezusa, takie jak: Betlejem, Nazaret, Wieczernik, Golgota, Grób Święty, a także miejsca związane z pobytem i działalnością apostołów, na przykład Santiago de Compostella.

Szczególną rolę pełnią sanktuaria poświęcone Maryi i pielgrzymowanie do nich. Szacuje się, że około 80 procent ruchu pielgrzymkowego związane jest z odwiedzaniem sanktuariów maryjnych. Choć cześć dla Maryi zaczęła rozwijać się po soborze w Efezie 9431 r.), to kult maryjny przybrał na sile po soborze trydenckim (1545-1563). Znaczącą rolę na powstawanie sanktuariów maryjnych i rozwój pielgrzymkowy do nich odegrały objawienia Matki Bożej, jakie miały od połowy XIX wieku: w La Salette (1846 r.), Lourdes (1858 r.), Fatima (1917 r.), a w Polsce Licheń (1850 r.) i Gietrzwałd (1877 r.).

Na terenie Polski znajduje się ponad 500 sanktuariów Kościoła rzymskokatolickiego, spośród których około 430 to sanktuaria maryjne o zasięgu międzynarodowym, krajowym i lokalnym. W około 160 z nich znajdują się koronowane wizerunki Matki Bożej¹. Znamionym zjawi-

¹ M. Janus, P. Nowak. *Piesze pielgrzymowanie*, Kielce 2000, s. 33.

skiem jest fakt, że w epoce postępującej sekularyzacji ruch pielgrzymkowy nie tylko nie zanika, jak to dzieje się z innymi formami religijności, lecz stale się rozwija. Wskazuje się, że znacząca rolę mogły tu odegrać liczne pielgrzymki papieża Jana Pawła II, a obecnie także Benedykta XVI. Zwróciły uwagę wielu wiernych na wartość i znaczenie pielgrzymowania do miejsc świętych. Także obchody Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 w znacznym stopniu przyczyniły się do ożywienia ruchu pielgrzymkowego wśród chrześcijan. Według szacunkowych danych, każdego roku udaje się w pielgrzymkę do sanktuarium około 150 milionów chrześcijan².

Pielgrzymowanie do sanktuariów maryjnych i konieczność wyjścia naprzeciw potrzebom pielgrzymów stanowią wyzwanie dla duszpasterstwa na ich terenie oraz łączą się z koniecznością odpowiedzi na pytania o teologię sanktuarium maryjnego i formy duszpasterstwa tam realizowanego. Próbę odpowiedzi na te pytania podjął ks. Wiesław Taraska, kapłan diecezji radomskiej. Opublikował on studium teologiczno-pastoralne zatytułowane *Sanktuarium maryjne w nauczaniu Jana Pawła II*. Stanowi ona kolejną publikację w serii *Teologia praktyczna* wydawaną w Instytucie Teologii Pastoralnej KUL.

Recenzowana praca składa się z pięciu rozdziałów, wstępu i zakończenia, ponadto zawiera wykaz skrótów, aneks i bibliografię. W rozdziale pierwszym, mającym charakter wprowadzający, omówiona została teologia sanktuarium jako miejsca świętego. Zostały tam omówione szczegółowo takie zagadnienia, jak: sanktuarium miejscem wspominania historii zbawienia, sanktuarium jako narzędzie uobecniania Bożego działania, sanktuarium znakiem przyszłej chwały zbawionych i teologiczne przesłanie sanktuarium maryjnego. Trzy pierwsze zagadnienia stanowią filary teologii każdego sanktuarium. Natomiast w czwartym autor wyeksponował specyfikę sanktuarium maryjnego, wyróżniającego go spośród innych sanktuariów poświęconych Bogu i świętym.

Drugi rozdział rozprawy ks. W. Taraska poświęcił problematyce przepowiadania słowa Bożego w sanktuarium maryjnym. Omówił w nim najpierw uwarunkowania dzieła ewangelizacji w sanktuarium maryjnym, a następnie treść, podmiot oraz formy, środki i metody ewangelizacji w sanktuarium maryjnym.

² A. Jackowski. *Pielgrzymowanie*, Wrocław 1998, s. 7.

Rozdział trzeci poświęcony został znaczeniu liturgii i modlitwy w sanktuarium maryjnym. Zawarte zostały w nim zagadnienia dotyczące roli Eucharystii oraz sakramentu pokuty i pojednania w duszpasterstwie na terenie sanktuarium, jak również wskazano na sanktuarium jako miejsce i szkołę modlitwy. Osobne zagadnienie dotyczy troski o rozwój kultu i pobożności maryjnej w sanktuarium poświęconym osobie Matki Bożej.

Rozdział czwarty zawiera rozważania na temat duszpasterstwa nadzwyczajnego realizowanego na terenie sanktuarium maryjnego. Autor wyeksponował w nim duszpasterstwo ludzi chorych, niepełnosprawnych i chorych. Osobno opracował zagadnienie duszpasterstwa charytatywnego. Także osobne rozważania poświęcił duszpasterstwu młodzieży oraz duszpasterstwu rodzin, ze szczególnym uwzględnieniem służy życiu. Dopełnieniem problematyki duszpasterstwa nadzwyczajnego jest zagadnienie wychowania patriotycznego i promocji kultury narodowej, często podejmowane w sanktuariach maryjnych.

Ostatni, piąty rozdział poświęcony został ruchowi pielgrzymkowemu związanemu z sanktuarium maryjnym. Jest to spojrzenie niejako „z drugiej strony” na sanktuarium, jednak bez uwzględnienia specyfiki pielgrzymowania do sanktuarium problematyka duszpasterstwa na jego terenie byłaby niepełna: sanktuarium i pielgrzymowanie są ze sobą nierozzerwalnie związane. W rozdziale tym autor wskazał na biblijne podstawy i przedstawił teologię pielgrzymki. Ponadto, przedstawił specyfikę duszpasterstwa pielgrzymkowego, w sposób szczególny uwypuklając podmiot tego duszpasterstwa.

Niewątpliwym walorem rozprawy ks. W. Taraski jest spojrzenie na sanktuarium maryjne w aspekcie pastoralnym. Historię i fenomen sanktuariów maryjnych wielokrotnie już opisywano, brakowało jednak opracowania dotyczącego duszpasterstwa związanego z sanktuarium i pielgrzymowaniem do niego. Autor podjął się trudu przeprowadzenia analizy dotyczącej zarówno duszpasterstwa zwyczajnego, jak i nadzwyczajnego, realizowanego na terenie sanktuarium maryjnego. Takie opracowanie problematyki badawczej wskazuje także na inny walor rozprawy, jakim jest jej charakter całościowy. Dążenie autora do opracowania jak najszerszej problematyki pastoralnej związanej z sanktuarium maryjnym zaowocowało szerokim spektrum problemów badawczych, które autor rozwiązał.

Innym walorem recenzowanej rozprawy jest źródło materiału badawczego, którym jest nauczanie papieża Jana Pawła II. Papież ten nazywany często papieżem-pielgrzymem swoją postawą wpłynął na wyobrażenia o pielgrzymowaniu u wielu chrześcijan, a także dał bodziec do podejmowania pielgrzymowania do sanktuariów maryjnych licznych wierzących, zwłaszcza ludzi młodych. Jego nauczanie zawiera wiele treści odnoszących się do sanktuariów maryjnych i pielgrzymowania do nich. Jako nauczanie widzialnej głowy Kościoła jest ono nauczaniem normatywnym. W opracowaniu ks. W. Taraski można zatem szukać odpowiedzi na pytanie, jak powinno wyglądać duszpasterstwo w sanktuarium maryjnym i podczas pielgrzymowania do niego.

Powstanie tego opracowania w trzy lata po śmierci Jana Pawła II potwierdza ponadto tezę, że nauczanie tego papieża zwiera treści domagające się ciągłej refleksji. Refleksja, także teologiczno-pastoralna, przyczynia się do rozszerzania Królestwa Bożego na ziemi i odnowy duszpasterstwa w Kościele w Polsce.

Takie ujęcie problematyki duszpasterstwa w sanktuarium maryjnym wskazuje, że rozprawę ks. W. Taraski można polecić zarówno duszpasterzom, jak i naukowcom. Adresatami recenzowanego opracowania wydają się być przede wszystkim kustosze i duszpasterze sanktuariów maryjnych. Znajdą oni tam wiele cennych wskazówek dotyczących realizowanej posługi pastoralnej. Także duszpasterzy zmierzający do sanktuarium z pątnikami znajdą w recenzowanej rozprawie wiele idei, które powinny towarzyszyć podczas przygotowania pielgrzymki do sanktuarium, pobytu w nim i utrwalania jego owoców po powrocie do macierzystych wspólnot.

Podjęte rozważania wskazują także na wiele zagadnień, które domagają się dalszych badań. Zwłaszcza teoretyczny charakter rozprawy wskazuje na potrzebę podjęcia dalszych badań o charakterze empirycznym, które dałyby obraz aktualnego stanu duszpasterstwa w poszczególnych sanktuariach maryjnych, bądź złożyłyby się na całościowy obraz tego duszpasterstwa w Polsce.

Rozprawę ks. W. Taraski można wskazać jako cenną lekturę także studentom teologii, a zwłaszcza przygotowującym się do święceń. Całościowy i praktyczny charakter tego opracowania sprawiają, że jest ono cennym źródłem wiedzy teologicznej dotyczącej sanktuarium maryjnego.

Ks. Dariusz Lipiec

SPIS TREŚCI

Od redakcji	5
Słowo prezydenta Elku	7
Filologia	9
Joanna Szydłowska, <i>Konceptualizacja doświadczenia wojny i okupacji w twórczości reportażowej Krzysztofa Kąkolewskiego. Świadectwo – Pamięć – Gest etyczny</i>	9
Radosław Supranowicz, <i>Tęsknota za utraconym rajem? Kilka uwag na temat fenomenu „HEIMAT”</i>	21
Filozofia	29
Mikołaj Krasnodebski, <i>Pedagogika Jacka Woronieckiego i Feliksa Wojciecha Bednarskiego jako egzemplifikacja etyki tomizmu tradycyjnego</i>	29
Ks. Tomasz Orłowski, <i>Uporczywa prokreacja</i>	59
Ks. Piotr Przemielewski, <i>Filozofia na Areopagu idei, czyli postmodernizm i jego obecność we współczesnej kulturze i sztuce</i>	77
Ks. Paweł Tarasiewicz, <i>«Osoba» jako kryterium badawcze</i>	91
Historia	103
Ks. Krzysztof Bielawny, <i>Udział biskupów polskich w obradach Soboru Watykańskiego II</i>	103
Janusz Hochleitner, <i>Św. Jan Nepomucen jako katolicki bohater kulturowy</i>	123
Ks. Jacek Wojda, <i>Quelle place trouve l’histoire dans les recherches théologiques de Karl Rahner et d’Henri de Lubac?</i>	137

Komunikacja społeczna	165
Jacek Janusz Mrozek, <i>Prawo do kultywowania pamięci osoby zmarłej a działalność prasy</i>	165
Jacek Janusz Mrozek, <i>Tajemnica zawodowa dziennikarza i jej ochrona w polskim systemie prawnym</i>	179
Ryszard Skawiński, <i>Reforma szkolnictwa zawodowego w „Gazecie Wyborczej” w latach 1992-2002</i>	191
Materiały	209
Ks. Wojciech Guzewicz, <i>List biskupa Stanisława Łukomskiego do wojewody białostockiego z 13 października 1945 r.</i>	209
Ks. Wojciech Guzewicz, <i>Orędzie bpa Stanisława Łukomskiego do diecezjan z 16 sierpnia 1947 r.</i>	215
Prawo	223
Damian Czudek, Janusz Orłowski, Dana Šramkova, <i>Sankcje we współczesnym czeskim i polskim prawie podatkowym</i>	223
Mariola Lemonnier, Szymon Kisiel, <i>Pojęcie instrumentu finansowego</i>	239
Bogumił Pahl, <i>Podstawa opodatkowania w podatku od nieruchomości – problemy praktyczne</i>	247
Krzysztof Teszner, <i>Model administracji podatkowej w Polsce w latach 1934-1939 jako wzorzec budowy efektywnej administracji podatkowej</i>	263
Marek Tyrakowski, <i>Prawnofinansowe aspekty Funduszu Kościelnego</i>	281
Teologia	295
Ks. Stanisław Biały, <i>Wolne związki a ideologia «GENDER»: zagrożenia relatywizmem etycznym na polu seksualności ludzkiej w świetle dokumentu Papieskiej Rady ds. Rodziny: «Rodzina, Małżeństwo i „wolne związki”»</i>	295
Ks. Stanisław Biały, <i>Etyczne aspekty pracy widzianej jako odpowiedzialność za dobro wspólne</i>	315
Ks. Jacek Uchan, <i>Obraz człowieka w doktrynie Świadków Jehowy</i> ...	327

Varia	345
Anita Frankowiak, <i>Implikacje kwartetu metafizycznego Leszka Kołakowskiego. Glossa humanistki</i>	345
Ks. Wojciech Guzewicz, <i>Dzieje, rola i zadania kościoła katedralnego w diecezji elckiej w latach 1992-2007</i>	355
Sprawozdania	363
Sprawozdanie z sympozjum naukowego o św. Pawle (Sui sentieri di Paolo). Papieski Uniwersytet Salezjański, Rzym 23-24 kwiecień 2009.	363
Sprawozdanie z Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego nt. „Humanizm tomistyczny a przyszłość cywilizacji”. Baltimore (USA), 1-3 października 2009 r.	367
Sprawozdanie z VI Międzynarodowej Konferencji Naukowej nt. „Bezpieczeństwo człowieka a wartości”. Drohiczyn, 7-9 września 2009 r.	370
Sprawozdanie z XI Międzynarodowego Sympozjum Metafizycznego z cyklu „Zadania współczesnej metafizyki” pt. <i>Spór o rozumienie filozofii</i> , które odbyło się 11 grudnia 2008 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.	372
Recenzje i omówienia	379
Ks. Wojciech Guzewicz, Sabina Turowska, <i>Czas trwania</i> , Elk–Rygor 2009, ss. 124. Rec. Henryka Sawicka	379
Ks. Czesław Dadura, <i>Z dziejów parafii pw. NMP Królowej Polski w Olecku (1987-2008)</i> , Olecko 2009, ss. 128. Rec. Ks. Wojciech Guzewicz	384
<i>Etyczne i duchowe potrzeby osób niepełnosprawnych</i> , red. R. Buchta, K. Sosna, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, ss. 144. Rec. Ks. Dariusz Lipiec	387
Ks. Wojciech Guzewicz, <i>Kościoły i parafie ziemi elckiej</i> , Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Elk 2008, ss. 194. Rec. Michał Jasiński	390

Ks. Wojciech Guzewicz, <i>Lipsk i okolice. Studium historyczne parafii dekanatu Lipsk</i> , Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Elk 2009, ss. 90.	
Rec. Ryszard Skawiński	393
Ks. Wojciech Guzewicz, <i>Parafia Różyńsk Wielki 1958/1982-2008</i> , Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Elk 2008, ss. 224.	
Rec. Iwona Śniarowska	396
Robert Klimowicz, <i>Elk. Karty z dziejów miasta i okolic</i> , Elk 2009, ss. 320.	
Rec. Marcin Radziłowicz	399
Marta Romańczuk-Grącka, <i>Kryminologiczne aspekty sekt destrukcyjnych</i> , Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2008, ss. 333.	
Rec. Jacek Janusz Mrozek	403
Ks. Marian Szczęsny (1942-2006), red. ks. Wojciech Guzewicz, „EPISTEME”, 72(2007), ss. 240.	
Rec. Marcin Radziłowicz	405
Ks. Wiesław Taraska, <i>Sanktuarium maryjne w nauczaniu Jana Pawła II</i> , Sandomierz 2008, ss. 343.	
Rec. Ks. Dariusz Lipiec	409

CONTENTS

Editorial	5
Address of Elk's President	7
Philology	9
Joanna Szydłowska, <i>The Conceptualization of experiencing the war and the occupation in a reportage creativity of Krzysztof Kąkolewski. Testimony – Memory – Ethical Gesture</i> ...	9
Radosław Supranowicz, <i>Missing a lost paradise? Some remarks about „HEIMAT” phenomenon</i>	21
Philosophy	29
Mikołaj Krasnodębski, <i>The pedagogics of Jacek Woroniecki and Feliks Wojciech Bednarski as an exemplification of the traditional Thomism ethics</i>	29
Fr. Tomasz Orłowski, <i>The persistent procreation</i>	59
Fr. Piotr Przemielewski, <i>The philosophy of the Areopagus of ideas, or the postmodernism and its presence in the contemporary culture and art</i>	77
Fr. Paweł Tarasiewicz, <i>«Person» as a research criterion</i>	91
History	103
Fr. Krzysztof Bielawny, <i>Polish bishops contribution in the Second Vatican Council</i>	103
Janusz Hochleitner, <i>Saint John Nepomucenus as a Catholic cultural hero</i>	123
Fr. Jacek Wojda, <i>What place does the history take in the theological research of Karl Rahner and Henri de Lubac?</i>	137

CONTENTS

Social communication	165
Jacek Janusz Mrozek, <i>The right to cultivate a memory of a deceased person and the activity of the press</i>	165
Jacek Janusz Mrozek, <i>The professional secret of journalist and its protection in the Polish legislation</i>	179
Ryszard Skawiński, <i>The reform of professional education in „Gazeta Wyborcza” in 1992-2002</i>	191
Materials	209
Fr. Wojciech Guzewicz, <i>The letter of the bishop Stanisław Łukomski to the Białystok voivode done on October 13, 1945</i>	209
Fr. Wojciech Guzewicz, <i>The message of the bishop Stanisław Łukomski to the diocesan done on August 16, 1947</i> ...	215
Law	223
Damian Czudek, Janusz Orłowski, Dana Šramkova, <i>The sanctions in Czech and Polish fiscal law</i>	223
Mariola Lemonnier Szymon Kisiel, <i>The notion of the financial instrument</i>	239
Bogumił Pahl, <i>The fiscal base for real estate tax – practical problems</i>	247
Krzysztof Teszner, <i>A model of the fiscal administration in Poland in 1934-1939 as a pattern for building an effective fiscal administration</i>	263
Marek Tyrakowski, <i>The legal and financial aspects of the Church Fund</i>	281
Theology	295
Fr. Stanisław Biały, <i>Non-marriage unions and «GENDER» ideology: threats of the ethical relativism in the field of human sexuality in the light of the Pontifical Council for the Family document: «Family, Marriage and „De Facto” Unions»</i>	295
Fr. Stanisław Biały, <i>The ethical aspects of the work as a responsibility for the common good</i>	315
Fr. Jacek Uchan, <i>The vision of man in the Jehovah's Witnesses doctrine</i>	327

CONTENTS

Varia	345
Anita Frankowiak, <i>Implications of the metaphysical quartet of Leszek Kołakowski. Glossa of humanities</i>	345
Fr. Wojciech Guzewicz, <i>History, role, and assignments of the cathedral church in the Elk Diocese in 1992-2007</i>	355
Proceedings	363
The Scientific Symposium on Saint Paul (Sui sentieri di Paolo). The Pontifical Salesian University, Rome, April 23-24, 2009	363
The International Philosophical Congress: „The Thomist Humanism and the Future of Civilization”. Baltimore (USA), October 1-3, 2009	367
The VI International Scientific Conference: „The Human Security and the Values”. Drohiczyn, September 7-9, 2009	370
The XI International Metaphysical Symposium of „The Assignments of Contemporary Metaphysics” Series: <i>The Controversy about the Understanding of Philosophy</i> . Lublin, December 11, 2008 ...	372
Reviews and discussions	379
Fr. Wojciech Guzewicz, Sabina Turowska, <i>Czas trwania</i> , Elk–Rygoł 2009, pp. 124. Reviewed by Henryka Sawicka	379
Fr. Czesław Dadura, <i>Z dziejów parafii pw. NMP Królowej Polski w Olecku (1987-2008)</i> , Olecko 2009, pp. 128. Reviewed by Wojciech Guzewicz	384
<i>Etyczne i duchowe potrzeby osób niepełnosprawnych</i> , ed. by R. Buchta, K. Sosna, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, pp. 144. Reviewed by Dariusz Lipiec	387
Fr. Wojciech Guzewicz, <i>Kościół i parafie ziemi elckiej</i> , Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Elk 2008, pp. 194. Reviewed by Michał Jasiński	390
Fr. Wojciech Guzewicz, <i>Lipsk i okolice. Studium historyczne parafii dekanatu Lipsk</i> , Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Elk 2009, pp. 90. Reviewed by Ryszard Skawiński	393

CONTENTS

Fr. Wojciech Guzewicz, <i>Parafia Różyńsk Wielki 1958/1982-2008</i> , Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Elk 2008, pp. 224. Reviewed by Iwona Śniarowska	396
Robert Klimowicz, <i>Elk. Karty z dziejów miasta i okolic</i> , Elk 2009, pp. 320. Reviewed by Marcin Radziłowicz	399
Marta Romańczuk-Grącka, <i>Kryminologiczne aspekty sekt destrukcyjnych</i> , Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2008, pp. 333. Reviewed by Jacek Janusz Mrozek	403
Fr. Marian Szczęsny (1942-2006), ed. by Rev. Wojciech Guzewicz, „EPISTEME”, 72(2007), pp. 240. Reviewed by Marcin Radziłowicz	405
Fr. Wiesław Taraska, <i>Sanktuarium maryjne w nauczaniu Jana Pawła II</i> , Sandomierz 2008, pp. 343. Reviewed by Dariusz Lipiec	415



Ełk – Tu wracam

Chcesz poznać magiczne miasto? Takie, które raz odwiedzisz i już go nie zapomnisz? Wybierz się do stolicy Mazur – do Ełku! Znajdziesz go we wschodniej części województwa warmińsko-mazurskiego, gdzie krzyżuje się wiele dróg krajowych i międzynarodowych, skąd nie tak daleko do granicy z Litwą, Łotwą, Rosją i Białorusią. To miasto, które jest na tyle małe, żeby Cię nie zmęczyć i na tyle duże, żeby Cię nie znudzić. A położone cudnie... Rozciąga się nad przepięknym, tajemniczym jeziorem. Widzisz je zza szyb auta, jadąc główną ulicą. Zatrzymaj się! Poczujesz powiew mazurskiego wiatru. Wsłuchasz się w muzykę i rytm tego niezwykłego miejsca. Odkryjesz ducha historii, trochę zagmatwanej, ale nadającej temu miastu charakter. Poznasz ludzi, którzy tutaj znaleźli swoje miejsce na Ziemi.

Ełk ma prawie 60 tys. mieszkańców. Mają oni nie tylko czyste powietrze i czystą wodę, szeroką ofertę turystyczną, ale też dobrze prosperujące firmy, usługi o wysokim poziomie i szkolnictwo wszystkich szczebli. Rozsmakuj się w regionalnych potrawach. Rozkoszuj się atmosferą wieczornych spacerów po promenadzie, albo, jeśli wolisz, atmosferą w nadjeziornych pubach. Przekonaj się, jak na koncertach największych gwiazd estrady polskiej i zagranicznej bawią się ęlczenie i przyjezdni. Lubisz się śmiać? Zapraszamy na MULATKĘ. Możesz bawić się tu także na ludowo, lub dla odmiany posłuchać muzyki poważnej. Seans w „Mazurskim Kinie pod Gwiazdami” jak w amerykańskim filmie? Dlaczego nie?! W Ełku masz pełną paletę możliwości spędzania czasu; tu znajdziesz pomysł na siebie.

Urząd Miasta Ełku
ul. Piłsudskiego 4, 19-300 Ełk
087 732 62 00, um@um.elk.pl , www.elk.pl



