

STUDIA ŁĘCKIE
13(2011)

STUDIA EŁCKIE

13(2011)



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum
Ełk 2011

Redaktor naczelny:
ks. Wojciech Guzewicz

Recenzenci:

Filozofia: ks. dr hab. Maciej Bała, prof. UKSW; dr hab. Piotr Jaroszyński, prof. KUL; ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk.

Historia: ks. dr hab. Wojciech Guzewicz, prof. UWM; dr hab. Janusz Hochleitner, prof. UWM; dr hab. Eugeniusz Hull, prof. UWM; ks. dr hab. Stanisław Strękowski, prof. WSFiZ; ks. prof. dr hab. Zygmunt Zieliński; ; ks. dr hab. Leszek Wilczyński, prof. UAM.

Komunikacja społeczna: prof. dr hab. Andrzej Staniszewski;
ks. dr hab. Leszek Wilczyński, prof. UAM.

Prawo: dr hab. Mariola Lemonnier, prof. UWM; prof. dr hab. Florian Lempa; dr hab. Roman Przybyszewski, prof. UWM; prof. dr hab. Andrzej Sylwestrzak; ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński.

Teologia: ks. dr hab. Dariusz Kotecki, prof. UMK; ks. prof. dr hab. Roman Krawczyk; ks. dr hab. Bogdan Wiktor Matysiak, prof. UWM; ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik; ks. dr hab. Zdzisław Żywica, prof. UWM.

Varia: ks. dr hab. Krzysztof Bielawny; dr hab. Janusz Gołota, prof. UWM; ks. dr hab. Wojciech Guzewicz, prof. UWM; dr hab. Roman Przybyszewski, prof. UWM; ks. dr hab. Leszek Wilczyński, prof. UAM.

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Elk 2010
ISSN 1896-6896

Publikacja dofinansowana przez Diecezję Elcką i Urząd Miasta w Elku

Tłumaczenie spisu treści: ks. dr Paweł Tarasiewicz

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Marek Roszkowski

Adres wydawnictwa i redakcji: 19-300 Elk, Plac Katedralny 1,
tel. 87 621 68 02, fax 87 621 68 03; <http://studiaelckie.kuria.elk.pl/>

Druk i oprawa: Drukarnia Libra-Print,
Al. Legionów 114B, 18-400 Łomża, tel. 86 473-77-84

OD REDAKCJI

Trzynasty tom „Studiów Elckich”, który oddajemy do rąk Czytelników, zawiera rekordową liczbę artykułów i stron. W sumie mieści on w sobie 34 artykuły, a ponadto 3 sprawozdania oraz 9 recenzji i omówień. To wszystko zajmuje w periodyku blisko 700 stron.

Radujemy się, że nasze pismo cieszy się sporym zainteresowaniem nie tylko w Elku czy regionie, ale także na arenie ogólnopolskiej. Świadczy o tym chociażby autorzy, którzy zechcieli zamieścić swoje prace w „Studiach Elckich”. Pochodzą oni z różnych środowisk uniwersyteckich, takich jak Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i innych.

Wart podkreślenia jest także udział w tworzeniu pisma sporej grupy samodzielnych pracowników nauki. Łącznie w prezentowanym tomie znalazło się jedenaście ich artykułów. Ponadto trzeba pamiętać o tym, że z publikacją tomu wiążą się 34 recenzje profesorów, wymogiem naszego pisma jest bowiem recenzowanie każdego zamieszczonego artykułu przez samodzielnego pracownika nauki. Oprócz publikowania prac profesorów, doktorów, magistrów nasze szpalty udostępniamy także studentom zdobywających pierwsze swoje doświadczenia naukowopisarskie. Głównie są to studenci naszego seminarium duchownego w Elku, ich artykuły to przeważnie wyróżnione prace, napisane na pro-seminariach czy seminariach naukowych.

Na koniec pragniemy serdecznie podziękować tym wszystkim, którzy przyczynili się do sponsorowania tego tomu – przede wszystkim Biskupowi Jerzemu Mazurowi, Biskupowi Romualdowi Kamińskiemu, Przedsiębiorstwu Energetyki Ciepłej Sp. z o.o. w Elku, oraz duchowieństwu naszej elckiej diecezji, które stanowi jednocześnie zasadniczy krąg odbiorców tego czasopisma.

Ks. Wojciech Guzewicz

Elk, 2011 r.

PROBLEM PRAWDY W MYŚLI PLATONA

Wstęp

Problem prawdy ujawnia się na wszystkich obszarach świadomej aktywności człowieka. Od czasów starożytnej Grecji odkrywanie prawdy jest nieodłącznym elementem poznania naukowego (*theoria*). W głównej mierze z Grecji wywodzi się także ściśle powiązanie prawdy i moralności. Jeszcze dawniejszych czasów sięga idea prawdy objawienia, która funduje religię. Stale podkreśla się również nieodzowność prawdy zarówno w życiu osobowym człowieka, jak i w komunikacji społecznej. Liczne funkcje prawdy sprawiają, że jest ona pojmowana bardzo wieloznacznie, co uwidacznia się nie tylko w dyskursie filozoficznym, ale także na innych płaszczyznach. Wydaje się, że jedynym sposobem przezwyciężenia wieloznaczności jest wskazanie najistotniejszych aspektów prawdy oraz odkrycie jej najbardziej źródłowego rozumienia.

Zainteresowanie prawdą pojawiło się w filozofii na kanwie namysłu nad poznaniem ludzkim. Pierwszym filozofem, który zwrócił uwagę na konieczność wyróżnienia różnych aspektów prawdy był Platon¹. Mimo że jego myśl wywarła wielki wpływ na formułowane w ciągu dziejów koncepcje prawdy, to jednak została ona zawężona – zwłaszcza w okresie nowożytnym – głównie do płaszczyzny epistemologicznej. Doprowadziło to do poszukiwania ostatecznych podstaw prawdy w samym intelekcie. Tak powstawały teorie idei wrodzonych, transcendentnych kategorii czy schematów pojęciowych. Idea prawdy ulegała

Ks. Tomasz Duma; kapłan diecezji lubelskiej; doktor filozofii; pracownik naukowy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II; adres do korespondencji: tduma@poczta.onet.pl

¹ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter i in., t. 12, Basel 2005, k. 49-50; *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2007, s. 459-460; A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki IV. Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lublin 2000, s. 68.

stopniowej subiektywizacji i relatywizacji, aż do całkowitego zniesienia. We współczesnej epistemologii pozostała jedynie w charakterze wartości logicznej, przysługującej sądowi bądź zdaniu, spełniającej określone warunki, co do których toczy się nieustanny i nierozstrzygalny spór. Niemniej jednak, kiedy spojrzeć na prawdę z perspektywy metafizycznej, okaże się, że spór ten nie jest tak istotny. Poznanie metafizyczne pozwala bowiem odkryć fundamentalne rozumienie prawdy, które umożliwia uporządkowanie kwestii epistemologicznych, jak też wykazanie nieodzowności prawdy na pozostałych obszarach świadomego działania ludzkiego. Warto zatem powrócić do myśli filozofa, który zainicjował tego typu badania. Jego refleksje pomogą dostrzec nie tylko wielowymiarowość prawdy, ale także konieczność jej metafizycznego uzasadnienia, gwarantującego komplementarność pozostałych ujęć. Prezentację rozpocznie przywołanie najważniejszych przedplatońskich koncepcji prawdy, następnie zostaną przedstawione główne aspekty prawdy w refleksji Platona: epistemologiczny, ontologiczny, antropologiczny i logiczny².

Źródła platońskiej refleksji na temat prawdy

Współczesne badania nad greckim rozumieniem prawdy w okresie przedfilozoficznym koncentrują się głównie na etymologii słowa *aletheia* (jońskie *aletheie*). Znaczenia rzeczownika *aletheie* interpretowane są różnie, jakkolwiek uważa się, że najczęściej wyrażał on mowę nieukrywającą czegoś w relacji między osobami, udzielającą informacji w taki sposób, że nie ukrywa się niczego. Z kolei etymologia przymiotnika *alethes* odsyła do wczesnogreckiego *eteos* – prawdziwy, rzeczywisty, *etymos* – prawdziwy, naprawdę, oraz *etetymos* – prawdziwy, prawdomówny, rzeczywisty, podczas gdy attyckie *alethes* oznaczało – prawdziwy, nieukryty, rzeczywisty, prawdomówny, uczciwy³. Sam Platon enigmatycznie wywodził *aletheia* od słów *ale thei*, które oznaczają „boski ruch bytu”⁴. Innym przypisywanym mu wyjaśnieniem etymologiczn-

² Np. P. Friedländer wyróżnia aspekt ontologiczny, epistemologiczny i egzystencjalny, zob. *Platon*, t. 1, Berlin 1954, s. 242. Wydaje się, że ze względu na specyficzne pojmowanie wiedzy przez Platona warto odrębnie rozpatrywać aspekt epistemologiczny i logiczny.

³ *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 85.

⁴ „Co do *aletheia*, to słowo sprawia wrażenie, że je zrobiono z innych; prawdopodobnie tym określeniem wyraża się boski ruch bytu (θει αλη). Kłamstwo (ψεῦδος)

nym było wyprowadzanie znaczenia słowa *aletheia* z rdzenia *lethe* (zapominanie, zapomnienie), do którego dołączono *a* zaprzeczające⁵. W tym świetle prawda w znaczeniu rzeczownikowym oznaczałaby przeciwieństwo zapomnienia lub stan cofnięcia zapomnienia, zaś w znaczeniu przymiotnikowym – nieskryty, rzeczywisty. To ostatnie rozumienie słowa prawda koresponduje z ontologią i epistemologią Platona.

Mimo że w klasycznym języku greckim główny sposób użycia zarówno rzeczownika *aletheia*, jak i przymiotnika *alethes* dotyczył prawdziwości wypowiedzi, to jednak badania etymologiczne upoważniają do stwierdzenia, że prawda w pierwotnym sensie nie oznaczała właściwości zdań orzekających, lecz raczej poznany aspekt rzeczywistości, o którym zdania jedynie orzekają⁶.

Spośród pierwszych filozofów greckich największy wpływ na formułowane przez Platona ujęcia prawdy wywarł Heraklit, Parmenides, Protagoras i Sokrates. Zasługą Heraklita (+ ok. 480) było radykalne zanegowanie wyjaśnień mitologicznych, jak też odrzucenie naiwnych przekonań pierwszych filozofów. W miejsce utrwalonego w tradycji *mythos* filozof ten zaproponował nowe rozumienie rzeczywistości, oparte na jednym i wiecznym *logos*, będącym racjonalną podstawą stawania się świata⁷. Według Heraklita, prawda to nic innego, jak zdolność wglądu w ów wieczny *logos*, umożliwiającą człowiekowi odkrycie rządzącego

jest czymś przeciwnym biegowi; raz jeszcze wychodzi na to, że potępione jest wszystko, co zmusza do zatrzymania się i spoczynku, jest obrazowym przedstawieniem ludzi śpiących (καθευδουσι), ale ψ przesłania znaczenie wyrazu. A byt (ov) oraz istota (ουσια) mówią to samo, co słowo prawda (αληθεια) po dodaniu ι, bo wtedy znaczy: idący (ιον), natomiast ουκ ov (nie będący) – ουκ ιον (nie idący)” (*Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, Lublin 1990, 421 a – c). Pozostałe dzieła cytowane będą w tłum. W. Witwickiego według wydania: Platon, *Dialogi*, t. 1-2, Kęty 1999; Tenże, *Państwo, Prawa*, Kęty 1997.

⁵ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 278n.; Innego zdania jest. P. Friedländer, zob. *Platon*, s. 234n.

⁶ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, k. 48. P. Friedländer podkreśla, że w dziedzinach pozafilozoficznych można wyróżnić u Greków trzy główne obszary znaczeniowe słów *alethes* i *aletheia*: 1) poprawność wypowiedzi i sądów, 2) rzeczywistość tego, co istnieje, 3) prawość, prawdziwość, sumienność człowieka, zob. *Platon*, s. 236.

⁷ Gr. *logos* – miara, wartość, proporcja, zasada, racja, ład, porządek, prawo natury, myślenie, mowa. Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 3, s. 43-46; M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2007, s. 204n.

światem odwiecznego prawa⁸. W ten sposób prawda po raz pierwszy zostaje związana z wiecznym prawem, porządkiem, rozumem i racjonalnością.

Pierwszym filozofem, który problem prawdy umieścił w centrum rozważań, był Parmenides (+ ok. 445). W poemacie „Peri Physeos” (O naturze) przedstawia on dwie drogi ludzkiego poznania: prawdy i mniemania. Swoją opowieść wkłada w usta bogini, która jest zdolna do tego, by podjąć „wiarygodny wywód i myśl na temat prawdy”, umożliwiającą poznanie „prawdy wspaniale krągłej serce niewzruszone”, jak też „śmiertelnych mniemania, którym brak pewności prawdziwej”, będące „bezwiednym traktem” dla niepojętych ludzi, „którym to być oraz nie być tym samym snadź się wydało i nie tym samym”⁹. Na czym zatem polega poznanie prawdy? Według Parmenidesa, myślowe ujęcie (*noein*) staje się zrozumiałe jedynie dzięki temu, czego jest ujęciem, czyli dzięki bytowi, „albowiem bez bytu, w którym się wyraża właśnie to, co jest, nie odnajdziesz myślenia”¹⁰. Z drugiej strony, jedynym prawdziwym bytem (*ontos on*) jest to, co jest tożsame z przedmiotem myśli, co oznacza, że poza tym, co myślane nie ma żadnego bytu – „tym samym bowiem pojmowanie jest oraz bycie” (*to gar auto noein estin te kai eina-i*)¹¹. Na podstawie analizy myśli-bytu za pomocą odkrytej zasady niesprzeczności Parmenides rozwinął teorię koniecznych wyznaczników prawdziwego bytu: jest on niezrodzony, niezniszczalny, całkowicie jednorodny, niewzruszony, jeden, ciągły¹². Z tego wyprowadził kolejne cechy jak niezmienność („albo w zupełności być powinien albo w ogóle nie”) oraz tożsamość („tożsamy w tożsamym pozostając”)¹³. W ten sposób powstała pierwsza koncepcja prawdy, którą można określić mianem ontologiczno-epistemologicznej, ponieważ prawda została utożsamiona z bytem pojętym na sposób myśli. Przyjęcie epistemologicznej zasady

⁸ K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, s. 33.

⁹ H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*, Berlin 1960, B 8, w. 50-51; B 1, w. 28-30; B 2, w. 5; B 6, w. 7-9, w: M. Wesoły, *Parmenides, fragmenty poematu „O naturze“*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2(2001), s. 71-85.

¹⁰ Tamże, B 8, w. 35-36.

¹¹ Tamże, B 3.

¹² Tamże, B 8, w. 3-6.

¹³ Tamże, w. 11-33.

tożsamości myśli i bytu wykluczało możliwość rozróżnienia porządku poznania i bytu. W konsekwencji rozum stał się jedynym źródłem wyznaczników myśli-bytu (byt posiada właściwości myśli), czyli jedyną i ostateczną racją prawdy¹⁴. Dlatego z prawdą mamy do czynienia wyłącznie w poznaniu czysto rozumowym (w samej myśli), podczas gdy poznanie bazujące na zmysłach nie wykracza poza to, co obejmuje miano mniemania (*doxa*). Odkryte przez Parmenidesa właściwości myśli-bytu stały się dla większości późniejszych greckich filozofów paradygmatem prawdziwej wiedzy (*episteme*).

Paradygmatu tego nie przyjęli Sofiści, którzy zakwestionowali możliwość poznania prawdy. W dziele „Aletheia e Kataballontes” (Prawda albo Mowy obalające) Protagoras (+ ok. 420) wprost neguje istnienie prawdy, relatywizując ją do sfery postrzegania i mniemania, a zatem do tego, co poznawalne zmysłowo. Stąd była już prosta droga do stwierdzenia, że „człowiek jest miarą wszechrzeczy, istniejących, że istnieją, i nieistniejących, że nie istnieją”¹⁵. Stanowisko to, z jednej strony, wbrew intencjom autora, wzmocniło pogląd Parmenidesa, przypisujący poznaniu zmysłowemu, a przez to rzeczywistości zmysłowej zwodniczy charakter (*doxa*), z drugiej jednak, przyczyniło się do powstania sceptycyzmu, zajmującego się systemowym kwestionowaniem możliwości poznania prawdy¹⁶.

Dyskusję z Sofistami podjął Sokrates, który przeciwstawił się szczególnie głoszonemu przez nich relatywizmowi moralnemu, będącemu konsekwencją relatywizmu poznawczego. Sądził on, że jedynym sposobem pokonania wszelkich form relatywizmu jest wypracowanie odpowiedniej metody zdobywania wiedzy, gwarantującej niekwestionowaną prawdziwość poznania. Kluczowym elementem tego typu metody było poszukiwanie istoty najważniejszych pojęć moralnych, dokonujące się za pomocą właściwego definiowania¹⁷. Tym sposobem Sokrates przyczynił się do zwrócenia uwagi na rolę wiedzy, istoty, pojęcia i definicji zarówno w ukazywaniu słabości stanowisk relatywistycznych, jak i w uzasadnianiu istnienia niezmiennych i koniecznych prawd.

¹⁴ Zob. M.A. Krapiec, *Poznawać czy myśleć*, Lublin 1994, s. 276.

¹⁵ Zob. Platon, *Teajtet*, 152 a.

¹⁶ Zob. Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1998, s. 81n.

¹⁷ Zob. W.K.C. Guthrie, *Sokrates*, tłum. K. Łapiński, S. Żuławski, Warszawa 2000, s. 129n.; G. Figal, *Sokrates*, München 1998, s. 65n.

Zarysowane najważniejsze etapy formowania się filozoficznego rozumienia prawdy zainspirowały Platona, który jako pierwszy dostrzegł nie tylko konieczność wieloaspektowego rozważenia tego problemu, ale także jego kluczową rolę dla całej filozofii, a w jej ramach dla rozwijanego rozumienia rzeczywistości, w tym zwłaszcza bytu ludzkiego, z naczelną formą jego działania, jaką jest poznanie. We wczesnych pismach Platon koncentrował się głównie na problematyce etycznej, stąd nie przywiązywał większej wagi do kwestii prawdy. Dopiero wraz z rozwojem zainteresowań epistemologicznych i ontologicznych – a zatem w dialogach średnich i późnych – prawda stała się jednym z centralnych problemów. W rezultacie Platon sformułował pierwszą filozoficzną koncepcję prawdy, będącą nieodłącznym elementem jego epistemologii i ontologii.

Aspekt epistemologiczny

Sokratejskie poszukiwanie wiedzy o podstawowych pojęciach moralnych skłoniło Platona do postawienia pytania o istotę ludzkiej wiedzy jako takiej. Innym elementem inspirującym było parmenidejskie rozróżnienie dwóch dróg poznania – prawdy i fałszu, określające metodę poszukiwania rzeczywistej wiedzy, zawierającą jednoznaczne kryteria jej prawdziwości. Nie bez znaczenia były także odkrycia Heraklita, podkreślające wariabilizm świata danego w doświadczeniu zmysłowym oraz uwydatniające istnienie w rzeczywistości sfery odwiecznego logosu, który jako rządzące kosmosem prawo stanowi podstawę prawdziwego poznania, jak też prawdziwej ludzkiej wiedzy. Pokierowany dokonaniem poprzedników Platon zdał sobie sprawę, że pojęcia, jakimi posługujemy się w formułowaniu i komunikowaniu poznania, zawierają wiedzę ogólną i konieczną. Natura tych pojęć sprawia, że nie mogą one ujmować tego, co zmysłowe, gdyż to odznacza się jednostkowością, niekoniecznością i zmiennością. Poznanie o tego typu przedmiotach wyrażane jest w formie zmysłowych wyobrażeń (*eikasia*) i wiary (*pistis*), które nie gwarantują prawdy¹⁸. Dlatego przedmiot, do którego odnoszą się pojęcia ludzkiego intelektu nie może mieć postaci zmysłowej. Aby poznawać prawdziwie, „trzeba się odwrócić od świata zjawisk, które powstają i giną, aż dusza potrafi patrzeć na byt rzeczywisty”¹⁹. Przedmiot prawdziwej wiedzy nie istnieje bowiem na sposób zmysłowy – jego na-

¹⁸ *Fedon*, 83 a; *Państwo*, 511 a-e.

¹⁹ *Państwo*, 518 c.

ture cechuje wyłącznie czysta inteligibilność. Ewidentnym dowodem istnienia tego typu wiedzy oraz przedmiotów jest dziedzina matematyki, obejmująca konieczną i niezmienną wiedzę o koniecznych i niezmiennych przedmiotach. Dziedzina ta pozwala wykazać, że rzeczywistość nie redukuje się do świata zmysłowego, dlatego wiedza matematyczna stanowi istotny etap w odkrywaniu prawdy o bytach czysto inteligibilnych – „ten przedmiot nauki (byty matematyczne – T.D.) wydaje się nam niezbędny, skoro on widocznie skłania duszę, żeby się samym rozumem posługiwała, aby osiągnąć prawdę samą”²⁰.

Skoro w rzeczywistości zmysłowej nie znajdujemy przedmiotu odpowiadającego treści pojęć ogólnych naszego intelektu, z obszaru czynności poznawczych należy wykluczyć zmysły, które wyłącznie odwracają uwagę od prawdziwych przedmiotów. Dotyczy to jakiegokolwiek udziału ciała w procesach poznawczych, ponieważ „ono mąci widok i nie pozwala duszy posiadać prawdy i poznania”²¹. Jedyną płaszczyzną prawdziwego poznania jest świat myśli. Im bardziej myśl jest wolna od wyobrażeń zmysłowych, tym lepiej poznaje prawdę o bycie rzeczywistym; im jest czystsza, tym wyraźniej ujmuje prawdziwe przedmioty. Stąd na przykład, jeśli ktoś chce poznać prawdziwe dobro, to – zdaniem Platona – „nie posługuje się przy tym żadnymi spostrzeżeniami zmysłowymi, tylko się myślą zwraca do tego, co jest Dobrem samym; wtedy staje u szczytu świata myśli”²². Czyste myślenie w żaden sposób nie jest związane z ciałem, ponieważ podmiot myślenia nie ma natury cielesnej. Tym podmiotem jest wyłącznie dusza. Uznanie zapodmiotowania myślenia w samej tylko duszy pociągało za sobą ważne rozwiązania antropologiczne, które Platon musiał przyjąć, aby uzasadnić pełną autonomię działania duszy²³. Epistemologiczną konsekwencją związania czynności poznawczych jedynie z duszą był skrajny aprioryzm, w myśl którego wszelkie prawdy intelekt odkrywa wyłącznie w samym sobie, a nie w zewnętrznym świecie. Czym zatem charakteryzuje się dusza, skoro posiada ona zdolność odkrywania w sobie prawdy?

²⁰ Tamże, 526 b.

²¹ *Fedon*, 66 a.

²² *Państwo*, s. 532 b.

²³ Chodzi min. o koncepcję preegzystencji dusz oraz metempsychozy. Zob. *Fedon*, 72 e; *Fajdros*, 248 d.

Platońska koncepcja duszy w dużej mierze została sformułowana na bazie przyjętych założeń epistemologicznych. Jednym z kluczowych takich założeń było przypisanie tych samych wymogów zarówno metodzie ludzkiego poznania, jak i poznawanemu przedmiotowi. Skoro postawionych wymogów nie spełniał zmysłowy świat, stało się jasne, że musi istnieć świat typowo inteligibilny, który posiada dokładnie to wszystko, co jest konieczne dla prawdziwego poznania²⁴. Wiedza o świecie inteligibilnym jest jedyną prawdziwą wiedzą. Jest to wiedza czysta, oparta na tym, co konieczne i niezmiennie. Wiedza ta poprzedza wszelką inną wiedzę, skutkiem czego jest ona nieodzownym warunkiem każdego poznania. Istnienia owej wiedzy nie da się zakwestionować bez popadnięcia w całkowity sceptycyzm, „bo – jak zauważy Platon – jeżeli niepodobna, będąc w ciele, niczego poznać na czysto, to jedno z dwojga: albo nigdy w ogóle wiedzy osiąść nie można, albo dopiero po śmierci”²⁵. Wiedzy tej człowiek nie może nabywać, ponieważ ona warunkuje wszelkie poznanie. Jest to zatem wiedza wrodzona, którą człowiek posiadał przed przyjściem na ten świat. Z tego względu, im dusza miała większy udział w oglądaniu prawdy przed wcieleniem, tym większą posiada zdolność poznawania w świecie zmysłowym. W najlepszej sytuacji są dusze filozofów, do których Platon kieruje wymowny apel: „Więc powinienes zejść teraz na dół jeden z drugim i mieszkać razem z innymi, i przyzwyczajając się do patrzenia w mroki. Jak się przyzwyczaiacie, to będziecie widzieli o całe niebo lepiej niż ci tam, i potrafiacie rozpoznać każde widmo, co ono za jedno i skąd się wzięło, boście już oglądali prawdę w dziedzinie tego, co piękne i sprawiedliwe, i dobre”²⁶.

Na tej podstawie Platon formułuje swoją słynną teorię anamnezy, która za pomocą pojęcia „przypominania” tłumaczy ludzkie poznanie. W języku współczesnej epistemologii jest to pewnego rodzaju apercepcja, będąca koniecznym warunkiem poznania²⁷. Chodzi o specyficzną dyspozycję duszy ludzkiej, polegającą na przyrodzonym posiadaniu określonych prawd, warunkujących wszelkie poznanie. Wyrazem

²⁴ Zob. D. Olesiński, *Metodyczny aspekt platońskiej henologii – dialektyka*, w: *Prawda a metoda, cz. I: Aporie myśli współczesnej*, red. J. Jaskóła, A. Olejarczyk, Wrocław 2003, s. 359-64.

²⁵ Fedon, 66 e. Zob. N. Fischer, *Philosophieren als Sein zum Tode. Zur Interpretation von Platons „Phaidon“*, „Divus Thomas“, 37(1990), s. 29.

²⁶ *Państwo*, 520 c.

²⁷ M.A. Krąpiec, *O filozofii*, Lublin 2008, s. 15.

tej dyspozycji jest przyporządkowanie człowieka do prawdy, przejawiające się w jego myśleniu i rozumności²⁸. Dusza nieposiadająca w sobie prawdy jest skazana na wiedzę jedynie hipotetyczną, której nie przysługuje kwalifikacja prawdy. Jednak tego rodzaju niepewna wiedza nie satysfakcjonuje duszy, bo – jak odnotuje Platon – „jeżeli chodzi o sprawy najdonioślejsze, mylić się nikt nie chce, ale więcej niż czegokolwiek innego boi się, żeby mu się tam fałsz nie dostał. (...) wpuścić do duszy fałsz i mieć go tam na stałe, i być głupim, i zostawać w tym stanie, i nabawić się fałszu na stałe – tego by nikt za nic nie chciał – ludzie zgola w sobie tego nie znoszą”²⁹. Inne stanowisko zajmowali Sofiści, którym Platon zarzucał zwodzenie ludzi twierdzeniem, „że chociaż ktoś wiedzy nie ma w duszy, oni ją tam włożyć potrafią, jakby wzrok wkładali w oczy ślepe”³⁰. Jego zdaniem, są oni pseudo mędrcami, których cechuje raczej umiejętność „wywoływania mniemań”, a nie posiadanie prawdy³¹.

Z powyższą koncepcją przyrodzonych dyspozycji duszy związane jest jedno z etymologicznych wyjaśnień słowa prawda, odsyłające do rzeczownika *lethe*, oznaczającego zapominanie czy zapomnienie, oraz prefiksu zaprzeczającego *a*. W tym ujęciu Platon interpretował prawdę bardziej ontologicznie – jako nieskrytość lub odsłonięcie tego, co ukryte. Zaś aspekt epistemologiczny, czyli stan umysłu poznającego prawdę miałby polegać na cofaniu zapomnienia, w które z jakiegoś powodu popadła dusza³². W jaki zatem sposób, zdaniem Platona, realizuje się faktyczne poznanie prawdy?

²⁸ „(...) jeżeli w naszej duszy mieszka zdolność do tego, żeby prawdę kochać i wszystko dla niej robić, to znajdując w tej umiejętności czyste pierwiastki myśli i rozum, powiedzmy, czy pragnęlibyśmy ją osiąść raczej niż wszystkie inne” (*Fileb*, 58 d).

²⁹ *Państwo*, 382 b.

³⁰ Tamże, 518 c.

³¹ *Sofista*, 233 b

³² Zob. *Państwo*, 621 a-b. „W najczystszy i najbardziej pierwotnym sensie ‘prawdziwe’, tzn. takie, które tylko odkrywa i nigdy nie może zakrywać, jest czyste *noein*, proste, oparte na przyglądaniu się postrzeganiu najprostszych określeń bycia bytu jako takiego. To *noein* nie może nigdy zakrywać, nigdy być fałszywe, może najwyżej pozostawać niepostrzeganiem, *agnoein*” (Heidegger, *Bycie i czas*, s. 43). Zdaniem P. Friedländera jest to całkowita subiektywizacja prawdy, ponieważ faktycznie istnieje skrytość czy nieskrytość jako taka, lecz coś jest zawsze skryte lub nieskryte dla kogoś. Zob. *Platon*, s. 242.

Człowiek żyjący w świecie zmysłowym, który uniemożliwia mu dostęp do czystej prawdy, skazany jest na rozmaite formy poznania pośredniego. Poznanie to tym lepiej dociera do prawdy, im dalej trzyma się od tego, co zmysłowe. Jest to zatem poznanie, które zamyka się w świecie myśli i poza ten świat nie wychodzi. Jedną z podstawowych czynności poznawczych w obrębie samej myśli jest rozumowanie. Na tej drodze Platon będzie poszukiwał prawdy: „Więc kiedyż – mówi tamten – dusza dotyka prawdy? Bo jeśli próbuje oglądać coś za pomocą ciała, widać, że ono ją wtedy w błąd wprowadza. – Prawdę mówisz. – Więc czyż nie w rozumowaniu, jeżeli w ogóle gdziekolwiek, objawia się jej coś z tego, co istnieje?”³³. Rozumowanie przeprowadzane w myśli może przyjmować rozmaitą ścisłość i wnikliwość. Ponieważ nieustannie narażone jest na przekłamania płynące ze strony świata zmysłów, wymaga od posługującego się nim umysłu odpowiedniego przygotowania, aby umożliwiała mu dotarcie do prawdy samej³⁴. Trudność związana z przeprowadzaniem rozumowań sprawia, że tylko nieliczni są w stanie poprawnie to robić, ponieważ „szerokie koła nie wiedzą, że bez takiego przechodzenia wszystkich punktów po kolei i bez tego błakania się tędy i owędy niepodobna natrafić na prawdę i do rozumu dojść”³⁵.

Najwyższą formą rozumowania jest poznanie dialektyczne, które jest jedynym poznaniem umożliwiającym ujmowanie rzeczywistego bytu. Poznanie to jest nadzwyczaj skomplikowane, gdyż jest najbardziej odległe od obrazów zmysłowych. Jest ono metodą, która „stara się systematycznie chwycić, czym każda rzecz jest (...) idzie tą drogą, że założenia rozбивa i odnosi je do początku samego, aby się umocnić, i oko duszy, zakopane istotnie w jakimś błocie barbarzyńskim, obraca po cichu i podnosi je w górę”³⁶. Dialektyka wychodzi zatem od założeń i dochodzi do zasad, by następnie ująwszy zasady wznosić się na ich bazie

³³ *Fedon*, 65 b-c.

³⁴ „(...) jeszcze zanim się wyćwiczyl, Sokratesie, już próbujesz określać jakies tam piękno i sprawiedliwość, i dobro, i każdą postać z osobna. (...) Ale podciągnij się wyżej i wyćwicz się lepiej z pomocą tych dyskusji, które się takie niepotrzebne ludziom wydają (...). Jeżeli nie, to będzie przed tobą prawda uciekała” (*Parmenides*, 135 d).

³⁵ Tamże, 136 e.

³⁶ *Państwo*, 533 b-d. Zob. M. Podbielski, *Problemy interpretacji tekstów Platona*, w: *Literatura Grecji Starożytnej*, red. H. Podbielski, t. 2, Lublin 2005, s. 591-595; P. Pasterczyk, *Miniatura Platońskiej dialektyki w dialogu „Teajtet”*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 16(2007), nr 1, s. 33-47.

ku bytom bezpostaciowym. Kresem poznania dialektycznego jest czysto oglądowe poznanie najwyższej idei Dobra-Piękna. Z tego zaś wynika, że *aletheia* w kontekście epistemologicznym oznacza stan poznawczy człowieka, który w wyczerpującym sensie osiągnął poznanie. Nie jest to już zatem rozumowanie bazujące na prawdziwych sądach, lecz intelektualny ogląd rzeczywistego bytu³⁷.

Niemniej zakres wiedzy osiąganey na drodze poznania dialektycznego jest bardzo ograniczony. Niewątpliwe jest to, że wiedza ta ujmuje prawdy konieczne i niezmiennie, które są nieodzowne dla uzasadnienia prawdziwości poznania. Nie jest to – zdaniem Platona – wiedza wzniosła, ubrana w piękną szatę słowną, górująca nad wszelką inną wiedzą: „Ja nie tego szukałem która umiejętność albo która wiedza nad wszystkim góruje (...) tylko tego, która najwięcej zważa na jasność i ścisłość, i prawdę, choćby była mała i mały pożytek przynosiła”³⁸. Ostatecznie tego typu wiedza nie polega na odpowiednim uzasadnieniu przyjmowanych twierdzeń, uznających dany stan rzeczy za prawdziwy, lecz jest ona uobecnieniem poznawanego przedmiotu poprzez poznawczy wgląd w jego ejdetyczną treść. W tym miejscu jednak chodzi już o czysto ontologiczny aspekt prawdy.

Aspekt ontologiczny

Przeprowadzone przez Platona analizy poznania ludzkiego, zwłaszcza roli, jaką odgrywają w nim pojęcia ogólne i rozumowania, konsekwentnie wykazały, iż dotarcie do prawdy jest możliwe wyłącznie na płaszczyźnie czynności czysto myślowych, w oderwaniu od świata zmysłowego. Ustalenia te pociągają za sobą określone rozwiązania ontologiczne w odniesieniu do rzeczy cielesnych, danych w doświadczeniu zmysłowym. Rzeczy te nie są jakimś przedmiotem, uobecniającym się poznającemu, ani też nie zawierają w sobie żadnej istotnej treści, której

³⁷ Drogę dojścia do tej formy poznania prawdy ukazuje metafora linii z VI ks. *Państwa*, w myśl której ludzkie poznanie dzieli się na poziom doksalny, obejmujący takie typy poznania jak *eikasia* (wyobrażenie) i *pistis* (wiera), oraz epistemiczny, na który składa się poznanie dianoetyczne (pośrednie) i noetyczne (ogląd intelektualny). Każdy typ poznania odnosi się do innego poziomu bytowania: poznanie doksalne do świata zmysłowego (obrazy i przedmioty zmysłowe), poznanie epistemiczne do świata inteligibilnego (byty matematyczne i idee) (509 d – 511 e). Zob. K. Bärthlein, *Der Analogiebegriff bei der griechischen Mathematikern und bei Platon*, Würzburg 1996, s. 133-140.

³⁸ *Fileb*, 58 c.

poznanie miałoby gwarantować prawdziwość poznania jako takiego³⁹. W świetle ontologicznych odkryć Platona są one zaledwie dalekim odbiciem prawdziwego bytu, które faktycznie nie zawiera w sobie niczego ze świata prawdy. Ich pozycja w poznaniu ludzkim o wiele bardziej związana jest z powodowaniem fałszu niż z odkrywaniem prawdy. Rzeczywistego statusu ontologicznego bytów cielesnych nie da się bowiem ani racjonalnie dowieść, ani przedstawić. Jedynym sposobem ujęcia „prawdy” świata zmysłowego, w przekonaniu Platona, jest tzw. myślenie obrazami, które w głównej mierze posługuje się metaforami. Platowska ontologię najszerszej tłumaczy metafora jaskini⁴⁰.

Przesuwające się po ścianie jaskini cienie przedstawiają najważniejsze właściwości bytów cielesnych, takie jak temporalność, niekończoność czy niedoskonałość. Co więcej, cienie te nie są nawet odbiciem prawdziwego bytu, lecz zaledwie „odbiciem odbicia”, gdyż w głąb jaskini rzuca je światło przechodzące przez figury utworzone z materiału, które odwzorowują naturalne byty⁴¹. Nie bez znaczenia zapewne są także ludzie odgrywający ten swego rodzaju teatr. To oni ostatecznie kreują prawdy ukazujące się więźniom w postaci iluzorycznych bytów. Ontyczno-egzystencjalna sytuacja człowieka „przykutego do zmysłów”, jak i istnienie ludzi kreujących prawdę, zdają się wskazywać, że owemu człowiekowi, zdanemu na własne siły, tak faktycznie prawda jest niedostępna. Jednak zgodnie z tym, co wcześniej powiedziano na temat dyspozycji poznawczych duszy, rzeczy zmysłowe nie są jej właściwym przedmiotem poznania. Dusza jest bowiem zdolna – według Platona – „w sobie się zebrać i skupić i nikomu innemu nie wierzyć, jak tylko sobie samej, kiedy sama w sobie jakiś byt sam w sobie dostrzeże. A co by za czymś pośrednictwem dostrzegała, tu takie, a tam inne, tego niech za żadną prawdę nie uważa. Takim jest to wszystko, co zmysłami dostrzegalne i widzialne, a to, co ona sama widzi, to umysłem tylko poję-

³⁹ Przykładem może być przedstawienie różnych form miłości „zmysłowej” w *Uczcie*, o których Sokrates mówi: „Mnie się wydaje, żeśmy się umówili odgrywać pochwały Erosa, a nie chwalić go naprawdę. (...) Ja takiej pochwały nie powiem. Nawet bym nie potrafił. To nie; ale prawdę, jeżeli chcecie, powiem wam po swojemu” (198 e – 199 b).

⁴⁰ *Państwo*, 514 a – 517 c.

⁴¹ „(...) więc to naśladownictwo jest jakoś jakby czymś trzecim z rzędu w stosunku do prawdy?” (Tamże, 602 c).

te i pozbawione postaci”⁴². Oznacza to, że właściwy przedmiot poznania duszy jest oddzielony od ciała. Wszystko bowiem, co ma postać cielesną jest jedynie jakąś podobizną. Tymczasem przedmiotem prawdziwego poznania nie może być żadna podobizna, bo ona jest jedynie odbiciem prawdy, a nie prawdą samą⁴³. Jeśli jednak dusza posiada zdolność odkrycia tego rodzaju przedmiotów w sobie samej – o czym była już powyżej mowa – powstaje pytanie, jaką naturę mają byty oddzielone od ciała i jaka jest ich rola w poznawaniu prawdy?

Skoro powiedziano, że bliższe prawdy jest to, co dusza odnajduje w samej sobie niż to, co poznaje w świecie zmysłowym, wynika z tego, że prawdziwy przedmiot poznania ma zupełnie odmienną naturę od rzeczy zmysłowych⁴⁴. Jeśli znów poznanie tego typu przedmiotów może dokonywać się za pomocą analizy słów („trzeba się uciec do słów i w nich rozpatrywać prawdę tego, co istnieje”⁴⁵), które miałyby najlepiej naśladować to, co rzeczywiste, nie można wykluczyć, iż prawdziwy byt dostępny jest poznającemu również z pominięciem jakichkolwiek pośredników⁴⁶. Istnienie obrazu odsyła bowiem do źródła, które jako istniejące musi być w jakiś sposób poznawalne, jakkolwiek poznanie takie prawdopodobnie jest nieporównanie trudniejsze w stosunku do poznania obrazu. Przedstawiona wcześniej analiza poznania wykazała, iż jest ono nierozłącznie związane z bytem, czyli z tym, co istnieje. Na tej podstawie Platon stwierdzi, że prawdziwość poznania jest wprost proporcjonalna do prawdziwości istnienia. Innymi słowy, im doskonalszy byt, tym doskonalsze poznanie, a im mniej doskonały byt, tym mniej doskonałe poznanie – „cokolwiek doskonale istnieje, to się też doskonale daje poznać, a co nie istnieje, to w każdym sposobie nie jest poznawalne”⁴⁷.

⁴² *Fedon*, 83 b.

⁴³ „(...) nie obraz będziesz widział tego, o czym mówimy, ale prawdę samą, tak jak ona się mnie przedstawia” (Państwo, 533 a).

⁴⁴ „Co trzeba uważać za bliższe prawdy? To, co czyste i nieskalane, czy to, co gwałtowne i liczne, i wielkie, i wystarczające?” (*Fileb*, 52 d).

⁴⁵ *Fedon*, 99 e.

⁴⁶ „*Sokrates*: Bo czy nie zgodziliśmy się kilkakrotnie, że właśnie dobrze dopasowane nazwy są podobne do rzeczy, którym je dano, i że są obrazami tych rzeczy? *Kratylos*: Tak. *Sokrates*: Jeśli więc można najlepiej poznać rzeczy przez nazwy, można też przez rzeczy, jakiego typu poznanie byłoby piękniejsze oraz pewniejsze? Czy poznawanie z obrazu i sprawdzanie w nim, czy wiernie oddaje obraz prawdy, czy z samej prawdy, którą obrazuje i czy dobrze ją oddaje, i z niej poznawać?” (*Kratylos*, 439 a-b).

⁴⁷ *Państwo*, 477 a.

Z tego wynika, że prawda w sensie ontologicznym polega na odślanianiu się bytu jako takiego, którego natura jest czysto inteligibilna, czyli taka, która nie tylko jest ujmowana przez myśl, ale także ma naturę myśli. Byt ten Platon będzie określał mianem idei, czyniąc zeń kluczowy problem swoich dociekań. W konsekwencji okaże się, że z samej analizy natury idei można wyprowadzić ich status ontologiczny, jakkolwiek Platon niekiedy wydaje się zastrzegać, iż do końca nie jest to rozstrzygalne: „Że albo tam gdzieś istnieje to, co nieskalane; tam, w świecie rzeczy wiecznie takich samych i wolnych od śladów jakichkolwiek domieszek, albo też ono jest z tym światem w najściślejszym pokrewieństwie”⁴⁸. Jeśli jednak weźmie się pod uwagę poznawalność idei, to stanie się jasne, że jest ona uwarunkowana ontologicznymi wyznacznikami, które stanowią tym samym kryteria prawdy bytu. I tak, prawda bytu przysługuje ideom ze względu na ich czystość i niezmieszanie (wykluczenie przeciwności) oraz paradygmatyczność (prawzorczość)⁴⁹. To dzięki posiadaniu takich własności idee są tym, co najbardziej prawdziwe. Jednak tego rodzaju prawdziwość posiada dwa aspekty: z jednej strony prawdę stanowi sama rzeczywistość idei, czyli idea-byt, z drugiej zaś to, co nadaje prawdziwość, i przez co dokonuje się poznanie, czyli idea-miara, gdyż – zdaniem Platona – to według idei orientuje się ten, kto poznaje jednostkowe rzeczy świata zmysłowego. Można zatem powiedzieć, że prawda idei polega na tym, że idea jest w najpełniejszym sensie bytem, jak też fundamentalną przyczyną prawdziwego poznania. Oznacza to, że jedynym obszarem prawdy oraz tego, co prawdziwe są czyste idee, „wolne od obcych pierwiastków”⁵⁰.

W propozycji tej kryje się wyraźna trudność, polegająca na pewnej kołowości wyjaśnień. Z jednej strony wyznaczniki idei-bytu formułowane są na podstawie analizy właściwości myśli, co znaczy, że porządek ontologiczny warunkowany jest przez porządek logiczny, z drugiej zaś, na tej drodze odkrywane jest bezwzględne pierwszeństwo porządku ontologicznego, gdyż to idea sama w sobie jest tym, co ostatecznie determinuje wszystko inne. W rezultacie nie wiadomo, który porządek faktycznie jest pierwotny? Także rozróżnienie kilku stopni w obrębie obu porządków nie znosi trudności, ponieważ mimo istnienia odpowiedniości

⁴⁸ *Fileb*, 59 c.

⁴⁹ Zob. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, s. 50. Por. H. Schmitz, *Der Weg der europäischen Philosophie, t. 1: Antike Philosophie*, München 2007, s. 166n.

⁵⁰ *Uczta*, 211 e.

między poszczególnymi poziomami bytu i poznania, do końca nie wiadomo, co przez co jest warunkowane⁵¹.

Pewną próbą pokonania powyższych trudności jest odwołanie się do najwyższej idei, która miałaby uzasadniać zarówno ontyczną źródłowość prawdy idei, jak również nieodzowność ich „pośrednictwa” w poznawaniu. Tę koncepcję Platon przedstawia w metaforze słońca, w której uwydatnia dwa kluczowe momenty. Najpierw stwierdza, że tak jak światło słoneczne nadaje rzeczom widzialność, tak poznawalność nadaje *aletheia* i byt: „kiedy dusza mocno chwyta się tych rzeczy, na które pada blask prawdy i bytu, wtedy myśli rozumnie i poznaje”. Źródłem prawdy i poznania jest najwyższa zasada rzeczywistości, którą Platon nazywa ideą dobra: „Więc to, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania, nazywaj Ideą Dobra i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i prawdy”. Ponadto analogicznie do tego jak słońce daje światu życie, tak idea dobra udziela wszystkiemu bytu: „również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi”⁵². Jeśli zatem idea dobra jest zarazem najwyższą zasadą prawdy i bytu, to powstaje pytanie, co znaczy w tym ujęciu „nadawać prawdę”? Wydaje się, że odpowiedź odnajdujemy w przytoczonej wyżej drugiej części metafory. Upatrywanie w idei dobra zasady istnienia i istoty bytu (*to einai te kai ten ousian*) pozwala przypuszczać, że udzielanie bytu ściśle związane jest z nadawaniem prawdy. Dlatego za jeden z głównych wniosków wspomnianej metafory można uznać stwierdzenie, że udzielać czemuś bytu oznacza czynić to coś poznawalnym. Poprzez wskazanie wspólnego źródła prawda tym samym zostaje nierozdzielnie związana z bytem. Trudniejszym do wyjaśnienia momentem jest „dawanie mocy poznającemu”, interpretowane najczęściej w kategoriach iluminacjonizmu, który uwydatnia konieczność „zewnętrznego” usprawnienia umysłu ludzkiego w poznawaniu prawdy, ale to jest zupełnie odrębny temat.

Nazywanie ideą dobra tego, co jest źródłem wszelkiego bytu i prawdy nie oznacza, że tę najwyższą ideę można pojąć na sposób jednoznaczny. Z tego między innymi względu na innym miejscu Platon proponuje, że „jeżeli jedną postacią dobra nie potrafimy uchwycić,

⁵¹ Krąpiec, *O filozofii*, s. 15n.

⁵² *Państwo*, 509 b.

to weźmy je w trzy: piękność, proporcjonalność i prawdę”⁵³. Ostatecznie bowiem chodzi o taką rzeczywistość, która wymyka się zarówno jakimkolwiek spostrzeżeniom zmysłowym, jak też jednoznacznym ujęciom intelektu. Rzeczywistość ta to: „nie ubrana w barwy, ani kształty, ani w słowa, istota istotnie istniejąca, którą sam jeden tylko rozum, duszy kierownik, oglądać może. Naokoło niej świat przedmiotów prawdziwej wiedzy”⁵⁴. Dopiero w tego typu świecie człowiek może odnaleźć prawdę, która jest nieodzowną determinantą jego bytu.

Aspekt antropologiczny

W filozofii Platona pytanie o prawdę bezpośrednio wiąże się z pytaniem o człowieka. Odpowiedź na jedno z tych pytań, pomijając drugie, zawsze będzie zawężona, ponieważ bez uchwycenia prawdy bytu i poznania nie sposób wyjaśnić tego, kim jest człowiek, jak też bez określenia istoty człowieka nie da się zrozumieć poznania i bytu. Oznacza to, że prawda posiada także wymiar ściśle antropologiczny. Zdaniem Platona, aby ująć istotę człowieka, konieczne jest odkrycie kierującej nim od wewnątrz uniwersalnej zasady, która w *Państwie* zostanie określona mianem sprawiedliwości, polegającej na „oddawaniu tego, co się winno”⁵⁵. Zasada ta zakłada naturalne ukierunkowanie człowieka na czynienie należytego dobra oraz nie czynienie zła. Jednak zrealizowanie tego wymaga usprawnienia w postaci cnoty (*arete*), bez której działanie ludzkie nie osiągnie właściwych człowiekowi celów. Z kolei nieodzownym warunkiem ukształtowania się prawdziwej *arete* jest odniesienie do tego, co ostateczne i absolutne, jako że „miara w takich rzeczach, jeżeli choć trochę odbiega od tego, co jest, to nie jest miara w samą miarę. Co nie jest doskonałe, nie jest żadną miarą dla niczego”⁵⁶. Ta ostatnia teza jest elementem rozwijanej przez Platona prawdziwej teologii, mającej fundamentalne znaczenie dla rozumienia człowieka, ponieważ – jak odnotuje E. Voegelin – „człowiek o fałszywej teologii nie jest prawdziwym człowiekiem”⁵⁷. Jeśli bowiem dusza byłaby pozba-

⁵³ *Fileb*, 65 a. Zob. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, s. 652n.

⁵⁴ *Fajdros*, 247 b.

⁵⁵ Tamże, 332 a.

⁵⁶ Tamże, 504 c.

⁵⁷ E. Voegelin, *Platon*, Warszawa 2009, s. 114.

wiona odniesienia do najwyższej miary, jedyną miarą pozostawałby człowiek, następstwem czego byłby powszechny relatywizm⁵⁸.

Poszukiwanie właściwego ujęcia absolutnej miary człowieczeństwa skłoniło Platona do postawienia pytania: „jaki Bóg naprawdę jest?”⁵⁹ Uznanie Boga za najwyższą miarę wszechrzeczy domaga się określenia najważniejszych jego atrybutów. Pierwszym jest bezwzględna i absolutna dobroć, bez odniesienia do której człowiek nie byłby w stanie rozwinąć w sobie prawdziwej sprawiedliwości⁶⁰. Drugim atrybutem jest niezmienność, która oznacza między innymi to, że Bóg w żaden sposób nikogo nie może zwodzić i oszukiwać. Jako doskonały musiałby bowiem zmieniać się na coś gorszego. Tymczasem on jest „najpiękniejszym i najlepszym, jak tylko być może, (...) zawsze prosty w swoim kształcie”, całkowicie wolny od fałszu⁶¹. Prawda o Bogu pozwala zdiagnozować duszę człowieka, której zdrowie bądź choroba przejawia się w stanie wewnętrznego uporządkowania. Zasadą porządkującą jest rozum, który kieruje całym działaniem ludzkim. Jednak jego moc kierownicza całkowicie zależna jest od prawdy bytu, którą z kolei determinuje „miara absolutna”. Dzięki odniesieniu do tej miary rozum integruje poszczególne części duszy, wskutek czego każda z nich robi to, co do niej należy⁶². Dlatego brak tego rodzaju odniesienia jest najcięższą chorobą duszy, przejawiającą się w niewiedzy i prowadzącą do wewnętrznej dezintegracji, której konsekwencją jest panowanie czynników najgorszych. W plastycznym obrazie trzy naczelne pierwiastki duszy ludzkiej Platon przedstawia w postaci wielogłowego zwierzęcia symbolizującego pożądliwość, lwa oznaczającego temperament oraz człowieka – rozum⁶³. W stanie dezintegracji władzę nad „człowiekiem mieszkającym w człowieku” biorą czynniki zwierzęce, których żądze wzmagają się do ostateczności, tak że żadna część duszy nie może robić tego, co do niej należy. Oznacza to, że bez relacji do „najwyższej miary” człowiek nie rozwinie w sobie zasady determinującej prawdziwe człowieczeństwo. Fałszowanie obrazu Boga jest zatem największą krzywdą, jaką można wy-

⁵⁸ *Teajtet*, 152 a.

⁵⁹ *Państwo*, 379 a.

⁶⁰ Zob. H.G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2002, s. 48-49.

⁶¹ *Państwo*, 380 d – 383 a.

⁶² Voegelin, *Platon*, s. 115.

⁶³ *Państwo*, 588 c-e.

rządzić człowiekowi. Skutkiem tego zatracą on bowiem wiedzę na temat tego, skąd przychodzi, kim jest i dokąd zmierza?

Koniecznościowe przyporządkowanie bytu ludzkiego do prawdy i rolę „boskiego pierwiastka” w człowieku ukazują Platon w micie o „miejscu, które jest ponad niebem”, gdzie „boski umysł rozumem się karmi i najczystsza wiedza, a podobnie umysł każdej duszy, (...) kiedy byt od czasu do czasu zobaczy, widokiem prawdy się karmi”⁶⁴. Zdolność duszy do oglądania prawdy jest tak oczywista i zarazem tak trudna do jednoznacznego uchwycenia, że Platon decyduje się opisać to jedynie za pomocą mitu („nie bójmy się prawdy, skoro już świat prawdy słowami malujemy”). W micie oglądanie prawdy ukazane zostało jako najwłaściwsze działanie duszy, co potwierdza następująca metafora: (...) „A czemu się tak rwą gwałtownie, żeby oglądać zagony prawdy, widzieć, gdzie one są – to dlatego, że tam właśnie na tym łąnie, rośnie pokarm, którego najlepsza część duszy potrzebuje; z niego nabierają siły skrzydła, które duszę unoszą do góry. A oto prawo konieczności: Jeśli która dusza, za bogiem w ślad idąc, zobaczy coś ze świata prawdy, nic jej się stać nie może (...)”⁶⁵. W świetle wspomnianego mitu prawda jest pokarmem najlepszej części duszy, który sprawia, że dusza nabiera mocy i unosi się w górę. Od stopnia intensywności oglądania prawdy zależy rodzaj bytowania duszy. Najdoskonalszy stopień oglądu jest dostępny filozofom, natomiast najniższy cechuje tyrana.

Im zatem dusza ma pełniejszy dostęp do prawdy bytu, tym doskonalej realizuje ideał człowieczeństwa. Dostęp do prawdy bytu sprawia, że dusza odkrywa swój właściwy sposób bycia oraz działania. Dzięki oglądowi prawdy rzeczywistego bytu dusza przypomina sobie, że ona także przynależy do tego świata, że z niego wyszła⁶⁶. Zaczyna widzieć swój byt w czystości, bez zmieszania z pierwiastkami powodującymi chorobę zapomnienia. Odkrywa, że świat prawdziwego bytu jest jej ostatecznym celem, a cel ten może osiągnąć jedynie poprzez odwzorowywanie świata prawdy w swoim działaniu, jakkolwiek nie może się to dokonać bez uprzedniego oczyszczenia ze wszystkiego, co odwraca wzrok duszy od wspomnianego świata. Wymownie opisuje to Platon

⁶⁴ *Fajdros*, 247 d.

⁶⁵ Tamże, 248 b-e.

⁶⁶ K. Bärthlein, *Der Analogiebegriff bei der griechischen Mathematikern und bei Platon*, s. 124n.

w *Fajdosie*: „gdyby komu było dane zobaczyć piękno samo w sobie, nieskalane, czyste, wole od obcych pierwiastków (...) to nadświatowe, wieczne, jedyne, niezienne (...) Co myślisz, czyby mógł jeszcze wtedy marne życie pędzić człowiek, który aż tam patrzy i to widzi, i z tym obcuje? Czy nie uważasz, że dopiero wtedy, gdy ogląda piękno samo i ma je czym oglądać, potrafi tworzyć nie tylko pozory dzielności, bo on nie z pozorami obcuje, ale dzielność rzeczywistą, bo on dotyka tego, co naprawdę rzeczywiste”⁶⁷.

W tym miejscu Platon zwraca uwagę także na moralny aspekt prawdy, który interpretuje na sposób sokratejski, podkreślając rolę wiedzy o najważniejszych zasadach moralnych, wyrażającej się w zgodnym z nimi postępowaniu. Jeśli więc postępowanie moralnie dobre jest konsekwencją poznania prawdy o dobru, moralnie sprawiedliwe – o sprawiedliwości, moralnie roztropne – o roztropności etc., to nie ma w życiu człowieka niczego cenniejszego nad prawdę. Miarą tej prawdy jest – jak wykazano wyżej – absolutna idea, która determinuje wszelki byt, a przez to także człowieka i jego poznanie. Aby zatem żyć życiem w pełni ludzkim, w przekonaniu Platona, „prawdę należy kochać i wszystko dla niej robić”⁶⁸. Jednakże człowiek w świecie cielesnym skazany jest na obcowanie z podobiznami prawdy, zaś prawda sama dostępna jest przede wszystkim na drodze rozumowania, które bazuje na analizie pojęć. Z tej racji nie bez znaczenia jest również logiczny wymiar prawdy.

Aspekt logiczny

Omawiając epistemologiczny aspekt prawdy stwierdzono, że ze względu na jej niedostępność w świecie zjawiskowym, należy ją poznawać na drodze analizy pojęć, stanowiących właściwy sposób poznania intelektualnego. Przedmiotem pojęć nie jest bowiem świat zmysłowy, lecz rzeczy same w sobie, czyli idee. Niemniej świat zmysłowy stwarza okazję do tego, aby poznanie intelektu zostało skierowane na swój właściwy przedmiot. Jeśli jednak jest to jedynie funkcja „stwarzania okazji”, to znaczy, że poznanie intelektualne porusza się wyłącznie na obszarze świata idei, jako właściwego sobie przedmiotu, co do którego nie może się mylić. Z tego wynika, że wypowiedzi, które są wyrazem intelektualnego poznania, zawsze posiadają znamię prawdy, ponieważ nie odnoszą się do niczego więcej, jak tylko do swego właści-

⁶⁷ *Uczta*, 211 e – 212 a.

⁶⁸ *Fileb*, 58 d.

wego przedmiotu. W związku z tym, uprawnione wydaje się pytanie Platona o to, czy wszystkie nasze wypowiedzi o świecie są prawdziwe? Zawsze bowiem, „kto mówi coś, co jest, ten mówi prawdę”⁶⁹. Każda zaś wypowiedź odnosi się do czegoś, co w jakiś sposób jest, stąd być może nie ma w ogóle wypowiedzi fałszywych, gdyż uznanie takich wypowiedzi prowadziłoby do sprzeczności w postaci orzekania o czymś, czego nie ma⁷⁰. Tymczasem w poznaniu – jak zauważy Platon – „każdą rzecz albo znamy, albo jej nie znamy”, która to alternatywa potwierdza, że „nigdzie niepodobna wydać sądu fałszywego”, albowiem „kto sądzi coś, czego nie ma, ten nic nie sądzi”⁷¹.

Z drugiej strony, można wskazać wiele takich wypowiedzi, które orzekają o tym, co nie istnieje. Jak wytłumaczyć tego rodzaju sytuację, skoro każda wypowiedź odnosi się do czegoś? Platon twierdzi, że w takim przypadku mamy do czynienia z sądem fałszywym, „który stwierdza coś przeciwnego niż to, co jest”⁷². W jaki jednak sposób wyjaśnić powstawanie sądów fałszywych, jeśli prawdą jest powyższe twierdzenie, że „kto sądzi coś, czego nie ma, ten nic nie sądzi”? To, że Platon jasno zdawał sobie sprawę z przytoczonej trudności, potwierdzają słowa Sokratesa w rozmowie z Teajtetem: „nie umiem powiedzieć, co to za stan u nas i w jaki sposób w nas powstaje? – Jaki stan? – To, że ktoś wydaje mylny sąd”⁷³. Jak może bowiem umysł wchodzić w relację z czymś, czego nie ma? O ile relacja taka bez wątpienia zachodzi wobec tego, co jest – „z czymś, co istnieje (z bytem), może chyba wiązać się coś innego (jakiś inny byt)”, o tyle nie sposób pomyśleć, by mogło to mieć miejsce w odniesieniu do niebytu – „z czymś, co nie istnieje (z niebytem), czy może coś (jakiś byt) się wiązać?”⁷⁴. Jeśli zaś wypowiedź prawdziwa zawsze odnosi się do określonej rzeczywistości, a wypowiedź fałszywa do czegoś przeciwnego niż „to, co jest”, to powstaje pytanie,

⁶⁹ *Eutydem*, 284 a.

⁷⁰ „Bo to, żeby coś mogło wyglądać i wydawać się czymś, a nie być, i żeby można mówić coś, ale prawdy nie – to wszystko jest pełne kłopotów zawsze, i dawniej, i teraz. Bo jak się trzeba wyrazić, żeby przyznać istnienie fałszywym zdaniom albo fałszywym sądom i nie popaść w tym wyrażeniu w sprzeczność – to jest strasznie trudna rzecz” (*Sofista*, 236 e).

⁷¹ *Teajtet*, 188 c – 189 a.

⁷² *Sofista*, 240 d.

⁷³ *Teajtet*, 187 d.

⁷⁴ *Sofista*, 238 a.

w jaki sposób należy traktować ów stan niebytu, aby mogły być o nim orzekane sądy fałszywe? Innymi słowy, czy niebyt, kiedy orzeka się o nim, jako o „czymś”, jest ujmowany w sposób ontologiczny, czy jakoś inaczej? Jeżeli bowiem niebyt jest rzeczywisty (prawdziwy), to w ogóle nie istnieje, czyli nie może być także wypowiedziany.

Zdaniem Platona, cechą wypowiedzi fałszywej jest to, że o czymś, czego nie ma, mówi tak, jakby istniało⁷⁵. Z tego wyprowadza wniosek, że skoro istnieją wypowiedzi fałszywe, to w jakiś sposób muszą istnieć także niebyty, do których odnoszą się tego typu wypowiedzi⁷⁶. Konsekwencją tego jest jednak ewidentna sprzeczność, polegająca na tym, że uznanie istnienia fałszu w sądach i słowach pociąga za sobą konieczność „doczepiania istnienia” do tego, co nie istnieje, do niebytu⁷⁷. Z drugiej zaś strony, odrzucenie uczestnictwa w niebycie sądów i zdań prowadzi do zakwestionowania istnienia jakiegokolwiek fałszu⁷⁸.

Rozwiązanie, jakie proponuje Platon, polega na tym, że zarówno w wypowiedzi prawdziwej, jak i fałszywej zachodzi stwierdzanie „czegoś o czymś”. W związku z tym, niebytu jako przedmiotu orzekania nie należy tłumaczyć ontologicznie, czyli jako czegoś realnie istniejącego, lecz jedynie werytatywnie, to znaczy niebyt w takim przypadku jest tylko relatywnym niebytem (nie absolutnym), a jego relatywami są określone stany rzeczy, które mogą zachodzić bądź nie. Chodzi o relację „między tym, co wypowiedzane bądź myślane z jednej strony, a tym, co jest czy zachodzi, lub też tym, jak się rzeczy mają z drugiej”⁷⁹. Wypowiedź odnosząca się do tego, czego nie ma, nie traktuje zatem o niebycie jako takim, lecz jedynie stwierdza relatywny niebyt, czyli to, że nie zachodzi określony stan rzeczy. Mimo że jest to ściśle logiczna koncepcja prawdy i fałszu, to jednak koresponduje ona z ujęciem ontologicznym, w świetle którego prawdziwym bytem jest to, co istnieje, oraz

⁷⁵ Tamże, 263 a.

⁷⁶ „Istnieć jakoś muszą niebyty, jeżeli się czasem myli ktoś w czymś – choćby trochę” (Tamże, 240 e).

⁷⁷ „Bośmy się odważali powiedzieć, że fałsz istnieje w sądach i słowach. I tak musimy nieraz doczepiać istnienie do tego, co nie istnieje, do niebytu, a zgodziliśmy się przed chwilą, że to jest rzecz ze wszystkich rzeczy niemożliwych najbardziej niemożliwa” (Tamże, 241 b).

⁷⁸ „(...) zdanie i sąd należą do tych, co niebytu w sobie nie mają (...) Fałszu w ogóle nie ma, jeżeli nie ma tego uczestnictwa” (Tamże, 260 c – e).

⁷⁹ Ch.H. Kahn, *Język i ontologia*, tłum. B. Żukowski, Kęty 2008, s. 59.

epistemologicznym, utrzymującym, że prawdziwe poznanie dotyczy jedynie tego, co istnieje. Istnienie fałszywych sądów potwierdza, że możliwe są zarówno rozmaite imitacje (pozory) bytu, jak też odnoszące się do nich złudne (fałszywe) poznanie⁸⁰.

Na bazie tych wyjaśnień Platon przedstawił definicję fałszu, która brzmi: „To twierdzenie będziemy uważali za fałszywe, które mówi, że nie istnieje to, co istnieje, i to, które mówi, że istnieje to, czego nie ma”⁸¹. Z tej formuły można pośrednio wyprowadzić także definicję wypowiedzi prawdziwej, stwierdzającą, że wypowiedź jest prawdziwa, kiedy orzeka o czymś, co jest, że jest, lub o czymś, co nie jest, że nie jest⁸². Definicję tę po raz pierwszy sformułuje Arystoteles, dla którego problem prawdy będzie w pierwszym rzędzie dotyczył relacji intelektu do rzeczy, zaś właściwym miejscem prawdy będzie jedynie intelekt.

Zakończenie

Przeprowadzone rozważania miały wykazać, iż w myśli Platona mamy do czynienia z kilkoma odmiennymi ujęciami problemu prawdy. Punktem wyjścia jest aspekt epistemologiczny, zaczerpnięty przez Platona w głównej mierze od Parmenidesa, zgodnie z którym prawda jest konstytutywnym elementem ludzkiego poznania i ludzkiej wiedzy, warunkowanym ściśle określonymi wyznacznikami, takimi jak ogólność, konieczność czy niezmienność. Z tego względu przedmiotem wiedzy prawdziwej nie mogą być byty cielesne, w których nie ma niczego, co spełniałoby wymogi prawdy. Analiza ludzkiego poznania i wiedzy prowadzi zatem do odkrycia adekwatnego ich przedmiotu, czyli prawdziwego bytu, którego prawdziwość polega na tym, że może on być jako taki poznawany, w przeciwieństwie do tego, co jest jedynie pozorem bytu, a przez to pozorem prawdy i poznawalności. Byt ten Platon nazywa „samym w sobie”, „czystym”, „niezmieszanym”, „idealnym”, „istotnie istniejącym”, „rzeczywistą rzeczywistością”, „dobrem”, „pięknem”. Natura tego bytu jest zarazem kluczowym rozumieniem prawdy, fundującym jej znaczenie ontologiczne, które uzasadnia wszystkie pozostałe znaczenia. Po części dotyczy to nawet etymologii słowa *aletheia*, w myśl

⁸⁰ „(...) skoro widać, że istnieje zdanie fałszywe i sąd fałszywy, to już mogą istnieć imitacje bytów” (*Sofista*, 264 d).

⁸¹ Tamże, 241 a.

⁸² *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, s. 50.

której prawdziwość wyraża się w zaprzeczeniu ukrycia lub zapomnienia. Tak więc ostatecznym i jedynym źródłem prawdy, jak też jej najbardziej podstawowym rozumieniem jest świat idei, wraz z naczelną ideą Dobra-Piękna. Do owego ontologicznego pojęcia prawdy Platon dochodzi na podstawie rozróżnienia rozmaitych stopni poznania i odpowiadających im poziomów bytowania. W konsekwencji prowadzi to jednak do błędnego koła, ponieważ ostatecznym uzasadnieniem porządku logicznego jest porządek ontologiczny, mimo że wyznaczniki tego ostatniego pochodzą z porządku logicznego.

Ważnym wkładem Platona w eksplikację problemu prawdy jest podkreślenie jej znaczenia w spełnianiu się bytu ludzkiego. Naturalna zdolność (dyspozycja) do poznawania prawdy jest najistotniejszym wyrazem bycia człowiekiem, stąd im bardziej człowiek zbliża się do prawdy, tym pełniej istnieje. Obrazem realizowania się tej zdolności są różne formy życia, począwszy od najbliższego prawdy filozofa, „kierującego wzrok we właściwym kierunku”, a skończywszy na całkowicie oddalonym od prawdy tyranie, „pożywającym wyłącznie pokarm prawdopodobieństwa”, jakkolwiek oddalenie od prawdy może nawet pozbawić duszę wcielenia w postać ludzką. Mimo przyporządkowania bytu ludzkiego do prawdy, ze względu na jej naturę, człowiekowi „zmysłowemu” nie jest ona dostępna w poznaniu bezpośrednim, lecz wyłącznie na drodze rozumowania, zwłaszcza o charakterze dialektycznym. Z tego względu nie należy pomijać także czysto logicznego aspektu prawdy, który pozwala porządkować myślenie tak, aby docierało do prawdziwego bytu.

Rozwinięte przez Platona wieloaspektowe rozumienie prawdy wymiennie wpłynęło na późniejszych autorów, którzy podejmowali liczne intuicje zawarte w jego dziełach. O ile jednak Arystoteles, dostrzegając trudności związane z ontologicznym rozumieniem prawdy, skupił się przede wszystkim na jej wymiarze logicznym, o tyle Plotyn, Augustyn i Anzelm będą zajmowali się głównie aspektem ontologicznym. Myślicielem, który ponownie doceni wieloaspektowość problemu prawdy będzie św. Tomasz z Akwinu. Jednym z najważniejszych zadań, jakie staną przed nim, będzie uzasadnienie prawdy bytu, która w jego ujęciu nie będzie prawdą oddzielonych idei, lecz właściwością każdej realnej rzeczy, wyrażającą się w jej ontycznym przyporządkowaniu do intelektu.

DAS PROBLEM DER WAHRHEIT IM DENKEN PLATONS

Zusammenfassung

Der Artikel präsentiert die bedeutendsten Verständnisweisen der Wahrheit in den Werken Platons. Erstens, die epistemologische Interpretation, gemäß der die Wahrheit ein konstitutives Element der menschlichen Erkenntnis ist. Das Erkenntnisobjekt lässt sich entdecken durch die Prädispositionen des erkennenden Subjekts. Dieses Objekt ist ein wirkliches Sein (wesenhaft existierend), genannt von Platon „Ideenwelt“ oder „wirkliche Wirklichkeit“, die einen ontologischen Sinn der Wahrheit fundiert. Die andere Auffassung der Wahrheit ist mit der Erfüllung des menschlichen Seins verknüpft, das seine existenzielle Vollendung in der Anschauung des absoluten Seins findet. Die Vergessenheit der wirklichen Seinswahrheit ist eine der schwersten Seelenkrankheiten, die den Menschen zum niedrigeren Existenzniveau degradiert. Die sinnliche Natur des Menschen erzwingt die indirekte, dialektische Erkenntnis der Wahrheit. Daraus geht hervor, dass das Wahrheitsproblem, um das Denken in Ordnung zu bringen, auch von dem logischen Gesichtspunkt erklärt werden muss. Die von Platon entdeckte Wahrheitssinne weisen auf die gründliche Rolle der ontologischen Wahrheit hin, von der alle anderen Wahrheitsaspekte herausgeleitet werden können. Aus diesem Grunde müssen auch die Einschränkungen allen Platons Wahrheitsinterpretationen in falschen ontologischen Voraussetzungen gesucht werden.

NIEMETAFIZYCZNE ARGUMENTY NA ISTNIENIE BOGA U ŚWIĘTEGO TOMASZA Z AKWINU

Wprowadzenie

Nie ma ludzi neutralnych światopoglądowo, tym bardziej nie ma państwa neutralnego światopoglądowo. Każdy człowiek posiada jakiś światopogląd, który można określić jako „uporządkowany logicznie i merytorycznie zbiór twierdzeń ontologicznych, aksjologicznych i ewentualnie religijnych, orzekających o naturze całej rzeczywistości oraz wskazujących na sens życia ludzkiego”¹. Wśród zagadnień stanowiących ludzki światopogląd ważną pozycję zajmuje kwestia istnienia Boga. Chodzi tu o odpowiedź na pytanie, czy teza teistyczna (zdanie „Bóg istnieje”) jest prawdziwa? W ciągu dziejów myśli ludzkiej teza ta była przedmiotem różnorodnych analiz o czym świadczy bogaty zbiór dowodów na istnienie Boga. W dyskusję nad sposobami uzasadniania tezy teistycznej bardzo mocno wpisuje się święty Tomasz z Akwinu, który uchodzi za jednego z największych filozofów i teologów chrześcijańskich. Święty Tomasz wielokrotnie zaznacza, że istnieje dowodowe (*per demonstrationem*) poznanie tego, że Bóg istnieje, pisząc między innymi: „Deum esse, quamvis a priori, a posteriori tamen demonstrari potest, ex aliquo ejus notiori nobis effectu”². To dowodzenie Tomasz przeprowadza na pięciu drogach³. Nie jest to jednak jedyny sposób dowodzenia istnienia Boga zaproponowany przez Akwinatę. W swoich pismach pisze on także o innych możliwych sposobach udowadniania tezy teistycznej.

Ks. Łukasz Pałubicki; kapłan diecezji pelplińskiej; doktorant na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; adres do korespondencji: lpalubicki8@gmail.com

¹ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Ośrodek dokumentacji i studiów społecznych, Warszawa 1980, s. 8-9.

² Sth I q.2 a. 2.

³ „Deum esse quinque viis probari potest” (Sth I q. 2 a.3). Mowa tu oczywiście o słynnych „pięciu drogach” Tomasza, które stały się przedmiotem analiz różnych badaczy m. in. J.M. Bocheńskiego i M. A. Krapca.

1. Przedfilozoficzne poznanie Boga według Tomasza z Akwinu

Oprócz dowodowego poznania Boga Akwinata przyjmuje także możliwość przedfilozoficznego poznania Absolutu. Rozważając możliwość poznania Boga *per rationem naturalem* mówi ogólnie o poznaniu (*cognitio*) Boga na podstawie rzeczy zmysłowych. Nie definiuje go jako *demonstratio* czy *probatio*⁴. Człowiek, według św. Tomasza, naturalnym światłem rozumu poznaje Boga jako pierwszą i najwyższą przyczynę wszystkiego, co istnieje. Nie jest to poznanie, które ukazuje istotę i przymioty Boga, ale takie, które upewnia człowieka o tym, że przyczyną wszystkiego jest Absolut. Poznanie to nie tworzy się na podstawie wyobrażenia Boga, które się w nas dokonuje, ale na podstawie odczucia skutków działania bożego. Ta myśl Akwinaty jest komentarzem do słów Pisma Świętego, które stwierdza, że „z wielkości i piękna stworzeń, poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę”⁵. Sama koncepcja Boga jako Pierwszej Przyczyny została zaczerpnięta przez Tomasza od Arystotelesa, dla którego Bóg był „Pierwszym Nieporuszonym Poruszycielem”.

Na innym miejscu *Doctor Angelicus* stwierdza, że poznanie Boga jest naturalne o tyle, że w każdym z nas jest pragnienie posiadania szczęścia⁶.

Nauka Akwinaty o poznaniu Boga z pragnienia szczęścia nawiązuje w swej istocie do wcześniejszych wypowiedzi św. Augustyna. Augustyński argument z pragnienia szczęścia można nazwać psychologiczno-metafizycznym. Psychologiczny jest w nim punkt wyjścia, w którym Biskup Hippony zaznacza, że człowiek ze swej natury dąży ku szczęściu, a to stanowi również integralny element jego życia duchowego. Równocześnie argument ten odnosi się do metafizyki, głównie do antropologii, przyjmując finalistyczną koncepcję bytu. Święty Augustyn zaznacza, że człowiek obdarzony wolną wolą i rozumem przewyższa cały świat stworzony i stąd też pragnienie szczęścia może być zaspokojone tylko przez coś, co przewyższa cały świat stworzony, a ten głód ludzki może

⁴ „Possumus Deum in hac vita, naturali lumine cognoscere secundum quod omnium prima et eminentissima causa sed, non autem quod in se est” (Sth I q. 12 a. 12).

⁵ Mdr 13, 5.

⁶ Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1997, s. 42.

zaspokoić tylko coś transcendentnego⁷. Święty Tomasz nawiązując do myśli św. Augustyna podaje próbę stworzenia własnego dowodu eudajmonologicznego, pisząc: „Ogólne i niejasne poznanie Boga jest nam w sposób naturalny wrodzone, o ile mianowicie Bóg jest szczęściem człowieka. Człowiek bowiem ze swej natury pragnie szczęścia, a czego człowiek pragnie ze swej natury, to i w sposób naturalny poznaje. Nie jest to jednak bezpośrednie poznanie istnienia Boga”⁸. To poznanie, jak sam zaznacza Akwinata, jest jedynie poznaniem ogólnym i niejasnym, które nie jest oczywiste dla wszystkich ludzi, bo pojęcie szczęścia bywa różnie rozumiane i interpretowane.

Na innym miejscu św. Tomasz przyjmuje możliwość spontanicznego poznania Boga, które jest wynikiem doświadczenia ludzkich ograniczeń oraz zależności od innych ludzi. Akwinata pisze: „Naturalny rozum nakazuje człowiekowi, by poddał się wyższej istocie wskutek pewnych braków, które w sobie odczuwa, i z powodu których potrzebuje pomocy i kierownictwa wyższej istoty, którą wszyscy nazywają Bogiem, jakkolwiek by Go pojmowali”⁹. Zatem Tomasz stwierdza, że człowiek odczuwając swoją bytową ograniczoność i przygodność składając Bogu ofiary oczekuje od Niego pomocy, choć nie udowadnia Jego istnienia. Koncepcja Boga jako Istoty Wyższej, do której odwołuje się św. Tomasz, jest od zawsze obecna w myśli ludzkiej i stanowi swego rodzaju punkt wyjścia w szukaniu dowodowych argumentów istnienia Boga, o czym pisze Gilson: „Najwyraźniej pojęcie Boga jest wcześniejsze od dowodów Jego istnienia, jest nam ono dane już od zawsze, gdy tymczasem filozofowie i teologowie dokładali wszelkich starań, by za pomocą swoich dowodów wykazać Jego istnienie”¹⁰.

⁷ Por. Tamże, s. 262.

⁸ „Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem” (Sth I q. 2 a. 1 ad.1), tłum. polskie: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przeł. i objaśnieniami zaopatrzył P. Bełch, t. 1, cz. I: *O Bogu*, Londyn 1969-1984, s. 78.

⁹ „Ex naturali ratione procedit quemadmodum dominis temporalibus aliqua offerrentur in recognitionem domini, ita etiam Deo tanquam supremo omnium domino” (Sth II-II q. 85 a.1), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 19: *Religijność*, q. 85 a. 1, s. 80.

¹⁰ E. Gilson. *Bog i ateizm*, przeł. M. Kochanowska i P. Murzański, Kraków 1996, s. 170.

W swoich rozważaniach teologicznych Doktor Anielski mówi także, że cokolwiek człowiek poznaje światłem rozumu odnosi to zawsze do Boga, który wszystko stworzył: „Omnia cognoscentia cognoscerunt implicite Deum in quolibet cognitio”¹¹. Ta myśl średniowiecznego filozofa nawiązuje do koncepcji św. Augustyna, który głosił, że Bóg we wszystkim zawarł pewne „ziarna prawdy”, a człowiek poznając otaczającą go rzeczywistość odkrywa w niej Boże znaki i tak może dojść do poznania ich autora – Boga. To stwierdzenie, że człowiek poznając cokolwiek poznaje niejako Boga jest także jakby komentarzem do znanej zasady metafizycznej, która głosi, że każdy skutek wskazuje na jakąś przyczynę. Skoro we wszystkich poznawanych rzeczach odkrywa się jakiś Boży ślad to powstaje pewne intuicyjne poznanie istnienia Absolutu.

Gdzie indziej św. Tomasz pisze także o naturalnym (przedfilozoficznym) poznaniu Boga, które posiada większość ludzi, a którego sobie nie uświadamia: „Istnieje bowiem pewne ogólnie i niejasne poznanie Boga, które osiągają prawie wszyscy ludzie; czy to stąd, że, jak się niektórym wydaje, istnienie Boga jest samo przez się oczywiste, tak jak inne zasady dowodzenia, o czym mówiliśmy w pierwszej księdze, czy też stąd, co wydaje się prawdziwsze, że za pomocą rozumu naturalnego człowiek może od razu dojść do jakiegoś poznania Boga. Ludzie bowiem widzą, że rzeczy w przyrodzie dzielą się według pewnego porządku, a ponieważ nie ma porządku bez porządkującego, przyjmują zazwyczaj, że istnieje ktoś, kto porządkuje rzeczy, które oglądamy”¹². Poznanie to jednak, zdaniem Tomasza, zawiera liczne błędy i ma wartość niższą niż poznanie dowodowe. Opiera się głównie na tym, że wszystko, co jest stworzone, odznacza się pewnym porządkiem i harmonią, a samo w sobie nie jest w stanie być źródłem tego uporządkowania. Ten sposób odkrycia Boga jako źródła porządku we wszechświecie jest dany wielu ludziom i stąd spotyka się go bardzo często.

¹¹ De ver. q. 22 a. 2 ad. 1.

¹² Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest [...] quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest. Videmus enim homines res naturales secundum ordinem certum currere, cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt, ut in pluribus, aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus” (CG III 38), tłum. polskie: Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 2 przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007, s. 101-102.

Z przytoczonych wypowiedzi Akwinaty można wnioskować, że człowiek w naturalnym poznaniu Boga (również w poznaniu przedfilozoficznym) może, szukając ostatecznych bytowych racji rzeczywistości, dojść do poznania istnienia Boga, jako źródła i celu życia ludzkiego. Tym samym naturalnym rozumem może także poznać swą duchowo-cielesną naturę, swą przygodność i otwartość na Boga oraz doświadczyć tego, że śmierć cielesna nie pociąga za sobą, jako swego skutku, śmierci duszy¹³.

Można zatem stwierdzić, że stanowisko św. Tomasza z Akwinu w kwestii przedfilozoficznego poznania Boga jest w niewielkim stopniu obecne w jego systemie filozoficzno-teologicznym. Dużo więcej miejsca poświęca Akwinata dowodowemu poznaniu Boga, które stanowi trzon jego teologii naturalnej. Przedfilozoficzne poznanie Boga jest rozpatrywane przez Tomasza na wielu płaszczyznach, w których wychodzi on bądź to od przygodności bytu ludzkiego, bądź to od analizy ludzkiego poznania albo od pragnienia szczęścia. Zawsze jednak Akwinata ujmuje je jako poznanie intuicyjne, posiadające braki i powiązane z uprzyczynowaniem świata.

2. Tomaszowa interpretacja poznania Boga w drodze religijnej wiary

W swojej doktrynie Akwinata analizował także możliwość uzasadnienia tezy teistycznej poprzez wiarę religijną. Tomasz szukał po prostu odpowiedzi na pytanie: czy można wychodząc od faktu posiadania wiary w Boga uzasadnić to, że On istnieje?

Wielką zasługą Mistrza z Akwinu było ukazanie harmonii jaka istnieje między wiarą a rozumem, bo zdaniem Tomasza, pochodzą one od tego samego źródła - Boga. Wiara w nauczaniu Akwinaty opiera się na rozumie i go doskonali, a rozum oświecony przez wiarę zostaje uwolniony od ułomności i ograniczeń oraz może wznieść się do poznania Tajemnicy Boga¹⁴.

Samo pojęcie „wiary” pojawia się bardzo często w pismach świętego Tomasza. Doktor Anielski nadaje mu wiele znaczeń i zauważa,

¹³ Por. P. Moskal, *Problem genezy religii*, w: *Filozofować w kontekście teologii: religia – natura – łaska*, red. P. Moskal, Lublin 2003 s. 13.

¹⁴ Por. FeR 43.

że wiara jest rzeczywistością dynamiczną, która przenika całe życie człowieka.

Bardzo interesująco problem poznania Boga w drodze wiary ukazuje Akwinata w swoim dziele *Kwestie dysputowane o prawdzie*. Stwierdza on, że „wiara jest sprawnością umysłu, która stanowi w nas początek życia wiecznego, powodując, że intelekt uznaje za prawdziwe to, co niejawne”¹⁵. Tomasz zauważa dalej, że wiara wnosi do życia człowieka nie tylko nową sytuację poznawczą, ale i bytową: „nikt nie może kierować się ku jakiemuś celowi, jeśli nie istnieje w nim wcześniej coś, co go do celu dostosowuje i wzbudza jego pożądanie. Dzięki temu cel jest w każdym w jakiś sposób zapoczątkowany. Każdy bowiem pragnie dobra tylko w tej mierze, w jakiej posiada jego podobiznę. Dlatego również w naturze ludzkiej tkwi pewien zaczątek odpowiedniego dla niej dobra. Z natury bowiem od początku istnieją w człowieku oczywiste zasady dowodzenia, jako zarodek kontemplacji, która jest właściwa mądrości oraz zasady prawa naturalnego, które są zaczątkiem cnót moralnych. Wynika z tego, że w człowieku, któremu obiecano nagrodę życia wiecznego, musi powstać coś, co zapoczątkuje życie wieczne, żeby mógł się ku niemu zwrócić. Otóż jak wynika ze słów Ewangelii Jana (17,3) życie wieczne polega na pełnym poznaniu Boga. To nadprzyrodzone poznanie musi więc być w nas jakoś zapoczątkowane i następuje to za sprawą wiary, która dzięki wlanemu światłu ujmuje to, co przewyższa poznanie naturalne”¹⁶. Przez wiarę, zdaniem Tomasza, zostaje w nas zapoczątkowane nadprzyrodzone poznanie Boga, które jest wyższym stopniem poznania niż to, które można uzyskać poprzez rozumowanie. Zdaniem Mistrza z Akwinu Bóg o tyle jest przedmiotem poznania dzięki wierze o ile jest Pierwszą Prawdą, bo to ją poznajemy w drodze wiary: „Prawdę pierwszą nazywa się przedmiotem wiary przede wszystkim dlatego, że wiara odnosi się właśnie do niej. Nie każda jednak wypowiedź, jaką można sformułować o Bogu, musi być przedmiotem wiary, lecz tylko ta, którą poświadcza prawda Boża”¹⁷. *Doctor Angelicus* słusznie zauważa, że akt wiary, który zawsze poszukuje prawdy, musi w końcu dotrzeć do Boga, gdyż tylko On stanowi sam w sobie Prawdę Wieczną: „Wiara więc, którą uważa się za cnotę, musi sprawić, iż ludzki

¹⁵ De ver. q. 14 a. 2, cyt. za: Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dysputowane o prawdzie*, t. 1, przeł. A. Adaszkiewicz i in., Kęty 1998, q. 14 a. 2, s. 635.

¹⁶ De ver. q. 12 a. 2, cyt. za *Kwestie dysputowane*, q. 12 a. 2, s. 634.

¹⁷ De ver. q. 14 a. 9, cyt. za *Kwestie dysputowane*, q. 14 a. 9, s. 663.

intelekt trwa przy prawdzie, która ma oparcie w poznaniu Bożym, przekraczając prawdy właściwe intelektowi [...]. Z tego powodu naczelnym przedmiotem wiary, która przez uznanie za prawdę, łączy człowieka z poznaniem Bożym, jest sam Bóg, wszystko inne natomiast jako w konsekwencji i dodane”¹⁸.

W *Kwestiach dysputowanych o prawdzie* św. Tomasz mówi więc, że można poznać Boga przez wiarę, która ukazuje intelektowi to, co jest dla niego zakryte. Przedmiotem tego poznania jest Absolut ujmowany jako Prawda Pierwsza, ale aby do Niego dojść i uznać Go za taką Prawdę potrzeba wpiery wiedzieć, że On istnieje. Jedynie wcześniejsza wiedza o istnieniu Boga pozwala ujmować Go jako Prawdę Pierwszą, która jest postrzegana jako przedmiot wiary.

W *Summie przeciw poganom* Tomasz podkreśla, że wiara jest jak gdyby „przewodniczką” rozumu. Stanowi ona nadprzyrodzony dar i w tym znaczeniu jest rodzajem „pomnożenia cnoty” intelektu. Nie jest ona, jak mówi Akwinata, czymś statycznym, ale stanowi aktywność rozumu, który dzięki niej wzrasta i zmierza ku prawdzie. Tomasz pisze: „Istnieje podwójna prawda o rzeczach boskich: jedna, której może dosięgnąć badanie rozumowe i druga, która przewyższa wszelkie wysiłki rozumu ludzkiego; jest zaś właściwą rzeczą, że obydwie Bóg podaje człowiekowi do wierzenia. Należy to ukazać najpierw o tej prawdzie, która jest dostępna dla badań rozumowych, by nie zdawało się komuś, że ponieważ można ją zdobyć rozumem, to zbytecznie została objawieniem nadprzyrodzonym podana do wierzenia”¹⁹.

W dalszej części *Summy contra gentiles* Akwinata podkreśla, że wiara spełnia rolę jakby przedsądu i wspomaga poznanie rozumowe: „Niektórym się wydaje, że ludziom nie należy podawać jako przedmiotu wiary tego, co jest niedostępne dla rozumu, skoro Mądrość Boża dba przecież o każdego zgodnie z jego naturą. I dlatego należy dowieść, że konieczne jest dla człowieka, by Bóg podawał mu do wierzenia także prawdy, które przewyższają rozum”²⁰. W tych słowach św. Tomasz zauważa, że rozum ludzki, choć jest z natury swojej stworzony, aby poznawać, to jednak nie może odkryć wszystkiego. Wiara, którą daje Bóg

¹⁸ De ver. q. 14 a. 8, cyt. za *Kwestie dysputowane*, q. 14 a. 8, s. 661.

¹⁹ CG I 4, przekł. polski. Św. Tomasz z Akwinu. *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. 1. I 4, s. 24.

²⁰ CG I 5, przekł. polski: *Summa contra gentiles*, I 5, s. 26.

ma dopomóc mu dojść do poznania ostatecznej Prawdy – Jego samego. Akwinata zauważa również, że prawda, która wykracza za horyzont pojmowania ją przez rozum, jest powołaniem człowieka. Zatem umysł ludzki musi zostać niejako „zwabiony” przez to, co go przewyższa. To intencjonalne „wezwanie prawdy” rozbudza w człowieku pragnienie posiadania jej i ukazuje, że jest ono możliwe do zrealizowania na drodze rozumu wspartego wiarą: „Wtedy tylko bowiem poznajemy Boga prawdziwie, gdy wierzymy, że jest On ponad wszystko to, co człowiek może o Bogu pomyśleć. Substancja boska przewyższa bowiem przyrodzone poznanie człowieka [...]. Przez to więc podaje się człowiekowi pewne prawdy o Bogu, które przekraczają rozum, utwierdza się w człowieku mniemanie, że Bóg jest czymś ponad to, co można pomyśleć”²¹. Tak więc prawdziwe poznanie Absolutu może się odbywać, zdaniem Akwinaty, tylko przy czynnym współudziale rozumu i wiary, bo Bóg jest Tym, który przekracza możliwości percepcyjne rozumu ludzkiego.

W omawianych fragmentach *Summy przeciw poganom* św. Tomasz podkreśla głęboki związek rozumu i wiary, które pomagają stworzeniom w odkrywaniu Stwórcy. Akwinata zaznacza, że rozum będąc ograniczony w swych możliwościach poznawczych potrzebuje wsparcia wiary w drodze do Boga. Poznanie Boga w drodze wiary musi być jednak zawsze poprzedzone poznaniem Go na drodze rozumu.

Problem poznania Boga na drodze wiary porusza także św. Tomasz wykładając Skład Apostolski czyli „Wierzę w Boga”. Stwierdza on tam, że wiara niesie ze sobą cztery wartości. Po pierwsze wiąże ona człowieka z Bogiem, czyli jest miejscem „zaślubin” Stworzyciela ze stworzeniem. Po drugie, dzięki niej rozpoczyna się w nas życie wieczne, które nie jest niczym innym jak poznaniem Boga. Opierając się na słowach Ewangelii św. Jana: „To jest życie wieczne – aby znali Ciebie, jedynego Boga” Doktor Anielski zauważa, że ta znajomość Absolutu rozpoczyna się przez wiarę, a swoją pełnię osiągnie w przyszłym życiu. Zdaniem Akwinaty nikt nie dojdzie do szczęścia bezpośredniej wizji Boga, jeśli przedtem nie oglądał Go w świetle wiary. Po trzecie Tomasz stwierdza, że wiara jest naszą przewodniczką na ziemi, bo aby dobrze żyć trzeba wiedzieć co jest konieczne do dobrego życia. To właśnie wiara przedstawia nam w gotowej formie to, co trzeba wiedzieć, aby życie ziemskie było przeżyte poprawnie. Po czwarte wiara pozwala nam zwyciężyć po-

²¹ CG I 5, przekł. polski: *Summa contra gentiles*, I 5, s. 27.

kusy i przypomina nam nieustannie, że przez podszepty Złego możemy utracić radości wieczne. Na koniec *Doctor Angelicus* zaznacza, że człowiek winien bardziej uznać za prawdę to, czego uczy wiara niż to, co jest dostrzegalne zmysłami, gdyż one mogą wprowadzić nas w błąd a mądrość Boża jest zawsze pewna²².

W *Super Boetium de Trinitate* św. Tomasz zaznacza, że wiara jest podobieństwem uczestniczącym w Bożym poznaniu. Stanowi ona kryterium prawdy i jest zasadą uzupełniającą i całościującą naturalną zdolność poznawczą człowieka. Zdaniem Akwianaty wiara to nadzwyczajna sprawność ludzkiego poznania wspomagająca rozum do tego, aby mógł łatwiej, szybciej i pewniej osiągnąć swój cel ostateczny czyli Najwyższą Prawdę. Wiara rozumiana jako cnota teologalno-boska pochodzi od Boga, jest darem Boga i Jego łaską a jej przedmiotem jest sam Bóg²³.

Zdaniem Tomasza Bóg sam wychodzi naprzeciw ludzkiemu poznaniu i daje nam wiarę: „W procesie poznania naturalnego rozum zdąża od rzeczy późniejszych do wcześniejszych, i od stworzeń do Boga, [...]. Stworzenia bowiem, przez które Bóg jest poznawany naturalnie, są od Niego oddalone w nieskończoność, lecz ponieważ w tym, co ogląda się z oddali, łatwo gubi się obraz, dlatego dążący do poznania Boga ze stworzeń popadali w wielorakie błędy[...]. Przeto Bóg przygotował dla rodzaju ludzkiego inną bezpieczną drogę poznania, uderzając w umysły ludzi poznaniem Go przez wiarę”²⁴. Jedynie poznanie w drodze wiary jest zdaniem Mistrza z Akwinu pewne i bezpieczne, bo jego dawcą jest Bóg.

W dalszej części omawianego dzieła Akwinata zauważa, że aby osiągnąć wizję uszczęśliwiającą konieczna jest wiara, chociaż dopuszcza się także możliwość rozumowego dojścia do poznania rzeczywistości Bożych: „Ponieważ zaś celem życia ludzkiego jest szczęśliwość, która polega na pełnym poznaniu Bożej rzeczywistości, konieczne jest dla życia ludzkiego zdążającego ku szczęśliwości, zarazem od początku mieć wiarę w prawdy Boże, których pełnego poznania oczekuje się w ostatecznej ludzkiej doskonałości. Do ich jakiegoś pełnego poznania człowiek może dojść drogą rozumu także w tym życiu. I chociaż

²² Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład pacierza*, przeł. J. Salij, Poznań 1987, s. 11-14.

²³ Por. W. Dąbrowski, *Poznanie Boga w Super Boetium de Trinitate*, s. 70,84.

²⁴ S.B.T. Prolog, vv 6-27, cyt. za W. Dąbrowski, *Poznanie Boga w Super Boetium de Trinitate*, s. 41.

można mieć o nich wiedzę, i o niektórych się ma, to jednak koniecznie trzeba mieć wiarę²⁵. W tym tekście więc autor zaznacza, że wiara jest tą pomocą Boga w poznaniu Go, która daje możliwość pełnego oglądania Go w chwale. Jednak, żeby Go widzieć w chwale potrzeba wprawdzie wiedzieć, że On istnieje.

Także w swoim największym dziele, *Summie teologicznej* św. Tomasz z Akwinu rozważa problem poznania Boga w drodze wiary i ukazuje różne znaczenia terminu „wierzyć”. Píše on, że wiara może oznaczać „to, w co się wierzy, niekiedy zaś samo wierzenie, niekiedy nawet sprawność, dzięki której się wierzy”²⁶. Na innym miejscu Tomasz mówi, że „wiara oznacza również silne przeświadczenie, które może w nas być spowodowane nie tylko tym, co nam zostało powiedziane przez kogoś, lecz także tym, co my sami widzimy”²⁷. Gdzie indziej Akwinata stwierdza, że „należy rozważać słowo «wiara» w znaczeniu sumienia, gdyż bywa niekiedy tak, iż przykrości, które znosimy cierpliwie, wyjednają nam odpuszczenie grzechów, którego nie jesteśmy świadomi”²⁸.

Jednak w omawianiu zagadnienia poznania Boga w drodze wiary należy ją rozumieć jako sposób uznania za prawdziwe zdań, których prawdziwości się nie dostrzega, czyli chodzi o uznanie określonego sądu za prawdziwy nie dlatego, że dostrzega się utożsamienie orzecznika sądowego z podmiotem osądzonym²⁹.

W *Summie teologicznej* św. Tomasz píše, że „wiara jest wtedy, gdy rozum ma przekonanie (*assensus*) o tym, w co wierzy. W podwójny

²⁵ S.B.T. q 3 a 1, cyt. za Dąbrowski, *Poznanie Boga w Super Boetium de Trinitate*, s. 71.

²⁶ „Sicut fides dicitur quandoque id quod creditur, quandoque vero ipsum credere, quandoque autem ipse habitus quo creditur” (Sth I-II q. 55 a. 1), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 11: *O sprawnościach*, q. 55 a. 1, s. 73.

²⁷ „Ad fidem autem perinet aliquid et alicui credere. Sed quia fides dicitur etiam opinio vehemens; contingit autem aliquid vehementer opinari non solum ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex eo quod in alio consideratur” (Sth II-II q. 129 a. 6), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 21: *Męstwo*, q. 129 a. 6, s. 85.

²⁸ „Sed accipitur fides pro conscientia: quia interdum per poenas quas patienter sustinet, consequitur remissionem peccati cuius conscientiam non habet” (Sth III q. 86 a. 4), tłum. polskie. *Suma teologiczna*, t. 27: *Sakrament chrztu i bierzmowania*, q. 129 a. 6, s. 55.

²⁹ Zob. Krapiec. *Czytając encyklikę „Fides et ratio”. Rozumnie wierzyć, rozumnie poznawać*, w: *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II „Fides et ratio”*, red. G. Witaszek, Lublin 1999 s. 18.

zaś sposób rozum tworzy sobie o czymś przekonanie: Pierwsze, gdy do tego prowadzi go sam przedmiot; albo jest zrozumiały sam z siebie; chodzi tu o pierwsze zasady, których dotyczy intuicja; albo jest zrozumianym poprzez przesłanki; chodzi tu o wnioski, których dotyczy wiedza. Drugie, rozum wyrabia sobie przekonanie o czymś nie dlatego, żeby go do tego wystarczająco naprowadził własny przedmiot, lecz przez jakiś wybór woli, przychylający go na tę raczej a nie inną stronę; i jeśli temu towarzyszy powątpiewanie i lęk przed ową inną stroną, jest to opinia, jeśli zaś towarzyszy mu pewność i nie ma owego lęku, jest to wiara. Za widoczne zaś uważa się to, co samym sobą pobudza nasz rozum czy zmysł do poznania siebie. Stąd jasne jest, że ani wiara ani opinia nie dotyczą rzeczy widzialnych, czy to zmysłem, czy to rozumem”³⁰. Z przytoczonego tekstu Akwinaty wynika jasno, że jeśli żywi się przekonanie co do pewnego stanu rzeczy, którego się nie widzi, to oznacza to, że owo przekonanie jest następstwem decyzji. Zatem człowiek wierzy w coś dlatego, że chce wierzyć, gdyż jego intelekt pobudzony został do wierzenia przez wolę. Jednak jeśli tak pojmowana wiara nie ma być przejawem postawy woluntarystycznej, w której pewne decyzje podejmowane są bez dostatecznych racji ich pewności, to co jest wystarczającą racją tego, aby wierzyć?

Akwinata pisze, że ową dostateczną racją wiary jest sam Bóg, bo tylko Jego autorytet może być dostateczną racją tego, by wierzyć: „Jeśli chodzi o ów specjalny motyw wiary, jest nim prawda pierwsza: wiarą boską bowiem przyjmujemy tylko to, co Bóg objawił. Wiara przede wszystkim opiera się o prawdomówność Boską, jako o motyw przekonywują-

³⁰ „Fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. Atit autem alicui intellectus dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur, ab ipso objecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Et si quidem hoc fit cum dubitatione et formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de vis aut secundum sensum aut secundum intellectum” (Sth II-II q. 1 a. 4), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja*, q. 1 a. 4, s. 15.

cy”³¹. Zatem jedyną racją decyzji, aby uznać prawdziwość określonego zdania przedmiotowego jest autorytet Boga Objawiającego.

Święty Tomasz wiele razy powtarza tezę, że intelekt człowieka, który wierzy, uznaje prawdę wiary ze względu na nakaz woli. Akwinata pisze: „Nie rozum lecz wola dokonuje przychylenia umysłu (*intellectus*) wierzącego w stronę prawdy i dlatego też wyrażamy się, że przekonanie jest aktem rozumu, nakłanianego ku prawdzie przez wolę”³².

Zatem każdy akt wiary poprzedzony jest nakazem woli, która skłania rozum, by uznał, że istnieje osobowy Bóg, który może objawić człowiekowi prawdę nie tylko w sposób naturalny (przez siły natury), lecz i w sposób nadprzyrodzony. W czasie kształtowania się takiego sądu działa w człowieku cały szereg procesów poznawczych, które wymagają usunięcia uprzedzeń i ukochania prawdy nade wszystko. Jeśli umysł posiada już przekonanie o istnieniu osobowego Boga i uważa za możliwe nadprzyrodzone objawienie, to może dowiadywać się o fakcie mowy Bożej do człowieka i jako istota rozumna winien poznać w tym motywy wiarygodności tj. wszystko co daje moralną pewność, że Bóg istotnie przemówił³³.

Podjmując problem posiadania wiary przez demonów Tomasz stwierdza, że „rozum wierzącego uznaje prawdę wiary nie dlatego, żeby ją widział samą w sobie, lub rozłożył ją aż do pierwszych zasad rozumianych samych przez się, lecz na rozkaz woli pobudzającej rozum. Że zaś wola wpływa na przekonanie rozumu może to pochodzić z dwóch źródeł: pierwsze, od woli skierowanej ku dobru; i taki przejaw wiary jest chwalebny i drugie, gdy rozum jest zmuszony do sądu, że należy uwierzyć w to, co jest głoszone, chociaż nie jest przekonany oczywistością rzeczy. Np. gdyby jakiś prorok, głosząc słowo Boże, zapowiedział coś z przyszłości i uwierzytelił cudem wskrzeszając zmarłego,

³¹ „Si igitur in fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima: non enim fides de qua loquimur assentit nisi quia est a Deo revelatum” (Sth II-II q. 1 a. 1), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja*, q. 1 a. 1, s. 10.

³² „Dicendum quod intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem. Et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum” (Sth II-II q.2 a.1 ad.1), tłum. polskie. *Suma teologiczna*. T. 15: *Wiara i nadzieja* q. 2 a 1 ad 1 s. 35.

³³ Por. W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 6: *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960, s. 48-49.

cud ten zmusiłby rozum patrzącego do przyznania, że to jawnie Bóg się odzywa, który nie kłamie, choć to coś zapowiedziane w przyszłości samo w sobie nie byłoby oczywiste³⁴. Wyodrębnione tutaj zostają przez Akwinatę dwa typy wiary. Pierwszy typ suponuje rozpoznanie tego, czy określone zdanie pochodzi od Boga jako od racji wiary i w tym wypadku w wierze zawarta jest miłość rozumiana jako pragnienie dobra. Drugi typ wiary polega na uznaniu za prawdę czegoś ze względu na prawdomówność Boga i brak w niej elementu miłości.

W swoich rozważaniach św. Tomasz komentuje także słynne augustynowe rozróżnienie aktu wiary na *credere Deum*, *credere Deo* i *credere in Deum*. W nauce biskupa Hippony *credere Deum* oznaczało akt wiary jako stwierdzenie faktu, że istnieje Bóg; *credere Deo* oznaczało przyjęcie Boskiego autorytetu jako źródła prawdy; a *credere in Deum* to ukształtowana wiara w jej pełnym chrześcijańskim znaczeniu³⁵. Omawiając to zagadnienie Akwinata stwierdza, że przedmiot wiary można brać od strony samego rozumu, albo od strony woli, która pobudza rozum. Píše on tak: „Ze strony zaś rozumu, jak wyżej powiedziano, można się dopatrywać w przedmiocie wiary dwojga: Pierwsze, to materialny przedmiot wiary, i tu mamy akt wiary: wierzyć w Boga, bo jak tamże wykazano; tylko w to mamy wierzyć, co ma styczność z Bogiem. Drugie, to swoisty sposób ujmowania przedmiotu, a jest nim ostateczny argument, dla którego daną prawdę przyjmujemy, i tu mamy akt wiary: wierzyć Bogu, bo jak tamże wykazano formalnym przedmiotem wiary jest prawda pierwsza, i właśnie w oparciu o nią człowiek nabiera przekonania do prawd wiary i przyjmuje je. Jeżeli zaś bierzemy przedmiot wiary z drugiej strony, o ile wola pobudza rozum, to mamy

³⁴ „Dictum est, credentis assentit rei creditae non quia ipsam videat vel secundum se vel per resolutionem ad prima principia per se visa propter imperium voluntatis. Quod autem volutas moveat intellectum ad assentiendum potest contingere ex duobus. Uno modo, ex ordine voluntatis ad bonum: et sic credere est actus laudabilis. Alio modo, quia intellectus convincitur ad hoc quod iudicet esse credendum his quae dicuntur” (Sth II-II q. 5 a.2), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja*, q. 5 a. 2, s. 80-81.

³⁵ Por. A. Eckmann, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999, s. 32.

akt wiary: wierzyć dla osiągnięcia Boga; w odniesieniu bowiem do woli, prawda pierwsza oznacza cel”³⁶.

W swojej doktrynie Tomasz zauważa, że dzięki wierze wiedza człowieka ubogaca się o znajomość prawd, których sam nie mógłby poznać. Zdaniem Akwinaty w prawdach dotyczących Boga powinno się przyjąć czasami pierwszeństwo wiary przed wiedzą. Na rzecz tej postawy przytacza on wiele argumentów: po pierwsze prawdy rozumu są trudne do poznania; poznają je tylko nieliczni i to po długim czasie poszukiwań, po drugie umysł w młodości jest słaby; po trzecie na uzyskanie poznania rozumowego musi się składać wiele elementów; po czwarte, niektórzy nie mają zdolności naukowych, zwłaszcza filozoficznych³⁷.

Poddając analizie wypowiedzi Tomasza na temat poznania Boga przez religijną wiarę trzeba zaznaczyć, że ta próba dojścia do Boga jest wtórnym sposobem dążenia w kierunku Absolutu. Potrzeba bowiem przed wypowiedzeniem „wierzę” uznać prawdę, że istnieje Bóg, który jest Prawdą, Dobrem i Doskonałością oraz to, że zdanie, które uznaje się przez wiarę za prawdziwe pochodzi rzeczywiście od Boga. Poznanie na drodze wiary o tyle jest uzasadnione, o ile wcześniej wiadomo, że istnieje Bóg, który stanowi rację prawdziwości określonych zdań przedmiotowych.

3. Tomaszowa interpretacja poznania Boga w drodze doświadczenia religijnego

Inną próbą dowodzenia tezy teistycznej jest odwołanie się do doświadczenia religijnego. Doświadczenie religijne mogłoby stać się sposobem uzasadniania tezy teistycznej i przekonania teistycznego, gdyby okazało się, że bezpośrednim przedmiotem tego doświadczenia jest Bóg.

³⁶ „Quorum unum est materiale obiectum fidei. Et sic ponitur actus fidei credere Deum; quia sicut supra dictum est, nihil proponitur nobis ad credendum nisi secundum quod ad Deum pertinet. Aliud autem est formalis ratio obiecti, quod est sicut medium propter quod tali credibili assentitur. Et sic ponitur actus fidei credere Deo: quia sicut supra dictum est, formale obiectum fidei est veritas prima, cui inhaeret homo ut propter eam creditis assentiat. Si vero consideretur tertio modo obiectum fidei, secundum quod intellectus est motus a voluntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum: veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis” (Sth II-II q. 2 a. 2), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja*, q. 2 a. 2, s. 36.

³⁷ Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 647.

Zatem należy się spytać: czy jest możliwe i czy istnieje doświadczenie Boga rozumiane jako niedyskursywna i nie zapośredniczona przez nieprzeźrocyste znaki, percepcja Boga jako bytu obiektywnie istniejącego? Realistyczne rozwiązanie tego problemu jest obecne w rozważaniach świętego Tomasza z Akwinu.

Akwinata, chociaż nie posługuje się terminami „doświadczenie religijne” czy „doświadczenie mistyczne”, wspomina o doświadczeniach, które można uznać za doświadczenia religijne. Są to doświadczenia stanów poznawczo-dążeńiowych człowieka. I tak zauważa on, że człowiek może mieć np. percepcję siebie jako delektującego się Bogiem i pogardzającego tym, co światowe, a także może mieć swoiste doświadczenie słodczy Bożej (*experientia dulcendis*). Zdaniem Tomasza te doświadczone przez człowieka stany podmiotowe stanowią prawdopodobnie oznaki posiadania łaski: „Trzecim sposobem może coś zostać poznane przez domysł na podstawie pewnych znaków. I tą drogą, może ktoś poznać, że ma łaskę; jeżeli mianowicie stwierdza, że znajduje upodobanie w Bogu, a pogardza rzeczami światowymi”³⁸. Akwinata mówi także o eksperymentalnym lub afektywnym poznaniu Bożej dobroci czy Bożej woli, gdy ktoś w sobie samym doświadcza kosztowania boskiej słodczy (*gustus divinae dulcendis*) i upodobania w woli Bożej: „dwojakie jest poznanie Bożej dobroci i woli: teoretyczne i pod tym względem nie wolno ani wątpić, ani próbować czy wola Boża jest dobra i czy «Bóg jest słodki»; oraz afektywne i doświadczalne, gdy ktoś w sobie doświadcza smaku Bożej słodczy i doznaje upodobania w Bożej woli”³⁹.

Tomasz dopuszcza zatem również poznanie Boskich spraw, którego nie można nabyć wyłącznie na drodze studium. Owo odwołanie się do doświadczenia ma przywodzić na myśl coś z niewysłowionego charakteru spotkania z Osobami Boskimi: „[Chrystus mówi świętemu Janowi] Przyjdźcie i zobaczcie. W znaczeniu mistycznym zaś mówi:

³⁸ „Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa; et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, inquantum scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundas” (Sth I-II q. 112 a. 5), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 14: *Nowe prawo i łaska*, q. 112 a. 5, s. 167.

³⁹ „Ad secundum dicendum quod duplex est cognitio divinae voluntatis. Una quidem speculativa. Et quantum ad hanc, non licet dubitare nec probare utrum Dei voluntas sit bona, vel utrum Deus sit suavis. Alia autem est cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcendinis et complacentiam divinae voluntatis” (Sth II-II q. 97 a. 2 ad. 2), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 19: *Religijność*, q. 97 a. 2 ad. 2, s. 220.

Przyjdźcie i zobaczcie, że zamieszkanie Boga, czy to w chwale, czy w łasce nie może być poznane inaczej jak przez doświadczenie i nie może być wyrażone słowami. [...] Przyjdźcie – wierząc i działając – i zobaczcie, doświadczając i pojmując. Trzeba zaś zaznaczyć, że na cztery sposoby dochodzi się do tego poznania. Przez spełnianie dobrych uczynków [...], poprzez spoczynek i uwolnienie umysłu [...], przez kosztowanie boskiej słodyczy [...], przez dzieło pobożności⁴⁰. Dlatego powiedzieć trzeba, że w rozumieniu świętego Tomasza doświadczenie oznacza także radowanie się Boskimi rzeczywistościami⁴¹.

Można także zdaniem Akwinaty mówić za świętym Augustynem o percepcji Słowa posłanego do ludzkiej duszy. Mówiąc precyzyjniej jest to percepcja afektu miłości, którą detonuje oświecenie myśli przez Osobę Słowa: „A więc jeżeli Syn jest posłany, to nie dla zwykłego udoskonalenia myśli, ale dla takiego oświecenia, czyli pouczenia myśli, dzięki któremu by myśl i dusza zapłonęły żarem miłości [...]. Augustyn wskazał znacząco na tę myśl, gdy pisał: «Wtedy ziszcza się misja Syna, gdy Go umysł poznał, i poznając przeżył». Owo «poznając przeżył» oznacza poznanie z jakimś doświadczalnym doznaniem przeżyć⁴². Jednak najczęściej pisząc o doświadczeniu religijnym Tomasz ujmuje je terminami: „ogląd istoty Boga” (*visio divinae essentiae*) i ogląd Boga przez boską istotę (*videre Deum per essentiam*).

Analizy Tomasza dotyczące poznania Boga drogą doświadczenia religijnego bądź mistycznego mają charakter teologiczno-filozoficzny. Przyjmuje on z Objawienia, że błogosławieni w niebie oglądają istotę Boga i że ten ogląd jest niedostępny dla człowieka żyjącego na ziemi. Dopuszcza jednak dwa wyjątki, a mianowicie Mojżesza i świętego Paw-

⁴⁰ In Joan. 1, 39, w. 15, nr 292-293. Przekł. Polski: Święty Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002, s. 151.

⁴¹ Por. J. P. Torrel, *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, przeł. A. Kuryś, Poznań–Warszawa 2003, s. 136-137.

⁴² „Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius: sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris[...]. Et ideo signanter dicit Augustinus quod Filius mittitur, *cum a quoquam cognoscitur atque percipitur*: perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat” (Sth I q. 43 a. 5 ad. 2), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 3: *O Trójcy Przenajświętszej*, q. 43 a. 5 ad. 2, s. 45.

ła, którzy w stanie porwania (*raptus*) mieli chwilowo widzieć istotę Boga⁴³.

Skoro Tomasz dopuszcza możliwość oglądania Boga przez przebywających w niebie, to trzeba się spytać o sposób w jaki ta widzialność jest możliwa. Ze względu na bytową strukturę człowieka i jego poznania (jedność psycho-fizyczna) konnaturalnym dla ludzkiego intelektu w życiu ziemskim jest to, co bytuje w jednostkowej materii (natura rzeczy materialnych). Bóg jest jednak niematerialny i jako taki nie może być poznany za pomocą zmysłów czy wyobrażeń. Nawet po śmierci dusza za pomocą intelektu nie może poznać boskiej istoty, bo ta nie jest konnaturalna dla ludzkiego intelektu, gdyż bytuje ona jako *ipsum esse subsistens*, *suum esse subsistens*.

Jeśli jednak przyjąć z Objawienia, że człowiek zbawiony widzi istotę Boga, to koniecznym warunkiem tego oglądu jest pewna transformacja intelektu, polegająca na spotęgowaniu jego siły tak, by w rezultacie był on konnaturalny w stosunku do boskiej istoty. Czynnikiem dokonującym owego wzmocnienia intelektu to, zdaniem św. Tomasza, światło chwały (*lumen gloriae*). Zostało ono stworzone przez Boga i stanowi *medium sub quo* Bóg jest widzialny.

Oprócz światła chwały potrzebny jest jeszcze jeden czynnik oglądu istoty Bożej. Potrzeba czegoś, dzięki czemu istota Boga będzie poznawczo obecna w podmiocie poznającym. Tym czymś nie może być jednak żadne pojęcie ani wyobrażenie. Żaden pośrednik poznania, który jest jedynie czymś przygodnym nie może reprezentować istoty Boga, bo jest ona w stosunku do wszystkiego co ziemskie transcendentna. Wobec powyższego trzeba założyć, że jedynym czynnikiem dzięki któremu można oglądać istotę Boga, jest sama boska istota. Istota Boga jest więc zarówno tym, co (*quod*) się widzi, jak i tym, poprzez co (*quo*) się widzi⁴⁴. Zatem, zdaniem Akwianty, Bóg jest widzialny przez swoją istotę i w tym znaczeniu można mówić o widzeniu istoty Boga (*Dei essentiam*) i o widzeniu Boga *per essentiam*.

Jednakże aby intelekt ludzki mógł zostać wypełniony przez boską istotę musi on oderwać się od stworzonych form poznawczych: pojęć, wyobrażeń i wrażeń zmysłowych, a w konsekwencji od zmysłów. To oderwanie może dokonać się, zdaniem Doktora Anielskiego, albo

⁴³ Zob. Sth I q. 12 a. 1-11, II-II q. 175 a. 1-5, CG III 47. 49. 51-60.

⁴⁴ CG III 51.

przez śmierć czyli definitywne oderwanie duszy od ciała, albo przez porwanie (*raptus*), podczas którego zachodzi oderwanie intelektu od zmysłów.

Wykazując, że ogląd Boga jest dla człowieka na ziemi niemożliwy święty Tomasz przyjmował za świętym Augustynem dwa wyjątki: Mojżesza i świętego Pawła, którzy jego zdaniem przez moment w stanie porwania mieli łaskę oglądu boskiej istoty. Akwinata tekst Księgi Wyjścia mówiący o niemożliwości widzenia Boga za życia interpretuje w ten sposób, że człowiek tylko wtedy może być wyniesiony do widzenia istoty Boga, gdy następuje alienacja intelektu od zmysłów: „I dlatego przy porwaniu i zachwyceniu Pawła nie zachodziła konieczność takiego oddzielenia duszy od ciała, żeby już nie łączyła się z nim jako forma; zachodziła jednak konieczność, żeby jej myśl była oderwana od wyobrażeń i od przyjmowania wrażeń rzeczy postrzegalnych”⁴⁵. Za potwierdzeniem tezy o faktycznym oglądzie boskiej istoty przez Mojżesza i św. Pawła, oprócz autorytetu św. Augustyna, Tomasz wymienia także inne argumenty, takie jak: słowa Boga o Mojżesz – „ore ad os loquor ei, et palmam, et non per aenigmata et figuras, videt Deum”⁴⁶, wyznanie Pawła, że w czasie porwania słyszał tajemne słowa, których człowiekowi nie wolno powtarzać⁴⁷, oraz pewną rację stosowności – obaj byli pierwszymi nauczycielami: Mojżesz – Żydów, a św. Paweł – pogan: „W trojaki sposób umysł człowieka jest Boską mocą porwany i podniesiony do widzenia Bożej prawdy[...]. Trzeci sposób jest taki, że widzi ją w jej istocie i takim właśnie było porwanie i zachwycenie Pawła, a także Mojżesza. I całkiem słusznie; jak bowiem Mojżesz był pierwszym nauczycielem Żydów, tak Paweł był pierwszym nauczycielem pogan”⁴⁸. Jednak ani autorytet św. Augustyna, ani racja stosowności nie są

⁴⁵ „Et ideo in raptu non fuit necessarium quod anima sic separaretur a corpore ut ei non uniretur quasi forma; fuit autem necessarium intellectum eius abstarhi a phantasmatis et sensibilibus perceptione” (Sth II-II q. 175 a. 5), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 23: *O stanach*, q. 175 a. 5, s. 84.

⁴⁶ Lb 12, 8. Celowo za Akwinatą, przytaczamy tekst w wersji łacińskiej. Zob. Sth I q. 12 a. 11. Polskie tłumaczenia z języków oryginalnych (Biblia Tysiąclecia i Biblia Poznańska) różnią się nieco od tłumaczenia łacińskiego.

⁴⁷ Zob. 2 Kor 12, 4.

⁴⁸ „Tertio, ut contempletur eam in sua essentia. Et talis raptus Pauli et etiam Moysi. Et satis congruenter: nam sicut Moyses fuit primus Doctor Iudeorum, ita Paulus

wystarczającymi argumentami za możliwością oglądania istoty Boga przez jakiegokolwiek człowieka na ziemi.

Inny sposób dotarcia do Boga ma miejsce wtedy, gdy następuje tzw. poznanie przez konnaturalność z tym, co Boże. Oto człowiek przez miłość osiąga pewną zażyłość i pokrewieństwo z tym, co Boże, a z tą miłością łączy się dar mądrości otrzymany od Ducha Świętego. Ten dar umożliwia właściwy osąd tak w dziedzinie kontemplacji spraw Bożych, jak i w kierowaniu sprawami ludzkimi według boskich zasad: „Im siła jest wyższego rzędu, tym na więcej przedmiotów się rozciąga. Dlatego też z samego faktu, że mądrość jako dar jest wyższego rzędu niż mądrość jako cnota umysłowa, ponieważ dosięga Boga z większą bliskością, mianowicie poprzez swoistą jedność duszy a Nim, pochodzi to, że nie tylko zarządza w dziedzinie kontemplacji, lecz także postępowania praktycznego”⁴⁹. Owo poznanie przez konnaturalność zakłada jednak jak słusznie zauważ Tomasz, uprzednią wiarę człowieka, która musi być poprzedzona pewnym stanem informacji co do istnienia i natury Boga. I choć poznanie przez konnaturalność przychodzi po miłości, to jednak musi być ono poprzedzone chociażby załączkowym poznaniem tego, kogo się miłuje. Najpierw trzeba być przekonanym o prawdziwości tezy teistycznej, by móc poznać Boga przez miłość. Zatem, rozważania św. Tomasza dotyczące możliwości poznania Boga na drodze doświadczenia religijnego bądź mistycznego jasno dowodzą, że nie ma podstaw do tego, by stwierdzić, iż to doświadczenie jest sposobem bezpośredniego uzasadnienia zdania „Bóg jest”.

Zakończenie

Z poczynionych w tym artykule analiz wynika jasno, że w doktrynie filozoficzno-teologicznej świętego Tomasza z Akwinu widoczne są różne sposoby uzasadniania prawdziwości zdania „Bóg jest”. Tomaszowe „pięć dróg” nie wyczerpują całości bogatej spuścizny argumentacyjnej za istnieniem Boga u Tomasza, choć stanowią jej centrum. Po-

fuit primus Doctor Gentium” (Sth II-II q. 175 a. 3 ad. 1), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 23: *O stanach*, q. 175 a. 3 ad. 1, s. 77.

⁴⁹ „Ergo dicendum quod quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit. Unde ex hoc ipso quod sapientia quae est donum est excellentior quam sapientia quae est virtus intellectualis, utpote magis de propinquo Deum attingens, per quandam scilicet unionem animae ad ipsum, habet quod non solum dirigat in contemplatione, sed etiam in actione” (Sth II-II q. 45 a. 3 ad. 1), tłum. polskie: *Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, q. 45 a. 3 ad. 1, s. 41.

dejmowane współcześnie próby dowodzenia tezy teistycznej mogą obficie czerpać także z innych propozycji pozostawionych przez Akwinatę (przedfilozoficzne poznanie Boga, poznanie przez wiarę i doświadczenie) a same te propozycje stać się mogą pomocą do tego, by dzisiejsi myśliciele nie próbowali otwierać drzwi już dawno otwartych.

NON-METHAPHISICAL ARGUMENTS FOR THE EXISTENCE OF GOD IN SAINT THOMAS OF AQUINO DOCTRINE

Summary

In this article auhtor is conducting deliberation dedicated to non-methaphisical arguments for the existence of God in doctrine of Saint Thomas of Aquino. The author presents problems of prephilosophical cognition of existence of Good, cognition through religious faith and through religious experience. The basic purpose of this text is to give an answer to the question: are the non-methaphisical arguments for the existence of God a confirmation of a teistic tesis? In the light of Saint Thomas' doctrine the answer for this question must be negative.

**ROZUM I WIARA JAKO ŹRÓDŁA WIEDZY O BOGU
WEDŁUG ZOFII J. ZDYBICKIEJ USJK**

Korelacja rozumu i wiary, jako podstawowych źródeł wiedzy o Bogu, posiada szereg interpretacji – począwszy od skrajnego racjonalizmu, na konsekwentnym fideizmie kończąc¹. Z perspektywy filozoficznego realizmu żadne z krańcowych stanowisk nie znajduje dostatecznego usprawiedliwienia ani w zmysłowo-intelektualnej naturze ludzkiego poznania, ani w strukturze pozapodmiotowej rzeczywistości. Tym samym wydaje się, że na drodze do poznania Boga rozum i wiara posiadają charakter komplementarny². Potwierdza to również Jan Paweł II w swojej encyklice *Fides et ratio*, pisząc: „Nie ma powodu do jakiegokolwiek rywalizacji między rozumem a wiarą: rzeczywistości te wzajemnie się przenikają, każda zaś ma własną przestrzeń, w której się realizuje”³. Skoro jednak rozum i wiara, dopełniając się wzajemnie, funkcjonują w granicach własnych przestrzeni, to zasadne staje się pytanie o specyfikę tych „przestrzeni”, czyli o to, co wyznacza właściwy obszar ich realizacji.

Celem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na powyższe pytanie. Uwarunkowania rozumu i wiary jako źródeł wiedzy o Bogu zostaną ukazane w oparciu o naukowy dorobek Zofii J. Zdybickiej, reprezentującej klasyczny nurt filozoficznego realizmu⁴.

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

¹ Zob. R. Forycki, *U źródeł rozzdźwięku między wiarą a rozumem*, „Lux Veritatis” 1(1999), s. 18-27.

² Zob. *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000.

³ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Kraków 1998, nr 17.

⁴ Zob. P. Moskal, *Zdybicka Zofia Józefa*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 912-916.

Rozum jako źródło wiedzy o Bogu

W oparciu o swoją rozumną naturę człowiek jest w stanie zdobyć wiedzę o Bogu na drodze poznania przednaukowego i filozoficznego⁵. Poznanie przednaukowe, zwane również prapoznaniem, prafilozofią lub poznaniem zdroworozsądkowym, związane jest ze spontanicznym, naturalnym, powszechnym oraz fundamentalnym ludzkim doświadczeniem siebie i otaczającego świata⁶. Wynikiem występującej w nim refleksji jest myśl o konieczności istnienia istoty wyższej i doskonalszej od człowieka, w której ten ostatni może uznać źródło i ostateczny cel swojego życia⁷.

Człowiek – jak zauważa Z. J. Zdybicka – „jest zdolny własnym rozumem, jakby spontanicznie zdobyć elementarną wiedzę o Bogu, wprowadzić niedoskonałą, a jednak fundamentalną. Jest to wiedza pośrednia, nie-ogładowa, rodząca się w zetknięciu człowieka z otaczającym go światem, wiedza dostępna człowiekowi na każdym szczeblu kultury”⁸. Spontaniczne poznanie Boga charakteryzuje się pewną niedoskonałością. Jest ono raczej intuicją i podejrzeniem o istnienie Bytu Absolutnego, niż jego stwierdzeniem. Jest również narażone na pomyłki co do natury przedmiotu poznania, ze względu na zabarwienie emocjonalne i imperatyw zaspokojenia potrzeb psychicznych⁹.

Wartość zdroworozsądkowego poznania Boga leży w tym, że znajduje ono swoje poparcie w doświadczeniu dostępnym wszystkim ludziom, że myśl o istocie wyższej od człowieka towarzyszy każdemu

⁵ Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 427. Rozwój kultury naukowo-technicznej naszych czasów sprzyja relatywizacji postaw wobec możliwości poznania Boga. Szczególnie modna obecnie redukcja źródeł naukowości jako takiej do epistemologii nauk szczegółowych może prowadzić do sceptycyzmu lub agnostycyzmu. Na ten temat zob.: także, *Poznanie Boga dziś*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 435; *Naukowy obraz świata materialnego a problem poznania istnienia Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL” 11(1968), z. 2, s. 15-26.

⁶ Z. J. Zdybicka, *Filozofia a koncepcja i afirmacja Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 33-34(1985-1986), z. 2, s. 16-19. Na temat przednaukowego poznania Boga piszą również: M. Jaworski, *Doświadczenie religijne. Próba filozoficznej interpretacji*, „Zeszyty Naukowe KUL” 16(1973), z. 3-4, s. 19-28; M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 412.

⁷ Z. J. Zdybicka, *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, red. B. Bejze, Warszawa 1993, s. 279-282.

⁸ Z. J. Zdybicka, *Bóg czy „sacrum”?*, Lublin 2007, s. 95.

⁹ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1977, s. 275-276.

życiu ludzkiemu, niezależnie od poziomu kultury¹⁰. Powstające w poznaniu przednaukowym sądy o Bogu wymagają pogłębienia i rozstrzygnięcia, co dokonuje się przede wszystkim poprzez: refleksję filozoficzną, interioryzację dominujących trendów kulturowych, lub na drodze religijnej i teologicznej. Dlatego też przyjmuje się, że przednaukowe poznanie Boga jest uprzednie w stosunku do poznania filozoficznego i religijnego (w tym teologicznego)¹¹.

Dziedziną najbardziej odpowiednią do rozstrzygania problemów ludzkich, w tym również problemu poznania Boga, jest filozofia¹². Pomimo, iż sama problematyka związana z Bogiem wykracza poza teren filozofii, tym niemniej ta ostatnia pełni ważną rolę w pogłębianiu zrozumienia tajemnicy Boga i umacnianiu Jego afirmacji¹³.

Z. J. Zdybicka stoi na stanowisku, że „dziedziną, w której pojawia się i rozwiązuje problem istnienia Boga i poznania Jego natury, jest metafizyka rozumiana i uprawiana jako filozofia bytu istniejącego”¹⁴. Filozoficzna refleksja nad bezpośrednio poznawalnymi bytami czy doświadczeniami człowieka prowadzi do pośredniego poznania samego istnienia Boga, dlatego za św. Tomaszem z Akwinu można powiedzieć, iż wiemy, że Bóg istnieje, natomiast nie wiemy kim On jest. Problem poznania natury Boga jest rzeczywiście bardzo złożony. Analiza koniecznych i ostatecznych warunków istnienia i cech transcendentálnych bytów przygodnych pozwala przypisać Bogu pewne atrybuty, które mają charakter raczej negatywny, tzn. poprzez określenie tego, czym On nie jest, wskazujemy na to, czym jest¹⁵.

¹⁰ Z. J. Zdybicka, *Filozoficzna afirmacja Boga*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, red. B. Bejze, Lublin 1973, s. 204-205.

¹¹ Z. J. Zdybicka, *Filozofia a koncepcja i afirmacja Boga*, s. 16 i 20. Szerzej na temat spontanicznego poznania Boga zob.: Z. J. Zdybicka, *Bóg*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, s. 640-642.

¹² Z. J. Zdybicka, *Filozofia a koncepcja i afirmacja Boga*, s. 23. Por. na ten temat: M. A. Krąpiec, *Filozofia i Bóg*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 1, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 347-379.

¹³ Z. J. Zdybicka, *Dialog o Bogu ze współczesnością*, „Znak” 16 (1964), s. 704-721.

¹⁴ Z. J. Zdybicka, *Bóg czy „sacrum”?*, s. 156.

¹⁵ Z. J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 153-157.

Filozoficzne poznanie istnienia Boga i Jego natury jest uzależnione od danego systemu filozoficznego, zmierzającego do ostatecznego wyjaśnienia wszystkiego, co istnieje¹⁶. Nierzadko przeprowadza się próby systematyzacji filozoficznych rozwiązań tego problemu, lecz jest to o tyle trudne, że egzystencjalna transcendencja Boga w stosunku do człowieka implikuje Jego transcendencję poznawczą¹⁷. Taka sytuacja prowadzi w konsekwencji do pluralizmu samej idei Boga i właściwie jest ich tyle, ile odrębnych kierunków filozoficznych¹⁸. Realistyczna filozofia klasyczna pojmuje Boga jako Byt Absolutny, transcendentny, niezmienny i wieczny; jako Osobę Najdoskonalszą, wolną i kochającą, która jest samym życiem i źródłem istnienia wszystkich innych bytów¹⁹. Ze względu na stosowaną metodę analizy, interpretacji i wyjaśniania koniecznych stanów bytowych ujętych intelektualnie, filozofia realistyczna dysponuje poznaniem zawsze obiektywnym i uzasadnionym. Chociaż jest to rodzaj poznania niezbyt bogaty treściowo, niemniej wartościowy z uwagi na źródło wiedzy obiektywnej, uzasadnionej racjonalnie, rzeczowo i nieobalalnie²⁰.

Człowiek, analizując własne możliwości poznawcze, odkrywa jednak pewne uwarunkowania natury egzystencjalnej, które w poważnym stopniu determinują możliwość weryfikacji prawdy o istnieniu Boga i Jego naturze. Wyróżnia się następujące ograniczenia:

¹⁶ Na ten temat Z. J. Zdybicka pisze w: *Człowiek i religia*, s. 276; *Czy bezdroża filozofii Boga*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 1, red. B. Bejze, Warszawa 1967, s. 57-86; *Problematyka Boga w filozofii współczesnej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 12(1969), z. 1, 17-30; *Pytanie o istnienie Boga i możliwość ateizmu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 31(1988), z. 2, s. 3-17; *Uwagi o sytuacji we współczesnej teologii naturalnej*, „Roczniki Filozoficzne” 14(1966), z. 1, s. 105-114; *Naukowy obraz świata materialnego...*, s. 15-26; *Problem Boga we współczesnym tomizmie*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 1, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 419-439; *Ontyczna wspólnota bytów*, „Roczniki Filozoficzne” 19(1971), z. 1, s. 65-94; *Partycypacja bytu*, Lublin 1972; oraz z S. Kamińskim, *Poznawalność istnienia Boga*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 57-103.

¹⁷ Z. J. Zdybicka, *Transcendentalna partycypacja bytu*, w: *Logos i ethos*, red. J. Morawski, Kraków 1971, s. 176.

¹⁸ Z. J. Zdybicka, *Uwagi o sytuacji we współczesnej teologii naturalnej*, s. 106.

¹⁹ Z. J. Zdybicka, *Problem tzw. śmierci Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 135.

²⁰ Z. J. Zdybicka, *Transcendentalna partycypacja bytu*, s. 174. Szerzej na temat filozoficznego poznania Boga zob.: *taże*, *Bóg*, s. 642-650.

(a) Człowiek jest w stanie poznać wprost i bezpośrednio jedynie byty immanentne. Wynika z tego, że nie może on poznać Boga z pominięciem tzw. mediów. Dotyczy to zarówno istnienia Boga, jak i Jego natury. Transcendentny bowiem charakter egzystencji Boga implikuje transcendencję poznawczą.

(b) Bóg dany jest poznawczo człowiekowi w sposób pośredni. Stąd każda droga poznania Boga prowadzi przez rozumowanie, które zawsze zawiera elementy narażone na błędy.

(c) Problematyka poznania Boga dotyczy całej osobowej struktury człowieka, angażuje ona osobę ludzką tak od strony intelektualnej, jak i moralnej. Podstawą dla afirmacji Boga jako aktu ludzkiego jest intelekt, lecz decydującą rolę odgrywa moment wolitywny (a czasami nawet emocjonalny). Człowiek nie jest zdeterminowany do afirmacji Boga: może chcieć lub nie chcieć uznać Boga. A nawet w ten sposób określić swój status poznawczy, że negacja Boga będzie racjonalnie możliwa. Pytanie o Boga pozostaje jednak zawsze w kręgu najistotniejszych problemów człowieka.

(d) Transcendencja Boga warunkuje możliwości naturalnego poznania ludzkiego. Wszelka konkretyzacja obrazu Boga prowadzi nieuchronnie do karykaturalizmu, który na drodze zdrowej reakcji prowadzi do negacji takiego „boga”, ograniczonego do rozmiarów ludzkiej wyobraźni²¹.

Wiedza o Bogu, poza ograniczeniami związanymi z naturą człowieka i naturą Bytu Absolutnego, podlega również uwarunkowaniom historyczno-kulturowym. Nie ulega wątpliwości, że klimat kultury starożytnej, zdominowanej przez filozofię, czy też klimat kultury średniowiecznej, znajdującej się pod wpływem teologii, pozytywnie i skutecznie oddziaływał na indywidualne próby aktualizacji ludzkich potencjalności przez kontakt z Bogiem. Obecny klimat kulturowy jest naznaczony obecnością ateizmu zarówno w formie ideologicznej, jak i filozoficznej²². Jego znamioną cechą jest obserwowana współcześnie utrata świa-

²¹ Z. J. Zdybicka, *Problem tzw. śmierci Boga*, s. 146-147.

²² Z. J. Zdybicka, *Filozofia a koncepcja i afirmacja Boga*, s. 20. Zob. także także, *Ateizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, s. 371-390.

domości ludzkiej zależności od Boga, oraz wynikający z niej zanik dążenia do zjednoczenia z Nim²³.

W wyniku tendencyjnego podejścia do ludzkich możliwości poznawczych konieczna i transcendentna relacja człowieka do Boga, której dowodzi realistyczna metafizyka, może pozostać nieuświadomiona. Pojawia się wówczas nowy problem interpretacji osoby ludzkiej: czy jest ona *capax Dei*, czy też, jak głoszą ideologie ateistyczne, *efficiens Deum*²⁴? Na tym fundamencie zaistniało szereg nurtów myślowych, które w różny sposób utrudniają dostęp poznawczy do prawdy o Bogu. Do głównych barier kulturowych należą:

(a) Agnostycyzm i horyzontalizacja poznania. Pytanie o Boga pojawia się na gruncie poznania rzeczywistości w kontekście pierwszych zasad, tj. tożsamości, niesprzeczności, celowości, racji bytu itd. Poznanie takie, wykazując otwartość na rzeczywistość inną niż ta, którą człowiek poznaje wprost, ma charakter transcendentny. Jednak wielu filozofów, m.in. Immanuel Kant, David Hume i August Comte, zakwestionowało ten rodzaj poznania, uważając je za niemożliwe. Na przykład, Kant, nie negując istnienia Boga, zanegował możliwość Jego poznania, wiążąc problem Boga z porządkiem moralnym. Chociaż był on przeświadczony, że w ten sposób robi miejsce wierze religijnej, to w rzeczywistości był to początek poznawczego agnostycyzmu, który zazwyczaj finalizuje się ateistycznym stwierdzeniem: „skoro nie można poznać – więc nie istnieje”. Podobnie Hume, odżegnując się od ateizmu, uważał, że człowiek jest zdolny uwierzyć, że Bóg istnieje, lecz poznać Go swoim rozumem nie może. Trzeci z wymienionych filozofów w sposób radykalny opowiedział się za horyzontalizacją ludzkiego poznania, uznając doświadczenie zmysłowe za jedyne wartościowe źródło wiedzy, co w konsekwencji usunęło Boga poza zakres ludzkiego oddziaływania poznawczego.

Obecność powyższych trendów myślowych w kulturze przyczynia się do ukształtowania mentalności zamkniętej na transcendentny wymiar bytu ludzkiego i na transcendencję (na Boga), co prowadzi do laicyzmu, indyferentyzmu, czy wprost negacji Boga²⁵.

²³ Z. J. Zdybicka, *Pytanie o istnienie Boga i możliwość ateizmu*, s. 3-17.

²⁴ Z. J. Zdybicka, *Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii*, w: *Nauka – Światopogląd – Religia*, red. taże, Warszawa 1989, s. 90.

²⁵ Z. J. Zdybicka, *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, s. 275-286.

(b) Depersonalizacja Boga. Miejsce Boga jako Transcendentnego Absolutu zajmuje bliżej nieokreślony absolut wewnątrzhistoryczny, „absolut historii”, „Bóg stający się”. Miejszem stawania się „boga” jest, między innymi, człowiek. Aktualizacja osoby ludzkiej ma nastąpić w historii, w przyszłości, a więc na linii horyzontalnej. Takie poglądy znalazły swój wyraz w doktrynie, na przykład, tzw. lewicy heglowskiej. Lewicowe przekonania, w swojej rozwiniętej formie, znalazły aktywną realizację kulturową, prowadzącą do relatywizacji podstawowych parametrów życia osobowego: podmiotowości, wolności oraz autonomii wobec społeczeństwa²⁶.

(c) Deifikacja człowieka. Dominujące ideologie czasów współczesnych przeciwstawiły rzeczywistość Boga rzeczywistości człowieka i opowiedziały się za człowiekiem, głosząc tzw. ateizm prometejski, ateizm humanistyczny, według którego negacja Boga jest koniecznością pełnej afirmacji człowieka, uważanego za jedyne sprawcę (niejako demiurga) własnej historii i historii świata²⁷. Na przykład, zdaniem Karola Marksa, ekwiwalentem Boga miał być człowiek „społeczny”, samoaktualizujący się na drodze przemian gospodarczo-społecznych. Według Fryderyka Nietzschego, człowiek po „śmierci Boga” miał stać się „nadczłowiekiem”, aktualizującym się na drodze autodeifikacji. Z kolei, Jean-Paul Sartre twierdził, że uwolniony od Boga człowiek nie tylko będzie posiadał wolność, lecz także będzie wolnością, będzie absolutnym twórcą siebie²⁸.

Ostateczną przyczyną deformacji wiedzy o Bogu jest „słabość” ludzkiego poznania. Przejawia się ona w pewnych rozbieżnościach między ujęciami poznającego, a rzeczywistością materialną, stanowiącą właściwy przedmiot poznania, między sformułowaniami językowymi, a odpowiadającymi im myślami, oraz między myślami, a niektórymi aspektami rzeczywistości pozapodmiotowej. Można też wyróżnić bariery w poznaniu rzeczy materialnych, decydujące o jego pośredniości. Należą do nich: ujęcie istoty jako racji działania, oraz aspektywność ludzkiego

²⁶ Z. J. Zdybicka, *Człowiek – zbawcą człowieka*, w: *Wobec filozofii marksistowskiej – polskie doświadczenia*, red. A. Stępień, Lublin 1990, s. 191-192.

²⁷ Z. J. Zdybicka, *Poznanie Boga dziś*, s. 438-439.

²⁸ Z. J. Zdybicka, *Filozofia a koncepcja i afirmacja Boga*, s. 21-22; *Bóg czy „sacrum”?*, s. 110-120.

poznania, które sprawia, że ludzkie ujęcia wzięte oddzielnie nie oddają całego bogactwa rzeczywistości²⁹.

Epistemologicznie wartościowa wiedza ludzka na temat istnienia Boga i Jego natury posiada formę szczególną z uwagi na korelację pomiędzy zaangażowaniem człowieka i poznawczą oczywistością przedmiotu. Niemożliwość bezpośredniego i aposteriorycznego poznania Boga determinuje funkcjonujące rozwiązania zarówno w sferze Jego realności, jak i w zakresie właściwych ujęć poznawczych. Transcendencja poznawcza Boga jako bytu niczym nie uwarunkowanego jest uważana za fakt. Nawet zwolennicy intuicjonizmu na ogół są zgodni co do różnic w poznaniu bytów immanentnych i Bytu Transcendentnego³⁰. Nie jest to jednak transcendencja absolutna, gdyż zakłada możliwość jakiejś immanencji Boga w stosunku do świata. Jego transcendencja przejawia się w całkowitej odrębności bytowej wobec wszelkich innych bytów. Natomiast Jego immanencja polega na obecności przyczynowej we wszystkim, co istnieje. Posiada to swoje implikacje poznawcze. Ontyczna transcendencja Boga powoduje Jego transcendencję poznawczą, a zatem wyklucza możliwość poznania wyczerpującego i adekwatnego. Stąd źródłem naturalnej wiedzy o Nim i Jego związkach ze światem może być jedynie refleksja nad Jego immanencją w stosunku do bytów niekoniecznych³¹. Na tej podstawie klasyczna filozofia realistyczna jest w stanie zasadnie powiedzieć o Bogu, że jest On: Istnieniem, Jednością, Najwyższym Dobrem, Najwyższą Prawdą, Osobą poznającą i kochającą. Inne przymioty są dla filozofii zakryte³².

Wiara jako źródło wiedzy o Bogu

Obok poznania spontanicznego i filozoficznego człowiek dysponuje innym ogólnodostępnym źródłem wiedzy o Bogu – poznaniem na drodze religijnej wiary. Z. J. Zdybicka podejmuje temat wiary w kontekście Objawienia chrześcijańskiego, które nie tylko jest uniwersalne, czyli adresowane do każdego człowieka, lecz także w pełni respektuje jego rozumną naturę. Dlatego też może ona wprost napisać, że „rozum jest koniecznym warunkiem Objawienia. Bóg nie mógłby objawić się

²⁹ Z. J. Zdybicka, *Transcendentalna partycypacja bytu*, s. 176-177.

³⁰ Z. J. Zdybicka, *O intuicji w filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 12(1964), z. 1, s. 121-129.

³¹ Z. J. Zdybicka, *Transcendentalna partycypacja bytu*, s. 176-177.

³² Z. J. Zdybicka, *Filozoficzna afirmacja Boga*, s. 211.

człowiekowi, gdyby człowiek z natury nie był zdolny do poznania jakiejś prawdy o Nim... Rozum – poznanie filozoficzne, metafizyczne – jest niezbędne dla zrozumienia prawd (tajemnic) wiary, dla ich interpretacji zgodnie z postawą *fides quaerens intellectum*... obok *wiem*, które jest właściwe dla rozumu, konieczne jest *wierzę* właściwe dla chrześcijanina, dzięki któremu ma dostęp do życia wewnętrznego objawiającego się Boga. Wiara opiera się na rozumie i go doskonali”³³.

Nie byłoby religijnej wiary, która dopełnia rozum, gdyby nie było Objawienia³⁴. Nie byłoby Objawienia, gdyby nie inicjatywa samego Boga. „Obok poznania rzeczywistości dostępnej rozumowi ludzkiemu – zauważa Z. J. Zdybicka – istnieje droga rzeczywistości samego Boga, który objawia swoje wewnętrzne życie oraz ujawnia zbawczy plan w stosunku do człowieka; zaprasza człowieka do udziału w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej, co jest możliwe przez Wcielenie i Odkupienie dokonane przez Chrystusa. Rzeczywistość ta jest więc nadprzyrodzona, zbawcza. Jest dostępna człowiekowi przez wiarę w słowo objawiającego Boga. Poznanie właściwe wierze jest zatem poznaniem prawdy dotyczącej samego Boga, której jest On źródłem i gwarantem. Poznanie tej prawdy jest możliwe dzięki nadprzyrodzonej pomocy łaski”³⁵. Przedmiotem wiary jest zatem objawiona prawda o Bogu, która jest równocześnie prawdą zbawczą, dotyczącą człowieka i jego ostatecznej życiowej orientacji. Dlatego też, objawiające się osobowe „Ty” transcendentne wpływa na zmianę rozumienia bytu ludzkiego. W objawionej prawdzie o Bogu tkwi prawda o człowieku, która – wychodząc od realiów ludzkiej przygodności, względności i przemijalności – wyraża to, co ostateczne, absolutne, co też stanowi podstawę życia ludzkiego³⁶.

³³ Z. J. Zdybicka, *Bóg czy „sacrum”?*, s. 167-168. Por. także, *Bóg*, s. 674: „Prawdy te pochodzące wprost od Boga przyjmowane są przez człowieka na mocy wiary. Kształtują one przekonania i postawy, które są następstwem decyzji człowieka, aby uznać określone zdania za prawdziwe ze względu na autorytet Boga objawiającego (wiara). Nie znosi to jednak naturalnego poznania Boga zarówno przednaukowego, jak i filozoficznego. Objawienia gruntuje te prawdy i dodaje nowe”.

³⁴ W tym miejscu należy zaznaczyć, że termin *objawienie* niekoniecznie musi odnosić się do Objawienia chrześcijańskiego, nadprzyrodzonego. Zob. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 144.

³⁵ Z. J. Zdybicka, *Bóg czy „sacrum”?*, s. 165.

³⁶ Z. J. Zdybicka, *Poznanie Boga dziś*, s. 436.

O autorytecie Objawienia chrześcijańskiego decyduje nie tylko jego oryginalność w kwestii rozwiązania egzystencjalnych problemów wynikających z analizy statusu ontycznego człowieka, lecz także jego historyczność, czyli autentyczność i akceptowalność. Dopiero spełniając się w historii, udziela ono odpowiedzi i rozwiązań rozstrzygających³⁷. Jednakże historyczność Objawienia powoduje jego uwarunkowania kulturowe. Konkretnie środowisko kulturowe oddziałuje na człowieka, kształtuje jego mentalność poprzez język, konwencje obyczajowe i edukację. W jego skład wchodzi dominujące w danym czasie poznanie, obraz świata oraz wartości uznane za naczelne. W jego ramach dokonywany jest przekaz prawdy o Bogu i w nim przejawia się powiązanie Boga z realnym życiem ludzkim, co wymaga środowiska autentycznego życia religijnego całej społeczności – wymaga Kościoła³⁸.

Podobnie jak Objawienie, tak również wiara, jako ludzka odpowiedź objawiającemu się Bogu, jest uwarunkowana środowiskowo. Nie jest ona bezwzględna własnością człowieka, co oznacza, że nie wyraża się i nie realizuje się w nim samym, niezależnie od relacji do innych osób. Posiada ona charakter względny, relacyjny, gdyż implikuje odniesienie do rzeczywistości pozapodmiotowej. Można powiedzieć, że wiara także posiada charakter społeczny, eklezjalny³⁹.

Społeczny przekazu wiary posiada swoją specyfikę. Skoro bowiem Bóg jest transcendentny poznawczo i człowiek doświadcza Go zawsze pośrednio, to konieczne jest mówienie o Nim, co wyraża starożytna sentencja *fides ex auditu est* (wiara jest ze słuchania)⁴⁰. Słuchając o Bogu,

³⁷ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 144.

³⁸ Por. Z. J. Zdybicka, *Rola religii w kulturze*, „Roczniki Filozoficzne” 28(1980), nr 2, s. 5-16. W Objawieniu, poprzez pewne znaki, ujawnia swoją obecność Osobowy Transcendens. Objawienie wypełnia lukę istniejącą pomiędzy pojęciem Boga, jakie człowiek tworzy w oparciu o doświadczenie siebie i świata, a Jego koncepcją występującą w konkretnej religii i w konkretnej kulturze. Koncepcja Boga w ramach danej religii znajduje swoją realizacją w ludzkim kontakcie z rzeczywistością różną od samego Boga, która jest jednak zdolna do przekazywania informacji o Jego obecności oraz znajduje się między objawiającym się a tym, który to Objawienie odbiera. Objawienie jest zawsze nośnikiem pewnej informacji, jest skierowana *do* i *dla* kogoś. W środowisku religijnym znajdują się osoby zdolne do jego interpretacji, znające konwencję znaczeniową poszczególnych mediów. Zob. także, *Człowiek i religia*, s. 146.

³⁹ Z. J. Zdybicka, *Filozoficzna koncepcja religijności człowieka*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 181.

⁴⁰ Z. J. Zdybicka, *Problem Boga we współczesnym tomizmie*, s. 427.

człowiek staje wobec znaków, symboli, obrazów, zaczerpniętych z otoczenia, w którym żyje, i zdeterminowanych kulturowo, czyli aktualnym stanem poznania, moralności i sztuki. W ten sposób społeczny kontekst przekazu treści Objawienia wywiera wpływ na percepcję zawartej w nim prawdy o Bogu na drodze wiary⁴¹. Poszczególne media dają się sklasyfikować i ostatecznie treść aktu wiary dana jest poznawczo w znakach naturalnych (np. sam fakt istnienia człowieka i świata), historycznych (np. konkretne wydarzenia) i nadprzyrodzonych (tzw. znakach silnych, czyli sakramentach, które jednocześnie objawiają i uobecniają zdarzenia historyczne), a także przez świadectwo osób w sposób szczególnie reprezentujących Boga⁴².

Pośredni kontakt z Objawieniem sprawia, że treści poznawcze otrzymywane przez człowieka w poszczególnych znakach są zawsze nieadekwatne w stosunku do celu, ku któremu zmierza akt wiary. Każdy bowiem kontakt z medium jest raczej drogowskazem, niż rzeczywistym stykiem poznawczym pomiędzy podmiotem poznającym (człowiekiem) a przedmiotem poznawanym (Bogiem). Poznanie pewnych treści religijnych poprzez kontakt ze źródłem wiedzy o Bogu nie jest jeszcze faktem religijnym⁴³. Konieczna jest interioryzacja tych prawd na drodze ich akceptacji i uznania za osobistą własność. Tego rodzaju asercja nie dokonuje się ani na mocy oczywistości przedmiotowej, ani na mocy wnioskowania, lecz jest uwarunkowana przede wszystkim podmiotowo. Staje się udziałem człowieka, o ile jest on obecny w danej kulturze, w której istnieje wiedza o Bogu, przynależy do społeczności religijnej – Kościoła, który przekazuje mu wiarę, oraz uczestniczy w nadprzyrodzonym umocnieniu swoich naturalnych władz poznawczych i wolitywnych, zwanym

⁴¹ Z. J. Zdybicka, *Pytanie o istnienie Boga i możliwość ateizmu*, s. 9.

⁴² Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, s. 433.

⁴³ Motywem Objawienia jest miłość Boga do człowieka, która poszukuje wzajemności. Por. Z. J. Zdybicka, *Bóg czy „sacrum”?*, s. 165: „W stosunku do poznania filozoficznego nie tylko następuje odkrycie nowej rzeczywistości, ale także ma miejsce zmiana perspektywy. Poznanie filozoficzne jest poznaniem przedmiotowym, rzeczowym. Natomiast prawdy wiary człowiek otrzymuje jako osobisty dar Boga. Zachodzą tu relacje międzyosobowe – prawdy i miłości. Toteż otrzymany od Boga dar prawdy przekraczającej możliwości naturalnego rozumu, jako wyraz miłości Boga do człowieka, domaga się ze strony człowieka także osobowej odpowiedzi, angażującej całego człowieka, a więc i jego rozum, i wolę (miłość)”.

łaską. Powyższe czynniki podmiotowe dają podstawę do afirmacji Boga w znakach i akceptacji Jego roli w życiu człowieka⁴⁴.

Akt wiary nie jest zatem czymś całkowicie intelektualnym i teoretycznym. Jego charakter odpowiada poznaniu zaangażowanemu, które zawsze zawiera moment aksjologiczny. Tego typu poznanie jest w zasadzie trudno przekazywalne i właściwie nigdy niesprawdzalne w całości. Wiara, jako źródło wiedzy o Bogu, leży na granicy między bezpośredniością, a wnioskowaniem. Zawarte w niej momenty wnioskowania dotyczą raczej natury Boga, natomiast afirmacja Jego istnienia jest bezpośrednia, chociaż dokonana nie na mocy oczywistości przedmiotowej, lecz pod naciskiem woli⁴⁵. Wiara ujmuje Boga wprost, ale nie bezpośrednio⁴⁶.

Dla przybliżenia sposobu poznania istoty Boga na drodze wiary można posłużyć się modelem ludzkiego poznania interpersonalnego. Sama skorelowana obecność czasoprzestrzenna dwóch osób ludzkich nie jest dostateczna dla zaistnienia wzajemnej relacji poznawczej. Konieczne staje się użycie pewnych czynników pośredniczących, aby nastąpiło porozumienie, które jest zawsze komunikacją poprzez media. Człowiek wprost afirmuje istnienie drugiego „ja”, lecz jego treść ujawnia się stopniowo poprzez znaki. Taki obraz jest oczywiście modelem analogicznym, który – ze względu na transcendencję poznawczą Bytu Boskiego – ujmuje istotę wiary, jako specyficznego dialogu między człowiekiem a Bogiem, w sposób niedoskonały⁴⁷. Wyraża on jednak *implicitę* prawdę o tym, że wiara religijna nie gwarantuje poznawczej oczywistości i nie jest bezbłędnym źródłem wiedzy o Bogu⁴⁸. Afirmacja prawd

⁴⁴ Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, s. 433.

⁴⁵ Tamże, s. 435. Por. Z. J. Zdybicka, *Antropologiczny kontekst problematyki Boga w „Fides et ratio”*, „Człowiek w Kulturze” 12 (1999), s. 205: „Akt wiary w rzeczywistość objawioną przez Boga, akt zaufania Bogu, który nie zawodzi oraz zawierzenie swego życia Bogu stanowi wybór fundamentalny, w którym uczestniczy i rozum i wola”.

⁴⁶ Z. J. Zdybicka, i, s. 126; także, *Filozoficzna koncepcja religijności człowieka*, s. 185.

⁴⁷ Z. J. Zdybicka, *Problem tzw. śmierci Boga*, s. 146-147.

⁴⁸ Ludzkie doświadczenie poznawcze jest w stanie objąć jedynie znaki, wydarzenia historyczne i osoby reprezentujące Boga. Tylko te znaki, zwane mediami, teofaniami lub hierofantami, dają się ująć bezpośrednio. Ich poznawcza bezpośredniość

objawionych na drodze wiary religijnej może być bardzo różna. Wpływają na nią czynniki pośredniczące zarówno obiektywne (np. znaki), jak również subiektywne (np. typ osobowości, nastawienie, wrażliwość poznawcza itp.). Wiara jest aktem ludzkim, stąd jest dynamiczna, czyli aktywna progresywnie (może być pomnażana), bądź też regresywnie (może zanikać)⁴⁹.

Podsumowanie

Powyższe rozważania prowadzą do wniosku, że rozum i wiara, jako źródła wiedzy o Bogu, są zdeterminowane wieloma czynnikami. Analiza prac Zofii J. Zdybickiej pozwala dostrzec, że rozumowe poznanie Boga jest uwarunkowane granicami ludzkiej natury, specyfiką natury Bytu Absolutnego, oraz okolicznościami historyczno-kulturowymi (w tym możliwościami poznania zdroworozsądkowego i typem poznania filozoficznego). Natomiast wiedza o Bogu nabyta na drodze religijnej wiary swój kształt zawdzięcza historycznemu Objawieniu Boskich Osób, oraz społecznym i osobistym formom jego zapośredniczenia. Skoro więc rozum i wiara posiadają swoją autonomię, czyli „przestrzeń”, w której mogą się realizować zgodnie z własną naturą, to tym samym nie sposób zrezygnować z żadnej z tych rzeczywistości bez uszczerbku zarówno w zakresie poznania Boga, jak i samego człowieka. Jak bowiem zauważa Z. J. Zdybicka, „w poznaniu naturalnym rozum kierowany jest istniejącą rzeczywistością dostępną poznawczo w granicach natury człowieka, w poznaniu przez wiarę rozum kierowany jest przyjętymi prawdami objawionymi dotyczącymi rzeczywistości (także przecież istniejącej) wewnętrznego życia Boga i zamysłu miłości Boga w stosunku do człowieka. Uczestnictwo w Bożej naturze nie ztraca wiedzy zdobytej na pierwszej drodze. Są to więc dwie drogi, każda z nich jest drogą rzeczywistości istniejącej. Jest to ostatecznie jedna rzeczywistość stworzenia i Odkupienia prowadząca do poznania pełnej prawdy o Bogu i o człowieku. Dopiero dzięki tym dwom drogom człowiek może rozwiązać główny

bywa identyfikowana z ostatecznym źródłem treści religijnych, które z kolei mogą zostać „uprzedmiotowione”. W ten sposób każdy człowiek jest potencjalnym projektantem obrazu Boga, własnego wyobrażenia Boga. Zob. Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, s. 434.

⁴⁹ Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, s. 435; Z. J. Zdybicka, *Problem tzw. śmierci Boga*, s. 147.

problem, jakim jest poznanie samego siebie, znalezienie sensu swego życia i możliwość właściwego kierowania swoim życiem”⁵⁰.

THE REASON AND THE FAITH AS SOURCES OF KNOWING GOD ACCORDING TO ZOFIA J. ZDYBICKA USJK

Summary

Considerations, undertaken by the article, lead to a conclusion that the reason and the faith as sources of knowing God are determined by many factors. Analyses of Zofia J. Zdybicka's works show that the rational knowledge about God is conditioned with limits of the human nature, specificity of the Absolute Being's nature, as well as historical and cultural contexts (which contain possibilities of common sense knowledge, and type of philosophical cognition). While the knowledge about God acquired through religious faith is shaped with the historical Revelation of Divine Persons, and forms of its social and personal reception. So if the reason and the faith have their own autonomy, ie. „spaces” where they can be realized in accordance with their own natures, then it is not possible to give up on any of them without disturbing to know not only God, but the man as well.

⁵⁰ Z. J. Zdybicka, *Antropologiczny kontekst problematyki Boga w „Fides et ratio”*, s. 207-208.

WIERNI KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO POGRANICZA POLSKO-NIEMIECKIEGO NA PRZYKŁADZIE PARAFII BIAŁUTY W XX W.

Wprowadzenie

Parafia białucka była erygowana w 1371 r. przez Zakon Najświętszej Maryi Panny Domu Niemieckiego. W wyniku reformacji w roku 1525 wielu wiernych wraz z duchownymi przyjęło nową naukę Marcina Lutra, tak też było w Białutach i okolicznych miejscowościach. Wierni Kościoła rzymskokatolickiego zostali objęci opieką duszpasterską przez duchownych z diecezji płockiej po postanowieniach na synodzie piotrkowskim w roku 1557. Na mocy bulli „De salute animarum” z 1821 r. parafia białucka została włączona do dekanatu Górzeńskiego w diecezji chełmińskiej¹. Obecną świątynię neogotycką poświęcono w 1887 r. Zarówno wierni, jak i duchowni posługujący w parafii białuckiej byli w ostatnim stuleciu świadkami wielu wydarzeń, które zmieniły oblicze ich parafii. Rok 1918, zakończenie I wojny światowej, rok 1920 – czas plebiscytu, w wyniku którego Białuty zostały w granicach państwa polskiego. To m.in. przyczyniło się do pomniejszenia parafii o kilka miejscowości, które zostały po stronie niemieckiej. Rok 1939 to data rozpoczęcia II wojny światowej, podczas której wierni byli świadkami wielu tysięcy morderstw w lasku nieopodal Białut. Następną ważną cezurą był rok 1945 – zakończenie II wojny światowej. Lata powojenne były czasem zmagania się o wiarę w szkołach, o zachowanie krzyży w miejscach publicznych czy o zachowanie tożsamości polskiej. Nastął komunizm, a więc okres eliminacji wszystkiego, co wiązało się z Kościołem rzymskokatolickim i patriotyzmem. W tym tak trudnym okresie parafianie byli wspierani przez swych duszpasterzy, którzy za wszelką

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

¹ Zob. J. Wiśniewski, *Kościoły i kaplice na terenie byłej diecezji pomezańskiej (1243-1821)*, cz. I, Elbląg 1999, s. 106.

cenę, nie zważając na trudności, głosili Słowo Boże, udzielali sakramentów czy katechizowali w bardzo trudnych warunkach lokalowych najmłodsze pokolenie Polaków.

Okres międzywojenny

Przez wiele lat w parafii duszpasterzował ks. Józef Stock (1915-1920)². Pełnił swą posługę w bardzo trudnym czasie, jakim była I wojna światowa, a potem rok 1920 i wojna z bolszewikami³. W sporządzonym protokole z tradycji parafii białuckiej w 1921 r. ks. dziekan Kuczyński, proboszcz w Radoszkach, tak oto scharakteryzował zachowanie parafian białuckich w stosunku do Kościoła i swego duszpasterza w okresie wojennym i powojennym: „(...) na plebanji gospodaruje proboszcz sam. Ks. Stock twierdzi, że wskutek ogólnego zepsucia ludzi, mianowicie po najeździe bolszewików, nie możliwe mu było, dostać ludzi do roboty; ma obecnie tylko jednego człowieka do roboty, białuccy ludzie zaangażowani byli przy rabunku razem z bolszewikami, obecnie księdza bojkotowali, tak że roli należycie uprawić i prawidłowo obsiać nie mógł”. Zarząd Kościelny 4 stycznia 1920 r. podjął uchwałę, że inwentarz parafialny będzie sprzedany, a gospodarstwo parafialne wraz z ziemią będzie wydzierżawione. Tak też się stało, co przyczyniło się do poprawy stosunków społecznych⁴. Zarząd Kościelny 10 lutego 1920 r. podjął kolejną decyzję, by do 1 kwietnia 1920 r. obecny organista i nauczyciel Bluhn opuścił zajmowane mieszkanie i przestał grać w kościele parafialnym i uczyć dzieci. W protokole zaznaczono, że parafianie chcą mieć lepszego organistę. Pod protokołem podpisał się ks. proboszcz Stock, Piotr Schwoch, Józef Taday, Kanigowski, Frank Wrotny i Jastrzebowski⁵. Od 20 marca 1921 r. na posadę organisty w parafii białuckiej przyjęto

² Poprzednikiem ks. J. Stocka w parafii białuckiej był ks. Leonard Marchlewski. Zob. A. Szamborska-Jaszewska, *Druki parlamentarne Nr 335 i 1326. 21 kadencji niemieckiego Reichstagu źródłem wiedzy o historii szkoły w Białutach*, „Rocznik Działdowski”, 8(2010), s. 40-165.

³ Zob. P. Bystrzycki, *Działdowszczyzna w Polsce – lata 1920-1939*, „Rocznik Działdowski”, 8(2010), s. 8-11.

⁴ Archiwum Parafialne w Białutach (dalej: APBi), Teczka nr 5, Protokół z tradycji w parafii Białuty sporządzony 19 X 1921 r.; Por. *Protokollbuch der Sitzungen des Pfarrgemeinderates der Katholischen Kirchengemeinde Bialutten, Kreis Neidenburg/Ostpr. 1915-1952*, Ginsheim 2002, s. 15.

⁵ Zob. *Protokollbuch der Sitzungen*, s. 16.

Stanisława Chmielewskiego⁶. W tymże roku w parafii powstało także Towarzystwo Kościelne Śpiewu pod wezwaniem Św. Cecylii. Zadaniem Towarzystwa było pielęgnowanie śpiewów kościelnych i patriotycznych. Członkiem mógł zostać „(...) każdy katolik, Polak, który moralnie się zachowuje i dobry głos ma”. Przewodniczącym był ks. proboszcz z Białut, dyrygentem organista Chmielewski, sekretarzem Franciszek Walewicz, a skarbnikiem Franciszek Wrótny⁷.

Warto tu nadmienić, że jeszcze w roku 1912 parafianie w dniu św. Michała wpłacali określone sumy do kasy parafialnej: od pary małżeńskiej 30 fenigów, małżeństwo mieszane połowę, małżeństwo rzemieślników 40 fenigów, dzieci ponad 14 lat i służące po 30 fenigów, pastuchy bydła 64 fenigi⁸. Środki zgromadzone na koncie parafialnym przeznaczane były na różne cele, przede wszystkim na dzieła miłosierdzia.

Na kolejnym spotkaniu Zarządu Kościelnego przy parafii w Białutach, 15 lutego 1921 r., postulowano, by rozpocząć starania o budowę nowego kościoła w Iłowie⁹. W kolejnych miesiącach problem ten co jakiś czas wracał na spotkaniach Zarządu, co zmusiło niebawem do podjęcia budowy świątyni w Iłowie.

Dnia 16 września 1921 r. administratorem parafii mianowany został ks. Leon Sochaczewski (1921-1927)¹⁰, dotychczasowy duszpasterz w parafii Grabowo, pow. Lubawa. Władze diecezji chełmińskiej nalegały, by w odpowiednim czasie odbyła się tradycja¹¹ w Białutach, w której uczestniczyć będzie ks. Józef Stock, poprzedni proboszcz. Pismo w tej sprawie kończono słowami: „(...) poleca się rozliczeniem tak pokiero-

⁶ Tamże, s. 18. Dnia 10 kwietnia 1921 r. odbyło się spotkanie parafialne w organistówce i podjęto uchwałę, że dla: „(...) organisty: każdy gospodarz da od 1 morgi na rok 1 funt żyta i jeden funt kartofli. Podzielone to ma być na dwie raty, zaraz ma każdy gospodarz dać ½ f. żyta i ¼ kartofli. Spis sporządzić mają sołtysi i wręczyć zarządowi kościelnemu”.

⁷ Tamże, s. 19.

⁸ APBi, Teczka nr 5, Protokół z tradycji w Białutach z 27 X 1912 r.

⁹ Zob. Protokollbuch der Sitzungen, s. 17.

¹⁰ APBi, Teczka nr 5, Pismo ks. Bartkowskiego do ks. dziekana Kuczyńskiego z 16 IX 1921 r.; Zob. J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice*, cz. II, Elbląg 1999, s. 518. Ks. Wiśniewski podaje błędną datę rozpoczęcia administrowania ks. L. Sochaczewskiego, rok 1922, a był to rok 1921.

¹¹ Przekazanie beneficjów nowo mianowanemu proboszczowi w obecności biskupa lub delegata i rady parafialnej.

wać, ażeby interesanci nie odwoływali się do władz Biskup. o decyzje”¹². W kolejnym piśmie, skierowanym do ks. dziekana Kaczyńskiego, wikariusz generalny diecezji chełmińskiej ks. Bartkowski naniósł kilka uwag do sporządzonego protokołu¹³.

W 1921 r. wierni korzystali ze świątyni wybudowanej w 1885 r. w stylu neogotyckim¹⁴. Uroczystości odpustowe odbywały się w dniu św. Jakuba i w dniu Narodzenia NMP. Wieczna adoracja Najświętszego Sakramentu odbywała się każdego roku 11 stycznia i trwała od godz. 6.00 rano do 12 stycznia do godz. 18.00. Uroczysta introdukcja do świątyni parafialnej w Białutach odbyła się 26 lutego 1925 r.¹⁵ Uroczystościom przewodniczył w imieniu rządcy diecezji chełmińskiej ks. dziekan, Władysław Tymecki, proboszcz z Grążaw.

Niebawem po objęciu parafii ks. proboszcz Sochaczewski za zgodą Zarządu Kościelnego w parafii Białuty z dnia 9 października 1921 r. wydzierżawił ziemię parafialną gospodarzowi z Lubawy panu Ryńskiemu. Umowa dzierżawy podpisana została na osiemnaście lat¹⁶. Nowy zarząd gminy kościelnej w Białutach wybrano 30 października 1921 r., w skład zarządu z Białut weszli: Augustyn Kołakowski, Konstantyn Powodziński, Franciszek Wenclawski; z Dźwierzna: Stanisław Pawłowski, Ludwik Pawłowski, Jan Ordziszewski, Franciszek Szpakowski; z Iłowa: Karol Ciesielski, Gustaw Kasprzyk – jako zastępca przewodniczącego i Franciszek Nowak. Do zarządu wybrano także: Franciszka Krajewskiego z Janowa – jako przewodniczącego, Bogumiła Pieszczyk z Soch,

¹² APBi, Teczka nr 5, Pismo bpa Jana, wikariusza chełmińskiego do ks. dziekana Kuczyńskiego z 11 X 1921 r.

¹³ Tamże, Pismo wikariusza generalnego diecezji chełmińskiej NR J.W. 7731, z 10 XI 1921 r. W piśmie czytamy: „(...) Protokół tradycyjny jest dokumentem. Dlatego winien być spisany starannie i wyczerpująco. Wzór podany jest w I Zbiorze Rozporz. Kość. strona 19/24. Doręczono nam oryginał. Przypuszczamy, że odpis uwierzytelniony, pozostał przy aktach parafialnych i dekanalnych. Przy tradycji stwierdza się obiektywnie stan budynków, inwentarz, kapitałów i oddaje się nowemu beneficjentowi według spisu zatwierdzonego, podpisem zarządu Kość. Spisy cyfrowane, które się sporządza na podstawie ostatnich rewidowanych rachunków rocznych, załącza się do protokołu”.

¹⁴ Zob. J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice*, cz. II, s. 518.

¹⁵ APBi, Teczka nr 5, Protokół z introdukcji w kościele białuckim ks. L. Sochaczewskiego sporządzony przez ks. W. Tymeckiego, dziekana lidzbarskiego z 26 II 1925 r.

¹⁶ Zob. Protokollbuch der Sitzungen, s. 20.

Marcina Walerowicza z Brodowa, Jana Góralskiego z Purgalek, Stanisława Dąbrowskiego z Kraszewa, Bogumiła Kozłowskiego z Kraszewa i Józefa Truszkowskiego z Janowa¹⁷. Pierwszą uchwałą, jaką podjął zarząd kościelny w Białutach, było zatwierdzenie decyzji o wydzierżawieniu ziemi parafialnej Ryńskiemu z Lubawy.

W roku 1922 wyremontowano dom dla robotników oraz budynki gospodarcze, część kosztów pokryto z kasy kościelnej, a część ze sprzedanego torfu z łąk proboszczowskich. W kolejnym roku wyremontowano stodołę i budynki gospodarcze, z których korzystali pracownicy parafialni¹⁸. Poza remontem już istniejących budynków, w tymże roku wybudowano także dużą stodołę na Woli, z której korzystali robotnicy¹⁹.

Ks. Sochaczewski wraz z zarządem kościelnym pod koniec 1921 r. podjął uchwałę o założeniu nowego cmentarza. Stary cmentarz przy kościele z każdym rokiem kurczył się. Zaczynało brakować wolnego miejsca. W 1923 r. plac pod nowy cmentarz był już gotowy, ogrodzony drutem kolczastym.

W 1923 r. parafia Białuty pomniejszyła się o kilka miejscowości²⁰, które w wyniku poprowadzenia nowej granicy zostały po stronie Prus²¹. Od parafii odłączono osiem miejscowości, a mianowicie Napierki, Bartki, Krokowo, Kadyki²², Powierz, Szkudaj, Wołę i Górowo²³. Ks. Sochaczewski informował Zarząd Kościelny, że: „(...) załatwienie spraw parafialnych dla mieszkańców powyżej wymienionych miejscowości jest z wielkimi trudnościami połączone, a nawet nieraz niemożliwe, przeto członkowie dozoru kościelnego jednogłośnie zgadzają się na odłączenie od parafji owych miejscowości”²⁴, a „(...)włączone do Niemców”²⁵.

¹⁷ Tamże, s. 21.

¹⁸ Tamże, s. 22-30.

¹⁹ Tamże, s. 32.

²⁰ Zob. W. Barczewski, *Nowe kościoły na mazurach*, Olsztyn 1926, s. 94-101.

²¹ Zob. Plebiscyty na Warmii, Mazurach i Powiślu w 1920 r. Wybór źródeł, Olsztyn 1986, s. 420-424.

²² Na początku XXI w. miejscowość ta liczy dwa budynki jednorodzinne, w których mieszka kilka osób.

²³ Archiwum Dziekańskie w Nidzicy (dalej: ADN), Protokół wizytacji dziekańskiej dokonanej przez ks. kan. Józefa Sikorę proboszcza i dziekana nidzickiego w dniu 31 XII 1971 r. w Sarnowie.

²⁴ Zob. Protokollbuch der Sitzungen, s. 33.

²⁵ Tamże, s. 34.

W 1925 r. parafia za zgodą Zarządu Kościelnego zaciągnęła pożyczkę w wysokości 3500 zł na odbudowę budynków parafialnych zniszczonych w czasie I wojny światowej. Odbudowano szopę na podwórzu plebanijnym i wyremontowano podniszczone dachy stodoły i chlewa²⁶. Dwa lata później, w 1927 r., na plebanii założono oświetlenie elektryczne²⁷.

Dzięki staraniom ks. Sochaczewskiego i wiernych z Łłowa w 1927 r. oddano do kultu nowo wybudowaną świątynię w Łłowie. „Należy zaznaczyć – czytamy w protokole tradycji – że w roku 1927 stanął kościół w Łłowie, masywny w stylu barokowym, benedyktowany 7 VI br., który wraz z terenem, obszaru 10 mórg, na którym stoi jest własnością Towarzystwa Budowy Kościoła”²⁸. W roku następnym parafia bia-

²⁶ Tamże, s. 37.

²⁷ Tamże, s. 43.

²⁸ APBi, Teczka nr 5, Protokół z tradycji w Białutach z 15 XII 1927 r. W dokumencie sporządzonym przez ks. dziekana Władysława Tymeckiego, dekanatu lidzbarskiego odnajdujemy szczegółowy opis budynków parafialnych: „(...) w wieży znajdują się trzy dzwonki i sygnaturka. Kościół ubezpieczony w Poznańskim banku Ubezpieczeń polisa Nr 207646 z dnia 3 IV 1925 r. na 50 tysięcy złotych. W tej samej Ubezpieczalni zabezpieczono-wszystkie budynki probostwa. Cmentarz przy kościele ogrodzony po części masywnym płotem z żelaznymi kratami, po części siatką drucianą, od podwórza płotem drewnianym. Przy głównej bramie cmentarnej jako i przy dwóch furtkach brak kłamek zamkowych, które już dawniej nie istniały. Obowiązek remontu i budowli kościoła i wszystkich budynków kościelnych ciężą w 2/3 na patronie a w 1/3 włącznie robocizny i zwózki na gminie kościelnej. W ostatnich latach pokrywano kosztą budowli i remontu z eksploatacji torfu łąk proboszczowskich ze szkodą dotacji beneficjata. 2. Wewnętrzne urządzenie kościoła. Podłoga kościoła jest z fliz w dobrym stanie, ściany malowane. Sufit z desek, w prezbiterium sklepienie masywne, kolory się zacierają. 3. Spis inwentarjum kościelnego, które się wykazało w komplecie. (...) Cmentarz grzebalny 1 ½ morga wielkości założony w roku 1923 zaopatrzony w przepisany krzyż i ogrodzony drutem kolczastym. 4. Majątek kościoła – a) prócz ziemi cmentarnej, na którym kościół stoi, nie posiada kościół żadnego areálu. Cmentarz grzebalny założony na roli proboszczowskiej, która została uchwałą Zarządu Kościelnego zatwierdzoną przez Władze Biskupią kontraktem z dnia 1 X 1922 r. przedzierzawiona gminnie na 6 lat. (...) Plebania masywna, twardo kryta mieści w sobie 5 pokoji, dwie izdebki dla służby domowej, kuchnię, spiżarnią; na górze jest jeden pokoi i wędzarnia. Pod plebanią masywna piwnica z sklepieniem. Dach plebanji po części wadliwy, przecieka i wymaga naprawy. Pozatem plebanja, we względnie dobrym stanie. Ubezpieczenie od ognia wynosi 15 tysięcy złotych. W równym kierunku naprzeciw plebanji w odległości ca 100 metrów jest stodoła z drzewa pod papą o dwóch klepiskach i trzech sąsiadkach wystarczających rozmiarów; utrzymana w dobrym stanie. Ubezpieczenie od ognia wynosi 15 tysięcy złotych. Stajnia. Pomiędzy plebanją a stodołą wzdłuż

luka pomniejszyła się o teren dołączony do nowo powstałej placówki duszpasterskiej w Iłowie. Warto tu nadmienić, że przez wiele lat wierni z Iłowa wraz z ks. Sochaczewskim zabiegali o wybudowanie własnej świątyni, co urzeczywistniło się w 1927 r. po zakończeniu budowy świątyni w Iłowie, ks. Sochaczewski, proboszcz z Białut, przeszedł na inną placówkę duszpasterską.

Następnym duchownym tej parafii był ks. Wincenty Kalitowski (1927-1931), duszpasterzował w Białutach od 19 września 1927 r.²⁹ Przed przybyciem do parafii białuckiej był kuratusem w Odrach³⁰. Tradycja odbyła się 15 grudnia 1927 r., a uroczysta introdukcja do kościoła parafialnego 8 stycznia 1928 r.³¹ W uroczystości objęcia parafii jako

podwórza po prawej stronie stajnia masywna, częściowo z cegły, poczęści z kamienia z drewnianym templem, twardo kryta mieszcząca ubikacje dla bydła i koni, dla nierogaczyny i dla drobiu. Pozatem mieści się tu wozownia i miejsce nadające się na pralnię. Na piętrze spichrz dotychczas nie wykończony. Stan budynku dobry. Ubezpieczenie wynosi 15 tysięcy złotych. Szopa. Naprzeciw stajni w tym samym kierunku po lewej stronie podwórza szopa z kamienia polnego z drewnianym templem i dachem papowym bez pułapu i podłogi odbudowana w roku 1925, dotychczas nie ubezpieczona na wypadek ognia. Dom dla robotników. Wzdłuż drogi pod Dębiny w bliskości plebanji Dom dla robotników z drzewa prócz jednej ściany masywnej z cegły od podwórza pod dachem słomianym dla dwóch rodzin. Stan budynku w porządku. (...) Stajnia należąca do domu dla robotników, masywna z cegły z templem drewnianym, kryta dachem papowym, przeznaczona dla bydła i nierogaczyny. Dom mieszkalny dla robotników mury z cegły z drewnianym templem, urządzony na jedną rodzinę na łąkach proboszczowskich w celu stróżowania łąk, wymaga wewnątrz remontu. (...) stodoła na łąkach z drzewa, dachówką kryta, przeznaczona dla przechowania pasącego się bydła. Prócz tego mieści ona stajnię dla robotnika. (...) płoty otaczające podwórze Plebanji i ogrody potrzebują częściowo naprawy. Pompa umieszczona w dawniejszej studni na podwórzu plebańskim jest wystarczająca i w porządku. (...) Organistówka, dom z drzewa po słomą przybudowaną szkołą masywną z cegły pod dachem papowym, stojąca na parceli Białuty karta Nr 36 wraz z przynależnym ogrodem. (...) jest współwłasnością parafii miejscowej rady szkolnej, tak samo znajdują się na tej parceli stajnia i stodoła, z drzewa z dachem słomianym”.

²⁹ Zob. J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice*, cz. II, s. 518.

³⁰ APBi, Teczka nr 5, Pismo wikariusza generalnego diecezji chełmińskiej ks. Rogali do ks. dziekana Tymeckiego w Grążanach z 20 IX 1927 r.

³¹ APBi, Teczka nr 5, Pismo ks. dziekana Tymeckiego do ks. proboszcza Kalitowskiego w Białutach z 7 XII 1927 r. W piśmie ks. dziekana Tymeckiego czytamy: „(...) rozporządzeniem z dnia 20 września (...) upoważnienia mnie władza Biskupia do uskutecznienia uroczystej introdukcji i Księdza jako proboszcza tamtejszej parafii.

komisarz biskupi uczestniczył ks. dziekan Tymecki, ks. W. Kalitowski jako nowo mianowany proboszcz oraz księży z pobliskich parafii i starosta z Działdowa J. Plackowski. Jednym z głównych źródeł utrzymania parafii i księdza proboszcza była ziemia należąca do parafii, którą od roku 1924 wydzierżawiono. Parafia posiadała łącznie 90,26 ha ziemi. Jednak nie wszyscy parafianie byli z tego zadowoleni. Rocznie z dzierżawy z roli parafia otrzymywała 117 ctr.³² zboża, 200 ctr. kartofli, 5 litrów codziennie świeżego mleka, dwa funty³³ każdego tygodnia świeżego masła, jedną morgę na warzywa, dwa prosięta dziesięcioletniowe raz w roku i 40 furmanek do wykorzystania w parafii³⁴.

W 1928 r. ks. Kalitowski za zgodą Zarządu Kościelnego przeprowadził remont plebanii, m.in. wymieniając w niej wszystkie okna³⁵.

Kolejny kapłan ks. Kilian Felkowski (1 I – 31 V 1932) przybył do parafii białuckiej z parafii w Mrocznie, nową placówkę duszpasterską objął 1 stycznia 1932 r.³⁶ Tradycja i beneficjum³⁷ odbyło się 18 lutego 1932 r. W parafii w tym czasie działało dość prężnie Bractwo Trzeźwości³⁸. Dnia 3 kwietnia 1932 r. pożar strawił stajnię należącą do robotników, ściany murowane z czerwonej cegły, dach drewniany papą kryty. Przeznaczona była dla bydła i nierogacizny. Po pożarze pozostały same

Donoszę zatem uprzejmie, iż uroczysty ten akt odbędzie się tam dnia 8 (ósmego) stycznia 1928, w niedzielę, na głównym nabożeństwie, poczem ksiądz Proboszcz zechce parafją z ambony uprzejmie powiadomić, oraz zarząd kościelny, który na uroczystości introdukcyjnej jako też po takowej przy sporządzeniu protokołu winien być obecny. Poleca się również, aby prócz Duchowieństwa tamtejszemu przedstawicielstwu patronatu i władz cywilnych dać sposobność do udziału w tej uroczystości. Przebieg aktu według Rytuału Diecezjalnego. Doręczenie dokumentu instytucyjnego nastąpi podczas mego przemówienia od ołtarza, poczem odprawi się uroczysta suma a asystą. (...) Bardzo się poleca poprzedniej niedzieli w kazaniu ceremonie introdukcji i głębokie ich znaczenie ludowi praktycznie objaśnić i wyłożyć władze i godność kapłana, duszpasterza, oczem lud zwykle nic nie wie, a co w dzisiejszych czasach wiedzieć mu tak bardzo potrzeba. Jest to po myśli władzy, aby akt introdukcji odbył się jak najuroczystiej. Dzisiejsze czasy koniecznie tego wymagają z punktu pastoracji”.

³² Jeden cetnar = 64,80 kg

³³ Jeden funt = 0,4052 kg

³⁴ APBi, Teczka nr 5, Protokół z tradycji w Białutach z 15 XII 1927 r.

³⁵ Zob. Protokollbuch der Sitzungen, s. 47.

³⁶ APBi, Teczka nr 5, Pismo ks. bpa chełmińskiego S.W. do ks. dziekana Tymeckiego, proboszcza w Grążawach z 12 XII 1931 r.

³⁷ Zob. F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne*, t. I, Opole 1957³, s. 334-354.

³⁸ APBi, Teczka nr 5, Protokół z tradycji w Białutach z 18 II 1932 r.

ściany, które także uległy mocnemu zniszczeniu i należało część z nich rozebrać i odbudować na nowo. Należy przypuszczać, że to nieszczęście było przyczyną do rezygnacji ks. Kiliana z duszpasterzowania w parafii białuckiej³⁹. Ks. Kilian Felkowski⁴⁰ był proboszczem w parafii białuckiej do końca maja 1932 r., zaledwie pięć miesięcy.

Od czerwca 1932 r. proboszczem w Białutach był ks. Wiktor Lewandowski (1932-1935), dotychczasowy wikariusz w Lubiechowie. W dniu przejęcia parafii przez nowego duszpasterza, parafia białucka posiadała z inwentarza żywego: „(...) dwa konie, dwie krowy, zamiast trzeciej krowy 570,72 zł., dwa woły, dwoje prosiąt, sześć gąsiąt i sześć kurcząt”⁴¹. Ponadto do wyposażenia parafii zaliczono kościół i plac przykościelny, na którym był cmentarz. Do probostwa należało 0,62 ha ogrodu przy podwórzu, 36,02 ha ziemi ornej, 21,86 ha dokupionej ziemi w Białutach, 31,54 ha łąk na Woli, dom plebanijny, obora i chlew, szopa, stodoła proboszczowska kryta papą, dom dla robotników kryty słomą, dom dla robotników kryty papą, stodoła drewniana i chlew z cegły. Organista korzystał z domu, w którym mieściła się szkoła, budynek kryty papą, chlew i stodoły. Wszystkie budynki były własnością parafii.

Z naczyń liturgicznych parafia posiadała: monstrancję srebrną, pozłacaną (1,694 kg), kielich z pateną (0,854 kg), trybularz srebrny, patenę dla chorych, puszkę pozłacaną z przykrywką, trzy srebrne naczynia do olejów. Wnętrze świątyni było wyposażone w: 3 ołtarze, 3 konfesjonały, 15 ławek dużych i 3 małe, dębową chrzcielnicę, kazalnicę, krzesło, drewniany stolik, baldachim, klęcznik, organy, 3 dzwony na wieży, sygnaturkę, 2 małe dzwonki i dzwonek zakrystyjny oraz kilka przedmiotów wykonanych z cyny, a mianowicie: 10 dużych lichtarzy, 4 małe, 2 pacyfikały i 2 talerze. Z mosiądzu i żelaza były wykonane: jedna lampa wisząca, 3 krzyże na ołtarzach, naczynie do wody święconej, pajak do świec, forma do pieczenia hostii, 2 formy do wycinania hostii, 2 lichtarze, 6 lichtarzy wiszących przy ołtarzach, lavabo, pieczęcie kościelne i pieczęcie dozoru kościelnego.

³⁹ Tamże, Protokół z tradycji w Białutach z 12 V 1932 r.

⁴⁰ Zob. J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice*, cz. II, s. 518. Ks. Wiśniewski podaje błędnie nazwisko, a mianowicie ks. Felskowski, a winno być Felkowski.

⁴¹ APBi, Teczka nr 5, Protokół z tradycji w Białutach z 12 V 1932 r.

Z szat liturgicznych parafia posiadała: 6 alb, 6 humerałów, 4 komże dla księży, 4 komże dla ministrantów, 2 płóciennie płaszcze dla chłopców, 12 korporałów, 3 ręczniczki, 5 białych ornatów, 3 czerwone, 2 czarne, jeden zielony, 2 fioletowe, po jednej kapie w kolorze białym, czerwonym, czarnym, fioletowym i zielonym. Ponadto była jedna bursa dla chorych, welon, jedno umbraculum i 2 cyngula.

Świątynia wewnątrz była wyposażona w mary⁴², szafę w zakrystii, stół, stół dębowy, 2 krzyże z figurami Chrystusa, jeden krzyż z małą figurką Chrystusa, 3 chorągwie, jedną figurę Chrystusa zmartwychwstałego, po 3 przykrycia czerwone i fioletowe na ołtarze, jedno przykrycie na ambonę, jedno przykrycie na kratki, jeden pulpit do mszału, kamień do wody święconej, 4 liny do dzwonów, 14 obrazów stacyjnych i jeden dzwonek do kolekty. Z ksiąg liturgicznych parafia Białuty posiadała: 2 mszały rzymskie⁴³, jeden mszał za zmarłych⁴⁴, rytuał chełmiński⁴⁵, rytuał rzymski, mały modlitewnik, zbiór rozporządzeń kościelnych, schematyzm diecezjalny, zarys historyczn-statystyczny diecezji chełmińskiej, 2 perykopy⁴⁶, kodeks prawa kanonicznego i statuty synodalne. w archiwum parafialnym były: rejestry chrztów, ślubów i pogrzebów od roku 1716 do 1852, księgi chrztów za lata 1752-1781; 1812-1842; 1875-1914; 1915-1927 i od 1928 r. Ponadto była księga zmarłych, ślubów, I Komunii św. i chrztów, a także 3 księgi: dochodu, rozchodu i protokołów⁴⁷.

Uroczysta introdukcja ks. Lewandowskiego⁴⁸ do kościoła parafialnego odbyła się 31 lipca 1932 r. wraz z odpustem parafialnym⁴⁹. Kazanie w czasie uroczystej mszy św. wygłosił ks. Ludomir Lissowski, proboszcz z Wieczfni. Ponadto we wprowadzeniu uczestniczył ks. Bolesław Jeka, ks. Franciszek Priss, ks. Jan Bartkowski, ks. kan. Tymecki

⁴² Obecnie jest to katafalk.

⁴³ Missale Romanum

⁴⁴ Missale de Requiem

⁴⁵ Rituale Culmense

⁴⁶ Fragment Biblii przeznaczony do czytania w nabożeństwie.

⁴⁷ APBi, Teczka nr 5, Spis inwentarza kościelnego w Białutach, dekanat lidzbarsko-pomezkański z 1932 r.

⁴⁸ Por. J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice*, cz. II, s. 518.

⁴⁹ APBi, Teczka nr 5, Pismo ks. W. Lewandowskiego do ks. kan. Góreckiego, dziekana lidzbarskiego z 12 VII 1932 r.

i ks. Adam Dolny⁵⁰. W roku 1934 dochód parafii białuckiej wynosił: z odsetek od kapitałów – 60,28 zł, z dzwonka i skarbonki – 409,83 zł, z dzwonnego 20 zł, za świece i światło – 92,48 zł, za używanie przyborów kościelnych – 46,25 zł i z dzierżawy ławek kościelnych 509,16 zł, w sumie 1138 zł.

Jednak posługa duszpasterska ks. Lewandowskiego wymagała wielkiej cierpliwości i zaangażowania w prace budowlane. Po objęciu parafii był zmuszony do odbudowy spalonej szopy, a także do przeprowadzenia remontu wewnątrz pomieszczeń plebanijnych. Koszty odbudowy szopy pokryto częściowo z kasy parafialnej, a częściowo z ubezpieczenia, natomiast koszty remontu plebanii z funduszu parafialnego⁵¹. W 1932 r. poprawiono także ogrodzenie wokół plebanii i postawiono nową bramę na nowym cmentarzu.

Od 1 maja do końca sierpnia 1935 r. administratorem parafii białuckiej był ks. Bronisław Smoliński⁵² (1 V – 31 VIII 1935)⁵³. Tradycja odbyła się w obecności ks. dziekana Góreckiego 15 maja 1935 r. Dla zilustrowania przekazania parafii nowemu administratorowi warto zapoznać się z fragmentem protokołu zdawczo-odbiorczego, w którym napisano: „(...) z powyższego inwentarza przejmuje ksiądz administrator dwa konie, z dwóch dalszych krów przejmuje jedną, druga zaś, przedstawiająca bardzo małą wartość, pozostaje do dyspozycji ks. proboszcza Lewandowskiego, i należy się za nią księdzu administratorowi Smoleńskiemu ekwiwalent albo w naturze, albo w gotówce. Za trzecią krowę odebrał ks. administrator 570,72 zł na książeczkę oszczędności Komunalnej Kasy Powiatowej w Działdowie Nr 1147. Wysokość tej kwoty ustalona została w dawniejszych tradycjach. Za dalsze dwa woły, za które pozostały tu dwa konie, przyjmuje ksiądz administrator jednego konia. Drugi koń, ponieważ ułomny, przyjęty być nie może. Należy się zań

⁵⁰ Tamże, Protokół z introdukcji ks. W. Lewandowskiego do parafii białuckiej z 31 VII 1932 r.

⁵¹ Zob. Protokollbuch der Sitzungen, s. 61.

⁵² Por. J. Wiśniewski, *Kościoły i kaplice*, cz. II, s. 518. Ks. Wiśniewski w wykazie duszpasterzy w parafii białuckiej nie umieszcza ks. B. Smolińskiego, choć duszpasterzował w parafii przez krótki czas.

⁵³ APBi, Teczka nr 5, Pismo ks. bpa Stanisława Wojciech do ks. dziekana Tymeckiego w Grążawach z 17 IV 1935 r. Zob. J. Wiśniewski, *Kościoły i kaplice*, cz. II, s. 518. Ks. J. Wiśniewski w wykazie duszpasterzy w Białutach pomija ks. Bronisława Smolińskiego.

księdzu administratorowi od księdza proboszcza Lewandowskiego ekwiwalent średniej wartości albo w naturze albo w gotówce. Dalej przejmuję ksiądz administrator dwa prosięta. W miejsce inwentarnych 6 gąsiąt i 6 kurcząt przyjmuje ksiądz administrator jedno prosię. Reszta tu pozostałego inwentarza, a mianowicie: nieprzyjęty koń, nieprzyjęta krowa i dwa warchlaki, są do dyspozycji księdza proboszcza Lewandowskiego”. W dalszej części protokołu zaznaczono, że ziemia parafialna jest „dostatecznie obsiana i obrobiona”. Pod protokołem podpisał się ks. dziekan Górecki, ks. B. Smoliński, ks. W. Lewandowski i członkowie rady parafialnej⁵⁴.

Nowym administratorem w Białutach od 1 września 1935 r. został mianowany przez rządcę diecezji chełmińskiej ks. bpa Stanisława Wojciecha Okoniewskiego⁵⁵, ks. Norbert Demski (1935-1939), dotychczasowy wikariusz w Wejherowie⁵⁶. Tradycja kościoła i beneficjum odbyło się w parafii białuckiej 3 września 1935 r. Aktu tradycji dokonał ks. dziekan kan. Tymecki w obecności dotychczasowego administratora ks. Bronisława Smoleńskiego i ks. nowo przybyłego administratora ks. Norberta Dembskiego⁵⁷. Parafia posiadała z żywego inwentarza: dwa konie, dwie krowy, zamiast trzeciej krowy w gotówce 570,72 zł, dwa woły, dwoje prosiąt, sześć gąsiąt i sześć kurcząt⁵⁸.

Od 1 grudnia 1936 r. proboszczem parafii białuckiej był ks. Norbert Dembski, dotychczasowy administrator⁵⁹. Uroczystego aktu wprowadzącego do kościoła parafialnego dokonał na mocy upoważnienia rządcy diecezji chełmińskiej ks. dziekan dekanatu lidzbarskiego kan. W. Tymecki. W sporządzonym sprawozdaniu czytamy: „(...) działo się w Białutach dnia 1 grudnia 1936 r. (...), o godzinie ½ 11-tej wprowadzono w uroczystej procesji nowego proboszcza przy udziale okolicznego duchowieństwa, rady parafialnej, miejscowych towarzystw i licznie zgromadzonych parafian, jak też wiernych z sąsiednich parafii z pieśnią *Kto się w opiekę* do kościoła. Przed głównym ołtarzem odprawiono

⁵⁴ APBi, Teczka nr 5, Protokół tradycji w parafii Białuty sporządzony 15 V 1935 r.

⁵⁵ Zob. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, Warszawa 1992, s. 153.

⁵⁶ APBi, Teczka nr 5, Pismo biskupa chełmińskiego Stanisława Wojciecha (Okoniewskiego) do ks. kan. Tymeckiego, dziekana w Grążawach z 24 VII 1935 r.

⁵⁷ Por. F. Bączkowicz, *Prawo*, s. 585-586.

⁵⁸ APBi, Teczka nr 5, Protokół z tradycji w Białutach z 3 IX 1935 r.

⁵⁹ Zob. J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice*, cz. II, s. 518.

przewidziany rytuałem ceremoniał introdukcyjny, poczem przemówił ks. Dziekan stosownie do uroczystości wręczając nowemu proboszczowi dokument introdukcyjny”. Sumę odprawił nowy proboszcz, ks. N. Dembski w asyście księdza diakona i subdiakona. Kazanie na mszy św. wygłosił ks. proboszcz kan. Ludomir Lissowski z Wieczfní, z diecezji płockiej⁶⁰.

W niedzielę 17 października 1937 r. w Białutach odbyła się uroczystość poświęcenia pomnika Serca Pana Jezusa, ufundowanego z dobrowolnych ofiar parafian. Figurę wykonał rzeźbiarz z Torunia. Pomnik stanął w centrum Białut. Aktu poświęcenia dokonał w imieniu ks. bpa chełmińskiego, ks. dziekan kan. Władysław Tymecki⁶¹.

Po wybuchu II wojny światowej ks. Dembski wyjechał do Warszawy wraz z wieloma swymi parafianami, uciekając przed aresztowaniem. W czasie bombardowań stolicy zginął pod gruzami 6 września 1939 r. Opiekę duszpasterską w czasie II wojny światowej nad wiernymi sprawował m.in. ks. proboszcz Engelbert Rahmel z Nidzicy⁶², dojeżdżając w niedziele i święta na msze św.

Pod koniec II wojny światowej opiekę nad wiernymi objął ks. Edmund Domański z Iłowa⁶³.

⁶⁰ APBi, Teczka nr 5, Sprawozdanie ks. dziekana Tymeckiego z introdukcji ks. N. Dembskiego do kościoła w Białutach z 1 XII 1936 r.

⁶¹ Tamże, Sprawozdanie z uroczystości poświęcenia pomnika Serca Pana Jezusa w Białutach z 17 X 1937 r. Ks. dziekan Tymecki opisał uroczystość słowami: „(...) po odprawieniu sumy z asystą i zakończonym nabożeństwem wyruszono z kościoła w uroczystej procesji przy licznym udziale wiernych, okolicznego duchowieństwa, p. wicestarosty, jako przedstawiciela władzy cywilnej i wszystkich bractw i stowarzyszeń parafialnych z pieśnią: *Kto się w opiekę* i której wtórowała orkiestra, pod nowy starannie girlandami udekorowany pomnik. Tu odmówili wszyscy wspólnie *Wierzę w Boga*, a po wygłoszeniu deklamacji odpowiedniej nastąpiło przemówienie księdza dziekana i poświęcenie pomnika i całej parafii Sercu Pana Jezusa. Wspólnie odczytano przeznaczony na to tekst. Miejscowy ks. proboszcz podziękował wszystkim ofiarodawcom i uczestnikom uroczystości”.

⁶² Zob. L. Ploetz, *Fato profugi*, Neumünster 1965, s. 54.

⁶³ Archiwum Państwowe w Olsztynie, Oddział w Nidzicy, Starostwo Powiatowe w Nidzicy (dalej: APO Ni, SPN), sygn. 148/37, Wykaz kościołów i innych obiektów kościelnych należących do innych wyznań na terenie miasta Nidzica, z 28 I 1948 r., s. 28.

Po II wojnie światowej

Od połowy maja 1945 r. proboszczem w parafii białuckiej był ks. Eugeniusz Kobyliński (1945-1955)⁶⁴. W roku 1946 ks. proboszcz był członkiem komisji społecznej do rozdziału darów z UNRR-y. Przed podjęciem podziału darów sporządzono wykaz potrzebujących w parafii. Ze spisu wynika, że na terenie Białut mieszkało 365 potrzebujących pomocy⁶⁵. Dnia 18 sierpnia 1946 r. wybrano radę parafialną, której przewodniczącym został Jan Telus, a zastępcą Augustyn Kołakowski. Kilka dni później, 25 sierpnia, wybrano parafialny oddział Czerwonego Krzyża. Ks. proboszcz E. Kobyliński w sierpniu 1946 r. podjął starania o otwarcie szkoły rolniczej w poniemieckim budynku szkolnym⁶⁶. Ks. Kobyliński nie wyrażał zgody na oddzielenie od parafii wsi Brodowo i przyłączenie jej do parafii Iłowo, zaznaczając, że i tak mała parafia białucka jeszcze bardziej się pomniejszy i zubożeje. Postulował, by do parafii przyłączyć dwie wioski, które leżące bardzo blisko Białut przed plebiscytem przynależały do parafii, a później zostały włączone do kościoła w Napierkach, a mianowicie Wolę i Krokowo⁶⁷. W 1947 r. ks. proboszcz E. Kobyliński wraz z radą parafialną podjął decyzję o remoncie zniszczonego kościoła parafialnego. Potrzebne środki na remont miały być zgromadzone z ofiar od parafian, każda z rodzin miała przeznaczyć na ten cel po 100 zł. W Białutach ofiary miał zebrać Kołakowski, z Horabia – Żuralski, z Purgalek – Krajewski, z Brodowa – Jastrzębowski, a z Dźwierzni – Kwaśniewski⁶⁸. Prace remontowe posuwały się powoli, ale wymagały dużych nakładów finansowych⁶⁹. Brakujące środki pokrywano ze sprzedaży torfu z łąk proboszczowskich.

⁶⁴ W pierwszych miesiącach po zakończeniu II wojny światowej, ks. E. Kobyliński wyświęcił kilka kościołów poewangelickich w byłych Prusach Wschodnich m.in. w Kozłowie, Sarnowie, Kanigowie i Sławce Małej. Zob. ADN, Teczka parafii Kozłowo, Pismo wiernych parafii Kozłowo do Kurii Biskupiej w Olsztynie, z 18 XI 1955 r. Ks. J. Wiśniewski podał błędne daty duszpasterzowania w parafii białuckiej ks. E. Kobylińskiego, a mianowicie: 1947-1953. Zob. J. Wiśniewski, *Kościoły i kaplice*, cz. II, s. 518.

⁶⁵ Zob. Protokollbuch der Sitzungen, s. 68.

⁶⁶ Tamże, s. 69.

⁶⁷ Tamże, s. 70.

⁶⁸ Tamże, s. 73-74.

⁶⁹ Tamże, s. 75. W sporządzonym dokumencie czytamy, że „dnia 29 maja członek Rady Parafialnej Białuty zebrał z Horabia na remont kościoła w Białutach 1850, zł”.

Członkowie rady parafialnej w Białutach w 1947 r. postulowali, by na rzecz gminy katolickiej przejąć kościół poewangelicki⁷⁰. Mimo starań świątynia ewangelicka nadal pozostała własnością Kościoła ewangelicko-augsburskiego⁷¹.

W roku 1951 r. parafia liczyła około 700 wiernych. W niedzielnych mszach św. w okresie letnim uczestniczyło około 180 osób, a zimą około 60 osób. U Komunii św. wielkanocnej było około 600 wiernych. W tymże też roku w granicach parafii mieszkała jedna rodzina niesakramentalna⁷². Ks. E. Kobyliński niejednokrotnie był oskarżany przez parafian o brak gorliwości duszpasterskiej⁷³, co powodowało wiele nieporozumień⁷⁴. W piśmie skierowanym do rządcy diecezji chełmińskiej⁷⁵, ks. Kobyliński zaznaczył, że: „(...) większość tutejszej ludności działa pod wpływem wrogiego nastawienia do Kościoła”⁷⁶. Mimo to z każdym rokiem relacje pomiędzy ks. proboszczem Kobylińskim a parafianami

⁷⁰ APO, Komitet Wojewódzki Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (dalej: KW PZPR), syg. 1141/3252, Wykaz gospodarstw proboszczowskich z 1949 r. Ziemię parafialną Kościoła ewangelicko-augsburskiego dzierżawił Józef Bruzda.

⁷¹ Zob. Protokollbuch der Sitzungen, s. 75. Zob. K. Bielawny, Kościół ewangelicko-augsburski na Warmii i Mazurach po II wojnie światowej w spojrzeniu historyczno-ekumenicznym, Olsztyn 2008, s. 44.

⁷² APBi, Teczka nr 5, Kwestionariusza z wizytacji kanonicznej parafii Białuty sporządzony 12 VI 1951 r.

⁷³ APO, KW PZPR, syg. 1141/3252, Sprawozdanie z przebiegu konferencji księży w Olsztynie w dniu 8 I 1951 po linii pokoju, z 14 I 1951 r.

⁷⁴ APBi, Teczka nr 5, Protokół spisany przez ks. dziekana Góreckiego o działalności duszpasterskiej ks. E. Kobylińskiego w biurze parafialnym w Białutach 26 VII 1948 r.; Pismo ks. dziekana lidzbarskiego Górskiego do Kurii Biskupiej w Pelplinie z 15 IX 1953 r.

⁷⁵ Zob. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, s. 110-111. Rządca diecezji chełmińskiej w latach 1946-1972 był Kazimierz Józef Kowalski. Urodził się 2 marca 1896 r. Świecenia prezbiteratu przyjął w Poznaniu, w kolejnych latach studiował w Rzymie, Louvain i w Rzymie. Dnia 4 marca 1946 r. został mianowany biskupem diecezji chełmińskiej, uroczystość przyjęcia sakry biskupiej odbyła się 4 sierpnia 1946 r. Był zatroskany o powołania kapłańskie, erygował wiele nowych parafii, uczestniczył w obradach Soboru Watykańskiego II, autor licznych prac teologicznych i filozoficznych.

⁷⁶ APBi, Teczka nr 5, Protokół spisany przez ks. dziekana Góreckiego o działalności duszpasterskiej ks. E. Kobylińskiego w biurze parafialnym w Białutach 26 VII 1948 r.

pogarszały się⁷⁷. W dniu 30 maja 1951 r. odbyła się uroczystość żałobna w lasach białuckich w intencji wszystkich tych, którzy zostali zamordowani z rąk hitlerowskich. Uczestniczyło w niej koło 70 duchownych z OKK⁷⁸ i tow. Moczar⁷⁹.

W roku 1950 ks. Kobyliński udzielił chrztu 50 dzieciom i pobłogosławił 9 małżeństw⁸⁰. Ks. Kobyliński parafię opuścił w pierwszych dniach czerwca 1955 r.

W latach 1955-1958 w parafii Białuty duszpasterzował ks. Alojzy Hejka⁸¹. Parafię objął 9 czerwca 1955 r. Przed nowym duszpasterzem stało wiele trudu i pracy, by po okresie powojennym uporządkować życie moralne, religijne i gospodarcze w parafii białuckiej. Parafia była pozbawiona stałych dochodów, które wcześniej zapewniały grunty rolne i gospodarstwo rolne przy parafii. Brak zabezpieczenia finansowego i małe wsparcie ze strony wiernych powodowało coraz większą ruinę w budynkach gospodarczych. W dniu przejęcia parafii przez ks. Hejkę budynki były w bardzo złym stanie. W protokole zdawczo-odbiorczym czytamy: „(...) stajnia, świnia i u góry spichlerz w stanie opłakanym. Stodoła zbudowana w 1917 r. zawala się. Organistówka – dom pod słomą, półruina, dom roboczy i stajenka rozpadają się. Żywy i martwy inwentarz po wojnie zupełnie zniknął”⁸². W roku 1956 budynki parafialne były w bardzo złym stanie. Stodoła wymagała rozbiórki, a budynki gospodarcze natychmiastowego remontu. Materiały budowlane pozyskane z rozbiórki zniszczonej stodoły ks. proboszcz Hejka przeznaczył na remont budynków gospodarczych⁸³. W połowie lat pięćdziesiątych XX w. w okresie letnim w niedzielnych mszach św. uczestniczyło około 150 osób (około 22%), zaś w okresie zimowym około 60 osób (około

⁷⁷ Tamże, Pismo ks. dziekana lidzbarskiego Góreckiego do Kurii Biskupiej w Pelplinie z 15 X 1953 r.

⁷⁸ OKK – Okręgowa Komisja Księży

⁷⁹ APO, KW PZPR, syg. 1141/3252, Sprawozdanie z przebiegu uroczystości w dniu 30 V br. W miejscowości Białuty, pow. Działdowo, z 31 V 1951 r.

⁸⁰ APBi, Teczka nr 5, Sprawozdanie roczne ks. E. Kobylińskiego do Kurii Biskupiej w Pelplinie z 27 XI 1951 r.

⁸¹ Zob. J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice*, cz. II, s. 518.

⁸² APBi, Teczka nr 5, Protokół przekazania beneficjum i kościoła nowo mianowanemu proboszczowi ks. A. Hejce z 9 VI 1955 r.

⁸³ Tamże, Pismo ks. wikariusza generalnego diecezji chełmińskiej A. Karczyńskiego do ks. administratora A. Hejki z 28 VI 1955 r.

9%)⁸⁴. Parafia liczyła wówczas około 700 wiernych, pomniejszyła się o jedną wioskę Brodowo⁸⁵, które zostało przyłączone do parafii w Narzymiu⁸⁶.

Po pogrzebie ks. Hejki ks. dziekan Wincenty Górecki⁸⁷ sporządził dość dokładne sprawozdanie, w którym czytamy, że: „W niedzielę dnia 16-go bm. po skończonym nabożeństwie zasłabł ks. Hejka w Białutach”. Przez cały tydzień odprawiał jeszcze msze św. w kościele parafialnym. Zmarł 22 lutego 1958 r., a pogrzeb odbył się w piątek 28 lutego⁸⁸. Po śmierci ks. Hejki parafią białucką administrował ks. Broniszewski z Iłowa.

Rządca diecezji chełmińskiej 15 marca 1958 r. wikariuszem-ekspozytem parafii białuckiej mianował ks. Michała Struka (1958-

⁸⁴ Tamże, Kwestionariusza z wizytacji kanonicznej parafii Białuty sporządzony 18 I 1956 r.

⁸⁵ Tamże, Pismo ks. M. Struka do ks. kan. Stefana Trzcńskiego z 26 XI 1971 r.

⁸⁶ Tamże, Kwestionariusza z wizytacji kanonicznej parafii Białuty sporządzony 18 I 1956 r.

⁸⁷ IPN Bi, syg. 087/207/1, Pismo starszego oficera operacyjnego Wydz. III-go kpt. Z. Strzeńskiego do z-cy naczelnika Wydziału III-go KWMO w Olsztynie, z 30 IX 1957 r.

⁸⁸ APBi, Teczka nr 5, Pismo ks. dziekana Góreckiego do kurii biskupiej w Pelplinie z 28 II 1958 r. W sprawozdaniu ks. dziekana lidzbarskiego czytamy, ks. Hejka: „(...) pierwszego ataku serca doznał w czwartek, w piątek był na pocztę i tamże powtórzył się czwartkowy atak. W piątek po południu odprawił Drogę Krzyżową, której w swej gorliwości nie chciał opuścić. Następnie położył się do łóżka i w sobotę dnia 22-go nie wstał, przesyłając do poczty kwitek z prośbą o przesłanie mu sumiasty na niedzielę z Działdowa, którego mu przyobiecałem. W sobotę o godzinie 16-tej zmarł nagle ks. Hejka. (...) w środę dnia 26 lutego odbyła się eksportacja śp. ks. Hejki w Białutach do kościoła parafialnego. Z ramienia Prześwientej Kurii Biskupiej przybył delegat ks. prałat Dąbrowski, który w towarzystwie 16-tu kapłanów, w tym 5-ciu z diecezji płockiej, wyprowadził zwłoki zmarłego z plebanii, wśród bardzo licznie zebranych parafian do kościoła. Po odśpiewaniu żałobnych niesporów, odmówił ks. prałat różaniec za zmarłego. W czwartek 27-go lutego odprawił ks. prałat Dąbrowski wigilię z 17-tu kapłanami. Msze św. odprawili, przy głównym ołtarzu ks. prałat w asyście, równocześnie przy bocznych ołtarzach, ks. radca Broniszewski i ks. dziekan Górecki. W międzyczasie wyspowiadali księża sporo wiernych i przystąpiło do Stołu Pańskiego ca 120. Po skończonych Mszach św. przemówił z ambony ks. prałat do wiernych, wspominając gorliwą pracę zmarłego, zachęcając do spełniania obowiązków religijnych a zwłaszcza spowiedzi i Komunii św. wielkanocnej. Kościół był zapelniony wiernymi i można było zauważyć szczere przywiązanie do swego duszpasterza i wielkie wzruszenie. Ks. delegat wyprowadził zwłoki na cmentarz przy kościele do wymurowanego grobu”.

1990)⁸⁹. Przekazanie parafii nowemu rządcy parafii odbyło 29 lipca 1958 r., w obecności ks. dziekana Góreckiego z Działdowa⁹⁰, ks. radcy Broniszewskiego z Iłowa, pana syndyka Lewickiego z Pelplina i członków rady parafialnej w składzie: Józef Kownacki z Białut, Józef Ratajczyk z Białut i Paweł Bartkowski z Dźwierzni. W chwili podjęcia pracy przez ks. M. Struka do parafii przynależało ponad 90 ha ziemi, w tym było około 36 ha ziemi ornej, około 31,5 ha torfowisk i około 21,8 ha ziemi było dokupionej. Warto tu nadmienić, że część powyższych gruntów władze komunistyczne odebrały parafii⁹¹, część wydzier-

⁸⁹ APBi, Teczka nr 5, Pismo Kurii Biskupiej Chełmińskiej do ks. M. Struka z 15 III 1958 r. Podjęcie pracy w parafii białuckiej przez ks. Struka było bardzo niemiłe widziane przez władze komunistyczne. Zarzucano ks. Michałowi łamanie prawa. Dnia 25 lutego 1959 r. został wezwany do Urzędu ds. Wyznań w Warszawie. Kierownik referatu podważał prawomocność mianowania ks. Struka wikariuszem-expozytem. Zaznaczając, że ma być to jak najszybciej zmienione. Ks. Struk odpowiadając, rzekł: „(...) wyjaśniłem w całej rozciągłości praworządność Kurii Biskupiej w Pelplinie, wykazując orędownikiem i dekretem że jestem wikariuszem ekspozitem w zależności od Iłowa. Zarzuty urzędnika – kierownika referatu śmieszne, np. ksiądz chrzci w Białutach dzieci, odprawia pogrzeby itp. Wyjaśniłem, że i Pan w nagłym wypadku może ochrzcić... W dalszej rozmowie wykazałem łamanie praworządności ludowej przez Referat Wyznań w Olsztynie w stosunku do mojej osoby, po powrocie z aresztu usunięto mnie z zajmowanego stanowiska w Mikołajkach, nie zwrócono do dzisiaj zabranych rzeczy, (...) łamanie praworządności ludowej w związku z usunięciem mnie ostatnio ze szkół, brutalne odnoszenie się urzędnika Ministerstwa Oświaty w pokoju nr 103, kiedy zwróciłem się z prośbą o naukę religii w Białutach, wyrzucił mnie za drzwi, grożąc aresztowaniem”.

⁹⁰ IPN Bi, sygn. 087/201/1, Pismo starszego oficera operacyjnego Wydz. III-go kpt. Z. Strzeżniewskiego do z-cy naczelnika Wydziału III-go KWMO w Olsztynie, z 30 IX 1957 r.

⁹¹ APBi, Teczka nr 5, Protokół tradycji sporządzony przez ks. dziekana lidzbarskiego z dnia 29 VII 1958 r. W dokumentacji parafialnej odnajdujemy protokół w sprawie przejścia na rzecz Państwa nieruchomości ziemskiej w Białutach. Czytamy w nim: „(...) na podstawie ustawy z dnia 20 marca 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego (Dz. UR. D. Nr 9 poz. 87) ob. Pełnomocnik Falkowski Henryk insp. Prez. Warsz. Woj. Rady narodowej Wydz. Rolnictwa i leśnictwa przy udziale Komisji w składzie:

- a/ Spadkowskiego Alojzego ref. Prez. Pow. R. nar. W Działdowie
- b/ Kowalewskiego Maksymiliana sekr. Prez. GM. R. Nar. W Iłowie
- c/ Młynarskiego Stanisława przewodniczącego Spółdz. Produkt. W Białutach
- d/ Szczepańskiego Feliksa prezesa G.S. w Iłowie

zawiono rolnikom białuckim. Ziemia odebrana parafii była użytkowana przez PGR Białuty, a wcześniej przez Spółdzielnię produkcyjną.

Ks. Struk⁹² przez całe lata swego pobytu w Białutach dbał o wyposażanie świątyni w szaty i naczynia liturgiczne. W niedzielę 6 lipca 1958 r. poświęcił chorągiew procesyjną ku czci Serca Jezusowego⁹³, zaś 16 sierpnia poświęcił figurę Matki Bożej w Dźwierzni, wykonaną przez Daszkiewicza⁹⁴. Przy figurze każdego roku wierni z Dźwierzni gromadzili się na wspólnej modlitwie, śpiewając w maju Litanię Loretańską, a w październiku na wspólnej modlitwie różańcowej⁹⁵. W tym samym miesiącu 1958 r. ks. Struk poświęcił także krzyż przydrożny w Białutach, który zniszczyli i usunęli Niemcy czasie II wojny światowej⁹⁶. Po rekolekcjach ku czci św. Stanisława Kostki, 11 listopada ks. Michał poświęcił feretrony Niepokalanie Poczętej Najświętszej Maryi Panny i Matki Boskiej Częstochowskiej, Serca Jezusowego i św. Jó-

W obecności ks. proboszcza Eugeniusza Kobylińskiego dokonał w dniu 7 grudnia 1950 r. przejęcia nadwyżki ponad 50 ha na rzecz Państwa nieruchomości ziemskiej Białuty pow. Działdowo należącej do Rzym. Kat. parafii w Białutach. Stan wymienionej nieruchomości ziemskiej przedstawia się jak następuje: „(...) ogólny obszar 90,08,38 ha z czego przejęto 40,08,38 ha. (...) Majątek Białuty (...) przekazuje się (...) w zarząd Spółdzielni Produkcyjnej II tyku w Białutach reprzyz. przez przewodniczącego”. Protokołu nie podpisał ks. proboszcz E. Kobyliński, nie godząc się z bezprawnym odebraniem parafii ziemi.

⁹² Zob. J. Wiśniewski, Kościoły i kaplice, cz. II, s. 518.

⁹³ APBi, Złota księga, Poświęcenie chorągwi Serca Jezusowego w parafii Białuty 6 VII 1958 r. Chrzestnymi poświęcenia nowej chorągwi byli m.in.: Jan Wojciechowski, Jadwiga Wauzakiewicz, Krystyna Kaczerska, Jan Walerowicz, Zofia Byleń, Henryk Balicki, Janina Wójcik, Henryka Ciesielska, Jadwiga Jakim, Marianna Michalska, Stanisław Ryczkowski, Franciszek Wójcik, Zofia Sobiecka, Stanisława Sobiecka, Franciszka Morawska, Mirosława Młyńska, Leonard Matliński, Mieczysław Zieliński, Zenon Michalski, Józef Sobiecki, Stanisława Czaplicka, Helena Dolna, Mikołaj Olaszewski, Monika Bońkowska, Jan Małecki, Anna Kruszyńska, Cecylia kapala i wielu innych.

⁹⁴ APBi, Złota księga, Poświęcenie chorągwi Serca Jezusowego w parafii Białuty z 17 VIII 1958 r.

⁹⁵ Tamże, Teczka nr 6, Pismo ks. proboszcza M. Struka do Kurii Biskupiej w Pelplinie, z dnia 9 VIII 1958 r.

⁹⁶ Tamże, Pismo ks. proboszcza M. Struka do Kurii Biskupiej w Pelplinie, z dnia 2 VIII 1958 r.

zefa⁹⁷. Kolejnym zakupem do świątyni było tabernakulum pancerne, które wykonała firma Pałaszyński w Warszawie. Uroczyste poświęcenie odbyło się 9 lipca 1960 r., a dokonał tego ks. dziekan Wincenty Górecki⁹⁸, proboszcz z Działdowa⁹⁹. W 1962 r., 1 kwietnia, ks. Michał Struk poświęcił nową chorągiew ofiarowaną Najświętszej Maryi Panie Niepokalanie Poczętej,¹⁰⁰ a w roku 1980 nowy baldachim, który służy wier-
nym w parafii do dnia dzisiejszego¹⁰¹.

W dniu 16 sierpnia 1958 r. odbyło się zebranie rady parafialnej, która podjęła uchwałę o sprzedaży części ziemi parafialnej. I tak, Kaczorski za dwie morgi ziemi proponował zapłacić 7,5 tys. zł, Józef Balicki 10 tys. zł, Bonikowski 10 tys., Pawłowski 8 tys., Bułak 10 tys., Paroziński 15 tys. zł, Henryk Balicki 10 tys. zł, a Józef Kownacki za jeden hektar proponował 20 tys. zł¹⁰². Część gruntów została sprzedana. Część była uprawiana przez PGR Białuty, parafia nie otrzymywała żadnego wynagrodzenia za zabraną ziemię przez kilka lat.

Niebawem po objęciu parafii ks. Struk zorganizował misje parafialne, które odbyły się w dniach 7-14 września 1958 r. W zaproszeniu skierowanym do parafian, ks. proboszcz podał dokładny program misji, a kończąc pismo, pisał: „(...) ukochanym parafianom życzę jak najobfit-

⁹⁷ Tamże, Złota księga, Poświęcenie feretronów dnia 11 XI 1959 r. Ks. Struk tak opisał to wydarzenie: „(...) w niedzielę 11 listopada 1959 r. na sumie, o godzinie 11.00 po świętych rekolekcjach ku czci św. Stanisława Kostki – zostało dokonane poświęcenie wyżej wymienionych feretronów przy zaszczytnym udziale chrestnych. Młodzież męska i żeńska z Białut w charakterze chrestnych do feretronu Niepokalanie Poczętej Najświętszej Maryi Panny. Młodzież męska i żeńska z Dźwierzni, Purgalek, Prusek, Szczepki, Chorólno do feretronu Serca Jezusowego”.

⁹⁸ IPN Bi, syg. 087/201/2, Pismo mjr. M. Grusiewicza z-cy komendanta powiatowego MO w Działdowie do naczelnika Wydziału IV-go KWMO SB w Olsztynie, z 15 V 1964 r. Ks. dziekan W. Górecki zaliczany był przez SB do elementu wrogiego wobec rzeczywistości socjalistycznej. W 1964 r. do pozyskania informacji o ks. Górskim zaangażowano trzech tajnych współpracowników, o pseudonimie: Cichy, Tadeusz i Onufry.

⁹⁹ APBi, Złota księga, Poświęcenie pancerne tabernakulum w kościele św. Jakuba w Białutach, dnia 9 VII 1961 r.

¹⁰⁰ Tamże, Poświęcenie chorągwi NMP Niepokalanie Poczętej, dnia 1 IV 1962 r.

¹⁰¹ Tamże, Poświęcenie nowego baldachimu, dnia 6 IV 1980 r.

¹⁰² Tamże, Księga Protokołów Rady Parafialnej Białuty od roku 1958, Protokół Rady Parafialnej z dnia 16 VIII 1958 r.

szych łask misji świętych. Wasz kochający Was ks. Michał Struk¹⁰³. Po zakończonych misjach przesłał sprawozdanie, w którym zanotował: „(...) parafianie gorliwie korzystali z nauk misyjnych i codziennej Komunii św. Wzrosło po misjach życie Eucharystyczne. Poświęcenie krzyży misyjnych i procesje to wspaniałe manifestacje, ekspiacyjne, zwłaszcza w czasie kiedy krzyże usuwano ze szkół¹⁰⁴. Kończył pismo, relacjonując, jak rodzice bronili krzyży w szkołach na terenie parafii.

W roku 1959 wymalowano kościół i pozłożono ambonę, główny ołtarz i dwa boczne, organy, chrzcielnicę, drogę krzyżową i wiele innych pomniejszych elementów. Prace wykonywał Lucjan Syrek z Częstochowy¹⁰⁵. W tymże roku ks. Struk dokonał renowacji zniszczonych witraży w kościele białuckim i w Napierkach. Prace renowacyjne prowadził Stanisław Powalisz z Poznania¹⁰⁶. W 1960 r. za zgodą Kurii Biskupiej ks. Struk planował wybudowanie nowej organistówki na miejscu dawnego domu kościelnego. Jednak plany nie zostały zrealizowane z powodu braku funduszy i zgody władz administracyjnych.

Beneficjent w Białutach, czyli ksiądz proboszcz białucki, był zobowiązany także do sprawowania mszy św. za fundatorów na rzecz parafii. I tak w 1958 r. były sprawowane msze św. fundacyjne:

1. Fundacja hrabiego Kazimierza Krasińskiego ustanowiona 3 X 1869 r., a zatwierdzona 28 XI 1869 r. – częste memento w mszy św.
2. Fundacja księdza proboszcza Czakta ust. 4 VIII 1888 a zat. 3 X 1888 r. – cztery czytane msze św., jedna wzmianka na ambonie.
3. Fundacja Romualda Kłozowskiego ust. 2 X 1864 r. a zat. 7 XI 1864 r. – jedna czytana msza św. i jedna wzmianka na ambonie.

¹⁰³ Tamże, Teczka nr 7, Zaproszenie na misje święte z 23 VIII 1958 r.

¹⁰⁴ Tamże, Teczka nr 6, Pismo ks. m. Struka do Kurii Biskupiej w Pelplinie, z dnia 16 IX 1958 r.

¹⁰⁵ Tamże, Złota księga, Poświęcenie feretronów Niepokalanego Poczęcia NMP i Serca Jezusowego, dnia 11 XI 1959 r.; Tamże, Teczka nr 4, Malowanie kościoła w Białutach w latach 1959-1960.

¹⁰⁶ Tamże, Teczka nr 8, Pismo Stanisława Powalisza z Poznania do ks. proboszcza M. Struga z dnia 11 V 1959 r.

4. Fundacja Wawrzyńca Dukowskiego ust. 3 I 1873 r. a zat. 30 II 1873 r. – jedna śpiewana msza św., dwie czytane msze św. i jedna wzmianka na ambonie.
5. Fundacja Jakuba Falkusa ust. 17 XII 1885 r. a zat. 2 I 1886 r. – jedna śpiewana msza św. i jedna wzmianka na ambonie.
6. Fundacja ks. proboszcza Antoniego Siemcza – cztery śpiewane msze św.
7. Fundacja ks. bpa Jana Marwicza (bp Jan Nepomucen von Marwitz)¹⁰⁷ – jedna czytana msza św.
8. Fundacja Pauliny i Julianny Tellik ust. 22 VIII 1886 r. a zat. 25 VIII 1886 r. – cztery czytane msze św.
9. Fundacja Julianny Kulasińskiej ust. 28 I 1888 r. a zat. 5 VII 1888 r. – pięć czytanych mszy św.
10. Fundacja Kaspra i Elżbiety Hoffman – jedna czytana msza św.
11. Fundacja Marcina i Anastazji Rychliński ust. 10 X 1888 r. a zat. 4 I 1889 r. – utrzymanie światła wiecznej lampki, dwie czytane msze św. i jedna wzmianka na ambonie.
12. Fundacja Wilhelma Krajewskiego ust. 1 X 1889 r. i zat. 14 XI 1889 r. – jedna śpiewana msza św. i jedna wzmianka na ambonie.
13. Fundacja Kazimierza Jędrzejewskiego ust. 10 III 1891 r. i zat. 20 II 1892 r. – cztery czytane msze św.
14. Fundacja wikariusza biskupiego diecezji chełmińskiej ust. 2 I 1893 r. a zat. 1 V 1893 r. – na składki do Towarzystwa Melioracyjnego.
15. Fundacja Funduszu Budowy fundatora nieznanego dla Kraszewa ust. 30 III 1906 r. a zat. 6 VI 1906 r.

¹⁰⁷ Zob. P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, s. 137. Ks. bp chełmiński J. Marwitz urodził się 20 IV 1795 r. Święcenia kapłańskie przyjął w 1830 r. Pracował w parafii NMP w Toruniu (1830-1832) i Tucholi (1832-1842). W czasie rządów diecezją powiększył sieć parafialną, dbał o wydanie nowych katechizmów i śpiewników dla swych diecezjan, także dla wiernych polskojęzycznych, z jego inicjatywy powstało pismo diecezjalne, powiększył budynki seminaryjne. Stał na straży autonomii Kościoła, przede wszystkim w okresie kulturkampfu.

16. Fundacja ks. proboszcza Jana Gorczyńskiego ust. 5 II 1911 r. a zat. 7 III 1911 r. – jedna wzmianka na ambonie i dwadzieścia czytanych mszy św.¹⁰⁸

Po przybyciu w 1958 r. nowego duszpasterza do Białut, ks. M. Struka, ożywiło się także życie religijne¹⁰⁹. Wielu parafian ponownie zaczęło systematycznie uczestniczyć w niedzielnej Eucharystii. W niedzielę w okresie letnim w mszach św. uczestniczyło około kilkuset osób, zaś zimą także była to spora grupa. Parafia liczyła wówczas 824 wiernych¹¹⁰. W okresie wielkanocnym do Komunii św. w 1961 r. przystąpiło 596 parafian. Mimo pozytywnych danych statystycznych praca duszpasterska od nowego proboszcza wymagała dużego zaangażowania i ogromnej cierpliwości. Ks. M. Struk tak scharakteryzował swych parafian: „(...) parafia składa się przeważnie z PGR-ów¹¹¹. Rodziny robotnicze często się zmieniają. Przybywają rodziny opuszczone

¹⁰⁸ APBi, Teczka nr 5, Spis mszy św. fundacyjnych sporządzony przez ks. M. Struka z 22 VII 1958 r.

¹⁰⁹ IPN Bi, syg. 087/229/2, Wniosek o zezwolenie o areszt M. Struka podpisany przez Naczelnika Wydziału XI WUBP w Olsztynie S. Augustyniaka z 3 III 1954 r. Ks. M. Struk przed przybyciem do parafii białuckiej duszpasterzował m.in. w parafii Mikołaju w pow. Nowe Miasto. Władze komunistyczne, starając się ukrócić dynamiczną działalność młodego proboszcza, rozpoczęły akcje oskarżania o działalność wroga przeciwko Polsce w latach 1942-1944 na terenie Suchrynia, w pow. Hrubieszów. Zarzucano ks. Strukowi współpracę z bandami ukraińskimi. Areszt ks. Michała w opinii funkcjonariusza UB, miał zapobiec dalszym wpływom duchowieństwa na życie społeczne i polityczne. W raporcie czytamy: „(...) areszt w/w miałby swoje uzasadnienie również i w tym, że gromada i gmina na której w/w zamieszkuje jest wybitnie kulacka i składająca się z b. czł. S.N. oraz oporna w akcjach państwowych. Element ten jest mocno klerykalny i sfanatyzowany i zdemaskowanie w/w winno wpłynąć na zmniejszenie zaufania do kleru”. W dalszej części zgromadzonego materiału obciążającego ks. Struka przedstawiano jego antyspołeczne wypowiedzi w stosunku do nowego ustroju i państwa komunistycznego. Ks. M. Struk był trzy lata więziony w obozach hitlerowskich i trzy lata w obozach stalinowskich.

¹¹⁰ APBi, Teczka nr 5, Kwestionariusz przed wizytacyjny, sporządzony przez ks. M. Struka z 14 VI 1961 r. Według danych latem w niedzielnych mszach św. uczestniczyło około 700 osób, zaś zimą około 400 wiernych. Należy przypuszczać, że dane podane przez ks. Michała są znacznie zawyżone. Nawet jeśli, frekwencja wzrosła w uczestnictwie we mszach św. niedzielnych i świątecznych, to nie aż tak znacznie, jak to zaprezentowano w kwestionariuszu.

¹¹¹ PGR – Państwowe Gospodarstwa Rolne

religijnie”¹¹². Ubolewał także nad ogromnym pijaństwem w parafii. W czasie posiedzenia Rady Parafialnej z inicjatywy ks. M. Struka podjęto dyskusję nad niską frekwencją na mszach św. niedzielnych i świątecznych. Jeden z radnych stwierdził, że: „(...) powodem słabego uczęszczania na msze św. niedzielne jest silny mróz – odległość kilku kilometrów do kościoła – brak ciepłej odzieży. Inni radni to zdanie popierają, dodając, że jest wielka opieszałość i lenistwo religijne. Wystarczy raz opuścić mszę św., a już się zaniedba swój obowiązek”. Dyskusję kończono postulatem, by każdy radny w swym rejonie mobilizował parafian do uczestnictwa w niedzielnych i świątecznych mszach św.¹¹³

Ks. M. Struk za zgodą rady parafialnej wyremontował dwa pokoje na plebanii, postawił dwa piece kaflowe, zakupił szafę na akta parafialne, cztery krzesła i zwykłe biurko. Wiosną 1959 r. rozpoczęto grodzenie cmentarza. W tym czasie zatrudniono organistę i kościelnego na jeden rok, Jana Kamińskiego. W protokole odnajdujemy zapis, w którym czytamy, że: „(...) biorąc pod uwagę dobre wyposażenie pana organisty, Rada Parafialna żąda jak najsumienniejszego wykonywania swoich obowiązków dla kościoła i dobra wszystkich parafian i wiernych”. Jednak w parafii białuckiej Kamiński nie przepracował całego roku. Po nim w listopadzie posadę organisty objął Henryk Konopacki¹¹⁴.

Oprócz ofiar składanych na potrzeby utrzymania parafii wierni w roku 1959 płacili za ławki 30 zł od miejsca na pół roku¹¹⁵. Był to niewielki dochód w skali roku. Warto tu zaznaczyć, że pozbawienie parafii ziemi i inwentarza żywego znacznie ją zubożyło¹¹⁶. Parafii nie było stać ze względów finansowych na remontowanie posiadanych budynków, a pilna była potrzeba remontu, choćby domu robotniczego należącego do parafii. Budynek był w opłakanym stanie, groził zawaleniem¹¹⁷. Mi-

¹¹² APBi, Teczka nr 5, Kwestionariusz przed wizytacyjny sporządzony przez ks. M. Struka z 14 VI 1961 r.

¹¹³ Tamże, Księga Protokołów Rady Parafialnej w Białutach od 1958 r., Protokół z posiedzenia Rady Parafialnej z 2 II 1961 r.

¹¹⁴ Tamże, Protokół z posiedzenia Rady Parafialnej z 8 XI 1959 r.

¹¹⁵ Tamże, Protokół z posiedzenia Rady Parafialnej z 2 II 1959 r.

¹¹⁶ Dz. U. z 1950, nr 9 poz. 87. Ustawa z dnia 20 III 1950 r. o przejęciu przez Państwo dóbr martwej ręki, poręczeniu proboszczom posiadania gospodarstw rolnych i utworzeniu Funduszu Kościelnego.

¹¹⁷ APBi, Księga Protokołów Rady Parafialnej w Białutach od 1958 r., Protokół z posiedzenia Rady Parafialnej z 28 VII 1961 r.

mo bardzo skromnych środków ks. Struk w miarę swych możliwości starał się, by świątynia była czysta, zadbana i mogła w jak najlepszym wystroju służyć wiernym. Także dbał o remont plebanii, która służyła od wielu już lat parafii¹¹⁸. Władze administracyjne państwa komunistycznego starały się pozbawiać parafie także gruntów i budynków, które pozostały, poprzez nakładanie każdego roku horrendalnych podatków, z których wspólnoty parafialne nie były w stanie się wywiązywać. Częstymi gośćmi księży proboszczów byli komornicy, którzy przybywali do parafii, by w zamian za nie zapłacony podatek parafię pozbawić choćby zabytków, np. obrazów z kościoła czy rzeźb¹¹⁹. W przypadku parafii białuckiej, dnia 27 listopada 1961 r., pod osłoną nocy przedstawiciele władz administracyjnych i funkcjonariusze MO¹²⁰ wkroczyli do plebanii, zachowując się arogancko, zabrali ze spichlerza plebanii 26 worków gryki, za niedostarczenie odpowiedniej ilości żywca w 1960 r. Cała akcja trwała ponad trzy i pół godziny. Ks. M. Struk w piśmie do Kurii biskupiej w Pelplinie zaznaczył, że: *Akcja miała być zastraszeniem za naukę lekcji religii w salce parafialnej*. Worki z gryką wywieziono do Mławy. Władze administracyjne w dniu następnym w rozmowie z ks. Strukiem ubolewały z powodu takiego zajścia¹²¹. Jednak dziś z całą odpowiedzialnością można rzec, że wówczas wcześniej o całej akcji były poinformowane przez funkcjonariuszy tajnej policji politycznej.

Każdego roku ks. proboszcz M. Struk w niedzielę poprzedzającą odpust parafialny odprawiał mszę św. polową z procesją żałobną w lesie białuckim, w miejscu kaźni ofiar hitleryzmu¹²². Po uroczystościach żałobnych za pomordowanych w lesie białuckim ks. proboszcz przesłał krótkie sprawozdanie z uroczystości, w którym czytamy: „(...) w niedzielę 20 lipca br. odbyły się w lasach białuckich uroczystości religijne – msza św. za dusze pomordowanych śp. księży biskupów płockich, za dusze kapłanów i wiernych. Płomienne kazanie czysto religijne wygłosił ks. dziekan z Mławy, poczym odbyła się procesja żałobna z pięciu

¹¹⁸ Tamże, Protokół z posiedzenia Rady Parafialnej z 6 VIII 1961 r.

¹¹⁹ Tamże, Protokół z posiedzenia Rady Parafialnej z 5 XI 1961 r.

¹²⁰ MO – Milicja Obywatelska

¹²¹ APBi, Teczka nr 6, Pisma Kurii Biskupiej w Pelplinie do ks. M. Struka od 1 IV 1958 r., Pismo z dnia 2 XII 1961 r.

¹²² Tamże, Pismo ks. M. Struka do ks. bpa Kazimierza Kowalskiego w Pelplinie, z 22 VI 1960 r.

stacjami. Frekwencja wiernych wielka. Władze świeckie, społeczne i polityczne nie wzięły żadnego udziału w tych uroczystościach. (...) Publiczne modły w tych lasach w miejscu śmierci tylu tysięcy wiernych i śmierci księży biskupów z obozu działdowskiego miłe są wiernym i rodzinom poległych. Lud nazywa je odpustem za dusze pomordowanych i prosi, aby te modły tam się odbywały każdego roku”¹²³. Wspólna modlitwa gromadziła wielu parafian i w kolejnych latach, także tych, którzy jeszcze w latach sześćdziesiątych, siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. pamiętali tamte tragiczne wydarzenia.

W 1961 r. na zlecenie Kurii Biskupiej Diecezji Warmińskiej w Olsztynie z 7 stycznia przekazano monstrancję zabytkową srebrno-złotą z dedykacją: Joan Krasinski, Eppus LorymrnSuffrag. Chelmen.fieri curavit p. Ecclesis in Bialuten 19 Mart. Ao. 1754, własność parafii białuckiej, wywiezionej w czasie okupacji hitlerowskiej przez ks. proboszcza z Nidzicy Ramla. Przejęcia zabytkowej monstrancji w biurze parafialnym w Nidzicy w dniu 13 stycznia 1961 r. dokonał na rzecz parafii rzymskokatolickiej w Białutach ks. Michał Struk, od proboszcza parafii św. Wojciecha w Nidzicy, ks. dra J. Rymkiewicza¹²⁴.

Ważnym wydarzeniem w parafii białuckiej było nawiedzenie obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w dniach 28 lutego – 1 marca 1961 r. Uroczystości nawiedzenia poprzedziły misje parafialne, które każdego dnia ściągały rzesze wiernych. Kopia cudownego obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej do parafii przybyła około godz. 17.00. Przed wejściem do kościoła odbyła się procesja dookoła świątyni, w kościele słowa powitania jako pierwszy wygłosił ks. proboszcz M. Struk, a po nim ks. misjonarz. Po słowach powitania odprawiono cichą mszę św. Od godz. 20.00 do północy trwała modlitwa przed obrazem matek, pannen, młodzieńców i ojców. O północy odprawiono uroczystą mszę św. z kazaniem. Przez następny dzień nadal trwały modlitwy przy obrazie. Około godz. 16.00, przy tłumach wiernych, odbyło się pożegnanie obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej¹²⁵.

¹²³ Tamże, Pismo ks. M. Struka do ks. bpa K. J. Kowalskiego, ordynariusza diecezji chełmińskiej, z dnia 21 VII 1958 r.

¹²⁴ Archiwum Parafii św. Wojciecha w Nidzicy (dalej: APN), Teczka nr 11, Protokół przejścia monstrancji z parafii Nidzica diec. warmińska na rzecz parafii Białuty diecezja chełmińska, z 13 I 1961 r.

¹²⁵ APBi, Teczka nr 3, Nawiedzenie obrazu MB Częstochowskiej w parafii w Białutach, w dniach 28 II-1 III 1961 r.

Poza opieką nad kościołem parafialnym w Białutach ks. proboszcz M. Strug otaczał także opieką kościół dojazdowy w Napierkach, w diecezji warmińskiej¹²⁶. Niebawem po swym przybyciu do parafii białuckiej, dokonał naprawy w kościele w Napierkach zniszczonych witraży¹²⁷, zakupił dwa nowe dzwony¹²⁸, organizował rekolekcje i misje parafialne, a także naukę lekcji religii dla dzieci i młodzieży.

W roku 1963 ks. proboszcz M. Struk wraz z parafianami dokonał wymiany instalacji elektrycznej w świątyni i na plebanii. Uroczystego poświęcenia dokonał 8 września ks. dziekan z Nidzicy, Jan Rymkiewicz¹²⁹, przy udziale licznie zgromadzonych parafian i kapłanów z sąsiednich parafii¹³⁰.

W roku 1964, w dniach 13-18 grudnia, w parafii białuckiej, a także w kościele dojazdowym w Napierkach odbyły rekolekcje intronizacyjne Najświętszego Serca Pana Jezusa. Rekolekcje prowadzili o.o. jezuici Edward Gorzkowski i Tadeusz Adamus¹³¹.

W roku milenijnym, 1000-lecia chrztu Polski, Białuty przeżywały radosny dzień. Przez parafię 18 czerwca 1966 r. przejeżdżał ks. kard. Stefan Wyszyński, Prymas Polski. Uroczyste powitanie dostojnego gościa odbyło się na granicy parafii białuckiej. W wielu domach

¹²⁶ Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie (dalej AAWO), Teczka parafii Napierki, Protokół z wizytacji dziekańskiej odbytej w dniu 15 października 1963 r. w placówce duszpasterskiej w Napierkach.

¹²⁷ ADN, Teczka parafii Napierki, Protokół z wizytacji dziekańskiej odbytej w dniu 15 października 1963 r. placówce duszpasterskiej w Napierkach,

¹²⁸ Zob. APBi, Teczka nr 2, Dzwony do kościoła w Napierkach z 1958 r.

¹²⁹ Zob. K. Bielawny, *Duchowni Kościoła rzymskokatolickiego w duszpasterstwie parafialnym w Nidzicy w latach 1945-1992*, „Studia Elckie”, 10(2008), s. 120-124; APBi, Złota księga, Śmierć ks. dziekana Jana Rymkiewicza, z 2 X 1965 r. Ks. Michał Struk o ks. Rymkiewiczu tak pisał po śmierci: „(...) w dniu 27 września 1965 r. zmarł nagle nieodżałowanej pamięci dziekan ks. dr Rymkiewicz Jan z Nidzicy, wielki przyjaciel parafii białuckiej w Lublinie. Ciało przywieziono z Lublina do Białut – Napierk przy biciu dzwonów; 1 października wielki pogrzeb manifestacja. Mszę św. pogrzebowa odprawił ks. Struk Michał – kazanie wygłosił ks. dr Jan Jestadt, na drugi dzień mszę św. odprawił ks. bp Drzazga, kazanie wygłosił ks. prał. Karpiński. Wielki Kapłanie Boży – niech Bóg da Ci niebo!”.

¹³⁰ APBi, Złota księga, Poświęcenie nowej instalacji elektrycznej w kościele i na plebanii, dnia 8 IX 1963 r.

¹³¹ Tamże, Teczka nr 7, pismo ks. dyrektora Edwarda Gorzkowskiego do ks. proboszcza M. Struka z dnia 30 X 1964 r.

na ten czas wystawiono obrazy Matki Bożej i zapalono świece¹³². Ks. Prymas jechał na uroczystości jubileuszowe do Fromborka¹³³. W parafii białuckiej z okazji uroczystości milenijnych odbył się *Odpust Tysiąclecia* połączony z naukami rekolekcyjnymi, które trwały w dniach 25-31 lipca 1966 r. Odpust zakończył się w niedzielę 31 lipca br. mszą św. o godz. 12.00. Uroczystej Eucharystii przewodniczył ks. Józef Sikora¹³⁴, dziekan nidzicki, a kazanie wygłosił ks. proboszcz z Dąbrówna – dr Jan Jestadt¹³⁵.

Jakże ważnym wydarzeniem w dziejach parafii było wprowadzenie uchwał Soboru Watykańskiego II. W niedzielę 29 listopada 1970 r. w pierwszą niedzielę Adwentu, na mszy św. w języku polskim o godz. 11.00 odbyło się uroczyste poświęcenia ołtarza soborowego twarzą do ludu. Uroczystość zgromadziła rzesze parafian¹³⁶, którzy po raz pierwszy uczestniczyli w liturgii w języku narodowym.

Z końcem 1970 r. parafia Białuty odzyskała utraconą ziemię od PGR-u Białuty, las plebański i łąki. Mimo to problem z bezprawnie zagarniętą ziemią parafii istniał nadal, wiele działek było użytkowanych przez wielu rolników, którzy nie poczuwali się do opłaty za dzierżawę¹³⁷. Ponadto wiele działek nadal było użytkowanych przez władze państwowe, które również nie poczuwały się do oddania ich parafii¹³⁸.

Katechizacja od 1960 r., po wyrugowaniu lekcji religii ze szkół, odbywała się w salkach katechetycznych¹³⁹. Przez wiele lat katechizował ks. proboszcz Michał Struk. W latach 1970-1972 lekcje religii w parafii

¹³² APBi, Złota księga, Przejazd ks. kard. Wyszyńskiego przez Białuty, dnia 18 VI 1966 r.

¹³³ Zob. P. Raina, „*Te Deum*” Narodu Polskiego. Obchody Tysiąclecia Chrztu Polski 1966/67, Olsztyn 1991, s. 229.

¹³⁴ Zob. K. Bielawny, *Duchowni Kościoła rzymskokatolickiego w duszpasterstwie parafialnym w Nidzicy w latach 1945-1992*, s. 124-126.

¹³⁵ APBi, Złota księga, Odpust tysiąclecia w parafii św. Jakuba, dnia 31 VII 1966 r.

¹³⁶ Tamże, Poświęcenie ołtarza soborowego – twarzą do ludu w kościele w Białutach, dnia 29 XI 1970 r.

¹³⁷ Tamże, Księga Protokołów Rady Parafialnej w Białutach od 1958 r., Protokoły z posiedzeń Rady Parafialnej za lata 1973-1974.

¹³⁸ Tamże, Protokół z posiedzenia Rady Parafialnej z 15 VII 1981 r.

¹³⁹ Zob. K. Bielawny, *Trudne dzieje lekcji religii w diecezji warmińskiej po II wojnie światowej*, w: *Współczesne zagrożenia rodziny*, pod. red. J. Zimnego, Sandomierz 2006, s. 286-319.

prowadził s. Euzebia – Alina Kormańska ze zgromadzenia sióstr od. św. Józefa, z domu zakonnego w Iłowie¹⁴⁰. Salka katechetyczna była bardzo skromnie urządzona, a mianowicie: tablica, stoliki, krzesła i jeden piec kaflowy¹⁴¹. Warto tu nadmienić, że ks. Michała wielokrotnie nachodzono i namawiano do podpisania umowy z władzami administracyjnymi o pobieranie zapłaty na naukę religii. Za każdym razem odpowiadał jednakowo – nie podpiszę¹⁴².

W kolejnych latach ks. Struk wraz ze swymi parafianami pielgrzymował do wielu sanktuariów, m.in. do Gietrzwałdu¹⁴³, na Jasną Górę czy do Niepokalanowa¹⁴⁴. Posługiwał w parafii białuckiej do 1990 r. Następcą został mianowany ks. Bogdan Kibitz (1990-1991)¹⁴⁵, który w roku następnym opuścił parafię Białuty.

¹⁴⁰ APBi, Teczka nr 1, Umowa o nauczanie religii w parafii rzymskokatolickiej w Białutach, z dnia 17 VIII 1971 r.

¹⁴¹ Tamże, Pismo ks. M. Struka do Kurii Biskupiej w Pelplinie, z dnia 18 III 1971 r.

¹⁴² Tamże, Pismo Prezydium Powiatowej rady narodowej w Mławie, z dnia 17 XII 1971 r.

¹⁴³ Zob. Bielawny, *Gietrzwałd – trudne dzieje sanktuarium maryjnego*, „Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne” (dalej WWA), 84(2006), s. 97-116; T. Grygier, *Uroczystości gietrzwałdzkie ich aspekt katolicki oraz polski w latach 1877-1944 w świetle władz wschodniopruskich*, „Studia Warmińskie” (dalej SW), 14(1977), s. 225-323; A. Kopiczko, *Objawienia gietrzwałdzkie w świetle zbiorów Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie*, w: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu*, pod red. J. Jezierskiego, K. Brzozowskiego, T. Siudy, Częstochowa–Gietrzwałd 2003, s. 29-37; J. Kowalewski, *Echa objawień i ruch pielgrzymkowy do Gietrzwałdu w świetle korespondencji Gazety Olsztyńskiej w latach 1886-1913*, SW 14(1977), s. 177-214; J. Jezierski, *W rocznicę objawień gietrzwałdzkich*, w: „Posłaniec Warmiński, czyli Kalendarz Maryjny na rok 1996”, pod red. J. Roślana, Olsztyn 1995, s. 168-170; A. Leniec, *Fenomen sanktuarium*, w: *Orędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś*, pod red. K. Parzycha, Olsztyn 2005, s. 86-97; U. Niemiro, *Treść i kościelna ocena objawień gietrzwałdzkich*, w: *Orędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś*, pod red. K. Parzycha, Olsztyn 2005, s. 97-104; K. Parzych, *Kult Maryjny*, w: *Orędzie gietrzwałdzkie wczoraj i dziś*, pod red. K. Parzycha, Olsztyn 2005, s. 80-86; S. Ryłko, *Dzieje parafii Gietrzwałd na Warmii (1243-1991)*, Olsztyn 1991; J. M. Wojtkowski, *Wkład Zakonu Kanoników Regularnych Laterańskich w rozwój sanktuarium gietrzwałdzkiego*, w: *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu*, pod red. J. Jezierskiego, K. Brzozowskiego, T. Siudy, Częstochowa–Gietrzwałd 2003, s. 57-78.

¹⁴⁴ APBi, Złota księga, Poświęcenie chorągwi MB Różańcowej, feretronów i ornatów, V 1979 r.

¹⁴⁵ Zob. J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice*, cz. II, s. 518.

Kolejnym proboszczem w parafii białuckiej został mianowany ks. Marian Bernard Barzowski (1991-), który przybył do parafii w 1991 r. W roku 2002, 3 czerwca, obchodził swą 40. rocznicę święceń kapłańskich. Mottem na obrazku jubileuszowym były słowa: „Maryjo, wspomóżenie wiernych – módl się za nami”¹⁴⁶. Ks. Marian każdego roku gości w swej parafii rzesze młodych katolików i ministrantów, którzy przybywają z różnych stron diecezji na spotkania i wieczory przy ognisku. Wdzięczy jest za pomoc radzie parafialnej i tym parafianom, którzy w sposób szczególny dbają o kościół i cmentarz¹⁴⁷.

Od 2007 r. ks. Marian wraz ze swymi parafianami 30 lipca gości pielgrzymów z Łomianek, podążających do Gietrzwałdu¹⁴⁸, sanktuarium Matki Bożej, gdzie w 1877 r. miały miejsce objawienia maryjne¹⁴⁹.

Zakończenie

Parafa białucka w swej przeszłości dzieliła losy zarówno Kościoła rzymskokatolickiego przed reformacją w 1525 r., jak i czas poreforma-

¹⁴⁶ Obrazek jubileuszowy z okazji 40. rocznicy święceń kapłańskich ks. M.B. Barzowskiego.

¹⁴⁷ APBi, Księga Protokołów Rady Parafialnej w Białutach od 1958 r., Protokół z posiedzenia Rady Parafialnej z 2009 r. W sporządzonym protokole czytamy: „Tu w Białutach potrzebni są ludzie pracy a dyskutować nad tym co trzeba zrobić – nie trzeba – bo życie samo dyktuje, co robić, a prace czekają w kolejce. I tak polecenie Komisji Budownictwa – wieża kościelna, muszą być wymienione wiatrownice i konserwowana konstrukcja żelazna dzwonnicy. Sanepid z Działdowa poleca koniecznie wg wymogów UE wybudować śmietnik i zadbać o porządek na cmentarzu oraz usunąć zrujnowane pomniki. Następne zalecenie Sanepidu to zrobić 80 m płotu od strony byłego PGR-u. Nie trzeba dyskutować nad tym, że wszystkie okna trzeba powoli wymienić na plebanii i że przedsionek – przybudówka do plebanii jest w stanie krytycznym i trzeba ją wyremontować oraz wstawić nowe drzwi. Trzeba na bieżąco konserwować szopę, z której ludzie korzystają – pielgrzymi, harcerze, rowerzyści, dzieci niepełnosprawne. Przez cały czas mego pobytu w Białutach od 1991 r. spotykam się z Radą Kościelną bardzo uroczyście i życzliwie po bratersku 3 lutego każdego roku. Prawie wszyscy należą do chóru. Dyskutujemy o wszystkich sprawach parafialnych. Kościelne uroczystości w lesie białuckim uzgadniamy z władzami gminy i szkołami oraz Nadleśnictwem oraz OSP gminy Iłowo i również Działdowa. W ostatnią niedzielę września urządzamy rejonowe spotkanie w miejscu męczeństwa z uroczystą koncelebrowaną Mszą św.”

¹⁴⁸ Pątnicy od kilku lat podążają pieszo do sanktuarium gietrzwałdzkiego z Łomianek koło Warszawy.

¹⁴⁹ APBi, Złota księga, Wpis uczestników pieszej pielgrzymki z Łomianek do Gietrzwałdu, z dnia 30 VII 2007 r.

cyjny. W przeszłości znajdowała się pod opieką rządców diecezji płockiej i chełmińskiej, a od 1992 r. leży w granicach diecezji toruńskiej. Na tym terenie przenikały się tradycje Kościoła ewangelickiego i katolickiego, a także tradycje ludności polskiej i niemieckiej. W wyniku plebiscytu w 1920 r. granica polsko-niemiecka została poprowadzona pomiędzy Białutami a Napierkami, około 1,5 km od kościoła parafialnego¹⁵⁰. To przyczyniło się do pomniejszenia parafii o kilka miejscowości, które pozostały po stronie niemieckiej. W okresie około jednego stulecia wierni parafii białuckiej byli świadkami wielu zmian politycznych, narodowościowych i administracyjnych. Jednak zawsze była tu obecna świątynia katolicka wraz z duchownymi, którzy służyli swym wiernym na miarę swych możliwości.

GLÄUBIGE DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE IM DEUTSCH-POLNISCHEN GRENZGEBIET ANHAND DER PFARRGEMEINE BIAŁUTY IM XX. JAHRHUNDERT.

Zusammenfassung

Gläubige der römisch-katholischen Kirche in der Pfarrgemeinde Białuty waren im XX. Jahrhundert Zeugen von vielen historischen Ereignissen. Die Beendigung des I. Weltkrieges im Jahre 1918 hat die politische Zugehörigkeit nicht geändert. Die katholische Bevölkerung blieb weiter in den Grenzen des deutschen Staates. Infolge der Volksabstimmung im Jahre 1920 ist die Pfarrgemeinde in Białuty kleiner geworden. Białuty haben sich jetzt in den Grenzen des polnischen Staates befunden, aber einige Ortschaften sind in den Grenzen des deutschen Staates geblieben. Die Einwohner von Białuty waren im II. Weltkrieg Zeugen vieler Exekutionen, die von den Deutschen auf der polnischen Bevölkerung vollzogen worden sind. Das Jahr 1945 hat die staatliche Zugehörigkeit der Pfarrgemeinde Białuty nicht geändert. Die Gläubigen sind in den Grenzen des polnischen Staates geblieben. Die kommunistische Zeit in Polen war jedoch eine Zeit des Kampfes um die Bewahrung des katholischen Glaubens. Die christlichen Werte wurden von Geistlichen bewahrt, vor allen von den Pfarrern Alojzy Hejka und Pfarrer Kanoniker Michał Struk.

¹⁵⁰ Dziś kamienie graniczne z 1920 r. rozgraniczające Polskę z Niemcami, znajdują się na posesji parafii rzymskokatolickiej w Białutach.

DZIEJE MIEJSCOWOŚCI I KOŚCIOŁA W WIELICZKACH

Wstęp

Wieliczki to nieduża miejscowości leżącą na ziemi oleckiej. To niewielka wieś, ale z bardzo bogatą historią, nie posiadająca jeszcze monografii. Mimo, iż Wieliczki od najdawniejszych czasów znajdowały się na terenach Prus Wschodnich, pod niemieckim panowaniem, mieszkali tu sami Polacy. Przez wiele wieków tutejsi mieszkańcy walczyli o utrzymanie swego ojczystego języka i obyczajów, z którymi tu przybyli jako osadnicy. Naznaczeni wieloma katastrofami wojennymi jak napad tatarski czy I i II wojna światowa oraz klęskami żywiołowymi jak choćby dzuma.

Kościół w Wieliczkach jest szczególną pamiątką przeszłości, która i jego nie oszczędzała pozostawiając na nim ślady różnych tragedii (główki tatarów rzeźbione w ambonie). Świątynia ta jest jednym z najcenniejszych zabytków na Mazurach. Mimo upływu wieków jako jedyna we wsi nie uległa zmianie i stanowi po dziś dzień żywą księgę dziejów Wieliczek. Znajdujące się w niej dzieła sztuki są najznakomitszymi owocami duszy ludzkiej. To miejsce napelnione Bogiem świadczy o wielowiekowych korzeniach chrześcijańskich: protestanckich, a od 1945 roku i rzymsko-katolickich.

Celem tej krótkiej pracy jest próba nakreślenia przeszłości historycznej Wieliczek i okolic od pierwszych śladów bytowania tu człowieka, z uwzględnieniem historii zabytkowego kościoła i z jego wystrojem. Motywacją do podjęcia tego tematu było zamiłowanie do historii ziemi oleckiej oraz pragnienie utrzymania odziedziczonej spuścizny minionych wieków, z których każdy dokładał coś od siebie ubogacając tę miejscowość i region.

Praca obejmuje trzy paragrafy. Pierwszy został poświęcony przeszłości historycznej Wieliczek i najbliższego regionu. Paragraf drugi przedstawia nazwę wsi, jej pochodzenie i zmiany. Ostatni paragraf traktuje o samym kościele parafialnym, o jego historii, wystroju wewnątrz-

nym i zewnętrznym oraz o prowadzonych pracach remontowo-konserwatorskich.

Przeszłość wsi i regionu

Pierwsze ślady pobytu człowieka na ziemi oleckiej, na której znajdują się Wieliczki pochodzą z około 11 tysięcy lat przed Chrystusem. Tereny te zamieszkiwały ówczśnie plemiona kultury lyngbijskiej. Świadczą o tym znalezione: obozowisko w Puchówce oraz narzędzia pracy w Cimochach¹ w gminie Wieliczki. Dzisiejsze Mazury były obszarem ciągłego przemieszczania się różnych plemion. W połowie I tysiąclecia przed Chrystusem przywędrowali tu Bałtowie, plemię z którego wywodził się lud Jaćwingów zamieszkujących teren Wielkich Jezior Mazurskich i jego okolic. W połowie XIII wieku Jaćwingowie musieli zmierzyć się z naporem z Rusi, Mazowsza i Krzyżaków. Ostatecznie zostali całkowicie opanowani przez Zakon w latach 1277-1283². Przez cały wiek XIV toczyły się walki o ziemie pojaćwieskie. Skończył je układ zawarty nad jeziorem Melno w 1422 roku, na mocy którego prawie wszystkie tereny Jaćwingów znalazły się w granicach Litwy oprócz Elku, Gołdapi i Olecka, które przypadły Krzyżakom. Ustalona granica przetrwała do 1945 roku³.

Na przełomie wieku XV i XVI rozpoczął się proces osadnictwa na ziemi oleckiej, gdy komtur pokarmiński nadał zasadzcom przywileje w celu założenia wsi. Przybywała tu szczególnie ludność z północnego Mazowsza. W tym czasie powstały między innymi: Sobole w 1471 roku, Gąsiorowo w 1475 roku, Babki Gąseckie i Niedźwiedzkie w 1476 roku, majątek ziemski w Jelitkach i Kleszczewie w 1486 roku, Bartki, Szeszki i Wilkasy w 1508 roku. Obszar ten jednak do czasów reformacji dalej pozostawał słabo zaludniony jako teren Wielkiej Puszczy. Po sekularyzacji Zakonu Krzyżackiego w 1525 roku oraz po ciężkiej wojnie z Polską nastąpił duży wzrost osadnictwa na obszarach starostw mało zasie-

¹ W pobliżu Cimoch znaleziono w ubiegłym stuleciu trzy motyki oraz dwa topory wykonane z kamienia. Ślady te pochodzą z okresu wczesnej epoki żelaza (700 p.n.e. - 300 p.n.e.), zob. M. Kowalewski, *Historia Gminy Wieliczki*, www.ugwieliczki.internetdsl.pl, z dn. 15. 04. 2011 r.

² R. Demby, *Z dziejów ziemi oleckiej*, w: *Ziemia olecka na początku XXI wieku*, red. J. Krajewski, W. Guzewicz, „Episteme” 36(2004), s. 9-13.

³ Zob. W. Guzewicz, *Chryścianizacja Europy Środkowej*, „Studia Elckie”, 9(2007), s. 383-404.

dlonych, szczególnie okolic Olecka. Świadczyć może o tym fakt, że za czasów świeckiego księcia Albrechta utworzono na ziemi oleckiej 87 nowych wsi i majątków szlacheckich⁴. Jedną z nich były właśnie Wieliczki, powstały już w 1540 roku jako wieś czynszowa na prawie chełmińskim⁵. Chłopi osiedlili się na 40 włókach, o czym dowiadujemy się z dokumentu ówczesnego starosty straduńskiego Christoph'a von Glaubitz'a z 1554 roku. Potwierdza on sprzedaż Janowi Mażowi jednego łanu oraz zobowiązuje go do zasiedlenia dodatkowo 10 włók poza tymi 40 wcześniejszymi. Sołtys zobowiązany był również stawić jedną służbę zbrojną⁶. Tak jak wszystkie wsie nowego osadnictwa tak prawdopodobnie i Wieliczki posiadały już od początku zabudowę ulicówki. Nowi mieszkańcy musieli płacić czynsz oraz odprowadzać dziesięcinę⁷.

Całe Mazury po sekularyzacji Zakonu Krzyżackiego stały się protestanckie. W 1552 roku założono w Wieliczkach parafię ewangelicko-augsburską, a więc wieś musiała być już całkiem spora. Pierwszym proboszczem został szlachcic, pochodzący z Polski Stanisław Rybiński, który po przyjęciu wyznania luterńskiego osiadł w Prusach Książęcych i za zgodą margrabiego Albrechta został ustanowiony przez ówczesnego biskupa Sperato proboszczem w Wieliczkach. Jeszcze przed jego przybyciem prawdopodobnie wybudowano tu pierwszy kościół w 1552 roku⁸. Przed reformacją nie było tu parafii katolickiej, a wieś należała do parafii w Kalinowie⁹. Wkrótce po założeniu parafii protestanckiej powstała przy kościele szkoła¹⁰, jejrektorem został Szymon Barwik. Nauczano w niej w języku polskim, katechizmu, czytania i pisania, rachunków oraz śpiewu¹¹. Jak dowiadujemy się ze spisu z 1600 roku

⁴ R. Demby, *Z dziejów ziemi oleckiej*, s.18-22; A. Wakar, *Zarys historyczny*, w: *Olecko. Z dziejów miasta i powiatu*, red. A. Wakar, Olsztyn 1974, s. 67n.; B. Kumor, *Historia Kościoła. Czasy nowożytne. Rozłam w chrześcijaństwie zachodnim*, cz. 5, Lublin 1984, s. 130n.

⁵ R. Demby, *Olecko. Czasy, ludzie, zdarzenia*, Olecko 2000, s. 203.

⁶ D. Bogdan, *Olecko w latach 1560-1800*, w: *Dzieje Olecka 1560-2010*, red. S. Achremczyk, Olecko 2010, s. 180.

⁷ R. Demby, *Z dziejów ziemi oleckiej*, s. 24.

⁸ Tenże, *Olecko. Czasy, ludzie, zdarzenia*, s. 69.

⁹ *Rocznik diecezji warmińskiej*, Olsztyn 1985, s.333; D. Bogdan, *Olecko w latach 1560-1800*, s. 180.

¹⁰ R. Demby, *Olecko. Czasy, ludzie, zdarzenia*, s. 203.

¹¹ D. M. Brozio, *Organizacja i dzieje duszpasterstwa katolickiego w Wieliczkach w latach 1945-1992*, Elk-Warszawa 1997 [mps BWSD], s. 11.

mieszkali tu sami Polacy¹². Krytyczne momenty przeżyli mieszkańcy wsi w 1656 roku, kiedy to towarzyszący hetmanowi polnemu Wincentemu Gosiewskiemu w bitwie pod Prostkami Tatarzy, po zwycięstwie nad wojskami Prus Książęcych¹³, najechali na Wieliczki. Spalili kościół, domy pastora i diakona, szpital i prawdopodobnie całą wieś¹⁴. Nieznane są liczby zamordowanych ani wziętych do niewoli wiadomo tylko, że jeden z duchownych diakon Jan Gallini został wzięty w jasyr, a pastor Michał Gizewiusz uciekł. W Kukowie, Rosochackich, Krupinie, Wieliczkach, Jurkach, Baranach, Czuktach, Sokółkach i Kilianach-razem było zasiedlonych 71 włości, a pustych 243. Niemal wszystkie okoliczne wsie zobowiązane do szarwarku¹⁵ w folwarku książęcym w Sedrankach zostały zniszczone, dowiadujemy się o tym z rejestru z 1664 roku¹⁶.

Wkrótce po najazdach tatarskich na początku XVIII wieku Olecko i jego okolice dotknęła epidemia dżumy. Niemal całe miasto i wsie wymarły. Prawdopodobnie w samych Wieliczkach zmarło 69 osób, a w całej parafii 552 osoby¹⁷. Źródła podają, że w całym starostwie mogło zginąć prawie 10 tys. osób. Rozpoczęto więc nową akcję osiedleńczą sprowadzając tym razem ludność z samych Niemiec¹⁸. Wieliczki mimo tego dalej jednak były zamieszkałe przez osoby głównie pochodzenia polskiego. W 1833 roku z dzieci, które uczęszczały do szkół na terenie parafii ewangelickiej tylko 23 było Niemcami, a 613 Polakami, natomiast w 1890 roku z 4692 osób należących do parafii, 3979 osób było Polaka-

¹² *Historia*, <http://new.wieliczki.pl>, z dn. 15. 04. 2011 r.

¹³ Podczas wojen polsko-szwedzkich elektorzy pruscy, którzy byli pod lennem Polski, zwrócili się przeciw Koronie podpisując układy ze Szwedami i wraz z nimi najechali na Polskę „wtedy Polacy, chcąc zrobić dywersję na tyłach niemiecko-szwedzkich, wysłali do Prus Książęcych silny oddział sprzymierzonych Tatarów pod wodzą hetmana Gosiewskiego”. M. Orłowicz, *Ilustrowany przewodnik po Mazurach Pruskich i Warmii*, Olsztyn 1991, s. 30.

¹⁴ M. Toeppen, *Historia Mazur. Przyczynek do dziejów krainy i kultury pruskiej*, Olsztyn 1998, s. 226.

¹⁵ Szarwark (z niemieckiego) to początkowo przymusowe świadczenia ludności chłopskiej w dawnej Polsce, w robociznie, w XIX w. zamieniany na opłaty pieniężne, zob. *Nowa Encyklopedia Powszechna*, t. VI, red. G. Boguta, J. Kofman, B. Petrozolin-Skowrońska, Warszawa 1997, s. 167.

¹⁶ R. Demby, *Olecko. Czasy, ludzie, zdarzenia*, s. 56, 70.

¹⁷ S. Filis, *Dżuma na Mazurach i Warmii w latach 1708-1711*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 4(1960), s. 491n.

¹⁸ R. Demby, *Z dziejów ziemi oleckiej*, s. 32nn.

mi. W powiecie, Wieliczki były jedną z najbardziej polskich wsi. Mieszkańcy skutecznie przeciwstawiali się germanizacji, a nabożeństwa w kościele odbywały się w dwóch językach: polskim i niemieckim¹⁹. Duże znaczenie w obronie polskości odegrał również tutejszy pastor Jerzy Fryderyk Schrage, który protestował przeciw usuwaniu języka polskiego ze szkół na synodzie w Olecku²⁰.

Mimo opierania się przez miejscową ludność procesowi germanizacji ulegli oni jednak protestantyzacji, w 1838 roku w parafii Wieliczki było 2850 ewangelików, a tylko 183 katolików²¹.

W wieku XIX na terenie powiatu oleckiego zaczęły powstawać urzędy pocztowe, pierwszy w Olecku w 1860 roku, natomiast w Wieliczkach placówka pocztowa powstała już w 1870 roku²².

W 1914 roku rozpoczęła się I wojna światowa, wschodnia linia frontu ciągnęła się między innymi przez obszar Prus Wschodnich. Rosjanie wkroczyli na ziemie oleckie już w sierpniu 1914 roku, jednakże zostali szybko rozbici przez 8 armię marszałka Hindenburga oraz gen. Ludendorffa i jeszcze we wrześniu musieli się wycofać kierując się przez Wieliczki i Cimochy. Walki trwały później jeszcze w okolicach Cimoch i Raczek, więc zarządzono ewakuację powiatu. Szala zwycięstwa zaczęła przeważać na stronę Rosjan. W listopadzie znów nadciągnęli nad Olecko pozostając tu ponad 3 miesiące. W lutym 1915 roku w wyniku ciężkiej bitwy zimowej armia rosyjska została wyparta przez Niemców ponosząc ogromne straty. Świadczyć mogą o tym m.in. cmentarze wojenne, których najwięcej znajduje się na terenie parafii Wieliczki (w Wieliczkach, Sobolach, Norkach, Markowskich i w Nowym Młynie). Na obszarze całego powiatu w wyniku działań wojennych zginęło kilkaset osób, a uległo zniszczeniu półtora tysiąca różnych budynków. W samych Wieliczkach 14 lutego 1915 roku, czyli w czasie odwrotu Rosjan, zniszczone zostały: 19 budynków, kościół uszkodzono na skutek ostrzału artyleryjskiego, plebania wraz budynkami gospodarczymi spłonęły.

¹⁹ Z. Filipowicz, *Suwalki i okolice*, Warszawa 1984, s. 113; T. Chrzanowski, *Olecko w XXI wieku*, w: *Dzieje Olecka 1560-2010*, red. S. Achremczyk, Olecko 2010, s. 243.

²⁰ R. Demby, *Z dziejów ziemi oleckiej*, s. 48.

²¹ Tenże, *W straduńskiej puszczy. Z dziejów osadnictwa na ziemi oleckiej*, Olecko 1998, s. 80.

²² Tenże, *Z dziejów ziemi oleckiej*, s. 55.

Na pamiątkę tych tragicznych chwil w 1927 roku postawiono w Olecku pomnik ku czci poległych żołnierzy z I wojny światowej. Zażółtłone, w 17 miejscowościach powiatu postawiono podobne pomniki²³. Mur kamienny otaczający dziś kościół w Wieliczkach jest właśnie pozostałością takiego pomnika poświęconego poległym w czasie I wojny 169 żołnierzom pochodzącym z parafii²⁴.

Podczas pobytu Rosjan na ziemi oleckiej wybudowana została w 1915 roku linia kolejowa Olecko-Cimochy-Raczki ciągnącą się obok Wieliczek²⁵.

11 lipca 1920 roku zorganizowano na Warmii i Mazurach plebiscyt. Mieszkańcy musieli opowiedzieć się za przynależnością do Polski albo do Niemiec. Wynik jednak z góry był już przesądzony. Działająca propaganda, agresywne antypolskie wystąpienia bojówkarzy niemieckich, słaba świadomość narodowa Polaków mieszkających na Mazurach oraz powrót emigrantów z Zachodu specjalnie sprowadzonych na plebiscyt, doprowadziła do ostatecznego i miażdżącego zwycięstwa Rzeszy Niemieckiej²⁶. W samym tylko powiecie oleckim oddano 28625 głosów za Niemcami, a tylko 2 głosy za Polską: w Kleszczewie (parafia Wieliczki) oraz w Połomie²⁷. W wyniku takiego rozstrzygnięcia plebiscytu nasiliła się akcja germanizacyjna. W 1928 roku zmieniono nazwę miasta Margrabowa na Treuburg – grodu wiecznie oddanego Rzeszy. Także w ciągu kilku następnych lat nazwy wielu miejscowości w powiecie poddano germanizacji, również nazwę Wieliczek zmieniono na Wallenrode²⁸. W 1939 roku w Wieliczkach mieszkało 616 osób²⁹.

Warto również tu wspomnieć ostatniego urzędującego proboszcza ewangelickiego w tej parafii, Marienfelda Wenera. Słynął on ze swoich antynazistowskich poglądów, za które był prześladowany przez gestapo

²³ Tenże, *Olecko. Czasy, ludzie, zdarzenia*, s. 155.

²⁴ *Szlakami Mazur Garbatych. Ziemia Olecka i okolice*, Olecko 2004, s. 18n.

²⁵ L. Mitkiewicz, *Bitwa zimowa na Mazurach*, Warszawa 1936, s. 1nn.; R. Demby, *Z dziejów ziemi oleckiej*, s. 57; Tenże, *Czasy, ludzie, zdarzenia*, s. 71nn.

²⁶ S. Achremczyk, *Historia Warmii i Mazur. Od pradziejów do 1945 roku*, Olsztyn 1992, s. 247-251.

²⁷ R. Demby, *Olecko. Czasy, ludzie, zdarzenia*, s. 153.

²⁸ J. Chłosta, *Olecko w latach 1914-1945*, w: *Dzieje Olecka 1560-2010*, red. S. Achremczyk, Olecko 2010, s. 351; A. Wakar, *Zarys historyczny*, s. 191; K. Krech, *Treuburg. Ein Grenzkreis in Ostpreußen*, Leer 1998, s. 32, 387.

²⁹ A. Wakar, *Zarys historyczny*, s. 191.

i więziony w Olecku. W 1939 roku wcielono go do wojska, a w 1942 roku ciężko ranny wrócił do Wieliczek. Po wkroczeniu Armii Czerwonej do Prus został zatrzymany i wywieziony na Syberię, do obozu w Kopiejsku. Po powrocie z niewoli osiadł w Dortmundzie, gdzie organizował spotkania z deportowanymi do Rosji oraz z dawnymi swoimi parafianami z Wieliczek³⁰.

Latem 1939 roku na terenie Prus Wschodnich zaczęły koncentrować się oddziały niemieckie w celu rzekomych manewrów, a także przygotowań do manifestacji patriotycznej w mauzoleum Hindenburga, koło Olsztyna. Tydzień przed rozpoczęciem działań zbrojnych przeciw Polsce znajdowały się tutaj wojska lądowe, lotnicze oraz pływające. Właśnie stąd nastąpiło uderzenie dwóch armii: Armii polowej gen. Georg von Kùhlera oraz 4. Armii gen. Heinza Guderiana. Okolice Olecka w początkowej fazie II wojny światowej były względnie spokojne, poza małym incydentem z nocy z 3 na 4 września, kiedy to oddział wojska polskiego złożony z około 80 ludzi wkroczył do Cimoch (gmina Wieliczki) i rzekomo dopuszczał się bestialskich zachowań (świadczy o tym propagandowy opis zdarzenia z 9 X 1939 roku w „Treuburger Zeitung”). Po chwili spokoju również i mieszkańcy tych ziem zaczęli odczuwać następstwa wojny, wielu młodych ludzi zaczęło wcielać do Wehrmachtu³¹. 16 października 1944 roku Armia Czerwona rozpoczęła atak na Prusy Wschodnie. W wyniku klęsk wojsk niemieckich zarządzono ewakuację powiatu. Ludzi zmuszano do wyjazdu nawet siłą, w Wieliczkach na stacji kolejowej został aresztowany mężczyzna, który wygłosił uwagę, że chce tutaj pozostać, bo tu się urodził i przeżył całe życie. 22 stycznia 31. Armia sowiecka weszła na teren powiatu od strony północnej i wschodniej. Wyzwolone zostały wtedy już m.in. miasto Olecko oraz sześć okolicznych wsi, wśród nich Wojnasy (należące do parafii Wieliczki). W kilka dni później wyzwolono cały powiat. Straty były ogromne. Rosjanie palili i rabowali wsie³². Wycofujące się wojska niemieckie zaminowały szosy z Cimoch do Olecka, czyli również na pasie

³⁰ J. Chłosta, *Olekkie biografie*, w: *Dzieje Olecka 1560-2010*, red. S. Achremczyk, Olecko 2010, s. 351.

³¹ Tenże, *Olecko w latach 1914-1945*, s. 358-360.

³² R. Demby, *Ziemia Olecka w pierwszych latach po II wojnie światowej*, Olecko 1994, s. 7-16; E. Piółunowicz, *Wyzwolenie*, w: *Olecko. Z dziejów miasta i powiatu*, s. 200nn.

prowadzącym przez Wieliczki i wycofując się wysadziły mosty na Ledze w Kleszczewie i Szczecinkach³³.

Od listopada 1945 roku rozpoczęła się nowa akcja osiedleńcza na ziemi oleckiej. Przybywała tu głównie ludność z okolicznych bardziej zniszczonych powiatów, osadnicy z województwa białostockiego i pomorskiego oraz przesiedleńcy w ramach akcji „Wisła” z 1947 roku. W 1948 roku w gminie Wieliczki mieszkało 2887 Polaków i tylko 104 Niemców.

W latach 1946-1947 na ziemi oleckiej, jak i w całym kraju nasiliły się ataki podziemia przeciw nowej władzy ludowej. W Wieliczkach zginęli dwaj funkcjonariusze Milicji Obywatelskiej Bronisław Machura oraz Jan Truchan (postawiono im pomnik w 1967 roku, ustawiony jest on przy drodze z Olecka do Raczek naprzeciw obecnego Urzędu Gminy w Wieliczkach)³⁴. W sierpniu 1945 roku utworzono w Wieliczkach stolicę gminy, szkołę podstawową oraz pierwszą w powiecie jednostkę ochotniczej straży pożarnej³⁵, a w 1962 roku erygowano tu oddzielną parafię rzymsko-katolicką³⁶.

Nazwa miejscowości

Nazwa wsi od czasu jej założenia do dzisiaj nie ulegała wielkim zmianom. Wieś nosiła nazwy: Weliczki, Wieliczki oraz zniemczone Wielitzken. W 1938 roku, jak wspomniano w pierwszym paragrafie, nastąpiła zmiana nazwy miejscowości na Wallenrode, od nazwiska urzędnika Wallenrodta. Pastor urzędujący w Wieliczkach w latach 1900-1933 Paul Kelch wyjaśnił nazwę Wieliczki pochodzącą od polskiego słowa *weliki* lub *wielki*³⁷. Nazwa jednak mogła też pochodzić od nazwiska rodowego Wieliczek³⁸.

³³ R. Demby, *Z dziejów ziemi oleckiej*, s. 68.

³⁴ Tenże, *Ziemia Olecka w pierwszych latach po II wojnie*, s. 21-37.

³⁵ Tenże, *Powiat olecki po II wojnie światowej*, w: *Ziemia olecka na początku XXI wieku*, red. J. Krajewski, W. Guzewicz, „Episteme” 36(2004), s. 86-88.

³⁶ Schematyzm Diecezji Ełckiej, Ełk 1994, s.162.

³⁷ D. M. Brozio, *Organizacja i dzieje*, s. 6; K. Krech, *Treuburg*, s. 387; R. Demby, *W straduńskiej puszczy*, s. 78.

³⁸ *Historia*, <http://new.wieliczki.pl>, z dn. 14. 04. 2011 r.

Dzieje i wystrój kościoła w Wieliczkach

Pierwotne kościoły, budowa i wygląd zewnętrzny obecnego kościoła

W 1552 roku powstała w Wieliczkach parafia ewangelicka i wkrótce po jej założeniu wybudowano tu pierwszy kościół. Poświęcony został on w grudniu tego samego roku z chwilą objęcia urzędu proboszcza przez pastora Stanisława Rybińskiego³⁹. Został on spalony wraz z całą wsią podczas najazdu tatarskiego w 1656 roku, o którym wspomnianow pierwszym paragrafie. Nie wiadomo jak dokładnie wyglądał, wiadomo tylko, że był drewniany⁴⁰. W przeciągu dwóch lat został odbudowany. W drugą niedzielę adwentu 1674 roku zmiotł go wiejący z ogromną siłą huragan (prawdopodobnie wichura zerwała z niego dach i kościół groził zawaleniem, więc go rozebrano). Kościół ten również był drewniany, nie wiadomo jak wyglądał, z jego wyposażenia pochodzi ołtarz boczny z 1654 roku znajdujący się w obecnym kościele.

W 1674 roku przystąpiono do kolejnej odbudowy i nowa świątynia stanęła już w stanie surowym w 1676 roku. Postawiono ją wokół starych fundamentów umieszczając pod nią dwie krypty grobowe. Kościół poświęcił arcybiskup z Reszla, ówczesny zwierzchnik parafii ewangelickich w 1677 roku⁴¹. Świątynia ta przetrwała do naszych czasów jako najstarszy drewniany kościół na Warmii i Mazurach⁴² (obok świerkowego kościoła w Ostrymkole koło Prostek⁴³). Po II wojnie światowej świątynia została przejęta przez Kościół rzymsko-katolicki, poświęcił ją proboszcz parafii Gąski-Wieliczki ks. Edward Klejno 11 sierpnia 1946 roku. W 1949 roku rozpoczęto jej gruntowny remont, ponieważ w wyniku działań wojennych groziła zawaleniem. Poprawiono dach, wymieniono podwaliny pod prezbiterium. W 1959 roku zdjęto z dachu dachówkę⁴⁴,

³⁹ *Rocznik Diecezji Warmińskiej*, Olsztyn 1985 s. 333; D. Bogdan, *Olecko w latach 1560-1800*, s. 180.

⁴⁰ Akta Parafialne w Wieliczkach (dalej cyt. APW), *Kronika parafialna*.

⁴¹ K. Krech, *Treuburg*, s. 387; R. Demby, *W straduńskiej puszczy*, s. 80; AP, *Kronika parafialna*.

⁴² *Szlakami Mazur Garbatych*, s. 18.

⁴³ G. Ruszczyk, *Architektura drewniana w Polsce*, Warszawa 2009, s.490n.

⁴⁴ Dach pierwotnie był pokryty słomą jak większość mazurskich budynków w XVII wieku. W 1768 roku ze względu na wpływy atmosferyczne zamieniono słomę na dębowe gonty, a w 1797 roku dach pokryto dachówką w kształcie tzw. ogonów bobrowych. K. Krech, *Treuburg*, s. 387.

a zamieniono ją gontem, naprawiono fundamenty i wymieniono niektóre ściany usuwając grzyb. Świątynię oszalowano i odeskowano⁴⁵.

Kościół zlokalizowany jest w samym centrum Wieliczek przy ulicy Lipowej, na wzniesieniu, otoczony drzewami. Jest orientowany, jednawowy z wydzielonym prezbiterium, posadowiony na fundamentach z kamienia łamanego oraz całego, nie obrabianego. Ściany świątyni zbudowane są z drewnianych modrzewiowych bali, o konstrukcji wieńcowej. Z zewnątrz budynek okryty jest szalunkiem z desek mocowanych do łąt, styki desek kryte listwami.

Świątynia przykryta jest dwuspadowym, jedno kalenicowym, wysokim dachem krytym gontem. W części zachodniej dostawiona jest do nawy wieża również drewniana oraz boczne kruchty od strony północnej i południowej, a także zakrystia przylegająca do prezbiterium od strony północnej. Kruchty nakryte dwuspadowymi daszkami, zakrystia dachem, który nakrywa całość budowli. Długość kościoła wraz z wieżą wynosi 31,80 m, szerokość 13,05 m, wysokość do kalenicy dachu wynosi 14,50 m. Kubatura wynosi 4143,02 m².

Elewacja zachodnia (fasada), jednoosiowa, symetryczna. Na osi nawy głównej usytuowana jest ponad 20 m wieża z kruchtą i głównym wejściem, drzwi drewniane, podwójne z charakterystycznymi kutymi, na kształt koni klamkami. Wieża trójkondygnacyjna, na planie kwadratu, węższa od korpusu, dobudowana w latach 1693-1694⁴⁶. Konstrukcja słupowo-ramowa, z zewnątrz okryta szalunkiem z desek mocowanych do łąt, styki desek zakryte listwami. W dolnej kondygnacji wieży wybudowano osiowo przebiegający korytarz, który posiada cztery wejścia: do nawy, na zewnątrz oraz dwa do bocznych przedsionków. Na ostatniej, trzeciej kondygnacji, najmniejszej z pozostałych umieszczone są na każdej ścianie po dwa kwadratowe prześwity. Wieżę wieńczy czterospadowy dach z iglicą, kulą, chorągiewką z datą 1676 oraz z krzyżem. Poszycie dachu z gontu bitego do łąt. Na wieży zawieszono dwa dzwony: jeden pochodzący z dawnej kaplicy protestanckiej w Cimochach z 1914 roku przywieziony do Wieliczek zaraz po II wojnie światowej oraz drugi poświęcony św. Janowi Chrzcicielowi z 1979 roku. Dawniej wisiały na niej dwa bogato zdobione dzwony, które odlane były w Królewcu: jeden z 1660 roku przez Michała Dormanna, drugi z 1762 roku odlany

⁴⁵ APW, *Kronika parafialna*.

⁴⁶ G. Ruszczyk, *Architektura drewniana*, s. 494.

przez Abrahama Seewerta, pierwszy z nich w 1943 roku został zabrany na potrzeby przemysłu wojennego, a drugi zaginął⁴⁷.

Elewacja boczna północna – trójosiowa. Okna prostokątne, wypełnione witrażem, na osi pierwszej i drugiej (licząc od zachodu) większe niż na osi trzeciej. Pomiedzy osiami pierwszą i drugą od zachodu dobudowana jest kruchta, na planie kwadratu, sięgająca dachem gzymsu świątyni. Na zewnątrz umieszczone są betonowe schody wejściowe. Ściany kruchty konstrukcji sumikowo-łatkowej. Z zewnątrz okryta szalunkiem z desek mocowanych do łąt, styki desek kryte listwami. Dach dwuspadowy o kalenicy prostopadłej do osi wzdłużnej kościoła. Poszycie dachu z gontu bitego do łąt. W kruchcie znajduje się boczne wejście do kościoła, drzwi drewniane, podwójne z charakterystycznymi kutymi, na kształt popiersi tatarskich klamkami. Pomiedzy osiami drugą, a trzecią (licząc od zachodu) dobudowana jest zakrystia, na planie prostokąta dostawiona do północnej ściany prezbiterium. Podpiwniczona, w piwnicy znajduje się nie czynna kotłownia, ze zniszczonym piecem z lat 20-XX wieku. W zakrystii wewnętrzna ściana wydziela przestrzeń na zejście do kotłowni od strony zachodniej. Zakrystia, oprócz drzwi do prezbiterium, posiada własne wyjście na zewnątrz w ścianie wschodniej, drzwi drewniane, pojedyncze. Umieszczone jest w niej również jedno okno w ścianie północnej, kwadratowe wypełnione białym szkłem.

Elewacja boczna południowa – czteroosiowa. Okna prostokątne, wypełnione witrażem, na osi pierwszej i drugiej (licząc od zachodu) większe niż na osi trzeciej i czwartej. Pomiedzy osiami pierwszą i drugą od zachodu dobudowana jest kruchta, na planie kwadratu, sięgająca dachem gzymsu świątyni wykonana analogicznie jak północna. Na zewnątrz umieszczone są betonowe schody wejściowe.

Elewacja wschodnia - prezbiterialna, trójosiowa. Okna duże, prostokątne wypełnione: na osi drugiej witrażem gomółkowym, na osi pierwszej (od północy) obrazowym, przedstawiającym Matkę Boską Niepokalaną Poczetą, na osi trzeciej witrażem przedstawiającym św. Maksymiliana Marię Kolbego⁴⁸.

⁴⁷ APW, *Kronika parafialna*; K. Krech, *Treuburg*, s. 387-390.

⁴⁸ Opis architektoniczny kościoła dokonany na podstawie: APW, Inwentaryzacja architektoniczno-konserwatorska drewnianego kościoła pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Wieliczkach, oprac. Piotr Kłoda, Zgierz 2006, s. 4-7; AWP, *Kronika parafialna*; K. Kelch, *Treuburg*, s. 387-390.

Kościół okala mur kamienny przykryty drewnianym gontem. Jest to pozostałość pomnika poświęconego poległym 169 żołnierzom podczas I wojny światowej, jak już wspomniano wyżej. Dawniej na przedniej części tego muru widniał napis w języku niemieckim LINSERN GEFALLENEN 1914-1918 (Naszym poległym) oraz nad nim duży kuty miecz. W 2006 roku dobudowano do wejściowej części istniejącego muru, podobnie stylizowane ogrodzenie kamienne wokół kościoła oraz grootę Matki Boskiej. Grota na wysokim cokole, również kamienna nakryta dwuspadowym daszkiem z gontu, wewnątrz, w prostokątnym, zakończonym półkoliście otworze polichromowana figura Matki Bożej wykonana z tworzywa⁴⁹.

Wystrój wnętrza

Zabytkowy wystrój wnętrza świątyni, mimo upływu kilku wieków, prawie w ogóle się nie zmienił. Kościół przeszedł wiele remontów, ale nie stracił swojego barokowego uroku.

W 1876 roku miała miejsce uroczystość 200-lecia istnienia kościoła, na obchody tego wydarzenia poddano go renowacji⁵⁰.

W 1927 roku z okazji 250 rocznicy budowy kościoła jego wnętrze znów odnowiono dzięki pracy wiernych i pastora Paula Kelcha⁵¹. Świątynia otrzymała wtedy nową polichromię wykonaną przez berlińskiego malarza Ernesta Freya oraz odnowione zostały: ambona, ołtarz główny, empory i organy⁵². Odkryto wtedy także, zakładając pod kościołem ogrzewanie dwie krypty z 23 trumnami z XVII wieku.

Po II wojnie światowej w latach 1949-1963 roku dokonano kolejnych remontów kościoła dzięki dotacji Ministra Kultury i Sztuki o wartości 200 000 zł.⁵³ Całkowicie zmieniono dekoracje malarskie całej świątyni, wykonali je plastycy z Białegostoku: Józef Lotowski i Jan Moczydłowski⁵⁴.

⁴⁹ AP, Kronika parafialna; K. Krech, *Treuburg*, s. 391; *Szlakami Mazur Garbatickich*, s. 19; A. Szczucka, A. Bujak, *Domus Dei. Drewniane świątynie w Polsce*, Olsztyn 1998, s. 109.

⁵⁰ T. Chrzanowski, *Olecko w XIX wieku*, s. 321.

⁵¹ R. Demby, *Olecko. Czasy, ludzie, zdarzenia*, s. 71.

⁵² K. Krech, *Treuburg*, s. 387.

⁵³ R. Demby, *Ziemia Olecka w pierwszych latach po II wojnie*, s. 65.

⁵⁴ APW, *Kronika parafialna*.

W 1995 roku zamalowano farbą emulsyjną polichromię w prezbiterium dzięki staraniom ówczesnego proboszcza ks. Zdzisława Grabowskiego.

Od 2006 roku rozpoczęto nowe prace renowacyjne kościoła, odmalowano zniszczone w 1995 roku prezbiterium, a w 2009 roku pokryto nową polichromią cały kościół wraz z emporami dzięki dotacjom uzyskanym przez obecnego proboszcza ks. Antoniego Sawickiego. Prace trwają nadal i zostały rozszerzone również na ruchome elementy świątyni⁵⁵.

Wnętrze pseudobazylikowe z bocznymi emporami. Korpus kościoła, chór i aneksy boczne konstrukcji zrębowej, węglowej na jaskółczy ogon. W prezbiterium i nawie podłoga wykonana jest z płytek ceramicznych, przykrywa ona podłogę z cegły układanej bokiem w *jodelkę*.

Prezbiterium zbudowane na rzucie prostokąta, zamknięte trójboczną absydą. Połączone jest z nawą wspólną ścianą łuku tęczowego, z belką tęczową. W centrum prezbiterium znajduje się **ołtarz główny**⁵⁶, drewniany, architektoniczny, dwukondygnacyjny. Wykonany został przez Bildhauera Schoebela z Marggrabowa w 1708 roku. W predelli⁵⁷ znajdującej się nad mensą⁵⁸ umieszczone są gałązki palmowe i głowy aniołów. W polu głównym ołtarza znajduje się grupa ukrzyżowania: Chrystus na krzyżu, po jego prawej stronie stoi św. Jan, a po lewej Matka Boża. Ponad tą sceną wznoszą się chmury z siedmioma piorunami. Grupę ukrzyżowania flankują dwie pary kręconych, korynckich kolumn, wspartych na wysokich cokołach z bogatymi kapitelami. Z prawej strony pomiędzy kolumnami umieszczona jest rzeźba przedstawiająca św. Piotra z kluczami w ręku, zaś po lewej stronie postać św. Pawła z mieczem w prawej ręce i księgą w lewej. Nad Apostołami znajdują się muszle, a nad nimi belkowanie zakończone gzymsem, nad którym rozpięty jest łuk wspierający drugą kondygnację. W tej kondygnacji pomiędzy mniejszymi już kolumnami, w czworobocznym polu umieszczony jest Bara-

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Ołtarz główny nie jest ustawiony idealnie w przedłużeniu linii środkowej nawy, ale o 50 cm w bok, ponieważ kościół dwukrotnie, stojąc, w tym miejscu został zniszczony. Uznano więc, że to miejsce nie podoba się Bogu i ołtarz ustawiono trochę w lewo w innym miejscu niż poprzednie. K. Krech, *Treuburg*, s. 388.

⁵⁷ Predella – przednia część podstawy ołtarza.

⁵⁸ Mensa – podstawa całej nastawy ołtarzowej, najczęściej w formie płyty ustawionej na nogach lub bloku bądź skrzyni wykonanej najczęściej z kamienia.

nek Boży otoczony czterema główkami aniołów. Najwyższy poziom ołtarza przedstawia napis w języku łacińskim „DEO OPTIMO MAXIMO” (Bogu Najlepszemu Najwyższemu). Obie kondygnacje zdobione są rzeźbionymi w drewnie uszakami⁵⁹, które na dolnym poziomie zwieńczone są aniołami z rozłożonymi skrzydłami.

Nastawa ołtarza pomalowana jest w kolorze czarnym, dekorowana pozłacanymi oraz malowanymi w jednolitym kolorze cielistym i żółtym, kolumnami, postaciami oraz elementami dekoracji rzeźbiarskich. Obecna kolorystyka ołtarza pochodzi z lat 60-XX wieku, dawniej cały ołtarz był polichromowany i pozłacany. Obecnie prowadzona jest renowacja w celu przywrócenia ołtarzowi jego pierwotnego blasku⁶⁰.

W ołtarzu głównym znajduje się również dobrze zabezpieczone, drewniane tabernakulum w formie szafki dwudrzwiowej. Na drzwiczkach znajduje się płaskorzeźbiona dekoracja w formie napisu A i Ω (Alfy i Omegi). Ponad tabernakulum umieszczony jest baldachim wsparty na czterech, kręconych kolumnach. Całe tabernakulum jest pomalowane na kolor żółty z delikatnymi złoceniami. Zostało ono wykonane w 1950 roku przez artystów poznańskich, którzy dostosowali je do barokowego stylu ołtarza.

Obok ołtarza głównego znajduje się zabytkowa **chrzcielnica**, drewniana, w kształcie kielicha, na planie sześciokąta z miedzianą misą przykrytą dekorowaną pokrywą, w której na każdym rogu umieszczone są główki aniołów. Czaszę i pokrywę wieńczy kula z krzyżem. Cała chrzcielnica jest bogato zdobiona w rzeźbione dekoracje roślinne. Jej kolorystyka jest bardzo podobna do ołtarzowej, całość w tonie czarnym z malowanymi, żółtawymi, cielistymi i pozłacanymi dodatkami.

W prezbiterium umieszczona jest **ambona**, drewniana z baldachimem, znajdująca się na ścianie południowej tuż obok nawy. Powstała z fundacji pastora Michała Giżyckiego i jego małżonki Catariny von Prauswaldin. Świadczy, o tym znajdujący się w wewnętrznej stronie napis: „M.G. – CUP GEMAHLET ANNO 1712”. Bogato dekorowane drzwi, ponad którymi znajduje się ozdobne zwieńczenie z herbami fundatorów, prowadzą do wąskich schodów wiodących do korpusu ambony,

⁵⁹ Uszak – poszerzenie obramowania nastawy ołtarzowej najczęściej wykonane w formie elementów roślinnych.

⁶⁰ Opis dokonany na podstawie: APW, Opis prac badawczych drewnianego kościoła w Wieliczkach, oprac. Aleksander Nowakowski, Warszawa 1995, s. 3.

który wsparty jest na słupie. Podobnie jak drzwi również zaplecpek i baldachim są zdobione rzeźbami i ornamentami. Na baldachimie ustawione są cztery anioły, dwa trzymające palmę pokoju oraz dwa dmuchające w trąby trzymane w ustach. W dekoracji ambony ciekawe są główki Tatarów przypominające ponure chwile najazdu tatarskiego. Podobnie jak ołtarz główny tak również kolorystyka ambony jest utrzymana w czarnych, żółtawych i złotych barwach.

W części prezbiterialnej kościoła znajduje się także **ołtarz boczny**, architektoniczny, dwukondygnacyjny ze zwieńczeniem. Znajduje się na północnej ścianie, po lewej stronie wejścia do zakrystii, naprzeciw ambony. Ołtarz pochodzi prawdopodobnie z 1654 roku z wyposażenia dawnego kościoła, który został zniszczony w 1674 roku przez wicher, jego twórca jest nieznany. W części dolnej, na predelli namalowana jest scena Ostatniej Wieczerzy, której charakterystyczną cechą jest ubiór postaci we współczesne autorowi stroje. Po lewej stronie tego obrazu umiejscowione jest Zwiastowanie, a po prawej stronie Narodzenie Chrystusa. Nad nimi, w sztucznie zbudowanej kondygnacji umieszczona jest kopia obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej ozdobiona rzeźbioną dekoracją pochodzącą z ołtarza głównego oraz uszakami z ambony. Kopie tę namalowała Krystyna Orzechowska w 1959 roku. Drugą kondygnację wypełnia Grupa Ukrzyżowania. Rzeźbiony w drewnie Chrystus na krzyżu umieszczony jest na tle sceny malarskiej przedstawiającej modlące się pod krzyżem postacie Maryi i św. Jana. Po obu stronach tej sceny ustawione są dwie prostokątne kolumny zdobione cekinami połączone łukiem zamykającym całe scenerię. Nad samym łukiem, na ciemnej ramie znajduje się napis: „GVINE CHRYSSTUS PECCATO MUNDAT AB OMNI ET PENITUS IUSTOS EFFICIT ANTE DEUM ANNO 1654 RENOVATION – 1708” (Chrystus oczyszcza z grzechu świat i wszystkich czyni do głębi sprawiedliwymi, przed rokiem Bożym 1654 – odnowione – 1708). Ołtarz wieńczy trójkątny szczyt, w którym w owalu namalowana jest postać Chrystusa trzymającego w prawym ręku kulę ziemską z krzyżem.

Na najniższej części ołtarza, przed predellą, na środku ustawiony jest metalowy zabytkowy krucyfiks: na wysokim cokole ozdobionym elementami roślinnymi stoi krzyż z posrebrzaną figurą Chrystusa, pod nim wijący się wąż. Po obu stronach krucyfiksu ustawione są pozła-

cane świeczniki: na cokołach zdobionych girlandami⁶¹ umieszczone są postacie aniołów trzymających koronę świecznika. Świeczniki są darem Zofii i Leona Leśniewiczów z Kleszczewa z 1962 roku.

Nastawa ołtarzowa ciemna z malowanymi, podobnie jak w ołtarzu głównym gzymsami i listwami⁶².

W prezbiterium znajduje się także ołtarz posoborowy, drewniany stylizowany do ołtarza przed soborowego. Jest to stół wsparty na jednej kwadratowej podstawie. Całość lakierowana na ciemny brąz. Ołtarz jest darem dzieci pierwszokomunijnych z 2003 roku. W podobnym stylu, identycznie wykonana jest ambonka, umieszczona od strony południowej, jest ona darem dzieci pierwszokomunijnych z 2002 roku. Na północnej i południowej ścianie prezbiterium usytuowane są drewniane, zabytkowe ławki. Na ścianie południowej zawieszony jest duży obraz przedstawiający najazd tatarski na Wieliczki, wykonany techniką olejną na płótnie.

Naprzeciw głównego ołtarza umieszczony jest **chór muzyczny** z bocznymi emporami, wsparty na 10 filarach. Znajdujące się na chórze organy pochodzą prawdopodobnie z 1876 roku. Zostały one jednak zniszczone podczas I wojny światowej, odrestaurowane przez tego samego producenta organmistrza Nowaka z Królewca w 1920 roku⁶³. Obecnie organy nie funkcjonują.

Prospekt⁶⁴ organowy wsparty jest na balustradzie empory i tworzy trójdzielną kompozycję, której środkowa część z największymi, półkoliście wysuniętymi piszczałkami jest wyższa od dwóch bocznych. Między trzema, dużymi zestawami piszczałek znajdują się dwa rzędy małych ustawione w linii prostej. Wszystkie piszczałki, zarówno od dołu jak i od góry zwieńczone są bogato rozczłonkowanymi gzymsami i ozdobione ornamentami o nieregularnej formie ze stylizowanymi muszlami i małżowinami. Te rzeźbione ornamenty wypełniają przestrzeń między

⁶¹ Girlanda – ornament wykonany w formie ozdobnego wieńca bądź wiązanki kwiatowej.

⁶² Opis dokonany na podstawie: APW, *Opis prac badawczych drewnianego kościoła w Wieliczkach*, oprac. Aleksander Nowakowski, Warszawa 1995, s. 3-8.

⁶³ *Szlakami Mazur Garbatych*, s. 18; K. Krech, *Treuburg*, s. 389n.; Opis dokonany na podstawie: *Opis prac badawczych drewnianego kościoła w Wieliczkach*, oprac. Aleksander Nowakowski, Warszawa 1995, s. 3-8.

⁶⁴ Prospekt – przednia część szafy organowej wykonana z ozdobnie ustawionych piszczałek oraz z elementów dekoracyjnych.

sekcjami piszczałek i tworzą po zewnętrznej stronie uszaki. Kolorystyka prospektu jest identyczna jak w ołtarzach i ambonie.

Na balustradzie bocznych empor i chóru umieszczone są przedstawienia czternastu **scen Męki Pańskiej** i pomiędzy nimi dekoracje roślinno-kwiatowe. Prostokątne tablice ze stacjami Męki Pańskiej to sceny namalowane na płótnie w technice olejnej, nabite na deski. Zostały one sprowadzone z Turośli Pruskiej w 1949 roku. Natomiast tablice z dekoracją roślinną to malowidła olejne malowane prosto na deskach. Wszystkie tablice wykończone są pozłacanymi listwami. Cała balustrada pomalowana jest farbą akrylową w błękitnym kolorze, a poręcze w pomarańczowo-czerwonym.

Pod chórem z organami, przy ścianie ustawione są po dwa z każdej strony osi nawy, drewniane, lakierowane duże konfesjonały z 1972 roku. Na każdym z nich powyżej drzwiczek wejściowych dla kapłana umieszczone są dwie daty 966 i 1966 na pamiątkę 1000-lecia chrztu Polski.

Nad prezbiterium i nawą jednolity strop płaski, deskowany wzdłuż, łączenia desek stropu kryją listwy. Plan nawy zbliżony do kwadratu z bocznymi pseudonawami wydzielonymi przez zaskrzynienie w przedłużeniu ścian prezbiterium. Oś prezbiterium nie pokrywa się z osią nawy. Zaskrzynienie nawy wsparte jest na 6 słupach. Rygle łączące słupy stanowią podparcie konstrukcyjne chóru. Wieźba dachowa storczykowa. Chór muzyczny z bocznymi emporami wsparty na ryglach słupów zaskrzynienia. W nawie znajdują się: wejście od północnej kruchty, wejście do południowej kruchty, wejście od wieży oraz z poziomego chóru wejścia na poddasz krucht. Wszystkie okna w kościele wypełnione są witrażami: 8 gomółkowymi i 2 obrazowymi pochodzącymi z 1978 roku⁶⁵.

Ławki odremontowane w 2009 roku pochodzą prawdopodobnie z czasów budowy świątyni, jest ich razem 28, po dwa rzędy w głównej nawie oraz przy ścianach, ponadto po kilka takich samych ławek na chórze oraz po cztery mniejsze w dwóch rzędach na przedzie⁶⁶.

Wnętrze kościoła zdobi **polichromia**. Obecna pochodzi z 2009 roku, wykonał ją Piotr Warzyński z Augustowa.

⁶⁵ Opis dokonany na podstawie: AP *Opis prac badawczych drewnianego kościoła w Wieliczkach*, oprac. Aleksander Nowakowski, Warszawa 1995, s. 3-8; APW, *Kronika parafialna*.

⁶⁶ APW, *Kronika parafialna*.

W prezbiterium pomiędzy witrażami namalowane są po dwie postacie, przedstawiające od północy: św. Mateusza, św. Marka, św. Łukasza i św. Jana pochodzą z 1876 roku, z czasów remontu na 200-lecie kościoła. Ewangeliści stoją na platformach w stylu klasycznym, ozdobionych esownikami oraz fryzem z „wolic oczek”, każda z tych postaci podpisana jest dwukrotnie w języku łacińskim: na platformie i na trzymanej w ręku Ewangelii. Pod nimi oraz pod oknami, wokół całego prezbiterium namalowany jest fryz z kremowych liści akantu⁶⁷ na ciemno błękitnym tle, jest to najstarsze malowidło w kościele i pochodzi jeszcze sprzed XIX-stulecia. Nad wszystkimi oknami w prezbiterium umieszczona jest także dekoracja w kształcie liści roślinnych, nad nią, na trzech ścianach zamykających prezbiterium namalowany jest feston⁶⁸ „podwieszony” na kółkach do belki pod sufitem.

W nawie, pod samym sufitem, nad emporami namalowana jest wici roślinna w kształcie różnych nieregularnych liści na jasno błękitnym tle. Pod zaskrzynieniem nawy umieszczone są podobne lecz trochę mniejsze wici również na jasnobłękitnym tle. Wszystkie ściany kościoła pomalowane są na kolor piaskowy, z wyodrębnieniem części dolnych, lamperii w kolorze bardziej wyblakłym oraz części konstrukcyjnych, belek malowanych ciemniej.

Strop pomalowany jest na kolor jasno piaskowy, ponadto umieszczone są na nim trzy koliste płyciny wzdłuż głównej osi kościoła. Namalowane są na nich symbole Trójcy Świętej, licząc kolejno od prezbiterium: oko Opatrzności Bożej – symbol Boga Ojca, dalej, w centrum kościoła baranek - symbol Chrystusa Zmartwychwstałego oraz nad chórem muzycznym gołębicą- symbol Ducha Świętego.

Podczas przeprowadzanych badań na ścianach i suficie kościoła wyróżniono sześć warstw malarskich. Najstarsza, dekoracja barokowa usunięta została podczas remontu w latach 1926/27, jej szczątkowe elementy udało się zrekonstruować podczas renowacji prezbiterium w 2007 roku wykonanych przez konserwatora Dariusza Subocza z Torunia. Odkryto i zabezpieczono fryz z liśćmi akantu pod oknami. Dekoracja z 1927 roku, na całym stropie wykonano wtedy ornamenty w formie zwijających się wici roślinnych oraz wzdłuż osi kościoła trzy, duże roze-

⁶⁷ Akant – motyw dekoracyjny stylizowany w formie liści, wici roślinnej.

⁶⁸ Feston – motyw dekoracyjny wykonany w formie podwieszonych i zwisających po bokach elementów roślinnych.

ty z symbolami Trójcy Świętej, podwaliny, belki, słupy i filary ozdobiono marmurującą, a w prezbiterium wykonano imitację draperii w formie zygzaków zwieńczonych ozdobnym pasem z niemieckimi cytatami z Pisma Świętego, nad oknami wieńczącymi prezbiterium umieszczono dekorację w formie muszli, a nad nimi feston „podwieszony” na kółkach do belki pod sufitem. Polichromia ta została usunięta w 1959 roku.

Podczas remontu w 1959 roku przemalowano niemieckie dekoracje, aby nie przypominały ewangelickiej przeszłości świątyni i w 1963 roku dokonano kompletnego odmalowania nowej polichromii. Pozostawiono postacie Ewangelistów. Nowe malowidła były związane z historią Polski: na bocznych ścianach prezbiterium umieszczono sceny: na ścianie północnej ślubów Jana Kazimierza, a na południowej najazdu tatarskiego na Wieliczki. Na ścianach nad emporami wykonano napis: „*BOGURODZICA DZIEWICA BOGIEM SŁAWIENA MARYJA*” umieszczony na tle postaci w zbrojach. Strop udekorowano elementami ludowymi w formie kogutów, drzew, kwiatów, chat itp. namalowanych wzdłuż desek i listew okrywających sufit.

W 1994 roku ówczesny proboszcz zlecił miejscowym „fachowcom” zamalowanie istniejącej polichromii z 1963 i 1927 roku. Malarze zdążyli na szczęście pomalować, farbą emulsyjną na jednolity seledynowy kolor jedynie prezbiterium, ponieważ prace wstrzymał Wojewódzki Konserwator Zabytków.

W 2007 roku dzięki otrzymanym dotacjom poddano renowacji ściany i sufit prezbiterium, a w 2009 roku pokryto nową polichromią cały kościół, stylizując ją do barokowego wnętrza świątyni. Obecnie prowadzone są prace renowacyjne ołtarza głównego⁶⁹.

Zakończenie

Celem niniejszej pracy było ukazanie bogactwa przeszłości regionu oraz samych Wieliczek. Wieliczki mimo, iż są niewielką miejscowością, to historia ich nie oszczędzała. Wiele zawieruch wojennych i katastrof, których doświadczali tutejsi mieszkańcy niszczyły domostwa i świątynie. Mimo jednak wielu kaprysów natury i historii trwali oni tutaj pozostawiając po sobie niezatarte ślady kultury i sztuki.

⁶⁹ APW, *Kronika parafialna*; APW, *Program prac konserwatorskich dla polichromii ścian i stropu drewnianego kościoła pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Wieliczkach z XVII w.*, oprac. Eliza Buszko, Warszawa 2006, s. 13-15.

Mały, skromny, wiejski kościółek zbudowany w latach 1674-1676 jest właśnie pozostałością tych śladów. Świątynia w Wieliczkach jest cudem artystycznym, mającym wspaniałe rzeźby i polichromię. Kościół parafialny, który wznosi się w środku wsi był i jest chlubą nie tylko samych Wieliczek, ale i całego regionu. Swoim wystrojem przypomina katolickie świątynie, mimo protestanckich korzeni. Obiekt ten jest już unikatem na ziemiach Warmii i Mazur. Wznoszone w XVII i XVIII wieku na tych ziemiach drewniane kościoły w większości się nie ostały. Dotrwały do naszych czasów jedynie kościół w Wieliczkach oraz kościół w Ostrymkole.

Opisany kościół jest pomnikiem kultury sakralnej, świadectwem silnej wiary mieszkających tu ludzi, historią naszej parafii mimo jej protestanckich korzeni. Stanowi trwały element krajobrazu Wieliczek. To dziedzictwo nas zobowiązuje i naszym obowiązkiem jest zabezpieczać te wartości artystyczne i kulturowe by je przekazać przyszłości. Domaga się tego także prawo kanoniczne, które przypomina o otaczaniu szacunkiem miejsc i przedmiotów poświęconych służbie Bogu.

Literatura przedmiotu powyższej pracy nie została wyczerpana. Dzieje duszpasterstwa tej parafii wprawdzie zostały już prześledzone, ale można by prześledzić inne miejsca kultu. Wymaga to jeszcze oddzielnej i dokładnej rozprawy.

DIE GESCHICHTE DES ORTES UND DER KIRCHE IN WIELICZKI

Zusammenfassung

Wieliczki ist ein kleiner Ort in der Nähe von Olecko. Es wurde schon im Jahre 1540 als ein Mietsdorf gegründet. Obwohl Wieliczki seit sehr langem auf dem Gebiet Ostpreußens unter deutscher Herrschaft lag, lebten hier nur Polen. Im Laufe der Jahrhunderte kämpften sie um die Erhaltung ihrer Sprache und Bräuche, mit denen sie hierher als Einsiedler kamen. Sie wurden mit vielen Unglücken wie der tatarische Angriff oder der Zweite Weltkrieg und Naturkatastrophen wie Pest gekennzeichnet.

Die Kirche in Wieliczki ist ein besonders Denkmal der Vergangenheit, die sie übrigens auch nicht geschont hatte. Dieser Tempel ist eines der kostbarsten Denkmäler in Masuren, sie wurde 1676 gegründet. Hier befinden sich viele interessante Kunstschatze wie zum Beispiel der Hauptaltar aus dem Jahre 1708, die Kanzel aus dem Jahre 1712 oder der Seitenaltar aus dem Jahre 1654. Diese kleine Kirche aus Holz ist als einziges Gebäude im Dorf unverändert geblieben

und bildet ein lebendiges Buch über das Schicksal von Wieliczki. Dieser mit Gott erfüllte Platz zeugt bis heute von langjährigen christlichen: protestantischen und seit 1945 auch römisch-katholischen Wurzeln.

Diese Arbeit umfasst drei Kapitel. Das erste wurde der geschichtlichen Vergangenheit von Wieliczki und seiner nächsten Umgebung gewidmet. Das zweite Kapitel behandelt den Namen des Ortes, seine Provenienz und Veränderungen dar. Das letzte Kapitel hat die Pfarrkirche zum Hauptthema, stellt seine Geschichte, innere und äußere Ausstattung sowie die Renovierungsarbeiten dar.

**KOŚCIÓŁ PARAFIALNY W BISZTYNKU
W ŚWIELE WIZYTACJI Z 1798 ROKU**

Parafia rzymskokatolicka w Bisztynku nie doczekała się jeszcze monografii w języku polskim. Dla okresu do 1945 roku powstały jedynie drobne przyczynki, a dzieje powojenne przedstawiła, choć oparte na skromnych materiałach źródłowych, w pracy magisterskiej Angela Bożena Krupińska¹. Nieco lepiej prezentuje się historiografia niemiecka. W 1971 roku obszerny materiał na temat historii parafii w Bisztynku opublikował Eugen Brachvogel². Najwięcej uwagi poświęcił średniowieczu i epoce nowożytnej, choć uwzględnił także XIX i w niewielkim stopniu pierwszą połowę XX wieku. W 1991 roku materiały do dziejów Bisztynka, znajdujące się w Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz w Berlinie, omówił Stefan Hartmann³. Najwięcej jednak archiwaliów na ten temat znajduje się w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej. Wśród nich najważniejszą rolę mogą odegrać protokoły powizytacyjne. Jeden z nich został sporządzony w 1798 roku⁴ przez ks. kanonika Andrzeja Stanisława Hattena⁵, późniejszego biskupa warmińskiego, a o zamierzonej wizytacji informowano dwukrotnie – 28 czerwca i 15 września tego roku⁶.

Ks. Andrzej Kopiczko; kapłan archidiecezji warmińskiej; prof. zw. dr hab.; dyrektor Instytutu Historii Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; adres do korespondencji: andrzejkopiczko@wp.pl

¹ „Duszpasterstwo w parafii w latach 1945-2003, Olsztyn 2004 (mps w Bibliotece WSDMW „Hosianum”).

² E. Brachvogel, *Geschichte des Kirchspiels Bischofsstein*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands“ (dalej: ZGAE), 1971, t. 35, s. 7-142.

³ S. Hartmann, *Quellen zur Geschichte der Stadt Bischofsstein im 16. bis 18. Jahrhundert*, ZGAE, 1991, t. 46, s. 31-60.

⁴ Protokół znajduje się w poszycie o sygnaturze Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie (dalej: AAWO), AB, B 41.

⁵ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, cz. 2: Słownik, Olsztyn 2000, s. 110-111.

⁶ AAWO, AB, B 41, k. 69.

Do Bisztynka ks. Hatten przybył na polecenie ordynariusza diecezji biskupa Karola von Hohenzollerna 8 października o godz. 8.00. Powitano go biciem dzwonów. Następnie z proboszczem parafii bisztynieckiej, nazywanego w protokole propstem (Propst), ks. Kazimierzem Kunigkem⁷ oraz wikariuszami: ks. Andrzejem Urrką⁸, ks. Franciszkiem Möllerem⁹ i Andrzejem Schrötterem¹⁰ wszedł do tego kościoła i w ławce obok zakrystii wysłuchał Mszy św., odprawionej przez wspomnianego wikariusza Schröttera. Po niej udał się do zakrystii, gdzie nałożył mantollet, rękietę i stulę (zapewne też kapę), a następnie w towarzystwie duchowieństwa skierował się do głównego ołtarza. Tam okadził Najświętszy Sakrament w tabernakulum i zebranemu ludowi udzielił błogosławieństwa. Sprawdził także główny ołtarz, a zwłaszcza portatyl, obrusy, ampułki i puryfikaterz¹¹. Potem obejrzał 4 ołtarze boczne: Świętego Krzyża (Najświętszej Krwi Pańskiej)¹², Najświętszej Maryi Panny¹³, Świętej Rodziny¹⁴ i św. Walentego¹⁵. Przy tej okazji sprawdził chrzciel-

⁷ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, s. 179.

⁸ Jego nazwisko było też zapisywane: Urra, Urrha, Urrcha. Ur. 23 XII 1750 r. w Orniecie, święcenia kapłańskie otrzymał w 1777 r., następnie był wikariuszem w Sątopach, a od 26 IX 1789 r. w Bisztynku; w 1805 mianowany proboszczem w Kłębowie, od 1828 r. emeryt-komendariusz w Orniecie. Zm. w 1829 r. – A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, s. 338-339. Por. AAWO, Orneta 43, k. 178.

⁹ Ur. w 1761 r. w Bisztynku. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1785 r. Następnie pracował jako wikariusz w Orzechowie. 26 IC 1798 r. przeniesiony do parafii w Bisztynku. W 1808 r. został proboszczem parafii w Krekolach, gdzie zm. w 1809 r. – A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, s. 222.

¹⁰ W protokole zapisano jego nazwisko jako Schwetter. Chodzi jednak o ks. Andrzeja Schröttera, ur. w 1774 r. w Bisztynku. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1798 r. Następnie został wikariuszem w Bisztynku. W 1814 r. mianowany proboszczem w Orzechowie, a w 1824 r. w Bisztynku. W 1933 r. został kanonikiem Warmińskiej Kapituły Katedralnej. Zm. w 1863 r. we Fromborku. – A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, s. 290.

¹¹ AAWO, AB, B 41, k. k. 69.

¹² Opis u A. Boetticher, *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen*, t. 4: Das Ermland, Königsberg 1894, s. 30.

¹³ Tamże, s. 31.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

nicę z wodą święconą, oleje katechumenów i Krzyżma Świętego¹⁶. Po tych wstępnych czynnościach wrócił do zakrystii, gdzie zdjął szaty liturgiczne i przygotował się do obejrzenia kościoła z zewnątrz. Potem wszedł do mieszkania proboszcza i tam sprawdził dokumenty dotyczące beneficjów i stowarzyszeń religijnych.

W kolejnym dniu, czyli 9 października, najpierw odprawił Mszę św., a następnie odwiedził miejscową szkołę parafialną, gdzie egzaminował uczniów ze znajomości czytania i pisania oraz prawd wiary. O stanie ich wiedzy wypowiedział się pozytywnie. Nauczycieli zachęcił do większej dbałości o dzieci i młodzież. Potem zwizytował jeszcze mieszkania wikariuszy i wrócił do domu proboszcza. Tam wezwał grabarza Józefa Parscha, który był obywatelem miasta i pracował jako bednarz. Zganił jego gorszące życie, a mianowicie wspólne mieszkanie z pewną niewiastą. Spotkał się również z jego żoną, Katarzyną z domu Radigk, która od chwili ślubu nie mieszkała z mężem. Jej sprawa była prowadzona przed sądem kościelnym sześć lat wcześniej, ale – zapewne – nie wydano żadnego wyroku. Wizytator zachęcił ją do pobożnego życia w separacji, przypomniał również, że dopóki żyje mąż, nie może zawrzeć innego związku sakramentalnego (o tym też niżej)¹⁷.

Zaraz potem miało miejsce spotkanie z starszymi cechu rzeźników, którzy byli zobowiązani do dostarczania każdego roku półtora kamienia łoju na rzecz szpitala. Ponieważ niechętnie wypełniali ten obowiązek i tłumaczyli się innymi ciężarami (m.in. podatkiem czopowym), wizytator zaproponował, by podjęli starania o zwolnienie z tego ostatniego obowiązku, a zadośćuczynili zobowiązaniom wobec szpitala¹⁸.

Kolejną sprawą, którą zgłosił sam proboszcz, było wygłaszanie katechez z ambony w każdą niedzielę po południu. Obowiązek ten wynikał z fundacji beneficjum różańcowego. Ustalono więc, że jeden z wikariuszy lub nawet wszyscy będą wyjaśniali 18 „instrukcji” katechetycznych¹⁹. Za to mieli otrzymywać 1 florena i 30 gr. wynagrodzenia²⁰.

¹⁶ AAWO, AB, B 41, k. 69v.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże. O szpitalu szerzej m.in. E. Brachvogel, *Geschichte des Kirchenspiels Bischofstein*, ZGAE, 1971, t. 35, s. 130-137.

¹⁹ Tak to zostało nazwane, ale zapewne chodziło o zwykłe kazania katechetyczne, które były wygłaszane w warminskich kościołach.

²⁰ AAWO, AB, B 41, k. 70.

Trudności odnotowano przy rachunkach beneficjum Trójcy Przenajświętszej. W 1701 roku na czynsz zapisano 90 talarów Rzeszy i 60 gr., ale już w 1711 roku archiprezbiter lidzbarski ks. Jan Kazimierz Weidner zauważył, że nie wpływały z tego tytułu żadne pieniądze. Taki stan trwał przez lata, mimo że interesowali się tym biskupi warmińscy i ich delegaci. Wizytujący parafię ks. Andrzej Stanisław Hatten postanowił tę sprawę definitywnie zamknąć poprzez anulowanie tych czynszów²¹.

Wizytator zajął się również prośbą organisty Andrzeja Woyczynskiego o podwyższenie pensji. W jego sprawie wstawił się nawet sam ordynariusz diecezji warmińskiej biskup Karol von Hohenzollern. Ostatecznie zgodzono się, by udzielić mu pomocy ze środków kościelnych. Ostatnią z bieżących kwestii, które podjął wizytator, było sprawdzenie i podpisanie ksiąg metrykalnych²².

Po tych uwagach wstępnych w protokole zawarto już szczegółowe informacje na temat kościoła, duszpasterstwa i pracujących przy nim księży według stosowanego formularza. W tym miejscu pojawiło się też nazwisko kolejnego wizytatora generalnego i notariusza ks. Franciszka Carolusa²³, który zapewne sporządził omawiany dokument.

Kościół w Bisztynku określono jako prepozyturalny. Należał on do dekanatu lidzbarskiego i patronatu biskupiego. Otrzymał tytuł św. Macieja Apostoła, którego odpust przypadał w dniu wyznaczonym przez kalendarz liturgiczny. Świątynię konsekrował w niedzielę 5 sierpnia 1781 roku bp Karol von Hohenzollern – jak zaznaczono – księżę Świętego Cesarstwa Rzymskiego, który wówczas był koadiutorem w diecezji chełmińskiej, a obecnie (tzn. w czasie przeprowadzania wizy-

²¹ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, s. 343.

²² AAWO, AB, B 41, k. 70.

²³ Ur. w 1765 r. w Tolkmiuku, święcenia kapłańskie przyjął w 1792 r. Potem był wikariuszem w Osetniku i Pieniężnie oraz wikariuszem katedralnym i sekretarzem Kapituły we Fromborku. Od 1807 r. piastował jeszcze funkcję komendariusza w Błudowie, od 1816 r. był archiprezbiterem w Pieniężnie, a w 1840 r. został kanonikiem fromborskim. Zm. w 1854 r. – A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, s. 42-43.

tacji) pełnił urząd ordynariusza warmińskiego. Dzień konsekracji wspomniany był w niedzielę po 1 sierpnia²⁴.

Odpust zupełny dla tego kościoła został nadany na 10 lat w dniu 28 kwietnia 1789 roku w Rzymie, a 11 lipca tego roku ogłoszony przez ordynariusza diecezji. Wyznaczono go na wspomnienie św. Macieja oraz na pierwszy dzień uroczystości Zesłania Ducha Świętego. W te dni przybywało bardzo wielu wiernych z całej diecezji z powodu cudu, jaki miał miejsce w 1400 roku przy ołtarzu Świętego Krzyża, w którym zachował się rzeźbiony krzyż.

Kościół miał przydzielony także odpust zupełny z racji bractwa różańcowego²⁵. Można go było otrzymać w każdą niedzielę, święta Najświętszej Maryi Panny oraz w inne uroczystości. Ponadto odpust zupełny można było uzyskać w kaplicy św. Marty w jej dzień wspomnienia, ale uroczystość była obchodzona w poprzedzającą niedzielę. Kolejny wiązał się ze wspomnieniem św. Michała²⁶. Natomiast Najświętszy Sakrament był wystawiany w tej kaplicy we wspomniane wyżej dni i w niedzielę poprzedzającą 16 sierpnia, o ile nie przypadła na nią uroczystość Wniebowzięcia NMP (w tym przypadku w następną), czyli na św. Rocha. Wówczas rezygnowano z nieszpórów w kościele parafialnym²⁷. Wystawienie Najświętszego Sakramentu odbywało się we wspomniane wyżej dni oraz w czasie nabożeństwa czterdziestogodzinnego, a ponadto w Boże Ciało i związanej z nim oktawie.

Kościół został zbudowany z solidnego muru i oddany do użytku w 1781 roku²⁸. Fundusze na ten cel zebrali parafianie, ale też pochodziły z tzw. jałmużny. Miał kamienną posadzkę²⁹. Dzwonnica była także murywana, a dach pokryto blachą miedzianą w roku wizytacji. Znajdowały

²⁴ AAWO, AB, B 41, k. 71. Rozbudowę rozpoczęto w 1775 r. Opisuje ją dokładnie E. Brachvogel, *Geschichte des Kirchenspiels Bischofstein*, s. 36-42; A. Boetticher, *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen*, s. 29-30.

²⁵ O bractwie różańcowym w Bisztynku zob. G. Matern, *Die kirchlichen Bruderschaften in der Diözese Ermland*, Braunsberg 1920, s. 61. Brewe odpustowe podpisał papież Benedykt XIV w 6 XII 1740 r.

²⁶ AAWO, AB, B 41, k. 71.

²⁷ Tamże.

²⁸ O rozbudowie kościoła – E. Brachvogel, *Geschichte des Kirchenspiels Bischofstein*, s. 36-56.

²⁹ AAWO, AB, B 41, k. 71v.

się w niej trzy dzwony i sygnaturka³⁰. Za stan obiektu byli odpowiedzialni parafianie.

Na utrzymanie proboszcza przewidziano 6 łanów ziemi z łąkami, znajdujących się między polami mieszczan. Sam jednak uprawiał jedynie połowę, na których zasiew jesienny przeznaczał 30 korców żyta, a na wiosenny – 15 korców jęczmienia oraz 33 korce owca i 3 korce grochu. Dodatkowo wymieniono jeszcze pole, obsiewane 8 korcami. Do uposażenia proboszcza należały także trzy ogrody warzywne na przedmieściu i jeden w samym mieście, blisko domu parafialnego. Natomiast trzy pozostałe łany ziemi dzierżawił mieszkańcom miasteczka za roczny czynsz w wysokości 25 florenów z każdego łanu.

Na dochody kościoła składały się daniny z całego domu oraz budy kupieckiej w mieście, a także z połowy innego domu w wysokości 10 gr., co dawało łączną sumę 23 talarów Rzeszy i 40 gr. Na utensylia dochodziło z beneficjów 18 talarów i 34 gr. Z trzech bud kupieckich na rzecz kościoła otrzymywano rocznie 85 gr. Aniwersarze zamawiane przez cechy dodawały jeszcze 1 talara i 60 gr., z kolekty – rocznie około 24 talary, z rocznych ofiar – 80 talarów, od ławek w kościele – około 40 talarów i od pogrzebów, a także dzwonięcia – około 60 talarów.

Te pieniądze były zbierane przez prowizorów Jana Jakuba Neubauera³¹ i Jakuba Ernsta³² i następnie wypłacane jako roczne uposażenie pracownikom świeckim oraz na potrzeby kościoła, a pozostałe fundusze trzymano w kasie³³. W czasie wizytacji ustalono, że w parafii było 70 talarów Rzeszy i 15 groszy oraz 50 funtów cyny, ponadto 30 korców żyta i tyleż owsa na wysiewy oraz 30 korców żyta i tyleż owsa na wyżywienie. Do wyposażenia parafii należały stół owalny i dwa inne, dwa stoły zwykłe i dwie szafy³⁴.

³⁰ Dzwony wymienia E. Brachvogel w cytowanym artykule (s. 43-44). Były to m.in. NMP (odlany w 1721 r.) i św. Marii Magdaleny (odlany też w 1721 r.).

³¹ E. Brachvogel wymienia Jakoba Neupauera, który był prowizorem w latach 1767-1797. Na pewno jest to ta sama osoba.

³² E. Brachvogel pisze, że Jakob Ernst, kupiec, był w latach 1796-1801 prowizorem kościoła, a w 1802 r. – szpitala.

³³ AAWO, AB, B 41, k. 71 v.

³⁴ Tamże, k. 74v.

Najświętszy Sakrament przechowywano w tabernakulum z dobrym zamknięciem w ołtarzu głównym. Sama puszka była pięknie pozłacana. Hostie odnawiano w zależności od potrzeby co 8 lub 15 dni.

Woda chrzcielna i oleje święte znajdowały się w chrzcielnicy. Stare oleje były każdego roku spalane i zastępowane nowymi. W kościele przechowywano również relikwie Świętego Krzyża i św. Macieja, umieszczone w dwóch pacyfikałach. W ołtarzach znajdowały się portaty-le. Ołtarz główny pw. św. Macieja Apostoła (patrona kościoła) posiadał jego obraz w części głównej, a wyżej rzeźbę Trójcy Przenajświętszej. W ołtarzu bocznym pw. Świętego Krzyża (nazywanym także Najświętszej Krwi Chrystusa) znajdował się rzeźbiony wizerunek Ukrzyżowanego. Trzeci ołtarz (boczny) został zbudowany ku czci Matki Boskiej Różańcowej i miał dwa obrazy Niepokalanej. Ponadto w kościele były dwie mensy ołtarzowe z portatylami: jedna ku czci Świętej Rodziny, a druga św. Walentego³⁵. Odnotowano też 5 konfesjonałów stałych i 11 dostawianych na czas spowiedzi.

Krypta grobowa w podziemiach kościoła miała oddzielne wejście zewnętrzne. Przy drzwiach wejściowych do świątyni były kropielnice, w których każdego tygodnia uzupełniano wodę święconą. Zakrystię oceniono jako dobrze wyposażoną we wszystkie potrzebne sprzęty. Była też zadbana, podobnie jak cały kościół.

Wizytator odnotował, że nabożeństwa w niedziele od Palmowej do św. Michała Archanioła (czyli w okresie wiosenno-letnim) były odprawiane były o godz. 6.00, 8.00 i 9.00; o godz. 10.00 wygłaszano kazanie i po nim jeszcze jedna Msza św. suma. Piętnaście minut przed tymi nabożeństwami dzwoniły dzwony. Natomiast w pozostałym okresie (z wyjątkiem Adwentu) Msze św. sprawowano o 7.00, 8.00 i 9.00. Przed pierwszą śpiewano 1 nokturn jutrzni, potem godzinki ku czci NMP w języku niemieckim. Po południu o godz. 14.00 dzwoniono przed śpiewem różańca, a po nim były nieszpory³⁶.

W dni powszednie, począwszy od Niedzieli Palmowej do św. Michała, Msze św. odprawiano o godz. 6.00, 8.00 i 10.00, a nieszpory o 15.00. Natomiast w pozostałym okresie o 6.15 i 8.45, natomiast trzecią i nieszpory jak w poprzednim okresie³⁷.

³⁵ Tamże, k. 72.

³⁶ Tamże, k. 72v.

³⁷ Tamże.

Dla członków bractwa różańcowego w każde święto Matki Bożej sprawowano Mszę św., którą poprzedzało wystawienie Najświętszego Sakramentu i procesja. Po południu zaś głoszone kazanie, następnie wystawiano Najświętszy Sakrament i urządzano procesję, potem śpiewano „Te Deum” i chowano Najświętszy Sakrament do tabernakulum w ołtarzu głównym. W Boże Narodzenie i Wielkanoc główne nabożeństwa odprawiano o godz. 5.00 rano³⁸.

W kaplicy św. Michała³⁹ święto patronalne obchodzono w niedzielę przed wspomnieniem św. Marty (czyli przed 29 VII) oraz w uroczystość św. Michała. Za udział w tych nabożeństwach przysługiwał odpust zupełny⁴⁰. Ponadto w tejże kaplicy sprawowano Mszę św. w niedzielę poprzedzającą dzień 16 sierpnia (jako wotywę o św. Rochu dla odwrócenia zarazy bydła, kiedy to „wszelkie zwierzęta od nieszpórów pierwszych do południa dnia świątecznego poszczą”), a cała parafia ze świecami odbywała łosierę. Wreszcie od dnia Objawienia św. Michała (8 V) aż do 29 września w każdą środę zamiast pierwszej Mszy św. w kościele parafialnym na mocy beneficjum Świętego Krzyża odprawiano ją w tej kaplicy.

Niewiele informacji podano na temat cmentarza. Odnotowano jedynie, że otaczający go parkan był zniszczony i w kolejnym roku planowano naprawę. Dopisano też zdanie, że na cmentarzu nigdy nie spożywano alkoholu.

W kancelarii nie zachował się dokument erekcji parafii (nie było archiwum parafialnego). Natomiast przechowywano księgi metrykalne: chrztów od 1668 roku, zmarłych od 1681 roku i zaślubionych od 1594 roku. Były one oprowiane i w dobrym stanie. Zaskakuje to, że tylko księgi ślubów zachowały się od końca XVI stulecia, a pozostałe dopiero od końca XVII wieku. Należy więc wysnuć wniosek, że albo zostały skradzione, albo uległy zniszczeniu.

Do parafii należały miejscowości: Bisztynek, Troszkowo, Dąbrowa, Kokoszewo i folwark Sękity. Parafiami sąsiednimi były: Wozławki i Paluzy, oddalone o 0,5 mili, a także Grzęda, Sątopy, Unikowo, Lutry,

³⁸ Tamże.

³⁹ Zob. A. Boetticher, dz. cyt, s. 32.

⁴⁰ AAWO, AB, B 41, k. 73.

Prosimy i Kiwity – o milę. Parafian przystępujących do Komunii św. wielkanocnej było 2200 i wszyscy wypełniali ten obowiązek⁴¹.

Na przedmieściu, w kierunku Reszla, znajdowała się kaplica św. Marty⁴². Jej wnętrze zostało wyłożone drewnem. Nie posiadała żadnego sprzętu, a jedynie niewielki dzwon. Natomiast wstawiono do niej trzy ołtarze z portatylami, konsekrowane, ale określono je jako bardzo stare. Suma kapitałowa tej kaplicy składała się z 316 talarów Rzeszy i 60 gr., a w skarbcu pozostawało jeszcze 37 talarów, 86 gr. i 9 fenigów. Wokół niej usytuowany był cmentarz, na którym grzebano zmarłych z tzw. półwigilią⁴³. Drugi cmentarz znajdował się na przedmieściach w kierunku północnym, gdzie dawniej stał kościół. Tam chowano biednych według liturgii z krzyżem.

W Bisztyнку nie było klasztorów, ani kościołów filialnych. Natomiast mieszkali protestanci w liczbie około 100, którzy nie posiadali własnej świątyni, ale planowali ją zbudować, a pomoc obiecywał im sam król pruski.

Proboszcz dysponował domem wzniesionym z solidnego muru z cegły, dwukondygnacyjnym, z piwnicą i murowanym kominem oraz trzema pokojami z piecami. Z przedpokoju (trioli) po stronie północnej wchodziło się na drugą kondygnację, gdzie w odpowiednio przegrodzonych miejscach przechowywano zapasy żywności i zboże, ponieważ proboszcz nie dysponował spichlerzem. Dach tego domu został pokryty dachówką w długości 34 stóp i 30 stóp szerokości, ale wymagał naprawy⁴⁴.

Dom służby parafialnej, wzniesiony z pruskiego muru, na murowanych fundamentach, składał się też z dwóch kondygnacji. Pokryty był dachówką. Miał jeden piec i 3 kominy. Był 34 stopy długi i 27 stóp szeroki. Wymagał licznych napraw⁴⁵.

Budynek gospodarczy dla koni, krów, świń, kur i na zbierane dzieściny parafialne został wzniesiony w 1788 roku z solidnego muru,

⁴¹ Tamże.

⁴² Zob. A. Boetticher, Boetticher, *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Ostpreussen*, s. 32.

⁴³ AAWO, AB, B 41, k. 73-73v.

⁴⁴ Tamże. Opis domu podaje także E. Brachvogel, *Geschichte des Kirchenspiels Bischofsstein*, s. 75.

⁴⁵ E. Brachvogel, *Geschichte des Kirchenspiels Bischofsstein*, s. 76.

na planie trójkąta, 112 stóp długi i 33 stopy szeroki, z dachem pokrytym dachówką⁴⁶. Wszystkie te obiekty wizytator sprawdził według dekretu kamery królewieckiej.

Poza miastem znajdowały się jeszcze 2 stodoły z klepiskami, długie 42 stopy i szerokie na 20 stóp, drewniane, pokryte słomą⁴⁷. Były też 2 szopy na siano, długości 52 i szerokości 20 stóp, również z drewna. Obiekty te określono jako bliskie ruiny. Wizytator zaznaczył, że powinny być naprawione i utrzymane w dobrym stanie przez mieszkańców wsi Troszkowo, Dąbrowa i Kokoszewo.

Dom dla wikariuszy został zbudowany dwa lata przed wizytacją (czyli w 1796 r.). Mury określono jako solidne; był długi 49 i szeroki 20 stóp, posiadał dwie kondygnacje, a w nich mieszkania dla 3 wikariuszy (dwóch z nich nazywano kapelanami)⁴⁸. Jego budowa oraz utrzymanie – podobnie jak plebanii proboszczowskiej – należało do magistratu i mieszczan.

Budynek szkoły parafialnej był długi 46 i szeroki 26 stóp; też miał dwie kondygnacje. Niższa obejmowała 2 izby; jedną dla uczniów (określono ją jako zbyt ciasną) i drugą dla kantora. Na piętrze po jednej izbie mieli nauczyciel i organista⁴⁹. Obiekt był pokryty gontem, bardzo zniszczony i należałoby go zbudować od nowa. Ten obowiązek również spoczywał na magistracie i mieszczanach.

W czasie wizytacji proboszczem, nazywanym w tym dokumencie propstem, był ks. Kazimierz Kunigk, urodzony 30 maja 1734 roku w diecezji warmińskiej w Żółwinie k. Dobrego Miasta. Oprócz łaciny znał tylko język niemiecki. Święcenia kapłańskie otrzymał 4 czerwca 1758 roku z rąk biskupa Adama Stanisława Grabowskiego. Jako neoprezbiter został wysłany na wikariat w Ełdych Wielkich, a po pięciu latach otrzymał nominację na tamtejszego proboszcza. Na probostwo w Bisztynku przeniósł go 7 listopada 1770 roku bp Ignacy Krasicki. Jak zaznaczono w protokole wizytacyjnym, nie miał władzy rozgrzeszania z grzechów zastrzeżonych⁵⁰.

⁴⁶ AAWO, AB, B 41, k. 73v.

⁴⁷ Tamże, k. 74.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

Jako uposażenie proboszcz otrzymywał dziesięcinę w wysokości 6 i 18 korcy żyta oraz tyle samo owsa. Miał też kolędę ze wsi, od każdego kolona (chłopa) jedną kielbasę, pęk lnu i 3 kubki grochu, w pieniądzech 3 gr., od sołtysów zaś 6 gr., od ogrodników i komorników (inquilínów) po 3 gr.; ponadto ogrodnicy i komornicy (inquilini) ze wsi i miast dostarczali po dwa kurczaki lub 12 gr. oraz dziesięcinę, która łącznie dawał około 26 talarów Rzeszy. Kolęda od mieszkańców miasta, składana dowolnie, przynosiła dodatkowo około 16 talarów. Kolonowie z każdego łanu ziemi na Wielkanoc przynosili po trzy jaja. Z kartek do spowiedzi wielkanocnej zbierał około 26 talarów⁵¹.

Oplaty za pogrzeby pobierano według taksy biskupa Krzysztofa Jana Andrzeja Szembeka. Łącznie stanowiło to sumę około 50 talarów Rzeszy, od chrztów – 24, od udzielonych ślubów – 26 talarów⁵².

Proboszcz nie posiadał owiec. Inne zwierzęta wypasał na pastwiskach wspólnych z miejskimi, ponieważ jego ziemia była położona między miejską. Nie miał własnych jezior ani możliwości wolnego połowu ryb, podobnie lasu, choć mógł korzystać z drewna w lesie miejskim. Z powodu zaniedbań wcześniejszego proboszcza (sprzed około 40 lat), dostawa drewna została zmniejszona, a las zamknięty przez magistrat. Wówczas zawarł z nim kontrakt, że za drewno będzie płacić 16 florenów⁵³. Ale i w tym przypadku dochodziło do różnych trudności.

Oprócz proboszcza w parafii pracowało dwóch wikariuszy. Pierwszy, ks. Andrzej Urrka, urodził się 23 grudnia 1751 roku w Ornece. Świecenia kapłańskie przyjął 20 września 1777 roku z rąk biskupa pomocniczego warmińskiego Karola von Zehmena. Następnie pracował jako wikariusz w Sątopach. Stąd we wrześniu 1789 roku otrzymał prowizję na wikariusza w Bisztynku. Posługiwał się językami niemieckim i łaciną⁵⁴.

Drugi wikariusz to ks. Franciszek Moeller, urodzony 6 maja 1761 roku w Bisztynku, święcenia kapłańskie otrzymał 19 marca 1785 roku również z rąk biskupa pomocniczego Karola von Zehmena. Potem był

⁵¹ Tamże, k. 74v.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, k. 75.

⁵⁴ Tamże. Zob. A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, s. 338-339. Z wikariatu w Bisztynku odszedł w 1805 r. na probostwo w Kłębowie. W 1828 r. zamieszkał jako emeryt w Ornece. Zm. w 1829 r.

wikariuszem w Orzechowie. We wrześniu 1798 roku został przeniesiony na wikariat do Bisztynka. Znał języki: niemiecki, łacinę i polski⁵⁵.

Do obowiązków wikariuszy należało wygłaszanie po kolei w niedzielę i święta kazań, z wyjątkiem uroczystości pierwszej klasy i przeniesionych na niedzielę, odprawianie śpiewanych nieszporów, pierwszej Mszy św. w dni powszednie według postanowień pobożnych bractw, zaopatrywanie chorych w sakramenty i udzielanie pozostałych sakramentów w razie potrzeby⁵⁶.

Utrzymanie mieli zapewnione przez proboszcza. Natomiast nie posiadali stałej pensji. Z ufundowanych przy kościele beneficjów otrzymywali za Msze św. śpiewane po 30, a za czytane – po 18 gr., co pierwszemu wikariuszowi w skali roku przynosiło 62 talary Rzeszy i 51 gr., a drugiemu – 57 talarów i 1 gr. Obydwaj otrzymywali też *akcydentia* stuley mniejszej, które dzielili między siebie, co dawało im dodatkowo od chrztów w skali rocznej – po 8 talarów, za udzielanie ślubów – po 4 talary i 45 gr., za pogrzeby – 16 talarów i 45 gr., za śpiewany różaniec – 1 talar i z kolędy – 11 talarów⁵⁷.

Kolejnym duszpasterzem przy tym kościele był wikariusz ks. Andrzej Schretter. Urodził się 18 czerwca 1774 roku w Bisztynku. Świecenia kapłańskie otrzymał 2 maja 1798 roku z rąk biskupa Karola von Hohenzollerna. Następnie był wikariuszem w Bisztynku. Stołował się wspólnie z innymi kapłanami i proboszczem. Jako wynagrodzenie otrzymywał rocznie 100 talarów Rzeszy, za pogrzeby około 10 talarów, a z beneficjum za Msze św. recytowane i 7 kazań pasyjnych dodatkowo 13 talarów i 30 gr. Znał języki niemiecki i łaciński. Wszyscy prowadzili życie przykładowe, zgodne ze swoim stanem⁵⁸.

W parafii były położne (akuszerki), które w razie potrzeby potrafiły udzielić chrztu św. Wśród społeczności parafialnej nie słyszano o zabobonach i wróżbach czy innych notorycznych występkach. Jedynie bednarz Józef Parsch i Katarzyna Radigk (zob. wyżej), którzy zawarli związek małżeński, niedługo potem rozeszli się i żyją osobno. Ich spr-

⁵⁵ AAWO, AB, B 41, k. 75. Zob. A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, s. 222. Po wikariacie w Bisztynku został w 1808 r. proboszczem w Krekolach i tam zmarł w 1809 r.

⁵⁶ AAWO, AB, B 41, k. 75v.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże.

wa była rozpatrywana przed sądem kościelnym, ale nie została zakończona. W przypadku innego małżeństwa mąż wyjechał przed kilkoma laty do Polski. Inny niekatolik razem z żoną przeniósł się do Poznania, ale niedługo potem cały majątek roztrwonił na pijaństwie. Z tego powodu żona go opuściła i wróciła sama do domu. Był jeszcze żołnierz-inwalida, Francuz, należący do Kościoła katolickiego, który w Prusach wziął rozwód ze swoją żoną i poślubił drugą – niekatoliczkę⁵⁹.

Młodzież była dobrze przygotowywana w sprawach wiary katolickiej. W Bisztyнку mieściła się szkoła parafialna, a nauczycielem był Andrzej Szkirde, urodzony 9 października 1746 roku w Olsztynie. Żonaty, cieszył się dobrą opinią w sprawach moralności i obyczajów, a także jako wychowawca dzieci. W szkole pracował od 23 lat⁶⁰.

Jako kantor pracował Walenty Kuhlbarsch (Kulbarsch), urodzony 17 stycznia 1755 roku w Lidzbarku Warmińskim. Żonaty; określono go jako dobrego obyczajów i gorliwego nauczyciela. Do pracy został przyjęty przed 20 laty z konwentu muzyków w Braniewie. Nie miał stałej pensji⁶¹.

Nauczyciel otrzymywał jako wynagrodzenie od mieszczan i mieszkańców wsi 37 talarów Rzeszy i 48 gr., z beneficjów – 11 talarów i 45 gr., z pogrzebów – około 36 talarów i 69 gr., od dzieci uczęszczających na lekcje – około 5 talarów i 45 gr. Natomiast kantor miał na kwartał około 18 talarów i 69 gr., z beneficjów – 5 talarów i 69 gr., od uczących się dzieci – 5 talarów i 45 gr., od pogrzebów – 18 talarów i 18 gr.⁶².

Budynek szkolny określono jako niewygodny i wymagający remontów. Obowiązek ich przeprowadzenia spoczywał częściowo na magistracie, a częściowo na mieszkańcach miasta⁶³.

Uczniów (chłopców) było w czasie wizytacji 80, ale zaznaczono, że ci z biednych rodzin byli często zatrzymywani w domu, ponieważ nie mieli odpowiedniego ubrania. Wśród uczących się 24 sylabizowało, 29 czytało i tyleż pisało oraz poznawało arytmetykę i łacinę⁶⁴. Natomiast

⁵⁹ Tamże, k. 76.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, k. 76v.

⁶⁴ Tamże.

dziewczęta uczyła sylabizowania, czytania, pisania, przędzenia i innych prac domowych Barbara Politt. Od uczennic otrzymywała – jako wynagrodzenie – po 1 groszu tygodniowo. Zajęcia odbywały się w jej domu⁶⁵.

W nauczaniu wykorzystywano te same książki co i w innych szkołach na Warmii. Były to: elementarz, podręcznik Alwara do łaciny i książka do języka niemieckiego. Odnotowano również, że należy koniecznie wybudować nową szkołę w Troszkowie, gdzie mieszkało wielu rolników i osadników. Pojawił się jednak problem ze sfinansowaniem tego przedsięwzięcia, ponieważ ani oni, a także drobna szlachta i sami właściciele ziemscy nie chcieli włączyć się do tej inicjatywy⁶⁶.

Organistą w kościele był Andrzej Woyczynski, urodzony 20 listopada 1725 roku. Funkcję tę spełniał od 1745 roku. Był wdowcem. Z obowiązków wywiązywał się w sposób zadowalający, ale nie uczył dzieci. Jako wynagrodzenie otrzymywał z kościoła 13 talarów Rzeszy i 30 gr, z beneficjów, Mszy św. i pogrzebów – podobnie około 13 talarów i 30 gr. Ponadto miał w mieście darmowe wyżywienie⁶⁷.

Poprzedni zakrystianin zmarł⁶⁸ i zastąpił go kantor Walenty Kuhlbarsch, który równocześnie uczył w szkole⁶⁹. Grabarzem był w tym czasie Krystian Peper, urodzony 7 lipca 1743 roku w Neobrandenburgu⁷⁰. Początkowo był protestantem, ale zmienił wyznanie na katolickie, żonaty. Na tym stanowisku pracował od trzech lat. Z obowiązków wywiązywał się dobrze. Miał stałą pensję kościelną w wysokości 6 talarów Rzeszy i 60 gr. rocznie za kalikowanie (kalikant) oraz 40 talarów za kopanie grobów, od Mszy św. pogrzebowej dodatkowo po 6 gr. i za niesienie chorągwi – 4 gr.⁷¹

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Jego imię i nazwisko podaje E. Brachvogel. Był to Michał Jerzy Gerigk, ur. 4 IX 1718 r. w Bisztynku. Funkcję kościelnego pełnił w latach 1758-1798. Z zawodu był szewcem.

⁶⁹ Kościelnym był w latach 1798-1805. Urodził się w 1754 r. w Lidzbarku Warmińskim, a zmarł 2 VII 1805 r. w Bisztynku. – E. Brachvogel, *Geschichte des Kirchenspiels Bischofstein*, s. 106.

⁷⁰ Miasto w południowo-wschodniej Meklemburgii.

⁷¹ AAWO, AB, B 41, k. 77.

W Bisztynku funkcjonował szpital, położony blisko Bramy Lidzbarskiej. Przygotowano w nim miejsca dla 14 osób – 4 mężczyzn i 10 kobiet. Założył go biskup warmiński Marcin Kromer 1 lipca 1582 roku⁷². On też postanowił, by zamieszcowi rzeźnicy, którzy handlowali w mieście, płacili na szpital od każdego wołu po 1 gr., od świni – 9 fenigów, od owcy – 6 fenigów, od cielaka – 4 fenigi. Gdy później rzeźnicy z Bisztynka utworzyli cech i zakazali zamieszcowym wystawiania wiosennego mięsa, a tym samym wspomagania szpitala, postanowili sami dostarczać corocznie 2 kamienie łożu. To zobowiązanie przetrwało aż do zajęcia biskupstwa przez Prusy, kiedy to rząd nałożył akcyzę i wówczas rzeźnicy wycofali się z przekazywania łożu⁷³.

Do szpitala należały dwa ogrody, w których ubodzy uprawiali sobie warzywa. Drewno na opał otrzymywali z wiosek: Unikowa, Paluz, Pleśna i Wozławek po dwa wozy, a z Dąbrowy i Trutnowa po jednym, a z majątku Spinnenkorbs jeden wóz na trzy lata. Dodatkowo dostarczano drewno z lasu królewskiego w Starodębii. Jednak z wypełnianiem tego obowiązku ociągali się mieszkańcy Troszkowa⁷⁴.

Szpital miał także ulokowaną sumę kapitałową w wysokości 2667 talarów Rzeszy i 20 gr., u obywateli Bisztynka – 1632 talarów i 70 gr., w kasie państwowej w Morągu – 1094 talarów i 40 gr. oraz na innych czynszach – 191 talarów, 40 gr. i 9 fenigów, a w kasie 22 talary 16 gr. i 9 fenigów⁷⁵. Sumy te częściowo pochodziły z ofiar, częściowo za sprzedane rzeczy po zmarłych⁷⁶.

Budynek szpitala miał tylko jedną kondygnację; był 57 stóp długi i 34 szeroki, z muru pruskiego i bardzo przyniszczony, a nikt nie był zobowiązany do jego naprawy czy wzniesienia nowego. Bieżące remonty opłacano z czynszu pochodzącego z sum kapitałowych.

Kwestią przyjmowania do szpitala oraz jego administracją dawniej zajmowali się wspólnie proboszcz i prowizor. Ponieważ – jak napisał wizytator – w ostatnim okresie tego ostatniego nie było, wszystkim za-

⁷² O tym szpitalu zob. G. Matern, *Die Hospitäler im Ermland*, ZGAE, 1910, t. 16, s. 107; E. Brachvogel, *Geschichte des Kirchenspiels Bischofstein*, s. 130-137.

⁷³ AAWO, AB, B 41, k. 77.

⁷⁴ AAWO, AB, B 41, k. 77; E. Brachvogel, *Geschichte des Kirchenspiels Bischofstein*, s. 133.

⁷⁵ AAWO, AB, B 41, k. 77.

⁷⁶ Tamże, 77v.

rzędał proboszcz, który corocznie składał sprawozdanie archiprezbiterowi (zapewne chodzi o reszelskiego) oraz oficjałowi warmińskiemu (warmińskiemu sądowi adwokackiemu). Wydatki na wyżywienie pensjonariuszy wynosiły w skali roku do 100 talarów Rzeszy⁷⁷.

Tradycyjnie najwięcej miejsca w protokole zajęło wymienienie i opisanie beneficjów. Jako pierwsze wspomniano beneficjum Trójcy Przenajświętszej, ufundowane przez byłego wikariusza w Bisztynku, ks. Jana Heischa⁷⁸. Erekcji dokonał biskup Mikołaj Szyszkowski 25 października 1635 roku. Suma kapitału ulokowanego na 6 proc. wynosiła 261 talarów Rzeszy i 80 gr.⁷⁹

Beneficjum Ducha Świętego powstało z fundacji miejscowego burmistrza Michała Lamprechta, Cecylii Weiss i Gertrudy Rotermundt. Dokument erekcyjny wystawił 7 grudnia 1669 roku biskup Jan Wydźga. Posiadało sumę kapitałową w wysokości 188 talarów Rzeszy i 80 gr., ulokowaną na 6 proc.⁸⁰

Proboszcz z Sątóp ks. Joachim [Bernardin]⁸¹ ufundował beneficjum Bożego Ciała. Nie zachował się jednak dokument erekcyjny. Suma kapitałowa, ulokowana na 6 proc., wynosiła 202 talary Rzeszy i 20 gr.⁸²

Beneficjum Świętego Krzyża założył proboszcz z Unikowa ks. Zachariasz Keuchel⁸³. Dokument erekcyjny wystawił 26 września 1612

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, s. 114.

⁷⁹ AAWO, AB, B 41, k. 77v. Zapewne jest ono tożsame z wymienionym przez S. Hartmanna w artykule *Quellen zur Geschichte der Stadt Bischofstein*, ZGAE, 1991, t. 46, s. 42.

⁸⁰ AAWO, AB, B 41, k. 77v; S. Hartmann, *Quellen zur Geschichte der Stadt Bischofstein*, s. 42.

⁸¹ W protokole nie podano jego nazwiska, ale na pewno chodzi o ks. Bernardiniego, który był proboszczem w Sątopach od 1567 r. Zob. A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, s. 22.

⁸² AAWO, AB, B 41, k. 77v.

⁸³ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, s. 146-147. Ur. się w 1549 r. Dobrym Mieście. Święcenia kapłańskie przyjął w 1580 r. Potem był wikariuszem w Ornecie, od 1593 r. proboszczem w Szalimii, a od 1598 r. w Unikowie. Tam zm. w 1621 r. Por. S. Hartmann, *Quellen zur Geschichte der Stadt Bischofstein*, s. 42.

roku biskup Szymon Rudnicki. Pieniądze z tego beneficjum w kwocie 155 Rzeszy i 50 gr. ulokowano na 6 proc.⁸⁴

Proboszcz z Królewca ks. Jakub Stempell⁸⁵ założył beneficjum ro-ratnie MB. Dokument erygujący wystawił 3 stycznia 1663 roku biskup Jan Wydźga. Suma kapitałowa, w wysokości 166 talarów Rzeszy i 60 gr., została też ulokowana na 6 procent⁸⁶.

Kanonik dobromiejski i zarazem proboszcz w Unikowie, ks. Jan Aleksy Lamshöfft⁸⁷, ufundował beneficjum Różańca św., a erygował je 15 października 1700 roku biskup Andrzej Chryzostom Załuski. Suma kapitału, ulokowanego na 6 proc., wynosiła 1341 talarów Rzeszy i 40 gr. Natomiast w gotówce pozostały 22 talary i 70 gr⁸⁸.

Beneficjum Męki Pańskiej założył proboszcz bisztynecki ks. Jan Weiss⁸⁹. Dokument erekcyjny wystawił 25 października 1720 roku kanonik kapituły katedralnej, a zarazem administrator biskupstwa i oficjał generalny ks. Michał Łaszewski (późniejszy biskup pomocniczy warmiński). Tenże ks. Weiss ufundował jeszcze beneficjum pod swoim nazwiskiem za zmarłych. Suma kapitału, ulokowana także na 6 proc., w chwili wizytacji wynosiła 222 talary Rzeszy i 20 gr.⁹⁰

⁸⁴ AAWO, AB, B 41, k. 77v.

⁸⁵ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, s. 313. Nie znamy daty jego święceń kapłańskich. W 1653 r. był wikariuszem w Lidzbarku Warmińskim, od 1656 r. – proboszczem w Kwiecewie i od 1660 r. w Królewcu. Zm. pod koniec 1661 r. na dżumę. Por. S. Hartmann, *Quellen zur Geschichte der Stadt Bischofstein*, s. 43.

⁸⁶ AAWO, AB, B 41, k. 78.

⁸⁷ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, s. 185. Ks. Lamshöfft ur. się w 1648 r. w Barczewie. Święcenia kapłańskie przyjął w 1674 r. Potem był kapłanem w Olsztynie, a od 1678 r. wikariuszem katedralnym we Fromborku. W 1685 r. otrzymał nominację na probostwo w Unikowie, a trzy lata później został także kanonikiem dobromiejskim. Zm. w 1711 r. Por. S. Hartmann, *Quellen zur Geschichte der Stadt Bischofstein*, s. 42.

⁸⁸ AAWO, AB, B 41, k. 78.

⁸⁹ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, s. 345. Ur. w 1654 r. w Reszlu. Święcenia kapłańskie przyjął w 1678 r. Następnie był wikariuszem w Rogożu i od 1681 r. proboszczem w Bisztyнку. W 1700 r. został honorowym kanonikiem dobromiejskim. Zm. w 1720 r. w Biskupcu Reszelskim. Por. S. Hartmann, *Quellen zur Geschichte der Stadt Bischofstein*, s. 42.

⁹⁰ AAWO, AB, B 41, k. 78.

Beneficjum *Stradomscianum* powstało z fundacji Elżbiety, wdowy po śp. Stanisławie Stradomskim. Nie posiadało ono dokumentu erekcyjnego, co zarzucono spadkobiercy fundatorki Franciszkowi Schau, ale beneficjum to zostało już wymienione w wizytacji generalnej biskupa Andrzeja Chryzostoma Załuskiego 2 kwietnia 1701 roku. Suma kapitałowa, ulokowana na 6 proc., wynosiła 255 talarów Rzeszy i 50 gr.⁹¹

Beneficjum ufundował też kolejny proboszcz bisztynecki ks. Andrzej Ganswindt⁹², który – niestety – nie pozostawił testamentu. Erekcji dokonał 9 marca 1736 roku biskup Krzysztof Jan Andrzej Szembek. Pieńiądze, w wysokości 365 talarów Rzeszy, zostały ulokowane na 5 proc.⁹³

Anna z domu Setz, która najpierw zawarła związek małżeński z nieznanym z imienia Schachtem, a po jego śmierci – drugi z Hintzem (obydwaj byli rajcami miejskimi), ufundowała beneficjum *Schachtianum* i przeznaczyła na ten cel 312 talarów Rzeszy i 70 gr ulokowanych na 6 proc. Dokument erekcyjny wystawił 3 lutego 1723(?) roku oficjał i administrator biskupstwa warmińskiego ks. Wojciech Grzymała⁹⁴.

Beneficjum *Hosianum* ufundował Michał Hozjusz, dziedzic z Bęsi, a odpowiedni dokument wystawił 21 lipca 1747 roku oficjał i administrator generalny biskupstwa warmińskiego ks. Mikołaj Szulc. Suma, ulokowanego na 5 proc. kapitału, wynosiła 289 talarów Rzeszy i 40 gr.⁹⁵

Beneficjum *Lehmannianum* pochodziło z fundacji Anny z d. Popin, wdowy po Janie Lehmannie, piekarzu z Bisztyńka. Akt erekcyjny wystawił 6 kwietnia 1759 roku biskup Adam Stanisław Grabowski.

⁹¹ AAWO, AB, B 41, k. 78; S. Hartmann, *Quellen zur Geschichte der Stadt Bischofstein*, s. 43.

⁹² A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, s. 82. Ur. w Rzeszlu. Po przyjęciu święceń kapłańskich pracował jako wikariusz w Sątopach, a następnie w Kiwitach i Lidzbarku Warmińskim. W 1725 r. mianowany proboszczem w Bisztyńku. Tam zm. w 1735 r. Por. S. Hartmann, *Quellen zur Geschichte der Stadt Bischofstein*, s. 43.

⁹³ AAWO, AB, B 41, k. 78v.

⁹⁴ AAWO, AB, B 41, k. 78v.; S. Hartmann, *Quellen zur Geschichte der Stadt Bischofstein*, s. 43.

⁹⁵ AAWO, AB, B 41, k. 78v.; S. Hartmann, *Quellen zur Geschichte der Stadt Bischofstein*, s. 43.

Na ten cel przeznaczono 853 talary Rzeszy i 80 gr., ulokowanych na 5 proc. Ponadto w gotówce pozostawało 20 talarów i 76 gr.⁹⁶

Beneficjum *Bähriannum*, na mocy którego miało być wygłaszanych rocznie 7 kazań o Męce Pańskiej, pochodziło z fundacji proboszcza bisztyneckiego ks. Daniela Bähra⁹⁷. Erekcji dokonał 2 stycznia 1759 roku biskup Adam Stanisław Grabowski. Pieniądze w wysokości 139 talarów Rzeszy i 90 groszy zostały ulokowane na 4 proc.⁹⁸

Po zmarłym proboszczu bisztyneckim ks. Janie Oehmie⁹⁹, który nie pozostawił testamentu, utworzono aniwersarz, zatwierdzony 26 stycznia 1759 roku przez biskupa Adama Stanisława Grabowskiego. Suma kapitałowa wynosiła 100 talarów Rzeszy i została ulokowana na 4 proc.¹⁰⁰

Było też jeszcze beneficjum bez nazwy, a zostało ufundowane z pieniędzy, które zapisał Bartłomiej Kunigk, sołtys z Wozławek. Pozostawił na ten cel 1000 florenów, ulokowanych na 4 proc. czynszu. Za to miały być odprowadzane modlitwy w intencji jego oraz jego rodziców, dziadków i krewnych¹⁰¹.

Do protokołu powizytacyjnego dołączono ponadto wykaz przedmiotów, należących do kościoła. Wynika z niego, że w świątyni znajdowały się w złocie: monstrancja duża pozłacana i mniejsza, puszki (jedna cała pozłacana a druga – wewnątrz), kielich wewnątrz pozłacany z 7 patenami, krzyż „manualis”, pacyfikał, zamknięcie blaszane na krzyż, para dzbanuszków z 4 podstawkami (zniszczone), 4 dzbanuszki do wody

⁹⁶ AAWO, AB, B 41, k. 78v.; S. Hartmann, *Quellen zur Geschichte der Stadt Bischofstein*, s. 43.

⁹⁷ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, s. 12-13. Ur. się w 1708 r. w Bisztynku. Świecenia kapłańskie otrzymał w 1731 r. Potem był wikariuszem w Bisztynku, proboszczem w Paluzach i Żegotach, a od 1753 r. w Bisztynku. Tam zm. w 1758 r. Por. S. Hartmann, *Quellen zur Geschichte der Stadt Bischofstein*, s. 43.

⁹⁸ AAWO, AB, B 41, k. 78v.

⁹⁹ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525-1821*, s. 235. Tu podano drugie imię Krzysztof. Ur. się 30 VII 1695 r. we Fromborku. Od 1726 r. był proboszczem w Unikowie, a od 1738 r. w Bisztynku. Tam zm. w 1753 r. Zob. S. Hartmann, *Quellen zur Geschichte der Stadt Bischofstein*, s. 43. Por. AAWO, E 168, k. 61v.

¹⁰⁰ AAWO, AB, B 41, k. 78v.

¹⁰¹ Tamże, k. 79.

święconej, trybularz z łożką i łyżeczką, dzwoneczki, kropidło, naczynko do chrztu św., wisząca lampka, 3 tablice wotywnie i sukienka do obrazu Matki Bożej. W cynie odnotowano 30 dużych świeczników i 24 małych, 3 naczynia do olejów świętych, naczynie do chrzcielnicy i drugie do poświęconej soli. W miedzi i mosiądzu przechowywano 2 naczynia do roztopiania wosku, 3 naczynia do wody i jedno do umywania rąk, relikwiarz św. Macieja, okrągłą misę, wiszący zegar, 2 trąbki i 2 rogi¹⁰². Do blaszanych i żelaznych zaliczono 2 duże dzwony i sygnaturkę, 15 dzwoneczków, 3 lampy, foremkę do opłatków 2 nieokreślone instrumenty. Z jedwabiu i lnu były: 2 ornaty koloru białego 1 klasy, 3 ornaty koloru białego 2 klasy, 7 ornatów białych zwykłych, 1 ornat czerwony 1 klasy, 2 ornaty czerwone 2 klasy i 6 ornatów czerwonych zwykłych, 5 ornatów zwykłych koloru fioletowego, 3 ornaty zwykłe koloru zielonego, 4 ornaty zwykłe koloru czarnego, 2 zwykłe dalmatyki koloru białego i również 2 – fioletowego oraz 2 – czarnego, ponadto 12 dodatkowych stuł, 3 bursy do chorych, 2 kapy białe, 2 – fioletowe i 2 czarne, 2 welony do procesji, 6 welonów czarnych do zasłaniania krzyży, 4 dywany (może tapiserie), 5 pokrowców, 5 poduszek ołtarzowych, 21 antepediów ołtarzowych, 4 czerwone i 2 czarne sutanny dla chłopców (ministrantów), 43 alby, 64 humerały, 30 komże dla świeckich, 20 komże dla kościelnych i 24 dla ministrantów, 82 korporały, 61 podkorporałów, 40 podkorporałów pod palki, 200 puryfikaterzy, 86 ręczniczków do mycia rąk (lavabo), 69 obrusów wierzchnich i 39 obrusów spodnich¹⁰³.

W tym wykazie spisano także obrazy: Najświętszego Zbawiciela, Matki Bożej, 12 obrazów św. Apostołów, 8 wizerunków Ukrzyżowanego oraz 9 obrazów innych świętych. Natomiast wśród sprzętów odnotowano: 2 duże szafy w zakrystii, klęcznik, skrzynię na kosztowności, tacę do zbierania jałmużny, 3 baldachimy, 2 skrzypiec i 2 oboje, katafalk duży i mały, 6 chorągwi, 12 figurek do żłóbka, 1 grób Chrystusa Zmartwychwstałego. Ponadto spisano książki: chrztów, zmarłych, zaślubionych (te określono jako w dobrym stanie), 4 duże mszały, 4 mszały do nabożeństw żałobnych, 2 duże rytuały, 3 małe rytuały, 1 gradual, 2 brewiarze (zniszczone), ewangeliarz i pontyfikał¹⁰⁴.

¹⁰² Tamże.

¹⁰³ Tamże, k. 80.

¹⁰⁴ Tamże, k. 80v.

Z przeprowadzonej analizy wynika, że analizowany protokół powizytacyjny był bardzo szczegółowy i dostarczył wielu interesujących wiadomości, niepotykanych w innych źródłach. Najwięcej uwagi poświęcono w nim sprawom materialnym, ale to zrozumiałe. Księża byli zobowiązani do skrupulatnego notowania dochodów i wydatków. Bardzo ważne informacje dotyczą utworzonych beneficjów, pracujących w parafii duchownych oraz paramentów liturgicznych i sprzętu. Zabrakło jedynie obszerniejszych opisów ołtarzy, ale te można uzyskać z innych źródeł i opracowań.

PFARRKIRCHE IN BISCHOFSTEIN IM LICHT DER VISITATIONEN VON 1798

Zusammenfassung

Die einzige Quelle der Erkenntnis der Geschichte von Kirchen und Pfarrgemeinden sind die Visitationsprotokolle. In vielen Fällen enthalten sie genaue Angaben zu der Ausstattung der Kirche, zu den Denkmälern, Seelsorgern und Kirchenmitarbeitern sowie die Informationen über die Bevölkerungsstruktur der Pfarrgemeinde. Zu solchen Quellen gehört auch das zu analysierende Protokoll von der Visitation der Kirche in Bischofsstein von 1798. Sie wurde von dem Domherrn Andrzej Stanisław Hatten (dem späteren Bischof von Ermland) auf Anweisung des Bischofs Karl von Hohenzollern durchgeführt. Die meisten Daten sammelte er zu den gestifteten Benefizien und zu den Stiftern selbst. Dem Visitationsprotokoll sind ebenfalls genaue Informationen über die Gottesdienstordnung, die Kapellen, den Pfarrhof und das Pfarrvikarhaus, über die Seelsorger und den Kirchendienst sowie über die Schule und das Krankenhaus zu entnehmen. Als Anlage zu dem Protokoll wurde ein detailliertes Verzeichnis der zur Kirche gehörenden, aus Gold, Zinn oder aus gewöhnlichem Metall ausgeführten Gegenständen, liturgischen Gewänder sowie Bilder und Figuren beigelegt.

ZASOBY ARCHIWUM PARAFIALNEGO W RYDZEWIE K. RAJGRODU (XIX – XX W.)

I. Wprowadzenie

Początek archiwów parafialnych Kościoła katolickiego sięga średniowiecza. Obowiązek ksiąg metrykalnych został wprowadzony w drugiej połowie XVI w. po Soborze Trydenckim (1545-1563). Zalecono prowadzenie rejestru chrztów, który był wymagany przy udzielaniu sakramentu małżeństwa. Od XVII wieku zaprowadzono rejestrację wszystkich chrztów i ślubów. Z czasem dodatkowo spisywano bierzmowanych, przyjmujących komunię wielkanocną i zmarłych. Do XVIII wieku każda księga metrykalna podzielona była na trzy części: chrztów, ślubów i zgonów. Nie posiadały one rubryk lecz miały formę opisową. Do początków XIX wieku pisane były po łacinie. Powodowało to, że były mało czytelne. Wszedł więc obowiązek (XVIII wiek) prowadzenia oddzielnych ksiąg chrztów, ślubów i pogrzebów¹. Przy rejestracji aktów metrykalnych pozostała nadal forma opisowa. Rubryki w księgach na terenie Polski wprowadzono w wieku XX. Obok dokumentów metrykalnych archiwa parafialne posiadały akta urzędowe, akta rachunkowe, księgi korespondencji i inne. Wszystkie one tworzyły bogatą spuściznę historyczną danej epoki.

W obrębie szeroko rozumianego archiwum na przestrzeni lat rozszerzał się i kształtował zakres ksiąg obowiązkowych prowadzonych w parafii. Obecnie do najważniejszych należą księgi metrykalne, czyli ochrzczonych, małżeństw i zmarłych. Dodatkowo muszą być przechowywane księgi bierzmowanych, pierwszej Komunii świętej, chorych, protokołów przedmażeńskich, rachunkowa, kartoteki parafialne, intencji mszalnych, kapłanów celebrujących, ogłoszeń parafialnych, kronika,

Ks. Andrzej Pieńkowski; doktorant na Wydziale Humanistycznym UWM; proboszcz parafii pw. św. Wojciecha w Rydzewie; adres do korespondencji: Rydzewo 10, 19-206 Rajgród.

¹ Zob. A. Mezglewski, *Księgi Metrykalne*, „Encyklopedia Katolicka”, t. 12, Lublin 2008, kol. 661.

inwentarzowe, protokołów wizytacji biskupiej i dziekańskiej, posiedzeń rady parafialnej i ekonomicznej oraz korespondencji².

Celem opracowania jest przedstawienie zasobów Archiwum Parafii pw. św. Wojciecha w Rydzewie k. Rajgrodu z lat 1810-2000. Nie wszystkie księgi i akta obecnie uważane za obowiązkowe, takimi były na przestrzeni lat objętych artykułem. Dlatego schemat artykułu nie będzie pokrywał się z obecnie przyjętym zakresem ksiąg obowiązkowych w archiwum parafialnym. Ważnym również jest fakt, że akta parafii w Rydzewie w dużej mierze opierają się na dziewiętnastowiecznych poszytach. Zawierają one jednocześnie akta urzędowe, rachunkowe i korespondencyjne, dlatego jednoznaczny podział dokumentów jest często niemożliwy. W archiwum z różnych przyczyn nie zachowało się w całości, zaginęło bądź zostało przejęte przez archiwa państwowe wiele ksiąg i poszytów.

Opierając się na analizie źródeł, które są głównym przedmiotem pracy, artykuł ma przedstawić archiwum rydzewskie w sposób możliwie uporządkowany, jako cenne źródło do przyszłych badań historycznych. Dotychczas posilując się informacjami z wyższej wymienionych dokumentów, napisana została praca magisterska. Jednak nikt dotąd nie podjął się przedstawienia archiwum w sposób kompleksowy.

II. Rys historyczny

Historia parafii w Rydzewie rozpoczęła się od starań Ksawerego Rydzewskiego (zm. 1843 r.), rotmistrza Powiatu Biebrzańskiego, dziedzica majątku w Rydzewie. Podpisał on akt lokacyjny 6 października 1809 r. po uprzedniej umowie z komisarzami duchownymi. W konsekwencji, 5 marca 1810 roku³ biskup wigierski Jan Klemens Gołaszewski⁴ wydał akt erekcyjny kościoła filialnego w Rydzewie pw. św. Wojciecha Biskupa. Ksiądz pracujący w Rydzewie otoczył opieką duszpasterską następujące miejscowości wyłączone z parafii Rajgród: Rydzewo, Szymany, Toczyłowo, Sikora, Miecze, Kosówka, Wólka Piotrowska, Wólka

² *I Synod Diecezji Elckiej*, Elk 1999, s. 66-67.

³ Archiwum Parafialne w Rydzewie (dalej cyt. APR), Akta rachunków, t. 1, Odpis aktu erekcyjnego filii kościoła w Rydzewie z 5 III 1810 r.

⁴ Zob. H. Gołaszewski, *Biskup Jan Klemens Gołaszewski jako drugi ordynariusz diecezji wigierskiej (1805-1818) i jako pierwszy ordynariusz diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej (1818-1820)*, „Rozporządzenia Urzędowe Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej”, 47(1985), nr 4, s. 98-107.

Danowska, Danowo, Bukowo, Kołaki i Karwowo. Kościołem filialnym pozostał aż do końca 1818 roku⁵. Po powstaniu diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej, filia w Rydzewie weszła w skład dekanatu wąsowskiego. Po powstaniu styczniowym w 1867 roku zwiększono liczbę guberni, do których władze carskie nakazały przystosować granice dekanatów. W skład dekanatu szczuczynskiego z siedzibą w Grajewie weszła filia kościoła w Rydzewie. Był to okres wprowadzania obowiązkowego języka rosyjskiego w zapisach ksiąg parafialnych. Stan ten przetrwał aż do pierwszej wojny światowej. Po odzyskaniu niepodległości przez Polskę w 1918 roku nastąpiła reorganizacja struktur kościelnych. Parafia w Rydzewie weszła w skład diecezji łomżyńskiej od 1925 roku⁶. Dekanatem pozostał nadal Szczuczyn. Od roku 1937 parafia Rydzewo włączona została do nowopowstałego dekanatu Grajewskiego⁷. Obszar parafii podczas drugiej wojny światowej przechodził kolejno pod okupację radziecką (1939-1941) i niemiecką (1941-1945). Po kolejnej zmianie granic diecezji w Polsce, parafia w Rydzewie weszła w skład nowopowstałej diecezji ełckiej w 1992 roku⁸. Nowym dekanatem został Rajgród.

III. Księgi metrykalne

W archiwum parafii rydzewskiej zasadniczo prowadzone były trzy podstawowe księgi metrykalne: ochrzczonych, zaślubionych i zmarłych. Wyjątek stanowi okres drugiej wojny światowej. Z tego okresu zachowały się duplikaty ksiąg, w których w jednej księdze wpisywano zarówno ochrzczonych, zaślubionych jak i zmarłych.

Księgi metrykalne od początku pisane były w języku polskim. W okresie zaborów od 1869 roku wprowadzono we wpisach obowiązkowy język rosyjski.

Część z tych dokumentów nie zachowała się. Jednak na podstawie akt parafialnych można stwierdzić, że księgi metrykalne prowadzone

⁵ A. Pińkowski, *Filia w Rydzewie*, „Rajgrodzkie Echa”, 22(2011), nr 5(255), s. 23.

⁶ Zob. W. Jemielity, *Zarys dziejów diecezji łomżyńskiej*, „Łomżyńskie Wiadomości Diecezjalne”, 49(1987), nr 2, s. 8-12.

⁷ W. Jemielity, *Nowe dekanaty i parafie w diecezji łomżyńskiej 1925-1977*, „Rozporządzenia Urzędowe Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej”, 39(1977), nr 7, s. 14.

⁸ „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej”, 1(1992), nr 1, s. 24.

były od początku istnienia filii rydzewskiej, czyli od 1810 roku⁹. Do ksiąg zaginionych należą: księgi ochrzczonych z lat 1810-1811, 1812-1825, 1826-1831, 1832-1835, 1836-1842, 1843-1855, 1856-1865; księgi zaślubionych z lat 1810-1825, 1826-1830, 1832-1835, 1836-1842, 1836-1850, 1851-1859; księgi zmarłych z lat 1809-1825, 1826-1832, 1832-1835, 1836-1850, 1851-1853¹⁰. Pewną liczbę ksiąg przejęły archiwa państwowe. Zapoczątkowały to władze radzieckie okupujące tereny parafii rydzewskiej po 1939 roku. Akta metrykalne miały pomóc przy przeprowadzaniu poboru wojskowego wśród „nowych obywateli” ZSRR. Podobnie postępowała władza ludowa przejmując księgi metrykalne od 1945 roku włącznie¹¹. Obecnie część z nich jest przechowywana w archiwum gminy Rajgród, natomiast najstarsze (powyżej stu lat) przesłane zostały do Archiwum Państwowego w Łomży¹².

W archiwum parafialnym w Rydzewie z tego okresu zachował się manual (brudnopis z poprzekreślانymi wpisami) zaślubionych z lat 1908-1914. Są również dwie teczki zawierające: raptularz (brudnopis) zaślubionych i zmarłych ochrzczonych z lat 1938-1925. Jest to skrótowny spis zaślubionych i zmarłych, najprawdopodobniej z ksiąg metrykalnych, pisanych latami wstecz. Notatka o zaślubionych podaje datę ślubu, ich wiek oraz imiona rodziców i nazwisko rodowe matki. Przy zmarłych podawany jest wiek, data śmierci oraz imiona rodziców z nazwiskiem rodowym matki. Dane dotyczące ochrzczonych oprócz imienia, daty chrztu i urodzenia, zawierają imiona i nazwiska rodziców. Na marginesach znajdują się adnotacje dotyczące ślubów.

Z lat 1939-1948 zachowały się duplikaty ksiąg metrykalnych podzielonych na trzy części, gdzie wpisywano zarówno ochrzczonych, zaślubionych i zmarłych.

Duplikaty aktów stanu cywilnego:

- Tom I: akta ochrzczonych 1937-1941

⁹ APR, Akta rachunkowe, Protokół zdawczo odbiorczy z 12 lutego 1882 r., s. 9.

¹⁰ Tamże.

¹¹ APR, Akta Urzędowe, t. 7, Pokwitowanie skonfiskowanych ksiąg kościelnych z 26 września 1949 r. W związku z zarządzeniem Ministra Administracji Publicznej wójt gminy Belda przejął: księgi „urodzenia” od 1888 r. do 1945 r., księgi zaślubionych od 1879 r. do 1945 r., księgi zmarłych od 1890 r. do 1945 r. Cz. Chrzanowskiego brzmiał: „Wyżej wymienione księgi otrzymałem bez żadnych przeszkód”.

¹² Archiwum Państwowe w Łomży, Nr 511, sygn. 1, 2, 3, 4, 5.

- akta małżeństw 1939-1943
- akta zmarłych 1939-1941
- Tom II: akta ochrzczonych 1941-1943
 - akta zmarłych 1941-1943
- Tom III: akta ochrzczonych 1944-1945
 - akta małżeństw 1944-1945
 - akta zmarłych 1944-1945
- Tom IV: akta ochrzczonych 1946-1948
 - akta małżeństw 1946-1948
 - akta zmarłych 1946-1948

Są to starannie prowadzone księgi w formie opisowej, czyli nie posiadające rubryk, które wejdą na stałe w archiwum rydzewskim od 1949 roku. Tom IV jest bardzo zniszczony, dlatego posiada formę poszytu zachowanego w teczce. Trzy inne oprawione są w twarde okładki.

Pozostałe księgi metrykalne w archiwum parafialnym są dobrze zachowane. Mają twarde obwoluty. Dzielą się na oddzielne księgi: ochrzczonych, małżeństw i zmarłych.

Księgi ochrzczonych:

- Tom I – 1866-1872
- Tom II – 1869-1873 (po rosyjsku)
- Tom III – 1873-1877 (po rosyjsku)
- Tom IV – 1877-1880 (po rosyjsku)
- Tom V – 1880-1887 (po rosyjsku)
- Tom VI – 1949-1955
- Tom VII – 1956-1971
- Tom VIII – 1971-1981
- Tom IX – 1982-1997
- Tom X – 1998 (niedokończone).

W latach 1869-1872 prowadzone były równocześnie dwie księgi w języku polskim i rosyjskim. Księgi z rubrykami wprowadzono w Rydzewie w 1949 r., wcześniej stosowano notatki opisowe. Charakterystyczną cechą było, że wszelkie daty, wiek rodziców, świadków

i chrzestnych zapisywano słowami. Cyfry używane były wyłącznie przy numeracji stron. Fakt urodzenia dziecka zgłaszał ojciec, a w przypadku dziecka panieńskiego czyniła to akuszerka, a nie matka. Oprócz nazwiska chrzestnych zapisywano dwóch świadków i to tylko mężczyzn. Jeden ze świadków był równocześnie chrzestnym, zaś żona drugiego matką chrzestną. Akt był przygotowywany przed samą ceremonią chrzcielną, w obecności księdza i chrzestnych. Następnie ksiądz po przeczytaniu tekstu sporządzonego wobec świadków, sam go podpisywał. Zapis miał najczęściej następujący schemat: miejscowość urodzenia zgłaszanego dziecka, miejscowość rejestracji, data zgłoszenia, godzina zgłoszenia, imię i nazwisko zgłaszającego (ojca), zajęcie zgłaszającego, miejsce zamieszkania, świadkowie rejestracji, płeć dziecka, miejscowość urodzenia, data urodzenia, godzina urodzenia, dane matki dziecka, imię dziecka, dane rodziców chrzestnych, uwierzytelnienie aktu i dokonujący zapisu. Zmiana języka na rosyjski nie wpłynęła zasadniczo na schemat. W czasie zaboru stosowano podwójną datę: według kalendarza juliańskiego i według gregoriańskiego w nawiasie. Najbardziej uszczuplone przed konfiskatą z lat ostatniej wojny zostały księgi zaślubionych. Z XIX w. zachowały się jedynie dwie. Do roku 1948 Księgi zaślubionych były opisowe. Formularz aktu zaślubionych od czasu Księstwa Warszawskiego był bardzo obszerny.

Księgi zaślubionych:

- Tom I – 1860-1868
- Tom II – 1869-1878 po rosyjsku
- Tom III – 1949-1970
- Tom IV – 1971-1981
- Tom V – 1981-2010

Wszystkie księgi mają formę książkową w twardych okładkach. Czytelność ksiąg zależy w dużej mierze od charakteru pisma, ale w tym wypadku dużymi fragmentami były prowadzone bardzo starannie. Wpisy w księgach zaślubionych są bardziej szczegółowe niż w aktach chrztów. Poza danymi personalnymi nowożeńców, umieszczano informacje na temat parafii, które wystawiały stronom odpisy aktów urodzenia. Gdy kobieta zawierająca związek małżeński była niepełnoletnia (nie ukończyła 21 roku życia), zgodę na zawarcie małżeństwa musiał wyrazić ojciec. Zamieszczane były wówczas wiadomości o zapowiedziach. Na początku podawany był numer aktu oraz miejscowość zarę-

czyn lub wesela. W przypadku aktów ślubu można podać przybliżony schemat: „Działo się...” miejscowość rejestracji, data zgłoszenia, godzina zgłoszenia, dane świadków¹³, sposób zawarcia małżeństwa, imię i nazwisko pana młodego, informacja o poprzednich małżonkach, jeżeli tacy byli, zajęcie pana młodego, miejsce zamieszkania pana młodego, miejsce urodzenia pana młodego, informacje o rodzicach pana młodego, wiek pana młodego, dane panny młodej, informacje o zapowiedziach (były trzy), zgoda rodziców, ustalenie braku przeszkód, informacja o umowie przedślubnej, uwierzytelnienie aktu, dokonujący zapisu, funkcja zapisującego i rola zapisującego¹⁴.

Należy dodać, że w XIX wieku, mimo caratu, ksiądz był urzędnikiem stanu cywilnego. Fakt zawarcia związku małżeńskiego był odnotowywany w księgach ochrzczonych.

Kolejną grupą ksiąg parafialnych w Rydzewie są księgi zmarłych. Jak w poprzednich przypadkach pisane były, zależnie od okresu historycznego, w dwóch językach. Są ważnym źródłem historycznym, gdyż dokładne ich prześledzenie, daje obraz ówczesnego społeczeństwa. Z treści ksiąg dowiadujemy się, że umieralność małych dzieci powodowała niską średnią życia nie tylko w wieku XIX ale i w XX. W aktach opisowych mamy dodatkowe informacje o charakterze społecznym.

Księgi zmarłych:

- Tom I – 1864-1973
- Tom II – 1869-1874 (po rosyjsku)
- Tom III – 1874-1889 (po rosyjsku)
- Tom IV – 1949-1973
- Tom V – 1974-1981
- Tom VI – 1982-2001.

¹³ Świadcami mogli być tylko mężczyźni. Preferowano dojrzałych, nawet w wieku podeszłym. Drużbowie w dzisiejszym rozumieniu byli tylko asystą przy ślubie. Ważne jest również sformułowanie „w przytomności”, czyli w obecności świadków. Informacje z treści aktów małżeństwa archiwum parafialnego APR, Księgi metrykalne, Księgi zaślubionych, tom I i II; APR, Księgi metrykalne, Duplikaty aktów stanu cywilnego, tom I, III i IV.

¹⁴ APR, Akta małżeńskie w XIX w. były czytane wobec świadków i podpisywane przez księdza. W latach trzydziestych i czterdziestych XX w. zawierają podpisy zaślubionych i świadków, ale nie zawsze. Najprawdopodobniej chodziło o osoby piśmienne.

Wyżej wymienione księgi zachowane są w dobrym stanie (forma książkowa w twardych okładkach) i są wystarczająco czytelne. Forma opisowa aktów stosowana do 1948 roku była bardziej zwięzła w stosunku do poprzednich rodzajów ksiąg metrykalnych. Zawierała więcej informacji, gdy człowiek dożywał wieku dojrzałego, ale śledząc archiwum zauważamy, że w większości umierały dzieci i ludzie w młodym wieku¹⁵.

Opis aktu zgonu zawierał najczęściej następujący schemat: miejscowość, w której nastąpił zgon, miejscowość rejestracji, data zgłoszenia, imię i nazwisko i wiek stawającego (świadka)¹⁶, miejsce zamieszkania stawającego, data zgonu, godzina zgonu, imię i nazwisko zmarłego, miejsce zamieszkania zmarłego, wiek zmarłego, rodzice zmarłego, ich zajęcie i miejsce zamieszkania, ewentualnie dane współmałżonka, potwierdzenie zgonu, uwierzytelnienie aktu, stosunek świadka do zmarłego, funkcja zapisującego i jego rola¹⁷. Podobnie jak w aktach ochrzczonych i zaślubionych w zapisach zgonu z czasów zaboru rosyjskiego należy zwrócić uwagę na datę. Na ogół podawane są dwie daty tj. według kalendarza juliańskiego i gregoriańskiego przesuniętego o 12 dni.

Wyszukiwanie konkretnych aktów w formie opisowej nie jest łatwe. Pomocą służyły zamieszczone na koniec zakończenia każdego roku spisy alfabetyczne osób. Porządek był jednak ustalony tylko według pierwszej litery alfabetu.

IV. Akta urzędowe i rachunkowe

Obok ksiąg metrykalnych archiwum rydzewskie zawiera szereg dokumentów pogrupowanych w akta. Mają one formę poszytów od kilkunastu do pięćdziesięciu-sześćdziesięciu stron, z korespondencją o różnych wymiarach (jedna kartka złożona spełniała funkcję zarówno listu jak i koperty). Inne dokumenty pogrupowane są w teczkach bądź przepisywane ręcznie w formie książki. Dużą trudność sprawia ich usystematyzowanie, zarówno chronologicznie jak i tematycznie. Czasami ciężko jest dopatrzyć się klucza, którym kierowała się w przeszłości osoba gro-

¹⁵ Wnioski na podstawie treści ksiąg zmarłych. APR, Księgi metrykalne, Księgi zmarłych, t. 1, 2, 3; APR, Księgi metrykalne, Duplikaty aktów stanu cywilnego, t. 1, 2, 3 i 4.

¹⁶ Tamże, podobnie jak w poprzednich przypadkach było dwóch świadków.

¹⁷ Tamże, schemat zaczerpnięty z treści aktów zgonu parafii Rydzewskiej.

madząca w ten sposób akta. Dlatego często w aktach urzędowych znajdujemy dokumenty ściśle rachunkowe. W dużej mierze wiąże się to z obowiązku sprawozdań ekonomicznych jakie parafie składały urzędom państwowym. Z drugiej strony datowanie poszczególnych dokumentów w poszytach nie pozwala na jasny podział chronologiczny. Biorąc pod uwagę te trudności celem autora nie jest usystematyzowanie archiwum w parafii Rydzewo, bo ich aktualna forma ma swój przekaz historyczny.

Akta urzędowe obejmują pięć poszytów, jedną książkę (przepisaną ręcznie) i dwie teczki dokumentów (jedna teczka w twardej obwolucie). Jest to zbiór dokumentów obejmujący okres między 1840 a 1960 rokiem.

Akta urzędowe:

- Tom I – (poszyt) 1840-1849
- Tom II – (poszyt) 1849-1862
- Tom III – (poszyt) 1854-1869
- Tom IV – (poszyt) 1871-1874
- Tom V – (poszyt) 1863-1881
- Tom VI – (teczka) 1890-1914
- Tom VII – (książka) 1899-1924
- Tom VIII – (teczka) 1929-1960.

Pierwsze trzy tomy składają się głównie z przepisanych rozporządzeń państwowych i kościelnych. Szczególnie w trzecim tomie są to rozporządzenia carskie dotyczące spraw różnych. Wpleciona jest również w poszytach korespondencja, głównie urzędowa. Poczynając od drugiego tomu zwiększa się ilość dokumentów drukowanych. Pierwsze dwa tomy napisane zostały w języku polskim. W miarę upływu czasu ilość dokumentów w języku rosyjskim wzrastała, by z końcem XIX wieku objąć co najmniej trzy czwarte zawartości archiwum. Tom piąty zawiera korespondencje urzędową, głównie po rosyjsku. W tomach drugim i piątym pojawiły się sprawozdania statystyczne i rachunkowe dotyczące parafii. Przedstawione w formie ręcznie wykonanych rubryk, stanowią cenną informację historyczną¹⁸. Tom szósty stanowi teczka rozporządzeń

¹⁸ APR, Akta urzędowe, t. 2, Statystyka ludności, lata 1858, 1859 i 1863, s. 11-12; Sprawozdanie rachunkowe z 1853 r., s. 6-7. APR, Akta urzędowe, tom V, Sprawozdanie rachunkowe z 1864 r. i 1879 r., s. 6 i 52.

diecezjalnych z lat 1890-1914. Napisane głównie w języku polskim z małymi fragmentami po łacinie, są to listy rozporządzenia biskupów: Piotra Pawła Wierzbowskiego (1872-1893 – lata biskupstwa), Antoniego Baranowskiego (1897-1902), Antoniego Karasia (1910-1925). Teczka zawiera również dokumenty administratorów diecezji prał. Pawła Krajewskiego (administrator – 1893-1897) i prał. Józefa Antonowicza (1902-1907)¹⁹. Są również listy papieży Leona XIII i Piusa X. W VII tomie, w formie książki, przepisane są rozporządzenia z lat 1899-1924. Ostatni, VIII tom, zawiera głównie protokoły i kwestionariusze wizytacji dziekańskich z okresu międzywojennego i pierwszych lat powojennych. Jest to cenne źródło danych statystycznych parafii w Rydzewie, głównie z lat trzydziestych XX wieku.

Ten fragment archiwum jest bardzo zniszczony, miejscami prawie nieczytelny. Głównym powodem jest charakter pisma, po przenikliwym studium staje się jednak cennym źródłem informacji. Warto zwrócić uwagę na, wydawałoby się, niedbałe, marginalne zapiski.

Wcześniej niż w księgach metrykalnych, bo już w XIX wieku wprowadzono rubryki w księgach rachunkowych. Szczególny nacisk na ich prowadzenie w parafiach przykładają państwa okupujące Polskę w czasie zaborów. Pomimo stałych schematów przesyłanych przez władze państwowe, rubryki wykonywane były odręcznie. Dokumenty rachunkowe obok urzędowych dostarczają cennych informacji historycznych na temat świątyń, gruntów, zabudowań kościelnych i ludności. Można w nich odnaleźć dokumenty erekcyjne, informacje o różnego rodzaju nadaniach i zapisach.

Akta rachunkowe:

- Tom I – poszyt 1809-1843 – dokumenty różne
- Tom II – poszyt 1809-1863 – dokumenty różne
- Tom III – poszyt Projekt domu schronienia dla starców i kalek z 1847 r.
- Tom IV – poszyt Akta Funduszu Pokładnego 1864-1869
- Tom V –teczka Akta rachunkowe i sprawozdania 1865-1876
- Tom VI – poszyt Akta rachunkowe i sprawozdania 1881
- Tom VII –teczka Akta rachunkowe i sprawozdania 1872-1913

¹⁹ Zob. W. Jemielity, *Z dziejów diecezji łomżyńskiej*, s. 15-17.

- Tom VIII – Księga rachunkowa 1972
- Tom IX – Księga rachunkowa 1975-1977

Ta część archiwum zawiera najstarsze dokumenty parafii w Rydzewie.

W drugim poszycie znajduje się między innymi komisarium biskupa wigierskiego J. K. Gołaszewskiego z 26 września 1809 roku, zezwalające na organizowanie filii kościoła w Rydzewie²⁰. Natomiast w tomie pierwszym są przepisane w 1810 roku dokumenty lokacji kościoła w Rydzewie z 6 października 1809 roku i erekcji filii kościoła z 5 marca 1810 roku²¹. Tak ważne dokumenty wplecione są w różnego rodzaju sprawozdania rachunkowe i wykazy metrykalne. W pierwszym tomie zachował się odpis kanoniczny z 1819 roku. Po utworzeniu w 1815 roku Królestwa Polskiego, na życzenie władz cywilnych od roku 1818 specjaliści delegaci cywilni i duchowi zażądali takich odpisów od wszystkich parafii. Położono nacisk na uposażenie parafii. Wymieniona została powierzchnia gruntów i jakie przynoszą dochody. W tym czasie ksiądz w Rydzewie gruntów nie posiadał. Dokładnie zostały opisane zabudowania plebanijne i dochody, natomiast mniejszą uwagę zwrócono na świątynie i cmentarze²².

Ważną częścią są protokoły zdawczo-odbiorcze, które przekazują nie tylko wiedzę ogólną o parafii, ale też dane dotyczące szczegółowego wyposażenia kościoła²³.

Ten fragment archiwum, złożony głównie z poszytów i luźnych dokumentów w teczkach, jest również bardzo zniszczony. Ze względu na wartość historyczną stanowi cenne źródło dla prac naukowych. Ostatnie dwie księgi są wydrukowanymi i nałożonymi obowiązkowo księgami urzędu skarbowego z czasów PRL.

²⁰ APR, Akta rachunkowe, t. 2, Komisarium z 26 września 1809r., s. 83-84.

²¹ APR, Akta rachunkowe, t. 1, odpis dokumentów erekcyjnych z lat 1809-1810, s. 1-8.

²² Tamże, s. 11-15.

²³ APR, Akta rachunkowe, t. 7, protokół zdawczo odbiorczy z 1882 r.; Protokół zdawczo odbiorczy z 1899 r.

V. Akta ogólne

Archiwum w Rydzewie zawiera szereg ksiąg i dokumentów, bardziej lub mniej ważnych, które nie mieściły się w wyżej podjętej klasyfikacji. Ten paragraf ma je pokrótce przedstawić.

Do bardzo ważnych należy księga bierzmowanych. Obejmuje ona jeden tom z lat 1929-2000. Duża rozpiętość czasowa księgi spowodowana jest rzadkimi wizytacjami biskupimi w tak małych parafiach jak Rydzewo²⁴. W księdze tej znajdują się nieprawidłowości gdyż wpisywane są osoby pochodzące z parafii Rydzewskiej, a przyjmujące sakrament bierzmowania w innych parafiach.

Szerszy jest zbiór protokołów kanonicznego badania narzeczonych: 1939-1955 (księga), 1956-1963 (księga), 1980-1990 (teczka), 1990-1996 (teczka), 1997-2000 (teczka). Jak można zauważyć, archiwum protokołów jest niekompletne.

Znajdują się w rydzewskim archiwum akta protokołów z wizytacji i powizytacyjnych biskupa diecezjalnego. Te pierwsze prowadzone są od 1972 roku, natomiast drugie od 1992 roku. Dokumenty przechowywane są w teczkach.

Pewną wartość historyczną mają aneksy do ksiąg metrykalnych. Zawierają one świadectwa chrztu, zapowiedzi, powiadomienia o zawarciu małżeństwa i inne. Cały zbiór zgrupowany jest w czterech tekach obejmujących okresy: 1939-1946, 1947 1947-1949, 1977-1982, 1983-1987. Jak widać jest niekompletny.

W podobny sposób zgromadzone zostały karty zgonu, obejmujące pięć teczek: 1938, 1939, 1946-1957, 1972-1980, 1981-1987. Aneksy i karty zgonu między rokiem 1997 a 2000 są zgromadzone w jednej teczce i nieuporządkowane.

Akta korespondencji zachowały się fragmentarycznie. Jest jednateczka z luźną korespondencją z lat 1884-1920. Obok tego znajduje się poszyt obejmujący lata 1884-1890 oraz książka korespondencyjna (twarda oprawa) z lat 1930-1939.

Fragmentaryczność, jeżeli chodzi o wiek XIX, spowodowana jest rozproszeniem korespondencji po innych częściach archiwum. Natomiast

²⁴ APR, Akta ogólne, Księga bierzmowanych. Bierzmowania odbyły się w latach 1929, 1947, 1953, 1963, 1972, 1978, 1984, 1989, 1992, 1996, 1997, 2000.

archiwizowanie korespondencji z XX wieku, zwłaszcza po 1945 roku zostało prawie całkowicie zarzucone.

Na zakończenie można wspomnieć o księdze cmentarnej, która miała swój krótki żywot w latach 1949-1953. Więcej informacji na temat cmentarza można uzyskać z akt rachunkowych.

VI. Podsumowanie

Badając archiwum Parafii pw. św. Wojciecha Biskupa i Męczennika w Rydzewie nie sposób nie zauważyć, że jest niekompletne. Wpłynęło na to z pewnością wiele czynników. Pierwszym jest nieodpowiedni sposób przechowywania dokumentów. Inny to zagubienia dokumentów, które miały miejsce już w XIX wieku. Wspomina o tym wcześniej przywołany protokół zdawczo odbiorczy z 1882 roku. Mówi o dawno zaginionej księdze ochrzczonych z lat 1836-1842²⁵. Jednak o wiele bardziej karygodne jest gubienie dokumentów dzisiaj, kiedy nabywają z wiekiem wartości i kiedy istnieją możliwości, by je chronić. Z pewnością na zubożenie archiwum wpłynęły konfiskaty z lat 1939-1948, ale w tym wypadku można ważne dokumenty odnaleźć w zasobach państwowych.

Nie można jednak, mimo tych nieszczęśliwych wypadków, odebrać wartości historycznych nawet fragmentarycznie zachowanym archiwom. Mogą wzbogacić naszą wiedzę na temat środowiska, w którym żyjemy, a którego nie znamy. Artykuł o tak wąskich ramach ma co najwyżej zachęcić, poprzez krótką prezentację, do głębszego studium historycznego. Z pewnością tak ograniczone źródło nie może wyczerpać pracy naukowej, ale połączone z zasobami innych małych archiwów parafialnych może stanowić cenny materiał na przyszłość. Intencje artykułu skierowane są raczej ku rozbudzeniu zainteresowania małą, a jakże cenną spuścizną, które zawierają nasze archiwa parafialne. Powinniśmy doceniać ich wartość, a przynajmniej strzec, co jest naszym obowiązkiem.

²⁵ APR, Akta rachunkowe, Protokół zdawczoodbiorczy z 12 lutego 1882 r., s. 9.

KS. ANDRZEJ PIEŃKOWSKI

LE RISORSE DELL' ARCHIVIO PARROCCHIALE
DI RYDZEWO (XIX – XX S.)

Sommario

Nell'articolo vengono presentate le risorse dell'archivio parrocchiale di Rydzewo. La parrocchia é stata eretta nell'anno millenovecentodieci dal vescovo Jan Klemens Gołaszewski (1748-1820). Dall'inizio ha tenuto i libri parrocchiali e i vari documenti di valore storico. L'articolo presentando il contenuto dell'archivio di Rydzewo cerca di sottolineare l'importanza di tanti altri piccoli archivi spesso trascurati i abbandonati. Questa presentazione vuole risvegliare la preoccupazione per vari fonti di valore storico, che per colpa dell'ignoranza spariscono nel nulla.

ŚWIADKOWIE JEHOWY – OD POCZĄTKU FUNKCJONOWANIA DO ROKU 1914

Jednym z nowych ruchów religijnych, który rozwija się dynamicznie w skali całego świata, są Świadkowie Jehowy, znani również pod nazwą Towarzystwo Strażnica. Statystyki wykazują, iż członkowie tego ruchu religijnego zyskują coraz większą liczbę swoich zwolenników. Co więcej, w większości krajów świata Świadkowie Jehowy są zarejestrowani jako legalnie działający związek wyznaniowy. Ta organizacja, jak każdy ruch religijny, ma swego założyciela oraz swoją historię. Jak zauważa Z. Pawłowicz, założyciele nowych grup religijnych, z psychologicznego i socjologicznego punktu widzenia reprezentują „typ autorytetu religijnego, charyzmatyka, wizjonera lub reformatora”¹. W niniejszym artykule zostanie zatem ukazana sylwetka Charles’a Russell’a – założyciela Badaczy Pisma Świętego (z których wyłonili się Świadkowie Jehowy) oraz historia jego działalności na przestrzeni lat.

Działalność założyciela Badaczy Pisma Świętego

Charles Taze Russell przeżył zaledwie 64 lata, ale w tym czasie zdołał powołać do istnienia nowy ruch religijny o nazwie Badacze Pisma Świętego, wygłosił około 30 tysięcy przemówień (kazań) i napisał ponad 50 tysięcy stron różnych publikacji. W celu pozyskiwania nowych członków swojej organizacji odbył liczne podróże „misjonarskie”, które odniosły swój skutek. Nawet kryzys związany z niespełnionymi prorocstwami, które dotyczyły roku 1914, nie doprowadził go do zaprzestania działalności.

1. Charles Taze Russell i jego grupa „badacka”

Ruch religijny, który obecnie nosi nazwę Świadkowie Jehowy, swymi korzeniami sięga osoby Charles’a Taze Russell’a, który urodził się 16 lutego 1852 roku w Allegheny w stanie Pensylwania. Obecnie jest

Marcin Radziłowicz; magister; Sekretarz Miasta Elku; adres do korespondencji: marcin@radzilowicz.pl

¹ Z. Pawłowicz, *Człowiek a Świadkowie Jehowy*, Gdańsk 1991, s. 19.

to północna dzielnica Pittsburga. Jego rodzice: Joseph L. Russell i Anna Eliza (z domu Birney) byli ortodoksyjnymi protestantami pochodzenia kalwińskiego. Natomiast przodkowie rodziców Russella przybyli do Ameryki z Irlandii i Szkocji².

Już od wczesnego dzieciństwa Charles był wychowywany w duchu religijnym, zresztą przejawiał głęboką fascynację sprawami religijnymi. Mając zaledwie dziewięć lat, przeżył śmierć matki Anny Elizy, z którą był bardzo związany. Dwa lata później Charles zaczął pracę jako subiekt w sklepie z męską odzieżą należącym do ojca, a później został wspólnikiem swego ojca Joseph'a, który był właścicielem kilku sklepów o różnym asortymencie. Prowadząc dalsze życie u boku ojca, przyczynił się do powiększenia firmy i zaczął kierować kilkoma sklepami³. Chociaż sprawy zawodowe układały się zadowalająco, Charles znajdował się w głębokiej rozterce duchowej. Pomimo prezbiteriańskiego wychowania, przyłączył się w wieku czternastu lat do kongregacjonalistów⁴, których poglądy bardziej mu odpowiadały. Głoszone przez nich poglądy o predestynacji i wiecznej karze, przedstawiane obrazowo i bardzo drastycznie spowodowały, że młody Russell popadł w wątpliwości religijne. Dlatego też po roku odstąpił od kongregacjonalistów i zapisał się do „Chrześcijańskiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej” (*Yung Mens's Christian Association*)⁵, gdzie czynnie angażował się w jego działalność.

² R. Reynolds, *Kim są Świadkowie Jehowy?*, tłum. H. Dymel-Trzebiatowska. Gdańsk 2003, s. 9; F. Chrosnowski, *Świadkowie Jehowy*, „Homo Dei” 1(1958), s. 79.

³ Por. *Świadkowie Jehowy – Głosiciele Królestwa Bożego*, New York 1995, s. 42-43.

⁴ Kongregacjoniści są jednym z odłamów protestantyzmu. Podstawą kongregacjonalizmu jest niezależność i autonomia poszczególnych wspólnot protestanckich. Teoretyczne podstawy kongregacjonalizmu stworzył Robert Browne (1540-1630). Kongregacjonalizm często powołuje się na Biblię podkreślając, że wśród pierwotnych wspólnot chrześcijańskich nie było rozbudowanej struktury zarządzania oraz centralnej władzy. Zob. J. Gordon Melton, *Encyclopedia of american religions*, [bmw] 2002⁷, s. 920-925.

⁵ YMCA jest to międzynarodowa organizacja o charakterze ekumenicznym, która propaguje program oparty na wartościach chrześcijańskich. Głównym jej celem jest służenie harmonijnemu rozwojowi człowieka na płaszczyźnie fizycznej, umysłowej i duchowej. Organizacja YMCA została założona w 1844 roku w Londynie przez Georga Williama (1821-1905). Celem tej organizacji był duchowy rozwój młodych mężczyzn oparty na wspólnym studiowaniu Biblii oraz podejmowaniu dyskusji. Idea tego stowarzyszenia szybko zdobyła zwolenników w Europie, a od 1851 roku była już obecna w Stanach Zjednoczonych. Zob. J. Gordon Melton, s. 461-474.

W tym samym czasie powiększył firmę rodzinną oraz założył sieć sklepów. Jednak w organizacji YMCA nie pozostał długo. Jego kryzys wiary nieustannie pogłębiał się, a był on spowodowany licznymi sprzecznościami, jakie młody Charles dostrzegał wśród różnych wyznań protestanckich. Nie znajdując oparcia w chrześcijańskich wyznaniach, Russell zainteresował się bliżej głównymi religiami Wschodu, ale i w nich nie znalazł zadowolenia⁶.

W roku 1869 Charles zetknął się przypadkiem z niewielką grupą tzw. Wtórnych Adwentystów (*Second Adventists*)⁷, którzy spotykali się w sali znajdującej się w pobliżu sklepu jego ojca. Kiedy po raz pierwszy Russell przekroczył próg sali, gdzie odbywały się zebrania religijne adwentystów, spotkał tam wędrownego kaznodzieję adwentystycznego Jonasa Wendella (1815-1873). Wendell dokonywał odczytów, w których zawarł przekonanie o mającym nastąpić powtórным przyjsciu Chrystusa na ziemię w roku 1873. Russell natychmiast zaprzyjaźnił się z wędrownym kaznodzieją, który zdołał go przekonać, że nauka o piekle i nieśmiertelności duszy ludzkiej nie jest nauką biblijną. Od niego Russell również przejął naukę o rychłym przyjsciu Chrystusa. Wendell pomagał Russellowi w studiowaniu i interpretacji Biblii. Wszystkie nauki głoszone przez kaznodzieję adwentystycznego stały się później fundamentem wierzeń Badaczy Pisma Świętego, a następnie Świadków Jehowy.

W roku 1870 Russell z kilkoma osobami z Pittsburga i pobliskiego Allegheny założył „klasę studiów biblijnych”. Z upływem czasu grupa badacka rozrosła się do trzydziestu osób i dała początek „Badaczom Pisma Świętego”. Początkowo w skład grupy biblijnej wchodziło tylko sześć osób: Charles, jego ojciec Joseph i jego siostra Mae oraz trzech znajomi: A. D. Jones, W. I. Mann i W. H. Conley⁸. Ta kilkusobowa grupa biblijna analizowała przede wszystkim apokaliptyczne księgi biblijne (zwłaszcza *Księgę Proroka Daniela* i *Księgę Apokalipsy*) oraz badała

⁶ E. Bagiński, *Świadkowie Jehowy. Pochodzenie, historia, wierzenia*, Kraków 2004, s. 21.

⁷ Wtórni Adwentyści byli pozostałością po ruchu millerystów (od baptysty Williama Millera), którego wielu członków opuściło szeregi adwentystyczne w roku 1884 po niespełnieniu się zapowiedzi o powrocie Chrystusa na ziemię. Niewielka ich część powróciła jednak do wykresów adwentystycznych i opierając się na ponownych obliczeniach ogłosiła powrót Chrystusa na lata 1873-1874. Por. *Świadkowie Jehowy W: Słownik sekt, nowych ruchów religijnych i okultyzmu*, red. G. A. Mather, L. A. Nichols, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2006, s. 426.

⁸ G. Kulik, *Charles Taze Russell*, „Effatha” 3(1993), s. 21.

zgodność nauk religii chrześcijańskiej z nauką zawartą na kartach Biblii. W rezultacie badanie to doprowadziło do odrzucenia większości nauk chrześcijańskich, ponieważ grupa badacka uznała je za niebiblijne. Jednak największym zarzutem członków grupy badackiej było sfalszowanie przez ludzi prawdziwego przesłania Pisma Świętego⁹. Jak podają autorzy jednej z publikacji Świadców Jehowy, spotkania tej grupy badackiej miały następujący przebieg: „Ktoś z obecnych zadawał pytanie. Potem rozwijała się dyskusja. Odszukiwano wszelkie wersety związane z tematem, a gdy wszyscy byli już przekonani, że one harmonizują, formułowali na koniec wynikający z nich wniosek i go zapisywali”¹⁰.

W studiowaniu Biblii grupie badackiej pomagał adwentysta Wendell oraz George W. Stetson (1814-1879) – pastor Adwentystycznego Kościoła Chrześcijańskiego w Edinboro w stanie Pensylwania. Od roku 1863 Stetson prowadził z Wendellem zbor adwentystyczny w Norwalk w stanie Ohio. Natomiast Russell po raz pierwszy zetknął się ze Stetsonem w roku 1871, gdy wygłaszał w Pittsburgu cykl kazań.

Ważną rolę w życiu Russella i całej grupy badackiej odegrał również adwentysta George Storrs (1796-1879), który był wydawcą biblijnego czasopisma pt. „Egzaminator Biblijny” (*The Bible Examiner*), ukazującego się w Brooklynie. Storrs głosił naukę o tzw. „nieśmiertelności warunkowej”. Sedno tej nauki tkwiło w przekonaniu, że dusza ludzka jest śmiertelna, natomiast nieśmiertelność jest darem Bożym jedynie dla wierzących w Ewangelię. Storrs głosił również przekonanie, że skoro wszyscy ludzie czyniący zło nie są nieśmiertelni, to nie ma wiecznego potępienia. Poglądy te wywarły silny wpływ na młodego Russella¹¹.

W roku 1873 Russell doznaje zawodu, ponieważ głoszone przez Wendella prorocтво o powtórny przyjsciu Chrystusa nie spełnilo się. Chociaż adwentyści przesunęli termin wypełnienia tego prorocтва na rok 1874, oczekiwany przez Russella Chrystus nie powrócił widzialnie na ziemię. W 1875 roku Russell uznał i zaczął nauczać, że Chrystus ma przyjść niewidzialnie, ale nie zna konkretnego terminu Jego powrotu.

⁹ Por. J. Uchan, *Nauczanie moralne Świadców Jehowy na temat małżeństwa i rodziny*, Lublin 2008 [mps BKUL], s. 49.

¹⁰ *Świadkowie Jehowy – głosiciele...*, s. 44; Jak stwierdza Günther Pape – były świadek Jehowy, od młodego Russella, który nie miał żadnego przygotowania teologicznego, trudno było oczekiwać naukowo pogłębionego studium biblijnego. Por. G. Pape, *Byłem Świadkiem Jehowy*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 1991, s. 72.

¹¹ E. Bagiński, s. 28-29.

W roku 1876 Russell spotkał Nelsona H. Barboura (1824-1905), który wówczas był liderem grupy adwentystycznej z Rochester w stanie New York oraz redaktorem naczelnym pisma religijnego „Zwiastun Poranka” (*Herald of the Morning*)¹². Barbour i Russell byli zgodni w poglądach dotyczących niewidzialnej obecności Chrystusa na ziemi od roku 1874¹³. Russell był zdania, że od 1874 roku rozpoczęło się szczęśliwe Tysiąclecie, a jego początkową fazę nazwał Brzaskiem Tysiąclecia. Nauczał również, że już w 1799 roku rozpoczęły się czasy ostateczne. Pod wpływem Barboura opublikował w roku 1877 broszurę pt. „Cel i sposób powrotu naszego Pana” w nakładzie pięćdziesięciu tysięcy egzemplarzy.

Russell zdecydował się na przyłączenie własnej grupy badackiej do adwentystycznego ugrupowania w Rochester, któremu przewodził właśnie Barbour. Po tym wydarzeniu zaczął wspierać finansowo upadające pismo Barboura „Zwiastun Poranka”, stając się jego współredaktorem. Od października 1876 roku do stycznia 1879 roku Russell i Barbour wydawali wspólnie „Zwiastun Poranka”, starając się przekonywać czytelników tego pisma o swoich poglądach, szczególnie o niewidzialnej obecności Chrystusa oraz nauce o Okupie.

Owocem współpracy Russella i Barboura była również broszura „Trzy światy i żniwo tego świata” (*Three Worlds or Plan of Redemption*), wydana w roku 1877. W tej prawie dwustustronicowej publikacji został zapowiedziany tzw. „Dzień Jehowy”, czyli okres czterdziestu lat (1874-1914), który ma się charakteryzować gwałtownymi przewrotami społecznymi oraz upadkiem wszystkich religii i systemów społeczno-politycznych. Ostatecznym kresem „Dnia Jehowy” ma być widzialny powrót Chrystusa na ziemię w roku 1914. Natomiast następstwem wi-

¹² Początkowo „Zwiastun Poranka” nosił tytuł „Krzyk o północy” (*The Midnight Cry*). Wydawanie tego czasopisma Barbour rozpoczął w roku 1873. w tym czasopiśmie obwieszczał on, że powtórnego przyjścia Chrystusa na ziemię należy spodziewać się w roku 1874. Po niespełnieniu się tego proroctwa i po zmianie interpretacji greckiego słowa „paruzja”, liczba czytelników spadła z piętnastu tysięcy do około dwustu. W październiku 1874 roku Barbour zaprzestał wydawanie tego czasopisma, a w czerwcu 1875 roku wznowił wydawanie czasopisma pod zmienionym tytułem „Zwiastun Poranka”. Por. C. O. Jonsson, *Kwestia czasów pogan*, tłum. T. Połgensek, Gdynia 2002, s. 25-26.

¹³ R. Franz, *Kryzys sumienia*, [b.m.w.] 2006 (wyd. ang. *Crisis of Conscience*, Atlanta 2004).

działnego powrotu Chrystusa będzie powstanie chwalebne tysiącletniego królestwa Chrystusa Króla¹⁴.

Współpraca Russella z Barbourem nie trwała długo. Powodem ustania wspólnej działalności były różnice teologiczne dotyczące kwestii prześlągania dokonanego przez Chrystusa. W sierpniu 1878 roku w „Zwiastunie Poranka” ukazał się artykuł Barboursa, w którym autor zakwestionował wartość ofiarnej śmierci Jezusa. W odpowiedzi na powyższy artykuł Russell zamieścił w następnym numerze wspólnego pisma artykuł, w którym stanął w obronie okupu dokonanego przez Chrystusa oraz przeciwstawiał się wypowiedziom Barboursa. Od tej pory pomiędzy Russellem a Barbourem często dochodziło do polemik związanych z różnymi kwestiami doktrynalnymi. Ostateczne zerwanie współpracy Russella z Barbourem nastąpiło w roku 1879. Zerwanie współpracy oznaczało również zaprzestanie przez Russella finansowania pisma „Zwiastun Poranka”¹⁵.

Po zerwaniu nieudanej współpracy z Barbourem, Russell rozpoczął wydawanie nowego pisma w Pittsburgu, które zatytułował: „Strażnica Syjońska i Zwiastun Obecności Chrystusa” (*Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*). Pierwszy numer tego pisma w nakładzie sześćdziesięciu tysięcy egzemplarzy ukazał się w lipcu 1879 roku. Poglądy, które Russell publikował na łamach „Strażnicy” określane były przez niego nie jako nowe i własne, ale jako „pochodzące od Pana”. Do zasadniczych poglądów należało odrzucenie dogmatu o Trójcy Świętej i nauki o nieśmiertelności duszy, jak również „co oznacza powrót Pana oraz na czym polega i czego dotyczy zamierzenie Boże”¹⁶. Russell był wydawcą i redaktorem tego pisma, a na liście współpracowników widniało jeszcze pięć innych osób, które wcześniej pracowały w redakcji u Barboursa, m.in. J. H. Paton i Keith. Russell wraz z ukazaniem się „Strażnicy”, rozpoczął objazd po Stanach Zjednoczonych, aby wygłaszać liczne przemówienia. Zachęcał również czytelników swego pisma, aby zapraszali go lub któregoś ze współpracowników do siebie. W ten sposób odwiedził szereg miast w czterech stanach: Pensylwanii, New Jersey, Massachusetts i Nowym Jorku¹⁷.

¹⁴ B. Blandre, *La storia dei Testimoni di Geova*, Mediolan 1989, s. 19.

¹⁵ *Świadkowie Jehowy*, s. 427; P. Waligóra, *Wizja państwa w nauce Świadków Jehowy*, Kraków 2009, s. 23.

¹⁶ Por. *Świadkowie Jehowy – głosiciele...*, s. 49.

¹⁷ E. Bagiński, s. 34-35.

Spotkania Russella z czytelnikami „Strażnicy” w różnych miastach Stanów Zjednoczonych doprowadziły do powstania klas, które później nazwano zborami. Jednocześnie artykuły zamieszczone w tym piśmie wzywały czytelników do „głoszenia”¹⁸. W ten sposób rozwijał się ruch badacki, który zataczał coraz szersze kręgi. Ważną rolę w rozwoju tego ruchu odegrał m.in. J. H. Paton – adwentystyczny kaznodzieja i były redaktor „Zwiastuna”. Paton nieustannie spotykał się ze zwolennikami lidera ruchu badackiego i czytelnikami „Strażnicy”, a Russell w zamian finansował jego działalność kaznodziejską. Kiedy Russell spostrzegł, iż Paton jest bardziej znany od niego, zaczął cenzurować jego artykuły zamieszczane w „Strażnicy”, co doprowadziło do rozłamu w redakcji w roku 1881. Po odejściu Patona i innych czołowych „badaczy”, Russell stał się niekwestionowanym przywódcą ruchu badackiego¹⁹.

W roku 1882 Russell sprzedał swoje udziały w majątku ojca, tym samym rezygnując z kariery kupieckiej. Uzyskane w ten sposób środki finansowe zostały przeznaczone na działalność „badacką”. Utworzył w roku 1881 w Allegheny korporację wydawniczo-propagandową pod nazwą „Towarzystwo Traktatowe – Strażnica Syjońska” (*Zion's Watch Tower Tract Society*), której został prezesem i przy jej pomocy skutecznie szerzył swoje poglądy. Korporacja ta prawnie została zarejestrowana 15 grudnia 1884 roku w Pensylwanii, otrzymując formę spółki akcyjnej. Korporacja Russella początkowo służyła jedynie koordynowaniu różnych zborów, jak również drukowaniu i rozpowszechnianiu literatury religijnej. W roku 1896 została zmieniona nazwa korporacji na „Towarzystwo Biblijne i Traktatowe – Strażnica” (*Watch Tower Bible and Tract Society*)²⁰.

Od momentu założenia korporacji działalność Russella jeszcze bardziej się zaczęła się wzmacniać. W tym czasie Russell podróżował po kraju z wykładami. Znany jest przede wszystkim jego traktat „Pokarm dla myślących chrześcijan” (*Food for Thinking Christians*). Traktat ten pierwotny był wydany jako specjalny numer „Strażnicy” z września 1881 roku. Inną znaną książką Russella były „Cienie Przybytku «Lepszych Ofiar»”. W roku 1886 ukazał się pierwszy tom z serii „Brzask Ty-

¹⁸ Z. Marzec, *Metody działania i przyczyny sukcesów Świadków Jehowy*, Sandomierz 2000, s. 9.

¹⁹ E. Bagiński, s. 35.

²⁰ *Świadkowie Jehowy – głosiciele...*, s. 229; por. G. Fels, *Świadkowie Jehowy bez retuszu*, Niepokalanów 1996, s. 9.

siąclecia” pt. „Boski Plan Wieków” (*The Divine plan of the Ages*). Autor przedstawia w nim zarysy ściśle określonego planu, którym Bóg kieruje się w postępowaniu z ludźmi.

W latach następnych Russell prowadził prace nad kolejnymi tomami „Wykładów Pisma Świętego”. W roku 1889 został wydany drugi tom pt. „Nadszedł czas” (*The Time is at Hand*). Publikacja ta zawierała wyjaśnienia czasu i sposobu powrotu Chrystusa na ziemię oraz obszerne wyjaśnienia utożsamiające „Wielki Babilon” z „Księgi Apokalipsy” z papieżem jako systemem. Dwa lata później odbył się w Allegheny w stanie Pensylwania pierwszy walny zjazd „Badaczy Pisma Świętego”. W tym samym roku został opublikowany trzeci tom „Wykładów” pt. „Przyjdź Królestwo Twoje” (*Thy Kingdom Come*), w którym autor zawarł swoje przemyślenia dotyczące oczyszczenia wierzących chrześcijan. W tej publikacji autor napisał, że piramida Cheopsa jest Bożym Świadkiem i Biblią w Kamieniu, biorąc pod uwagę układ korytarzy i komnat, które mierzone w odpowiednich proporcjach dawały liczby kojarzone z biblijnymi procektami.

W latach 1891-1897 Russell pracował nad czwartym tomem „Wykładów”, który ukazał się pt. „Dzień pomsty” (*The Day of Vengeance*), nazwany później „Walka Armageddonu”. W tej książce autor wykazywał błędy tzw. Nominalnego chrześcijaństwa. Jego zdaniem nominalne chrześcijaństwo nie przyniosło spodziewanych przez Boga owoców. Kolejny tom „Wykładów” Russella zatytułowany „Pojednanie pomiędzy Bogiem i człowiekiem” (*The Atonement between God and Man*) opublikowano w roku 1899. Zawierał on opinie autora o dziele Okupu i pojednaniu człowieka z Bogiem, dokonanego przez Chrystusa.

Wydawane przez Russella publikacje mogły sprawiać wrażenie, że założyciel Badaczy Pisma Świętego posiada gruntowne wykształcenie biblijne. Tymczasem ukończył on zaledwie szkołę podstawową. Nie odbył żadnych studiów biblijnych czy teologicznych. Chociaż był samoukiem, bardzo autorytatywnie próbował interpretować Biblię. Jego wykładnia biblijna była skierowana przede wszystkim na księgi apokaliptyczne, w których doszukiwał się dokładnego określenia powtórnego przyjścia Chrystusa na ziemię²¹.

W roku 1909 Russell przeniósł siedzibę organizacji z Allegheny do Nowego Jorku dzielnicy Brooklyn. Tam utworzył nową korporację

²¹ Z. Pawłowicz, s. 21.

pod nazwą „Stowarzyszenie Kazalnicy Ludowej” (*Peoples Pulpit Association*), która dwa razy jeszcze zmieniła swoją nazwę. Pomimo utworzonej korporacji, początkowo zwolennicy Russella nie posiadali oficjalnej nazwy. Zwolenników Russella określano m.in.: „russellitami”, „ludźmi Strażnicy”, „ludźmi Brzasku Tysiąclecia” czy po prostu „badaczami Pisma Świętego”. Dopiero 30 czerwca 1914 roku w Londynie zostali zarejestrowani jako „Międzynarodowe Stowarzyszenie Badaczy Pisma Świętego” (*International Bible Students Association*)²².

2. Podróże „misjonarskie” Russella i jego współpracowników

Po ukazaniu się pierwszego numeru „Strażnicy” w lipcu 1879 roku, Russell zaczął podejmować liczne podróże. Celem tych podróży było omawianie Pisma Świętego z czytelnikami tego czasopisma. Russellowi bardzo zależało na osobistych spotkaniach. Oprócz osobistych spotkań, założyciel Badaczy Pisma Świętego szczególnie cenił możliwość wygłaszania szeroko reklamowych wykładów biblijnych. Jak podaje jedna z publikacji Świadków Jehowy, „Russell osobiście wygłosił wykłady biblijne w przeszło 300 miastach Ameryki Północnej i basenu Morza Karaibskiego. W wielu z nich przemawiał 10 do 15 razy”²³. W roku 1890 Russell rozpoczął systematyczną objazdową służbę pielgrzymką, której zadaniem było obsługiwanie zainteresowanych zborów. W roku następnym w Allegheny w stanie Pensylwania zorganizowano pierwszą konwencję czyli zgromadzenie Badaczy Pisma Świętego.

W roku 1891 rozpoczęły się wielkie podróże misjonarskie Russella. Tego roku udał się on do Kanady, gdzie na zgromadzeniu w Toronto było obecnych aż 700 osób. W tym samym roku założyciel Badaczy Pisma Świętego po raz pierwszy odbył podróż do Europy. Podczas tej podróży misjonarskiej odwiedził szereg krajów europejskich. Przebywał on w Irlandii, Szkocji, Anglii, Włoszech, Austrii, Niemczech, Norwegii,

²² G. Fels. *Świadkowie Jehowy...*, s. 9.

²³ *Świadkowie Jehowy – głosiciele...*, s. 405.

Szwecji, Danii, Szwajcarii, Rosji (teren dzisiejszej Mołdawii)²⁴ oraz Turcji. Wizyta w poszczególnych państwach europejskich dała Russellowi sposobność wyciągnięcia określonych wniosków. Były one związane z możliwością rozprzestrzeniania się ruchu Badaczy Pisma Świętego w Europie. Założyciel tego ruchu nie zauważył, aby Rosja była otwarta na przyjęcie jego poglądów. We Włoszech, Turcji, Austrii i Niemczech również nie dostrzegł on żadnych oznak, które pozwalałyby optymistycznie patrzeć na rozprzestrzenianie się jego poglądów. Natomiast w takich krajach jak Norwegia, Szwecja, Dania, Szwajcaria, a zwłaszcza Anglia, Irlandia i Szkocja dostrzegł Russell możliwość pozyskania znacznej liczby zwolenników jego nauki.

We Włoszech w roku 1891 Russell wygłosił konferencję do zgromadzonych sympatyków Badaczy Pisma Świętego w północno-zachodniej części kraju, dokładnie w Pinerolo. Wprawdzie powstała tam pierwsza grupa wyznawców nauki Russella i małe Biuro Oddziału, ale początki ich działalności we Włoszech były bardzo trudne. Dopiero w roku 1903 przetłumaczono pierwsze publikacje Badaczy Pisma Świętego na język włoski. W tym samym roku powstały nowe grupy wyznawców w północnej części Włoch. W 1908 roku powstał pierwszy zbor w Pinerolo. Wiosną 1910 roku Russell ponownie odwiedził Włochy, gdzie w samym Rzymie wygłosił wykład biblijny.

Russell, na dziesięć lat przed pierwszą podróżą do Europy wysłał dwóch bliskich swoich współpracowników: J. C. Sunderlina i J. J. Bendera, którzy wspomagali go przy kierowaniu działalnością Towarzystwa Strażnica. Sunderlin udał się do Szkocji, a Bender przybył do Anglii. Ich zadaniem było krzewienie nauk Badaczy Pisma Świętego, czego dokonywali poprzez rozpowszechnianie publikacji „Pokarm dla myśłą-

²⁴ W jednym z Roczników Świadków Jehowy spotykamy następującą relację misjonarską z pobytu w Rosji: „Jak do tej pory, najciekawszym naszym przeżyciem były odwiedziny u brata Josifa Rabinowicza w Kiszyniowie w Rosji [obecnie w Mołdawii] – pisał Russell. Przywitał nas bardzo serdecznie... Rabinowicz i jego rodzina z wielkim zaangażowaniem pomagali w przyjęciu Chrystusa i nadziei mesjańskiej Żydom, których w Kiszyniowie mieszkało ponad 50 000. Jak opowiadał brat Russell, do domu i biura Rabinowicza przylegał «nowy, bardzo schludny dom wielbienia, w którym mogło się pomieścić około 125 osób». Rabinowicz miał też nową, ręcznie obsługiwaną maszynę drukarską. Drukował na niej traktaty przeznaczone przede wszystkim dla Żydów... Jednakże mimo gorliwości tego Żyda oraz jego miłości do prawdy biblijnej nasienie Królestwa zakorzeniło się w Mołdawii i zaczęło wydawać plon dopiero po jakichś 30 latach”. *Rocznik Świadków Jehowy 2004*, New York 2004, s. 70.

cych chrześcijan”. Ta jedna z najwcześniejszych publikacji zawierała odpowiedź na pytanie, dlaczego Bóg dopuszcza zło. Jednym z pierwszych zwolenników nauki Russella w Londynie stał się Tom Hart mieszkający w dzielnicy Islington, zatrudniony na kolei jako manewrowy. Wraz z najbliższą rodziną rozpoczął udostępnianie traktatów *Badaczy Pisma Świętego*²⁵. W roku 1891 do Wielkiej Brytanii przybył Charles Russell, który przemawiał w dwóch wielkich miastach: Londynie i Liverpoolu.

Po zakończeniu pierwszej podróży misjonarskiej do krajów europejskich, Russell podwoił wysiłki przy tłumaczeniu publikacji na języki europejskie. Poczynił również starania, aby literatura *Badaczy Pisma Świętego* była drukowana w Londynie, co spowodowało zdecydowanie lepsze rozpowszechnianie jej w Wielkiej Brytanii²⁶. 23 kwietnia 1900 roku w Londynie przy Gipsy Lane 131 w dzielnicy Forest Gate (wschodnia część Londynu) powstało pierwsze zagraniczne biuro Strażnicy. Otwarcia biura Strażnicy dokonał bliski współpracownik Russella E. C. Henninges. W tym czasie w Wielkiej Brytanii działało już dziewięć zborów *Badaczy Pisma Świętego*, które skupiały 138 osób, w tym wielu kolporterów. Działalność *Badaczy Pisma Świętego* prawnie zarejestrowano dopiero w roku 1914.

Oprócz Wielkiej Brytanii, nauka Russella zaczęła docierać również do Niemiec. Już w połowie lat osiemdziesiątych XIX wieku część publikacji *Badaczy Pisma Świętego* ukazała się w języku niemieckim. Amerykanie pochodzenia niemieckiego, którzy stawali się członkami organizacji Russella, zaczęli te publikacje przysyłać krewnym w Niemczech.

²⁵ Por. *Rocznik Świadców Jehowy 2000*, New York 2000, s. 69.

²⁶ Jak podaje jedna z ważniejszych publikacji Towarzystwa Strażnica: „Sporo osób związanych z grupami *Badaczy Pisma Świętego* stało się z czasem umiejętnymi ewangelizatorami. Jedni proponowali literaturę biblijną w londyńskich parkach oraz innych miejscach wypoczynku, drudzy zaś koncentrowali się na dzielnicach handlowych. Przede wszystkim jednak zachodzono do ludzi od domu do domu. Sarah Ferrie, prenumerująca *Strażnicę*, napisała w liście do brata Russella, że wraz z grupką przyjaciół z Glasgow pragnie rozpowszechniać traktaty. Jakże była zaskoczona, gdy przed jej domem pojawiła się ciężarówka załadowana 30 000 broszur przeznaczonych do bezpłatnego rozprowadzania! Przystąpiono więc do dzieła. Minnie Greenlees w towarzystwie trzech synków pilnie rozpowszechniała publikacje biblijne, podróżując jednokonnym powozikiem po szkockich wioskach. Później Alfred Greenlees i Alexander MacGillivray przemierzali na rowerach, rozprowadzając traktaty, spore połacie Szkocji. Dystrybucją literatury nie zajmowali się już wynajęci ludzie, lecz oddani ochotnicy”. *Świadkowie Jehowy – głosiciele...*, s. 411.

W roku 1891 założyciel Badaczy Pisma Świętego odwiedził Niemcy, ale jego wizyta nie przyniosła wówczas oczekiwanych przez niego rezultatów. Dopiero w roku 1896 Szwajcar Adolf Weber, który otrzymał posadę ogrodnika u Russella, zamieszczał ogłoszenia w szwajcarskich gazetach niemieckojęzycznych i posyłał do Niemiec traktaty. W celu ułatwienia dystrybucji niemieckiego wydania pisma „Strażnica”, w roku 1897 utworzono w Niemczech skład literatury, ale bez większych rezultatów. Tymczasem w roku 1902 do miejscowości Tailfingen, położonej na wschód od Schwarzwald, przeprowadziła się Margarethe Demu, która poznała nauki Russella w Szwajcarii. Dzięki swemu zaangażowaniu przyczyniła się do powstania w Niemczech załączka jednej z pierwszych grup Badaczy Pisma Świętego. W roku 1902 otwarte zostało również biuro Towarzystwa Strażnica w Elberfeld w Niemczech. Dwa lata później w mieście Wermelskirchen odbywały się już systematyczne zebrania. W sprawozdaniu opublikowanym w roku 1905 podano, że w Niemczech rozpowszechniono półtora miliona bezpłatnych egzemplarzy „Strażnicy”, które dołączano do gazet²⁷.

Wielkim powodzeniem Russella zakończyła się pierwsza podróż misjonarska do krajów skandynawskich. W roku 1891 odwiedził on zarówno Szwecję, jak i Norwegię. Już w rok po jego wizycie zaczął intensywnie rozpowszechniać naukę Badaczy Pisma Świętego w Norwegii niejaki Knud Pederson Hammer, który powrócił ze Stanów Zjednoczonych. Zaczął on rozpowszechniać poglądy Badaczy głównie wśród swoich krewnych. W roku 1894 rozpoczęto wydawać literaturę Badaczy w języku duńsko-norweskim. Poglądy Russella szerzyli w całej Norwegii m.in. Rasmus Blindheim oraz Theodor Simonsen, duchowny wyznania „Wolna Misja”. Jednak najwięcej zasług w rozprowadzaniu literatury „badackiej” w Norwegii zdobył Andreas Øiseth, który opuścił rodzinną farmę i został kolporterem. W czasie ośmioletniej podróży misjonarskiej przemierzył prawie całą Norwegię. Dwie inne osoby, które przyjęły wierzenia Badaczy, wyruszyły na północ wzdłuż wybrzeża Norwegii. Podróżowały one łodzią motorową, dzięki której dotarły aż do Arktyki. W roku 1904 w mieście Christiania otwarto Biuro Oddziału.

W tym samym czasie działalność misjonarską w Szwecji prowadzili m.in. Sophus Winter (Amerykanin duńskiego pochodzenia), August Lundborg (kapitan Armii Zbawienia) oraz P. J. Johansson. W roku 1899 w stolicy kraju urządzano już systematyczne zebrania religijne. W roku

²⁷ *Świadkowie Jehowy – głosiciele...*, s. 409-410.

1900 powstała grupa Badaczy w Malmö. Rok później w stolicy Szwecji dokonano otwarcia Biura Oddziału. W roku 1907 Biuro Oddziału zostało przeniesione do Örebro. Rok później w mieście Göteborg powstała następna grupa wyznawców.

W działalność misjonarską w Finlandii bardzo mocno zaangażowali się m.in. Ebba Lundborg (żona Augusta Lundborga), Emil Österman i Kaarlo Harteva. Harteva dokonał przekładu na język fiński publikacji Russella „Boski plan wieków” i z pomocą finansową sterana wydał ją drukiem. Obaj również zajęli się dystrybucją tej publikacji w różnych miastach Finlandii. W roku 1911 dokonano otwarcia Biura Oddziału, a w roku następnym w Helsinkach odbył się pierwszy kongres Badaczy Pisma Świętego w Finlandii²⁸.

Russell, podczas swej pierwszej podróży do Europy zawitał również do Turcji i Egiptu. Swoje przemówienie wygłosił w Stambule. Wcześniej działał tutaj Basil Stephanoff, który rozprowadzał publikacje Badaczy Pisma Świętego w europejskiej części Turcji. Założyciel Badaczy Pisma Świętego wygłosił również konferencję do grupy zainteresowanych w Kairze.

W roku 1903 Russell ponownie udał się z podróżą misjonarską do Europy. Wówczas po raz kolejny odwiedził Wielką Brytanię, gdzie przedstawił swój wykład pt. „Nadzieje i widoki na Millennium”. Najwięcej sympatyków nauki Russella zgromadziło się w Glasgow (1000 osób) i Londynie (800 osób). W innych miastach wykładu założyciela Badaczy Pisma Świętego wysłuchało od 500 do 600 osób.

Russell podczas drugiej podróży misjonarskiej do Europy odwiedził również Szwecję i Danię. Była to jego pierwsza wizyta w Danii. Wcześniej w Danii naukę Badaczy rozpowszechniał Sophus Winter. Dzięki jego działalności, w roku 1899 na „Pamiętce śmierci Jezusa” zebrało się w Kopenhadze piętnaście osób, a w mieście Order dwanaście osób. W roku 1900 zaczęła ukazywać się „Strażnica” w języku duńskim.

Działalność misjonarska pierwszego prezesa Towarzystwa Strażnica wzmogła się w latach 1908 – 1911. Wówczas wynajęto parę wagonów kolejowych, którymi udawał się na liczne zgromadzenia założyciel Badaczy Pisma Świętego wraz z grupą swoich współpracowników. W tym czasie odbył on również kolejne podróże do krajów europejskich: w roku 1908 (jeden raz), 1909 (jeden raz), 1910 (dwa razy) i w 1911

²⁸ *Świadkowie Jehowy – głosiciele...*, s. 407-408.

(dwa razy)²⁹. W trakcie podróży w 1909 roku Russell dotarł do Palestyny, gdzie spotkał się z żydowskimi liderami i wygłosił wykład w Jerozolimie.

Po roku 1911 Russell jeszcze cztery razy odwiedził Europę: w roku 1912 (dwa razy), 1913 (jeden raz) i ostatni raz w roku 1914. Na przełomie lat 1911 i 1912 odbył czteromiesięczną podróż ewangelizacyjną dookoła świata. Towarzyszył mu sześćoosobowy zespół najbliższych współpracowników. Trasa tej podróży misjonarskiej wiodła przez Honolulu, Tokio, Hongkong, Singapur, Bengal, Manilę, Cejlon, Kalkutę, Madras, Bombaj, Memfis, Aleksandrię, Kair, Ateny oraz liczne miasta europejskie. W części miejsc odwiedzanych przez Russella grono słuchaczy było niewielkie, ale na Filipinach i w Indiach jego wykładów słuchały tysiące osób.

Kiedy w roku 1912 Russell przybył do Grecji, odwiedził Ateny i Korynt. Na terenie ówczesnej Grecji działało zaledwie dwunastu głosicieli. W Atenach Russell przemawiał w Sali Biznesmenów, gdzie zgromadziło się wielu słuchaczy. W trakcie pobytu w Atenach odwiedził on również sparaliżowanego mężczyznę o nazwisku Ekonomou, w którego domu odbywały się pierwsze zebrania Badaczy Pisma Świętego. Z Aten Russell udał się pociągiem do Koryntu, gdzie wystąpił z konferencją w kościele prawosławnym pod wezwaniem św. Pawła. Konferencji pt. „Wspaniałe przyszłe życie” wysłuchał m.in. burmistrz Koryntu.

Wcześniej nauki założyciela Badaczy Pisma Świętego zaczęły docierać do Grecji za sprawą migrantów, którzy mieszkając w Stanach Zjednoczonych, zetknęli się z jego nauką. Wysyłali oni do swych krewnych w kraju listy i traktaty. W roku 1905 na polecenie samego Russella, do Grecji przybył George Kossyfas, który zetknął się z nauką Badaczy w roku 1900³⁰.

Zanim podróż misjonarska Russella i jego współpracowników dookoła świata dobiegła końca, pierwszy prezes Towarzystwa Strażnica wyznaczył Roberta R. Hollistera na przedstawiciela tegoż Towarzystwa w południowej i wschodniej Azji. Jego zadaniem było szerzenie nauk „badackich” wśród tamtejszych mieszkańców. W tym celu przygotowano w dziesięciu językach specjalne traktaty, które miejscowi dystrybuto-

²⁹ E. Bagiński, s. 65.

³⁰ Por. *Rocznik Świadców Jehowy 1994*, New York 1994, s. 71-75.

rzy rozprowadzili w milionach egzemplarzy na terytorium Chin, Indii, Japonii oraz Korei³¹.

Podróżując po różnych krajach świata, założyciel Badaczy Pisma Świętego odwiedził również Polskę. W tamtym czasie Polska znajdowała się pod zaborami. W roku 1891 Russell dotarł do Krakowa, gdzie chciał wygłosić konferencję, ale tam zaniechano zorganizowania propagandowego spotkania ze względu na restrykcje rządowe. Rok później z misją do Polski wyjechał C. Antoszewski, który wcześniej zapoczątkował działalność Badaczy wśród Polonii amerykańskiej. Jednak podróż misjonarska Antoszewskiego nie przyniosła żadnych rezultatów. W roku 1895 wyruszył do Polski H. Oleszyński, lecz jego misja również okazała się bezowocna. Następne podróże misjonarskie Oleszyńskiego do Polski przyniosły określone rezultaty. To właśnie Oleszyńskiemu przypisuje się rejestrację grupy polskich Badaczy Pisma Świętego, której miał dokonać 17 października 1905 roku. Dnia 3 maja 1910 roku w Warszawie, znajdującej się wówczas na terenie zaboru rosyjskiego, doszło do spotkania Russella z kilkunastoma osobami, którzy byli zainteresowani jego naukami. Do spotkania doszło tylko ze względu na ukaz tolerancyjny cara Mikołaja II z 17 października 1906 roku, na mocy którego również Badacze Pisma Świętego otrzymali prawo do prowadzenia pokojowej działalności religijnej. Przy okazji spotkania w Warszawie Russell zabiegał o prawne uznanie Towarzystwa Strażnica na terenie Polski, jednak zamierzony skutek został przez niego osiągnięty dopiero w roku 1913. W rok po wizycie Russella w Polsce Oleszyński napisał list do Russella, w którym zdaje sprawozdanie, że zbor w Warszawie liczy około dwudziestu pięciu osób, w Pabianicach dwadzieścia osób, a w Raszynie około ośmiu osób³².

Pomimo licznych podróży misjonarskich do różnych krajów świata, Russell chciał dotrzeć do milionów ludzi jeszcze w inny sposób. Tym nowym sposobem misjonarskim był propagandowy film pt. „Fotodrama stworzenia”, którego premiera odbyła się w styczniu 1914 roku w Nowym Jorku. „Fotodrama stworzenia” stanowiła zestaw filmów i przeźroczy, które były zsynchronizowane z dźwiękiem. Podczas jej projekcji widzowie odbywali podróż w czasie poczynszy od stworzenia świata. Na początek przygotowano co najmniej 20 czteroczęściowych zestawów,

³¹ *Świadkowie Jehowy – głosiciele...*, s. 421.

³² G. Fels, *Świadkowie Jehowy...*, s. 18-19; Rocznik Świadków Jehowy 1994, s. 176-177.

co stanowiło możliwość wyświetlania po jednej części „Fotogramy” codziennie w 80 miastach. Jak podają publikacje Towarzystwa Strażnica, do końca 1914 roku „Fotodramę” obejrzało dziewięć milionów widzów w Ameryce Północnej, Europie i Australii³³.

16 października 1916 roku Russell i jego sekretarz Menta Sturgeon wybrali się w podróż misjonarską do zachodniej i południowo-zachodniej części Stanów Zjednoczonych. Najpierw udali się do Detroit w stanie Michigan. Następnie przybyli do Illinois, Kansas i Teksasu, po czym udali się do Kalifornii. W Los Angeles Russell wygłosił ostatnie swoje przemówienie. Dwa dni później, a więc 31 października założyciel Badaczy Pisma Świętego zmarł w pociągu w miejscowości Pampa w Teksasie³⁴.

3. Kryzys roku 1914 i ewolucja doktrynalna

Od roku 1914 organizacja Badaczy Pisma Świętego przeżywała bardzo poważny kryzys. Był on spowodowany niespełnieniem się proroctwa Russella o końcu wszystkich światowych systemów i obecności Chrystusa na ziemi. Pierwszy prezes Towarzystwa Strażnica w publikacji „Nadszedł czas” z roku 1889, która wyjaśniała czas i sposób powrotu Chrystusa na ziemię, w siedmiu punktach ujął swoje oczekiwania co do roku 1914. Przede wszystkim w tym roku Królestwo Boże miało objąć pełną władzę nad światem, a wszystkie ówczesne systemy miały być zniszczone. Chrystus miał być obecny na świecie jako nowy Władca Ziemi. Poza tym przed końcem roku 1914 wszyscy wielbiący prawdziwego Boga mieli zostać uwielbieni wraz ze swą Głową (Jezusem). Jeruzalem już nie miało być deptane przez pogan, wielki czas ucisku, jakiego nie było odkąd istnieją narody, miał zakończyć się powszechną anarchią, a strapiona ludzkość miała cieszyć się błogosławieństwem Boga w postaci daru „nowych niebios i nowej ziemi”. Miał również nastąpić koniec czasów³⁵.

Trudno jest uwierzyć, że Russell był całkowicie przekonany co do wypełnienia się tych wszystkich proroctw. W każdym bądź razie głęboko wierzył, że jego chronologia jest Bożą chronologią. Już w 1894 roku założyciel Badaczy pisał, iż nie powinno zmieniać się przyjętych

³³ *Świadkowie Jehowy – głosiciele...*, s. 56 i 422.

³⁴ Por. J. Grzesik, *Historia Ruchu Badaczy Pisma Świętego*, Lublin 1999, s. 354-355.

³⁵ E. Bagiński, s. 51; C. O. Jonsson, s. 27.

wyliczeń, gdyż są to Boże daty, a rok 1914 nie oznacza początku, ale koniec „czasu ucisku”. Wskazywał, że „czas ucisku” rozpocznie się na kilka lat przed rokiem 1914, ale nie później niż w roku 1910. Godny uwagi jest fakt, że w 1904 roku, Russell zmienił swoje poglądy na temat „czasu ucisku”. W jednym z artykułów Strażnicy Syjońskiej z 1 lipca 1904 roku napisał, że „czas ucisku” nastanie po upływie października 1914 roku: „Spodziewamy się, że anarchia, którą zakończy się okres wielkiego ucisku poprzedzający błogosławieństwa Tysiąclecia, nastąpi bardzo szybko po październiku 1914, naszym zdaniem ‘w jednej godzinie’, ‘nagle’. Nie należy się bowiem spodziewać, że zakończenie ‘naszego czterdziestoletniego’ żniwa w październiku 1914, będzie miało coś wspólnego ze strasznym okresem anarchii, który według Pisma będzie udziałem chrześcijaństwa”³⁶.

W roku 1913 z jeszcze większą ostrożnością Russell wypowiadał się o roku 1914. W artykule Strażnicy angielskiej z 15 października 1913 roku uświadamiał czytelników, że jego chronologia może okazać się błędną: „oczekujemy czasu, kiedy władza nad światem zostanie przekazana Mesjaszowi. Nie możemy powiedzieć czy to nastąpi w październiku 1914 lub październiku 1915 roku. Możliwe, że błędnie obliczyliśmy liczbę lat. Nie możemy tego stwierdzić z całą pewnością. Nie wiemy. Nie jest to kwestia wiedzy, lecz wiary”³⁷.

Proroctwa Russella, który już wiele lat wcześniej wskazywał na rok 1914 jako „rok znamienny”, nie spełniły się. Systemy wówczas istniejące nie zostały zniszczone, a powszechna anarchia nie nastąpiła. Ludzkość również nie mogła cieszyć się darem „nowych niebios i nowej ziemi”. Jednak całą interpretację założyciela Badaczy Pisma Świętego dotyczącą roku 1914 uratował wybuch pierwszej wojny światowej. To wydarzenie zostało odczytane jako początek „wielkiego ucisku” i ostatecznie wysiłek interpretacyjny Russella został uznany za sukces. Dla wielu członków ruchu Badaczy Pisma Świętego czas „tego świata” zakończył się właśnie w roku 1914. Wówczas po raz pierwszy pojawiła się świadomość, że „obecny porządek rzeczy” istnieje już tylko dlatego, że Bóg jest bardzo cierpliwy. Po roku 1914 nastąpiła również intensyfikacja działalności kaznodziejskiej Badaczy Pisma Świętego. O ile przed

³⁶ Tamże, s. 28.

³⁷ Tamże, s. 29.

rokiem 1914 byli oni raczej obserwatorami, to po upływie tej daty stali się „robotnikami w Pańskiej winnicy” i to w sensie dosłownym³⁸.

Różnorakie formy działalności założyciela Badaczy Pisma Świętego nie przyniosły oczekiwanego rezultatu. Pod koniec swego życia zdołał on zaledwie zgromadzić około dwudziestu jeden tysięcy swoich zwolenników. Oceniający działalność Russella wskazują na trzy podstawowe przyczyny takiej sytuacji. Najpoważniejszą z nich jest oczywiście niespełnione proroctwo dotyczące powtórnego przyjścia Chrystusa na ziemię, który przez wiele lat był przepowiadany na rok 1914. Nie spełnione proroctwo pociągnęło za sobą odejście pokaźnej grupy zwolenników Russella oraz spowodowało powstanie szeregu grup odszczepieńczych. Poza tym założyciel Badaczy uznał oficjalnie swój błąd co do swojej chronologii i wyznaczył nową datę końca świata.

Inną przyczyną średnio zadowalającej liczby zwolenników Russella był ówczesny „duch czasu”. Charakteryzował się on przede wszystkim dynamicznym techniki, nauki i przemysłu. Powszechne zainteresowanie się wielostronnym postępowaniem cywilizacyjnym sprawiło, że katastroficzne wizje i przepowiednie końca świata, tak usilnie głoszone przez Russella, nie znalazły zbyt wielkiej akceptacji społecznej.

W czasie swojej działalności Russell doświadczał różnorodnych przeszkód dotyczących rozwoju założonej przez niego spółki. Główną przeszkodą okazała się jego żona Maria Ackley, z którą wstąpił w związek małżeński w roku 1879. Była ona jego bliską współpracowniczką, kierującą kolportażem publikacji. Kiedy rozpadło się ich małżeństwo w roku 1897, Maria Ackley występowała z ostrą krytyką przeciwko swemu mężowi w różnorodnych publikacjach prasowych. Przyczyniła się ona do podważenia autorytetu Russella m.in. poprzez wskazywanie na nieścisłości doktrynalne zawarte w jego publikacjach. Wydarzenia te spowodowały odejście wielu zwolenników z kręgu Badaczy Pisma Świętego.

* * *

Pierwsze lata istnienia organizacji Badaczy Pisma Świętego (Świadków Jehowy) są zasługą jej założyciela Charles’a Taze’a Russella. Z niewielkiej grupy badackiej stworzył organizację obejmującą swoim zasięgiem liczne kraje z różnych kontynentów świata. Swoje poglądy

³⁸ Por. J. Piegza, *Świadkowie Jehowy. Geneza i struktura kontestacji religijnej*, Kraków 1994, s. 54.

Russell szerzył dzięki korporacji wydawniczo-propagandowej pod nazwą „Towarzystwo Traktatowe – Strażnica Syjońska” (*Zion’s Watch Tower Tract Society*), którą założył i której został prezesem. Liczne podróże misjonarskie Russella i jego współpracowników, a szczególnie czteromiesięczna podróż ewangelizacyjna dookoła świata, doprowadziły do dynamicznego rozwoju organizacji, czego dowodem są biura oddziałów w poszczególnych krajach i setki tysiące zwolenników i sympatyków tego ruchu religijnego. W roku 1914 organizacja przeżywała pierwszy poważny kryzys związany z niespełnionym proroctwem o końcu wszystkich światowych systemów i obecności Chrystusa na ziemi. Jednak pomimo tego kryzysu i rezygnacji wielu członków Badaczy Pisma Świętego, organizacja przetrwała.

JEHOVAH’S WITNESSES – FROM THE BEGINNING TO THE 1914

Summary

The first years of existence of the organization of the Bible Investigators (Jehovah’s Witnesses) are merit of its creator - Charles Taze Russell. From a little research group he created an organization, covering many countries on several continents. He propagated his ideas by the editorial-propagandist corporation named *Zion’s Watch Tower Tract Society*, which he established and became its president. Many missionary travels of Russel and his followers, especially the four-month evangelistic travel around the World, led to dynamic growth of the organization, which proves are offices of several countries and hundreds of thousands of followers and sympathizers of this religious movement. In the year 1914 the organization suffered its first serious crisis caused by the undone prophecy of the end of all world’s systems and the presence of Christ on the world. However, in spite of this crisis and the resign of many members, the organization survived.

**POLSKIE DROGI DO SOCJALIZMU. SOWIETYZACJA
KUPIECTWA NA LUBELSZCZYŹNIE (1944-1954)**

Okres Polski Ludowej – to czasy zniewalania i indoktrynacji narodu polskiego przez reżim komunistyczny zarządzający Polską, z nadania i pod dyktando Józefa Stalina, jednego z największych zbrodniarzy XX wieku.

Rzeczpospolita – u schyłku II wojny światowej – po wyjściu spod jarzma okupacji niemieckiej, na mocy porozumień przywódców ówczesnych mocarstw znalazła się pod zaborem Związku Sowieckiego, a rządy w niej zaczęli sprawować komuniści przysłani przez Moskwę. Głównym zadaniem, które zlecił im dyktator bloku komunistycznego była komuni-zacja Polski, przed ostatecznym wchłonięciem jej przez ZSRR.

Lata 1944-1956 to czas intensywnej sowietyzacji Rzeczypospolitej, najpierw w drodze reformy rolnej [1944-1949¹], akcji kontyngentowej [1944-1946²] i nacjonalizacji przemysłu [1944-1948³], a następnie w ramach kolejnych przedsięwzięć takich jak: „bitwa o handel” [1947-

Bogdan Sekściński – dr nauk prawnych; pracownik naukowy Wydziału Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: sb.lublin@onet.eu

¹ To zarazem okres likwidacji polskiego ziemiaństwa, J. Gołaski i in., *Reforma rolna 1944-1945 czy komunistyczna zbrodnia? Dokumenty i materiały. Świadectwa. Wnioski*, Warszawa 2009, s. 2-32.

² Faktycznie „akcja kontyngentowa” była kontynuowana w niektórych regionach Polski nawet jeszcze w 1947 r., np. na Lubelszczyźnie, B. Sekściński, *Represjonowanie chłopów w czasie egzekucji świadców rzeczowych na Lubelszczyźnie w latach 1946-1947*, „Prace Historyczno-Archiwalne” 21(2009), s. 135, 142, 152-153, 158.

³ J. W. Gołębiowski, *Nacjonalizacja przemysłu w Polsce*, Warszawa 1965, s. 48, 74, 86, 167, 305-308, 323-324; *Upaństwowienie i odbudowa przemysłu w Polsce (1944-1948). Materiały źródłowe*, oprac. H. Jędruszczak, t. 1, Warszawa 1967, s. 9.

1948⁴], akcja antykościelna [1947-1956⁵] czy awanturnicza i terrorystyczna kolektywizacja indywidualnego rolnictwa [1948-1956⁶], a przede wszystkim fizyczna likwidacja polskiej opozycji patriotycznej⁷. Akcja forsownej sowietyzacji Polski faktycznie załamała się dopiero po śmierci J. Stalina [marzec 1953 r.] oraz jego namiestnika na Polskę B. Bieruta [marzec 1956 r.] i przejęciu władzy w Polsce przez Władysława Gomułkę w październiku 1956 r., który odsunął od steru państwa polskiego prostalinowski triumwirat komunistyczny (Jakub Berman,

⁴ A. Lityński, *O prawie i sądach początków Polski Ludowej*, Białystok 1999, s. 206-208; tenże, *Historia prawa Polski Ludowej*, Warszawa 2005, s. 49-53; P. Fiedorczyk, *Komisja Specjalna do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym 1945-1954. Studium historycznoprawne*, Białystok 2002, s. 120-128; B. Więclawski, *Z działalności Delegatury Komisji Specjalnej w Poznaniu 1946-1954*, „Kronika Miasta Poznania” 3(1995), s. 193-222; J. Kaliński, *Bitwa o handel 1947-1948*, Warszawa 1970; B. Sekściński, *Środki przymusu stosowane przez Delegaturę Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym w Lublinie (1946-1954)*, „Studia Iuridica Lublinensia” (dalej cyt. SIL), 7(2006), s. 215, 218-219; tenże, *Lubelska Delegatura Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym (1946-1950)*, „Dzieje Najnowsze” 2(2010), s. 159-160, 169-170. Tzw. „bitwa o handel” – w niektórych rejonach Polski została zapoczątkowana już w 1946 r., np. na Lubelszczyźnie, a trwała – w całej Polsce – nadal także po 1948 r., Archiwum Państwowe w Lublinie – (dalej cyt. APL), zespół archiwalny nr 771, Komisja Specjalna do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym – Delegatura w Lublinie (1946-1955) – (dalej cyt. ZA-771 DKS-L), sygn. 1-5.

⁵ J. Poksiński, *Przeciw Kościołowi*, „Karta” 9(1992), s. 138; L. Popek, *Reprezje wobec Kościoła katolickiego na Lubelszczyźnie w latach 1944-1956 w świetle dokumentów w zasobie Archiwum Państwowego w Lublinie*, w: *Aparat ucisku na Lubelszczyźnie w latach 1944-1956 wobec duchowieństwa katolickiego*, red. Z. Zieliński, M. Peret, Lublin 2000, s. 117; B. Sekściński, *Studenci Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego wobec antykościelnej polityki PRL-u (1944-1961)*, „Saeculum Christianum” 1(2010).

⁶ D. Jarosz, *Polityka władz komunistycznych w Polsce w latach 1948-1956 a chłopci*, Warszawa 1998, s. 7-307; tenże, *Polacy a stalinizm 1948-1956*, Warszawa 2000, s. 9-60; A. Dobieszewski, *Kolektywizacja wsi polskiej 1948-1956*, Warszawa 1993; *Opór chłopów przeciw kolektywizacji wsi polskiej 1948-1956*, red. F. Gryciuk, Siedlce 1997; K. Kozłowski, *Gryfickie metody skupu zboża i kolektywizacji wsi*, w: *Opór chłopów...*, s. 63-74; T. Skonieczny, *Postawy chłopów wobec koncepcji i poczynąń PPR (PZPR) w początkowej fazie kolektywizacji polskiego rolnictwa (1948-1949)*, Słupsk 2009.

⁷ B. Musiał, *Moskwa wybiera Bermana*, „Rzeczpospolita” 91(2009), s. A26-A27.

Hilary Minc, Nusbaum Rubin⁸), a następnie doprowadził m.in. do poprawy stosunków z Kościołem katolickim oraz zaprzestania forsownej

⁸ Niektórzy lansują pogląd, iż triumwirat, który zarządzał Polską w okresie stalinizmu tworzyli Bolesław Bierut, Jakub Berman i Hilary Minc – zob. A. Sobór-Świdarska, *Jakub Berman. Biografia komunisty*, Warszawa 2009, s. 263. Takie stanowisko jawi się, jako nietrafne, ponieważ żaden Polak w tym czasie faktycznie nie przewodził temu prostałinowskiemu ośrodkowi władzy w Polsce, a na pewno już nie stał na jego czele „niegrzeszący przesadną inteligencją” ani „bystrością” – B. Bierut, chłop ze wsi, który swoją edukację zakończył na piątej klasie szkoły powszechnej – „nie kończąc jej zresztą”, a na dodatek był typem osobnika „dość płytkiego”, „lojalnego i posłusznego”. Prób wmówienia – przez co niektórych historyków – polskiemu społeczeństwu, iż to B. Bierut kierował grupą wykształconych prostałinowskich żydowskich komunistów, z doktoratami i władającymi biegle kilkoma językami obcymi – nie można traktować poważnie, zwłaszcza, że to ci drudzy ponadto mieli stabilne koneksje ze J. Stalinem i jego świtą, a nie B. Bierut, podrzędny „agent sowiecki”. „Władza Bieruta”, jako prezydenta RP i generalnego sekretarza Komitetu Centralnego Polskiej Partii Robotniczej (dalej: KC PPR), a następnie pierwszego sekretarza Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (dalej: KC PZPR) była „fasadowa i iluzoryczna” – po prostu był „marionetką”, gdyż jego władza była „pozorna”, a „eksponowanie” jego osoby na tych stanowiskach przez komunistyczny triumwirat żydowski, za aprobatą Stalina – „nie było dziełem przypadku, lecz wynikało z cynicznej kalkulacji” – prosowieckich komunistów żydowskich zarządzających powojenną Polską z woli J. Stalina. Najwidoczniej coś chcieli ugrać, ale im się wówczas to nie udało. Zresztą niełatwo byłoby znaleźć prostałinowskim komunistom narodowości żydowskiej drugiego takiego Polaka, jak B. Bierut, który fałszywie donosiłby na swoich, po to, aby utorować im drogę do pełni władzy w Polsce, B. Musiał, *Moskwa wybiera...*, s. A26-A27; A. Werblan, *Stalinizm w Polsce*, Warszawa 1991, s. 53-54; A Topol, *Rola Bieruta w procesie stalinizacji życia w Polsce na przykładzie wydarzeń 1948 roku*, w: *Rok 1948. Nadzieje i złudzenia polskich socjalistów*, red. M. E. Ożóg, Rzeszów 2000, s. 169-172; *Encyklopedia powszechna PWN*, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, 2004 – (dalej: *Encyklopedia PWN -2004*); *Powszechna encyklopedia PWN*, Wydawnictwo Naukowe PWN SA 2009. Faktycznie w latach 1948-1956 Polska zarządzali Jakub Berman, Hilary Minc i Nusbaum Rubin [Roman Zambrowski] – „czołowi działacze komunistyczni lat stalinowskich” narodowości żydowskiej. Wprawdzie nie można zapominać o roli Bolesława Bieruta, ale jego pozycja wobec J. Bermana była w zasadzie podrzędna, gdyż to ten drugi „stymulował pracę organów bezpieczeństwa publicznego” i był postrzegany, jako „Żyd-komunista” – „wszechmocna szara eminencja” w Polsce okresu stalinowskiego, z którą wszystko należało „konsultować”. Jakub Berman nadzór nad „polskimi komunistami” objął już w ZSRR na przełomie 1943/1944 r. Kierował „pracą organizacyjną Polskiego Sztabu Partyzanckiego”. Usiłował nawet ustalać zasady nauczania religii polskich dzieci w szkołach w ZSRR. Faworyzował Bolesława Bieruta, bo ten dał się poznać, jako zaufany donosiciel na swoich rodaków [m.in. napisał donos na Władysława Gomułkę – 10 VII 1944 r.]. Jakub Berman „nie traktował na serio... Polski”, ale „ZSRR, generalissimusa Stalina” – już tak, gdyż posiadał jego poparcie. Sterował akcją odsunięcia W. Gomułki od władzy w 1948 r.,

kolektywizacji polskiej wsi⁹. Od tego czasu datuje się okres dekadencji totalitarnego komunistycznego systemu sprawowania władzy w Polsce, który w 1989 r. zakończył się całkowitym upadkiem rządów komunistów¹⁰ – tym razem polskich.

Tyle, jeśli chodzi o ogólne wprowadzenie do historii minionej, mrocznej epoki peerelowskiej – osnowy wydarzeń, które zostaną przed-

oczywiście w dużym stopniu posługując się B. Bierutem. Bolesław Bierut swoje przemówienia najpierw „dawał” do przeczytania J. Bermanowi – „i dopiero wtedy wyglądał je pewnie”, a jego pozycja pozostawała stabilna. W. Gomułka nie wykazywał takiej służalczości i uległości, więc został usunięty z zajmowanych stanowisk i uwięziony. W okresie stalinizmu aparat kierowniczy nie tylko PPR, ale i państwa polskiego był zdominowany przez „towarzyszy żydowskich”, z których „część” nawet „nie czuła się związana z narodem polskim”. J. Berman posiadał stałe, bezpośrednie łącze z Moskwą przez telefon „wucze”, którą na bieżąco informował o sytuacji politycznej w Polsce. Natomiast sowietyzację Polski prowadzoną przez towarzyszy żydowskich nadzorował wysłannik Moskwy – mjr/ppłk Aaron Moisiejewicz Pałkin. „Władza Bermana... była bezwzględna, po prostu taka, jakiej jeszcze w Polsce z różnych okresów nikt nie posiadał i nie sprawował, mógł kazać aresztować każdego” i „zablokować mu życie” – był „mordercą zza biurka, reżyserem procesów politycznych” polskich opozycjonistów, A. Sobór-Świdarska, *Jakub Berman...*, s. 8-10, 67, 102, 113, 115, 122, 133, 224, 244-245, 258, 266-267, 452, 519; L. Żebrowski, *Jakuba Bermana biografia ułomna*. „Nasz Dziennik” 2010, nr 25, s. 18-19. Jakub Berman m.in., jako tzw. „szara eminencja” zdecydował o kolektywizacji rolnictwa w Polsce, wbrew stanowisku Władysława Gomułki – ówczesnego sekretarza generalnego KC PPR, T. Skonieczny, *Postawy chłopów...*, s. 16. W pełni należy zgodzić się z konstatacją Bogdana Musiała – z Instytutu Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, iż: „działalność Bermana polegała na instalowaniu w Polsce zbrodniczego reżimu komunistycznego w stalinowskim wydaniu za pomocą terroru i ogłupiającej propagandy”, a on sam był „niewątpliwie największym stalinowskim zbrodniarzem w powojennej Polsce”, B. Musiał, *Moskwa wybiera...*, s. A26-A27.

⁹ Popaździernikowa „odwilż” – nie trwała jednak zbyt długo, gdyż nowopowstały komunistyczny ośrodek władzy w Polsce, na powrót przyjął linię służalczą wobec ZSRR i wroga wobec Zachodu. Z. Zieliński, *Kościół w Polsce 1944-2002*, Radom 2003, s. 145, 151-152; D. Jarosz, *Polityka władz...*, s. 150; tenże, *Polacy a stalinizm...*, s. 13; W. Ważniewski, *Forsowna kolektywizacja rolnictwa w Polsce (1948-1956)*, w: *Opór chłopów...*, s. 39; A. Dobieszewski, *Kolektywizacja wsi...*, s. 122-123; T. Skonieczny, *Postawy chłopów...*, s. 172; Instytut Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, Oddział w Lublinie (dalej cyt. IPN-O/Lu), zespół archiwalny nr IPN Lu-018 – *Wojewódzki Urząd Spraw Wewnętrznych w Lublinie [Sprawa obiektowa «Barak» nr ewidencyjny 13318. Materiały dot. działalności Duszpasterstwa Akademickiego przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w latach 1968-1974]* – (dalej cyt. ZA-Lu/018 WUSW/KUL-DA), sygn. 173, k. 205.

¹⁰ D. Jarosz, *Polacy a stalinizm...*, s. 6.

stawione w tym felietonie. Zasadniczym przedmiotem niniejszej pracy jest przede wszystkim polityka władz komunistycznych wobec kupiectwa na Lubelszczyźnie¹¹ w latach 1944-1954 i do tego tematu w zasadzie będzie ograniczona dalsza treść artykułu.

I. Oficjalnie centralne władze komunistyczne po uzurpacji władzy w Polsce w 1944 r. opowiadały się za rozwojem prywatnego sektora handlowego. Terenowe organy rządowe i samorządowe, jeśli podejmowały działania ograniczające prywatną przedsiębiorczość były oficjalnie urzędowo karcone. M.in. w 1945 r. Minister Aprowizacji i Handlu dr Jerzy Sztachelski, zdecydowanie potępił stanowisko urzędów wojewódzkich i podległych im organów oraz zarządów miejskich w Warszawie i Łodzi – ograniczające inicjatywę prywatną, uznając je za niezgodne z obowiązującymi przepisami oraz polityką gospodarczą rządu. Wytyczne w zakresie stosunku do rozwoju prywatnego kupiectwa zawarł w okólniku nr 25 z 21 maja 1945 r. – w *sprawie handlu prywatnego*¹². W tym akcie prawnym, potwierdził fakt obowiązywania przedwojennego ustawodawstwa regulującego ustrój gospodarczy, m.in. rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej – z 7 czerwca 1927 r. – o *prawie przemysłowym*¹³ oraz określonych w nim jednolitych zasad prowadzenia przemysłu w odniesieniu do wszelkich rodzajów przedsiębiorstw handlowych (spółdzielczych, państwowych i prywatnych), a także zasady wolności prowadzenia handlu. Pełna hipokryzji, majowa deklaracja rządu z 1945 r. w sprawie stosunku do kupiectwa – pozornie – była intere-

¹¹ Analogiczną, awanturniczą politykę wobec kupiectwa reżim komunistyczny uprawiał na terenie całego kraju.

¹² Okólnik Ministra Aprowizacji i Handlu nr 25 – z 21 maja 1945 r. – w *sprawie handlu prywatnego*, Dziennik Świadczeń Rzeczowych – (dalej cyt. DŚR) Nr 1, poz. 37 – (dalej cyt. DŚR 1945 Nr 1, poz. 37). Okólnik nr 25 został opublikowany w Dzienniku Urzędowym Ministerstwa Aprowizacji i Handlu Nr 3 z 5 czerwca 1945 r.

¹³ Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej – z 7 czerwca 1927 r. – o *prawie przemysłowym*, Dziennik Ustaw (dalej cyt. Dz. U.) 1927 Nr 53, poz. 468, ze zmianami wprowadzonymi ustawami takimi jak: ustawa – z 17 marca 1932 r. – o *zmianie i uzupełnieniu niektórych postanowień rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 7 czerwca 1927 r. o prawie przemysłowym*, Dz. U. 1932 Nr 29, poz. 293; ustawa – z 24 marca 1933 r. – w *sprawie zmiany rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 7 czerwca 1927 r. o prawie przemysłowym*, Dz. U. 1933 Nr 25, poz. 209; ustawa – z 10 marca 1934 r. – o *zmianie rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 7 czerwca 1927 r. o prawie przemysłowym*, Dz. U. 1934 Nr 40, poz. 350; ustawa – z 8 sierpnia 1938 r. – o *zmianie rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej o prawie przemysłowym*, Dz. U. 1938 Nr 60, poz. 463.

sująca dla ludzi przedsiębiorczych. Głosiła ona: *Handel we wszystkich swych formach: spółdzielczej, państwowej i prywatnej korzysta z szerokiego poparcia i ułatwień ze strony władz. Inicjatywa prywatna w handlu jest pożądana. Stanowi ona poważny czynnik odradzającego się życia gospodarczego i realizując zasadę wolnej konkurencji, potęguje i ożywia życie gospodarcze. Zwraca się uwagę na racjonalne stosowanie rygorów karnych. Nie należy dopuszczać do niszczenia i zamykania placówek handlowych przez nakładanie zbyt wysokich grzywien*¹⁴. Co więcej, Minister Apropozycji i Handlu zobowiązał terenowe organy władzy państwowej i samorządowej do współdziałania z zrzeszeniami kupieckimi. Zobowiązał je także do otoczenia opieką handlu prowadzonego na targach, a także do zorganizowania ich w ośrodkach pozbawionych targowisk¹⁵.

Nie były to jednak przedsięwzięcia o charakterze długofalowym. Ogłoszona przez komunistów w maju 1945 r., deklaracja zapewniająca równe traktowanie wszystkich sektorów handlowych: państwowego, spółdzielczego i prywatnego oraz utrzymująca przedwojenną zasadę wolności prowadzenia handlu oraz zasadę wolnej konkurencji – w bardzo krótkim czasie okazała się – obietnicą obłudną. Władze komunistyczne wraz z umacnianiem swej pozycji – odstępowały od tych zasad. Z czasem zaczęło dochodzić do sporadycznych prześladowań prywatnych kupców, a następnie represje wobec nich poczęto stosować na skalę masową. Od września 1945 r. zaczęto stosować interwencjonizm państwowy w sektorze spółdzielczym¹⁶. Aktem prawnym o charakterze restrykcyjnym w stosunku do prywatnych przedsiębiorców był również dekret – z 26 października 1945 r. – *o uzupełnieniu ustawy z dnia 10 marca 1932 r. o przejęciu egzekucji administracyjnej przez władze skarbowe oraz o postępowaniu egzekucyjnym władz skarbowych*, który wszedł w życie z dniem 21 listopada 1945 r., zmieniający dotychczasowy tryb przymusowego ściągania świadczeń pieniężnych od przedsiębiorstw zarobkowych, który dopuszczał możliwość sprzedaży ruchomości tych przedsiębiorstw w trybie doraźnym, natychmiast po zajęciu tych

¹⁴ DŚR 1945 Nr 1, poz. 37, § 2, 6.

¹⁵ Tamże, § 3-4.

¹⁶ Dekret – z 24 sierpnia 1945 r. – *o zmianie ustawy z dnia 29 października 1920 r. o spółdzielniach*, Dz. U. 1945 Nr 34, poz. 205, art. 1, 3.

ruchomości – po cenie niższej od rynkowej¹⁷. Z dniem 7 grudnia 1945 r. powołano Komisję Specjalną do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym¹⁸, której faktycznie głównym zadaniem była walka z szeroko pojętą spekulacją, w tym z prywatną przedsiębiorczością. Instytucja ta, od początku swego istnienia, zajmowała się zwalczaniem niezależnej inicjatywy – stosowała masowe represje w stosunku do prywatnych przedsiębiorców, w szczególności wobec kupców, a w latach 1947-1950 odegrała główną rolę w tzw. „bitwie o handel”¹⁹.

Od grudnia 1945 r. reżim komunistyczny zaczął wprowadzać koncesje na wybrane dziedziny działalności gospodarczej. 17 grudnia tego roku, wprowadził obowiązek posiadania koncesji na prowadzenie przedsiębiorstw przemysłu gastronomicznego²⁰. Z dniem 1 stycznia 1946 r., dla zakładów i przedsiębiorstw zostały podniesione opłaty za karty rejestracyjne – średnio o prawie 100%²¹. W lutym tego roku upaństwowiono podstawowe gałęzie gospodarki narodowej, przejmując na własność odpłatnie bądź nieodpłatnie określone – w ustawie z 3 stycznia 1946 r. – kategorie przedsiębiorstw przemysłowych, handlowych i usługowych²². Nowe przedsiębiorstwa przemysłowe i komunikacyjne, określone w art. 4 wspomnianej ustawy, mogły być zakładane dopiero po uprzednim uzyskaniu koncesji. W tym miesiącu także ukazała się obłudna ustawa, która zachęcała osoby fizyczne do zakładania nieuspołecznionych przedsiębiorstw przemysłowych i handlowych, nawet o takich walorach, które niedawno posłużyły komunistom, za powód do ich nacjona-

¹⁷ Dekret – z 26 października 1945 r. – o uzupełnieniu ustawy z dnia 10 marca 1932 r. o przejęciu egzekucji administracyjnej przez władze skarbowe oraz o postępowaniu egzekucyjnym władz skarbowych, Dz. U. 1945 Nr 50, poz. 283, art. 1, 3.

¹⁸ Dekret – z 16 listopada 1945 r. – o utworzeniu i zakresie działania Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym, Dz. U. 1945 Nr 53, poz. 302 – (dalej: Dz. U. 1945 Nr 53, poz. 302).

¹⁹ A. Lityński, *Historia prawa Polski Ludowej...*, s. 51.

²⁰ Dekret – z 30 listopada 1945 r. – o koncesjonowaniu przedsiębiorstw przemysłu gastronomicznego, Dz. U. 1945 Nr 57, poz. 322, art. 1.

²¹ Dekret – z 21 grudnia 1946 r. – o podatku obrotowym, Dz. U. 1946 Nr 3, poz. 23, art. 10, 26.

²² Ustawa – z 3 stycznia 1946 r. – o przejęciu na własność Państwa podstawowych gałęzi gospodarki narodowej, Dz. U. 1946 Nr 3, poz. 17 – (dalej cyt. Dz. U. 1946 Nr 2, poz. 17).

lizacji²³. Ta regulacja prawna jest dowodem na to, że totalna nacjonalizacja przedsiębiorstw przemysłowych o zdolności zatrudnienia przy produkcji na jedną zmianę więcej niż 50 pracowników, była działaniem nieuzasadnionym – ani gospodarczo, ani ekonomicznie. Głównym celem tego przedsięwzięcia komunistów, była chęć zagrabienia prywatnej własności – w jak największym rozmiarze i doprowadzenie do całkowitego upadku nieuspołecznionego sektora przemysłowego. O słuszności tej konstatacji, świadczy także kolejna regulacja prawna z 19 grudnia 1946 r. – rozporządzenie Rady Ministrów, *o podwyższeniu dolnej granicy zdolności zatrudnienia przejmowanych na własność Państwa przedsiębiorstw w przemyśle wyrobów niepowowszechnego użytku, bądź mało zmechanizowanych, bądź o charakterze pionierskim i sezonowym*, na mocy przepisów którego znacznie *podwyższono dolną granicę zdolności zatrudnienia przewidzianą w art. 3 ust. 1 B. ustawy z 3 stycznia 1946 r. o przejściu na własność Państwa podstawowych gałęzi gospodarki narodowej* (Dz. U. 1946 Nr 3, poz. 17), dla szeregu kategorii przedsiębiorstw – aż 2-4 krotnie!²⁴

Właścicielom przedsiębiorstw nieznacjonalizowanych, tak przemysłowych jak i handlowych, reżim komunistyczny w lutym 1946 r., zagwarantował ich nienaruszalność, swobodę ich rozwoju oraz prawo do rozporządzania nimi w ramach obowiązujących przepisów, a także poparcie ich działalności gospodarczej w ramach ogólnopaństwowego planu gospodarczego²⁵. Czas pokazał, że były to obłudne gwarancje, gdyż komuniści zachęcając prywatnych przedsiębiorców do inwestowania w działalność gospodarczą –jednocześnie snuli plany „bitwy o handel”, która miała doprowadzić do upadku prywatnej przedsiębiorczości w każdym jej wymiarze.

²³ Ustawa – z 3 stycznia 1946 r. – *o zakładaniu nowych przedsiębiorstw i popieraniu prywatnej inicjatywy w przemyśle i handlu*, Dz. U. 1946 Nr 3, poz. 18 – (dalej cyt. Dz. U. 1946 Nr 3, poz. 18), art. 1, 3 ust. 4; Dz. U. 1946 Nr 3, poz. 17, art. 3 ust. 1B.

²⁴ Rozporządzenie Rady Ministrów – z 19 grudnia 1946 r. – *o podwyższeniu dolnej granicy zdolności zatrudnienia przejmowanych na własność Państwa przedsiębiorstw w przemyśle wyrobów niepowowszechnego użytku, bądź mało zmechanizowanych, bądź o charakterze pionierskim i sezonowym*, Dz. U. 1947 Nr 2, poz. 7, § 1.

²⁵ Dz. U. 1946 Nr 3, poz. 18, art. 1, 3.

We wrześniu 1946 r. wprowadzono ograniczenia w obrocie skórami²⁶. Uległy one obostrzeniu, po wejściu w życie w październiku tego roku dekretu o obrocie skórami²⁷. Z dniem 21 listopada 1946 r. przedsiębiorcy zostali obłożeni obowiązkiem odprowadzania tzw. daniny narodowej na zagospodarowanie Ziem Odzyskanych. Nie wywiązanie się z tej formy opodatkowania, będące wynikiem złej woli – traktowano, jako przestępstwo, określane mianem szkodnictwa gospodarczego. Przedsiębiorcy handlowi, którym zarzucono złośliwe uchylanie się od uiszczenia tej daniny, mogli być ścigani i zarazem karani – w specyficznym karnym trybie inkwizycyjnym – przez Komisję Specjalną do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym, m.in. zesłaniem do obozu pracy przymusowej. Ponadto kupcy, którzy nie byli w stanie wywiązać się z obowiązku daniny narodowej, zagrożeni byli utratą prawa do lokalów handlowych, przydzielonych im w trybie przepisów dekretu – z 21 grudnia 1945 r. – o publicznej gospodarce lokalami (Dz. U. 1946 Nr 4, poz. 27), a także mogli zostać pozbawieni koncesji na prowadzenie przedsiębiorstw²⁸.

Komparatystyczna ocena treści aktów prawnych wydanych przez reżim komunistyczny – już w latach 1944-1946 – normujących funkcjonowanie prywatnej przedsiębiorczości, dobitnie pokazuje, że komuniści obłudnie deklarowali opiekę państwa nad rozwojem prywatnej przedsiębiorczości, gdyż faktycznie – w praktyce – efektywnie ją zwalczali poprzez stosowanie wobec prywatnych przedsiębiorców nadmiernej reglamentacji i dolegliwych obciążeń podatkowych. Definitywnie z prywatną inicjatywą kupiecką władze komunistyczne postanowiły rozprawić się w 1947 r., po wygranych wyborach do Sejmu Ustawodawczego. Za-

²⁶ Dekret – z 19 sierpnia 1946 r. – o koncesjonowaniu garbarń, zakładów do solenia i suszenia skór surowych oraz niektórych fabryk obuwia lub pasów transmisyjnych, Dz. U. 1946 Nr 43, poz. 250.

²⁷ Dekret – z 19 września 1946 r. – o obrocie skórami, Dz. U. 1946 Nr 49, poz. 281.

²⁸ Dekret – z 13 listopada 1946 r. – o daninie narodowej na zagospodarowanie Ziem Odzyskanych, Dz. U. 1946 Nr 61, poz. 341, art. 3, 39-41, 47; dekret – z 14 maja 1946 r. – o zmianie dekretu z dnia 16 listopada 1945 r. o utworzeniu i zakresie działania Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym, Dz. U. 1946 Nr 23, poz. 149, art. 1 ust. 2; dekret – z 21 grudnia 1945 r. – o publicznej gospodarce lokalami, Dz. U. 1946 Nr 2, poz. 27; A. Witkowski, *Wymiar i pobór podatków bezpośrednich oraz opłat na rzecz Skarbu Państwa od gospodarki nieuspołecznionej i ludności w Polsce w latach 1944-1950*, Rzeszów 2002, s. 148.

początkowane antykupieckie działania w roku 1947 zapisały się w historii Polski, jako „bitwa o handel”²⁹.

II. „Bitwa o handel” była drugą³⁰ z kolei batalią władz komunistycznych zmierzających do przebudowy dotychczasowego modelu gospodarki w Polsce – na socjalistyczny, oparty na wzorcach sowieckich. Z inicjatywą tego przedsięwzięcia wystąpiła Polska Patria Robotnicza (PPR) w kwietniu 1947 roku³¹. Akcja ta miała charakter ogólnokrajowy, a cel jej był polityczny – likwidacja prywatnego sektora handlowego³². Główną rolę odegrała w niej Komisja Specjalna do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym (Komisja Specjalna, Komisja, KS, CKS³³)³⁴. W przedsięwzięciu tym uczestniczyły wszystkie delegatu-

²⁹ A. Lityński, *O prawie i sądach...*, s. 206.

³⁰ Pierwszą batalią o charakterze ustrojowej wojny gospodarczej – była walka z chłopami „złośliwie” uchylającymi się od obowiązku wykonania zaległych świadczeń rzeczowych za rok gosp. 1945/1946. Głównym jej celem było przygotowanie przedpola dla przyszłej kolektywizacji polskiej wsi. Działania te określane były przez Komisję Specjalną do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym (dalej cyt. Komisja Specjalna, Komisja, CKS, KS), jako specjalna „akcja świadczeń rzeczowych” i miały miejsce w pierwszych latach jej funkcjonowania (1946-1947). Te czasy, to okres nieuzasadnionych – ani gospodarczo, ani prawnie – represji karnych stosowanych wobec posiadaczy gospodarstw rolnych o obszarze przekraczającym 10 ha, tzw. „bogaczy wiejskich”, B. Sekściński, *Początki działalności Lubelskiej Delegatury Komisji do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym* (1946), SIL 3(2004), s. 180.

³¹ J. Kaliński, *Bitwa o handel...*, s. 9. Faktycznie prostalinowski reżim komunistyczny tzw. „bitwę o handel”, tj. walkę z prywatną inicjatywą gospodarczą podjął z chwilą zawłaszczenia władzy w Polsce. Natomiast jej intensyfikacja nastąpiła na przełomie czerwca i lipca 1947 r. po wejściu w życie ustawy – z 2 czerwca 1947 r. – o zwalczaniu drożyzny i nadmiernych zysków w obrocie handlowym, Dz. U. 1947 Nr 43, poz. 218 – (dalej cyt. Dz. U. 1947 Nr 43, poz. 218). Porównaj, P. Fiedorczyk, *Komisja Specjalna...*, s. 122.

³² P. Fiedorczyk, *Komisja Specjalna...* s. 121.

³³ Komisja Specjalna funkcjonowała w latach 1945-1955. Była wzorcową instytucją polskiego stalinizmu. Została powołana dekretem – z 16 listopada 1945 r. – o utworzeniu i zakresie działania Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym, Dz. U. 1945 Nr 53, poz. 302 – (dalej cyt. Dz. U. 1945 Nr 53, poz. 302). Była państwowym organem administracyjnym o uprawnieniach policyjno-prokuratorsko-sądowych. Organami wykonawczymi KS były: Biuro Wykonawcze KS (dalej cyt. BWKS) w latach 1945-1950; delegatury KS (dalej cyt. DKS) w latach 1945-1955; terenowe inspektoraty KS (dalej cyt. TIKS) w latach 1947-1950. KS od 1945 r., a jej delegatury (i BWKS) w stopniu ograniczonym od 1947 r., a w pełni od 1950 r.

ry Komisji Specjalnej (DKS), realizując wytyczne ówczesnego reżimu komunistycznego³⁵. Głównym celem „bitwy o handel” było dostosowa-

(tylko DKS), jako pozasądowe organy administracyjne sprawowały wymiar sprawiedliwości. M.in. posiadały prawo do kierowania sprawców określonych kategorii przestępstw do obozów pracy przymusowej (dalej cyt. opp) – (KS od 1945 r., a DKS od 1950 r.) oraz były uprawnione do stosowania kary grzywny (od 1947 r. – CKS, BWKS i DKS) i wydawania orzeczeń o przepadku mienia na rzecz Skarbu Państwa (KS od 1945 r., a DKS od 1950 r.). Orzeczenia organów KS – w zasadzie – były ostateczne, tj. formalnie nie podlegały zaskarżeniu w drodze zwykłych środków odwoławczych. Komisja Specjalna oficjalnie została powołana – jako instytucja przejściowa i wyjątkowa – wyłącznie do wykrywania i „tępienia” przestępstw godzących w interesy życia gospodarczego lub społecznego państwa. W rzeczywistości funkcjonowała ponad 9 lat. Była rządową agendą „od wszystkiego” – narzędziem represji w rękach ówczesnych władz komunistycznych, dążących wszelkimi sposobami do likwidacji gospodarki wolnorynkowej i własności kapitalistycznej oraz wszelkich zachowań opozycyjnych. W okresie przygotowań do wyborów do Sejmu Ustawodawczego (1946/1947) zajmowała się inwigilacją i zwalczaniem środowisk politycznych opozycyjnych – w stosunku do Polskiej Partii Robotniczej (dalej: PPR). Jako organ orzekający w latach 1950-1954, była typowym ogniwem stalinowskiego systemu represji – instytucją, która karała za czyny, które nie były przestępstwami ani nawet wykroczeniami. „Status Komisji Specjalnej zaprzeczał konstytucyjnej zasadzie, że karać mogą tylko sądy – i że człowiek ma prawo do sądu” – [prof. A. Witkowski – Uniwersytet Rzeszowski]. Komisja Specjalna została zlikwidowana dekretem – z 23 grudnia 1954 r. – o *zniesieniu Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym*, Dz. U. 1954 Nr 57, poz. 282 – (dalej: Dz. U. 1954 Nr 57, poz. 282). W skali kraju Komisja Specjalna (CKS, BWKS i DKS) w latach 1945-1954 wydała ponad 460 tys. orzeczeń skazujących. Do obozów pracy przymusowej zesłała – co najmniej – 84 216 osób. Tylko w latach 1946-1949 na mocy decyzji organów Komisji Specjalnej do więzień śledczych trafiły – 33 322 osoby. Przewodniczącym Komisji Specjalnej przez cały okres jej funkcjonowania, tj. w latach 1945-1954 – był Roman Zambrowski vel Nusbbaum Rubin, B. Sekściński, *Kara obozu pracy w orzecznictwie Lubelskiej Delegatury Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym (1950-195)*, SIŁ 9(2007), s. 95-96.

³⁴ A. Lityński, *Historia prawa Polski Ludowej...*, s. 51.

³⁵ APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 1-5; B. Rogowska, *Delegatura Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym na Dolnym Śląsku w latach 1945-1947*, w: *Z badań nad dziejami Dolnego Śląska po II wojnie światowej*, red. S. Dąbrowski, Wrocław 1993, s. 71, 73-75, 88; M. Rusek, *Właściwość rzeczowa Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym w latach 1946-1949 na przykładzie krakowskiej Delegatury*, w: *Krakowskie studia z historii państwa i prawa*, red. W. Uruszczak, D. Malec, Kraków 2004, s. 272-273, 276-279; A. Pasek, *Uwagi wokół działalności Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Specjalnym*, w: *Studia historycznoprawne*, red. A. Konieczny, „Acta

nie struktury własnościowej ówczesnego modelu gospodarki, tak, aby był on adekwatny do budowanego – w przyspieszonym tempie, charakterystycznym dla przemian rewolucyjnych – ustroju socjalistycznego.

Funkcjonująca na Ziemi Lubelskiej – Lubelska Delegatura Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym (LDKS³⁶) odegrała w niej decydującą rolę. Pod pozorem walki ze speku-

Universitatis Wratislaviensis” 2367(2002), z. nr 276 („Prawo”), s. 320-324; R. Miązek, Opolska Delegatura Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym (1950-1954), „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Inżynierskiej w Opolu” 38(1994), s. 79; J. Macholak, Delegatura Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym w Szczecinie 1946-1954. Organizacja i działalność, w: Działalność Delegatury Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym w Szczecinie w latach 1945-1954. Materiały z konferencji naukowej z 20 marca 1998 r., red. Z. Chmielewski, Szczecin 1998, s. 40, 43; A. Zaćmiński, Bydgoska Delegatura Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym (1946-1954), w: Związki Kujaw i Pomorza na przestrzeni wieków. Zbiór studiów, red. Z. Biegański, W. Jastrzębski, Bydgoszcz 2001, s. 339, 347-360; B. Więclawski, Z działalności Delegatury..., s. 193-222; B. Kopka, Obozy pracy w Polsce 1944-1950, Warszawa 2002, s. 195, 197-203; W. Domagalski, Działalność Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym – w świetle materiałów Komisji i jej Delegatury warszawskiej, „Archiwum Kryminologii” 22(1996), s. 112-115; R. Tomkiewicz, Olsztyńska Delegatura Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym 1945-1954, Olsztyn 1995, s. 104-176.

³⁶ Lubelska Delegatura Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym (dalej: LDKS) była typowym ogniwem stalinowskiego systemu terroru w powojennej Polsce. Terenem działania LDKS było miasto Lublin oraz województwo lubelskie. Została powołana do życia 7 stycznia 1946 r. ma mocy przepisów dekretu z 16 listopada 1945 r. [Dz. U. 1945 Nr 53, poz. 302]. Działalność rozpoczęła 15 stycznia 1946 r., a zakończyła 5 lutego 1955 roku. Była specyficznym – poza-konstytucyjnym administracyjnym organem wymiaru sprawiedliwości, gdyż ani Konstytucja RP z 17 marca 1921 r., Dz. U. 1921 Nr 44, poz. 267 – (dalej cyt. Dz. U. 1921 Nr 44, poz. 267), ani Mała Konstytucja. Ustawa konstytucyjna o ustroju i zakresie działania najwyższych organów Rzeczypospolitej Polskiej – z 20 lutego 1947 r., Dz. U. 1947 Nr 18, poz. 71, ani też Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej – z 22 lipca 1952 r., Dz. U. 1952 Nr 33, poz. 232 – nie przewidywały tego rodzaju organów wymiaru sprawiedliwości), pomimo, że jej członkom przysługiwały uprawnienia władz policyjnych, prokuratorskich, a nawet sądowych – Dz. U. 1945 Nr 53 poz. 302, art. 1, 10-13. Na początku swego istnienia zajmowała się wykrywaniem i ściganiem przestępstw społeczno-gospodarczych, a od czerwca 1947 r. również orzekaniem w sprawach o przestępstwa. Od października 1950 r. była wyłącznie organem orzekającym

lacją i szkodnictwem gospodarczym podjęła działania represyjne wobec przedstawicieli prywatnego sektora gospodarczego już na początku 1946 roku. Totalna ekspansja Lubelskiej DKS na powojenne resztki systemu wolnorynkowego, drobnego handlu i drobnej własności kapitalistycznej – doprowadziła do zachwiania i upadku dotychczasowego trójsektorowego modelu gospodarki w województwie lubelskim. Wynikiem jej był nadmierny rozrost sektora państwowego, kosztem prywatnego, a nawet spółdzielczego. Akcja ta doprowadziła do upadku wielu firm prywatnych i dezorganizacji pracy spółdzielni. Brutalne prześladowanie przedstawicieli prywatnego przemysłu, handlu i rzemiosła wyeliminowało – na prawie pół wieku – funkcjonowanie systemu wolnorynkowego. Jednak surrealny model scentralizowanej, planowej ekonomii – odizolowany od systemu gospodarki światowej – doprowadził w końcu lat osiemdziesiątych XX w. do upadku ustroju socjalistycznego i odsunięcia od steru władzy zdeklasowanych komunistów, pomimo, że ci zapewniali w 1945 r., iż „władzy raz zdobytej nigdy nie oddadzą”³⁷.

III. Jednym z głównych strategów „bitwy o handel” – był żydowski komunista Hilary Minc [ówczesny minister przemysłu i handlu], który przeszedł do historii Polski, jako budowniczy modelu gospodarki opartego na wzorcach sowieckich. Przedsięwzięcie to zapowiedział

w trybie skargowym – na wniosek prokuratora. w sprawach o przestępstwa społeczno-gospodarcze i polityczne, ustawa – z 20 lipca 1950 r. – o *zmianie dekretu z dnia 16 listopada 1945 r. o utworzeniu i zakresie działania Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym*, Dz. U. 1950 Nr 38, poz. 350. Postępowanie przed delegaturą – w zasadzie – miało charakter inkwizycyjny – było jednoinstancyjne, orzeczenia niezaskarżalne, a prawo oskarżonego do obrony – było znacznie ograniczone. Na mocy postanowień o tymczasowym aresztowaniu – wydanych przez LDKS – w latach 1946-1950 zostało osadzonych w aresztach śledczych – 1 329 osób. Delegatura Komisji Specjalnej w Lublinie łącznie w latach 1947-1954 skazała na kary zasadnicze 18 490 osób, w tym: do obozu pracy skierowała 2 360 osób; karą grzywny ukarała 15 896 osób, a wobec 234 osób orzekła obie kary łącznie. Lubelską DKS kierowali: Stanisław Wawrzonek (styczeń – listopad 1946 r.) – członek Polskiej Partii Robotniczej (dalej cyt. PPR), były pracownik Technicznego Zarządu Telegrafów i Telefonów w Kowlu; Ludwik Szulc (grudzień 1946 r. – 2 luty 1947 r. oraz 1-5 III 1947 r.) – były przewodniczący DKS w Bydgoszczy; Włodzimierz Rzymowski (2 II – 1 III 1947 r.) – członek BWKS; Marian Fic (5 III 1947 r. – 29 XI 1954 r.) – mgr prawa, członek PPR; Józef Iwańczuk, jako p.o. przewodniczącego delegatury w okresie od 29 XI 1954 do 5 II 1955 r. – sędzia Sądu Powiatowego w Chełmie Lubelskim, B. Sekściński, *Kara obozu pracy...*, s. 97.

³⁷ M. Zaremba, *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*, Warszawa 2001, s. 135.

już u schyłku 1945 roku. Jednak komuniści zwlekali z jego pełną realizacją do czasu zakończenia wyborów do Sejmu Ustawodawczego, które odbyły się w II połowie stycznia 1947 roku. Przed wyborami i tuż po nich zwalczano szeroko pojętą spekulację, ale na niewielką skalę. Zajmowała się tym, w szczególności Komisja Specjalna, dla której walka ze spekulacją „była stałą troską” i fundamentalnym zadaniem od chwili jej powstania. Już w 1946 r. do obozów pracy na mocy postanowień karnych CKS do obozów pracy trafiło 256 osób, podejrzanych o uprawianie spekulacji³⁸.

Ryc. 1. Główny strateg „bitwy o handel” – komunista narodowości żydowskiej Hilary Minc



Źródło: A. Paczkowski, *Zdobycie władzy 1945-1947*, Warszawa 1993, s. 22.

Reżim komunistyczny po wątpliwej legitymizacji swej władzy w Polsce, w styczniu 1947 r. – drogą sfałszowanych wyborów do sejmu – niezwłocznie przystąpił do realizacji uspołeczniania gospodarki³⁹. Podjęto działania, które z czasem doprowadziły do upadku prywatnej przedsiębiorczości oraz niezależnej spółdzielczości. Właścicieli prywatnych przedsiębiorstw handlowo-usługowych obłożono bardzo wysokimi zobowiązaniami fiskalnymi i różnego rodzaju obligatoryjnymi opłatami. Jednocześnie odebrano kupcom możliwość zaopatrywania się w hurtowniach państwowych, a także utrudniono im dostęp do kredytów bankowych. Przedsiębiorcy mogli uzyskać koncesje handlowe, dopiero

³⁸ P. Fiedorczyk, *Komisja Specjalna...*, s. 122.

³⁹ W. Roszkowski, *Historia Polski 1914-1991*, Warszawa 1992, s. 168, 192-194.

po wywiązaniu się z bardzo wysokich zobowiązań finansowych, jakimi wówczas zostali obciążeni. Komuniści, aby zyskać poparcie w oczach społeczeństwa dla swych zamierzeń, obarczali winą prywatny sektor handlowy za niedostatki na rynku żywnościowym oraz szalejącą wówczas drożyznę⁴⁰.

Przedpole dla lubelskiej „bitwy o handel” Delegatura Komisji Specjalnej w Lublinie zaczęła przygotowywać już w pierwszym kwartale 1946 roku. Podjęła inwigilację w szczególności środowisk nieuspołeczniczonych przedsiębiorców branży mięsnej, piekarniczej, młynarskiej. Rozpoczęły się prześladowania prywatnych kupców i przemysłowców zajmujących się produkcją i obrotem artykułami pierwszej potrzeby. Rok 1946 i pierwsze półrocze 1947 r., to okres preorientacji w zakresie wyboru metod i form przebudowy trójsektorowej gospodarki narodowej – prywatnej, niezależnej spółdzielczej i państwowej – na dwusektorową – państwową i spółdzielczą – kontrolowaną oraz w pełni sterowaną przez totalitarne państwo. Początkowo małointensywne działania represyjne wykierowane przeciwko prywatnym przedsiębiorcom⁴¹, z czasem przerodziły się w dobrze zorganizowane akcje specjalne, służące likwidacji własności kapitalistycznej – placówek handlowych, rzemieślniczych i przemysłowych, np. takie jak: akcja „U” – w ramach której zwalczano nielegalny obrót mięsem; akcja „Z” – w ramach której zwalczano nielegalny przemiał i obrót mąką; akcja „ZR” – w ramach której zwalczano nadużycia w cechach rzemiosł; akcja „HŁ” – w ramach której poddano kontroli sprzedaż towarów w tzw. obrocie wtórnym; akcja „HZ” – w ramach której poddano kontroli obrót wyrobami hutniczymi; akcja „S” – w ramach której objęto kontrolą obrót w sklepach wielobranżowych. Delegatura pierwsze masowe kontrole cen, podjęła najpierw w samym Lublinie, w II kwartale 1946 roku. Do udziału w akcjach kontrolnych cen zmobilizowała „czynnik społeczny” wywodzący się z Okręgowej Komisji Związków Zawodowych (OKZZ) w Lublinie. Wzmociono represje wobec kupiectwa lubelskiego pobierającego wygó-

⁴⁰ R. Tomkiewicz, *Olsztyńska Delegatura...*, s. 104.

⁴¹ W 1946 r. LDKS zastosowała areszt tymczasowy w stosunku do 143 osób, w tym wobec 35 podejrzanych o tzw. spekulację (24,48%) – z których trzy zostały zwolnione z powodu umorzenia postępowań, a dwie po zapadnięciu wyroków uniewinniających wydanych przez sądy powszechne, B. Sekściński, *Stosowanie tymczasowego aresztowania przez Lubelską Delegaturę Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym (1946)*, SIL 4(2004), s. 235, 241-242.

rowane ceny – za artykuły pierwszej potrzeby – od miejscowego „świata pracy”. Na podstawie protokołów karnych sporządzonych przez komisje kontrolne cen zorganizowane przez delegaturę i działające pod jej nadzorem, Starosta Grodzki w Lublinie skazał kilkunastu kupców lubelskich za pobieranie nadmiernych cen od lubelskiego „świata pracy” – na grzywny w wysokości od 55 000 zł do 110 000 zł z zamianą na 3-4 miesiące aresztu w razie niemożności ich ściągnięcia. W październiku 1946 r. LDKS prowadziła walkę z nieuzasadnioną zwyczajną cen na skóry. Pewną ilość sporządzonych protokołów karnych w czasie akcji kontrolnej delegatura skierowała do Starosty Grodzkiego w Lublinie, który skazał 13 handlarzy skórą na grzywny w wysokości 10 000 zł, a jednemu wymierzył karę pieniężną w kwocie 5 000 zł z zamianą na areszt oraz orzekł konfiskatę zakwestionowanej skóry. Niezależnie od doraźnych działań represyjnych wymierzonych w kupiectwo lubelskie, DKS w Lublinie podjęła akcję prasową o charakterze informacyjno-propagandowym, polegającą na publikowaniu artykułów w miejscowych dziennikach – zmierzającą do zastraszenia kupców lubelskich. W lubelskich gazetach pojawiły się artykuły o takich tytułach jak: „Obława w Lublinie”, „164 kupców lubelskich pociągniętych do odpowiedzialności za sztuczną zwyczajną cen”, „11 kupców lubelskich ukaranych grzywną półtora miliona złotych za spekulacyjną zwyczajną cen”, „Wysokie grzywny pieniężne na nieuczciwych kupców lubelskich”. Skutek akcji represyjnych podjętych przez kierownictwo LDKS, a wymierzonych przeciwko kupcom lubelskim był natychmiastowy. Sterroryzowane kupiectwo lubelskie już w listopadzie 1946 r. zaczęło zamykać sklepy.

Tymczasem urzędnicy państwowi zajęci walką z prywatną inicjatywą gospodarczą zaczęli zaniedbywać ciężące na nich obowiązki. W listopadzie 1946 r. doszło zmarnotrawienia 32,5 t ziemniaków, wskutek karygodnego zaniedbania obowiązków przez jednego z urzędników odpowiedzialnych za dystrybucję płodów rolnych. Artykuły spożywcze zamiast trafiać do lubelskich sklepów były marnotrawione. W połowie listopada 1946 r., w wyniku akcji represyjnych podjętych przez LDKS wobec prywatnych handlowców i piekarzy – „na terenie Lublina zaczęło brakować chleba”⁴².

Warto w tym miejscu podkreślić, iż kiedy w kraju szalała drożyzna – nie tylko marnotrawiono tony artykułów żywnościowych wskutek nie-

⁴² APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 1, k. 159, 160, 173-174, 189.

udolnej gospodarki nimi, ale także tonami wywożono np. ziemniaki w ramach „bratniej pomocy” do sąsiednich krajów zgrupowanych w obozie państw socjalistycznych, m.in. do Czechosłowacji⁴³. Według Okręgowego Inspektoratu Ochrony Skarbowej w Lublinie w okresie powojennym, przyczyną znacznej zwyżki cen na artykuły spożywcze na Lubelszczyźnie – był również fakt wywozu na dużą skalę z Polski do ZSRR „zboża, mąki, tłuszczu i innych towarów przez wojskowych Armii Czerwonej lub też osoby prywatne pod tychże opieką [...]”. Natomiast do Polski przemycano z ZSRR wyłącznie papierosy i to „w niewielkiej ilości”⁴⁴.

Także na terenie działania Bydgoskiej DKS (BDKS) już w 1946 r. zostały podjęte akcje wymierzone w prywatny sektor handlowy. Z inicjatywy BDKS tego roku w miastach województwa pomorskiego powołano Komisje Społeczne do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym na wzór terenowych organów Komisji Specjalnej. Kontrole w punktach sprzedaży na terenie miast wydzielonych i powiatowych przeprowadzone w lipcu 1946 r. na polecenie BDKS – dały „imponujący efekt”. W wyniku lustracji zamknięto 34 sklepy oraz aresztowano 30 osób⁴⁵.

Działania represyjne podejmowane w 1946 r. przez Lubelską DKS, a skierowane przeciwko prywatnym handlowcom, np. pod pozorem likwidacji nielegalnego handlu towarami UNRRA⁴⁶ – miały na celu destabilizację odradzającego się po wojnie prywatnego sektora gospodarczego. Akty oskarżenia przeciwko prywatnym przedsiębiorcom kierowane przez delegaturę do sądów na ogół nie uzyskiwały ich akceptu, a osoby którym niesłusznie LDKS zarzuciła popełnienie przestępstw spekulacyjnych – były uniewinniane. Sądy powszechne na Lubelszczyźnie nie ulegały naciskom kierownictwa LDKS i ferowały wyroki sprawiedliwe. Stawały w obronie obywateli represjonowanych bezzasadnie przez delegaturę. Tylko w 1947 r., na 12 spraw o sprzedaż skór z nielegalnego wy-

⁴³ IPN-O/Lu, zespół archiwalny nr IPN Lu-040 – *Wojewódzki Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w Lublinie* (dalej cyt. ZA-Lu/040 WUBP-L), sygn. 10, k. 36-37.

⁴⁴ APL, zespół archiwalny nr 705 – Okręgowy Inspektorat Ochrony Skarbowej w Lublinie (1945-1950), sygn. 3, k. 10.

⁴⁵ A. Zaćmiński, *Bydgoska Delegatura...*, s. 347-348.

⁴⁶ United Nations Relief and Rehabilitation Administration (1943-1947), [ang.] – Administracja Narodów Zjednoczonych do spraw Pomocy i Odbudowy, *Encyklopedia PWN* – 2004.

robu lub po wygórowanych cenach, w których skazani wnieśli odwołania, Sąd Okręgowy w Lublinie – aż w 9 przypadkach uchylił orzeczenia Starostwa Grodzkiego, funkcjonującego pod nieoficjalnym nadzorem LDKS – skazujące kupców lubelskich na kary grzywny od 1 000 zł do 10 000 zł, wydając wyroki uniewinniające⁴⁷.

Ceny towarów handlowych ustalane na Lubelszczyźnie przez państwowe Komisje Cennikowe i Komisje Kalkulacyjne były celowo zaniżane. Kształtowały się na poziomie niższym od kosztów ich wytworzenia. Powodowało to niechęć prywatnych producentów żywności, do współpracy z państwowymi i spółdzielczymi zakładami przetwórczymi. M.in. z tego powodu w pierwszym kwartale 1947 r. doszło do destabilizacji rynku żywnościowego. Sytuacja ta także została wywołana nadmiernym represjonowaniem prywatnych młynarzy, piekarzy i kupców. W związku z tym Komisja Cennikowa Zarządu Miejskiego w Lublinie – nawet na pewien czas zaprzestała wyznaczania zaniżonych cen na zboże, mąkę oraz pieczywo. Jednocześnie Marian Fic przewodniczący LDKS wystąpił z apelem – do lubelskiego cechu piekarzy i zorganizowanego kupiectwa – o stosowanie marży opartej na „uczciwej kalkulacji kupieckiej”. 29 marca 1947 r. w Lublinie zorganizowano konferencję międzypartyjną poświęconą sprawie walki z lichwą i spekulacją, na której ustalono zasady współpracy „czynnika fachowego” z „czynnikiem społecznym” w akcji zwalczania drożyzny. Na kolejnym dwuetapowym spotkaniu zorganizowanym w siedzibie delegatury – w dniu 31 marca 1947 r. – z udziałem przedstawicieli: Zarządu Miejskiego (ZM), Milicji Obywatelskiej (MO), Urzędów Bezpieczeństwa Publicznego (UBP), Brygad Ochrony Skarbowej (BOS) oraz przedstawicieli świata gospodarczego i czynnika społecznego – M. Fic zagroził, iż: Komisja Specjalna, jak i Starostwo Grodzkie będą ostro karać spekulantów. Po konferencji oficjalnej przewodniczący LDKS zwołał drugą poufną konferencję, już bez udziału przedstawicieli przedsiębiorców prywatnych, na której omówiono szczegóły działania oraz zaplanowano akcję kontrolną na dzień 1 kwietnia 1947 roku. Lustracji miały być poddane wyłącznie sklepy prywatne i spółdzielcze – zgodnie z wytycznymi członka Biura Wykonawczego Komisji Specjalnej (BWKS) Włodzimierza Rzymowskiego. Akcji kontrolnych nie zamierzano przeprowadzać w sklepach państwowych. Do końca marca 1947 r. tzw. akcja walki

⁴⁷ APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 2, k. nn. – załącznik do sprawozdania opisowego z działalności LDKS za 1947 r.; sygn. 802, nr rep. 89.

z drożyzną i spekulacją w zasadzie ograniczała się jedynie do terenu miasta Lublina. Dopiero w kwietniu i maju LDKS zaczęła organizować wypadki na sąsiednie powiaty. W kwietniu 1947 r. delegatura została zobligowana przez Komisję Specjalną w Warszawie do zorganizowania szeroko zakrojonych akcji propagandowych, takich jak akcje prasowe i otwarte zebrania sprawozdawcze – dla ogółu społeczeństwa, tj. przedstawicieli partii zablokowanych, Związków Zawodowych, Rad Zakładowych większych przedsiębiorstw, inteligencji pracującej, prasy, itp. oraz zebrania informacyjno-sprawozdawcze – w celu zaprezentowania na ich forum działalności delegatury ze szczególnym uwzględnieniem wyników akcji specjalnych, dot. walki z lichwą i spekulacją. W ramach wykonania tego polecenia Komisji Specjalnej – Marian Fic na specjalnej konferencji prasowej zorganizowanej w dniu 30 kwietnia 1947 r. po raz kolejny wezwał: Związki Zawodowe i przedstawicieli świata pracy do szeroko zakrojonej współpracy z delegaturą na polu walki ze spekulacją – w celu uzdrowienia handlu i eliminacji z życia gospodarczego elementu szkodliwego, tj. różnego rodzaju spekulantów. W maju 1947 r. Lubelska DKS postanowiła gros swoich wysiłków skierować na walkę z lichwą, spekulacją i szabrem. Wzmocniona akcja walki z drożyzną i spekulacją zarówno w siedzibie Delegatury, jak i w terenie – dała na ogół dobre wyniki – wg oceny kierownictwa LDKS. Akcję walki z drożyzną rozszerzono na inne miasta województwa lubelskiego takie jak: Siedlce, Lubartów, Puławy, Chełm i Rejowiec. Kontrolni poddano m.in. punkty sprzedaży artykułów spożywczych, materiałów włókienniczych, wyrobów Polskiego Monopolu Tytoniowego (PMT) i Państwowego Monopolu Spirytusowego (PMS)⁴⁸.

Tabela 1. Wykaz punktów sprzedaży detalicznej objętych akcjami kontrolnymi LDKS w maju 1947 r.

Miejscowość	Liczba skontrolowanych punktów sprzedaży detalicznej				Ilość sporządzonych protokółów
	artykułów spożywczych	wyrobów PMT i PMS	materiałów włókienniczych	ogółem	
Lublin	108	47	23	178	94

⁴⁸ APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 1, k. 197, 198; sygn. 2, k. 26, 47, 50, 235-236, k. nn. – pismo Nr B. W. II – 903/47 z 10 kwietnia 1947 r. Komisji Specjalnej do LDKS.

Chelm	32	-	8	40	10
Lubartów	2	2	-	4	3
Puławy	6	5	3	14	-
Rejowiec	8	2	-	10	-
Siedlce	16	15	2	33	23
Razem	172	71	36	279	130

Źródło: APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 2, k. 50.

W akcjach kontrolnych wzięło udział 67 osób, w tym: 19 z BOS, 10 ze Związków Zawodowych (ZZ), 2 z Ligi Kobiet (LK), 9 z OKZM (Oddziału Kontroli Zarządu Miejskiego) i 27 z MO. Marian Fic zamierzał przeprowadzić masową kontrolę sklepów i kiosków – przy szerokim udziale „świata pracy”, tj. czynnika społecznego. Jednak jego udział w akcjach kontrolnych zorganizowanych przez LDKS w maju 1947 r. był mierny i wyniósł zaledwie – 17,91%. Kontrole były przeprowadzane przez tzw. „trojki” funkcjonujące pod przewodnictwem pracownika delegatury. Niektórym grupom operującym w bardziej niebezpiecznych dzielnicach miast przydzielono funkcjonariuszy Milicji Obywatelskiej do ich ochrony. Brak spodziewanego zaangażowania „świata pracy” w akcje kontrolne organizowane przez delegaturę, M. Fic postanowił zrekompensować przez publikację w prasie lokalnej zastraszających artykułów – typowo propagandowych o groźnie brzmiących tytułach takich jak: „Z frontu walki ze spekulacją”, „Spekulanci w potrzasku”, „Komisja Specjalna przystępuje do walki z drożyzną”, „Protokoły karne za spekulację papierosami i zapalkami”, „Ofensywa na spekulantów”, „Kilkadziesiąt tysięcy kontrolerów społecznych pod kierownictwem Komisji Specjalnej”, „Spekulanci zostaną wysiedleni z Lublina”. Pod koniec II połowy 1947 r. delegatura prowadziła również akcję zwalczania przestępstw podatkowych oraz akcję ściągania zboża od opornych młynarzy i kupców zbożowych. Były to typowe działania represyjne – wymierzone w prywatnych przedsiębiorców Lubelszczyzny. W czerwcu 1947 r. akcje walki z drożyzną i spekulacją prowadzono w szczególności w większych ośrodkach handlowych już na terenie całego województwa lubelskiego. Tylko w samym Lublinie skontrolowano 162 punkty sprzedaży detalicznej artykułów spożywczych, włókienniczych i monopolowych. Sporządzono 35 protokołów karnych, w tym: 20 za pobieranie nadmiernych cen, 2 za odmowę sprzedaży artykułów, 3 za nieujawnienie cen oraz 10 za inne wykroczenia. Podobne kontrole przeprowadzono

również m.in. w Krasnymstawie i Puławach. Tzw. kontrolne „akcje nę-kające” – powiatowe i wojewódzkie – organizowane przez delegaturę miały charakter wyniszczający. Ponadto postępowania karne prowadzo-ne przez nią ciągnęły się miesiącami, a niekiedy latami – po to by „zła-mać ducha” u tych przedsiębiorców, którzy chcieli przetrwać, pomimo terroru rozpętanego przez ówczesny reżim komunistyczny, na usługach którego była m.in. LDKS⁴⁹.

Tabela 2. Wykaz spraw – dot.: przestępstw spekulacyjnych; pobierania nadmier-nych cen; braku cen i wagi na towarach handlowych; braku cenników ustalanych przez Komisje Cennikowe i rachunków zakupu towarów handlowych oraz odmowy sprzedaży przy równoczesnym ukrywaniu i magazynowaniu towarów deficy-towych – wszczętych przez LDKS w okresie od 1 stycznia do 12 czerwca 1947 r., tj. w okresie bezpośrednio poprzedzającym tzw. „bitwę o handel”

Miesiąc	Liczba spraw dot.:				
	przestępstw spekulacyjnych ^a	pobierania nadmiernych cen ^b	braku: cen na towarach, cen-ników, rachunków zakupu towarów handlowych, ozna-czenia wagi na pieczywie oraz magazynowania towa-rów handlowych, itp.	odmowy sprzedaży, ukrywa-nia i magazynowania towa-rów	ogółem
Styczeń	6	9	12	-	27
Luty	22	6	13	-	41
Marzec	43	16	5	-	64
Kwiecień	67	19	-	-	86
Maj	57	43	-	1	101
Czerwiec ^c	32	6	6	2	46
Razem:	227	99	36	3	365

^a Mianem przestępstw spekulacyjnych określano m.in. takie zachowania jak nielegalny handel artykułami spożywczymi, przemysłowymi i leczniczymi, a nawet samo posiada-nie surowców i urządzeń do ich produkcji oraz nielegalny wyrób artykułów spożyw-czych i przemysłowych bez wymaganego zezwolenia, a także nienależyte wywiązywa-

⁴⁹ Tamże, sygn. 2, k. 50-51, 61; sygn. 802, nr rep. 89.

nie się z umów kontraktowych zawartych z instytucjami państwowymi, jak również produkcję towarów handlowych niezgodną ze standardami ustalonymi przez państwo – też uchylanie się od zakupu zboża na Fundusz Apropowizacyjny, itp., APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 802, nr rep. 1-588.

^b Tj. cen wyższych od ustalanych przez Komisje Cennikowe, APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 2, k. 51.

^c Tylko za okres 1-12 VI 1947 r.

Źródło: APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 802, nr rep. 1-670

W okresie od 1 stycznia do 12 czerwca 1947 r., tj. do czasu wejścia w życie ustawy o zwalczaniu drożyzny i nadmiernych zysków w obrocie handlowym⁵⁰ na 670 spraw, jakie wpłynęły do LDKS – 365 (54,48%) dot. tzw. przestępstw spekulacyjnych, w tym spraw, które bezpośrednio dotyczyły zwalczania tzw. drożyzny, tj.: pobierania nadmiernych cen, nieujawnienia cen, braku cenników ustalonych przez Komisje Cennikowe i rachunków zakupu towarów handlowych, odmowy sprzedaży artykułów, ukrywania i gromadzenia towarów – było 138 (20,60%)⁵¹.

Tabela 3. Sposób załatwienia spraw dot.: przestępstw spekulacyjnych; pobierania nadmiernych cen; braku cen lub wagi na towarach handlowych albo cenników – ustalanych przez Komisje Cennikowe; braku rachunków zakupu towarów handlowych; odmowy sprzedaży przy równoczesnym ukrywaniu i magazynowaniu towarów deficytowych – wszczętych przez LDKS w okresie od 1 stycznia do 12 czerwca 1947 r.

Wyszczególnienie	Kategorie spraw				
	sprawy dot. przestępstw spekulacyjnych	sprawy dot. pobierania nadmiernych cen ^a	sprawy dot. braku: cen na towarach, cenników, rachunków zakupu towarów handlowych, oznaczenia wagi na pieczywie oraz magazynowania towarów handlowych	sprawy dot. odmowy sprzedaży, ukrywania i magazynowania towarów	ogółem
Ogólna liczba spraw prowadzonych przez delegaturę, w tym:	227	99	36	3	365
a/ liczba spraw załatwionych przez delegaturę we własnym zakresie, przez:	186	19	11	3	219

⁵⁰ Dz. U. 1947 Nr 43, poz. 218.

⁵¹ APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 802, nr rep. 1-670.

POLSKIE DROGI DO SOCJALIZMU. SOWIETYZACJA...

a.1. umorzenie postępowania;	89	11	6	2	108
a.2. wystąpienie z wnioskiem do KS o umieszczenie sprawcy w opp	36	2	5	-	43
a.3. ukaranie grzywną	-	3	-	-	3
a.4. wniesienie aktów oskarżenia do sądów okręgowych i grodzkich	61	3	-	1	65
b/ przekazanych innym instytucjom do dalszego urzędowania, w tym:	41	80	25	-	146
b.1. prokuraturom	16	-	1	-	17
b.2. starostwom powiatowym i grodzkim	3	33	24	-	60
b.3. Urzędom Akcyz i Monopoli	13	47	-	-	60
b.4. Milicji Obywatelskiej	7	-	-	-	7
b.5. Inspektoratom Ochrony Skarbowej	2	-	-	-	2

^a Tj. cen wyższych od ustalonych przez Komisje Cennikowe, APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 2, k. 51, s. 3-4.

Źródło: APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 802, nr rep. 1-670.

Analiza toku spraw pokazuje, iż na etapie preorientacji, tj. w I połowie 1947 r. – delegatura we własnym zakresie załatwiła 60% spraw, wszczętych w ramach akcji walki ze spekulacją i drożyzną. Jednak większość spraw dot.: pobierania nadmiernych cen; nieujawniania cen; braku cenników ustalanych przez Komisje Cennikowe i rachunków zakupu towarów handlowych; odmowy sprzedaży; ukrywania i gromadzenia towarów – delegatura przekazała do załatwienia innym władzom (76,09%)⁵². Walkę ze spekulacją do 12 czerwca 1947 r. prowadzono na podstawie przepisów dekretu – z 25 października 1944 r. – *o zwalczaniu spekulacji i lichwy wojennej*⁵³. Ten układ diametralnie zmienił się z dniem 13 czerwca 1947 r., tj. po wejściu w życie ustawy antydrożyz-

⁵² Tamże, nr rep. 1-670.

⁵³ Dekret – z 25 października 1944 r. – *o zwalczaniu spekulacji wojennej*, Dz. U. 1944 Nr 9, poz. 49.

nianej z 2 czerwca 1947 r.⁵⁴ Od tego czasu, większość tego rodzaju spraw LDKS załatwiała we własnym zakresie, przede wszystkim przez nakładanie na handlowców bardzo wysokich grzywien i stosowanie wobec nich innych kar dodatkowych – niezwykle dolegliwych, m.in. takich jak przepadek mienia czy zamknięcie przedsiębiorstwa. W czasie „bitwy o handel” LDKS zwalczała nadużycia i spekulację także w sektorze uspołecznionym. Jednak skala tego rodzaju działań była niewielka, a akcje kontrolne o charakterze symbolicznym podejmowane w placówkach spółdzielczych i państwowych miały na celu zmylenie społeczeństwa, co do rzeczywistych zamiarów ówczesnego reżimu. Osoby, będące pracownikami placówek uspołecznionych, którym udowodniono przestępstwo spekulacji lub nadużycia gospodarcze mogły liczyć na łagodniejsze traktowanie. Wobec nich stosowano środki zapobiegawcze o małej dolegliwości, takie jak np. dozór Milicji Obywatelskiej. Nawet skazani na umieszczenie w obozie pracy przymusowej, mogli liczyć na odroczenie wykonania tej kary. Na ogół jednak postępowania w sprawach przeciwko pracownikom firm uspołecznionych delegatura umarzała. Na takie traktowanie nie mogły liczyć osoby z prywatnego sektora handlowego, oskarżone o spekulację. Im za podobne przewinienia groziło zesłanie do obozu pracy przymusowej lub wysokie grzywny, wymuszające samolikwidację prowadzonych przez nich placówek handlowych. Lubelska DKS prowadziła walkę ze spekulacją współpracując przede wszystkim z MO, UBP, BOS oraz kontrolerami z Oddziału Kontroli Zarządu Miejskiego w Lublinie. Udział w akcjach kontrolnych sklepów tzw. czynnika społecznego był niewielki⁵⁵.

Jednokierunkowe nastawienie delegatury na represjonowanie przedstawicieli prywatnego sektora gospodarczego było działaniem godnym napiętnowania, zwłaszcza w obliczu nieodpowiedzialnej gospodarki

⁵⁴ Przepisy karne tej ustawy niezwykle represyjne w drodze wykładni rozszerzającej [nadinterpretacji] rozciągnięto na czyny w niej nieokreślone – niebędące przestępstwami, takie jak: „potajemny ubój” zwierząt gospodarskich, nielegalny przemiał zbóż, nielegalny obrót zbożem i produktami przemiału, nielegalny handel wódką, pobieranie wyższych cen przez dorożkarzy, sprzedaż mięsa i wódki w dni zakazane, P. Fiedorczyk, *Komisja Specjalna...*, s. 124-125. W ten sposób niektóre bezprawne zachowania dotychczas określane mianem wykroczeń – urosły do rangi przestępstw zagrożonych wysokimi karami, tj. karą więzienia do lat 5 i grzywną do 5 mln złotych, Dz. U. 1947 Nr 43, poz. 218, art. 14.

⁵⁵ APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 1, k. 87, 144, 121; sygn. 2, k. 50, 235-236; sygn. 802, nr rep. 611, 648-652.

artykułami pierwszej potrzeby prowadzonej przez instytucje państwowe i spółdzielcze. Analiza dokumentacji dotyczącej działalności LDKS pokazuje, iż w okresie nieuzasadnionego represjonowania prywatnych przedsiębiorców za pobieranie rzekomo nadmiernych cen⁵⁶ za artykuły pierwszej potrzeby – w uspołecznionych przedsiębiorstwach handlowych funkcjonujących pod nadzorem władz komunistycznych, wskutek niedbalstwa i niewłaściwej gospodarki artykułami spożywczymi – dochodziło do bezmyślnego marnotrawstwa produktów żywnościowych otrzymanych m.in. w ramach pomocy humanitarnej z UNRRA. Tylko podczas jednej kontroli w magazynach Lubelskiej Spółdzielni Spożywców (LSS) „Społem” w Lublinie wykryto ok. 800 kg śliwek suszonych i ok. 6 ton sardynek, nienadających się do spożycia – uległych zepsuciu wskutek niedbalstwa. Sytuacja ta miała miejsce w czasie, kiedy na rynku lubelskim brakowało żywności, a za ten stan rzeczy obwiniano – bezpodstawnie – przede wszystkim prywatnych przedsiębiorców i indywidualnych rolników. Nie był to odosobniony przypadek marnotrawienia żywności przez nieudolny uspołeczniony aparat zajmujący się wówczas dystrybucją artykułów spożywczych. 28 kwietnia 1947 r. pracownik delegatury Henryk Wysocki podczas kontroli Starostwa w Zamościu – stwierdził, iż w miejscowych magazynach LSS „Społem” znajdowało się 80 q cebuli „wolnorynkowej”, nienadającej się już do spożycia z powodu „wyrośnięcia w workach”. Straty spowodowane planowym obrotem towarami spożywczymi, nadzorowanym przez nieudolne władze państwowe tylko w tym przypadku zostały oszacowane na sumę ok. 300 000 zł. Ponadto kontroler LDKS odkrył w magazynach tejże spółdzielni zepsute konserwy w ilości ok. 4 ton! Konserwy nie nadawały się do spożycia z powodu tzw. bombażu. Do marnotrawstwa tych artykułów spożywczych – najprawdopodobniej doszło w wyniku nieudolnej gospodarki planowo-rozdziałowej, nadzorowanej przez reżim komunistyczny. Dowodem potwierdzającym słuszność tej tezy – jest kolejny przykład świadomego zmarnotrawienia artykułów spożywczych pierwszej potrzeby przez ówczesne władze komunistyczne. Otóż w tej spółdzielni również przetrzymywano do dyspozycji władz państwowych wydzieloną partię słoniny w ilości 200 kg – zgodnie z ogólnym zarządzeniem – przeznaczoną dla ewentualnych powodzian. Z braku powodzian w województwie lubelskim, bezmyślnie przechowywana w lodzie słonina, wskutek

⁵⁶ Urzędowe ceny kształtowały się – na poziomie – poniżej kosztów produkcji czy zakupu.

upływu czasu zaczęła się psuć. Nikt jednak z władz lubelskich nie mógł podjąć decyzji o zmianie przeznaczenia tego towaru i skierowaniu go do sprzedaży w sklepach lubelskich, ponieważ zgodnie z odgórną dyrektywą – decyzję o sposobie zagospodarowania tej słoniny mogła podjąć tylko „Warszawa”, która jako jedyna była uprawniona do dysponowania darami przeznaczonymi dla powodzian. Fakty te są bulwersujące, chociażby dlatego, iż w czasie – kiedy przedmiotowa żywność była bezmyślnie marnotrawiona z powodu nieodpowiedzialnej polityki władz komunistycznych zajmujących się ogólnokrajową dystrybucją towarów spożywczych – w Lublinie i okolicach brakowało słoniny, która w okresie powojennym była towarem deficytowym. Cena słoniny – wolnorynkowa – w tym okresie była bardzo wysoka i kształtowała się w granicach od 260 do 320 zł za 1 kg. Dla porównania: cena mięsa wołowego w analogicznym czasie wynosiła ok. 120-180 zł za 1 kg, a mięsa wieprzowego ok. 170-250 zł za 1 kg. W czasie, gdy komuniści bezmyślnie, bezkarnie marnotrawili artykuły spożywcze pierwszej potrzeby, LDKS ściagała i karała prywatnych kupców za najmniejsze naruszenia zasad obrotu tym reglamentowanym towarem. I to karała szczególnie ostro, wysokimi karami grzywny i obozem pracy, gdyż słonina była jednym z dwóch towarów deficytowych – obok żarówek – najbardziej poszukiwanych na rynku lubelskim w latach 1946-1947.

Zgodnie z ówczesną polityką karną periodycznie ustalaną przez kierownictwo LDKS z władzami sądowymi i prokuratorskimi województwa lubelskiego – istniały odmienne kryteria odpowiedzialności za naruszenia tego samego prawa przez różne podmioty. Inne dla urzędników państwowych – łagodne, bez znaczących dolegliwości, co najwyżej nieudolny pracownik był przenoszony na inne stanowisko, niekiedy nawet bardziej lukratywne i inne dla prywatnych przedsiębiorców, wobec których za najmniejsze przewinienia stosowano szczególnie ostre kary – w postaci wysokich grzywien i skierowań do obozu pracy oraz konfiskaty mienia. Urzędnik państwowy, który na skutek zaniedbań doprowadził do zniszczenia wielu produktów rolnych – „na skutek spóźnionego zainteresowania się nimi” – uprzednio przemocą wydartych – w ramach akcji egzekucji świadczeń rzeczowych – zubożałym chłopom, był traktowany oficjalnie, jako „pracownik zdolny” – co najwyżej w ramach „kary” groziło mu przeniesienie na inne stanowisko, na ogół

nie gorsze od poprzedniego, jeśli był osobą o „właściwym obliczu klasowym”⁵⁷.

IV. Po wejściu w życie ustawy – z 2 czerwca 1947 r. – o zwalczaniu drożyzny i nadmiernych zysków w obrocie handlowym⁵⁸, co nastąpiło w dniu 13 czerwca 1947 r. – akcja walki z prywatnym sektorem handlowym nabrała innego charakteru nie tylko na Lubelszczyźnie, ale również na terenie całego kraju⁵⁹. Była bardziej systematyczna i masowa. Nastąpił II etap lubelskiej „bitwy o handel”, prowadzonej w oparciu o zorganizowane formacje kontrolerów społecznych skupionych w powiatowych i miejskich Społecznych Komisjach Kontroli Cen (SKKC), kierowanych przez inspektorów LDKS. SKKC zostały powołane do życia na mocy rozporządzenia z 13 czerwca 1947 r. w *sprawie powołania i organizacji społecznych komisji kontroli cen*⁶⁰. Były swoistymi falangami delegatur Komisji Specjalnej. Zajmowały się zwalczaniem nawet błahych niedociągnięć w obrocie handlowym i to z całą surowością. Powoływane przez nie lotne grupy kontrolne – trójki, kontrolowały działalność handlowców na terenie swego działania, przede wszystkim tych, z sektora prywatnego. W wypadku stwierdzenia naruszenia przepisów ustawy o zwalczaniu drożyzny i nadmiernych zysków w obrocie handlowym był spisany protokół karny. Na podstawie takich protokołów były sporządzane wnioski o ukaranie, które przesyłano do miejscowej delegatury Komisji Specjalnej, a ta wymierzała – w trybie przyśpieszonym – „socjalistyczną sprawiedliwość”.

Lubelska DKS już w czerwcu 1947 r. wyszkoliła 956 kontrolerów społecznych, którzy mieli czynnie wspomagać delegaturę w akcjach kontrolnych organizowanych na terenie całego województwa lubelskiego, mających na celu eliminowanie elementu spekulacyjnego⁶¹. Kursy dla kontrolerów społecznych były organizowane także na terenie całego

⁵⁷ APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 1, k. 87; sygn. 2, k. 26, 45, 235-236, k. nn. – wykaz – z 9 sierpnia 1947 r. – cen wolnorynkowych obowiązujących w powiatach województwa lubelskiego; sygn. 520, k. 71.

⁵⁸ Dz. U. 1947 Nr 43, poz. 218.

⁵⁹ Np. w 1947 r., na terenie działania Poznańskiej DKS „bitwa o handel” została nasiloną do granic możliwości Delegatury, B. Więclawski, *Z działalności Delegatury...*, s. 201.

⁶⁰ Rozporządzenie Rady Państwa – z 13 czerwca 1947 r. – w *sprawie powołania i organizacji społecznych komisji kontroli cen*, Dz. U. 1947 Nr 44, poz. 228, § 1.

⁶¹ APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 2, k. 61.

kraju. W województwie olsztyńskim rozpoczęto je jeszcze przed uchwaleniem ustawy z 2 czerwca 1947 r., ale były i takie delegatury, które zwlekały z organizacją szkoleń dla kontrolerów społecznych do lipca 1947 roku. Delegaturą, która przodowała w akcji szkolenia kontrolerów społecznych na potrzeby przyszłych SKKC – była DKS w Warszawie. Na dzień 1 czerwca 1947 r. wyszkoliła ponad 500 kontrolerów. Na kolejnych miejscach znalazły się: Wrocławska DKS, która przeszkoliła – 200 osób oraz DKS w Katowicach – wyszkalając 150 kandydatów na kontrolerów społecznych SKKC. Dobierając kandydatów na kontrolerów zwracano szczególną uwagę na ich właściwie uświadomienie i wyrobienie obywatelskie⁶². Zgodnie z wytycznymi CKS, do tego rodzaju „roboty” mieli trafiać wyłącznie ludzie „o znanej wartości społecznej i pochodzeniu klasowym”⁶³, a więc przede wszystkim członkowie PPR. W praktyce najwięcej kandydatów do pracy w lotnych grupach kontrolnych SKKC zgłaszały związki zawodowe, PPR, Polska Partia Socjalistyczna (PPS) oraz Stronnictwo Ludowe (SL). W mniejszej ilości Stronnictwo Demokratyczne (SD), Stronnictwo Pracy (SP), Związek Samopomocy Chłopskiej (ZSch) oraz Liga Kobiet. Tak było na terenie działania Olsztyńskiej DKS⁶⁴.

SKKC na Lubelszczyźnie – podobnie jak w innych regionach kraju⁶⁵ – zostały zorganizowane na przełomie czerwca i lipca 1947 r. po utworzeniu we wszystkich powiatach województwa lubelskiego terenowych inspektoratów KS (TIKS)⁶⁶. Inspektorzy terenowi Komisji Specjalnej funkcjonujący na terenie działania LDKS, chociaż oficjalnie byli tylko sekretarzami SKKC, to w praktyce kierowali pracą SKKC – podobnie jak i w innych regionach kraju⁶⁷ – utrzymując ścisły kontakt ze wszystkimi instytucjami kontroli społecznej funkcjonującymi na terenie ich urzędowania⁶⁸. Na Lubelszczyźnie podstawowym substratem

⁶² R. Tomkiewicz, *Olsztyńska Delegatura...*, s. 129, 138-139.

⁶³ APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 4, k. 167-168.

⁶⁴ R. Tomkiewicz, *Olsztyńska Delegatura...*, s. 145.

⁶⁵ Na Warmii i Mazurach – pierwszy zjazd przedstawicieli Społecznych Komisji Kontroli Cen (dalej cyt. SKKC), TIKS oraz komitetów do walki z drożyzną odbył się 8 lipca 1947 r., tamże, s. 129.

⁶⁶ APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 2, k. 235-236.

⁶⁷ R. Tomkiewicz, *Olsztyńska Delegatura...*, s. 134.

⁶⁸ APL, zespół archiwalny nr 738, Najwyższa Izba Kontroli – Delegatura w Lublinie (1949-1950), sygn. 47, k. 101.

SKKC byli członkowie PPR (od 1948 r. – PZPR). W składzie niektórych lubelskich SKKC znajdowały się także osoby z SD, SL i związków zawodowych, ale były to przypadki incydentalne⁶⁹. W skali kraju struktura SKKC była odmienna. Dominowali w niej przedstawiciele związków zawodowych, Ligi Kobiet, ZSCh, Zrzeszenia Samorządu Gospodarczego, władz lokalnych i innych organizacji społecznych⁷⁰.

Na mocy przepisów wspomnianej ustawy z 2 czerwca 1947 r. LDKS – podobnie jak i inne delegatury Komisji Specjalnej i BWKS – uzyskała uprawnienia orzecznicze⁷¹. Mogła więc samodzielnie wymierzać kary grzywny handlowcom, którzy wg niej naruszyli obowiązujące prawo. Służyło jej także prawo do stosowania kar dodatkowych oraz do zarządzania wykonania wszelkich kar orzeczonych przez jej „komplety” i innych jednostek Komisji Specjalnej. DKS w latach 1947-1950 były organami doraźnej represji, porównywalnymi – jeśli chodzi o zakres uprawnień – do tych z czasów Rosji bolszewickiej (np. do Czeka) albo do tych z okresu średniowiecza, tj. z czasów inkwizycji. Delegatura korzystała z tych uprawnień na szeroką skalę. Sprawcy przestępstw związanych z obrotem handlowym byli karani w tempie ekspresowym. Niejednokrotnie w dniu ujęcia lub następnego dnia po zatrzymaniu. W latach 1947-1948 walka z prywatną przedsiębiorczością osiągnęła apogeum, do tego stopnia, że handlowcy, ciągle nękani przez LDKS – sami zaczęli likwidować prowadzoną przez siebie działalność gospodarczą⁷².

O skali prześladowania i represjonowania prywatnych handlowców na Ziemi Lubelskiej w latach 1947-1954 dobitnie świadczą dane przedstawione w kolejnej tabeli i innych, zamieszczonych w tej pracy.

⁶⁹ APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 4, k. 48, 51, 54, 61, 84.

⁷⁰ R. Tomkiewicz, *Olsztyńska Delegatura...*, s. 137.

⁷¹ Dz. U. 1947 Nr 43, poz. 218, art. 17.

⁷² APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 2-3; sygn. 4, k. 66, 67; sygn. 813, nr poz. rep. 1932, 1933, 1935, 1936, 2035; sygn. 814, nr poz. rep. 738.

Tabela 4. Akcje kontrolne przeprowadzone przez SKKC na Lubelszczyźnie w punktach sprzedaży i przedsiębiorstwach w latach 1947-1950, tj. w okresie wzmożonej „bitwy o handel”

Rok	Liczba akcji kontrolnych	Liczba osób	Liczba skontrolowanych punktów sprzedaży i przedsiębiorstw			Liczba sporządzonych protokołów karnych		
			ogółem	w tym należących do:		ogółem	w tym w stosunku do przedstawicieli:	
				sektora prywatnego	sektora uspołecznionego		sektora prywatnego	sektora uspołecznionego
1947 ^a	781	3 367	16485	15 474	1 011	3 929	3 636	293
1948	1 396	6 643	28390	26 077	2 313	5 892	5 380	512
1949	1 236	5 757	17704	14 689	3 015	3 611	3 279	332
1950 ^b	1 208	4 499	8 521	5 800	2 721	2 141	1 644	497
Razem	4 621	20 266	71100	62 040	9 060	15573	13 939	1 634

^a Dane dot. okresu: 13 VI – 31 XII 1947 r.

^b Dane dot. okresu: I-IX 1950 r.

Źródło: APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 2, k. 194; sygn. 9, k. nn. – statystyczne sprawozdania miesięczne (dalej: SSM) dot. walki ze spekulacją za rok 1948; sygn. 10, k. 119-122, 124-127; 130-133 – SSM dot. walki ze spekulacją za rok 1949; sygn. 12, k. nn. – SSM dot. SKKC za okres I-IX 1950 r., k. 3, 5-7, 10, 12, 14, 16, 18, 19; Archiwum Akt Nowych w Warszawie (AAN), zespół archiwalny nr 170 – *Komisja Specjalna do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym w Warszawie (1945-1955, 1956-1962)* – (ZA-170 CKS-W), sygn. 50, k. 6.

W latach 1947-1950 LDKS prowadziła zmasowane akcje przesładowcze skierowane przeciwko ludziom przedsiębiorczym, podczas których zatrzymywano ich, a następnie osadzano w aresztach. Tylko w okresie od 1948 r. do połowy 1950 r. do aresztów trafiły ok. 664 osoby podejrzane w szczególności o nieprawidłowości w handlu, co stanowiło ok. 72,1 % ogółu zatrzymanych w tym czasie na podstawie postanowień o tymczasowym aresztowaniu, wydanych przez delegaturę⁷³. W latach 1947-1950 Lubelska DKS oraz działające pod jej nadzorem Społeczne

⁷³ B. Sekściński, *Środki przymusu...*, s. 207.

Komisje Kontroli Cen, przeprowadziły 4 621 akcji kontrolnych. Zaangażowano do nich 20 266 osób. Skontrolowano 71 100 punktów sprzedaży i przedsiębiorstw. W większości były to firmy prywatne [87,26%]. Podczas lustracji sporządzono 15 573 protokołów karnych. Dotyczyły one przede wszystkim przedstawicieli prywatnego sektora gospodarczego [89,51%]⁷⁴.

W skali kraju tylko w pierwszym roku swej działalności, tj. w 1947 r. – SKKC skontrolowały 359 tys. placówek handlowych. Przede wszystkim były to punkty sprzedaży należące do sektora kupieckiego. Sporządzono ponad 69 tys. protokołów karnych, na podstawie których wymierzono grzywny w wysokości 800 mln złotych oraz skierowano do obozu pracy przymusowej 788 osób⁷⁵. Łącznie w latach 1946-1949 na mocy postanowień Komisji Specjalnej – zostało umieszczonych w obozach pracy przymusowej (opp) co najmniej 2.467 tzw. spekulantów-handlowców, co stanowi 12,3% ogółu skazanych w tym okresie na karę obozu pracy. Kupcy także stanowili pokaźną grupę – w liczbie 2 433 osób skazanych w latach 1948-1949 na opp za nielegalny ubój zwierząt rzeźnych i handel mięsem pochodzącym z niego, tj. 12,13% ogółu skazanych na obóz pracy. Pozwala to na sformułowanie zasadnego wniosku, że to prywatni przedsiębiorcy w latach 1946-1949 najczęściej trafiali do opp Komisji Specjalnej, gdyż w zasadzie stanowili ok. 24,44% ogółu skazanych na obóz pracy. W latach 1947-1949 Komisja Specjalna karą obozu pracy ukarała 2.211 spekulantów, z tego: 924 w wymiarze nieprzekraczającym 3 miesięcy (41,79%); 705 – w wymiarze od 3 do 6 miesięcy (31,89%); 415 – w wymiarze od 6 do 12 miesięcy (18,77%); 104 w wymiarze od 12 do 18 miesięcy (4,7%); 63 w wymia-

⁷⁴ APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 2, k. 194; sygn. 9, k. nn. – statystyczne sprawozdania miesięczne (dalej cyt. SSM) dot. walki ze spekulacją za rok 1948; sygn. 10, k. 119-122, 124-127; 130-133 – SSM dot. walki ze spekulacją za rok 1949; sygn. 12, k. nn. – SSM dot. działalności SKKC za okres I-IX 1950 r., k. 3, 5-7, 10, 12, 14, 16, 18, 19; Archiwum Akt Nowych w Warszawie (dalej cyt. AAN), zespół archiwalny nr 170 – *Komisja Specjalna do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym w Warszawie (1945-1955, 1956-1962)* – (dalej cyt. ZA-170 CKS-W), sygn. 50, k. 6.

⁷⁵ J. Kaliński, *Bitwa o handel...*, s. 101-102. Odmienne dane podaje R. Tomkiewicz – otóż wg ustaleń tego Autora w okresie od lipca do grudnia 1947 r. skontrolowano 213 353 punkty handlowe – przy udziale 77 010 osób i sporządzono 45 318 protokołów karnych, z tego 41 101 dot. sklepów prywatnych (90,69%), a tylko 4 217 uspołecznionych, tj. spółdzielczych i państwowych (9,31%), tenże, *Olsztyńska Delegatura...*, s. 170.

rze od 18 do 24 miesięcy (2,85%). Natomiast w latach 1948-1949 za nielegalny ubój i handel mięsem pochodzącym z niego – zesłała do opp 2 433 osoby, z tego: 714 na okres poniżej 3 miesięcy (29,35%); 882 na okres od 3 do 6 miesięcy (36,25%); 684 na okres od 6 do 12 miesięcy (28,11%); 120 na okres od 12 do 18 miesięcy (4,93%); 33 na okres od 18 do 24 miesięcy (1,36%)⁷⁶.

Spółeczne Komisje Kontroli Cen były umiejscowione przy powiatowych i miejskich radach narodowych (PRN i MRN). Na terenie Lubelszczyzny w okresie „bitwy o handel” początkowo funkcjonowało takich placówek 15 powiatowych i 2 miejskie – w Lublinie i Siedlcach. Po 1 stycznia 1949 r. – po reformie administracyjnej, w wyniku której powiat siedlecki został wyłączony z województwa lubelskiego i włączony do województwa warszawskiego – takich placówek pozostało 14 przy PRN i 1 przy MRN w Lublinie. SKKC kierowane przez powiatowych i miejskich inspektorów Komisji Specjalnej funkcjonujących na terenie Lubelszczyzny – zajmowały się przede wszystkim wykrywaniem przestępstw związanych z obrotem handlowym. Po przeprowadzeniu wstępnych śledztw akta spraw, przekazywały do dalszego „urzędowania” DKS w Lublinie⁷⁷. Dla porównania: w ówczesnym województwie pomorskim na terenie działania Bydgoskiej DKS funkcjonowały 23 SKKC – powiatowe i miejskie. Dla każdego powiatu i wydzielonego miasta była ustalona minimalna ilość kontrolerów społecznych SKKC – i tak dla Bydgoszczy wynosiła ona – 500 osób, dla Torunia – 300 osób, dla Grudziądza, Inowrocławia i Włocławka – 250 osób, a dla powiatów – 150 osób⁷⁸. W Warszawie i województwie warszawskim powstało także w tym czasie kilkaset punktów SKKC⁷⁹. W całym kraju do połowy 1948 r. powołano 300 SKKC. Liczba ich członków przekroczyła 2 tys.⁸⁰ Nastawienie SKKC do walki z prywatną przedsiębiorczością było różne w poszczególnych regionach kraju. Np. kontrolerzy społeczni ze SKKC w Poznaniu podobnie jak i z Zielonej Góry „akceptowali postawy” obywateli sprzeciwiających się ich kontrolom, bierne zarówno jak i czynne.

⁷⁶ D. Jarosz, T. Wolsza, *Komisja Specjalna do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym, 1945-1954. Wybór dokumentów*, Warszawa 1995, s. 104-105.

⁷⁷ APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 2, k. 235-236; sygn. 4, k. 2; sygn. 5, k. nn. – protokół z odprawy inspektorów powiatowych LDKS z 2 marca 1950 roku.

⁷⁸ A. Zaćmiński, *Bydgoska Delegatura...*, s. 351.

⁷⁹ W. Domagalski, *Działalność Komisji...*, s. 113.

⁸⁰ J. Kaliński, *Bitwa o handel...*, s. 101 – przypis 17.

Poznańska DKS była przeciwna takiemu „nastawieniu Społecznych Komisji Kontroli Cen”. Z kolei SKKC funkcjonujące w pozostałych regionach kraju, np. na Pomorzu, Dolnym Śląsku, Warmii i Mazurach – w swym działaniu były bardziej surowe i rygorystyczne niż same delegatury Komisji Specjalnej, którym podlegały.

„Bitwa o handel” doprowadziła do nadmiernego rozrostu biurokracji oraz korupcji. Członkowie SKKC oraz kontrolerzy społeczni powołani do wykrywania przestępstw spekulacyjnych sami dopuszczali się zachowań bezprawnych. Postępowali nieuczciwie – nadużywali władzy, brali łapówki. Tylko w drugiej połowie 1947 r. za tego rodzaju nadużycia skazano na karę obozu pracy 32 osoby ze SKKC oraz zwolniono 11 kontrolerów społecznych m.in. za niedozwolone kontakty z kupiectwem. Powyżej przytoczone dane nie odzwierciedlają skali przestępczości w szeregach SKKC, ponieważ nie wszyscy kontrolerzy i członkowie SKKC trafiali „za kratki” za nadużycia popełnione w związku z urzędowaniem. Trafiały tam tylko osoby o tzw. obcym obliczu klasowym, natomiast te o właściwym obliczu klasowym były, na ogół, przenoszone na inne stanowiska, niekiedy nawet bardziej lukratywne. Kontrolerzy SKKC prowadzili bezwzględna – nieuzasadnioną – walkę z właścicielami prywatnych sklepów. Niejednokrotnie przekraczali swoje kompetencje, bezmyślnie zamykając sklepy, co powodowało „lawinowy” wzrost niechęci społeczeństwa do pracy Komisji. Podczas akcji kontrolnych zachowywali się prowokacyjnie i dopuszczali się szykan wobec prywatnych właścicieli sklepów – swoim zachowaniem jawnie dawali do zrozumienia, że bez względu na fakt, czy nadużycie zostało popełnione – czy nie, oni i tak znajdą jakiekolwiek wykroczenie, by ukarać właściciela sklepu⁸¹. Dowodzi to, że metody postępowania kontrolerów społecznych – funkcjonujących pod nadzorem pracowników Komisji Specjalnej i wg ich wskazań – były oparte na wzorcach stalinowskich. Funkcjonariusze pierwowzoru Komisji Specjalnej – bolszewickiej WCzK, która

⁸¹ B. Więclawski, *Z działalności Delegatury...*, s. 201; A. Zaćmiński, *Bydgoska Delegatura...*, s. 351-352; A. Pasek, *Uwagi wokół działalności...*, s. 320; R. Tomkiewicz, *Olsztyńska Delegatura...*, s. 139-140, 174; P. Osęka, *Spekulancie, nie chowaj twarzą!*, „Gazeta Wyborcza” 281(2005), s. 27.

z czasem ewoluowała w NKWD, też działali wg zasady: *dajcie człowieka, statiejku najdiom*⁸².

Tabela 5. Zestawienie protokołów karnych sporządzonych przez SKKC na Lubelszczyźnie w latach 1947-1950, tj. w okresie wzmożonej tzw. „bitwy o handel” – wg rodzajów przestępstw

Rok	Liczba akcji kontrolnych	Liczba osób biorących udział w akcjach	Liczba sporządzonych protokołów karnych				
			ogółem	w tym dot. przestępstw takich jak:			
				pobieranie nadmiernych cen za artykuły spożywcze i przemysłowe oraz usługi	odmowa sprzedaży i ukrywanie towarów	brak cenników, brak cen na towarach, brak rachunków zakupu, odmowa wydania rachunku	innych, w tym m.in. takich jak: handel łańcuszkowy, tajny ubój, nielegalny handel mięsem
1947 ^a	781	3 367	3 929	1 067	58	2 167	637
1948	1 396	6 643	5 892	2 122	318	2 170	1 282
1949	1 236	5 757	3 611	1 391	194	628	1 398
1950 ^b	1 208	4 499	2 141	456	182	312	1 191
Razem	4 621	20 266	15 573	5 036	752	5 277	4 508

^a Dane dot. okresu: 13 VI – 31 XII 1947 r.

^b Dane dot. okresu: I-IX 1950 r.

Źródło: APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 2, k. 194; sygn. 9, k. nn. – SSM dot. walki ze spekulacją za rok 1948; sygn. 10, k. 119-122, 124-127; 130-133 – SSM dot. walki ze spekulacją za rok 1949; sygn. 12, k. nn. – SSM za okres I-IX 1950 r., k. 3, 5-7, 10, 12, 14, 16, 18, 19; AAN, ZA-170 CKS-W, sygn. 50, k. 6.

Lubelska DKS w okresie wzmożonej „bitwy o handel” represje karne stosowała przede wszystkim wobec prywatnych przedsiębiorców i ich pracowników. Tylko w 1947 r. pociągnęła do odpowiedzialności karnej 2 259 właścicieli sklepów prywatnych oraz 82 ich pracowników, co stanowiło 93,45% ogółu handlowców ukaranych w tym okresie

⁸² K. Zamorski, S. Starzewski, *Sprawiedliwość sowiecka*, Warszawa 1994, s. 39; (ros.): „дайте человека, статейку найдём” – dajcie człowieka, a „paragraf” [kk] na niego znajdziemy.

[2 505]⁸³. Najczęściej kontrolowano prywatne sklepy oraz prywatne punkty usługowe – lokale gastronomiczne, zakłady krawieckie, fotograficzne, fryzjerskie, a nawet dorożkarzy. Zdecydowanie mniejszą ofensywność przejawiano w stosunku do placówek spółdzielczych, a państwowe lustrowano wyjątkowo, a niekiedy w ogóle, nawet w skali miasta. Podobne zasady represyjne stosowano w innych delegaturach. W Bydgoskiej DKS, w skali miesiąca odsetek skontrolowanych placówek spółdzielczych sięgał zaledwie 11,53-12,12% ogółu punktów poddanych lustracji, a państwowych tylko 0,58-0,79%. Analiza orzeczeń karnych wydanych w 1947 r. przez organy Komisji Specjalnej dobitnie pokazuje, że najczęściej one dotyczyły właścicieli prywatnych sklepów lub sprzedawców przez nich zatrudnianych⁸⁴.

W czasie „bitwy o handel” akcje kontrolne wykierowane przeciwko prywatnym przedsiębiorcom prowadziły wszystkie delegatury Komisji Specjalnej, najczęściej za pośrednictwem SKKC. Krakowska DKS tylko w 1948 r. sporządziła 5 273 protokołów karnych. Walka z prywatnym handlem po 13 czerwca 1947 r. została uintensywniona również na terenie działania Dolnośląskiej DKS. Podjęte przez nią akcje masowe i represyjne wobec przedstawicieli prywatnego sektora gospodarczego dały „dodatnie” wyniki. Z kolei Szczecińska DKS w latach 1947-1949 zorganizowała ponad 3 966 akcji kontrolnych. Uczestniczyło w nich ponad 18 440 osób. Skontrolowano ponad 41 845 punktów sprzedaży i przedsiębiorstw usługowych, w tym ponad 35 372 prywatnych (84,53%), a tylko ok. 6 473 uspołecznionych (15,47%). W ogólnej liczbie skontrolowanych punktów było ponad 28 641 z branży spożywczej, ponad 6 473 z branży przemysłowej oraz ponad 5 832 z innych branż. W czasie lustracji sporządzono ponad 6 527 protokołów karnych, w tym aż ponad 5 448 z nich dotyczyło prywatnego sektora gospodarczego (83,47%), a tylko 1 079 sektora uspołecznionego (16,53%). Bydgoska DKS tylko w okresie od 2 czerwca do 31 grudnia 1947 r. skontrolowała 14 936 punktów sprzedaży. Do akcji kontrolnych zaangażowała 7 674 osoby. W swych repertoriach zarejestrowała wpływ 3 713

⁸³ APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 2, k. 15-17, 32, 194.

⁸⁴ Tamże, sygn. 2, k. 63, 194; sygn. 9, k. nn. – SSM dot. walki ze spekulacją za rok 1948; sygn. 10, k. 119-122, 124-127; 130-133; sygn. 12, k. nn. – SSM dot. działalności SKKC za okres I-IX 1950 r., k. 3, 5-7, 10, 12, 14, 16, 18, 19; A. Zaćmiński, *Bydgoska Delegatura...*, s. 349-350; B. Więclawski, *Z działalności Delegatury...*, s. 197-203; R. Tomkiewicz, *Olsztyńska Delegatura...*, s. 156, 170.

spraw „spekulacyjnych”. W stosunku do 28 sprawców wystąpiła z wnioskiem do CKS, o skierowanie ich do obozu pracy, a dodatkowo dla 9 z nich zapostulowała wymierzenie kar grzywny. We własnym zakresie ukarała karami grzywny 1 426 osób – na sumę 15 993 000 złotych. Wobec 12 skazanych, którzy nie uiścili orzeczonych kar finansowych wystąpiła z wnioskami do CKS, o skierowanie ich do obozu pracy w ramach kary zastępczej. Ostrze represji BDKS było wykierowane przede wszystkim w prywatnych przedsiębiorców. Jednoznacznie wynika to z danych statystycznych za miesiące lipiec i listopad 1947 roku. W lipcu 1947 r. delegatura ta przeprowadziła 101 akcji kontrolnych, w których udział wzięło 1 040 osób. W ramach tych lustracji skontrolowano 1.717 punktów sprzedaży, w tym: 1 509 prywatnych (87,89%), a tylko 208 uspołecznionych (12,11%). Sporządzono łącznie 798 protokołów karnych, z czego 704 dotyczyło sklepów prywatnych (88,22%), a tylko 94 uspołecznionych (11,78%). Do odpowiedzialności karnej pociągnięto 409 osób, w tym: 382 z sektora prywatnego (93,4%), a tylko 27 z sektora uspołecznionego (6,6%) – w tym, w stosunku do 6 BDKS wystąpiła do CKS w Warszawie z wnioskiem o skierowanie ich do obozu pracy, przy tym zapostulowała, aby zarazem dla 3 z nich dodatkowo wymierzyć także kary grzywny. Podobnie sytuacja na polu walki z prywatną przedsiębiorczością w województwie pomorskim, wyglądała także w miesiącu listopadzie 1947 r., w którym przeprowadzono 151 akcji kontrolnych, angażując do nich 1 113 osób. Kontrolą objęto 2 648 punktów sprzedaży, w tym 2 306 należących do sektora prywatnego (87,08%) i 342 zaliczanych do sektora uspołecznionego (12,92%). Sporządzono łącznie 375 protokołów karnych, z których 316 dotyczyło sektora prywatnego (84,27%), a tylko 59 spółdzielczego (15,73%). Odpowiedzialnością karną objęto 171 osób, z tego 142 z sektora prywatnego (83,04%), a tylko 29 z sektora uspołecznionego (16,96%). Karami grzywny ukarano 171 osób, z tym, że w przypadku 6 zastrzeżono możliwość zamiany grzywien na karę obozu pracy w przypadku ich nieściągalności. Akcje kontrolne sklepów przeprowadzała także Poznańska DKS (PDKS). W 1947 r. ujawniła przypadki braku cen na towarach w 43% sklepów prywatnych. Ponadto stwierdziła, że ok. 21,4% lustrowanych składów pobiera zawyżone ceny; 14% właścicieli sklepów nie posiada rachunków zakupu na część towarów znajdujących się w sprzedaży, a 7,4% kupców ukrywa towary. W kolejnym roku w wyniku represyjnych działań PDKS – liczba tzw. praktyk spekulacyjnych spadła. Sklepy, w których stwierdzono brak cen na towarach – stanowiły 6,25% ogółu badanych placó-

wek; sklepy w których ujawniono przypadki pobierania nadmiernych cen – stanowiły 12,5% ogółu zlustrowanych punktów handlowych, a sklepy w których praktykowano niedoważanie towarów handlowych – stanowiły 6,25% liczby sprawdzonych lokali kupieckich. Z kolei do Wydziału Walki ze Spekulacją [czytaj: z prywatną przedsiębiorczością] Warszawskiej DKS (WDKS) tylko w 1948 r. wpłynęło 9 768 spraw dot. tzw. przestępstw spekulacyjnych. W tym roku WDKS łącznie załatwiła tego rodzaju 10 465 spraw [licząc ze sprawami, które posiadała do załatwienia z 1947 r.], wymierzając sprawcom grzywny na łączną sumę 167 912 złotych. W kolejnym roku – 1949 – łączna suma grzywien wymierzonych przez WDKS wyniosła – 968 694 zł. Także na Warmii i Mazurach w sierpniu 1947 r. akcje kontrolne przeprowadzano przede wszystkim w prywatnych punktach handlowych. Wyjątkowo kontrolowano placówki spółdzielcze, natomiast państwowe nie były podane lustracji w ogóle. Łącznie od lipca do grudnia 1947 r. na terenie działania Olsztyńskiej DKS przeprowadzono 175 akcji kontrolnych. Wzięło w nich udział 2 632 kontrolerów. Skontrolowano 6 947 punktów handlowych, w tym: 3 441 zaliczanych do branży spożywczej, 236 do włókienniczej, 181 do monopolowej i 3 089 do innej. W drugim półroczu 1947 r. sporządzono 1 881 protokołów karnych, z tego: aż 1 301 dot. sklepów prywatnych (69,17%), tylko 509 spółdzielczych (27,06%) i zaledwie 71 państwowych (3,77%)⁸⁵. Na Białostocczyźnie w ramach tzw. postępowania karnego przed Komisją, w 1948 r. ukarano co trzeciego kupca prywatnego lub kierownika placówki handlowej. Środki represji wobec prywatnych przedsiębiorców stosowały także organy sądowe, na wniosek prokuratorów z prokuratur funkcjonujących przy sądach powszechnych⁸⁶. W postępowaniu karnym przed Komisją Specjalną w zasadzie był przewidziany tylko jeden środek karny wobec tzw. „zawodowych handlarzy” – „osadzenie w obozie pracy przymusowej”⁸⁷.

W skali kraju w okresie od lipca do grudnia 1947 r. skontrolowano 213 353 punkty handlowe, przy udziale 77 010 osób, sporządzając

⁸⁵ M. Rusek, *Właściwość rzeczowa...*, s. 273; A. Pasek, *Uwagi wokół działalności...*, s. 320-324; J. Macholak, *Delegatura Komisji...*, s. 43 – dane niepełne; A. Zaćmiński, *Bydgoska Delegatura...*, s. 339, 348-349; B. Więclawski, *Z działalności Delegatury...*, s. 199; W. Domagański, *Działalność Komisji...*, s. 114; R. Tomkiewicz, *Olsztyńska Delegatura...*, s. 171.

⁸⁶ P. Fiedorczyk, *Komisja Specjalna...*, s. 127.

⁸⁷ G. Sołtysiak, *Komisja Specjalna do Walki*, „Karta” 1991, nr 1, s. 83.

45 318 protokołów karnych, z tego 41 101 dot. sklepów prywatnych (90,69%), a tylko 4 217 uspołecznionych – spółdzielczych i państwowych (9,31%)⁸⁸. W kolejnym roku – 1948 – kontrole przeprowadzono w 455 439 punktach handlowych, sporządzając 75 744 protokoły karne⁸⁹. W I półroczu 1949 r. podczas zorganizowanych 12 039 akcji kontrolnych, do których zaangażowano 95 667 kontrolerów – skontrolowano 193 736 punktów handlowych, wystawiając 24 673 protokoły karne. Na podstawie nich wymierzono grzywny na kwotę 497 174 772 zł⁹⁰. Ogółem w 1949 r. skontrolowano 350 375 punktów sprzedaży i przedsiębiorstw usługowych, przy udziale 157 170 osób, sporządzając 46 442 protokoły karne – z tego: 39. 637 dot. placówek prywatnych (85,35%), a tylko 6 805 uspołecznionych (14,65%) – [w tym: 887 państwowych (1,91%) i 5.918 spółdzielczych (12,74%)]. W całym kraju w czasie apogeum „bitwy o handel” (1947-1948) skontrolowano 668 792 placówki handlowe, z art. spożywczymi, monopolowymi i przemysłowymi oraz wybrane przedsiębiorstwa usługowe, wystawiając 121 062 protokoły karne. Najwięcej w tym czasie sporządzono protokołów karnych dot. nadużyć w placówkach branży spożywczej i monopolowej – 82 518 (68,16%). Natomiast w odniesieniu do branży przemysłowej – 30 561 (25,24%), a branży usługowej – 7 983 (6,6%). W 1949 r. największe zaangażowanie w „bitwę o handel” wykazały DKS w Warszawie, Bydgoszczy i Poznaniu. Lubelska DKS w tym niechlubnym rankingu uplasowała się na 6 miejscu⁹¹.

Z 15 573 protokołów karnych, jakie zostały sporządzone w latach 1947-1950 przez kontrolerów SKKC, funkcjonujących na Lubelszczyźnie pod nadzorem LDKS – 5 036 dot. pobierania nadmiernych cen za artykuły spożywcze i przemysłowe oraz usługi (32,34%); 752 dot. odmowy sprzedaży i ukrywania towarów (4,83%); 5 277 dot. braku cenników, braku cen na towarach, braku rachunków zakupu lub odmowy wydania rachunku (33,88%); 4 508 dot. innych przestępstw,

⁸⁸ D. Jarosz, T. Wolsza, *Komisja Specjalna...*, s. 8, 104-105.

⁸⁹ Zarządzenie Nr 5 BWKS – z 21 lutego 1949 r. – w sprawie zwalczania spekulacji, AAN, ZA-170 CKS-W, sygn. 1, k. 17-21, zob. D. Jarosz, T. Wolsza, *Komisja Specjalna...*, s. 94-97.

⁹⁰ R. Tomkiewicz, *Olsztyńska Delegatura...*, s. 170-171.

⁹¹ D. Jarosz, T. Wolsza, *Komisja Specjalna...*, s. 104-105, 111-112; APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 10, k. 119-122, 124-127; 130-133 – SSM dot. walki ze spekulacją za rok 1949.

w tym m.in. takich jak: handel łańcuszkowy, tajny ubój, nielegalny handel mięsem (28,95%)⁹². W skali kraju sytuacja w zakresie wykrywalności przestępstw spekulacyjnych przedstawiała się podobnie. Na 167 504 spisanych protokołów karnych w latach 1947-1949 – 69 918 dot. pobierania nadmiernych cen (41,74%), 9.725 dot. odmowy sprzedaży i ukrywania towarów (5,81%), 87 861 dot. nieujawniania cen i cenników oraz innych występów (52,45%)⁹³.

W latach 1947-1950 do Lubelskiej DKS ze SKKC działających na jej terenie wpłynęło 14.393 wniosków o ukaranie, co stanowiło 74,7% ogółu doniesień, jakie w tym okresie napłynęły do delegatury⁹⁴. Natomiast w skali kraju tylko w latach 1948-1949 do DKS ze SKKC napłynęło 96 586 takich doniesień (54,86%)⁹⁵.

O tym, że ostrze represji w okresie „bitwy o handel” było wykirowane przede wszystkim w przedstawicieli prywatnego sektora gospodarczego – świadczą także m.in. wytyczne zawarte w okólniku Nr 16 Biura Wykonawczego Komisji Specjalnej z 29 grudnia 1949 r. w sprawie przeciwdziałania nadmiernemu wzrostowi cen w styczniu i lutym 1949 r.⁹⁶ Zgodnie z nimi organy terenowe Komisji Specjalnej zostały zobligowane do przeprowadzenia wzmożonych kontroli w sklepach prywatnych, poczynając od dnia 3 stycznia 1949 roku. Lustracją miały objąć także prywatne zakłady wytwórcze oraz rzemiosło. Głównym celem tej akcji, miało być zapobieżenie jakiegokolwiek podwyżce cen przez prywatnych przedsiębiorców, pomimo, że rząd zapowiedział – z dniem 1 stycznia 1949 r. – wprowadzenie urzędowych podwyżek cen na energię elektryczną, gaz i usługi transportowe oraz szereg artykułów spo-

⁹² APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 2, k. 194; sygn. 9, k. nn. – SSM dot. walki ze spekulacją za rok 1948; sygn. 10, k. 119-122, 124-127; 130-133 – SSM dot. walki ze spekulacją za rok 1949; sygn. 12, k. nn. – SSM za okres I-IX 1950 r., k. 3, 5-7, 10, 12, 14, 16, 18, 19; AAN, ZA-170 CKS-W, sygn. 50, k. 6.

⁹³ D. Jarosz, T. Wolsza, *Komisja Specjalna...*, s. 112.

⁹⁴ APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 2, k. 194; sygn. 7, k. 242, 244; sygn. 9, k. 122-133; sygn. 8, k. nn. – statystyczne sprawozdania roczne (dalej cyt. SSR) – [1949-1950]; sygn. 11, k. nn. – SSM I Rs., II Rs. (1949-1950).

⁹⁵ D. Jarosz, T. Wolsza, *Komisja Specjalna...*, s. 98.

⁹⁶ Okólnik BWKS Nr 16 – z 29 grudnia 1948 r. – *do delegatur i inspektorów terenowych komisji dot. przeciwdziałania nadmiernemu wzrostowi cen w styczniu i lutym 1949 r.*, AAN, ZA-170 CKS-W, sygn. 3, k. 9, zob. D. Jarosz, T. Wolsza, *Komisja Specjalna...*, s. 83-85.

żywczych i przemysłowych. Ta podwyżka rządowa – automatycznie wymuszała wprowadzenie takowej również przez prywatnych przedsiębiorców, ze względu na wzrost kosztów produkcji, bo inaczej groziłoby im bankructwo. Prywatny sektor gospodarczy w świetle przepisów tego okólnika – po 1 stycznia 1949 r. – miał ponosić wyższe koszty handlu, produkcji i usług – natomiast towary i usługi zbywać po cenach sprzed rządowej podwyżki środków produkcji, a więc po nieopłacalnych. Przedsiębiorcy nieuspołecznieni, którzy nie chcieli się zastosować do tej zasady byli dyscyplinowani karami grzywny i obozu pracy. Wobec najbardziej opornych już w okresie postępowania wyjaśniającego stosowano dotkliwe środki przymusu, w tym areszt tymczasowy. Ta strategia, wyznaczona na czas tzw. „akcji styczniowej” – dobitnie pokazuje, że komunistom chodziło o bezwzględne doprowadzenie do upadku prywatnej przedsiębiorczości, a „akcja styczniowa” była zamierzonym, szkodliwym działaniem władz komunistycznych, pogłębiającym destabilizację rynku zaopatrzeniowego w całym kraju.

W latach 1950-1954, kiedy LDKS pełniła tylko funkcje orzecznicze – podobnie jak pozostałe delegatury i CKS – nadal wykazywała aktywne zaangażowanie w walkę z resztkami drobnej własności kapitalistycznej, w szczególności w zakresie eliminacji ze mapy gospodarczej Lubelszczyzny małych sklepów i warsztatów usługowych. Dokonywała tego poprzez wydawanie surowych orzeczeń w sprawach dotyczących prywatnych przedsiębiorców, przekazanych im do rozpoznania przez organy nowopowstałej Prokuratury Generalnej RP (od 1952 r. PG PRL). Właściciele sklepów, warsztatów usługowych i niewielkich zakładów produkcyjnych skazywani byli za najdrobniejsze przewinienia na wysokie kary grzywny. Wobec skazanych, którzy nie wpłacili w terminie nałożonej na nich grzywny – stosowano karę zastępczą, w postaci zamknięcia w obozie pracy przymusowej. Obie formy represji karnej służyły likwidacji resztek systemu wolnorynkowego. Prywatni handlowcy, którzy trafili do obozu pracy, tracili niejednokrotnie dorobek całego życia, a ich przedsiębiorstwa były zamykane bądź przejmowane na rzecz Skarbu Państwa⁹⁷. Skalę terroru stosowanego przez LDKS w stosunku do prywatnych przedsiębiorców obrazują dane zawarte w poniższej tabeli.

⁹⁷ APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 13; sygn. 153, k. 50; sygn. 180, k. 212-213; sygn. 575; sygn. 812, nr poz. rep. 1126.

Tabela 6. Porównawcze zestawienie liczbowe wniosków o ukaranie, które zostały przekazane LDKS do rozpoznania w latach 1950-1954

Rok	Wnioski o ukaranie									
	wpływ – ogółem	w tym za:								
		przestępstwa związane z obrotem handlowym	potajemny ubój zwierząt gospodarskich	nielegalny garbunek skór	nielegalny wyrób spirytusu; nielegalny handel alkoholem i tytoniem	przestępstwa przeciwko własności społecznej	przestępstwa urzędnicze	chuliǵaństwo	przestępstwa polityczne	inne przestępstwa
1950 ^a	173	136	1	1	8	-	9	-	-	18
1951	1 421	923	190	-	165	-	31	13	-	99
1952	3 134	1 324	828	-	228	-	161	177	-	416
1953	4 274	2 500	333	34	348	11	491	128	108	321
1954 ^b	1 706	1 003	-	38	108	13	224	108	13	199
Ra- zem	10 708	5 886	1 352	73	857	24	916	426	121	1 053
Odse- tek	100 %	54,97 %	12,63 %	0,68 %	8,00 %	0,22 %	8,56 %	3,98 %	1,13 %	9,83 %

^a Październik – grudzień.^b Styczeń – listopad.

Źródło: APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 13.

Analiza danych zawartych w powyższej tabeli pokazuje, że także w latach 1950-1954 ostrze represyjne LDKS w Lublinie, było wymierzone przede wszystkim przeciwko prywatnemu sektorowi handlowemu oraz rolnikom indywidualnym. Podobnie sytuacja przedstawiała się w innych delegaturach Komisji Specjalnej, m.in. w warszawskiej. W latach 1951-1954 wpłynęło do niej 33 030 wniosków o ukaranie, z tego: aż 14 151 z nich dot. tzw. przestępstw spekulacyjnych, tj. związanych z obrotem handlowym (42,84%); 1 665 dot. przestępstw urzędniczych (5,04%); 996 dot. tzw. nielegalnego uboju (3,02%) – [dane niepełne]; 632 dot. nielegalnego garbunku skór (1,91%); 1 919 dot. tzw. potajemnego gorzelnictwa i nielegalnej produkcji tytoniu (5,81%); 13 667 dot. tzw. innych przestępstw (41,38%)⁹⁸. Z kolei do Olsztyńskiej DKS

⁹⁸ W. Domagalski, *Działalność Komisji...*, s. 109.

w latach 1950, 1952-1954 wpłynęło 4 593 wniosków o ukaranie. Większość z nich dot. nadużyć spekulacyjnych i przestępstw w dziedzinie gospodarki, w szczególności nielegalnego uboju⁹⁹.

Lubelska DKS w latach 1950-1954 wydała 10 672 orzeczeń skazujących, z tego aż 5 441 dot. przestępstw związanych z obrotem handlowym (50,98%)¹⁰⁰. Inne delegatury Komisji Specjalnej w tym okresie również brały aktywny udział w likwidacji resztek prywatnej przedsiębiorczości. Orzekano dotkliwe kary obozu pracy i bardzo wysokie grzywny nawet za drobne wykroczenia, nawet za czyny niekaralne w świetle wówczas obowiązującego prawa karnego – co doprowadziło do bankructwa prywatnych firm handlowych¹⁰¹. Dla przykładu: orzeczenia skazujące wydane przez Poznańską DKS w marcu 1951 r. za przestępstwa spekulacyjne z ustawy z 2 czerwca 1947 r. dotyczyły: w 27% osób zajmujących się nielegalnym handlem tzw. łańcuszkowym; w 53% handlowców prywatnych, a tylko w 20% pracowników handlu uspołecznionego¹⁰². W skali I półrocza 1951 r. orzeczenia skazujące – wydane przez PDKS – za przestępstwa z ustawy z 2 czerwca 1947 r. o zwalczaniu drożyzny i nadmiernych zysków w obrocie handlowym – stanowiły 68,8% ogółu wydanych orzeczeń skazujących w tym okresie¹⁰³. Do obozów pracy najczęściej kierowano kupców i innych przedsiębiorców prywatnych, a w szczególności piekarzy i rzeźników¹⁰⁴.

W skali ogólnokrajowej za przestępstwa związane z obrotem handlowym skierowano na mocy orzeczeń organów orzecznich Komisji Specjalnej do obozów pracy przymusowej w: 1946 r. – 256 osób (18,3%); w 1947 r. – 518 osób (11,9%); w 1948 r. – 621 osób (11,9%); w 1949 r. – 1 072 osoby (11,6%); w 1951 r. – 2 862 osoby (27,1%); w 1952 r. – 2 672 osoby (11,9%); w 1953 r. – 4 531 osób (24,1%);

⁹⁹ R. Tomkiewicz, *Olsztyńska Delegatura...*, s. 195-198.

¹⁰⁰ APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 13.

¹⁰¹ P. Osęka, *Spekulancie...*, s. 26-27.

¹⁰² Archiwum Państwowe w Poznaniu, zespół archiwalny: *Komisja Specjalna do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym – Delegatura w Poznaniu*, sygn. 119, s. 87-88, sprawozdanie opisowe Delegatury Komisji Specjalnej w Poznaniu za miesiąc marzec 1951 r., za: B. Więclawski, *Z działalności Delegatury...*, s. 218-219.

¹⁰³ Tamże, s. 104-107, sprawozdanie opisowe Delegatury Komisji Specjalnej w Poznaniu za okres od 1 stycznia do 30 czerwca 1951 r., za: B. Więclawski, *Z działalności Delegatury...*, s. 219-222.

¹⁰⁴ W. Domagalski, *Działalność Komisji...*, s. 111.

w 1954 r. – 2 462 osoby (31,7%). Łącznie w latach 1946-1954 – na mocy orzeczeń skazujących Komisji Specjalnej – trafiło do obozów pracy przymusowej m.in. w Chrustach i Milęcinie ponad 14 994 tzw. spekulantów-handlowców, co stanowi 18,85% ogółu skazanych na tą karę¹⁰⁵.

Ryc. 2. W okresie „bitwy o handel” osoby podejrzane o nielegalny handel – łapano, zatrzymywano i prowadzano jak groźnych przestępców (Warszawa – sierpień 1951 r.)



Źródło: P. Osęka, *Spekulancie...*, s. 26.

W latach 1950-1953 nadal aktami prawnymi, na mocy których karano prywatnych handlowców i innych przedsiębiorców była w szczególności ustawa antydyrożyźniana z 2 czerwca 1947 r. oraz dekret z 21 kwietnia 1948 r. o ustalaniu cen na niektóre artykuły w przemyśle prywatnym i spółdzielczym¹⁰⁶, a od marca 1953 r., także tzw. dekrety mar-

¹⁰⁵ D. Jarosz, T. Wolsza, *Komisja Specjalna...*, s. 8-9 – dane nie obejmują roku 1950.

¹⁰⁶ Dz. U. 1947 Nr 43, poz. 218; dekret – z 21 kwietnia 1948 r. – o ustalaniu cen na niektóre artykuły w przemyśle prywatnym i spółdzielczym, Dz. U. 1948 Nr 23, poz. 157 – (dalej: Dz. U. 1948 Nr 23, poz. 157). Akty te zostały definitywnie uchylone z dniem 13 VI 1953 r., dekret – z 3 czerwca 1953 r. – o ustalaniu cen, opłat i stawek taryfowych, Dz. U. 1953 Nr 31, poz. 122, art. 12 ust. 1.

cowe¹⁰⁷, które jeszcze bardziej zaostrzały sankcje karne wobec tzw. spekulantów-handlowców¹⁰⁸.

Tabela 7. Komparatystyczne zestawienie kar zasadniczych i dodatkowych wymierzonych przez komplety orzekające LDKS za przestępstwa związane z obrotem handlowym i za tzw. potajemny ubój – na tle kar orzeczonych za inne „przestępstwa” (1950-1954)

Grupy przestępstw, których rozpoznawaniem zajmowała się LDKS w latach 1950-1954	Kary zasadnicze				Kary dodatkowe		
	ogółem	w tym:			ogółem	w tym:	
		kara obozu pracy (dalej: KOP)	kara grzywny (dalej: KG)	→ z tego KG + KOP		przepadek towarów i przedmiotów	zamknięcie przedsiębiorstwa
Przestępstwa związane z obrotem handlowym i produkcją	4 349	736	3 613	48	1 092	1 090	2
Potajemny ubój	1 233	496	737	92	787	787	-
Chuligaństwo	413	383	30	4	6	6	-
Przestępstwa urzędnicze	605	132	473	7	11	11	-
Nielegalny wyrób „spirytusu” i nielegalny handel alkoholem oraz tytoniem	673	323	350	43	428	428	-
Przestępstwa polityczne	71	71	-	-	1	1	-

¹⁰⁷ Dekret – z 4 III 1953 r. – *o wzmożeniu walki z produkcją złej jakości*, Dz. U. 1953 Nr 16, poz. 63 – [dekret ten został uchylony z dniem 1 stycznia 1972 r., ustawa – z 20 maja 1971 r. – *przepisy wprowadzające Kodeks wykroczeń*, Dz. U. 1971 Nr 12, poz. 115, art. II § 1]; dekret – z 4 marca 1953 r. – *o ochronie interesów nabywców w obrocie handlowym*, Dz. U. 1953 Nr 16, poz. 64 – [dekret ten został uchylony z dniem 26 VII 1957 r., ustawa – z 13 lipca 1957 r. – *o zwalczaniu spekulacji i ochronie interesów nabywców oraz producentów rolnych w obrocie handlowym*, Dz. U. 1957 Nr 39, poz. 171, art. 19].

¹⁰⁸ P. Fiedorczyk, *Komisja Specjalna...*, s. 134-135.

Nielegalny garbunek skór	85	15	70	1	40	40	-
Przestępstwa przeciwko własności społecznej	13	11	2	-	-	-	-
Inne przestępstwa	726	193	533	39	137	137	-
Razem	8 168	2 360	5 808	234	2 504	2 502	2

Źródło: B. Sekściński, *Kara obozu pracy...*, s. 118-119; APL, ZA-771 DKS-L, sygn. 13.

Ryc. 3. Kłopotliwy handel – pod bezpośrednim nadzorem Milicji Obywatelskiej i ORMO



Źródło: G. Sołtysiak, *Komisja Specjalna...*, s. 85.

V. „Bitwa o handel” była prowadzona na wielu frontach – w ramach tzw. akcji specjalnych organizowanych przez Komisję Specjalną. Również same delegatury podejmowały szereg inicjatyw lokalnych. Lubelska DKS z własnej inicjatywy prowadziła m.in. akcje kontrolne: w aptekach – w zakresie dystrybucji leków; w mleczarniach – pod kątem przestrzegania przepisów sanitarnych; w placówkach opieki społecznej – sprawdzając właściwość opieki nad ludźmi niepełnosprawnymi; w punktach sprzedaży napojów chłodzących – kontrolując prawidłowość cen napojów oferowanych konsumentom. W latach 1946-1954 Lubelska Delegatura Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym odegrała decydującą rolę w krajowej batalii o handel.

Apogeum „bitwy o handel” miało miejsce w latach 1947-1948, podobnie jak i w innych delegaturach. Swoją działalnością LDKS doprowadziła do znacznego ograniczenia rozwoju prywatnego sektora gospodarczego na Lubelszczyźnie. Niektóre gałęzie prywatnego sektora gospodarczego niemal całkowicie zostały wyeliminowane z mapy gospodarczej województwa lubelskiego. Na wiele dziesięcioleci został zachwiany dotychczasowy model trójsektorowej gospodarki krajowej. Na pozycję dominującą wysunął się sektor państwowy oraz spółdzielczy pozostający pod wpływami komunistów. Ograniczony został także rozwój niezależnej spółdzielczości. Nastąpił prawie całkowity upadek drobnej własności kapitalistycznej. Wskutek dyskryminacyjnej polityki władz komunistycznych doszło do likwidacji większości prywatnych sklepów oraz zakładów produkcyjnych. Znacznie została ograniczona ilość prywatnych punktów usługowych. Zapanował chaos w gospodarce zaopatrzeniowej miast i wsi. Winą za zaistniałą sytuację reżim komunistyczny obciążył prywatnych przedsiębiorców i rolników indywidualnych – niesłusznie przypisując im nieudolną gospodarkę, szkodnictwo gospodarcze i sabotowanie wprowadzanej siłowo gospodarki socjalistycznej. W pełni należy zgodzić się z poglądem R. Tomkiewicza stanowiącym, że praca delegatur Komisji Specjalnej w latach 1947-1950 polegała „na ciągłym udowadnianiu społeczeństwu, że słabe wyniki w gospodarce kraju (w tym niedobory wielu podstawowych towarów, m.in. takich jak mięso) nie są winą władz państwowych, lecz wynikiem szeroko pojętej spekulacji, nadużyć i przestępstw gospodarczych, popełnianych w prywatnym sektorze gospodarki”¹⁰⁹. Była to nieudolna działalność propagandowa – szkodliwa dla Polski.

Po przekształceniu Komisji Specjalnej oraz jej delegatur w organy orzecznicze i odebraniu im uprawnień do wykrywania i ścigania przestępstw w październiku 1950 r. – jej dotychczasowe zadania podjęte w ramach „bitwy o handel” przejęła prokuratura. Objęła także nadzór nad SKKC, które uprzednio – w praktyce – były kierowane, zarządzane i nadzorowane przez organy Komisji Specjalnej¹¹⁰. Społeczne Komisje Kontroli Cen zostały ostatecznie zlikwidowane we wrześniu 1951 ro-

¹⁰⁹ R. Tomkiewicz, *Olsztyńska Delegatura...*, s. 176.

¹¹⁰ Rozporządzenie Rady Państwa – z 26 października 1950 r. – o zmianie rozporządzenia Rady Państwa z dnia 13 czerwca 1947 r. w sprawie powołania i organizacji społecznych komisji kontroli cen, Dz. U. 1950 Nr 49, poz. 455.

ku¹¹¹. Nie oznacza to jednak, iż wraz z ich likwidacją komuniści zaprzestali prześladowań nielicznych już wówczas prywatnych przedsiębiorców sektora handlowego, którzy przetrwali apogeum „bitwy o handel”. Otóż w miejsce SKKC zostały powołane Komisje do Walki ze Spekulacją i Nadużyciami w Handlu (KWS). One także funkcjonowały bezpośrednio lub za pośrednictwem kontrolerów społecznych, a jednym z podstawowych ich celów było wykrywanie przestępstw oraz nadużyć w handlu, w szczególności drogą ujawniania zawodowych nielegalnych handlarzy, ich agentów i innych spekulantów. Nadzór nad KWS został powierzony prokuraturze. Walka z resztkami prywatnego handlu nadal była kontynuowana m.in. w oparciu o nadal obowiązujące przepisy ustawy – z 2 czerwca 1947 r. – o zwalczaniu drożyzny i nadmiernych zysków w obrocie handlowym – która oficjalnie zainicjowała „bitwę o handel”¹¹². Resztkami, bo w zasadzie prywatny sektor handlowy w wyniku represyjnej działalności reżimu komunistycznego, prawie zanikł po roku 1948, a wraz z nim niewielkie enklawy prywatnej przedsiębiorczości wytwórczej i przetwórczej, po wejściu w życie tendencyjnego, represyjnego dekretu o ustalaniu cen na niektóre artykuły w przemyśle prywatnym i spółdzielczym, którego ostrze było wymierzone w prywatną inicjatywę gospodarczą¹¹³.

Powstałe w 1951 r. KWS zajmowały się sprawami spekulacyjnymi, takimi jak: pobieranie nadmiernych cen, odmowa sprzedaży czy ukrywanie towarów – ale dotyczącymi aż w 95 % pracowników uspołecznionego aparatu handlowego¹¹⁴. Personel ekspediencki spółdzielczych i państwowych sklepów także przed rokiem 1951 r., niewątpliwie

¹¹¹ Rozporządzenie Rady Państwa – z 6 września 1951 r. – o uchyleniu rozporządzenia Rady Państwa z dnia 13 czerwca 1947 r. w sprawie powołania i organizacji społecznych komisji kontroli cen, Dz. U. 1951 Nr 48, poz. 353.

¹¹² Uchwała Nr 615 Rady Ministrów – z 18 sierpnia 1951 r. – w sprawie wzmoczenia walki ze spekulacją, M. P. 1951 Nr A-77, poz. 1069; pismo okólne Generalnej Prokuratury PRL – z 3 października 1952 r. – dotyczące przejmowania spraw przez prokuratury i komisje do walki ze spekulacją i nadużyciami w handlu od organów Państwowej Inspekcji Handlowej, Dz. Urz. W. Spr. 1952 Nr 3, poz. 24. Porównaj: pogląd odmienny, M. Fajst. *Przepisy prawne regulujące funkcjonowanie Komisji Specjalnej do Walki z Nadużyciami i Szkodnictwem Gospodarczym (1945-1955)*, „Studia Iuridica” 35(1999), s. 86; także odmienny pogląd prezentuje A. Zaćmiński, *Bydgoska Delegatura...*, s. 352.

¹¹³ Dz. U. 1948 Nr 23, poz. 157.

¹¹⁴ A. Zaćmiński, *Bydgoska Delegatura...*, s. 353.

dopuszczał się czynów spekulacyjnych, lecz w zasadzie nie był za nie ścigany, ponieważ cały wysiłek komunistycznych organów terroru był skupiony na stosowaniu represji wobec prywatnych przedsiębiorców, a ich cel był ideowo-polityczny – jeden – likwidacja prywatnego sektora gospodarczego w Polsce, który nie przystawał do siłowo wprowadzanego przez komunistów ustroju socjalistycznego. Zamykano sklepy prywatne z powodu niewielkich wykroczeń, ale państwowych, podobnie jak i spółdzielczych – nie wolno było zamykać – nawet w wypadku stwierdzenia największych nadużyć. Tak wyglądała socjalistyczna sprawiedliwość stalinowska w wydaniu polskim, oparta na wzorcach sowieckich.

Tabela 8. Syntetyczny obraz rujnacji polskiego kupiectwa w okresie stalinizmu (1946-1954)

Rok	Placówki handlowe ^a					
	ogółem	prywatne	w tym:			
			uspołecznione			
			razem	w tym:		
				państwowe	spółdzielcze	inne
1946	177 738	159 997	17 741	2 252	15 081	408
1947	148 706	123 092	25 614	2 524	22 294	796
1948	142 496	113 359	29 137	3 385	25 752	-
1949	126 435	77 856	48 579	5 965	42 614	-
1950	101 269	43 388	57 881	-	-	-
1951	102 851	31 999	70 852	-	-	-
1952	106 788	26 049	80 739	-	-	-
1953	115 510	16 544	98 966	-	-	-
1954	126 891	15 765	111 126	-	-	-

^a Liczby dotyczące lat 1946-1949 obejmują placówki hurtowe i detaliczne, włącznie z zakładami gastronomicznymi, natomiast dot. lat 1950-1954 odnoszą się wyłącznie do punktów sprzedaży detalicznej.

Źródło: *Rocznik statystyczny 1947*, Warszawa 1947, s. 84 [tab. 15]; *Roczniki statystyczny 1948*, Warszawa 1949, s. 84 [tab. 1]; *Rocznik statystyczny 1949*, Warszawa 1949, s. 90 [tab. 1]; *Rocznik statystyczny 1950*, Warszawa 1951, s. 69 [tab. 1]; *Rocznik statystyczny 1958*, Warszawa 1958, s. 242 [tab. 2].

W tym miejscu – warto dodać, że w bolszewickiej Rosji w latach 1917-1922, także funkcjonował organ terroru podobny – nie tylko z nazwy, ale również z metod działania – do Komisji Specjalnej, tj. Wszechrosyjska Nadzwyczajna Komisja do Walki z Kontrrewolucją, Spekulacją i Sabotażem (WCzK, Czeka), która również zajmowała się walką ze spekulacją, a prywatni handlarze schwytani przez jej funkcjonariuszy w czasie ulicznych obław, trafiali najpierw na Łubiankę do więzienia śledczego bolszewickiej służby bezpieczeństwa, a następnie do obozów pracy¹¹⁵.

„Bitwa o handel” przyniosła propagandowe zwycięstwo dla reżimu komunistycznego i zarazem klęskę krajowego sektora handlowego, ponieważ w wyniku terroru państwowego, ogólna liczba placówek handlowych w całym kraju wyraźnie spadła. W wyniku jej nastąpiła przyspieszona likwidacja placówek handlu prywatnego oraz uległa zmniejszeniu liczba hurtowni spółdzielczych. Komuniści wygrali tę bitwę rujnując – już w końcu 1948 r. – gospodarkę zaopatrzeniową miast i wsi. Bezmyślna likwidacja prywatnej sieci handlowej przy niedostatecznym rozwoju placówek uspołecznionych – doprowadziła do powstania zjawiska tzw. pustyń handlowych, tj. terenów pozbawionych minimalnej liczby punktów sprzedaży, w szczególności w województwach, takich jak: rzeszowskie i wrocławskie. W niektórych rejonach kraju w okresie tej batalii nie można było nawet kupić chleba. Powojenny terror antykupiecki, który rozpętali pro Stalinowscy komuniści – był właściwie kontynuacją dzieła wcześniej rozpoczętego przez hitlerowskiego okupanta, na ziemiach polskich wcielonych do Rzeszy. W czasie II wojny światowej okupant zlikwidował 20 tysięcy polskich placówek handlowych, co doprowadziło do prawie całkowitej likwidacji kupiectwa polskiego na tych terenach¹¹⁶. Antykupiecka polityka władz komunistycznych, podobnie jak okupanta hitlerowskiego miała charakter antyspołeczny – była szkodliwa dla Polski i Polaków. Działania komunistów w kierunku centralizacji gospodarki, doprowadziły do upadku prywatnego handlu, a wraz z nim do pogorszenia zaopatrzenia miast i wsi¹¹⁷.

¹¹⁵ F. Bernaś, J. E. Wilczur, *Piekielny krąg. Z dziejów Czeka, GPU, NKWD*, Warszawa 1995, s. 30, 37.

¹¹⁶ J. Kaliński, *Bitwa o handel...*, s. 19, 144-145, 148.

¹¹⁷ A. Paczkowski, *Zdobycie władzy 1945-1947*, Warszawa 1993, s. 49.

Analiza danych zamieszczonych w tabeli nr 8 – dobitnie pokazuje, iż polityka reżimu komunistycznego w Polsce okresu stalinowskiego była nieracjonalna i wysoce nieodpowiedzialna. Wskutek niej w latach 1946-1950, pomimo ciągle wzrastającej liczby ludności – stan placówek handlowych regularnie się obniżał, co powodowało stałe pogarszanie się zaopatrzenia mieszkańców miast i wsi w podstawowe artykuły egzystencjalne.

O ile w 1946 r. w województwie lubelskim funkcjonowało 9 621 prywatnych zakładów handlu towarowego, to już w 1950 r. nieuspołecz-nionych punktów sprzedaży detalicznej było zaledwie 1 197. Natomiast ogólna liczba placówek handlowych (na Lubelszczyźnie), która w pierwszym roku po wojnie (1946) wynosiła 10 987, w wyniku awanturniczej polityki władz komunistycznych – w 1954 r. zmalała prawie o połowę¹¹⁸. Kupcy lubelscy w okresie „bitwy o handel” niejednokrotnie sami likwidowali własne sklepy, w wyniku „niesprawiedliwych wymiarów i domiarów zaliczek na podatek dochodowy i obrotowy”, które „znacznie” przekraczały ich „zdolności płatnicze”, a „nawet wartość całego towaru przedsiębiorstwa” i przechodzili ze swą działalnością do tzw. szarej strefy. Sytuacja prywatnych przedsiębiorców w tym czasie była beznadziejna, nawet wg kierownictwa ówczesnego Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego (WUBP) w Lublinie, które w swych sprawozdaniach słanych do Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego w Warszawie, informowało o „sarkaniu sfer kupieckich” i „chronicznym uskarżaniu się” – w szczególności „kupców detalistów biedniejszych” – na tendencyjne domiary podatkowe i trudności przy zakupie towarów. Pracownicy lubelskich urzędów skarbowych ustalali domiary podatku obrotowego i dochodowego nie na podstawie danych zawartych w księgach handlowych i podatkowych, lecz wg własnego uznania, kierując się „znajomościami i otrzymanymi łapówkami”. Tylko, co niektórzy kupcy starali się przetrwać komunistyczną kampanię antykupiecką, wierząc w rychłe zniszczenie, winnych temu stanowi rzeczy – komunistów, których postrzegano na Ziemi Lubelskiej jako „żydostwo i paskudztwo”¹¹⁹.

¹¹⁸ *Rocznik statystyczny 1947*, Warszawa 1947, s. 84 [tab. 15]; *Rocznik statystyczny 1956*, Warszawa 1956, s. 225 [tab. 7]; *Rocznik statystyczny 1970*, Warszawa 1971, s. 380 [tab. 14].

¹¹⁹ IPN-O/Lu, ZA-Lu/040 WUBP-L, sygn. 10, k. 7, 18, 31.

Na zakończenie warto dodać, iż w okresie wzmożonych represji wobec chłopów i kupców na Lubelszczyźnie, w latach 1947-1951 wiceszefem WUBP w Lublinie był Żyd – major Cezary Monderer-Lamensdorf¹²⁰, *komunista* – który *by się bardziej przypodobać* wówczas *wszechwładnemu NKWD* – *przybrał bardzo polskie nazwisko: Jan Gorliński*, które wcześniej kupił sobie¹²¹. Była to *wyjątkowo perfidna postać*, która zadrwiła sobie z Narodu Polskiego, przedstawiając w swych wspomnieniach swoje „urzędowanie” na stanowisku szefa UB – o charakterze antypolskim – jako niezwykle humanitarną pracę, podobną do roli *komisarza Amnesty International*¹²². Charakterystycznym elementem jego wizerunku, osobowości był wąsik a’la Adolf Hitler – podobny nosił także inny Żyd – Hilary Minc, wspomniany już główny inicjator „bitwy o handel”, która na okres prawie pół wieku zdeformowała polską gospodarkę¹²³. Cezary Monderer-Lamensdorf – przed objęciem stanowiska wiceszefa WUBP w Lublinie (którym faktycznie kierował) – był organizatorem i pierwszym kierownikiem Powiatowego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego (PUBP) w Mielcu. Był znany ze swej gorliwości w doraźnym zwalczaniu opozycji niepodległościowej i aktywności w budowie *nowej rzeczywistości* w powojennej Polsce. Ówczesny reżim komunistyczny kierował go w miejsca najbardziej zapalne. W latach 1945-1951 był także szefem WUBP w Krakowie, Szczecinie i Łodzi¹²⁴.

¹²⁰ Cezary Monderer-Lamensdorf był szefem WUBP w Lublinie w okresie od 13 lutego 1947 r. do 30 czerwca 1951 r., Z. Nawrocki, *Wspomnienia Jana Gorlińskiego pierwszego szefa PUBP w Mielcu (wrzesień 1944 – maj 1945)*, „Aparat Represji w Polsce Ludowej 1944-1989” 1(2004), s. 363-364; M. Choma-Jusińska, M. Durakiewicz, S. Poleszak, R. Surmacz, *Twarze lubelskiej bezpieki*, Lublin 2007, s. 14.

¹²¹ J. Konefał, *Zabić Wojciecha Lisa „Mściciela”*. Studium jednej z komunistycznych zbrodni, w: *Mielec i powiat mielecki w latach 1944-1956*, red. Z. Nawrocki, J. Skrzypczak, Mielec 2005, s. 84; Z. Nawrocki, *Wspomnienia Jana Gorlińskiego...*, s. 364.

¹²² J. Konefał, *Zabić Wojciecha Lisa...*, s. 84.

¹²³ Hilary Minc – Żyd, członek najściślejszego kierownictwa pro Stalinowskiego reżimu komunistycznego w Polsce Ludowej; członek Komisji Bezpieczeństwa KC PZPR, nadzorującej aparat represji stalinowskich; odpowiedzialny za wprowadzanie modelu gospodarki opartego na sowieckich wzorach; autor „planu akcji antyklerykalnej”, J. Poksiński, *Przeciw Kościołowi...*, s. 138; J. R. Nowak, *Inne sfery stalinizacji*, „Nasz Dziennik” 223(2006), s. 18-20; *Encyklopedia PWN* 2004.

¹²⁴ J. Konefał, *Zabić Wojciecha Lisa...*, s. 84; Z. Nawrocki, *Wspomnienia Jana Gorlińskiego...*, s. 364.

Ryc. 4. Major Jan Gorliński *vel* Cezary Monderer-Lamensdorf – wiceszef WUBP w Lublinie w okresie od 13 lutego 1947 r. do 30 czerwca 1951 r.¹²⁵



Źródło: J. Pisuliński, *Powiatowy Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w Mielcu i jego działalność w latach 1944-1956*, w: *Mielec i powiat mielecki w latach 1944-1956*, red. Z. Nawrocki, J. Skrzypczak, Mielec 2005, s. 164.

Szarzy obywatele polscy, którzy niejednokrotnie zwracali się do Cezarego Monderera-Lamensdorfa, o zwolnienie swoich bliskich z ubeckich kazamat, myśleli, że jest on *człowiekiem z sercem Polaka*. Było to błędne mniemanie, gdyż ówczesny wiceszef WUBP w Lublinie „Jan Gorliński” był, ale tylko „z” polsko brzmiącym nazwiskiem i to „kupionym”, a „z sercem” – to już Żyda, zagorzałego stalinowskiego komunisty, wrogo usposobionego do Polaków – patriotów, w szczególności do katolików. W odpowiedzi na błagalne wnioski polskich obywateli o przyspieszenie postępowań w sprawach ich bliskich, bądź o wypuszczenie ich na wolność, funkcjonariusze lubelskiego WUBP, pracujący pod jego kierownictwem, bezzasadnie przedłużali postępowania karne i przetrzymywali Polaków osadzonych w ubeckich kazamatach. Natomiast na prośby zainteresowanych losem swych bliskich, o jakąkolwiek

¹²⁵ Z. Nawrocki, *Wspomnienia Jana Gorlińskiego...*, s. 363-364.

informację o powodach i miejscu ich uwięzienia – mondererowscy ubecy odpowiadali, ale milczeniem¹²⁶.

Oceniając przebieg „bitwy o handel” na Lubelszczyźnie – należy podkreślić, iż także lubelski WUBP, kierowany w latach 1947-1951 przez prostalinowskiego żydowskiego komunistę Cezarego Monderera-Lamensdorfa odegrał w niej wprawdzie negatywną, ale decydującą rolę. WUBP w Lublinie i podległe mu terenowe placówki – lubelskie Powiatowe Urzędy Bezpieczeństwa Publicznego, obok LDKS aktywnie uczestniczyły w zniewalaniu powojennego społeczeństwa Ziemi Lubelskiej, drogą bezprawnych, nieuzasadnionych represji, które służyły umacnianiu władzy prosowieckiego reżimu komunistycznego i zarazem eliminacji zachowań Polaków o charakterze patriotycznym.

POLISH WAYS TO SOCIALISM. SOVIETISATION OF TRADE IN THE LUBLIN REGION (1944-1954)

Summary

The article concerns the policy of communistic authorities towards the private trade sector in the Lublin region between 1944 and 1954 (the policy was analogous in entire Poland) – especially during so-called “the battle for trade”, the aim of which was a definite termination of the class of traders.

Sovietisation of trade in post-war Poland, more commonly known as “the battle for trade” was one of the most principal nationwide undertakings by the pro-Stalinist communistic regime of that time managing Poland and appointed by Joseph Stalin, the purpose of which was the general sovietisation of the Republic of Poland before the country could finally join the structure of the Union of Soviet Socialist Republics. The prelude to sovietisation in the Lublin region occurred at the turn of 1946 and 1947. The climax took place between 1947 and 1948 and the period of decadence between 1949 and 1951, although it can be accepted that actually “the battle for trade” was going on until 1989 that is, until the time of political transformation in Poland and the return to the free-market economy. During the period of “the battle for trade”, as the result of repressive policy of the communistic authorities towards traders, the private trade sector almost entirely disappeared. The total termination of trade resulted in the fact that people in cities and the countryside lacked sufficient supplies of basic foodstuffs and industrial articles. Badly managed nationalized trade sectors –

¹²⁶ IPN-O/Lu, zespół archiwalny nr IPN Lu-012 – *Wojewódzki Urząd Bezpieczeństwa Publicznego w Lublinie*, sygn. 124, t. 129, k. 8-9, 16, 19-20, 26-27, 54, 83.

state-owned and cooperatives – were unable to provide the country with proper food supplies. The communistic regime and its incompetent economical policy caused chaos but attempted to soothe it by delivering basic foodstuffs and introducing the system of food ration coupons temporarily, which became the characteristic means of food distribution in the period of the People's Republic of Poland.

OPIEKA KONSULATÓW RP NAD EMIGRANTAMI POLSKIMI W LATACH 1918-1926

Wprowadzenie

Po ponad stuletniej nieobecności na mapie Europy przed władzami polskimi spoczywały szczególne zadania, do których należało nie tylko ustalenie granic czy stworzenie podstaw formalno-prawnych odrodzonego państwa, ale i zapewnienie opieki obywatelom polskim pozostającym zarówno w kraju, jak i poza jego terytorium. Ich realizacja wymagała szybkiego i sprawnego działania oraz pokonania szeregu trudności i to w czasie, gdy główne organy do tego upoważnione były w fazie organizacji. Rzeczpospolita Polska przystępując w 1918 roku do samodzielnej działalności na arenie międzynarodowej nie posiadała ani własnych doświadczeń w organizacji służby konsularnej, ani ustawodawstwa w tej dziedzinie, ani stosownych powiązań traktatowych z innymi państwami, nie wspominając już o fachowo wyszkolonej kadrze.

Zaległości nadrobiono jednak stosunkowo szybko. Podczas gdy pod koniec 1918 r. polska sieć konsularna liczyła zaledwie kilka placówek, to do 1926 r. utworzono ich łącznie 117. Były to urzędy konsularne różnego typu i rang, zarówno etatowe, jak i honorowe oraz wydziały konsularne przy poselstwach RP. Ich główne zadania precyzował art. 1 ustawy z 11 listopada 1924 r. o organizacji konsulatów i czynnościach konsulów¹. Powyższy artykuł powierzał konsułatom m.in. funkcje opiekuńcze nad obywatelami polskimi przebywającymi za granicą². Konsula-

Joanna Słyszewska-Gibasiewicz; dr nauk humanistycznych ; adiunkt, Katedra Historii Państwa i Prawa Wydział Prawa i Administracji Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie; adres do korespondencji: e-mail: jslyszewska@o2.pl

¹ „Dziennik Ustaw RP” 1924, nr 103, poz. 944; „Dziennik Urzędowy MSZ RP” 1924, nr 10, poz. 126.

² Uzupełniał go artykuł 15 ustawy, który stwierdzał: „Konsulowie obowiązani są bronić praw, mienia i interesów obywateli polskich, oraz udzielać im rad i pomocy, stosując się do praw i zwyczajów państw, w których urzędują. Konsulowie winni również czuwać nad tem, ażeby obywatelom polskim nie czyniono przeszkód w korzysta-

ty polskie roztaczały opiekę konsularną nie tylko nad obywatelami polskimi, ale i na podstawie art. 104 traktatu wersalskiego³ oraz art. 2 konwencji polsko-gdańskiej z 9 listopada 1920 r. nad obywatelami Wolnego Miasta Gdańska⁴. Ponadto, na podstawie specjalnych umów międzypaństwowych i za zgodą państwa przyjmującego opiecej tej mogli być poddani także i obywatele państw trzecich⁵. Również i Polska opiekę nad obywatelami polskimi powierzała placówkom konsularnym innych państw⁶.

W pierwszych latach działalności konsulaty polskie koncentrowały się głównie na sprawach ustalenia obywatelstwa polskiego, organizacji imigracji Polaków do kraju, powrotem jeńców wojennych oraz opieką prawną nad emigrantami⁷. Zadania konsulów w przedmiocie emigracji

niu z praw, ulg i przywilejów, przyznanych przez miejscowe ustawy i zwyczaje, oraz przez umowy międzynarodowe”.

³ „Dziennik Ustaw RP” 1920, nr 35, poz. 200.

⁴ „Dziennik Ustaw RP” 1922, nr 13, poz. 117.

⁵ Po raz pierwszy sytuacja taka miała miejsce w 1922 r., kiedy konsulaty polskie na prośbę rządu francuskiego prowadziły akcję repatriacyjną obywateli francuskich z terytorium Rosji Sowieckiej oraz w 1924 r., kiedy na prośbę rządu tureckiego sprawowały opiekę nad obywatelami Turcji w Jugosławii (E. J. Pałyga, *Opieka konsularna z udziałem państwa trzeciego*, „Przegląd Polonijny”, 2(1975), s. 121-122).

⁶ Rząd polski dwukrotnie skorzystał z usług w tym zakresie ze strony Danii – od listopada 1918 r. na obszarze ZSRR oraz od stycznia 1919 r. na terenie Niemiec oraz z usług Francji w Chinach.

⁷ Podstawowymi kierunkami emigracji była emigracja kontynentalna i pozaeuropejska. Pierwsza z wymienionych, z uwagi na mniejsze odległości przybierała najczęściej formę sezonowej migracji zarobkowej, druga natomiast z reguły miała charakter osiedleńczy. W Europie głównymi krajami emigracyjnymi były Francja, Niemcy i Belgia. Największym zainteresowaniem emigrujących cieszyła się Francja (według danych wyjeżdżało tam ponad 54% osób), a po niej Niemcy – pomimo wprowadzonego w 1919 r. przez rząd polski zakazu emigracji do Niemiec. Zakaz, uchylony na krótko od marca do października 1920 r. obowiązywał aż do 1926 r. (12 stycznia 1926 r. podpisano w Berlinie protokół regulujący tymczasowo zasady wychodźstwa). Dla emigracji zamorskiej głównym krajem docelowym były Stany Zjednoczone (ok. 63 % w latach 1919-1925). Największy odsetek emigrujących stanowili Żydzi – 68,08% przy 28,87% Polaków oraz w mniejszym stopniu Ukraińców i Białorusinów. Po wprowadzeniu przez USA ograniczeń imigracyjnych kanały emigracyjne przesunęły się ku innym państwom: Argentynie, Kanadzie, Brazylii i Meksyku. W Palestynie osiedlała się ludność żydowska (zgodnie z deklaracją Balfoura z 1917 r. zamierzano tam utworzyć państwo żydowskie). Dbano również o to, by nie nastąpiły masowe powroty polskiej emigracji

i reemigracji regulował dosyć ogólnie art. 20 ustawy konsularnej z 1924 r., który nakazywał im zwracanie szczególnej uwagi na polską emigrację stałą i sezonową na terenie swego okręgu oraz na reemigrację do Polski⁸.

Służba konsularna nie była jedynym działem administracji publicznej, której powierzono to zadanie⁹. W konsulatach RP ulokowanych

zza granicy. Mimo że emigrantów uważano za Polaków, to w obliczu złej sytuacji gospodarczej w Polsce, zniechęcano ich do powrotu do Polski. W listopadzie 1919 r. Ignacy Paderewski, podczas wizyty w Stanach Zjednoczonych wystosował nawet specjalny apel do Polonii, zachęcając ją do pozostania w Ameryce. Jednakże pomimo apelów wielu emigrantów zdecydowało się na powrót do niepodległego kraju. Według szacunków, do 1925 r. z krajów pozaeuropejskich powróciło prawie 111 tys. byłych emigrantów. Największa fala powrotów przypadła na rok 1921 – powróciło wtedy ponad 50 tysięcy emigrantów (A. Kicingier, *Polityka emigracyjna II Rzeczypospolitej*, „CEFMR Working Paper”, 4(2005), s. 9-17; Z. Landau, J. Tomaszewski, *Gospodarka Polski międzywojennej 1918-1939, Od Grabskiego do Piłsudskiego. Okres kryzysu poinflacyjnego i ożywienia koniunktury (1924-1929)*, t. 2, Warszawa 1971, s. 10-12; M. Frančić, *Emigracja z Polski do USA od roku 1918 do lat siedemdziesiątych XX wieku*, w: *Polonia amerykańska. Przeszłość i współczesność*, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz, T. Gromada, Wrocław 1988, s. 48; A. Zarychta, *Emigracja polska 1918-1931 i jej znaczenie dla państwa*, Warszawa 1939, s. 24-48. Więcej na temat problemów polskich reemigrantów z USA i Kanady oraz działalności polskich konsulatów przy organizowaniu im pomocy, zob.: A. Walaszek, *Między Nowym Jorkiem a Gdańskiem. Reemigracja ze Stanów Zjednoczonych i Kanady do Polski w latach 1919-1923*, „Przegląd Polonijny”, 3(1979).

⁸ Techniczną stronę załatwiania spraw repatriacyjnych uregulowano w marcu 1924 r., zob.: „Dziennik Urzędowy MSZ” 1924, nr 4, poz. 46. Okólnik MSZ z 27 marca 1924 r. w sprawie techniki załatwiania spraw repatriacyjnych obywateli polskich, stających się ciężarem dobroczynności publicznej za granicą.

⁹ Prócz konsulatów i innych placówek MSZ opieką nad Polakami za granicą zajmowały się agendy wchodzące w skład innych resortów oraz międzyresortowe, np. Urząd Emigracyjny (Rozporządzenie Rady Ministrów w przedmiocie utworzenia Urzędu Emigracyjnego przy Ministerstwie Pracy i Opieki Społecznej, „Dziennik Ustaw RP” 1920, nr 39, poz. 232) oraz szereg organizacji społecznych w kraju i za granicą. Zakres ich prac i działalność wyczerpująco omówiono w literaturze. Zob. H. Chałupczak, *Dru-ga Rzeczypospolita a mniejszość polska w Niemczech*, Poznań 1992; H. Janowska, *Emigracja zarobkowa z Polski 1918-1939*, Warszawa 1981; E. Kołodziej, *Wychodźstwo zarobkowe z Polski 1918-1939*, Warszawa 1982; Tenże, *Dzieje Polonii w zarysie*, Warszawa 1991; B. Michalik, *Próby centralnej koordynacji opieki społecznej nad emigrantami w Polsce w latach 1918-1939*, „Przegląd Polonijny”, 4(1984), s. 55-68; C. Lusiński, *II Rzeczypospolita a Polonia 1922-1939. Geneza i działalność Rady Organizacyjnej Polaków z Zagranicy i Światowego Związku Polaków z Zagranicy*, Warszawa 1998;

w państwach, do których kierowała się większość polskiej emigracji sprawami związanymi z opieką nad emigrantami zajmowali się wyznaczeni do tego celu urzędnicy. W raportach do MSZ kierownicy konsulatów niejednokrotnie krytykowali powierzanie spraw opieki nad emigracją organizacjom i urzędnikom spoza resortu, twierdząc, iż negatywnie odbijało się to na Polakach¹⁰. Krytyka jednak niczego nie zmieniła – MSZ nie było zainteresowane centralizacją zadań opiekuńczych nad wychodźcami, ale wręcz odwrotnie – dążyło do stworzenia „swoistego konglomeratu instytucji”, w którym konsulatory były jednym ze składników¹¹. W porozumieniu z Ministerstwem Pracy i Opieki Społecznej przy pol-

H. Janowska, Aparat państwowy wobec problemów migracji, w: Rok 1918. Odrodzona Polska w nowej Europie, red. A. Ajnenkiel, Warszawa 1999; M. Piotrowski, Reemigracja Polaków z Niemiec, Lublin 2000 oraz szereg innych.

¹⁰ W pierwszych latach po odzyskaniu niepodległości władze polskie w zasadzie nie ingerowały w politykę emigracyjną – nie kierowały werbunkiem, nie dbały o jego racjonalizację, interweniowały w jedynie w wyjątkowych sytuacjach, kiedy dochodziło do drastycznych naruszeń praw emigrujących. Bardziej interesowano się stroną ekonomiczną emigracji, aniżeli kryteriami narodowościowymi. Ponadto brak koordynacji działań podejmowanych przez MSZ i Urząd Emigracyjny na rzecz Polaków za granicą sprawiał, że podejmowano niejednokrotnie sprzeczne ze sobą posunięcia. I tak np., gdy z uwagi na potrzeby emigracyjne zachodziła potrzeba zainteresowania się skupiskami polskimi za oceanem lub we Francji, to MSZ czyniło starania o pozyskanie środków na poparcie aktywności Polaków w Niemczech, Czechosłowacji czy też na Łotwie i odwrotnie (W. Wrzesiński, *Polski ruch narodowy w Niemczech 1922-1939*, Toruń 2005, s. 47; Tenże, *Polityka państwa polskiego wobec Polaków za granicą 1918-1939*, „Przegląd Zachodni” 2(1975), s. 295; Tenże, *Polityka państwa polskiego wobec Polaków za granicą w latach 1918-1939*, w: *Dzieje Polonii w XIX i XX wieku*, red. M. M. Drozdowski, Toruń 1974, s. 21; Tenże, *Polacy za granicą w polityce II Rzeczypospolitej (1918-1939)*, w: *Problemy dziejów Polonii*, red. M. M. Drozdowski, Warszawa 1979, s. 30). Wiele zastrzeżeń budziła też działalność szeregu misji rekrutacyjnych funkcjonujących w Polsce. Wiktor Tomir Drymmer opisuje w swych wspomnieniach procedurę rekrutacji prowadzoną przez jedną z nich: „do szeregu ustawionych młodych ludzi: chłopców i dziewcząt, podchodziło kilku małego wzrostu Francuzików, którzy obmacywali ludzi jak by było na jarmarku, zaglądając w zęby i w oczy, robiąc nieprzystojne gesty pod adresem dziewcząt. Byłem wstrząśnięty i do głębi zbulwersowany tym widokiem. Nie mogłem zrozumieć, że rząd, że władze państwowe pozwalają na ten jawny, chamski, bydlęcy sposób traktowania naszych obywateli” (W. T. Drymmer, *Wspomnienia*, cz. 4, „Zeszyty Historyczne”, Paryż 4(1974), s. 199-200).

¹¹ W. Skóra, *Służba konsularna Drugiej Rzeczypospolitej. Organizacja, kadry i działalność*, Toruń 2006, s. 405-406; W. L. Langrod, *Zadania organizacji władz emigracyjnych w kraju*, „Kwartalnik Instytutu Naukowego do Badań Emigracji i Kolonizacji”, 1(1927), s. 156-171.

skich poselstwach i konsulatach utworzono 4 maja 1920 r. stanowisko attachés do spraw wychodźczych¹². Byli to urzędnicy konsularni zatrudniani na etacie Ministerstwa Pracy i Opieki Społecznej, podlegli służbowo kierownikowi konsulatu, do którego zostali przydzieleni, który miał prawo nadzoru ich działalności, natomiast ich merytoryczna ocena należała do Ministerstwa Pracy i Opieki Społecznej¹³. W 1921 r. przydzielono ich do konsulatów w Berlinie, Montrealu, Nowym Jorku, Paryżu i Wiedniu. W następnych latach zadania attachés do spraw wychodźczych nieco modyfikowano. Od 1922 r. stopniowo przenoszono ich z konsulatów do poselstw¹⁴, a w 1923 r. zastąpiono ich Radcami Emigracyjnymi¹⁵.

Konsulaty natomiast zajmowały się praktycznymi aspektami spraw wychodźczych¹⁶ – utrzymywały stały kontakt z robotnikami polskimi, pomagały w organizowaniu pośrednictwa pracy dla polskich wychodź-

¹² Rozporządzenie Ministrów Spraw Zagranicznych oraz Pracy i Opieki Społecznej w przedmiocie utworzenia urzędu attaché do spraw wychodźczych przy przedstawicielstwach dyplomatycznych i konsularnych polskich w krajach, do których, lub przez które kieruje się ruch wychodźczy polski, „Dziennik Urzędowy MSZ” 1921, nr 2, poz. 13.

¹³ Szczegółowy podział kompetencji attachés do spraw wychodźczych i konsułów w sprawach emigracyjnych określono w rozporządzeniu Ministra Spraw Zagranicznych i Ministra Pracy i Opieki Społecznej z 10 grudnia 1921 r. w przedmiocie funkcji emigracyjnych konsułów oraz attachés do spraw emigracyjnych („Dziennik Urzędowy MSZ” 1922, nr 2, poz. 13). Postanowienia rozporządzenia obowiązywały od 1 stycznia 1922 r.

¹⁴ W sprawach emigracyjnych, z podwładnych konsułów stali się ich zwierzchnikami – powierzono im bowiem nadzór nad całokształtem pracy w dziedzinie emigracji i reemigracji w danym kraju, informowanie konsułów o ogólnej linii polityki wychodźczej, a w razie potrzeby udzielanie odpowiednich wskazówek.

¹⁵ Urzędy Radców Emigracyjnych utworzono z dniem 22 marca 1923 r. (zob. Rozporządzenie Ministra Pracy i Opieki Społecznej i Ministra Spraw Zagranicznych w przedmiocie utworzenia urzędu Rady Emigracyjnego przy przedstawicielstwach dyplomatycznych w krajach, do których lub przez które kieruje się ruch wychodźczy polski, „Dziennik Urzędowy MSZ” 1923, nr 5, poz. 56).

¹⁶ Zadania te realizowano w ścisłym porozumieniu z Urzędem Emigracyjnym, przesyłano doń miesięczne i roczne sprawozdania obrazujące ogólną koniunkturę imigracyjną (warunki gospodarcze kraju, przeciętne płace robotników wykwalifikowanych i niewykwalifikowanych), koszty utrzymania rodziny robotniczej na wsi oraz w miastach, życie społeczne robotników (strajki, ruch zawodowy itp.), prawodawstwo imigracyjne i emigracyjne, stosunek miejscowego społeczeństwa i pracodawców do imigracji oraz informacje o liniach okrętowych obsługujących wychodźców.

ców, udzielały bezpłatnych porad prawnych z zakresu prawodawstwa i ubezpieczeń społecznych, kontraktów najmu itp., w razie nieszczęśliwych wypadków stwierdzały stan faktyczny, gromadziły zeznania świadków i dowody potrzebne w sprawie odszkodowania, przyjmowały depozyty¹⁷, a w razie absolutnej konieczności udzielały zapomóg i pożyczek. Jedną z czynności z zakresu pomocy konsularnej było wystawianie przez konsulów tzw. świadectw ubóstwa (*certificat d'indigence*) w celu uzyskania praw ubogich w procesach cywilnych, prowadzonych przed sądami zagranicznymi, co precyzował art. 21 konwencji zawartej w Ha-dze dnia 17 lipca 1905 r., do której Polska przystąpiła w roku 1922 r.¹⁸

Sprawy wypłat zapomóg przez polskie konsulaty uregulowano w jednym z pierwszych okólników MSZ rozesłanych w grudniu 1918 r. do wszystkich placówek za granicą. Zalecono w niej by konsulaty określiły roczną sumę, którą przeznaczą na fundusz dyspozycyjny placówki – z niego miały być wypłacane zapomogi pieniężne, opłacana pomoc szpitalna, subwencje dla instytucji polskich i inne świadczenia specjalne związane z pomocą dla Polaków za granicą¹⁹ (niektóre placówki na ten cel otrzymywały dosyć duże środki finansowe)²⁰. W maju 1923 r. MSZ poleciło placówkom zagranicznym by zaniechały udzielania pożyczek zwrotnych oraz zapomóg i wypłacały je tylko podczas specjalnych akcji wdrożonych przez rząd oraz w wyjątkowych sytuacjach (należało wówczas złożyć wniosek do MSZ, które każdy poszczególny przypadek rozpatrywało indywidualnie i w porozumieniu z Ministerstwem Skarbu

¹⁷ Działalność depozytowa polskich konsulatów rozwinęła się głównie na obszarze Związku Radzieckiego. Deponowano prywatne dokumenty, przedmioty wartościowe, po których zwrot zgłaszano się na placówkę lub w centrali MSZ (E. J. Pałyga, *Czynności konsulów RP w zakresie pomocy społecznej, kulturalno-oświatowym i prawnym (1918-1944)*, „Przegląd Polonijny”, 2(1976), s. 130).

¹⁸ W. Namysłowski, *Polskie prawo konsularne*, Lwów–Warszawa–Kraków–Poznań 1926, s. 52; Ustawa z dnia 12 maja 1922 r. w przedmiocie przystąpienia Polski do konwencji haskiej z dnia 17 lipca 1905 r., dotyczącej procedury cywilnej, „Dziennik Ustaw RP” 1922, nr 60, poz. 535.

¹⁹ Archiwum Akt Nowych w Warszawie (dalej cyt. AAN), Konsulat Honorowy RP w Zurychu [1918] 1919-1945, sygn. 72 A, Okólnik Wydziału Konsularnego MSZ z 18 grudnia 1918 r. w sprawie funduszu zapomogowego.

²⁰ Np. placówce w Berlinie, tuż po jej ustanowieniu, na zapomogi i wydatki związane z repatriacją robotników i jeńców, w razie zerwania stosunków dyplomatycznych z Niemcami przyznano 1 mln. marek niemieckich. (K. Rose, *Wspomnienia berlińskie*, Warszawa 1932, s. 116; AAN, Akta Leona Wasilewskiego 1890-1936, sygn. 67, k. 27, Protokół z posiedzenia Rady Ministrów RP z 3 grudnia 1918 r.).

wydawało ostateczną decyzję). Zapomóg mogli udzielać jedynie kierownicy placówek, którym przyznano specjalny fundusz zapomogowy.

W ustawie konsularnej z 1924 r. sprawy pożyczek i zapomóg regulował art. 17. Pożyczki i zapomogi zwrotne udzielane przez konsulaty, jeśli nie zostały spłacone w ustalonym terminie, tak jak podatki i inne opłaty ściągano w drodze egzekucji administracyjnej przez polskie organy skarbowe.

Zapomóg udzielano obywatelom, którzy zostali okradzeni, osobom wydalanym z kraju pobytu za naruszenie miejscowego prawa lub nielegalnie przybyłym do niego, ofiarom handlu żywym towarem²¹ oraz innym osobom, które znalazły się w trudnej sytuacji. Były to niewielkie kwoty, wystarczające najczęściej na pokrycie kosztów powrotu do Polski²².

Konsulaty polskie organizowały również przesyłkę oszczędności emigrantów do kraju. Najwięcej takich przesyłek wysłano za pośrednictwem konsulatów w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie²³. Z myślą o nich w 1919 r. Ministerstwo Spraw Zagranicznych opracowało stosowne przepisy obowiązujące przy przyjmowaniu pieniędzy i przesyła-

²¹ W 1922 r. Polska przystąpiła do Międzynarodowego Porozumienia z dnia 18 maja 1904 r. oraz do Międzynarodowej Konwencji z dnia 4 maja 1910 r. podpisanej w Paryżu w sprawie zwalczania handlu żywym towarem („Dziennik Ustaw RP” 1922, nr 87, poz. 783), a w 1925 r. ratyfikowała Konwencję dodatkową do wyżej wymienionych, podpisaną w Paryżu 30 września 1921 r. („Dziennik Ustaw RP” 1925, nr 125, poz. 893-894).

²² Według danych konsulatu RP w Londynie, w roku 1921 konsulat wypłacił 57 zapomóg, na łączną kwotę 69 funtów bryt., 11 pożyczek (łącznie 61 funtów); w roku 1924 – 39 zapomóg i 59 pożyczek. Do 1923 r. wypłacał stałą subwencję dla Polskiego Chrześcijańskiego Towarzystwa Dobroczynności (25 funtów bryt. miesięcznie). Fundusz zapomogowy w konsulacie w roku 1921 wynosił w zaokrągleniu 117 funtów, w roku 1922-118 funtów, w 1923 r. – 50 funtów, w 1924 r. – 20 funtów (AAN, Ambasada RP w Londynie [1918] 1919-1945, sygn. 1319, Raporty administracyjne konsulatu za lata 1921-1925).

²³ Według danych z samego okręgu konsularnego Konsulatu Generalnego w Nowym Jorku, do 28 stycznia 1920 r. przesłano ok. 4 milionów dolarów amerykańskich. (Sprawozdania stenograficzne z posiedzeń Sejmu Ustawodawczego, pos. 132 z 19 marca 1920 r., ł. 43, wystąpienie delegata MSZ Babińskiego). W okresie od 1922 r. do 1926 r. konsulaty RP w USA przesyłały do kraju ok. 2.618.042 dolarów, a konsulaty w Montrealu i Winnipegu ok. 258.223 dolarów kanadyjskich (W. Babiński, *Ministerstwo Spraw Zagranicznych a emigracja*, „Kwartalnik Instytutu Naukowego do Badań Emigracji i Kolonizacji”, 2(1927), s. 53).

niu ich do kraju²⁴. W konsulatach zajmowały się tym Wydziały Depozytowo-Przekazowe, które pełniły rolę pośrednika między bankami a wychodźstwem – w konsulatach wpłacało się pieniądze, a wydziały zajmowały się dalszymi formalnościami w bankach. Przekazy realizowano za pośrednictwem American City Bank w Nowym Jorku i „Bank of Montreal” na rachunek Banku Polskiego w Warszawie lub Polskiej Krajowej Kasy Oszczędnościowej (na konto emigracyjne). W ten sposób zamierzano uchronić polskich wychodźców przed nieuczciwymi pośrednikami spekulującymi na różnicach kursu dolara w USA i w Polsce. Jednak tak do końca nie rozwiązało to problemu, bowiem brak bieżących informacji o aktualnym kursie dolara w Polsce, przeliczanie dolara według nowojorskiego kursu marki niemieckiej oraz zbyt długie przetrzymywanie przez polskie władze przekazów przy rosnącym kursie dolara sprawiało, że emigranci czuli się pokrzywdzeni²⁵. Usługi przekazowe konsulatów polskich w USA wywoływały protesty banków amerykańskich, które interweniowały u władz amerykańskich, słusznie zarzucając brak odpowiedniej koncesji bankowej niezbędnej przy tego typu usługach. Niemniej jednak polskie placówki obeszły prawo, powołując się na „czynności depozytowe” dla obywateli polskich (w rzeczywistości wpłaty przyjmowały od wszystkich zainteresowanych). W porównaniu z bankami, za przesłanie kwoty do kraju pobierano niższe opłaty (nawet o 60-70%)²⁶. Z czasem jednak wydziały przekazowo-depozytowe przy konsulatach w USA stopniowo likwidowano – 1 lutego 1922 r. zlikwidowano wydział przy konsulacie w Detroit, 20 lutego w Pittsburghu, 15 marca w Buffalo, 1 kwietnia w Nowym Yorku a 23 marca 1923 r. w Chicago²⁷.

W niektórych państwach (w Niemczech, Francji, Belgii) urzędnicy konsularni regularnie odwiedzali zbiorowe skupiska polskich wychodź-

²⁴ Zob. okólnik nr 47 z dnia 15 lipca 1919 r., „Dziennik Urzędowy MSZ” 1920, nr 1, poz. 5.

²⁵ E. J. Pałyga, *Czynności konsulów RP w zakresie pomocy społecznej, kulturalno-oświatowej i prawnym (1918-1944)*, „Przegląd Polonijny”, 2(1976), s. 130.

²⁶ W. Skóra, *Służba konsularna Drugiej Rzeczypospolitej. Organizacja, kadry i działalność*, s. 129. Szerzej o działalności związanej z przesyłaniem kwot pieniężnych z USA zob.: A. Walaszek, *Działalność przekazowo-pieniężna polskich konsulatów w Stanach Zjednoczonych w latach 1919-1922*, „Studia Historyczne”. 3(1981), s. 409-420; W. Babiński, *Ministerstwo Spraw Zagranicznych a emigracja*, „Kwartalnik Instytutu Naukowego do Badań Emigracji i Kolonizacji”, 2(1927), s. 49-52.

²⁷ A. Walaszek, *Działalność*, s. 418.

ców. Na miejscu sprawdzali warunki zatrudnienia, zakwaterowania i jeżeli zachodziła konieczność udzielali pomocy prawnej. Najwięcej spraw w zakresie opieki i pomocy polskim wychodźcom załatwiała konsulatory w Niemczech, zwłaszcza przed podpisaniem konwencji emigracyjnej w 1920 r. W większości tamtejszych konsulatów najliczniejszymi jednostkami w strukturze organizacyjnej urzędów były referaty emigracyjne zajmujące się opieką nad polskimi robotnikami stałymi i sezonowymi. W pierwszych miesiącach działalności głównym zadaniem absorbującym pracę konsulatów była repatriacja polskich robotników i jeńców do kraju oraz obsługa reemigrantów powracających do Polski tranzytem przez Niemcy²⁸. Z technicznego punktu widzenia nie było to rzeczą łatwą. W ówczesnych warunkach, przy trudnościach komunikacyjnych i zniszczeniach wojennych w Polsce starano się przede wszystkim ograniczyć masowy powrót do kraju tysięcy osób przebywających za granicą²⁹.

Konsulatory polskie dobrze znały realia polskich środowisk wychodźczych w Niemczech, np. urzędnicy Konsulatu Generalnego w Berlinie niejednokrotnie występowali jako „urzędnicy objazdowi”³⁰, odwie-

²⁸ Wiele interwencji podejmowanych przez urzędników konsularnych wiązało się z konfiskatą bądź niekorzystnym dla reemigrantów przelicznikiem walut po obniżonym kursie. Niemieckie władze wykorzystywały nieznamość przepisów celnych obowiązujących w Rzeszy, które nakazywały podróżnym zgłoszenie przy wjeździe wwożonej kwoty. Szacuje się, że w latach 1919-1922 celnicy niemieccy skonfiskowali Polakom około 200 tys. dolarów amerykańskich i kilkadziesiąt tysięcy franków szwajcarskich (A. Wasilewski, *Polska Służba Konsularna 1918-1939 (akty prawne, organizacja, działalność)*, Toruń 2004, s. 99-100).

²⁹ Specjalny komunikat w tej sprawie wydał 20 grudnia 1918 r. konsul generalny w Berlinie, Karol Rose. Zwrócił się w nim do wszystkich robotników polskich w Niemczech z prośbą by pozostali na swoich miejscach pracy. Po zlikwidowaniu wszelkich trudności gwarantował reemigrantom, bezpłatny, zorganizowany powrót do kraju. Treść komunikatu przytacza w swych wspomnieniach Karol Rose.

³⁰ Na przykład w Berlinie, Szczecinie, Lipsku, Dreźnie, na terenie Saksonii, Łużyc i wszędzie tam, gdzie zamieszkiwała większa ilość Polaków urzędnicy Wydziału Prawnego rozwijali szeroką działalność informacyjną, uczestniczyli w wiecach, na których wyjaśniano wszelkie sprawy dotyczące opcji i jej skutków, co przyczyniło się do zwiększenia liczby osób zainteresowanych dokonaniem opcji na rzecz Polski (AAN, Konsulat Generalny RP w Berlinie 1918-1939, sygn. 206, k. 9-10, Sprawozdanie Ogólne Konsulatu Generalnego RP w Berlinie za rok 1921 r.)

dzali największe skupiska polskich robotników i obozów jenieckich³¹, a konsulat we Wrocławiu, by ułatwić załatwianie formalności wizowo-paszportowych i ograniczyć liczbę incydentów z ich udziałem (bójki, kradzieże itp.) zorganizował specjalne dyżury urzędników na dworcach kolejowych Wrocławia, którzy udzielali niezbędnych informacji i porad, ponadto uzyskano zgodę władz miasta na postawienie z pobliżu Dworca Głównego i Dworca Świebodzkiego kilku drewnianych baraków z ogrzewaniem, kuchnią i bieżącą wodą, w których podróżni znajdowali miejsce do odpoczynku. By usprawnić pracę, w jednym z baraków, dla odprawy robotników rolnych powracających do kraju konsulat urządził czynne w razie potrzeby 24 godz. na dobę specjalne biuro paszportowe, które czasami obsługiwało nawet kilkaset osób: wydawało bilety kolejowe, wizowało paszporty, wymieniało pieniądze³².

Szczególne zadania w dziedzinie opieki nad emigracją przypadły polskim placówkom konsularnym działającym na terenach plebiscytowych: w Opolu, Kwidzynie i Olsztynie. Prócz funkcji konsularnych spełniały one także funkcje zarezerwowane dla placówek dyplomatycznych, bowiem pełniły rolę pośrednika między rządem polskim a komisjami międzysojuszniczymi, przy których zostały ustanowione. Na przykład Konsulat Generalny w Opolu w okresie poprzedzającym głosowanie w sprawie przynależności Górnego Śląska świadczył nie tylko standardową opieką konsularną nad petentami zgłaszającymi się do urzędu, ale dodatkowo organizował pomoc dla polskiej grupy etnicznej, a także

³¹ W najgorszej sytuacji znajdowali się sezonowi emigranci zarobkowi. Przed wojną niemieckie przepisy określały, iż musieli opuszczać terytorium Niemiec najpóźniej do 15 listopada i nie pojawiać się ponownie nie wcześniej niż po 1 marca roku następnego. W ten sposób nigdy nie spędzali zimy w Niemczech i nie było w majątkach pomieszczeń zimowych. Po wybuchu wojny zabroniono im wyjazdów do domu i zimą 1914 r. oraz następne spędzali w okropnych warunkach, marznąc z zimna pozamykani najczęściej w stodołach (R. Gelles, *Dom z białym orłem. Konsulat RP we Wrocławiu (maj 1920 – wrzesień 1939)*, Wrocław 1992, s. 18. Karol Rose, wizytując w 1918 r. skupiska robotników rolnych, tak oto opisał ich sytuację: „Widzieliśmy obrazy straszne, wprost makabryczne. W paru wypadkach rodziny robotnicze mieszkaly w lepiankach, bez podłogi, ojciec, matka i dzieci leżeli na mokrej glinie, a ze ścian ściekała woda. Gdy wygaśł płonący ogień, bywało tam tak zimno, że te ciała ludzkie musiały się wzajemnie ogrzewać, ponieważ pieców w ogóle nie było. Patrzyliśmy na ludzi o twarzach już wprost zidjocalych, zdradzających dantejskie cierpienia tych biedaków, trwające może od miesięcy a może nawet od lat”.

³² R. Gelles, *Dom z białym orłem. Konsulat RP we Wrocławiu (maj 1920 – wrzesień 1939)*, s. 59-60.

musiał otoczyć opieką emigrantów urodzonych na Śląsku, którzy przybyli specjalnie na głosowanie³³.

Zarówno ustawa konsularna z 1924 r., jak i poszczególne okólniki czy zarządzenia MSZ zamieszczane w „Dzienniku Urzędowym MSZ” nie wspominały o czynnościach konsulów w zakresie rozwoju życia kulturalno-oświatowego Polaków i ochrony mniejszości polskiej za granicą przed wynarodowieniem. Jak zauważył Wojciech Skóra działalność konsulów w tej dziedzinie należała do najbardziej utajnionych obszarów pracy polskich konsulatów i regulowały ją tajne instrukcje przesyłane do placówek za pośrednictwem kurierów³⁴.

Środki finansowe przeznaczone na rzecz środowisk polskich za granicą asygnowały zarówno MSZ, Urząd Emigracyjny jak i inne ministerstwa: Ministerstwo Pracy i Opieki Społecznej czy Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, a konsulatory pośredniczyły w ich przesyłaniu³⁵.

Działalność kulturalno-oświatowa za granicą miała na celu utrzymywanie polskiej tożsamości narodowej: języka, tradycji itp. W tym celu współpracowano z miejscowymi organizacjami polskimi³⁶ lub inicjowa-

³³ Zob. M. Masnyk, *Konsulat Generalny Rzeczypospolitej Polskiej w Bytomiu/Opolu wobec zagadnień organizacyjnych ruchu polskiego na Śląsku Opolskim*, w: *Konsulaty na pograniczu polsko-niemieckim i polsko-czechosłowackim w latach 1918-1939*, red. R. Kaczmarek i M. Masnyk, Katowice 2004, s. 45; W. Poliwoda, *Wspomnienia 1913-1939*, Opole 1974, s. 35n.

³⁴ W. Skóra, *Służba konsularna Drugiej Rzeczypospolitej. Organizacja, kadry i działalność*, s. 506.

³⁵ W konsulatach środki te księgowano jako „różne sumy pozabudżetowe” i odnotowywano w odrębnych księgach. Zob. Rozporządzenie w sprawie przepisów rachunkowo-kasowych dla podległych MSZ urzędów zagranicznych z 1 sierpnia 1925 r., „Dziennik Urzędowy MSZ” 1925, nr 6, poz. 72.

³⁶ Tuż po odzyskaniu niepodległości, w poufnym okólniku MSZ poleciło konsulatom polskim zwracanie szczególnej uwagi na mieszkańców terenów plebiscytowych (E. J. Pałyga, *Zagadnienia migracyjne w działalności konsulów polskich w okresie międzywojennym*, „Przegląd Polonijny”, 1(1977), s. 128). Konsul w Królewcu, Stanisław Srokowski w memoriale z 1921 r. rolę polskich konsulatów w Prusach Wschodnich we współpracy z ludnością polską widział następująco: „Konsulaty już bardzo pracy polskiej pomogą, gdy będą dokładnie i szybko informowały nasz rząd o wszelkich bieżących potrzebach ludności i gdy skłonią nasze organizacje wschodniopruskie do tego, że one postępowanie dostosują do linii wytycznych, jakich działalność

no powstawanie nowych³⁷, zakładano polskie przedszkola, ochronki, szkoły, biblioteki, organizowano naukę języka polskiego, kolonie dla dzieci, obozy dla harcerzy, wycieczki do Polski³⁸, kółka zainteresowań, kursy zawodowe, spotkania towarzyskie, imprezy o charakterze patriotycznym, np. z okazji rocznicy 3 Maja³⁹, wystawy, występy artystyczne, festyny oraz szereg innych⁴⁰. W ich organizację angażowały się m. in. konsulatory polskie w Rosji, na Węgrzech, we Francji, w Niemczech, Austrii, Czechosłowacji czy w Wielkiej Brytanii.

I tak na przykład w latach 1920-1922 konsulatory w Harbinie i Władystoku przekazywały na rzecz Polskiego Komitetu Ratunkowego na Dalekim Wschodzie pieniądze, z których finansowano m.in. naucza-

oświatowo-uświadamiająca, uzgodniona z państwowym interesem polskim musi się trzymać. Z drugiej strony obowiązkiem konsulatów byłoby także pilnowanie, aby zabiegi organizacji polskich się nie rwały oraz aby wszystkie kółka wielkiej maszyny należycie się o siebie zazębiały (cyt za: *Uwagi Stanisława Srokowskiego o problemie polskim w Prusach Wschodnich w 1921 roku*, oprac. W. Wrzesiński, „Komunikaty Warmińsko-Mazurskie”, 4(1978), s. 518).

³⁷ Np. z inicjatywy konsulatu w Kurytybie w czerwcu 1922 r. założono Towarzystwo Sportowo-Gimnastyczne „Strzelec”, przemianowane w 1923 r. na Towarzystwo „Junak” oraz w 1926 r. przy uniwersytecie parańskim w Turytybie stowarzyszenie studentów „Sarmacja” (W. Rómmel, *Dzieje emigracji polskiej w Ameryce Łacińskiej (od 1914 r.)*, w: *Polonia w Ameryce Łacińskiej*, red. Z. Dobosiewicz i W. Rómmel, Lublin 1977, s. 53; W. Helman, *Działalność organizacji polonijnych w Ameryce Łacińskiej i ich współczesne przeobrażenia*, s. 150).

³⁸ Zob.: P. Pieczyński, *Turystyka polonijna z Francji do Polski w okresie dwudziestolecia międzywojennego*, w: *Ze studiów nad polskim dziedzictwem w świecie*. Księga dedykowana Profesorowi Edmundowi Gogolewskiemu, red. L. Nowak i M. Szczerbiński, Gorzów Wielkopolski 2002, s. 296; M. Szostakowska, *Wpływ polskiej służby konsularnej na powstanie i rozwój harcerstwa w Prusach Wschodnich w latach 1920-1939*, w: *Dzieje harcerstwa na obczyźnie w latach 1912-1992*, red. M. Szczerbiński, Gorzów Wielkopolski 1992, s. 151-153.

³⁹ W 1924 r. Departament Konsularny MSZ wydał okólnik, w którym zobowiązał placówki konsularne do nadsyłania szczegółowych sprawozdań z obchodów święta 3 Maja, zob.: „Dziennik Urzędowy MSZ” 1924, nr 6, poz. 93.

⁴⁰ O każdym ważniejszym wydarzeniu w życiu społecznym i kulturalnym Polaków zamieszkałych w okręgu placówki oraz o wszystkich zarządzeniach władz miejscowych zmierzających do uszczuplenia praw Polaków (zamykanie szkół, kościołów, zakazy zrzeszania się itp.) konsulatory informowały Referat Opieki Kulturalnej w MSZ (Archiwum Państwowe w Olsztynie, sygn. B 3741, k. 106. Okólnik nr 50 z 26 sierpnia 1922 r. wydany przez Departament Konsularny MSZ skierowany do wszystkich Poselstw, Konsulatów i Przedstawicielstw RP o wydarzeniach społecznych i kulturalnych).

nie i utrzymanie dzieci polskich na Syberii⁴¹. Konsulat w Budapeszcie w 1922 r. finansował działalność trzech szkół polskich, w których 123 dzieci uczyło się po południu języka polskiego, historii, geografii. Uczyło się tam ok. 80% dzieci polskich pobierających w tym czasie naukę w węgierskich szkołach⁴². Konsulat w Londynie wspierał finansowo m.in. polską misję katolicką, a w lutym 1920 r. z inicjatywy konsula generalnego L. Goldstanda powstało dotowane przez konsulat Polskie Chrześcijańskie Towarzystwo Dobroczynności⁴³. We Francji dzięki zaangażowaniu konsulatu w organizację szkolnictwa polonijnego, na podstawie stosownych porozumień już w 1920 r. zaczęły powstawać pierwsze szkoły języka polskiego organizowane przez francuskich przedsiębiorców przy kopalniach i zakładach przemysłowych (możliwość nauczania języka polskiego potwierdzono oficjalnie dopiero w polsko-francuskiej konwencji konsularnej)⁴⁴. Podobnie jak we Francji zorganizowano szkolnictwo polonijne w Belgii (pierwszą szkołę polską utworzono w Hautrage w 1925 r.). Nauczanie odbywało się w ramach szkolnictwa belgijskiego, najczęściej dwa razy w tygodniu po dwie godziny. Kopalnie, które zatrudniały polskich robotników zapewniały lokale, a nauczycieli opłacał rząd polski⁴⁵.

Starano się zintegrować działalność Polonii nie tylko na rzecz podtrzymania więzów łączących z Polską i polskością, angażowano ją również w akcje na rzecz pomocy dla kraju⁴⁶. Działalność w tym zakresie

⁴¹ Zob.: W. Skóra, *Służba konsularna Drugiej Rzeczypospolitej. Organizacja, kadry i działalność*, s. 436, 508.

⁴² P. Kraszewski, *Polacy na Węgrzech*, w: *Polonia w Europie*, red. Barbara Szydłowska-Ceglów, Poznań 1992, s. 556.

⁴³ Towarzystwo wydawało drobne zapomogi i prowadziło szkołę dla dzieci przy kościele polskim (zajęcia prowadził w niej urzędnik KG w Londynie Juliusz Kownacki). Zob. K. Tarka, *Polonia w Wielkiej Brytanii 1918-1939*, Toruń 2005, s. 29, 51n.

⁴⁴ R. Dzwonkowski, W. Śladkowski, *Polonia francuska*, w: *Polonia w Europie*, s. 395-396.

⁴⁵ M. Żmigrodzki, *Polonia w Belgii*, Lublin 1978, s. 41.

⁴⁶ Słowo „Polonia” w różnych epokach historycznych nabierało wielu znaczeń. Oznaczało np. ogół Polaków niezależnie od ich zamieszkania, „Polaków z zagranicy”, zbiorowość emigrantów polskich i ich dzieci, osoby polskiego pochodzenia przebywający w danym państwie niezależnie od miejsca urodzenia albo też grupę społeczną polskiego pochodzenia mieszkającą stale poza Polską, manifestującą swą więź kulturową z Polską (zob.: H. Kubiak, *Słowo wstępne*, w: *Polonia amerykańska. Przeszłość*

prowadziły głównie konsulatory w Stanach Zjednoczonych. Na przykład, podczas wojny polsko-sowieckiej, w lipcu 1920 r. z inicjatywy Konsulatu Generalnego RP w Chicago powołano Amerykański Komitet dla Obrony Polski z udziałem większości organizacji polonijnych działających w Stanach Zjednoczonych. Komitet zorganizował wiele wieców, nabożeństw, spotkań itp., dzięki którym udało się zwrócić uwagę amerykańskiej opinii publicznej. Ciągłe apelowano do społeczności polonijnej o składanie różnego rodzaju dobrowolnych składek i datków na rzecz pomocy dla kraju. Także i w latach późniejszych wśród Polonii starano się zbierać środki na rozmaite cele ⁴⁷.

Powyższe krótkie i z pewnością niepełne przedstawienie działalności konsulatów polskich w zakresie opieki nad obywatelami polskimi za granicą nie może być traktowane jako wyczerpująca charakterystyka opisanych zagadnień. Pomimo tego na jego podstawie można dojść do następujących wniosków. Po pierwsze, analizując przepisy wewnętrzne i umowy zawarte przez Drugą Rzeczpospolitą można odnieść wrażenie, że zakres działania polskich konsulatów związany z opieką nad obywatelami polskimi przebywającymi za granicą był bardzo szeroki. Po drugie, sprawowana przez nie opieka była jednak w praktyce dalece niewystarczająca w kontekście potrzeb, nadziei i oczekiwań polskiej emigracji. Po trzecie, chociaż niezasadnym byłoby przypisywanie konsuatom wyłącznych zasług w działalności na rzecz wzmacniania poczucia świadomości narodowej wśród mniejszości polskiej, to nie mniej jednak ich pomoc, zarówno organizacyjna, jak i finansowa, stanowiła znaczący wkład w krzewienie kultury polskiej i budowanie poczucia tożsamości narodowej. Oczywiście intensywność i charakter tych działań konsulatów był determinowany stanem posiadanych środków finansowych, które często stanowiły barierę dla intensyfikacji pożądanych działań. Szczupłość zasobów materialnych na ten cel była wynikiem konieczności przeznaczenia nakładów na inne sfery dopiero co ukształtowanego państwa polskiego.

i współczesność, red. H. Kubiak, E. Kusielewicz i T. Gromada, Wrocław 1988, s. 16-21; M. M. Drozdowski, *Ewolucja pojęcia „Polonia” w XIX-XX w.*, w: *Dzieje Polonii w XIX i XX wieku*, red. M. M. Drozdowski, Toruń 1974, s. 3).

⁴⁷ E. Kołodziej, *Dzieje Polonii*, s. 222-223.

CARE OF CONSULATES OF REPUBLIC OF POLAND OVER POLISH EMIGRANTS IN THE YEARS 1918-1926

Summary

The article is a summary of the activities of the Polish consulates with regard to their care over Polish emigrants in the years 1918-1926. The range of such activities was very wide. Consulates maintained permanent contact with the Polish emigration, they helped to find job for Polish emigrants and provided them with legal advice in the field of legal provisions and social security system. Also Polish consulates took deposits, organized the shipment of emigrants' savings to the country and, if absolutely necessary, gave assistance grants and loans.

Unofficially, the consulates were also engaged in cultural and educational activities abroad, which were designed to keep Polish national identity, particularly such elements like language, traditions, etc. Their involvement was the method to protect Polish emigrants against denationalization. For this purpose, the consulates established Polish schools, libraries, organized an education of Polish language, patriotic events, such as the anniversary of 3rd of May, exhibitions, artistic performances, festivals and many others. The activities of the consuls in this area were one of the most secret areas of the work of Polish consulates. Not only they sought to integrate the activities of the Polish community to maintain the bonds between the Polish and Polish identity, but also they were involved in actions in favor of aid to the country.

Needs and expectations were obviously higher, but the intensity and nature of the activity of Polish consulates abroad was mainly determined by the condition of financial resources. The scarcity of material resources for this purpose was the result of having to make investments in other areas of the newly formed Polish state.

GENEZA, ROZWÓJ I FORMUŁA WYDAWNICZA „NIEDZIELI PODLASKIEJ” – PISMA DIECEZJI DROHICZYŃSKIEJ – W LATACH 1994-2010

Zagadnienia wstępne

Diecezja drohiczyńska formalnie powstała w 1992 r. Mimo wciąż niedługiej historii poszczycić się może wieloma dziełami na polu duszpasterskim, organizacyjnym oraz materialnym. Inicjatywą o doniosłym znaczeniu nie tylko pastoralnym było utworzenie w 1994 r. ogólnodiecezjalnego pisma – „Niedzieli Podlaskiej”, edycji tygodnika katolickiego „Niedziela”. Pismo to odgrywało i nadal odgrywa kluczową rolę w informowaniu o życiu diecezji drohiczyńskiej, w tym o jej licznych inicjatywach duszpasterskich.

Celem artykułu będzie przedstawienie początku, redaktorów naczelnych, wydawcy, formuły wydawniczej oraz szaty graficznej i układu typograficznego „Niedzieli Podlaskiej” w latach 1994-2010. Do tej pory temat ten nie budził szerszego zainteresowania badaczy.

W pracy oparto się głównie o źródła archiwalne i prasowe (przeanalizowano wszystkie numery pisma z lat 1994-2010). Uzupełnieniem bazy źródłowej stały się opracowania. Zaczerpnięto z nich zwłaszcza informacje dotyczące przeszłości oraz struktur, organizacji i funkcjonowania diecezji drohiczyńskiej.

Zarys diecezji drohiczyńskiej

Diecezja drohiczyńska położona jest niemal w całości na terenie Podlasia. Została proklamowana przez Ojca Świętego Jana Pawła II dnia 5 czerwca 1991 r., podczas liturgii mszalnej na błoniach pod Białymstokiem, a powiększona 25 marca 1992 roku bullą Jana Pawła II *Totus Tuus Poloniae populus* o część terenów diecezji siedleckiej¹.

¹ Z. Rostkowski, *Zarys dziejów diecezji drohiczyńskiej w latach 1991-2003*, w: *Diecezja drohiczyńska. Spis parafii i duchowieństwa 2004*, opr. i red. Zbigniew Rostkowski, Drohiczyn, 2004, s. 73nn. [73-97].

Ziemie, które obecnie obejmuje diecezja drohiczyńska, w XII w. w części należały do diecezji płockiej. Od połowy XIII w. – w zależności o regionu – sięgały tutaj wpływy diecezji chełmskiej i przypuszczalnie pod koniec XIV w. diecezji włodzimierskiej. Od początku XV w. aż do schyłku XVIII w. większa część Podlasia należała do diecezji łuckiej, zwanej czasami łucko-brzeską².

Sytuacja przynależności kościelnej zmieniła się po trzecim rozbiore Polski. Wtedy to, część diecezji leżąca po prawej stronie Bugu znalazła się w zaborze pruskim (do 1807 r.) – w diecezji wigierskiej (1799). Po traktacie tylżyckim tereny te zostały włączone do archidiecezji mohylewskiej. Od roku 1850 (formalnie od 1848 r.) ziemie te objęła diecezja wileńska. W 1925 roku – w ramach reorganizacji granic diecezji katolickich w Polsce przez Piusa XI nadbużańskie Podlasie weszło do diecezji pińskiej. Od przymusowego wyjazdu bpa Kazimierza Bukraby w 1939 r. żaden biskup, mimo czynionych wielorakich starań, nie mógł wjechać do Pińska. Kolejni rządcy diecezji rezydowali przejściowo w Warszawie, Łodzi, Bielsku Podlaskim, a od 1950 r. w Drohiczynie i swoją troską obejmowali, w miarę możliwości, także tzw. Pińszczyznę, czyli część diecezji znajdującą się w graniach Białorusi. Ze względu na trudną sytuację polityczną, administratorzy apostołscy unikali jednak nazwy diecezja pińska, a w to miejsce używali określenia diecezja w Drohiczynie n. Bugiem.

Część diecezji leżąca po lewej stronie Bugu, podobnie jak północno-wschodnia, do trzeciego rozbioru Polski należała również do diecezji łuckiej (łucko-brzeskiej). Od 1805 r. tereny te zostały włączone do nowo powołanej diecezji lubelskiej, a częściowo do warszawskiej. W roku 1818 część lubelska weszła do diecezji janowskiej, zwanej podlaską.

Ukazem carskim z dnia 22 maja 1867 r. diecezja janowska została skasowana i włączona do diecezji lubelskiej. Po odzyskaniu niepodległości przez Polskę, papież Benedykt XV w roku 1918 r. odłączył diecezję janowską od lubelskiej. Na mocy bulli *Vixdum Poloniae unitas* z 28 paź-

² Drohiczyn – zarys dziejów, w: *Uświecony wiernością. Drohiczyn – jego historia i współczesność*, red. A. Chibowski, E. Borowski, Z. Rostkowski, Warszawa 2009, s. 9-18 [9-32].

dziennika 1925 r. diecezja janowska otrzymała oficjalnie nazwę – diecezja siedlecka czyli podlaska³.

Historia tych dwóch diecezji (pińskiej i janowskiej (później siedleckiej)) tworzy więc tradycję obecnej diecezji drohiczyńskiej.

Powołanie do życia diecezji drohiczyńskiej należy łączyć z tzw. „pierestrojką”, która została zapoczątkowana w 1989 r. w ówczesnym Związku Radzieckim. Zgoda władz komunistycznych na odtworzenie struktur administracyjnych Kościoła katolickiego na Białorusi pozwoliła Stolicy Apostolskiej na akceptację wschodniej granicy Polski, a następnie na podjęcie kolejnych decyzji. Jedną z nich było ustanowienie we wschodniej Polsce nowych diecezji: białostockiej i drohiczyńskiej⁴.

Diecezja drohiczyńska objęła teren tej części diecezji pińskiej, który znalazł się w granicach Rzeczypospolitej Polski po 1945 r. Było to obszar ok. 10% terytorium dawnej diecezji pińskiej – 4744 km². W skład nowej diecezji weszły 4 dekanaty, 38 parafii oraz 4 rektoraty oraz inkardynowano 112 księży, w tym 11 kapłanów pracujących poza granicami Polski. Na jej obszarze mieszkało 171 732 ludzi, w tym ok. 91 585 katolików, tj. 53% ogółu mieszkańców. W diecezji był jeden męski dom zakonny (1 kapłan zakonny) oraz dziewięć domów żeńskich, w których przebywało 51 sióstr zakonnych.

W 1992 r. omawiana diecezja została powiększona o terytorium mniej więcej tej samej wielkości (łącznie obejmowała wówczas obszar ok. 8000 km²), na którym znajdowało się 112 526 mieszkańców. Z diecezji siedleckiej przeszły wówczas wszystkie parafie z dekanatów: węgrowskiego, sokołowskiego i sterdyńskiego, a także niektóre parafie z dekanatów: liwskiego, łosickiego i janowskiego – razem 48 parafii. Łącznie ośrodek drohiczyński liczył 221 195 wiernych, 183 kapłanów,

³ A. Stępniewska, *Drohiczyn nad Bugiem*, „Encyklopedia Katolicka”, t. 4, Lublin 1989, kol. 224-225; E. Borowski, *Diecezja drohiczyńska*, w: *Drohiczyn. Miasto. Diecezja. Ludzie. Oczekując wizyty Jana Pawła II na podlaskiej ziemi*, red. Z. Rostkowski, Drohiczyn 1999, s. 19-25; Tenże, *Zarys historii dziejów diecezji drohiczyńskiej*, w: *Uświecony wiernością. Drohiczyn – jego historia i współczesność*, red. A. Chibowski, E. Borowski, Z. Rostkowski, Warszawa 2009, s. 49-50.

⁴ *Zarys dziejów diecezji drohiczyńskiej*, w: *Rocznik diecezji drohiczyńskiej. Spis parafii i duchowieństwa 1999*, red. S. Ulaczyk, Drohiczyn-Warszawa 1999, s. 13nn.

w tym 11 zakonnych, znajdowało się jego granicach kilkanaście domów żeńskich z 113 zakonnicami⁵.

Po prawie dwudziestu latach istnienia diecezja drohiczyńska liczyła już ok. 280 tys. mieszkańców, w tym 210 tys. katolików, 11 dekanatów (bielski, brański, ciechanowiecki, drohiczyński, hajnowski, łochowski, sarnacki, siemiatycki, sokołowski, sterdyński i węgrowski) i 98 parafii (93 diecezjalnych, 3 zakonnych, 2 rektoratów), 267 kapłanów (217 księży przebywających na terenie diecezji, 6 księży pracujących w Polsce poza diecezją, 2 księży pracujących w służbie Stolicy Apostolskiej, 33 księży pracujących poza granicami Polski, 17 księży studentów i 33 księży emerytów), 96 kościołów parafialnych, 2 kościoły – rektoraty i 3 kościoły w budowie. W pracę duszpasterską było zaangażowanych dodatkowo 18 księży zakonnych oraz 120 zakonnic⁶.

Diecezja ta jest zatem ośrodkiem o najmniejszym współczynniku ludności katolickiej. W 2010 r. ok. 70 tysięcy z ogółu mieszkańców stanowili prawosławni. Na terenie diecezji drohiczyńskiej znajduje się największe sanktuarium polskich wyznawców prawosławia – Grabarka. To niejako narzuca ekumenizm jako jeden z priorytetów duszpasterskich.

Specyficzną cechą diecezji jest też jej charakter rolniczy. Około 80 parafii to parafie wiejskie, tylko kilka parafii jest miejskich, kilkanaście stanowią parafie miejsko-wiejskie. Część ludności diecezji zatrudniona jest w leśnictwie. Związane to jest z położeniem geograficznym (tutaj znajduje się m.in. Puszcza Białowieska). Ponieważ w większości ziemie na tym terenie są lekkie, dlatego przyszłość przemysłu drzewnego może być obiecująca. Również turystyka stanowi o rozwoju tego zakątka Polski.

Pierwszym biskupem diecezjalnym był ks. Władysław Jędruszek (1918-1994), tytularny biskup Clysmi (1963-1991), dotychczasowy administrator diecezji pińskiej (1967-1991). Ingres do katedry odbył 26 czerwca 1991 r. Oprócz organizacji diecezji do ważnych wydarzeń w jego kadencji zaliczyć należy m.in. powołanie Kapituły Katedralnej (1991) i Kolegiackiej (1992), Kolegium Teologicznego Diecezji Drohiczyńskiej (1993), Sądu Biskupiego (1993), oraz rozpoczęcie budowy nowego gmachu Wyższego Seminarium Duchownego (1993-1995).

⁵ Spis parafii oraz duchowieństwa diecezji drohiczyńskiej (stan na 25 marca 1994 r.), opr. S. Ulaczyk, Drohiczyn 1994, s. 38.

⁶ *Diecezja w liczbach*, <http://www.drohiczyn.opoka.org.pl/>, z dn. 5 I 2011 r.

Zmarł 25 maja 1994 r. w szpitalu w Sokołowie Podlaskim, pogrzebany został 28 maja tegoż roku w podziemiach katedry drohiczyńskiej⁷.

Po śmierci bpa Władysława Jędruszuka rządy diecezją objął o. dr Antoni Pacyfik Dydycz z Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów. Za jego czasów miało miejsce m.in. powołanie Caritas Diecezji Drohiczyńskiej (1994), szeregu organizacji kościelnych (np. Akcji Katolickiej, Apostolat Maryjny, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży), Diecezjalnego Studium Organistowskiego (1996), Katolickiego Uniwersytetu Ludowego (1997), Podlaskiego Instytutu Ekumenicznego Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II (1999) i redakcji „Niedziela Podlaska” (1994), Drohiczyńskiego Towarzystwa Naukowego (2006), reorganizacja sieci dekanalnej i kurii biskupiej (1995), Pierwszy Synod Diecezji Drohiczyńskiej (1994-1997), koronacja papieskimi koronami obrazu Matki Bożej Miedzeńskiej (1996) oraz wizyta w Drohiczyźnie Ojca Świętego Jana Pawła II (10 czerwca 1999 r.)⁸.

W latach 1992-1994 diecezja drohiczyńska miała biskupa pomocniczego. Był nim bp dr Jan Chrapek ze Zgromadzenia św. Michała Archanioła (CSMA). W okresie od śmierci bpa Władysława do objęcia rządów przez nowego biskupa pełnił on również funkcję administratora diecezji drohiczyńskiej. W 1994 r. został biskupem pomocniczym diecezji toruńskiej, a w 1999 r. biskupem radomskim. Zginął w wypadku samochodowym 18 października 2001 r.⁹

Pod koniec pierwszej dekady XXI na terenie diecezji znajdowało się pięć sanktuariów diecezjalnych: trzy maryjne (Miedzna, Ostrożany, Węgrów – kolegiata) oraz sanktuarium Trójcy Przenajświętszej w Prostyńi i Miłosierdzia Bożego w Sokołowie Podlaskim, a także kilka

⁷ E. Borowski, *Jędruszek Władysław*, „Encyklopedia Katolicka”, t. 7, Lublin 1997, kol. 1450-1451 – tamże literatura.

⁸ Zob. Biskup drohiczyński – Antoni Pacyfik Dydycz OFM Cap., <http://www.drohiczyn.opoka.org.pl/>, z dn. 6 I 2011 r.; Z. Rostkowski, *Działalność administracyjna, duszpasterska i gospodarcza ks. bp. Antoniego P. Dydycza na terenie diecezji drohiczyńskiej w latach 1994-2009*, „Studia Teologiczne”, 28(2010), s. 343-373; Tenże, *Bp Antoni Pacyfik Dydycz*, w: *Uświęcony wiernością. Drohiczyn – jego historia i współczesność*, red. A. Chibowski, E. Borowski, Z. Rostkowski, Warszawa 2009, s. 79-93; Jubileuszowy katalog Zakonu Braci Mniejszych kapucynów Prowincji Warszawskiej 1952-2002, Warszawa 2002, s. 31.

⁹ E. Borowski, *Biskupi diecezji drohiczyńskiej*, w: *Drohiczyn. Miasto. Diecezja. Ludzie. Oczekując wizyty Jana Pawła II na podlaskiej ziemi*, red. Z. Rostkowski, Drohiczyn 1999, s. 27-38;

miejsc szczególnego kultu (np. Kalwaria Podlaska w Serpelicach, obraz św. Antoniego z Padwy w kościele pw. Trójcy Przenajświętszej w Drohiczynie czy obraz św. Mikołaja w parafii pw. Narodzenia NMP i św. Mikołaja w Bielsku Podlaskim)¹⁰.

Powstanie i twórcy pisma

Redakcję „Niedzieli Podlaskiej” powołał do istnienia bp Antoni Pacyfik Dydyecz 6 września 1994 r. W orędziu do diecezjan tak przedstawiał rolę i zadania tygodnika drohiczyńskiego: *Podlaska edycja „Niedzieli” winna być czasopismem redagowanym przez nas, przez nas czytany i przez nas przeżywanym. Winna być platformą i przestrzenią, w której dzielimy się nawzajem tym, co posiadamy najlepsze, albo czym chcielibyśmy się wzajemnie ubogacić. Nasza ziemia kryje wielki skarb, a są nimi cierpienia i ofiary naszych poprzedników, trud ratowania własnej tożsamości narodowej i religijnej. W naszej diecezji mamy wielkie zapasy duchowych sił, pełnych poświęcenia kobiet i mężczyzn, młodzieży i dzieci (...) Nie bądźmy skąpcami, pragniemy czytać i pisać, a wówczas nasza „Niedziela” będzie tygodnikiem jeszcze bardziej naszym, drogim każdemu z nas i cennym dla wszystkich, którzy z nim się zetkną*¹¹

Dziela organizacji współpracy z tygodnikiem katolickim „Niedziela” i wydawania specjalnego serwisu informacyjnego podjął się Zbigniew Kazimierz Rycak¹². Funkcję redaktora naczelnego pełnił on przez

¹⁰ I Synod Diecezji Drohiczyńskiej. Statuty. Dokumenty wykonawcze, Drohiczyn 1997, s. 161; Z. Rostkowski, *Kronika ważniejszych wydarzeń w 10-letniej historii diecezji drohiczyńskiej (1991-2001)*, „Studia Teologiczne”, 20(2002), s. 427-440.

¹¹ A. Dydyecz, *Otwórzmy się na Słowa!*, „Niedziela – Kościół na Podlasiu”, 38(1995), nr 49, s. 10.

¹² Ur. 25 VII 1957 r. w Hajnówce. Syn Zdzisława i Krystyny z d. Dembowska. Szkołę Podstawową i średnią (Technikum Drzewno-Mechaniczne) ukończył w Hajnówce. Bezpośrednio po maturze wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Drohiczynie. Świecenia kapłańskie przyjął z rąk bpa Władysława Jędruszuka 29 VI 1983 r. Przez pierwsze dwa lata kapłaństwa był wikariuszem w Brańsku (1983-1985), potem skierowany na studia z zakresu katechetyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1985-1989). Po powrocie z studiów lubelskich był prefektem w seminarium duchownym (1989-1993), a następnie wysłany do Rzymu w celu odbycia studiów z zakresu katechetyki na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim i dokończenia pracy

prawie 12 lat. Po nim 1 września 2006 r. redaktorem naczelnym został ks. Dariusz Frydrych¹³, a od 1 października 2010 r. ks. Mariusz Boguszeński¹⁴.

Od początku powstania redakcja pisma mieściła się w budynku kurii diecezjalnej przy ul. Kościelnej 10. Później weszła ona w skład Referatu ds. Informacji, obejmującego także rzecznika prasowego, redakcję radiowo-telewizyjną, oraz korespondenta KAI i Episkopatu.

Wśród współpracowników redakcji należy wymienić ks. Artura Płachno (1994-1999) i ks. Krzysztof Żero (od 1997 r.). Z redakcją współpracowało także wiele osób świeckich i duchownych, m.in. bp. Antoni Pacyfik Dydycz, ks. Zbigniew Rostkowski, ks. Tadeusz Sy-

doktorskiej (1993-1994). Od 1994 r. dyrektor Wydziału Nauki Katolickiej. W diecezji pełnił jeszcze funkcję m.in. wykładowcy katechetyki w seminarium duchownym i kolegium teologicznym, diecezjalnego referenta ds. Środków Społecznego Przekazu, kapłanem sióstr, dyrektorem Wydziału Nauki Katolickiej, członkiem zespołu redakcyjnego periodyku naukowego „Studiów Teologicznych”, wizytatorem katechetycznym, duszpasterzem i organizatorem wielu pielgrzymek, a także członkiem Rady Kapłańskiej i Duszpasterskiej. W 2005 r. ks. Rycak został proboszczem parafii Winna Poświętna. Ks. Zbigniew Kazimierz Rycak, w: *Diecezja drohiczyńska. Spis parafii i duchowieństwa 2004*, opr. i red. Zbigniew Rostkowski, Drohiczyn, 2004, s. 639-640; *Zmiana pokoleń*, http://www.niedziela.pl/artukul_w_niedzieli.php?doc=ed200638&nr=29, z dn. 17 II 2011 r.

¹³ Urodził się 21 VIII 1975 r. w Bielsku Podlaskim. Syn Zbigniewa i Marii z d. Niewińska, Ukończył Szkołę Podstawową i Liceum Ogólnokształcące im. Tadeusza Kościuszki w Bielsku Podlaskim. Następnie podjął studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Drohiczynie. Świecenia kapłańskie przyjął z rąk bp. Antoniego Dydycza w konkatedrze sokołowskiej 17 VI 2000 r.. Pracował jako wikariusz w parafiach pw. Miłosierdzia Bożego w Sokołowie Podlaskim oraz pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Węgrowie. W tym czasie podjął studia podyplomowe w Wyższej Szkole Biznesu National Louis University w Nowym Sączu z zakresu zarządzania i marketingu, a następnie od 2003 r., z inicjatywy bp. Antoniego Dydycza, studia specjalistyczne z dziedziny teologii dogmatycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Ks. Dariusz Frydrych, w: *Diecezja drohiczyńska. Spis parafii i duchowieństwa 2004*, opr. i red. Zbigniew Rostkowski, Drohiczyn, 2004, s. 561.

¹⁴ Urodził się 1 V 1979 r. w Siemiatyczach. Syn Tadeusza i Danuty. Szkołę Podstawową ukończył w Grodzisku k. Siemiatycz. W 1999 r. złożył egzamin maturalny w Technikum Rolniczym w Ostrożanach i wstąpił do WSD w Drohiczynie. Świecenia kapłańskie przyjął 18 VI 2005 r. z rąk bpa Antoniego Dydycza. W latach 2005-2007 był wikariuszem w parafii pw. św. Cyryla i Metodego w Hajnówce, a następnie odbył studia z zakresu środków społecznego przekazu w Rzymie (2007-2010), uzyskując tytuł licencjusza. Z. Kacyr, *Posłani, by celebrować Ewangelię nadziei*, „Niedziela Podlaska”, 48(2005), nr 25(548), s. II.

czewski, ks. Tomasz Pelszyk, ks. Stanisław Ulaczyk, ks. Andrzej Ulaczyk, ks. Wojciech Ulaczyk, ks. Ludwik Olszewski, ks. Tadeusz Osiński, ks. Mieczysław Rzepniewski, ks. Tadeusz Kryński, s. Sanita Florek (karmelitanka), a także Barbara Mioduszevska, Agnieszka Bolewska-Iwaniuk, Iwona Mergo-Golatowska, Jolanta Łopuska, Grażyna Mularska, Zofia Pomian-Piętka, Jerzy Falkowski, Paweł Goliński, Stanisław Fiedorowicz, Tadeusz Szeraszewski, Jarosław Usakiewicz.

Redakcja „Niedzieli Podlaskiej” miała swojego opiekuna w Częstochowie. Od początku wydawania pisma był nim Karol Klauza, potem Piotr Kublicki (od numeru 43(200) z 25 X 1998 r.), Anna Zimowska (od numeru 47(518) z 21 XI 2004 r.), Edyta Hartman (od numeru 35(558) z 28 VIII 2005 r.), Edyta Włoga (od numeru 13(588) z 26 III 2006 r.) i po raz drugi Edyta Hartman (od numeru 34(309) z 20 VIII 2006 r.).

Formuła wydawnicza

Na początku współpracy ogólnopolskiego czasopisma „Niedziela” z diecezją drohiczyńską nie było typowej wkładki, tak charakterystycznej dla edycji diecezjalnych „Niedzieli”. Informacje zamieszczane były w piśmie na kilku stronach pod wspólnym tytułem „Kościół na Podlasiu”. Nie zawsze jednak, zwłaszcza w początkowym okresie, pismo to ukazywało się regularnie. Zdarzało się numery „Niedzieli”, które nie zawierały wkładki drohiczyńskiej (np. nr 26 z 25 VI 1995 r., czy nr 31 z 30 VII 1995 r.). Wiele wskazuje na to, iż wpływ na to miał sposób przygotowania i przesyłania materiałów z Drohiczyzna do Częstochowy (teksty pisano na maszynie, przysyłało je wraz ze zdjęciami za pomocą poczty; dopiero wraz z rozwojem informatycznym – drogą internetową). Dużo do życzenia pozostawiał termin dotarcia przesyłki do Częstochowy. Wielokrotnie redaktorzy z „Niedzieli” uskarżali się, iż materiały z Drohiczyzna przychodzą za późno, co dezorganizowało pracę fotokładu, plastyka i redaktora prowadzącego edycję. W związku z tym wypracowano wspólnie model przesyłania tekstów do tygodnika drohiczyńskiego z tygodniowym wyprzedzeniem¹⁵.

Pierwsze wydanie edycji drohiczyńskiej „Niedzieli” – „Kościół na Podlasiu” ukazało się 15 stycznia 1995 r. Na dwustronicowej wkładce

¹⁵ Archiwum Kurii Diecezji Drohiczyńskiej (dalej: AKDD), Teczka – „Niedziela Podlaska”. Listy z 4 IX 1999 r. i 13 IX 2005 r.; Wywiad z ks. Mariuszem Boguszevskim (ur. 1 V 1979 r.). Drohiczyn 17 II 2011 r.

zawarto przegląd najważniejszych wydarzeń z życia diecezji, wywiad Wiesława Susoła z profesora Stanisławą Krakówko, artykuł Barbary Mioduszeńskiej nt. powstania kościuszkowskiego w Ziemi Drohiczej, artykuł o apostołach trzeźwości z Sokołowa oraz fragment *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* Soboru Watykańskiego II.

Od 6 października 1996 r. edycja podlaska „Niedzieli” otrzymała nazwę „Niedzieli Podlaskiej”. W tym samym czasie, ze względów technicznych, redakcja „Niedzieli” połączyła druk edycji sosnowieckiej z edycją podlaską. Kilka miesięcy później rozdzielono jednak druk tych edycji i zwiększono objętość każdej z nich do 4 kolumn (stron). Miejscem wydawania „Niedzieli Podlaskiej” była nadal Częstochowa i Podlasie¹⁶.

Z biegiem czasu „Niedziela Podlaska” wykrystalizowała stały układ stron. Pierwszą stronę przeznaczano zwykle na temat tygodnia związany z czytaniem mszalnym, a zwłaszcza niedzielą Ewangelią. Do tematu tygodnia nawiązywał również tzw. *edytorial* – materiał redakcyjny, umieszczony w lewej kolumnie na pierwszej stronie. Druga i trzecia strona poświęcona była informacjom z diecezji. Kolejne dwie strony zarezerwowane były wydarzeniom tygodnia, które redakcja chciała w sposób szczególny uwypuklić. Trzy ostatnie strony edycji diecezjalnej „Niedzieli” zarezerwowane były opiniom, wywiadam i korespondencji z czytelnikami. „Niedziela Podlaska”, będąc stosunkowo niewielkim pismem (ze względu na liczbę stron) zaskakuje ilością i różnorodnością drukowanych materiałów.

„Niedziela Podlaska” miała specjalny numer poświęcony wizycie Jana Pawła II. Numer poprzedzający rocznicę został powiększony do szesnastu stron. Zawierał fotografie z nabożeństwa ekumenicznego na błoniach drohiczyńskich. W ten sposób tygodnik podkreślił doniosłość i ważność wydarzenia 10. rocznicy pobytu Jana Pawła II w Drohiczynie.

W początkowym okresie liczba egzemplarzy wydawania Niedzieli z wkładką diecezjalną sięgała ok. 3000¹⁷. W 2006 r. ogółem po zsumowaniu „Niedzieli” kolportowanej przez diecezję (poprzez sieć parafialną

¹⁶ *Spotkanie w „Niedzieli Podlaskiej”*, „Niedziela Podlaska”, 40(1997), nr 6(111), s. IV.

¹⁷ AKDD, Teczka – „Niedziela Podlaska”. List bpa A. Dydycza do ks. I. Skubisia. Drohiczyn 11 V 1996 r.

za pośrednictwem poczty) i „Ruch” liczba egzemplarzy rozprowadzanych z wkładką „Niedzieli Podlaskiej” wynosiła ok. 2500. Największy udział w sprzedaży periodyku w stosunku do liczby mieszkańców miały w tym czasie parafie Niemirów (3,74%), Tokary (3,28%) oraz Mielnik (3,15%)¹⁸.

Szata graficzna zmieniła się od numeru 51-51 (418-419) z 22-29 XII 2002 r. Zdjęcia i niektóre kolumny edycji zaczęto drukować w kolorze, zmieniała się również winieta; nie było już w niej tak charakterystycznego rysunku przedstawiającego Drohiczyn. Pozostał jedynie tytuł pisany zmienionym krojem czcionki, miejsce wydania oraz inne identyfikatory pisma. Pismo miało nadal format A3. W większe święta i uroczystości kościelne zwiększało swoją objętość do 8 stron. Od numeru 7(426) z 16 II 2003 r. w winiecie pisma umieszczono logo – mozaikę – Maryi Matki Kociola (głównej patronki diecezji drohiczyńskiej), z prywatnej kaplicy bpa Antoniego Dydyca. Z końcem 2006 r. w edycji drohiczyńskiej „Niedzieli” zwiększono liczbę stron do 8 oraz zmieniono format pisma na A4 (od 15 X 2006 r.).

Uwagi końcowe

„Niedziela Podlaska”, zamieszczana w ogólnopolskim czasopiśmie „Niedziela”, jest – obok drohiczyńskiej redakcji katolickiego Radia Podlasie oraz „Wiadomości Diecezjalnych” – głównym źródłem informacji o życiu diecezji drohiczyńskiej oraz jej inicjatywach duszpasterskich. Edycja podlaska określana bywa jako edycja „ciepła”, patriotyczna, a jednocześnie zakorzeniona w pięknym terenie Polski¹⁹.

„Niedziela Podlaska”, będąc stosunkowo niewielkim pismem pod względem liczby stron, zaskakuje ilością i różnorodnością drukowanych materiałów. Układ treści drukowanych na łamach pisma z biegiem lat zmieniał się. Najważniejsze działy pozostały jednak niezmienione. W „Niedzieli Podlaskiej” piszą przede wszystkim osoby duchowne. Chociaż dominuje tu tematyka religijna, nie brakuje także problemów społecznych, kulturalnych. Najwięcej materiałów (głównie w formie informacji czystej bądź też rozszerzonej) umieszczanych w piśmie pochodzi i dotyczy terenu diecezji drohiczyńskiej. Sporadycznie zamiesz-

¹⁸ AKDD, Teczka – „Niedziela Podlaska”. Procentowy kolportaż tygodnika w poszczególnych parafiach.

¹⁹ Zob. *Wiadomości z Podlasia*, „Niedziela Podlaska”, 41(1997), nr 6(163), s. IV.

czane są tu teksty ogólne, dotyczące problematyki pozadiecezjalnej. Jest to zrozumiałe tym bardziej, iż w edycji ogólnopolskiej „Niedzieli” znajdujemy informacje ze świata, Polski, Kościoła; uprawiana jest tu szeroko rozumiana publicystyka.

Na szczególną uwagę zasługuje utrzymanie periodyczności pisma. Tygodniowe edycje „Niedzieli” są dla tak małej redakcji (składającej się przeważnie z dwóch osób) oraz diecezji nie lada wyzwaniem nie tylko pod względem organizacyjnym, ale także treściowym. Mimo to „Niedziela Podlaska” zaskakuje wielością tematów, ich aktualnością oraz dobrym warsztatem dziennikarskim.

ENTSTEHUNG UND ENTWICKLUNG DER ZEITSCHRIFT „NIEDZIELA PODLASKA” IN DER ZEIT VON 1994 BIS 2010

Zusammenfassung

Die Zeitschrift „Niedziela Podlaska” wurde im Jahr 1994 durch Bischof Antoni Pacyfik Dydyecz erstmals herausgegeben. Von Anfang an war die Zeitschrift Teil der Sonntagszeitschrift „Niedziela“. Zuerst umfasste die Zeitschrift zwei Seiten, dann vier Seiten und später, 2006, acht Seiten. Zur Zeit erscheint die Zeitschrift auf gutem Magazinpapier, im DIN – A4 Format und hat eine Auflage von ca. 3000 Exemplaren. In der Zeitschrift dominieren vorwiegend Informationen über das Leben der Kirche in der Diözese Drohiczyn. Selten erschienen Informationen, bezw. Publikationen über Polen und der Welt. Die Zeitschrift wurde in jeder Kirche der Pfarrei in der Diözese Drohiczyn angeboten und verkauft.

**SANTO SUBITO – BAETO ADESSO – JAN PAWEŁ II
NA ŁAMACH PRASY POLSKOJĘZYCZNEJ WE WŁOSZECH
(2005-2011)**

W majowym numerze pisma „Nasz świat” z 2005 roku czytelnicy, do których jest on adresowany, czyli Polacy mieszkający we Włoszech, mogli powrócić poprzez lekturę periodyku do wydarzenia, które miesiąc wcześniej bardzo poruszyło katolików i chrześcijan, a szczególnie rodaków Karola Wojtyły: „2 kwietnia opuścił nas Jan Paweł II. Polacy na całym świecie poczuli się osieroceni (...). Pontyfikat Jana Pawła II pozostawia wielką duchową i intelektualną spuściznę, z której czerpać będą wszyscy ludzie dobrej woli na całym świecie”¹. W ciągu sześciu lat, które upłynęły od śmierci Papieża do Jego beatyfikacji, na łamach tytułu ukazały się 33 teksty prasowe poświęcone Janowi Pawłowi II oraz, w roku 2011, wiele informacji na stronie internetowej pisma (część z nich opublikowano wcześniej w wydaniu papierowym).

Analizowany tytuł prasowy to bez wątpienia ciekawy periodyk – jest adresowany do Polaków mieszkających w Włoszech, publikowany w Rzymie przez włoskie wydawnictwo Stranieri in Italia – specjalizujące się w prasie obcojęzycznej dla imigrantów przebywających na stałe lub czasowo na Półwyspie Apenińskim². Nie jest to więc tytuł wydawa-

Maria Rólkowska; dr nauk humanistycznych; adiunkt w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej UWM; adres do korespondencji: maria_rolkowska@interia.eu

¹ A. Bładowska, *Odszedł nasz nauczyciel patriotyzmu*, „Nasz świat” 2005, nr 5, s.1.

² „Nasz świat. Miesięcznik informacyjny dla Polaków we Włoszech” ukazał się tuż przed wejściem naszego kraju do Unii Europejskiej – pierwszy numer datowany jest na luty 2004 roku – jako nowe czasopismo informacyjne skierowane do Polaków mieszkających na stałe lub czasowo we Włoszech. Wersja polskojęzyczna jest trzynastym tytułem, periodyk ten także ukazuje się, między innymi, w języku: ukraińskim, rumuńskim, francuskim, pakistańskim; przy czym każda wersja językowa przygotowywana jest przez oddzielną redakcję z danego kraju. Pierwszym redaktorem była Agnieszka Bładowska, a od lutego 2006 roku stanowisko to objęła Danuta Wojtaszczyk (tworząc pismo przy współpracy z zastępcą – Anną Malczewską i korespondentami),

ny przez Polonię włoską – jak kwartalnik „Polonia Włoska. Biuletyn Informacyjny”, ani też pismo polonijne o charakterze religijnym – jak periodyki, które ukazywały się w Italii w latach 90. XX wieku: „Na przekór. Pismo wiary, nadziei, miłości” czy „Quo vadis. Chrześcijańskie Pismo Polaków we Włoszech”. Jego specyfika polega na tym, że jest to tytuł polskojęzyczny, wydawany przez Włochów, a nie przez środowiska polonijne, nie mający charakteru periodyku religijnego, a jednocześnie, przy swym neutralnym w tych kwestiach charakterze profilu wydawniczego, poświęcający dużo miejsca tematyce związanej z Janem Pawłem II, bowiem Karol Wojtyła był dla wszystkich rodaków we Włoszech – zarówno tych, zaliczających się do Polonii, jak i nie utożsamiających się ze środowiskami polonijnymi, postacią niezwykle ważną, a po jego śmierci dla całej diaspory polskiej na Półwyspie Apenińskim „zamknął się rozdział historii”³. „Nasz świat” to tytuł polskojęzyczny raczej nieznan w Polsce – również z tego powodu warto przybliżyć go i część jego zawartości Polakom w ojczyźnie.

W periodyku pisano o Janie Pawle II w różnych kontekstach. Dzięki tekstom prasowym – od krótkich wzmianek po wywiady i obszernie artykuły – można nie tylko zapoznać się z tematyką związaną z Papieżem na łamach prasy polskojęzycznej w Italii, ale także dowiedzieć się, w jaki sposób pamięć o Nim jest pielęgnowana przez Polaków we Włoszech, o czym media polskie informują w niewielkim zakresie.

1. Obchody rocznic śmierci Jana Pawła II

Na łamach analizowanego tytułu co roku przypomina się o rocznicy śmierci Jana Pawła II i upamiętniających ją uroczystościach – nie tylko w stolicy Włoch czy Watykanie, ale także w innych regionach kraju. W roku 2006 aż w trzech numerach miesięcznika pisano o obchodach I. rocznicy śmierci Papieża. Już w marcu informowano o planowanych uroczystościach w Rzymie w dniach 2-3 kwietnia i o braku wol-

od października tego samego roku tytuł ukazuje się jako dwutygodnik. Jest to periodyk o objętości ponad dwudziestu stron, ilustrowany, zawierający teksty tylko w języku polskim, dotyczące życia Polaków we Włoszech (w tym informacje prawne) oraz aktualne wiadomości z Polski. Strona internetowa tytułu istnieje – jak podaje Danuta Wojtaszczyk – od 2008 roku, a od 2010 roku stała się priorytetem w stosunku do periodyku drukowanego.

³ „Polonia Włoska. Biuletyn Informacyjny” 2005, nr 2, s. 5.

nych miejsc w domach pielgrzyma w Wiecznym Mieście⁴. W innym tekście przedstawiono krótko nowo wydaną książkę Jacka Pałasińskiego, który relacjonował w telewizji ostatnie tygodnie życia Jana Pawła II oraz Jego odejście, pod znamienym tytułem *Papież już nie umrze*. Genezę tytułu, nawiązującą bezpośrednio do dnia 2 kwietnia 2005 roku, wyjaśnia bardzo wymowny i wzruszający fragment książki, ujawniający bardzo osobiste, wręcz intymne chwile biografii autora, cytowany na łamach pisma: „Grzegorz Miecugow powiedział: «Papież nie żyje» i znikł (...). Nie pamiętam, jak dowlokłem się na skuterze do domu. Było późno, żona nie spała (...) stanąłem nad łóżkiem, w ubraniu. Stałem tak dobrą chwilę i wpatrywałem się głupio w telefon komórkowy, jakbym się nad czymś zastanawiał. Żona z nieskończoną cierpliwością wyjęła mi telefon z ręki i powiedziała bez uśmiechu: - Możesz wyłączyć telefon. Papież już nie umrze”⁵.

W numerze kwietniowym natomiast zamieszczono wiersz o Janie Pawle II autorstwa jednego z czytelników oraz tekst o Papieżu i świętej Faustynie Kowalskiej, która właśnie dzięki Niemu stała się postacią bardziej znaną katolikom na całym świecie⁶. Zaś w maju w periodyku pisało o obchodach rocznicy śmierci Papieża w Olbii⁷. Redaktor naczelna pisma, Danuta Wojtaszczyk, przeprowadziła też obszerny wywiad z Zenonem Charczukiem, prezesem Klubu Biegacza „Żółwik”, który wraz z jego 18 członkami przybiegł z Opola do Rzymu, aby poprzez 7-dniowy maraton uczcić pamięć Papieża i być przy Jego grobie 2 kwietnia⁸.

W roku 2007, w numerze kwietniowym periodyku, Anna Malczewska w artykule zatytułowanym *Dwa lata temu o godzinie 21.37* przypominała, co działo się wówczas na Placu św. Piotra, a także pisała szczegółowo o uroczystościach rocznicowych w Polsce, przypominając jednocześnie, że właśnie zakończył się pierwszy – diecezjalny etap procesu beatyfikacyjnego Jana Pawła II, a obchodom 2. rocznicy śmierci

⁴ Zob. *Tysiące Polaków przybędą do Rzymu na obchody pierwszej rocznicy śmierci Jana Pawła II*, „Nasz świat” 2006, nr 3, s. 7.

⁵ Cyt. za: *Papież już nie umrze*, „Nasz świat” 2006, nr 3, s. 7.

⁶ Zob. Paweł z Łagiewnik, *Miłosierdzie boże: wielka lekcja Jana Pawła*, „Nasz świat” 2006, nr 4, s. 33.

⁷ Zob. B. Narloch, *Obchody pierwszej rocznicy śmierci Jana Pawła II w Olbii*, „Nasz świat” 2006, nr 5, s. 12.

⁸ Zob. *Z miłości do Jana Pawła II „Żółwiki” przybiegły do Rzymu*, „Nasz świat” 2006, nr 5, s. 16-17.

Papieża towarzyszyły modlitwy o Jego szybką beatyfikację i kanonizację⁹. Rok później w miesięczniku pisano o mszy świętej odprawionej przez Benedykta XVI z okazji rocznicy śmierci Jana Pawła II oraz o obchodach w parafii „Sacro Cuore”, podczas których, między innymi, polskie dzieci recytowały po polsku i po włosku wiersze na cześć Papieża, nie zabrakło także w kwietniowym numerze zdjęć Jana Pawła II i wierszy autorstwa czytelników Jemu dedykowanych¹⁰.

Natomiast w roku 2009 materiał prasowy dotyczący 4. rocznicy śmierci Papieża Polaka przybrał inną formę – zamieszczono w piśmie 3 listy czytelników wspominających Jana Pawła II i czas Jego odejścia do Domu Ojca¹¹. Najciekawszy dla Polaków w ojczyźnie może być przedstawiony w jednym z nich opis mszy świętej odprawianej w niewielkiej miejscowości we Włoszech kilka godzin przed śmiercią Papieża, gdyż ukazuje, jak także na Półwyspie Apenińskim jednoczyli się Polacy i ludzie innych narodowości w modlitwie za Jana Pawła II: „Polki (badante¹²) zamówiły mszę św. w intencji Jana Pawła II (...) Mszę odprawiał ksiądz Kolumbijczyk, rezydent z parafii św. Błażeja. Nie wszystkie osoby znały język włoski, więc tłumaczyłam czytania. Modlitwa wiernych była po polsku. Na zakończenie nie pozostało nam nic innego, jak odśpiewać Czarną Madonnę. Ten śpiew zelektryzował wszystkich. To była jedna modlitwa błagalna, to była nasza duchowa łączność i gest solidarności z umierającym Papieżem. A potem ksiądz ukradkiem wycierał okulary, a zgromadzone kobiety szlochały. Wszyscy byli wzruszeni. Nawet służący przy ołtarzu emerytowany policjant był poruszony(...)”¹³.

W roku 2010, w 5. rocznicę śmierci Jana Pawła II, na łamach „Naszego świata” w kwietniu ukazał się artykuł *Jan Paweł II. Człowiek, kapłan, święty*, którego autorka przedstawiła w skrócie historię Jego pontyfikatu – od wyboru 16 października 1978 roku jako pierwszego od 455 lat papieża, który nie był Włochem aż do opisu ostatnich dni Jego życia,

⁹ Zob. A. Malczewska, *Dwa lata temu o godzinie 21.37.*, „Nasz świat” 2007, nr 8, s. 13.

¹⁰ Zob. *Uroczyste obchody 3. rocznicy śmierci Jana Pawła II*, „Nasz świat” 2008, nr 7, s. 13 i 15.

¹¹ Zob. *Cztery lata temu 2 kwietnia...*, „Nasz świat” 2009, nr 7, s. 9.

¹² Badante – opiekunki starszych osób.

¹³ *Cztery lata temu 2 kwietnia...*, „Nasz świat” 2009, nr 7, s. 9.

pogrzebu i rozpoczęcia postępowania w sprawie beatyfikacji, które miało miejsce 13 maja 2005 roku¹⁴.

Natomiast w 2011 roku już w numerze 2., ze stycznia, znalazła się krótka wzmianka o zapowiedzianej na dzień 1 kwietnia w Polsce premierze filmu *Trzy minuty. 21:37*, który opowiada o tym, co działo się w Polsce w pierwszych chwilach po śmierci Jana Pawła II¹⁵. Zaś w kwietniu, na portalu internetowym dwutygodnika, zamieszczono 16 wspomnień o Janie Pawle II – zarówno osób podpisujących się tylko imieniem lub inicjałami, jak i postaci bardzo znanych w środowisku polonijnym we Włoszech: księdza Hieronima Fokcińskiego, Katarzyny Gralińskiej, Wandy Romer, Barbary Głuskiej Trezzani¹⁶. Wszyscy oni pisali o swoich uczuciach w kontakcie z Papieżem: zarówno podczas osobistych spotkań z Nim we Włoszech, jak i w grupie w czasie pielgrzymek Jana Pawła II do Polski, a nawet poprzez spotkania tylko duchowe – przez lekturę dzieł Karola Wojtyły¹⁷. Należy podkreślić, że tematyka obchodów kolejnych rocznic śmierci Papieża od 2005 roku łączy się nierozzerwalnie z procesem Jego beatyfikacji – także na łamach prasowych. Transparenty z hasłem „Santo subito” pojawiły się na Placu św. Piotra tuż po śmierci Jana Pawła II.

2. Proces beatyfikacyjny Jana Pawła II

Pierwszy artykuł o beatyfikacji Papieża ukazał się już w czerwcowym numerze periodyku z 2005 roku – rozpoczęcie procesu nieprzypadkowo zostało zapowiedziane 13 maja tegoż roku, gdyż dzień ten jest rocznicą objawień fatimskich, a także zamachu na Jana Pawła II. Stało się to już w 42 dni po śmierci Karola Wojtyły, choć regułą jest pięcioletni okres oczekiwania na rozpoczęcie beatyfikacji. Agnieszka Bładowska przytacza fragment listu odczytanego tego dnia przez nowego papieża: „Na prośbę kardynała Camillo Ruiniego (...) papież Benedykt XVI, biorąc pod uwagę szczególne okoliczności (...) uchylił regułę oczekiwania przez pięć lat po śmierci Sługi Bożego Jana Pawła II, papieża,

¹⁴ Zob. A. Rosłon, *Jan Paweł II. Człowiek, kapłan, święty*, „Nasz świat” 2010, nr 6, s. 3, 10.

¹⁵ Zob. A. M., *Trzy minuty. 21:37*, „Nasz świat” 2011, nr 2, s. 15.

¹⁶ Więcej informacji na temat wymienionych osób w: *Polacy we Włoszech. Kto jest kim*, Rzym – Toruń 2005, *Polonia włoska. Słownik Polaków i instytucji polskich we Włoszech*, pod red. K. Dopierały, H. Fokcińskiego, Bydgoszcz 2002.

¹⁷ Zob. www.naszswiat.net/wspomnienia-o-jp-ii.html.

tak, aby proces jego beatyfikacji mógł się rozpocząć natychmiast. Bez jakiegokolwiek sprzeciwu”¹⁸.

Już w kolejnym numerze pisma – z lipca – donoszono o uroczystej inauguracji procesu beatyfikacyjnego Papieża Polaka, która odbyła się 28 czerwca w Bazylice świętego Jana na Lateranie. Czytelnicy mogli również zapoznać się z prośbą wikariatu Rzymu o udostępnienie nieznanych dotąd rękopisów, listów, wszelkich pism i prywatnych zapisków Jana Pawła II oraz możliwością uczestniczenia wszystkich chętnych w procesie beatyfikacyjnym poprzez napisanie listu o otrzymanych za pośrednictwem Papieża łaskach¹⁹. Znalazło to oddźwięk w następnym, 7. numerze dwutygodnika, w którym Kamila Kowalska – Angelelli pisała o niezliczonych ilościach maili i listów, głównie od Polaków, Włochów oraz Hiszpanów, które są odpowiedzią na apel rzymskiego wikariatu o nadsyłanie świadectw i opinii o świętości Jana Pawła II²⁰.

W lutym 2007 roku pisano w periodyku o zakończeniu w kwietniu tegoż roku pierwszego etapu procesu beatyfikacyjnego – jego fazy diecezjalnej, podkreślając, że przebiega on „w prawdziwie rekordowym tempie”²¹. A we wrześniu 2010 roku, w kolejnym tekście prasowym dotyczącym beatyfikacji Papieża, przytoczono opinię watykanisty Saverio Gaeta, który był redaktorem „L’ Osservatore Romano” i badał procesy kanonizacyjne kilkuset świętych i błogosławionych, że w porównaniu z innymi procesami, beatyfikacja Jana Pawła II przebiega bardzo szybko. Wspomniano w nim również, że Saverio Gaeta wraz z księdzem Sławomirem Oderem – postulatorem procesu beatyfikacyjnego – napisał książkę *Dlatego Święty*, którą zaprezentowano 7 września tegoż roku w Warszawie, a która zawiera świadectwa 114 osób uczestniczących w procesie beatyfikacyjnym Karola Wojtyły²².

¹⁸ Cyt. za: A. Bładowska, *Proces beatyfikacyjny Jana Pawła II rozpoczęty*, „Nasz świat” 2005, nr 6, s. 2.

¹⁹ Zob. *Rozpoczął się proces beatyfikacyjny Jana Pawła II*, „Nasz świat” 2005, nr 7, s. 2.

²⁰ Zob. K. Kowalska – Angelelli, *Coraz więcej świadectw świętości polskiego papieża*, „Nasz świat” 2005, nr 8, s. 2.

²¹ D. Wojtaszczyk, *Santo Subito! Beatyfikacja Jana Pawła II*, „Nasz świat” 2007, nr 3, s. 10.

²² Zob. *Beatyfikacja Jana Pawła II bez opóźnień*, „Nasz świat” 2010, nr 17, s. 2.

Natomiast w numerze pisma z marca 2011 roku podano już bardzo praktyczne informacje dla osób, które 1 maja będą chciały uczestniczyć w mszy beatyfikacyjnej Papieża na Placu św. Piotra oraz zamieszczono wywiad z kierownikiem Wydziału Konsularnego przy Ambasadzie RP w Rzymie Jadwigą Pietrasik na temat pomocy polskim pielgrzymom, którzy przybędą na uroczystości – przede wszystkim w kwestiach informacyjnych, ale także w sprawach losowych²³. W drugiej połowie kwietnia ukazał się specjalny numer dwutygodnika poświęcony właśnie beatyfikacji Jana Pawła II, w którym znalazły się oprócz praktycznych wskazówek dla Polaków pielgrzymujących na te uroczystości, także wywiady i wspomnienia dotyczące Papieża²⁴. Informacje zawarte w tym specjalnym wydaniu papierowym dostępne były także na stronie internetowej pisma. Link dotyczący beatyfikacji Jana Pawła II udostępniał zarówno wszelkie potrzebne, praktyczne informacje – na przykład na temat transportu miejskiego w Rzymie w czasie uroczystości beatyfikacyjnych, miejsc noclegowych, opieki medycznej, punktów i stron informacyjnych, jak i wiadomości o wydarzeniach kulturalnych oferowanych pielgrzymom z okazji beatyfikacji – przykładowo informował o możliwości nocnego zwiedzania Muzeów Watykańskich z biletami zniżkowymi²⁵.

3. Miejsca nazwane imieniem Jana Pawła II

Na łamach periodyku pisano także o nazwaniu różnych miejsc we Włoszech imieniem polskiego Papieża. 18 maja 2005 roku, w dniu, w którym przypadałyby 85. urodziny Papieża, nadano Jego imię (Cima Giovanni Paolo II) jednemu z najwyższych szczytów Appennino Abruzzese. Pomysł podarowania Mu szczytu powstał wśród wiernych i władz miasta L'Aquila leżącego w tym masywie górskim oraz w Stowarzyszeniu Włoskich Alpinistów jeszcze za życia Jana Pawła II, który często odwiedzał podczas wędrówek górskich te tereny, a informację tę podał dziennik „Avvenire” już 13 marca tegoż roku²⁶.

²³ Zob. *Konsulat RP w Rzymie pomoże polskim pielgrzymom*, „Nasz świat” 2011, nr 5, s. 4.

²⁴ Zob. www.naszswiat.net/images/stories/nasz_aprile2.jpg.

²⁵ Zob. www.naszswiat.net/beatyfikacja-jp-ii.html.

²⁶ Zob. A. Bładowska, *Papież otrzyma na 85. urodziny własny szczyt*, „Nasz świat” 2005, nr 4, s. 2; tejże, *85. rocznica urodzin Jana Pawła II*, „Nasz świat” 2005, nr 6, s. 2.

W grudniu 2006 roku imię Jana Pawła II otrzymał rzymski dworzec kolejowy Termini²⁷, a w marcu 2007 roku plac w Palermo²⁸ – o czym również donosił dwutygodnik. Zaś 2 maja 2010 roku – w dniu Polonii i Polaków za Granicą - imię Jana Pawła II nadano placowi w miasteczku Lambrugo²⁹.

4. Wydarzenia kulturalne upamiętniające Jana Pawła II

Na łamach dwutygodnika pisano także wielokrotnie o przedsięwzięciach kulturalnych i artystycznych we Włoszech, których celem było uczczenie pamięci Jana Pawła II, a które zwykle odbywały się w dniach upamiętniających ważne wydarzenia związane z postacią Papieża. Często ich organizatorami lub współorganizatorami byli Polacy mieszkający w Italii, a także stowarzyszenia polonijne, a organizowano je nie tylko w Wiecznym Mieście, ale również w innych miejscach Półwyspu Apenińskiego.

W październiku 2005 roku, z okazji 26. rocznicy pontyfikatu Papieża, otwarto w Wiecznym Mieście wystawę „Jan Paweł i Rzym”. Ówczesny burmistrz stolicy na otwarciu ekspozycji powiedział: „Ta wystawa jest wyrazem wdzięczności rzymian dla papieża, który ich bardzo kochał. Chcemy w ten sposób odwzajemnić część otrzymanej miłości”³⁰. Zwiedzający mogli obejrzeć na niej ponad 400 fotografii, materiały filmowe, pamiątki i przedmioty osobiste Papieża – na przykład Jego pieczęć i pastorał, a także Ewangeliarz leżący na trumnie podczas uroczystości pogrzebowych³¹. Rok później, w kwietniu, Związek Polaków w Kalabrii również przygotował wystawę poświęconą Janowi Pawłowi II, na której także zaprezentowano osobiste rzeczy Papieża: zestaw śniadaniowy, sutanny, rękopisy oraz niektóre prezenty ofiarowane Mu podczas licznych podróży – na przykład haftowaną koralikami modlitwę

²⁷ Zob. A. M., *Jan Paweł II został patronem Termini*, „Nasz świat” 2007, nr 2, s. 8.

²⁸ Zob. *Plac Jana Pawła II w Palermo*, „Nasz świat” 2007, nr 7, s. 14.

²⁹ Zob. *Lambrugo, Plac Jana Pawła II*, „Nasz świat” 2010, nr 10, s. 10.

³⁰ Cyt. za: A. Kwestorowska, *Wieczne Miasto Karola*, „Nasz świat” 2005, nr 12, s. 9.

³¹ Zob. tamże, s. 9.

„Ojcie Nasz” w języku eskimoskim, róg z kości słoniowej z Nigerii z wizerunkiem Papieża, buddyjski różaniec z Tybetu³².

Natomiast 22 listopada 2006 roku w Rzymie odbył się koncert dedykowany Papieżowi, który był jedną z jubileuszowych uroczystości 25-lecia Fundacji Jana Pawła II. Prezentowano na nim utwory skomponowane specjalnie dla Papieża, Jego ulubione pieśni i poezję, a także wiersze autorstwa Karola Wojtyły. W koncercie udział wzięli artyści z Brazylii, Szkocji, Chór imienia Jana Pawła z Indonezji, a także licznie przybyli Polacy: Małgorzata Kożuchowska, Alicja Bachleđa-Curuś, Natalia Kukulska, Mieczysław Szczepniak, Andrzej Seweryn, Anna Popek, Grażyna Torbicka i Piotr Adamczyk³³. Również w listopadzie 2006 roku w Reggio Calabria, w Teatrze Miejskim, otwarto zorganizowaną przez Związek Polaków w Kalabrii wystawę malarską „Arte Contemporanea – Artisti Polacchi”, która przedstawiała obrazy polskich artystów ofiarowane Janowi Pawłowi II³⁴. W kwietniu 2007 roku w dwóch włoskich miastach – Ladispoli i Reggio Calabria – prezentowana była wystawa ponad 1600 znaczków pocztowych z 123 krajów z podobizną Papieża. Przedstawione eksponaty filatelistyczne należały do ks. prof. Waldemara Chrostowskiego, który przekazał je Centrum Beatyfikacyjnemu Pontyfikatu Jana Pawła II³⁵.

W maju 2008 roku, jak donosił dwutygodnik, wiele imprez artystycznych związanych z polskim Papieżem odbyło się w Bolonii: przedstawienie taneczne o życiu Jana Pawła II, wystawa fotograficzna obrazująca rozpacz Polaków po Jego śmierci, a także wieczór poezji Karola Wojtyły, Zbigniewa Herberta i Jana Twardowskiego recytowanej po włosku i po polsku oraz koncert Stanisława Sojki zamykający wysta-

³² Zob. *Uroczystości związane z obchodami I rocznicy śmierci Jana Pawła II w Kalabrii*, „Nasz świat” 2006, nr 5, s. 13.

³³ Zob. A. Malczewska, *Artyści dla Jana Pawła II*, „Nasz świat” 2006, nr 12, s. 7.

³⁴ Zob. K. Galińska, *Wystawa obrazów z prywatnych zbiorów Jana Pawła II*, „Nasz świat” 2007, nr 1, s. 8.

³⁵ Zob. A. Skowyrą, *Jan Paweł II na znaczkach pocztowych świata*, „Nasz świat” 2007, nr 5, s. 16, J. M. Mużyło, *Polacy z Ladispoli w hołdzie Ojcu Świętemu*, „Nasz świat” 2007, nr 9, s. 14, K. Galińska, *„Jan Paweł II – Wielki – Papież Pielgrzym”*, „Nasz świat” 2007, nr 12, s. 8.

wę „Totus Tuus”³⁶. Z kolei w Rzymie, aby uczcić 30. rocznicę wyboru Karola Wojtyły na papieża, w Ambasadzie RP przy Stolicy Apostolskiej 13 października otwarto wystawę „Dobro i piękno”, na której przedstawiono dzieła polskich i zagranicznych artystów będące efektem wcześniejszego Pleneru Artystycznego Roma 2-14 X 2008³⁷.

W roku 2009 na łamach tytułu ukazał się obszerny, bo zamieszczony aż w trzech numerach pisma, wywiad przeprowadzony przez Danutę Wojtaszczyk z Danielą Sabatini – włoską pianistką i kompozytorką, odznaczoną Orderem Odrodzenia Polski za całokształt pracy artystycznej dedykowanej Polsce, która o Janie Pawle mówi: „(...) stał się patronem mojego życia i to nie tylko w odniesieniu do mojej muzyki czy życia religijnego”³⁸. Artystka wspomina też, że Papieżowi, od początku Jego pontyfikatu, dedykowała wiele utworów – na przykład: „Souvenir de Zakopane” (do wiersza Jana Pawła II), „Fantazja na temat kolęd polskich”, freski muzyczne „Missa Papae Joannis Pauli II – Missa Polonica” i oratorium „Totus Tuus – Życie Papieża Jana Pawła II”, którego premiera światowa odbyła się w 1. rocznicę śmierci Karola Wojtyły³⁹. Sabatini jest również współorganizatorką międzynarodowego festiwalu „Millennium in Musica – Omaggio a Giovanni Paolo II” zapoczątkowanego za namową Papieża w roku 2001, w którym do 2009 roku wystąpiło ponad 5 tysięcy artystów z ponad 80 krajów⁴⁰. Od czasu śmierci Papieża co roku, w ramach festiwalu, artystka dedykuje Mu w całości jeden z koncertów. W 2010 roku także wiele koncertów innych artystów dedykowanych było polskiemu Papieżowi – na przykład w ostatnim dniu festiwalu, w którym przypadła 90. rocznica urodzin Jana Pawła II, odbył się koncert chóralno-organowy w Bazylice S. Maria del Popolo⁴¹.

³⁶ Zob. E. Seweryn, *Bolonia pod skrzydłami Jana Pawła II*, „Nasz świat” 2008, nr 12, s. 11.

³⁷ Zob. *Wystawa dedykowana pamięci Jana Pawła II w Ambasadzie RP przy Stolicy Apostolskiej*, „Nasz świat” 2008, nr 20, s. 16.

³⁸ „Jan Paweł II stał się dla mnie inspiracją i patronem mojego życia, nie tylko artystycznego”, „Nasz świat” 2009, nr 10, s. 9.

³⁹ Zob. tamże, cz. II, „Nasz świat” 2009, nr 12, s. 11.

⁴⁰ Zob. tamże, cz. III, „Nasz świat” 2009, nr 21, s. 8.

⁴¹ Zob. A. Malczewska, *W hołdzie Janowi Pawłowi II*, „Nasz świat” 2010, nr 12, s. 12.

* * *

Podsumowując analizowany powyżej materiał prasowy dotyczący postaci Jana Pawła II w dwutygodniku „Nasz świat” bez wątpienia można stwierdzić, że tematyka ta zajmowała przez 6 lat na łamach tytułu wiele miejsca. Pisano o kolejnych rocznicach śmierci Papieża i o ich obchodach, o trwającym w tym czasie, czyli w latach 2005-2011, procesie beatyfikacyjnym Polaka, o miejscach nazwanych Jego imieniem, o wydarzeniach kulturalnych: różnego rodzaju wystawach, koncertach, spektaklach teatralnych i wieczorkach poetyckich dedykowanych pamięci Karola Wojtyły. Z wszystkich tekstów, pisanych przez dziennikarzy i korespondentów, ale i nadsyłanych przez czytelników, wyłania się portret Papieża, Jana Pawła II, ale przede wszystkim Karola Wojtyły – wielkiego, mądrego i dobrego człowieka.

W kwietniu 2011 roku na portalu internetowym tytułu wśród wielu tekstów poświęconych beatyfikacji i wspomnieniom o Papieżu znalazł się także wywiad Beaty Zaremby-Żarskiej z Enrico Marinellim – szefem osobistej ochrony Jana Pawła II przez 15 lat, którego wspomnienia stały się treścią książki przetłumaczonej również na język polski⁴². W wywiadzie tym także rysuje się postać Papieża jako człowieka pełnego humoru, ciepła i miłości w stosunku do innych oraz wielkiego dystansu do siebie. Czytamy w nim między innymi: „Papież urodził się i pozostał przez całe życie góralem. Ja nie. On o tym wiedział. Pewnego dnia pocieszał mnie: Jeśli będziesz tak ciągle za mną łaził, to w końcu staniesz się dobrym alpinistą. Pod koniec jednego z męczących dni wspinaczki Papież podszedł do mnie, zdjął czapkę i uklonił się. Powiedział: - Dziękuję, nie zasłużyłem sobie na to. Wyjaśnił, że nie zasługuje na tak wiele uwagi, jaką my poświęcaliśmy jemu. Zaniemówiłem. **Podobno w górach Papież zjadał Pana kanapki?** Zdarzało się tak (...) Był w nich oryginalny ser z mojej rodzinnej miejscowości. Papież zjadł. A potem powiedział: Bardzo dobry ser. Z gór? Odparłem: Tak! **Wzrusza się Pan wspominając swoją pracę...** Wzruszam się, bo Jan Paweł II, choć był Papieżem, to był także człowiekiem, który dobrze znał nasze słabości, ale zawsze pozostawał wobec nich tolerancyjny, cierpliwy. Był ciepły, przyjacielski

⁴² Zob. E. Marinelli, *Papież i jego generał. Nieznane ucieczki Jana Pawła II we wspomnieniach jego „aniola stróża”*, Wydawnictwo Rafael 2007.

i zwyczajny, kochał ludzi. Nazwał mnie swoim przyjacielem i tych słów nigdy nie zapomnę”⁴³.

Okres po 1 maja 2011 roku, czyli po beatyfikacji Jana Pawła II, przyniesie zapewne nowe spojrzenie na postać Jana Pawła II w mediach i w społeczeństwach. Do określeń Karola Wojtyły, oprócz słów: Papież, Ojciec Święty, dojdzie określenie Błogosławiony, a wkrótce z pewnością Święty. Wciąż jednak jak najbardziej aktualne pozostaną słowa: Wielki Człowiek – przede wszystkim w sercach ludzi, ale także w wielu mediach – w wielu językach i w wielu krajach.

SANTO SUBITO – BEATO ADESSO – JOHN PAUL II IN THE POLISH LANGUAGE PRESS IN ITALY (2005-2011)

Summary

The aim of the article is to introduce the image of John Paul II in years 2005-2011 in the Polish language periodic “Our world” published in Italy by Italian publishing company for Polish society in Italy. The biweekly magazine, created by Polish journalists, devoted The Pope during the 6 years 33 texts in its paper version and many ones on the internet side. The journalists wrote about many topics connected with John Paul II: the celebrations of the anniversaries of His death, the trial of the beatification, the places which were named after The Pope, the cultural and artistic events which took place to commemorate Him. This topic, hopefully, can be interesting for people in Poland because, firstly, we just celebrate the beatification of John Paul II and, secondly, the magazine is rather unknown in our country and shows a part of everyday life of Polish society in Italy.

⁴³ Cyt. za: www.naszswiat.net/y-we-woszech/wiadomosci/1389-chroniem-papiea.html.

STANISŁAW BUŁAJEWSKI

STUDIA ELCKIE
13(2011)

PRAWO DO ŻYCIA W ŚWIEŁIE KONSTYTUCJI RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

1. Wprowadzenie

Prawo do życia jest niewątpliwie najistotniejszym prawem każdego człowieka. Niezależnie od miejsca, w którym jest ono ujmowane, jego podmiotem jest (niemal zawsze) każdy znajdujący się pod władzą państwa człowiek¹. Respektowanie i ochrona prawa do życia jest warunkiem koniecznym, korzystania i realizacji przez człowieka z innych praw, (jakie praktycznie w każdym systemie prawnym) mu przysługują. Prawna ochrona życia jest bodajże najistotniejszym zagadnieniem społecznym, a miarą kultury i humanizmu jest poziom tej ochrony². Jak słusznie zauważono prawo do życia, a bardziej precyzyjnie jego przedmiot, tj. samo życie jest zjawiskiem interdyscyplinarnym, podlegającym ciągłej analizie takich nauk jak: filozofii, biologii, socjologii, psychologii, i oczywiście prawa (wielu gałęzi prawa)³. W interesującej nas sferze prawnej przedmiotem naszego szczególnego zainteresowania będzie jedna z gałęzi prawa a mianowicie prawo konstytucyjne, które stanowi zespół norm zawartych w konstytucji, a głównie jedna norma wyrażona w art. 38 Konstytucji RP⁴.

Stanisław Bułajewski; dr nauk prawnych; adiunkt w Katedrze Prawa Konstytucyjnego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; adres do korespondencji: e-mail: stabul1@wp.pl

¹ L. Garlicki, *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Warszawa 2000, s. 108.

² B. Przybyszewska-Szter, *Wolności i prawa osobiste*, w: *Wolności i prawa człowieka w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, red. M. Chmaj, Warszawa 2008, s. 99.

³ Zob. podobnie M. Błażewicz, *Prawo do życia*, w: *Prawa i wolności I i II generacji*, red. A. Florczak, B. Bolechowa, Toruń 2006, s. 35.

⁴ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U z 1997 r., nr 78, poz. 483, z późn. zm.

Niezwyczajnie istotną kwestią, której wyjaśnienie jest niezbędne do prowadzenia naszych dalszych rozważań, jest określenie momentu, od którego rozpoczyna się ochrona życia. Wskazanie tego momentu nie jest jednak zabiegiem prostym. W tym miejscu należy w pełni zgodzić się z J. Giezek i R. Kokot, którzy twierdzą, iż „w gruncie rzeczy chodzi tu o rozstrzygnięcie dwóch różnych kwestii, z których pierwsza ma charakter ontologiczny (dotyczy, bowiem życia oraz jego granic w sensie czysto biologicznym), druga zaś zdaje się być zagadnieniem przede wszystkim normatywnym, sprowadzającym się w istocie do odpowiedzi na pytanie, od jakiego momentu życie powinno podlegać prawnocarnej ochronie”⁵.

Kościół katolicki nigdy nie miał problemów z ustaleniem momentu, który rozpoczyna życie człowieka, zawsze bowiem był to moment poczęcia. Co więcej przerwanie życia poczętego było zawsze przez Kościół uznawane, jako najcięższa zbrodnia przeciwko człowiekowi⁶.

Według innego poglądu z człowiekiem mamy do czynienia z chwilą wystąpienia bólów porodowych. Tak więc zdaniem m.in. M. Tarnowskiego moment ten jest jednocześnie początkowym momentem odpowiedzialności za zabójstwo⁷. Z kolei innym kryterium określającym początkowy moment prawnocarnej ochrony życia jest zdaniem J. Śliwowskiego kryterium fizyczne. Według tej koncepcji dopiero całkowite opuszczenie przez płód łona matki stanowi moment przemiany płodu w dziecko⁸. Ostatnie stanowisko zakłada, iż dopiero w momencie rozpoczęcia przez dziecko samodzielnego oddychania mamy do czynienia z człowiekiem, który podlega prawnocarnej ochronie (tzw. kryterium fizjologiczne)⁹.

⁵ J. Giezek, R. Kokot, *Granice ludzkiego życia a jego prawna ochrona*, w: *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, red. B. Banaszak, A. Preisner, Warszawa 2002, s. 105-106.

⁶ Papież Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae* z 1968 r., Warszawa 1982; R. Sztuchmiller, *Ochrona prawa do życia dziecka poczętego*, w: *Prawo do życia a jakość życia w wielokulturowej Europie*, red. B. Sitek, G. Dammacco, M. Sitek, J. J. Szczerbowski, Olsztyn-Barii 2007, s. 281-288.

⁷ M. Tarnowski, *Zabójstwo uprzywilejowane w ujęciu polskiego prawa karnego*, Poznań 1981, s. 22.

⁸ J. Śliwiński, *Prawo karne*, Warszawa 1975, s. 351-352.

⁹ I. Andrejew, *Polskie prawo karne*, Warszawa 1970, s. 355.

Niezwykle trudne jest także ustalenie końcowej granicy życia ludzkiego. Należy bowiem pamiętać, iż śmierć podobnie jak narodziny nie jest zjawiskiem, które ma miejsce w konkretnym momencie. W tym przypadku mamy także do czynienia z procesem rozciągniętym w czasie, a tym samym precyzyjne ustalenie momentu śmierci jest praktycznie niemożliwe. Analizując literaturę medyczną możemy jednak wskazać trzy etapy:

- etap pierwszy – śmierć kliniczna, która wiąże się z ustaniem krążenia i oddychania,
- etap drugi – śmierć osobnicza, która powiązana jest z ustaniem pracy mózgu, oraz
- etap trzeci – śmierć biologiczna, która z kolei wiąże się z całkowitą destrukcją wszystkich tkanek¹⁰.

Co istotne i niepodważalne w obecnym stanie prawnym funkcjonuje identyczna ochrona wszystkich istot ludzkich niezależnie od stopnia ich rozwoju psychicznego i fizycznego. Co więcej dziecko, które jest upośledzone fizycznie, umysłowo lub społecznie należy traktować, wychowywać i otaczać szczególną opieką, z uwzględnieniem jego stanu zdrowia i warunków życiowych¹¹.

Na koniec tej części rozważań, chciałbym w kilku zdaniach odnieść się do kwestii godności człowieka w powiązaniu z prawem do życia. Musimy pamiętać, iż przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi (nie tylko w polskim systemie prawnym) źródło wolności i praw człowieka. Tak więc wolności i prawa człowieka, a wśród nich oczywiście fundamentalne i niezbywalne prawo do życia znajduje swoją podstawę w samym człowieczeństwie i godności osoby ludzkiej. Nikt nigdy i nigdzie nie powinien mieć prawa do pozbawienia człowieka godności¹². Co więcej najważniejszą cechą godności jest jej niezbywalność, z której wynika, iż zarówno sam człowiek nie może się jej wyzbyć jak i nie może być jej pozbawiony przez inne osoby.

¹⁰ A. Jakliński, J. S. Kobiela, *Medycyna sądowa. Podręcznik dla studentów medycyny*, Warszawa 1983, s. 18.

¹¹ Konwencja o Prawach Dziecka z dnia 20 listopada 1989 r., Dz. U. z 1991 r., nr 120, poz. 526.

¹² P. Winczorek, *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, Warszawa 2000, s. 47.

Jak słusznie zauważono „godność związana jest z istotą człowieczeństwa i wynika z istnienia wyższości ludzi nad innymi istnieniami, pozbawionymi zdolności myślenia. Godność nie jest uzależniona od obywatelstwa, stanu umysłowego czy wieku. Przysługuje wszystkim na równych zasadach, niezależnie od sytuacji, w jakiej znajduje się człowiek”¹³.

2. Prawo do życia w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej

Regulacje prawne odnoszące się do wolności i praw jednostki z łatwością odnajdziemy w prawie wszystkich obowiązujących ustawach zasadniczych. Zwykle następuje to w formie wyodrębnionego rozdziału¹⁴. Polska Konstytucja z 2 kwietnia 1997 r., zawiera także taki rozdział, który nosi tytuł – Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela. Oczywiście rozdział II Polskiej Konstytucji, był inspirowany wieloma wiążącymi nasze państwo aktami międzynarodowymi a w szczególności: Międzynarodowym Paktem Praw Cywilnych i Politycznych, Międzynarodowym Paktem Praw Społecznych, Gospodarczych i Kulturalnych z 1966 r., Europejską konwencją o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z 1950 r., czy też Europejską Kartą Socjalną z 1961 r.

Interesujący nas rozdział II Konstytucji RP wyróżnia 6 podtytułów, w tym najistotniejszy dla naszych rozważań podtytuł „Wolności i prawa osobiste”. Katalog wolności i praw osobistych jednostki otwiera prawo do życia¹⁵, które będzie przedmiotem naszych analiz.

Prawo do życia w polskiej konstytucji ujęte jest bardzo ogólnie. Analizowany art. 38 Konstytucji RP nie rozstrzyga więc początkowego momentu ochrony jak i nie wprowadza wyraźnego zakazu ustanowienia kary śmierci. Jednakże nie możemy mieć jakichkolwiek wątpliwości, iż ochrona życia – jako biologicznej egzystencji każdego człowieka jest oczywistą i niepodważalną podwaliną już nie tylko państwa demokra-

¹³ M. Chmaj, *Źródło wolności i praw człowieka*, w: *Wolności i prawa człowieka w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, red. M. Chmaj, Warszawa 2008, s. 28-29; M. Chmaj, *Konstytucyjna zasada godności człowieka i praktyka jej stosowania w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, w: *Dylematy praw człowieka*, red. T. Gardocka, J. Sobczak, Toruń 2008, s. 35-51.

¹⁴ B. Gronowska, *Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela*, w: *Prawo konstytucyjne*, red. Z. Witkowski, Toruń 1998, s. 80.

¹⁵ Art. 38 Konstytucji RP stanowi, iż Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia.

tycznego i praworządnego, ale wręcz cywilizowanego¹⁶. Oczywiście musimy także pamiętać, iż wymóg ochrony życia, mieści się nie tylko w treści art. 38 Konstytucji RP, ale i w szerszych zasadach konstytucyjnych tj. wynikających z art. 1 i 2 Konstytucji¹⁷. Tak czy inaczej to prawodawca a nie pojedynczy człowiek ma obowiązek stanowić prawo, które będzie stać na straży prawnej ochrony życia. Oczywiście samo prawo do życia ujęte w polskie Konstytucji, nie jest prawem absolutnym i w pewnych sytuacjach osoby, które pozbawią innego człowieka życia nie będą podlegać karze. Mam tu oczywiście na myśli takie sytuacje jak: działania zbrojne, obrona konieczna w przypadkach ściśle określonych przez prawo karne, akcja policyjna w wyniku, której następuje np. zabicie zabójcy. Oczywiście odstępstwa od reguły, iż życie każdego człowieka podlega ochronie musi być drastycznie reglamentowane¹⁸.

W tym miejscu wydaje się zasadne przytoczenie kilku innych europejskich regulacji, które w sposób nieomal analogiczny ustanawiają prawną ochronę życia człowieka.

I tak – Ustawa Zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec z dnia 23 maja 1949 r. już w art. 2 ust. 2 stanowi, iż: „Każdy ma prawo do życia i nietykalności cielesnej. Wolność osobista jest nienaruszalna. Ingerencja w te prawa dopuszczalna jest jedynie na podstawie ustawy”. Z kolei Konstytucja Hiszpanii z dnia 27 grudnia 1978 r.¹⁹ w Rozdziale II, sekcji 1, art. 15 stanowi: „Wszyscy mają prawo do życia, oraz do nietykalności fizycznej i moralnej. Nikt nie może być w żadnym wypadku poddany torturom ani karom albo działaniom nieludzkim lub poniżającym. Znosi się karę śmierci; wyjątki od tej zasady mogą określić na czas wojny ustawy karne wojskowe”. Konstytucja Republiki Litewskiej przyjęta przez obywateli Republiki Litewskiej w referendum przeprowadzonym 25 października 1992 r., także zawiera przepis regulujący prawo do życia, choć jest to jeszcze bardziej ogólny przepis niż ten z polskiej konsty-

¹⁶ P. Sarnecki, *Komentarz do art. 38 Konstytucji RP*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej – komentarz*, red. L. Garlicki, t. 3, Warszawa 2003, s. 2.

¹⁷ Art. 1 stanowi, że „Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli”, zaś art. 2 stanowi, że „Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej”.

¹⁸ P. Sarnecki, *Komentarz do art. 38 Konstytucji RP*, s. 5.

¹⁹ Konstytucja Hiszpanii ostatnio została znowelizowana 27 sierpnia 1992 r.

tucji²⁰. Natomiast Konstytucja Republiki Francuskiej z dnia 4 października 1958 r., nie zawiera w swoim tekście wyrażonego wprost prawa do życia. Na koniec chciałbym także zacytować treść art. 2 Ustawy Zasadniczej o Godności Ludzkiej i Wolności Państwa Izrael z 1994 r., który stanowi: „Życie, integralność fizyczna i godność każdej osoby są nie-naruszalne”. Uzupełnieniem art. 2 jest art. 4, który z kolei stanowi, że: „Każda osoba ma prawo do ochrony życia, integralności fizycznej i godności”. Co interesujące przez długi okres (do 1992 r.) Izrael nie posiadał jakichkolwiek ponadustawowych gwarancji praw jednostki²¹.

Wracając jednak do Konstytucji RP należy wspomnieć, iż pierwsze regulacje odnoszące się do prawnej ochrony życia człowieka, możemy odnaleźć już w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 17 marca 1921 r.²², która to w art. 95 zd. 1 wyraźnie stanowiła, iż „Rzeczypospolita Polska zapewnia na swoim obszarze zupełną ochronę życia, wolności i mienia wszystkim bez różnicy pochodzenia, narodowości, języka, rasy lub religii”²³. Niestety Konstytucja z dnia 23 kwietnia 1935 r. nie formułowała już w taki sposób prawa do życia, zapewniając człowiekowi tylko nietykalność osobistą²⁴. Także Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z 22 lipca 1952 r.²⁵ nie zawierała odpowiednika art. 38 obecnie

²⁰ Art. 19 Konstytucji Republiki Litewskiej stanowi: „Prawo człowieka do życia jest chronione przez ustawę”.

²¹ Zob. K. Wojtyczek, *Prawa człowieka*, w: *Konstytucja Izraela*, Warszawa 2001, s. 30-32.

²² Dz. U. z 1921 r., nr 44, poz. 267.

²³ Z namiastką konstytucyjnej regulacji prawa do życia mamy również do czynienia w Polskiej Ustawie Rządowej z 1791 r., która to w art. 2 Konstytucji i prawie o miastach gwarantowała (co prawda tylko szlachcie i mieszczanom posesjonatom) nietykalność osobistą. Zob. szerzej Z. Szcząska, *Pierwsza ustawa zasadnicza Rzeczypospolitej*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, red. M. Kallas, t. 1, Warszawa 1990, s. 55-56; T. Moldawa, *Konstytucje Polskie 1918-1998*, Warszawa 1999, s. 49.

²⁴ Art. 68 ust. 2 Konstytucji Kwietniowej (Dz. U. z 1935 r., nr 30, poz. 227). Zob. obszernie na ten temat: E. Gdulewicz, A. Gwiżdż, Z. Witkowski, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1935 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, red. M. Kallas, t. 2, Warszawa 1990, s. 177-179.

²⁵ Dz. U. z 1952 r., nr 33, poz. 232. Zob. także M. Rybicki, A. Burda, J. Stembrowicz, *Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z 1952 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, red. M. Kallas, t. 2, Warszawa 1990, s. 356-360.

obowiązującej Konstytucji RP. Nie możemy oczywiście zapomnieć o dniu 29 grudnia 1989 r., wtedy to nastąpiła zmiana Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej²⁶. Dzięki tej nowelizacji wprowadzono do ustawy zasadniczej zasadę państwa prawnego, co w konsekwencji pozwoliło Trybunałowi Konstytucyjnemu na wyinterpretowanie prawnej ochrony życia ludzkiego. Trybunał w swoim orzeczeniu stwierdził m.in.: „Podstawowym przepisem, z którego należy wyprowadzać konstytucyjną ochronę życia ludzkiego, jest art. 1 przepisów konstytucyjnych utrzymanych w mocy, w szczególności zaś zasada demokratycznego państwa prawnego. Państwo takie realizuje się, bowiem wyłącznie, jako wspólnota ludzi, i tylko ludzie mogą być właściwymi podmiotami praw i obowiązków stanowiących w takim państwie. Podstawowym przymiotem człowieka jest jego życie. Pozbawienie życia unicestwia więc równocześnie człowieka, jako podmiot praw i obowiązków. Jeżeli treścią zasady państwa prawa jest zespół podstawowych dyrektyw wyprowadzanych z istoty demokratycznie stanowionego prawa, a gwarantujących minimum jego sprawiedliwości, to pierwszą taką dyrektywą musi być respektowanie w państwie prawa wartości, bez której wykluczona jest wszelka podmiotowość prawna, tj. życia ludzkiego od początków jego powstania. Demokratyczne państwo prawa, jako naczelną wartość stawia człowieka i dobra dla niego najcenniejsze. Dobrem takim jest życie, które w demokratycznym państwie prawa musi pozostawać pod ochroną konstytucyjną w każdym stadium jego rozwoju”²⁷.

2.1. *Początek ochrony*

Art. 38 obecnie obowiązującej Konstytucji RP stanowi, że Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia. Jest to więc prawo uniwersalne przysługujące każdemu, bez względu na to czy dana osoba jest czy też nie obywatelem polskim. Jednakże wykładnia językowa tego przepisu nie stanowi podstawy do jednoznacznego ustalenia momentu początkowego przewidzianej w nim ochrony. Ustrojodawca postanowił, iż ustawodawstwo zwykle rozstrzygnie tą delikatną materię. Potwierdzeniem tego stała się m.in. uchwalona 7 stycznia 1993 r. ustawa o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży²⁸. Akt ten dopuszcza

²⁶ Dz. U. z 1989 r., nr 75, poz. 444.

²⁷ Orzeczenie z dnia 28 maja 1997 r., OTK ZU 1997, nr 2, poz. 19.

²⁸ Dz. U. z 1993 r., nr 17, poz. 78 z późn. zm.

dokonanie zabiegu aborcyjnego w trzech wyraźnie określonych przypadkach i tylko wtedy, gdy:

- ciąża stanowi zagrożenie dla życia lub zdrowia kobiety ciężarnej,
- badania prenatalne lub inne przesłanki medyczne wskazują na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu,
- zachodzi uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego.

Niestety także ta ustawa wywoływała i dalej wywołuje ogromne emocje i duże kontrowersje. Ciągłe podnoszone są głosy, że opisana regulacja jest zbyt restrykcyjna. Niektórzy politycy jak i ruchy feministyczne postulują m.in., aby ostatecznie zalegalizować aborcję ze względów socjalnych (głównie materialnych). W toczący się spór nad ostatecznym kształtem ochrony życia poczętego został włączony także Trybunał Konstytucyjny, który zajął się wnioskiem grupy senatorów wnoszących m.in. o stwierdzenie niezgodności z Konstytucją noweli ustawy z dnia 30 sierpnia 1996 r., która to dopuszczała możliwość dokonywania aborcji ze względów społecznych. W orzeczeniu²⁹ wydanym w wyniku rozpoznania powyższego wniosku Trybunał stwierdził m.in. „Wartość konstytucyjnie chronionego dobra prawnego, jakim jest życie ludzkie, w tym życie rozwijające się w fazie prenatalnej, nie może być różnicowana. Brak jest, bowiem dostatecznie precyzyjnych i uzasadnionych kryteriów pozwalających na dokonanie takiego zróżnicowania w zależności od fazy rozwojowej ludzkiego życia. Od momentu powstania życie ludzkie staje się więc wartością chronioną konstytucyjnie. Dotyczy to także fazy prenatalnej. (...) Konstytucyjne gwarancje ochrony zdrowia dziecka poczętego wywodzić należy przede wszystkim z konstytucyjnej wartości życia ludzkiego, także w fazie prenatalnej. Ochrona życia ludzkiego nie może być rozumiana wyłącznie, jako ochrona minimum funkcji biologicznych niezbędnych do egzystencji, ale jako gwarancje prawidłowego rozwoju a także uzyskania i zachowania normalnej kondycji psychofizycznej, właściwej dla danego wieku rozwojowego (etapu życia). (...) Życie ludzkie, co zresztą podkreśla sama preambuła ustawy, stanowi fundamentalne dobro człowieka. Prawo kobiety ciężarnej do niepogarszania swojego położenia materialnego wynika z konstytucyjnej ochrony wolności kształtowania w sposób swobodny swoich wa-

²⁹ Zob. przypis 27.

runków życiowych i związanego z nią prawa kobiety do zaspakajania potrzeb materialnych jej oraz jej rodziny. Ochrona ta jednak nie może prowadzić tak daleko, iż łączy się z naruszeniem fundamentalnego dobra, jakim jest życie ludzkie, w stosunku, do którego warunki egzystencji mają charakter wtórny i mogą podlegać zmianie. Jak wspomniano, w przypadku przesłanki wskazującej na trudną sytuację osobistą, w kolizji z ochroną życia ludzkiego w fazie prenatalnej pozostawać może kompleks rozmaitych dóbr prawnych związanych z dobrym imieniem, prawidłowymi relacjami z innymi osobami, możliwością korzystania z określonych praw i wolności. Ustawodawca nie sprecyzował wszakże, o jaką wartość konstytucyjną mu chodzi. Użyte przez ustawodawcę pojęcie trudnej sytuacji osobistej nie pozwala, bowiem choćby w przybliżeniu przyporządkować mu określonych desygnatów. Komplikacja powiększa się, gdy podejmie się próbę zdefiniowania tego terminu w kontekście wskazań wynikających z wykładni systemowej. Trudna sytuacja osobista nie jest, bowiem sytuacją związaną z zagrożeniem dla życia lub zdrowia (o czym mówi art. 4a ust. 1 pkt 1), nie ma charakteru trudnej sytuacji materialnej, bo wyraża to, choć również niezbyt precyzyjnie zwrot ciężkie warunki życiowe. Trudna sytuacja osobista charakteryzuje nadto stan, który nie jest zwykłą konsekwencją ciąży, bo owe zwykłe utrudnienia nie wystarczają dla legalizacji spędzenia płodu”. Także następne orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego, wydane już na podstawie obecnie obowiązującej Konstytucji nie pozostawiają jakiegokolwiek wątpliwości, odnośnie ustalenia początkowego momentu ochrony. Tak więc życie ludzkie podlega w Polsce ochronie konstytucyjnej już od fazy poczęcia³⁰.

Niezależnie jednak od orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego w dalszym ciągu da się zauważyć dużą grupę obywateli, która dąży do wzmocnienia konstytucyjnej ochrony życia dzieci nienarodzonych. We wrześniu 2006 r. grupa posłów wystąpiła z inicjatywą ustawodawczą. Projekt ustawy zakładał dodanie w art. 38 Konstytucji do słów „Rzeczpospolita polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia” zwrotu „od momentu poczęcia”. W wyniku serii głosowań na 39 posiedzeniu Sejmu V kadencji, dnia 13 kwietnia 2007 r. wszystkie propozycje modyfikacji art. 38 Konstytucji RP zostały odrzucone. W tym

³⁰ Por. wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 23 marca 1999 r., K 2/98, OTK ZU nr 3/1999, poz. 56. Zob. także Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 30 września 2008 r. K. 44/07.

miejsu należy zgodzić się z tymi poglądami doktryny, które potwierdzają możliwość zastosowania klauzuli limitacyjnej z art. 31 ust. 3 Konstytucji RP do art. 38 Konstytucji RP. Potwierdzeniem tych poglądów jest moim zdaniem ustawa o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, która przewiduje przecież możliwość ograniczenia ochrony życia poczętego w trzech enumeratywnie wyliczonych przypadkach.

2.2. Zakaz stosowania kary śmierci

Kara śmierci stosowana była w bardzo wielu przypadkach nie tylko w starożytności, ale i w czasach późniejszych, praktycznie do końca XVIII wieku. Z początkiem okresu Oświecenia daje się zauważyć pierwsze próby jej zniesienia. Problem kary śmierci jest chyba najbardziej kontrowersyjną kwestią ściśle powiązaną nie tylko z prawem konstytucyjnym, ale i z prawem karnym. Od stuleci istnieje ogromna rzesza przeciwników jak i jeszcze większa grupa zwolenników jej wymierzania i wykonywania. Do dnia dzisiejszego bardzo wiele krajów m.in. Stany Zjednoczone Ameryki Północnej przewidują tą karę, jako podstawową w systemie sankcji. Tak więc widzimy, że wykonywanie tej kary przez dane państwo nie musi się wcale wiązać z niedemokratycznym systemem sprawowania władzy³¹.

Polski Ustrojodawca co prawda nie wypowiada się wprost w tej materii³², jednakże zakaz stosowania tego rodzaju kary możemy z łatwością wyinterpretować z konstytucyjnego zakazu stosowania kar cielesnych, który w zd. 2 art. 40 wyraźnie taki zakaz ustanawia. Tak więc art. 38 Konstytucji RP formułujący prawo do życia może być również z powodzeniem interpretowany, jako ustanawiający *implicite* zakaz orzekania i wykonywania kary śmierci.

W tym miejscu zasadne jest przypomnienie, iż kara śmierci przewidziana była w Polsce m.in. w kodeksie karnym z 1969 r. Powrót do orzekania tego rodzaju kary spowodowałby zapewne zastosowanie w stosunku do Polski wielu międzynarodowych sankcji, z których najbardziej dolegliwą byłoby wykluczenie z Rady Europy i Unii Europejskiej. Musimy przecież pamiętać, że Polska jest stroną Europejskiej

³¹ L. Gardocki, *Prawo karne*, Warszawa 1998³, s. 159-161.

³² Polska dopiero w 1998 r. dołączyła do państw, które zniosły karę śmierci. Stało się to na mocy ustawy z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny, Dz. U. z 1997 r., nr 88, poz. 553 z późn. zm.

Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z 1950 r. oraz jej protokołu nr 6, w którym eliminuje się możliwość nie tylko wymierzania, ale i wykonywania kary śmierci.

2.3. *Kwestia samobójstwa i eutanazji*

Problem samobójstwa wynika z uznania prawa człowieka do dysponowania własnym życiem i to w zasadzie w sposób nieograniczony. Samobójstwo było w historii prawa karnego w Europie przez długi okres uznawane, jako przestępstwo. Do dnia dzisiejszego ścierają się dwa sprzeczne ze sobą poglądy: liberalny traktujący prawo do odebrania sobie życia, jako prawo człowieka, z którego jednostka może swobodnie skorzystać i restryktywny, który nie wyraża zgody na ten akt. W tej chwili w Polsce jak i ogromnej większości państw na świecie akt samobójczy nie jest stypizowany, jako akt podlegający karze. Tak więc w Konstytucji RP nigdzie nie znajdziemy przepisu, który dawałby podstawę do wprowadzenia sankcji za akt samobójczy. Zgodnie z polskim kodeksem karnym jedynie namowa lub pomoc do samobójstwa jest karalna. Natomiast namowa lub pomoc w samobójstwie dla osoby małoletniej, niepełnoletniej całkowicie czy też częściowo – może być potraktowana jak zabójstwo³³.

Następnym przykładem naruszającym fundamentalne prawo człowieka do życia jest z pewnością kwestia eutanazji. Możemy wyróżnić jej dwie postacie:

- *sensu largo* (tj. działania lub zaniechania, których efektem końcowym jest umyślne pozbawienie życia człowieka pod wpływem współczucia dla niego),

- *sensu stricto* (tj. świadome i czynne działanie lekarza, który poprzez swój udział doprowadza do skrócenia życia cierpiącego, nieuleczalnego, hospitalizowanego pacjenta).

Do tej pory żadna z polskich ustaw karnych nie zalegalizowała eutanazji. W polskim prawodawstwie po raz pierwszy uregulowane zostało zabójstwo eutanatyczne w kodeksie karnym z 1997 r. w art. 150. Wypełnienie znamion tego przestępstwa wymaga kumulatywnego spełnienia dwóch przesłanek, po pierwsze zabójstwo następuje na wyraźną prośbę ofiary a po drugie działanie sprawcy kierowane jest szczególną pobudką, a mianowicie współczuciem dla przyszłej ofiary. Ustawa nie wskazuje

³³ Art. 151 kodeksu karnego; L. Gardocki, *Prawo karne*, s. 220.

jednak, jaki ma być powód współczucia, komentatorzy zgodnie uważają, że powodem tym powinny być cierpienia fizyczne osoby nieuleczalnie chorej³⁴. Często ten czyn jest uznawany za uprzywilejowaną postać zabójstwa albowiem kara, jaka grozi sprawcy (jej dolna granica) jest kilkunastokrotnie niższa od kary, która grozi za zabójstwo w typie podstawowym. Co więcej w wyjątkowych wypadkach sąd może zastosować nadzwyczajne złagodzenie kary, a nawet odstąpić od jej wymierzenia³⁵. Co raz częściej w wielu krajach Europy Zachodniej możemy spotkać się z poglądem, że uśmiercanie nieuleczalnie chorych na ich żądanie powinno być nie tylko bezkarne, ale i zalegalizowane. Przykładowo eutanazję zalegalizowano w Holandii, natomiast w USA nastąpiła jej pośrednia legalizacja, m.in., dlatego że już w precedensowym orzeczeniu z 1767 r. uznano prawo do śmierci.

Niezależnie jednak od powyższych dywagacji w Polskiej Konstytucji nie znajdziemy normy prawnej, któryby upoważniała zwykłego ustawodawcę do zalegalizowania eutanazji³⁶. Jak słusznie zauważył P. Sarnecki także osoby cierpiące, chore, nierokujące ze względu na swój stan zdrowia jakiegokolwiek poprawy znajdują się w dyspozycji art. 38 Konstytucji RP. Natomiast sprzeczne z zasadą ochrony godności byłoby także zmuszanie (odpowiednim ustawodawstwem) lekarzy do podejmowania decyzji o uśmiercaniu chorego, nawet na jego żądanie³⁷.

Rozważania P. Sarneckiego znajdują swoje oparcie m.in. w Rekomendacji Zgromadzenia Parlamentarnego RE 779 z 1976 r., która w sprawie spraw chorych i umierających wyraźnie stwierdzała: „Lekarz (...) nie ma prawa – nawet w przypadkach, które wydają mu się beznadziejne – do rozmyślnego przyspieszenia naturalnego procesu umierania (pkt 7)”. Z kolei Rekomendacja 1418 z 25 czerwca 1999 r., potwierdza „zakaz świadomego pozbawienia życia osób terminalnie chorych lub umierających”, powołując się na wymogi art. 2 EKPC oraz „uznając, iż pragnienie śmierci osoby terminalnie chorej lub umierającej w żadnym razie nie stanowi jakiegokolwiek roszczenia prawnego o śmierć z ręki

³⁴ L. Gardocki, *Prawo karne*, s. 220.

³⁵ Art. 150 § 2 kodeksu karnego.

³⁶ Zob. E. Krajewski, *Eutanazja nowoczesne zabójstwo*, w: *Prawo do życia a jakość życia w wielokulturowej Europie*, red. B. Sitek, G. Dammacco, M. Sitek, J.J. Szczerbowski, Olsztyn-Barii 2007, s. 289-300.

³⁷ P. Sarnecki, *Komentarz do art. 38 Konstytucji RP*, s. 7.

drugiej osoby” i „nie może stanowić usprawiedliwienia prawnego dla dokonania działań mogących powodować śmierć³⁸”.

3. Podsumowanie

Prawo do życia nie tylko w polskiej Konstytucji, ale i wiążących nasz kraj aktach międzynarodowych zajmuje eksponowane miejsce. Poprzednie Konstytucje albo tego prawa nie ujmowały a jeżeli już to na końcu ustawy zasadniczej. Rozdział II Konstytucji (w którym zawarte jest interesujące nas prawo do życia) zajmuje również naczelne miejsce także, jeżeli chodzi o hierarchię norm konstytucyjnych³⁹. Nie możemy mieć jakichkolwiek wątpliwości, że tak wysoka pozycja prawa do życia zarówno w polskiej Konstytucji jak i wiążących nasz kraj umowach międzynarodowych nie jest przypadkowa. Prawo to spośród w wszystkich praw ujmowanych w katalogu praw człowieka zajmuje pozycję nadrzędną. Bez urealnienia i zagwarantowania każdej istocie ludzkiej tego prawa nie może być mowy o gwarantowaniu przez państwo innych praw. Prawo do życia jest niedorogowanym elementem poszanowania godności i wolności jednostki. Wydaje się, że regulacja tego fundamentalnego prawa w polskiej Konstytucji jest rezultatem kompromisu zawartego pomiędzy katolikami, którzy opowiadają się za ochroną życia od momentu poczęcia, a ateistami, którzy są za używaniem w tego typu aktach określeń bardziej ogólnych.

Jak słusznie zauważono „porównując klauzulę z art. 38 Konstytucji RP z wiążącymi Polskę międzynarodowymi standardami ochrony praw człowieka, zwraca uwagę fakt, że polski ustawodawca zdecydował się prawnie chronić życie każdego człowieka, podczas gdy traktaty międzynarodowe formułują obowiązek ochrony prawa do życia. Ta niuansowa z pozoru różnica ma swoje istotne konsekwencje w zakresie pozytywnych obowiązków państwa i w tym sensie polskie rozwiązanie stawia państwu wyższe wymagania ochronne. Tak sformułowany standard nakłada, bowiem, nie tylko obowiązek ochrony wszystkich ludzi przed arbitralnym pozbawianiem życia przez organy władzy, ale także obowiązek prowadzenia stosownej polityki ochrony życia ludzkiego w tych

³⁸ Podaję za T. Jasudowicz, *Prawo do życia*, w: B. Gronowska, T. Jasudowicz, M. Balcerzak, M. Lubiszewski, R. Mizerski, *Prawa człowieka i ich ochrona*, Toruń 2005, s. 246-247.

³⁹ L. Garlicki, *Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela – uwagi wstępne*, s. 1.

wszystkich płaszczyznach, gdzie pojawiają się dla niego realne zagrożenia⁴⁰.

THE RIGHT TO LIFE IN THE LIGHT OF POLAND'S CONSTITUTION

Summary

The right to life occupies a very notable place not only in Poland's Constitution, but also in international treaties that are binding upon Poland. The previous constitutions either did not include this right or placed it in their final sections. Chapter II of the Constitution (which formulates the right to life) also occupies a very important place in the hierarchy of constitutional norms⁴¹. There is no doubt that this high position of the right to life, both in Poland's constitution and in international treaties which are binding on Poland, is not accidental. Of all the rights listed in the catalogue of human rights, this right holds a supreme position. No state can guarantee other rights without effectively implementing and assuring that its observance. The right to life is a non-derogated element of respect for human dignity and freedom. It appears that the regulation of this fundamental right by Poland's Constitution results from the compromise between Catholics, who support protection of life from the moment of conception, and atheists, who prefer using more general terms in such legal acts.

As has been rightly observed, "when comparing the provision of art. 38 of Poland's Constitution to the international standards of protection of human rights that are binding on Poland, one notices that the Polish legislator has decided to legally protect the life of every person, whereas the international treaties formulate the requirement of protection of the right to life. This apparently minute difference has significant consequences with regards to the positive duties of the state and, in this sense, the Polish solution imposes higher standards of protection on the Polish state. Such phrasing of the standard imposes not only the duty to protect all people from arbitrary deprivation of life by organs of the state, but also the duty to maintain appropriate policies regarding the protection of human life in all areas where it is exposed to real dangers⁴²."

⁴⁰ B. Gronowska, *Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela*, s. 97.

⁴¹ L. Garlicki, *Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela – uwagi wstępne*, s. 1.

⁴² B. Gronowska, *Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela*, s. 97. Wkrótce zostanie również opublikowany mój artykuł w języku angielskim pt. „The right to life in the light of Poland's Constitution and the international treaties binding

Compared to the normative approach to this right in the constitutions of many European countries, the regulation of the right to life in Poland's constitution undoubtedly constitutes a modern outlook on the problem of individual rights. The Polish regulation of the right to life not only meets international standards of protection of human rights, but assures better protection of this fundamental right.

GODNOŚĆ URZĘDU SĘDZIEGO – UWAGI NA TLE ORZECZNICTWA SĄDÓW DISCYPLINARNYCH

Przedmiotem rozważań jest zagadnienie godności urzędu sędziego sądów powszechnych. Autorka, na podstawie analizy przepisów prawa jak i orzeczeń sądów dyscyplinarnych w rzeczonym zakresie, dążyła do ustalenia zakresu pojęcia “godność urzędu sędziego”.

Do godności urzędu sędziego (zawodu)¹ znajdziemy odwołanie zarówno w ustawie Prawo o ustroju sądów powszechnych² jak i Zbiorze zasad etyki zawodowej sędziów (stanowiącym załącznik do uchwały Nr 16/2003 Krajowej Rady Sądownictwa z dnia 19 lutego 2003 r.).

Odwołanie się prawodawcy w aktach różnej rangi do godności urzędu wskazuje, że prawodawca poza odpowiednio wysokimi kwalifikacjami zawodowymi ustanawia odpowiednio wysokie wymagania co do przymiotów i walorów osobistych sędziego zarówno w działalności zawodowej jak i w środowisku w którym on pozostaje³.

To, jak powinna owa godność urzędu wyglądać, co powinno się na nią składać, jest trudne do określenia. Jest bowiem wynikiem oddziaływania wielu czynników i to zarówno zewnętrznych jak i wewnętrznych w stosunku do sędziów. Istotne są przecież uwarunkowania polityczne, historyczne czy nawet osobiste doświadczenia osób, które tę godność będą oceniały. Nieodzowny jest także obraz kreślony przez środki masowego przekazu, stosunek polityków do władzy sądowniczej oraz

Anna Korzeniewska-Lasota; adiunkt w Katedrze Teorii i Filozofii Prawa Wydziału Prawa i Administracji UWM w Olsztynie; adres do korespondencji: a.korzeniewska@uwm.edu.pl

¹ Szerzej na temat etyki zawodowej T. Romer, M. Najda, *Etyka dla sędziów. Rozważania*, Wolters Kluwer Polska 2007, s. 7-17.

² Dz. U. z 2001 r., nr 98, poz. 1070.

³ Por. wyrok SN z dnia 11 kwietnia 2003 r., SNO 17/03, LEX nr 470248.

to, jakie możliwości pracy stwarza sędziom władza ustawodawcza i wykonawcza, w szczególności, czy godne jest wynagrodzenie sędziego⁴.

Zawód sędziego nie jest zajęciem wykonywanym jedynie w czasie godzin pracy. Sędzią jest się nie tylko na sali sądowej ale i poza nią, pozostaje się nim również po przejściu w stan spoczynku. W zasadzie z chwilą złożenia przysięgi sędziowskiej, odpowiedzialność moralna łącząca się z tym zawodem obejmuje również sferę prywatną, a życie zawodowe i prywatne zbliżają się do siebie.

Specyfika tego zawodu sprawia, że już nawet z samego faktu istnienia immunitetu sędziowskiego, w stosunku do osoby piastującej urząd sędziego funkcjonuje swoiste domniemanie uczciwości, polegające na przyjęciu założenia, że zarówno w służbie, jak i poza nią – w życiu prywatnym, sędzia zachowuje się zgodnie ze ślubowaniem sędziowskim. Powinien sprostać wyższym wymaganiom etycznym, niż inni ludzie⁵.

I tu rodzi się pytanie zasadnicze, jakim konkretnie wymaganiom sędzia powinien sprostać, w jaki sposób powinien zachowywać się, czy też jak nie powinien się zachowywać, aby godnie sprawować swój urząd, co mieści się w zakresie pojęcia godność urzędu?

Jedną z możliwości określenia zakresu tego pojęcia, jest wskazanie normatywnego katalogu obowiązków, których naruszenie stanowi uchybienie godności urzędu. I tak analizując treść ślubowania sędziowskiego⁶ oraz art. 82⁷ i 82 a⁸ i b⁹ ustawy Prawo o ustroju sądów powszechnych¹⁰, otrzymamy następujący katalog obowiązków:

⁴ Art. 178 ust. 2 Konstytucji RP: Sędziom zapewnia się warunki pracy i wynagrodzenie odpowiadające godności urzędu oraz zakresowi ich obowiązków.

⁵ Por. J. R. Kubiak, J. Kubiak, *Immunitet sędziowski*, „Przegląd Sądowy”, (1993), nr 11-12, s. 4.

⁶ Art. 66 u.s.p.: „Ślubuję uroczyście jako sędzia sądu powszechnego służyć wiernie Rzeczypospolitej Polskiej, stać na straży prawa, obowiązki sędziego wypełniać sumiennie, sprawiedliwość wymierzać zgodnie z przepisami prawa, bezstronnie według mego sumienia, dochować tajemnicy państwowej i służbowej, a w postępowaniu kierować się zasadami godności i uczciwości”.

⁷ Art. 82 § 1. Sędzia jest obowiązany postępować zgodnie ze ślubowaniem sędziowskim. § 2. Sędzia powinien w służbie i poza służbą strzec powagi stanowiska sędziego i unikać wszystkiego, co mogłoby przynieść ujmę godności sędziego lub osłabiać zaufanie do jego bezstronności.

⁸ Art. 82a.: Sędzia jest obowiązany stale podnosić kwalifikacje zawodowe, w tym uczestniczyć w szkoleniach i innych formach doskonalenia zawodowego, których organizację określa odrębna ustawa.

- wierne służenie Rzeczypospolitej Polskiej,
- stanie na straży prawa,
- sumienne wypełnianie obowiązków służbowych, dochowanie tajemnicy państwowej i służbowej,
- wymierzanie sprawiedliwości zgodnie z przepisami prawa, bezstronnie, według własnego sumienia,
- kierowanie się w postępowaniu zasadami godności i uczciwości,
- strzeżenie, w służbie i poza nią, powagi stanowiska sędziego,
- unikanie wszystkiego, co mogłoby przynieść ujmę godności sędziego lub osłabić zaufanie do jego bezstronności,
- stałe podnoszenie kwalifikacji zawodowych.

Oczywiście do tego katalogu należy dodać też obowiązek utrzymania przez sędziego nieskazitelnego charakteru, której to cechy wymaga się w myśl art. 61 §1 pkt. 2 u.s.p.¹¹, już od kandydata na stanowisko sędziego. Nieodzowne są też zakazy wynikające z art. 178 ust. 3 Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r.¹², tj. zakaz przynależności sędziów do partii politycznych, związków zawodowych, prowadzenia działalności publicznej nie dającej się pogodzić z zasadami niezależności sądów i niezawisłości sędziów.

Powyższy katalog obowiązków sędziego, nie jest zamknięty. Niektóre z wymienionych wyżej obowiązków normatywnych odwołują się do norm moralnych i obyczajowych, zawierają zwroty bliskie znaczeniowo (sumienny, godny, uczciwy, nieskazitelny) i jednocześnie niedokreślone. Ponadto przenikanie się sfery służbowej i pozasłużbowej, wykraczanie obowiązków poza czas i miejsce pełnienia służby sprawia, że obowiązki te trudno przełożyć na konkretne powinności.

Pomocny jest tu niewątpliwie przyjęty 19 lutego 2003 r., uchwałą nr 16/2003 Krajowej Rady Sądownictwa Zbiór zasad etyki zawodowej

⁹ Art. 82b.: Sędziemu, za jego zgodą, może zostać powierzony obowiązek sprawowania patronatu nad przebiegiem praktyk i staży aplikantów w Krajowej Szkole Sądownictwa i Prokuratury.

¹⁰ Dz. U. z 2001 r., nr 98, poz. 1070.

¹¹ Tamże.

¹² Dz. U. z 1997 r., nr 78, poz. 483.

sędziów. Uchwalony na podstawie ustawy z dnia 27 lipca 2001 r. o Krajowej Radzie Sądownictwa¹³ składa się z trzech rozdziałów. Pierwszy zawiera zasady ogólne postępowania, a wśród nich między innymi tę, że sędzia powinien przestrzegać najwyższych standardów moralnych w służbie i poza służbą, drugi – zasady pełnienia służby, a trzeci – zasady postępowania sędziego poza służbą.

I choć sformułowany w Zbiorze katalog zachowań, które mogłyby przynieść ujmę godności sędziego, również nie jest wyczerpujący (sam bowiem Zbiór w § 5 ust. 2, wskazuje, że „Sędzia powinien unikać zachowań, które mogłyby przynieść ujmę godności sędziego lub osłabić zaufanie do jego bezstronności, nawet jeśli nie zostały uwzględnione w Zbiorze”) to już samo wskazanie nawet przykładowych, jak się wydaje najistotniejszych zachowań uchybiających godności urzędu, jest bardzo istotne. Nakreśla bowiem zakres pojęcia godność urzędu sędziego.

Już w § 1 Zbioru wskazano, że z pełnieniem urzędu sędziego wiązą się szczególnie obowiązki oraz ograniczenia osobiste, a każdy sędzia powinien zawsze kierować się zasadami uczciwości, godności i honoru (§ 2), nie nadużywać immunitetu ani wykorzystywać swego statusu i prestiżu sprawowanego urzędu w celu wspierania interesu własnego lub innych osób (§ 3), powinien dbać o autorytet swojego urzędu, o dobro sądu, w którym pracuje, dobro wymiaru sprawiedliwości i ustrojową pozycję władzy sądowniczej (§ 4).

Interesujący z punktu widzenia omawianego zagadnienia jest niewątpliwie rozdział 3 Zbioru: Zasady postępowania sędziego poza służbą. W § 16 Zbioru, rozpoczynającym ten rozdział, wskazano bardzo ogólnie, że sędzia nie może „żadnym swoim zachowaniem stwarzać nawet pozorów nie respektowania porządku prawnego”, a następnie wymieniono następujące obowiązki:

- unikanie (przez sędziego i jego najbliższych) kontaktów osobistych i jakichkolwiek związków ekonomicznych, które mogłyby wzbudzać wątpliwości co do bezstronnego wykonywania obowiązków, bądź podważać prestiż i zaufanie do urzędu sędziowskiego (§ 17);

- wykazywanie rzetelności w swoich sprawach finansowych oraz skrupulatności w wypełnianiu wynikających stąd obowiązków (§ 18 ust. 1);

¹³ Dz. U. z 2001 r., nr 100, poz. 1082.

- zakaz podejmowania działań finansowych, które mogą być odebrane jako wykorzystanie własnej pozycji sędziego (§ 18 ust. 2);
- zakaz przyjmowania jakichkolwiek korzyści mogących wywołać odczucie, że stanowią próbę wpływu na osobę sędziego oraz nakaz dbania o to, aby członkowie najbliższej rodziny takich korzyści nie przyjmowali (§ 19);
- nakaz ostrożnego korzystania z ofert kierowanych wyłącznie do sędziów i rozważenia, czy nie są one próbą wywarcia wpływu na osobę sędziego lub środowisko zawodowe, w którym pracuje (§ 20);
- zakaz świadczenia usług prawniczych (§ 21);
- zakaz przynależności do jakiejkolwiek organizacji działającej poza obowiązującym porządkiem prawnym lub wspierania jej w jakiejkolwiek formie (§ 22).

Powyższy katalog również nie jest wyczerpujący. Wynika to zapewne z tego, że trudno byłoby przedstawić katalog zachowań, które czyniłyby zadość rozległym i wysokim wymaganiom, mającym budować rzeczywisty autorytet sędziego. Poza tym niezbędnym jest wiązanie oceny postępowania z indywidualnym przypadkiem i sformułowanymi pod adresem sędziego zarzutami¹⁴.

Nieodzowna, jak się wydaje, jest zatem rola wykładni (takie prawo zastrzegła sobie również Krajowa Rada Sądownictwa – § 7 Zbioru) dokonywanej przez sądy dyscyplinarne, a w szczególności Sąd Najwyższy – Sąd Dyscyplinarny, który orzekając w sprawach dyscyplinarnych, w realiach rozpatrywanych spraw, dokonuje wykładni pojęcia „godność urzędu sędziego” poprzez uznanie bądź nie konkretnego czynu, za uchybienie tej godności.

I właśnie na podstawie analizy orzecznictwa dyscyplinarnego ostatnich 10 lat, podjęto próbę zrekonstruowania katalogu zachowań stanowiących uchybienie godności urzędu sędziego. Sąd Najwyższy za uchybienia godności urzędu uznawał przede wszystkim następujące czyny:

- dokonanie przestępstwa, w szczególności umyślnego. Sąd Dyscyplinarny stwierdził w swoim orzeczeniu, że „nie można wyobrazić sobie wiarygodnego i odpowiedzialnego wymierzania sprawiedliwości

¹⁴ Por. wyrok SN z dnia 11 kwietnia 2003 r., SNO 17/03, LEX nr 470248.

przez sędziego, który w sposób rażąco narusza prawo, popełniając przewinienie dyscyplinarne wyczerpujące znamiona przestępstwa umyślnego”¹⁵.

- naruszenie (zawinione) zasad ruchu drogowego¹⁶, np. prowadzenie samochodu czy roweru pod wpływem alkoholu. Sąd dyscyplinarny nie uznał natomiast za naruszenie godności urzędu popełnienia wykroczenia z art. 92 § 1 kw, polegającego na jeździe z nadmierną prędkością wskazując, że: „w sytuacji nasilonego ruchu drogowego wykroczenia drogowe są również udziałem sędziów i fakt ich zaistnienia nie może być automatycznie oceniany jako uchybienie godności urzędu”¹⁷. Podobną tezę Sąd Dyscyplinarny sformułował w odniesieniu do kolizji. W realiach rozpatrywanej sprawy wskazał, że „przebieg kolizji jak i zachowanie obwinionej po kolizji nie dają podstaw do stwierdzenia, że była to postawa wpływająca ujemnie na wykonywanie służby i godność urzędu sędziowskiego. W sytuacji wzrastającego natężenia ruchu drogowego, kolizje drogowe są także udziałem sędziów i ich zaistnienie nie może być automatycznie oceniane jako uchybienie godności urzędu”¹⁸.

- podjęcie czynności zawodowych w stanie nietrzeźwym. Wyrokiem z 9 grudnia 1996 r. w sprawie SD 4/96 Sąd Dyscyplinarny uznał, iż „wykonywanie obowiązków służbowych przez sędziego pozostającego pod działaniem alkoholu, czy wręcz nietrzeźwego, co szczególnie odnosi się do rozpatrywania spraw na rozprawach (posiedzeniach)” godzi w prestiż wymiaru sprawiedliwości i podrywa zaufanie do całego środowiska sędziowskiego. Podobnej oceny dokonał Sąd Dyscyplinarny w wyroku z dnia 21 kwietnia 2006 r. w sprawie SNO 12/06. Sąd Najwyższy – Sąd Dyscyplinarny wskazał w uzasadnieniu wyroku, że „świadome użycie alkoholu w czasie wykonywania czynności jurysdykcyjnych oznacza utratę przez sędziego osobistego autorytetu niezbędnego do sprawowania urzędu sędziego, utratę cechy nieskazitelnego charakte-

¹⁵ Wyrok SN z 9 marca 2006 r., SNO 6/06, LEX nr 471771.

¹⁶ Uchwała SN z dnia 8 maja 2002 r., SNO 8/02, OSNKW 2002/9-10/85, Biul. SN 2002/9/20; Uchwała SN z 5 lipca 2006 r., SNO 32/06, LEX nr 470200.

¹⁷ Wyrok Sądu Apelacyjnego – Sądu Dyscyplinarnego w Gdańsku z dnia 31 października 2008r., sygn. akt ASD 6/08.

¹⁸ Wyrok SN z 12 września 2006 r., SNO 41/06, LEX nr 470193.

ru (art. 61 § 1 pkt 2 Prawa o u.s.p.), który jest niezbędny do sprawowania urzędu sędziego”¹⁹.

- nadużycie alkoholu poza miejscem pracy, widoczny stan nietrzeźwości sędziego w miejscu publicznym²⁰, spożywanie alkoholu w miejscu publicznym, ze względu na okoliczności popełnienia czynu. Sąd Dyscyplinarny zwracał szczególną uwagę na okoliczności popełnienia tego czynu, szczególną ostentację, z jaką obwiniony sędzia, demonstrował swą pozycję służbową i niepodleganie powszechnie obowiązującym normom prawa wobec funkcjonariuszy policji²¹.

- niespłacanie pożyczek i doprowadzenie do przymusowej egzekucji. W wyroku z 20 września 2007 r. Sąd Najwyższy uznał, że zaciąganie pożyczek, a następnie ich niespłacanie i doprowadzenie do przymusowej egzekucji uchybia godności sędziego, gdyż godzi w jego prestiż i poddaje w wątpliwość nieskazitelność charakteru²².

- nieudzielenie, wbrew obowiązкови, funkcjonariuszowi policji wiadomości i dokumentów dotyczących własnej osoby²³.

- odmowa poddania się badaniu na zawartość alkoholu lub podobnie działających środków i „skorzystanie” z uprawnień wynikających z immunitetu w sytuacji gdy uprawniony organ miał w realiach zdarzenia prawo do żądania takich badań²⁴.

- nadmierna ekspresja, niestosowny sposób i miejsce wyrażenia swojego zdania (w realiach sprawy chodziło o zwrócenie przez sędziego uwagi (skierowanie zarzutów) na skalę obciążenia zawodowego, co miało miejsce publicznie wobec przełożonego i kierowniczkę sekretariatu), nakaz powściągliwości w demonstrowaniu emocji, szczególnie w sytuacji, gdy nieuzasadniona ekspresja naraża inne osoby na poniżenie ich honoru i godności.²⁵ W innej sprawie Sąd Najwyższy stwierdził, że „sędzia występujący jako strona w procesie, właśnie dlatego, że uczestniczy w sprawowaniu wymiaru sprawiedliwości i kształtuje

¹⁹ Wyrok SN z 21 kwietnia 2006 r., SNO 12/06, LEX nr 470232.

²⁰ Wyrok SN z 13 stycznia 2003 r., SNO 52/02, OSNSD 2003, Nr 1, poz. 2.

²¹ Wyrok SN z 21 kwietnia 2006 r., SNO 11/06, LEX nr 471766.

²² Wyrok SN z 20 września 2007 r., SNO 60/07, LEX nr 471853.

²³ Wyrok SN z 24 czerwca 2003 r., SNO 34/03, OSNSD 2003, Nr 1, poz. 49.

²⁴ Wyrok z 4 czerwca 1997 r. w sprawie SD 6/97. Por. W. Kozieliwicz, *Odpowiedzialność dyscyplinarna sędziów. Komentarz*, Warszawa 2005 r., s. 86.

²⁵ Wyrok SN z 7 czerwca 2006 r., SNO 25/06, LEX nr 470233.

obraz tego wymiaru, powinien dawać przykład godnego i rzetelnego zachowania, ograniczając się do koniecznej i wyłącznie merytorycznej krytyki działania innych uczestników procesu²⁶. W uzasadnieniu tegoż wyroku Sąd Najwyższy zwracał uwagę na naganny styl, w jakim obwiniiony (sędzia) podejmował czynności, w zakresie krytyki opinii biegłych, formułował zarzuty do treści tych opinii, które nie były merytoryczne ale były krytyką samych biegłych. Sędzia wysuwał bowiem bezpodstawne sugestie na temat stronniczości biegłych, ich mataczenia, a w uzasadnieniu tych zarzutów powoływał się na przypadki innych biegłych przedstawione w audycji telewizyjnej. Taką postawę a także brak taktu, umiaru, niewłaściwe zachowanie podczas rozprawy sądowej wywołujące konieczność interwencji przewodniczącego i udzielenia obwionemu sędziemu upomnień, uznano za zachowanie, które byłoby negatywnie odbierane przez społeczeństwo, podważałoby zaufanie społeczne do instytucji wymiaru sprawiedliwości, narażało na szwank prestiż wymiaru sprawiedliwości.

- angażowanie się w swoje sprawy w sposób uwłaczający powszechnie obowiązującym normom społecznym i obyczajowym. Sąd Najwyższy – Sąd Dyscyplinarny uznał, że co do zasady „sędziemu nie można odmówić prawa do angażowania się (w tym emocjonalnego i subiektywnego) w prywatne sprawy jego samego i jego najbliższych (...) Jeżeli czyni to w sposób niewłaczający powszechnie obowiązującym normom społecznym i obyczajowym”²⁷.

- naruszenie zasady bezstronności rozumianej jako zachwianie wizerunku sędziego i to nie tylko na sali rozpraw ale i poza nią. Wywieranie niedozwolonego wpływu na Sąd w celu wspierania swojego czy cudzego interesu. W wyroku z 23 czerwca 2005 r. Sąd Najwyższy wskazał, że „godność urzędu doznaje (...) uszczerbku nie tylko w razie stronniczości sędziego przy rozpoznawaniu konkretnej sprawy, ale także wówczas, gdy powstają uzasadnione obawy, że postępowanie sędziego poza służbą podważa zaufanie do niego jako osoby wyposażonej w walor bezstronności”²⁸. W realiach rozpatrywania innej sprawy Sąd Najwyższy stwierdził z kolei, że wymogu bezstronności nie można jednak odczytywać jako generalnego zakazu dokonywania przez sędziego trans-

²⁶ Wyrok SN z 21 kwietnia 2006 r., SNO 10/06, LEX nr 470231.

²⁷ Wyrok SN z 26 czerwca 2006 r., SNO 29/06, LEX nr 470236.

²⁸ Wyrok SN z 23 czerwca 2005 r., SNO 29/05, LEX nr 471914.

akcji polegających na kupnie od jednostki samorządu terytorialnego nieruchomości²⁹. Z kolei w innym orzeczeniu Sąd Najwyższy wskazał, iż czynem naruszającym godność sędziego jest wykorzystywanie prestiżu sprawowanego urzędu w celu wspierania interesu własnego lub innych osób. Skierowanie bowiem, przez sędziego orzekającego w wydziale karnym, do Sądu Okręgowego pisma procesowego stanowiącego deklarację złożenia poręczenia osobistego wobec podejrzanego w śledztwie prowadzonym o czyny z art. 228 § 1 k.k. (łapownictwo bierne) i inne, co do którego Sąd Okręgowy rozpoznawał środek odwoławczy w przedmiocie uchylenia lub zmiany środka zapobiegawczego w postaci tymczasowego aresztowania, jest uchybieniem godności sędziowskiej przez naruszenie § 3 Zbioru Zasad Etyki Zawodowej Sędziów³⁰.

- wykorzystywanie stanowiska do własnych celów. Fakt nabycia przez sędziego nieruchomości na licytacji prowadzonej przez komornika we własnym sądzie i przy udziale innego sędziego tego sądu mógł być, w ocenie Sądu Najwyższego – Sądu Dyscyplinarnego i został odebrany przez dłużników jako wykorzystanie stanowiska do własnych celów³¹.

- lekceważący, arogancki i nieuprzejmy sposób odnoszenia się do obwinionego, lekceważenie reguł kultury rozprawy.

Przedstawiony powyżej katalog czynów, które Sąd Najwyższy – Sąd Dyscyplinarny uznawał za czyny godzące w godność urzędu sędziego, jest oczywiście katalogiem niezupełnym. Ma jednak nieodzowne znaczenie. Pozwala w pewnym stopniu zrekonstruować zakres pojęcia godność urzędu sędziego.

Analiza tego katalogu pozwala stwierdzić, że możliwość bycia sędzią, sprawowania tego urzędu z powagą zależy od dysponowania zdolnością pełnienia go z wiarygodnością, a podstawą tejże wiarygodności ma być nie tylko przekonanie, że sędzia działa wyłącznie na podstawie prawa, lecz także świadomość nieistnienia jakichkolwiek innych przyczyn, które niweczyłyby obraz sędziego jako osoby wiarygodnej. I choć kwestia wiarygodności nie wyczerpuje możliwych przyczyn naruszenia powagi stanowiska, to z pewnością brak tej wiarygodności zawsze narusza jego powagę. Stan naruszenia (zagrożenia) powagi urzędu powstaje z chwilą zaistnienia faktów, które w opinii środowiska znacząco reduku-

²⁹ Wyrok SN z 23 lutego 2006 r., SNO 1/06, LEX nr 470235.

³⁰ Wyrok SN z 23 lutego 2006 r., SNO 2/06, LEX nr 470230.

³¹ Wyrok SN z 13 października 2005 r., SNO 47/05, LEX nr 471963.

ją lub w ogóle pozbawiają sędziego wiarygodności, a sędzia ten nadal pełni swój urząd. I jak stwierdził Sąd Najwyższy „spośród licznych elementów wyznaczających poziom zdolności do pełnienia stanowiska sędziego z wiarygodnością niezbędną do zachowania powagi tego stanowiska wskazać należy przede wszystkim te, które przesądzają o zgodności sytuacji życiowej sędziego, a zwłaszcza jego osobistej postawy z uznawanymi wartościami moralnymi i aksjologicznymi podstawami systemu prawnego”³². Sędzia powinien utożsamiać się z tymi wartościami tak, aby istniała zgodność przekonań, postępowania i sposobu życia sędziego z wymogami etyki i normami prawa. Powinien identyfikować się z ocenami wyrażanymi w procesie stosowania przez niego prawa i restryktywnymi wobec innych orzeczeniami wydawanymi w konsekwencji tych ocen tak, aby zewnętrzny obraz sędziego nie prowadził do oczywistego naruszenia powagi tego stanowiska.

Jak dalej bowiem wywodził Sąd Najwyższy „warunkiem, bez spełnienia którego nie jest możliwe pełnienie tego stanowiska z powagą jest bowiem posiadanie w opinii środowiska takiego rodzaju wiarygodności, jaki pozwala sędziemu dokonywać czynności wymiaru sprawiedliwości bez znaczącego dysonansu w sferze etyki”³³. Dlatego też od każdego sędziego wymaga się szczególnych predyspozycji osobowościowych, w tym również umiejętności radzenia sobie z problemami życia osobistego tak, aby pozostały one bez szkody dla wymiaru sprawiedliwości. Od tej zasady Sąd Najwyższy – Sąd Dyscyplinarny uczynił wyjątek w jednym z orzeczeń. Uznał bowiem, że są sytuacje życiowe, których ciężar trudno jest udźwignąć nawet dojrzałemu i doświadczonemu sędziemu i dlatego przy ferowaniu wyroku w sprawie dyscyplinarnej nie sposób okoliczności tych całkowicie nie wziąć pod uwagę³⁴.

Zasadniczo godność urzędu sędziego oznacza, iż sprawowanie tego urzędu powinno odbywać się w poczuciu wysokiego autorytetu moralnego i profesjonalnego, a jednocześnie w oczekiwaniu szacunku społecznego. Godność ta wyraża obowiązek adresowany, zarówno do całego środowiska sędziowskiego jak i poszczególnych sędziów, postępowania zgodnie ze ślubowaniem sędziowskim, stałego podnoszenia kwalifikacji

³² Uchwała SN z 4 grudnia 2003 r., SNO 77/03, LEX nr 471886.

³³ Tamże.

³⁴ Wyrok SN z 27 stycznia 2003 r., SNO 60/02, LEX nr 471983.

zawodowych, utrzymania nieskazitelnego charakteru, strzeżenia, w służbie i poza nią, powagi stanowiska sędziowskiego i unikania wszystkiego co mogłoby przynieść ujmę godności sędziego lub osłabić zaufanie co do jego bezstronności³⁵.

A zatem pojęcie godności służby to zdolność do dochowania wierności ślubowaniu, strzeżenia powagi stanowiska oraz unikania zachowań mogących przynieść ujmę wykonywanemu zawodowi albo narazić na szkodę interes państwa lub służby³⁶. Nakaz postępowania przez sędziego w sposób zgodny z zasadami etyki zawodu, a co za tym idzie możliwość przypisania sędziemu zachowania z nimi sprzecznego, naruszającego godność zawodu. Nakaz ten jest oczywiście niezależny od tego czy zasady te zostały skatalogowane i ujęte w postaci zbioru Zasad Etyki Zawodowej Sędziów (który zresztą, co już wyżej wskazano, nie ma charakteru zamkniętego). Niewątpliwie, wysokie wymagania co do przymiotów i walorów osobistych sędziego, w działalności zawodowej jak i w środowisku w którym on pozostaje, są zrozumiałe o tyle, jeśli uwzględnić, że sędzia orzekający został wyposażony przez ustawę w kompetencje obejmujące rozstrzyganie o najwyższych wartościach człowieka jak wolność, cześć, czy też jego mienie. Nieuzasadnione jest więc przekonanie, że sędziowie podlegają wyższym standardom etycznym z uwagi na wyższy prestiż zawodowy. Chodzi tu bowiem o odmienność owych standardów etycznych podkreślających specyfikę danego zawodu³⁷. A ponieważ niektóre obowiązki nałożone na sędziego trudno przełożyć na konkretne powinności (postulaty), ich spełnienie bądź nie, jest samodzielnym przedmiotem oceny przez uprawnione, przewidziane w ustawie prawo o ustroju sądów powszechnych organy, w tym właśnie sądy dyscyplinarne, na tle konkretnych stanów faktycznych³⁸.

³⁵ Argumenty z art. 82 i 82a i b ustawy Prawo o ustroju sądów powszechnych. Dz. U. z 2001 r., nr 98, poz. 1070. Por. J. R. Kubiak, J. Kubiak, *Odpowiedzialność dyscyplinarna sędziów*, „Przegląd Sądowy”, 4(1994), s. 16; Wyrok SN z 11 września 2007 r., SNO 50/07, LEX nr 471858.

³⁶ Por. T. Kuczyński, *O odpowiedzialności dyscyplinarnej pracowników*, „Państwo i Prawo”, 9(2003), s. 59.

³⁷ R. Tokarczyk, *Kształtowanie przedmiotu etyki sędziego*, „Państwo i Prawo” (2008), nr 1, s. 15; Por. Wyrok z 11 kwietnia 2003 r., SNO 17/03, LEX nr 470248.

³⁸ Por. Wyrok SN z 25 września 2007 r., SNO 52/07, LEX nr 471859.

THE DIGNITY OF THE POST OF JUDGE – COMMENTS
TO THE JURISDICTION OF THE DISCIPLINARY COURT

Summary

The main topic of discussion is the question of the dignity of the post of judge of the common courts of law. The authoress, on the basis of the law and the jurisdiction of the disciplinary court, in that regard, sought to determine the scope of the concept of "dignity of the post of judge". She tried to answer the question, what specific requirements should meet the judge, and how he should behave, or how he should not behave, to make his duties in dignified way?

The answer was constructed by identifying the normative responsibilities, basing on the Constitution of Poland, content of the oath of judges, articles 82. and 82., points 'a' and 'b' of the act of the Law of the Common Court and 'The Rules of Professional Ethics of Judges'. Then, under the jurisdiction of the disciplinary court of the Supreme Court was compiled the list of behaviors which affront to the dignity the post of judge.

CECHY I FUNKCJE FUNDUSZY OPERACYJNYCH W POLSCE

1. Uwagi ogólne

Niniejszy artykuł poświęcony został tematyce rynku instrumentów finansowych, a w szczególności fundusze hedgingowym. Autorzy rekonstruują genezę powstania ww. funduszy oraz ich rolę i zmiany na przestrzeni lat. Opisują również cechy funduszy hedgingowych oraz specyfikę rynku tych funduszy operacyjnych. Ponadto w opracowaniu opisano, również instytucję private equity/venture capital i jej rolę na polskim rynku kapitałowym.

Fundusze hedgingowe są rodzajem funduszy operacyjnych¹ i nie mają wspólnej jedynej definicji, bo opierają się na różnych podstawach prawnych, stosują różne strategie finansowe, inwestują w bardzo różne instrumenty. Od momentu powstania pierwszego na świecie funduszu hedgingowego w 1949 roku do 2010 r., na skutek rozwoju rynków finansowych, nastąpiła ewolucja tego typu inwestycji nazwanych alternatywnymi. Nie jest to wzrost bezwzględny. Ostatni kryzys finansowy pokazał, jaki wpływ mogą mieć fundusze hedgingowe na rynki i gospodarki państw.

W XXI w. fundusze hedgingowe odbiegają od swoich pierwowzorów. W połowie XX w. określenie „fundusz hedgingowy” oznaczało fundusz, który dzięki odpowiedniemu połączeniu w stosowanej strategii

Mariola Lemonnier; dr hab. prof. UWM; Kierownik Katedry Prawa Finansowego na Wydziale Prawa i Administracji UWM w Olsztynie; adres do korespondencji: marlemon@interia.pl

Szymon Kisiel; magister nauk prawnych; asystent w Katedrze Prawa Finansowego na Wydziale Prawa i Administracji UWM w Olsztynie; adres do korespondencji: szyki@yahoo.com

¹ Nazwa ta została przedstawiona jako autorska propozycja dla zbioru funduszy przez M. Lemonnier, wystąpienie na XVIII. Congrès de L'Academie Internationale de Droit Comparé, Univesity G.Washington DC, 2010.

krótkiej sprzedaży z dźwignią finansową skutecznie zabezpieczał portfel inwestycji przed niekorzystnymi fluktuacjami rynku. W XXI w. nazwa „fundusz hedgingowy” nie zawsze kojarzy się z bezpiecznymi inwestycjami².

W literaturze przedmiotu istnieje wiele definicji traktujących fundusze hedgingowe, jako specyficzny rodzaj funduszy inwestycyjnych. Robert A. Jeager³ opisuje je, jako aktywnie zarządzane fundusze inwestycyjne, których działanie jest nastawione na osiągnięcie atrakcyjnych stóp zwrotu i które w tym celu stosują wszelkie możliwe strategie oraz wszelkie dostępne instrumenty. Terry Betty⁴ pisze o funduszach hedgingowych, jako o funduszach inwestycyjnych, które lokują swoje środki w szereg różnych finansowych aktywów, zaznaczając jednocześnie, iż określenie to obejmuje swoim zasięgiem wiele rodzajów funduszy o różnych celach inwestycyjnych oraz stosujących odmienne strategie.

Utożsamianie funduszy hedgingowych z funduszami inwestycyjnymi występowało również w polskiej literaturze. Według Grzegorza Zalewskiego⁵ za fundusze hedgingowe uznano wszelkie rodzaje funduszy inwestycyjnych, które wykorzystują instrumenty pochodne w swoich strategiach inwestycyjnych. Mogą one dokonywać zarówno klasycznych transakcji, jak i krótkiej sprzedaży i mogą wykorzystywać znaczną dźwignię finansową. Jest to, zatem, rodzaj funduszy mogących inwestować we wszystkie rodzaje lokat, które nie są dostępne dla zarządzających tradycyjnymi funduszami inwestycyjnymi.

Fundusze operacyjne to nie tylko krótka sprzedaż czy dźwignia finansowa. Istnieją cechy odróżniające fundusze hedgingowe od tradycyjnych funduszy inwestycyjnych. Są to:

1. Istnienie wspólnego portfela do zarządzania – czasem jest to portfel indywidualny jak w przypadku funduszy private equity.

² *La réglementation des fonds spéculatifs*, XVIII Congrès de L'Académie Internationale de Droit Comparé, Washington 2010.

³ R. A. Jeager, *All About Hedge Funds, The Easy Way to Get Started*, London 2002, s. 12.

⁴ T. Betty, *Hedge Funds May Have Bought a Little Peace of Mind*, „Sunday Times”, 8(2000), s. 15.

⁵ G. Zalewski, *Fundusze hedgingowe – nowy rodzaj inwestycji*. „Parkiet”, 60(2004), s. 11; G. Zalewski, *Fundusze hedgingowe – nowy rodzaj inwestycji*, „Rynek Terminowy”, 1(2004), s. 40.

2. Inwestuje się w papiery-instrumenty finansowe takie, jakie są na rynku krajowym i zagranicznym czy też tworzy się hipotetyczne struktury dla potrzeb inwestorów (derywaty są głównie używane, jako instrument spekulacyjny oparty na bardzo różnych skompilowanych ryzykach czy składnikach aktywów, mogą być zabezpieczeniem portfela a nie tylko poszczególnych składników portfela).

3. Zarządzanie przez profesjonalnego finansistę – towarzystwo, spółkę prawa handlowego czy osobę fizyczną, często są nimi udziałowcy w portfelu, dochodzi do zarządzania cudzym majątkiem.

4. Stosuje się innowacyjne strategie inwestycyjne – np. – long/short, wyłącznie strategia kupowania, czy strategia stałego wzrostu (constant return). Strategia jest określona przez zarządzających funduszem – niektóre z nich specjalizują się w aktywach, inne w aktywności na rynku – arbitrażowe, inne w rynkach wyłącznie określonych itd.⁶. Nie zawsze są to fundusze spekulacyjne.

5. Nie zawsze fundusze stosują krótką sprzedaż, chociaż jest to jedna z technik korzystająca ze spadku cen na rynkach.

6. Na ogół nie są to fundusze regulowane przepisami specyficznymi tj. przepisami europejskimi UCITS czy specyficznymi przepisami krajowymi odmiennymi od funduszy inwestycyjnych.

7. Oprócz cech ogólnych mogą wystąpić cechy szczególne jak na przykład – występowanie prowizji pobieranej przez zarządzającego od uzyskanego wyniku funduszu a jej wysokość ustalana jest indywidualnie i naliczana z chwilą, gdy fundusz osiąga faktyczne zyski. Wielu zarządzających utrzymuje własne aktywa w zarządzanych przez siebie funduszach i/ lub nimi zarządza, co ma zwiększyć pewność inwestycji i zrównuje interesy inwestorów z interesami zarządzających. Brak jest benchmarków jako punktów odniesienia dla uzyskiwanych wyników

⁶ Wyróżnia się cztery podstawowe rodzaje strategii funduszy *hedge*:

- działające na rynkach akcji, stosujące zarówno pozycje długie, jak i krótkie (*long/short equity*),
- dokonujące tzw. „inwestycji taktycznych” opartych na analizach makroekonomicznych, często określane mianem **funduszy oportunistycznych**,
- bazujące na wydarzeniach pojawiających się na rynkach finansowych (*eventdriven*),
- poszukujące na rynku różnic w cenach pomiędzy powiązanymi instrumentami finansowymi (*relative value arbitrage*).

funduszu, punktem odniesienia w przypadku funduszy *hedge* jest zero, znaczenie ma zaś przede wszystkim obiektywny zysk, bez porównania do sztucznie stworzonych punktów odniesienia takich jak w przypadku funduszy emerytalnych.

8. Wysokie są minimalne wymagania kapitałowe stawiane inwestorom; często minimalny wkład pojedynczego inwestora w fundusz kształtuje się w granicach 100 000 USD lub nawet na wyższym poziomie.

9. Restrykcyjne są zasady dotyczące przejrzystości działania, polegające na nieujawnianiu informacji dotyczących polityki inwestycyjnej funduszu na zewnątrz. Część funduszy na przykład w Wlk. Bryt. jest kwotowana na rynku regulowanym, a spółki zarządzające funduszem nawet, jeśli nie inwestują na rynku regulowanym są nadzorowane przez FSA i podlegają dyrektywie MIFID.

10. Rynek funduszy jest rynkiem bardzo niejednorodnym i nie wszystkie działające na nim podmioty cechują te same zaprezentowane rozwiązania. Są to cechy charakterystyczne dla całego sektora, niekoniecznie zaś dla pojedynczego funduszu.

Inne cechy odróżniające fundusze operacyjne są związane z kwalifikacją modelu operacyjnego, które nawiązują do ekonomicznego podejścia do instrumentów finansowych⁷.

2. Rozwój spółek wysokiego ryzyka (private equity) w Polsce.

Pojęcie *private equity* wywodzi się z udostępnienia kapitału inwestycyjnego innym przedsiębiorstwom znajdującym się w początkowym i wzrostowym etapie rozwoju spółki.

Rynek *private equity* zaczął się tworzyć w Polsce już na początku lat 90 tych. *Private equity* (dalej PE) stanowią inwestycje w aktywa, które na ogół nie są kwotowane na rynkach regulowanych. Zdarza się jednak, że poważni inwestorzy PE kupują spółki giełdowe, czy nawet, jako akcjonariusze decydują o wyjściu danej spółki z giełdy.

Unia Europejska ma swoją wizję funduszy operacyjnych – alternatywnych podobnie jak każdy kraj stosuje politykę ochrony przed inwazyjnym czy dewastacyjnym wpływem jaki mogą wywrzeć na gospodar-

⁷ M. Lemonnier, *Europejskie modele instrumentów finansowych – wybrane zagadnienia*, Wolters Kluwers Polska, w przyg. 2011.

kę fundusze hegingowe, czy fundusze typu private equity. Oba rodzaje funduszy można zaliczyć do funduszy operacyjnych – alternatywnych.

W Polsce według danych z 2008 roku, fundusze PE zainwestowały 628 mln euro⁸ chociaż większa część funduszy działa w naszym kraju mając główną siedzibę poza Polską. Obecnie istnieje w Polsce wiele kategorii podmiotów oferujących finansowanie PE. Oprócz krajowych i zagranicznych podmiotów komercyjnych, występują fundusze oparte na środkach instytucji pomocowych i zagranicznych środków rządowych.

Fundusze różnią się kapitałem do dyspozycji, zapleczem inwestycyjnym, czy strategią inwestycyjną⁹.

Rynek PE w sektorze high-tech w Polsce jest niewielki a potencjał jego jest stosunkowo ograniczony. Brak jest zaplecza naukowo badawczego i wysokich nakładów na rozwój nowych technologii. Finansowane, zatem, są głównie przedsięwzięcia o niskiej kapitałochłonności.

Większe możliwości są przed inwestycjami niezwiązanymi z wysoką technologią. Istnieją w Polsce sektory, które są we wczesnym etapie rozwoju i mogą być potencjalnie przedmiotem zainteresowania PE. Powyższe sektory to przede wszystkim te związane z działalnością niepublicznej opieki zdrowotnej na poziomie szpitali, a także w dziedzinie różnego typu mediów. Innym przykładem jest rynek windykacji należności, który rozwinął się na skutek niesprawnego egzekwowania należności i stał się potencjalnie interesujący dla interwencji funduszy PE.

Termin *private equity* używany jest zamiennie z określeniem *venture capital*, pomimo że oba pojęcia nie są w tożsame. W praktyce mówi się często o rynku private equity/venture capital. W polskiej literaturze to właśnie angielskie zwroty są najczęściej stosowane przez autorów¹⁰. Według amerykańskich badaczy rynku wysokiego ryzyka – P.A. Gompers i J. Lerner – nie uwidacznia się wyrazista granica pomiędzy funduszami private equity a venture capital. Uważają oni, iż fundusze venture capital dotyczą głównie inwestycji kapitałowych lub kapitałowo-

⁸ PSIK, *Rynek private equity /venture capital w Polsce w 2008 roku*, www.ppea.org.pl, z dn. 31.01.2011 r.

⁹ M. Lemonnier, *La réglementation des fonds spéculatifs*, Les rapports polonais, Uniwersytet Łódzki 2010.

¹⁰ K. Sobańska, P. Sieradzan, *Inwestycje private equity/venture capital. Key text*, Warszawa 2004, s. 15.

hybrydowych (*equity – linked*) adresowanych do młodych, wysoko wzrostowych firm. Natomiast z drugiej zaś strony, fundusze venture capital, wykorzystują różnego rodzaju inwestycje typu private equity.

Venture capital jest segmentem prywatnych inwestycji kapitałowych określanych, jako private equity. Dla podkreślenia inwestycje dotyczą prywatnych przedsięwzięć – firm niepublicznych, nienotowanych jeszcze na giełdzie¹¹.

Definicja przyjęta przez Polskie Stowarzyszenie Inwestorów Kapitałowych (PSIK)¹² zakłada, że PE to inwestycje średnio- i długoterminowe na niepublicznym rynku kapitałowym, których celem jest osiągnięcie zysku przez przyrost wartości spółki. Kapitał private equity może być wykorzystywany do rozwoju nowych produktów i technologii, zwiększenia kapitału obrotowego, przejmowania spółek lub też w celu poprawy i wzmacniania bilansu spółki.

K. Sobańska i P. Sieradzan definiują PE, jako inwestycje średnio- i długoterminowe o charakterze udziałowym, zwykle na rynku niepublicznym, połączone ze wsparciem menedżerskim w przedsiębiorstwa, które mają szansę osiągnięcia ponadprzeciętnego wzrostu wartości w określonym przez inwestora czasie¹³.

Reasumując private equity odnosi się do zaangażowania kapitału we wszystkie fazy przedsiębiorstw, które nie są notowane na giełdzie, aby uzyskać ich wzrost wartości oraz osiągnąć ponadprzeciętne zyski kapitałowe, które to są generowane w momencie wyjścia z inwestycji.

Fundusze PE oprócz tego, że udzielają wsparcia finansowego dla swoich portfelowych przedsiębiorstw, to również angażują się w proces zarządzania poprzez wprowadzenie do firmy swoich przedstawicieli. Ta specyfika private equity wskazuje na to, że w odróżnieniu od tradycyjnych funduszy inwestycyjnych, fundusze PE w razie jakichkolwiek zawirowań na rynku kapitałowym, bądź w gospodarce, nie mogą wyjść

¹¹ M. Panfil, *Fundusze private equity. Wpływ na wartość spółki*, Diffin, Warszawa 1999, s. 18 (na podstawie P. A. Gompers, J. Lerner, *The venture capital cycle*, The MIT Press, 1999, s. 3).

¹² Polskie stowarzyszenie Inwestorów kapitałowych (PSIK), <http://www.psik.org.pl/new/slowniczek.php>, z dn. 31.01.2011 r.

¹³ K. Sobańska, P. Sieradzan, *Inwestycje private equity/venture capital*. Key text, s. 13.

z inwestycji natychmiast lub w krótkim czasie¹⁴. Istotne jest wtedy dokładne określenie momentu dezinvestycji, ponieważ od tego zależy ich efektywność.

3. Wybór rynku regulacji właściwych dla funduszy alternatywnych

Rynek PE istnieje na świecie już od kilkudziesięciu lat, jednakże biorąc pod uwagę samo określenie „kapitał wysokiego ryzyka” to mamy z nim do czynienia od dawna¹⁵. Z długiej historii rozwoju gospodarczego można przytoczyć wiele przykładów zaangażowania kapitału w nowatorskie pomysły obarczone wysokim poziomem ryzyka. Pomimo tak długiego okresu istnienia rynku PE na świecie, początek rozwoju funduszy PE w Polsce przypada na lata 90-te. Środki, dzięki którym te fundusze powstały pochodziły od rządów Stanów Zjednoczonych oraz instytucji o charakterze pomocowym¹⁶. W latach następnych swój udział w funduszach przedstawili inwestorzy europejscy, angażując się w rozwój przedsiębiorczości i gospodarki. Pod koniec lat 90-tych środki na fundusze PE inwestowane były przez przedstawicieli komercyjnych, czyli przez banki, zagraniczne fundusze emerytalne oraz firmy ubezpieczeniowe.

Pomimo tego, że pod koniec lat 80-tych wprowadzono wiele przepisów liberalizujących prawo funkcjonowania przedsiębiorstw, to w kolejnych latach pojawiały się przepisy ponownie ograniczające swobodę funkcjonowania firm.

Po roku 1989 fundusze PE miały wreszcie wolną drogę do wejścia na polski rynek. W tym okresie, w polskim systemie finansowym brakowało kapitału i z tego właśnie powodu główna rola w procesie rozwoju omawianego rynku w Polsce przypadła międzynarodowym instytucjom finansowym¹⁷. Bodźcem do rozwoju rynku kapitału wysokiego ryzyka były także działania administracji amerykańskiej. W wyniku aktywności amerykańskich podmiotów, wielu przedsiębiorców mogło skorzystać z dodatkowych środków, a Polska zyskała pozytywny i korzystny

¹⁴ I. Pruchnicka-Grabias, *Inwestycje alternatywne*, CeDeWu, Warszawa 2008, s. 57.

¹⁵ M. Panfil, *Fundusze private equity. Wpływ na wartość spółki*, s. 25

¹⁶ Prace naukowe Akademii im. Oskara Langego we Wrocławiu: *Istota zjawiska private equity/ venture capital (przykład Polski)*, Akademia Oskara Langego, Wrocław 2007, s. 136.

¹⁷ A. Kornasiewicz, *Venture capital w krajach rozwiniętych i w Polsce*, CeDeWu Sp z o.o., Warszawa 2004, s. 189.

wizerunek kraju, gdzie można pomyślnie lokować środki i znajdować interesujące projekty do realizacji. Biorąc pod uwagę badania P. Tamowicza, możemy wyróżnić trzy segmenty podmiotów, jakie pojawiły się z biegiem lat w Polsce¹⁸:

Segment małych funduszy, utworzonych głównie w oparciu ośrodki pomocowe lub fundusze rządowe (zagraniczne)

Segment funduszy utworzonych w oparciu o kapitały instytucji prywatnych (krajowych i zagranicznych)

Segment funduszy ponadregionalnych działających w całej Europie Środkowo-Wschodniej (także w Polsce)

Ważną rolę w zaktywizowaniu polskiego rynku PE odegrał Europejski Bank Odbudowy i Rozwoju (EBOR) oraz Międzynarodowa Korporacja Finansowa (International Financial Corporation – IFC)¹⁹. EBOR już w początkowym okresie przemian w Polsce zainwestował około 250 mln USD w takie przedsięwzięcia jak: budowa Centrum bankowego w Warszawie, Huta Szkła Sandomierz, fabryka Fiat Auto Poland czy Wielkopolski Bank Kredytowy. Zasłynął on również tym, że wspierał rozwój funduszy PE/VC w regionie, tj. w Europie Środkowej, gdzie dla większości funduszy utworzonych w latach dziewięćdziesiątych był jednym z partnerów założycieli.

Wybór miejsca rejestracji funduszu hedgingowego zależy od: potencjalnej liczby inwestorów, kosztów powołania funduszu w danym obszarze prawnym, stosowanej strategii inwestycyjnej (dopuszczalność dokonywania krótkiej sprzedaży przez fundusze, szerokiej możliwości obrotu instrumentami pochodnymi, reputacji danego obszaru prawnego oraz odpowiedniej infrastruktury bankowej. Regulacje prawne mają decydujące znaczenie przy wyborze lokalizacji funduszy, w tym szerokie rozumienie swobody gospodarczej i jej łatwe egzekwowanie jest zasadnicze.

Najbardziej dynamicznie dla funduszy hedgingowych rozwija się rynek amerykański, którego normy prawne do roku 2003 pozwalały działać funduszom na podstawie szeregu liberalnych zasad. W USA zarejestrowanych było aż 29% światowej liczby funduszy. Inną atrakcyjną

¹⁸ P. Tamowicz, *Analiza rynku venture capital w Polsce. Raport końcowy opracowany na zlecenie Polskiej Agencji Rozwoju Przedsiębiorczości*, Gdańsk 2001, s. 16-17.

¹⁹ A. Kornasiewicz, *Venture capital w krajach rozwiniętych i w Polsce*, s. 189.

lokalizacją są raje podatkowe, gdzie zarejestrowanych jest około 60% wszystkich funduszy. Kraje europejskie dopiero na początku XXI w. rozpoczęły wprowadzanie liberalnych przepisów pozwalających funduszom hedgingowym funkcjonować na ich terytorium.

W Polsce działalność klasycznych funduszy inwestycyjnych regulowana jest przez uchwaloną 27 maja 2004 roku Ustawę o funduszach inwestycyjnych. Zgodnie z zawartymi w niej normami większość istniejących na świecie funduszy hedgingowych nie kwalifikuje się, jako fundusze inwestycyjne. Fundusze *hedge* zarejestrowane poza granicami Polski nie mogą być uznane za otwarte fundusze inwestycyjne z kilku powodów. Artykuł 82 Ustawy definiuje fundusze otwarte, jako te, które „zbywają jednostki uczestnictwa i dokonują ich odkupienia na żądanie uczestnika funduszu”. Ponieważ większość funduszy *hedgingowych* nie umożliwia inwestorom nabywania i zbywania udziałów na żądanie, nie mogą być uznane za fundusze inwestycyjne. Artykuł 84 Ustawy normuje: „fundusz inwestycyjny otwarty zbywa i odkupuje jednostki uczestnictwa z częstotliwością określoną w statucie, nie rzadziej jednak niż raz na 7 dni”. Ponieważ większość działających funduszy hedgingowych nie umożliwia zakupu swoich jednostek uczestnictwa oraz nie odkupuje ich z regularną częstotliwością, nie mogą być uznane za fundusze inwestycyjne otwarte.

Pojawia się, zatem pytanie, czy fundusze hedgingowe można w świetle Ustawy uznać za fundusze zagraniczne. Według artykułu 2 są nimi „fundusze inwestycyjne otwarte lub spółki inwestycyjne z siedzibą w państwie członkowskim prowadzące działalność zgodnie z prawem wspólnotowym regulującym zasady zbiorowego inwestowania w papiery wartościowe”. Za fundusze zagraniczne nie uznaje się, zatem tych funduszy *hedge*, które są zlokalizowane poza terytorium Unii Europejskiej. Natomiast fundusze z krajów unijnych, aby w świetle Ustawy być uznane za zagraniczne, muszą prowadzić działalność zgodnie z prawem wspólnotowym regulującym zasady zbiorowego inwestowania (regulacje dotyczące UCITS – Undertakings for Collective Investments in Transferable Securities). Fundusze *hedge* nie kwalifikują się ze względu na swój specyficzny charakter, jako fundusze UCITS, dlatego też nie mogą być uznane za fundusze zagraniczne. Ze względu na fakt, że zagraniczne fundusze hedgingowe nie są uznawane za fundusze UCITS, a zatem nie podlegają unijnym dyrektywom, polski regulator (Komisja Nadzoru Finansowego) uznaje ich działalność za nielegalną i sprzeciwia się dystrybucji udziałów takich funduszy w Polsce, co uniemożliwia ich rejestrację

na terenie naszego kraju. W tej sytuacji nie należy oczekiwać, iż Polska zdecyduje się na stworzenie specjalnych przepisów, które regulowałyby działalność funduszy *hedge*, a co za tym idzie – umożliwiłyby ich dynamiczny rozwój na terenie naszego kraju.

4. Wnioski

Doświadczenia rozwiniętych krajów europejskich, które stwarzają korzystne warunki do działalności funduszy hedgingowych czy funduszy *private equity* pokazują, iż dopuszczenie funduszy nie musi wiązać się z wysokim ryzykiem, natomiast zwiększa płynność rynków finansowych.

Media, politycy mówią o większej transparentności, przejrzystości polityki funduszy, chcą więcej regulacji, więcej kontroli nad działalnością funduszy. Inwestorzy mówią o wpływie stabilizującym funduszy na dostęp do kapitału, na możliwość zabezpieczania się przed ryzykiem dokonując transakcji i strategii różnego typu na rynku. Ogólnie wspomina się o potencjalnym wpływie funduszy na równowagę gospodarczą, poziom ryzyka systematycznego, reguły gry rynkowej, czy stabilność finansową na rynku. Nie można jednak nie zauważać negatywnego wpływu funduszy spekulacyjnych na poszczególne gospodarki krajowe chociażby na Grecję czy ostatnio Irlandię.

Należy także się zastanowić czy podejście zbyt krytyczne wobec funduszy alternatywnych wskazuje na rolę funduszy, jako destabilizatora rynku – rzeczywistego czy potencjalnego, czy może jest to działalność gospodarczo korzystna ze względu na płynność kapitału i możliwości inwestycyjne i czy powinna być regulowana bardziej czy mniej.

W opracowaniu opisano rynek funduszy hedgingowych, których rola, nie tylko na polskim rynku kapitałowym, ma szczególne znaczenie. Pozwala zastosować strategię bezpiecznego inwestowania, w krótkim okresie, która charakteryzuje się wysoką stopą zwrotu. W zamian za opłatę za zarządzanie powierzonym kapitałem, inwestor otrzymuje możliwość maksymalizacji zysków przy niskim poziomie ryzyka, dzięki wyeliminowaniu ryzyka wahań cen. Taka strategia pozwala na osiąganie zysków zarówno podczas *hossy*, jak i *bessy*.

FEATURES AND FUNCTIONS OF OPERATIONAL
FUNDS IN POLAND

Summary

This article is devoted to issues of financial instruments, particularly hedge funds. The authors reconstruct the genesis of creation of these funds, their role and changes over the years. They describe the characteristics of hedge funds and the characteristics of the whole market of operational funds. In addition, authors describe the market of private equity / venture capital and its role in the Polish capital market.

The paper describes the market of hedge funds, which role in the Polish capital market is of particular importance. The application of a strategy to secure investment in the short term, which is characterized by a high rate of return. In exchange for a fee for managing the capital entrusted, the investor is given the opportunity to maximize profits with low risk by eliminating the risk of price fluctuations. This strategy allows you to make a profit during both bull and bear market.

UZNAWALNOŚĆ INSTRUMENTÓW FINANSOWYCH EMITOWANYCH W INNYCH KRAJACH ZA PAPIERY WARTOŚCIOWE W ŚWIELE PRAWA POLSKIEGO

1. Zagadnienia wstępne

Obecnie obowiązująca ustawa prawo prywatne międzynarodowe¹ nie używa pojęcia zarówno instrumentu finansowego jak i papieru wartościowego. Zapisy tej ustawy pozwalają jednak na zastosowanie norm kolizyjnych w niej zawartych do stosunków prawnych powstających w związku z rozporządzeniem papierami wartościowymi. Wynika to z faktu, iż papier wartościowy nie jest traktowany, jako dokument lecz jako prawo majątkowe, pozostające tylko w określonym związku z dokumentem.

Problemy związane z często trans granicznym charakterem operacji na instrumentach finansowych, są niewątpliwie jednym z czynników w znacznym stopniu utrudniającym integrację rynków finansowych w Europie. Owe problemy, pod względem strukturalnym, można podzielić na dwie podstawowe kategorie².

Pierwsza z nich związana jest z różnorodnością rozwiązań i instytucji prawnych w ramach Unii Europejskiej, co wymusza, na potencjalnych uczestnikach obrotu w skali ponadnarodowej, znajomość wielu różnych uregulowań prawnych. Skutkuje to zwielokrotnionym ryzykiem niewłaściwego zrozumienia czy też zastosowania prawa danego państwa.

Druga kategoria oscyluje natomiast wokół konieczności stosowania norm kolizyjnych w odniesieniu do stosunków prawnych zawierających element międzynarodowy. Istnieje wówczas zagrożenie wskazania przez różne porządki prawne, różnych systemów prawnych, jako właściwych dla danego stosunku prawnego. W efekcie, mamy do czynienia

Michał Mariański; doktorant w Katedrze Prawa Finansowego na Wydziale Prawa i Administracji UWM; adres do korespondencji: e-mail: michalmarian1@wp.pl

¹ Dz. U. z 1965 r., nr 46, poz. 290 ze zm.

² L. Sobolewski, *Międzynarodowe transfery papierów wartościowych*, w: *Prawo papierów wartościowych*, red. A. Szumański, Wyd. C.H. Beck 2006, s.1103.

z pojawieniem się niepewności, co do prawa właściwego, zwłaszcza w sytuacji, gdy porządki prawne różnią się treścią tworzących je norm³. Problem ten porusza również w swoich rekomendacjach ISSA⁴. Podkreślając trudności w określeniu prawa właściwego dla transakcji finansowych, zwłaszcza w obliczu coraz bardziej zglobalizowanego świata, zwracając się w swoim raporcie do regulatorów o zapewnienie jasności i przejrzystości prawa właściwego dla stosunków transgranicznych⁵.

W tym kontekście, zasadnicze znaczenie dla bezpieczeństwa obrotu transakcji na instrumentach finansowych ma kwestia ustalenia prawa właściwego określającego skuteczność obrotu tymi aktywami. Zarówno w odniesieniu do tradycyjnych (materialnych) form instrumentów finansowych jak i do ich form zdematerializowanych najważniejszą rzeczą jest determinacja prawa wedle, którego należałoby oceniać skuteczność czynności prawnej zmierzającej, zgodnie z zamiarem stron, do przeniesienia praw z tych "dokumentów".

Ważnym wydarzeniem rzutującym na problematykę transgraniczności instrumentów finansowych, w tym i ich głównego komponentu jakim są papiery wartościowe, było przyjęcie przez Parlament Europejski i Radę UE *Dyrektywy o rynkach instrumentów finansowych* (tzw. Dyrektywa MiFID)⁶. Dyrektywa ta otwiera nowe perspektywy dla świadczenia usług inwestycyjnych w UE, zmieniając warunki udzielania i prowadzenia działalności dla firm i funduszy inwestycyjnych oraz rynków regulowanych. Podstawowym jej założeniem było obniżenie kosztów transgranicznych rozliczeń i rozrachunków, zapewnienie, by wszelkie ryzyka systemowe z nimi związane były właściwie zarządzane i regulowane, oraz promowanie wolnorynkowej integracji rozliczeń i rozrachunków poprzez usunięcie zakłóceń konkurencji i zapewnienie właściwych rozwiązań w zakresie przejrzystości nadzoru.

Przed wprowadzeniem wspomnianej dyrektywy, jedyną izbą rozliczeniowo-rozrachunkową w naszym kraju był KDPW SA. Inkorporacja do polskiego porządku prawnego art. 46 dyrektywy MiFID, który gwarantuje możliwość powierzenia odpowiedniemu podmiotowi zadań

³ M. Pazdan, *Prawo prywatne międzynarodowe*, LexisNexis 2007, s. 56.

⁴ International Securities Services Association.

⁵ ISSA, *Recommendations 2000*, s. 29 (dostępne na stronie www.issanet.org).

⁶ Dyrektywa z dnia 21 kwietnia 2004 r. o rynkach instrumentów finansowych 2004/39/WE.

związanych z dokonywaniem rozrachunku i rozliczenia transakcji na rynku regulowanym, przy jednoczesnym wymogu zagwarantowania prawidłowego i sprawnego rozliczania transakcji, pozwoli na wejście do systemu nowych podmiotów. Aby sektor ten nie został jednak zdominowany przez firmy zagraniczne, wprowadzono system licencjonowania innych izb rozliczeniowych. Zezwolenia na działalność wydawać będzie KNF przy współudziale prezesa Narodowego Banku Polskiego⁷.

2. Badanie zdolności emisyjnej podmiotu emisji

Uznanie określonych instrumentów finansowych za papiery wartościowe w świetle prawa polskiego musi być poprzedzone badaniem zdolności emisyjnej podmiotu emisji. Mowa tu o rozstrzygnięciu czy dany podmiot o określonej formie prawnej ma zdolność emisyjną również w państwie innym niż państwo jego siedziby. Warto zaznaczyć, iż ocena owej zdolności dokonywana jest zarówno na gruncie instrumentów finansowych czy papierów wartościowych mających ścisły związek z funkcjonowaniem emitenta (jak np. akcje, obligacje czy tzw. *commercial papers*)⁸ jak i na papierach niewykazujących takiego związku.

Ważnym elementem, dopełniającym badanie zdolności emisyjnej podmiotu, powinno być ustalenie tzw. statutu głównego⁹ instrumentu finansowego, czyli rozstrzygnięcie o kwalifikacji danego instrumentu lub prawa jako instrumentu finansowego bądź też papieru wartościowego w ogóle, ustalając przy tym zespół praw i obowiązków zeń wynikających.

Badanie zdolności prawnej (w tym zdolności emisyjnej) danego podmiotu w myśl art. 9 ustawy prawo prywatne międzynarodowe następuje w oparciu o łączniki siedziby lub miejsca inkorporacji tego podmiotu, przy pomocy których określany jest dopiero tzw. statut personalny emitenta. Jednakże możliwość emitowania papierów wartościowych jest rodzajem szczególnej zdolności prawnej¹⁰, która na gruncie unormowań kolizyjnych musi być analizowana etapami. Albowiem, aby uznać, że dany podmiot ma zdolność emisji papierów wartościowych

⁷ Ustawa nakłada obowiązek uzyskania zgody prezesa NBP na etapie procedury licencyjnej.

⁸ Szerzej M. Lemonnier, *Instrumenty zarządzania finansowego. Wybrane zagadnienia prawne*, Wyd. Akademii Podlaskiej, Siedlce 2003, s. 41n.

⁹ M. Pazdan, *Prawo prywatne*, s. 100n.

¹⁰ Tamże, s. 102.

wych nie jest wystarczające samo stwierdzenie, iż na gruncie danego porządku prawnego, wskazanego przez normę kolizyjną posiada on ogólną zdolność do czynności prawnych. Konieczne jest nadto badanie zdolności w odniesieniu do konkretnego uprawnienia lub stosunku prawnego w myśl logiki *legis causa*.

Analiza zdolności emisyjnej podmiotu dodatkowo komplikuje się w sytuacji, gdy występuje brak zbieżności między zdolnością emisyjną według prawa polskiego i według prawa obcego. Owa zbieżność wynika z faktu, iż lokalne normy określające podmioty mogące emitować papiery wartościowe czy instrumenty finansowe, zwłaszcza na rynku publicznym, często konstruowane są w sposób mający na celu przede wszystkim ochronę interesu Państwa i dbałość o szeroko rozumiany interes publiczny. W sytuacji zatem, gdy podmiot zagraniczny ma zdolność emisyjną tylko według swojego statutu personalnego, nie mając jej według prawa polskiego, lub gdy podmiot polski mający zdolność emisyjną w świetle ustawodawstwa naszego kraju, nie posiada jej za granicą, – możliwe jest zablokowanie emisji w oparciu o tzw. przepisy wymuszające swoją właściwość¹¹. Przepisy te, jak podkreśla doktryna, mogą należeć zarówno do porządku prawnego państwa obcego wskazanego przez normę kolizyjną jak i nawet do porządku prawnego państwa trzeciego¹². Zazwyczaj wiążą się one z zakresem działania prawa publicznego, choć dopuszcza się ich stosowanie także w zakresie prawa prywatnego. Przykładem takich norm mogą być normy obcego państwa określające zamknięty katalog emitentów obligacji¹³. Dodatkowo, podkreśla się, iż zastosowanie norm wymuszających swoją właściwość może mieć miejsce, jeżeli dany stan faktyczny związany jest z obszarem, na którym normy te obowiązują.

Powyższe rozważania uzupełnia dość powszechny w literaturze polskiej pogląd, stanowiący, iż możliwość emitowania dłużnych papie-

¹¹ Określanych na wzór literatury francuskiej prawa międzynarodowego prywatnego też jako *lois d'application nécessaire* czy *lois d'application immédiate* (tak m.in M Pazdan, J. Gołaczyński).

¹² J. Gołaczyński *Prawo prywatne międzynarodowe*, Wyd. C.H. Beck 2008, s.10-11.

¹³ Podkreśla się jednak, iż nie jest aprobowane stosowanie przepisów wymuszających swoją właściwość odnośnie prawa emisji akcji, nabytego w innym państwie.

rów wartościowych na obcym rynku, generalnie powinna być związana ze zdolnością emisyjną występującą na rynku krajowym¹⁴.

Warto również wspomnieć o postulatach wprowadzenia łącznika rynku kapitałowego, w przedmiocie określania zdolności emisyjnej. Z uwagi jednak, na fakt, iż prowadziłoby to do uznania emisji instrumentów finansowych czy papierów wartościowych dokonywanej w innym kraju, przez emitenta posiadającego zdolność emisyjną tylko w kraju swojej siedziby, a także ze względu na fakt, iż dopuszczalność pewnych działań według statutu personalnego nie zawsze wystarcza do uznania dopuszczalności takich działań za granicą, postulat ten nie spotyka się z powszechną akceptacją doktryny¹⁵.

Ponadto, ważnym przedmiotem rozważań winien być wpływ, omawianej już, dyrektywy MiFID na swobodę usług inwestycyjnych w Unii Europejskiej. Wprowadzenie MiFID zapewnia, bowiem firmom inwestycyjnym¹⁶ równy dostęp do rynków całej Wspólnoty, oddając je jedynie pod nadzór krajowego organu regulacyjnego. Powyższa dyrektywa poważnie ogranicza możliwość nakładania przez państwa swoich lokalnych zasad, co w odniesieniu do przepływu kapitału reguluje już od dawna art. 56 Traktatu Rzymskiego¹⁷. Celem Parlamentu i Komisji Europejskiej było bowiem zapewnienie przedsiębiorstwom inwestycyjnym równych zasad dostępu do rynków w całej Wspólnocie. Podstawowym sposobem wymuszenia tej równości stało się rozszerzenie zasady jednolitego paszportu¹⁸. Owe rozszerzenie oznacza, iż po wprowadzeniu MiFID, firma inwestycyjna mogąca prowadzić działalność w rodzimym państwie, będzie mogła świadczyć usługi inwestycyjne lub prowadzić działalność inwestycyjną na terenie całej Wspólnoty. Tym samym państwa członkowskie będą miały o wiele większe trudności w nakładaniu różnego rodzaju ograniczeń czy dodatkowych wymagań na przedsiębiorstwa inwestycyjne lub instytucje kredytowe, w efekcie

¹⁴ M. Grzybczyk, P. Ziemba, *Emisja kwitów depozytowych i euroobligacji*, Wyd. C.H Beck 2000, s. 123.

¹⁵ L. Sobolewski *Międzynarodowe transfery*, s. 1092.

¹⁶ Dyrektywa ma zastosowanie do wszystkich podmiotów świadczących usługi lub zajmujących się doradztwem w zakresie inwestycji.

¹⁷ W. Machnikowski, *Swoboda przepływu kapitału w Unii Europejskiej*, PPH 2003, nr 1, s. 33.

¹⁸ Powszechnie określanej jako *single passport*.

czego firmy te będą zwolnione z dochodzenia odrębnego zezwolenia od władz państwa, w którym zamierzają prowadzić działalność.

3. Kwalifikacja zagranicznych instrumentów finansowych

Po ustaleniu zdolności emisyjnej podmiotu dokonującego emisji, można przejść wreszcie do zagadnienia kwalifikacji zagranicznych instrumentów finansowych jako instrumentów w świetle prawa polskiego. Kwalifikacja ta winna prowadzić do określenia statutu głównego danego instrumentu finansowego, czyli zakwalifikowania go (bądź nie) jako papier wartościowy oraz określeniu charakteru praw w nim inkorporowanych¹⁹. Jak podkreśla doktryna statut jest niczym innym jak tylko prawem właściwym dla danego uprawnienia (np. z papieru wartościowego). Przy czym uprawnienie to ma taką treść, jaka wynika z prawa właściwego dla ustalenia treści tego uprawnienia, co w literaturze przedmiotu określane jest potocznie jak *lex causa*²⁰. Dla przykładu, statut prawny papierów wartościowych może być zróżnicowany w zależności od tego czy mamy do czynienia z papierami wierzycielskimi czy też z papierami udziałowymi. Papiery udziałowe, determinowane przez cechy organizacji i oparte o funkcjonowanie podmiotu je emitującego, kierowane są zasadą wyboru prawa wynikającego ze statutu personalnego emitenta. Inaczej mówiąc, statutom głównym dla tych papierów wartościowych jest statut personalny podmiotu, z którym związana jest ich emisja²¹. Dla wierzycielskich papierów wartościowych statut główny determinowany jest przez art. 25-29 ustawy prawo prywatne międzynarodowe, co zasadniczo oznacza, iż prawem właściwym wyznaczającym treść uprawnień wynikających z papieru wartościowego jest prawo wybrane przez strony, jeżeli tylko pozostaje ono w związku z danym zobowiązaniem. Jednak po wejściu w życie Konwencji Rzymskiej²² o prawie właściwym dla zobowiązań umownych z dnia 19 czerwca 1980 roku, strony mogą wybrać jakiegokolwiek wskazane przez siebie prawo jako prawo właściwe dla zawartej przez nie umowy, pamiętając przy tym aby wybór prawa był wyraźny lub w sposób dostatecznie pewny wynikał z posta-

¹⁹ Jak zbywalność, sposób wykazania osoby uprawnionej, czy przesłanki dochodzenia roszczeń.

²⁰ J. Gołaczyński, *Prawo prywatne*, s. 42.

²¹ Tak m.in. na podstawie zapisów art. 27 § 3 i art. 28 ustawy PrPrM.

²² Podpisanej przez Polskę dnia 14 kwietnia 2005 r., weszła w życie z dniem 1 sierpnia 2007 roku, Dz. U 2005/C 334/01.

nowień umowy lub okoliczności sprawy. Jeżeli, zgodnie z art. 4 Konwencji, wybór prawa właściwego nie został dokonany, umowa podlega prawu państwa, z którym wykazuje ona najściślejszy związek, a gdy część umowy, która da się oddzielić od reszty, wykazuje ściślejszy związek z innym państwem, wówczas do tej części można zastosować w drodze wyjątku prawo tego innego państwa.

Należy pamiętać, iż Konwencja Rzymska nie reguluje wszystkich zagadnień związanych z transakcjami o międzynarodowym charakterze, wyłączając wprost ze swojego zakresu zobowiązania z weksli i czeków²³. Dlatego też z uwagi na spory w doktrynie w przedmiocie teorii papierów wartościowych, stosowanie postanowień Konwencji Rzymskiej do zobowiązań zeń wynikających, nie wydaje się być rozwiązaniem pewnym i ostatecznym. Taki też cel przyświecał pomysłodawcom **Konwencji Haskiej**²⁴ w sprawie prawa właściwego do niektórych praw dotyczących papierów wartościowych rejestrowanych przez instytucje pośredniczącą, dla których oczywistym było iż przyjęcie umownej koncepcji instrumentu finansowego (a w konsekwencji tego i papieru wartościowego) wcale nie pozbawia tych „dokumentów” ich specyficznego charakteru wymagającego odrębnego uregulowania²⁵.

Opisywane powyżej otwarcie systemu prawnego na prawo obce nie oznacza jednak bezwarunkowej akceptacji skutków jego stosowania. Stosowanie prawa obcego może być bowiem ograniczone lub nawet wyłączone przez klauzulę porządku publicznego, która zabezpiecza dane państwo przed niemożliwymi bądź też trudnymi do przewidzenia skutkami działania tego prawa. Warto jednak zaznaczyć, iż wykorzystanie klauzuli porządku publicznego następuje nie na etapie ustalania prawa właściwego, lecz dopiero w fazie stosowania jego norm merytorycznych²⁶. Jeżeli zatem pewne prawne konsekwencje określone przez przepisy prawa obcego, będą niemożliwe do zaakceptowania przez pryzmat fundamentalnych zasad prawa państwa macierzystego, dojdzie wówczas do ich pominięcia. Opisywana klauzula tworzy więc swoistą przeciwwa-

²³ T. Zalewski, *Konwencja rzymska o prawie właściwym dla zobowiązań umownych*, WierzbowskiEversheds 2007, s. 2.

²⁴ Projekt przyjęty 13 grudnia 2002 r. na 19sej sesji Konferencji Haskiej COM (2003) 783, podpisany przez USA i Szwajcarię 5 lipca 2006 roku.

²⁵ Ch. Bernasconi, *Myths about the Hague Convention*, IFLR 2005, s. 1.

²⁶ M. Czepelak, *Umowa międzynarodowa jako źródło prawa prywatnego*, Wolters Kluwer 2008, s. 499.

gę dla nieograniczonego stosowania prawa obcego²⁷. Przykładowe zastosowanie takiej klauzuli do zagranicznych instrumentów finansowych może być związane z powoływaniem się na dosyć sporne w doktrynie obowiązujące w prawie polskim zasady *numerus clausus* papierów wartościowych. Zasada listy zamkniętej papierów wartościowych oznaczała by, że aby uznać dany instrument za papier wartościowy należało by sprawdzić czy mieści się on w pojęciu znanego i uregulowanego już w przepisach papieru wartościowego, bez względu na nazwę własną tegoż instrumentu²⁸.

Końcowe rozstrzygnięcie o tym czy dany instrument finansowy może być uznany za papier wartościowy w świetle prawa polskiego w dużej mierze zależy od tego czy w naszym ustawodawstwie obowiązuje wspomniana zasada *numerus clausus* papierów wartościowych czy też nie. W obowiązującej do 23 października 2005 roku, ustawie z 21 sierpnia 1997 r. – *prawo o publicznym obrocie papierami wartościowymi*²⁹ sytuacja była dosyć niejasna. Przed zmianami dokonanymi w latach 2000-2004 art. 3 ust 1 ustawy PrPapW stanowił, iż papierami wartościowymi były akcje, obligacje i inne typy papierów wartościowych *emitowane na podstawie właściwych przepisów*, co oznaczało, iż w razie braku sprzeczności z podstawowymi zasadami prawa polskiego dowolny instrument finansowy uznany za papier wartościowy w świetle prawa obcego, mógł być potencjalnie dopuszczony do obrotu w Polsce.

Po nowelizacjach z początku 2000 r. wspomniany przepis dotyczył już papierów wartościowych emitowanych na podstawie prawa polskiego lub obcego, co *de facto* w żaden sposób nie kwestionowało otwartości polskiego systemu prawnego na zagraniczne papiery wartościowe³⁰. Tym niemniej, część doktryny interpretowała obowiązujące prawo w sposób nakazujący traktować, jako mogące być dopuszczone do obro-

²⁷ Tamże, s. 502.

²⁸ M. Lemonnier, *Instrumenty zarządzania*, s. 24.

²⁹ Tekst jedn. Dz. U. z 2005 r., nr 111, poz. 937 ze zm. (dalej jako PrPapW).

³⁰ Celem uznania danego instrumentu finansowego za mogący być przedmiotem publicznego obrotu w Polsce, należało przeprowadzić analizę prawa obcego wskazanego przez normę kolizyjną, jak i analizę opisywanej wcześniej zdolności emisyjnej czy szczególnej zdolności do czynności prawnych, aby stwierdzić czy dany instrument finansowy ma cechy papieru wartościowego w rozumieniu, jakie nadaje temu określeniu prawo polskie.

tu publicznego w Polsce tylko klasyczne papiery wartościowe, tzn. które również i w prawie obcym miałyby status papierów nazwanych, czyli papierów stypizowanych przez przepisy tego prawa³¹.

Kolejna nowelizacja z 12 marca 2004³² roku wprowadziła do ustawy PrPapW ust. 4 stanowiący, iż od dnia dopuszczenia do obrotu papierami wartościowymi są również inne prawa majątkowe, pod warunkiem, że zostaną zarejestrowane w depozycie papierów wartościowych. Celem tej nowelizacji było umożliwienie wprowadzenia do obrotu instrumentów, odzwierciedlających potrzeby uczestników obrotu, a nie wynikających z przepisów prawa uznających je za papiery wartościowe bądź też nie³³.

Po wejściu w życie ustawy z dnia 29 lipca 2005 r. *o obrocie instrumentami finansowymi*³⁴ papier wartościowy stał się jedną z podkategorii jednostki wyższego rzędu jaką są instrumenty finansowe. Obecnie zgodnie z art. 2 ust. 1 pkt. 2 lit. f) dopuszczone do obrotu, poza katalogiem wymienionym w ustawie, są nadto „inne instrumenty, jeżeli zostały dopuszczone do obrotu na rynku regulowanym na terytorium państwa członkowskiego lub są przedmiotem ubiegania się o takie dopuszczenie”. Oznacza to, iż możliwe jest kreowanie i dopuszczenie do obrotu różnych instrumentów rynku finansowego bez apriorycznych ograniczeń wynikających z zasady *numerus clausus*. Powyższe rozważania uzupełnia norma zawarta w art. 3 pkt. 1 lit a) *in fine* stanowiąca, iż papierami wartościowymi w świetle prawa polskiego są dokumenty dłużne opiewające na wierzytelności, wyemitowane na podstawie właściwych przepisów prawa polskiego lub obcego. Tym samym cytowane wyżej przepisy pozwalają, w ramach rynku regulowanego, na uznanie instrumentów emitowanych na podstawie prawa obcego, o ile tylko mogą być one przedmiotem obrotu na jakimkolwiek rynku regulowanym.

4. Podsumowanie

Brak jednej ogólnej definicji instytucji instrumentu finansowego ani tym bardziej instytucji papieru wartościowego, niejako wymusza na ustawodawcy postawę zmierzającą do tworzenia, przynajmniej

³¹ L. Sobolewski, *Międzynarodowe transfery*, s. 1098.

³² Dz. U z 2004 r., nr 64, poz. 594.

³³ A. Chłopecki *Publiczny obrót i instrumenty finansowe- redefiniowanie podstawowych pojęć prawa rynku kapitałowego*, PPH 2005, nr 11, s. 39n.

³⁴ Tekst jedn. Dz. U. z 2005 r., nr 183, poz. 1538 ze zm.

w przypadku obrotu publicznego, zamkniętego katalogu omawianych dokumentów. Z uwagi na przyjęcie przez autora umownej koncepcji instrumentów finansowych (a w konsekwencji również i papierów wartościowych), takie podejście nie wydaje się mieć racjonalnego uzasadnienia – zwłaszcza w dobie globalizacji rynków kapitałowych oraz wzrastającego znaczenia swobody przepływu kapitałów i płynności. Wynikająca z norm prawa prywatnego międzynarodowego oraz zapisów ustawy o obrocie instrumentami finansowymi, możliwość dopuszczenia do emisji na rynku regulowanym instrumentów powstałych na gruncie prawa innych państw członkowskich powoduje, że w tym zakresie nie można już mówić o zasadzie *numerus clausus*³⁵. Do powyższego zagadnienia można jednak podejść w nieco odmienny i mniej kategoryczny sposób. Mianowicie, o ile w generalnie można mówić o zasadzie zamkniętego katalogu instrumentów finansowych czy papierów wartościowych opartych na polskich przepisach, a dopuszczonych do publicznego obrotu, to już takiego wniosku nie można zastosować do instrumentów finansowych czy papierów wartościowych, których źródeł należy upatrywać w przepisach państw trzecich. Właśnie ten ostatni argument, zestawiony z opisanymi w niniejszym artykule normami prawa prywatnego międzynarodowego powoduje, zdaniem autora, iż nie można mówić o generalnej zasadzie zamkniętego katalogu instrumentów finansowych oraz papierów wartościowych dopuszczonych do publicznego obrotu, co w istotny sposób porządkuje kwestię ich uznawalności w polskim systemie prawnym.

RECOGNITION OF FINANCIAL INSTRUMENTS ISSUED IN OTHER COUNTRIES FOR THE SECURITIES UNDER POLISH LAW

Summary

The present work is a study of the conflict of laws within the scope of financial instruments and securities in Poland. The demand of velocity and reliability of turnover on contemporary financial markets requires from the participants of the given turnover to be provided with the law instruments that enable

³⁵ Na temat poglądów dotyczących obowiązywania obecnie zasady *numerus clausus* papierów wartościowych zob. szerz. M. Romanowski *Prawo papierów wartościowych*, w: *System prawa prywatnego*, red. A. Szumański, t 18, Warszawa 2010, s. 130n.

them in a firm and finite way to indicate the proper order to their liabilities relation.

The analyses of previous, traditional linking for estimating the proper law for such a differentiated group as financial instruments and securities produced the evidence that they may be insufficient and inadaptably to the specification and the character of the international transactions based on these documents.

POWSTANIE OBOWIĄZKU PODATKOWEGO W PODATKU OD NIERUCHOMOŚCI W ZAKRESIE NOWO WYBUDOWANYCH BUDYNKÓW

I Uwagi ogólne

Ustawy regulujące konstrukcję poszczególnych podatków określają, z reguły bezpośrednio, moment powstania obowiązku podatkowego. Obowiązek ten rozumiany jest jako wynikająca z ustaw podatkowych nieskonkretyzowana powinność przymusowego świadczenia pieniężnego w związku z zaistnieniem zdarzenia określonego w tych ustawach (art. 4 ustawy z dnia 29 sierpnia 1997 r. – Ordynacja podatkowa¹). Tak więc wystąpienie określonego w ustawie zdarzenia prawnego lub faktycznego skutkuje powstaniem obowiązku podatkowego. Na gruncie ustawy o podatkach i opłatach lokalnych² regulującej m. in. podatek od nieruchomości przyjęto, że obowiązek podatkowy w tym świadczeniu powstaje od pierwszego dnia miesiąca następującego po miesiącu, w którym powstały okoliczności uzasadniające powstanie tego obowiązku (art. 6 ust. 1 u.p.o.l.).

Okolicznościami uzasadniającymi powstanie obowiązku podatkowego są przede wszystkim: nabycie własności nieruchomości lub obiektu budowlanego, ustanowienie prawa użytkowania wieczystego gruntu, zawarcie umowy najmu, dzierżawy nieruchomości lub obiektu budowlanego stanowiącego własność Skarbu Państwa lub jednostki samorządu terytorialnego, czy też objęcie w posiadanie bez tytułu prawnego przedmiotów opodatkowania stanowiących własność tych podmiotów, tj. gminy, powiatu, województwa lub Skarbu Państwa. Ustawodawca powiązał

Bogumił Pahl; dr nauk prawnych; adiunkt w Katedrze Prawa Finansowego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie oraz członek Zespołu Ekspertkiego ds. Lokalnego Prawa Podatkowego; adres do korespondencji: e-mail: bogumilpahl@op.pl

¹ Ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. Ordynacja podatkowa (Tekst jednolity: Dz. U. z 2005 r. Nr 8, poz. 60 z późn. zm.).

² Ustawa z dnia 12 stycznia 1991 r. o podatkach i opłatach lokalnych (Tekst jednolity: Dz. U. z 2010 r., Nr 95, poz. 613) – dalej powoływana jako u.p.o.l.

więc powstanie obowiązku podatkowego w podatku od nieruchomości z określonymi zdarzeniami cywilnoprawnymi.

Przedstawiona powyżej zasada dostaje jednak wyjątku. Mianowicie dotyczy on nowo wybudowanych budynków i budowli. W tym przypadku obowiązek podatkowy powstaje z dniem 1 stycznia roku następującego po roku, w którym budowa została zakończona, albo w którym rozpoczęto użytkowanie budowli albo budynku lub ich części przed ich ostatecznym wykończeniem (art. 6 ust. 2 u.p.o.l.). Przepis ten, na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, nie powinien rodzić większych wątpliwości. Tak jednak nie jest. W praktyce lokalnych organów podatkowych coraz częściej można spotkać się z problemami dotyczącymi ustalenia daty, od której należy uiszczać podatek od nieruchomości. Można to zobrazować następującymi pytaniami: Jak należy rozumieć termin „zakończenie budowy”? Czy jest to pojęcie tożsame z oddaniem budynku do użytkowania w rozumieniu przepisów ustawy Prawo budowlane?³ Jaką datę należy przyjąć za skutkującą powstaniem obowiązku podatkowego w przypadku nowo wybudowanego budynku, który zostaje odsprzedany?

Mając na uwadze stosunkowo liczne problemy związane z momentem powstania obowiązku podatkowego w zakresie nowo wybudowanych budynków konieczne jest podjęcie tej tematyki w niniejszym artykule.

II Zakończenie budowy lub rozpoczęcie użytkowania budynku albo budowli lub ich części przed ich ostatecznym wykończeniem

Jako przesłankę uzasadniającą powstanie obowiązku podatkowego od nowo wybudowanych budynków i budowli prawodawca wskazuje „zakończenie budowy” lub „rozpoczęcie użytkowania obiektu przed jego ostatecznym wykończeniem”. W przepisach u.p.o.l. nie wyjaśniono co należy rozumieć pod pojęciem „zakończenie budowy”. Ustawodawca nie odsyła również w celu ustalenia znaczenia tego terminu do innego aktu prawnego. W języku potocznym pod pojęciem „budowa” należy rozumieć wznoszenie obiektu budowlanego, budowanie domu, drogi, mostu⁴. Natomiast „zakończenie” oznacza doprowadzenie czegoś

³ Ustawa z dnia 7 lipca 1994 r. Prawo budowlane (Tekst jednolity: Dz. U z 2006 r. Nr 156, poz. 1118 z późn. zm).

⁴ *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 1, Warszawa 1978, s. 212-213.

do końca, do ostatecznego wyniku⁵. Wskazane, potoczne znaczenie pojęcia „zakończenie” i „budowa” mogą budzić jednak spore wątpliwości. Dlatego też, w celu sprecyzowania tego terminu, konieczne wydaje się sięgnięcie do ustawy Prawo budowlane. Akt ten normuje bowiem m. in. działalność obejmującą sprawy projektowania, budowy. W ustawie tej ustawodawca wielokrotnie posługuje się tym pojęciem, choć go nie definiuje (art. 54, art. 56, art. 57). Stosownie do treści pierwszego z powołanych przepisów do użytkowania obiektu budowlanego, na którego wzniesienie wymagane jest pozwolenie na budowę można przystąpić po zawiadomieniu właściwego organu o zakończeniu budowy, jeżeli organ ten, w terminie 21 dni od dnia doręczenia zawiadomienia, nie zgłosi sprzeciwu w drodze decyzji. Dokumenty, jakie należy dołączyć do zawiadomienia o zakończeniu budowy obiektu budowlanego określone zostały w art. 57. Zgodnie z tym przepisem inwestor jest zobowiązany dołączyć, w szczególności:

- 1) oryginał dziennika budowy;
- 2) oświadczenie kierownika budowy:
 - a) o zgodności wykonania obiektu budowlanego z projektem budowlanym i warunkami pozwolenia na budowę i przepisami,
 - b) o doprowadzeniu do należytego stanu i porządku terenu budowy, a także – w razie korzystania – drogi, ulicy, sąsiedniej nieruchomości, budynku lub lokalu;
- 3) oświadczenie o właściwym zagospodarowaniu terenów przyległych, jeżeli eksploatacja wybudowanego obiektu jest uzależniona od ich odpowiedniego zagospodarowania;
- 4) protokoły badań i sprawdzeń;
- 5) inwentaryzację geodezyjną powykonawczą;
- 6) potwierdzenie, zgodnie z odrębnymi przepisami, odbioru wykonanych przyłączy.

Na podstawie powyższego można stwierdzić, że zakończenie budowy jest pewnym stanem faktycznym, związanym z zaprzestaniem prac nad wznoszeniem obiektu budowlanego. Również w orzecznictwie wskazuje się, że w sensie techniczno – budowlanym można mówić

⁵ *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 3, Warszawa 1981, s. 914.

o zakończeniu budowy obiektu budowlanego, gdy odpowiada on warunkom, jakie przewiduje prawo budowlane wobec budowy legalnej przy zawiadomieniu organu nadzoru budowlanego o zakończeniu budowy (art. 57 ustawy Prawo budowlane). Obiekt powinien być w takim stanie, by mógł zostać przeprowadzony jego odbiór i by można było przekazać go do normalnej eksploatacji i użytkowania⁶.

Bez wątpienia zakończenie budowy nastąpi, gdy zostało złożone zawiadomienie o zakończeniu budowy spełniające ww. warunki. Złożenie tego zawiadomienia nie jest jednak konieczne do uznania, iż nastąpiło faktyczne zakończenie budowy. Wystarczy, że będą spełnione warunki upoważniające do złożenia tego zawiadomienia. Innymi słowy spełnienie warunków, o których mowa w przepisach Prawa budowlanego, przesądza, iż nastąpiło zakończenie budowy⁷. Tym samym powstanie obowiązku podatkowego w podatku od nieruchomości uzależnione jest od momentu faktycznego zakończenia prac związanych ze wznoszeniem budynku i nie jest uwarunkowane uzyskaniem prawa do jego użytkowania. Pogląd ten wyrażany jest także w orzecznictwie. W wyroku NSA z dnia 10 marca 2006 r.⁸ skład orzekający jednoznacznie stwierdził, że powstanie obowiązku podatkowego w podatku od nieruchomości uzależnione jest od faktu zakończenia prac związanych ze wznoszeniem obiektu budowlanego lub od rozpoczęcia jego użytkowania przed ostatecznym zakończeniem robót. Powstanie obowiązku podatkowego nie jest uwarunkowane uzyskaniem prawa do użytkowania budynku.

Dla organów podatkowych, w celu ustalenia momentu powstania obowiązku podatkowego w podatku od nieruchomości, istotnym dowodem powinna być przede wszystkim dokumentacja budowy, w tym w szczególności dziennik budowy. Dziennik budowy stanowi urzędowy dokument przebiegu robót budowlanych oraz zdarzeń i okoliczności zachodzących w toku wykonywania robót i jest wydawany odpłatnie przez właściwy organ (art. 45 ustawy Prawo budowlane). W tym miejscu należy zwrócić uwagę na treść art. 22 pkt. 9 analizowanego aktu. Z przepisu tego wynika, że jednym z podstawowych obowiązków kierownika budowy jest zgłoszenie obiektu budowlanego do odbioru odpowiednim

⁶ Zob. wyrok NSA z dnia 20 czerwca 1996 r. sygn. akt SA/Wr 2735/95, opublikowany w: „Prokuratura i Prawo”, 6(1997), poz. 49.

⁷ Zob. L. Etel, *Podatek od nieruchomości, rolnej, leśnej*, Warszawa 2005, s. 253.

⁸ Sygn. akt II OSK 625/2005, LEX nr 198291.

wpisem do dziennika budowy. W dzienniku budowy wskazuje się datę wpisu. Tak więc na podstawie tego dokumentu możliwe jest określenie momentu, w którym zakończono budowę⁹.

Pomimo jednak, że w obecnym stanie prawnym, dla powstania obowiązku podatkowego istotne znaczenie ma zakończenie budowy i to bez względu na to, czy złożono zawiadomienie o zakończeniu budowy lub uzyskano prawo do użytkowania obiektu czy też nie, można by zastanowić się nad potrzebą zmiany art. 6 ust. 2 u.p.o.l. poprzez wskazanie, iż obowiązek podatkowy powstaje z dniem 1 stycznia roku następującego po roku, w którym złożono do właściwego organu zawiadomienie o zakończeniu budowy lub wnioszek o udzielenie pozwolenia na użytkowanie zgodnie z przepisami ustawy Prawo budowlane.

Dodać należy, że analizowany przepis art. 6 ust. 2 u.p.o.l. nie ma zastosowania do obiektów, które zostały poddane remontowi, nawet „kapitalnemu”. Ustawodawca stwierdza bowiem, „że jeżeli okolicznością od której jest uzależniony obowiązek podatkowy, jest istnienie budowli albo budynku lub ich części...”. Skoro obiekt budowlany istnieje to wskazany przepis nie może mieć zastosowania. Należy również przypuszczać, iż nie taki był cel ustawodawcy, który chciał w preferencyjny sposób potraktować tylko obiekty nowo wybudowane. Powyższe stanowisko potwierdzone zostało również w uchwale NSA z dnia 14 kwietnia 1997 r.¹⁰. W orzeczeniu tym wyrażono pogląd, iż przepis art. 6 ust. 2 u.p.o.l. nie obejmuje swoim zakresem istniejących budynków, które zostały poddane remontowi kapitalnemu. Obowiązek podatkowy w podatku od nieruchomości powstaje w odniesieniu do tych budynków w chwili określonej w art. 6 ust. 1 tej ustawy.

Drugą, równorzędną przesłanką powstania obowiązku podatkowego, określoną w art. 6 ust. 2 u.p.o.l. jest rozpoczęcie użytkowania budowli albo budynku lub ich części przed ich ostatecznym wykończeniem. W takiej sytuacji nie muszą być spełnione warunki uprawniające do użytkowania budynku, o których mowa w przepisach prawa budowlanego. Wystarczy, że budynek lub budowla faktycznie zostaną wykorzystywane i nie ma przy tym znaczenia, że zostanie wykorzystywana tylko część budynku (np. jedno pomieszczenie). Obowiązek podatkowy

⁹ L. Etel, *Podatki od nieruchomości*, Warszawa 2009, s. 223.

¹⁰ Sygn. akt FPK 3/1997, opublikowany w: *Orzecznictwo Naczelnego Sądu Administracyjnego* 1997/3/111.

powstanie w stosunku w zakresie całego obiektu, a nie tylko jego części. Także w orzecznictwie wskazuje się, że obowiązek podatkowy w podatku od nieruchomości, o którym mowa w art. 6 ust. 2, jest związany z rozpoczęciem faktycznego użytkowania budynku lub jego części przed ich ostatecznym wykończeniem. W takim przypadku obowiązek ten powstanie bez względu na to, czy zostaną spełnione przesłanki przewidziane w przepisach prawa budowlanego (art. 54, art. 55, art. 57), czy też nie¹¹.

III Przeniesienie własności nowo wybudowanego budynku a moment powstania obowiązku podatkowego

W kontekście stosowania art. 6 ust. 2 powstaje problem w sytuacji, gdy np. deweloper kończy budowę w lutym 2010 r., a następnie w marcu sprzedaje budynek (lub jego część – lokal). Od kiedy w takim przypadku nabywca ma obowiązek zapłacić podatek: od 1 stycznia 2011, czy też od 1 kwietnia 2010 r.?

Odpowiadając na tak postawione pytanie należy zauważyć, że z treści art. 6 ust. 2 u.p.o.l. wynika, że powstanie obowiązku podatkowego połączone zostało z faktem istnienia budynku (budowli) lub nawet jego części. Jeżeli zakończono jego budowę lub rozpoczęto użytkowanie przed ostatecznym wykończeniem (budynek musi zatem istnieć) podatnik może skorzystać z wydłużonego (odroczonego) okresu powstania obowiązku podatkowego, co wynika z chęci ulgowego opodatkowania nowych budynków lub budowli w roku, w którym je wybudowano lub rozpoczęto użytkowanie przed ich ostatecznym wykończeniem¹². W u.p.o.l. ustawodawca określił więc dwa momenty powstania obowiązku podatkowego:

- dla budynków (budowli) istniejących – od pierwszego dnia miesiąca następującego po miesiącu, w którym zaistniały okoliczności uzasadniające jego powstanie;

- dla budynków (budowli) nowo powstałych – od 1 stycznia roku następującego po roku, w którym budowa została zakończona albo

¹¹ Wyrok WSA w Warszawie z dnia 3 lutego 2005 r. sygn. akt III SA/Wa 1835/04, teza wyroku opublikowana w: *Podatki i opłaty lokalne. Podatek rolny. Podatek leśny. Orzecznictwo sądów administracyjnych w sprawach podatkowych*, red. B. Deuter, Warszawa 2007, s. 142.

¹² L. Etel, *Podatki*, s. 227.

w którym rozpoczęto użytkowanie przedmiotu opodatkowania (budynku lub budowli) przed ostatecznym wykończeniem.

Wskazane powyżej sposoby powstania obowiązku podatkowego nie mogą być w żaden sposób utożsamiane. Czym innym jest bowiem powstanie obowiązku podatkowego wskutek nabycia już istniejącego obiektu budowlanego i czym innym jego wybudowanie. Oznacza to, że jeżeli następuje zmiana w osobie właściciela nowo wybudowanego budynku (budowli), to „powstaje okoliczność” skutkująca powstaniem obowiązku podatkowego u nabywcy. Obiekt budowlany już bowiem istnieje, i nie jest to już okolicznością od której zależy obowiązek podatkowy – okolicznością od której zależy powstanie obowiązku podatkowego jest w takim przypadku nabycie budynku lub budowli¹³. Nie zmienia tego fakt, że przepis art. 6 ust. 2 u.p.o.l. stanowi *lex specialis* w stosunku do normy wynikającej z art. 6 ust. 1 u.p.o.l. Reguła kolizyjna (*lex specialis derogat legi generali*) w tym przypadku nie ma zastosowania. Wynika to z tego, że następuje zmiana w osobie właściciela, a więc zmiana stanu faktycznego (nowa okoliczność skutkująca powstaniem obowiązku podatkowego). Może być ona stosowana a wręcz powinna w sytuacji gdy stan faktyczny nie ulega zmianie, tj. podmiot wznosi obiekt budowlany i nie przenosi jego własności. W takim przypadku art. 6 ust. 2 u.p.o.l. będący przepisem szczególnym uchyla przepis ogólny (art. 6 ust. 1 u.p.o.l.) wyrażający zasadę dotyczącą powstania obowiązku podatkowego w podatku od nieruchomości¹⁴.

Podstawowym mankamentem przy analizie powołanego przepisu jest to, że utożsamia się nabycie budynku z jego istnieniem. U nabywcy obowiązek podatkowy nie powstaje, o czym była mowa powyżej, wskutek „istnienia obiektu budowlanego”, lecz wskutek nabycia prawa własności, gdyż obiekt budowlany już istnieje. Przepis określający moment powstania obowiązku podatkowego nie może być interpretowany w oderwaniu od podmiotu władającego przedmiotem opodatkowania. Obowią-

¹³ Zob. szerzej L. Etel, *Obowiązek podatkowy w podatku od nieruchomości od nowo wybudowanych budynków i budowli (polemika)*, „Przegląd Podatkowy”, 8(2006), s. 27nn. Odmienne stanowisko prezentuje M. Kalinowski, *Obowiązek podatkowy w podatku od nieruchomości od nowo wybudowanych budynków i budowli*, „Przegląd Podatkowy”, 3(2006), s. 31nn.

¹⁴ Zob. B. Pahl, *Glosa krytyczna do wyroku WSA w Szczecinie z 5 sierpnia 2010 r.* (I SA/Sz 301/08), System Informacji Prawnej LEX (wydawnictwa elektroniczne).

zek podatkowy uzależniony jest od zaistnienia prawno podatkowego stanu faktycznego, na który składają się: element podmiotowy (kto musi zapłacić) oraz element przedmiotowy (od czego musi zapłacić). Jedyne, gdy ustawowo określony podmiot znajduje się w określonej ustawowo sytuacji, powstanie w stosunku do niego obowiązek podatkowy, a w dalszej kolejności – zobowiązanie podatkowe¹⁵. W omawianym przypadku ustawowo określoną sytuacją, od której zależy obowiązek podatkowy jest nabycie istniejącego budynku. „Istnienie” budynku jest okolicznością skutkującą powstaniem obowiązku podatkowego tylko u podmiotu, który go wznosił. Skoro w posiadanie istniejącego obiektu budowlanego wchodzi nowy podmiot wskutek np. zawartej umowy sprzedaży, to tym samym następuje zmiana w podmiocie władającym budynkiem, a więc mamy do czynienia z nowym prawno podatkowym stanem faktycznym skutkującym powstaniem obowiązku podatkowego według zasad określonych w art. 6 ust. 1 u.p.o.l. Przyjęcie, że przepis art. 6 ust. 2 u.p.o.l. ma zastosowanie także do podmiotu, który nabył nowo wybudowany obiekt budowlany, skutkuje tym, że do różnych zaistniałych prawno podatkowych stanów faktycznych stosuje się ten sam przepis w sytuacji gdy ustawodawca przewiduje odrębne regulacje. Taka interpretacja art. 6 ust. 2 jest niedopuszczalna¹⁶.

Dokonując wykładni art. 6 ust. 1 i 2 warto także zastanowić się nad przesłankami, którymi kierował się prawodawca wprowadzając tę regulację na grunt u.p.o.l. Bez wątplenia u podłoża zróżnicowania momentu powstania obowiązku podatkowego leży zamiar preferencyjnego potraktowania podmiotu władającego nowo wybudowanym budynkiem (budowlą), z tym że nie każdego, lecz tego który go wznosił. „Wakacje podatkowe” mają na celu zachęcić obywatela do działań inwestycyjnych. Jest to dla inwestora swoistego rodzaju „prolongata” w zapłacie podatku z tego tytułu, że zakończył inwestycję związaną ze znacznymi wydatkami. Może korzystać z przywileju podatkowego przez okres, w którym władą obiektem budowlanym, nie dłużej jednak niż do dnia 1 stycznia roku następującego po roku, w którym zakończył budowę lub rozpoczął użytkowanie budynku lub budowli przed ich ostatecznym wykończe-

¹⁵ Zob. C. Kosikowski, *Obowiązek podatkowy*, w: C. Kosikowski, L. Etel, R. Dowgier, P. Pietrasz, M. Popławski, S. Presnarowicz, *Ordynacja podatkowa. Komentarz*, Warszawa 2009, s. 64.

¹⁶ B. Pahl, *Glosa krytyczna do wyroku WSA w Szczecinie z 5 sierpnia 2010 r.*

niem. Skoro wyzbywa się obiektu, to tym samym traci prawo do korzystania z preferencji podatkowej.

IV Wnioski

W konkluzji stwierdzić należy, że w przypadku nowo wybudowanych budynków (i budowli) obowiązek podatkowy powstaje z dniem 1 stycznia roku następującego po roku, w którym zakończono budowę, bądź w następstwie rozpoczęcia użytkowania tych przedmiotów opodatkowania lub nawet ich części przed ich ostatecznym wykończeniem. Z punktu widzenia powstania obowiązku podatkowego obie okoliczności traktuje się więc na równi. Zakończenie budowy należy rozumieć jako pewien stan faktyczny, co skutkuje tym, że nie musi wiązać się z momentem złożenia zawiadomienia do właściwego organu nadzoru budowlanego. Pamiętać przy tym należy, że wskazana zasada wprowadzająca „wakacje podatkowe” dotyczy tylko podmiotu, który wybudował obiekt budowlany. Jeżeli następnie go zbywa, to u nabywcy okolicznością rzucającą na powstanie obowiązku podatkowego nie jest „istnienie budynku”, tylko nabycie już istniejącego obiektu. Obowiązek podatkowy powstaje zatem zgodnie z art. 6 ust. 1 u.p.o.l. tj. od pierwszego dnia miesiąca następującego po miesiącu, w którym została nabyty.

THE TITLE: ARISING OF TAX DUTY ON REAL ESTATE TAX IN THE CASE OF NEWLY-BUILT BUILDINGS

Summary

The main purpose of this article is to present the problem of arising the tax obligation on real estate tax in the case of newly-built buildings. In the act on taxes and local fees the Polish legislation indicates two cases, the existence of which conditions the arising of tax obligation on this category of buildings:

- completion of a construction or
- beginning the use of a building or its part before the final completion.

The two premises mentioned above are equivalent. Accordingly, arising any of them causes the obligation to pay tax from January the 1st of the year following the year in which such a premise arises.

BEZPIECZEŃSTWO IMPREZ MASOWYCH W ANTYCZNYM RZYMIE NA TLE WSPÓŁCZESNYCH ROZWIĄZAŃ

Wprowadzenie

Historia organizacji imprez masowych jest bardzo długa. W antycznym Rzymie organizowano igrzyska, uroczystości religijne, wjazdy tryumfalne wodzów rzymskich po zwycięskich bitwach, gonitwy koni, walki zwierząt, walki gladiatorów i inne. Obecnie organizowane są masowe występy piosenkarzy, koncerty, jak np. w Kostrzynie nad Odrą, czy uroczystości religijne, gromadzące jeszcze niedawno nawet po kilka milionów wiernych. Wielu pamięta niedawne pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny gromadzące właśnie wielkie masy ludzkie. Z kolei przed nami jest jedna wielka impreza EURO 2012, czyli mistrzostwa Europy w piłce nożnej, gdzie Polska wraz z Ukraina jest gospodarzem.

To wszystko wymagało i wymaga doświadczenia organizacyjnego i zaangażowania służb porządkowych. Imprezy masowe bowiem, dawniej i dzisiaj wymagają podejmowania wielu działań o charakterze organizacyjnym, w tym w zakresie zapewnienia bezpieczeństwa widzom, organizatorom, a przede wszystkim głównym aktorom imprez (piosenkarzom, sportowcom czy papieżowi). Zaangażowane są w to instytucje publiczne, a także prywatne, które zawodowo zajmują się organizacją imprez masowych czy zapewnienia bezpieczeństwa uczestnikom.

Przedmiotem niniejszego opracowania jest porównanie organizacji imprez masowych w antycznym Rzymie ze współcześnie organizowanymi imprezami masowymi. W tle będą analizowane rozwiązania stosowane na prowincji w porównaniu z współczesnymi rozwiązaniami prawnymi czy systemowymi. Przykładem będą dwa miasta *Urso* i *Irni*, miasta średniej wielkości, położone na terenie dzisiejszej Andaluzji w Hiszpanii. Wybór tych miejscowości nie jest przypadkowy. To właśnie z tych miast zachowały się w znaczniej części ówczesne statuty, które stanowią fundamentalne źródło wiedzy o organizacji imprez masowych

w tamtych czasach. Statuty te mają charakter ustaw, stąd określane są mianem *lex Uronensis* i *lex Irnitana*¹.

Celem publikacji jest ukazanie podobieństw i różnic współczesnych rozwiązań z tymi, które powstały i były stosowane w prawie rzymskim. Takie badania pozwalają bowiem na głębszą refleksję w ramach współczesnych badań nad bezpieczeństwem imprez masowych. O sensowności takich badań historyczno-porównawczych świadczą rozmiary imprez masowych w antycznym Rzymie. *Circus Maximus* mógł pomieścić ponad 300 tys. widzów jednocześnie. Współcześnie nie ma takich obiektów. Na prowincji zaś znajdowały się amfiteatry, które mogły pomieścić jednorazowo nawet 24 tys. widzów, np. w Side, w mieście położonym niedaleko współczesnej Antalii w Turcji.

Podstawy prawne organizacji imprez masowych

Podstawę prawną organizacji imprez masowych w Polsce stanowi ustawa 20 marca 2009r. o bezpieczeństwie imprez masowych². Zakres przedmiotowy regulacji jest bardzo szeroki i obejmuje (art. 1):

- 1) zasady postępowania konieczne do zapewnienia bezpieczeństwa imprez masowych;
- 2) warunki bezpieczeństwa imprez masowych;
- 3) zasady i tryb wydawania zezwoleń na przeprowadzanie imprez masowych;
- 4) zasady gromadzenia i przetwarzania informacji dotyczących bezpieczeństwa imprez masowych;
- 5) zasady odpowiedzialności organizatorów za szkody wyrządzone w związku ze zorganizowaniem imprez masowych.

Drugim ważnym aktem prawnym jest ustawa z 6 kwietnia 1990 o policji³. W przypadku zaangażowania do służb porządkowych firm prywatnych w grę wchodzi również art. 26 lub 27 ustawy z dnia 22

Bronisław Sitek; prof. zw. dr hab.; Dziekan Wydziału Prawa i Administracji UWM w Olsztynie; adres do korespondencji: bronislaw.sitek@gmail.com

¹ Praca ta oparta jest na badaniach prowadzonych przeze mnie od 2002 r. nad rzymskim prawem publicznym. Wyniki tych badań były publikowane w licznych moich artykułach, dotyczących zwłaszcza prawa municypalnego. Stąd pewne fragmenty były już opublikowane wcześniej.

² Dz.U. z 2009 r. Nr 62, poz. 504.

³ Dz.U. z 2007 r. Nr 43, poz. 277 tekst jednolity.

sierpnia 1997 r. o ochronie osób i mienia. Konieczne jest bowiem zaangażowanie osób legitymujących się ważną licencją pracownika ochrony fizycznej⁴.

Aktem prawnym o charakterze międzynarodowym jest również Europejska konwencja w sprawie przemocy i ekscesów widzów w czasie imprez sportowych, a w szczególności meczów piłki nożnej, sporządzonej w Strasburgu dnia 19 sierpnia 1985 r.⁵ oraz decyzji Rady 2002/348/JHA z dnia 25 kwietnia 2002 r. dotyczącej bezpieczeństwa w związku z meczami piłki nożnej o charakterze międzynarodowym.⁶

W 81 r. p.n.e została wydana *lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, ustawa o bardzo szerokim zakresie regulacji. Między innymi była skierowana przeciwko bandytom i trucicielom. W szczególności na podstawie tej ustawy ścigano skrytobójców, podpalaczy i fałszywych świadków, którzy swoim działaniem szkodzili innym osobom lub ich majątkowi. Ustawa ta była skierowana przeciwko wszystkim obywatelom państwa rzymskiego. Do odpowiedzialności mógł być pociągnięty mężczyzna, kobieta, wolny, niewolnik. Karano zarówno sprawcę jak i podlegacza czy pomocnika.⁷

Kolejną ustawą stanowiącą podstawę prawną dla organizacji imprez masowych w antycznym Rzymie oraz zapewnienie im bezpieczeństwa stanowiła *lex Plautia de vi* (78-63 r. p.n.e.). Ustawa ta dotyczyła *crimen vis* i ustanawiała *quaestio*, czyli trybunał właściwy do rozpoznawania czynów określanych terminem *sedicio*, czyli wszelkich zamieszek społecznych z użyciem siły i przemocy. Były to działania godzące w pokój społeczny, np. dewastacja domów, bezprawne zajmowanie publicznych placów, bezprawne noszenie broni w miejscach publicznych, bezprawne wpływanie na decyzje senatu i zgromadzeń ludowych (*comitia*) przez zbieranie grup uzbrojonych ludzi⁸.

Ważnym elementem systemu prawnego mającego zagwarantować bezpieczeństwo podczas imprez masowych była *lex Roscia theatralis*

⁴ Dz.U. z 2005 r. Nr 145, poz. 1221, z 2006 r. Nr 104, poz. 708 oraz z 2008 r. Nr 171, poz. 1055 i Nr 180, poz. 1112.

⁵ Dz.U. z 1995 r. Nr 129, poz. 625.

⁶ Dz.U. WE L 121 z 08.05.2002, s. 1-3; Dz.U. UE Polskie wydanie specjalne, t. 4, rozdz. 19, s. 237-239.

⁷ Paul. Sent. 5,23,1.

⁸ G. 2,45; Sall. Cat., 31,4; Cic. *ad Att.* 1.

z 67 r. przed Chrystusem⁹. Według cap. 81 *lex Irnitana* w *lex Roscia theatralis* określono schemat zajmowania miejsc w teatrach podczas publicznych przedstawień. Według niego senatorowie siedzieli najbliżej sceny. Ta część widowni nazywała się *prima*. Kolejne czternaście rzędów było przeznaczone dla ekwitów, i była to środkowa część widowni zwana *media*. Najwyższa część widowni zwana *summa*, przeznaczona była dla zwykłych widzów¹⁰.

Dalszymi aktami prawnymi mającymi zapewnić bezpieczeństwo publiczne były dwie ustawy pochodzące z końca republiki i początku pryncypatu tj. *lex Iulia de vi privata* i *lex Iulia de vi publica*.¹¹ Można przyjąć, że *lex Iulia de vi publica* została wydana przez Juliusza Cezara, a *lex Iulia de vi privata* przez Oktawiana Augusta¹². Pierwsza z tych ustaw dotyczyła przestępstw popełnionych przeciwko porządkowi publicznemu¹³, polegających na: utrudnianiu urzędnikom w wypełnianiu ich obowiązków, niedopuszczeniu powoda przed sędziego, przeszkadzaniu w wykonaniu kary¹⁴, wzbudzaniu niepokojów społecznych¹⁵, bezprawnemu zajęciu placów publicznych¹⁶, zwoływaniu zgromadzeń zbrojnych¹⁷, wkroczeniu z bronią do urzędów¹⁸. Z kolei *lex Iulia de vi privata* dotyczyła przestępstw skierowanych przeciwko jednostce, chodziło nim. o bezprawne zranienie ciała¹⁹, uprowadzenie osoby wolnej²⁰,

⁹ Svet. *Aug.* 35; Zob. U. E. Paoli, *Das Leben im Alten Rom*, München 1979, s. 290.

¹⁰ Svet, *Aug.* 44; Zob. U. Scamuzzi, *Studio sulla lex Roscia theatralis*, „Rivista di studi classici”, 18(1970), s. 5-55; Idem, *Studio sulla lex Roscia theatralis*, „Rivista di studi classici”, 2-3(1969), s. 133-165.

¹¹ W Digestach istnieją dwa odrębne rozdziały poświęcone tym ustawom: D. 48,6 – *Ad legem Juliam de vi publica* i D. 48,7 – *Ad legem Juliam de vi privata*.

¹² Untersuchungen zum Materiellen Inhalt der „lex Plautia“ und „lex Julia de vi“, München 1966, s. 127.

¹³ D. 48,6,7 (Ulp. 8 *de off. Procon.*).

¹⁴ D. 48,6,10 pr. (Ulp. 68 *ad ed.*); D. 48,6,8 (Maec. 5 *public.*); Paul. Sent. 5,26,3.

¹⁵ D. 48,6,3 pr. (Marc. 14 *inst.*)

¹⁶ Paul. Sent. 5,26,3.

¹⁷ D. 48,6,3, pr. (Marc. 14 *Inst.*); 48,6,1 (Marc. 14 *Inst.*).

¹⁸ D. 48,6,3,1 (Marc. 14 *Inst.*); 48,6,10 pr. (Ulp. 68 *ad ed.*).

¹⁹ D. 48,6,10,1 (Ulp. 68 *ad ed.*); 48,7,2.

²⁰ D. 48,6,5 pr. (Marc. 14 *Inst.*).

przeszkodzenie w realizacji *in ius vocatio*²¹, podpalenie²². Według B. Santalucia²³, podstawą podzielenia powyższych czynów przestępczych na dwie grupy był nie tyle rodzaj naruszonego interesu, co sposób jego dokonania, mianowicie *vis publica* odnosi się do przestępstw dokonanych przy użyciu broni – *vis armata*, natomiast w przypadku *vis privata* chodziło o czyny przestępcze dokonane bez użycia broni – *sine armis*.

Dalsze zasady wprowadzono w *lex Iulia theatralis* z 5 r. po Ch. Osoby wolnourodzone – *ingenui*, których ojciec lub dziadek posiadał majątek większy niż 400000 sesterceji, mogły zajmować miejsca w pierwszych czternastu rzędach. Tym samym osoby te nabywały cenzus ekwity²⁴. Ponadto, w teatrach były wyznaczone oddzielnie miejsca dla młodzieży (razem z wychowawcami) oraz dla kobiet, które mogły oglądać walki gladiatorów z wyższych miejsc²⁵. Warto wiedzieć, że w wielu municypiach prowincjonalnych nie było stałych teatrów. Zabawy zatem organizowano poza miastem, na błoniach, gdzie przygotowywano prowizoryczne urządzenia teatralne²⁶.

Ustalenie kalendarza imprez masowych

Imprezy masowe można podzielić na stałe i zmienne. Do stałych imprez masowych zalicza się zarówno uroczystości religijne i państwowe, które są obchodzone zawsze pod tą samą datą, np. Święto Matki Bożej Częstochowskiej obchodzone na Jasnej Górze 26 sierpnia czy święto Wojska Polskiego obchodzone 15 sierpnia. Inne imprezy masowe są zmienne. Wśród nich można wyodrębnić imprezy powtarzalne o zmiennej dacie, jak np. Boże Ciało, czy okazjonalne, np. koncerty, mecze piłki nożnej czy wizyta Papieża. Wymienione rodzaje imprez masowych pokazują, że bardzo trudno jest ułożyć plan imprez na cały rok w państwie, w większych miastach czy nawet w małych gminach.

²¹ D. 48,7,4 pr. (Paul. 55 *ad ed.*)

²² D. 48,6,5 pr. (Marc. 14 *Inst.*).

²³ *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milano 1998, s. 198 – także dalsza literatura.

²⁴ Zob. G. Rotondi, *Leges publicae populi romani. Elenco cronologico con una introduzione sull'attività dei comizi romani*, Milano 1912, s. 462.

²⁵ Svet, *Nero* 11.

²⁶ Zob. L. Tanfani, *Contributo alla storia del municipio romano*, Roma 1906, s. 88n.

Podobne problemy z ułożeniem kalendarza imprez masowych mieli antyczni Rzymianie. Imprezy masowe nie mogły być organizowane w dowolnym czasie, lecz musiały być wpisane w kalendarz świąt oficjalnych w Rzymie czy w municypiach. Kalendarz ten był tworzony corocznie, a organem odpowiedzialnym za to działanie byli konsulowie i edylowie w Rzymie, zaś w municypiach duumwirowie, współczesny odpowiednik wójta czy burmistrza. To na nich ciążył obowiązek przygotowania projektu kalendarza na cały rok. Projekt ten był zatwierdzany przez dekuriów, czyli radę miasta. Do podjęcia przedmiotowej uchwały przez dekuriów wymagana była obecność na posiedzeniu co najmniej 2/3 z nich, a decyzję podejmowano zwykłą większością głosów. Ponadto, w republice imprezy masowe były organizowane przy okazji wyborów. Kandydaci na urzędy lub ich zwolennicy organizowali igrzyska lub uczyty dla wyborców w celu zyskania ich przychylności podczas głosowania. W pryncypacie zaś, gdy w Rzymie nie zwoływano już zgromadzeń wyborczych, cesarze sami organizowali igrzyska czy inne imprezy masowe w celu pozyskania sympatii i przychylności ludu rzymskiego.

Liczba dni przeznaczonych na organizację imprez masowych była zmienna. Za panowania Oktawiana Augusta było ich 65, zaś w wiekach następnych, liczba dni wolnych od pracy, a poświęconych imprezom masowym była większa niż dni zwykłych. W ustawodawstwie republikańskim znajdowały się nawet regulacje prawne ograniczające wielkość imprez związanych z wyborami²⁷.

W kalendarzu musiały być zaznaczone dni świąteczne, które były przeznaczone właśnie na wszelkiego rodzaju imprezy religijne i świeckie. Święta mogły być stałe, wówczas wypadały zawsze w tych samych dniach corocznie, ruchome, wówczas dzień ich obchodzenia był corocznie zmieniany i okresowe, czyli święta obchodzone co kilka lat. W kalendarzu określano *dies festi*, w czasie których były organizowane uroczystości publiczne imprezy (*ludi publici*) oraz o świętach religijnych. W tych dniach nie prowadzono spraw sądowych, z wyjątkiem spraw nie cierpiących zwłoki oraz nie dokonywano czynności publiczno-administracyjnych²⁸.

²⁷ Zob. J. Ciechanowicz, *Rzym ludzie i budowle*, Warszawa 1987, s. 75n.

²⁸ Zob. F. Sini, *Uomini e Dei nel sistema giuridico-religioso romano: 'pax deorum', tempo degli Dei (dies festi, feriae), sacrifici*, w: *Forum del Diritto Romano, Rivista della Law School of Xiamen University* (Cina), Xiamen 2002, s. 35-45.

W okresie wczesnego cesarstwa doszły jeszcze dni świąteczne związane z obchodami świąt dotyczących wydarzeń z życia cesarza. Były to dni poświęcone domowi Augusta (*domus Augustae*)²⁹.

O kolejności zajmowania miejsc na widowni

Bezpieczeństwo podczas imprez masowych, zwłaszcza tych, które były organizowane w amfiteatrach zapewniało głównie poprzez stworzenie w aktach prawnych systemu zajmowania miejsc przez poszczególne grupy społeczne. Podstawowa zasada określała zakres osób uprawnionych do uczestnictwa w przedstawieniach. Na prowincji prawo takie mieli *colonos Genetivos incolasque hospitesque atventoresque*, czyli mieszkańcy kolonii, posiadający obywatelstwo tego miasta, *Incolae*, czyli mieszkańcy posiadający tylko *domicilium*, goście i inni. Wśród osób uprawnionych określone były grupy, oraz kolejność według, której grupy te mogły zajmować miejsca podczas imprez publicznych.

W Rzymie grupą uprzywilejowaną byli zawsze senatorowie, ekwici i urzędnicy wyżsi, zwłaszcza konsulowie i pretorzy. Na prowincji, w miastach, system zajmowania miejsc był regulowany w ustawach municypalnych. *Adsignatio* czyli porządek zajmowania miejsc był określony min. w cap. 81 *lex Irnitana* oraz w cap. 70 *lex Ursonensis*. Grupą najbardziej uprzywilejowaną byli radni miejscy (*decuriones*). Mieli oni prawo zajmowania miejsca na podwyższeniu (*orchestra*) podczas występów teatralnych. *Orchestra* było to podwyższenie tuż przed sceną³⁰.

Z *Tabula Heracleensis* (ll. 135-141) oraz *lex Coloniae Genetivae* (cap. 125-127) wynika, że nie wszyscy mieszkańcy municypium posiadali prawo uczestniczenia w spektaklach. W spektaklach publicznych nie mogli uczestniczyć głównie ci, którzy nie mogli ubiegać się o urząd dekuriona w municypium lub senatora w Rzymie³¹. Ale postanowienie to dotyczyło jedynie miejsc zarezerwowanych dla tzw. VIP-ów. Inne miejsca były zajmowane przez wszystkich innych mieszkańców municypium, kobiety, dzieci, wyzwolenców, a nawet przez niewolników i niewolnice³².

²⁹ Zob. *Lex Irnitana*, cap. 90.

³⁰ Svet. *Aug.* 35; Zob. U. E. Paoli, *Das Leben im alten Rom*, Bern 1948, s. 290.

³¹ Zob. B. Sitek, *Tabula Heracleensis (Lex Julia municipalis). Tekst, tłumaczenie i komentarz*, Olsztyn 2006, s. 73.

³² Zob. R. Isidori Franca, *Ludi nell'antica Roma*, Bologna 1980, s. 161.

Najbardziej postponowane miejsce w amfiteatrach rzymskich zajmowali senatorowie, zaś na prowincji dekurionowi. Raz wyznaczone miejsca nie były jednak dane na zawsze. Za każdym razem konieczne było, aby rada podjęła w tej sprawie stosowną uchwałę. Miejsca przeznaczone dla dekurionów mogli zajmować inni urzędnicy mający uprawnienia określane *imperium potestatemve*³³. W przypadku urzędników mających uprawnienia określane mianem *potestas* chodziło o dumwirów, edylów i prefektów, i to niezależnie od tego, czy zostali wybrani przez zgromadzenie wyborcze, czy też mianowania przez innego wyższego urzędnika. Takie rozwiązanie nie budzi wątpliwości, bowiem urzędnicy ci byli członkami *ordo decurionum* w okresie swojej kadencji, ze względu na zajmowane stanowisko. W podobnej sytuacji znajdowali się urzędnicy mający uprawnienia określane mianem *imperium*. Byli to najczęściej *magistratus* sprawujący władzę w Rzymie, np. konsul czy dowódca legionu rzymskiego, a przebywający w tym czasie na prowincji. Oni również podczas igrzysk mogli zajmować miejsca przeznaczone dla dekurionów.

Dalsze miejsca były zarezerwowane dla miejscowej arystokracji. W tej sprawie dekurionowi musieli również podjąć stosowną uchwałę w obecności co najmniej połowy dekurionów (*quibusque locos in decurionum loco ex decreto decurionum coloniae Genetivae dari oportebit, quod decuriones decreverint, cum non minus dimidia pars decurionum adfuerit cum ea res consulta erit*). Osoby posiadające *ornamenta decurionalia* należały do elit miejskich. Angażowały się często w prace publiczne wykonywane na rzecz miasta. Z tego powodu były nagradzane przywilejami podobnymi do tych, jaki posiadali radni miejscy (*decuriones*), stąd w źródłach określani byli jako *decuriones adlecti*³⁴.

³³ Urzędnicy posiadający władzę określaną mianem *potestas* mieli prawo do stosowania przymusu – *coercitio*. Taką władzę posiadali niżsi urzędnicy, tacy jak: kwestorzy, edylowie, cenzorzy. Władza określana terminem *imperium* pozwalała dodatkowo na wydawanie edyktów – *ius edicendi*. Taką władzę posiadali wyżsi urzędnicy, konsul i pretor, i władza ta obejmowała sprawy cywilne, wojskowe i religijne. Zob. W. Bojarski, *Prawo rzymskie*, Toruń 1994, s. 22.

³⁴ Cic. pro Cluent. 47,132; Zob. John R. Patterson, *Landscapes and Cities, Rural Settlement and Civic Transformation in Early Imperial Italy*, Oxford 2006, s. 45n.; J. Gasco, À propos d'un décurion de Lodève (Hérault), ZPE 105(1995), s. 89-94; Idem, Les seuralia ornamenta gratuita dans une inscription de Nîmes, „Latomus”, 46(1987), s. 388-398.

Postanowienia dotyczące rezerwacji miejsc dla dekurionów lub osób, które posiadały prawo zasiadania na tych miejscach, należały do norm bezwzględnie obowiązujących (*ius cogens*). Stąd nie było możliwe, aby ktoś wprowadzał osoby nieuprawnione na te miejsca lub też nie nakazywał je wprowadzać. Stąd złamanie tych zakazów groziło sankcją w postaci kary grzywny w wysokości 5000 sestercji.

Odpowiedzialność organizatorów imprez publicznych

Według art. 5 ust. 1 u.b.i.m. za bezpieczeństwo imprezy masowej w miejscu i w czasie jej trwania odpowiada jej organizator. Ponadto, bezpieczeństwo imprezy masowej obejmuje spełnienie przez organizatora wymogów w zakresie:

- 1) zapewnienia bezpieczeństwa osobom uczestniczącym w imprezie;
- 2) ochrony porządku publicznego;
- 3) zabezpieczenia pod względem medycznym;
- 4) zapewnienia odpowiedniego stanu technicznego obiektów budowlanych wraz ze służącymi tym obiektom instalacjami i urządzeniami technicznymi, w szczególności przeciwpożarowymi i sanitarnymi.

Według ust. 3 powyższego artykułu obowiązek zabezpieczenia imprezy masowej spoczywa nie tylko na organizatorze, lecz również na: wójcie, burmistrzu, prezydencie miasta, wojewodzie, Policji, Państwowej Straży Pożarnej i innych jednostkach organizacyjnych ochrony przeciwpożarowej, służbach odpowiedzialnych za bezpieczeństwo i porządek publiczny na obszarach kolejowych, służbie zdrowia, a w razie potrzeby także innych właściwych służbach i organach.

Nie co inaczej miały się sprawy w świetle analizy uregulowań zawartych w prawie rzymskim. Z postanowień *lex Irnitana* cap. 70, a także z innych przepisów wynika, że organizatorami imprez masowych byli głównie urzędnicy (*magistratus*). Oni to musieli zapewnić też środki niezbędne na pokrycie kosztów organizacji imprezy³⁵. Na prowincji, obowiązek ten spoczywał na duumwirach i edylach. Imprezy takie mogły trwać nawet cztery dni.

³⁵ Więcej o igrzyskach i występach teatralnych w starożytnym Rzymie zob. U. E. Paoli, *Das Leben*, s. 287 n.

Wielkość środków wydatkowanych na imprezy publiczne była ustawowo ograniczona. I tak, według *lex Irnitana cap. 70* było to cztery tysiące sestercji, z tego tylko połowa mogła pochodzić z kasy miejskiej. Pozostałe zaś środki pochodziły z zasobów duumwira. Wydaje się, że jak na owe czasy była to kwota imponująca³⁶. Z kolei edylowie mogli wydatkować na imprezy masowe nie więcej niż 1000 sestercji z kasy miejskiej, drugie zaś tyle musieli sami dołożyć. Środki pochodzące z kasy miejskiej nie mogły pochodzić jednak z pieniędzy zarezerwowanych na kult publiczny.

Wnioski

Społeczeństwo od najdawniejszych czasów ma potrzebę masowej zabawy, określanej współcześnie jako imprezy masowe. Przykładem tego może być organizacja społeczeństwa rzymskiego, gdzie po analizie materiałów źródłowych można wskazać na liczne przykłady imprez masowych, o charakterze religijnym, sportowym czy politycznym. W ustawodawstwie rzymskim znajdujemy szereg regulacji prawnych dotyczących zasad organizacji takich imprez, zwłaszcza, gdy chodzi o bezpieczeństwo publiczne. W każdym mieście, również w Rzymie istniał kalendarz imprez masowych, który jednak ulegał stałemu uzupełnianiu.

Organami odpowiedzialnymi za organizację imprez masowych w Rzymie byli konsulowie i edylowie, zaś w municypiach duumwirowie i edylowie. To oni musieli zabezpieczyć odpowiednie środki na ich organizację oraz zapewnienie bezpieczeństwa. W przypadku imprez politycznych, organizowanych przy okazji wyborów, odpowiedzialność spoczywała na organizatorach. Bezpieczeństwa uczestników, zwłaszcza w amfiteatrach była zapewniana poprzez ustawową regulację zasad zajmowania miejsc na widowni. Naruszeni ich skutkowało ukaraniem sprawcy wysoką grzywną.

Bezpieczeństwo imprez masowych w antycznym Rzymie może nie było tak wyraźnie zdefiniowane jak to jest współcześnie, to jednak było przedmiotem troski rzymskiego ustawodawcy i organów publicznych. Stąd, podczas częstych imprez sportowych czy innych widowisk organizowanych na ogromnych obiektach, jak np. w *Circus Maximus*, który mógł pomieścić nawet ok. 300 tys. widzów, katastrofy budowlane czy zamieszki publiczne były rzadkością.

³⁶ Więcej o wartości pieniądza w okresie końca republiki zob. T. Mommsen, *Geschichte des Römischen Münzwesens*, Graz 1956, s. 302n.

THE SECURITY OF MASS EVENTS IN THE ANCIENT ROME IN COMPARISON WITH THE CONTEMPORARY SOLUTIONS

Summary

From time immemorial the society has had the need of mass entertainment, defined nowadays as the mass events. The example of this can be the organization of the Roman society, where, after analyzing the source materials, we can indicate some numerous examples of the mass events, religious, sports, or political ones. In the Roman legislation we can find a series legal regulations concerning the rules of organizing such events, chiefly, if it is about the public security. In each city, also in Rome, there was the calendar of mass events, which was completed all the time.

The bodies responsible for organizing the mass events in Rome were the consuls and ediles, while, in municipalities the duumvirs and ediles. They had to provide the appropriate measures to organize the events and to guarantee the security. In case of the political events, organized during the election, the responsibility lay with the organizers. The security of the participants, particularly at the amphitheatres, was guaranteed through the legislative regulation of the principles of taking the seats at the audience. Breaking the rules was punished by the high fine.

The security of the mass events in the Ancient Rome maybe was not so clearly defined as it is nowadays, but it was the matter of the Roman legislators and the public bodies. Hence, during the frequent sports events or the other entertainments organized at the huge buildings, as for example at Circus Maximus, which could contain even about 300,000 spectators, the construction disasters or public riots were the rareness.

Tłumaczyła: Aurelia Łuczyńska

INSTRUMENTY RYNKOWE DLA POTRZEB POLITYKI W ZAKRESIE OCHRONY ŚRODOWISKA¹

Wprowadzenie

Ochrona środowiska naturalnego wspólnie stanowi podstawowy element globalnej polityki, w tym Unii Europejskiej. Również polityki sektorowe, takie jak transport, budownictwo, turystyka czy inne, muszą pozostawać w synergii z wypracowanymi standardami ochrony środowiska, a zapisanymi w stosownych przepisach prawa. Prawo ochrony środowiska jest istotną częścią prawa administracyjnego, stąd też instrumenty, którymi posługuje się polityka ochrony środowiska mają zasadniczo charakter administracyjny. Rodzaje możliwych prawno-administracyjnych instrumentów ochrony środowiska zostały określone przez Komisję Europejską w zielonej księdze z dnia 28 marca 2007 r. *Instrumenty rynkowe na potrzeby polityki w zakresie ochrony środowiska i w dziedzinach pokrewnych*². Pojęcie instrumenty rynkowe jest w dużej mierze tożsame z pojęciem integumentów prawno-administracyjnych.

Wydanie kolejnej zielonej księgi Unii Europejskiej, dotyczącej ochrony środowiska wynika z faktu, że Unia jest jednym ze światowych liderów w działaniach na rzecz ochrony środowiska naturalnego. Kontynuacją tych działań jest przyjęcie strategicznego pakietu dotyczący energii i klimatu³, a popartego na wiosennym szczycie Rady Europejskiej.⁴

Magdalena Sitek; dr nauk prawnych; adiunkt w Katedrze Praw Człowieka i Prawa Europejskiego UWM w Olsztynie; adres do korespondencji: e-mail: ms@wsge.edu.pl

¹ Niniejsze opracowanie w dużej mierze opiera się na tekście zielonej księgi z dnia 28 marca 2007 r. *Instrumenty rynkowe na potrzeby polityki w zakresie ochrony środowiska i w dziedzinach pokrewnych*.

² KOM(2007) 140 wersja ostateczna

³ W szczególności komunikat Komisji Europejska polityka energetyczna (KOM (2007) 1 z 10.1.2007 r.) oraz komunikat Komisji Ograniczenie globalnego ocieplenia do 2°C w perspektywie roku 2020 i dalszej (KOM (2007) 2 z 10.1.2007 r.).

⁴ Szczyt Rady Europejskiej w dniach 8-9 marca 2007 r., Konkluzje Prezydencji.

Tym samym Unia potwierdza wolę podjęcia działań wewnętrznych i zewnętrznych na rzecz zapobiegania zmianom klimatycznym, zmniejszenia uzależnienia od zasobów zewnętrznych oraz zapewnienia konkurencyjności gospodarek krajów europejskich. Prowadzi to do podjęcia działań celem powstrzymania utraty różnorodności biologicznej, ochrony zagrożonych zasobów naturalnych oraz ochrony zdrowia publicznego.

Osiągnięcie tych celów musi być powiązane z interwencją publiczną i silnym zaangażowaniem ze strony podmiotów publicznych i prywatnych. Sama Unia Europejska w coraz większym stopniu opowiada się za instrumentami ekonomicznymi lub opartymi na rozwiązaniach rynkowych, jak np. podatki pośrednie, dotacje celowe lub zbywalne uprawnienia do emisji zanieczyszczeń, przy pomocy których wspomniane cele polityczne mogą zostać osiągnięte w sposób elastyczny i opłacalny⁵. Za szerszym wykorzystaniem instrumentów rynkowych opowiedziano się również w szóstym programie działań UE w zakresie ochrony środowiska, w odnowionej strategii UE na rzecz zrównoważonego rozwoju⁶, a także w odnowionej strategii lizbońskiej na rzecz wzrostu gospodarczego i zatrudnienia⁷.

Zielona księga z 2007 r. otwiera debatę na temat zwiększonego wykorzystania instrumentów rynkowych we Wspólnocie. Zgodnie z zapowiedzią zawartą w planie działań na rzecz racjonalizacji zużycia energii⁸ zbadano w nim możliwości osiągnięcia postępów w obszarze obje-

⁵ Oprócz instrumentów rynkowych omawianych w niniejszym dokumencie inne ważne instrumenty rynkowe są stosowane w ramach Wspólnej Polityki Rolnej (tj. środki rolno-środowiskowe w polityce rozwoju obszarów wiejskich) oraz w działaniach podejmowanych w ramach polityki spójności w obszarach ochrony środowiska i energii. Jeśli stosowanie instrumentów rynkowych wiąże się z pomocą państwa, muszą one odpowiadać przepisom wspólnotowym, a Komisja musi zostać o nich powiadomiona zgodnie z art. 88 Traktatu WE. Obecnie prowadzony jest przegląd wspólnotowych wytycznych dotyczących pomocy państwa w zakresie ochrony środowiska. W związku z tym w niniejszej Zielonej Księdze nie uwzględniono kwestii oceny pomocy państwa.

⁶ Dz.U. L 242 z 10.9.2002 r. oraz dokument Rady 10917/06 z 26.6.2006 r.

⁷ Zalecenie Rady 2005/601/WE z dnia 12 lipca 2005 r. w sprawie ogólnych wytycznych polityki gospodarczej państw członkowskich i Wspólnoty (2005-2008).

⁸ KOM(2006) 545.

tym dyrektywą w sprawie opodatkowania produktów energetycznych⁹, mając na celu zainicjowanie jej przeglądu. Dokument ten odpowiada więc ramom wyznaczonym przez nową zintegrowaną strategię dotyczącą energii i klimatu, w której instrumenty rynkowe i ogólnie polityka fiskalna będą odgrywały decydującą rolę w realizacji celów polityki UE.

Zanalizowano w nim także możliwości szerszego wykorzystania instrumentów rynkowych w różnych obszarach polityki w zakresie ochrony środowiska, zarówno na szczeblu wspólnotowym, jak i krajowym.

Stosowanie instrumentów rynkowych na potrzeby polityki wspólnoty

Gospodarka wolnorynkowa stanowi ważny element współczesnej ekonomii. Na jej temat powstało wiele teorii, również o charakterze skrajnym. Dzisiaj odrzuca się niczym nieograniczone funkcjonowanie gospodarki. Gospodarka wolnorynkowa wymaga regulacji o charakterze normatywnym, w celu korygowania sytuacji, w których zawodzą mechanizmy rynkowe. Brak takich mechanizmów może prowadzić np. do szybkiego wyczerpania zasobów środowiska naturalnego mających charakter dobra publicznego. Interwencja publiczna jest więc uzasadniona celem skorygowania sytuacji, w której zawodzą mechanizmy rynkowe. W odróżnieniu od koncepcji regulacyjnych lub administracyjnych instrumenty rynkowe mają tę zaletę, że dla sprostowania sytuacji, w których zawodzi rynek, wykorzystują one sygnały rynkowe.

Instrumenty rynkowe mogą mieć wpływ na ceny poprzez podatki lub zachęty, oraz na określanie bezwzględnych ilości, np. handlu uprawnieniami do emisji lub ilości na jednostkę produkcji. Instrumenty rynkowe pośrednio uwzględniają różnice między przedsiębiorstwami i zapewniają w ten sposób elastyczność, która umożliwia znaczne zmniejszenie kosztów poprawy ochrony środowiska¹⁰. Instrumenty rynkowe nie sta-

⁹ Dyrektywa Rady 2003/96/WE z dnia 27 października 2003 r. w sprawie restrykturyzacji wspólnotowych przepisów ramowych dotyczących opodatkowania produktów energetycznych i energii elektrycznej (Dz.U. L 283 z 31.10.2003, str. 51); dyrektywa ostatnio zmieniona dyrektywami 2004/74/WE i 2004/75/WE (Dz.U. L 157 z 30.4.2004, str. 87 i str. 100).

¹⁰ [9] Por. komunikat Komisji Wzajemne pogodzenie naszych potrzeb i naszej odpowiedzialności – uwzględnienie kwestii ochrony środowiska w polityce gospodarczej, KOM(2000) 576 z 20.9.2000 r.

nowią jednak panaceum na wszystkie problemy. Wymagają one jasnych ram regulacyjnych i często są stosowane wspólnie z innymi instrumentami. Instrumenty rynkowe¹¹ mają następujące przewagi nad instrumentami regulacyjnymi:

- polepszają sygnały cenowe, przypisując wartość zewnętrznym kosztom i korzyściom działalności gospodarczej, przez co pozwalają podmiotom gospodarczym na ich uwzględnienie i zmianę sposobu postępowania celem ograniczenia negatywnych skutków ekologicznych i innych skutków oraz zwiększenia korzyści dla środowiska¹²;
- umożliwiają przemysłowi większą elastyczność w realizacji celów, a przez to zmniejszenie ogólnych kosztów przestrzegania przepisów¹³;
- w perspektywie długoterminowej stanowią dla przedsiębiorstw zachętę do wprowadzania innowacji technicznych celem dalszego ograniczenia niekorzystnego wpływu na środowisko („skuteczność dynamiczna”);
- wspierają zatrudnienie, jeśli są stosowane w ramach ekologicznej reformy podatkowej lub fiskalnej¹⁴.

Instrumenty rynkowe w kontekście UE

Unia wykorzystuje instrumenty rynkowe nie tylko ze względu na ich przydatność do realizacji konkretnych celów politycznych, ale również by uniknąć zakłóceń na wspólnym rynku powodowanych różniącymi się koncepcjami poszczególnych państw członkowskich oraz by zagwarantować jednolite w całej UE obciążenia poszczególnych sektorów i przewyciężyć ewentualne negatywne skutki dla konkurencyjno-

¹¹ KOM(2000) 576 z 20.9.2000 r. Badania OECD coraz częściej wykazują skuteczność instrumentów rynkowych. Por. *Environmentally Related Taxes in OECD Countries – issues and strategies*, 2001.

¹² Idea ta jest często wyrażana w postaci celów takich jak „określenie właściwej ceny”, „internalizacja kosztów zewnętrznych” czy „zwiększenie podaży nieoferowanych na rynku świadczeń na rzecz środowiska”.

¹³ Por. *EEA, Effectiveness of urban wastewater treatment policies in selected countries: an EEA pilot study*, 2005. W badaniu tym porównano koncepcje różnych państw członkowskich i przedstawiono, w jaki sposób stosowanie instrumentów rynkowych pozwala zmniejszyć koszty realizacji celów w zakresie ochrony środowiska.

¹⁴ Por. komunikat Komisji Europejskiej wartości w zglobalizowanym świecie, KOM(2005) 525 z 20.10.2005 r.

ści. Wspólne działania wzmacniają ponadto pozycję konkurencyjną UE względem jej partnerów handlowych.

Najpowszechniej stosowane na szczeblu UE instrumenty rynkowe to podatki, opłaty i systemy zbywalnych zezwoleń. Z ekonomicznego punktu widzenia instrumenty te funkcjonują podobnie, choć pod wieloma istotnymi względami odnotować można różnice.

Po pierwsze, systemy ilościowe, takie jak systemy zbywalnych zezwoleń, dają większą gwarancję osiągnięcia konkretnych celów politycznych, np. ograniczeń emisji (pod warunkiem skutecznego monitorowania oraz przestrzegania przepisów), niż instrumenty oparte wyłącznie na cenach, jak np. podatki. Z kolei instrumenty oparte na cenach dają pewność w odniesieniu do kosztu lub ceny celu polityki i na ogół łatwiej się nimi posługiwać¹⁵.

Po drugie, instrumenty te różnią się pod względem sposobu generowania dochodów. Podatki – a w mniejszym stopniu również opłaty – są coraz częściej stosowane w celu wpływania na sposób postępowania, ale stanowią one również źródło dochodów. Systemy zbywalnych zezwoleń mogą generować dochody, jeśli zezwolenia są sprzedawane przez władze publiczne w drodze przetargu. Systemy, w ramach których zezwolenia są licytowane, mają więc charakter podobny do podatku (różnią się natomiast jeśli chodzi o przepisy i ich przestrzeganie). Z kolei opłaty są zazwyczaj pobierane z tytułu ściśle określonej usługi lub poniesionych kosztów, w związku z czym nie są na tyle elastyczne, by w ramach finansów publicznych mogły być wykorzystywane jako tego rodzaju źródło dochodów.

Sposób i zakres wykorzystania przez UE instrumentów rynkowych na szczeblu wspólnotowym jest różny. Wprowadzone zostały takie instrumenty jak wspólnotowy system handlu uprawnieniami do emisji (ETS, z ang. Emission Trading Scheme)¹⁶, dyrektywa w sprawie opodatkowania produktów energetycznych oraz – w dziedzinie transportu – dyrektywa o opłatach za użytkowanie infrastruktury drogowej (eurowi-

¹⁵ Por. KOM (2000) 576.

¹⁶ Ponieważ Komisja przygotowuje obecnie obszerną ocenę doświadczeń zgromadzonych w trakcie stosowania wspólnotowego ETS, kwestia ta nie została uwzględniona w niniejszej Zielonej Księdze.

nieta)¹⁷. Aspekty te należy uwzględnić, jeśli UE zamierza nadal stosować instrumenty rynkowe na szczeblu wspólnotowym w sposób, który pozwoli na optymalne wykorzystanie każdego z nich w najbardziej właściwym obszarze i uniknięcie powielania działań. Wspólnotowe zasady dotyczące podejmowania decyzji nie powinny zasadniczo odgrywać roli w tym kontekście. Wymóg jednomyślności w sprawach podatkowych oznacza jednak, że możliwości zastosowania opodatkowania są inne niż w przypadku pozostałych instrumentów¹⁸.

W jakich dziedzinach należy szerzej stosować instrumenty rynkowe i jakie są warianty tych zastosowań na szczeblu wspólnotowym lub krajowym? Czy możliwe jest stosowanie instrumentów rynkowych w taki sposób, by wspierać konkurencyjność i nie nakładać nadmiernych obciążeń na konsumentów (w szczególności o niskich dochodach), a jednocześnie generować dochody dla budżetów publicznych? Czy UE powinna bardziej aktywnie stosować opodatkowanie jako narzędzie realizacji innych celów polityki Wspólnoty (poza celami fiskalnymi)? Czy jest to właściwa odpowiedź na obecne globalne wyzwania oraz potrzeby fiskalne budżetów krajowych?

Wzrost gospodarczy, miejsca pracy i czyste środowisko – argumenty przemawiające za ekologiczną reformą podatkową

Unia Europejska przykłada dużą wagę do zapewnienia zrównoważonego rozwoju, a także do wspierania strategii na rzecz wzrostu gospodarczego i tworzenia nowych miejsc pracy. Ekologiczna reforma podatkowa, w ramach której obciążenia podatkowe zostałyby przesunięte z podatków wpływających negatywnie na poziom dobrobytu (np. opodatkowanie pracy) na podatki mające pozytywny wpływ na tenże (np. opodatkowanie działalności szkodliwej dla środowiska, takiej jak wykorzystywanie zasobów naturalnych lub emisja zanieczyszczeń), może być rozwiązaniem przynoszącym korzyści zarówno z punktu widzenia ochrony środowiska, jak i rynku pracy¹⁹. Jednocześnie trwale przesunię-

¹⁷ Dyrektywa 1999/62/WE (Dz.U. L 187 z 20.07.1999) zmieniona dyrektywą 2006/38/WE (Dz.U. L 157 z 9.6.2006, str. 8).

¹⁸ Mimo pewnych elastycznych rozwiązań instytucjonalnych przewidzianych w Traktacie WE, jak np. wzmocniona współpraca.

¹⁹ Komisja poruszyła już tę kwestię w roku 1993 w Białej Księdze w sprawie wzrostu, konkurencyjności i zatrudnienia (KOM(93) 700, rozdział 10), a ostatnio rów-

cie obciążeń podatkowych będzie wymagało stosunkowo stabilnych dochodów podatkowych, które są powiązane z aspektami ekologicznymi²⁰.

Reforma taka może również przyczynić się do złagodzenia ewentualnych negatywnych skutków podatków ekologicznych dla konkurencyjności poszczególnych sektorów. Jeśli działania są ściśle koordynowane na szczeblu Wspólnoty, skutki te mogą zostać ograniczone w jeszcze większym stopniu niż w przypadku jednostronnych działań państw członkowskich. Obniżenie opodatkowania pracy lub składek na zabezpieczenie społeczne, które przynosi korzyści głównie gospodarstwom domowym o niższych dochodach, może zrównoważyć ewentualny regresywny efekt podatków ekologicznych. W obliczu starzenia się społeczeństwa, które zwiększa presję na wydatki publiczne, a także globalizacji utrudniającej opodatkowanie kapitału i pracy, przesunięcie ciężarów podatkowych z podatków bezpośrednich na opodatkowanie konsumpcji, a zwłaszcza konsumpcji szkodliwej dla środowiska, może z perspektywy fiskalnej przynieść znaczne korzyści.

Wprowadzając odpowiednie opodatkowanie państwa członkowskie mogą nie tylko ograniczać zachowania szkodliwe dla środowiska, ale również stosować zachęty podatkowe (np. dotacje) celem wspierania zachowań przyjaznych środowisku oraz prac badawczo-rozwojowych i innowacji, o ile środki publiczne zostaną uprzednio wygenerowane w inny sposób (np. poprzez opodatkowanie zachowań szkodliwych dla środowiska) lub jeśli nastąpi ograniczenie wydatków (np. poprzez zlikwidowanie dotacji prowadzących do szkodliwych skutków dla środowiska). Podejście to jest szczególnie istotne w kontekście ambitnych celów określonych w strategii UE dotyczącej energii i klimatu, a zwłaszcza ograniczenia emisji gazów cieplarnianych o co najmniej 20% do roku 2020, wiążącej wartości docelowej w postaci 20%-go udziału w produkcji energii źródeł odnawialnych w roku 2020 oraz 10%-go udziału biopaliw.

niez w komunikacie w sprawie europejskiego modelu socjalnego i w dokumencie poświęconym zależnościom między polityką zatrudnienia a polityką w zakresie ochrony środowiska. Por. KOM(2005) 525 oraz SEK(2005) 1530. Doświadczenia krajów skandynawskich oraz wyniki badań modelowych wskazują na istnienie obu rodzajów korzyści.

²⁰ Relacje między funkcjami generowania dochodów a zachętą podatkową zostały szczegółowo omówione w dokumencie roboczym służb Komisji.

Zdaniem Komisji to państwa członkowskie muszą w pierwszym rzędzie postarać się o zapewnienie w swoich systemach podatkowych równowagi między czynnikami zachęcającymi i zniechęcającymi, przy jednoczesnym uwzględnieniu ogólnych ograniczeń fiskalnych oraz zasady neutralności podatkowej. Komisja pragnęłaby jednak, by wspólnotowa polityka podatkowa ułatwiała osiągnięcie tej równowagi (por. rozdział 3).

Uporządkowana wymiana informacji między państwami członkowskimi na temat sprawdzonych rozwiązań w zakresie instrumentów rynkowych, a w szczególności ekologicznej reformy podatkowej, mogłaby zostać ulepszona. W niektórych obszarach istnieją wprowadzone wyspecjalizowane struktury, brakuje natomiast horyzontalnej platformy, w związku z czym warto rozważyć utworzenie forum ds. instrumentów rynkowych.

Unia powinna bardziej aktywnie wspierać ekologiczne reformy podatkowe na szczeblu krajowym. Obowiązek przeprowadzenia takich reform spoczywa na Komisji Europejskiej. Mogłaby ona zaoferować pomoc w postaci procesu lub procedury koordynacji. Utworzenie wspomnianego wyżej forum ds. instrumentów rynkowych byłoby pomocne w zintensyfikowaniu wymiany przez państwa członkowskie doświadczeń i sprawdzonych rozwiązań w zakresie ekologicznej reformy podatkowej. Należałoby określić postać tego rodzaju forum jednak bez powielania istniejących struktur. Ważnym zagadnieniem jest pogodzenie konieczności obniżenia opodatkowania pracy w wielu państwach członkowskich ze wspieraniem innowacji i prac badawczo-rozwojowych w celu ekologicznej transformacji gospodarki. Konieczne jest przy tym jednoczesnego przestrzegania neutralności budżetowej. Trzeba też odpowiedzieć na pytanie, czy właściwym rozwiązaniem byłoby dużo wyższe opodatkowanie działalności szkodliwej dla środowiska?

Reforma dotacji prowadzących do szkodliwych skutków dla środowiska

Wiele dotacji jest nie tylko nieskutecznych z ekonomicznego i społecznego punktu widzenia, ale może mieć również negatywny wpływ na środowisko i zdrowie ludzkie²¹. Mogą one także neutralizować wpływ instrumentów rynkowych stosowanych do osiągnięcia określonych ce-

²¹ Por. np. OECD, Environmentally-harmful subsidies – challenges for reform, 2005, oraz źródła przywołane w tym dokumencie.

łów w zakresie środowiska lub ochrony zdrowia, a także prowadzić do zmniejszenia konkurencyjności²². Oprócz tego za ich reformą lub zlikwidowaniem przemawiałaby również możliwość uwolnienia środków publicznych na ekologiczną reformę fiskalną²³. Komisja zamierza wspólnie z państwami członkowskimi podjąć prace nad reformą – zarówno na szczeblu wspólnotowym, jak i krajowym – dotacji prowadzących do szkodliwych skutków dla środowiska. Dialog z zainteresowanymi podmiotami będzie istotny dla zagwarantowania, że rozpatrzone zostały wszystkie istotne kwestie. Rada Europejska zwróciła się do Komisji o przygotowanie do 2008 r. planu reform w każdym z sektorów²⁴.

W jaki sposób – w świetle krajowych doświadczeń – można najlepiej przyspieszyć reformy dotacji prowadzących do szkodliwych skutków dla środowiska?

Wnioski

Komisja Europejska zakłada, że oprócz przepisów prawnych i innych instrumentów należałoby w większym stopniu stosować instrumenty rynkowe o charakterze administracyjnym, w tym systemy handlu uprawnieniami do emisji, podatki i dotacje, jako opłacalne narzędzie realizacji celów ekologicznych i innych celów polityki na szczeblu wspólnotowym i krajowym. Jest to zgodne ze strategią lizbońską, strategią na rzecz zrównoważonego rozwoju oraz strategią na rzecz lepszych uregulowań prawnych. Najważniejszym aspektem tej długofalowej roli jest fakt, iż instrumenty te niosą ze sobą istotne, przedstawione w niniejszym dokumencie korzyści dla celów fiskalnych, w zakresie ochrony środowiska oraz alokacji zasobów.

Przy pomocy tego dokumentu Komisja chciałaby zainicjować dyskusję na temat większego wkładu wspólnotowych instrumentów rynkowych w realizację tych celów, w szczególności jeśli chodzi o podatki pośrednie. W niniejszym dokumencie określono również inne obszary

²² OECD (1998) w następujący sposób definiuje dotacje prowadzące do szkodliwych skutków dla środowiska: „wszelkie formy pomocy finansowej i przepisów wprowadzane celem zwiększenia konkurencyjności określonych produktów, procesów lub regionów, które – w połączeniu z obowiązującym systemem podatkowym – (nieumyślnie) prowadzą do dyskryminacji solidnych rozwiązań w zakresie środowiska”.

²³ Podkreślono to również w odnowionej strategii UE na rzecz zrównoważonego rozwoju.

²⁴ Przegląd strategii UE na rzecz zrównoważonego rozwoju, dokument Rady 10917/06 z 26.6.2006 r.

zastosowania instrumentów rynkowych, w przypadku których Wspólnota mogłaby ułatwić wymianę sprawdzonych rozwiązań. Komisja oczekuje reakcji na przedstawione koncepcje oraz odpowiedzi na postawione konkretne pytania, a także opinii na temat tego, jakie instrumenty rynkowe najlepiej służyłyby osiągnięciu maksimum pozytywnych efektów.

THE MARKET INSTRUMENTS FOR THE NEEDS OF THE POLICY WITHIN THE FRAMEWORK OF THE ENVIRONMENTAL PROTECTION

Summary

The European Commission assumes that apart from the legal regulations and the other instruments, the market administrative instruments should be applied to a large extent, therein the systems of trading the powers to emission, taxes and grants, as the remunerative tool of realizing the ecological purposes and the other aims of the policy at the Union and national level. This is according to the Lisbon strategy, the strategy for the balanced development and the strategy towards the better legal regulations. The most important aspect of this long-lasting role is the fact that these instruments afford the relevant, presented in this document, benefits for the fiscal goals, within the environmental protection and the allocation of the resources.

By means of this document the Commission would like to initiate the discussion about the greater participating of the community market instruments in implementation of these purposes, particularly, if it concerns the indirect taxes. In this document there are also the other areas defined about applying the market instruments, in case of which the Community could facilitate the exchange of some verified solutions. The Commission expects the reaction to their presented conceptions and the answer to some basic particular questions and also the opinion about the market instruments, which of them would be the best to achieve the maximum of positive effects.

Tłumaczyła: Aurelia Łuczyńska

KOŚCIOŁY I ZWIĄZKI WYZNANIOWE A PRAWO TRAKTATOWE UNII EUROPEJSKIEJ

W procesie integracyjnym Unii Europejskiej religia zajmuje bardzo ważne miejsce i jest fundamentem w tworzeniu tożsamości wspólnot narodowych. Religijność obywateli państwa wpływa na jego kształt, wpływa na obecność wartości w życiu publicznym. We współczesnym świecie Państwo jako instytucja reguluje swoją pozycję wobec Kościołów i związków wyznaniowych w różnych modelach rozdziału tych dwóch instytucji. Modele rozdziału Kościoła i państwa zrywają z uprzywilejowaną pozycją religii w strukturze społeczeństwa i państwa¹. Unia Europejska nie sformułowała jednolitego modelu relacji z Kościołami i związkami wyznaniowymi. Religia nie stanowi przedmiotu bezpośredniego zainteresowania Unii, która określa się jako religijnie neutralna. Niemniej jednak przez wiele lat, gdy kształtowały się struktury unijne, powstawały również mechanizmy określające sposób odniesienia do Kościołów i związków wyznaniowych. Mechanizmy te z biegiem lat znalazły odzwierciedlenie w prawie traktatowym i usankcjonowane zostały jako relacje pomiędzy instytucjami kościelnymi a unijnymi. W niniejszym artykule zostaną przedstawione podstawowe zasady relacji pomiędzy Kościołami a Unią Europejską, oraz zapisy w prawie traktatowym UE, z uwzględnieniem instytucjonalizacji tych stosunków w UE z podmiotami wyznaniowymi.

1. Zasady relacji pomiędzy Kościołami a Unią Europejską

Unia Europejska wśród wielu zasad określiła – w sposób pośredni – dwie zasady w oparciu, o które realizuje również swoją politykę z Kościołami, są to; zasada pomocniczości i proporcjonalności. Wspólnota

Ks. Roman Szewczyk; dr obojga praw: prawa kanonicznego i cywilnego; Oficjał Sądu Biskupiego Diecezji Elckiej; adiunkt w Katedrze Historii Kościoła i Prawa Kanonicznego Wydziału Teologii UWN w Olsztynie; adres do korespondencji: roman-ba@wp.pl

¹ Por. W. Piwowarski, *Demokratyczne i społeczne uwarunkowania światopoglądu*, w: *Socjologia religii*, red. W. Piwowarski, Lublin 2000, s. 386.

„podejmuje działania tylko wówczas i tylko w takim zakresie, w jakim cele proponowanych działań nie mogą być zrealizowane w sposób wystarczający przez państwa członkowskie, natomiast z uwagi na skalę lub skutki proponowanych działań, mogą lepiej zostać zrealizowane przez Wspólnotę”². Zasada pomocniczości oznacza granice działania UE, w przestrzeniach, które zakreślone zostały dla instytucji Wspólnotowych, Unia podejmuje działania w sytuacjach, które nie mogą zostać zrealizowane prawidłowo na poziomie państwa członkowskiego. Wynika z tego, że pomocniczość wiąże się z podziałem kompetencji i obszarów działań pomiędzy instytucjami unijnymi a państwami członkowskimi. Zasada pomocniczości będąca jedną z głównych zasad funkcjonowania UE, jest także cechą ustrojów wewnętrznych państw demokratycznych. To oznacza, że wszelkie decyzje ważne dla obywateli powinny być podejmowane na możliwie najniższym szczeblu władzy, jak najbliżej społeczeństwa. Tak sformułowane prawo wzmacnia pozycję Kościołów i związków wyznaniowych pozwalając im działać w granicach swojej kompetencji. Wspólnota nie ma kompetencji o charakterze generalnym, zaś jej uprawnienia pochodzą z przekazania tych kompetencji przez państwa członkowskie w określonych obszarach.

W roku 1992 zasada subsydiarności uzyskała umocowanie prawne w Traktacie z Maastricht³: „Wspólnota działa w ramach uprawnień przyznanych niniejszym traktatem i celów w nim wyznaczonych. W zakresie, który nie podlega jej wyłącznej kompetencji, Wspólnota podejmuje działania, zgodnie z zasadą subsydiarności, tylko wówczas i tylko w takim zakresie, w jakim cele proponowanych działań nie mogą być zrealizowane w sposób wystarczający przez państwa członkowskie, natomiast z uwagi na skalę lub skutki proponowanych działań, mogą one zostać lepiej zrealizowane przez Wspólnotę. Żadne działanie Wspólnoty nie wykroczy poza to, co jest konieczne do osiągnięcia celów określonych w niniejszym Traktacie”⁴. W myśl powyższego zapisu można stwierdzić, że państwa członkowskie UE nie przekazały instytucjom unijnym kompetencji w sprawach religijnych i zagadnień prawa wyzna-

² Art. 5 *Traktat o utworzeniu Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej (tzw. Traktat Rzymski)* – podpisany 25 marca 1957 r. (wszedł w życie 1 stycznia 1958 r.). Dz. U. z 2004 r., nr 90, poz. 864/2.

³ *Traktat z Maastricht* - podpisany 7 lutego 1992 r. (wszedł w życie 1 listopada 1993 r.). Dz. U. z 2004 r., nr 90, poz. 864/30.

⁴ Art. 3b TUE (*Traktat z Maastricht*).

niowego. Przestrzeń prawną odnoszącą się do Kościołów i związków wyznaniowych przynależy do kompetencji poszczególnych państw członkowskich⁵.

Państwa członkowskie w materii stanowienia prawa religijnego są autonomiczne w stosunku do instytucji unijnych, z wyjątkiem powiązania tego prawa z prawem zakazującym dyskryminacji ze względu na religię. Dyrektywa unijna⁶ odnosząca się do warunków równego zatrudnienia zabezpiecza prawnie sytuacje negatywne w związku z możliwością dyskryminacji opartej na światopoglądzie lub religii. Zwalczanie tej dyskryminacji zostało wyraźnie wpisane w zakres kompetencji Wspólnoty Europejskiej w art. 13 TWE. Kościoły i związki wyznaniowe mogą zatrudnianym osobom stawiać wymagania bazujące na religii i moralności. Nie będą dyskryminacją stawiane warunki i wymagania, które wynikają i stanowią istotny element działalności usprawiedliwionej przez samą naturę rzeczy. Zasada pomocniczości zawiera w sobie niejako dwa przeciwstawne cele. Z jednej strony pozwala Wspólnocie działać w sytuacji, gdy państwo członkowskie nie jest w stanie rozwiązać problemu. Z drugiej strony ma na celu utrzymanie kompetencji państw członkowskich, w tych obszarach, których nie da się uregulować i rozwiązać na polu wspólnotowym. Traktaty UE rozszerzają unifikację o pola kulturowe i społeczne, które również bezpośrednio dotyczą kościołów. W sposób bezpośredni lub pośredni kościoły są zaangażowane w sprawy edukacji i szkolnictwa wyższego, kultury, w zagadnienia prawa pracy, gospodarczego czy socjalnego⁷.

2. Prawo traktatowe a kwestia obecności Kościołów i związków wyznaniowych

Po II wojnie światowej przywódcy europejscy stanęli wobec zagadnienia utrwalenia pokoju i odbudowy Europy. Momentem początkowym było przedstawienie planu Schumana, który zakładał wykorzystanie potencjału przemysłu ciężkiego a poprzez to stworzenie podstaw rozwoju gospodarczego zrujnowanych państw. Czytamy w Deklaracji Schumana: „Pokój na świecie nie mógłby być zachowany bez twórczych

⁵ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 288.

⁶ Dyrektywa 2000/78/WE z dnia 27 listopada 2000 r. ustanawiającej ogólne warunki ramowe równego traktowania w zakresie zatrudnienia i pracy: Dz. U. WE L 303 z 02.12.2000 r.

⁷ Por. K. Orzeszyna, *Podstawy relacji między Państwem a Kościołami*, Lublin 2007, s. 238.

wysiłków na miarę grożących mu niebezpieczeństw. Wkład, jaki zorganizowana i żyjąca Europa może wnieść w cywilizację, jest niezbędny dla utrzymania pokojowych stosunków. Głównym celem Francji, będącej od ponad dwudziestu lat liderem jednoczenia Europy, była zawsze służba pokojowi. Nie było Europy, mieliśmy wojnę. Rząd francuski proponuje umieszczenie całej francusko-niemieckiej produkcji węgla i stali pod zarządem wspólnej Wysokiej Władzy w organizacji otwartej na udział innych krajów europejskich. Umieszczenie produkcji węgla i stali pod wspólnym zarządzaniem zapewni natychmiastowe powstanie wspólnych fundamentów rozwoju gospodarczego, pierwszego etapu Federacji Europejskiej, i zmieni los regionów, długo skazanych na wytwarzanie wojennego oręża, którego były najdłużej ofiarami”⁸.

Jak wynika z *Deklaracji Schumana*, integracja europejska u swych początków miała charakter gospodarczy. W obliczu zniszczeń powojennych akcent został postawiony na odbudowę i integrację poprzez współpracę gospodarczą. Nie odnajdujemy w oficjalnej *Deklaracji* zapisów o znaczeniu religijnym. Jednak należy pamiętać, że wartości, z których Ojcowie Europy czerpali siłę i podstawy swoich idei wywodziły się z religii i wiary chrześcijańskiej⁹.

2.1. Traktaty założycielskie WE i Traktat o Unii Europejskiej

Pierwsze Traktaty Wspólnot Europejskich¹⁰, będąc traktatami założycielskimi przedstawiały drogę gospodarczej integracji. Integracja

⁸ Zob. cytata za: P. Fontaine, *Nova idea dla Europy. Deklaracja Schumana 1950-2000*, Warszawa–Gliwice 2000, s. 36.

⁹ „Wiara chrześcijańska i Kościół katolicki... stały się duchową ojczyzną Schumana i pozostały nią przez całe jego życie... Dla Schumana, jako polityka i katolika, demokracja i chrześcijaństwo przenikały się wzajemnie. Państwo demokratyczne, jego zdaniem, mogło trwale istnieć jedynie wówczas, gdy nie lekceważyło zasad chrześcijaństwa. Zjednoczenie Europy rozumiał jako sprowadzenie różnych kultur do jednego, wspólnego fundamentu chrześcijańskiego...” Helmut Kohl o Robercie Schumanie, *Kwestie moralno-religijne*, w: *Unia Europejska. Komitet Integracji Europejskiej, Informator o Kościołach*, Warszawa 1998, s. 7.

¹⁰ *Traktat o utworzeniu Europejskiej Wspólnoty Węgla i Stali* (tzw. *Traktat Paryski*) – podpisany 18 kwietnia 1951 r. (wszedł w życie 23 lipca 1952 r.; wygasł 23 lipca 2002 r.); *Traktat o utworzeniu Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej* (tzw. *Traktat Rzymski*) – podpisany 25 marca 1957 r. (wszedł w życie 1 stycznia 1958 r.). Dz. U. z 2004 r., nr 90, poz. 864/2; *Traktat o utworzeniu Europejskiej Wspólnoty Energii Atomowej* (tzw. *Traktat Rzymski*) – podpisany 25 marca 1957 r. (wszedł w życie 1 stycznia 1958 r.). Dz. U. z 2004 r., nr 90, poz. 864/3.

gospodarcza w miarę upływu czasu i postępującego zjednoczenia w Europie miała otwierać się na nowe przestrzenie, czyli integrację polityczną i społeczną¹¹. Można powiedzieć, iż w momencie powstawania WE czynnik religijny nie odegrał żadnej roli. Nie znajdujemy zapisów o roli religii w pierwszych traktatach WE. Jedynym momentem pośredniej obecności zagadnienia religii w regulacjach unijnych jest artykuł 5 TWE omówiony powyżej. Regulacja ta uwzględnia aspekt religijny w sposób pośredni przy formułowaniu zasady pomocniczości.

Brak zapisów o religijnym charakterze jest jednoznaczny z brakiem jakichkolwiek uregulowań dotyczących kościołów i związków wyznaniowych w pierwszych traktatach Wspólnot Europejskich. Pierwsze wyraźne zapisy pojawią się po upływie ok. 40 lat, gdy proces integracji obierze kierunek polityczny i społeczny.

2.2. Traktat z Maastricht

W latach 90 struktury wspólnotowe zaczęły obejmować nowe pola działania. Stworzono nowy traktat, który złączył trzy Wspólnoty Europejskie w Unię Europejską i rozszerzył pole działania o nowe obszary. Traktat o UE dołączył 3 filary; Wspólnej Polityki Zagranicznej i Bezpieczeństwa, współpracy w dziedzinie Wymiaru Sprawiedliwości i Spraw Wewnętrznych. Artykuł 6 ust. 1 TUE przewiduje, że Unia Europejska opiera się na zasadach wolności, demokracji, uznaniu praw człowieka i podstawowych wolności oraz zasadach państwa prawnego, traktowanych jako zasady wspólne państw członkowskich. Natomiast ust. 2 tego samego artykułu mówi, że Unia uznaje prawa podstawowe, jakie są gwarantowane przez Europejską Konwencję o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, podpisaną w Rzymie 4 listopada 1950 r. oraz jakie wynikają ze wspólnych tradycji konstytucyjnych państw członkowskich, stanowiących podstawowe zasady prawa unijnego¹².

W myśl powyższego zapisu UE respektuje art. 9 Konwencji, który mówi o wolności wyznania. Wolność myśli, sumienia i wyznania jest jedną z podstawowych wartości społeczeństwa demokratycznego. Wolność ta nie może podlegać żadnym ograniczeniom. Jednak państwo dys-

¹¹ Por. C. Mik, *Czynnik religijny i etyczny w prawie i praktyce Unii Europejskiej*, Lublin 2003, s. 130.

¹² *Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*; Dz. U. z 1993 r., nr 61, poz. 284 oraz Protokół nr 11; Dz. U. z 1998 r., nr 147, poz. 962.

ponuje w określonych przypadkach możliwościami ingerencji. W społeczeństwie demokratycznym i zróżnicowanym pluralistycznie pewne ograniczenia są konieczne, aby pogodzić interesy różnych religii i zapewnić poszanowanie przekonań każdej osoby¹³.

W ustępie 3 art. 6 czytamy, że Unia jest zobowiązana do poszanowania tożsamości narodowej państw członkowskich, a ich częścią są stosunki państwo-Kościół. Państwo zatem ma chronić różnorodność modeli stosunków państwo-Kościół jako część narodowej tożsamości.

Wcześniej – do czasu uznania przez Unię Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności – instytucje religijne nie miały zagwarantowanego prawa uznania ich osobowości prawnej oraz nie była zagwarantowana ochrona religijna w wymiarze instytucjonalnym. Traktat z Maastricht był pierwszym, tak ważnym krokiem do zaznaczenia instytucjonalnej obecności Kościołów i związków wyznaniowych w prawie traktatowym UE.

2.3. Klauzula kościelna w Traktacie Amsterdamskim¹⁴

Zmiany w polityce unijnej; współpraca w zakresie bezpieczeństwa i wymiaru sprawiedliwości oraz wzmocnienie kompetencji organów unijnych w zakresie polityki wizowej i azylowej doprowadziły do stworzenia Traktatu Amsterdamskiego. Dojrzał czas kiedy to dostrzeżono również konieczność zdefiniowania pozycji prawnej Kościołów i związków wyznaniowych. Niestety nie powiodła się próba włączenia takich zapisów bezpośrednio do Traktatu¹⁵. Dlatego do Traktatu dołączono „Oświadczenia o statusie kościołów i organizacji światopoglądowych” zwane *Klauzulą kościelną*. „Unia przestrzega oraz nie narusza statusu, jakim cieszą się Kościoły oraz stowarzyszenia i wspólnoty religijne w Państwach Członkowskich zgodnie z odpowiednimi przepisami prawnymi. Unia Europejska przestrzega w równej mierze statusu organizacji o charakterze filozoficznym i bezwyznaniowym”¹⁶.

¹³ Por. M. A. Nowicki, *Wokół Konwencji Europejskiej. Komentarz do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, Warszawa 2009, s. 398-399.

¹⁴ *Traktat z Amsterdamu zmieniający Traktat o Unii Europejskiej, traktaty ustanawiające Wspólnoty Europejskie i niektóre związane z nimi akty (tzw. Traktat Amsterdamski)* – podpisany 2 października 1997 r. (wszedł w życie 1 maja 1999 r.). Dz. U. z 2004 r., nr 90, poz. 864/31.

¹⁵ *Treaty of Amsterdam*, OJEC, C 340, November 1997.

¹⁶ Unia Europejska wobec Kościołów, s. 2-3.

W tej Deklaracji UE zobowiązała się zarówno do przestrzegania statusu kościołów ale i do nienaruszania go poprzez ustawodawstwa wewnętrzne poszczególnych państw. Uznanie statusu prawnego prowadzi do zaakceptowania pozycji Kościołów jako partnerów w procesie zjednoczenia Europy. Pomimo iż mamy do czynienia z zapisem w formie Deklaracji, która w odróżnieniu od protokołów nie ma mocy prawnej, to jednak z uwzględnieniem art. 31 Konwencji wiedeńskiej o prawie traktatowym traktowana jest jako kontekst Traktatu z Amsterdamu¹⁷.

Klauzula charakteryzuje się dużą ogólnością, co było podstawą do zaakceptowania jej przez wszystkie państwa. Ogólność sformułowań klauzuli – jak zauważa H. Juros – daje jej również dużą pojemność treściową. „Znaczeniowo obejmuje ona wszystkie istniejące już regulacje prawne określające pozycję kościołów i wspólnot religijnych w społeczeństwie cywilnym w stosunku do państwa. Uwzględnia ona istniejące zróżnicowania historyczne i kulturowe państwa prawa funkcjonującego w ramach Unii”¹⁸.

Klauzula kościelna Traktatu amsterdamskiego dostrzegła i podkreśliła rolę Kościołów i innych związków w dziele integracyjnym Europy. Unia Europejska zobowiązała się do postawy nowej w stosunku do podmiotów prawa, za jakie uznała Kościoły, związki wyznaniowe i światopoglądowe. Odtąd postawa kieruje się zasadą nieingerencji, wzajemnego uznania i autonomii.

2.4. Karta Praw Podstawowych

W swoich początkach Karta Praw Podstawowych była tylko deklaracją i nie posiadała charakteru prawnie wiążącego. Nie została ona włączona do Traktatów założycielskich WE i UE. Podpisana 8 grudnia 2000 r. Karta doczekała się nadania jej charakteru prawnie wiążącego dopiero w 2007 r. w Traktacie z Lizbony. Mówi o tym zapis w nowym art. 6 TUE; Unia uznaje prawa, wolności i zasady określone w Karcie Praw Podstawowych, która ma taką samą rangę jak Traktaty¹⁹.

¹⁷ Por. A. Gajda, *Kościoły i związki wyznaniowe w prawie wspólnotowym*, w: *Instytucje religijne w krajach Unii Europejskiej*, red. E. Firlit, Warszawa 2009, s. 21.

¹⁸ H. Juros, *Kulturowe motywy „klauzuli kościelnej” w Traktacie Amsterdamskim*, „*Studia Europejskie*”, 1(1998), s. 25.

¹⁹ A. Wyrozumska, *Mandat Konferencji międzyrządowej z 2007r. a przystąpienie ochrony praw podstawowych – status Karty Praw Podstawowych i przystąpienie UE do EKPCz*, „*Koźmiński Law School Papers*”, 5(2007), s. 52-72.

Pomimo iż nie udało się wprowadzić do Preambuły zapisu odwołania się bezpośrednio do Boga to w samej Karcie odnajdujemy wiele zapisów odnoszących się do rzeczywistości religijnej. Zaś w preambule zostało zapisane: „Świadoma swego duchowo-religijnego i moralnego dziedzictwa, Unia stworzona jest na niepodzielnych i uniwersalnych wartościach godności człowieka, wolności, równości i solidarności”²⁰.

Pierwszy zapis znajdujemy w art. 10: „Wolność myśli, sumienia i wyznania.

1. Każda osoba ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania. Prawo to obejmuje wolność zmiany wyznania lub światopoglądu, pojedynczo lub wspólnie z innymi, publicznie albo prywatnie, poprzez uczestnictwo w nabożeństwach, nauczanie, zwyczaje i obrządku.
2. Uznawane jest prawo do odmowy służby wojskowej ze względów sumienia, zgodnie z przepisami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa”²¹.

Karta gwarantuje w ten sposób poszanowanie przez władze publiczne poglądów religijnych. Państwo ma zagwarantować warunki, w których realizuje się i spełnia wolność myśli, sumienia i wyznania. Zakres ochrony tego prawa obejmuje nie tylko pojedyncze osoby fizyczne ale również posiada zakres wspólnotowy, czyli został rozszerzony o Kościoły i związki wyznaniowe.

W art. 14 ust 3. Karta szanuje prawo rodziców do wychowania swoich dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem; „3. Wolność tworzenia placówek oświatowych z poszanowaniem demokratycznych zasad, jak i prawo rodziców do zapewnienia wychowania i nauczania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem religijnymi, światopoglądowymi i pedagogicznymi, są gwarantowane zgodnie z przepisami krajowymi

²⁰ S. Hambura, M. Muszyński, *Karta Praw Podstawowych z komentarzem*, Bielsko-Biała 2001r, s. 13. Taki zapis znajdujemy w polskiej wersji Preambuły, podobnie jak i w niemieckiej. Zapis ten znalazł się na mocy uzgodnień przez Komisję Wspólną Przedstawicieli Rządu RP i Konferencji Episkopatu Polski z roku 2004. W innych wersjach językowych zostało przyjęte sformułowanie „dziedzictwa duchowego i moralnego”. Zob. S. Hambura, *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej*, „Przegląd Sejmowy”, 12(2004), nr 2(61), s. 100-104.

²¹ *Karta Praw Podstawowych*, 2007/ C 303/ 01, Tytuł II, Wolności, art. 10.

regulującymi korzystanie z takiej wolności”²². Poszanowanie prawa rodziców do wychowania swoich dzieci daje im możliwość określenia rodzaju i sposobu kształcenia swoich dzieci. Państwo musi działać pluralistycznie, stąd też możliwość wyboru i zakładania placówek oświatowych realizujących zadania wychowania zgodnie z przekonaniami religijnymi, światopoglądowymi i pedagogicznymi.

W rozdziale III Równość znajdujemy art. 21 i art. 22, które oprócz innych aspektów porusza aspekt religijny. Art. 21 Zakaz dyskryminacji; „1. Dyskryminacja jest zabroniona, w szczególności z powodów: płci, rasy, koloru skóry, pochodzenia etnicznego lub społecznego, cech genetycznych, języka, religii lub światopoglądów politycznych lub innych, przynależności do mniejszości narodowej, majątku, urodzenia, niepełnosprawności, wieku lub orientacji seksualnej”²³. Zapis powyższy omawia przesłanki z powodu, których nie można dyskryminować. Zaś w art. 22 znajdujemy zapis: „Unia szanuje wielość kultur, religii i języka”²⁴. Potwierdzona tu zostaje wielość kulturowa, religijna i językowa UE.

2.5. Traktat Konstytucyjny

Po podpisaniu w 2004r. Traktat Konstytucyjny wszedł w fazę ratyfikacji przez rządy poszczególnych państw członkowskich. Po wejściu w życie Traktatu Konstytucyjnego zostałyby uchylone zarówno traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską, jak też Traktat o Unii Europejskiej. Wiemy jednak, że proces ratyfikacji został przerwany negatywnym wynikiem we Francji i Holandii²⁵. Cały dorobek Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy został jednak przejęty podczas prac nad Traktatem z Lizbony. Traktat Konstytucyjny wypracował kilka zapisów istotnych z punktu widzenia prawa wyznaniowego.

W art. I-52 ust 1-3 czytamy:

1. „Unia szanuje status przyznany na mocy prawa krajowego kościołom i stowarzyszeniom lub wspólnotom religijnym w państwach członkowskich i nie narusza tego statusu.

²² *Karta Praw Podstawowych*, 2007/ C 303/ 01, Tytuł II, Wolności, art. 14.

²³ Tamże. Art. 21.

²⁴ Tamże. Art. 22.

²⁵ Wynik referendum we Francji przeprowadzonego dnia 29 maja 2005r. był następujący: 54,87% – przeciw; 45,13% – za. Referendum w Holandii przeprowadzono w dniu 1 czerwca 2005r. z wynikiem; 61,6% – przeciw; 38,4% – za.

2. Unia szanuje na równi status organizacji filozoficznych i niewyznaniowych przyznany im na mocy prawa krajowego.
3. Uznając tożsamość i szczególny wkład tych kościołów i organizacji, Unia utrzymuje z nimi otwarty, przejrzysty i regularny dialog²⁶.

Stworzenie takiego zapisu, w formie artykułów prawnych zamieszczonych w treści traktatu, wzmacnia status prawny Kościołów i organizacji niewyznaniowych. Unia co prawda pozostaje neutralna wobec Kościołów, organizacji religijnych, światopoglądowych i filozoficznych ale w praktyce istnieje wiele modeli współpracy z nimi a rządami państw członkowskich. W wielu państwach członkowskich istnieją wypracowane modele podziału kompetencji i pól działań z Kościołami.

„Kościoły uznane zostały w konstytucji za ważny czynnik w ramach prawa wspólnotowego. Unia Europejska szanuje kompetencje państw członkowskich w sprawach religii. Kiedykolwiek instytucje europejskie wykonują swoje kompetencje w zasięgu prawa Unii Europejskiej, muszą szanować i nie wolno im naruszać prawa państw członkowskich dotyczącego religii. Ze względu na zasadę jedności Konstytucji Europejskiej instytucje te związane są także innymi przepisami europejskiego prawa konstytucyjnego. Dopuszcza to oddziaływanie na polu m.in. wolności religii, równości, niedyskryminacji oraz demokracji²⁷.

Podkreślenie publicznego znaczenia religii w Traktacie Konstytucyjnym jest uznaniem wkładu Kościołów i związków wyznaniowych w dziele budowania Europy. Stąd też Kościoły w art. I-52 zostały zaliczone jako instytucje specyficzne, zdolne do prowadzenia dialogu. Instytucje unijne zaś zostały zobowiązane do prowadzenia dialogu z kościołami i innymi organizacjami religijnymi i światopoglądowymi. Dialog, który prowadzi do poznania i otwartości powinien cechować się otwartością, przejrzystością i regularnością. Zatem z tak prowadzonego dialogu uczyniono stałą formę relacji pomiędzy UE a kościołami i innymi organizacjami²⁸.

Obok art. I-52 w Traktacie Konstytucyjnym znajdujemy inne miejsca, gdzie zamieszczono przepisy prawa odnoszące się bezpośrednio

²⁶ Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy, Luksemburg 2005.

²⁷ K. Orzeszyna, *Podstawy relacji*, s. 262.

²⁸ Por. J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2005, s. 289.

lub pośrednio do religii. I tak, gwarancje wolności sumienia i religii znajdujemy w II części traktatu; art. II-70 wolność myśli, sumienia i religii, art. II-74 prawo do nauki, art. II-81 niedyskryminacja i art. II-82 różnorodność kulturowa. A w III części Traktatu zamieszczono przepisy prawa odnośnie do zwalczania wszelkich form dyskryminacji, gwarancję poszanowania praktyk państw w zakresie obrzędów religijnych oraz zakres dyskryminacji ze względu na religię.

Traktat Konstytucyjny jako pierwszy całościowo próbował ująć normy prawne stanowiące podstawę dla poszanowania Kościołów i innych organizacji religijnych przez Unię Europejską. Jednak podstawa funkcjonowania i status prawny Kościołów i związków wyznaniowych pozostaje określony poprzez konstytucje poszczególnych państw członkowskich²⁹.

2.6. Traktat z Lizbony

Traktat z Lizbony jest traktatem zmieniającym Traktaty Unii Europejskiej: Traktat o Unii Europejskiej (TUE), Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską (TWE) i Traktat ustanawiający Europejską Wspólnotę Energii Atomowej (Euratom). Nazwany on został traktatem rewizyjnym. Uchwalony i przyjęty został w następstwie odrzucenia podpisanego 29 października 2004 r. Traktatu konstytucyjnego („Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy”). Forma i treść Traktatu z Lizbony została wynegocjowana stosownie dla procedury przewidzianej dla traktatów rewizyjnych (określonej w dawnym art. 48 TUE), tj. w pierw ustalono w wyniku negocjacji i mandatu dla Konferencji Międzyrządowej (w ramach której obradują przedstawiciele rządów państw członkowskich). Mandat ten określał zakres przewidywanych zmian i został ustalony na najwyższym szczeblu politycznym – przez szefów państw lub rządów państw członkowskich UE, skupionych w Radzie Europejskiej. Następnie od 23 lipca 2007 r. obradowała Konferencja Międzyrządowa, w ramach której eksperci prawni ustalali szczegółowe postanowienia traktatu, a w przypadku pojawienia się poważniejszych problemów (tzw. problemów politycznych) zajmowali się nimi ministrowie spraw zagranicznych. Wyniki obrad Konferencji Międzyrządowej zostały zatwierdzone – ponownie na najwyższym szczeblu

²⁹ Tamże, s. 289.

politycznym – przez szefów państw lub rządów państw członkowskich (spotkanie Rady Europejskiej 18-19 października 2007 r.).

Uzgodniony traktat podpisano 13 grudnia 2007 r. w Lizbonie. W imieniu Polski traktat podpisali premier Donald Tusk i minister spraw zagranicznych Radosław Sikorski, w obecności prezydenta RP Lecha Kaczyńskiego. Od miejsca podpisania traktat, początkowo nazywany roboczo Traktatem reformującym, określa się jako Traktat z Lizbony. Jego pełna oficjalna nazwa brzmi: „Traktat z Lizbony zmieniający Traktat o Unii Europejskiej i Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską”³⁰.

W Traktacie z Lizbony znajdujemy powtórzenie artykułu I-52 Traktatu Konstytucyjnego. Unia Europejska gwarantuje poszanowanie przepisów prawnych i zwyczajów państw członkowskich w materii wyznaniowej. Unia zatem nie ma żadnych kompetencji do spraw wyznaniowych.

3. Instytucjonalizacja stosunków UE z podmiotami wyznaniowymi

Dialog i współpraca pomiędzy UE a instytucjami wyznaniowymi, zapisana w ostatnich Traktatach unijnych kształtowała się przez wiele dziesięcioleci. Dzisiaj wiele instytucji wyznaniowych posiada swoje przedstawicielstwa i biura w Brukseli.

3.1. Nuncjatura Apostolska.

Papież Paweł VI w 1970r. powołał na stanowisko Delegata Stolicy Apostolskiej przy Wspólnotach Europejskich biskupa Igino Cardinale³¹. Głównym zadaniem Delegata było utrzymywanie kontaktu z instytucjami europejskimi i prezentowanie stanowiska Kościoła. W 1999r. Papież Jan Paweł II ustanawia Nuncjaturę Stolicy Apostolskiej przy UE. Było to wydarzenie wielkiej wagi podnoszące relacje do rangi ambasadorów. Nuncjuszem zostaje arcybiskup Faustino Sainz Muñoz³². Do głównych

³⁰ Dz. U. UE z dnia 17.XII.2007r; C 306/01

³¹ Podstawy prawne ustanawiania Delegatów i Ambasadorów znajdujemy w Konwencji Wiedeńskiej o Stosunkach Dyplomatycznych, Wiedeń z dnia 18 kwietnia 1961r; Dz. U. z 8 września 1965 r., nr 232, poz. 37; oraz Konwencji Wiedeńskiej o Stosunkach Konsularnych, Wiedeń 24 kwietnia 1963r; Dz. U. z 17 maja 1982 r., nr 13, poz. 98.

³² Arcybiskup Faustino Sainz Muñoz był pierwszym Nuncjuszem przy Unii Europejskiej od 21 stycznia 1999 r. do 11 grudnia 2004 r.

zadań Nuncjusza należy informowanie Stolicy Apostolskiej o działalności Unii Europejskiej. Utrzymywanie bezpośredniego kontaktu z Komisją Europejską reprezentującą Unię i prezentowanie stanowiska Kościoła katolickiego wobec UE³³.

3.2. Komisja Episkopatów Wspólnoty Europejskiej

3 marca 1980 r. powstała Komisja Episkopatów Wspólnoty Europejskiej znana po skrócie COMECE z siedzibą w Brukseli. Do COMECE należeli – w początkowym okresie – przedstawiciele 13 Konferencji Episkopatów³⁴. Dziś składa się z delegatów 24 Konferencji Episkopatów.

Główne zadania Komisji to działania informujące Kościoły w krajach członkowskich o działaniach Unii Europejskiej, które mają szczególne znaczenie dla ludzi wierzących, monitorowanie i analiza procesów politycznych w Unii Europejskiej, we wszystkich sferach zainteresowania i działalności Kościoła.

COMECE zabiega o pielęgnowanie kontaktów z politykami i urzędnikami. Ta działalność ma na celu promocję poglądów i opinii wyrażanych przez COMECE, oraz ma odpowiadać na aktualne problemy i trudności we Wspólnotach, proponując konkretną współpracę.

Kolejnym zadaniem jest rozwijanie świadomości wewnątrz wspólnoty Kościoła na temat prawodawstwa, rozwoju i polityki Unii Europejskiej, a także budzenie refleksji o wyzwaniach zjednoczonej Europy na gruncie Katolickiej Nauki Społecznej³⁵.

3.3. Europejska Komisja Ekumeniczna na Rzecz Kościoła i Społeczeństwa

Europejska Komisja Ekumeniczna na Rzecz Kościoła i Społeczeństwa znana pod skrótem EECCS to organizacja pełniąca funkcję przedstawiciela kościołów chrześcijańskich (poza Kościołem katolickim) przy Unii Europejskiej i Radzie Europy. EECCS ma swoją siedzibę w Brukseli i Strasburgu. Poprzedniczką EECCS była komisja ekumeniczna

³³ Por. Unia Europejska wobec Kościołów, s. 28.

³⁴ COMECE założyli przedstawiciele następujących Episkopatów; Anglii i Walii, Austrii, Belgii, Francji, Hiszpanii, Holandii, Irlandii, Włoch, Grecji, Luksemburga, Portugalii, Szkocji i Skandynawii.

³⁵ Por. Unia Europejska wobec Kościołów, w: Unia Europejska, Komitet Integracji Europejskiej, s. 29.

na rzecz Kościoła i Społeczeństwa powołana jako obserwator przy Wspólnocie Europejskiej w roku 1973.

Komisja to przedstawiciele 20 kościołów ewangelickich i prawosławnych z całej Europy, które mają w niej status członków stałych, oraz jako obserwatorzy (z prawem zabierania głosu) – przedstawiciele 18 kościołów i organizacji chrześcijańskich mających w komisji status członków konsultacyjnych.

Zadania jakie realizuje EECCS to monitorowanie prac Unii Europejskiej i Rady Europy, utrzymywanie stałych roboczych kontaktów z przedstawicielami tych instytucji, informowanie Kościołów zgromadzonych w EECCS o nowych wyzwaniach, jakie integracja niesie dla współczesnych chrześcijan, sugerowanie podejmowania konkretnych tematów i programów duszpasterskich³⁶.

3.4. *Caritas Europa*

Caritas Europa jest instytucją zrzeszającą 45 krajowych organizacji charytatywnych Kościoła katolickiego działających w Europie. Siedzibą instytucji jest Bruksela a delegacji poszczególnych organizacji krajowych tworzą Zgromadzenie Generalne.

Zadania jakie stawia przed sobą Caritas Europa to minimalizowanie nierówności społecznych w poszczególnych krajach, walka z bezrobociem i ubóstwem społecznym oraz rozwój standardów zabezpieczenia społecznego. Ponadto Caritas Europa organizuje grupy robocze, które analizują najważniejsze problemy społeczne i podejmują konkretne działania. Realizacja tych zadań odbywa się we współpracy z agendami unijnymi³⁷.

3.5. *Eurodiaconia*

Eurodiakonia to federacja 42 ewangelickich organizacji charytatywnych działających w Europie. W obecnej formie istnieje od 1992 roku i została powołana do współpracy z agendami Unii Europejskiej.

³⁶ Tamże, s. 31-32.

³⁷ Tamże, s. 34.

Główne cele to poszerzanie służby społecznej Kościołów, wymiana doświadczeń w pracy socjalnej poszczególnych społeczeństw i rozwiązywanie problemów społecznych w Europie³⁸.

* * *

W początkach integracji europejskiej odwoływano się przede wszystkim do współpracy gospodarczej. Działania na polu ekonomicznym zbliżały narody europejskie i wytyczały kolejne nowe przestrzenie w integracji. Dlatego – oprócz założeń gospodarczych – nie znajdujemy w pierwszym prawie traktatowym żadnych odniesień do systemów wartości, tym bardziej nie ma żadnego odwołania do instytucji religijnych. Nawet gdy pod uwagę weźmiemy fakt, że *Ojcowie Europy*, to ludzie żyjący głęboko wartościami chrześcijańskimi, to wartości te w ówczesnej Europie są na tyle oczywiste, że nie domagają się swojej obecności w prawie.

Dopiero lata 90 minionego stulecia przynoszą w tej materii wiele zmian. Unia Europejska jest już wspólnotą 15 państw, zachodzą wielkie zmiany w państwach post-komunistycznych, nowe zjawiska w socjologii i psychologii, zmiany w funkcjonowaniu UE. To wszystko jest podstawą do tego, że w prawie traktatowym znajdujemy zapisy odnoszące się do życia społecznego, kulturalnego i religijnego narodów europejskich. Doniosłym dokumentem jest wydany w 1997 r. Traktat z Amsterdamu z Klauzulą Kościelną. Po raz pierwszy w prawie traktatowym znajdujemy zapis odnoszący się bezpośrednio do Kościołów i związków wyznaniowych. Zapis ten wyraża poszanowanie dla działalności Kościołów i związków wyznaniowych i ich statusów jakimi cieszą się w państwach członkowskich.

Obok zapisów znajdujących się w Klauzuli Kościelnej Traktatu Amsterdamskiego, Karcie Praw Podstawowych i Traktacie z Lizbony UE nie posiada innych zapisów w prawie traktatowym odnoszących się do Kościołów i związków wyznaniowych. UE świadoma jest znaczenia i roli jaką odgrywają Kościoły i związki wyznaniowe w państwach członkowskich dlatego prowadzi z nimi dialog na forum instytucji unijnych. I tak spośród wielu instytucji kościelnych na polu europejskim działają; Nuncjatura Apostolska, Komisja Episkopatów Wspólnoty Europejskiej COMECE, Europejska Komisja Ekumeniczna na Rzecz Ko-

³⁸ Por. *Unia Europejska wobec Kościołów*, w: *Unia Europejska, Komitet Integracji Europejskiej*, s. 35.

ścioła i Społeczeństwa EECCS, Caritas Europa, Eurodiaconia. Unia Europejska będąca organizacją świecką widzi potężne pokłady aktywności jakie niosą ze sobą Kościoły i związki wyznaniowe pozostaje wobec nich bezstronna a zarazem otwierająca – poprzez prawo traktatowe – płaszczyzny wspólnego działania dla dzieła integracji w Europie.

LE CHIESE E ASSOCIAZIONI RELIGIOSE NEL DIRITTO TRATTATIVO DELLA COMUNITÀ EUROPEA

Sommario

All'inizio integrazione europea si svolgeva solamente sul campo economico. Questo agire sul campo economico avvicinava i popoli dell'Europa e creava nuove prospettive della integrazione. Per questo nel diritto trattativo troviamo soltanto le norme giuridiche economiche, non troviamo nessun accenno dei valori, e tanto meno nessun accenno delle istituzioni religiose. Anche se, *i Padri dell'Europa*, erano gli uomini di profonda fede cristiana.

Soltanto negli anni 90 si notano tanti cambiamenti. L'Unione Europea era già comunità formata da 15 paesi, poi eravamo di fronte dei cambiamenti degli stati post-comunisti, le nuove idee in sociologia e psicologia, cambiamenti nel funzionare della UE. Il primo documento dove troviamo le norme che riguardano la vita sociale, culturale e religiosa è Trattato di Amsterdam con *la clausola ecclesiastica*. L'Unione Europea rispetta e non pregiudica lo status previsto nelle legislazioni nazionali per le chiese e le associazioni o comunità religiose degli Stati membri.

Anche il Trattato di Lisbona firmato nel 2007 conferma e riporta tutto questo ciò è stato scritto nella Costituzione Europea in materia delle chiese e comunità religiose.

L'Unione Europea conferma che rimane neutra nei confronti delle chiese e comunità religiose, però conoscendo il ruolo importantissimo quale loro svolgono nei propri paesi comincia fare il dialogo ufficiale. Tra le diverse istituzioni che hanno istituzionalizzato suo dialogo con UE troviamo; la Nunziatura Apostolica, la Conferenza degli Episcopati della Comunità Europea, la Commissione Ecumenica per le Chiese e Società, la Caritas Europa, Eurodiaconia. L'Unione Europea facendo cambiamenti nel diritto trattativo si apre per la collaborazione con le chiese e comunità religiose.

JAK WAŻNIE ZAWRZEĆ MAŁŻEŃSTWO?

Na przestrzeni wieków Kościół otacza małżeństwo szczególną opieką. Opieka ta przejawia się na wielu płaszczyznach, głównie zaś na płaszczyźnie prawnej. Stąd też widzimy uporządkowany system prawa małżeńskiego, które jest podporządkowane celowi Kościoła. „Małżeństwo jest przymierzem, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury ku dobru małżonków oraz zrodzeniu i wychowaniu potomstwa; zostało ono między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa do godności sakramentu”¹. Ta racja mówi nam o tym, że nie może u chrześcijan istnieć ważna umowa małżeńska, która tym samym nie jest sakramentem. W artykule przedstawiam płaszczyzny, od których ustawodawca kościelny uzależnia ważne zawarcie sakramentu małżeństwa, odpowiadając tym samym na pytanie postawione w tytule.

Aby ważne taką umowę zawrzeć w ustawodawstwie Kościoła znajdujemy przesłanki, które muszą się zweryfikować przed i w trakcie zawierania małżeństwa. W ścisłe prawnym znaczeniu powinny zostać wykryte i usunięte przeszkody rozrywające, musi zostać wyrażona po-prawnie zgoda małżeńska jako przyczyna sprawcza małżeństwa oraz zachowana procedura zawarcia małżeństwa w formie kanonicznej.

Procedura prawna do zawarcia małżeństwa w Kościele jest ściśle powiązana z duszpasterstwem i formami przygotowania do małżeństwa. Mówił o tym Papież Benedykt XVI w tegorocznym przemówieniu do Roty Rzymskiej: „Zauważa się, że na kursach przygotowujących do małżeństwa kwestie kanoniczne zajmują niewiele miejsca. Ma się skłonność sądzić, że są to kwestie dla specjalistów, mało interesujące przyszłych małżonków. Wprawdzie wszyscy zdają sobie sprawę z konieczności czynności prawnych poprzedzających małżeństwo, by upewnić się, że nic nie stoi na przeszkodzie do jego ważnego i godziwego

¹ Papież Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska „Familiaris consortio”* z dnia 22 listopada 1981, p. 68.

zawarcia”². Przygotowanie do małżeństwa jest rzeczą bardzo istotną dla tego, że prawo zakłada, że można i naprawdę zawiera się małżeństwo, tylko zgodnie z nauką Kościoła.

1. Pojęcie małżeństwa

W ustawodawstwie Kościoła nie znajdujemy definicji małżeństwa, lecz jego określenie. W kanonie 1055 §1³ czytamy, że jest to przymierze mężczyzny i kobiety, którzy tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowana ze swej natury ku dobru małżonków i ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa. Tak rozumiane przymierze małżeńskie zostało przez Jezusa podniesione do godności sakramentu, co sprawia, że staje się ono ważnym znakiem obecności Boga w podstawowej wspólnotcie osób⁴. Również w dokumentach polskiego prawa cywilnego nie znajdujemy definicji małżeństwa, ale tylko podstawowe uregulowania dotyczące tej instytucji. Chciał próby określenia małżeństwa w jej fazie początkowej i jego zawierania są zbieżne z nauka Kościoła to jednak różnicuje je zasadniczo moment umożliwiający jego rozwiązanie lub unieważnienie⁵.

Związek małżeński – według prawa cywilnego – to trwały stosunek prawny łączący mężczyznę i kobietę, którzy z zachowaniem konstytutywnych przesłanek przewidzianych w postanowieniach KRO dokonali czynności prawnej zawarcia małżeństwa i w następstwie jej dokonania stali się równouprawnionymi podmiotami kompleksu praw i obowiązków małżeńskich⁶. Małżeństwo jest trwałym, ale nie nierozzerwalnym i legalnym związkiem mężczyzny i kobiety, powstającym w celu wspólnego pożycia, realizacji dobra małżonków, dobra założonej rodziny

² Papież Benedykt XVI, *Przemówienie do Roty Rzymskiej z dnia 22 stycznia 2011 r.* Zob. www.diecezja.elk.pl, dnia 15.02.2011 r.

³ Kan. 1055 - § 1. Małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu.

§ 2. Z tej racji między ochrzczonymi nie może istnieć ważna umowa małżeńska, która tym samym nie byłaby sakramentem.

⁴ Por. F. Bersini, *Il nuovo diritto canonico matrimoniale. Commento giuridico-teologico-pastorale*, Torino 1985, s. 10-12.

⁵ Por. W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, Warszawa 2000, s. 11-15.

⁶ Por. F. Adamski, *Socjologia małżeństwa i rodziny*, Warszawa 1984, s. 15-19.

i jej celów społecznych⁷. W zasadniczym określeniu; czyli, że jest związek mężczyzny i kobiety, realizujący dobro małżonków, takie pojęcie zbiega się z określeniem małżeństwa przez Kościół. W naszych rozważaniach zajmiemy się jednak odpowiedzią na pytanie; jak ważne zawrzeć małżeństwo? I to pytanie odnosi się – w moim artykule - do małżeństwa rozumianego w prawie kanonicznym.

W Kościele katolickim – rozstrzyga to kan. 1055 §2 – małżeństwo pomiędzy ochrzczonymi nie może istnieć jako ważna umowa małżeńska, która tym samym nie byłaby sakramentem małżeństwa. Ustawodawca wskazuje na istotne przymioty małżeństwa katolickiego, są nimi; jedność i nierozzerwalność małżeństwa. Jedność polega na tym, że związek małżeński może zawrzeć jeden mężczyzna i jedna kobieta z uwzględnieniem woli pozostania na całe życie i tworzenia wspólnoty życia z wybranym nupturientem. Odrzuca się więc wykluczenie jedności małżeństwa.

Druga istotna cecha małżeństwa jako sakramentu to ta, że nie można go zawrzeć na jakiś określony czas, ale wyłącznie zawiera się go dożywotnie. Stąd też cywilne pojęcie małżeństwa, dopuszczające możliwość rozejścia się, sprzeciwia się nierozzerwalności małżeństwa. Małżeństwo nie może być rozwiązane, ani na mocy pozytywnego prawa Bożego ani na podstawie prawa kościelnego czy tym bardziej prawa cywilnego. Cecha jaka jest nierozzerwalność małżeństwa pozwala podjąć małżonkom wspólnego pożycia i pełnej odpowiedzialności za siebie i za potomstwo w ich rodzinie⁸.

Małżonkowie w chwili zawierania małżeństwa udzielają sobie daru sakramentu, otrzymują od Boga moc łaski, która konsekruje zgodę i jednoczącą miłość. Sakramentalność małżeństwa została w kościele zdefiniowana i potwierdzona przez Sobór Trydencki, a potem potwierdzona przez Sobór Watykański II⁹.

2. Przeszkody do zawarcia małżeństwa

Podczas przygotowania do małżeństwa i przy rozpoczęciu załatwiania formalności istotnym problemem pozostaje wykluczenie istnienia przeszkód do zawarcia ważnego małżeństwa. W prawie kanonicznym

⁷ Por. T. Smoczyński, *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 1997, s. 18.

⁸ Por. P. Moneta, *Il Matrimonio*, w: *Il diritto nel mistero della Chiesa*, t. III, Roma 1992, s. 182-185.

⁹ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 48.

takie przeszkody nazywamy przeszkodami rozrywającymi. Przeszkody rozrywające to okoliczności uniezdalniające osobę do zawarcia ważnie małżeństwa. Zaś w prawie cywilnym przeszkody małżeńskie są nazywane okolicznościami wyłączającymi zawarcie małżeństwa lub zakazy zawarcia małżeństwa. Katalog przeszkód w prawie kanonicznym jest szerszy niż w prawie cywilnym, związane jest to z koncepcją małżeństwa a ściślej z okolicznościami towarzyszącymi zakończeniu jego trwania. Unieważnienie lub rozwiązanie małżeństwa w prawie cywilnym zasadniczo różni te dwa porządki prawne¹⁰.

Istnienie przeszkód do zawarcia małżeństwa w obydwu porządkach uwzględnia sposoby ich zawieszenia w poszczególnych przypadkach. W prawie kanonicznym mówimy m.in. o możliwości dyspensy udzielonej przez kompetentną władzę kościelną. W porządku cywilnym, stosowne i zgodne z prawem pozwolenie na zawarcie małżeństwa może wydać sąd¹¹.

W Kodeksie Prawa Kanonicznego znajdujemy dwanaście przeszkód małżeńskich. W Kodeksie Rodzinnym i Opiekuńczym istnieje siedem przeszkód małżeńskich. Wspólne dla obydwu porządków prawnych jest pięć przeszkód. Przeszkody te zostaną omówione z uwzględnieniem ich wspólnej obecności w dwóch porządkach prawnych..

2.1. Przeszkoda brak wieku¹²

Zgodnie z kan. 1083 § 1 do ważnego zawarcia małżeństwa kanonicznego kobieta musi mieć ukończony 14 rok życia a mężczyzna 16 rok. Ustalenie wieku w kontekście zawarcia małżeństwa wiąże się z koniecznością osiągnięcia dojrzałości fizycznej i psychicznej. Tak określony wiek odnosi się do Kościoła na całym świecie, stąd też §2 tegoż kanonu, który przyznaje kompetencje Konferencji Episkopatu, która może ustalić wyższy wiek do zawarcia małżeństwa. Przeszkoda wieku ma charakter czasowy; mija albo z upływem czasu albo ustaje poprzez otrzymanie dyspensy. Przeszkoda jest pochodzenia ko-

¹⁰ Por. P. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2005, s. 82-87.

¹¹ Por. J. Ignatowicz, M. Nazar, *Prawo rodzinne*, Warszawa 2006, s. 67.

¹² Kan. 1083 - § 1. Nie może zawrzeć ważnego małżeństwa mężczyzna przed ukończeniem szesnastego roku życia i kobieta przed ukończeniem czternastego roku.

§ 2. Konferencja Episkopatu ma prawo ustalić wyższy wiek do godziwego zawarcia małżeństwa.

ścielnego, stąd też po spełnieniu wymogów prawa możliwa jest dyspensa ordynariusza miejsca.

Również w polskim prawie cywilnym znana jest przeszkoda wieku¹³. Małżeństwo może być zawarte po ukończeniu przez nupturientów osiemnastego roku życia. Również w prawie cywilnym istnieje możliwość zawarcia małżeństwa przed ukończeniem przepisanego wieku po otrzymaniu zgody sądu opiekuńczego. Istnieje dopuszczalność zawarcia przez kobietę małżeństwa po ukończeniu szesnastego roku życia. Duszpasterz przygotowujący nupturientów do zawarcia małżeństwa po otrzymaniu zgody sądu opiekuńczego musi kontynuować formalności zmierzające do uzyskania dyspensy od ordynariusza miejsca¹⁴.

2.2. Przeszkoda niemocy płciowej¹⁵

Zważywszy na cel małżeństwa, jakim jest dobro małżonków i zrodzenie potomstwa, istnieje potrzeba seksualnego współdziałania mężczyzny i kobiety. Pojęcie tej przeszkody zakłada brak fizycznej zdolności do pojęcia aktu seksualnego. Niemoc płciowa może mieć postać niemożności organicznej lub czynnościowej. W różny sposób przejawia się u mężczyzn i u kobiet. Niemoc płciowa, aby mogła być przeszkodą roz-

¹³ **Art. 10.** § 1. Nie może zawrzeć małżeństwa osoba nie mająca ukończonych lat osiemnastu. Jednakże z ważnych powodów sąd opiekuńczy może zezwolić na zawarcie małżeństwa kobiecie, która ukończyła lat szesnaście, a z okoliczności wynika, że zawarcie małżeństwa będzie zgodne z dobrem założonej rodziny.

§ 2. Unieważnienia małżeństwa zawartego przez mężczyznę, który nie ukończył lat osiemnastu, oraz przez kobietę, która nie ukończyła lat szesnastu albo bez zezwolenia sądu zawarła małżeństwo po ukończeniu lat szesnastu, lecz przed ukończeniem lat osiemnastu, może żądać każdy z małżonków.

§ 3. Nie można unieważnić małżeństwa z powodu braku przepisanego wieku, jeżeli małżonek przed wytoczeniem powództwa ten wiek osiągnął.

§ 4. Jeżeli kobieta zaszła w ciążę, jej mąż nie może żądać unieważnienia małżeństwa z powodu braku przepisanego wieku.

¹⁴ Por. W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, s. 57.

¹⁵ Kan. 1084 - § 1. Niezdolność dokonania stosunku małżeńskiego uprzednia i trwała, czy to ze strony mężczyzny czy kobiety, czy to absolutna czy względna, czyni małżeństwo nieważnym z samej jego natury.

§ 2. Jeśli przeszkoda niezdolności jest wątpliwa, czy wątpliwość ta jest prawna czy faktyczna, nie należy zabraniać zawarcia małżeństwa ani też, dopóki trwa wątpliwość, orzekać jego nieważności.

§ 3. Niepłodność ani nie wzbrania zawarcia małżeństwa, ani nie powoduje jego nieważności, z zachowaniem przepisu kan. 1098.

rywającą musi być; uprzednia, trwała i pewna. Podstawą istnienia tej przeszkody jest prawo naturalne, gdyż w małżeństwie zrodzenie potomstwa wynika z prawa natury. Dlatego Kościół nie udziela dyspensy od tej przeszkody¹⁶.

2.3. Przeszkoda węzła małżeńskiego¹⁷

Źródłem przeszkody węzła małżeńskiego jest już istniejący ważny węzeł małżeński, powstały z małżeństwa ważnie zawartego, nawet nie dopełnionego. Kościół zawsze stał na straży jedności i nierozwiązalności małżeństwa i nie zezwalał nigdy na zawieranie nowego małżeństwa za życia współmałżonka. Węzła małżeńskiego nie można rozwiązać ani poprzez zgodę małżonków ani w wyniku decyzji jakiegokolwiek władzy ludzkiej. W procedurze do przygotowania małżeństwa istotne jest posiadanie dokumentu kościelnego stwierdzającego stan wolny nupturientów, czyli świadectwa chrztu, prawomocny wyrok sądu kościelnego orzekający nieważność małżeństwa lub w razie śmierci małżonka, autentyczny dokument śmierci. Przeszkoda węzła małżeńskiego jest pochodzenia z prawa Bożego i dlatego nie można od niej dyspensować¹⁸.

Rozumienie tej przeszkody w prawie cywilnym jest podobne, z tą różnicą, że może ona ustać poprzez rozwiązanie lub unieważnienie małżeństwa. Osoba pozostająca już w związku małżeńskim – zgodnie z art. 13 KRO – nie może zawrzeć drugiego małżeństwa¹⁹. W związku

¹⁶ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Prawo małżeńskie*, t. III, Olsztyn 1984, s. 130.

¹⁷ Kan. 1085 - § 1. Nieważnie usiłuje zawrzeć małżeństwo, kto jest związany węzłem poprzedniego małżeństwa, nawet nie dopełnionego.

§ 2. Chociaż pierwsze małżeństwo było nieważnie zawarte lub zostało rozwiązane z jakiegokolwiek przyczyny, nie wolno dlatego zawrzeć ponownego małżeństwa, dopóki nie stwierdzi się, zgodnie z prawem i w sposób pewny, nieważności lub rozwiązania pierwszego.

¹⁸ Por. J.F. Castaño, *Il sacramento del matrimonio*, Roma 1992, s. 246-247.

¹⁹ Art. 13. § 1. Nie może zawrzeć małżeństwa, kto już pozostaje w związku małżeńskim.

§ 2. Unieważnienia małżeństwa z powodu pozostawania przez jednego z małżonków w poprzednio zawartym związku małżeńskim może żądać każdy, kto ma w tym interes prawny.

§ 3. Nie można unieważnić małżeństwa z powodu pozostawania przez jednego z małżonków w poprzednio zawartym związku małżeńskim, jeżeli poprzednie małżeństwo ustało lub zostało unieważnione, chyba że ustanie tego małżeństwa nastąpiło przez

małżeńskim pozostaje ten, kogo małżeństwo w świetle prawa zostało ważnie zawarte i nie ustało przez śmierć z jednego małżonków lub orzeczenie rozwodu i nie zostało unieważnione²⁰.

2.4. Przeszkoda różnej religii²¹

Przeszkoda różnej religii obejmuje katolików oraz wszystkich, którzy zostali w Kościele katolickim ochrzczeni lub do niego przyjęci oraz osobą nieochrzczoneą. Przeszkoda rozrywająca różnej religii i ewentualna sankcja jego nieważności czyli zawartego bez dyspensy jest pochodzenia kościelnego. W przypadku zaś gdyby stronie katolickiej groziło niebezpieczeństwo utraty wiary i potomstwu wychowanie poza Kościołem, należy przyjąć, że zakaz ten jest pochodzenia z prawa Bożego²².

Zatem przeszkoda różnej religii nie zachodzi gdy; jedno z nupturientów zostało ważnie ochrzczone w Kościele katolickim albo poza nim, ale zostało przyjęte do Kościoła katolickiego; osoba nie wystąpiła formalnym aktem z Kościoła katolickiego; gdy nupturient w chwili zawierania małżeństwa był nieochrzczone lub chrzest jego był nieważny²³.

Przeszkoda różnej religii ustaje poprzez przyjęcie sakramentu chrztu poprzez stronę nieochrzczoneą lub poprzez dyspensę. Dyspensy takiej udziela ordynariusz miejsca po spełnieniu wymagań stawianych przez prawo kanoniczne (kan. 1125-1126).

śmierć osoby, która zawarła ponownie małżeństwo pozostając w poprzednio zawartym związku małżeńskim.

²⁰ Por. J. Winiarz, J. Gajda, *Prawo rodzinne*, Warszawa 1999, s. 56.

²¹ Kan. 1086 - § 1. Nieważne jest małżeństwo między dwiema osobami, z których jedna została ochrzczone w Kościele katolickim lub była do niego przyjęta i nie odłączyła się od niego formalnym aktem, a druga jest nieochrzczonea.

§ 2. Od tej przeszkody można dyspensować tylko po wypełnieniu warunków, o których w kan. 1125 i 1126.

§ 3. Jeśli podczas zawierania małżeństwa strona była powszechnie uważana za ochrzczoneą albo jej chrzest był wątpliwy, należy domniemywać, zgodnie z kan. 1060, ważność małżeństwa, dopóki w sposób pewny nie udowodni się, że jedna strona była ochrzczonea, druga zaś nieochrzczonea.

²² Por. P. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, s. 107.

²³ Por. Tamże.

2.5. Przeszkoda święceń²⁴

Przeszkodą święceń dotknięty jest każdy duchowny. Do stanu duchownego przynależy się od święceń diakonatu, zatem nieważnie usiłują zawrzeć małżeństwo ci, którzy posiadają święcenia diakonatu, prezbiteratu i episkopatu. Duchowni przyjmując święcenia zobowiązują się do zachowania celibatu. Kościół ustanawiając w XII wieku zasadę nieważnie zawartego małżeństwa przez duchownego podkreślił znaczenie celibatu i wprowadził przeszkodę pochodzenia kościelnego.

Przeszkoda święceń ustaje na mocy dyspensy papieskiej lub wyroku stwierdzającego nieważność święceń. Taka dyspensa zarezerwowana jest Stolicy Apostolskiej. W zależności od przyjętych święceń, po przeprowadzeniu szczegółowej procedury sprawę rozpatruje albo Kongregacja ds. Sakramentów i Kultu Bożego, w przypadku święceń diakonatu albo Kongregacja Nauki i Wiary od święceń prezbiteratu²⁵.

2.6. Przeszkoda publiczno-wieczystego ślubu czystości²⁶

Kodeks prawa kanonicznego postanawia, że wieczysty ślub czystości musi być złożony publicznie w instytucie zakonnym, czy to na prawie papieskim czy diecezjalnym. Staje się wówczas źródłem przeszkody rozrywającej z prawa kościelnego. Złożony ślub domaga się dochowania wierności wobec Boga i Kościoła. Zakaz zatem wynika ze słuszności dochowania wierności przyrzeczeniu złożonemu samemu Bogu.

Od tej przeszkody możliwa jest dyspensa, która jest zarezerwowana Stolicy Apostolskiej lub biskupowi diecezjalnemu, gdy instytut jest na prawach diecezjalnych. Ponadto muszą być uwzględnione wszystkie okoliczności; czy ślub publiczno-wieczysty dotyczy zakonnic, zakonników czy zakonnika, który jest również duchownym²⁷.

²⁴ Kan. 1087 – Nieważnie usiłują zawrzeć małżeństwo ci, którzy otrzymali święcenia.

²⁵ Por. W. Góralski, *Dyspensowanie od celibatu kapłańskiego w świetle nowych norm Kongregacji Nauki i Wiary z 14.X.1980*, w: „Prawo Kanoniczne” 25(1982), nr 3-4, s. 167-176.

²⁶ Kan. 1088 – Nieważnie usiłują zawrzeć małżeństwo ci, którzy są związani wieczystym ślubem publicznym czystości w instytucie zakonnym.

²⁷ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Prawo małżeńskie*, s. 140-141.

2.7. Przeszkoda uprowadzenia²⁸

Przeszkoda uprowadzenia odwołuje się do prawa do wolności każdej osoby ludzkiej oraz do prawa o wolnym decydowaniu o sobie. Sytuacja uprowadzenia jest pogwałceniem tego podstawowego prawa, a jeżeli dochodzi do tego celu zawarcia małżeństwa, powstaje przeszkoda uprowadzenia. Uprowadzenie zgodnie z kan. 1089 zachodzi wówczas, gdy mężczyzna uprowadza kobietę w celu zawarcia małżeństwa.

Przeszkoda ta ustaje w momencie odzyskania wolności uprowadzonej kobiety lub poprzez dyspensę Ordynariusza miejsca. Dyspensie musi jednak towarzyszyć pewność, że kobieta wyraziła zgodę małżeńską w sposób rzeczywiście wolny²⁹.

2.8. Przeszkoda występku³⁰

Przeszkoda występu zwana przeszkodą małżonkobójstwa zachodzi wtedy gdy, jedna ze stron ze względu na chęć zawarcia małżeństwa z inną osobą zadaje śmierć jej współmałżonkowi lub własnemu oraz gdy, małżeństwo usiłują zawrzeć osoby, które spowodowały śmierć współmałżonka jednej ze stron. Źródłem tej przeszkody jest zatem przestępstwo i zaciąga ją ten kto, mając zamiar zawrzeć małżeństwo z inną osobą zadaje śmierć jej współmałżonkowi lub swojemu oraz gdy, poprzez skuteczny współudział fizyczny lub moralny spowoduje śmierć współmałżonka jednej ze stron.

Przeszkoda ta jest pochodzenia kościelnego i może ustać poprzez dyspensę, która jest zastrzeżona Stolicy Apostolskiej. Jednak dyspensą taką udzielana jest bardzo rzadko a gdy przestępstwo jest publiczne, nie udzielana jest nigdy³¹.

²⁸ Kan. 1089 – Nie może być ważnie zawarte małżeństwo pomiędzy mężczyzną i kobietą uprowadzoną lub choćby przetrzymywaną z zamiarem zawarcia z nią małżeństwa, chyba że później kobieta uwolniona od porywacza oraz znajdując się w miejscu bezpiecznym i wolnym, sama swobodnie wybierze to małżeństwo.

²⁹ Por. J.F. Castaño, *Il sacramento del matrimonio*, s. 252-253.

³⁰ Kan. 1090 - § 1. Kto ze względu na zawarcie małżeństwa z określoną osobą, zadaje śmierć jej współmałżonkowi lub własnemu, nieważnie usiłuje zawrzeć to małżeństwo.

§ 2. Nieważnie również usiłują zawrzeć małżeństwo ci, którzy poprzez fizyczny lub moralny współudział spowodowali śmierć współmałżonka.

³¹ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Prawo małżeńskie*, s. 142-143.

2.9. Przeszkoda pokrewieństwa³²

Przeszkoda pokrewieństwa ma miejsce, gdy nupturientów łączy bliski związek krwi, powstały na wskutek bezpośredniego lub pośredniego pochodzenia od wspólnego przodka. Względ moralny doprowadził do wprowadzenia tej przeszkody, która wywodzi się z prawa naturalnego i prawa kościelnego. Przy definiowaniu tej przeszkody zasadniczą rolę odgrywa linia pochodzenia. Linia oznacza szereg osób pochodzących od jednego i wspólnego przodka. Prawo zna dwie linie; linie prosta i linię boczną. Z linią prosta mamy do czynienia, gdy osoby pochodzą bezpośrednio od siebie poprzez zrodzenie. Wówczas istnieje zakaz zawierania małżeństwa każdego z każdym; pomiędzy wszystkimi wstępnymi i zstępnymi. W tych przypadkach nie może być żadna dyspensa, jest to przeszkoda pochodzenia z prawa Bożego naturalnego.

Linia boczna zaś posiada tyle stopni ile zrodzeń, nie licząc wspólnego przodka. I w tej linii przeszkoda – pochodząca z prawa kościelnego – sięga do czwartego stopnia. Obejmuje ten zakaz tych, których nazywamy; rodzeństwem, siostrzenicą i wujem lub stryjem i bratanicą, ciotką i bratankiem lub ciotką i siostrzeńcem, rodzeństwem ciotecznym lub stryjecznym, między mężczyzną i wnuczką jego brata lub siostry lub kobietą i wnukiem jej brata lub siostry. W linii bocznej, ta przeszkoda do drugiego stopnia jest z prawa Bożego naturalnego i nigdy nie udziela się od niej dyspensy. Zaś w trzecim i czwartym stopniu jest pochodzenia kościelnego i może być przedmiotem dyspensy ordynariusza miejsca³³.

Tę przeszkodę zna również KRO³⁴, który zabrania zawarcia małżeństwa krewnym w linii prostej oraz rodzeństw. Dla tych przypadków

³² Kan. 1091 - § 1. W linii prostej pokrewieństwa nieważne jest małżeństwo między wszystkimi wstępnymi i zstępnymi, zarówno prawego pochodzenia, jak i naturalnymi.

§ 2. W linii bocznej nieważne jest aż do czwartego stopnia włącznie.

§ 3. Przeszkoda pokrewieństwa nie zwielokrotnia się.

§ 4. Nigdy nie zezwala się na małżeństwo, jeśli istnieje wątpliwość, czy strony są spokrewnione w jakimś stopniu linii prostej lub w drugim stopniu linii bocznej.

³³ Por. W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, s. 69-72.

³⁴ Art. 14. § 1. Nie mogą zawrzeć ze sobą małżeństwa krewni w linii prostej, rodzeństwo ani powinowaci w linii prostej. Jednakże z ważnych powodów sąd może zezwolić na zawarcie małżeństwa między powinowatymi.

ustawodawstwo cywilne nie przewiduje zezwolenia sądowego na zawarcie małżeństwa.

2.10. Przeszkoda powinowactwa³⁵

W odróżnieniu od pokrewieństwa, które rodzi się z więzów krwi, to powinowactwo zachodzi pomiędzy osobami wywodzącymi się z ważnie zawartego związku małżeńskiego. Powinowactwo zachodzi zatem pomiędzy mężem a krewnymi żony i pomiędzy żoną a krewnymi męża. W jakim stopniu mąż lub żona jest z kimś spokrewniona w takim stopniu mąż lub żona jest z tą osobą spowinowacona. Przeszkoda ta zachodzi pomiędzy ojczymem a pasierbicą, macocha a pasierbem, teściem a synową i teściową a zięciem. Przeszkoda ta wywodzi się z prawa kościelnego, stąd też możliwa jest dyspensa od tej przeszkody³⁶.

Ta przeszkoda istnieje również w ustawodawstwie cywilnym³⁷, jednak jest ona traktowana bardziej liberalnie niż w ustawodawstwie Kościoła. Punkt wyjścia dla obu porządków jest ten sam; względy moralne i obyczajowe, zaś ustawodawstwo cywilne pomimo negatywnych odczuć do małżeństw zawieranych pomiędzy teściem a synową lub między macochą a pasierbem – z ważnych powodów – udziela zezwolenia³⁸.

§ 2. Unieważnienia małżeństwa z powodu pokrewieństwa między małżonkami może żądać każdy, kto ma w tym interes prawny.

§ 3. Unieważnienia małżeństwa z powodu powinowactwa między małżonkami może żądać każdy z małżonków.

³⁵ Kan. 1092 – Powinowactwo w linii prostej powoduje nieważność małżeństwa we wszystkich stopniach.

oraz Kan. 109 - § 1. Powinowactwo powstaje z ważnego małżeństwa, nawet niedopełnionego, i istnieje między mężem a krewnymi żony oraz między żoną a krewnymi męża.

§ 2 Oblicza się tak, że krewni męża w tej samej linii i w tym samym stopniu są powinowatymi żony i odwrotnie.

³⁶ Por. W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, s. 3-74.

³⁷ Art. 14, KRO.

³⁸ J. Winiaż, J. Gajda, *Prawo rodzinne*, s. 58.

2.11. Przeszkoda przyzwoitości publicznej³⁹

Dla przeszkody przyzwoitości publicznej źródłem jest bliskość osób wynikająca z nieważnego małżeństwa lub notorycznego i publicznego konkubinatu. Przyzwoitość publiczna wymaga, aby mężczyźni i kobiety żyjący jako małżonkowie, a nie będący małżeństwem, po śmierci jednego z nich, nie ożenili się ze wstępnymi lub zstępnymi drugiej strony. Jeżeli nastąpiło kanoniczne uważnienie nieważnego małżeństwa, wówczas do przeszkody przyzwoitości publicznej doszłoby powinowactwo. Nieważnie zawarte małżeństwo ma zewnętrzną postać prawdziwego małżeństwa, które z różnych przyczyn; czy to istnienia przeszkód rozrywających, braku zgody albo braku formy kanonicznej jest nieważne.

Ta przeszkoda jest pochodzenia czysto kościelnego i ma charakter trwały, czyli nie ustaje poprzez zerwania współżycia stron, czy poprzez rozwód cywilny czy orzeczenie nieważności takiego małżeństwa, ale tylko i wyłącznie poprzez udzielenie dyspensy, według zasad podobnych jak przy przeszkodzie powinowactwa⁴⁰.

2.12. Przeszkoda pokrewieństwa prawnego⁴¹

Przysposobienie prawne inaczej nazywane jest adopcją. Jest to akt władzy cywilnej, na mocy którego obca osoba zostaje przyjęta do rodziny i zostaje uznana za syna lub córkę⁴². Adopcja przeprowadzana jest zgodnie z przepisami prawa cywilnego (art. 114-126 KRO). Przeprowadzona zgodnie z prawem adopcja rodzi „pokrewieństwo prawne” pomię-

³⁹ Kan. 1093 - Przeszkoda przyzwoitości publicznej powstaje z nieważnego małżeństwa po rozpoczęciu życia wspólnego albo z notorycznego lub publicznego konkubinatu. Powoduje zaś nieważność małżeństwa w pierwszym stopniu linii prostej między mężczyzną i krewnymi kobiety i odwrotnie.

⁴⁰ Por. P. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, s. 126.

⁴¹ Kan. 1094 – Nie mogą ważnie zawrzeć małżeństwa ze sobą ci, którzy są związani pokrewieństwem prawnym powstałym z adopcji, w linii prostej lub w drugim stopniu linii bocznej.

⁴² Art. 15. § 1. Nie mogą zawrzeć ze sobą małżeństwa przysposabiający i przysposobiony.

§ 2. Unieważnienia małżeństwa z powodu stosunku przysposobienia między małżonkami może żądać każdy z małżonków.

§ 3. Nie można unieważnić małżeństwa z powodu stosunku przysposobienia między małżonkami, jeżeli stosunek ten ustał.

dzy przysposabiającym oraz jego wstępnymi i zstępnymi a osoba przysposobioną oraz pomiędzy rodzeństwem, wynikającym z adopcji.

Ta przeszkoda może ustać, gdy zgodnie z prawem cywilnym, ustanie stosunek przysposobienia oraz gdy udzielenie dyspensy następuje według zasad przewidzianych w prawie przy przeszkodzie powinowactwa. Według prawa cywilnego, sąd nie może zezwolić na zawarcie małżeństwa przez adoptującego z adoptowanym⁴³.

3. Zgoda małżeńska⁴⁴

Kolejnym etapem istotnym wpływającym na ważność zawieranego małżeństwa jest wyrażenie zgody małżeńskiej. Zgoda jest aktem woli, poprzez który mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się oddają i przyjmują aby stworzyć trwałą wspólnotę życia. Małżeństwo będąc umową domaga się, aby zgody kontrahentów. Zgoda ta, aby była aktem sprawczym małżeństwa powinna być rzeczywista. Nie może być aktem czysto zewnętrznym, lecz musi odpowiadać jej wola wewnętrzna. Zgoda małżeńska będąca przyczyną sprawczą musi być wyrażona pomiędzy osobami do tego prawnie zdolnymi⁴⁵. Stąd dla zaistnienia małżeństwa nie wystarczy tylko zgoda wewnętrzna bez wyrażenia jej na zewnątrz lub tylko zewnętrzna bez wewnętrznej decyzji, nie wspominając już o wyrażeniu woli przeciwnej działaniu zewnętrznemu, co ma miejsce w pozorowanej zgodzie czy symulacji zgody (kan. 1057, 1101§2). Takie pojęcie zgody małżeńskiej nie jest znane w prawie cywilnym. Ustawodawca kościelny wymaga, aby osoby pragnące zawrzeć sakramentalne małżeństwo były do tego zdolne. Zdolność taka polega na sprawności umysłu i woli, zrozumieniu istoty i celów małżeństwa (kan. 1096). Zgoda jest istotnym aktem i musi spełniać wszystkie cechy aktu ludzkiego zrodzonego w wolności i świadomości człowieka.

⁴³ Por. P. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, s. 126-128.

⁴⁴ Kan. 1057 - § 1. Małżeństwo stwarza zgoda stron między osobami prawnie do tego zdolnymi, wyrażona zgodnie z prawem, której nie może uzupełnić żadna ludzka władza.

§ 2. Zgoda małżeńska jest aktem woli, którym mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa.

⁴⁵ Por. G. Leszczyński, *Exclusio Boni Fidei jako symulacja zgody małżeńskiej*, Łódź 2004, s. 32-38.

Spotykamy się jednak z sytuacjami, gdzie zgoda jest wyrażona nieważnie na wskutek różnych okoliczności. Mówimy wtedy o wadach zgody małżeńskiej, do których zaliczamy;

3.1. Brak dostatecznego używania rozumu (kan. 1095 n.1.)

Brak dostatecznego używania rozumu wiąże się z wiekiem zbliżonym do dziecięcego i z chorobami umysłowymi lub niedorozwojem psychicznym. Choroby umysłowe są najczęstszą przyczyną niedostatecznego używania rozumu i to one wpływają na człowieka, który nie może wyrobić w sobie pojęcie o naturze i wizji małżeństwa. Nie istnieje katalog takich chorób. Każdy przypadek takiej choroby musi być zdiagnozowany indywidualnie. Choroba umysłowa powstała po ślubie nie wpływa na ważność zawartego małżeństwa⁴⁶.

3.2. Brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich (kan. 1095 n. 2)

Kontrahenci mogą posiadać używanie rozumu, lecz nie mają rozeznania oceniającego co do wartości przekazywanych i przyjmowanych praw i obowiązków. Osoba, która nie zdaje sobie sprawy z przedmiotu umowy małżeńskiej, nie może tej umowy ważnie zawrzeć. W takiej sytuacji zgoda małżeńska jest bezskuteczna i małżeństwo nieważne.

Osoba dotknięta brakiem rozeznania oceniającego może teoretycznie znać prawa i obowiązki małżeńskie, jednak albo nie jest dojrzała psychicznie albo nie przywiązuje do nich wagi. Orzecznictwo sądowe podkreśla, że niezdolny do zawarcia małżeństwa jest tylko ten, kto posiada wielki brak w tym zakresie⁴⁷.

3.3. Psychiczna niezdolność do przyjęcia obowiązków małżeńskich (kan. 1095 n.3)

Osoby mogą znać naturę małżeństwa i zadawać sobie sprawę z istotnych praw i obowiązków małżeńskich a pomimo tego małżeństwo może być nieważne, jeżeli osoba jest niezdolna do ich przyjęcia i zrealizowania. Wyrażenie zgody małżeńskiej jest zobowiązaniem do wypełnienia tego do czego się zobowiązało. W przypadku, gdy kontrahent

⁴⁶ Por. P.J. Viladrich, *Konsens małżeński, Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Warszawa 2002, s. 52-59.

⁴⁷ Por. G. Dzierżon, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa 2002, s. 185-189 i 199-206.

nie jest w stanie swoimi możliwościami zapewnić i zagwarantować przyjętych zobowiązań, zawiera małżeństwo nieważne⁴⁸.

3.4. Błąd (kan. 1097)

Małżeństwo zawierane w fałszywym przeświadczeniu, które nie odpowiada rzeczywistości jest nieważne. Nieważnym może być małżeństwo zawierane, jeśli przy wyrażeniu zgody małżeńskiej miał miejsce błąd co do osoby poślubianej oraz jeśli istniał błąd co do przymiotu osoby zaślubianej.

Ma tu zastosowanie zasad ogólna, w myśl której każdy akt prawny jest nieważny, jeśli został dokonany z błędem co do jego istoty. Dlatego przy rozpatrywaniu takiej sytuacji musi być jasno stwierdzony błąd w materii bardzo istotnej dla przyszłego pożycia małżeńskiego⁴⁹.

3.5. Zgoda pozorna (kan. 1101)

Pozorna zgoda małżeńska polega na zewnętrznym wyrażeniu zgody na małżeństwo, przy całkowitym lub częściowym sprzeciwie woli. Mamy więc tu do czynienia ze zgodą nieautentyczną, nieszczerą i fikcyjną. Kanoniści uważają, że istnieć domniemanie prawne, mówiące o tym, że zgoda małżeńska wyrażona zewnętrznie podczas zawierania małżeństwa, wypływa z postanowienia wewnętrznego. Jest to domniemanie prawne, które ustępuje miejsca prawdzie.

Zarówno zgoda pozorna całkowicie jak i zgoda pozorna częściowo czyni małżeństwo nieważnym.

3.6. Zgoda warunkowa (kan. 1102)

W tym przypadku mamy do czynienia ze zgodą małżeńską, gdy skuteczność jej na wskutek pozytywnego aktu woli nupturienta zostaje uzależniona od warunku. Tak pojęta zgoda może w różny sposób wpływać na ważność małżeństwa.

Warunek może dotyczyć przyszłości, teraźniejszości jak i przeszłości. Zabronione jest zawieranie małżeństwa pod warunkiem, który ma się spełnić dopiero w przyszłości. Takie małżeństwo jest nieważne. Dopuszczalne jest jednak zawieranie małżeństwa pod warunkiem dotyczącym

⁴⁸ Por. W. Góralski, G. Dzierżon, *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego*, Warszawa 2011, s. 191-254.

⁴⁹ Por. B. Glinkowski, *Symulacja całkowita zgody małżeńskiej w orzecznictwie Roty Rzymskiej (1965-1995)*, Poznań 2004, s. 131-138.

przeszłości lub teraźniejszości. Jednak ważność takiego małżeństwa zależy od okoliczności, czy niepewna zaistniała lub istnieje oraz czy nie istniała lub nie istnieje. Do godziwości zawieranego małżeństwa po w runkiem potrzebna jest zgoda Ordynariusza miejsca⁵⁰.

3.7. Przymus i bojaźń (kan. 1103)

Przymus i bojaźń jako wada zgody małżeńskiej odwołuje się do wolności działania człowieka. Przymus fizyczny, któremu nie można było się oprzeć zawsze powoduje nieważność małżeństwa. Tak jak powoduje nieważność każdego aktu prawnego. Przymus moralny może wpływać na ważność zawartego małżeństwa. Przymus moralny jest powiązany z bojaźnią, może być jego następstwem. Jeżeli bojaźń jest ciężka może powodować nieważność małżeństwa.

Przymus fizyczny powoduje nieważność małżeństwa na podstawie prawa naturalnego, zaś przymus moralny na mocy prawa kościelnego⁵¹.

4. Kanoniczna forma zawarcia małżeństwa⁵²

Forma zawarcia małżeństwa istnieje we wszystkich systemach prawa i mam za zadanie zapewnić ład społeczny w wymiarze publicznym. Również ustawodawca kościelny przepisuje formę zawarcia małżeństwa i wpływa ona na ważność zawartego małżeństwa. W ustawodawstwie kanonicznym istnieje zwyczajna i nadzwyczajna forma zawarcia sakramentu małżeństwa. Zwyczajna forma zawarcia małżeństwa polega na obowiązku zawarcia małżeństwa przez nupturientów, wobec świadka kwalifikowanego i dwóch świadków zwykłych. Pojęcie świadka kwalifikowanego odnosi się do miejscowego biskupa, proboszcza, delegowanego kapłana lub diakona. Świadek kwalifikowany ważnie asystuje przy zawieraniu małżeństwa gdy; jego obecność jest czynna, gdy ordy-

⁵⁰ Por. M. Wróbel, *Zawarcie małżeństwa pod warunkiem w świetle prawa kościelnego*, Lublin-Sandomierz 2003, s. 113-130.

⁵¹ Por. P.J. Viladrich, *Konsens małżeński, Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, s. 415-446.

⁵² Kan. 1108 - § 1. Tylko te małżeństwa są ważne, które zostają zawarte wobec asystującego miejscowego ordynariusza albo proboszcza, albo wobec kapłana lub diakona delegowanego przez jednego z nich; a także wobec dwóch świadków, według zasad wyrażonych w następnych kanonach i z uwzględnieniem wyjątków, o których w kan. 144, 1112, § 1, 1116 i 1127, §§ 2-3.

§ 2. Za asystującego przy zawieraniu małżeństwa uważa się tylko tego, kto jest obecny i pyta nowożeńców, czy wyrażają zgodę i przyjmuje ją w imieniu Kościoła.

nariusz i proboszcz asystują na mocy swego urzędu i na własnym terytorium, jeśli nie została wymierzona im żadna kara oraz dopóki pełnią swój urząd⁵³.

Ważnym momentem jest problem delegacji do asystowania przy zawieraniu małżeństwa i brak takiej delegacji może spowodować nieważność zawieranego małżeństwa. Delegacja jako upoważnienie – może je dać Ordynariusz lub proboszcz – do asystowania przy zawieraniu małżeństwa powinna być udzielona określonym osobom i w sposób wyraźny, choćby była delegacja ogólną.

Prawo kanoniczne przewiduje możliwość delegowania do asystowania przy zawieraniu małżeństwa również osobę świecką. Jest to możliwe tylko w określonych sytuacjach, tam gdzie jest brak kapłanów i diakonów. W tym przypadku Ordynariusz miejsca, powinien uzyskać zgodę miejscowej Konferencji Biskupów i aprobatę Stolicy Apostolskiej. Przed świeckim świadkiem kwalifikowanym prawo stawia następujące wymagania; powinien umieć przygotować nupturientów do zawarcia małżeństwa i właściwie odprawić liturgię sakramentu. Delegacja udzielona osobie świeckiej obejmuje wszystko to co związane jest z obrzędem prawnym i liturgicznym zawarcia małżeństwa, nie ma on jednak władzy dyspensowania od przeszkód⁵⁴.

Również świadkowie zwykli muszą spełniać wymogi stawiane im przez prawo. Świadkiem może zostać każdy, kto jest zdolny stać i dać wiarygodne świadectwo o fakcie zawarcia małżeństwa, musi mieć ukończony wiek przewidziany przez prawo⁵⁵ i muszą być obecni fizycznie. Dane świadków muszą być umieszczone w kacie zawarcia małżeństwa i potwierdzone własnoręcznym podpisem.

W prawie kościelnym znajdujemy również nadzwyczajną formę zawarcia małżeństwa⁵⁶. Ta forma przewidziana jest w wypadku poważ-

⁵³ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Prawo małżeńskie*, s. 174-184.

⁵⁴ Por. P. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, s. 171-176.

⁵⁵ Prawo kanoniczne mówi o świadkach – w kan. 1550 §1 – którzy mają ukończony 14 rok życia i nie należy dopuszczać osób, które tego wieku nie osiągnęły. Gdy zaś chodzi o małżeństwo konkordatowe to świadkiem może być osoba, która ukończyła 18 rok życia, czyli jest pełnoletnią.

⁵⁶ Kan. 1116 - § 1. Jeśli osoba, zgodnie z przepisem prawa, kompetentna do asystowania jest nieosiągalna lub nie można do niej się udać bez poważnej niedo-

nej konieczności i niebezpieczeństwa zagrożenia życia. Ogólnym warunkiem zaistnienia takiej formy jest aktualny brak świadka kwalifikowanego i niemożliwość udania się do niego. Te założenia weryfikują się w niebezpieczeństwie śmierci oraz poza niebezpieczeństwem śmierci, jeżeli przewiduje się, że taki stan rzeczy potrwa przez miesiąc⁵⁷.

Jest rzeczą oczywistą, że narzeczeni korzystając z nadzwyczajnej formy zawarcia małżeństwa muszą wyrazić prawdziwą zgodę małżeńską i być wolni od przeszkód małżeńskich. Ta forma może weryfikować się nie tylko wobec dwóch świadków zwykłych, ale również przed kierownikiem urzędu stanu cywilnego.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku w części poświęconej zawarciu małżeństwa kan. 1055-1165) przedstawia naukę Kościoła i wymagania prawne do zawarcia sakramentalnego małżeństwa. Małżeństwo, które jest przymierzem i wspólnotą mężczyzny i kobiety na całe życie charakteryzuje się jednością i nierozwiązalnością. Aby takie małżeństwo zawrzeć ustawodawca przewidział trzy argumenty wpływające na ważność małżeństwa. Pierwsza grupa to przeszkody małżeńskie, które nie wykryte przed zawarciem małżeństwa powodują jego rozerwanie. Znajdujemy tu wszystkie okoliczności wyłączające zawarcie małżeństwa czy to z prawa Bożego czy kościelnego. Drugi argument to zgoda małżeńska, która jest jego przyczyną sprawczą. To wzajemne przekazanie i przyjęcie się małżonków oznacza, że do zawarcia ważnego małżeństwa potrzebna jest pełna determinacja nupturientów względem siebie. Nie mogą więc, zgodnie z prawem istnieć jakiegokolwiek formy ograniczenia tego prawa. Ostatnie zagadnienie przy zawieraniu małżeństwa to jego forma. Kanoniczna forma zawarcia małżeństwa jest znakiem małżeństwa, który uzewnętrznia wewnętrzną wolę nupturientów i odpo-

godności, kto chce zawrzeć prawdziwe małżeństwo, może je ważnie i godziwie zawrzeć wobec samych świadków:

1. w niebezpieczeństwie śmierci;
2. poza niebezpieczeństwem śmierci jedynie wtedy, jeśli roztropnie się przewiduje, że te okoliczności będą trwały przez miesiąc czasu.

§ 2. W obydwu wypadkach, gdyby był osiągalny inny kapłan lub diakon, który mógłby być obecny, powinien być poproszony i razem ze świadkami być przy zawieraniu małżeństwa, z zachowaniem zasady ważności małżeństwa wobec samych świadków.

⁵⁷ Por. P.J. Viladrich, *Konsens małżeński. Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, s. 451-452.

wiada społecznemu aspektowi jego zawierania. Zaistnienie formy kanonicznej jest aktem uznania jej publicznego istnienia we wspólnocie kościelnej.

W ostatnich latach zauważa się fakt eksponowania przygotowań do małżeństwa i egzaminu przedmałżeńskiego. Papież Benedykt XVI we wspomnianym we wstępie przemówieniu do Roty Rzymskiej mocno akcentuje ten argument; „Wśród środków, by upewnić się, że narzeczeni mają rzeczywiście zamiar zawarcia małżeństwa, ważny jest egzamin przedmałżeński. Ma on cel głównie prawny: upewnić się, że nic się nie sprzeciwia ważnemu i godziwemu ślubowi”⁵⁸. Papież zachęcił do skutecznych działań duszpasterskich, by zapobiec małżeństwom zawierany nieważnie.

COME VALDAMENTE STIPULARE IL MATRIMONIO?

Sommario

In questo articolo autore presenta codificazione della Chiesa per quanto riguarda il matrimonio, cercando di dare la risposta alla domanda: come si può validamente stipulare matrimonio? È stata presentata la visione del matrimonio, che in Chiesa è sacramento. Matrimonio ecclesiastico è l'unione tra uomo e donna, matrimonio è l'unico e indissolubile. Per stipulare matrimonio validamente si deve esaminare tre argomenti. Questi argomenti sono: gli impedimenti, il consenso matrimoniale e la forma canonica del matrimonio.

Gli impedimenti vengono chiamati dirimenti, ciò significa che l'impedimento è una legge che, in primo luogo, proibisce ad una determinate persona la celebrazione del matrimonio, inoltre è una legge che rende persona inabile. Il consenso matrimoniale secondo la legge deve essere espresso solo da chi ha capacità naturale e giuridica. Il consenso matrimoniale è l'elemento costitutivo del matrimonio. Essendo così importante consenso deve essere libero dai vizii. Secondo la legge il consenso deve essere manifestato legittimamente. Così in Codice troviamo forma canonica prescritta alla celebrazione del matrimonio. La forma canonica è costituita dall'insieme delle solennità giuridiche che regolano la manifestazione del consenso delle parti.

Nei ultimi anni il Papa Benedetto XVI sta formando pensiero, che oltre argomenti da noi esposti, sulla validità pesa oppure può pesare modo e forma di preparare al matrimonio.

⁵⁸ Por. Papież Benedykt XVI, Przemówienie do Roty Rzymskiej z dnia 22 stycznia 2011 r., s. 2.

PREFERENCJE FINANSOWE ZWIĄZANE Z DZIAŁALNOŚCIĄ ORGANIZACJI POŻYTKU PUBLICZNEGO

1. Uwagi ogólne

Wśród kilku kategorii podmiotów, którym przyznano preferencje finansowe, ze względu na ich specyficzną działalność związaną ze wspieraniem państwa w realizacji zadań publicznych, znajdują się organizacje pożytku publicznego. W sposób szczególny dotyczy to ich działalności statutowej.

Do roku 2004 brakowało rozwiązań prawnych, które uwzględniałyby i regulowały istotną rolę jaką odgrywają organizacje pozarządowe w realizacji zadań publicznych. Dlatego też uwzględniając postulaty przedstawicieli trzeciego sektora, a także ze względu na wzrastającą współpracę władz publicznych ze strukturami organizacji pozarządowych wprowadzono ustawową regulację ich pozycji, uchwalając ustawę o działalności pożytku publicznego i wolontariacie¹. Potrzeba uchwalenia powyższej ustawy wynikała także m.in. z braku ustawowego rozwinięcia, w odniesieniu do sposobów realizacji zadań publicznych, konstytucyjnej zasady subsydiarności (pomocniczości), a także z braku wystarczającego uwzględnienia w prawie polskim specyfiki trzeciego sektora, którego działalność w krajach Unii Europejskiej w wielu dziedzinach prawa zrównana jest z działalnością sektora drugiego (przedsiębiorców)². Przyjęte w ustawie o działalności pożytku publicznego rozwiązania prawne mają na celu stworzenie optymalnych możliwości efektyw-

Marek Tyrakowski; dr nauk prawnych; adiunkt Katedry Prawa Finansowego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; adres do korespondencji: zdenek6@interia.pl

¹ Ustawa z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i wolontariacie (Dz. U. Nr 96, poz. 873 z późn. zm.), cyt. dalej jako u.d.p.p. W ustawie uregulowano m.in.: definicję działalności pożytku publicznego, podmioty mogące realizować taką działalność, sposób i warunki ubiegania się o status organizacji pożytku publicznego i inne ważne kwestie związane z tego rodzaju działalnością.

² A. Gluziński, *Ustawa o działalności pożytku publicznego i wolontariacie*, Wyd. Difin, Warszawa 2005, s. 11.

nego współdziałania podmiotów władzy publicznej z organizacjami społeczeństwa obywatelskiego³.

Do podstawowych preferencji finansowych, przyznanych przez państwo, a związanych z działalnością statutową organizacji pożytku publicznego można zaliczyć:

- zwolnienia podatkowe,
- darowizny od osób fizycznych i prawnych odliczane od podstawy opodatkowania, dokonane w oparciu o ustawy o podatkach dochodowych,
- możliwość przekazania przez osoby fizyczne 1% naliczonego podatku na działalność organizacji pożytku publicznego,
- inne preferencje finansowe.

Celem niniejszego artykułu jest – poprzez prezentację powyższych regulacji – wskazanie w jaki sposób państwo wspiera organizacje pożytku publicznego, które pomagają mu, a w pewnych sytuacjach i wyręczają w realizacji zadań publicznych.

2. Zwolnienie podatkowe organizacji pożytku publicznego w ustawie o podatku dochodowym od osób prawnych, jako jedna z podstawowych preferencji finansowych.

Dla działalności organizacji pożytku publicznego ważne znaczenie ma zwolnienie w podatku dochodowym od osób prawnych (p.d.o.p). Poprzez system zwolnień podatkowych ustawodawca wyłącza spod opodatkowania określoną kategorię podmiotów lub przedmiotów. Zwolnienie podatkowe jest zatem wyłączeniem spod opodatkowania określonych kategorii stanów faktycznych bądź prawnych, pomimo że mieszczą się one w zakresie podmiotowo-przedmiotowym opodatkowania. Podkreślić należy, że fakt objęcia zwolnieniem podmiotowym nie oznacza, że dany podmiot przestaje być podatnikiem podatku dochodowego od osób prawnych. Przeciwnie, status podatnika określonego podatku podmiot zachowuje także wtedy, gdy jest zwolniony z tego podatku⁴.

³ J. Blicharz, A. Huchla, *Ustawa o działalności pożytku publicznego i o wolontariacie*, Wolters Kluwer business, Warszawa 2008, s. 24.

⁴ Zob. Pismo Ministerstwa Finansów – Dyrektora Departamentu Organizacji i Nadzoru Podatkowego z dnia 27 maja 1996 r., ON-7-0353-34-ME/96, „Biuletyn Skarbowy”, 1997/2, s. 20.

W piśmiennictwie podkreśla się podział zwolnień na zwolnienia o charakterze bezwarunkowym i warunkowym. Istotą tych pierwszych jest to, że dochody w całości lub w części pochodzące z określonego w przepisie źródła są z mocy prawa wolne od podatku bez względu na ich późniejszy sposób przeznaczenia. Natomiast do zwolnień warunkowych zalicza się te rozwiązania, w których podatnik uzyskuje prawo do zwolnienia tylko w przypadku wydatkowania uzyskanych dochodów na ściśle określony cel np. działalność statutową⁵.

W tym podatku istotną grupę zwolnień przedmiotowych stanowią zwolnienia dochodów przeznaczonych na cele statutowe. Pojęcie działalności statutowej oznacza ogół czynności i działań znajdujących podstawę w statucie danego podmiotu tzn. nienaruszających jego postanowień⁶. W p.d.o.p. obowiązuje zwolnienie dotyczące bezpośrednio dochodów organizacji pożytku publicznego, w wyniku którego zwolnione z opodatkowania są wszystkie dochody powyższych organizacji, w części przeznaczonej na działalność statutową. Organizacja pożytku publicznego może korzystać z takiego zwolnienia z chwilą wpisania do Krajowego Rejestru Sądowego⁷. Z tego zwolnienia wyłączona jest działalność gospodarcza.

Zwolnienie dotyczące podatników przeznaczających dochody na cele statutowe ma zastosowanie, jeżeli dochód jest przeznaczony i – bez względu na termin – wydatkowany na powyższe cele w tym także na nabycie środków trwałych oraz wartości niematerialnych i prawnych służących bezpośrednio realizacji tych celów oraz na opłacenie podatków nie stanowiących kosztu uzyskania przychodów⁸.

⁵ S. Babiarz, L. Błystak, B. Dauter, A. Gomułowicz, R. Pęk, K. Winiarski, *Podatek dochodowy od osób prawnych. Komentarz 2010*, Unimex, Wrocław 2010, s. 859; M. Mucha-Prymas, *Ustawa o podatku dochodowym od osób prawnych. Komentarz*, Difin, Warszawa 2008³, s. 522.

⁶ G. Dźwigala, Z. Huszcz, P. Karwat, R. Krasnodębski, M. Ślifirczyk, F. Światała, *Ustawa o podatku dochodowym od osób prawnych. Komentarz*, LexisNexis, Warszawa 2009, s. 561.

⁷ Art. 17, ust. 1, pkt. 6c ustawy z dnia 15 lutego 1992 r. o podatku dochodowym od osób prawnych (tekst jedn. Dz. U. 2000, nr 54, poz. 654 z późn. zm.), cyt. dalej jako u.p.d.o.p.; *Komentarz do ustawy o podatku dochodowym od osób prawnych*, red. W. Nykiel, A. Mariański, ODDK, Gdańsk 2008, s. 770-773.

⁸ Art. 17, ust. 1b ustawy o p.d.o.p. Zob. też *Podatek dochodowy od osób prawnych. Rok 2008. Komentarz*, red. J. Marciniuk, Wydawnictwo C.H. Beck, War-

Zwolnienie dotyczące podatników przeznaczających dochody na cele statutowe stosuje się również w przypadku lokowania dochodów poprzez nabycie:

1) wyemitowanych po dniu 1 stycznia 1989 r. obligacji Skarbu Państwa lub bonów skarbowych oraz obligacji wyemitowanych przez jednostki samorządu terytorialnego po dniu 1 stycznia 1997 r.,

2) papierów wartościowych lub niebędących papierami wartościowymi instrumentów finansowych⁹, o ile nabycie takie nastąpiło w ramach zarządzania portfelem¹⁰, również w przypadku gdy zarządzanie portfelem odbywa się na podstawie umowy z towarzystwem funduszy inwestycyjnych¹¹, pod warunkiem zdeponowania tych papierów wartościowych lub instrumentów finansowych na odrębnym rachunku prowadzonym przez uprawniony podmiot w rozumieniu ustawy o obrocie instrumentami finansowymi,

3) jednostek uczestnictwa w funduszach inwestycyjnych działających na podstawie ustawy o funduszach inwestycyjnych.

Zwolnienie to ma zastosowanie, jeżeli dochód jest przeznaczany i wydatkowany, bez względu na termin, na cele statutowe¹².

Biorąc pod uwagę zaprezentowane zwolnienie oznacza to, iż wszystkie dochody organizacji pożytku publicznego, bez względu na źródło ich pochodzenia, jeśli przeznaczane są na cele (zadania) statutowe są wolne od opodatkowania. Jak wynika z powyższego jest to preferencja finansowa, która w sposób istotny wspiera działalność tych podmiotów.

szawa 2008, s. 730-733; W. Dmoch, *Podatek dochodowy od osób prawnych*, Wyd. C.H. Beck, Warszawa 2010, s. 547-548.

⁹ Dotyczy to niebędących papierami wartościowymi instrumentów finansowych, o których mowa w art. 2, ust. 1, pkt 2, lit. c ustawy z dnia 29 lipca 2005 r. o obrocie instrumentami finansowymi (Dz. U. Nr 183, poz. 1538 z późn. zm.).

¹⁰ Art. 75. ust. 1 – w umowie o zarządzanie portfelem, w którego skład wchodzi jeden lub większa liczba instrumentów finansowych, firma inwestycyjna zobowiązuje się do podejmowania i realizacji decyzji inwestycyjnych na rachunek klienta, w ramach pozostawionych przez zlecniodawcę do dyspozycji zarządzającego środków pieniężnych lub instrumentów finansowych.

¹¹ Towarzystwo funduszy inwestycyjnych musi wykonywać tę działalność na podstawie art. 45 ust. 2 ustawy z dnia 27 maja 2004 r. o funduszach inwestycyjnych (Dz. U. Nr 146, poz. 1546 z późn. zm.).

¹² Art. 17, ust. 1e i 1f ustawy o p.d.o.f.

3. Darowizny od osób fizycznych i prawnych, dokonane w oparciu o ustawy o podatkach dochodowych na rzecz organizacji pożytku publicznego.

Darowizna jest pojęciem wywodzącym się z prawa cywilnego. Należy do umów pod tytułem darmym. Przez umowę darowizny darczyńca zobowiązuje się do bezpłatnego świadczenia na rzecz obdarowanego kosztem swojego majątku¹³. Na gruncie prawa podatkowego może być ona ujmowana wyłącznie w takim kształcie, jaki został jej nadany w unormowaniach kodeksu cywilnego. Jak słusznie zwrócił uwagę Naczelny Sąd Administracyjny, darowizna pozostaje instytucją prawa cywilnego, a jej wykorzystanie dla celów podatkowych w niczym nie zmienia istniejącego stanu prawnego¹⁴. W podobny sposób kwestię darowizn eksplikuje również Ministerstwo Finansów¹⁵.

3.1. Darowizny od osób prawnych

Ważne znaczenie – jako preferencja finansowa – ma możliwość odliczenia od podstawy opodatkowania przez osoby prawne darowizn przekazanych na działalność statutową organizacji pożytku publicznego, łącznie do wysokości nie przekraczającej 10% dochodu¹⁶. Jeżeli przedmiotem darowizny są towary opodatkowane podatkiem od towarów i usług, za kwotę darowizny uważa się wartość towaru wraz z podatkiem od towarów i usług, w części przekraczającej kwotę podatku naliczonego, którą podatnik ma prawo odliczyć zgodnie z przepisami o podatku od towarów i usług z tytułu dokonania tej darowizny¹⁷.

¹³ Art. 888 § 1 ustawy z dnia 23 kwietnia 1964 r. Kodeks cywilny (Dz. U. Nr 16, poz. 93 z późn. zm.).

¹⁴ Wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego – Ośrodek Zamiejscowy w Gdańsku z 7 sierpnia 1996 r., sygn. akt SA/Gd 1558/95, „Serwis Podatkowy”, 1998/8, s. 4.

¹⁵ Pismo Ministerstwa Finansów – Wicedyrektora Departamentu Podatków Bezpośrednich i Opłat z dnia 11 marca 1997 r. PO 2/BKO/AL-0130/652/97, „Biuletyn Skarbowy”, 1997/3, s. 14. Na instytucję darowizny z Kodeksu cywilnego powołano się także m.in. w: Postanowieniu Trzeciego Mazowieckiego Urzędu Skarbowego w Radomiu z dnia 2 marca 2005 r. 1473/58/WD/423/25/05/TC, LexPolonica nr 382399, a także w Decyzji Izby Skarbowej w Szczecinie z dnia 22 czerwca 2005 r. PB-1.32.4230-1/05, LexPolonica nr 383103.

¹⁶ Art. 18, ust. 1, pkt. 1 i ust. 1a ustawy o p.d.o.p.

¹⁷ Art. 18, ust. 1b ustawy o p.d.o.p.

Odliczenie powyższych darowizn stosuje się, jeżeli wysokość darowizny jest udokumentowana dowodem wpłaty na rachunek bankowy obdarowanego, a w przypadku darowizny innej niż pieniężna – dokumentem, z którego wynika wartość tej darowizny, oraz oświadczenie obdarowanego o jej przyjęciu¹⁸. Ponadto podatnicy korzystający z odliczenia darowizn są obowiązani wykazać w zeznaniu kwotę przekazanej darowizny, kwotę dokonanego odliczenia oraz dane pozwalające na identyfikację obdarowanego, w szczególności jego nazwę, adres i numer identyfikacji podatkowej lub numer uzyskany w innym niż Rzeczpospolita Polska państwie członkowskim Unii Europejskiej lub innym państwie należącym do Europejskiego Obszaru Gospodarczego, w którym obdarowany ma siedzibę, służący dla celów podatkowych identyfikacji¹⁹.

Podatnikowi przysługuje też prawo do odliczenia darowizny na rzecz organizacji pożytku publicznego, w innym niż Rzeczpospolita Polska państwie członkowskim Unii Europejskiej lub innym państwie należącym do Europejskiego Obszaru Gospodarczego, prowadzącej działalność pożytku publicznego w sferze zadań publicznych, po spełnieniu ustawowych warunków²⁰. Z darowizn m.in. na działalność statutową organizacji pożytku publicznego wynikają również odpowiednie obowiązki obdarowanych²¹.

3.2. Darowizny od osób fizycznych.

Także i tego typu darowizny – będące preferencją finansową – mają istotny wpływ na dochody organizacji pożytku publicznego. Obecnie osoby fizyczne mogą pomniejszyć podstawę opodatkowania o darowizny na cele określone w ustawie o działalności pożytku publicznego, na rzecz podmiotów prowadzących taką działalność w sferze zadań publicznych, do wysokości nie przekraczającej w roku podatkowym kwoty 6% do-

¹⁸ Art. 18, ust. 1c p.d.o.p.

¹⁹ Art. 16, ust. 1g p.d.o.p.

²⁰ Art. 18, ust. 1j ustawy o p.d.o.p.

²¹ Art. 18, ust. 1e i 1f ustawy o p.d.o.p. Zob. więcej: E. Flor w: Praca zbiorowa ekspertów Departamentu Podatkowego BDO, *Ustawa o podatku dochodowym od osób prawnych. Komentarz*, wyd. 3 Difin, Warszawa 2008, s. 570-571; G. Dźwigala, Z. Huszcz, P. Karwat, R. Krasnodębski, M. Ślifirczyk, F. Świtała, *Ustawa*, s. 649; D. Kosacka-Łędzewicz, B. Olszewski, *Leksykon podatku dochodowego od osób prawnych*, UNIMEX, Wrocław 2010, s. 933.

chodu²². Również łączna kwota odliczeń nie może przekroczyć 6% dochodu²³.

Jeżeli przedmiotem darowizny są towary opodatkowane podatkiem od towarów i usług, za kwotę darowizny uważa się wartość towaru wraz z podatkiem od towarów i usług, w części przekraczającej kwotę podatku naliczonego, którą podatnik ma prawo odliczyć zgodnie z przepisami o podatku od towarów i usług z tytułu dokonania tej darowizny²⁴.

Darowizny pieniężne muszą być dokumentowane wpłatą na rachunek bankowy obdarowanego. W przypadku darowizn innych niż pieniężne muszą one dla odliczenia być potwierdzone dokumentem, z którego wynika wartość darowizny, oraz oświadczeniem obdarowanego o jej przyjęciu²⁵. Oprócz tego podatnicy korzystający z odliczenia prezentowanych darowizn są zobowiązani wykazać w zeznaniu kwotę przekazanej darowizny, kwotę dokonanego odliczenia oraz dane pozwalające na identyfikację obdarowanego, a w szczególności jego nazwę i adres. W przypadku zwrotu dokonanej darowizny, obdarowany jest obowiązany przekazać urzędowi skarbowemu informację o zwróconej podatnikowi darowiznie, w terminie miesiąca od dnia dokonania zwrotu²⁶.

Prawo do odliczenia darowizny na rzecz organizacji pożytku publicznego, w innym niż Rzeczpospolita Polska państwie członkowskim Unii Europejskiej lub innym państwie należącym do Europejskiego Obszaru Gospodarczego, prowadzącej działalność pożytku publicznego w sferze zadań publicznych, przysługuje podatnikowi pod takimi samymi warunkami jak w prezentowanych wyżej darowiznach w podatku

²² Art. 26, ust. 1, pkt. 9, lit. a ustawy z dnia 26 lipca 1991 r. o podatku dochodowym od osób fizycznych (tekst jedn. Dz. U. z 2010, Nr 51, poz. 307 z późn. zm.), cyt. dalej jako u.p.d.o.f. Zob. też R. Kubacki, *Leksykon podatku dochodowego od osób fizycznych*, UNIMEX, Wrocław 2010, s. 979-980; A. Bartosiewicz, R. Kubacki, *PIT*, Wolters Kluwer, Warszawa 2010, s. 1111-1112.

²³ Art. 26, ust. 5 ustawy o p.d.o.f.

²⁴ Art. 26, ust. 6 ustawy o p.d.o.f.

²⁵ Art. 26, ust. 7 pkt. 2 ustawy o p.d.o.f.

²⁶ Art. 26, ust. 6b i 6c ustawy o p.d.o.f.; J. Marciniuk, *Podatek dochodowy od osób fizycznych 2010*, Wydawnictwo C.H. Beck, Warszawa 2010, s. 943.

dochodowym od osób prawnych²⁷. Również i tutaj z tytułu darowizny, dla obdarowanych wynikają odpowiednie ustawowe obowiązki²⁸.

4. Możliwość przekazania przez osoby fizyczne 1% należnego podatku na działalność organizacji pożytku publicznego

W wielu krajach funkcjonuje mechanizm, który wykorzystując, podatnik może wskazać w rocznym rozliczeniu podatkowym przeznaczenie określonej części należnego podatku dla sektora pozarządowego²⁹. Także w Polsce podatnik będący osobą fizyczną może przeznaczyć na rzecz jednej, dowolnie wybranej organizacji pożytku publicznego maksymalnie 1% podatku należnego, wynikającego:

1) z zeznania podatkowego złożonego w terminie określonym dla jego złożenia, albo

2) z korekty powyższego zeznania jeżeli została dokonana w ciągu miesiąca od upływu terminu dla złożenia zeznania podatkowego³⁰.

Otrzymane w ten sposób przez organizację pożytku publicznego środki finansowe mogą być wykorzystane wyłącznie na prowadzenie działalności pożytku publicznego³¹.

Organizację, na rzecz której kwota ma zostać przekazana wskazuje podatnik wybierając ją z właściwego wykazu. Minister Pracy i Polityki Społecznej prowadzi w formie elektronicznej wykaz organizacji mających status organizacji pożytku publicznego na dzień 30 listopada roku podatkowego. Minister zamieszcza powyższy wykaz na stronie internetowej Biuletynu Informacji Publicznej nie później niż dnia 15 grudnia roku podatkowego³².

Przekazania właściwej kwoty dokonuje naczelnik urzędu skarbowego właściwy miejscowo dla złożenia zeznania podatkowego, na wniosek podatnika³³. Za wniosek uważa się wskazanie przez podatnika

²⁷ Art. 26, ust. 6e ustawy o p.d.o.f.; W. Dmoch, T. Szymura, *Podatek dochodowy od osób fizycznych*, Wydawnictwo C.H. Beck, Warszawa 2008, s. 411.

²⁸ Zob. E. Flor w: *Ustawa o podatku dochodowym*, s. 570-571; S. Babiarz, L. Błystak, B. Dauter, A. Gomułowicz, R. Pęk, K. Winiarski, *Podatek dochodowy*, s. 1045.

²⁹ A. Bartosiewicz, R. Kubacki, *Ustawa o podatku dochodowym od osób fizycznych. Komentarz*, Difin, Warszawa 2006, s. 1151.

³⁰ Art. 45c, ust. 1 ustawy o p.d.o.f. oraz art. 27, ust. 1 u.d.p.p.

³¹ Art. 27, ust. 2 u.d.p.p.

³² Art. 27a, ust. 1 u.d.p.p.

³³ Art. 45c, ust. 1 ustawy o p.d.o.f.

w zeznaniu podatkowym albo w korekcie zeznania, jednej organizacji pożytku publicznego poprzez podanie jej numeru wpisu do Krajowego Rejestru Sądowego oraz kwoty do przekazania na rzecz tej organizacji, w wysokości nieprzekraczającej 1% należnego podatku. Warunkiem przekazania powyższej kwoty jest zapłata w pełnej wysokości należnego podatku stanowiącego podstawę obliczenia kwoty, która ma być przekazana na rzecz organizacji pożytku publicznego, nie później niż w terminie dwóch miesięcy od upływu terminu dla złożenia zeznania podatkowego. Kwotę powyższą naczelnik urzędu skarbowego przekazuje w terminie od maja do lipca roku następującego po roku podatkowym, za który składane jest zeznanie podatkowe, na rachunek bankowy organizacji pożytku publicznego wskazany w wykazie, o którym jest mowa wyżej. Kwota ta jest pomniejszana o koszty przelewu bankowego. Należy także zwrócić uwagę na fakt, że podatnicy, podlegający ograniczonemu obowiązkowi podatkowemu składający zeznanie podatkowe w trakcie roku podatkowego, wybierają organizację pożytku publicznego z wykazu określonego za poprzedni rok podatkowy³⁴.

5. Zwolnienia w podatku od nieruchomości

Dla organizacji pożytku publicznego, ważnym zwolnieniem – niosącym realną pomoc w ich działalności – jest zwolnienie z podatku od nieruchomości. W świetle ustawy o podatkach i opłatach lokalnych od opodatkowania zwolnione są nieruchomości lub ich części zajęte na prowadzenie nieodpłatnej statutowej działalności pożytku publicznego przez powyższe organizacje³⁵.

Zwolnienie to ma charakter przedmiotowo-podmiotowy tzn. zwolnione od podatku są określone nieruchomości lub ich części, jeśli zajęte są przez wskazany podmiot na oznaczone cele. Oznacza to, że zwolnienie obejmuje także nieruchomości niebędące własnością organizacji pożytku publicznego, a jedynie przez nie zajmowane (dzierżawione, wynajmowane)³⁶.

³⁴ Art. 45c, ust. 2-4 i 7 ustawy o p.d.o.f.

³⁵ Art. 7, ust. 1, pkt 14 ustawy z dnia 12 stycznia 1991 r. o podatkach i opłatach lokalnych (tekst jedn. Dz. U. z 2010, nr 95, poz. 613 z późn. zm.), cyt. dalej jako u.p.o.l.

³⁶ L. Etel, *Podatki od nieruchomości 2009*, Wydawnictwo C.H. Beck, Warszawa 2009, s. 274.

Jeżeli nieruchomość jest własnością organizacji pożytku publicznego lub znajduje się w jej wieczystym użytkowaniu to zobowiązana jest ona, także dla nieruchomości korzystających ze zwolnienia, do złożenia deklaracji na podatek od nieruchomości, w której musi wykazać także nieruchomości zwolnione³⁷.

Ze zwolnienia mogą korzystać jedynie nieruchomości zajęte na prowadzenie nieodpłatnej działalności pożytku publicznego. W tym wypadku przez zajęcie należy rozumieć faktyczne wykorzystywanie nieruchomości do tego typu działalności. Jeśli jednak np. w jednym budynku prowadzi się działalność nieodpłatną oraz odpłatną to pomieszczenia na każdy rodzaj działalności powinny być wyodrębnione. W takim wypadku części nieruchomości zajęte na działalności nieodpłatną są od podatku zwolnione. Natomiast części budynku zajęte na działalność odpłatną powinny korzystać z preferencyjnych zasad opodatkowania (nie będą opodatkowane stawkami najwyższymi, ale wg stawek dla budynków tzw. pozostałych)³⁸.

Prezentując problematykę zwolnień organizacji pożytku publicznego z podatku od nieruchomości należy także zwrócić uwagę na fakt, że powyższe organizacje mogą nabywać prawo użytkowania nieruchomości należących do Skarbu Państwa lub jednostek samorządu terytorialnego na preferencyjnych zasadach. Oznacza to, że minister właściwy do spraw Skarbu Państwa może dokonać darowizny nieruchomości z zasobu Skarbu Państwa na rzecz organizacji pożytku publicznego. Natomiast w przypadku niewykorzystania nieruchomości na cel określony w umowie, a także w razie utraty przez organizację statusu organizacji pożytku publicznego – następuje odwołanie darowizny³⁹. Ponadto przy kupnie nieruchomości przez organizację pożytku publicznego właściwy organ za zgodą odpowiednio wojewody albo rady lub sejmiku, może udzielić bonifikaty od ceny sprzedaży – jeżeli nieruchomość będzie wykorzystywana na cele prowadzonej przez nie działalności pożytku publicznego⁴⁰.

³⁷ Art. 6, ust. 10 u.p.o.l.

³⁸ L. Etel, *Podatki*, s. 275-276.

³⁹ Art. 59, ust. 1 i 2 ustawy z dnia 21 sierpnia 1997 r. o gospodarce nieruchomościami (tekst jedn. Dz. U. z 2010, nr 102, poz. 651 z późn. zm.), cyt. dalej jako ustawa o gospodarce nieruchomościami.

⁴⁰ Art. 68, ust. 1, pkt 2 ustawy o gospodarce nieruchomościami.

6. Inne niektóre preferencje finansowe.

Zwolnienie z podatku od czynności cywilnoprawnych. W ustawie o podatku od czynności cywilnoprawnych określono zwolnienie od tego podatku dla organizacji pożytku publicznego, jeżeli dokonują czynności cywilnoprawnych wyłącznie w związku z nieodpłatną działalnością statutową⁴¹. Takie zwolnienie wskazano nie tylko w powyższej ustawie, ale także w ustawie o działalności pożytku publicznego⁴². Prezentowane zwolnienie ma charakter podmiotowy i praktycznie obejmuje wszystkie czynności cywilnoprawne, których dokonanie powoduje powstanie obowiązku podatkowego dla podmiotów zwolnionych⁴³. Jak wynika z przytoczonego przepisu zwolnieniem objęto podmioty spełniające kumulatywnie dwa warunki: posiadające status organizacji pożytku publicznego i dokonujące czynności cywilnoprawnych wyłącznie w związku z nieodpłatną działalnością statutową⁴⁴.

Zwolnienie z opłaty skarbowej. Kolejnym istotnym zwolnieniem dotyczącym organizacji pożytku publicznego jest zwolnienie z opłaty skarbowej. Zwolnienie to jest zwolnieniem podmiotowym i ma zastosowanie wyłącznie w związku z nieodpłatną działalnością pożytku publicznego tzn. bez pobierania wynagrodzenia za prowadzoną działalność. Powyższe zwolnienie jest stosowane w przypadku, gdy takie organizacje dokonują zgłoszenia lub składają wniosek o dokonanie czynności urzędowej albo wniosek o wydanie zaświadczenia lub zezwolenia⁴⁵. Nie jest to jednocześnie typowe zwolnienie podmiotowe, ponieważ oprócz posiadania specjalnego statusu organizacji pożytku publicznego, dany podmiot powinien spełniać określone kryteria przedmiotowe, a mianowicie: prowadzić działalność pożytku publicznego nieodpłatnie

⁴¹ Art. 8, pkt 2a ustawy z dnia 9 września 2000 r. o podatku od czynności cywilnoprawnych (tekst jedn. Dz. U. z 2010, nr 101, poz. 649 z późn. zm.). Zobacz też J. Zdanowicz, *Podatek od czynności cywilnoprawnych. Opłata skarbową 2009*, Wydawnictwo C.H. Beck, Warszawa 2009, s. 75.

⁴² Art. 24, ust. 1, pkt 3 u.d.p.p.

⁴³ Z. Ofiarski, *Ustawy o opłacie skarbowej, o podatku od czynności cywilnoprawnych. Komentarz*, Wolters Kluwer, Warszawa 2009, s. 417; K. Chustecka, *Podatek od czynności cywilnoprawnych w 2009 roku*, Difin, Warszawa 2009, s. 160.

⁴⁴ M. Szymankiewicz, *Podatek od czynności cywilnoprawnych. Leksykon opodatkowania*, ODiDK, Gdańsk 2010, s. 204.

⁴⁵ Art. 7, pkt 4 ustawy z dnia 16 listopada 2006 r. o opłacie skarbowej (Dz. U. Nr 225, poz. 1635 z późn. zm.).

i w związku z taką działalnością dokonywać zgłoszenia lub złożenia wniosku o dokonanie czynności urzędowej albo wniosku o wydanie zaświadczenia lub zezwolenia. Zwolnienie to nie może być stosowane w innych sytuacjach dotyczących organizacji pożytku publicznego np. gdy chodzi o ich działalność odpłatną. Można zatem stwierdzić, że zwolnienie to ma także charakter warunkowy⁴⁶.

Zwolnienie z opłat sądowych. Organizacje pożytku publicznego są także zwolnione z opłat sądowych. Zwolnienie to nie obejmuje jednak spraw związanych z prowadzoną przez te organizacje działalnością gospodarczą⁴⁷.

7. Wnioski

Zaprezentowane wyżej preferencje należy ocenić pozytywnie, wskazując przy okazji, że do najczęściej stosowanych należą preferencje podatkowe. Z jednej strony pomagają one kontynuować dobre polskie tradycje dotyczące działalności użytecznej publicznie. Z drugiej strony, pozwalają organizacjom pożytku publicznego na pełną realizację zadań statutowych związanych z pomocą państwu. Państwo nie zawsze jest w stanie pochylić się nad wszystkimi problemami swojego obywatela (osoby ludzkiej). Konieczność tą podejmują podmioty działające dla dobra publicznego i w sposób szczególny realizujące zadania i cele społeczne.

FINANCIAL PREFERENCES RELATING TO THE ACTIVITY OF A PUBLIC BENEFIT ORGANIZATION

Summary

Financial preferences, which are established by the government, are one of the widely accepted methods of financing public benefit organizations. Their main purpose is to achieve statutory goals of such organizations, which are generally public tasks. Financial preferences include income tax exemption for legal entities, property tax exemption, donations based on income tax laws, etc. Worth mentioning is the fact that tax exemptions and donations are most profitable.

⁴⁶ Z. Ofiarski, *Ustawy o opłacie*, s. 142-143.

⁴⁷ Art. 104, ust. 1 ustawy z dnia 28 lipca 2005 r. o kosztach sądowych w sprawach cywilnych (tekst jedn. Dz. U. z 2010, nr 90, poz. 594 z późn. zm.).

KS. GRZEGORZ JAŚKIEWICZ

STUDIA ELCKIE
13(2011)

POLEMIKA ANTYDOKETYSTYCZNA U ŚW. IGNACEGO Z ANTIOCHII

Każdy wykład inaugurujący nowy rok akademicki w seminarium winien być ze wszech miar instruktywny. Nie może to być sztuka dla sztuki czy też nauka dla własnego zadowolenia, przed czym przestrzegał Jan Chryzostom¹. Uprawianie nauk teologicznych, a w sposób szczególnie teologii dogmatycznej czy patrologii, ma służyć pokrzepieniu innych w wierze oraz zwalczaniu błędów i herezji.

Pierwszą herezją chrystologiczną był doketyzm. W encyklopediach międzynarodowych drukowanych w tym roku znajdujemy ten termin, a pod nim na ogół jedno zdanie, które mówi, że początki tej herezji sięgają I wieku i że według niej Chrystus miał pozorne ciało albo w ogóle go nie miał. Były różne mutacje doketyzmu. Kłamstwo to szerzyli zwłaszcza gnostycy na bazie wyrażenia „wydaje mi się”, bo wydawało się im czymś nieprawdopodobnym, aby Syn Boży mógł przyjąć ciało, które oni wiązali z wszelkim złem! Ta opinia zaczęła się odrzuceniem krzyża (*scandalum crucis*). Ci, którzy ją promowali, nie mogli zaakceptować, że Zbawiciel mógłby umrzeć jak niewolnik czy przestępca i wmawiali, że Bóg jest duchem i nie może mieć ciała. Wyrażenie *wyda-je mi się* (δοκεῖ μοι) stało się źródłem relatywizmu w teologii.

Herezja ta była znana już w czasach apostoelskich. Zwalczał ją pierwszy list św. Jana, który zaczyna się od słów: „To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotyczyły nasze ręce” (1 J 1,1). W tym Liście czytamy dalej: „Po tym poznajecie Ducha Bożego: każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga. Każdy zaś duch, który nie uznaje Jezusa, nie jest

Ks. Grzegorz Jaśkiewicz – kapłan diecezji siedleckiej; mgr filologii klasycznej i dr hab. teologii; lektor i wykładowca patrologii i mariologii w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Siedleckiej; adres do korespondencji: gregun@wp.pl.

¹ J. Chryzostom, *O kapłaństwie* III, 9, w: POK 23, s. 52.

z Boga; i to jest duch Antychrysta, który - jak słyszeliście - nadchodzi i już teraz przebywa na świecie (1 J 4,2-3). W drugim z kolei Liście zawarł znamienne stwierdzenie: „Wielu bowiem pojawiło się na świecie zwodzicieli, którzy nie uznają, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele ludzkim. Taki jest zwodzicielem i Antychrystem” (2 J 7).

Nie ulega wątpliwości, że pierwsi Ojcowie Kościoła musieli przeciwstawić się tej filozofii, która niszczyła chrześcijaństwo w zarodku, bowiem ciało to *cardo salutis*, jak powie później Tertulian². Do tych, którzy jako pierwsi podjęli polemikę z głosicielami tej herezji należy Ignacy Antiocheński. Jego wywody przyczyniały się do skutecznej obrony przed doketami oraz do pogłębienia prawd wiary i Pisma Świętego.

Biografia św. Ignacego i jego twórczość

Ignacy Antiocheński zwany jest Teoforem (niosącym Boga). Był biskupem i męczennikiem. Zasłynął jako mistyk. Jego wspomnienie w kalendarzu liturgicznym obchodzimy 17 października. Około 105 roku, za panowania cesarza Trajana, został uwięziony wraz z grupą współwyznawców i skazany na rozszarpanie przez dzikie zwierzęta na arenie w Rzymie. Podczas podróży z Antiochii do Rzymu spotykał się z przedstawicielami różnych wspólnot chrześcijańskich i napisał siedem listów. Listy stanowią coś w rodzaju „dziennika duszy” biskupa męczennika.

Zarys jego polemiki antydoketystycznej³

Ignacy Antiocheński do Kościoła w Smyrnie pisał, że ceni sobie wiarę wspólnot, które nie uległy doketyzmowi. Za to wielbi Boga, mając na myśli odbiorców listu:

„Wielbię Jezusa Chrystusa, Boga, który [...] będąc naprawdę według ciała z rodu Dawida, jest Synem Bożym według woli i potęgi Boga, naprawdę urodził się z Dziewicy, został ochrzczony przez Jana, aby «wypełnić wszystko, co sprawiedliwe», a za Poncjusza Piłata i tetrarchy Heroda naprawdę został przybity za nas w ciele. Tylko dzięki owocom Jego krzyża, dzięki Jego męce po Bożemu błogosławionej, jesteśmy, kim jesteśmy. Toteż przez swoje zmartwychwstanie «podniósł On sztandar» na wieki, aby świętych

² Tertulianus, *De resurrectione mortuorum* 8, w: PL 2, 806.

³ Niniejszy fragment stanowi ekscerpt książki: G. Jaśkiewicz, *Doketyzm jako wyraz relatywizmu w teologii*, Ząbki 2009, s. 150-155.

i wiernych swoich, czy to Żydów, czy to spośród pogan, [zgromadzić] w jednym ciele swojego Kościoła. To wszystko wycierpiał dla nas, abyśmy zostali zbawieni. A cierpiał i naprawdę zmarłychwstał, nie tak, jak mówią niektórzy niewierni, że cierpiał pozornie, a przyszłość ich zgodna z tym, co myślą, gdyż będą bezcieleśni i podobni do demonów. Ja bowiem wiem i wierzę, że nawet po swoim zmarłychwstaniu Jezus był w ciele. A kiedy przyszedł do Piotra z towarzyszami, powiedział do nich: «Weźcie, dotknijcie mnie i zobaczcie, że nie jestem bezcielesnym demonem». I natychmiast dotknęli Go i uwierzyli, trzymając się mocno Jego ciała i ducha. Dlatego też śmiercią wzgardzili i okazali się ponad śmierć wyżsi. A po swym zmarłychwstaniu Jezus jadł i pił razem z nimi jak istota cielesna, chociaż duchowo był zjednoczony z Ojcem»⁴.

Cierpienie, śmierć i zmarłychwstanie Chrystusa były zatem realne i rzeczywiście dotyczą Jego ciała. W tym tekście pojawia się i zasługuje na podkreślenie termin *naprawdę* (ἀληθῶς), który został zastosowany kilka razy. Nawet po zmarłychwstaniu Chrystus zachowywał się ὡς σαρκικός. Ignacy zapewnia o Jego człowieczeństwie (ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους «Δαυὶδ κατὰ σάρκα», υἱὸν θεοῦ). Kładzie w ten sposób fundament pod ważność rzeczywistości ludzkiej i boskiej Chrystusa przed wszelkimi ewentualnymi zafałszowaniami. Widać tu polemikę z (judaizującymi) doketami. Podobne odniesienie znajdujemy w jego liście do Efezjan:

Jeden jest Lekarz,
cielesny i zarazem duchowy,
zrodzony i niezrodzony,
przychodzący w ciele Bóg (ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός),
w śmierci życie prawdziwe,
zrodzony z Maryi i zrodzony z Boga (καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ),
najpierw podległy cierpieniu,
a teraz mu już nie podlegający,
Jezus Chrystus, nasz Pan⁵.

Termin *niezrodzony* oznaczał transcendencję Boga. Tekst odpiera gwałtowny atak tych, którzy mówili nieprawdę. Ignacy głosi, że Chry-

⁴ I. Antiocheński, *Do Kościoła w Smyrnie* I, 1-III, 1, w: BOK 10, s. 136.

⁵ Tenże, *Do Kościoła w Efezie* VII, 2, w: BOK 10, s. 115.

stus jest Bogiem i człowiekiem. Ks. M. Starowieyski, komentując ten tekst, mówi, że po jego przeczytaniu myślimy o napisanym trzy wieki później i przyjętym na Soborze Chalcedońskim (451 r.) Liście Leona Wielkiego do Flawiana, w którym wykląda naukę o dwóch naturach złączonych w jednej Osobie Jezusa Chrystusa. To wspomniane określenie dogmatyczne poprzedziło przeszło dwadzieścia lat gwałtownych sporów związanych z nestorianizmem i monofizytyzmem. A przecież tę naukę znajdujemy właśnie w przytoczonym powyżej tekście Ignacego. Iluż dyskusji by uniknięto, gdyby go dokładnie przemyślano. Jedność Bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie prowadzi do jedności człowieka z Bogiem, z Jego ciałem i duchem, używając ignacjańskiej terminologii, a w terminologii późniejszej – z Jego naturą ludzką i Boską⁶.

Ten Ojciec Apostolski, podkreślając prawdziwe człowieczeństwo Chrystusa, ostrzega przed błędną nauką, a nawet wzywa do modlitwy za tych, którzy ją szerzą, aby się nawrócili:

„Pewni ludzie wyrzekają się Go przez swoją niewiedzę, a raczej to Pan się ich wyrzeka, gdyż są orędownikami śmierci raczej niż prawdy. Nie przekonały ich prorocтва ani prawo Mojżeszowe, ani nawet aż do dziś dnia Ewangelia, ani cierpienia każdego z nas. I o nas bowiem myślał tak samo. A cóż mi przyjdzie z kogoś, kto mnie chwali, jeśli obraża mojego Pana, nie wyznając, że przyjął On ciało? Kto tego nie wyznaje, wyrzeka się Go całkowicie, sam będąc własnym grabarzem. Imion tych ludzi, jako że są niewierni, nie uważam za słuszne napisać. Obym nawet mógł o nich nie pamiętać, dopóki się nie nawrócą, by uwierzyć w mękę, która jest naszym zmartwychwstaniem”⁷.

Ci (adwokaci śmierci) są umarli duchowo, którzy negują rzeczywistość wcielenia Pańskiego. Język grecki zawiera tu grę słów⁸. Terminem σαρκοφόρον był określony Chrystus, a kto tego nie uznaje, zasługuje na swoistą nazwę νεκροφόρος, jako że nie chce skorzystać z ofiarowanego przez Niego zbawienia. Ta polemika antydoketystyczna charakteryzuje się tym, iż zbija błąd, który polegał na tym, że Wcielenie uważano

⁶ Por. M. Starowieyski, *Wstęp, komentarz i opracowanie*, w: BOK 10, s. 108.

⁷ I. Antiocheński, *Do Kościoła w Smyrnie* V, 1-3, w: BOK 10, s. 137.

⁸ Ad Smyr. V, 2: Τί γάρ με ὠφελεῖ τις, εἰ ἐμε ἐπαινεί, τὸν δε κύριόν μου βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον; ὁ δε τοῦτο μὴ λέγων τελείως αὐτὸν ἀπὴρνηται, ὡν νεκροφόρος.

za niegodne Boga, a cierpienie Syna Bożego za skandal (por. Ga 5,11; 1 Kor 1,23). Ignacy podkreślał, że Jezus Chrystus jest naszym prawdziwym życiem⁹. Ta doktryna jest ważna, ponieważ niesie w sobie zbawienie: „Niechaj nikt nie oszukuje: i byty niebieskie, i chwała aniołów, i władcy widzialni i niewidzialni, jeżeli nie uwierzą w Krew Chrystusową, ich także sąd czeka”¹⁰. Jak miłość i wiara łączą człowieka z Chrystusem, tak podobnie ta miłość i wiara jednoczą z Bogiem „w jedności ciała i ducha”¹¹. Owa jedność jest zagwarantowana przez jedność ducha i ciała w Chrystusie (*pneuma i sarks*)¹². Są to dwa terminy w języku Ignacego, których nie przeciwstawia, jak to było w gnostycyzmie. Ten proces jedności poprzez ciało wiąże nas z Ojcem. Używając wielokrotnie terminu *sarks*, podkreśla Wcielenie Słowa, a odnosząc go do człowieka, wskazuje jego związek z Chrystusem. Ignacy Antiocheński mówił o Chrystusie: *theos sarkophoros*, podkreślając Jego bóstwo i realność ludzkiego ciała, nie określając jednak precyzyjnie kompletności ludzkiej natury¹³.

Historyczna prawda zbawczych wydarzeń stanowi fundament dogmatu chrystologicznego. Chrześcijaństwo pozbawione tego historycznego fundamentu rozmywa się w ponadczasowych i pozaświatowych spekulacjach o eonach oraz w kombinacjach idei¹⁴. Tak było w przypadku filozofii gnostycznej. Co więcej, gdy odrzuci się prawdę o Wcieleniu, to konsekwentnie neguje się także widzialną stronę Kościoła i sakrament Eucharystii. Jeżeli bowiem Chrystus byłby bez ciała i krwi, to jaki rodzaj ciała reprezentuje chleb i wino – obrazy (postacie), którymi ustanowił

⁹ Tamże; por. I. Antiocheński, *Do Kościoła w Magnezji* I, 2, w: BOK 10, s. 120: „[...] sławię Kościoły i życzę im zjednoczenia z ciałem i duchem Jezusa Chrystusa, naszego wieczystego Życia, zjednoczenia w wierze i miłości, gdyż nic nie ma nad nią ważniejszego, a przede wszystkim zjednoczenia z Jezusem i z Ojcem. W Nim oprzemy się wszelkim groźbom księcia tego świata, a uniknąwszy ich, szczęśliwie dojdziemy do Boga”.

¹⁰ Tamże VI, 1.

¹¹ Tamże, XII, 1, s. 139.

¹² Nauka teologiczna o Jezusie Chrystusie przeszła przez trzy stadia rozwojowe i zarazem trzy typy: Duch – ciało, Logos – ciało i Logos – człowiek. Ignacy reprezentuje ten pierwszy etap. Zob. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 762-763.

¹³ H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 196.

¹⁴ G.L. Müller, *Podręcznik Teologii Dogmatycznej. Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, Kraków 1998, s. 308.

pamiętkę, którą należy kontynuować¹⁵. U Ojców greckich bardzo rozwinięty został bezpośredni związek między Eucharystią a Wcieleniem¹⁶.

Zło doketyzmu polegało nie tylko na zniekształcaniu prawdy o Chrystusie, lecz także na niszczeniu jedności Kościoła. Z całą stanowczością i zaangażowaniem Ignacy starał się eliminować nielogiczne zapędy herezjarchów. Głosił:

„Bądźcie więc głusi, kiedy wam mówią o czymś innym niż o Jezusie Chrystusie, z rodu Dawida, Synu Maryi, który naprawdę się narodził, który jadł i pił, naprawdę był prześladowany za Poncjusza Piłata, naprawdę został ukrzyżowany i umarł, a oglądały Go niebo i ziemia, i otchłań. On też naprawdę powstał z martwych. To Jego Ojciec wskrzesił Go. Ojciec również na Jego podobieństwo i nas, wierzących w Niego, wskrzesi w Jezusie Chrystusie, poza którym nie ma dla nas prawdziwego życia. Jeśli zaś, jak to mówią niektórzy bezbożnicy, to jest niewierni, cierpiał On tylko pozornie – oni sami istnieją pozornie! – po cóż ja jestem więźniem? po cóż pragnę walczyć z dzikimi zwierzętami? A więc umieram daremnie! Tak więc kłamię przeciwko Panu!”¹⁷.

Był to żywy głos, doświadczenie religijne przemedytowane i okupione cierpieniem. Świadeństwo to wiązało się po raz kolejny z wyznaniem wiary, że Pan przyjął prawdziwe ciało, był rzeczywiście przybity

¹⁵ I. Antiocheński, *List do Kościoła w Smyrnie VII*, 1, w: BOK 10, s. 137: „Powstrzymują się od Eucharystii i modlitwy, gdyż nie wierzą, że Eucharystia jest Ciałem Pana naszego, Ciałem, które cierpiało za nasze grzechy i które Ojciec w swej dobroci wskrzesił. Tak więc ci, co odmawiają daru Boga, umierają wśród swoich dysput. Lepiej byłoby dla nich, żeby mieli miłość, bo w ten sposób i oni mogliby zmartwychwstać”.

¹⁶ L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984, s. 280-282: „Ojcowie Kościoła często wyrażali pogląd, że zmartwychwstanie (wszystkich ludzi) dokonuje się dzięki ciału i krwi Chrystusa, tzn. w mocy Eucharystii. W interesującym jednak nas kontekście rozstrzygającą jest myśl, że Eucharystia tę swoją moc zbawczą otrzymuje ze zmartwychwstania Jezusa Chrystusa i że ciało eucharystyczne ujmowane jest w ścisłym związku z uduchowionym ciałem zmartwychwstałym. [...] Ścisły związek obecności eucharystycznej z uduchowionym ciałem i zmartwychwstaniem dowodzi swego teologicznego znaczenia także przez to, że zwraca się przeciw każdej doketyzycznej czy dualistycznej próbie pozbawienia realności elementu cielesnego, a z wielką powagą broni trwałej przynależności ciała Chrystusa do dzieła zbawczego, we wszystkich jego fazach i rozwinięciach”.

¹⁷ I. Antiocheński, *Do Kościoła w Tralleis IX-X*, w: BOK 10, s. 126.

do krzyża. W przeciwnym razie nie byłoby odkupienia, a nasza wiara byłaby daremna. Podtrzymywanie doketyzmu jest dla Ignacego pustką, która nic nie wnosi w życie, powoduje utratę jego sensu.

Ignacy potępiał doketyzm jako herezję niszczącą chrześcijaństwo. Tworzyła ona wątpliwości w prawowiernej nauce. Czyż Chrystus nie dokonał wcielenia, aby przebóstwić ludzkość? Cel Wcielenia był taki, że Jezus pozostaje w dalszym ciągu Bogiem. Ortodoksyjna nauka katolicka rozwiązała problem na Soborze w Chalcedonie w 451 roku, definiując, że Chrystus jest jednocześnie człowiekiem i Bogiem, a konkretnie, że jest w Nim jedna Osoba i dwie natury¹⁸.

Ten Ojciec Kościoła podkreślał, że Syn Boży zjawił się w ludzkim ciecie, aby nas odkupić. Ta nauka ma być motywacją do dobrego życia i przygotowaniem na spotkanie z Panem:

„Niechaj cię nie niepokoją ci, co wydają się godni wiary, a głoszą błędną naukę. Trwaj niezłomnie jak kowadło pod ciosami młota. Wielki to zawodnik, który jest bity, a zwycięża. Zwłaszcza dla Boga musimy wszystko znosić, żeby i On nas znosić zechciał. Bądź bardziej gorliwy niż jesteś. Ucz się poznawać czas właściwy. Wyczekuj Tego, który jest ponad wszelką zmiennością, poza czasem, niewidzialnego, który dla nas stał się widzialny, niedotykającego, który dla nas cierpienie poznał, który dla nas zniósł wszystko na wszelki sposób”¹⁹.

Jezus prawdziwie, a nie pozornie, urodził się, cierpiał, umarł i zmartwychwstał. Ignacy sam w tym antycypował, gdy dobrowolnie szedł na śmierć, w rzeczywistości, a nie pozornie, mając na uwadze to, że zmartwychwstanie Jezusa było jak najbardziej wiarygodne.

Wnioski

Negowanie Wcielenia było głównym błędem doketów. Człowiek, gdy odrzuca tę prawdę, może dojść do absurdalnych wniosków. Dziś miesza się pojęcia fałszu i prawdy do tego stopnia, że formułuje się maksymę: Jeśli ktoś mówi, że nie ma prawdy – to mówi prawdę. Uprawianie takiej filozofii prowadzi już na starcie do błędu. Podczas procesu Jezusa Piłat zapytał: „Cóż to jest prawda?” (J 18,38). Potraktował to jako pyta-

¹⁸ G. Bardy, *Docétisme*, w: „Dictionnaire de Spiritualité”, t. 3, Paris 1957, kol. 1465-1466.

¹⁹ I. Antiocheński, *List do Polikarpa* III, 1-3, w: BOK 10, s. 141.

nie retoryczne. Nie czekał na odpowiedź, bo był przekonany, że odpowiedzi nie ma. Jako ciekawostkę można przypomnieć, że opierając się na tekście łacińskim, stworzono anagram pilatowego pytania: *Quid est veritas?* i znaleziono odpowiedź: *Est Vir qui adest*. Tą Prawdą jest Chrystus, który jest obecny w historii świata, jest początkiem i końcem świata. Nie można o tym zapomnieć i nie może się nikomu wydawać, że On nie istniał w historii, albo że był bezcielesny. Gdyby tak było, to nigdy nie zostałby poznany. Chrześcijanie zgodnie z zachętą św. Pawła winni mocno trwać w swojej wierze, w wierze otrzymanej od Apostołów i ich następców (por. 1 Kor 16,13). Te słowa wybrzmiały w naszej ojczyźnie nowym echem, gdy papież Benedykt XVI powtarzał nam: *Trwajcie mocno w wierze*.

LA POLÉMIQUE ANTI-DOCETE CHEZ ST. IGNACE D'ANTIOCHE

Résumé

Le présent article fut présenté durant l'inauguration solennelle d'un Séminaire Diocésain à Siedlce. Il décrit les principes concernant la première hérésie christologique - c'est-à-dire - le docétisme, lequel est considéré comme une source de doctrines erronées ou de simple relativisme.

Ignace d'Antioche était un des premiers à réagir et à contester ceux qui affirmait que le Christ n'était qu'une pure apparence ou qui niait son corps dans sa totalité. Il encourageait aussi ceux qui voulait bien l'entendre avec des arguments logiques, bibliques et théologiques en vue de comprendre et d'accepter l'Incarnation de Jésus-Christ, ses souffrances endurer pour nous, sa mort cruelle, et enfin sa résurrection dans la chair. Ceci lié à l'Eucharistie – Le Corps du Christ. Les vives réactions joint aux textes d'au-dessus nous prouvent que l'humanité de Jésus Christ n'est pas un mythe, une fable, une légende ou même une simple vision. Elles nous encouragent à demeurer ferme dans la foi (cf. 1 Cor 16, 13).

EGIPT JAKO ZWODNICZY SOJUSZNIK W NAUCZANIU PROROKÓW IZRAELSKICH

Samo położenie Palestyny spowodowało, że losy Izraela nierozdzielnie związane były z dwoma wielkimi starożytnymi mocarstwami: na Wschodzie z państwami mezopotamskimi, na Zachodzie z Egiptem. Izrael w swoich dziejach zmuszony był wręcz uwzględniać w swej polityce obie te potężne siły. Nie było to łatwe zadanie, gdyż zwrócenie się ku jednej z nich automatycznie powodowało niezadowolenie drugiej. Stąd też trudno było niejednokrotnie wybrać odpowiednią drogę. Prócz racji czysto ludzkich, politycznych w tych wyborach swoje zdanie wypowiadali prorocy podkreślający religijną stronę życia i wyborów Izraela. Spotyka się zatem wiele ich wypowiedzi nawiązujących do aktualnej sytuacji religijnej i politycznej Izraela odniesionych do danego mocarstwa. W danym przypadku do Egiptu. W dzisiejszej postaci tekstów prorockich znaleźć można 35 bezpośrednich wypowiedzi odniesionych do tego zachodniego mocarstwa jako sojusznika nie zawsze wiarygodnego dla Izraela. Poniższa analiza wszystkich tekstów pragnie ukazać dwa spojrzenia na Egipt: od strony prorockiej – religijnej i od strony świeckiej – politycznej.

1. Ocena Egiptu przez proroków

Bardzo często, a może nawet i zawsze, Egipt był postrzegany przez Izraela jako kraj, na którym można było polegać w razie grożącego niebezpieczeństwa. Przekonanie to prawdopodobnie wynikało z faktu, że Egipt był jedną z dwóch wielkich potęg politycznych, militarnych i gospodarczych na starożytnym Bliskim Wschodzie, której nic w stanie nie jest pokonać. Nadto przez setki lat Egipt nie zagrażał militarnie terytoriom palestyńskim, a jeśli nawet posiadał nad nimi zwierzchnictwo polityczne, nie było ono sprawowane w jakiś okrutny czy bezwzględny sposób, jak było w zwyczaju Babilonii czy Asyrii – państw z terenu Mezopotamii. Palestynie oraz Izraelitom najczęściej niebezpieczeństwo groziło od Wschodu, od wspomnianych państw. Dopiero faraon Szeszonk I

(945-924 r. przed Chr.) wyprawił się na Palestynę łupiąc po drodze Jerozolimę oraz okolice w 926 r. przed Chr. Nie zmieniło to jednak ogólnego pozytywnego nastawienia do Egiptu u Izraelitów w dalszych czasach. Nie dziwi więc, że w chwilach kryzysu, zagrożenia gospodarczego czy politycznego najbliższym miejscem ucieczki był właśnie Egipt.

Jedynie ludzie o bardzo trzeźwym podejściu do sytuacji oraz umiejętności analizowania wszystkich wydarzeń przeszłych i aktualnych potrafili dostrzec prawdziwe oblicze Egiptu, że nie jest on sojusznikiem, na którym można byłoby opierać swe nadzieje w różnych aspektach życia codziennego. Takimi ludźmi byli niewątpliwie prorocy, którzy reprezentowali Boga i Jego suwerenną władzę w Izraelu. Mieli oni czuwać nad właściwą postawą religijną ludu, na czele z jego przywódcami, oraz nad poczynaniami we wszystkich zakresach życia. Ich zadaniem nie było kierowanie narodem, lecz napominanie, przestrzeganie oraz czuwanie nad realizacją prawa Bożego. Wbrew pozorom prorocy nigdy nie byli przeciwnikami tworzenia się organizmów państwowych, ale niestrudzenie i zdecydowanie bronili, że wszystkimi możliwymi dla nich konsekwencjami, suwerenności Boga w funkcjonowaniu różnych instytucji ludzkich.

Będąc przekonanymi o władzy JHWH nad wszystkimi narodami interesowali się także losami obcych narodów. Bardzo często ukazywali je jako narzędzie Boga w kierowaniu losami świata i Izraela. W związku z tym prorocy bardzo surowo oceniali polityczne przymierza zawierane z innymi narodami, niezwykle rzetelnie i realnie oceniając daną sytuację i nie kierowali się przy tym aktualną koniunkturą polityczną. Nic więc dziwnego, że często wyrażali swą opinię w mocnych i ostrych słowach, by zwrócić baczniejszą uwagę na zaistniałą sytuację. Przykładem może być wypowiedź proroka Ozeasza, który mówi:

*Z narodami się zmieszał Efraim
i jest podobny do podpłomyka,
którego nie odwrócono (Oz 7,8).*

Oznacza to, że jeśli Izrael będzie polegał tylko na ludzkich spekulacjach, nie biorąc pod uwagę wskazań JHWH podawanych przez proroków, zawsze okaże się przegranym w polityce światowej; spali się jak podpłomyk zostawiony na silnym ogniu. Próby odegrania politycznej roli przez królów izraelskich wśród potęg starożytnego Bliskiego

Wschodu były zatem najczęściej chybione, gdyż nie opierały się na właściwym podmiocie kierującym historią świata – na JHWH¹.

Nie powinno zatem dziwić, że prorocy oceniali także Egipt, którego władcy Izraela i Judy włączali do swej polityki, często zawierając z nim przymierza przeciw potęgom Mezopotamii, a które prawie zawsze okazywały się zdradliwe i zgubne dla narodu wybranego. Warto więc przyrzeć się wypowiedziom proroków krytycznie przyglądającym się zaistniałym realiom.

Już sama myśl o zawarciu przymierza z Egiptem wydawała się w oczach proroków złudnym i niedorzecznym zamiarem. Nie przebierając, jak zwykle, w słowach konkretnie oceniali tę postawę królów i możnowładców tak Izraela, jak i Judy.

Efraim jest jak gołąb naiwny i głupi:

Wzywają Egipt, idą do Asyrii (Oz 7,11).

Zacytowane zdanie należy do krótkiej perykopy Oz 7,8-12, której początek o nieodwróconym na ogniu podpłomyku został zacytowany wyżej. Prorok zarzuca Izraelowi, że dopasowywał się do otaczających go ludów, które nie znały Boga. Groziło to utratą swej tożsamości; i tak w wielu przypadkach się stało. Wynikiem tego jest to, że Efraim, a więc izraelskie pokolenia północne, niewiele już się odróżniają od obcych narodów. Oparcie się na obcych narodach nie okazało się zyskiem ani politycznym, ani społecznym, ani kulturalnym, a tym bardziej i religijnym. Prorok w barwnych słowach ukazuje, że Efraim posiwał, tzn. zestarzał się (Oz 7,9), ale nic o tym nie wie. Mimo że siwizna w oczach starożytnych była symbolem doświadczenia i mądrości życiowej, Izrael nigdy tego nie nabrał ani nie był tego świadom. Głupota i naiwność jego nadal go cechują i podobny jest właśnie do prostodusznego, łatwowiernego i bezkrytycznego gołębia². Przejawem tej głupoty jest odejście od JHWH i życie obok Niego. Innym przejawem tej gołębiej naiwności jest to, że Izrael nie dostrzega, że jego sytuacja ciągle się pogarsza i nie pamięta, że ocalenie może dać mu tylko jego Bóg. A tym-

¹ L. Stachowiak, *Ogólna charakterystyka proroków*, w: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. S. Łach, Poznań-Warszawa 1973, s. 409-412.

² Symbolikę gołębia w literaturze biblijnej i pozabiblijnej zob. TWAT III, kol.589-591.

czasem oczekuje tego od obcych ludów i miota się między Asyrią a Egiptem szukając pomocy, której nigdy nie otrzyma³.

W podobnym duchu sformułowana została wypowiedź w Oz 12,2:

*Efraim pasie się wiatrem,
za wichrem wschodnim wciąż biega;
pomnaża kłamstwa i gwałty,
zawiera przymierze z Asyrią,
a do Egiptu wywozi oliwę.*

Przytoczone słowa są zarzutem Boga przeciw Izraelowi, który wytyka mu kłamstwo i oszustwo (Oz 12,1), które stały się charakterystyczne dla warstw rządzących. Nie są to więc jakieś pojedyncze przypadki, lecz ciągła postawa Izraela (zob. Oz 4,2). Wymienione dwa oskarżenia mogą zawierać w sobie wiele treści: bezpośrednią zdradę JHWH, niezgodne z przepisami praktyki religijnej czy także krótkotrwałe przymierze z obcymi państwami. Do tego ciągu „kłamstw” i „oszustw” Izraela można zaliczyć także odrzucenie przykazań JHWH, co równa się już praktycznie oficjalnemu od Niego odstępowi⁴.

Przypatrując się powyżej zacytowanemu zdaniu na myśl przychodzi wypowiedzi późniejszych mędrców izraelskich, którzy wszelkie puste i pozbawione sensu działania przyrównują właśnie do wiatru, który jest synonimem nicości. Szczególnie wiatr wschodni jest bardzo niebezpieczny, ponieważ swoją siłą oraz wysoką temperaturą wszystko niszczy. Jeden z przyjaciół Hioba, Elifaz z Teman, powiada:

*Czy mowa mędrca to wicher?
Czy pierś mu wypełnia wiatr wschodni? (Hi 15,2)*

O grzeszniku natomiast, który postępuje irracjonalnie, wypowiedział się inny przyjaciel Hioba, Sofar z Naamy:

*Pędzi go strach niby powódź,
po nocy wichura go ściga.
Wiatr wschodni porywa i ciągnie,
zabiera go z jego siedziby (Hi 27,20n).*

Zarysowaną zaś wyżej postawę Izraela można podsumować słowami innego późniejszego mędrca – Koheleta, który bardzo trzeźwo,

³ E. Bons, *Das Buch Hosea*, Stuttgart 1996, s. 112n.

⁴ Tamże, s. 147.

a czasem nawet nieco sarkastycznie, spoglądał na otaczającą go rzeczywistość i działania ludzkie:

*Widziałem wszelkie sprawy, jakie dzieją się pod słońcem.
A oto: wszystko to marność i pogoń za wiatrem (Koh 1,14).*

W podobnym duchu o postawie Izraela szukającego oparcia w przymierzach z Egiptem wypowiada się także prorok Izajasz. Jego ocena takich poczynąń znajduje się w Iz 30,1-5⁵. Wobec faktu, że w polityce Judy ciągle przeważała opcja wypatrywania pomocy ze strony Egiptu, nie może dziwić, że pozostawiła ona po sobie przykre wspomnienia oraz negatywne oceny, które prorok ocenił sugestywnym słowem „biada!”:

Biada synom zbuntowanym! – wyrocznia Pana. Wykonują zamiary, ale nie moje, i wiążą się układami, lecz nie z mego natchnienia, tak że dodają grzech do grzechu (Iz 30,1).

Chodzi więc tu o polityczne przymierza, które były zawierane bez jakiegokolwiek uwzględnienia Boga. W Izraelu istniał bowiem zwyczaj pytania JHWH o sposób postępowania w trudnych do oceny przez ludzi sprawach (zob. np. Joz 9,14; 1 Sm 15,22-26). Pomijanie tej procedury równało się odrzuceniu Boga i opieranie się tylko na ludzkich umiejętnościach, które nie zawsze odpowiadały prawidłowej postawie wobec Niego. A przecież w Starym Testamencie wielokrotnie Bóg nazywany jest „ucieczką” (np. Ps 27,1; 31,5; Jr 16,19) lub modlący się prosi, by Bóg stał się jego ucieczką (np. Ps 31,3). Podobnym w swym wydźwięku słowem jest „schronić się” (zob. Ps 7,2; 11,1), co Psalmista poetycko ujął: „w cieniu Twych skrzydeł” (Ps 36,8; 57,2). Izajasz zatem bardzo wyraźnie wskazuje na niestosowność postępowania Izraela: oczekuje on od faraona i Egiptu tego, czego nie mogą dać; tylko sam Bóg może tego dokonać⁶.

⁵ Jest to zamknięta w sobie jednostka literacka ogólnie przypisywana Izajaszowi, ponieważ podobna myśl występuje także w Iz 31,1-3. Wprawdzie istnieją wątpliwości co do autentyczności autorskiej, które mogą powstać na podstawie występującego tu słownictwa i zwrotów, lecz całkowitej pewności co do tego nie ma. M.in. twierdzi się, że ta perykopa jest wynikiem późniejszej refleksji mądrościowej nad postawą Judy i Izraela. Szczegóły zob. R. Kilian, *Jesaja II, 13-39*, Würzburg 1994, s. 171n.

⁶ P. Höffken, *Das Buch Jesaja. Kapitel 1-39*, Stuttgart 1993, s. 209.

Prorockie sformułowanie „zbuntowani synowie” wskazuje na pokrewieństwo z językiem deuteronomicznym, gdzie dosyć często określa się krnąbrną czyjąś postawę wobec jakiegoś autorytetu (zob. Pwt 21,18-21). Myśl o buntowniczej postawie Izraela wobec Boga Izajasz kontynuuje w 30,9. Podkreślenie takiej postawy Izraela jeszcze bardziej podkreśla przeciwne Boskim planom zawieranie przymierza z Egiptem. 30,1 kończy się wymownym stwierdzeniem, że Izrael dodaje „grzech do grzechu”, na podstawie czego można sądzić, że takie zachowanie było ciągłe. Można to stwierdzić nie tylko w końcowej fazie istnienia Judy przed 586 r. przed Chr., lecz także nawet i po tej katastrofie, w czasach perskich, stale próbowano rozgrywać kartą egipską na politycznej scenie ówczesnego Bliskiego Wschodu⁷.

Judejczycy nie zważając zatem na zalecenia JHWH, omijając Jego prawo, wierzyli mocno, że tylko Egipt może dać im oparcie w trudnych politycznie czasach:

*Udają się w podróż do Egiptu
bez zasięgnięcia zdania ust moich,
aby się uciec pod opiekę faraona
i by się schronić w cieniu Egiptu (30,2).*

Ton wypowiedzi prorockiej posiada wydźwięk z jednej strony pewnego żalu, że oto Egipt stał się swoistym konkurentem JHWH, z drugiej zaś strony wyraźnie brzmi w niej pewna ironia, będąca wynikiem doświadczenia historycznego. W zdaniu następnym staje się ona już mocnym i zdecydowanym stwierdzeniem:

*Lecz opieka faraona będzie dla was zawstydzeniem,
a pohańbieniem ucieczka w cień Egiptu (30,3).*

To zatem, czego Judejczycy szukali w Egipcie, nigdy nie będzie ich udziałem, gdyż nie jest on już krajem o wielkiej mocy, a jego słowa są tylko mamieniem i kłamstwem wypowiedzanym wobec sojuszników:

*Egipt bezskutecznie i na próżno obiecuje pomoc,
dlatego nazywam go tak: "Rahab-bezczynny" (30,7).*

Nie powinno zatem dziwić, że prorok nazwał Egipt „Rahab-bezczynny”. Pierwotnie był to mitologiczny potwór utożsamiany z cha-

⁷ Tamże, s. 210.

osem praoceanu.⁸ To pojęcie chaosu ma swój oddźwięk w Księdze Hio-ba (zob. Hi 40,1-41,26). Istniała także świadomość, że to ucieleśnienie zła koniecznie musi być ujarzmione. Jedynym, który może tego dokonać, jest tylko Bóg Izraela⁹. Porównanie Egiptu z potworem Rahab, co w tym kontekście brzmi wybitnie ironicznie, wskazuje na ciągłe zagrożenie dla otoczenia lub dla tych, którzy będą chcieli wejść w kontakt z nim. Dodanie zaś przydomka „bezczynny” mówi o jego bezsile i próżnych pokładanych w nim nadziejach. Egipt nie miał już tej mocy, jaką posiadał dawniej i jest wprawdzie potworem, ale ujarzmionym i pozbawionym mocy. Każdy zatem, kto szuka wsparcia w Egipcie wystawia się na śmiech i kpinę, ponieważ opiera się na złudnej rzeczywistości¹⁰.

2. Przymierze z Egiptem – odstępstwem od JHWH

Wielokrotnie prorocy, choćby Jeremiasz, przestrzegali Judę przed złudnymi nadziejami związanymi z Egiptem. Przede wszystkim dlatego, że szukanie w nim pomocy stawało się pokusą do odejścia od Boga, którego nie potrzebowano w ludzkich sojuszach.

*A teraz po co chodzisz do Egiptu,
aby pić wodę z Nilu?
Po co chodzisz do Asyrii,
aby pić wodę z rzeki? (Jr 2,18)*

Zdanie to znajduje się w większej jednostce literackiej (Jr 2,1-37), która rozpoczyna ciąg mów prorockich o winie, karze oraz możliwości powrotu Izraela do Boga. Chodzi tu o spór JHWH z Jego niewiernym ludem, który został skomponowany na wzór rozprawy sądowej. Ciekawe jest przy tym, że Bóg broni się tu, a także jednocześnie wysuwa oskarżenia. Całość pochodzi z wczesnego okresu działalności Jeremiasza i można ściślej umiejscowić tę jednostkę na czasy przed reformą Jozjasza (622 r. przed Chr.). Formuła wzmacniająca na początku wypowiedzi,

⁸ Korzeni tego potwora morskiego należy szukać w mitologii mezopotamskiej, gdzie wyraźnie jest złączony z mitem o stworzeniu świata. Według niego ów potwór morski, w jakiś sposób złączony także z Tiamat, został pokonany, a jego ciało, podobnie jak ciało Tiamat, posłużyło do uformowania elementów widzialnego świata. Ten akt sprawił, że ów potwór został unicestwiony i nie zagraża więcej ludzkości. Natomiast według mitologii kananejskiej potwory zostały wprawdzie pokonane, lecz nieustannie próbują szkodzić ludzkości, stąd są ciągłym dla niej zagrożeniem. Zob. TWAT VII, kol. 375n.

⁹ Zob. TWAT VII, kol. 377.

¹⁰ L. Stachowiak, *Księga Izajasza I*, s. 422.

„To mówi Pan” (2,2), podkreśla ważniejsze myśli w tekście: zbawczy czyn JHWH (w.3), konieczność oskarżenia (w.9), wina Izraela (w.12.19.22.29)¹¹.

Zacytowane wyżej zdanie jest przedłużeniem myśli z Jr 2,17:

*Czy nie sprawiło tego
twoje odstępstwo od Pana, Boga twego,
gdy On prowadził cię w drodze?*

Prorok stwierdza, że aktualny tragiczny stan Judy jest następstwem jej apostazji, odejścia od Boga. Przypomina przy tym dawne czasy, kiedy to On sam prowadził lud przez pustynię dbając o niego, by niczego mu nie zabrakło (zob. np. Pwt 32,11-14). Ale już wtedy Izrael buntował się przeciw swemu Bogu, choć był zdany tylko na Niego.

Jr 2,18 jest swego rodzaju wnioskiem wypływającym z poprzednich rozważań: Izrael okazał się niewierny wobec swego Boga, a teraz pragnie się umocnić jeszcze w swym odstępstwie wykazując niewierność także w sprawach politycznych. Prorok wypomina zatem przymierze z Egiptem i Asyrią, które zostało przedstawione obrazowo jako droga Izraela do mętnych wód Nilu. Jeremiasz w gorzkich słowach ukazuje żal Boga wytykającego podwójne zło: opuszczenie Go oraz szukanie oparcia w obcych narodach. Wyraźnie wspomina to Jr 2,13:

*Bo podwójne zło popełnił mój naród:
opuścili Mnie, źródło żywej wody,
żeby wykopać sobie cysterny,
cysterny popękane,
które nie utrzymują wody.*

Skarga Boga wypowiedziana ustami proroka osiąga w tym wierszu swój punkt kulminacyjny. JHWH występując jako sędzia pięknymi słowami przedstawia zaistniałą relację między Nim i ludem. Ukazuje zupełną bezsensowność jego apostazji: Izrael postąpił podobnie jak mieszkańcy pustynnych okolic, którzy posiadając źródło czystej, świeżej wody, dobrowolnie zmienili ją na wodę przechowywaną w popękanych, nieszczelnych zbiornikach. Wiadomo, że w tak ubogim w wodę kraju, jakim jest Palestyna, każde źródło żywej wody jest bezcennym skarbem, którego należy pilnować i trzymać się go. JHWH porównany do nigdy nie wysychającego źródła nie zawodzi. Obce bóstwa zaś podobne są

¹¹ Dokładniej o strukturze literackiej jednostki i historii redakcji, zob. J. Schreiner, *Jeremia 1-25,14*, Würzburg 1981, s. 17-20.

do popękanych cystern, które nie mogą zatrzymać wody. A to, co zostanie na dnie, to tylko szlam cuchnący niedający orzeźwienia i grożący chorobami¹².

Ten niezwykle plastyczny i sugestywny obraz jest kontynuowany w Jr 2,18. Egipt i Asyria nie dadzą Izraelowi schronienia i pomocy. Dlaczego szuka on tego tak daleko, skoro ma tuż obok swego Boga – źródło wody żywej. Jeremiasz mówiąc o tym, nie tylko ma na myśli aktualną sytuację, ale opiera się na faktach z przeszłości Izraela, który nieustannie szukał wsparcia u obcych:

*Do Egiptu wyciągaliśmy ręce
i do Asyrii, by nasycić się chlebem (Lm 5,6).*

Niestety, wszystkie zawierane w przeszłości przymierza okazały się dla Izraela nie tylko politycznym fiaskiem, ale pociągnęły za sobą także skutki religijne, społeczne i ekonomiczne. Zacytowane zdanie z Lamentacji jest jakby refleksją narodu, który doznał klęski i upokorzenia. Dążąc za dobrobytem ekonomicznym oraz polityczną stabilizacją opuścił swego Boga, który nie mógł dłużej tolerować nieustannego zrywania przymierza przez Izraela i sprawił, że teraz przebywa w niewoli z dala od ojczyzny¹³.

Wszystkie działania polityczne Izraela związane z Egiptem były z góry skazane na niepowodzenie. Były to bowiem pociągnięcia opierające się tylko na ludzkich przewidywaniach, całkowicie pomijające wskazania Boga. Prorocy nieustannie ostrzegali Izraela przed taką postawą ukazując konkretnie zawodność przymierza z Egiptem.

*Biada tym, którzy zstępują do Egiptu po pomoc,
pokładają nadzieję w koniach,
mają ufność w mnóstwie rydwanów
oraz w bardzo wielkiej sile jazdy,
a nie pokładają ufności w Świętym Izraela
ani się nie radzą Pana (Iz 31,1).*

Prorok dziwi się niezmiernie chęci zawierania przez Judę przymierza z Egiptem. Nie tylko dlatego, że opiera się to na fałszywych prognozach politycznych, ale także wielkie zdziwienie wywołuje to, komu Juda

¹² Zob. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, s. 103n.

¹³ Szerszy komentarz do Lm 5,6 oraz całego kontekstu zob. L. Stachowiak, *Lamentacje. Księga Barucha*, Poznań 1968, s. 79n.

zawierzył: Egipcjowi! Oto angażuje się w walce przeciw Asyrii militarną potęgę faraona. Natomiast z JHWH, który zawarł ze swym ludem przymierze i już w samym imieniu Bożym zawiera się obietnica pomocy i trwania przy ludzie, w ogóle Juda nie liczy się. A zatem nie bierze wcale pod uwagę Jego woli ani nie troszczy się o dane przez Niego obietnice. Święty Izraela w politycznej kalkulacji stał się osobą, z którą można się nie liczyć. Nic dziwnego, że nad odpowiedzialnymi za taki stan rzeczy został już wypowiedziany wyrok, zarysowany na początku zacytowanego fragmentu przez „Biada!”. Zasłużyli oni już na śmierć¹⁴.

Izajasz szczegółowo przedstawia, w czym Izrael pokłada nadzieję, gdzie widzi swą pomoc i komu zawierza; są konie, rydwany, silna jazda. Zaprzęgi rydwanów były wówczas jedną z najbardziej skutecznych formacji militarnych i nie było przeciw nim odpowiedniej broni obronnej. Ich liczba najczęściej rozstrzygała o wyniku walki¹⁵. Przygana proroka posiada tu charakter religijny. Juda jako wybrany przez Boga powinien szukać i oczekiwać od Niego skutecznej pomocy, a nie pokładać nadzieję w obcym narodzie ani wierzyć tylko i wyłącznie sile i sprawności ludzkiej (zob. także Ps 33,16n). „Radzić się, szukać JHWH” odnosi się w tym kontekście do postawy ufności i wiary w skuteczną pomoc Boga, a dopiero na drugim planie do pytania o radę¹⁶.

Myśl tę kontynuuje Izajasz w 31,3:

Egipcjanie to ludzie, a nie Bóg;

ich konie to ciało, a nie duch!

Gdy Pan wyciągnie rękę,

runie wspomożyciel, upadnie wspomagany,

i zginą oni wszyscy razem.

Wzywając na pomoc Egipt i pokładając ufność tylko w sile militarnej, Juda zapomina, kim jest Bóg. Dlatego Izajasz pragnie sprowadzić rolę Egipcjan do właściwych wymiarów: to są tylko ludzie; ich konie to tylko ciało. Te dwa sformułowania „ludzie” i „ciało” wskazują na słabość i bezradność ludzkiego działania. Tym samym przymierze z Egip-

¹⁴ R. Kilian, *Jesaja II*, s. 181n.

¹⁵ Wiele cennych informacji o wozach bojowych na starożytnym Bliskim Wschodzie z uwzględnieniem Biblii zob. NBL 13, kol.716-718.

¹⁶ L. Stachowiak, *Księga Izajasza I*, s. 433n.

tem jest pozbawione jakichkolwiek szans skuteczności. Pomocy może udzielić jedynie Bóg¹⁷.

W podobnym tonie ujęta została ocena Egiptu przez wysoko postawionego urzędnika asyryjskiego *rabsaka*¹⁸. Kontekst historyczny wypowiedzi *rabsaka* jest bardzo skomplikowany oraz tragiczny dla Judy, a miały miejsce w latach 704-701 przed Chr. Zawiązano wówczas koalicję antyasyryjską, której inicjatorem był prawdopodobnie jerozolimski król Ezechiasz 728-699 r. przed Chr.). Oparcia i wsparcia szukano także w Egipcie, którym rządziła XXV dynastia, tzw. nubijska. W roku zaś wojny, w 701 r. przed Chr., władcą Egiptu był Szebitku (Szabataka, Dzedkare), który posłał swe wojska na pomoc obleganej Jerozolimie pod wodzą generała o imieniu Taharqa. Wówczas asyryjski król Sennaheryb opuścił obóz w Lakisz i wyruszył na spotkanie Egipcjan. Do bitwy jednak nie doszło, a wkrótce potem Sennaheryb nagle opuścił Palestynę biorąc ze sobą wielki okup od króla Ezechiasza¹⁹.

Zanim to jednak nastąpiło, władca asyryjski chcąc osłabić morale oblężonych mieszkańców Jerozolimy posłał pod mury miasta wspomnianego urzędnika dworskiego, który w ironicznych słowach wypowiedział się o nikłości i zawodności pomocy Egipcjan. Wyśmiewał zatem i umniejszał rolę Egiptu w ewentualnej pomocy. Cała mowa *rabsaka* to w zasadzie ciąg retorycznych sformułowań i pytań. Takie ujęcie wskazuje na bezzasadność postępowania króla Jerozolimy, który nie dysponuje odpowiednią siłą do podjęcia walki z Asyryjczykami. Związki zaś z Egiptem wyrażające się w zawieranych przymierzach polityczno-militarnych nie tylko nie przynoszą żadnej korzyści, lecz przeciwnie, pociągają za sobą jeszcze więcej szkody aż do zguby włącznie. Wyraża to metafora nadłamaney trzciny, która wbija się w rękę.

Oto ty się opierasz na Egipcie, na tej nadłamaney lasce trzcinowej, która, gdy się kto oprze na niej, wchodzi w dłoń i przebija ją. Taki jest faraon, król egipski, dla wszystkich, którzy w nim pokładają nadzieję (Iz 36,6).

¹⁷ Tamże, s. 435.

¹⁸ W j. asyryjskim brzmi to słowo *rab šaqi/šaqê*, co dosłownie oznacza „podczaszy”; zob. 2 Krl 18,17-37; Syr 48,18.

¹⁹ Szczegóły zob. m.in. D. Kinet, *Geschichte Israels*, Würzburg 2001, s. 152-159.

W dalszym ciągu swej mowy *rabsak* podkreśla militarną słabość króla Ezechiasza. Najslabszym punktem jego armii był brak konnicy, która wówczas była wyrazem potęgi danego władcy. Dlatego król starał się poprzez prowadzenie rozmów z Egiptem uzyskać odpowiednią liczbę rydwanów i dobrze wyszkolonych jeźdźców. Tę słabość podkreślał i wyśmiewał właśnie wysłannik Sanheryba, który był świadom swej przewagi militarnej. Warto przy tym podkreślić dobre rozpoznanie przez Asyryjczyków wojskowych możliwości Judy. Swój oddział natomiast *rabsak* celowo przedstawiał jako skromny, by w ironiczny sposób podkreślić słabość i bezsilność króla Judy²⁰:

Jak zmusisz do odwrotu [namiestnika] jednego z najmniejszych sług pana mego? Ale ty zaufaleś Egiptowi – że dostaniesz rydwany i jazdę (Iz 36,9).

W podobnym gorzkim oraz ironicznym tonie, tym razem jednak ze strony proroka izraelskiego, sformułowana jest wypowiedź w Jr 2,36:

*Jak bardzo stałaś się nikczemna,
zmieniając swe postępowanie!
Tak samo zawstydzi cię Egipt,
jak zostałaś zawstydzona przez Asyrię.*

Wiersz ten znajduje się w wielkim bloku literackim (Jr 2,1-6,30) przedstawiającym powszechne zepsucie Izraela i zapowiedź kary, jaka nań spadnie²¹. Kontekst natomiast bliższy tej wypowiedzi ukazuje Izraela jako nierządnicę, pędzącą za obcymi bożkami²². Jeremiasz nie poprzestaje tylko na stwierdzeniu bałwochwalstwa w Izraelu, który nie chce w ogóle przyznać się do winy. Dlatego w dalszej części swej mowy przedstawia w barwnych wyrażeniach złe, występne postępowanie narodu wybranego. Stawia przede wszystkim sprawę jasno: jeśli Izraelita oddaje cześć swemu Bogu na sposób bóstw pogańskich,

²⁰ L. Stachowiak, *Księga Izajasza I*, s. 474n.

²¹ Szczegóły odnośnie kompozycji, redakcji i historii zob. J. Schreiner, *Jeremia 1-25,14*, Würzburg 1981, s. 17n.

²² Takie stwierdzenie pada z ust samego JHWH, który nie tylko w tonie oskarżającym, ale także i w głębokim rozczarowaniu wykazuje winę swego ludu. Prorok posłużył się w tym miejscu trzema różnymi obrazami, by uwypuklić winę Izraela: krnąbrny wół, który połamał jarzmo i odmówił służby (2,20); zdziczała winorośl (2,21), która albo wyda złe owoce, albo w ogóle nic nie zrodzi; zabrudzony człowiek (2,22), który nawet ostrymi środkami czyszczącymi nie może zmyć z siebie przylegającego doń brudu.

to nie jest to już kult JHWH, lecz zwyczajne bałwochwalstwo. Bóg zaś Izraela domaga się odpowiednio należnej Mu czci bez żadnych obcych elementów. Dlatego też nie może być żadnych kompromisów z kultami obcymi, żadnych obcych naleciałości przystosowanych do kultu JHWH, które stawiałyby Go na podobnym poziomie z obcymi bogami²³.

Nie dziwi zatem przytoczone wyżej zdanie, które zostało sformułowane w bardzo ostrym tonie, gdzie Jeremiasz określa Izraela jako „nikczemnego”. Wiadomo przecież, że ktoś określony tym mianem charakteryzuje się szczególną złośliwością. Nie tylko że postępuje źle, ale czyni to świadomie mając dodatkowo na celu lekceważenie wszelkich norm oraz uczuć, jakie ktoś żywi wobec owego nikczemnika. Tak zatem postępuje Izrael, który świadomie i złośliwie łamie przymierze ze swym Bogiem, a zwraca się do obcych bóstw. Związane to jest z zawieraniem przymierzy, gdyż ze zobowiązaniami politycznymi zawsze szły w parze obce zwyczaje religijne. Tak więc przymierza z Asyrią czy Egiptem były ciągłym zagrożeniem dla religijnej tożsamości Izraela. Dlatego Jeremiasz gromi je ukazując, że Asyria już zawiodła Izraela, co powinno być ostrzeżeniem dla niego.

Planowane więc przymierze z Egiptem stanie się w historii Izraela jeszcze jednym epizodem więcej w historii zawiedzionych jego politycznych nadziei. Próżno więc szuka Izrael zbawienia poza JHWH, który wprawdzie posługuje się niekiedy obcymi narodami jako narzędziami swego działania, ale wszelkie nadzieje i całą przyszłość Izrael powinien pokładać tylko w Nim. Ten jednak odrzucił ciągle proponowaną opiekę swego Boga, więc na znak smutku jak żałobnica z położonymi na głowie rękami pójdzie w nieznane²⁴.

Zwodniczość i słabość przymierza z Egiptem wynikała nie tylko z odwrócenia się od Boga, ale także w fałszywym postępowaniu tego kraju. Jego działania wobec sprzymierzonego Izraela były tylko pozornymi ruchami na politycznej szachownicy starożytnego Bliskiego Wschodu. Dowodzą tego tragiczne chwile, kiedy babiloński król Nabuchodonozor zbliżał się ku terytorium Judy, by poskromić wcześniej przez niego samego osadzonego na tronie jerozolimskiego króla Sedeccjasza. Wśród ludu oraz niektórych dowódców uchodził on za uzurpatora

²³ L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, s. 107.

²⁴ Tamże, s. 114.

i poplecznika Babilonii. Z drugiej strony nie można odmówić młodemu królowi chęci korzystnego działania na rzecz Judy, choć od strony politycznej był człowiekiem słabym i niezdecydowanym; nie miał dobrego zmysłu dyplomatycznego. Nie był zatem w stanie jasno określić swej linii politycznej i ciągle oscylował między stronnictwami, co udzieliło się także mieszkańcom Judy. Chętnie słuchali fałszywych proroków, którzy przekonywali ich o ocaleniu, które miało nadejść nie wiadomo skąd.

3. Słabość polityczna Egiptu

W tej sytuacji prorok Jeremiasz przestrzegał przed montowaniem koalicji antybabilońskiej w 593 r. przed Chr. Dopiero po długich wahaniach i prawdopodobnie po naleganiach Jeremiasza król ustąpił przed tym zamiarem. Nadto nie posiadał dostatecznych gwarancji politycznych ze strony Egiptu. Zalecenie proroka, by zachować uległość wobec Babilończyków i zachowanie spokoju, nie odpowiadało w ogóle zamiarom judzkich przywódców, którzy nieustannie parli do zawarcia przymierza z Egiptem. Wreszcie stało się ono faktem dokonanym. Król babiloński nie czekał długo z odpowiedzią na ten krok. Wyruszył natychmiast ze swym wojskiem w stronę Palestyny i po szybkim marszu stanął pod murami Jerozolimy²⁵.

Oczekując odpowiedniej reakcji Egiptu król Sedecjasz zwrócił się z prośbą o odsiecz, która w miarę szybko nadeszła. Na wieść o tym Nabuchodonozor odstąpił od murów Jerozolimy, lecz ze strony Egiptu było to działanie tylko pozorne. Jak szybko wojska faraona wyruszyły w stronę Palestyny, tak szybko też wycofały się z jakichkolwiek działań wojennych (zob. Jr 37,5).

Złudne zatem były nadzieje obleganych Jerozolimczyków, a pozorne działanie Egipcjan w wyniku prorockiego objawienia tak skomentował Jeremiasz:

To mówi Pan, Bóg Izraela: „Tak powiecie królowi judzkiemu, który was posłał do Mnie po radę. Oto wojsko faraona, które spieszy wam z pomocą, wróci do swego kraju, do Egiptu” (37,7).

Wszystkie oceny prorockie opierały się na trzeźwym spojrzeniu oraz takiej też ocenie sytuacji wewnętrznej oraz zewnętrznej. Zgodnie z mocnym przeświadczeniem proroków Bóg Izraela sprawuje władzę

²⁵ Zob. D. Kinet, *Geschichte Israels*, s. 173-178.

nad wszystkimi narodami posługując się nimi w realizacji swych planów, jednych darząc szczególną opieką, innych zaś nawiedzając karami. W ramach tych planów Bożych znalazł się także Egipt, o którym bardzo często wypowiadają się prorocy. Jedną z takich większych mów jest Jr 46, rozpoczynający serię wielu mów przeciw obcym narodom (Jr 46-51).

We wspomnianej mowie Jeremiasza przeciw Egipcjom zawierają się dwa różne proroctwa wypowiedziane z okazji dwóch różnych, chronologicznie od siebie oddalonych, wydarzeń²⁶. Całość wskazuje na słabość Egiptu, który w swoich oczach ciągle uważa się za potęgę nie do pokonania. Niemniej jednak wynik bitwy pod Karkemisz, gdzie Egipt zaznał klęski, jednoznacznie wskazuje na zmierzch jego potęgi (Jr 46,2).

Wywołało to ogromną panikę wśród wojsk egipskich, co Jeremiasz oddaje za pomocą plastycznych obrazów mówiąc o ucieczce Egipcjan wzdłuż Eufratu, których ciała ścielą drogę chaotycznego odwrotu. W dalszym poetyckim opisie prorok kontynuuje ton zdziwienia. Kiedy dumny faraon zamierzał podbić Azję, myśli jego były podobne do wód wzbierającego Nilu, a ich treścią było zdobywanie, zwyciężanie, niszczenie, zalanie wszystkiego jak Nil. Zwyciężonemu jednak Egipcjom nic już nie pomoże, nawet najlepsze i słynące ze swej uzdrowicielskiej mocy „balsamy z Gileadu”. W ironicznym tonie, niby zatroskany o los Egiptu, Jeremiasz oznajmia, że nie ma już dla niego żadnego uzdrowienia. Potęgą Egiptu przeminęła już bezpowrotnie:

*Wejdź do Gileadu i przynieś balsam,
Dziewico, Córo Egiptu!
Daremnie mnożysz lekarstwa,
nie ma dla ciebie uzdrowienia (Jr 46,11).*

Żadne ludzkie działania nie przyniosą ratunku dla Egiptu, ponieważ jego przeciwnikiem jest sam JHWH, co zostało wyraźnie powiedziane w Jr 46,10:

²⁶ Jr 46 składa się zatem z dwóch wyraźnych części: 1-12 i 13-28. Część pierwsza to zapowiedź sądu dotycząca wojska egipskiego nawiązująca do bitwy pod Karkemisz w 605 r. przed Chr. W jej wyniku Nabuchodonozor pobił faraona Neko, odbierając dotychczasowy wpływ Egiptu na Palestynę. Część druga opisuje inwazję na Egipt, prawdopodobnie z 568 r. przed Chr., kiedy Egipt poniósł sromotną klęskę. Szczegółowy podział i tematykę całej perykopy zob. J. Schreiner, *Jeremia II: 25,15-52,34*, Würzburg 1984, s. 236-241.

A dzień ten jest u Pana, Boga Zastępów, dniem odwetu, by się pomścić nad swymi wrogami. Miecz pochłonie, nasyci się i ugasi pragnienie ich krwią, albowiem rzeź to ofiarna dla Pana, Boga Zastępów, w ziemi północy, nad Eufratem.

Dochodzi On swych praw jako sprawca dziejów świata i biegu historii. Teraz Bóg Izraela bierze odwet za wszelkie zło, jakie Egipt uczynił Jego narodowi. Jest to nawiązanie do bitwy pod Karkemisz, kiedy spieszący na pomoc upadającej Asyrii faraon Neko rozgromił pod Megiddo armię Jozjasza, a sam król został śmiertelnie ranny. Nadzieja wszystkich wiernych JHWH natychmiast umarła wraz z królem-reformatorem. W ten sposób egipski władca przyczynił się do upadku reformy religijnej w Judzie, dlatego teraz sam Bóg dotyka go dotkliwą karą. Jest ona opisana niemal w sposób apokaliptyczny²⁷.

W tym samym duchu, w aspekcie kary za naruszenie suwerenności JHWH wobec Izraela, skomponowane są kolejne wersety przez Jeremiasza, w których prorok zapowiada inwazję Babilonii na Egipt (Jr 46,13).

Głoście w Egipcie, obwieszczajcie w Migdol!

Niech usłyszą w Nof i Tachpanches!

Mówcie: Przygotuj się, uzbrój,

albowiem miecz pochłonie

wszystko dokoła ciebie (46,14).

Dlaczego został powalony twój Apis?

Nie zdołał się utrzymać,

bo Pan go popchnął (46,15).

To proroctwo mówi o najeździe Nabuchodonozora na Egipt w 568 r. przed Chr. po tym, jak pokonał wszystkie państewka leżące na terenie Palestyny. Władca Babilonii niespodziewanie zjawił się zatem na wschodniej granicy kraju nad Nilem, wzbudzając wielki zamęt i popłoch na całym obszarze. Prorok ponownie w tonie ironicznej lamentacji wzywa Egipcjan do walki z najeźdźcą. Nie ma jednak już żadnego ratunku, gdyż faraon leży powalony na ziemię. Przyrównany został on do świętego byka Apisa prze zużycie słowa *'abbîr* – „mocny, silny,

²⁷ L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, s. 448n.

potężny, byk”²⁸. Okazał się on jednak bardzo słabym wobec JHWH, który bez trudu go zwyciężył²⁹.

Wywołało to ogromny chaos, który Jeremiasz opisuje w bardzo plastyczny sposób, określając faraona rozmaitymi epitetami wskazującymi na jego bezradność.

*Nazwijcie faraona, króla egipskiego, imieniem:
«Wrzawa, gdy czas upłynął» (46,17).*

Jednym z nich jest „wrzawa ponieważ” wyszydzając tym samym szumne przedsięwzięcie wojskowe zakończone porażką. Faraon uważał siebie za niepokonanego, ale nie rozpoznał w czasie, że tylko Bóg Zastępów, Pan nad wszystkimi mocami i wszelką władzą, jest prawdziwym królem, a nie egipski faraon.³⁰

Jeremiasz tę absolutną potęgę i władzę JHWH ukazuje w następujących słowach:

*Na moje życie - wyrocznia Króla –
Pan Zastępów Jego imię,
naprawdę przyjdzie on jak Tabor między górami
i jak Karmel wśród morza (46,18).*

Wymieniając te góry prorok chce zwrócić uwagę na wybijanie się tych wzniesień ponad okolicę. Góra Tabor, jak wiadomo, stoi samotnie i dumnie wznosi się ponad dolinę Ezdrelon i jest widoczna już z odległości kilkudziesięciu kilometrów. Góra ta była m.in. świadkiem zwycięstwa Baraka nad wojskami Sisery (zob. Sdz 4,12-16). Podobnie górskie pasmo Karmel, które często nazywane jest „ogrodem Bożym”, wysoko wznosi się nad doliną Ezdrelon i cieszy oczy wspaniałą zielenią drzew oraz winnic (zob. Pnp 7,6; Iz 35,2; Jr 50,19). Jak zatem wspomniane góry są czymś wyjątkowym w swym krajobrazie, tak JHWH nie ma sobie równych wśród innych, obcych bóstw ani nikt z ludzi nie może Mu dorównać, choćby sam siebie uważał za boga.

²⁸ Kult byka Apisa jest najwcześniejszym poświadczonym kultem z głównym ośrodkiem w Memfis. Później rozszerzył się on na dalsze tereny, a znanymi jego centrami było Heliopolis i Buchis. Byk symbolizował witalność, płodność i siłę. Szczególnym wyrazem kultu Apisa w Memfis była mumifikacja poszczególnych świętych byków, które chowano na specjalnie do tego przeznaczonym cmentarzu (Serapeum). Zob. NBL 1, kol. 121n.

²⁹ J. Schreiner, *Jeremia II*, s. 238.

³⁰ Tamże, s. 239.

Po najeździe Nabuchodonozora na Egipt los jego jest już przesądzony: pójdzie on na wygnanie, dlatego jego mieszkańcy muszą już teraz przygotowywać podróżne tobołki.

*Przygotuj sobie tłumoki na wygnanie,
Mieszkanko – córo Egiptu!
Nof bowiem zostanie obrócone w pustkowie,
spalone i pozbawione mieszkańców (46,19).*

Słowa Jeremiasza mogą oddawać rzeczywisty obraz po agresji Babilończyków na Egipt. Zwyczajem bowiem ich było, oprócz splądrowania i puszczania w perzynę miast, pognanie całej elity narodu do niewoli, by w ten sposób pozbawić jakiegokolwiek przywództwa i zapobiec ewentualnym buntom przeciw okupantowi.

Role zatem teraz odwróciły się. Egipt oraz jego chluba i duma, silny byk-bóstwo Apis, jest ścigany przez „bąka z północy”. Jak bydlę ucieka przed złośliwością gza i nie może się od niego odczepić, tak Egipt na próżno ucieka przed swoim przeznaczeniem. Wróg nie da mu spokoju, dopóki go nie dopadnie (zob. Jr 46,20).

Tragiczny i nie do odwrócenia los Egiptu podsumowuje Jr 46,24:

*Pełna hańby jest Córa Egiptu,
wydana w ręce narodu z północy.*

Nie ma zatem już odwrotu od losu, jaki zgotował Egiptowi Bóg Izraela. Przeprowadzi swój plan wobec tego kraju za pomocą Babilończyków, jak miało to miejsce również w przypadku Judy i Jerozolimy.

Pan Zastępów, Bóg Izraela, mówi: „Oto ukarzę Amona w No, [faraona], Egipt i jego bóstwa oraz jego królów, faraona i tych, co w nim pokładają ufność (46,25).

Udzielona Nabuchodonozorowi władza, który niszczy i burzy Egipt, nie jest nieograniczona. Po upływie ściśle określonego czasu doświadczony kraj ponownie wejdzie na drogę odnowy i może osiągnąć dawną swą świetność (zob. Jr 46,26).

O pozornej potędze Egiptu wspomina także wcześniej działający prorok Izajasz. Wymowa wypowiedzi jest podobna do przedstawionej wyżej; odmienna jest jednak sytuacja historyczna. Wersety odniesione do Egiptu znajdują się w małej perykopie Iz 20,1-6 i stanowią jej jądro (ww. 3-5). Całość natomiast należy do cyklu mów przeciw narodom obcym i odnosi się do wydarzeń z 711 r. przed Chr. Wówczas król asyryj-

ski Sargon wyruszył z karną ekspedycją przeciw leżącemu na wybrzeżu palestyńskim Aszdod, które było promotorem koalicji antyaszyryjskiej. Prawdopodobnie także jerozolimski król Ezechiasz brał w niej udział, lecz po krótkim czasie wycofał się z niej³¹.

Na podstawie wspomnianej perykopy prorok Izajasz otrzymał od Boga nakaz wykonania pewnej czynności symbolicznej, która polegała na chodzeniu po Jerozolimie trzy lata nago i boso, a wszystko to było odniesione do Egiptu. Znak ten miał być ostrzeżeniem dla Judy oraz poddawał krytyce politykę przymierzy i wszelkich koalicji, jakie ówczesni królowie Judy chętnie zawierali. Prorok chciał jednocześnie pokazać, że jedynym gwarantem politycznego istnienia Judy jest Bóg. Potęga zaś i moc Egiptu mimo pozorów jest tylko ułudą, bo istnieje większy od niego przeciwnik, który spełnia plany Boga³².

Wówczas Pan powiedział: „Jak sługa mój, Izajasz, chodził nago i boso trzy lata, jako znak i dziwny symbol dotyczący Egiptu i kraju Kusz (Iz 20,3), tak król asyryjski uprowadzi jeńców z Egiptu i wygnańców z Kusz, młodych i starych, nagich i bosych, i z obnażonymi pośladkami – na hańbę Egiptu” (Iz 20,3n).

Bóg wyznaczył już los tradycyjnemu koalicjantowi Judy oraz innych państw palestyńskich – jego mieszkańcy pójdą do niewoli pognani i pohańbieni bez ubrań. Nagość na starożytnym Bliskim Wschodzie wskazywała na brak statusu społecznego. Stąd też np. dzieci oraz umarli byli przedstawiani jako nagie postacie. Natomiast ubranie oraz ozdoby służyły do pokazania swej społecznej pozycji. Zwycięzcy więc zwyczajowo odzierali jeńców z ubrań, by wyrwać ich z dotychczasowego statusu oraz pokazać, że są całkowicie zależni od nich. Nagość więc jeńców oznaczała po prostu wielkie nieszczęście (zob. Pwt 28,48)³³. Los ten nie oszczędzi zatem i Egiptu oraz Kusz, krainy leżącej na południe od tego kraju. Pokonani przez Asyryjczyków zostaną wystawieni na hańbę jako niewolnicy. Judejczycy mogą więc na własne oczy zobaczyć, do czego może doprowadzić bunt przeciw Asyrii. Zamiast wyimaginowanej niezależności sprowadzi bezsilność, upokorzenie, hańbę, kpiuny, urąganie i wstydy.

³¹ Szerzej zob. J. Bright, *Historia Izraela*, Warszawa 1994, s. 293n.

³² L. Stachowiak, *Księga Izajasza I*, Poznań 1996, s. 323.

³³ Zob. NBL 10, kol. 886n.

Juda musi zatem wyciągnąć odpowiednie wnioski i wsłuchać się w słowa proroka, by samej nie doświadczyć losu, jaki został zapowiedziany dla jej sojusznika. Pokładanie nadziei w sojuszach politycznych, bez oglądania się na słowo JHWH, na pewno doprowadzi do wstydu i utraty dobrego imienia.

Zalękną się i zarumienią z powodu kraju Kusz, ich nadziei, i z powodu Egiptu, ich chluby (Iz 20,5).

Chociaż Juda bardzo często szukała i szuka oparcia oraz pomocy w Egipcie, nie jest on dla niej lojalnym partnerem. Prowadzi on jedynie grę pozorów, co uwidacznia się w reakcji na postępowanie Judy. Za odwrócenie się od JHWH oraz pójście za bożkami pogańskimi dosięgnięcie mieszkańców Judy kara miecza, a ich los będzie powodem do śmiechu w Egipcie:

*Zwrócili się ku Baalom,
stali się jak łuk zawodny.
Mieczem pobici legną ich książęta
z powodu swoich języków złośliwych,
i pośmiewiskiem staną się w Egipcie (Oz 7,16).*

Na podstawie wyżej przedstawionego materiału biblijnego można jedno stwierdzić, że prorocy byli mocno stąpającymi po ziemi realistami. Nie oglądając się na łaskę i niełaskę możnowładców, nie przychylając się do oczekiwań pospolitych ludzi, którzy chcieliby słyszeć tylko słowa pochlebstwa i akceptacji dla ich postaw, głosili i oznajmiali to, co wynikało nie tylko z analizy minionych zdarzeń, ale także z głębokiego wejścia w aktualną sytuację. Wynikało z tego jedno: Egipt nie jest wiarygodnym sojusznikiem dla Izraela. Jedynym gwarantem jego wolności i spokojnego rozwoju jest jego Bóg – JHWH.

ÄGYPTEN ALS TRÜGERISCHER BUNDESGENOSSE IN DEN PROPHETISCHEN SCHRIFTEN

Zusammenfassung

Die Lage Israels zwischen den beiden Großmächten Ägypten und Mesopotamien, erforderte immer vorsorgende politische Entscheidungen. Deswegen suchten die israelitischen Könige immer militärische und politische Unterstützung für ihren Staat. Dabei nahmen sie aber keine Rücksicht auf den Gott

Israels. Das sahen die israelitischen Propheten anders. Sie beurteilen sehr klar zwei Seiten des menschlichen Lebens: die weltliche und die kultische. Auch im Falle Ägypten sahen sie das wahre Gesicht des Nachbarn sehr realistisch. Israel sucht umsonst bei ihm politische Stütze und Hilfe, weil seine eigene Macht schon seit langem nur noch Schein ist. Außerdem ist Ägypten auch ein unzuverlässiger politischer Partner, der seine Bündnisgenossen im Stich lässt. Aus diesem Grund zeigten die Propheten Ägypten als kraftlose Größe, die auch vom Gott Israels – JHWH abhängig ist. Israel soll in seinen politischen Entscheidungen vor allem seinen Gott berücksichtigen.

IKONA BOŻEJ MĄDROŚCI – SEDES SAPIENTIAE. BOSKA SOFIA W NAUCZANIU I IKONOGRAFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Ikonografia chrześcijańska, studium ekumeniczne oraz teologia feministyczna jako współczesne kręgi odniesień nauk teologicznych stwarzają przestrzeń do refleksji nad ideą sofiologiczną, która zaznacza się u podstaw wyżej wymienionych nurtów. Obok dekonstrukcji dokonuje się zwrot mądrościowy w uprawianiu humanistyki. Droga sapiencjalna domaga się zbadania głębokich warstw ludzkiej myśli, której przyświeca dążenie do prawdy w jej syntetycznym i absolutnym wymiarze. Archetypem takiej wiedzy jest właśnie Sapientia czy Sophia, hipostaza Boskiej mądrości fundującej stworzenie i pełnię (pleromę), rzucająca światło na sens wszelkiego istnienia. Idea mądrości bardziej niż zachodnie „ratio” opisuje to, czym w istocie jest zasada bytu, pierwotna harmonia, archaiczny pokój, którego poszukują filozofowie i mistycy. Kosmos pitagorejski, platońskie idee albo uporządkowany wszechświat Einsteina to koncepcje, których tezą i założeniem jest owa jednia sensu, powiedzmy inaczej: transcendentna mądrość.

1. Historia doktryny

a) Mądrość Boża w Starym Testamencie

Ogólna wizja mądrości na kartach Starego Przymierza dotyka pytania o ludzką szczęśliwość i jej uwarunkowania. Droga sapiencjalna to taki sposób życia, który opierając się o Boskie i ludzkie prawa, gwarantuje poczucie spełnienia.

Księgi zwane Mądrościowymi¹ ukazują wiele aspektów semickiego *modus Vivendi*. Lektura Księgi Hioba² uczy wierności pomimo doświadczeń i ufności wbrew rozpacz, rozważania Koheleta sugerują,

Jadwiga Sebesta; dr nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej; adres do korespondencji: jadseb@interia.pl

¹ Są to: Hi, Koh, Prz, Syr i Mdr.

² Zob. Hi (28, 12-27).

iz mądrość polega na braniu życia takim, jakie ono jest. W Księdze Przysłów³ odnajdujemy mądrość upostaciowioną, wydającą ucztę, szafarkę doczesnej szczęśliwości. Wypowiedzi mędrców pragną wskazać na mądrość, która stanowi koronę cnót: pokory, bojaźni Bożej i pracowitości. Księga Syracha⁴ mądrością nazywa prawo mojżeszowe (*Torah*), poprzez które realizuje się w świecie kosmiczny ład. Dopiero w Księdze Mądrości⁵ pojawia się perspektywa wieczna, w której mądrość ma swą właściwą siedzibę. Pod wpływem myśli helleńskiej rodzi się wizja mądrości jako syntezy prawdy, dobra i piękna. Słuchać tu echa nauki o Logosie (*nous*), który między Jahwe a kosmosem ustanawia odwieczny związek Stwórcy i stworzenia.

Stopniowo dojrzewa przekonanie wiary, że mądrość to niedościgniona cnota, którą należy pojmować jako dar i łaskę Boga, a zatem coś, co stanowi samą tajemnicę JHW. Mądrość jest Bogu absolutnie bliska, w Nim ma swoje pochodzenie, źródło i cel. Jej przejawem jest kosmiczne piękno, echem: harmonia i profetyczne słowa prowadzące naród ku Ziemi Obiecanej...

Ważnym aspektem rozumienia mądrości w Izraelu jest ówczesne, rozpowszechnione w cywilizowanym świecie antyku przekonanie, iż mądrość zamieszkuje te narody, które zorganizowały sobie praworządne i sprawiedliwe panowanie władców. Dla Żydów szczytem rozwoju państwowości były czasy Dawida i Salomona, dlatego też tradycja mądrościowa najlepiej ukazywała ducha epoki i królewskiego narodu⁶.

W związku z upadkiem państwa i dramatem wygnania mądrość, niegdyś z ramienia Bożego darowana królom, została pozbawiona konkretnego nosiciela. Naród wybrany wypatrywał dobrobytu i szczęścia w coraz odleglejszym horyzoncie czasu, przesuwając nadejście obecnego Królestwa poza wymiar ziemski⁷.

³ Zob. 1, 20-28. 33; 4, 1-9. 20; 8, 1; 8, 12-31; 8, 9, 1-6; 31, 10-31.

⁴ Zob. 1, 1-9; 24, 1-18; 24, 19-22; 24, 23-29; 51, 13-27.

⁵ Zob. 1, 6-15; 6, 12-16; 7, 4-21; 7, 22-28; 7, 29-30; 8, 1- 2, 8, 3-21; 9, 1-19; 10, 9-19; 11, 1-5.

⁶ Zob. na ten temat: L. Bouyer, *Le trône de la sagesse. Essai sur la signification du culte marial*, Paris 1961, s. 41.

⁷ Tamże, s. 41.

Zgodnie z tekstami natchnionymi prawdziwa Mądrość jest niczym innym, jak tylko planem soteryjnym Boga, znanym jedynie z Objawienia⁸.

b) Mądrość Boża w Nowym Testamencie

W Ewangelii Łukasza zarzucana Jezusowi przez współczesnych niedorzeczność Jego czynów staje się dowodem nadprzyrodzonej Mądrości, którą Chrystus uosabia⁹.

Nowe Przymierze relatywizuje doczesną mądrość, przeciwstawiając jej mądrość krzyża, poprzez którą dokonuje się objawienie zbawczych planów Boga wobec całego stworzenia¹⁰. Antytezą dla niewoli prawa i ograniczeń filozofii jest Chrystus w całej swej pełni jako Boży Syn oraz Kościół¹¹ – Oblubienica (Mistyczne Ciało Chrystusa). Droga ewangelicznej mądrości (*Sophia*) jest droga krzyża i droga wniebowstąpienia, tzn. podążanie śladami Wcielonej Mądrości¹² (*Logosu*). Pełnia zamysłu Bożego wobec świata dotyczy wizji Niebieskiego Jeruzalem, w którym odbywają się gody Baranka, uwielbienie wszechrzeczy w Chrystusie a więc Nowe Stworzenie, gdzie Sophia – niepojęta tajemnica Mądrości Bożej odnosi ostateczne zwycięstwo nad złem i śmiercią¹³.

Kosmiczna wizja triumfującej Niewiasty z 12 – tego rozdziału Apokalipsy, zdaniem wielu egzegetów katolickich, obrazuje los Kościoła, który wprawdzie przechodzi trudy i boleść rodzenia¹⁴. To wizja Nowego Jeruzalem, Matki¹⁵.

Porównanie tekstu Nowego Testamentu, mianowicie Kol 1, 15-18, w którym mowa o godności Chrystusa – przedwiecznego Pantokratora

⁸ Por. Dn 2.

⁹ Por. Łk 7, 35; 1 Kor 1, 30.

¹⁰ Por. 1 Kor 1, 24; 1, 30; Ef 3, 10.

¹¹ Zob. L. Bouyer, *Le trône*, s. 72.

¹² Por. Ef 3, 8-11.

¹³ Zob. Ap 5, 12; Rz 11, 33-34) O przejściu eklezjologii w sofiologię mówi L. Bouyer, *Le trône*, s. 73.

¹⁴ Por. L. Bouyer, *Le trône*, s. 65. Dramat rodzenia dotyczy bardziej sceny kalwaryjskiej aniżeli betlejemskiej. Pod krzyżem Kościół rodzi się z krwi Chrystusa, a Maryja staje się Matką Jana, a więc wszystkich wierzących, którzy odtąd narażeni będą na prześladowania i śmierć. – Por. Tamże, s. 70.

¹⁵ Por. Ga 4, 26.

z przesłaniem Ksiąg Syracha i Mądrości może posłużyć syntetycznemu ujęciu tematu: List do Kolosan mówi o Chrystusie – Oblubieńcu co do natury tożsamym z Bogiem. Chrystus z tęsknotą szuka Oblubienicy, by w porządku łaski udzielić jej darów płynących z Boskiego Serca. Wówczas Ona jaśniej pięknie i mądrością Chrystusa, stając się podobna, do Tego, kogo ukochała.

Bizantyjska tradycja, pomimo braku wzmianek w Ewangeliach kanonicznych, odwołuje się do uroczystego momentu przedstawienia Maryi Bogu w Jego świątyni. Medytacja nad treścią tego świątecznego wydarzenia pozwala zauważyć głębszy sens obecności Maryi w Przybytku. Chodzi z jednej strony o prezentację Stworzenia, natury ludzkiej w warunkach Bożej Opatrzności, z drugiej zaś strony o wskazanie podobieństwa między *Szekinah* – świetlistą obecnością JHW pośród Ludu a ciałem Niepokalanej, stającym się Nową Świątynią i mieszkaniem Mądrości¹⁶.

c) Mądrość w piśmiennictwie starochrześcijańskim i u Ojców Kościoła.

Doktryna o Bożej Mądrości kształtuje się na bazie wielu prądów myślowych antyku oraz religijnych motywów zaczerpniętych z Nauczania Biblijnego jak również obocznych wierzeń staroegipskich¹⁷.

Filon z Aleksandrii (ok. 30 – 13 przed Chr. – ok. 42-54 po Chr.) jako pierwszy wniósł w chrześcijańską refleksję naukę o Sophii i Logosie. Rozważania nad tajemnicą stworzenia stale krążą wokół newralgicznych pojęć, których źródeł należy szukać u Platona i Stoików. Dla Aleksandryjczyka punktami odniesienia są kategorie: *logosu*, *idei*, *nousu*, *demiurga*, *ikony* oraz *sophii*¹⁸.

Za Stoikami (Zenonem) Filon przyjmuje istnienie pierwocin świata, idei będących wzornikami stworzenia, które stanowią ośnowę i niejako duszę wszystkiego, co istnieje. Drugim źródłem dla filozofii Aleksandryjczyka jest kosmogonia biblijna: tu bowiem pojawia się obraz asystującej Bogu Mądrości (Sophii), która zdaje się być poszukiwanym przez myślicieli *arché*. Wykład Filona zmierza więc ku syntezie prawdy

¹⁶ Zob. L. Bouyer, *Le trône*, s. 192.

¹⁷ Opracowanie doktryny na podstawie: T. Schipflinger, *Sophia – Maria. Eine ganzheitliche Vision der Schöpfung. Ein Beitrag zum Marianischen Jahr und zum Millenium der „Taufe der Rus“*, München–Zürich 1988, s. 36-67.

¹⁸ Pojęcia te omawia od strony lingwistycznej i filozoficznej T. Schipflinger, *Sophia*, s. 37.

objawionej, gdzie mądrość Boga to Jego stwórcze Słowo (*dabar, memra JHW*), piękno i ład kosmiczny (*reszit*) a z drugiej strony kategoria świeckiej protologii: *logos noetos* (to co poznawalne rozumowo) oraz *logos aisthetikos* (to co poznawalne zmysłowo)¹⁹. Dla Filona kategorie logosu i sophii tworzą jedność jako paralele. Mimo to można, a nawet trzeba rozróżniać między nimi, gdyż nie zachodzi w ich relacji prosta tożsamość.

Teodoret (393-446), biskup syryjski, dostrzega wielowymiarowość mądrości – powiada, iż w ramach tej kategorii mieści się ludzka rozumność, jak również kosmiczny ład a ostatecznie mądrość Chrystusa – Zbawiciela, którą świat mieni głupstwem...²⁰

W semantyce poznania słowo „mądrość” odzwierciedla ludzkie wysiłki zgłębiania prawdy o świecie i człowieku. Według Klemensa Aleksandryjskiego (150-215) Sophia to wiedza o tym co ludzkie i Boskie²¹. Najwyższym przejawem mądrości w świecie ludzkim jest zdaniem Grzegorza z Nazjanzu (330-390) możliwość poznania samego siebie (*Gnothi se auton*)²². Zarówno Orygenes (185-254) jak i Cyryl Aleksandryjski (zm. 444) podkreślali nadprzyrodzony rys mądrości jako daru Boga²³.

Prócz antropologicznego aspektu mądrości zgłębiono temat sophii w odniesieniu do samego Boga. Mądrość jawi się pierwszym świadkom jako Boski atrybut, szczególna właściwość Boskiej Istoty²⁴.

Chrześcijańskim wyróżnikiem na tle rozlicznych systemów mądrościowych jest wiara w osobowy, konkretny i historyczny byt mądrości, a więc jej hipostazowanie. Dla chrześcijan Mądrością Wcieloną jest Jezus Chrystus.

Niemniej mądrość Boża znajduje powiązanie nie tylko z tajemnicą Logosu. Dla wielu spośród starochrześcijańskich pisarzy Sophia w odróżnieniu od Logosu kojarzy się raczej z misją Ducha Świętego. Kosmos jawi się jako ikona całej Trójcy: Boga, Logosu i Sophii – powiada Teofil

¹⁹ Por. M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesesa*, Lublin 1997, s. 38-42.

²⁰ Por. PG 3, 171.

²¹ Zob. PG 8, 21 B; 8, 717 A.

²² Por. PG 36, 200 A.

²³ Por. PG 2, 193 B.

²⁴ Por. PG 3, 869 B.

z Antiochii (zm. 186)²⁵. W akcie stwarzania ludzkiej natury bierze udział nie tylko jeden podmiot²⁶, lecz Logos wspólnie z Boską Sophią²⁷. Ireneusz (zm. 202) twierdzi, że o ile samo czynienie rzeczy odpowiada funkcji męskiej Logosu, o tyle ich ozdabianie i harmonizowanie współgra z zasadą żeńską, czyli Sophią²⁸.

Literatura chrześcijańska mówiąc o hipostazie mądrości, najczęściej wskazuje na Drugą Osobę Trójcy²⁹. Na tle dyskusji ariańskiej wokół Boskiej natury Jezusa widać wyraźnie konsekwencje utożsamienia Mądrości z Księgi Przysłów z Logosem Janowego Prologu. Spory dotyczyły rozumienia statusu przedwiecznej Mądrości w stosunku do nie mającego początku wiecznego Stwórcy.

Paweł z Samosaty (zm. ok. 272) stawia logicznie uzasadnione pytanie – zarzut: czy zatem Bóg ma dwóch Synów, Sophię i Logosa?³⁰ Odpowiedź na kontrowersję ariańską przybrała formę obrony niestworzonego charakteru Sophii – model ten wysunął Atanazy (295-373), argumentując, iż wersu z Księgi Przysłów „Pan mnie stworzył”³¹ nie trzeba interpretować dosłownie. Uprawniona jest bowiem interpretacja, jakoby JHW rodził Mądrość ze swej istoty³².

Orygenes nazywa Chrystusa Mądrością Ojca i Logosem³³. W komentarzu do sceny Zwiastowania Jan Damasczeński (ok. 650-750) określa poczęte Dziecię mianem niezrodzonej Sophii, którą w łonie Maryi ocie-

²⁵ Zob. PG 6, 1064 C.

²⁶ Por. Rdz 1, 26.

²⁷ Por. PG 6, 1077 B; PG 6, 1081 B.

²⁸ Zob. PL 7, 993 A; 7, 1032 B; 7, 1038 B i 967 B. Zob. także: L. Bouyer, *Le trône*, s. 276n.

²⁹ Por. Hbr 1, 3.

³⁰ Zob. PG 86, 139 B.

³¹ Prz 8, 22.

³² Trudno zgodzić się z tak dowolną interpretacją. Znamienным jest fakt, iż w znaczeniu Boskim Mądrość Boża pojawia się w Janowym Prologu pod postacią Logosu, a nie Sophii. Jan przyjął pojęcie Logosu ze świata judeo-helleńskiego. Gdyby posłużył się terminem z Księgi Przysłów, mógłby narazić Prolog na interpretację po linii subordynacjonizmu. – Por. T. Schipflinger, *Sophia*, s. 49.

³³ Zob. PG 42, 296. Por. Epifaniusz z Salamin (315-403) PG 42, 296.

nia Duch Święty³⁴. Metody z Olimpu (zm. ok. 311) przedstawia Sophię w roli stwórczej siły kosmosu³⁵.

Istotę Kościoła jako Oblubienicy – pisze Izaak Syryjczyk (V w.) – wypełnia w sposób doskonały, najpierwszy i transcendentny Maryja, skłaniając się w sposób wolny i wierny ku realizacji Mądrości Słowa, która jest także odwieczną Mądrością Ojca³⁶.

Sofroniusz, patriarcha Jerozolimy (zm. ok. 638) oświadcza co do Maryi, iż nosiła Ona w swym łonie Mądrość Bożą (Sophię)³⁷.

Najszerzej rozwiniętą naukę o Bożej Mądrości znajdziemy u Augustyna (354-430). Doktor Łaski wprowadza dwa porządkujące pojęcia: *Sapientia increata* oraz *Sapientia creata*, by wykazać różnicę między Boskim i Niestworzonym Logosem a rzeczywistością stworzoną w zamyśle Boga jako Niebieskie Jeruzalem³⁸. W dziele „De Incarnatione Verbi” Augustyn przedstawia teogoniczną wizję Mądrości: świat stał się „per Sapientiam quae est Christus”³⁹. W „Civitate Dei” mądrość założona u podstaw świata objawia się w wielości form (*rationes rerum*), które są odbłaskiem jej istoty⁴⁰.

W wersji augustyńskiej początek wszechrzeczy ma podwójny rys logo – sophijny. Sophia odnosi się do tego, co zwykło się określać jako *principio*, *arché* czy *reszita*. Mówiąc o *Sapientia Creata*, Augustyn posługuje się alegorią Domu Bożego⁴¹, Miasta Bożego, Matki Jeruzalem⁴² i Oblubienicą Syjon. *Sapientia Increata* to podług „Confessiones” Syn Boży⁴³. Na określenie Sophii niezależnej od czasu i przestrzeni Augu-

³⁴ Por. PG 94, 985 B.

³⁵ Zob. PG 18, 288 C. Por. Grzegorz z Nyssy (334-394) PG 87, 3880 A.

³⁶ Na podstawie: L. Bouyer, *Le trône*, s. 288n.

³⁷ Por. PG 87, 3880 A.

³⁸ Zob. T. Schipflinger, *Sophia*, s. 55.

³⁹ PL 42, 1181.

⁴⁰ Zob. PL 41, 326.

⁴¹ Na ten temat zob. P. Gordan, *Die Symbolik des Gotteshauses*, „Erbe und Auftrag”, 35 (1959), s. 21-31.

⁴² Opracowanie tematu Niebiańskiej Jerozolimy w: S. Kobielus, *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, Warszawa 1989.

⁴³ Por. PL 32,834/22. Augustyn stosuje także alegorię światła dla wyjaśnienia różnicy między Mądrością Stworzoną i Niestworzoną: „Lumen illuminans to sapientia increata, lumen illuminatum to sapientia cerata”. – Por. PL 40, 915.

styn dobiera pojęć zbiorowych, kolektywnych i uniwersalnych⁴⁴, zaopatrząc je w treść prozopoiczną: Mądrość znamionuje zryw ku kontemplacji Boskiego Oblicza, definiuje ją pełnia miłości⁴⁵. Sapientia jest duchową istotą, która staje się światłem, uczestnicząc w Światłości Boga⁴⁶. Augustyn kieruje modlitwę bezpośrednio ku Mądrości, upatrując w niej tę, która oręduje u Boga (*Ekklesia*), pociesza niczym matka (*Maria*), będąc jednocześnie idealnym stworzeniem i duszą przebóstwionej rzeczywistości (*Ktisia*, *Theosis*)⁴⁷.

d) *Sophia w teologii średniowiecznej*

Średniowiecznym teologom uzasadnioną teologicznie przedstawiała się paralela starotestamentalnej, Salomonowej skarbnicy wiedzy, z której czerpała obficie królowa Saby⁴⁸ oraz rozważania w sercu Maryi słów Jezusa – potomka Dawida⁴⁹. Maryja stała się Tronem Salomona, z którego przemawia Zbawiciel, będąc nosicielką wszelkich skarbów mądrości i poznania⁵⁰. Tę godność Bożej Rodzicielki opiewali: Piotr Damiani⁵¹, Hugon⁵² i Adam ze św. Wiktora⁵³.

W poezji średniowiecza pojawia się wątek maryjny, mówiący o Niej parabolicznie: „Bramy Zbawienia” (*Ostium Redemptionis*), „Tron Mądrości” (*Thronus sapientiae*) i „Thronus veri Salomonis eburneus”⁵⁴.

Pisarze interpretujący postać Sophii częściej upatrują w niej figurę Kościoła (*Ekklesia*) i czynią to takie autorytety jak: Rhabanus Maurus w swym Komentarzu do III Księgi Królewskiej⁵⁵, Herrad von Lands-

⁴⁴ „[...] Beata sublimus creatura creaturarum maxima, felix et nimium felix, coelum coeli, domus Dei, in coelestibus, super coelestia. [...] mens rationalis et itellec-tualis civitatis tuae, matris nostrae et aeterna”. – PL 40, 916.

⁴⁵ Por. PL 40, 916.

⁴⁶ Por. PL 40, 915.

⁴⁷ Por. T. Schipflinger, *Sophia*, s. 60.

⁴⁸ Por. I Krl 10, 1-13.

⁴⁹ Por. Mt 1, 1-6; Łk 3, 23-38.

⁵⁰ Por. Kol 2, 3.

⁵¹ Zob. PL 144, 736-740.

⁵² Zob. PL 177, 770.

⁵³ Zob. Sekwencje: „Gratulemur in hac die” i „Salve Mater Salvatoris”.

⁵⁴ Zob. na ten temat: G. M. Ledmer, *Sedes sapientiae*, w: *Marienlexikon*, t. 6, red. R. Bäumer, L. Scheffczyk, Regensburg 1994, s. 113.

⁵⁵ Zob. PL 109, 195-198.

berg, zastępując paralełę *Salomon – Królowa Saby*, inaczej niż wielcy teologowie, paralełę *Chrystus – Kościół* zgodnie z symboliczną wymową Pieśni nad Pieśniami oraz Honorius Augustodunensis, a także Beda Czcigodny⁵⁶.

Najgorliwszym propagatorem maryjnej interpretacji Mądrości Tronującej był Piotr Damiani, czego dowodzi jego dzieło homiletyczne „*In Nativitate Mariae*” (Sermo 44)⁵⁷. Mariologiczną interpretację Mądrości Salomona rozwijają później: Albert Wielki w „*De laudibus BMV*”⁵⁸ i Bernard z Clairvaux w kazaniu na uroczystość Zwiastowania⁵⁹.

e) *Sophiologia w filozofii rosyjskiej*

Czym jest Sophia dla twórcy sophiologii Włodzimierza Sołowiowa?⁶⁰ Zdaniem rosyjskiego myśliciela Sophia to uniwersalna i indywidualna podstawa (osnowa) wszelkiego bytu, wielka macierz ludzkości i wszystkich istot⁶¹. Sołowiow mówi o wszechświecie i całym dziele Zbawienia jako o realizacji Wiecznej Kobiecości⁶², zasady Piękna, która scala, harmonizuje i jednoczy wszystkie elementy rzeczywistości⁶³. W ikonie Sophii z Nowogrodu dostrzega on wizerunek idealnej ludzkości, takiej, jaka jawiła się od zawsze w umyśle Boga⁶⁴.

Stworzona Sophia, pisze Paweł Florenskij⁶⁵, nie może być w żaden sposób deifikowana ze względu na naturę, niemniej sam Bóg w Trójcy otwiera się na obecność „czwartego elementu” przez łaskę i miłosierdzie oraz ze względu na kenozę Syna Bożego, którego ludzka natura nie za-

⁵⁶ Por. PL 198,1053-1122.

⁵⁷ Zob. G. M. Ledmer, *Sedes*, s. 114.

⁵⁸ Zob. PL 109, 195.

⁵⁹ Zob. PL183, 383-90.

⁶⁰ Włodzimierz Sołowiow (1853-1900).

⁶¹ Zob. T. Schipflinger, *Sophia*, s. 168n.; Por. M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, Kęty 2000, s. 117n.; Zob. także: A.Pawłowski, *Sofiologia Włodzimierza Sołowiowa*, „*Collectanea Theologica*”, 18 (1937), s.133-200.

⁶² Na ten temat zob. A. Schult, Maria, Sophia, Das ewig Weibliche in Gott, Mensch und Kosmos, Bietigheim 1960.

⁶³ Por. M. Łoski, *Historia*, s. 118 i 149.

⁶⁴ Por. T. Schipflinger, *Sophia*, s. 170.

⁶⁵ Paweł Florenskij (1882-1937).

zna końca w czasie⁶⁶. Sophia stanowi niejako duchowość Stworzenia, która zasadza się na prawdzie i celowości istnienia. W niej realizuje się świętość i piękno, czego przejawem najwspanialszym jest uwielbione Ciało Chrystusa⁶⁷. Nie da się pomyśleć owego Najświętszego Ciała, wyłączając związek z Oblubienicą, tj. Kościołem w obu wymiarach: ziemskim i niebiańskim. Dziewiczość i piękno Maryi dają jej szczególnie znamię sofijności, bycia prawdziwym, pneumatoforycznym człowiekiem czystego serca⁶⁸. Sophia jako obrzezanie serca jest przyczyną radości i szczęśliwości, gdyż daje szansę oglądania tego, co Boskie i jak Bóg⁶⁹.

Życie Światłem i chwałą Chrystusa jest treścią bytowania w Jeruzolimie Niebieskiej. Realizacja tego pragnienia dokonuje się w czasach mesjańskich, gdy Niewiasta skrywa w tajemnicy swego łona Wcielonego Syna Bożego⁷⁰.

Chrześcijański Wschód wielbi tajemnicę Maryi, Przybytku Mądrości (Sedes Sapientiae) w dniu Wprowadzenia Najświętszej Dziewicy do świątyni. Teologiczną bazą dla sophiologii są teksty, którymi modli się wówczas Cerkiew⁷¹.

Sergiusz Bułgakow⁷² powiada: „Sama Dziewica jest świątynią, jest prawdziwym świętym świętych, jest duchową Arką Boga [...] Wchodząca do świątyni Dziewica sama przygotowuje się do tego, aby stać się niebiańskim mieszkaniem, w Niej na ziemi znalazło się takie miejsce, w którym może niebo nakłonić się nad ziemią”⁷³.

Bułgakow pragnął, by sophiologia przezwyciężyła trudności, które narzuciła jej tradycja. Tradycja sięgająca Ojców utożsamiała Sopię

⁶⁶ Por. P. Florenskij, *Sofia* (fragment), w: *Teksty o Matce Bożej. Prawosławie*, t. 7, red. H. Paprocki, Niepokalanów 1991, s. 206.

⁶⁷ Por. Tamże, s. 206.

⁶⁸ Por. 1 P 3, 4; Mt 5, 8; 18, 10; Zob. także Grzegorz z Nyssy. PG 46, 245.

⁶⁹ Por. Makary Wielki. PG 46, 245.

⁷⁰ Por. *Paschalny Hirmos*, w: P. Florenskij, *Sophia*, s. 212. Por. *Pieśń* 4-5, w: Tamże, t. 8, s. 19-22.

⁷¹ Zob. S. Bułgakow, *Świątynia Świątyni*, w: *Teksty o Matce*, s. 309.

⁷² Sergiusz Bułgakow (1871-1944).

⁷³ Tamże, s. 310.

z Logosem⁷⁴ i zatarła w ten sposób oryginalność zmysłu wiary, lud wier-
ny bowiem czcił Sophię w atmosferze świąt maryjnych⁷⁵.

Według Bułakowa Sophia jest uniwersalnym bytem (*ousia*), który
mieści w sobie to, co Boskie i to, co ludzkie, dając początek wszelkim
hipostazom (szczególnym przykładem takiej hipostazy jest Maria). Kon-
cepcję Bułakowa można określić mianem swoistej ontologii, która zry-
wa z personalną wizją Sophii na rzecz metafizyki, gdzie Sophia funkcjo-
nuje jako *arché*⁷⁶.

2. Sophia, Mądrość Boża w ikonografii chrześcijańskiej

a) Sophia w malarstwie katakumbowym

Najstarsze znane przedstawienia Maryi znajdują się w katakum-
bach Priscylli. Pośród trzech malowideł z tematem maryjnym fresk
z cubiculum Zwiastowania, datowany na IV wiek, odzwierciedla najpeł-
niej ideę Matki Bożej Tronującej, Królowej męczenników. Na ścianie
cubiculum widać postać Niewiasty, siedzącej na tronie, przed którą stoi
Anioł w geście pokłonu⁷⁷.

Katakumbowa sztuka zna jeszcze jeden ikonograficzny przykład
Maryi Tronującej. W Capella Graeca, na frontonie znajduje się pocho-
dzące z końca III wieku malowidło przedstawiające epifanię. Maryja
z Dzieciątkiem ukazana jest jako Tron Łaski. Jej postać usadowiona
na rzymskim krześle (*cathedra*) przyjmuje dary perskich Magów⁷⁸.

Podobne przedstawienia zwykło się umieszczać na starochrześci-
jańskich sarkofagach. Do zabytków tego typu należą: sarkofag Marcii
Romanii Celsy z roku 328 (Arles), skrzynia sarkofagu tzw. dogmatycz-
nego (Rzym) oraz pokrywa sarkofagu Adelfii datowana na lata 340-345
(Syrakuzy).

Wymowa najstarszych przedstawień Tronu Łaski związana jest
pierwotnym kerygmatem skierowanym do pogan. Z wysokości Tronu

⁷⁴ Zob. na temat związku pojęć: Logosu i Sophii: L. M. Burton, *Logos und Sophia*, Göttingen 1973.

⁷⁵ Zob. T. Schipflinger, *Sophia*, s. 189.

⁷⁶ Por. Tamże, s. 191.

⁷⁷ Por. Łk 1, 26.

⁷⁸ Na podstawie: J. S. Partyka, *Najstarsze wizerunki Matki Bożej w katakum-
bach*, „Miejsca święte”, 48(2000), nr 12, s.43-45.

Łask (kolan Maryi) Jezus ogłasza światu Dobrą Nowinę o powszechnym Odkupieniu.

Na piąty wiek datuje się relief przedstawiający Maryję na sześciostopniowym⁷⁹ tronie Salomona⁸⁰, przyjmującą pokłon Magów Perskich. Relief ten znajduje się na drzwiach kościoła św. Sabiny w Rzymie⁸¹.

b) *Sophia w starochrześcijańskich kodeksach biblijnych*

Najstarszym w świecie łacińskim motywem sofijnym jest przedstawienie Mądrości ukazującej się św. Markowi podczas spisywania Ewangelii – jest to obraz pochodzący z kalabryjskiego kodeksu Pisma Świętego (*Codex Rossanus*), datowanego na szóste stulecie po Chrystusie⁸².

Na przełomie siódmego i ósmego wieku powstał syryjski model Sophii, której postać towarzyszy Maryi z Dzieciątkiem i Salomonowi. *Codex Syriacus*⁸³ zawiera wizerunek Mądrości, której kobiecie rysy i królewska, purpurowa szata oraz błękitny welon wzbogacone są symbolicznymi detalami: w prawej dłoni widzimy krzyż, w lewej zaś księgę. Środkową postacią obrazu jest Maryja w typie Znak (Platytera)⁸⁴. Po prawicy Bożej Rodzicielki stoi Salomon i dzierży w lewej dłoni księgę. Wolumin Pisma trzymany przez Salomona i Sophię ukazuje prawdę o jedności Objawienia, którego źródłem jest

⁷⁹ Sześć stopni to symbol sześciu cnót: *Humilitas* – pokora, *Prudentia* – roztropność, *Solitudo* – oddalenie od spraw doczesnych, *Verecundia* – skromność, *Virginitas* – czystość i *Oboedientia* – posłuszeństwo. – Zob. G. M. Ledmer, *Sedes*, s. 115.

⁸⁰ Na temat motywu „Tronu Salomona” w mariologii zob. A. D. Kenzie, *The Virgin Mary as the Throne of Solomon*, b. m. wyd. 1965.

⁸¹ Zob. G. M. Ledmer, *Sedes*, s. 113.

⁸² Zob. T. Schipflinger, *Sophia*, s. 70. Na ten temat zob. także: F. von Lilienfeld, *Frau Weisheit in byzantinischen und karolingischen Quellen*, w: *Typos, Symbol und Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Regensburg 1982, s. 156 i 160.

⁸³ Zob. F. von Lilienfeld, *Frau Weisheit*, s. 159.

⁸⁴ Inaczej *Blacherniotissa*. Orantka z postacią Chrystusa w medalionie, znajdującym się na piersiach Maryi. Platytera to tytuł maryjny zaczerpnięty z hymnu „Łono Twoje stało się większe od nieba”. – Por. E. Smykowska, *Ikona. Mały Słownik*, Warszawa 2002, s. 12 i 63; Zob. także: B. Wronikowska, *Problem motywu oranta w sztuce wczesnochrześcijańskiej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 8(1981), s. 181-184.

ten sam Logos. Zarówno król słynący z mądrości jak i personifikacja Sophii to aluzja do rzeczywistości przedinkarnacyjnej.

Syn Boży w sposób ukryty reprezentowany jest przez swego przodka⁸⁵, natomiast w łonie Maryi przychodzi jako prawdziwy człowiek. W kulturze egipskiej osoba królewska funkcjonowała na równej płaszczyźnie z bogiem jako adoptowany potomek, podobnie było u Sumerów i Babilończyków. Umiłowany JHW (*Jedidja*), tj. Salomon koresponduje z Umiłowaną (*Amon Jahweh*) – Sophią. Wprowadzony jest tu przez twórcę kontekst oblubieńczy, co szczególnie uwidacznia motyw krzyża jako symbol powiązania nieba z ziemią, zaślubin Logosu i Sophii (*Hieros Gamos*). Mądrość wyposażona w krzyż i Ewangelię prezentuje swój współudział i zaangażowanie w historii zbawienia, w której mieści się wydarzenie Golgoty. W tym sensie Sophia odzwierciedla ludzką naturę, którą Chrystus przyjął od Maryi – Dziewicy.

Syryjska miniatura stanowi świadectwo chrześcijańskiej wiary w preegzystencję Sophii, jako wybranki Logu i tym samym wiary w przewidziany przez Boga udział Maryi w dziele odkupienia⁸⁶.

c) Sophia w średniowiecznym malarstwie książkowym

Wizerunek Sophii jako filozofii pocieszającej znajdujemy w dwunastowiecznej księdze, powstałej w opactwie św. Albana (Hrabstwo Hartford). Miniatura unaocznia doświadczenie więzienne Boecjusza (480-524), które opisane zostało przez niego w „*Consolatio Philosophiae*”⁸⁷. Mądrość ubrana w szaty królewskie i koronę odwiedza więźnia, by go pouczyć (palec wskazujący prawej ręki jest nieproporcjonalnie długi) i pocieszyć (zasiać nadzieję – w lewej dłoni trzyma wyrastający z nasiona trójpłatkowy kwiat).

Innym średniowiecznym przedstawieniem Sophii jest obraz z księżeczki mszalnej, który pojawił się w opactwie św. Michała w Hildesheim, również w wieku dwunastym⁸⁸.

⁸⁵ Por. 2 Sm 7, 14; 12, 25; Ps 89, 28.

⁸⁶ Por. T. Schipflinger, *Sophia*, s. 72.

⁸⁷ Zob. PL 64.

⁸⁸ Zob. A. Boeckler, *Deutsche Buchmalerei in vorgotischer Zeit*, Taunus 1953, s. 53 i 79.

W górnej części dzieła znajduje się Chrystus okolony krzyżowym nimbem. W centrum widnieje hieratyczna postać Sophii w dworskim stroju i koronie. Na szkaplerzu wypisane są słowa księgi Przysłów: „Pan mnie stworzył, swe arcydzieło,/jako początek swej mocy, od dawna,/od wieków jestem stworzona,/od początku nim ziemia powstała”⁸⁹. Sophia wyciąga ręce, by podtrzymać popiersie Logosu – w ten sposób nie tylko oddaje Mu chwałę, lecz niejako ściąga Chrystusa ku nam. Sophia pełni więc rolę pomostu pomiędzy Bogiem a ludźmi. Postaci stojące obok Mądrości to symbole zbawczej inicjatywy Boga względem ludzkości. Abraham wygłasza słowa: „Wszystkie ludy ziemi będą sobie życzyć szczęścia [takiego, jakie jest udziałem] twego potomstwa”⁹⁰, wtóruje mu Dawid słowami: „[Potomstwo] z ciebie zrodzone posadzę na twoim tronie”⁹¹. Prorok Balaam wygłasza przepowiednię: „Wschodzi gwiazda z Jakuba”⁹², a Izajasz woła: „Zaiste, oto Pan Zastępów”⁹³.

U dołu dzieła figuruje postać Zachariasza, w którego usta włożono słowa: „Przez nią z wysoka Wschodzące Słońce nas nawiedzi”⁹⁴. Pozostałe osoby to prawdopodobnie Mateusz i Jan. U spodu obrazu widzimy jeszcze jedną postać – to popiersie patriarchy Jakuba.

Średniowieczne malarstwo inspirowane liturgią i sztuką bizantyjską widziało w Sophii bliskie pokrewieństwo do Maryi, co dokumentują teksty liturgiczne o Bożej Mądrości cytowane w dni maryjnych uroczystości. Treścią maryjnej sofiologii jest wiara w to, iż właśnie osoba Maryi jest ukonkretnieniem, wcieleniem Sophii⁹⁵.

Symbolikę Sophii bogato zarysowują wizje średniowiecznej mistyczki Hildegardy z Bingen (1098-1179)⁹⁶. W dziele „Scivias”, w wizji dziewiątej⁹⁷ Hildegarda kreśli obraz Sophii – kobiety ubranej w biały

⁸⁹ Prz 8, 22.

⁹⁰ Rdz 22, 18.

⁹¹ Ps 132, 11.

⁹² Lb 24, 17.

⁹³ Iz 3, 1.

⁹⁴ Łk 1, 78.

⁹⁵ Por. T. Schipflinger, *Sophia*, s. 76.

⁹⁶ Pełne opracowanie tematu symbolicznych miniatur Hildegardy z Bingen znajduje się w: H. Liebschütz, *Das allegorische Weltbild der Heiligen Hildegard von Bingen*, w: *Studien der Bibliothek Warburg*, t. 16, Leipzig–Berlin 1930.

⁹⁷ Zob. H. Schipperges, *De Operatione Dei. Welt und Mensch*, Salzburg 1965, s. 268.

jedwab i zielony płaszcz, ozdobionej złotą biżuterią, która symbolizuje bogactwo stworzenia poddane ludzkiej opiece i władzy. W interpretacji Hildegardy postać ta personifikuje mądrość bez początku i kresu, wykraczającą poza ramy ludzkiego myślenia. Biała tunika oznacza dziewiczą czystość łona, zaś zielony kolor płaszcza wskazuje na fakt przyjęcia stworzenia i człowieczeństwa w obszar sakralny⁹⁸. W ten oto sposób średniowieczna mistyczka wiąże Sophię z osobą Maryi, wierząc iż ta ostatnia jest inkarnacją przedwiecznej Mądrości. Ludzka natura, stająca się częścią Sophii, jest mistrzowsko wykonanym odzieniem, radością tej, która je nosi.

Prócz postaci Sophii wizja ukazuje także Bożą Wszechmoc, wyrażoną w formie sześcioskrzydłej orantki. Wydaje się, iż ta niesamowita figura, cała w rybich łuskach i ze stopami lwa nasuwa skojarzenia pneumatagogiczne. Skrzydła symbolizują istotę duchową, rybie łuski żywioł wody a więc chrzest, emblematy serafinów na sześciu skrzydłach oznaczają płomienną miłość, zaś lwie kończyny piękno, siłę i moc podobną słońcu⁹⁹.

Umieszczenie obok Sophii figury trzeciej Osoby Boskiej ma za zadanie ukazać nierozzerwalny związek mądrości ze światłem Ducha Świętego¹⁰⁰. Dla porównania we wschodnich ikonach Sophii uskrzydłona postać legitymuje właśnie samą Mądrość jako rzeczywistość niebiańską. Być może Hildegarda pragnęła wyrazić intuicję, rodzącą się kontemplacji piękna Sophii: Boska Sophia jest ikoną Ducha Świętego...

W „Visio III” Mądrość Boża nosi tytuł Królowej cnót. Ukazana jest w typie Orantki wraz z domem o siedmiu kolumnach¹⁰¹. Obraz przedstawia dramat przechylającej się wieży, ginącej pod naporem wrogich wojsk. Orędująca Sophia znajduje się pośrodku zmagania Kościoła, w towarzystwie postaci: Sprawiedliwości (kobieta trzymająca zwój) i Męstwa niweczącego zło (rycerz pokonujący smoka)¹⁰². W lewym rogu miniatury widzimy trójgłową figurę symbolizującą Świętość: Sprawiedliwość, Prawdę i Dobro. Krzyż na tunice tej postaci mówi o Pokorze.

⁹⁸ Por. Tamże, s. 269.

⁹⁹ Por. Mdr 7, 29.

¹⁰⁰ Por. Mdr 7, 26.

¹⁰¹ Por. Prz 9, 1.

¹⁰² Zob. H. Schippegers, *De Operatione*, s. 298nn. Na ten temat zob. także: U. Steffen, *Drachenkampf. Der Mythos vom Bösen*, Stuttgart 1984.

Tak więc Sophia egzystuje w świecie doskonałości: siedem cnót, siedem kolumn jako siedem darów Ducha. Świątynia Ducha Świętego to zatem Sophia – doskonały dom Boży, żywe Tabernaculum.

Hildegarda przekazuje w Wizji X obraz Sophii jako Thory a więc Prawa Bożego, mianując ją tym samym Nauczycielką (*Anagoga*) i Budowniczą świata¹⁰³. Centralnie umiejscowiona postać, ubrana z królewskim przepychem, zwraca uwagę silnie zarysowanymi zmysłami wzroku i słuchu. W lewej dłoni trzyma tablicę prawa, narzędzie ładu i harmonii. Sophia króluje na tle okręgu, w który wpisują się żywioły świata i złocista barwa raj. Poza okręgiem górna płaszczyzna dzieli się na trzy obszary, które symbolizują trójjedyność Boga¹⁰⁴.

Kolejnym przedstawieniem Sophii jest obraz z „Wizji II”¹⁰⁵, w której to Mądrość, tj. Chokma Jahweh występuje jako Współtwórczyni i Matka kosmosu¹⁰⁶. Szkarłatna Sophia obejmuje rękoma okrąg, w który wpisany jest człowiek. Skronie Sophii koronuje głowa starca, umieszczona na samym szczycie dzieła. Centralnym punktem kompozycji jest ludzka postać, co należy rozumieć jako antropocentryczne zainteresowanie i zatroskanie ze strony Boga i Jego Współpracownicy. Obraz człowieka w łonie Sophii może wskazywać na Syna Maryi. Wszystkie elementy obrazu tworzą jedność w hierarchii prawd (*entelechia*) oraz jedność transcendencji i immanencji¹⁰⁷.

Hildegarda z Bingen dodaje do tej plejady form wizję Maryi – Sophii i Bożego Baranka („Visio I”)¹⁰⁸. Postać uskrzydłonej Sophii, nad którą widnieje głowa starca (Bóg Ojciec), trzyma blisko łona Baranka z krzyżem (Wcielony Logos). W wysoko uniesionych skrzydłach ukryte są dwa wizerunki: ludzka twarz (Ewangelista Mateusz) i głowa orła¹⁰⁹ (Ewangelista Jan). Pod stopami Sophii znajduje się czarna postać

¹⁰³ Zob. Tamże, s. 304.

¹⁰⁴ Por. T. Schipflinger, *Sophia*, s. 85.

¹⁰⁵ Zob. H. Schipperges, *De Operatione*, s. 48nn.

¹⁰⁶ Por. Mdr 8, 1.

¹⁰⁷ Por. T. Schipflinger, *Sophia*, s.85.

¹⁰⁸ Por. H. Schippeperges, *De Operatione*, s. 32.

¹⁰⁹ Na temat symboliki orła zob. B. Iwaszkiewicz, *Problematyka symboliki motywu orla w sztuce wczesnochrześcijańskiej*, „Roczniki Teologiczne KUL”, 21(1974), z.4, s. 203-212. Por. H. M. Schmidt, *Die vergessene Bildersprache chrislicher Kunst*, München 1984, s. 34-40.

i zdeptyany wąż. Wizja Hildegardy ma wybitnie maryjną wymowę podsygnowaną sceną Protoewangelii.

U autorki „Scivias” pojawia się także eklezjalny motyw Mądrości, mianowicie w „Wizji II”¹¹⁰ Chrystus siedzi na tronie ze skały, która jest jednocześnie iluminowaną księgą Ewangelii. Maryja lewą dłonią podtrzymuje tron Chrystusa a cała Jej postać tonie w złocie. Jest to barwa woluminu i nimbu krzyżowego Jej Syna. Tron z drogiego kruszcu symbolizuje Kościół, Maryja zaś podtrzymująca opokę to prawzór i jądro eklezjalnej rzeczywistości. Przedstawienie pochodzące z tej samej wizji mówi o macierzyńskiej roli Maryi wobec Kościoła. Do Niej, oddalonej na wysokość sześciu stopni garną się rzesze wiernych¹¹¹.

W tonacji srebrno-złotej Hildegarda eksponuje Sopię jako Duszę świata („Wizja II”)¹¹². Ze skalistej góry wyrasta postać kobiety w typie Orantki. Tors postaci tworzy jakby kielich kwiatostanu (Gral) złożony z dwunastu warstw zewnętrznych i trzech wewnętrznych. W środku kielicha figuruje mała postać Orantki, ubranej w czerwoną tunikę. Wokół Orędowniczki znajduje się jeszcze osiem innych postaci. Kwiat symbolizuje inkarnację przedwiecznej Sopi, urzeczywistnienie sofijnej misji podkreśla złoty odcień płatków i kielicha. Mniejsza kobieca postać to zapewne Maria spośród zgromadzenia wiernych.

Z wieków średnich pochodzi bardzo interesująca tablica z wizerunkiem Sopi – Królowej Siedmiu Sztuk Wyzwolonych. Obraz ten znajduje się w słynnym „Hortus Deliciarum” (Ogród rozkoszy) przedłożonym przez Herrada z Landsbergu¹¹³.

W okręgu, otoczona przez 7 Sztuk Wyzwolonych (*Artes Liberales*), których jest Matką,¹¹⁴ siedzi majestatyczna Philosophia. Postać Mądrości panuje z tronu królewskiego, pod którym w atmosferze naukowego skupienia, kornie zasiadają Sokrates i Platon. Głowę Philosophii wieńczy korona w formie trójgłowej istoty, symbolizującej dobry

¹¹⁰ Por. T. Schipflinger, *Sophia*, s. 161.

¹¹¹ Por. Visio II/4 – T. Schipflinger, *Sophia*, s. 92.

¹¹² Por. Tamże, s. 179.

¹¹³ Zob. E. Neumann, *Die grosse Muter*, Zürich 1956, tabl. 165.

¹¹⁴ Gramatyka, Retoryka, Dialektyka, Muzyka, Matematyka, Geometria i Astro nomia.

obyczaj, rozumność i miłość (*Ethica, Logica, Philica*)¹¹⁵. Mądrość spaja w idealną całość i jedność głos rozumu, woli i uczuć.

W „Hortus Deliciarum” znajdziemy także obraz Sophii – Karmiącej Matki (oryg. *Imago Sapientiae*)¹¹⁶. Miniatura przedstawia kobietę tronującą, w długiej, posuwistej szacie, otuloną gronostajowym płaszczem. Dwóch mężczyzn kłęczy z obu stron i karmi się jej mlekiem¹¹⁷. Natchnieniem dla tego przedstawienia są biblijne teksty o Mądrości karmiącej swego Oblubieńca rozumem i roztropnością. Dwóch dostojników pojących się mądrością można skojarzyć ze Starym i Nowym Testamentem Pisma Świętego¹¹⁸.

Około roku 1400 stworzono dzieło ukazujące tronującą Twarzyszkę Jahwe – Sophię.

Zachowało się on w *Bible historique des Guyart des Moulins*. Obraz ten znajdował się w programie scen z historii Stworzenia świata. Sophia zasiada na niezwykle wysokim tronie podobnym do stali. Koronowana postać Sophii okolona jest purpurową materią i płaszczem gronostajowym, do jej ciała przylega błękitna suknia. W lewej dłoni dzierży berło w kształcie lilii¹¹⁹, zaś w prawej zwój z napisem: „Ab initio et ante saecula creata sum”¹²⁰.

Ceremoniał dworski posiadał wybitny wpływ na sztukę doby średniowiecza. Maryja widziana oczyma schrystianizowanego Cesarstwa to *Regina Angelorum*, Królowa Niebios¹²¹. Typy ikon powstałe na Wschodzie określają także zachodnie malarstwo aż do wieku XIII. Jednym z podstawowych przedstawień jest *Sedes Sapientiae* – Maryja na tronie Salomonowym. Król Salomon, którego mądrości słuchali władcy całego świata a nawet istoty nierozumne¹²², stał się w ikonografii

¹¹⁵ Por. T. Schipflinger, *Sophia*, s. 94.

¹¹⁶ Zob. E. Neumann, *Die grosse*, tabl. 174.

¹¹⁷ Por. Syr 15, 3; Ps 37, 9.

¹¹⁸ Inna interpretacja: zob. T. Schipflinger, *Sophia*, s. 94.

¹¹⁹ Lilie są kwiatami królewskimi, gdyż swoim kształtem przypominają berło. Lilie są również sybolem łaski Bożej i odpuszczenia win. – Por. H. Biedermann, *Leksykon symboli*, Warszawa 2003, s. 194.

¹²⁰ Por. Prz 8, 23.

¹²¹ Por. Maryja w typie Maestà, XIV w., Siena.

¹²² Por. 1 Krl 4, 33.

Kościół typem Mądrości wiecznej¹²³. Antytypem Salomona jest Chrystus, Logos¹²⁴. Tron królewski, z którego przemawiał Salomon urósł do rangi symbolu sapiencjalnego. Każdy z elementów tronu¹²⁵: kość słoniowa¹²⁶, najszlachetniejsze złoto¹²⁷, sześć stopni prowadzących ku sedes Salomonis¹²⁸, poręcze z dwoma lwami, schody z dwunastoma lwami¹²⁹ – stał się wyznacznikiem absolutnej Mądrości¹³⁰.

Ikona Mądrości Bożej – Sedes Sapientiae reprezentuje model świata i człowieka wsłuchanego w logos, w echo Boskich słów. Mądrość Boża otula świat macierzyńską miłością, ukazuje łagodne i miłosierne Oblicze absolutu, któremu nieobcy jest konkret i nieobca immanencja. Wszystko: każde „tak” i „nie” w mądrości splata w monodię, jest jednią, która zawiera w sobie wszelkie sensy. Ikona uczy owego irenicznego, łagodnego spojrzenia, poświadczając jednocześnie uważność i władzę Boskiego Oka Opatrzności nad biegiem dziejów. Boska Sophia podpowiada szeptem, iż piękno zbawi świat. Piękno jako kontemplacja prawdy, piękno jako prawda kontemplacji...

¹²³ Na temat osoby króla Salomona powstało zwłaszcza w XV w. wiele traktatów. – Zob. G. M. Ledmer, *Sedes*, s. 115.

¹²⁴ Por. Mt 12, 42.

¹²⁵ Zob. 1 Krl 10.

¹²⁶ Według Alberta Wielkiego kość słoniowa oznacza dziewictwo Maryi. – Zob. G. M. Leder, *Sedes*, s. 115.

¹²⁷ Zdaniem tego samego autora symbolizuje doskonałą miłość i przykładną pokorę Maryi. – Zob. Tamże.

¹²⁸ Oprócz typowego przyporządkowania kolejnych stopni do cnót Maryi są też inne interpretacje: sześć dni Stworzenia, sześć błogosławionych stanów: Patriarchowie, Prorocy, Apostołowie, Męczennicy, Wyznawcy i Dziewice. – Zob. Tamże.

¹²⁹ 12 lwów to symbol Apostołów (Piotr Damiani), Patriarchów (Albert Wielki), przodków Maryi (Hugo ze św. Wiktora), pokoleń Izraela (Albert Wielki). 2 lwy to: Jan Ewangelista i Jan Chrzciciel (Albert Wielki), Archanioł Michał i Jan Ewangelista (Hymny). – Por. Tamże.

¹³⁰ Zob. H. M. Schmidt, *Die vergessene*, s. 237.

IKONE “DIE WEISHEIT GOTTES” – SEDES SAPIENTIAE.
DIE GÖTTLICHE SOPHIE IN DER CHRISTLICHEN LEHRE
UND IKONOGRAPHIE

Zusammenfassung

Die Sophiologie genauer die theologische Idee der Weisheit fand ihren Ursprung in der griechischen Kosmologie und in der jüdischen Bildersprache derer Symbolik die göttliche Offenbarung als schöpfendes und lebendiges Wort darstellt. Die heilige Schrift entdeckt das weibliche Antlitz Gottes, indem sie die liebevolle Anwesenheit Gottes als ewige Weisheit – *Sophia* veranschaulicht. In Bezug auf die Mariologie wird *Sedes Sapientiae* zum Symbol der Vorsehung und überirdischen Fürsorge. Im Zeichen der Ikone wird uns vermittelt, dass die geistliche Bahn zum Reich Gottes durch den Schoß Marias ihren Anfang nahm. Er – der irdische Thron – bewirtet den *Logos*, unser Heil. Dadurch gewinnen wir die Gewissheit, dass zwischen Leib und Seele eine enge Verbindung besteht.

**MIŁOŚĆ SAMEGO SIEBIE, POZNANIE
I PRAWDZIWA MIŁOŚĆ.
MAŁY TRAKTAT O NIEKTÓRYCH ETAPACH ŻYCIA
DUCHOWEGO**

Dzisiejszy świat odznacza się „powszechną potrzebą duchowości” (*universalis spiritualitatis postulatio*)¹. W refleksji nad nią, człowiek i jego pragnienia winny zająć szczególne miejsce w naszej epoce, w której tyle się mówi o godności człowieka i jego prawach. Jedną z tendencji człowieka, a w szczególności człowieka współczesnego, jest uciekanie od siebie w stronę świata, drugiego człowieka, a nierzadko i Pana Boga. Ta tendencja może być pozytywna i przynosić dobre owoce np. w miłości bliźniego i Pana Boga. Przeciwnieństwem tej tendencji jest skupianie się na sobie, które może być naznaczone egocentryzmem posuniętym aż do egoizmu. Egoizm jest zbudowaniem granicy między sobą, a innymi osobami w ten sposób, żeby być samemu ze swoim ja w centrum życia i żeby wszyscy się z tym liczyli. Wówczas wszyscy inni są o tyle obecni, o ile służą utrzymaniu jego samego w środku życia i zaspokojeniu jego potrzeb. Jednak zatrzymanie się na sobie albo inaczej powrót do siebie, nie musi być kojarzone z egoizmem. Istnieje inne pozytywne skupienie się na sobie, które tak w jednym jak i drugim wspomnianym przypadku chce odkryć prawdziwą wartość samego siebie, swojego ja i afirmować je tak dla swojego dobra, jak i dla dobra innych osób oraz Pana Boga. Czy jest więc możliwe odkrycie prawdziwej wartości samego siebie skoro człowiek nie może w pełni zrozumieć siebie bez odniesienia do innych osób? Jakie znaczenie może mieć postawa wchodzenia w siebie i kierowania swoim życiem z głębi swego wnętrza w życiu duchowym współczesnego człowieka?

Ks. Jacek Wojda; kapłan diecezji siedleckiej; dr historii Kościoła; pracownik naukowy Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie (Sekcja św. Jana Chrzciciela); adres do korespondencji: jacek.wojda@wp.pl

¹ Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, Watykan 6 stycznia 2001, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/novo_millennio_06012001.html, z dn. 17 II 2011 r.

Pewna katoliczka przedstawiła raz swoje niepokoje wewnętrzne szukając zrozumienia tego, co się z nią dzieje. Była ona zaangażowana w akcje charytatywne i w miłość bliźniego wyrażającą się w aktywnej pomocy ludziom w potrzebie i odwiedzinach osób samotnych. Była także aktywna w miłości Boga. Wzbogacała swoje życie duchowe poprzez modlitwę, codzienną mszę świętą, czytanie Pisma św. i literatury religijnej oraz gazet chrześcijańskich. A mimo to brakowało jej czegoś; szukała, pozostawała niespokojna wewnątrz! Czyżby powodem tego był pewien brak w oddziaływaniu miłości bliźniego i Pana Boga na nią samą? Dzisiejszy nowoczesny świat stawia na pierwszym miejscu osobę i jej potrzeby, co prowadzi często do indywidualizmu i egoizmu. Nie było z pewnością jej problemem zamykanie się na innych. Jednak umieścić na właściwym miejscu samego siebie nie było nigdy i nie jest sprawą łatwą. Zagadnienie miłości samego siebie nie zawsze znajdowało w literaturze potraktowanie *explicite*².

Szczególnym zadaniem dla człowieka jest poznanie siebie i jakości odniesienia do siebie, a także do innych osób i do świata. Poznać siebie i zważyć swoją wartość stanowiło problem, który był rozważany przez wieki w licznych refleksjach i medytacjach o życiu duchowym³. Nasze spojrzenie w przeszłość, aby widzieć lepiej teraźniejszość człowieka, w szczególności chrześcijanina, ogarnia czasowo niektóre wielkie momenty ery chrześcijańskiej, która wyrosła ze Starego Przymierza. Wejrzeniu w głąb siebie epoka Ojców Kościoła dostarcza nam licznych świadectw.

² R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. Landy, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów 2001, s. 562. W rozdziale III zatytułowanym „Droga oświecenia postępujących (znajdującą się po pierwszym etapie „Oczyszczenie” a przed trzecim „Droga zjednoczenia”), autor mówi o „Miłości zgodnej z wolą Bożą” nie podejmując tematu miłości własnej, a sygnalizuje tylko, że miłość jest niedoskonała tak długo jak człowiek szuka siebie samego i pragnie nadmiernie swego zadowolenia. Zob. M. Chmielewski, *Vademecum duchowości katolickiej*, Lublin: Polihymnia 2004, s. 73-79; V. Nadprzyrodzone wyposażenie chrześcijanina. Zob. A. Marchetti, *Zarys Teologii życia duchowego*, tłum. J.E. Bielecki, cz. 1, Kraków: Barbara 1996, s. 27nn.

³ Zob. T. Špidlík, I. Gargano, V. Grossi, *Historia duchowości*, t. III: *Duchowość Ojców Kościoła*, tłum. K. Franczyk, J. Serafin, K. Stopa, Kraków: Homo Dei 2004, s. 63-88; L. Boriello i inni, *Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, Kraków 1998; J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992.

W epoce nowożytnej nie brakuje również poszukiwań w głębi ludzkiego jestestwa tego, co pewne i trwałe. Tę drogę wskazał w sposób nowy Kartezjusz. Jego myśl może się jawić bliska i pomocna w szukaniu prawdy jako pokarmu do pogłębiania życia chrześcijańskiego.

Poniższe rozważania rozpoczyna zatem próba spojrzenia w siebie. A ponieważ miłość wydaje się być tym, co powinno kierować życiem wewnętrznym, więc będzie ona punktem wyjścia tych rozważań, gdyż to właśnie ona winna doprowadzić człowieka do jego wnętrza. W drugiej części zostanie przedstawione poszukiwanie tego, co prawdziwie i trwałe, czerpiąc z myśli kartezjańskiej. Będzie to część o charakterze filozoficznym. W ostatniej zaś części bazującej, podobnie jak pierwsza część, na źródłach teologicznych, ukażemy miejsce Boga w miłości i poznaniu oraz tego konsekwencje.

I. Wyjść od siebie w miłości

Tylko miłość Boga i bliźniego?

Największym dobrem człowieka jest miłość. Stanowi to naukę nie tylko Kościoła Katolickiego, ale również personalistycznie ujętej filozofii i nauk humanistycznych. Opierając się na Księdze Kościoła, czyli Piśmie Świętym stwierdzamy nieustanne i istotowe wezwania do miłości Pana Boga i bliźniego. Wycisnęły one swoje piętno na mentalności licznych pokoleń chrześcijan.

Jezus wzywa do miłości nie tylko bliźnich, ale i nieprzyjaciół: „Słyszeliście, że powiedziano: Będziesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Jeśli bowiem miłujecie tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę mieć będziecie? Czyż i celnicy tego nie czynią? I jeśli pozdrawiacie tylko swych braci, cóż szczególnego czynicie? Czyż i poganie tego nie czynią? Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 43-48)⁴.

⁴ Por. „Lecz powiadam wam, którzy słuchacie: Miłujcie waszych nieprzyjaciół; dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą; błogosławcie tym, którzy was przeklinają, i módlcie się za tych, którzy was oczerniają. Jeśli cię kto uderzy w [jeden] policzek, nadstaw mu i drugi! Jeśli bierze ci płaszcz, nie broń mu i szaty! Daj każdemu,

Wyznawca i herold Jezusa Chrystusa Paweł z Tarsu nie szczędzi słów zachęty i argumentów pokazujących kluczowość przykazania miłości bliźniego: „Miłość niech będzie bez obłudy! Miejcie wstręt do złego, podążajcie za dobrem! W miłości braterskiej nawzajem bądźcie życzliwi! W okazywaniu czci jedni drugich wyprzedzajcie!” (Rz 12, 9-10). „Nikomui nie bądźcie nic dłużni poza wzajemną miłością. Kto bowiem miłuje bliźniego, wypełnił Prawo. Albowiem przykazania: Nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, nie pożądaj, i wszystkie inne - streszczają się w tym nakazie: Miłuj bliźniego swego jak siebie samego! Miłość nie wyrządza zła bliźniemu. Przeto miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (Rz 13, 8-10).

W tym drugim fragmencie jest mowa o miłości bliźniego jak siebie samego. Jest to jeden z zasadniczych wątków formułowanego już w Starym Przymierzu przykazania miłości Pana Boga i bliźniego. „Nie będziecie wydawać niesprawiedliwych wyroków. Nie będziesz stronniczym na korzyść ubogiego, ani nie będziesz miał względów dla bogatego. Sprawiedliwie będziesz sądził bliźniego. Nie będziesz szerzył oszczerstw między krewnymi, nie będziesz czyhał na życie bliźniego. Ja jestem Pan! Nie będziesz żywił w sercu nienawiści do brata. Będziesz upominał bliźniego, aby nie zaciągnąć winy z jego powodu. Nie będziesz szukał pomsty, nie będziesz żywił urazy do synów twego ludu, ale będziesz miłował bliźniego jak siebie samego. Ja jestem Pan!” (Kpł 19, 15-18).

Na innym miejscu w Starym Przymierzu centralne miejsce zajmuje wątek i postulat miłości Pana Boga: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem - Panem jedynym. Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił. Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci dziś nakazuję. Wpóis

kto cię prosi, a nie dopominaj się zwrotu od tego, który bierze twoje. Jak chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie wy im czyńcie! Jeśli bowiem miłujecie tych tylko, którzy was miłują, jakaż za to dla was wdzięczność? Przecież i grzesznicy miłość okazują tym, którzy ich miłują. I jeśli dobrze czynicie tym tylko, którzy wam dobrze czynią, jaka za to dla was wdzięczność? I grzesznicy to samo czynią. Jeśli pożyczek udzielacie tym, od których spodziewacie się zwrotu, jakaż za to dla was wdzięczność? I grzesznicy grzesznikom pożyczają, żeby tyleż samo otrzymać. Wy natomiast miłujcie waszych nieprzyjaciół, czyńcie dobrze i pożyczajcie, niczego się za to nie spodziewając. A wasza nagroda będzie wielka, i będziecie synami Najwyższego; ponieważ On jest dobry dla niewdzięcznych i złych. Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6, 27-36). Cytaty biblijne pochodzą z *Biblii Tysiąclecia*.

je twoim synom, będziesz o nich mówił przebywając w domu, w czasie podróży, kładąc się spać i wstając ze snu. Przywiążesz je do twojej ręki jako znak. Niech one ci będą ozdobą przed oczami. Wypisz je na odrzwiach swojego domu i na twoich bramach” (Pwt 6, 3-9).

Te wątki zostały pięknie połączone w Nowym Przymierzu. W licznych rozmowach i kontrowersjach ze znawcami Prawa Jezus przywoływał słowa ksiąg Tory, odnoszące się do wezwania Bożego do miłości. „(...) Jeden z nich, uczony w Prawie, zapytał Go, wystawiając Go na próbę: «Nauczycielu, które przykazanie w Prawie jest największe?» On mu odpowiedział: «Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy»” (Mt 22, 34-40)⁵.

Powstawały trudności w rozumieniu i wprowadzaniu w życie tych przykazań. Ukazuje to następująca rozmowa Jezusa z uczonym w Prawie: „A oto powstał jakiś uczony w Prawie i wystawiając Go na próbę, zapytał: «Nauczycielu, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?» Jezus mu odpowiedział: «Co jest napisane w Prawie? Jak czytasz?» On rzekł: Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całą swoją mocą i całym swoim umysłem; a swego bliźniego jak siebie samego. Jezus rzekł do niego: «Dobrześ odpowiedział. To czyn, a będziesz żył». Lecz on, chcąc się usprawiedliwić, zapytał Jezusa: «A kto jest moim bliźnim?» Jezus nawiązując do tego, rzekł: «Pewien człowiek schodził z Jerozolimy do Jerycha i wpadł w ręce zbójców. Ci nie tylko że go obdarli, lecz jeszcze rany mu zadali i zostawili na pół umarłego, odeszli. Przypadkiem przechodził tą drogą pewien

⁵ Por. „Zbliżył się także jeden z uczonych w Piśmie, który im się przysłuchiwał, gdy rozprawiali ze sobą. Widząc, że Jezus dobrze im odpowiedział, zapytał Go: «Które jest pierwsze ze wszystkich przykazań?» Jezus odpowiedział: «Pierwsze jest: Słuchaj, Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jest jeden. Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą. Drugie jest to: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Nie ma innego przykazania większego od tych». Rzekł Mu uczony w Piśmie: «Bardzo dobrze, Nauczycielu, słusznieś powiedział, bo Jeden jest i nie ma innego prócz Niego. Miłować Go całym sercem, całym umysłem i całą mocą i miłować bliźniego jak siebie samego daleko więcej znaczy niż wszystkie całopalenia i ofiary». Jezus widząc, że rozumnie odpowiedział, rzekł do niego: «Niedaleko jesteś od królestwa Bożego». I nikt już nie odważył się więcej Go pytać” (Mk 12, 28-34).

kapłan; zobaczył go i minął. Tak samo lewita, gdy przyszedł na to miejsce i zobaczył go, minął. Pewien zaś Samarytanin, będąc w podróży, przechodził również obok niego. Gdy go zobaczył, wzruszył się głęboko: podszedł do niego i opatrzył mu rany, zalewając je oliwą i winem; potem wsadził go na swoje bydlę, zawiózł do gospody i pielęgnował go. Następnego zaś dnia wyjął dwa denary, dał gospodarzowi i rzekł: "Miej o nim staranie, a jeśli co więcej wydasz, ja oddam tobie, gdy będę wracał". Któryż z tych trzech okazał się, według twego zdania, bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców?» On odpowiedział: «Ten, który mu okazał miłosierdzie». Jezus mu rzekł: «Idź, i ty czyń podobnie!» (Łk 10, 25-37).

Miłowanie Boga nie jest trudne do zrozumienia dla rozmówcy, jest raczej oczywiste. Pytanie jego dotyczy miłości bliźniego. Jezus dał piękną odpowiedź na pytanie „Kto jest bliźnim?” Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie jest obrazowym i bardzo konkretno-życiowym wyjaśnieniem charakteru relacji między człowiekiem i jego bliźnim. Jest to relacja miłości.

Przytoczony epizod ewangeliczny zawiera wymowne słowa z drugiej części odpowiedzi uczonego w Piśmie: „(...) a bliźniego swego jak siebie samego”. Jednak nie ma tu zatrzymania się na sobie, lecz na naszym bliźnim. Kontekst „jak siebie samego” pokazuje, że sam podmiot przykazania nie jest w centrum zainteresowania rozmówców. Pytanie bowiem dotyczy bliźniego, a nie „siebie samego”. Zajmowano się więc najpierw bliźnim i relacjami międzyosobowymi, a kwestia człowieka w sobie samym i miłości jego nie została poruszona. Można zrozumieć taki stan rzeczy mentalnością ludzi Wschodu. Naród wybrany, który jest narodem ze Wschodu, odznacza się szczególną wspólnotowością w przeżywaniu codzienności i jej spraw. W biblijnym sposobie myślenia nie zawsze odróżnia się bowiem wyraźnie jednostkę od grupy⁶. Zagad-

⁶ Wątek ten zarysowuje R. Krawczyk, *Nadzieje mesjańskie w historii starożytnego Izraela*, Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek 2008, s. 47: „W biblijnym sposobie myślenia nie odróżnia się wyraźnie jednostki od grupy, do której ta jednostka należy. (...) Z kolei w niektórych tekstach biblijnych nadaje się sens indywidualny wyrażeniom, które mają aspekt kolektywny. Klasycznym przykładem jest tłumaczenie naszego tekstu Rdz 3, 15 w LXX, która zaimek odnoszący się do potomstwa Ewy (w więc użyty w sensie zbiorowym „ono”) oddaje w sensie jednostkowym jako *autòs* – „on”. A oto inne przykłady. Termin *zera*’ użyty w Rdz 12, 7 w sensie zbiorowym,

nienie to wymaga dokładnego zbadania, szczególnie biorąc pod uwagę Ewangelie lub inne księgi Nowego Testamentu. W innych miejscach Biblia pokazuje rzeczywistość wewnętrzną człowieka i jego relacje zewnętrzne. Lecz trzeba jak gdyby wejść w siebie, skupić się i otworzyć oczy, by zobaczyć to wielkie bogactwo przesłania o człowieku. A zatem człowiek musi być odesłany do siebie samego, by odkryć swą wartość w oczach Pana Boga i w swoich oczach.

Księga Psalmów i jej mówcy o sobie

W Biblii aspekt wspólnotowy wydaje się dominować w wyrażaniu siebie. Jednak gdy spojrzymy na księgę Psalmów, znajdziemy tam przede wszystkim zatrzymanie się na sobie i powrót do siebie, ale ujęty zawsze w relacji do Pana Boga. „Ty bowiem utworzyłeś moje nerki, Ty utkałeś mnie w łonie mej matki. Dziękuję Ci, że mnie stworzyłeś tak cudownie, godne podziwu są Twoje dzieła. I dobrze znasz moją duszę, nie tajna Ci moja istota, kiedy w ukryciu powstawałem, utkany w głębi ziemi. Oczy Twoje widziały me czyny i wszystkie są spisane w Twej księdze; dni określone zostały, chociaż żaden z nich [jeszcze] nie nastał. (...). Zbadaj mnie, Boże, i poznaj me serce; doświadczyj i poznaj moje troski, i zobacz, czy jestem na drodze nieprawej, a skieruj mnie na drogę odwieczną!” (Ps 139, 13-16. 23-24)

W przywołanym Psalmie wierzący wychwala Pana Boga spoglądając na siebie. Dziękuję Bogu, że go w cudowny sposób powołał do życia. Rozpoznaje w sobie cud Bożej wszechmocy i wszechwiedzy. Stwierdza, że Bóg poznał go dogłębnie, ale również sam próbuje poznać siebie oraz zaprasza Pana Boga do sprawdzenia prawdy, którą on odkrył o sobie. To zatrzymanie się na sobie prowadzi do odczytywania przedziwnego działania Pana Boga w życiu psalmisty. Jednocześnie jest ono oczyszczeniem jego istnienia od tego, co mogłoby w nim zniekształcić dzieło Boże. Próbując określić człowieka w świetle tych myśli, możemy stwierdzić, że jest on istotą myślącą, która staje sam na sam ze swym Stwórcą w postawie zadumy, dziękczynienia, uwielbienia oraz prośby o zachowanie go od bezbożności i obojętności na Boże myśli.

święty Paweł w Ga 3, 16 odnosi do jednostki, do Chrystusa. Tekst Oz 11, 1: „Z Egiptu wezwałem syna mego”, mający sens kolektywny, Ewangelista odnosi do Chrystusa (Mt 2, 15). Sługa Jahwe u Deuteroizajasza ma charakter indywidualny i mesjański, ale reprezentuje resztę wiernego Izraela. Abraham reprezentuje naród wybrany, Noe nową ludzkość po potopie, Adam całą ludzkość”.

Człowiek potrafi również krzyczeć z głębi swego jestestwa w swojej niedoli, gdy dotyka go niesprawiedliwość. „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił? Daleko od mego Wybawcy słowa mego jęku. Boże mój, wołam przez dzień, a nie odpowiadasz, [wołam] i nocą, a nie zaznaję pokoju. A przecież Ty mieszkasz w świątyni, Chwało Izraela! Tobie zaufali nasi przodkowie, zaufali, a Tyś ich uwolnił; do Ciebie wołali i zostali zbawieni, Tobie ufali i nie doznali wstydu. Ja zaś jestem robak, a nie człowiek, pośmiewisko ludzkie i wzgardzony u ludu. Szydzą ze mnie wszyscy, którzy na mnie patrzą, rozwierają wargi, potrząsają głową: «Zaufał Panu, niechże go wyzwoli, niechże go wyrwie, jeśli go miłuje». Ty mnie zaiste wydobyłeś z matczynego łona; Ty mnie czyniłeś bezpiecznym u piersi mej matki. Tobie mnie poruczono przed urodzeniem, Ty jesteś moim Bogiem od łona mojej matki, Nie stój z dala ode mnie, bo klęska jest blisko, a nie ma wspomóżyciela” (Ps 22, 1-12).

Psalmy naznaczone są często osobistą nutą autora. Ten powyższy psalm pozwala szczególnie dostrzec walkę wewnętrzną człowieka nękanego przez wrogów. Jest to jego lamentacja. Powraca w niej do wspomnienia swoich początków, pobyt w łonie matki i poczucie bezpieczeństwa w bezpośrednim kontakcie z matką. Został on już wtedy powierzony Panu Bogu i dlatego był bezpieczny. Ale gdy przyszła próba i konfrontacja z wrogami, którzy nie dają bezpieczeństwa i miłości jak Bóg, pojawia się krzyk niedoli i nowe spojrzenie na siebie samego. Czy jest on jeszcze człowiekiem? A może już tylko robakiem! Sytuacja zmienia więc spojrzenie na siebie i w niedoli człowiek zaczyna siebie widzieć tak, jak widzą go jego wrogowie i ciemieńczy. Jednak mimo tego zamieszania wewnętrznego, jego wołanie wzmacnia się, jest to wołanie o wybawienie od klęski i zatracenia. Człowiek jest zatem istotą, która woła o sprawiedliwość i zbawienie przychodzące od Pana Boga, gdy ludzie zawodzą, a okoliczności sprzegają się przeciw niemu. Psalm ten przytaczają Ewangelie (Mt 27,46; Mk 15,34) jako słowa Jezusa konającego na krzyżu. Oto ten, który doświadczył niedoli poniżenia aż do stania się robakiem, którego się depcze.

Jezus jest tu najlepszym przykładem na przeżycie poniżenia, które dotknęło Go najgłębiej spośród ludzi. Z wyjątkiem Jezusa, nie tylko niewinność i świętość są udziałem człowieka, który reaguje tym wrażliwiej, im jest sprawiedliwszy. Gdy człowiek jest osobiście poniżony przez swój grzech potrafi wołać z głębi swego serca o przebaczenie. „Zmiłuj się nade mną, Boże, w swojej łaskawości, w ogromie swego

miłosierdzia wymaż moją nieprawość! Obmyj mnie zupełnie z mojej winy i oczyść mnie z grzechu mego! Uznaję bowiem moją nieprawość, a grzech mój jest zawsze przede mną. (...) Odwróć oblicze swe od moich grzechów i wymaż wszystkie moje przewinienia! Stwórz, o Boże, we mnie serce czyste i odnow w mojej piersi ducha niezwycięzonego!” (Ps 51, 3-5. 11-12).

Ten ostatni psalm pozwala dostrzec tajemnicę zła, które dotyka człowieka, od którego człowiek może być uwolniony przez Pana Boga. Człowiek jest istotą, która potrafi stanąć w prawdzie i wyznać swój grzech. Tylko w pokorze, badając swoje wnętrze, może zrodzić się w człowieku żal i pragnienie powrotu do Pana Boga przez pokutę. Staje się to początkiem nowego życia, w którym człowiek może być obmyty z grzechu i zła. To poznanie siebie staje się warunkiem nawrócenia i powrotu na drogę prowadzącą do Pana Boga. Wówczas człowiek odnajduje na nowo obraz Boży w sobie i może go oglądać dzięki przemianie, jaka się w nim dokonała. We wnętrzu jego jest serce, które staje się czyste dzięki stwórczemu działaniu Pana Boga. Ostatnie wyrażenie odzwierciedla szczególnie wewnętrzny wymiar życia człowieka i jego aspiracje do czystości człowieka wewnętrznego obmytego z grzechu.

Ten psalm zdaje się jednocześnie przypisywać człowiekowi grzech w sposób trwały. Od swoich urodzin człowiek jest nim obciążony, ale również ów grzech dotyczy jego przyszłości. Ten bardzo tajemniczy aspekt bytu ludzkiego bywał często opatrzenie rozumiany, jakby Jezus Chrystus nie dokonał zgładzenia grzechów świata i każdego człowieka. Nie brakowało prób negacji rzeczywistości grzechu, który rozprzestrzenił się na cały rodzaj ludzki od Adama i który zostawił ślady swojego zaistnienia w naturze ludzkiej. Zamazanie obrazu człowieka spowodowane było nie tylko przez grzech i jego konsekwencje, ale również dokonywało się to w konfrontacji Dobrej Nowiny o zbawieniu człowieka i świata z różnością kultur i religii świata.

Tertulian i miłość ciała ludzkiego

Wyjść od siebie w miłości, to również widzieć swoje życie, które jest bardzo złożone i szukać klucza zrozumienia swojej istoty. Koncepcje człowieka były różne w ciągu wieków. Swoiste antropologie wypracowały filozofia grecka oraz świat śródziemnomorski szukający sensu życia i istnienia w religiach. Chrześcijaństwo wprowadziło nowe światło do poznania człowieka. Człowiek jest tu widziany przez pryzmat stworzenia i odkupienia. Został on stworzony przez Pana Boga na „obraz

i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 26-27)⁷, został on odkupiony przez Zbawiciela w Jezusie Chrystusie i powołany, aby stać się obrazem wcielonego Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. Lecz rzeczywistość grzechu nakłada się na ten obraz Boży człowieka. Jeśli przyjmiemy, że rysy boskie człowieka odpowiadają rzeczywistości łaski Bożej, to wszystko to, co te rysy mąci i zaciera jest rzeczywistością grzechu. Te dwa elementy łaska i grzech, choć nie mogą być stawiane na jednym planie i na tym samym poziomie, mogą wyznaczać dwa nurty inspirujące pojmowanie człowieka i związane z tym sposoby realizowania się go.

Spojrzenie na człowieka w świetle łaski Bożej, czyli w perspektywie planu Boga wobec stworzenia, pozwala zobaczyć dobroć całego człowieka, tak jego strony materialnej jak i duchowej. Wielką wartością jest ciało i dusza, czyli cały człowiek. Jemu całemu należy się miłość i akceptacja. Nie wszyscy jednak w ten sposób patrzyli na człowieka. Gnostycy, których przedstawicielem jest Marcjon (ok. 100-160), negowali dobroć materii człowieka, czyli ludzkiego ciała. Stąd nie było ona warte szacunku i miłości, liczył się tylko pierwiastek duchowy w człowieku.

Tertulian (ok. 160-220) daje im wspaniałą odprawę w piśmie zatytułowanym *O zmartwychwstaniu ciała*: „Będę zatem kontynuował temat pod warunkiem, że przyznam ciału tyle, ile mu zostało dane przez Tego, który je stworzył; już wówczas ciało chlubiło się, że owa rzecz o niskiej wartości, ów proch ziemi znalazł się w rękach Boga, czymkolwiek by one nie były, bardzo szczęśliwy, nawet jeśli tylko został dotknięty. Cóż bowiem, jeśli bez żadnej innej czynności proch ziemi został ukształtowany dzięki kontaktowi z Bogiem? Zaiste wielka była tworzona rzeczywistość, skoro tak bardzo była upiększana owa materia. Dlatego też tyle razy zostaje zaszczycona, ile razy odczuwa działanie rąk Bożych, gdy jest dotykana, uprawiana, gdy jest przenoszona, gdy jest modelowana. Pomyśl znowu o Bogu, całym zajęтым i oddanym temu prochowi ziemi, któremu nadawał kształty swoją ręką, myślą, pracą, radą, mądrością, opatrnością, a przede wszystkim czułością. Jakikolwiek bowiem byłby kształt, który Bóg nadawał wówczas prochowi ziemi, miał On na myśli Chrystusa, przyszłego człowieka, to jest i proch ziemi,

⁷ „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!» Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”.

i Słowo Ciało, które wówczas było ziemią. Tak bowiem Ojciec powiedział do Syna: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego nam. (...) Stworzył więc Bóg człowieka”, to właśnie dzieło, które ukształtował, „na obraz Boży go stworzył”, to znaczy na obraz Chrystusa. Albowiem Słowo jest Bogiem, który, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem. Zatem ów proch ziemi, już wówczas przyjmujący obraz przyszłego Chrystusa w ciele, był nie tylko dziełem Boga, ale również poręczeniem”⁸.

Tertulian opierając się na Biblii (na księdze Rodzaju) przeciwstawia pogańskiemu brakowi poszanowania dla ciała prawdę o człowieku u jego początków. Przedstawia on wielkość człowieka, a w szczególności wartość jego ciała, medytując scenę pokazującą stworzenie człowieka. Ciało człowieka zyskuje swą wyjątkowość poprzez stwórcze działanie Pana Boga, który je ‘lepił swymi rękami’ z troskliwością, a nade wszystko ze czcią. Tertulian przybliży ‘pracę Pana Boga nad człowiekiem’ w sposób obrazowy, przekonując tym samym o wartości ciała pierwszego człowieka Adama. Ten akt Pana Boga pociąga za sobą konsekwencje dla wszystkich ludzi. Ciało bowiem Adama jest prototypem dla ciał wywodzącego się od Adama rodzaju ludzkiego. Ale najbardziej oryginalną myślą Tertuliana jest zestawienie, jakiego on dokonuje między Adamem a Chrystusem w planie Bożym, w akcie stworzenia pierwszego człowieka. W ‘pracy Pana Boga nad stworzeniem człowieka’ uczestniczy bowiem Syn Boży. Pan Bóg już wtedy „wyciska” w tworzonym człowieku „myśl Chrystusa”, „człowieka przyszłości” i „Słowo wcielone”. Pierwszy człowiek jest więc stworzony na obraz Chrystusa. Jego ciało znajduje swój prawzór w obrazie Chrystusa. Akcent ten jest wytrąceniem argumentów o pochodzenia ludzkiego ciała z principium zła. Takie rozumienie ciała jest połączone z prawdą o wcieleniu Słowa Bożego.

Przybliżenie chrześcijańskiego pojmowania ciała i człowieka w porządku stworzenia człowieka ma swój dalszy ciąg w porządku zbawienia. Tertulian podejmuje ten aspekt w piśmie *O ciele Chrystusa*: „Jeśli więc nie możesz odrzucić przyjścia Boga w ciele czy to myśląc, że jest to niemożliwe dla Niego, czy to myśląc, że jest to niebezpieczne dla Niego, zostaje ci możliwość odesłania go i oskarżenia go jako nie-

⁸ Tertulian, *De carnis resurrectione*, wyd. J.G. Ph. Borleffs, CCL 2, 6, 1-5, s. 927-929, tłum. W. Turek; zob. Tertulian, oprac. W. Turek, *Ojcowie żywi 15*, Kraków: WAM 1999, s. 162-164.

godnego dla Niego (...). Brzydzisz się tym dzieckiem rzuconym tam, zawiniętym; nawet to umyte, dobrze okręcone w pieluchy, głaskane, zabawiane pieszczotami, wzbudza w tobie odrzucenie. Plujesz, Marcjonie, na ten czcigodny charakter natury. Ale ty, jak się urodziłeś? W każdym razie, Chrystus go ukochał, tego człowieka formowanego w łonie (...). To dla niego zstąpił, dla niego głosił naukę, dla niego uniżył się w całej pokorze aż do śmierci i to śmierci na krzyżu. On go ukochał prawdziwie, tego, którego odkupił tak wielką ceną. Kochając człowieka, umiłował zatem również swoje narodzenie, a także swoje ciało”⁹.

Tertulian broni chrześcijańskiego podejścia do ciała ludzkiego pogłębiając jego rozumienie, odsłaniając i wyczuwając w nim świętą tajemnicę. Przybliżył on tę tajemnicę broniąc wcielenia Syna Bożego i zwalczając doketyzm gnostyków wobec osoby Jezusa Chrystusa. Ukazuje on wartość ludzkiego ciała wskazując na miłość Chrystusa do każdego człowieka, który przychodzi na świat rodząc się z łona matki. Ostatnim akordem tych myśli jest miłość Chrystusa do swojego wcielenia, czyli do swego ciała. A zatem tym, co połączyło ostatecznie ciało ludzkie i Syna Bożego, jest pełna akceptacja człowieczeństwa, czyli miłość Boga do człowieka. Jest to miłość najwyższa, gdyż pochodzi ona od Syna Bożego.

Zatem dwa porządki, porządek stworzenia i porządek zbawienia łączą się, aby ukazać wielką godność ciała ludzkiego. Ze względu na Boga Stwórcę i ze względu na Słowo wcielone ciało ludzkie winno znaleźć nowe przyjęcie i akceptację, a wraz z nim cały człowiek. Szczegółem tego odniesienia do niego jest miłość, poszanowanie i cześć. Jakże często brak tych postaw w dzisiejszym świecie. Z pewnością zostały one zapomniane, jak to miało miejsce w różnych wiekach dziejów oświecanych przez łaskę Chrystusa.

Augustyn i jego wejście w siebie

Augustyn (354-430) wyznacza znaczący moment dotyczący zajmowania się sobą i relacją do samego siebie. Jest to przełom w wyodrębnianiu się jednostki ze wspólnoty osób bez jakiegokolwiek przeciwstawienia sobie tych dwóch rzeczywistości ludzkich. Niektórzy chrześcijanie mieli zwyczaj zostawiać opis swoich doświadczeń wewnętrznych jak św. Perpetua z Afryki (+203). Filozofowie pogańscy byli przyzwyczajeni do tworzenia „religijnych autobiografii”, w których opi-

⁹ Tertulian, *De carne Christi*, SCh 216, 4, 1-3, (tłum. wł.) s. 221-224.

sywali poszukiwania prawdy, błędzenie, pokusy, myśli o moralności. Jeśli wpisemy Augustyna w tę tradycję, jego *Wyznania* są apogeum tych nurtów¹⁰. Lecz w stosunku do tego ostatniego inicjuje on nowy punkt widzenia siebie. Augustyn bowiem nie proponuje już relacji o swoim stosunku do cnoty, o przejściu od niecnotliwego do cnotliwego życia w formie traktatu o panowaniu nad swymi instynktami i o posiadaniu siebie, jak to czynili niektórzy starożytni zainspirowani Sokratesem, ale czyni on to w formie przygody wewnętrznej opisanej w pierwszej osobie. W tym odwróceniu porządków, cnota, czyli moralność, przybrała postać osobową¹¹. Jego dzieło pokazuje wewnętrzny związek między filozofią a objawieniem chrześcijańskim, który pozwala na zrozumienie, w jaki sposób dokonało się w starożytności przejście od filozofii do objawienia. Augustyn dokonuje introspekcji swego wnętrza w świetle Ewangelii opisując w *Wyznaniach* swą osobę w relacji do siebie, bliźnich i do Pana Boga.

Augustyn opowiada w *Wyznaniach* o tym, jak spotkał Chrystusa, jak walczył przeciwko Niemu w burzliwym życiu i jak ostatecznie nawróciwszy się do Niego szedł za Nim. W sposób analityczny i bardzo umiejętny pozwala on nam śledzić jego wewnętrzne życie naznaczone dialogiem z Panem Bogiem. „Ty sprawiasz, że cieszy chwalenie Ciebie, gdyż stworzyłeś nas dla Ciebie i niespokojne jest serce nasze dopóki nie spocznie w Tobie. Daj mi, Panie, poznać i zrozumieć czy jest pierwsze wzywanie ciebie czy chwalenie i czy jest pierwsze poznanie Ciebie czy wzywanie? Lecz kto cię wzywa nie znając Ciebie? (...) Wzywa Cię, Panie, moja wiara, którą mi dałeś, którą zainspirowałeś we mnie przez człowieczeństwo Syna twego, przez misterium przepowiadacza twojego. I jak będę wzywał Boga mego, Boga i Pana mojego, ponieważ aż dotąd we mnie samym Jego wzywać będę, gdy będę Go wzywał? I jakie miejsce jest w mnie, gdzie przychodziłby Bóg mój. Gdzie wszedłby we mnie Bóg, który stworzył niebo i ziemię? Czyż, Panie Boże mój, jest coś we mnie, co uchwyciłoby Cię? Czy prawdziwie niebo i ziemia, które stworzyłeś i w nich mnie uczyniłeś, obejmują Cię?” (*Confessiones* I, 1, 1. 2, 2) (tłum. wł.)¹².

¹⁰ P. Brown, *Augustyn z Hippony*, trad. W. Radawinski, Warszawa: PIW 1993, s. 156-157.

¹¹ Zob. B. Vergely, *Les philosophes anciens*, Ligugé 1999, s. 52-53.

¹² „Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Da mihi, Domine, scire et intellegere, utrum sit prius

Z tego dialogu wyłania się Augustyn jako człowiek wewnętrzny. Pojęcie człowieka wewnętrznego kształtuje się poprzez introspekcję. Augustyn widzi swoje człowieczeństwo, odkrywa siebie, opiera się na tym odkryciu (człowieka wewnętrznego), aby dążyć do prawdy, aby szukać i siebie i Pana Boga. „Nie w wątpliwościach, ale w świadomości niezachwianej, Panie, kocham Cię. Przeniknąłeś serce moje słowem Twoim, i umiłowalem Cię. (...) Co jednak kocham, gdy Ciebie kocham? Nie oblicze ciała, ani ozdobę czasu, nie jasność światła, będącym przyjacielem tych oczu, nie łagodne melodie różnorodnych piosenek, nie zapach kwiatów, olejków i aromatów, nie mianę i miód, nie przyjemne członki w uściskach ciała; nie to kocham, gdy kocham Boga mego. A przecież kocham jakieś światło i jakiś głos i jakiś zapach i jakiś pokarm i jakiś uścisk, gdy kocham Boga mego, światło, głos, zapach, pokarm, objęcie mego wewnętrznego człowieka, gdzie On świeci mojej duszy, to czego nie ogranicza żadna przestrzeń, gdzie dźwięczy, to czego czas nie porywa, i gdzie pachnie, to czego wiatr nie rozrzuca i gdzie smakuje to, czego nie niweczy obżarstwo, i gdzie tkwi, to czego nie rozdziera gwałtownie nasycenie; oto co kocham kochając mego Boga” (*Confessiones* X, 6, 8) (tłum. wł.)¹³.

To skupienie się na sobie przez introspekcję nie jest egoizmem, lecz sposobem na znalezienie pewności wewnętrznej i pewności pozna-

invocare te an laudare te et scire te prius sit an invocare te. Sed quis te invocat o nesciens te? (...) Invocat te, Domine, fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem Filii tui, per ministerium praedicatoris tui. Et quomodo invocabo Deum meum, Deum et Dominum meum, quoniam utique in me ipsum eum vocabo, cum invocabo eum? Et quis locus est in me, quo veniat in me Deus meus? Quo Deus veniat in me, Deus, qui fecit caelum et terram? Itane, Domine Deus meus, est quidquam in me, quod capiat te? An vero caelum et terra, quae fecisti et in quibus me fecisti, capiunt te?” Augustinus, *Confessiones*, <http://www.thelatinlibrary.com/august.html>.

¹³ Ibidem. “Non dubia, sed certa conscientia, Domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te. (...). Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicis oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suaviolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus; non haec amo, cum amo Deum meum. Et tamen amo quamdam lucem et quamdam vocem et quemdam odorem et quemdam cibum et quemdam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo”.

nia. Augustyn zyskuje tę pewność opierając się na stwierdzeniu istnienia samoświadomości i sumienia. Analizując metodą introspekcji swoje wnętrze i zarazem swój byt uzyskuje pewność poznania prawdy – poznania siebie i poznania Pana Boga. A zatem jego dzieło pokazuje, że nie zamknął się w sobie, ale afirmacja siebie doprowadziła go do afirmacji Pana Boga.

Confessiones jest dziełem naznaczonym skomplikowaną historią życia Augustyna i obecnością w nim Boga, którego poszukiwał. Grzech i łaska są wśród innych kluczowymi pojęciami do odczytania go. Akcentuje się często niezbyt optymistyczną wizję człowieka, jaką posiadał Augustyn, którego widział przez pryzmat swojego ‘tułaczego’ życia, które odmieniło jego nawrócenie i chrzest z Bożej łaski. Łaska rzuciła światło i zadziałała swoją boską mocą na życie wewnętrzne Augustyna. Z jej pomocą mógł się on zrozumieć i przyjąć od Pana Boga prawdę o sobie. Poznał siebie i poznał Pana Boga. Miłość zaś dopełniła tego aktu życia wewnętrznego.

To zatrzymanie się na sobie i wejście w siebie Augustyna jest bardzo znamienne i oryginalne. Pokazuje ono jak bardzo człowiek jest istotą złożoną, która nie spocznie aż nie znajdzie siebie, szczególnie siebie w swoim wnętrzu. Ten trop nie został zgubiony u innych autorów żyjących później niż św. Augustyn.

Tomasz a Kempis i człowiek wewnętrzny

Poznanie człowieka nie tylko od strony duchowej, ale i materialnej było, jak zaznaczyliśmy, niejednokrotnie podejmowane. Droga przez wejście w siebie zostawała szczególną drogą i była wybierana przez wielu w ich kroczeniu ku świętości. Dzieło późnego średniowiecza (XV w.) zatytułowane „O naśladowaniu Chrystusa” przypisywane Tomaszowi a Kempis (+1471) ukazuje również tę drogę. Druga i trzecia księga z czterech istniejących noszą nazwy „Zachęty prowadzące do wnętrza” i „O wewnętrznym ukojeniu”¹⁴, które zwracają uwagę na wnętrze człowieka, czyli na jego życie duchowe.

„Nie możemy sobie samym wierzyć, ponieważ brakuje nam często łaski, mało światła jest w nas, i to często lekceważymy przez zaniedbanie. (...) Potępiamy małe rzeczy w innych, przechodzimy obok wielkich

¹⁴ Tomasz a Kempis, *De imitatione Christi*. Admonitiones ad interna trahentes; De interna consolatione, http://www.ultramontes.pl/o_nasladowaniu.htm.

rzeczy w nas. (...) Kto dobrze i z prawością ważyłby swoje, nie jest tym, który będzie sądzi innego w surowy sposób. (...) Wewnętrzny człowiek przedkłada troskę o siebie samego wszystkim innym troskom: i kto zajmuje się pilnie sobą, z łatwością o innych milczy. Nigdy nie będziesz wewnętrznym i pobożnym, jeśli nie będziesz milczał o innych i jeśli nie spojrzysz w specjalny sposób na siebie samego. Jeśli całkowicie zwrócisz uwagę na siebie samego i na Boga, mało cię poruszy to, co odbierasz z zewnątrz. Gdzie jesteś, kiedy nie jesteś obecny dla samego siebie? I kiedy wszystko przebiegłeś, co osiągnąłeś siebie zaniedbując? Jeśli powinieneś mieć pokój i prawdziwą jedność, wypada, żebyś wszystko odłożył na bok i zawsze miał siebie samego przed oczami” (De imitatione Christi II, 5, 1-2) (tłum. wł.)¹⁵.

Szczególny wymiar głębi wewnętrznej dzieła nadaje forma dialogu ucznia z niewidzialnym Mistrzem, która pojawia się na kartach księgi. Ów Mistrz wskazuje na człowieka wewnętrznego, który nie powinien zatracać się w codziennym życiu, które niesie ze sobą wiele problemów. Wejście w siebie jest lekarstwem na to, aby nie zajmować się innymi i nie wydawać o nich sądów. Jest ono obroną przed światem zewnętrznym, którego gwar doprowadza do niepotrzebnego rozbicia wewnętrznego. Jest ono dojściem do ciszy potrzebnej wnętrzu człowieka. Wewnętrzna obecność dla samego siebie i widzenie siebie swymi oczami staje się postulatem życia charakteryzującego się głębią i pobożnością. Ta obecność nie jest dla siebie, ale przez siebie samego, jest skierowana w stronę Boga. Prowadzi ona do troski o Boga i o Jego królestwo.

Niezwykła rozprawa o życiu wewnętrznym posiada jednak pewne elementy, które ujawniają w naszych czasach pewne braki w tym spojrzeniu na człowieka przez pryzmat łaski Bożej. Inaczej bowiem zostały rozłożone akcenty; obok wielkiego znaku łaski swoje piętno zostawiał z pewnością grzech, którego konsekwencje dają się zauważyć w pojmo-

¹⁵ Ibidem: „Non possumus nobis ipsis nimis credere, quia saepe gratia nobis deest, modicum lumen est in nobis, et hoc cito per negligentiam amittimus. (...) Parva in aliis reprehendimus, et nostra maiora pertransimus. (...) Qui bene et recte sua ponderaret, non esset quid de alio graviter iudicaret. Internus homo sui ipsius curam omnibus curis anteponit: et qui sibi ipsi diligenter intendit, faciliter de aliis tacet. Nunquam eris internus et devotus, nisi de aliis silueris et ad te ipsum specialiter respexeris. Si tibi ipsi et Deo totaliter intendis, modicum te movebit, quod foris percipis. Ubi es, quando tibi ipsi praesens non es? Et quando omnia percurristi, quid te neglecto profecisti? Si debes habere pacem et unionem veram, oportet, quod totum adhuc postponas et te solum pra oculis habeas”.

waniu człowieka i jego ciała. Podejście bowiem człowieka chcącego całkowicie naśladować Chrystusa do siebie samego jest naznaczone surowością i pewną negatywną oceną siebie.

„*Mówiłbym do Pana mego, gdy jestem prochem i popiołem?* Jeśli ocenię się wyżej, oto Ty występujesz przeciwko mnie; i nieprawości moje składają Tobie świadectwo, nie mogę sobie zaprzeczyć. Gdy zaś ocenię się nisko i będę się uważał za nic, i oczyszczę się od wszelkiego własnego poważania, a także tak jak jestem obróci się w proch, będzie ze mną Twoja własna łaska, i bliska sercu mojemu światłość, i wszelkie poważanie, nawet najmniejsze, w dolinie mojej nicości będzie utopione, i zginie na wieczność. Tam pokażesz mnie samemu, czym jestem, czym byłem, i skąd przyszedłem, ponieważ jestem niczym i nie wiedziałem. Jeśli siebie samemu sobie zostawiam, oto nicość, i cała słabość; jeśli zaś nagle na mnie spojrzysz, nagle staję się mocny, i na wypełniam się nową radością. I zdumienia godnym jest, że tak nagle jestem podniesiony, i tak łaskawie jestem obejmowany przez Ciebie, że jestem niesiony do wewnątrz własnym ciężarem.

Czyni to Twoja miłość docierając do mnie darmowo, pomagając mi w tak wielu potrzebach, strzegąc mnie od ciężkich niebezpieczeństw, i wrywając mnie od niezliczonych, powiedziałbym jak robak, zasadzek zła. Zagubiłem się zaś, miłując źle samego siebie, szukając jedynie Ciebie i szczerze Cię kochając, znalazłem siebie i Ciebie zarazem, a przez mą miłość ku Tobie jeszcze głębiej się unicestwiłem. Ponieważ Ty, o Słodkości, czynisz ze mną ponad wszelką zasługę i ponad to, o co odważam się prosić i oczekiwać” (De imitatione Christi III, 8, 1) (tłum. wł.)¹⁶.

¹⁶ Ibidem: „*Loquar at Dominum meum, cum sim pulvis et cinis?* Si me amplius reputavero, ecce tu stas contra me; et dicunt te testimonium verum iniquitates meae nec possum contradicere. Si autem me vilificavero et ad nihilum me redegero, et ab omni propria reputatione defecero, atque sicut sum spulverizavero erit, mihi propitia gratia tua, et vicina cordi meo lux tua, et omnis exstimatio, quantulacumque minima, in valle nihilitatis meae submergetur, et peribit in aeternum. Ibi ostendes me mihi, quid sum, quid fui, et de quo veni, *quia nihil sum et nescivi*. Se mihi ipsi relinquo, ecce nihil, et tota infirmitas; si autem subito me respexeris, statim fortis efficio, et novo repleor gaudio. Et mirum valde quod sic repente sublevor, et tam benigne a te complector, qui proprio pondere semper ad imi feror. Facit hoc amor tuus gratis praeveniens me, et in tam multis subveniens necessitatibus, a gravibus quoque custodiens me periculis, et ab innumeris, ut ver dicam, eripiens malis. Me siquidem male amando perdidisti; et te solum

Ten sposób spojrzenia nie siebie jest bardzo ascetyczny i bardzo surowy, zbyt surowy, jakby uważanie siebie samego za nic było podstawą życia. W konsekwencji samo istnienie ziemskie byłoby niewarte życia, a liczyliby się tylko to, co przychodzi od Boga, a co ostatecznie oznacza osiągnięcie nieba, bez doceniania tego, co jest na ziemi. Jednak fundamentalnie myśl o nicości człowieka ma sens, według tego co mówi autor: „Jeśli siebie samego sobie zostawiam, oto nicość, i cała słabość”, ale gdy jestem z Panem Bogiem staję się mocny. A zatem bez Boga człowiek jest nikim.

W tej medytacji zdaje się dominować schemat w postaci antytezy: człowiek jest niczym, a Bóg jest wszystkim. Wg tej logiki, im bardziej będziemy widzieć człowieka w całej jego nędzy, tym bardziej zobaczymy Boga w całej jego pełni. Tezą tego zestawienia postulatów byłoby wypełnienie się życia człowieka w Bogu. Czy chodzi tu o poszukiwanie pokory, czyli o sytuację, w której człowiek próbuje poznać prawdę o sobie i nie wpaść w pychę? Maryja śpiewała w swym hymnie uwielbienia Boga, który wejrzał na pokorę swojej służebnicy: „Bóg strąca władców z tronu a wywyższa pokornych” (Łk 1, 52). A może chodzi tu o zastosowanie Jezusowego powiedzenia o uniżaniu się: „Kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się poniża, będzie wywyższony”? (Mt 23, 12) Te ostatnie słowa są pewnego rodzaju ewangeliczną prowokacją i jednocześnie ostrzeżeniem przed popadaniem w pychę. Przytoczone przykłady przypominają i ostrzegają przed zapomnieniem uznania tajemniczego działania Boga w życiu człowieka, działania, które jest zbawcze. Pokora jest uznaniem wielkich dzieł Boga w nas i nie jest ich negowaniem albo przypisywaniem ich sobie. W świecie życia duchowego własnością człowieka jest tylko grzech¹⁷. Wszystko inne nie jest więc nicością, ale kimsością. Autor mówiąc o nicości i pyle człowieczym odwołuje się często do Starego Testamentu. Nie zauważa natomiast wielu myśli Nowego Testamentu, które przedstawiają człowieka pod innym kątem widzenia. Czyżby Pan Jezus powiedział, że człowiek jest nicością? Musiałby wtedy i o sobie tak mówić?!

quaerendo et pure amando me et te pariter inveni, atque ex amore profundius ad nihilum me redegi. Quia tu, o Dulcissime, facis mecum supra meritum omne et supra id quod audeo sperare vel rogare”.

¹⁷ E. Zolli, *Byłem rabinem Rzymu... Historia wielkiego nawrócenia*, tłum. W. Węglarz, Kraków: Salwator 2007, s. 132.

Czyżby trzeba było widzieć siebie jako nicość wobec Boga? Ów postulat wynikałby ze stwierdzenia, że nie ma porównania między Stwórcą i Zbawicielem a stworzeniem – człowiekiem. Relację między Bogiem a człowiekiem określałoby wówczas pierwsze przykazanie miłości Boga z całego swego serca... . Człowiek może się porównać z drugim człowiekiem. Wobec tego nie jest on wobec innego człowieka nicością. Drugie przykazanie miłości powinno zatem wziąć pod uwagę te proporcje. A miłować bliźniego jak siebie samego nie znaczy, że należy oceniać siebie niżej. Jednak czy ma sens to rozdzielanie, jakim można i trzeba być wobec Boga, a jakim wobec bliźniego? W rzeczywistości istnieje tylko jedno przykazanie, które znajduje swoje źródło i wypełnienie w Jezusie Chrystusie. Brzmi ono następująco: miłować bliźniego odpowiada miłowaniu Boga, a miłowanie Boga odpowiada miłowaniu bliźniego. Jezus powiedział „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili (...). Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili” (Mt 25, 40. 45). Ale tu wracamy na teren miłości wzajemnej, która nie wyraża wprost miłości siebie samego.

Miłować siebie samego nie znaczy miłowania nicości, gdyż nicości nie da się miłować. Pokora wymaga, by uznać siebie jako byt godny miłości. Jest to tym bardziej prawdziwe, gdy spojrzymy jeszcze raz uważnie na, stosunek jaki ma Bóg do człowieka tak w porządku stworzenia jak i w porządku zbawienia. Charakteryzuje go relacja miłości, która jest zauważeniem wielkości i wartości bytu ludzkiego. Grzech wprowadził zachwianie takiego widzenia człowieka. Gdy myśli się logiką grzechu, można powiedzieć wszystko co złe o człowieku. Reminiscencje takiego spojrzenia istniały w ciągu wieków, czego ślady znajdujemy w *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza a Kempis. Jego wejście w siebie, które jest bardzo oryginalne, daje pewność poznania siebie i jego głębokość, ale jednocześnie czasami deprecjonuje jego wnętrze i cały byt ludzki. W konsekwencji pojawia się zbyt szybkie przerzucenie miłości na zewnątrz, a ostatecznie i docelowo na Boga, który jest samą miłością.

A zatem, jak zaznaczyliśmy na początku rozważań, człowiek musi być odesłany do siebie samego, by odkryć swą wartość w oczach Boga i w swoich oczach. Jednocześnie podkreślmy, że wyjście od siebie w miłości zakłada poznanie siebie w świetle Słowa Bożego, czyli w świetle, które jest transcendentne-przekraczające człowieka. Wtedy

poznanie siebie prowadzi do ukochania siebie i do otwarcia się na inne osoby i na Pana Boga.

Ta droga jest ciągle przecierana przez nowe pokolenia chrześcijan. Eugenio Zolli, który w czasie II wojny światowej był wielkim rabinem Rzymu i który w roku jej zakończenia przyjął chrzest, zauważył w swych wspomnieniach autobiograficznych: „Nie wiedziałbym – mówię do siebie – co myśleć, odczuwać, chcieć, pragnąć, gdybym nie miał pełnej znajomości siebie samego. Ja, który jestem, który naprawdę jestem, myślę i pragnę”¹⁸. Poznawanie siebie, wchodzenie w siebie i oglądanie siebie pomogło mu śledzić na bieżąco co się w nim działo od najmłodszych lat, szczególnie w jego wewnętrznym życiu religijnym. Mógł w sposób spokojny rozeznawać drogę, którą go prowadziła Boża Opatrzność i w nią się angażować. Świadectwo tego człowieka pokazuje ważność odkrycia siebie, stwierdzenia istnienia siebie i zadziwienia się nad nim oraz medytacji nad planem Boga w życiu ludzkim. Poznać siebie! O tym mówili teologowie i filozofowie średniowiecza oraz ci z początku czasów nowożytnych. Wyjście od siebie w miłości, które jest szczególnie płodne w życiu duchowym i w teologii, nie zamyka drogi do wyjścia od siebie w poznawczym wymiarze bytu ludzkiego, czyli poznawaniu rzeczywistości i filozofii.

II. Wyjść od siebie w poznaniu

Zatrzymanie się na sobie jest konieczne w kształtowaniu życia ludzkiego i chrześcijańskiego. Jeśli nie cenię siebie i zaniedbuję siebie lub nie kocham siebie, nie kocham również Boga. Wielu ludzi powtarza często słowa: „Kocham Ciebie Boże”. Perspektywa ulega zmianie, gdy postawię pytanie: „Czy ja kocham siebie?” Stąd pojawia się postulat, aby rozumieć bardziej wiarę chrześcijańską, wyjaśniać ją i pogłębiać, trzeba zacząć od siebie, a szczególnie od pytania o miłość siebie samego. Powyższe rozważania miały za zadanie przybliżyć to zagadnienie.

Można zauważyć, że na płaszczyźnie filozofii Kartezjusz (1596-1650) uczynił podobny zabieg myślowy. Wyszedł w swoich rozważaniach od siebie i od swojego ja, aby stwierdzić istnienie siebie i otaczającego świata¹⁹. Ważne jest zatrzymanie się w swojej egzystencji

¹⁸ Ibidem, s. 84.

¹⁹ R. Descartes, *Discours de la méthode*, Paris: Nathan 1996, (IV, 1, 37-38), s. 64: «Mais, pendant que je veux penser que tout est faux, que rien n'existe pas plus

i zamyślenie głęboko wewnętrzne i głęboko osobiste. Filozofowanie po kartezjańsku znaczy bowiem myślenie samodzielne, przez siebie i z siebie. Kartezjusz chce postawić na rozum w poznaniu, dlatego przyjmuje pewien dystans wobec autorytetów oraz odrzuca zmysły i emocje oraz boską inspirację²⁰. Rozumowanie ma prowadzić w sposób logiczny do pewnego poznawania rzeczywistości pewnej. Chociaż Kartezjusz nie chce wchodzić na płaszczyznę teologii i życia duchowego i nie można się zgadzać ze wszystkimi jego tezami filozoficznymi, jego poszukiwania pewności w poznaniu są bardzo ciekawym postulatem dla życia duchowego i rozwoju intelektualnego człowieka.

Poznanie siebie i poznanie Boga

Proponowany przez Kartezjusza sposób poznawania jest nowością w historii myśli ludzkiej. Można jednak zauważyć podobieństwo w metodologii poznania między Kartezjuszem a Augustynem²¹.

que n'existent les illusions du rêve, moi qui le pense, nécessairement suis quelque chose, évidemment pas quelque chose comme un objet de la pensée, puisque tout ce que je pense est supposé faux comme une illusion, mais quelque chose qui est moi, sujet de mes pensées. Je suis, j'existe, puisque je pense; nécessairement je suis, puisque je pense».

²⁰ R. Descartes, *Méditations philosophiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, présent. J.-M. Beyssade, M. Beyssade, Paris: Flammarion 1992, s. 365.

²¹ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa: Pax, 1953, s. 54sq.: „Augustyn nie przypadkiem dowód istnienia Boga rozpoczyna dowodem swego własnego istnienia. Augustyn pamięta rozpacz, jaka go ogarniała przy poszukiwaniu prawdy, pamięta, że sceptycyzm jest przeszkodą zamykającą wejście do filozofii. Trzeba więc go usunąć, aby móc iść dalej. Pokrewieństwo, które łączy system Augustyna i Kartezjusza, jest najbardziej uderzające. W obu doktrynach podkreślona jest konieczność myślenia „w porządku”, istnienie myśli przedstawione jest jako pierwsza i najbardziej oczywista ze wszystkich pewności, a ta pewność jest w nich najpierwsza ze wszystkich dlatego, że jest oczywista nawet w tym wypadku, w którym myśl, która siebie poznaje, jest w błędzie. W końcu w obu doktrynach ta pierwsza oczywistość dźwiga dowód istnienia Boga: *Szukamy więc, jeśli wam się podoba, w porządku następującym. Najpierw, jak można dowieść, że Bóg istnieje... A dlatego pytam najpierw, aby wyjść z tego, co jest najbardziej oczywiste, mianowicie, czy ty istniejesz? Nie sądzę, że się narażasz na omyłkę odpowiadając na moje pytanie, ponieważ gdybyś nie istniał, byłoby absolutnie rzeczą niemożliwą, żebyś się mógł omylić. Przejdźmy raczej do dalszego ciągu. Skoro więc jest oczywiste, że ty istniejesz...*” – *Quaeramus autem hoc ordine, si placet: primum, quomodo manifestum est Deum esse, deinde, utrum ab illo sint quaecumque in quantumcumque sunt bona...* *Quare prius*

Czy zatem podejście poznawcze Kartezjusza nie kryje w sobie niebezpieczeństwa ograniczonego poznania, jakie człowiek z natury pragnie osiągnąć? W konsekwencji czy ono nie wyklucza możliwości umysłowego odkrycia Boga? Błazej Pascal (1623-1662) zarzucał Kartezjuszowi, że chciał obejść się bez Boga w swej refleksji filozoficznej. Czy rzeczywiście tak myślał obwiniany o 'bezbożność' obywatel katolickiej Francji, który wiele lat spędził w kalwińskiej Holandii, a zmarł w luteńskiej Szwecji?²²

Kartezjusz uważał, że dla uzyskania pewnego poznania trzeba zniszczyć wszelką wiedzę, którą się już zdobyło przez zmysły²³. Zniszczyć trzeba również całą wiedzę o źródle poznania prawdy, a za takie źródło był uważany Bóg. Filozof w celu otwarcia sobie drogi do poznania zakłada, że „nie ma prawdziwego Boga, który jest źródłem prawdy, ale istnieje pewien zły geniusz, nie tylko przebiegły i wprowadzający w błąd, ale i potężny, który używał wszystkich swoich możliwości, aby mnie oszukać”²⁴. Ale jest to tylko założenie metodyczne, aby poznać przez siebie w sposób jak najbardziej pewny prawdę. W swych rozważaniach Kartezjusz odkrywa zdolność myślenia. Inteligencja jest wg niego zdolnością nazywania rzeczy, a choć rzeczy są postrzegane przez zmysły jak np. ludzie ubrani w różne stroje, którzy idą ulicą, umysł jest zdolny powiedzieć, że są to prawdziwi ludzie. Umysł jest zdolny powiedzieć, że ja istnieję prawdziwie oraz powiedzieć to, kim jest człowiek.

abs te quaero, ut de manifestissimi capiamus exordium, utrum tu ipse sis. An tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses? – Perge potius ad caetera. – Ergo quoniam manifestum est esse te... De lib. Arbit., II, 3, 7. „(...) powołanie się na świadomość: intima scientia; w końcu, „jeśli się myślę, jestem”: si enim fallor, sum. Na pewno nigdy się nie dowiemy, w jakiej mierze Kartezjusz pośrednio czy bezpośrednio uległ wpływowi świętego Augustyna lub tradycji augustyńskiej, zresztą byłoby rzeczą nieroztropną nie uznać tego, co jest oryginalne w kartezjańskim Cogito, jednak pokrewieństwo doktryn jest oczywiste nawet dla tego, który nie posuwa porównania tekstów do szczegółów. Tak dla jednego, jak dla drugiego filozofa zwątpienie sceptyczne jest chorobą pochodzenia zmysłowego, a środkiem na nią jest oczywistość myśli czystej i ta pierwsza pewność otwiera drogę, która przez wykazanie duchowości duszy wiedzie do dowodu na istnienie Boga”.

²² Zob. Fr. Bluche, *Au temps de Louis XIV*, Hachette 1984, s. 177, 363: «Des clercs (...) se sont lancés dans le cartésianisme sans avoir médité la mise en garde de Pascal (Je ne puis pardonner à Descartes ; il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu)».

²³ R. Descartes, *Méditations philosophiques*, s. 62.

²⁴ Ibidem, s. 66.

Według Kartezjusza, człowiek to rzecz, która myśli²⁵. Z faktu myślenia wyprowadził on pewność sądu o swoim istnieniu i określił istotę człowieka, którą jest jego myślenie. Jest to oczywiście niepełna wizja człowieka, lecz zwraca ona uwagę na to, co wyróżnia go spośród innych bytów na ziemi, a mianowicie jest to myśl, czyli zdolność człowieka do rozumowania i poznawania.

Kartezjusz doszedł do wniosku, że w poznaniu rzeczywistości trzeba się oprzeć na zasadzie istnienia siebie, które nie zależy od jakiegoś łańcucha przyczynowo-skutkowego²⁶. W dalszym ciągu swych poszukiwań nie szukał on odpowiedzi na pytanie o przyczynę swego wcześniejszego zaistnienia, ale o przyczynę, która go zachowywała w teraźniejszości. W ten sposób chciał się wyzwolić od szeregu przyczyn zewnętrznych determinujących jego istnienie. Chciał on znaleźć głębszą przyczynę swego istnienia jako człowieka, czyli „rzeczy myślącej”. Rozpoznał on, że posiadał w swym umyśle ideę bytu suwerennie doskonałego, jak też posiadał ideę swojego bytu. W ten sposób wchodził na drogę poszukiwania istnienia Boga i sposobu poznania Go. Chcąc poznać Boga, filozof ten nie szedł drogą Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, którzy wychodzili w swym rozumowaniu od rzeczywistości zewnętrznej.

Kartezjusz był człowiekiem wykształconym i znał ówczesną filozofię, często łączoną z teologią. Chciał on poddać radykalnej krytyce wszelką wiedzę nabytą o Panu Bogu. Jego metodą był wątplenie, czyli krytyka. Uważał, że jeśli istnienie Boga zostanie stwierdzone, trzeba jeszcze zbadać czy nie jest to Bóg, który chce oszukać i wprowadzić w błąd poznającego. W ten sposób już wyobrażał sobie, że Bóg miałby być żywy i posiadający inteligencję. Rozpoczął badanie od swojego umysłu, gdzie stwierdził istnienie idei²⁷ na temat Boga, które są lub po-

²⁵ Ibidem, s. 72: «Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai: je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. Or je suis une chose vraie, et vraiment existante; mais quelle chose? Je l'ai dit: une chose qui pense».

²⁶ Ibidem, s. 158.

²⁷ Idee u Kartezjusza są pojęciami odkrytymi w świadomości. U Platona zaś są to odwieczne wzory, rzeczywiste byty, istniejące w rzeczywistości ponadfizycznej

wstają w nim. Człowiek bowiem ma możliwość tworzenia idei bez pomocy przedmiotów, których idee dotyczą, ale jest on również zdolny stworzyć idee na podstawie rzeczy zewnętrznych. Rozum ludzki powinien rozstrzygnąć pochodzenie idei, które ma przed sobą. Kartezjusz dochodzi do przekonania, że istnieją rzeczy zewnętrzne, które narzucają konieczność myślenia, iż naprawdę istnieją te rzeczy. Taką rzeczywistością zewnętrzną jest istnienie Boga, który posiada w pełni istotę (esencję) i Jego istnienie nie zależy od zdolności kreatywnej ludzkiego umysłu. Ten wniosek nie jest wytworem ludzkiego ducha i jego zdolności sądzenia, gdyż duch ludzki pochodzi od Boga. Skąd się zatem biorą idee w umyśle ludzkim? Prawdziwe idee są wrodzone, pierwszą wśród nich jest idea Boga²⁸. Idea siebie samego została stworzona wraz ze stworzeniem człowieka²⁹. Wychodząc od wewnętrznej rzeczywistości swego umysłu, Kartezjusz zdaje się stwierdzać jeszcze bardziej wewnętrzną rzeczywistość, jaką jest Bóg.

Kartezjusz poszukuje prawdy. Błąd nie jest, według niego, negacją prawdy lub nicością, ale jest brakiem poznania lub jego niedoskonałością. Poznanie sprowadza się do oddzielania prawdy od fałszu i do przybliżania tego, co jest prawdziwe. Znać prawdę jest główną doskonałością ludzkiego ducha. Cel życia leży w prawdziwym poznaniu. Kartezjusz twierdzi, że «prawda całej wiedzy zależy jedynie od poznania prawdziwego Boga: w konsekwencji, zanim Go poznałem, nie mogłem wiedzieć w sposób doskonały niczego. Teraz Go znam, posiadam więc środek, aby zdobyć wiedzę doskonałą»³⁰. Znajomość Boga jest zatem fundamentem każdego poznania nie zapominając o tym, że zdolność poszukiwania i dochodzenia do prawdy pochodzi od Boga. Stwierdzenie to wyraża,

(odkrycie tej rzeczywistości nazywa się w filozofii drugim żeglowaniem. Zob. Platon, *Fedon*, 99d, cyt. G. Reale, *Myśl starożytna*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin: KUL 2003, s. 150-151). Ta otaczając nas rzeczywistość jest tylko cieniem tamtej prawdziwej, i znajduje ona rację w tamtej duchowej. Jest wspólne dla dwóch filozofów że idee odkrywa człowiek umysłem, a nie zmysłami.

²⁸ R. Descartes, *Méditations philosophiques*, s. 116: «(...) les véritables idées qui sont nées avec moi, dont la première et principale est celle de Dieu».

²⁹ Ibidem, s. 98.

³⁰ Ibidem, s. 119: «La vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu: en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose. Et à présent que je le connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite (...)».

że Kartezjusz szukał podstaw, aby mówić o pewności wiedzy jako takiej. Jest to więc metafizyka poznania.

Wydaje się, że myślenie Kartezjusza, to już nie filozofia, ale elementy teologii, choć chce opierać się tylko na swym autonomicznym rozumie. Wyznaje on w swej 'teologii stworzenia człowieka', że człowiek ma wiedzę wlaną. Kartezjusz wyprowadza swoje istnienie i istnienie Boga z myśli, czyli z siebie, gdyż człowiek jest rzeczą myślącą. Tworzy on nową definicję człowieka, którego fundament i istota upatrywane są w myśli. Wbrew Arystotelesowi i Tomaszowi z Akwinu Kartezjusz wyprowadza istnienie Boga z myśli bez kontaktu z rzeczywistością zewnętrzną, materialną, z rzeczami, do których docierają zmysły. Bóg stworzył człowieka dając mu myśl oraz w jego myśl wkładając ideę Boga. Czy nie jest to próba opisanego stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga? Kartezjusz uznając boski charakter myśli powie również o wolności i o wolnej woli człowieka, że w niej jest podobieństwo do Boga³¹. Brakuje w tym ujęciu wymiaru materialnego człowieka, brakuje także jego wymiaru płciowego wyrażającego się w biblijnym wyrażeniu „mężczyzną i niewiastą stworzył ich”. Kartezjusz jednak nie neguje istnienia materii w człowieku. Rola rodziców ogranicza się do przekazania czegoś z materii nowemu człowiekowi³². Materia nie czyni człowieka podobnym do Boga.

Kartezjusz podziwia swoje istnienie i zachwyca się swoim myślącym bytem. Jest to z pewnością jego tajemnicą, która posiada w sobie jakąś mistykę. Nasz francuski filozof wydaje się być zafascynowany istnieniem myśli w nim i ich autonomią. Ten byt jest tak duchowy i tak zdolny oraz przekraczający materię, że go prowadzi w świat niematerialny. Na tej podstawie może on poznawać przymioty Boga i kontemplować jego doskonałości, które przekraczają ludzkiego ducha. Staje się w pewnym stopniu złączony z Bogiem duchowym poprzez swego ducha, który istnieje. Samo istnienie jest mistyką i jakąś tajemnicą, przed którą zgina się kolana. Albo raczej idzie on dalej i odkrywa pełnię istnienia Boga prawdziwego, który nie może wprowadzić w błąd.

³¹ Ibidem, s. 105: «Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue: en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu».

³² Ibidem, s. 97.

Jest oczywiste dla Kartezjusza, że największą wiedzą jest znać Boga i siebie³³. Ta wiedza jest najbardziej klarowna, gdyż nie jest rozpraszana przez stałą obecność obrazów zmysłowych. Kartezjusz powie, że „nie ma nic w sobie bardziej jasnego i jawnego jak myśl, że jest Bóg, to znaczy byt suwerenny i doskonały, w idei którego zawiera się samo istnienie konieczne i wieczne, a w konsekwencji, jest on tym, który istnieje”³⁴. Pascal nie miał więc racji oskarżając Kartezjusza o pominięcie Boga w swych medytacjach filozoficznych. Wręcz przeciwnie, Kartezjusz znalazł i wyłożył nowy sposób dochodzenia do Boga poprzez wchodzenie w siebie i wychodzenie od siebie. Jednak kwestia solidności jego dowodu na istnienie Boga zostaje otwarta.

Bóg Kartezjusza filozofa a Bóg chrześcijan

Skoro Pascal widział w Kartezjuszu kogoś podejrzanego ze względu na podejście do Boga i metodę filozofowania, to chciałoby się zapytać o sposób, w jaki Kartezjusz traktował Pana Boga chrześcijan. Widzieliśmy już po części, że jego wnioski filozoficzne w poznawaniu człowieka zbiegały się po części z wnioskami teologicznymi w tym, co dotyczy stworzenia. Czyżby metoda Kartezjusza nie okazała się interesująca dla poznawania rzeczywistości człowieka i Pana Boga?

Uznaje się powszechnie, że Kartezjusz dokonał rewolucji w myśleniu filozoficznym. Przypomina o tym Jan Paweł II w książce *Pamięć i tożsamość*. Określa on, że przed Kartezjuszem, *cogito* (myślę, poznaję) było przyporządkowane *esse* (być), a wraz z nim, *cogito* stało się czymś pierwotnym, a *esse* zostało mu podporządkowane. Było to zerwanie z filozofią bytu (*esse*), w której wychodząc od bytu, można było dojść do Boga jako samoistnego Istnienia (*Ens subsistens*), który był oparciem dla każdego bytu nie istniejącego z siebie samego (*ens non subsistens, ens participatum*), a więc i dla człowieka³⁵. Papież stwierdza,

³³ Ibidem, s. 105: «Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'a pas donné un libre arbitre, ou une volonté assez ample et parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si vague et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucune borne. (...) si je considère la faculté de concevoir qui est en moi, je trouve qu'elle est d'une fort petite étendue, et grandement limitée, et tout ensemble je me représente l'innée d'une autre faculté beaucoup plus ample, et même infinie; et de cela seul que je puis me représenter son idée, je connais sans difficulté qu'elle appartient à la nature de Dieu».

³⁴ Ibidem, s. 117.

³⁵ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków: Znak 2005, s. 16-17.

że „od Kartezjusza filozofia staje się nauką czystego myślenia: wszystko to, co jest bytem (*esse*) – zarówno świat stworzony, jak i Stwórca – pozostaje w polu *cogito* jako treść ludzkiej świadomości”³⁶. Te rozważania umieszczone zostały w rozdziale zatytułowanym „Ideologie zła”. Opinia o filozofii Kartezjusza wydaje się być tu jedną z przesłanek do pokazania podstaw ideologicznych marksizmu i nazizmu. Jan Paweł II stwierdza, że w logice *cogito, ergo sum* Bóg pozostawał tylko w treści ludzkiej świadomości, a nie jako *Esse subsistens* (samoistne Istnienie) i Stwórca, który wyjaśnia do końca ludzkie istnienie. A zatem gdy zabrakło odniesienia do Boga, jako zasady wszelkiego istnienia, dobra i prawdy, świat pobłądził aż do doświadczenia tragedii totalitaryzmu Lenina i Hitlera.

O przełomie dokonanym przez Kartezjusza wskazuje także francuski historyk Kościoła Suffert. Napisał on, że René Descartes (1596-1650), uważał się za człowieka wierzącego. Ale w wymiarze, w jakim umieścił rozum ponad wszystkim, nie akceptując nic, czego on nie ogarnia, otwiera bez wątpienia, drogę powszechnemu zwątpieniu, którym posługują się nowi ateści³⁷.

Prawdą jest, że metoda Kartezjusza jest inna niż Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, filozofów realistów, ale nie zaprowadziła ona Kartezjusza do oddalenia się od Boga jako zasady istnienia i poznania. Szczególnie drogi dla Kartezjusza był Bóg – źródło wszelkiej prawdy nie wprowadzający w błąd i stanowiący podstawę wszelkiej prawdziwej wiedzy.

Kartezjusz, filozof czasów nowożytnych, wydaje się być człowiekiem modlitwy w swoich myślach szukających Boga i zapisywanych na papierze. Dochodzi do kontemplacji rzeczywistości Boga, choć ta nie zawsze jest nazwana po chrześcijańsku. Kartezjusz byłby ojcem deizmu, jak go się czasami nazywa³⁸? Bóg Kartezjusza nie jest jednak jedynie Bogiem filozofów, ale również w pewnym stopniu Bogiem objawienia żydowskiego i chrześcijańskiego. A tożsamością Boga objawienia zajmuje się teologia. Aby odkryć relację Kartezjusza do Boga

³⁶ Ibidem, s. 17.

³⁷ G. Suffert, *Tu es Pierre. L'histoire des vingt premiers siècles de l'Église fondée par Jésus-Christ*, Paris: Fallois, 2000, s. 349. Zob. M. Bernyś, *Tylko Miłosierdzie, czyli portret mężczyzny*, Warszawa, Koło 2007, s. 103.

³⁸ Fr. Bluche, *Au temps de Louis XIV*, s. 177.

chrześcijan spróbujmy, określić jego stosunku do teologii chrześcijańskiej.

Kartezjusz krytykuje najpierw postawę negacji Boga, czyli ateizm. Według niego ateista nie może nic wiedzieć i znać w sposób pewny. Nie będzie mógł być wyzwolony z tej słabości i ciągłego wątpienia, jeśli nie rozpozna, że został stworzony przez prawdziwego Boga, zasadę wszelkiej prawdy, który nie może wprowadzać w błąd³⁹. Filozof uważa zatem, że suwerenny byt nie może być zwrócony w stronę błędu, którego istotą jest niebyt. Twierdzenie to staje się podstawą jego debaty z teologami. Kartezjusz twierdzi bowiem, że tę prawdę można nazwać bazą i fundamentem religii chrześcijańskiej, gdyż od tego zależy cała pewność wiary⁴⁰. Jak więc moglibyśmy uwierzyć Bogu i wierzyć w rzeczy, które nam Bóg objawił, jeśli byśmy myśleli, że On nas czasami oszukuje? – pyta Kartezjusz. W tym zapytaniu, ujawnia się solidarność Kartezjusza z chrześcijanami i wyznanie wiary w Boga, który nie wprowadza w błąd.

Jednak Kartezjusz nie chce wchodzić na teren teologii, której źródłem jest Pismo Święte. Nie chce on odnosić się do Pisma, gdyż źródłem poznania filozoficznego jest naturalny rozum. Chce on wypowiadać myśli, które mu dyktuje światło naturalne, którym jest intelekt (*la lumière naturelle*)⁴¹. Może się odnieść do Pisma wtedy, gdy wydaje mu się, że wnioski, które wyprowadza w swoim myśleniu filozoficznym, są sprzeczne z prawdą objawioną. Jednak przyznaje on, że nigdy nie przyznawał się otwarcie, że studiował teologię; poznał ją o tyle, o ile była ona konieczna do posiadania wykształcenia. Nigdy nie wykladał teologii i nie czuł boskiej inspiracji, aby jej uczyć. Mimo tych deklaracji, by nie być posądzonym, że nie jest zdolny do dania wyjaśnień fragmentów Pisma Świętego zaproponowanych przez jego rozmówców⁴² w drodze wyjątku łączy swe filozofowanie z dokumentami niosącymi objawienie Boże.

Wśród przywoływanych pism Biblii Kartezjusz odnosi się do pierwszego listu Pawła do Koryntian (8, 2⁴³). Mówi on, że jest w nim

³⁹ R. Descartes, *Méditations philosophiques*, s. 364.

⁴⁰ Ibidem: „(...) peut être la base et le fondement de la religion Chrétienne, quoique toute la certitude de sa foi en dépend”.

⁴¹ Ibidem, s. 158.

⁴² Tymi jego rozmówcami są różni teologowie, filozofowie i geometry.

⁴³ Gdyby ktoś mniemał, że coś ‘wie’, to jeszcze nie wie, jak wiedzieć należy.

mowa o wiedzy, która nie jest połączona z miłością, czyli o wiedzy ateistów. Racją tego wniosku jest to, że kto zna Boga w sposób właściwy, nie może żyć bez miłości do Niego.

Jest to wspaniały dyskurs o prawdziwej wiedzy, która nie jest tylko znajomością intelektualną prawdy, ale jednocześnie jest jej miłością. W tym komentarzu kartezjańskim wiedza i miłość odnoszą się do Boga.

Kartezjusz przytacza również następny werset tegoż rozdziału listu Pawła: „Jeśli ktoś kocha Boga, Bóg jest znany przez niego”, i wyciąga wniosek, że ten, który miłuje Boga zna Boga. Miłość i poznanie są zatem zjednoczone i reprezentują dwie strony tej samej rzeczywistość. Ci, którzy kochają Pana Boga, mają również jakąś wiedzę o Nim. Ta wiedza jest niedoskonała i trzeba ją ciągle pogłębiać i od niej zaczynać.

Ten wywód biblijny zgadza się z wywodem filozoficznym Kartezjusza, zawartych w jego *Medytacjach filozoficznych*, że trzeba zawsze zaczynać od poznawania Boga, po czym poznawać inne rzeczy, których poznanie zależy od wiedzy o Bogu⁴⁴. Opinię tę Kartezjusz potwierdza przytaczając jeszcze fragment z pierwszego listu Jana apostoła (2, 2): „Po tym poznajemy, że Go poznaliśmy, jeśli zachowujemy jego przykazania”, i inny fragment (4, 7b): „Ten, który miłuje, jest dzieckiem Boga i zna Boga”. A zatem tak poznawanie filozoficzne jak i teologiczne mają za cel poznanie Boga. Wiąże się to zarazem z odpowiednim odniesieniem ‘moralnym’ do Niego.

Według Kartezjusza, filozofa i chrześcijanina, istnieje moralne odniesienie do Boga, który jest godny poznania i miłości. Czerpiąc z objawienia Kartezjusz uwypukla jeszcze bardziej kim jest Bóg. Odnosząc się do postaci Salomona, zaznacza on, że ten król Izraela był przedtem grzesznikiem i nieprzyjacielem Boga. Lecz żałował i wyznawał, że chciał prowadzić swe życie według poznania mądrości ludzkiej, czyli bez odniesienia do Boga i Jego darów, ale w tym nie znalazł satysfakcji. Dlatego też napomina ludzi, aby się nawrócili do Boga i pokutowali⁴⁵. Referując postawę Salomona, Kartezjusz mówi o Bogu objawienia, który jest Bogiem chrześcijan. Ten Bóg jest Bogiem, który przebacza, jest Bogiem, który mówi, jest więc Bogiem osobowym.

⁴⁴ Zob. R. Descartes, *Méditations philosophiques*, s. 366.

⁴⁵ Ibidem, s. 367.

Oto wspaniałe teksty pokazujące przekonanie lub wiedzę Kartezjusza o istnieniu Boga, która jest pierwszą w zadaniu poznawania tak dla filozofa jak i dla teologa. Po Bogu innym przedmiotem poznania tak filozoficznego jak i teologicznego jest niematerialna dusza ludzka. Kartezjusz przyznaje, że korzystając z rozumu naturalnego starał się udowodnić, że dusza człowieka jest niematerialna. Jednak przyznaje on, że nie może nic powiedzieć, że będzie ona się cieszyć chwałą Boga⁴⁶. Tego uczy wiara i tylko tą drogą można to poznać.

Czy na podstawie tych myśli można powiedzieć coś o wizji Boga, jaką prezentuje Kartezjusz? Powyższy wywód z kartezjańskimi odniesieniami do Pisma świętego dotyczy fundamentalnie różnicy w poznawaniu Boga i innych różnych rzeczy wspólnych filozofii i teologii. Kartezjusz rysuje jasną granicę między filozofią i teologią. Osobiście myśli jako filozof i chce uprawiać filozofię, ale pozostaje chrześcijaninem, w więc nie wyrzeka się wiary. Solidaryzuje się z chrześcijanami i z prawdami, które wyznają. Religia chrześcijan jest jego religią. Kartezjusz zostawia rozważania o Bogu teologom, gdyż jak sam wyznaje, nie czuje boskiego natchnienia. Opiera się na rozumie i wszystko wyprowadza z rozumu, ale nie twierdzi, że objawienie jest niepotrzebne, wręcz przeciwnie mówi, że prawda teologiczna i prawda filozoficzna nie powinny sobie przeczyć⁴⁷. W tych rozważaniach dostrzec można innego ducha Kartezjusza – ducha racjonalisty – również w poznawaniu Boga, a może również i w Jego miłości. Jednak jego racjonalizm wydaje się mieć coś z wpływów chrześcijańskich.

Bóg filozofa Kartezjusza nie mówi do niego, jest przede wszystkim Bogiem stwórcą – co jest wspólne z chrześcijaństwem. Brak jednak w nim zarysowanego wymiaru osobowego. O tym mówi teologia! Kartezjusz poświęcił swe życie filozofii. Zachwycił się odkryciem tego, co pewne w porządku poznania, co rzutuje na porządek istnienia. Odkrył swoje istnienie i nad nim się zatrzymał w swoich myślach. Jak istnieję, skąd mam tego pewność? Kartezjusz usprawiedliwia istnienie swoje przez istnienie Boga.

Wiara chrześcijańska przynosi również swoje rozwiązanie co do pojęcia istnienia i jego pewności. Czy jej propozycje są prostsze do wyjaśnienia niż filozoficzne? W tym porządku wiedza o istnieniu

⁴⁶ Ibidem, s. 368.

⁴⁷ Ibidem, s. 448.

Boga pochodzi z objawienia. Człowiek odkrywa, że Bóg złożył poznanie i miłość w jego sercu. Człowiek nie tworzy niczego, ale stwierdza fakt objawiony. Są więc dwa porządki poznania autonomiczne wobec siebie - filozoficzny i teologiczny.

Implikacje praktyczne filozofii Kartezjusza

Kartezjusz dowartościował rozum i troszczył się o jakość poznania. Uważał to za podstawowe powołanie człowieka. W imię swej logiki poznawczej jest on pierwszym, który oddzielił tak wyraźnie filozofię od teologii, wcześniej bowiem filozofia była służebnicą teologii. Czy to znaczy, że pozbawił w ten sposób teologię pojęć filozoficznych i rozumienia wiary i życia? A może pojęcia wypracowane przez niego mogą wyrazić wiarę chrześcijańską, bez jej absorpcji i bez absorpcji jego filozofii przez teologię?

Przytaczana wyżej wypowiedź o Kartezjuszu, jakoby umieścił rozum ponad wszystkim, nie akceptując nic, czego on nie ogarnia i otworzył drogę powszechnemu zwątpieniu, którym posługują się nowi ateści⁴⁸, nie wydaje się zbyt dokładna. W rzeczywistości Kartezjusz zostawiał teologom rozważania o Bogu, o tym, czego rozum nie ogarnia i akceptował ich dziedzinę. Nie umieszczał on swego rozumu ponad objawieniem i teologią. Nowością u Kartezjusza było zaś oddzielenie dziedzin, rozumu i wiary i zastosowanie ich autonomii.

Nie wiedziano więc jak skorzystać z umysłowych rozważań i pojęć Kartezjusza w teologii. On jednak otworzył drogę większej pewności epistemologicznej poprzez krytyczne badanie poznania i jego jakości. A ponieważ w jego czasach było wiele wiedzy i poznania, więc wydaje się czymś logicznym, że zajął się jakością nagromadzonej wiedzy i chciał wiedzieć, co można na pewno wiedzieć. Doszedł do wielkości ludzkiego wnętrza, samoświadomości w poznawaniu świata, siebie i wszelkiego bytu. Być może źle skorzystano z jego myśli. Była to epoka współczesnego Kartezjuszowi Galileusza (+1642), w której odkrywano świat i rozwijano jego nowe zrozumienie. Kartezjuszowi nie były obce te badania, wiedząc jak bardzo cenił matematykę i fizykę. Jednocześnie, pozostając filozofem, nie chciał on deprecjonować Biblii i objawienia. Odpowiadał na pytanie, jak funkcjonuje poznanie i czym jest byt, a nie jak się idzie do nieba. Jednak szukał głębszych przyczyn bytu niż Galileusz, który zafascynowany był zjawiskami. Wówczas dość po-

⁴⁸ G. Suffert, *Tu es Pierre*, s. 349.

wszechnie Biblia była uważana za księgę o wszystkim, dającą wszystkie dane naukowe matematyczne, chronologiczne, kosmologiczne, geograficzne, historyczne... To oddzielenie dziedzin, rozumu i wiary, było przełomem metodologicznym, otwarciem rozumu na badania, niezależnie od danych objawienia, które były powszechnie znane i przyjmowane w sposób literalny. Rozum objawienia w owym czasie uważał się za absolutny i chciał uciszyć wszelkie badania niezgodne z tradycyjnym rozumieniem Biblii. Było to więc starcie dwóch rozumów, rozumu oświeconego wiarą i rozumu oświecanego z siebie, ze swej natury. Ten pierwszy wypracował filozofię chrześcijańską, ten drugi tworzył filozofię nowożytną.

A zatem nie można uprościć rzeczywistości mówiąc o tym, że Kartezjusz był racjonalistą, czyli tym, który odrzucał autorytety, którymi były np. Kościół i Biblia. Wprowadzał na nowo obecność rozumu szukającego prawdy. Kartezjusz był bowiem poszukiwaczem prawdy. Odkrył prawdę o naturze człowieka, o jego inteligencji nie do wyalienowania, wrodzone zdolności myślenia, przybliżył w nowy sposób ideę Boga i nastawienie natury ludzkiej na Boga. Wspomniane zagadnienia zbiegają się z problematyką teologiczną, jednak nie spotkały się one z dostatecznym zainteresowaniem teologów⁴⁹. Ci spośród filozofów, których inspirował, nie poszli wiernie za otwartością jego umysłu.

Filozofia Kartezjusza jest interesująca dla naszych rozważań i inspirująca do myślenia poznawczego. Potrzebuje ona nowych interpretacji bez uprzedzeń, jakie narastały wobec niej przez wieki. Kartezjusz, jego intencje i jego myśli, nie są zawsze tożsame z tym, co potem napisano o nim, jakby myśli jednego autora były ogniwem koniecznym w tworzeniu się ideologii. Jego dzieła wydają się czasami być zbyt jednoznacznie interpretowane. Pewien wątek jego myśli posłużył do tworzenia innych filozofii podmiotu – które stanowiły pożywkę dla wszelkiego rodzaju materializmów, ale również dla budowania personalizmów. Pewną przeszkodą w zrozumieniu jego myśli był z pewnością fakt, że wprowadzał jeszcze inną rewolucję obok tej filozoficznej, wprowadzał autonomię filozofii i teologii. A na to ówczesny świat nie był przygotowany. Późniejszy zaś świat zanegował objawienie, a więc i teologię.

⁴⁹ W ówczesnej teologii janseniści i oratorianie będąc przeciwko jezuitom stawiali na łaskę. Nie cenili oni zbyt wysoko rozumy w tej dziedzinie, mimo, że jednocześnie egzaminowali rozumem dane objawienia (zob. Richard Simon i pierwsza nowożytna krytyka biblijna).

Oryginalnością Kartezjusza jest oparcie się na sobie w metodzie odkrywania prawdy przez introspekcję, wątpienie i rozstrzyganie, co jest prawdą, a co nią nie jest. Można było nie przeciwstawiać metody kartezjańskiej i sposobu uprawiania filozofii przez Tomasza z Akwinu, spadkobiercę Arystotelesa, ale przeciwnie uwzględnić też metodę wychodzenia od rzeczywistości zewnętrznej w poszukiwaniu prawdy. Te dwie metody mogą się uzupełniać i tworzyć pewien złożony pakiet metodologiczny w poszukiwaniu prawdy.

Staraliśmy się przedstawić interpretację myśli Kartezjusza, która nie jest najbardziej znana. Jego pisma pozwalają na taką jego prezentację. Jednak czytając jego pisma można mieć jednocześnie wrażenie, że absolutyzuje on swoje 'umiłowanie mądrości'. Istniały zatem różne interpretacje filozofii Kartezjusza, gdyż jego myśl nie jest jednoznaczna. Z jednej strony wyraża on z pasją przekonanie, że rozum może wszystko, jakby miał zastąpić każdemu innemu poznaniu dostęp do wiedzy, a z drugiej głosi autonomię rozumu i wiary, filozofii i teologii. Inna nie-spójność jego myśli polega na tym, że przyjmuje formalnie *cogito ergo sum* jako zasadę filozofowania i nie wstrzymuje się przed wychodzeniem poznawczym do bytów zewnętrznych oraz przed korzystaniem z innych zasad rządzących bytami, jak zasada przyczynowości lub zasada racji bytu, związanymi z poznaniem, które nie negują roli zmysłów. Inna nie-konsekwencja wynika z pojmowania człowieka, którego definiuje jako rzecz myślącą, obcą zmysłom, co mu nie przeszkadza posługiwać się zmysłami i ciałem w poznaniu. Jak długo bowiem wykluczałby poznanie zmysłowe opierając się jedynie na *cogito* stawałby się sprzeczny sam w sobie a jego poznanie stawałoby się niekompletne i redukcyjne.

Metoda Kartezjusza może okazać się interesująca dla życia wewnętrznego współczesnego człowieka w nowym świecie stawiającym wiele pytań! Można stawiać wszystkie pytania, jakie się ma, nawet te, których strach postawić, gdyż istnieje obawa, że pewien świat się zawali. Zagadnienia mogą być najróżniejsze począwszy od tych dotyczących istnienia Pana Boga i jego jakości, nie tylko w ramach teologii i filozofii, ale również dotyczących rzeczywistości codziennego życia i wiary w Boga⁵⁰.

Kartezjusz postawił pytanie o prawdę, więc pytał czy Bóg nie wprowadza w błąd – tu widać pewne wątpienie metodyczne.

⁵⁰ Najbardziej wstrząsającym pytaniem jest pytanie o istnienie Boga.

Nie przekreśla ono poszukiwania zmierzającego aż do znalezienia prawdy; nie jest to sceptycyzm – a z nim czasami utożsamia się Kartezjusz, jakby on zatrzymał się na wątpieniu i nie dochodzeniu do prawdy. Możemy postawić inne pytanie, które czasami można usłyszeć wokół nas, a mianowicie czy Bóg chce dla nas źle?⁵¹ Pytanie to jest postawione negatywnie, zawierające wątpliwość co do istoty Boga: On może chce dla nas źle lub On chce dla nas źle. Jest to wątpienie odnośnie dobra, jakie pochodzić mogą od Boga; jest ono zresztą zgodne z logiką Szatana z pierwszych rozdziałów księgi Rodzaju. Kartezjusz podsunął myśl: Bóg może nas wprowadzić w błąd, a zatem trzeba to sprawdzić umysłowo. Nasza myśl: Bóg może nie chcieć dla nas dobra wymaga również sprawdzenia rozumowego. Są to dwa pytania, o prawdę i o dobro!

Takie różne myśli i opinie trzeba dopuszczać i weryfikować czy są prawdziwe. Prawdą o Bogu jest taka, że powinno się myśleć o Nim pozytywnie, a dlaczego często, jeśli nie najczęściej myśli o Nim są negatywne? Nie bać się zakwestionowania swoich przekonań, jak to często się zdarza naszym współczesnym. Trzeba pytać, dlaczego Bóg nie...?, dlaczego mnie się to zdarza...? Oby tylko rozważać i szukać uczciwie i kompetentnie do końca. Wyrzucić swe myśli, co do swojej kondycji fizycznej lub duchowej, co do niesprawiedliwości w świecie i wokół nas, co do prawdy, co do istnienia Boga, co do Jego Miłości, Jego wcielenia, Jego obecności i opatrności.

Wychodzenie od siebie u Kartezjusza nie jest egoizmem, lecz pozwala ono na znalezienie pewności wewnętrznej i pewności poznania. Przez dotknięcie swego istnienia i prawdy o nim otwierają się szerzej horyzonty nie tylko poznania, ale i miłości. Ale to nie wystarczy, filozofia bowiem jest mądrością ujmowaną w granicach ludzkiego rozumu⁵². Istnieje inna mądrość, mądrość Boga, która nie jest dla Kartezjusza,

⁵¹ „Nie myślm, że Bóg chce dla nas źle” – słowa, które można było usłyszeć na spotkaniu oplatkowym w Instytucie Teologicznym w Siedlcach 20.12.2008.

⁵² R. Descartes, *Discours de la methode*, (III, 5, 1-4), s. 58. Życie Kartezjusza było życiem filozofa w czystym stanie. Był usatysfakcjonowany przez filozofię. Był zafascynowany poszukiwaniem i znajdowaniem prawdy i nie pragnął nic więcej kulturować jak tylko filozofię. Tak, że można powiedzieć, że życie Kartezjusz jest życiem jego myśli. Jednak, jak zauważyliśmy, nie dyskwalifikował teologii uznając ją jako dziedzinę autonomiczną w stosunku do filozofii. Wyrażał to we wcześniejszym dziele zatytułowanym *Méditations philosophiques*, jak i w późniejszej korespondencji z różnymi osobami krytykującymi jego filozofię, w tym z duchownymi teologami.

jak była dla Greków (filozofów) głupstwem⁵³, lecz mądrością od Boga. Ta mądrość nie tylko mówi o miłości, ale również jej dotyka. W tej mądrości miłość nabiera właściwości serca.

III. Zaczynać od Boga w miłości i w poznaniu

Bóg jest pierwszy w miłości

Spojrzenie w siebie i wyjście od siebie są ważne w miłości i w poznaniu. Wówczas cały świat i istniejąca rzeczywistość nabierają nowej jakości. Poznanie siebie i pokochanie siebie wyraża poważne, inteligentne i odpowiedzialne potraktowanie samego siebie. Czy jednak naprawdę droga spojrzenia w siebie jest tak ważna, że zostaje szczególnym sposobem podejścia do życia wyczerpując inne możliwości?

Ta droga pozostaje zawsze relacyjna, to znaczy, że powinna być wpisywana w relacje międzyosobowe z ludźmi i z Bogiem poczynając od relacji do siebie samego. Szczególnego charakteru nabiera relacja między mną a Bogiem. Sposób, w jaki siebie traktuję, pociąga za sobą konsekwencje w traktowaniu Boga. Jeśli dobrze obchodzę się ze sobą, wówczas można myśleć, że moja postawa ma wpływ na Boga, na jakość relacji między Nim a mną, na postrzeganie i poznawanie Go oraz promieniuje na Niego. Wydaje się, że trzeba zatem mieć miłość w swoim sercu, by kochać Pana Boga. A może trzeba ją tam umieścić? Człowiek zdolny jest wypracować, by nie powiedzieć 'wyprodukować', miłość? A może trzeba ją odnaleźć w swym sercu, uważanym za siedzibę miłości? Jeśli odnajduję miłość w sobie i nie miałem udziału w jej wypracowywaniu, któż mi ją tam umieścił? Bóg złożył miłość w moim sercu, a świadkiem tego pozostaje posłany na ziemię Chrystus.

„A nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany. Chrystus bowiem umarł za nas, jako za grzeszników, w oznaczonym czasie,

⁵³ „Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczony? Gdzie badacz tego, co doczesne? Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości świata? Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących. Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą. To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi” (1 Kor 1, 22-25).

gdyśmy [jeszcze] byli bezsilni. A [nawet] za człowieka sprawiedliwego podejmuje się ktoś umrzeć tylko z największą trudnością. Chociaż może jeszcze za człowieka życzliwego odważyłby się ktoś ponieść śmierć. Bóg zaś okazuje nam swoją miłość [właśnie] przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5, 5-8). „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16).

Jeśli nie kocham tej miłości, odrzucam dar Boga, sam będąc darem Boga już w tajemnicy stworzenia (GS n°24). W konsekwencji już nie mam na czym się oprzeć w moich relacjach z sobą, z drugim człowiekiem, ze światem i z Bogiem. Spadam w pustkę i w próżnię. W ten sposób brak esencji w moim chrześcijańskim życiu. Esencja jest tym, co sprawia, bez czego rzecz nie może być tym czym jest. Życie może już nie może być nazwane chrześcijańskim.

A zatem wbrew temu to, co by się wydawało pierwszym etapem życia duchowego, a mianowicie zaczynanie od siebie i od miłości własnej, schodzi na drugie miejsce, aby ustąpić pierwszego miejsca Bogu. Chodzi więc o zaczynanie od Boga, który złożył miłość w ludzkim sercu. W tym przesunięciu akcentów pierwszym etapem staje się akceptacja daru Boga, jakim jest miłość, a drugi etap związany jest z akceptacją siebie.

Bóg kocha człowieka i w dziele stworzenia i w podtrzymywaniu miłosiernym ludzi i wszystkiego, co On uczynił. „Nad wszystkim masz litość, bo wszystko w Twojej mocy, i oczy zamykasz na grzechy ludzi, by się nawrócili. Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił. Jakżeby coś trwać mogło, gdybyś Ty tego nie chciał? Jak by się zachowało, czego byś nie wezwał? Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie, miłośniku życia!” (Mdr 11, 23-26). On umiłował pierwszy człowieka i zesłał dla niego Syna swego. „W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu. W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1J 4, 7-12).

Jego Syn powoływał do miłości i miłował konkretnych ludzi. „On Mu rzekł: «Nauczycielu, wszystkiego tego przestrzegałem od mojej młodości». Wtedy Jezus spojrzał z miłością na niego i rzekł mu: «Jedne-

go ci brakuje. Idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!» (Mk 10, 20-21).⁵⁴

Umiłował ludzi i wezwał do wzajemnej miłości. „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem. Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 12-13).

Bez miłości Kościół i żadna misja w nim nie ma sensu. „Czyż wszyscy są apostołami? Czy wszyscy prorokują? Czy wszyscy są nauczycielami? Czy wszyscy mają dar czynienia cudów? Czy wszyscy posiadają łaskę uzdrawiania? Czy wszyscy przemawiają językami? Czy wszyscy potrafią je tłumaczyć? Lecz wy starajcie się o większe dary: a ja wam wskażę drogę jeszcze doskonalszą. Gdybym mówił językami ludzi i aniołów, a miłości bym nie miał, stałbym się jak miedź brzęcząca albo cymbał brzmiący. Gdybym też miał dar prorokowania i znał wszystkie tajemnice, i posiadał wszelką wiedzę, i wszelką [możliwą] wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał, byłbym niczym. I gdybym rozdał na jałmużnę całą majątność moją, a ciało wystawił na spalenie, lecz miłości bym nie miał, nic bym nie zyskał” (1 Kor 12, 29-31; 13, 1-4).

Hasło: „Bóg cię kocha” może być sloganem. Spotyka się czasami te słowa napisane szminką lub pisakiem na lustrze w łazience, wszyte na koszulce, naklejone na samochodzie, a nawet zarejestrowane w głosie sekretarki telefonicznej. Czy takie powtarzanie tego wyrażenia nie jest zbyt błahe? Czy nie są to puste słowa? Wsłuchać się w nie! Przemyśleć czy są one prawdziwe. W tym przypadku najskuteczniej modlitewnie można dojść do prawdy, że Bóg jest miłością. Jego Słowo zawarte w Piśmie Świętym o tym jakby nieustannie przypomina już od księgi Rodzaju aż po księgę Apokalipsy. Ale doświadczenie miłości Boga

⁵⁴ Zob. „A gdy spożyli śniadanie, rzekł Jezus do Szymona Piotra: «Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie więcej aniżeli ci?» Odpowiedział Mu: «Tak, Panie, Ty wiesz, że Cię kocham». Rzekł do niego: «Paś baranki moje!» I znowu, po raz drugi, powiedział do niego: «Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie?» Odparł Mu: «Tak, Panie, Ty wiesz, że Cię kocham». Rzekł do niego: «Paś owce moje!». Powiedział mu po raz trzeci: «Szymonie, synu Jana, czy kochasz Mnie?» Zasmucił się Piotr, że mu po raz trzeci powiedział: «Czy kochasz Mnie?» I rzekł do Niego: «Panie, Ty wszystko wiesz, Ty wiesz, że Cię kocham». Rzekł do niego Jezus: «Paś owce moje!» (J 21, 15-17).

nie wystarczy. Trzeba jeszcze wrócić do siebie i każdego dnia wcielać w siebie Bożą miłość.

Odpowiedź na miłość i prawdziwa wiedza

Poznanie, czyli doświadczenie Miłości Boga jest czymś nadzwyczajnym, gdyż polega ono na spotkaniu osobowym Boga Miłości. Takie spotkanie mieli uczniowie Pana Jezusa, Jego Matka Maryja z Nazaretu, i wszyscy inni otwarci na Jego bosko-ludzką miłość. Takie spotkanie miał Szaweł. Przeniknięty tą miłością pisał on w liście do Rzymian:

„Któż nas może odłączyć od miłości Chrystusowej? Któż nas może odłączyć od miłości Chrystusowej? Utrapienie, ucisk czy prześladowanie, głód czy nagość, niebezpieczeństwo czy miecz? Jak to jest napisane: Z powodu Ciebie zabijają nas przez cały dzień, uważają nas za owce przeznaczone na rzeź. Ale we wszystkim tym odnosimy pełne zwycięstwo dzięki Temu, który nas umiłował. I jestem pewien, że ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani Zwierzchności, ani rzeczy teraźniejsze, ani przyszłe, ani Moce, ani co wysokie, ani co głębokie, ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” (Rz 8, 35-39).

Miłość Chrystusowa była dla niego ponad wszystko i wszystko nie było jej w stanie zgasić. Paweł z Tarsu trwał zarówno w życiu jak i w godzinie śmierci przy tej jedynej w swoim rodzaju miłości.

O szczególnym rodzaju tej miłości pisze pięknie Tomasz a Kempis: „Błogosławiony, kto rozumie, że znaczy kochać Jezusa i potępić siebie samego ze względu na Boga? Wypada opuścić to co jest umiłowalne ze względu na umiłowanego, ponieważ Jezus chce być kochany ponad wszystko. Miłość stworzenia jest wprowadzająca w błąd i niestabilna (...). Wypada oddzielić się od wszystkiego, chciałbyś czy nie. Trwaj przy Jezusie żyjąc i umierając oraz powierz się Jego wierności; on sam może wspomagać ciebie wraz z wszystkimi słabnącymi. Twój umiłowany jest takiej natury, że innego nie chce dopuścić, lecz sam chce posiadać twoje serce, i jak król usiąść na swoim własnym tronie. Jeśli znalazłbyś siebie wyzwolonym od wszelkiego stworzenia, Jezus mieszkałby chętnie z tobą. Zauważysz prawie w całości stracone to, co poza Jezusem na ludziach złożysz” (De imitatione Christi II, 7, 1-2) (tłum. wł.)⁵⁵.

⁵⁵ „De amore Jesu super omnia, 1-2: Beatus qui intellegit quid sit amare Jesum, et contemnere se ipsum propter Deum? Oportet dilectum propter dilectum relinquere,

Widać tu przedział między miłością Boga i miłością stworzeń, czyli tego, co nie jest Bogiem. Ta miłość jest wyłączna i nie znosi żadnej innej. Tę myśl wyrażają słowa Jezusa: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. I kto kocha syna lub córkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien” (Mt 10, 37). Miłość Jego winna być większa niż miłość do swojej rodziny. Inne słowa Jezusa przypominają o tym jeszcze bardziej radykalnie: „Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i siostr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem” (Łk 14, 26).

Piękne karty o tej jedynej miłości zapisała św. Teresa od Dzieciątka Jezus i od Świętego Oblicza. Wyrażała się niejednokrotnie, iż Jezus jest jej jedyną Miłością⁵⁶. O szczególnej roli tej miłości i nieporównywalnej do żadnej innej pisze również św. Faustyna Kowalska: „O piękności niestworzona, kto Ciebie raz pozna, ten nic innego kochać nie może” (Dz. 343)⁵⁷.

W sposób szczególny przemawiają te ostatnie słowa. Jeśli ktoś nie może zrozumieć swego wewnętrznego stanu po doświadczeniu pięknego spotkania Boga, słowa zostawione przez Faustynę odkrywają nowe horyzonty. Wsłuchując się w nie jak i we wcześniejsze słowa będące komentarzem do dzieł Bożych w historii człowieka można nieco lepiej ogarnąć swój stan specyficznego odniesienia do stworzenia i ludzi. Ktoś powiedział: „Dotknąłem nieba, życia i obecności Pana Jezusa. W konsekwencji nieraz czuję się bardzo wyobcowany na tej ziemi”. Dzieci z Fatimy, które mogły oglądać Maryję Dziewicę, a także szczęście nieba, miały podobne wrażenia⁵⁸.

quia Jesus vult solus super omnia amari. Dilectio creaturæ fallax et instabilis, dilectio Jesu felix et perseverabilis. (...) Ab omnibus oportet aliquando te separari, sive velis, sive nolis. Tene te apud Jesum vivens et moriens et illius fidelitati te committe, qui omnibus deficientibus solus potest te adjuvare. Dilectus tuus talis est naturæ, ut alienum non velit admittere, sed solus vult cor tuum habere, et tanquam rex in proprio throno sedere. Si scires te ab omni creatura evacuare, Jesus libenter tecum habitaret. Pene totum perditum invenies, quidquid extra Jesum in hominibus posueris”.

⁵⁶ Sainte-Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face, *Histoire d'une âme, manuscrits autobiographiques*, Cerf 1997, s. 185-186. Zob. M. Bernyś, *Obraz*, s. 50.

⁵⁷ F. Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2006, (Dz.) s. 134. M. Bernyś, *Obraz*, s. 44. Książka ta odkrywa w sposób szczególny „poznanie Miłości Boga” przez św. siostrę Faustynę i przynosi wiele światła w doświadczenia duchowe.

⁵⁸ Zob. Wł. Rędzioch, *Notre Dame de Fatima*, Narni-Terni: Plurigraf 1996.

Te rozważania poparte doświadczeniami duchowymi wprowadzają kolejną korektę i nowy akcent w problematyce wyjściowej o wychodzeniu od siebie i miłości siebie. Czy skutkiem poznania Miłości Boga byłoby osłabienie i eliminacja miłości siebie i innych?! Czy może Miłość Boga jest bardziej złożona i trzeba wystrzegać się redukcji wszystkiego do tej Miłości i uwzględnić złożoność relacji międzyosobowych?

Jedno jest jasne, że Miłość Boga nie jest fantazją i złudzeniem, gdyż sam Bóg interweniuje i 'domaga się' miłości. Najlepiej wyraża tę boską potrzebę słowo Jezusa z krzyża: „Potem Jezus świadom, że już wszystko się dokonało, aby się wypełniło Pismo, rzekł: «Pragnę»” (J 19, 29). Czy święci nie mają racji, gdy tłumaczą to Jezusowe „pragnę” potrzebą miłości ze strony ludzi? Św. Teresa od Dzieciątka Jezus napisała: „Ach! Czuję to teraz więcej niż kiedykolwiek; Jezus jest spragniony..., a pomiędzy swymi uczniami mało, niestety, znajduje serc, które oddają Mu się bez zastrzeżeń, które rozumieją całą czułość Jego nieskończonej Miłości” (tłum. wł.)⁵⁹.

W innym miejscu ta święta o wrażliwym sercu wypowie ze swej głębi słowa o pragnieniu Boga: „Nie potrzebuje On wcale naszych dzieł, lecz jedynie naszej miłości, ponieważ ten sam Bóg, który oświadcza, że jeśliby łaknął, nie potrzebuje wam o tym mówić, nie obawia się zebrać o trochę wody u Samarytanki. On pragnął ... Lecz mówiąc „daj mi pić”, Stwórca świata domagał się miłości od swego biednego stworzenia. On pragnął miłości...” (tłum. wł.)⁶⁰.

Słowa te wyrażają w wymowny sposób łaknienie Boga Miłości wobec człowieka. Bóg jest bowiem żywy i posiada Miłość, która przyzywa miłości. Stworzenie może się napęłnić tą miłością. Święta Teresa od Dzieciątka Jezus doświadczyła tego i objawiła to w prostych słowach: „Znalazłam sposób na ukojenie mego serca, oddając Ci miłość za Miłość” (tłum. wł.)⁶¹.

Siostra Faustyna również potrafiła odpowiadać na pragnienie Miłości Boga i odkrywać swoje pragnienie miłości ponad wszystkie pragnienia jej serca: „Dziękuję Ci za te dary, ale serce moje kona z tęsknoty

⁵⁹ Sainte-Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face, *Histoire d'une âme*, s. 187: Rkp B, 1v.

⁶⁰ Ibidem, s. 190: Rkp B, 1v.

⁶¹ Ibidem, s. 194: Rkp B, 4r.

za Tobą i nic mi nie smakuje, co z ziemi; pragnę pokarmu miłości Twojej” (Dz. 1026).

A zatem poznanie Boga jest związane z bardzo egzystencjalnym doświadczeniem Jego Miłości. Można nazwać to poznanie, w którym znajduje się odpowiedź na Bożą miłość, wiedzą Miłości. Poznanie prawdy o Bogu przez Kartezjusza lub teologów uniwersyteckich nie dociera do takich głębin wiedzy boskiej rzeczywistości⁶².

Święty Paweł pozwala stwierdzić istnienie tej szczególnej wiedzy, którą posiadał pisząc w liście do Efezjan: „Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach; abyście w miłości wkorzeni i ugruntowani, wraz ze wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość, i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę, abyście zostali napełnieni całą Pełnią Bożą” (Ef 3, 17-19).

W duchu świętego Pawła, św. Teresa od Dzieciątka Jezus Doktor Kościoła powie o poznaniu Boga: „Wiedza Miłości, tak! To słowo zabrzmiało słodko w mej duszy: tej wiedzy jedynie pragnę” (tłum. wł.)⁶³.

Prawdziwa więc wiedza to ta, która dotyczy Boga, którą zdobywa się nie tylko umysłem, ale przede wszystkim sercem. „Tylko serce, które w pełni pokochało i oddało się Jezusowi bez reszty (...) jest zdolne po-

⁶² Zob. M. Bernyś, *Obraz*, s. 199-201. M. Bernyś zwraca na to uwagę podkreślając różnicę między teologią uniwersytecką a teologią świętych. Język teologii świętych mówi o Bogu zupełnie inaczej niż teologia szkolna, oparta na pojęciach filozoficznych. A obraz Boga w teodycei; w teologii świętych jest odwrócenie pojęcia Boga i jego przymiotów w stosunku do tradycyjnej teologii. Można również zauważyć różnice w przedstawieniu obrazu Boga przez filozofów i przez np. święte Teresę i Faustynę Kowalską.

⁶³ *Sainte-Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte-Face, Histoire d'une âme, manuscrits autobiographiques*, Cerf 1997, s. 185-186: Rkp. B, 1r: « La science d'Amour, oh oui ! cette parole résonne doucement à l'oreille de mon âme, je ne désire que cette science-là, pour elle, ayant donné toutes mes richesses, j'estime comme l'épouse des sacrés cantiques n'avoir rien donné... Je comprends si bien qu'il n'y a que l'amour qui puisse nous rendre agréables au Bon Dieu que cet amour est le seul bien que j'ambitionne. Jésus se plaît à me montrer l'unique chemin qui conduit à cette fournaise Divine, ce chemin c'est l'abandon du petit enfant qui s'endort sans crainte dans les bras de son Père... ». Zob. M. Bernaś, *Obraz*, s. 199.

znać naprawdę i zrozumieć całą czułość nieskończonej miłości Boga”⁶⁴. Wiedza świętych jest poznaniem żywym i wciąż pogłębianym.

Postępowanie z Miłością Boga

Umiłowany uczeń Pana Jezusa zapisał: „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam. Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1J 4, 16).

Jest to zaproszenie do trwania w miłości Boga i do nasycania nią całego swego życia. Wypada zacząć od siebie. Wejść w siebie i znaleźć to, co jest tam naprawdę, przyjrzeć się swemu wewnętrznemu człowiekowi i swemu sercu. Wnętrze moje nie jest zbiorem marności, zepsucia, zgnilizny, ale skarbcem, bogactwem, i mieszkaniem Boga Miłości. Czy nie można spojrzeć na swe wnętrze bardzo pozytywnie? W nim jest szczęście, pokój i radość. W nim spotykam się z Tym, który je przygotował i przyozdobił. Trzeba wciąż na nowo je odkrywać, takim, jakim jest, bo świat i codzienność nanosi tam wiele kurzu, pyłu i rzeczywiście może się ono stać siedzibą nieczystości i ciemności. Wnętrze musi być zawsze przeźroczyste i wysprzątane. Tym sprzątaniem jest modlitwa, medytacje tajemnic objawienia Bożego z różańcem, Eucharystia, sakrament pojednania.

Posługując w konfesjonale i doświadczając przebaczenia wydawać by się mogło, że zaczynanie od siebie i miłość siebie są czymś drugorzędnym. Na pierwszym miejscu jest żal za zło, prośba o przebaczenie, szukanie miłosierdzia Bożego. To było piękne i poruszające serce! – powie ksiądz spowiednik. Pojednanie ma swoją wartość, ale jest to akt, jeden z piękniejszych aktów człowieka. Na pierwszym miejscu jest miłość. A więc zaczynanie od siebie jest ważne, a ‘spowiedź’ jest pewnym aspektem wypełniania siebie miłością – człowiek czyni się pięknym, oczyszcza swe wnętrze, przywraca wartość i godność boską człowiekowi wewnętrznemu, który należy do Pana Boga. A wtedy też ciało zaczyna błyszczeć pięknem Bożym.

Wola i rozum, czyli aspekt duchowy człowieka, jest uważany klasycznie jako znak podobieństwa człowieka do Boga. A może cały człowiek jest obrazem Boga? Tertulian szczególnie klarownie to wyrażał. A więc ja cały jestem obrazem Boga! Ten obraz to Bóg – we mnie jakby

⁶⁴ M. Bernyś, *Obraz*, s. 199. Por. F.-M. Léthel, *Connaitre l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Venasque 1989, s. 127.

ogień, jakby światłość, jakby mowa, jakby słowo, jakby dobroć, jakby miłość, jakby życie... Ten obraz to Jezus Chrystus, On cały we mnie, i ręce i nogi, i oczy i głowa, i umysł i serce, i ciało i krew i bóstwo. Te myśli o moim podobieństwie do Boga dają wewnętrzną jedność i stabilność mojego istnienia człowieczego.

Fundamentalnie jako stworzenie jestem więc darem Boga. On mnie stworzył z miłości i podarował mi siebie. Mogliśmy zauważyć te prawdy wyżej u autorów Psalmów, u Tertuliana, u Augustyna, u Tomasza a Kempis. Sobór Watykański II stwierdził, że „człowiek jest jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”⁶⁵. Moje istnienie jest zatem darem Boga, który powinienem przyjąć. On dał mi serce i Swoją obraz wymalował we mnie.

To spojrzenie na siebie i chrześcijańskie wychodzenie od siebie zdaje się być prawdziwe i skuteczne. Znalazło to wyraz w doświadczeniu osobistym autora w czasie mszy świętej (12.XII.2008). W czasie recytacji pierwszej modlitwy eucharystycznej czytając słowa: „wziął chleb w swoje święte i czcigodne ręce, podniósł oczy ku niebu do Ciebie... Wziął kielich w swoje święte i czcigodne ręce, błogosławił...”, nie patrzyłem już z trwogą na swe ręce i na to, co nimi czynię, myśląc, jakie one tam święte i czcigodne, ale z pokojem przyjąłem moje święte i czcigodne ręce biorąc chleb, aby składać go w Eucharystii. Zawsze widziałem ręce Jezusa, ręce czyste i najświętsze; trochę się wstydziłem mych biednych rąk, które czynią rzeczy najświętsze w imieniu Jezusa. Tym razem widziałem, że moje ręce zostały ‘ulepione’ przez miłość Boga z wielkim szacunkiem i rozważą i że mogą złączyć się z rękami Syna Bożego. Dokonała się więc ta jedność rąk w działaniu sakramentalnym na chwałę Pana Boga. Wystarczyło więc zaakceptować siebie, swoje ręce, by czynić na pamiątkę Jezusa wielkie rzeczy z poczuciem pełni. Ujawnia się tu aspekt nie tylko zbawienia, ale i stworzenia. W ten sposób On działa przeze mnie, jeśli ja widzę dobro w mych dłoniach, dobro, które złożył w nich Bóg Ojciec. Cały chwaliłem Pana niebios, mając ręce, oczy, uszy, nogi, serce. On bowiem uświęca całego człowieka.

⁶⁵ „(...) hominem, qui in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit, plene seipsum invenire non posse nisi per sincerum sui ipsius donum”. Vaticanum II, *Gaudium et spes*, 24, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_lt.html.

Rzeczy te wydają się oczywiste, a jednak zawsze wymagają za-trzymania się i wejścia w siebie. Metoda ta znajduje swą weryfikację w relacjach międzyludzkich. Patrząc bowiem w siebie, w swoje serce, prowadzi do odkrycia siebie, a poprzez doświadczenie siebie do stwierdzenia, że inni mimo różnorodności zachowań mają takie serca, które szukają głębi. To odkrycie budzi nową relację do nich, relację szacunku i służby. Tak Bóg znający siebie pochyla się nad swymi stworzeniami podobnymi Jemu⁶⁶.

Człowiek może również czerpać od innych ludzi inspiracje do szacunku wobec siebie i do miłowania siebie i Boga. Takich ludzi jest wielu. Tworzą oni grupę pielgrzymów na ziemi do Nowego Jeruzalem. Byli w niej Józef, mąż Maryi, Maryja z Nazaretu - matka Jezusa Chrystusa, Jan, umiłowany uczeń Pana, inni apostołowie, męczennicy, wyznawcy, dziewice, święci i błogosławienie pierwszego i drugiego tysiąclecia Kościoła, tacy jak: św. Tereska od Dzieciątka Jezus ze swymi rodzicami, św. Maksymilian Maria Kolbe, bł. męczennicy z Pratulina, św. Faustyna i bł. Michał Sopoćko, bł. Joanna Beretta Molla, bł. Jan Paweł II. Są w tej grupie pielgrzymów liczni odpowiadający wiernością powołaniu, jakie dał im Bóg. Ale gdy świat wokół odznacza się brzydotą i wiele osób jest w jakiś sposób obecnych w tym profanowaniu piękna świętości, wydaje się, że nie przychodzi z tej strony inspiracja do miłości. I tak trzeba wracać do 'siebie' gdy nie ma w pobliżu człowieka, który by podniósł nas na duchu.

Gdy zatem spotykamy się z różnymi postawami ludzi bliskich i dalekich, metoda wyjścia od siebie wydaje się weryfikować i w tym przypadku. Daje ona dystans do otaczającej rzeczywistości, która jest czasami trudna w świecie relacji międzyludzkich. Kiedy wieje wiatr uczuć i wzbudza burzę emocji z powodu jakiegoś zła, arogancji, niesprawiedliwości... ja się ostoję, gdyż nie patrzę na zewnątrz i nie opieram się na tej burzy i na tym, co za nią się kryje, ale patrzę na siebie wewnątrz i na Boga, który mieszka w moim wnętrzu i mnie buduje wewnętrznie. Nie można budować relacji na tym zewnętrznym elemencie, ale wychodzić z wewnątrz siebie, aby odnieść się do innych. Jest to kryterium działania i reakcji na zewnętrzną rzeczywistość, która wkracza w życie czło-

⁶⁶ Zob. *Mszal rzymski*, Prefacja nr 34: «W swoim miłosierdziu tak świat umiłowałeś, że zesłałeś nam jako Odkupiciela Twojego Syna. On to stał się podobny do nas we wszystkim oprócz grzechu, abyś mógł to w nas miłować co umiłowałeś w swoim Synu».

wieka wewnętrznego. A zatem trzeba wszystko złożyć w Panu: „Nie unos się gniewem z powodu złoczyńców ani nie zazdrość niesprawiedliwym, bo znikną tak prędko jak trawa i zwiędną jak świeża zieleń. Miej ufność w Panu i postępuj dobrze, mieszkać w ziemi i zachowaj wierność. Raduj się w Panu, a On spełni pragnienia twego serca Powierz Panu swoją drogę i zaufaj Mu: On sam będzie działał” (Ps 37, 1-5).

Można zawsze oprzeć się na Panu Bogu i odpowiadać wg reakcji Pana Jezusa. Reakcje ludzkie są często ograniczone, kierowane animozjami, zarozumiałością, zazdrością... Nie trzeba więc zatrzymywać się na tym, co cielesne, nad naszymi ludzkimi wadami, ale patrzeć na Pana Jezusa i na Jego czysty świat bez zazdrości, pychy, dzikości. Pan Bóg udziela siły, pokoju i pewności siebie, aby nie odpowiadać wg logiki tego świata i tego, co słabe w człowieku. Pan Bóg osłania przed złym okiem i słowem, przed obojętnością innych. Krążyć w jego orbicie, aby nie zderzyć się z innymi planetami, które krążą w sposób nieuporządkowany, bez należytego wykorzystania siły przyciągania Pana Boga. Oprzeć się na Panu Bogu, to znaczy oprzeć się również na sobie, gdyż między mną a Panem Bogiem istnieje komunika jedności. Należy polegać na miłości do Boga i na miłości do siebie. Trzeba więc skupić się na sobie i odnaleźć Miłość Boga, który działa w ukryciu, w głębi ludzkiego serca. Miłość Pana i siebie nie pozwala na porównywanie się do innych. Jedynym bowiem odniesieniem i porównaniem jest Pan Bóg. On wyznacza miarę miłości do siebie i pozwala odpowiadać z miłością na negatywne zachowania innych. W ten sposób jest On siłą daną wewnątrz serca, na której mogę się oprzeć. Harmonizują z tym duchowe słowa powiedziane na koniec skupienia rekolekcyjnego pewnemu księdzu: „Przestań w końcu polegać na innych”⁶⁷, polegaj na Panu.

Metoda wychodzenia od siebie i chrześcijańskiego spojrzenia na siebie sprawdza się również w przeżywaniu różnych kryzysów. Nic nie zwalnia nas od powinności szanowania i kochania siebie zawsze. Nie ma wyjątków, nawet gdy czujemy się nieswojo, przeżywamy kryzys, mamy siebie dosyć, nie jesteśmy sobą, cierpimy i mamy skutek tego inne podejście do świata, przeżywamy duchową noc wiary – nie możemy wtedy zmienić nastawienia do siebie, jak i nie zmieniamy nastawienia do innych. Właśnie wtedy szanujemy innych i potrzebujemy ich, okazu-

⁶⁷ Zob. J. Stefaniuk, *Rozważania na IV niedzielę Adwentu (grudzień 2008)*, Archiwum Katolickiego Radia Podlasie, Siedlce.

jemy troskę o nich i martwimy się, że oni muszą nas znosić; ale wtedy winniśmy, na kształt miłości bliźnich, miłować również siebie. Nie możemy powiedzieć, że jesteśmy prochem, nicością – gdyż ontologicznie nic się w nas nie zmieniło, wszystko pozostaje dobre, a są tylko inne odczucia egzystencjalnie, które nie zmieniają istoty naszej osoby, wręcz przeciwnie w tym stanie odkrywa się w pełni głębia człowieka i obecność w nim Bożej łaski; już nie z siebie człowiek żyje i działa, ale z Pana Boga i z Jego łaski. Więc uczucia, emocje, suchość, pustynia, wszelakie cierpienia nie są powodem, żeby zmienić sposób patrzenia na siebie i odnoszenia się do siebie. Autorzy biblijni mieli na uwadze to przeżywanie tragedii życiowych, ale trzeba wziąć kontekst całej Biblii, by wiedzieć, że człowiek jest ciągle ten sam, tylko inaczej przeżywa pewne sytuacje, stany i doświadczenia życia.

Spojrzenie w siebie nie jest prostym zadaniem. Pozwala ono dostrzec stan naszej miłości. Umiłowany uczeń Pana napisał: „Przez to miłość osiąga w nas kres doskonałości, że mamy pełną ufność na dzień sądu, ponieważ tak, jak On jest [w niebie], i my jesteśmy na tym świecie. W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z karą. Ten zaś, kto się lęka, nie wydoskonalił się w miłości” (1J 4, 17-18).

Miłość ma wymiar eschatologiczny, czyli jest ukierunkowana na dzień sądu Bożego. Lęk przed sądem i ewentualnie związaną z nim karą pokazuje niedoskonałość miłości. Być może jest to związane z obrazem Boga, jaki nosimy w sobie. Wejść w siebie, by odnaleźć obraz Boga, który jest prawdziwy! A prawdziwy obraz Boga to obraz miłości, jak to wielowymiarowo pokazuje Encyklika Benedykta XVI *Deus caritas est*⁶⁸.

Nie możemy więc szczędzić czasu i możliwości, aby budować człowieka wewnętrznego, ale nie według planu ludzkiego, który jest niewystarczający, a często wypaczony, ale według planu Boga, który pragnie wszystkich przywieść do siebie i obdarzyć poznaniem Swej Miłości i Swoją Miłością.

⁶⁸ Benedykt XVI, *Encyklika Deus caritas est*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_pl.html, z dn. 19 II 2011 r.

Zakończenie

Panu Bogu niech będą dzięki za słowa, które zostały zapisane. Nie można bowiem pisać czegoś o życiu duchowym bez osobistego zaangażowania i osobistych doświadczeń. Nie jest to tylko instrumentalne potraktowanie rzeczywistości wewnętrznej, ale jej dostrzeżenie wewnętrzne, medytacja nad nią i próba jej komunikacji. Wielorakie źródła pomogły zrealizować myśl szukającą dróg pogłębionego życia duchowego.

W pracy podjęto próbę umiejscowienia siebie samego i jego jakość w podejmowaniu wyzwań Pana Boga i człowieka. Najpierw przedstawiono z jednej strony potrzebę miłości siebie, a z drugiej fundamentalność miłości Boga w życiu człowieka. Miłość siebie została ukazana w perspektywie źródeł chrześcijańskich. Chodziło tu najpierw o dotarcie do człowieka wewnętrznego, jaki każda osoba ludzka nosi w sobie. Został on w pewnym stopniu odrestaurowany i oczyszczony z naleciałości różnych nurtów starających się określić istotę człowieka. Pomogły w tym szczególnie autorzy Nowego Testamentu i Psalmów, Tertulian, Augustyn, Tomasz a Kempis. Poznanie siebie okazało się nie takie proste, ale również odkryło ważność zatrzymania się na sobie dla pewnego i prawdziwego przeżywania swojego życia i realizowania powołania. Człowiek jest istotą boską, czyli pochodzącą z rąk Boga w Jego dziele stwórczym i odnowioną w Jego dziele zbawczym. Jezus Chrystus, wcielony Syn Boży, ma szczególne miejsce w odkrywaniu tożsamości człowieka.

Można by było postawić zarzut, że wyjście od siebie w szukaniu drogi życia duchowego jest podobne do pewnego rodzaju immanentyzmu, czyli posiadania w sobie samym wszystkich danych np. dotyczących Boga chrześcijan i Jego drogi objawionej człowiekowi. Jednak już na początku pierwszej części można zauważyć, że poprzez odniesienia do Pisma Świętego objawione Słowo Boga przychodzi z zewnątrz. I tej drogi nie da się podważyć. Gdyby jakiś człowiek urodził się w Ameryce przed jej odkryciem w 1492 roku, był człowiekiem o jakiejś tamtejszej religii, ale nie był chrześcijaninem. Człowiek nie rodzi się chrześcijaninem, ale nim się staje dzięki Kościołowi, chrześcijańskim rodzicom. Odtąd nosi w sobie dziedzictwo wiary z jej wymiarem osobowym.

W dalszej części Kartezjusz pomagał odkrywać ważność postawienia na siebie w poznawaniu rzeczywistości, w której szczególne

miejsce przysługuje człowiekowi i Bogu. Wbrew powszechnym opiniom ów filozof kryzysów nowożytnych wnosi wiele światła do umysłu ludzkiego w zdobywaniu wiedzy, na której można oprzeć w sposób nowy zrozumienie świata i istnienia. Ma on swój szczególny wkład w określenie człowieka. Mimo, że odszedł od klasycznej definicji człowieka (redukując po części jego rozumienie) składającego się w jedność duszy i ciała, jak z materii i formy, to jednak zwrócił uwagę na szczególną właściwość człowieka, jaką jest jego myślenie. Ono doprowadziło go do kontemplacji istnienia człowieka, Boga i świata, istnienia widzianego od wewnątrz ludzkiego bytu. Nie był on sam w sobie filozofem, który swoją myślą prowadził do degradacji pojmowania świata i Boga. Nie odszedł od Boga, lecz rozróżnił dziedziny dochodzenia do Niego, dziedziny autonomiczne. Jego pytańność, czyli stawianie wszelakich zagadnień, aby dojść do prawdy i pewności, okazuje się wielce interesująca dla wewnętrznego człowieka.

Te dwa skrzydła dyptychu mogłyby być zamknięte w tym miejscu, gdyby nie zmiana sytuacji wraz z pogłębieniem miejsca miłości Boga w życiu wewnętrznym. Pierwszy etap rozważań zatytułowany „Wyjść od siebie w miłości” i drugi etap opatrzony tytułem „Wyjść od siebie w poznaniu” pozwala poznać następny etap, który okazuje się wcześniejszy od dwóch poprzednich. Pierwszym i podstawowym postulatem jest zaczynać od Pana Boga, który pozwala człowiekowi żyć i poznawać, żyć i miłować. Na tej płaszczyźnie rozważania teologiczne pójdą dalej niż rozważania filozoficzne, z czym zgadza się również Kartezjusz. Pan Bóg nie jest tylko życiem w pełni, umysłem i miłośnikiem mądrości, ale przede wszystkim Miłością. Miłość Boża, czyli Bóg Miłość nie jest nieczuły, jak najpiękniejszy pomnik, ale żyje miłością i miłosierdziem. W tym duchu wychodzi na spotkanie człowieka. Rozważania o miłości Boga ukazała w sposób szczególny siostra Faustyna Kowalska mówiąc, że jak pozna się Bożą Miłość, wówczas inaczej patrzy się i odnosi się do stworzeń, drugiego człowieka i siebie. Wtedy już wychodzenie od siebie i miłość siebie nabierają innych wymiarów. Ta Boża miłość rodzi swego rodzaju wiedzę, zwaną wiedzą miłości.

Przedstawione najpierw poznanie siebie i miłość siebie, miłość prawdy i wiedzy rozumowej osiąga swój punkt kulminacyjny i źródło w miłości Pana Boga i wiedzy o Jego miłości, która wyzwala i daje nowe horyzonty duchowe. A zatem procedura spojrzenia w siebie, w poszukiwaniu tego, co pewne i trwałe doprowadziła do znalezienia miłości, któ-

ra jest pełna w Panu Bogu. Nie wyklucza to przykazania miłości bliźniego, które wycisnęło wraz z przykazaniem miłości Boga swoje piętno na mentalności chrześcijan. Przypomina jednak coś, co wydaje się być bardziej fundamentalne, przynajmniej na pewnym etapie życia i przeżywania wiary chrześcijańskiej.

Oczywiście, takie przedstawienie życia duchowego jest usprawiedliwione przez okoliczności dzisiejszego świata, który zburzył lub burzy mentalność wspólnotową, rodzinną, narodową, tradycje... Niniejsze refleksje proponują na nowo pewną duchowość, opartą na tym, co już odkryli inni, a którzy pozostają zwiastunami nowego spojrzenia na życie człowieka, szczególnie wierzącego. Wydaje się, że trzeba teraz odnowić to, co nazywa się „szukaniem siebie”, dla kontemplowania prawdy i Łaski w swoim wnętrzu – skoro świat nie daje takich wartości. Świat ewoluuje w stronę społeczeństw atomistycznych, więzy społeczne i rodzinne są coraz słabsze. Trzeba zatem, aby jednostki się umocniły, uaktywniły i pozytywnie rozwijały, aby dać przeciwwagę i kontrę pustemu indywidualizmowi, bezbożnemu albo sekciarskiemu subiektywizmowi oraz konsumpcyjnemu lub praktycznemu materializmowi. To może być pomocą i skałą do budowania jedności społecznej, rodzinnej i kościelnej. Powstaje więc postulat budowania jedności w swoim wnętrzu, aby przyczyniać się do budowania tych jedności, które łączą jednostkę z innymi osobami.

Poznanie siebie prowadzi do realizacji wezwania wpisanego w naturę ludzką i powołania rozlegającego się od Pana Boga kierowanego do serca ludzkiego. Odkrywanie siebie koresponduje z odkrywaniem swej drogi życiowej. Ktoś, kto poszedł drogą małżeństwa może pogłębić spojrzenie na siebie, aby lepiej poświęcić się życiu rodzinnemu. Spojrzenie na siebie, poznanie poczynszy od wymiaru płciowego, czy jestem mężczyzną czy kobietą, rodzi otwarcie na lepsze wypełnianie swego powołania.

W przeprowadzonych rozważaniach może mieć swoją ważność zagadnienie miejsca chrztu w takiej wizji życia duchowego. Chrztost bowiem rzuca światło na poznanie siebie jako chrześcijanina i staje się często punktem zwrotnym w życiu człowieka. Patrząc od strony tego sakramentu, zapoczątkowuje on nowe życie, które jeśli ktoś został ochrzczony jako dziecko, powinno być przez niego przyjęte świadomie

w miarę upływu czasu i rozwijane według danej łaski Bożej⁶⁹. Ponadto powyższe myśli mogą okazać się interesujące dla spowiedników podsuwając jakieś myśli dotyczące sposobu traktowania penitentów i ich problemów.

Zaproponowane refleksje nie są wyczerpujące i zostawiają z pewnością wiele znaków zapytania; wśród nich domagałoby się podjęcia zagadnienie grzechu w historii człowieka. Istotnym problemem do rozważenia w przyjętej perspektywie jest życie duchowe ukazywane w jego poszczególnych etapach: oczyszczanie, oświecenie i zjednoczenie. W tym wątku bowiem znajdujemy wiele odpowiedzi na zagubienie duchowe współczesnego człowieka, w szczególności jego potrzebę odczuwania miłości i sensu życia⁷⁰. Nasze refleksje są jedynie próbą pokazania człowieka w jego konkretnym świecie wewnętrznym (i stąd często ukrytym) jako drogi do Boga. Jednocześnie są one przypomnieniem wielkiej tajemnicy, jaką jest człowiek wobec siebie samego. Z natury pozostaje on ukryty jak skarb schowany w roli z przypowieści Pana Jezusa (Mt 13, 44). Zarysowane próby docierania do głębi człowieka i jego tożsamości w źródłach wg autorów Biblii, Tertuliana, Augustyna, Tomasza a Kempis niech będą zachętą do integralnej lektury ich dzieł.

Dla utwierdzenia zaproponowanej drogi człowieka do swej tajemnicy i do innych tajemnic przewyższających go niech będą słowa Soboru Watykańskiego II: „człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (GS n° 24). Człowiek jest zatem wśród stworzeń szczególnym darem od Pana Boga i jednocześnie jego powołaniem jest stawanie się darem, szczególnie dla Pana Boga. Nawiązując zaś do myśli Kartezjusza możemy powiedzieć

⁶⁹ Zob. Chrzest zajmuje specjalne miejsce w programie duszpasterskim realizowanym w Kościele siedleckim. Bp Z. Kiernikowski, *Chrzest w życiu i misji Kościoła*, cz. 1: *Boża wizja człowieka*. Materiały na rok 2005/2006, Siedlce 2005; cz. 2: *Reakcja Boga na grzech – obietnica i przymierze*. Materiały na rok 2006/2007, Siedlce 2006; cz. 3: *Ziemia Obiecana – obietnica i sprzeniewierzenie się*. Materiały na rok 2007/2008, Siedlce 2007.

⁷⁰ H. Graef, *Histoire de la mystique*, Seuil 1972, s. 271. Autor pisząc o Karolu de Foucauld (1858-1916) przystacza jego zapiski o ciemnej nocy ducha i opuszczeniu. Święty pisał: „Sécheresse et ténèbres; tout m'est pénible (...). On ne sent pas toujours qu'on aime, et c'est une grande souffrance de plus”.

z całą otwartością *credo (et oro et amo) ergo sum* – wierzę (i modlę się i kocham) więc jestem⁷¹.

L'AMORE DI SE STESSI, LA CONOSCENZA E IL VERO AMORE.
PICCOLO TRATTATO SU ALCUNE TAPPE DELLA VITA
INTERIORE.

Riassunto

La vita interiore costituisce un importante tema nelle riflessioni sull'uomo. Esso assume una particolare rilevanza ora, ossia nell'epoca nella quale l'uomo è messo al centro dell'esistenza del mondo. Ora, la dignità della persona umana e la sollecitudine verso l'uomo continuano ad essere un terreno dell'azione della Chiesa la quale conduce gli uomini verso il Mistero di Dio e glielo mostra. A tal punto sorge la questione di come presentare la vita interiore dell'uomo. È giusto dunque partire dall'uomo nelle riflessioni sulla vita interiore?

Tra i massimi valori della vita umana sono l'amore e la conoscenza e queste costituiscono le prime due tappe della presente riflessione. L'amore nella vita dell'uomo prende in primo luogo la forma dell'amore verso se stessi. Per la presentazione globale dell'uomo si è attinto alle principali fonti quali testi biblici, Padri della Chiesa e alcuni scrittori ecclesiastici mentre quella dell'uomo teso a conoscere appoggia sull'esperienza e sulla filosofia di Cartesio.

Nell'ultima tappa il punto di partenza è Dio stesso e il suo coinvolgimento nello sviluppo dell'uomo. Segue la riflessione in base alla Bibbia, così come ai testi di Tommaso da Kempis, Teresa di Lisieux e Faustina Kowalska. Il vero Amore è nello stesso tempo la conoscenza che ha Dio stesso per soggetto. Infatti, il conoscere Dio e amarlo risulta una fondamentale e sempre presente tappa della vita spirituale. Soltanto da questa prospettiva possiamo scorgere chi è l'uomo e qual è la profondità della sua vita interiore come pure stabilire la vera e propria gerarchia nella realizzazione di essa e inoltre trovare le modalità per risolvere momenti di crisi e di percepire fenomeni della vita spirituale.

⁷¹ Por. M. Chmielewski, *Vademecum duchowości katolickiej, XVIII – Medytuję – więc jestem*, s. 186-195.

**WINA I ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA ŚMIERĆ JEZUSA
ORAZ PERSPEKTYWY ZBAWCZE *POGAN*
W ŚWIETLE MT 27, 1-66**

Niechęć, która szybko przerodziła się w nieskrywaną nienawiść i wrogość w stosunku do osoby i dzieła Jezusa, zrodziła się najpierw u faryzeuszy już na początku działalności galilejskiej Nazarejczyka. Tu bowiem nastąpił pierwszy Jego kontakt z synagogą, której przedstawiciele – właśnie faryzeusze – przewodzili życiu religijnemu i duchowemu wyznawców judaizmu w Galilei. Stosunkowo szybko podobnymi uczuciami i postawami zaczęły się charakteryzować pozostałe religijne elity związane ze świątynią i synagogą w Jerozolimie i Judei. To właśnie religijne elity ludu żydowskiego – a nie on sam – zdecydowały się nie tylko na odrzucenie lecz również i na zabicie Jezusa, który to wyrok formalnie został przypieczętowany na zgromadzeniu sanhedrynu po pojmaniu Go w czasie pobytu w Jerozolimie przed świętem Paschy. Nie mając jednak realnych możliwości zrealizowania wydanego przez siebie wyroku śmierci, zwrócili się o jego wykonanie do przedstawicieli władz rzymskich, oskarżając Jezusa o wrogie działania wymierzone przeciwko własnemu narodowi i jego religii oraz Rzymowi – Cezarowi i jego Pax Romana. Takie informacje przekazuje nam cała tradycja ewangeliczna. Nie czyni jednak tego w wersji ujednoliconej, lecz w charakterystyczny dla każdego Ewangelisty sposób, z różnym rozłożeniem akcentów na konkretne wydarzenia i zaangażowanie w nich obu stron, co sprawia, że można by mówić o różnych stopniach ich winy i odpowiedzialności ukazanych nam w przekazanych przez poszczególnych autorów narracjach. W związku z powyższym, stosując analizę narratywną, przedmiotem niniejszego studium będzie poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: co i jak mówi Ewangelista Mateusz o zaangażowaniu, winie, odpowiedzialności i w związku z tym o perspektywach zbawczych *pogan*. Pytanie to jest szczególnie zasadne w odniesieniu

Ks. Zdzisław Żywica; kapłan archidiecezji warmińskiej; dr hab., prof. UWM; Katedra Teologii Biblijnej Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; adres do korespondencji: zzywica@poczta.onet.pl

do tej właśnie Ewangelii, ponieważ Mateusz – uwzględniając miejsce, okoliczności oraz czas jej redakcji¹ – znalazł się w takiej sytuacji, że musiał się z tym problem zmierzyć i udzielić konkretnej odpowiedzi Kościołowi jaki reprezentuje, od tego bowiem zależał dalszy jego los w świecie etnochrześcijańskim i pogańskim.

1. Proces Jezusa i wydanie na ukrzyżowanie (27,1-31)

Po przesłuchaniu i wyszydzeniu, wczesnym rankiem, sanhedryn wydał na Jezusa wyrok śmierci. Jednak nie mógł być on wykonany przez stronę żydowską, dlatego związanego Jezusa odprowadzono do Poncjusza Piłata (27,1n). Postawienie Go przed nim, jako rzymskim prefektem Judei², jest dla Mateusza *wydaniem Go poganom* (20,19)³. W pierwszej odsłonie procesu (27,11-14) najbardziej aktywną postacią jest namiestnik⁴, który nie oczekuje informacji o Jezusie od osób oskarżających Go, lecz bezpośrednio zwraca się do Niego samego by dowiedzieć się, czy jest *Królem Żydów* (27,11b)⁵. Na postawione pytanie Jezusa odpo-

¹ Na temat autora, miejsca, okoliczności kształtowania się oraz czasu redakcji Ewangelii według Mateusza zob. Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie według ewangelisty Mateusza. Teologia narratywna*, Olsztyn 2006, s. 19-33 (odtąd: *Kościół Jezusa a judaizm i poganie*).

² Praefectus Iudaeae, czyli jako *eparchos*. Por. M. Stern, *The Province of Judaea*, in: S. Safrai, M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, CRI I/1(1974), s. 316. Mateusz określa go jako *hegemōn* (namiestnik). Tytuł ten stosowany jest również w odniesieniu do władcy, cezara lub księcia. Por. B.C. McGing, *pontius Pilate and the Sources*, CBQ 53(1991), s. 416-438.

³ Por. W. Kunkel, *Prinzipien des römischen Strafverfahren*, in: W. Kunkel (Hrsg.), *Kleine Schriften*, Weimar 1974, s. 19-21; A.N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford 1963, s. 1-47 (odtąd: *Roman Society*); G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82), Göttingen 1962, s. 115-117 (odtąd: *Der Weg der Gerechtigkeit*); G. Theißen, A. Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen 1996, s. 400-405; W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, München 1964³, s. 66-74 (odtąd: *Das wahre Israel*).

⁴ Tak też pozostaje i w następnych odsłonach, choć wzmaga się coraz bardziej aktywność oskarżycieli Jezusa, nadto wzrasta ich liczba; od arcykapłanów aż po *cały lud* (*pas ho laos*). Głównie jednak miejsce podczas procesu zajmuje Jezus, choć Jego postawa jest całkowicie bierna.

⁵ W Ewangelii Mateusza o króla Żydów pytają tylko poganie (2,2; 27,29.37). Sami Żydzi mówią o królu Izraela (27,42).

wiada twierdząco⁶, używających tych samych słów, jakie wcześniej wypowiedział do Judasza i Kajfasza (26,25.64): *ty mówisz* (27,11c)⁷. Zwrot *zwany Chrystusem [Mesjaszem]* w kolejnych pytaniach Piłata (27,11.22) świadczy, że wiedział on już o Jego roszczeniach mesjańskich⁸. Postawa Jezusa w czasie przesłuchania jest identyczna jak ta w podczas procesu przed sanhedrynem; na wszystkie padające oskarżenia nic nie odpowiada⁹. Namiestnik usiłuje cały czas rozmawiać jedynie z Jezusem i formułuje tak pytania, by ten zaczął się sam bronić: *Nie słyszysz, ile przeciw Tobie zeznają?* (27,13). Dla Mateusza, który nie przywiązuje uwagi do procedury przeprowadzania procesów rzymskich, pytanie Piłata pełni funkcję figury retorycznej, której celem jest wyeksponowanie postawy całkowitego milczenia Jezusa. Na ten fakt zwraca również uwagę zamykający tę scenę komentarz Ewangelisty: *i nie odpowiedział mu w ani jednej sprawie, tak że dziwił się namiestnik bardzo* (27,14)¹⁰. Choć czasownik *dziwić się* (*thaumadzein*) nie oznacza u Mateusza wprost samej wiary, to jednak wyraża zasadniczo pozytywne nastawienie do osoby i dzieła Jezusa. W tej konkretnej sytuacji odsłania on przekonanie Piłata, że Jezus nie ma nic wspólnego z mesjanizmem politycznym, o który Go oskarżają religijne elity, a tym samym nie ma tu on do czynienia z politycznym rewolucjonistą z Galilei; co go niewątpliwie ucieszyło przynajmniej z dwóch powodów: mógł sprzeciwić się żądaniom oskarżycieli, do których żywił ogromną niechęć oraz nie musiał podejmować decyzji, jakie zawsze podejmował w stosunku do politycznych rebelian-

⁶ Por. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (EKK IV)*, Neukirchen-Vluyn 2002, s. 269 (odtąd: *Matthäus IV*).

⁷ Różnica polega jedynie na tym, że zamiast czasu przeszłego aorystu (26,25.64) stosuje czas teraźniejszy tego samego czasownika *legen* (*mówić*). Dzięki zastosowaniu aorystu w odpowiedzi skierowanej do Judasza i Kajfasza Ewangelista wskazuje na posiadaną przez nich już od dawna wiedzę w kwestii, o którą pytają, natomiast czas teraźniejszy w odpowiedzi udzielonej Piłatowi wskazuje na stan jego wiedzy aktualnie nabywanej w bezpośredniej konfrontacji z Jezusem i Jego żydowskimi wrogami.

⁸ Temat mesjańskiego króla Żydów (Izraela) dominuje w scenach przesłuchania i ukrzyżowania Jezusa (26,63.68; 27,11.17.22.29.37.42).

⁹ Ewangelista podejmuje tu ponownie poruszony w 26,62 temat o cierpiącym Słudze Jahwe.

¹⁰ W przeciwieństwie do Marka, mówi on dwukrotnie o postawie milczenia Jezusa (27,12.14).

tów¹¹. Takiemu przekonaniu daje zaraz wyraz w propozycji skierowanej do tłumu oraz arcykapłanów i starszych, mając niewątpliwie nadzieję, że ci pierwsi, a więc zdecydowana większość osób tam zgromadzonych, opowie się za prorokiem z Nazaretu¹². Propozycja brzmi: *Którego chcecie, żebym wam uwolnił: Jezusa Barabasa czy Jezusa zwanego Chrystusem?* (27,17b). Więzień zwany Jezusem Barabaszem jest *znany* (znaczący, słynny), ale Mateusz pomija informacje Marka o jego związkach z powstańcami podejrzanymi o zabójstwo (15,7). Nie interesują go powody, dla których był on tak znany, ponieważ nie chodzi mu w procesie o ukazanie winy moralnej wrogów Jezusa, lecz o ich winę chrystologiczną. Nie jest ważne zatem to, że tłum i przywódcy żydowscy opowiadają się za słynnym bandytą, lecz najistotniejsze jest to, że domagają się ukrzyżowania własnego Mesjasza¹³ oraz że wystąpili z tym żądaniem wspólnie, wołając jednym głosem (27,15-26). Piłat stawia ich przed koniecznością wyboru, gdyż pyta, czy chcą uwolnienia Jezusa zwanego Barabaszem, czy też Jezusa zwanego Mesjaszem? Nie mają żadnej innej alternatywy. Wolno im wybrać tylko jedną z dwóch osób zaproponowanych z imienia¹⁴.

Podczas gdy żona Piłata wstawiała się u niego za Jezusem, nazywając Go *sprawiedliwym* (27,19) arcykapłani i starsi podburzyli tłumy, żeby prosiły o uwolnienie Barabasa, a domagały się ukrzyżowania Jezusa (27,20). Mateusz zwraca tu uwagę na decydujące przedsięwzięcia zwrócenia reszty ludu Izraela przeciwko ich Mesjaszowi oraz niezwykle silną determinację w doprowadzeniu za wszelką cenę do śmierci Jezusa przez religijne elity; chcą pozyskać dla siebie lud za cenę przelania krwi *Sprawiedliwego*. Sen poganki to bez wątpienia dla Ewangelisty działanie samego Jahwe (1,20; 2,12n.19.22). W czasie snu Bóg objawia jej prawdę o Jezusie, a ona ją uznaje w przeciwieństwie do elit żydowskich, które pozostają *ślepyimi przewodnikami* ludu (2,1-12 i 15,21-28)¹⁵. W celu

¹¹ Por. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (EKK II)*, Neukirchen–Vluyn 1996², s. 63; IV, s. 271 (odtąd: *Matthäus II*).

¹² Por. Mt 21,11.

¹³ Por. U. Luz, *Matthäus IV*, s. 272.

¹⁴ W redakcji Mk 15,6-15 pytania Piłata dotyczą jedynie Jezusa – króla Żydów.

¹⁵ Por. H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des Evangeliums nach Matthäus*, Münster 1984², s. 210 (odtąd: *Jahwebund und Kirche*); U. Luz, *Matthäus IV*, s. 266; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, s. 116n; W. Trilling, *Das wahre Israel*, s. 68.

jeszcze silniejszego wzmocnienia aspektu nienawiści i wrogości *synów Izraela* do Jezusa (27,9), a także, by ukazać przyjazną postawę wyrażoną w słowach *poganki* (żony Piłata), Ewangelista wyjawia czytelnikowi, co namiestnik wiedział o prawdziwych motywach i celach tak nieprzejednanej postawy arcykapłanów i starszych: *wiedział bowiem, że wydali Go z powodu zawiści* (27,18)¹⁶. Kontynuowali oni bezwzględną walkę o zachowanie swoich wpływów na lud wyznający nadal judaizm, który choć zasadniczo darzył życliwością Jezusa i uważała Go za proroka (16,14; 21,11), to jednak nie uwierzył jeszcze w Niego jako Mesjasza i Syna Bożego. Występujący do tego momentu historii paschalnej *tłum* (*ho ochlos*) Ewangelista określa teraz w liczbie mnogiej jako *tłumy* (*hoi ochloi*) sugerując w ten sposób, że liczba osób znacznie się powiększyła (27,15). Tytuł *Chrystus* (*Christos*) w pytaniach Piłata wskazuje, że Mateusz sięga tu do tych wydarzeń, które rozgrywały się już od momentu przybycia Jezusa do Jerozolimy i koncentrowały się głównie na Jego mesjańskiej godności. Mówiąc o tłumach Mateusz ma tu zapewne na myśli te, *które Go poprzedzały* w czasie wjazdu do Jerozolimy (21,9), niewidomych i chromych uzdrowionych na terenie świątyni (21,14) – gdyż jedynie oni mogli jeszcze ulec *namowom* arcykapłanów i starszych – oraz *lud żydowski* (*ho laos*), który nadal pozostawał życzliwie usposobiony do Jezusa, bowiem jego reakcji obawiały się elity w czasie święta (26,5)¹⁷. Liczny *tłum z mieczami i kijami*, który pojmał Jezusa w Getsemani i przyprowadził do pałacu Kajfasza, był już przy nich. Od momentu opowiedzenia się zgromadzonych tłumów po stronie elit, żaden tłum nie pojawi się już ani razu w Ewangelii, natomiast Ewangelista będzie mówił już tylko o *ludzie* – *laos* (27,25.64) i o *Żydach* – *Ioudaioi* (28,15). Według Mateusza *lud* nazwany *Żydami* ma swój początek w pretorium Piłata. Zawiązał się w czasie procesu prowadzonego przez pogan nad Jezusem, podczas którego sami poganie zaświadczyli o Jego niewinności i sprawiedliwości, oni zaś wszyscy razem z ogromną determinacją żądali Jego ukrzyżowania, śmierci własnego Mesjasza (27,22b.23b). Piłat nie usłyszał od żadnego z nich o jakimkolwiek złym czynie, jakiego

¹⁶ Por. Mt 27,1n.12.20. Żona Piłata jest już drugą osobą, obok Judasza (27,4), która daje świadectwo całkowitej niewinności Jezusa, tym razem na skutek bezpośredniej interwencji Boga.

¹⁷ Z perspektywy Mateusza *ci, którzy poprzedzali Jezusa* to są *tłumy* (*hoi ochloi*), natomiast *ci sami* z perspektywy religijnych elit to *lud żydowski* (*ho laos*). Dlatego to religijne elity obawiały się ich reakcji na fakt pojmania i ukrzyżowania Jezusa.

mógłby dopuścić się Jezus w czasie swej działalności, stąd też skierował pytanie do wszystkich tam zgromadzonych: *Cóż właściwie złego uczynił?* (27,23). Tak sformułowaniem pytaniem dał jednoznacznie do zrozumienia, że podziela opinię swojej żony o absolutnej niewinności Jezusa. Jako namiestnik imperium rzymskiego miał wszelką władzę i możliwości, by uwolnić Jezusa, tym bardziej że sam nie znalazł w Nim żadnej winy. Nadto oskarżający Go nie byli w stanie wskazać na jakikolwiek Jego zły czyn; to, o co oskarżano Jezusa, w jego ocenie nie stanowiło najmniejszego zła zasługującego na jakąkolwiek karę, a coś dopiero na karę ukrzyżowania. Pomimo tak przejrzystej sytuacji i wszelkich polityczno-prawnych pełnomocnictw i atrybutów władzy, Piłat nie uwolnił jednak Jezusa. Widać wyraźnie, że Mateusz tak konstruuje relację z procesu, by pokazać rzymskiego namiestnika postępującego dokładnie tak, jak tego żądał od niego zgromadzony tam tłum na czele z jego religijnymi przywódcami (27,24). Według niego Piłat, którego nazywa namiestnikiem, podobnie jak wcześniej Judasz pełni funkcję jedynie narzędzia w ich rękach, bowiem obaj byli przekonani o niewinności Jezusa, ale też obaj ostatecznie wykonali wolę Jego wrogów¹⁸. Mateusz zatem nie zwalnia władz rzymskich z odpowiedzialności za śmierć Jezusa, a tym samym w żadnym stopniu nie prowadzi politycznej apologii pogan. Podobnie jak Judasz, również i oni są uwikłani w śmierć Mesjasza Izraela. Próbę uniknięcia odpowiedzialności za przyczynienie się do przelania niewinnej krwi Jezusa przez Judasza, Ewangelista przedstawił w geście zwrotu trzydziestu srebrników, natomiast tę samą próbę podjętą przez Piłata w geście obmycia rąk, dokonanym wobec wszystkich tam zgromadzonych (27,24). Dla niego gest obmycia rąk jest rytualnym oczyszczeniem z winy zaciągniętej wskutek niewinnie przelanej krwi, zgodnie z przepisami zawartymi w Pwt 21,1-9¹⁹. Piłat postąpił identycznie jak arcykapłani i starsi wobec Judasza (27,4). Dokładnie tymi samymi słowami zwrócił się do nich: *wy zobaczycie*, ale też i tak samo jak Judasz wydał ostatecznie Jezusa na ubiczowanie i ukrzyżowanie (27,26). Przy tym nie ogłosił żadnego formalnego wyroku skazującego na karę śmierci, ponieważ uczynił to już wcześniej sanhedryn (27,1); on sam pełni tu jedynie funkcję statysty. Zgodnie z żądaniem tłumu Piłat

¹⁸ Por. W. Trilling, *Das wahre Israel*, s. 73.

¹⁹ Por. U. Luz, *Matthäus IV*, s. 277.

uwolnił Barabasa, a Jezusa zwanego Mesjaszem nakazał najpierw ubiczować, a następnie wydał, *aby został ukrzyżowany*²⁰.

Czyn Piłata Mateusz oddaje czasownikiem *wydać* (*paradidōmi*), który stosuje po raz ostatni w swojej Ewangelii. Z całego procesu, zarówno przed sanhedrynem jak i Piłatem, jednoznacznie wynika, że jedyną w pełni niewinną osobą był tylko Jezus, co poświadczyło trzech świadków: Judasz (27,4) oraz dwoje pogan: żona Piłata (27,19) i sam Piłat (27,24)²¹. On, jako jedyny sprawiedliwy, został niesprawiedliwie przez niesprawiedliwych osądzony i skazany na ukrzyżowanie. Judasz milcząc, samobójczą śmiercią potwierdził, że przyjął na siebie pełną winę i odpowiedzialność, sam wymierzając sobie przewidzianą Prawem karę. W obecności Piłata: *cały lud powiedział: Krew Jego na nas i na dzieci nasze* (27,25). Słowa te są potwierdzeniem przyjęcia przez nich na siebie pełnej odpowiedzialności i całej chrystologicznej winy, a tym samym i kary Bożej przewidzianej w Pismach, a wypowiedzianej otwarcie przez Jezusa w ich obecności na terenie świątyni, po tym jak powołał do istnienia własny Kościół (23,38n). Piłat nie przyjmuje na siebie takiej odpowiedzialności i chrystologicznej winy ani na siebie, ani na pogan, których reprezentuje. Wyraźnie widać również i w tej scenie, że Mateusz konsekwentnie zmierza do fundamentalnego przesłania swojej Ewangelii o synu Dawida i synu Abrahama (1,1) wyrażonej w 28,16-20: Bóg pragnie kontynuować historię zbawienia w osobie swojego Syna Jezusa Emmanuela w całym świecie, w tym również w narodzie żydowskim, choć ich *ojcowie* – *starsi* odrzucili Go i skutecznie doprowadzili do ukrzyżowania.

Z perspektywy narratora opisującego uczestników historii paschalnej, zgromadzone w obecności Piłata osoby Mateusz określa jako *thumy* (27,20), natomiast gdy przyjmuje perspektywę Piłata, po tym jak wszyscy tam zgromadzeni zażądali ukrzyżowania Jezusa, mówi o nich już w liczbie pojedynczej *thum* (27,24) i niespodziewanie zaraz nazywa ich *całym ludem* (27,24), mając na myśli religijne elity i lud żydowski wyznający judaizm. Oznacza to, że z ich własnej perspektywy uważają

²⁰ Prawo rzymskie nakazywało skazanych na śmierć poddać biczowaniu przed wykonaniem wyroku. Por. A.N. Scherwin-White, *Roman Society*, s. 25-27.

²¹ Por. T. Cargal, „*His Blood be upon us and upon our Children*”. *A Matthean Double Entendre?*, NTS 37(1991), s. 101-112; H. Kvalbein, *Has Matthew abandoned the Jews?*, in: J. Adna (ed.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, WUNT 127(2000), s. 49-52.

oni samych siebie nadal za Boży *lud Izraela*²². Zaimek osobowy w liczbie mnogiej *im (autois)* w 27,26 wskazuje, że w rozumieniu Mateusza *cały lud (pas ho laos)* to nie tylko *lud (ho laos)* zgromadzony wówczas w obecności historycznego Poncjusza Piłata, ale również i ich *dzieci (ta tekna)*, czyli ich potomkowie w następnych pokoleniach. Widać tu wyraźnie, że Ewangelista nie rezygnuje i w tym miejscu historii paschalnej z kontynuacji idei jedności i tożsamości historii Jezusa z dziejami Jego Kościoła, jego głębokiego zakorzenienia w tych historycznych wydarzeniach²³. Doświadczenie ciężkich prześladowań i śmierci wielu Jego wyznawców w Izraelu bardzo wyraźnie już to potwierdziło²⁴. Jest on w pełni przekonany, że wtedy gdy Jezus z Nazaretu żył i działał w ziemi Izraela, Jego uczniowie – Kościół uczestniczył w Jego życiu i posłannictwie, aż do śmierci na krzyżu, natomiast po Jego wskrzeszeniu On sam jako Emmanuel uczestniczy w życiu i misji swojego Kościoła²⁵. Dlatego w tej scenie Mateusz powraca do tematyki z początku Ewangelii, a zwłaszcza do rozdziału drugiego: tu i tam chodzi o *Króla Żydów* (2,2; 27,11) oraz o pogan – trzech magów oraz żonę Piłata i jego samego jako reprezentantów wszystkich *pogan (ta ethnē)*. Wszyscy oni dowiedzą się prawdy podczas snu. Tu i tam *cała Jerozolima* na czele z arcykapłanami i uczonymi w Piśmie (2,3n) ukazani są jako wrogowie Jezusa dążący do zabicia Go. Tam Bóg ratuje swojego Syna, ale w Jego miejsce Herod nakazuje zabicie niewinnych synów matek z Betlejem (2,16-18), tu natomiast historia ziemskiego życia Jezusa w Izraelu dobie-

²² Por. Mt 1,21; 2,6; 4,23; 13,15; 15,8 oraz w odniesieniu do religijnych przywódców 2,4; 21,23; 26,3.47; 27,1.

²³ Por. H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche*, s. 210; D. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians In the Gospel according to St. Matthew*, Cambridge 1967, s. 317n; V. Mora, *Le refus d'Israel. Mt 27,25*, LeDiv 124(1986), s. 151; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, s. 115n; W. Trilling, *Das wahre Israel*, 72. Jedynie za ochlos jako częścią ówczesnego ludu żydowskiego, którą instrumentalnie wykorzystwały ówczesne elity religijne, opowiadają się m.in.: A. Bea, *Die Kirche und das jüdische Volk*, Freiburg 1966, 66; W.D. Davies, D.C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew (CEC III)*, London–New York 2004³, s. 592 (odtąd: *Matthew III*); H. Kosmala, „His Blood on us and our Children”, ASTI 7(1968/1969), s. 94-126; F. Lowsky, *Comment comprendre „Son sang sur nous et nos enfants”?*, ETR 62(1987), s. 343-362.

²⁴ Por. Mt 10,17-23.24n; 22,6n; 24,4-31; 23,35-38.

²⁵ Por. U. Luz, *Matthäus IV*, s. 279-281.

ga końca na skutek działań przywódców ludu żydowskiego, których wolę realizują poganie²⁶.

Po zakończeniu procesu przed Piłatem, Mateusz koncentruje się przede wszystkim na wyeksponowaniu sceny wyszydzenia i maltretowania Jezusa – Króla Żydów²⁷. Nic nie mówi o samym biczowaniu, choć poprzednią perykopę kończy informacją: *gdy zaś ubiczowano Jezusa, wydał [Go], żeby został ukrzyżowany* (27,26b). Przeciwno Jezusowi występuje teraz *cała kohorta* (27,27b)²⁸ zebrana przez żołnierzy namiestnika (27,27a)²⁹. Zabrali Go do pretorium, przebrali w błazeńskie rekwizyty trzech insygniów władców Wschodu: w powszechnie wówczas używany, również przez żołnierzy legionów rzymskich, czerwony płaszcz, mający przypominać szkarłatną szatę noszoną przez władców. Na głowę włożono Mu wieniec z krzewu cierniowego zamiast złotego wieńca laurowego³⁰, a do prawej ręki podano trzcinę³¹ w miejsce złotego lub drewnianego berła królewskiego. Przed tak przebranym Jezusem padali na kolana oddając Mu pokłon i szydzili mówiąc: *Witaj, Królu Żydów* (27,29b), nawiązując w ten sposób prześmiewczo do królewskiego hołdu składanego na greckim obszarze Wschodu³². Pluto Mu przy tym w twarz, okazując najgłębszą pogardę. Maltretowano też Go fizycznie, bijąc trzci-

²⁶ Por. G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, s. 116n; H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche*, s. 210.

²⁷ Mateusz tak konstruuje tę scenę, by szydercze przyklękanie i oddawanie pokłonu umieścić w centrum tekstu (27,29b): A - 27,27; B - 27,28; C - 27,29a; D - 27,29b; C' - 27,30; B' - 27,31a; A' - 27,31b. *Król Żydów* odpowiada tytułowi *Chrystus* ze sceny przesłuchania i wyszydzenia w procesie żydowskim (26,63.68) oraz oskarżeniu ze strony Piłata (27,11.17.22). Ponadto motyw oplucia Jezusa łączy obie sceny wyszydzenia. Por. U. Luz, *Matthäus IV*, s. 292.

²⁸ W całej tej scenie tylko oni są aktywnie działającym podmiotem wszystkich aktów szyderstwa i przemocy.

²⁹ Ewangelista, mówiąc o *całej kohorcie*, wzmacnia intensywność oddziaływania aktów szyderstwa i okrucieństwa wymierzonych w Jezusa. *Speira* liczyła od 500 do 600 żołnierzy (jedna dziesiąta legionu rzymskiego).

³⁰ Por. M. Zahary, *Pflanzen der Bibel*, Stuttgart 1983, s. 154.

³¹ Por. Mt 11,7; 12,20.

³² Por. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 76.

ną po głowie³³. Według Mateusza ich zachowanie podobne jest do zachowania przywódców żydowskich w końcowej fazie procesu przed sanhedrynem (26,67n)³⁴. Ewangelista konsekwentnie nie prowadzi również i tu apologii pogan na niekorzyść Żydów. Dla niego jedni i drudzy wykazali wyjątkowo złą wolę w znieważaniu i brutalnym znęcaniu się, psychicznym i fizycznym, nad niewinnym i sprawiedliwym Jezusem³⁵. Uwzględniając szeroki kontekst Ewangelii, cała ta scena jest wypełnieniem proroczych słów Jezusa z trzeciej zapowiedzi wydarzeń paschalnych zawartych w 20,18n. Po wyszydzeniu odprowadzili Go na ukrzyżowanie, ponieważ takie polecenie wydał Piłat (27,26b). Ewangelista wyraził w tej scenie głęboką ironię: oto prawdziwy mesjański Król Izraela został przebrany w błazeńskie rekwizyty władcy Wschodu w tym celu, by okazano Mu najbardziej szyderczą z możliwych pogardę, poddając Go jednocześnie wyjątkowo okrutnym torturom.

2. Wydarzenia w drodze i na Golgocie (27,32-56)

W dalszej części narracji (27,32-38), choć obie poprzednie perykopy Ewangelista zakończył *wydaniem* Jezusa przez Piłata i *odprowadzeniem* Go przez żołnierzy na ukrzyżowanie (27,26b.31c), Mateusz nie mówi nic o biczowaniu³⁶ i nadzwyczaj mało informacji podaje na temat drogi krzyżowej i samego ukrzyżowania na Golgocie, wydarzeń tak niezwykle ważnych z punktu widzenia przedstawienia przez niego pełnego obrazu całej historii paschalnej Jezusa³⁷. Wyraźnie skraca i tak krótkie źródło Mk 15,21-27³⁸ sprawiając wrażenie, jakby z dużym pośpiechem zmierzał do kolejnej sceny wyszydzenia Jezusa, by poświęcić jej znacznie więcej miejsca niż wszystkim innym wydarzeniom zwią-

³³ Bicie trzcina po głowie, którą już rani także nałożony wieniec z cierni, jest wyrazem wyjątkowo wyrafinowanej złej woli i brutalności oprawców. Okrucieństwo tego aktu Ewangelista wzmocnił przez zastosowanie jedyne w tej scenie imperfektum, wyrażające czynność powtarzającą się (*etypton*).

³⁴ O wiele bardziej wyraźnie niż Mk 15,16-20 Mateusz eksponuje aspekt intensywności całego tego szyderstwa i drwiny z osoby Jezusa jako *Króla Żydów*.

³⁵ Por. U. Luz, *Matthäus IV*, s. 296.

³⁶ Temu wyjątkowo okrutnemu aktowi poświęcił jedynie jedno participium *fragellōsas* (ubiczowawszy).

³⁷ Por. U. Luz, *Matthäus IV*, s. 309.

³⁸ Por. Mt 27,32 i Mk 15,21; Mt 27,35 i Mk 15,24. Krótki werset 27,36 zamiast Mk 15,25 przygotowuje 27,54.

zanym z drogą krzyżową i śmiercią Jezusa na krzyżu³⁹. Sama scena ukrzyżowania to zaledwie trzy słowa: *ukrzyżowawszy zaś Go (staurōsantes de auton)* z zastosowaniem jedynie konstrukcji składniowej z imiesłowem (27,35a)⁴⁰, co wyraźnie kontrastuje z przesłaniem całej Ewangelii, która od samego początku zmierza do wydarzeń paschalnych w Jerozolimie (2,3), a szczególnie do drugiej jej części, rozpoczynającej się pierwszą zapowiedzią męki, śmierci i wskrzeszenia Jezusa (16,21). Do opisu wszystkich wydarzeń stosuje tylko niezbędne i ogólne słownictwo, a do kwestii szczegółowych odnosi się jedynie wtedy, gdy znajduje inspirację w tekstach biblijnych (27,34.35) lub gdy powraca do wcześniejszych treści dzieła (27,37). W wersecie 27,34 Ewangelista wyraźnie czyni aluzję do Ps 69(68),22, do którego powróci jeszcze raz w 27,48: Jezus tak jak modlący się psalmista jest wyszydzany i dręczony przez swoich wrogów, lecz by słowo Boże mogło się na Nim wypełnić, musi przynajmniej *skosztować* podanego Mu napoju⁴¹. Natomiast w 27,35 Mateusz pozwala wypełnić się słowu Bożemu zapisanemu w Ps 22(21),19⁴²: tak samo jak sprawiedliwemu psalmiście, tak też i sprawiedliwemu Jezusowi w końcu odebrano i to, co mu jeszcze do tej pory pozostało – własne ubranie, które nałożyli na Niego ponownie żołnierze po wyszydzeniu w pretorium Piłata (27,31). Dzięki tym odniesieniom biblijnym można odczytać wyraźną kontynuację fundamentalnego przekonania i zarazem najgłębszego wyznania Mateusza, że nawet w tych wydarzeniach oraz ich nieludzkich okolicznościach wypełnia się w pełni wola Boża, a sam *Sprawiedliwy* jest nieprzerwanie w rękach Boga, choć wszystko niemal temu przeczy. To właśnie z tej racji, z powodu jakże istotnej dla niego prawdy teologicznej, Mateusz rezygnuje w narracji z podawania wielu ważnych szczegółów na temat faktycznych wydarzeń tej fazy wydarzeń paschalnych, nic nie mówi też o stanie du-

³⁹ W przeciwieństwie do 27,32-38, perykopę o trzecim wyszydzeniu przejętą z Mk 15,29-32 znacznie rozbudowuje: *jeśli jesteś Synem Bożym* (27,40; por. 4,3.6); *starsi* (27,41; por. 16,21 i 26,57) oraz cały werseł 27,43.

⁴⁰ Podobną konstrukcję zastosuje w opisie opuszczenia miasta i wejścia na Golgotę (27,32a.33a).

⁴¹ Marek informuje, że Jezus odmówił picia podanego Mu napoju (15,23).

⁴² W redakcji Mateusza aluzja jest znacznie wyraźniejsza niż w Mk 15,24. Do tekstu tego psalmu powróci w najbliższym kontekście: w 27,39.43 do 22(21),8.9; a w 27,46 umieści bezpośredni cytat 22(21),2. Por. H. Gese, *Psalm 22 und das Neue Testament*, ZThK 65(1968), s. 1-22; S. v. Tilborg, *Language, Meaning, Sense and Reference: Matthew's Passion Narrative and Psalm 22*, HTS 44(1988), s. 883-907.

cha, przeżyciach i doznaniach Jezusa w drodze na Golgotę i chwili ukrzyżowania, o okrutnych cierpieniach trwających aż do momentu śmierci. Taki sposób narracji może rodzić wrażenie, że zamierzoną intencją Mateusza jest celowe zmniejszanie odpowiedzialności pogan w roli, jaką odegrali w paschalnych wydarzeniach Jezusa. Nic podobnego, informacja o umieszczeniu nad głową ukrzyżowanego Jezusa tablicy z podaniem Jego winy: *Ten jest Jezus, Król Żydów* (27,37) rozstrzyga, że nie taki był jego zamiar w opowiadaniu o tych wydarzeniach. Mateusz powraca tu do pytań Piłata (27,11.17.22) oraz wyszydzenia Jezusa przez żołnierzy (27,29) i tym samym daje jednoznacznie do zrozumienia, że czyn ukrzyżowania Jezusa został wykonany przez reprezentantów *pogan*. Z napisu wynika, że według Rzymian wina Jezusa leży w tym, kim On prawdziwie jest, w Jego mesjańskiej godności, do której otwarcie zgłaszał swe roszczenia: jest On prawdziwym mesjańskim Królem całego ludu Izraela, któremu oddali pokłon pogańscy magowie i którego przeraził się Herod wraz z całą Jerozolimą (2,1-12). Jest tym, który jako *Król cichy [lagodny]* wjechał do Jerozolimy, wypełniając słowo Boże wypowiedziane przez proroka Zachariasza (9,9; Mt 21,5) oraz jako eschatyczny Król i Sędzia, który w dniu Paruzji, *gdy zasiądzie na swoim tronie pełnym chwały* (25,31) dokona sprawiedliwego sądu na wszystkich narodami (25,31-46)⁴³.

W ostatniej scenie wyszydzenia Jezusa biorą udział trzy grupy zgromadzonych tam osób. Można zatem mówić nie o jednym, lecz raczej o trzech aktach wyszydzenia Ukrzyżowanego⁴⁴. Jako pierwszych Ewangelista wprowadza *przechodzących*, którzy gestem i słowem *bluźnili*

⁴³ Por. U. Luz, *Matthäus IV*, s. 321; J. Kingsbury, *The Significance of the Cross within the Plot of Matthew's Gospel*, in: C. Focant (ed.), *The Synoptic Gospel*, BETHL 110(1993), s. 263-279.

⁴⁴ Dwa pierwsze wyszydzenia (27,39n.41-43) są zbudowane podobnie: po przedstawieniu szyderców następują wypowiedziane przez nich słowa drwiny: przez jednych i drugich Jezus jest wzywany do zejścia z krzyża i ocalenia samego siebie, szyderstwa dotyczą Jego godności Syna Bożego. Drugie wyszydzenie jest dłuższe od pierwszego, rozbudowane o werset 27,43, w którym Ewangelista cytuje Ps 22(21),9. Trzecie natomiast przebiega tak samo jak dwa pierwsze, lecz Mateusz nie przedstawia jego treści, podobnie jak to było w wypadku trzeciej modlitwy Jezusa w Ogrójcu (26,44).

Mu (27,39)⁴⁵. *Przechodzący* obok krzyża to zapewne reprezentanci *ludu*, który opowiedział się po stronie religijnych elit judaizmu (26,61n.65). Drugą grupę stanowią sami religijni przywódcy *ludu* (*tou laou*), którzy już po raz ostatni występują przeciwko Jezusowi. Ewangelista nie wprowadza w tym momencie charakterystycznej dla siebie dwuczłonowej grupy, lecz trójczłonową w takim samym składzie jak w pierwszej zapowiedzi wydarzeń paschalnych (16,21)⁴⁶. Nie zwracają się oni bezpośrednio do Jezusa, lecz rozmawiają o Nim między sobą. Ich postawę wobec Jezusa Ewangelista wyraża nie jak poprzednio przez słowo *bluźnić*, lecz przez *szdydzić*, *drwić* (*empadzein*). W trzecim wyszydzeniu biorą udział ukrzyżowani razem z Nim złoczyńcy. Przebiegało ono podobnie jak dwa poprzednie. Po tych trzech scenach, obraz Jezusa wiszącego na krzyżu jest niewyobrażalnie tragiczny i przerażający. Oto mesjański Król Izraela samotny, opuszczony przez wszystkie najbliższe Mu osoby, a ci co są obecni bluźnią przeciwko Niemu i szydzą z Jego mesjańskiej i Boskiej godności⁴⁷.

Śmierć na krzyżu poprzedziła trzygodzinna ciemność, która *ogarnęła całą ziemię* (27,45). Mateusz nie ma tu na myśli jedynie Golgoty, Jerozolimy czy krainy Judei, lecz mówi o *całej ziemi*, w sensie całego świata⁴⁸. Ciemność nie jest tu więc zjawiskiem naturalnym będącym skutkiem zaćmieniem słońca⁴⁹, lecz kosmicznym znakiem, będącym przejawem Bożej interwencji w stworzony przez Niego świat⁵⁰. Takiego

⁴⁵ Por. np. Lm 2,15; Iz 37,22; Ps 22(21),8; 109(108),25. Szyderstwo ze strony wrogów należy do losu cierpiącego sprawiedliwego: Ps 22(21),7-9; 35(34),15-17; 69(68),12n; 73(72),8n; 102(101),9; Jer 20,7; Lm 3,14.46.61-63; Mdr 2,10-20.

⁴⁶ To u Mateusza jedyna trójczłonowa grupa występująca razem (źródło Marka uzupełnia o starszych).

⁴⁷ Por. T.L. Donaldson, *The Mockers and the Son of God* (Mt 27,37-44), JSNT 41(1991), s. 3-18; S.L. Graham, *A Strange Salvation. Intertextual Allusions in Mt 27,39-44*, in: C.M. Tuckett (ed.), *The Scriptures in the Gospels*, BEThL 131(1997), s. 501-511; U. Luz, *Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem. Eine Skizze*, EvTh 53(1993), s. 310-328; D. Senior, *The Passion Narrative according to Matthew. A Redactional Study*, Louven 1975, s. 283-285.

⁴⁸ Por. U. Luz, *Matthäus IV*, s. 333.

⁴⁹ Por. Łk 23,45.

⁵⁰ Ewangelista stosuje tu podobny apokaliptyczny styl i język, jak w 24,29n. Por. W.D. Davies, D.C. Allison, *Matthew III*, s. 621-623; R.M. Grandez, *Las tinieblas en la muerte de Jesús. Historia de la exégesis de Lc 23,44-45a* (Mt 27,45; Mc 15,33), EstB 2(1989), s. 177-224; U. Holzmeister, *Die Finsternis beim Tode Jesu*, Bib 22(1941), s. 404-411.

właśnie znaku domagali się od Jezusa religijni przywódcy żydowscy. Trwająca trzy godziny ciemność odpowiada trzem dniom znaku Jonasza, o którym mówił Jezus w odpowiedzi na ich żądanie (12,38n; 16,1.4) oraz trzem dniom liczonym od śmierci Syna Człowieczego do Jego wskrzeszenia, o czym mówił swoim uczniom (16,21; 17,23; 20,19). Zatem dla Mateusza trzy godziny pełnego milczenia całego świata pogrążonego w ciemności pełni funkcję inauguracji i wprowadzenia w tajemnicę tego znaku z nieba. Bóg Jahwe definitywnie wkracza z całą swą *mocą i władzą* nie tylko w historię paschalną umiłowanego Syna, lecz również w dzieje całego świata: Żydów i pogan (*całą ziemię*)⁵¹. Kolejne wydarzenia dokonujące się w Jerozolimie i na Golgocie w narracji Ewangelisty pełnią funkcję kolejnych dowodów potwierdzających fakt wypełniania się znaku Jonasza i losu Syna Człowieczego, czyli realizowania się trzech dni zakończonych wskrzeszeniem z martwych Ukrzyżowanego. Tak samo jak historia Jonasza była ostatecznie wypełnieniem woli Boga a nie jego, tak również i teraz wszystkie wydarzenia są dziełem *władzy i mocy* Boga, a nie wynikiem żądań szyszających z Jezusa, co Mateusz stwierdza jednoznacznie stosując często w tym krótkim tekście «passiva divina»⁵². Trzęsienie ziemi, zgodnie z tradycją biblijną jest skutkiem działania Boga, znakiem towarzyszącym Jego objawieniu⁵³, włącznie z dniem Jego przyjścia by dokonać Sądu nad światem⁵⁴. Ewangelista, mówiąc o pękaniu skał, wzmacnia siłę działania Boga. Z silną ekspresją wyjaśnia, że absolutnie nie chodzi tu o naturalne zjawisko trzęsienia ziemi, lecz o kosmiczny znak mocy i władzy Boga, który wstrząsa całym stworzonym światem⁵⁵. Nadto Bóg otwiera groby i wskrzesza do życia znajdujące się w nich doczesne szczątki wielu świętych. Nikt poza Nim

⁵¹ Por. X. L. Dufour, *Le dernier cri de Jésus*, Etudes 348/5(1978), s. 666-682; W.J. Kenneally, „Eli, Eli, Lamma Sabachtani?” (*Mt 27,46*), CBQ 8(1946), s. 124-134; A. LaCoque, *The Great Cry of Jesus in Mt 27,50*, in: V. Wiles (ed.), *Putting Body and Soul together*, Valley Forge 1997, s. 138-164; L. Painchaud, *Le Christ vainqueur de la mort dans l'Evangile selon Philippe. Une exégèse Valentinienne de Mt 27,46*, NT 38(1996), s. 382-392; G. Rossé, *The Cry of Jesus on the Cross. A Biblical and Theological Study*, New York 1987; X. Tilliette, *Der Kreuzeschrei*, EvTh 43(1983), s. 3-15.

⁵² To co się dokona, jest zatem epifanią Jahwe – Boga Izraela i Ojca Jezusa.

⁵³ Por. Wj 19,18; Sdz 5,5; 1Krl 19,11n; Ps 18(17),8. W.D. Davies, D.C. Allison, *Matthew III*, s. 632.

⁵⁴ Iz 5,25; 24,18; Ez 37,7 LXX; Jl 2,10; 3,16; Na 1,5n; Ag 2,6; Za 14,5. W literaturze pozabiblijnej: etHen 1,3-9; 102,2; syrBar 27,7; 70,8.

⁵⁵ Por. Za 14,4n; Iz 2,19; 48,21; Na 1,6.

nie jest w stanie tego dokonać, dlatego też nie można mieć najmniejszych wątpliwości, że oto teraz działa On sam – Jahwe Izraela, jedyny prawdziwy Bóg⁵⁶. Wskrzeszeni do życia święci udają się do Jerozolimy, czyli tam, gdzie nie udaje się *wskreszony z martwych* Jezus. On idzie do Galilei by tam spotkać się ze swymi uczniami (28,10). W Jerozolimie, wskrzeszeni do życia sprawiedliwi z dziejów Izraela, a nie sam Jezus⁵⁷, mają być znakiem dla tych, którzy wołali: *Na krzyż z Nim* (27,22n) oraz *Krew Jego na nas i na dzieci nasze* (27,25). Znakiem dla całego miasta, które już raz *zostało wstrząśnięte* (*etarachthē*) na wieść o narodzeniu się Mesjasza Izraela (2,2-6). Zwrotem *po wskrzeszeniu Go* (27,53a)⁵⁸, Ewangelista antycypuje 28,1-10, gdyż otwieranie grobów i wskrzeszanie do życia świętych uwarunkowane jest tym pierwszym w historii świata otwarciem grobu Jezusa i wskrzeszeniem Go do życia przez Boga⁵⁹. Dla Mateusza zatem wskrzeszeni do życia sprawiedliwi to świadkowie wypełniania się znaku Jonasza, którego żądała Jerozolima, a w imieniu której jej religijne elity oświadczyły pod krzyżem: *uwierzemy* (27,42)⁶⁰. Od wersetu 28,1 Mateusz zmienia adresatów radosnej nowiny wielkanocnej – to Kościół doświadcza faktu Jego wskrzeszenia, natomiast do wersetu 27,66 adresatami są elity judaizmu wraz z trwającym przy nich *ludem* (*ho laos*). Znak Jonasza wypełnia się tu dla nich, ale może wypełniać się tylko dlatego, że Jezus jest prawdziwie Synem Bożym. Zatem żądanie szyszających pod krzyżem jest już tam spełniane, jednak nie według ich wyobrażenia i w zaproponowany przez nich sposób, lecz zgodnie z planem Boga, tak jak zgodnie i według Jego woli *poganie* – żołnierze rzymscy na czele ze swym zwierzchnikiem wyznają Boże Sy-

⁵⁶ Mt 27,52. Por. Ez 37,12-14 LXX; Str.Bill. IV, 211, gdzie według *Berakah* 2 wskrzeszenie zmarłych do życia charakteryzuje wyłącznie działanie Boga.

⁵⁷ Nie tylko Prawo, Prorocy i Pisma mówią o Jezusie, lecz również wszyscy sprawiedliwi z całych dziejów Izraela i świata (od sprawiedliwego Abła; 23,35) dają świadectwo, że On jest Mesjaszem i Synem Bożym.

⁵⁸ Na temat tradycji i interpretacji tekstu zob. U. Luz, *Matthäus IV*, s. 366n.

⁵⁹ Zgodnie z przekonaniem wczesnego chrześcijaństwa (Rz 8,29; 1Kor 15,20-23; Kol 1,18; Ap 1,5; Dz 3,15; Hbr 2,10). Nie można jednak mówić o połączeniu, jedności, tożsamości wydarzeń paschalnych Jezusa, jak to przedstawia Jan, u którego śmierć Jezusa jest jednocześnie wypełnieniem losu Syna Człowieczego i wywyższeniem Syna Bożego. Por. U. Luz, *Matthäus IV*, s. 370.

⁶⁰ *Święci* w tradycji biblijnej są synonimem *sprawiedliwych*. Dla Mateusza Jerozolima jest miastem, które zawsze kamienowało i zabijało proroków oraz posyłanych do niej sprawiedliwych (23,35-39), włącznie z przelaniem krwi swojego Mesjasza (27,22n.25) i Jego uczniów (10,17-33; 22,15-22).

nostwo tego, którego ukrzyżowali. Nie reagują oni na śmierć Jezusa, jak w Mk 15,39, lecz skutek tego wszystkiego, co wydarzyło się zaraz po Jego śmierci (27,54). Ich wyznanie jest w pełni zgodne z chrystologią Ewangelisty⁶¹, a wyznanie pod wpływem wielkiej bojaźni potwierdza, że wynika ono z doświadczenia działania samego Boga (17,6n; 28,5.8). Dla Mateusza zatem objawienie Synostwa Bożego Jezusa na Golgocie i w Jerozolimie jest dziełem Jahwe – Boga Izraela i Ojca Jezusa ukrzyżowanego nie tylko dla Żydów, lecz również i dla pogan⁶².

3. Pogrzeb i straż przy grobie (27,57-66)

Po wszystkich tych nadprzyrodzonych wydarzeniach Józef z Arymatei poszedł do Piłata i poprosił go o ciało ukrzyżowanego Jezusa. Następnie przygotował je do pogrzebu, złożył w przygotowanym dla siebie grobie i zamknął wejście do niego *wielkim kamieniem* (27,57-61)⁶³. Zadbął o to, aby Jezus miał godny pogrzeb, na co wyraził zgodę Piłat nie czyniąc mu żadnych trudności⁶⁴. Ewangelista nie wspomina o żad-

⁶¹ Por. 2,15; 3,17; 11,27; 16,17; 14,33; 16,16. Również poganie staną się wyznawcami Jezusa Chrystusa i Syna Bożego: niewiasty w genealogii (1,2-16), pogańscy magowie (2,1-12) oraz m.in.: 4,15; 8,10-13; 10,18; 15,24-28; 21,43; 22,8-10. Szczególnie mocno Ewangelista eksponuje tę linię chrystologiczną, tworząc inkluzję od 3,13-4,11 do 27,39-54, gdzie wyznanie Boga o swoim Synu w 3,17 odpowiada wyznaniu pogan z 27,54. Ich wyznanie pod krzyżem pełni funkcję dowodu dla Żydów.

⁶² Por. U. Luz, *Matthäus IV*, s. 368n.

⁶³ Źródłem jest tekst Mk 15,42-47, który Mateusz znacznie skraca i przeredagowuje. Najistotniejsze zmiany to: Józef z Arymatei nie jest już dla niego dostojnym członkiem sanhedrynu wyczekującym królestwa Bożego (15,43), lecz człowiekiem bogatym i uczniem Jezusa (Mt 27,57); ukazuje też inne zachowanie niewiast przy grobie: według Marka *przypatrywały się, gdzie został złożony* (15,47), natomiast Mateusz mówi, że *siedziały naprzeciw grobu* (27,61).

⁶⁴ Ciało zostało owinięte w czyste i nieużywane płótno, choć bez uprzedniego obmycia i namaszczenia (dokonała tego w Betanii pewna niewiasta; 26,12) oraz złożone w nowym, nieużywanym dotąd grobie, indywidualnym a nie zbiorowym i dobrze znanym, gdyż stanowił własność Józefa z Arymatei. Por. I. Broer, *Die Urgemeinde und das Grab Jesu. Eine Analyse der Grablegungsgeschichte im Neuen Testament*, München 1972; G. Ghiberti, *La Sepoltura di Gesù. I Vangeli e la Sindone*, Roma 1982; G. Lündemann, *Die Auferstehung Jesu. Historie. Erfahrung. Theologie*, Göttingen 1994, s. 59-69; U. Luz, *Matthäus IV*, s. 378-382; J. Schreiber, *Die Bestattung Jesu*, ZNW 72(1981), s. 141-177; D. Senior, *Matthew's Account of the Burial of Jesus (Mt 27,57-61)*, in: F. van Segbroeck (ed.), *The Four Gospels*, BETL 100(1992), s. 1433-1448.

nych negatywnych postawach i działaniach pogan również po śmierci Jezusa⁶⁵.

Ostatnimi świadkami śmierci Jezusa, a także złożenia Jego ciała do grobu są religijni przywódcy wymienionego w 27,25 ludu żydowskiego. Podobnie jak w dotychczasowym działaniu zmierzającym do zabicia Jezusa, tak też i teraz usiłują oni skorzystać z pomocy namiestnika i jego żołnierzy. W tym celu w dniu szabatu udają się do niego arcykapłani wraz z faryzeuszami z prośbą o zabezpieczenie grobu, gdyż przypomnieli sobie, że Jezus za życia mówił o swych zmartwychwstaniu po trzech dniach (27,62)⁶⁶. Wśród elit żydowskich w całej historii paschalnej Jezusa arcykapłani przedstawiani są jako bardzo negatywni bohaterowie, natomiast faryzeusze pojawiają się tu po raz pierwszy, choć to właśnie oni jako pierwsi postanowili zabić Jezusa (12,14) i do 22,41 odgrywali rolę najbardziej zaciekłych Jego przeciwników (12,38-40; 16,1-4). Ich obecność w tym momencie u Piłata oraz zacytowanie wypowiedzianych wówczas do nich słów Jezusa potwierdza niezbieżność fakt (27,63)⁶⁷, że Mateusz nadal kontynuuje w tym wydarzeniu ideę wypełniania się znaku Jonasza, który w dziejach Izraela reprezentuje ideę uniwersalizmu zbawczego zamierzonego przez Boga już w powołaniu Abrahama. Wypełnia się on również w drugim dniu po Jego śmierci, a nadprzyrodzoność tego znaku z nieba dobitnie odsłania się właśnie w tym, że Syn Człowieczy znajduje się teraz *w sercu ziemi* (12,40), a więc poza wszelkimi możliwościami działań ludzkich⁶⁸. Do Piłata zwracają się z wielkim szacunkiem używając tytułu *Pan*; tytuł ten zgodnie z tradycją judaistyczną powinien być zarezerwowany wyłącznie dla Jahwe⁶⁹. Stąd Mateusz od początku ukazuje ich w bardzo złym świetle. Naruszyli bowiem najpierw spoczynek szabatu i dopuścili się nieczystości rytualnej z powodu spotkania z Piłatem w miejscu jego zamieszkania,

⁶⁵ Marek pisze o takowych działaniach Piłata (15,44-45).

⁶⁶ Mateusz nie mówi tu wprost o dniu szabatu, ale czerpie ze źródła Mk 15,42 i nie ma wątpliwości, że o ten właśnie mu chodzi.

⁶⁷ Zwrot *po trzech dniach* wzmacnia napięcie w oczekiwaniu na wydarzenia trzeciego dnia znaku Jonasza i losu Syna Człowieczego (28,1-10).

⁶⁸ Jest to jedyne wydarzenie drugiego dnia po śmierci Jezusa, które odsłania jak żywe i skuteczne są słowa Jezusa nawet dla Jego zabójców. Por. P. Hoffmann, *Das Zeichen für Israel. Zu einem vernachlässigten Aspekt der matthäischen Ostergeschichte*, in: P. Hoffmann (Hrsg.), *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu*, WdF 522(1988), s. 416-452.

⁶⁹ To również tytuł Chrystusa w Jego Kościele.

a teraz mówią, kto jest dla nich tak naprawdę *Panem*: nie jest Nim Bóg Jahwe, lecz Rzym ze swym Cezarem. W przeciwieństwie do Piłata, Jezusa nazywają pogardliwie *ów zwodziciel* [*oszust*]⁷⁰. Zwrot *powiedział jeszcze żyjąc* wyjaśnia, że śmierć i złożenie do grobu ciała Jezusa chcieliby uważać za definitywne zakończenie Jego życia, działalności i dzieła – Kościoła. Od namiestnika żądają, by nakazał zabezpieczyć grób w celu zapobieżenia możliwej – ich zdaniem – kradzieży ciała Jezusa przez uczniów, którzy chcieliby w ten sposób upozorować Jego wskrzeszenie z martwych. Ich obawa i lęk wynikają stąd, że nie są pewni reakcji trwającego przy nich *ludu* (*ho laos*), gdy ten dowie się o pustym grobie i wskrzeszeniu Ukrzyżowanego. Mateusz sięga tu do sceny procesu przed Piłatem, aby ukazać jeszcze raz *lud* żydowski w korzystnym świetle. Uważa bowiem, że może on jeszcze prawdziwie uwierzyć w Jezusa jako ich Mesjasza i Syna Bożego. Najwyraźniej usprawiedliwia tu niewątpliwie złą i naganną wcześniejszą postawę ludu w historii paschalnej Jezusa, ale jak to już zaznaczył w 27,20 wynikała ona przede wszystkim ze zgubnego wówczas wpływu na nich religijnych przeciwników⁷¹. Realną utratę stojącego przy nich *ludu* oceniają jako jeszcze gorsze doświadczenie niż to wszystko, co wydarzyło się już do tej pory (27,64d). Reakcja Piłata, w stylu i sposobie zachowania, jest podobna do tej ze sceny procesu. Daje im do dyspozycji rzymską straż, a sam uchyla się od wykonania polecenia wypowiedzianego przez nich (27,64a). To oni osobiście muszą wykonać to, czego zażądali od niego (27,65)⁷². Na ich jeden imperatyw: *rozkaz!*, odpowiada swymi trzema: *macie!, idźcie!, zabezpieczcie!*⁷³. Jego postawa przypomina gest obmycia rąk (27,24), jednak wyrażona zostaje w znacznie radykalniejszej formie, bo aż trzema imperatywami, wzmocnionymi nadto przez zwrot:

⁷⁰ Zaimek wskazujący *ów* jeszcze bardziej wzmacnia negatywny wydźwięk rzeczownika *zwodziciel*. Por. U. Luz, *Matthäus IV*, s. 393. *Zwodziciel* (*zwodzić*) należy do podstawowych pojęć w polemice żydowsko-chrześcijańskiej po roku 70. Por. G.N. Stanton, *A Gospel for a New People. Studies in Matthew*, Edinburgh 1992, s. 237-246 (odtąd: *A Gospel for a New People*).

⁷¹ Czyni to z myślą o możliwości kontynuowania wśród nich misji. Por. H. Frankemölle, *Matthäus. Kommentar II*, Düsseldorf 1997, s. 515.

⁷² To, co mówi Piłat, brzmi ironicznie, gdyż przyszłe wydarzenia pokażą, że Bóg obróci ich przedsięwzięcia przeciwko nim samym odsłaniając jednocześnie ich hipokryzję, podstęp i kłamstwo.

⁷³ Por. U. Luz, *Matthäus IV*, s. 393.

*jak umiecie [potraficie]*⁷⁴. Gdy przybyli do grobu, zabezpieczyli go na dwa sposoby: opieczętowali kamień⁷⁵ jaki zatoczył przed wejście Józef z Arymatei oraz postawili przy nim straż⁷⁶. Wykonali wszystko to, co leżało jeszcze w ludzkich możliwościach, aby nikt nie był w stanie zrealizować ich przepelnionych lękiem i strachem obaw. W scenie tej Ewangelista przygotowuje miejsce do kolejnej wielkiej interwencji Boga. Jeżeli bowiem w tak kontrolowanej i opanowanej przez nich sytuacji dokona się coś, nad czym nie będą mieć żadnej kontroli, to będzie to niewątpliwie skutkiem działania Jahwe. Co więcej, oni sami i poganie jako naoczni świadkowie dadzą temu absolutnie wiarygodną gwarancję. Dla Mateusza jednak najważniejsze jest to, że wszystko co się dzieje z Jezusem, dokonuje się dla ich zbawczego dobra⁷⁷.

* * * * *

Przeprowadzona analiza upoważnia do stwierdzenia, że Ewangelista Mateusz w charakterystyczny dla siebie sposób jedno sceny szeroko rozbudowuje, inne natomiast znacznie skraca. Rozbudowuje on narracje o przesłuchaniu Jezusa przez Piłata tak, by ukazać jego samego oraz żonę jako jedyne osoby przychylnie usposobione do Jezusa; podejmują oni nawet konkretne wysiłki zmierzające do wykazania Jego niewinności i uwolnienia Go z rąk oskarżycieli. Skraca natomiast do minimum kolejne narracje – z wyjątkiem sceny wyszydzenia przez żołnierzy – w których poganie musieliby zostać przedstawieni w negatywnym świetle. Nadto na Golgocie nie tylko setnik, lecz również i podlegli mu żołnierze wyznają wiarę w Ukrzyżowanego jako Syna Bożego, czego nie ma w redakcji Marka. Taki sposób narracji może rodzić wrażenie, że zamierzoną intencją Mateusza jest zmniejszanie winy i odpowiedzialności pogan w roli, jaką odegrali w paschalnych wydarzeniach Jezusa; że o po-

⁷⁴ Jako redaktor swój dystans wyraził również w reakcji na prośbę Józefa z Arymatei – Mateusz pominął wszystkie szczegóły ważne dla Marka (Mk 15,44n).

⁷⁵ Por. Dn 6,17(LXX).

⁷⁶ Nie są oni działającym podmiotem, lecz instrumentem w ręku elit żydowskich, co stawia ich w nieco korzystniejszym świetle od nich samych; wykonują bowiem oni tylko ich polecenia, nawet nie rozkazy Piłata.

⁷⁷ Por. W.L. Craig, *The Gard at the Tomb*, NTS 30(1984), s. 273-281; P. Hoffmann, *Mt 12,39n und die matthäische Ostergeschichte*, in: K. Kertelege (Hrsg.), *Christus bezeugen*, Leipzig 1989, s. 110-123; G. Lündemann, *Die Auferstehung Jesu*, Göttingen 1994, s. 154-169; G.N. Stanton, *A Gospel for a New People*, s. 237-246; Z. Żywica, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie*, s. 295-319.

ganach pisze on w pozytywny lub neutralny sposób wszędzie tam gdzie to możliwe, a jeśli nie można tego uczynić, to w zamian za to unika eksponowania ich negatywnych postaw i działań wobec Jezusa. Takie przeświadczenie sugerowałoby, że Mateusz celowo tuszuje bądź fałszuje prawdę o tamtych wydarzeniach na korzyść pogan. Jednoznacznie należy jednak stwierdzić, że takich zamiarów ani faktów w jego narracjach nie znajdujemy. Jako obiektywny świadek dokonuje równie surowego obrachunku historycznego, moralnego i chrystologicznego z poganami jak z religijnymi elitami żydowskimi i ich ludem. Otwarcie ukazuje Piłata jako namiestnika, który pomimo przekonania o oczywistej niewinności Jezusa oraz posiadania wszelkich politycznych i prawnych atrybutów władzy ostatecznie jednak Go nie uwolnił, lecz wydał na ubiczowanie i ukrzyżowanie. Podobnie jak Judasz jest w sposób oczywisty uwikłany w śmierć Mesjasza, będąc bowiem obaj przekonani o niewinności Jezusa ostatecznie wykonali jednak wolę Jego oskarżycieli. Wyszyczenie przez żołnierzy Ewangelista ocenia podobnie surowo jak wyszyczenie Jezusa przez elity żydowskie przed sanhedrynem (26,67n). Dla niego jedni i drudzy wykazali wyjątkowo złą wolę w znieważaniu i brutalnym znęcaniu się nad niewinnym Jezusem. Również informacja o umieszczeniu na krzyżu tablicy z podaniem winy potwierdza, że czynu ukrzyżowania dokonali przedstawiciele *pogan*. Wszystko to dowodzi, że Ewangelista nie zmniejsza winy i nie zwalnia władz rzymskich – *pogan* z odpowiedzialności za umęczenie i ukrzyżowanie Jezusa i tym samym nie prowadzi ich politycznej apologii. Prawdą jest, że Mateusz rezygnuje w narracjach z podawania wielu ważnych szczegółów na temat faktycznych wydarzeń paschalnych. Nie czyni jednak tego z wyżej wzmiankowanych przyczyn, lecz z powodu fundamentalnej dla niego i Kościoła – jaki reprezentuje – prawdy teologicznej, a mianowicie, że nawet w tych wydarzeniach wypełnia się ostatecznie i w całej pełni wola Boża, a sam *Sprawiedliwy* jest nieprzerwanie w Jego rękach, choć wszystko niemal temu przeczy. Ewangelista jest głęboko przekonany, że również w tych okolicznościach Bóg objawia swojego Syna jako Zbawiciela zarówno *Żydów* jak i *pogan*. W jego przeświadczeniu wszystko co się działo z Jezusem, dokonało się dla ich zbawienia. Daje temu wyraz w całej Ewangelii, szczególnie zaś uroczyście brzmi to w proklamacji zmartwychwstałego Jezusa ogłoszonej na górze w Galilei (28,16-20), do której Ewangelista zmierza od samego początku swej ewangelicznej narracji. Po niej Kościół jaki reprezentuje może się bez żadnych przeszkód teologicznych otworzyć na świat pogan oraz żyć i działać w zdominowanym przez et-

nochrześcijan Kościele Powszechnym, jak też nadal kontynuować działalność misyjną wśród wyznawców judaizmu oraz rozpocząć ją u pogan.

GUILT AND RESPONSIBILITY FOR JESUS' DEATH
AND PAGANS' SALVATION PERSPECTIVES
IN THE VIEW OF MT 27, 1-66

Summary

The author of this discourse, implementing narrative analysis provides the answer to the question of what and in what manner is said by Mathew, the evangelist about involvement, guilt, responsibility and connected with those previously mentioned, pagans' salvation perspectives. The answer to this question is particularly interesting with reference to this Gospel as Mathew, taking into consideration the place, circumstances as well as the time of its drafting, found himself in a very specific situation which none of other evangelists has ever experienced. He was also supposed to deal with this problem and provide the answer to the Church that he himself was representing. His future life perspectives in the world of ethnochristianity and paganism depended mostly on the answer to the question stated.

MARIA ANKUDOWICZ-BIEŃKOWSKA

STUDIA ELCKIE
13(2011)

KONCERT MUZYCZNY W ELKU W ROKU 1948

18 lipca 1948 roku o godzinie 18.00 w kościele Serca Jezusowego w Elku odbył się koncert solistów, kościelnego chóru mieszanego oraz zaproszonego z Białegostoku organisty tamtejszej katedry Władysława Kalinowskiego.

Warto przypomnieć w tym miejscu, że pierwszym po II wojnie światowej proboszczem kościoła, w którym miał miejsce omawiany koncert był ksiądz Jan Tokarz, który pracował w nim od maja 1945 do 1952 roku, zaś pierwszym powojennym tamtejszym organistą był Snowacki. Sprawował on jednak bardzo krótko tę funkcję, a po nim organistą został pochodzący z kresów Janukowicz.

Obaj wspomniani organiści grali na fisharmonii, ponieważ znajdujące się w kościele Serca Jezusowego organy zostały w czasie wojny zniszczone. Remontowała je później warszawska firma organmistrzowska Kamiński, ale nie była ona w stanie całkowicie uruchomić instrumentu – brakowało trąbki i burdonu (niskiego głosu fletowego w organach).

W roku 1948 organy zostały udostępnione do grania, wymagały one jednak dalszego remontu, który odbył się w latach 80, kiedy proboszczem kościoła był ksiądz Tadeusz Adamus. Uzupełniono wówczas brakujące w instrumencie głosy i odwrócono kontuar, aby organista siedział twarzą do ołtarza. Organy remontowała firma organmistrzowska Walczak z Warszawy¹.

Przypominany koncert miał na celu nie tylko zaprezentowanie dzieł wokalnych czy instrumentalnych, miał on również za zadanie

Maria Ankudowicz-Bieńkowska; dr hab. prof. UWM; profesor w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Warmińsko Mazurskiego w Olsztynie; adres do korespondencji: maria.ankudowicz@interia.pl

¹ Wywiad w ks. Józefem Kąckim, Straduny 3 kwietnia 2008 roku. Autorka dziękuje za uzyskane informacje.

zgromadzić pieniądze na budowę organów w kościele Serca Jezusowego w Elku².

W koncercie udział wzięli wokaliści – chórzysta Polonus oraz nauczycielka klasy fortepianu elckiej szkoły muzycznej mieszczącej się w gmachu obecnej siedziby Urzędu Gminy Elk (przy ul. Słowackiego róg Armii Krajowej) Sereżyńska, a także córka organisty Janukowicza – uczennica gimnazjum Zofia Janukowiczowa – później absolwentka Akademii Muzycznej w Gdańsku. Wykonali oni m. in. Wolfganga Amadeusza Mozarta *Ave verum*, oraz francuskiego organisty i kompozytora Gabriela Faure *Pod krucyfiksem*.

Prowadzony przez Janukowicza kościelny chór mieszany zaśpiewał obok utworów Ludwiga van Beethovena (*Niebiosa głoszą*) i Dietricha (*O Mario Matko Boga*) dwie pieśni (urodzonego w Barczewie nieopodal Olsztyna na Warmii) Feliksa Nowowiejskiego – *My chcemy Boga i Króluj nam Chryste*.

Zaproszony z Białegostoku organista był znanym muzykiem. Urodził się 8 października 1880 roku w Wilnie, gdzie uczył się od 12 roku życia gry na organach w kościele św. Ducha w grodzie nad Wilią u Joachima Glińskiego. W 1908 roku ukończył z wynikiem celującym Szkołę Muzyki Kościelnej w Regensburgu (w Niemczech), a po powrocie do Wilna (przez 36 lat, od 1910 do 1946 roku) grał na organach katedry wileńskiej pod wezwaniem św. Stanisława³.

Regensburską uczelnię muzyczną kończyli organiści ściągający do Bawarii z całej Europy w celu pogłębienia wiedzy muzycznej z zakresu musica sacra, tutaj studiował m. in. wspomniany już w niniejszej wypowiedzi Feliks Nowowiejski.

W okresie międzywojennym Kalinowski był ponadto profesorem klasy organów Konserwatorium Muzycznego w Wilnie, dyrektorem Za-

² Zbiory rodzinne autorki, Program koncertu muzycznego w kościele Serca Jezusowego w Elku dn. 18. VII. 1948.

³ M. A. Ankudowicz, J. Boehm, *Władysław Kalinowski (1880-1951). Zarys biograficzny muzyka organisty*, [w:] *Organy i muzyka organowa VI, Prace Specjalne 40 Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku*, Gdańsk 1986, s. 385-401.

wodowej Szkoły Organistów im. Józefa Montwiłła (lata 1928-1939)⁴ oraz dyrygentem (od 1925 do 1939 roku) Towarzystwa Śpiewaczego „Echo” w Wilnie, a także dyrygentem okręgowym powstałego 17 czerwca 1928 roku Wileńskiego Związku Towarzystw Śpiewaczych i Muzycznych, który obejmował zasięgiem swego działania trzy województwa - wileńskie, nowogródzkie i białostockie⁵.

Kalinowski współpracował też z Rozgłośnią Polskiego Radia w Wilnie⁶, grając na antenie radiowej transmitowane z katedry wileńskiej na całą Polskę recitale organowe, czy występując z chórem „Echo”⁷.

Po wojnie, jako przesiedleńca wraz z Kurią Metropolitalną Wileńską i jej arcybiskupem Romualdem Jałbrzykowskim, znalazł się w Białymstoku. Grał na organach katedry i próbował założyć szkołę organową. W roku 1949 przeniósł się do Łomży, gdzie zmarł nagle 27 sierpnia 1951 roku.

W czasie koncertu w Elku Kalinowski zagrał na częściowo wyremontowanych organach kościoła Serca Jezusowego utwory Rheinbergera, Guilmanta, Liszta, Callaerts oraz absolwenta regensburskiej uczelni muzycznej księdza Józefa Surzyńskiego.

Przyglądając się zachowanemu do dnia dzisiejszego programowi muzycznemu zauważamy, że w czasie koncertu zagrano również solo

⁴ M. Ankudowicz-Bieńkowska, *Zawodowa Szkoła Organistów imienia Józefa Montwiłła w Wilnie (1928-1939). Przyczynek do organizacji szkolnictwa organistowskiego w Polsce międzywojennej*, [w:] *Organy i muzyka organowa VII, Prace Specjalne 44, Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku*, Gdańsk 1988, s. 401-418.

⁵ O działalności tego związku i jego roli w społeczeństwie kresowym zob. Tejże, *Polskie życie muzyczne w Wilnie lat II Rzeczypospolitej*, Olsztyn 1997, s. 165-171.

⁶ Tejże, *Współpraca Władysława Kalinowskiego z Rozgłośnią Polskiego Radia w Wilnie*, [w:] *Komunikowanie i komunikacja w dwudziestoleciu międzywojennym*, red. K. Stępnik. M. Rajewski, Lublin 2010, s. 173-179; *O dziejach i roli wileńskiej rozgłośni*, zob. Tejże, *Rozgłośnia Polskiego Radia w Wilnie w życiu kulturalnym grodu nad Wilią w latach 1928-1939*, [w:] *(Kon)teksty kultury medialnej, Analizy i interpretacje*, t. 1, red. M. Sokołowski, Olsztyn 2007, s. 133-138.

⁷ O chórze tym zob. Tejże, *Polskie życie muzyczne w Wilnie lat II Rzeczypospolitej*, s. 54-78.

na skrzypcach – niestety w programie nie podano nazwiska muzyka, który zaprezentował elckim melomanom swoją grę skrzypcową.

Jest rzeczą charakterystyczną, że kościelny chór mieszany z powojennego Ełku zaśpiewał utwory znane mieszkańcom Wilna z wykonan muzycznych prowadzonego przez Kalinowskiego chóru „Echo”⁸. Pozwala to przypuszczać, iż w elckim chórze kościelnym śpiewały osoby przesiedlone z Wilna, być może śpiewające przed wojną w wileńskich chórach, a zwłaszcza we wspomnianym już tu „Echu”.

Podobny proces przeniesienia i kontynuacji tradycji przedwojennego wileńskiego zespołu śpiewaczego miał miejsce w powojennej stolicy Warmii i Mazur, gdzie Chór Katedralny Parafii św. Jakuba w Olsztynie prezentował miejscowej publiczności muzycznej utwory śpiewane przed wojną w Wilnie przez „Echo”⁹.

Wileńska tradycja muzyczna została przeniesiona do powojennego Ełku, gdzie znalazł się też absolwent z roku szkolnego 1938/1939 Zakładu Szkolenia Organistów przy Archidiecezjalnym Instytucie Akcji Katolickiej w Wilnie Witold Borkowski¹⁰. Był on uczniem Kalinowskiego, a w powojennym Ełku grał na organach od zakończenia wojny w tak zwanym małym kościele św. Wojciecha (obecnej katedrze) do roku 1969, kiedy po śmierci żony zabrał go do Olsztyna jego urodzony

⁸ M. A. Ankudowicz, *Utwory Feliksa Nowowiejskiego w repertuarze chóru wileńskiego „Echo” po dyrektora Władysława Kalinowskiego*, [w:] *Muzyka na Warmii i Mazurach, Materiały z sesji naukowych 1983-1985*, Olsztyn 1986, s. 107-116; Też *Utwory liryczne z muzyką Feliksa Nowowiejskiego w repertuarze wileńskiego chóru „Echo”*, [w:] tamże, s. 117-131; Też *Twórczość Feliksa Nowowiejskiego w kulturze muzycznej międzywojennego Wilna*, [w:] *Kompozytorzy w kulturze XX- wiecznej Warmii*, red. K. Szatrawski, Barczewo 2009, s. 51-56.

⁹ M. Ankudowicz-Bieńkowska, *Rola Wilnian w życiu śpiewaczym Olsztyna w latach 1945-1950*, [w:] *Wilno-Olsztyn. Kontynuacje tradycji kulturalnej*, red. A. Staniszewski, *Studia i Materiały 38*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Olsztynie, Filologia Polska, Olsztyn 1992, s. 81-90.; Też *Kartka z dziejów życia śpiewaczego Wilna i Olsztyna. Towarzystwo Śpiewacze „Echo” w Wilnie (1925-1939) a Chór Katedralny Parafii św. Jakuba w Olsztynie po 1945 roku*, [w:] *Róbcie teatr ... Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Bohdanowi Gluszczaowi*, red. I. Grzesiak, A. Naruszewicz-Duchlińska, A. Staniszewski, Olsztyn 2007, s. 193-200.

¹⁰ Też *Zawodowa Szkoła Organistów imienia Józefa Montwilli w Wilnie (1928-1939)*, s. 414.

KONCERT MUZYCZNY W ELKU W ROKU 1948

w Oszmianie syn – ksiądz Tadeusz Borkowski, wieloletni proboszcz (od 1 sierpnia 1969 roku) parafii katedralnej św. Jakuba w Olsztynie¹¹.

Kończąc wypada podkreślić, że przesiedlona po 1945 roku z Wilna i północno-wschodnich terenów międzywojennej Polski na początkowo nieznaną ziemię elcką ludność, odegrała istotną rolę w kontynuowaniu kresowej tradycji kulturalnej i tworzeniu nowej.

KONZERT IN ELK IM JAHR 1948

Zusammenfassung

Im folgenden Artikel wird ein Konzert vorgestellt, das 1948 in Elk stattfand. Dieses Konzert beinhaltete einen Instrumentalen und einen vokalen Abschnitt. Zur Aufführung kamen das *Ave Verum* von Wolfgang Amadeus Mozart und das Werk *Unter dem Kruzifixe* von dem französischen Organisten und Komponisten – Gabriel Faure. Der Erlös aus dem Konzert war zu Gunsten der Kirche Herz Jesu in Elk. Mitwirkende waren Lehrer und Schüler der Schule von Elk.

Ks. Wojciech Guzewicz

¹¹ S. Kozakiewicz, *Kapłani ziemi wileńskiej na Warmii i Mazurach po 1945 roku*, [w:] *Wilno-Olsztyn. Kontynuacje tradycji kulturalnej*, red. A. Staniszewski, s. 17.

**WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH NAPISANYCH
W RAMACH STUDIÓW W WYŻSZYM SEMINARIUM
DUCHOWNYM W ELKU W LATACH 1992-2011**

Wyższe Seminarium Duchowne zostało powołane w Wielki Czwartek na mocy dekretu Biskupa Elckiego Wojciecha Ziemby z 16 kwietnia 1992 r. Od tego momentu do 2011 r. zdołało wykształcić 172 księży, w tym 4 dla innych krajów i diecezji (Białoruś – Viachaslau Dubavets i Jerzy Martinowicz, Litwa – Vitalijus Kodis, Ukraina – Krystian Ostrowski). Spośród wszystkich absolwentów WSD w Elku 152 obroniło prace magisterskie w czasie trwania studiów seminaryjnych¹. Tematyka tych prac obejmuje dziedziny: biblistyki, teologii dogmatycznej, teologii moralnej, teologii duchowości, filozofii, prawa kanonicznego, historii Kościoła, patrologii, katechetyki, ekumenizmu oraz socjologii religii. Prace były broniące na następujących wydziałach teologii: Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie – 3 prace, Papieskiej Akademii Teologii w Krakowie (PAT) – 5 prac, Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie (UKSW) – 10 prac, Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (ATK) – 37 prac, Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (UWM) – 97 prac². Poniżej przedstawiamy pełny wykaz prac magisterskich napisanych w czasie trwania studiów w Wyższym Seminarium Duchownym w Elku w latach 1992-2011. Na opis składać się będzie imię i nazwisko magistranta, temat jego pra-

¹ Do grona tego zaliczono także dwóch absolwentów, którzy wprowadzili ukończyli studia wraz z obroną pracy magisterskiej ale nie przyjęli święceń kapłańskich. Byli to Jan Wawiórko i Kamil Lach.

² Zob. Z. Golan, *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Elckiej za rok akademicki 1994/1995*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej”, 4(1995), s. 27-32; Tenże, *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Elckiej za rok akademicki 1995/1996*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej”, 5(1996), s. 69-74; Tenże, *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Elckiej za rok akademicki 1996/1997*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej”, 6(1997), s. 70-74; S. Józwiak, *Sprawozdanie z działalności Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Elckiej w roku akademickim 2000/2001*, „Elckie Studia teologiczne”, 2(2001), s. 387-391; R. Forycki, *Sprawozdanie z historii Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Elckiej*, „Elckie Studia teologiczne”, 3(2002), s. 197-212.

cy, nazwa ośrodka naukowego, gdzie została obroniona, oraz nazwisko i stopień naukowy promotora.

1993

1. Jarosław Baluta, *Świadomość religijna studentów na przykładzie Wyższej Szkoły Policyjnej w Szczycinie*, KUL, promotor: ks. dr Zygmunt Klimczuk.

2. Henryk Dąbrowski, *Katechezy o sakramentach Stanisława Karnkowskiego i Marcina Kromera*, PAT, promotor: bp. prof. dr hab. Julian Wojtkowski.

3. Andrzej Jaśko, *Dzieje parafii Bakalarzewo w diecezji agustowskiej czyli sejneniskiej w latach 1818-1925*, KUL, promotor: ks. prof. dr hab. Witold Jamielity.

4. Jan Kwiatkowski, *Zbawcze znaczenie Męki Pańskiej w świetle Expeditto in viam aeternitatis wydanej w Braniewie w 1731 roku*, PAT, promotor: bp. prof. dr hab. Julian Wojtkowski.

5. Bogdan Wróblewski, *Uczestnictwo w Najświętszej Eucharystii w świetle przepisu kodeksu Jana Pawła II*, ATK, promotor: ks. prof. dr hab. Edmund Przekop.

6. Krzysztof Żbikowski, *Prawda w świetle papieskich orędzi na dzień środków społecznego przekazu*, PAT, promotor: ks. dr Jan Guzowski.

1994

1. Dariusz Doliwa, *Nabożeństwo do serca Maryi w świetle druku braniewskiego z 1739 roku*, PAT, promotor: bp. prof. dr hab. Julian Wojtkowski.

2. Wojciech Guzewicz, *Dzieje parafii Sejny w latach 1804-1925*, KUL, promotor: ks. prof. dr hab. Witold Jamielity.

3. Arkadiusz Paciorko, *Zagadnienia wiary w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II na podstawie czterech pielgrzymek do Ojczyzny*, ATK, promotor: ks. prof. dr hab. Józef Marcelli Dołęga.

4. Paweł Tarasiewicz, *Aspekt podmiotowy w analizie aktu wiary religijnej w ujęciu Zofii Józefy Zdybickiej*, ATK, promotor: ks. prof. dr hab. Józef Marcelli Dołęga.

1995

1. Jarosław Sutuła, *Wspólnota dóbr duchowych i materialnych w życiu pierwotnego Kościoła na podstawie Dz 4, 32: «Jedno serce i Jedna dusza»*, ATK, promotor: bp dr Edward Samsel.

2. Andrzej Borkowski, *Obrządek w Kanonicznym Prawie Wschodnim do soborowego dekretu „Orientalium Ecclesiarum”*, ATK, promotor: ks. prof. dr hab. Edmund Przekop.

3. Jarosław Salikowski, *Obrządek w soborowym dekrete „Orientalium Ecclesiarum” oraz w pracach papieskiej komisji do spraw reformy Kodeksu Wschodniego*, ATK, promotor: ks. prof. dr hab. Edmund Przekop.

4. Tomasz Lalak, *Działalność duszpasterska ks. dra Teodora Bensch, Administratora Apostolskiego Diecezji Warmińskiej w latach 1945-1951*, ATK, ks. dr Andrzej Kopiczko.

5. Andrzej Opanowski, *Przedmiot czci Maryjnej w nauczaniu biskupów austriackich według biuletynu „IDU” z 1992 roku*, PAT, promotor: bp. prof. dr hab. Julian Wojtkowski.

1996

1. Jerzy Dzieniszewski, *Dzieje duszpasterstwa parafii Bargłów w latach 1945-1994*, ATK, promotor: ks. dr Kazimierz Łatak.

2. Jarosław Gosk, *Motywy radości człowieka sprawiedliwego w Ps 4*, ATK, promotor: ks. dr Zdzisław Mazur.

3. Tadeusz Krzywicki, *Analiza i interpretacja odpowiedzi Polaków na kwestionariusz kardynała Pouпарта: jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, ATK, promotor: ks. prof. dr hab. Józef Marcelli Dołęga.

4. Wojciech Luto, *Jahwe Cebhaoth Bogiem pokoju w Ps 46*, ATK, promotor: ks. dr Zdzisław Mazur.

5. Paweł Piekarowicz, *Istnienie Boga w świetle Ps 14*, ATK, promotor: ks. dr Zdzisław Mazur.

6. Arkadiusz Pietuszeński, *Pozycja rodziny według Kodeksu Jana Pawła II*, ATK, promotor: ks. dr Józef Dolina.

7. Dariusz Rogiński, *Prawa i obowiązki Proboszcza według kodeksu Jana Pawła II*, ATK, promotor: ks. dr Józef Dolina.

8. Mirosław Wachowski, *Biskup jako minister orginarius sakramentu bierzmowania do Kodeksu Jana Pawła II*, ATK, promotor: ks. dr Józef Dolina.

9. Jan Wawiórka, *Działalność parafii Narodzenia NMP w Rajgrodzie w latach 1945-1992*, ATK, promotor: ks. dr Kazimierz Łatak.

10. Mirosław Zdancewicz, *Elohim w Ps 8 w porównaniu z dziełem stworzenia (Rdz 1, 26-28)*, ATK, promotor: ks. dr Zdzisław Mazur.

1997

1. Dariusz Brozio, *Organizacja i dzieje duszpasterstwa katolickiego w Wieliczkach w latach 1945-1992*, ATK, promotor ks. dr Kazimierz Łatak.

2. Dariusz Kruczyński, *Dzieje duszpasterstwa katolickiego w Orłowie w latach 1945-1992*, ATK, promotor ks. dr Kazimierz Łatak.

3. Sławomir Remba, *Małżeństwo mieszane (różnowyznaniowe) w kodeksie Jana Pawła II dla katolickich Kościołów wschodnich (1990)*, ATK, promotor ks. dr Józef Dolina.

4. Antoni Skowroński, *Filozoficzno-teologiczne uwarunkowania odpowiedzialności za ochronę środowiska*, ATK, promotor: ks. prof. dr hab. Józef Marcelli Dołęga.

5. Jarosław Stopko, *Urząd dziekana w powszechnym Prawie Kanonicznym*, ATK, promotor: ks. dr Józef Dolina.

6. Witold Wojno, *Inkardynacja duchownych diecezjalnych według Kodeksu Prawa Kanonicznego (1983)*, ATK, promotor: ks. dr Józef Dolina.

1998

1. Jarosław Buchowiecki, *Wybór wschodniego patriarchy według Nowego Kodeksu Prawa dla katolickich Kościołów wschodnich*, ATK, promotor: ks. prof. dr hab. Edmund Przekop.

2. Arkadiusz Brozio, *Kościół partykularny i obrzędy we wschodnim Prawie Soborowym i Kodeksowym*, ATK, promotor: ks. prof. dr hab. Edmund Przekop.

3. Karol Bujnowski, *Koncepcja sensu życia we współczesnym sekularyzmie w świetle nauki Kościoła*, ATK, promotor: ks. dr Zdzisław Golan.

4. Zbigniew Chmielewski, *Organizacja parafii i dzieje duszpasterstwa katolickiego w Olecku od jej założenia do roku 1992*, ATK, promotor: ks. dr Kazimierz Łatak.

5. Krzysztof Kondratowicz, *Dzieje duszpasterstwa katolickiego w parafii św. Antoniego Padewskiego w Gąskach w latach 1945-1992*, ATK, promotor: ks. dr Kazimierz Łatak.

6. Dariusz Sańko, *Systemowa analiza pojęcia życia człowieka*, ATK, promotor: ks. prof. dr hab. Józef Marcelli M. Dołęga.

7. Andrzej Sienkiewicz, *Zadania Ludu Bożego według polskich publikacji związanych z Nową ewangelizacją*, ATK, promotor: ks. dr Kazimierz Łatak.

8. Grzegorz Stankiewicz, *Sakramenty chrzty i bierzmowania a chrzest w Duchu Świętym na podstawie materiałów formacyjnych Odnowy Charyzmatycznej*, ATK, promotor: ks. dr Kazimierz Łatak.

1999

1. Bogdan Brusilo, *Eucharystia w życiu i nauczaniu Ojców Pustyni*, ATK 1999, promotor: ks. dr Ryszard Kurek.

2. Ireneusz Czyżewski, *Wychowanie młodzieży do szacunku dla życia ludzkiego w podręcznikach z serii Spotkania z Bogiem w Świeśle Ewangelii Evangelium Vitae Jana Pawła II*, ATK, promotor: s. dr Barbara Pillar.

3. Adam Kolbusz, *Godność człowieka i jego odpowiedzialność za dziedzictwo przyrody w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*, ATK, promotor: ks. prof. dr hab. Józef Marcelli Dołęga.

4. Wojciech Kotarski, *Dzieje duszpasterstwa katolickiego w parafii Pruska (Wólka Karwowska) od jej założenia do 1992 roku*, ATK, promotor: ks. dr Kazimierz Łatak.

5. Maciej Mackiewicz, *Typologia charakteru człowieka w doświadczeniu religijnym. Studium teoretyczne*, ATK, promotor: ks. dr Zdzisław Golan.

6. Marin Nowik, *Odwiedzanie Ojców Pustyni jako wyraz fascynacji sposobem ich życia*, ATK, promotor: ks. dr Ryszard Kurek.

7. Krzysztof Wiśniewski, *Systemowa analiza pojęcia duszy ludzkiej w ujęciu o. Mieczysława Krąpca*, ATK, promotor: ks. prof. dr hab. Józef Marcelli Dołęga.

2000

1. Maciej Gilewski, *Rozwód w doktrynie i prawie kościołów prawosławnych obrządku bizantyjskiego*, UKSW, promotor: ks. prof. dr hab. Edmund Przekop.

2. Janusz Haraburda, *Rola Eucharystii w życiu duchowym św. Terezy z Lisieux na podstawie rękopisów autobiograficznych*, UKSW, promotor: ks. dr Kazimierz Łatak.

3. Sławomir Kudrawiec, *Urząd wikariusza parafialnego w powszechnym prawie kanonicznym*, UKSW, promotor: ks. dr Józef Dolina.

4. Maciej Maciukiewicz, *Dzieje duszpasterstwa katolickiego w parafii św. Jakuba w Sztabinie w latach 1946-1996*, UKSW, promotor: ks. dr Kazimierz Łatak.

5. Jacek Nogowski, *Metody pracy z podręcznikiem proponowane w programie szczegółowym „Spotkania z Bogiem”*, UKSW, promotor: s. dr Barbara Pillar.

6. Arkadiusz Orzeł, *Kierownictwo duchowe według św. Jana od Krzyża*, UKSW, promotor: ks. dr Roman Forycki.

7. Mariusz Sztok, *Analiza porównawcza pojęcia religii w filozofii Ludwika Feuerbacha i w nauce Kościoła katolickiego*, UKSW, promotor: ks. dr Ryszard Forycki.

8. Jacek Uchan, *Chrześcijanin wobec bogactw w świetle mów Leona Wielkiego*, UKSW, promotor ks. dr Stanisław Strękowski.

9. Dariusz Zalewski, *Prawda jako motyw nawrócenia na chrześcijaństwo w pismach Tertuliana*, UKSW, promotor ks. dr Stanisław Strękowski.

10. Andrzej Żołnierowicz, *Dzieje duszpasterstwa katolickiego w parafii św. Anny w Smolnikach w latach 1919-1992*, UKSW, promotor: ks. dr Kazimierz Łatak.

2001

1. Tadeusz Białous, *Dzieje duszpasterstwa katolickiego parafii pw. Przemienienia Pańskiego w Rygałówce w latach 1919-1999*, UWM, promotor: ks. dr Kazimierz Łatak.

2. Tomasz Gajda, *Symbolika dwóch dróg w pismach Ojców Apostolskich*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Strękowski.

3. Artur Hałucha, *Interpretacja teologiczna polichromii w kościele parafialnym pod wezwaniem Najświętszego Serca Pana Jezusa w Elku*, UWM, promotor: ks. dr Kazimierz Łatak.

4. Wojciech Kuprewicz, *Wpływ środowisk wychowawczych na kształtowanie postaw religijnych w okresie adolescencji na podstawie wybranej literatury*, UWM, promotor: ks. dr Zdzisław Golan.

5. Robert Leśniewski, *Pobożność Maryjna w życiu duchownym św. Teresy z Lisieux na podstawie polskiej literatury*, UWM, promotor: ks. dr Kazimierz Łatak.

6. Piotr Przemielewski, *Geneza i dzieje mariawityzmu w parafii pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Filipowie*, UWM, promotor: ks. dr Kazimierz Łatak.

7. Tomasz Rożek, *Pastoralne uwarunkowania tworzenia nowych struktur dekanalnych diecezji elckiej*, UWM, promotor: ks. dr Józef Dolina.

8. Andrzej Stokłosa, *Rodzina w życiu i nauczaniu Ojców Pustyni*, UWM, promotor: ks. dr Ryszard Kurek.

9. Roland Waluś, *Troska o chorego w życiu i nauczaniu Ojców Pustyni*, UWM, promotor: ks. dr Ryszard Kurek.

2002

1. Marek Bednarski, *Kerygmat chrześcijański w pismach Tertuliana*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Strękowski.

2. Krzysztof Karbowski, *Kobieta i kobiecość w życiu i nauczaniu Ojców Pustyni*, UWM, promotor: ks. dr Ryszard Kurek.

3. Krzysztof Karski, *Godność w życiu i nauczaniu Ojców Pustyni*, UWM, promotor: ks. dr Ryszard Kurek.

4. Krzysztof Krasnobajew, *Posty w życiu i nauczaniu Ojców Pustyni*, UWM, promotor: ks. dr Ryszard Kurek.

5. Cezary Rozmus, *Teresy od Jezusa koncepcja pokory*, UWM, promotor: ks. dr Ryszard Kurek.

6. Łukasz Różycki, *Urząd biskupa w Kościołach katolickich i Kościołach protestanckich*, UWM, promotor: ks. dr Roman Szewczyk.

7. Tomasz Sikorski, *Chrystus jako Mądrość Boża w pismach Tertuliana*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Strękowski.

8. Paweł Zajko, *Relacja człowiek – Bóg w ujęciu Edyty Stein. Byt skończony a Byt wieczny*, UWM, promotor: ks. dr Roman Forycki.

9. Przemysław Zamojski, *System wartości moralnych w sekcie świadków Jehowy na podstawie wybranych pism*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

2003

1. Jan Adam Dargiewicz, *Moralne aspekty związków niesakramentalnych*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

2. Jacek Grasz, *Posłuszeństwo w życiu i nauczaniu Ojców Pustyni*, UWM, promotor: ks. dr Ryszard Kurek.

3. Mariusz Grasz, *Pokora jako stawanie w prawdzie w ujęciu Ruchu Rodzin Nazaretańskich*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

4. Konrad Klepacki, *Opieka paliatywna jako alternatywa wobec eutanazji pośredniej*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

5. Szymon Klimaszewski, *Problem modyfikacji genetycznych w ujęciu Kazimierza Kloskowskiego*, UWM, promotor: ks. prof. dr hab. Józef Marceł Dołęga.

6. Grzegorz Kunko, *Tajemnica opieki Bożej nad bogatymi i ubogimi w Psalmie 49*, UWM, promotor: ks. dr Zdzisław Mazur.

7. Radosław Kwarciniński, *Los złych i dobrych w świetle Psalmu 37*, UWM, promotor: ks. dr Zdzisław Mazur.

8. Marcin Jan Oleksy, *Koncepcja bioetyki w ujęciu Księdza profesora Tadeusza Ślipki*, UWM, promotor: ks. prof. dr hab. Józef Marceł Dołęga.

9. Szymon Sobolewski, *Moralne implikacje „małej drogi” św. Teresy z Lisieux*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

2004

1. Cezary Dziekanowski, *Funkcje i zadania kobiety w pierwotnej gminie chrześcijańskiej w oparciu o pisma Nowego Testamentu*, UWM, promotor: ks. Andrzej Jaśko.

2. Tomasz Kopiczko, *Posługa diakona stałego w prawodawstwie Kościoła rzymskokatolickiego po Soborze Watykańskim II*, UWM, promotor: ks. dr Roman Szewczyk.

3. Arkadiusz Leczkowski, *Sytuacjonizm etyczny a imperatywny charakter sumienia w ujęciu Seweryna Rosika*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

4. Dariusz Łoboda, *Pokora i pycha w życiu i nauczaniu Ojców Pustyni*, UWM, promotor: ks. dr Ryszard Kurek.

5. Marcin Maczan, *Obowiązki proboszcza w świetle Kodeksu Prawa kanonicznego z 1917 r. oraz Kodeksu Jana Pawła II z 1983 r.*, UWM, promotor: ks. dr Roman Szewczyk.

6. Krzysztof Pachucki, *Dzieje parafii w Monkiniach w latach 1925-2000*, UWM, promotor: ks. dr Kazimierz Łatak.

7. Sylwester Rendziński, *Chrześcijański wymiar cierpienia w konfrontacji z pokusa eutanazji*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

8. Karol Sokołowski, *Obowiązki biskupa diecezjalnego w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II z 1983 r.*, UWM, promotor: ks. dr Roman Szewczyk.

9. Krzysztof Zubrzycki, *Przepowiadanie Słowa Bożego jako zasadnicza funkcja pastoralna probiera w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, UWM, promotor: ks. dr Wojciech Kalinowski.

2005

1. Sławomir Cimochoński, *Ocena podręczników metodycznych do klas gimnazjalnych z serii „W drodze do Emaus” w świetle metod aktywizujących*, UWM, promotor: s. dr Barbara Pillar.

2. Radosław Góralski, *Elementy duchowości kapłańskiej w nauczaniu błogosławionego Jana XXIII*, UWM Olsztyn 2005, promotor: ks. dr Ryszard Kurek.

3. Sławomir Hońko, *Religijność mieszkańców wsi w warunkach współczesnych przemian na przykładni parafii Zwiastowania Najświętszej Maryi Pannie w Janówce*, UWM, promotor: ks. dr Marian Szczęśny.

4. Krzysztof Karłowicz, *Kształtowanie moralnie dojrzałej osobowości w dziełach św. Jana od Krzyża*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

5. Adam Konopko, *Chrzest jako fundament jedności chrześcijan w dialogu katolicko-luterańskim w świetle dokumentu z Limy*, UWM, promotor: ks. dr Jerzy Fidura.

6. Bogdan Kulik, *Egzegeza i analiza teologiczno-biblijna perykopy o kobiecie cudzołożnej J 8, 1-11*, UWM, promotor: ks. dr Jerzy Szorc.

7. Paweł Makarewicz, *Eucharystia jako ofiara dialogu katolicko-luterańskim na podstawie dokumentu Das Herrenmah*, UWM, promotor: ks. dr Jerzy Fidura.

8. Rafał Małota, *Dojrzewanie do ojcostwa i macierzyństwa w świetle polskiej posoborowej literatury teologiczno-moralnej*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

9. Paweł Markowski, *Moralna ocena sekt destrukcyjnych w świetle wybranej literatury teologicznej*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

10. Przemysław Michalak, *Nadzieja chrześcijańska odpowiedzią na kryzys moralny Europy w ujęciu Adhortacji Apostolskiej Ecclesia in Europa*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

11. Marcin Ołów, *Duszpasterstwo parafii Świętajno koło Olecka w latach 1947-2000*, UWM, promotor: ks. dr hab. Kazimierz Łatak.

12. Marcin Sieńkowski, *Pojednanie człowieka grzesznego z Bogiem w świetle Wspólnej Deklaracji w sprawie Nauki o Usprawiedliwieniu*, UWM, promotor: ks. dr Jerzy Fidura.

13. Michał Stankiewicz, *Duszpasterstwo parafii Krasnopol w latach 1947-2000*, UWM, promotor: ks. dr hab. Kazimierz Łatak.

14. Artur Wyrzykowski, *Korelacje wolności i prawdy w życiu moralnym osoby w świetle encykliki Veritatis Splendor*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

2006

1. Zbigniew Kamiński, *Formacja nowego człowieka w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

2. Marcin Mackiewicz, *Wpływ szatana na moralne działanie człowieka na podstawie publikacji Gabriela Amortha*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

3. Tomasz Masłowski, *Kary cenzury według Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II z 1983 r.*, UWM, promotor: ks. dr Roman Szewczyk.

4. Krystian Ostrowski, *Seksualność jako jeden z przejawów życia człowieka w ujęciu Włodzimierza Fijałkowskiego*, UWM, promotor: ks. prof. dr hab. Józef Marcei Dołęga.

5. Wojciech Serowik, *Znaki Opatrzności Bożej w Księdze Tobiasza*, UWM, promotor: ks. dr Jerzy Szorc.

6. Tomasz Zawadzki, *Wdowa w nauczaniu Jezusa i jej rola w Kościele pierwotnym*, UWM, promotor: ks. dr Andrzej Jaśko.

2007

1. Łukasz Kaczmarek, *Powołanie do świętości na podstawie pism błogosławionej Matki Teresy z Kalkuty*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

2. Arkadiusz Lisowski, *Duszpasterstwo chorych w diecezji elckiej na przykładzie Szpitala Miejskiego w Elku w latach 1992-2005*, UWM, promotor: ks. dr Wojciech Kalinowski.

3. Mariusz Niedziałkowski, *Stanowisko Kościoła wobec masonerii w świetle literatury przedmiotu*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

4. Karol Nowikowski, *Szafarz sakramentu pokuty według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. oraz Kodeksu Jana Pawła II z 1983 r.*, UWM, promotor: ks. dr Roman Szewczyk.

5. Wojciech Pojawa, *Urzędy i posługi kościelne sprawowane przez wiernych świeckich według Kodeksu Jana Pawła II z 1983 r.*, UWM, promotor: ks. dr Roman Szewczyk.

2008

1. Viachaslau Dubavets, *Zobowiązujący charakter sakramentów według ks. Tadeusza Dajczera*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

2. Łukasz Kordowski, *Bóstwo Jezusa Chrystusa w ujęciu Wincen-
tego Granata*, UWM, promotor: ks. dr Karol Bujnowski.

3. Radosław Rybarski, *Wpływ ignacjańskiego rachunku sumienia na formację moralną chrześcijanina*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

4. Ryszard Sawicki, *Posługa charytatywna Kościoła odpowiedzią na „krzyk biednych” na przykładzie działalności Caritas Diecezji Elckiej w latach 1992-2007*, UWM, promotor: ks. dr Wojciech Kalinowski.

5. Szymon Sokołowski, *Wymogi stawiane kandydatom do godziwego przyjęcia święceń kapłańskich według ustawodawstwa Kościoła katolickiego*, UWM, promotor: ks. dr Roman Szewczyk.

6. Piotr Swędrowski, *Doświadczenie ojcostwa na przykładzie Patriarchów*, UWM, promotor: ks. dr Jerzy Szorc.

2009

1. Bogdan Chmielewski, *Prymat Biskupa Rzymu w dialogu katolicko-luterańskim*, UWM, promotor: ks. dr Jerzy Fidura.

2. Adam Harasim, *Koncepcja grzechu w katechezach Wspólnoty Miłości Ukrzyżowanej*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

3. Kamil Kielkucki, *Stany bytowania duszy ludzkiej po śmierci w nauczaniu Wincentego Granata*, UWM, promotor: ks. dr Karol Bujnowski.

4. Robert Ludwiniak, *Cud jako znak działania zbawczego na podstawie Ewangelii według św. Jana*, UWM, promotor: ks. dr Jerzy Fidura.

5. Rafał Matyszewski, *Wychowanie do celibatu kapłańskiego w świetle nauczania Kościoła po Vaticanum II*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

6. Pańko Radosław, *Nauczanie świadków Jehowy o Jezusie Chrystusie*, UWM, promotor: ks. dr Karol Bujnowski.

7. Michał Tokorzewski, *Wolność podstawą wyborów moralnych w ujęciu Servais'a Theodore'a Pinckaers'a*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

8. Robert Wielgat, *Zobowiązanie do celibatu kapłańskiego w ujęciu Józefa Augustyna SJ*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

2010

1. Marek Barszczewski, *Cnota nadziei w nauczaniu Benedykta XVI*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

2. Robert Galicki, *Argumentacja teologiczna prawdy o jedności Kościoła według św. Cypriana z Kartaginy*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Strękowski.

3. Michał Hańczyc, *Bierzmowanie w dialogu katolicko-luterańskim na podstawie Dokumentu z Akry*, UWM, promotor: ks. dr Jerzy Fidura.

4. Kamil Jasiński, *Okultyzm jako zakwestionowanie podstawy wiary*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

5. Dariusz Konopko, *Kierownictwo duchowe jako droga ku dojrzałości chrześcijańskiej na podstawie „Dzienniczka” św. s. Faustyny Kowalskiej*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

6. Kamil Lach, *Duszpasterstwo policji diecezji elckiej na przykładzie Komendy Powiatowej Policji w Elku w latach 1992-2007*, UWM, promotor: ks. dr Wojciech Kalinowski.

7. Jerzy Martinowicz, *Męczennicy systemów totalitarnych na Białorusi w latach 1939-1945*, UWM, promotor: ks. dr Dariusz Brozio.

8. Seweryn Modrzejewski, *Duszpasterstwo pielgrzymkowe diecezji elckiej na przykładzie Diecezjalnej Pieszej Pielgrzymki Elckiej na Jasną Górę w latach 1993-2007*, UWM, promotor: ks. dr Wojciech Kalinowski.

9. Piotr Mozyro, *Antropologiczno-etyczne aspekty klonowania człowieka w nauczaniu Kościoła*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

10. Przemysław Przekop, *Charyzmaty nadzwyczajne w Odnowie w Duchu Świętym na podstawie Dokumentów z Malines*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

11. Marcin Nowalski, *Biblijne aspekty w przemówieniu Ojca Świętego Benedykta XVI wygłoszonym 11 maja 2007 r. na spotkaniu z biskupami w katedrze pw. Wniebowzięcia NMP w Sao Paulo*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

12. Krzysztof Seroka, *Szczęście celem życia moralnego w wybranej literaturze teologicznej*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

13. Wojciech Szypulewski, *Sakrament Eucharystii w homiliach św. Jana Chryzostoma na Ewangelię według św. Mateusza i homiliach na I List św. Pawła Apostoła do Koryntian*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Strękowski.

14. Rafał Wierciszewski, *Sumienie wobec Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w świetle wybranej literatury posoborowej*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

2011

1. Karol Buziewicz, *Miejsce etyki w życiu człowieka w świetle prac Jacka Woronieckiego OP*, UWM, promotor: ks. dr Paweł Tarasiewicz.

2. Vitalijus Kodis, *Duszpasterstwo mniejszości narodowej litewskiej w diecezji elckiej na przykładzie parafii pw. Wniebowzięcia NMP w Puńsku w latach 1992-2007*, UWM, promotor: ks. dr Wojciech Kalinowski.

3. Adam Kolenkiewicz, *Chrześcijanin jako uczeń Chrystusa w listach św. Ignacego Antiocheńskiego*, UWM, promotor: ks. dr hab. Stanisław Strękowski.

4. Adam Nowikowski, *Prawo do pogrzebu według ustawodawstwa Kościoła katolickiego*, UWM, promotor: ks. dr Roman Szewczyk.

5. Krzysztof Plak, *Związek Harcerstwa Polskiego na terenie diecezji elckiej w latach 1992-2009*, UWM, promotor: ks. dr hab. Wojciech Guzewicz, prof. UWM.

6. Tomasz Różański, *Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa w ujęciu Wincentego Granata*, UWM, promotor: ks. dr Jerzy Fidura.

7. Paweł Zaskowski, *Natura ludzka jako teologiczno-moralny problem w nauczaniu Magisterium Kościoła*, UWM, promotor: ks. dr Stanisław Józwiak.

VERZEICHNIS DER MAGISTERARBEITEN, DIE IM RAHMEN
DES STUDIUMS AM HOCHPRIESTERLICHEN SEMINAR IN ELK
IN DER ZEIT VON 1992 BIS 2011 GESCHRIEBEN WURDEN

Zusammenfassung

Das Hochpriesterliche Seminar in Elk war am Gründonnerstag den 16. April 1992 gegründet worden. Von diesem Zeitpunkt an bis 2011 wurden 172 Priester ausgebildet. Aus dieser Gruppe haben 152 Studierende ihre Magisterarbeit geschrieben. Das Themen waren Exegesen, theologische, moralische, aus dem Spiritualen, der Patrologie, der Katechetik, der ökumenischen Theologie und der Soziologie entnommen. Im obig genannten Artikel wurden die Magisterarbeiten in der Zeit von 1992 bis 2011 vorgestellt. Im Verzeichnis sind sie nach Themen in fünf Punkten geordnet und bezeichnet: 1). Personalien des Verfassers, 2) Thema der Arbeit, 3) Wo war dieses Ministerium?, 4) Wie heißt der Promotor?, 5) Welchen akademischen Grad hatte der Promotor?

UWARUNKOWANIA ROZWOJOWE LOKALNYCH GRUP DZIAŁANIA W WOJEWÓDZTWIE WARMIŃSKO-MAZURSKIM

Przedmiotem niniejszej refleksji jest potencjał, jaki drzemie w funkcjonowaniu lokalnych grup działania (LGD) w zakresie szeroko rozumianego rozwoju społecznego. Na marginesie tych rozważań pragnę także odnieść się do uwarunkowań kulturowych, które wydają się kluczowe dla dalszego funkcjonowania tych struktur organizacyjnych na terenie województwa warmińsko-mazurskiego, zwłaszcza w tak szeroko wskazywanych – w podstawowych dokumentach dla tych podmiotów – szansach rozwoju poszczególnych terytoriów poprzez rozwój turystyki. Potencjał społeczny województwa jest stosunkowo niewielki w skali kraju: 1,5 mln ludności zamieszkuje w 47 miastach i prawie 3900 wsiach. Walorem decydującym o dużej atrakcyjności województwa w skali Europy są wysokie walory turystyczne tego regionu, które stanowią zazwyczaj jądro strategii opisywanych struktur LGD. Wydaje się, iż dostrzeżenie w turystyce szans na rozwój poszczególnych „małych ojczyzn” jest uzasadniony i powinien stać się przedmiotem szczególnego zainteresowania liderów omawianych struktur organizacyjnych. Wielofunkcyjny rozwój obszarów wiejskich to proces trudny, nastawiony nie tylko na tworzenie nowych miejsc pracy, ale także rozwój lokalnej przedsiębiorczości, strategiczne planowanie rozwoju, dywersyfikację rolnictwa, rozwój infrastruktury, podnoszenie wykształcenia i kwalifikacji rolników¹. Prawidłowy rozwój wsi w tej perspektywie możliwy jest wówczas, gdy animatorem i podmiotem ich realizacji jest społeczność

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

¹ M. Kłodziński, *Istota wielofunkcyjnego rozwoju terenów wiejskich*, w: *Ekonomiczne i społeczne uwarunkowania wielofunkcyjnego rozwoju wsi w Polsce*, Warszawa 1997, s. 41-67.

lokalna. To ona bowiem wpływa na standard życia i jego jakość, a zarazem przyczynia się do zachowania tożsamości wsi².

W lipcu 2007 r. został przyjęty Program Rozwoju Obszarów Wiejskich na lata 2007-2013 (PROW)³. Program ten jest realizowany na terenie całego kraju. Jego idea jest skoncentrowana na podjęciu działań na rzecz rozwoju obszarów wiejskich w ramach czterech tzw. osi priorytetowych. Najbardziej interesująca dla poniższych rozważań jest oś nr 4 – Leader (skrót z języka francuskiego – *Liaison Entre Actions de Développement de l'Economie Rurale* – czyli powiązania między działaniami na rzecz rozwoju gospodarki wiejskiej). Poszczególne kraje UE w różnych proporcjach wydatkują przyznane im środki na działalność według tej metody. W niektórych krajach jest to nawet 10% i więcej (najwięcej w Irlandii Północnej 25,7%). W Polsce kwota przeznaczona na te działania wynosi 787 mln euro, co stanowi 4,7% całego PROW na lata 2007-2013⁴. Istotną rolę odgrywają tu tzw. „małe projekty”, które będą mogły być dofinansowane kwotą do 25 tys. zł w ramach realizacji lokalnych strategii rozwoju. W programie przewidziano finansowanie 21280 takich projektów⁵.

Program bezzwrotnej pomocy dla wsparcia rozwoju obszarów wiejskich za pomocą tworzenia partnerstw realizowany jest na terenie Unii Europejskiej od 1989 r. Intencją tego działania było opracowanie zintegrowanych strategii lokalnego rozwoju w kontekście ochrony środowiska⁶. Sukces tej metody (opartej na konkretnych cechach podejścia do działania: terytorialnej, oddolnej, zintegrowanej, partnerskiej, a także opartej na innowacyjności, decentralizacji zarządzania i finansowania

² R. Wilczyński, *Odnowa wsi w perspektywie rozwoju obszarów wiejskich w Polsce – doświadczenia województwa opolskiego*, Poznań 2000, s. 11-15.

³ Tekst dostępny pod adresem: www.minrol.gov.pl

⁴ U. Budzich-Szukała, *Program LEADER w Polsce – sposób na aktywizację wsi*, w: *Polska wieś 2008. Raport o stanie wsi*, red. J. Wilkis, I. Nurzyńska, Warszawa 2008 (dalej cyt. *Polska wieś 2008*), s. 128-129.

⁵ A. Hałasiewicz, *Źródła finansowania inicjatyw i przedsięwzięć gospodarczych na wsi*, w: *Polska wieś 2008*, s. 151.

⁶ A. Ziomek, *Partnerstwa lokalne w Polsce – uwarunkowania i kierunki rozwoju*, w: *Pomiędzy tożsamością a skutecznością. Dobre praktyki społecznego konstruowania partnerstw lokalnych*, red. B. Skrzypczak, M. Grygorczyk, Warszawa 2009, s. 10.

oraz współpracy „sieciowej”⁷ doprowadził do znacznego podniesienia środków finansowych na jego realizację. W latach 1994-1999 inicjatywa leader objęła blisko 1000 obszarów ówczesnej UE (co stanowiło blisko połowę wszystkich obszarów wiejskich i prawie tyłuż mieszkańców wsi)⁸.

W Polsce program ten był wdrażany pilotażowo w ramach LEADER+, jako działanie 2.7 w Sektorowym Programie Operacyjnym Rolnym na lata 2004-2006. Budżet tego programu był niewielki – 19 mln euro⁹. Pierwszymi beneficjentami pomocy udzielanej w ramach tego programu były LGD, traktowane jako bazy wiejskiego kapitału społecznego¹⁰. Jednym z podstawowych warunków pozyskania przez nie środków było przygotowanie zintegrowanych strategii rozwoju danego terytorium. W ramach tego programu powstało w naszym kraju 149 LGD (chęć uczestnictwa w tym schemacie zgłosiło prawie 250 obszarów, z których 174 otrzymało dofinansowanie), które swą działalnością objęły obszar zamieszkały przez blisko 7 mln osób¹¹. Z uwagi na bardzo krótki czas na zarejestrowanie pierwsze LGD nie zawsze mogły w pełni dostosować się do niektórych zasad tej metodyki, jak podejścia oddolnego, zintegrowanego czy partnerskiego. Te uwarunkowania wpłynęły,

⁷ Charakterystyka metody wg A. Hałasiewicza (*LEADER w Polsce. Wykorzystana szansa i nowe możliwości* – http://www.leaderplus.org.pl/docs/Leader_w_Polsce.pdf [4 stycznia 2011]; terytorialność, program realizowany jest na konkretnym obszarze, zamieszkałym od 5 tys. do 150 tys. osób; oddolność inicjatyw – mieszkańcy poprzez LGD decydują co i jak chcą robić; integralności podejścia i widzenia spraw w szerokim kontekście konkretnego obszaru, jego uwarunkowań, zasobów, ograniczeń, szans i możliwości; partnerstwo, LGD tworzona jest na równoprawnych zasadach przez trzy kategorie partnerów: publicznych, prywatnych i społecznych. Partnerstwo oznacza również, że grupa jest otwarta na wszystkich nowych członków i nie zamyka się w gronie członków założycieli; samodzielne zarządzanie na poziomie lokalnym według przejrzystych zasad; - innowacyjność w danym miejscu i czasie; współpraca z innymi LGD w regionie, w kraju i zagranicą.

⁸ U. Budzich-Szukała, *Program LEADER w Polsce – sposób na aktywizację wsi*, w: Polska wieś 2008, s. 117-119, tab. 7.1.

⁹ J. Wilkin, *Sami swoi? Polscy rolnicy w Unii Europejskiej*, w: *Polska wieś 2006. Raport o stanie wsi*, red. J. Wilkin, I. Nurzyńska, Warszawa 2006 (dalej cyt. Polska wieś 2006), s. 18.

¹⁰ B. Fedyszak-Radziejowska, *Kapitał ludzki i społeczny polskiej wsi*, w: *Polska wieś 2006*, s. 109.

¹¹ P. Ściański, M. Żak, *Oś IV PROW 2007-2013 – Lokalne Grupy Działania i Lokalne Strategie Rozwoju*, Warszawa 2009 (pdf., data pobrania 19 XII 2010), s. 3.

iż obecne LGD nadal mają problem z zachowaniem spójności i utrzymaniem zaangażowania partnerów. Trzeba tu wskazać i inne problemy, jak ten, że pierwsze LGD musiały być bardziej skoncentrowane na kwestiach formalnych niż budowaniu partnerstwa i aktywizowaniu społeczności oraz wypracowaniu formuły równego prawa w partnerstwie¹². W województwie warmińsko-mazurskim powstało w ramach programu LEADER+ 8 LGD (tab. 1). Nie wszystkie przetrwały w swoich pierwotnych strukturach organizacyjnych i terytorialnych do naszych czasów¹³. Dzieje tej LGD wskazują, jak istotnym elementem spajającym i decydującym jest właściwie wypracowana strategia. Powodzenie zakładanych przedsięwzięć uzależnione jest od akceptacji jej założeń przez mieszkańców danego terytorium, którzy powinni się z nimi identyfikować¹⁴. LGD, składające się z wielu społeczności lokalnych, powinny zadbać o tożsamość swojej organizacji i przewidzieć stosowne przedsięwzięcia integrujące i budujące zręby pod zakładaną wspólną misję. We wrześniu 2008 r. rozpoczęto nabór wniosków dla działania osi IV Leader. Do samorządów wojewódzkich wpłynęło 344 wnioski, z których do udziału w PROW 2007-2013 wybrano 338 LGD, w tym 14 w naszym województwie¹⁵. Obecnie funkcjonuje na terenie naszego województwa 15 LGD (tab. 2).

Tab. 1. LGD z terytorium województwa zarejestrowane w 2006 roku

Lp.	LGD
1.	Związek Stowarzyszeń na Rzecz Rozwoju Gmin Północnego Obszaru Wielkich Jezior Mazurskich (Węgorzewo)
2.	Stowarzyszenie Rozwoju Wsi i Ochrony Dziedzictwa Kulturowego w gminie Biskupiec (Biskupiec)

¹² U. Budzich-Szukała, *Program LEADER w Polsce*, s. 122-123.

¹³ Jako przykład można wskazać LGD „Partnerstwo dla Warmii” – M. Arszulowicz, J. Hochleitner, *Local Action Group (LGD) „Partnerstwo dla Warmii” as a Creator of Local Tourism*, „GeoJournal of Tourism and Geocities” (2009), no.1, p. 17-24.

¹⁴ M. Słodowa-Helpa, *Warunki i czynniki rozwoju turystyki w gminie*, „Problemy Turystyki”, 3-4(2002), s. 8.

¹⁵ P. Ściański, M. Żak, *Oś IV PROW 2007-2013*, s. 4-5; tab. 1.

3.	Stowarzyszenie Lokalna Grupa Działania LIDER w EGO (Elk)
4.	Stowarzyszenie Łączy Nas Kanał Elbląski Lokalna Grupa Działania w Elblągu
5.	Stowarzyszenie LGD WARMIŃSKI ZAKĄTEK
6.	Federacja Lokalna Grupa Działania Partnerstwo dla Warmii
7.	Związek Stowarzyszeń Kraina Drwęcy i Pasłęki
8.	Związek Stowarzyszeń Brama Mazurskiej Krainy

Źródło: Na podstawie „Leader+” (2007), nr 3, s. 14.

Tab. 2 Obecne funkcjonujące LGD w województwie warmińsko-mazurskim

Lp.	Nazwa LGD	Gminy
1	Związek Stowarzyszeń na Rzecz Rozwoju Gmin Północnego Obszaru Wielkich Jezior Mazurskich	Budry, Giżycko, Kruklanki, Miłki, Pozezdrze, Ryn, Srokowo, Węgorzewo, Wydminy
2	Stowarzyszenie Łączy Nas Kanał Elbląski Lokalna Grupa Działania w Elblągu	Elbląg, Gronowo Elbląskie, Iława, Kisielice, Małdyty, Markusy, Miłomłyn, Pasłęk, Rychliki, Susz, Zalewo
3	Stowarzyszenie Lokalna Grupa Działania „Lider w EGO”	Banie Mazurskie, Dubeninki, Gołdap, Kalinowo, Kowale, Oleckie, Olecko, Prostki, Stare Juchy, Świętajno k. Olecka, Wieliczki
4	Lokalna Grupa Działania „Brama Mazurskiej Krainy”	Płoskinia, Działdowo, Iłowo-Osada, Kozłowo, Janowiec-Kościelny, Nidzica, Janowo, Jedwabno, Wielbark, Szczytno, Rozogi, Świętajno, Pasym, Dźwierzuty
5	Fundacja Lokalna Grupa Działania Partnerstwo dla Warmii	Braniewo, Frombork, Lelkowo, Pieniężno, Płoskinia, Wilczęta
6	Związek Stowarzyszeń „Kraina Drwęcy i Pasłęki”	Miłakowo, Morąg, Łukta, Ostróda, Gietrzwałd, Grunwald, Jonkowo, Świątki

7	Lokalna Grupa Działania "Ziemia Lubawska"	Kurzętnik, Grodzieczno, Lubawa, Nowe Miasto Lubawskie, Rybno
8	Lokalna Grupa Działania „Warmiński Zakątek”	Dobre Miasto, Dywity, Górowo Iławeckie, Jeziorany, Kiwity, Lidzbark Warmiński, Lubomino, Orneta
9	Lokalna Grupa Działania Wysocka Elbląska	Milejewo, Młynary, Tolkmicko
10	Lokalna Grupa Działania Stowarzyszenie Południowa Warmia	Barczewo, Biskupiec, Kolno, Purda, Stawiguda
11	Lokalna Grupa Działania "Barcja"	Barciany, Kętrzyn, Korsze, Reszel, Sępól
12	Lokalna Grupa Działania "Mazurskie Morze"	Biała Piska, Mikołajki, Orzysz, Piecki, Pisz, Ruciane-Nida
13	Lokalna Grupa Działania "Razem Silniejsi"	Elk
14	Stowarzyszenie Rozwoju Wsi i Ochrony Dziedzictwa Kulturowego w Gminie Biskupiec	Biskupiec Pomorski
15	Stowarzyszenie Lokalna Grupa Działania "Łyna i Sajna"	Bartoszyce, Bisztynek

Źródło: Na podstawie danych <http://www.w-modr.pl/index.php?id=297&l=pl> [12 II 2011].

LGD są charakteryzowane we wskazanym programie bezpośrednio w kontekście dobrze rozpoznanej metodyki, którą należy realizować systemowo i interdyscyplinarnie: *Leader jest podejściem przekrojowym, które ma przyczynić się do aktywizacji społeczności wiejskich poprzez włączenie partnerów społecznych i gospodarczych do planowania i wdrażania lokalnych inicjatyw. Lokalne podejście powiązane z określonym obszarem wpływa na lepsze zdefiniowanie problemów obszaru i określenie sposobów ich rozwiązania. Leader jest oddolnym partnerskim podejściem do rozwoju obszarów wiejskich, realizowanym przez lokalne grupy działania (LGD), polegającym na opracowaniu przez lokalną społeczność wiejską lokalnej strategii rozwoju (LSR) oraz realizacji wynikających z niej innowacyjnych projektów łączących zasoby ludzkie, naturalne, kulturowe, historyczne itp., wiedzę i umiejętności przed-*

stawicieli trzech sektorów: publicznego, gospodarczego i społecznego. Przedstawiciele tych sektorów tworzą partnerstwo zwane lokalną grupą działania, które jest reprezentatywne dla obszaru objętego LSR. Na poziomie decyzyjnym LGD co najmniej 50% stanowią partnerzy gospodarczy i społeczni. Lokalna grupa działania wybiera projekty, których realizacja przyczyni się do osiągnięcia celów wspólnie opracowanej lokalnej strategii rozwoju. Takie oddolne podejście wzmocni spójność podejmowanych lokalnie decyzji, podniesie jakość zarządzania i przyczyni się do wzmocnienia kapitału społecznego w społecznościach wiejskich, a także skłoni do stosowania innowacyjnych rozwiązań w zakresie rozwoju danego obszaru¹⁶. Warto w tym miejscu przywołać spostrzeżenia bezpośredniego animatora LGD w Polsce, Andrzeja Hałasiewicza, który – po dwuletnim okresie funkcjonowania w Polsce programu Leader+ – zauważył: Bardzo ważne jest przywracanie równowagi pomiędzy partnerami. Samorząd terytorialny, władze gminne, ze względu na stan swojego zorganizowania i posiadane zasoby bardzo często miał w LGD pozycję dominującą. Wraz ze wzrostem zdolności instytucjonalnej do samodzielnego działania władze samorządowe powinny umieć się samo ograniczać. LGD to nie jest związek gmin danego obszaru, a jeśli równowaga trzech sektorów partnerstwa będzie przywrócona to będzie to coś znacznie więcej, z korzyścią dla władz gminnych. Ciągłe potrzebne jest doskonalenie metod transparentnego, jawnego działania i podejmowania decyzji według jasnych, przestrzeganych zasad. Nieustannej pracy wymaga dobre komunikowanie się ze społecznością lokalną. O możliwościach stwarzanych przez Leader powinni wiedzieć wszyscy potencjalnie zainteresowani. Władze LGD muszą być przygotowane do publicznego uzasadniania swoich decyzji i powinny być przygotowane na krytykę. Najlepsze rozwiązania i decyzje powstają w procesie dialogu, a taki dialog daje szansę na budowanie świadomości współuczestnictwa i współodpowiedzialności za podejmowane decyzje. Dialog tego rodzaju to niekończący się proces wymagający nieustających wysiłków i doskonalenia form komunikacji¹⁷.

Przede wszystkim liderzy LGD mają dokonać inwentaryzacji wszelkich dóbr na swoim terytorium wraz z kapitałem społecznym, który powinien być zaangażowany do realizacji wspólnie opracowanej strate-

¹⁶ Por. PROW, s. 294-295.

¹⁷ A. Hałasiewicz, *LEADER w Polsce*, s. 19.

gii. Takie podejście wzmacnia samorządność, formułowanie potrzeb i celów rozwoju poprzez odwołanie się do miejscowych warunków¹⁸. Zaprezentowana metoda rozwoju lokalnego w oparciu na oddolne inicjatywy i zaangażowaniu społeczności lokalnych sprzyjają harmonii i daje szansę powodzenia, gdyż stwarzają warunki dla wszystkich podmiotów zaangażowanych w realizację tego zadania. Ta filozofia działania wpisuje się w koncepcję drogi do dobrobytu Francisa Fukuyamy, dla którego podstawowym atrybutem i siłą jest kapitał społeczny mierzony poziomem zaufania w danym społeczeństwie¹⁹. Zresztą kapitał społeczny był wielokrotnie ukazywany dla polskich liderów LGD²⁰. Idea omawianej w PROW metody zakłada przejście odpowiedzialności za koncepcję, zwłaszcza, że umożliwia on dokonywania zmian postaw roszczeniowych w grupie²¹. Z dokumentu PROW wynika, że w ramach osi leader dofinansowane będą następujące działania:

1. Wdrażanie lokalnych strategii rozwoju, które przyczyniają się do poprawy jakości życia lub zróżnicowania działalności gospodarczej – tzw. „małe projekty” obejmujące m.in.:

- podnoszenie świadomości mieszkańców poprzez organizację szkoleń i innych przedsięwzięć o charakterze edukacyjnym,
- udostępnianie na potrzeby społeczności wiejskiej urządzeń i sprzętu komputerowego, organizację imprez kulturalnych, rekreacyjnych i sportowych,

¹⁸ P. Ściański, M. Żak, *Oś IV PROW 2007-2013*, s. 3.

¹⁹ F. Fukuyama, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, tłum. A. Śliwa, L. Śliwa, Warszawa-Wrocław 1997, s. 27-39. Autor uzasadnia słabość tego kapitału m.in. w Polsce przeszłością czasów PRL-u, który wbrew własnym deklaracjom wzmocnił jednostkowy egoizm. Ta kategoria była już przedmiotem badania odnośnie LGD – por. W. Goszczyński, *Zaufanie w programie LEADER. O społecznych czynnikach rozwoju obszarów wiejskich*, „Leader+” (2008), nr 5, s. 15-19.

²⁰ W trakcie Ogólnokrajowej Konferencji „LEADER w Polsce – doświadczenia i przyszłość” (6.VI.2008) jeden z referentów podkreślał: „Aby rozwój obszarów wiejskich był efektywny, należy tak rozwijać kapitał lokalnej społeczności, aby wyeksponować pojawiające się szanse i zachęcić jednostki do inwestowania w celu jak najlepszego ich wykorzystania. Tak więc mamy cztery rodzaje zasobów: Kapitał Naturalny, Kapitał Ludzki, Kapitał Wytworzony przez Człowieka oraz Kapitał Społeczny; ale najważniejszym z nich jest Kapitał Społeczny!”. G.R McDowell, *Budowanie kapitału społecznego – kluczem do rozwoju lokalnego*, <http://www.leaderplus.org.pl/aktualnosci.php?id=295&type=s> [4 stycznia 2011].

²¹ M. Słodowa-Helpa, *Warunki i czynniki rozwoju turystyki w gminie*, s. 17.

- promocję lokalnej twórczości ludowej, kulturalnej i artystycznej z wykorzystaniem lokalnego dziedzictwa kulturowego, historycznego oraz przyrodniczego,
- kultywowanie miejscowych tradycji, obrzędów i zwyczajów oraz kultywowanie tradycyjnych zawodów i rzemiosła,
- rozwój agroturystyki i turystyki (utworzenie lub zmodernizowanie bazy informacji turystycznej oraz stron www, przygotowanie i wydanie folderów i innych publikacji informacyjnych),
- budowę lub odbudowę małej infrastruktury turystycznej, w szczególności punktów widokowych, miejsc wypoczynkowych i biwakowych, tras narciarstwa biegowego i zjazdowego, tras rowerowych, ścieżek spacerowych, dydaktycznych,
- zachowanie lub odtworzenie, zabezpieczenie i oznakowanie cennego dziedzictwa przyrodniczego i krajobrazowego ze szczególnym wskazaniem na obszary chronione,
- zachowanie dziedzictwa kulturowego i historycznego (prowadzenie badań, gromadzenie danych, odbudowa lub renowacja, zabezpieczanie, uporządkowanie i oznakowanie niewielkich obiektów kulturowych i historycznych ważnych lub charakterystycznych dla danej miejscowości),
- odnawianie, uporządkowanie i oznakowanie prywatnych budynków i obiektów charakterystycznych dla budownictwa i krajobrazu danego regionu, remont świetlic wiejskich i zakup wyposażenia,
- inicjowanie powstawania, rozwoju, przetwarzania, wprowadzenia na rynek produktów i usług bazujących na lokalnych zasobach, w tym naturalnych surowcach lub produktach rolnych i leśnych, oraz tradycyjnych sektorach gospodarki.

2. Wdrażanie projektów współpracy. LGD może ubiegać się o pomoc finansową na realizację projektów współpracy międzyregionalnej i międzynarodowej, w które mogą być zaangażowani partnerzy działający na obszarach wiejskich Krajów Członkowskich, jak również spoza Unii Europejskiej.

3. Nabywanie umiejętności i aktywizacja. Pomoc w ramach tego działania skierowana jest do lokalnej grupy działania w celu zapewnienia sprawności i efektywności jej pracy oraz doskonalenia zawodowego osób zaangażowanych we wdrażanie LSR. Pomoc ta może w szczególności dotyczyć:

- badań nad obszarem objętym przez LSR,

- informowania o obszarze działania LGD,
- szkolenia kadr biorących udział we wdrażaniu LSR,
- organizacja wydarzeń o charakterze promocyjnym związanych z obszarem działania LGD,
- szkolenia lokalnych liderów,
- kosztów bieżących LGD (ich wysokość może stanowić maksymalnie do 15% wartości wszystkich działań przeprowadzonych przez LGD).

Ważną cechą odróżniającą PROW od poprzednich podobnych programów jest tzw. „podejście partnerskie”. Sprzyja to zwiększaniu zaangażowania uczestników oraz zwiększa szanse pomyślnej realizacji Programu, szczególnie na szczeblu lokalnym²². Od kilku lat wskazuje się na duży potencjał tkwiący w idei ekonomii społecznej²³, jako metody przeciwdziałania negatywnym zjawiskom społecznym w postaci różnym formom wykluczenia społecznego (bezrobocie, bieda²⁴, niepełnosprawność czy nieakceptowanie inności) powszechnego zwłaszcza w regionach opóźnionych gospodarczo²⁵.

Celem działań – wedle filozofii omawianego programu – jest budowanie kapitału społecznego poprzez aktywizację mieszkańców oraz przyczynianie się do powstawania nowych miejsc pracy na obszarach wiejskich, a także polepszenie zarządzania lokalnymi zasobami i ich waloryzacja, wskutek pośredniego włączenia LGD w system zarzą-

²² K. Wasielewski, *Program LEADER+ szansa czy tylko nadzieja na aktywizację polskiej wsi?*, w: *Proces demarginalizacji polskiej wsi. Programy pomocowe, liderzy, elity i organizacje pozarządowe. Raport Instytutu Spraw Publicznych*, red. B. Fedyszak-Radziejowska, Warszawa 2005; Z. Orzech, *Szanse rozwoju obszarów wiejskich poprzez Lokalne Grupy Działania*, w: *Kulturowe wartości Wzniesień Elbląskich w perspektywie Gminy Milejewo*, red. J. Hochleitner, W. Moska, Elbląg 2008, s. 103-112. Por. Także: *Tworzenie partnerstw lokalnych i ich sieci na obszarach wiejskich. Doświadczenie z funkcjonowania programu LEADER w Polsce w latach 2004-2009*, red. K. Wasielewski, Bydgoszcz 2009.

²³ Por. *Ekonomia społeczna w Polsce: Osiągnięcia i bariery rozwojowe oraz potencjał w świetle wyników badań*, red. M. Giza-Poleszczuk, J. Hausner, Warszawa 2008.

²⁴ Prawie ¼ gospodarstw domowych rolników znajduje się poniżej ustawowej granicy ubóstwa, gdy w miastach wynosi on 10%. J. Zegar, *Z czego żyje polska wieś?*, w: *Polska wieś 2008*, s. 26.

²⁵ A. Michalik, *System wspierania spółdzielni socjalnych w Polsce*, „Rozprawy Naukowe i Zawodowe PWSZ w Elblągu”, 9(2010), s. 7-8.

dzania danym obszarem²⁶. Lokalne podejście powiązane z określonym terytorium wpływa na lepsze zdefiniowanie problemów obszaru i określenie sposobów ich rozwiązania. Teoretycznie brzmi to bardzo logicznie. Aby jednak ten cel osiągnąć LGD muszą być rzeczywistymi przedstawicielami swoich „małych ojczyzn” – to zadanie wydaje się trudne do zrealizowania bez właściwego zaangażowania liderów tych organizacji. Chodzi o stworzenie formuły, która wyłoni autorytety życia społecznego. To oni ułatwią proces promocji idei poszczególnych LGD i przyczynią się do aktywnego współtworzenia bieżących i dalekosiężnych strategii. Póki co, wszelkie inicjatywy skierowane na rozwój wybranych obszarów napotykać na liczne ograniczenia związane z zanikiem społecznych więzi z najbliższym otoczeniem, utratą miejsc historycznie związanych z danym terytorium, często brakiem właściwych gospodarzy zarządzających gminami i sołectwami²⁷. Samorząd lokalny powinien być liderem w zakresie inspirowania i rozwoju funkcji turystycznych na zarządzanym przez siebie terytorium oraz powinien pełnić funkcję koordynatora działań na wielu innych płaszczyznach²⁸.

Wydaje się, iż bardzo ważnym fundamentem LGD jest zaangażowanie się w jej tworzenie organizacji pozarządowych, które wcześniej potrafiły zgromadzić wokół swojej działalności aktywne osoby, często pasjonatów i znawców swojej ziemi, coraz częściej także sprawnych autorów projektów, ich koordynatorów i zarządców. Warto uświadomić kolejne ważne cechy organizacji pozarządowych, które stanowią konkretny walor w perspektywie LGD: niepaństwowość i niezarobkowy charakter aktywności członków²⁹. Stowarzyszenia mogą podejmować niezbędne kroki skierowane w stronę budowy społeczeństwa obywatelskiego. Nie mam wątpliwości, iż to zadania stanie się w najbliższym już okresie istotnym jurorem aktywności tych grup. Tam, gdzie rzeczywiście lokalni liderzy podejmują działania oparte na dialogu społecznym, solidaryzmie i partnerstwie, a również aktywnie poszukują nieustannie no-

²⁶ J. Hochleitner, *Aktywność społeczności lokalnej na rzecz kreowania nowych produktów i infrastruktury turystycznej*, w: *Wpływ organizacji pozarządowych na rozwój lokalny*, red. A. Jachimowicz, Elbląg 2009, s. 30-32.

²⁷ I. Miedzińska, *Krajobraz w podróży – między identyfikacją a kreacją*, w: *Współczesne podróże kulturowe*, red. M. Kazimierczak, Poznań 2010, s. 253.

²⁸ M. Słodowa-Helpa, *Warunki i czynniki rozwoju turystyki w gminie*, s. 10.

²⁹ G. Cern, *Działalność gospodarcza stowarzyszeń – zagadnienia ogólne*, „Rozprawy Naukowe i Zawodowe PWSZ w Elblągu”, 9(2010), s. 195.

wych podmiotów – partnerów do współpracy, tam będziemy uczestniczyć w niebanalnych inicjatywach, które będą budowały trwałe produkty swojej aktywności, w konsekwencji zaś społeczeństwo obywatelskie. Wszak każde partnerstwo jest dobrowolnym związkiem powołanym do rozwiązywania określonych problemów, zakładającym równość wszystkich partnerów niezależnie od potencjału i pozycji w środowisku lokalnym³⁰. Z drugiej strony, jak wynika z analiz socjologicznych, Polacy nie ufają innym, a głównymi liderami tej nieufności są rolnicy³¹. Wedle hipotez Fukuyamy i Putnama taki klimat społeczny skazuje społeczeństwa na zacofanie i niedostatek³². W tej perspektywie należy z nadzieją przyjmować wszelkie działania, które mogą i skutecznie potrafią na trwałe zmieniać poziom zaufania społecznego w poszczególnych społeczeństwach lokalnych.

Czynnikiem budującym tożsamość każdego partnerstwa jest więc społeczna, czyli poczucie wspólnoty wartości i interesów³³. Dobrze oddaje tę prawdę znany animator wsi tematycznych Wacław Idziak: „Autentyczne partnerstwa rodzą się w działaniu, wzrastają stopniowo, zaczynając od działań na mniejszą skalę, dojrzewają do większych zadań. Miarą ich efektywności są wymierne, konkretne rezultaty. Ich skład i struktura nie są odgórnie dekreteowane. [...] można stwierdzić, że niektóre z nich [tj. LGD – przyp. JH] tworzone były odgórnie, należą do nich pojedynczy reprezentanci wsi. Dotychczasowa aktywność części z tych partnerstw koncentruje się wokół planowania i szkoleń”³⁴. Dziś pewnym miernikiem akceptacji przez społeczność lokalną aktywności

³⁰ P. Henzler, *Partnerstwo to ludzie. O czym nie można zapomnieć, planując pracę partnerską*, w: *Pomiędzy tożsamością a skutecznością. Dobre praktyki społecznego konstruowania partnerstw lokalnych*, Warszawa 2009 (dalej cyt. *Pomiędzy tożsamością*), s. 16.

³¹ B. Fedyszak-Radziejowska, *Spoločności wiejskie pięć lat po akcesji do UE – sukces spóźnionej transformacji*, w: *Polska wieś 2010. Raport o stanie wsi*, red. J. Wilkina, I. Nurzyńska, Warszawa 2010, s. 89-90, tab. 3.15.

³² Por. F. Fukuyama, dz. cyt.; R. Putnam, *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, tłum. J. Szacki, Kraków-Warszawa 1995.

³³ B. Skrzypczak, *W poszukiwaniu społeczno-edukacyjnej metodologii badania partnerstw lokalnych*, w: *Pomiędzy tożsamością*, s. 25.

³⁴ W. Idziak, *Wymyślić wieś od nowa. Wioski tematyczne*, Koszalin 2008, s. 133.

i realizacji przez LGD swojej misji może być status organizacji pożytku publicznego i płynące z tego tytułu wsparcie finansowe³⁵.

LGD bardzo często wydają się prostą możliwością do realizacji egoistycznych celów małych grup towarzyskich, stając się – jak dobrze tę prawidłowość zauważa Piotr Henzler – „luźnym związkiem przedstawicieli instytucji, którzy prą do szybkiego zrealizowania celu, pomijając bardzo ważną kwestię tworzenia sieci współpracy, nawiązywania głębszych relacji czy ustalania norm i wartości”³⁶. Co prawda wymóg LGD, wedle którego 50% głosów jest spoza sektora publicznego, aby uchronić przed marnotrawstwem angażowane w projekt środki. Co wcale nie może wykluczać realizacji wspólnej „partykularnej strategii” przez nieformalną współpracę przedstawicieli samorządów i pozarządowych liderów. Według F. Fukuyamy praktyka ta jest jedną z najważniejszych słabości kapitału społecznego i określa ją „familistycznym” typem społeczeństw, w których występuje brak zaufania w przestrzeni poza rodziną³⁷. W wypadku polskiej rzeczywistości mamy do czynienia z konstrukcją bardziej złożoną, tworzącą grupy interesów towarzyskich, ukształtowaną w dłuższej perspektywie, często wykraczającej poza okres sprzed 1989 roku. Wpływowe od lat środowiska potrafią wykorzystywać dla własnych celów zaangażowanie mieszkańców w pracy społecznej (korzystając z wciąż praktykowanych we wsiach czynów społecznych), czy odpowiednio stymulując tradycyjną pomoc sąsiedzką. Warto w tym miejscu jednak zauważyć, iż praktyki te są przejawem kultury zaufania mieszkańców wsi do wspólnoty, a nie do instytucji³⁸. Na przykładzie LGD znamy interesujące socjologiczne badania prowadzone przez pracowników naukowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, w trakcie których zostały dostrzeżone negatywne zjawiska:

³⁵ Po spełnieniu warunków określonych w ustawie z 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i wolontariacie.

³⁶ P. Henzler, *Partnerstwo to ludzie*, s. 17.

³⁷ Por. interesujące spostrzeżenia P. Gliński, *Style działania organizacji pozarządowych w Polsce. Grupy interesów czy pożytku publicznego*, Warszawa 2006; R. Drozdowski, *Spontaniczny demontaż idei dobra wspólnego*, w: *Co nas łączy, co nas dzieli?*, red. J. Mucha, E. Narkiewicz-Niedbalec, M. Zielińska, Zielona Góra 2008, s. 101-118.

³⁸ Szerzej tę kulturę opisuje J. Herbst, *Wieś obywatelska*, w: *Polska wieś 2008*, s. 159-179.

- „klientelizmu”, polegającego na uznaniu jednej grupy za uprzywilejowanego reprezentanta danego sektora (np. na terenie gminy rekrutacja do zarządu LGD może być prowadzona tylko w grupie wybranych organizacji pozarządowych). Zjawisko to charakteryzuje się wykształcaniem się relacji patron-klient, które prowadzą do określonych nawzajem zachowań;

- zjawisko władzy dyskrecyjnej – izolowanie ośrodka decyzyjnego od członków partnerstwa i ich klientów. Organ zarządzający w takiej organizacji działa poprzez nieformalne układy towarzyskie, rodzinne czy partyjne³⁹.

Wnet w takich stowarzyszeniach – tzw. typu „ekskluzywnego”⁴⁰ – nastawionych na „spajanie” własnej wspólnoty, wzmacniających jednocześnie procesy wykluczenia tych, którzy do niej nie należą może dochodzić do konfliktów, przekładających się na brak szerszego zainteresowania społeczności lokalnej dla podejmowanych, nawet bardzo cennych, inicjatyw. W takich sytuacjach te wewnętrzne konflikty mogą dotyczyć również samych liderów „ekskluzywnych organizacji” w zakresie konsumowania pozyskiwanych środków finansowych. W literaturze przedmiotu zauważono, że LGD są często konstruowane jako potencjalni beneficjenci unijnych środków⁴¹. W takich sytuacjach wsparcie instytucji samorządu terytorialnego czy innych podmiotów nie jest w stanie wygenerować w dłuższej perspektywie trwałych produktów identyfikujących i wzmacniających poszczególne „małe ojczyzny”. Zresztą, jak wskazują badania prowadzone w ostatnim czasie, poczucie lokalności nadal jest w Polsce na bardzo niskim poziomie rozwoju⁴². Stąd istotna wydaje się wrażliwość uczestników takich dobrowolnych związków na kontekst kulturowy, który zabezpiecza przed niebezpieczeństwem tzw. „inwazji kulturowej”, gdzie grupa rządząca, korzystając z atrybutu siły, narzuca

³⁹ W. Kniec, *Władza w LGD*, „Leader+” (2007), nr 4, s. 18-19.

⁴⁰ B. Fedyszak-Radziejowska, *Społeczności wiejskie pięć lat po akcesji do UE*, s. 82-83.

⁴¹ Por. Tworzenie partnerstw lokalnych i ich sieci na obszarach wiejskich. Doświadczenie z funkcjonowania programu LEADER w Polsce.

⁴² Por. *Wielopolska regionalna?*, red. K. Bondyra i in., Poznań 2008, s. 120.

grupie swoje wzorce i wartości⁴³. W ten sposób na pewno nie uda się zrealizować postulatu budowy społeczeństwa obywatelskiego.

Pożądanym kierunkiem rozwoju kapitału społecznego, który ma skutecznie stymulować do rozwoju swoich organizacji, wspólnot wiejskich, gmin czy poszczególnych LGD są dwa pozostałe sposoby funkcjonowania:

- „pomostowy”, który cechuje się nieco słabszymi więzami rodzinnymi i słabszymi związkami z członkami własnej wspólnoty. Kapitał pomostowy pomaga budować społeczeństwo obywatelskie poprzez wznoszenie mostów łączących rolników i mieszkańców wsi z ekspertami⁴⁴, działaczami, wolontariuszami i osobami zainteresowanymi problematyką wiejską, pochodzącymi spoza danych wspólnot,

- „łączący” (inkluzyjny), który umożliwia współpracę i współdziałanie ludzi z różnych kręgów społecznych i poziomów hierarchii społecznej. W tym wariancie stowarzyszenia, organizacje i fundacje mają charakter otwarty, a ich członkowie chcą i potrafią współpracować z ludźmi spoza własnego środowiska. Ta forma kapitału społecznego potrafi zaangażować tych marginalizowanych społecznie i stanowi ważny bastion przeciw wykluczaniu słabszych grup⁴⁵.

Polska wieś wytworzyła w swojej długiej tradycji takie formy współpracy, które często umożliwiają absorpcję kapitału społecznego w innych formach aktywności, poza „układem” próbującym totalnie przejąć zarządzanie wspólnotą wiejską. Chodzi tu przede wszystkim o organizacje i ruchy religijne związane głównie z Kościołem katolickim (np. wspólnoty parafialne, koła różańcowe, w sumie niemal 8 tys. jednostek organizacyjnych w kraju)⁴⁶. Potwierdzają ten potencjał badania CBOS, wedle których na obywatelskie postawy duży wpływ ma trady-

⁴³ „Inwazja kulturowa” została opisana już w literaturze specjalistycznej przez P. Freirego w 1972 roku – B. Skrzypczak, *W poszukiwaniu społeczno-edukacyjnej metodologii*, s. 25.

⁴⁴ O pozytywnych efektach partnerstw opartych na inicjatywie obywatelskiej wysokiej klasy specjalistów (wiedza ekspercka i naukowa) współdziałających ze społecznością lokalną patrz – R. Wilczyński, *Program odnowy wsi w Polsce*, s. 109.

⁴⁵ B. Fedyszak-Radziejowska, *Spoločności wiejskie pięć lat po akcesji do UE*, s. 83.

⁴⁶ J. Herbst, *Wieś obywatelska*, s. 170-174, tab. 10.5.

cyjna religijność Polaków, wciąż charakteryzująca zwłaszcza społeczeństwa wiejskie⁴⁷.

Poszukując potencjału LGD w naszym województwie zadziwia stosunkowo swobodne podejście do nazw tych organizacji. Być może te działania są tylko przejawem ogólnoświatowej tendencji tzw. neoregionalizmu, w którym wokół określonych idei kształtują się nowe regiony⁴⁸. A być może jest to przejaw bardzo dyletanckiego podejścia do trudnej spuścizny historycznej i kulturowej tych ziem. Niemniej nie widzę potrzeby kreacji, przynajmniej dla naszego województwa, gdyż zrozumienie wielokulturowości Warmii i Mazur, a także poznanie trudnej przeszłości, umożliwi chociażby realizację postulatu innowacyjności LGD. Powszechnie samorządy województw koncentrują się na wykorzystaniu środków unijnych, co zazwyczaj wyklucza rewitalizację wsi „jako kompleksowego i trwałego procesu rozwojowego”⁴⁹.

Zgodzić się należy z konstatacją Jerzego Urniaża nad nieprofesjonalną realizacją w zakresie promocji turystycznej strategii gmin i starostw województwa warmińsko-mazurskiego⁵⁰. Zresztą sama treść tych dokumentów w odniesieniu do rozwoju regionalnego opartego na turystyce jest dyskusyjna. Wydaje się, iż zwłaszcza dla obszarów ocenianych najwyżej ze względu na tkwiący w nich potencjał wypoczynkowy, to zagadnienie powinno stać się przedmiotem pogłębionej refleksji. Do najbardziej atrakcyjnych w Polsce terenów zalicza się: Pojezierze Iławskie, Pojezierze Mrągowskie, część południową Pojezierza Olsztyńskiego, a także Pojezierze Elckie, Krainę Wielkich Jezior i Puszcę Piską⁵¹. Do czasu wygenerowania, po szerokiej dyskusji publicznej i ekspertyzach specjalistów, marketingowej strategii kształtowania produktu turystycznego regionu⁵², z nadzieją należy obserwować liczne udane

⁴⁷ B. Fedyszak-Radziejowska, *Kapitał ludzki*, s. 107.

⁴⁸ Por. J.H. Mittelman, *Rethinking the „New Regionalism” in the Context of llobalization*, „Global Governace,” 2(1996), s. 189-213.

⁴⁹ O tej ogólnopolskiej prawidłowości pisze R. Wilczyński, *Programy odnowy wsi w Polsce*, s. 110, 116.

⁵⁰ J. Urniaż, *Turystyka i rekreacja ruchowa czynnikiem rozwoju regionalnego Warmii i Mazur*, „Folia Turistica”, 15(2004), s. 69-81.

⁵¹ Z. Kruczek, S. Sacha, *Geografia atrakcji turystycznych Polski*, Kraków 1997, s. 17.

⁵² M. Żemła, *Marketingowy profil strategiczny obszaru recepcji turystycznej*, „Folia Turistica”, 15(2004), s. 31-32.

zamierzenia i podejmowane inicjatywy przez LGD w naszym województwie. W tym miejscu warto wskazać duży wkład na rzecz rozwoju obszarów wiejskich LGD „Lider w EGO”, który obejmuje trzy powiaty – Elk, Gołdap i Olecko. W misję tej inicjatywy zostało wpisane utworzenie „Multi-klastra” w oparciu o kombinację przewag konkurencyjnych w 3 dziedzinach: rolnictwo, zdrowie i turystyka. W ten sposób są zaangażowane w rozwój tego subregionu najlepsze zasoby: czyste powietrze i zdrowe środowisko naturalne, kultura oraz produkty i usługi w nim wytwarzane⁵³.

Bardzo często terytoria LGD pokrywają się z krainami geograficznymi, które nadają im określony charakter. Dostęp poszczególnych LGD do walorów przyrodniczych wymaga umiejętnego ich wykorzystania oraz perspektywicznego myślenia⁵⁴. Znalezienie wspólnej nici porozumienia pomiędzy liderami gminnymi i powiatowymi może decydować o utworzeniu większej bądź mniejszej struktury LGD. Połączenie potencjałów poszczególnych gmin w jedną całość ma na celu skuteczniejsze osiągnięcie zaplanowanych zamierzeń. Chodzi o wykreowanie spójnego obszaru recepcji turystycznej (miejscowość, ich grupa czy cały region) posiadającego takie walory i zagospodarowanie turystyczne, że postrzegany może być przez turystów jako odrębna i jednolita całość⁵⁵. Istotne jest, aby na tym obszarze funkcjonował podmiot zarządzający rozwojem turystyki (ostatecznie może nim być także LGD). Na dzisiejszym etapie rozwoju tych partnerstw nie widzę jednak takich środowisk, które by podołały temu zadaniu samodzielnie.

Praktyka ostatnich kilku lat pokazuje, iż terytorialnie LGD mogą – a jestem pewien, że nadal powinny – przekształcać się w bardziej spójne obszary. Myślę, iż podjęcie przez LGD zaplanowanych przedsięwzięć szybko uświadomi potrzebę skonstruowania nowych, bardziej wpisanych w potrzeby społeczne, strategii. Warto będzie wówczas przemyśleć działania zmierzające do pozyskania partnerów w sąsiednich LGD, np. w celu podjęcia ponadlokalnych przedsięwzięć inwestycyjnych⁵⁶.

⁵³ U. Budzich-Szukała, *Program LEADER w Polsce*, s. 126.

⁵⁴ Stąd taką popularnością w ostatnim czasie cieszy się perspektywa zrównoważonego rozwoju, widoczne zwłaszcza w badaniach ekonomicznych.

⁵⁵ M. Żemła, *Marketingowy profil strategiczny*, s. 29.

⁵⁶ M. Słodowa-Helpa, *Warunki i czynniki rozwoju turystyki w gminie*, s. 18. W tym celu można w niektórych sytuacjach skorzystać z już istniejących struktur międzygminnych związków. Na koniec 2004 roku obejmowały one 59% gmin ogółem,

Zarejestrowane LGD do realizacji programu LEADER+ mają przewagę w postaci doświadczenia organizacyjnego nad tymi grupami, które dopiero rozpoczęły przed dwoma laty swoją działalność. Niezmieniona pozostaje zasada LGD oparta na partnerstwie trójsektorowym: publicznego, gospodarczego i społecznego⁵⁷. Istniejące już LGD mogą nadal działać w formie: fundacji, stowarzyszenia, związku stowarzyszeń oraz „specjalnego” stowarzyszenia utworzonego na podstawie przepisów ustawy z 7 marca 2007 r. (które były obligatoryjnymi dla wszystkich nowych LGD)⁵⁸. Obowiązujące uregulowania prawne określają skład LGD. Członkiem zwyczajnym LGD może być zarówno osoba fizyczna, jak i osoba prawna ze szczególnym uwzględnieniem jednostek samorządu terytorialnego. W składzie LGD mogą na równych prawach być obecne osoby fizyczne oraz osoby prawne działające poprzez swoich przedstawicieli⁵⁹. Ten obszar warunków powinien przez liderów LGD być aktywnie interpretowany – chodzi przecież o pozyskanie takich osób i instytucji, które pomogą nam zrealizować ważne zadania, a w konsekwencji podniosą standard życia na terytorium LGD. W analizach zwraca się uwagę na obecność kobiet zwłaszcza w organach decyzyjnych LGD, co jest przejawem dość typowym dla współczesnej kultury. W tej perspektywie województwo warmińsko-mazurskie jest wysoko oceniane⁶⁰. Myślę, że bardzo dobrym rozwiązaniem jest pozyskiwanie

z których większa część jest nadal aktywna, o czym świadczą złożone sprawozdania finansowe – A. Czudec, *Wieś samorządowa*, w: *Polska wieś 2006*, s. 96.

⁵⁷ Zgodnie z przepisami wspólnotowymi – rozporządzenie Rady 1698/2005 z 5 września 2005 r.

⁵⁸ LGD powoływana może być tylko zgodnie z art. 15 *Ustawy o wspieraniu rozwoju obszarów wiejskich z udziałem środków Europejskiego Funduszu Rolnego na rzecz Rozwoju Obszarów Wiejskich* z dnia 7 marca 2007 r. Dz. U., nr 64, poz. 427 oraz powinna stosować się do Rozporządzenia Ministra Rolnictwa i Rozwoju Wsi z dnia 23 maja 2008 r. w sprawie szczegółowych kryteriów i sposobu wyboru lokalnej grupy działania do realizacji lokalnej strategii rozwoju w ramach programu rozwoju obszarów wiejskich na lata 2007-2013.

⁵⁹ Najważniejszym organem decyzyjnym LGD jest rada, której co najmniej połowę członków stanowić muszą partnerzy gospodarczy i społeczni oraz inne odpowiednie podmioty reprezentujące społeczeństwo obywatelskie, organizacje pozarządowe, w tym organizacje zajmujące się zagadnieniami z zakresu środowiska naturalnego.

⁶⁰ P. Ściański, M. Żak, *Oś IV PROW 2007-2013*, s. 10.

partnerów z poza terytorium LGD, często z innych województw⁶¹ czy nawet państw⁶². Takie projekty sprzyjają między innymi promocji LGD i całego regionu (województwa), czy lepszemu wykorzystaniu lokalnego potencjału. Istotne w tego rodzaju partnerstwach jest możliwość podzielenia się kosztami przy podejmowaniu wspólnych projektów⁶³.

Jedną z najważniejszych cech wyróżniających partnerstwa tworzone w ramach podejścia leader jest ich związek z terytorium. W wypadku LGD obszar ten nie zawsze pokrywa się z podziałem administracyjnym, dlatego potrzebne jest określenie zasięgu terytorialnego LGD oraz wskazanie uwarunkowań geograficznych, przyrodniczych i innych, które stanowią o specyfice tego obszaru⁶⁴. W ramach tego podejścia dąży się do objęcia działaniem LGD obszarów charakteryzujących się wspólną tożsamością, więzami, które łączą poszczególne miejscowości i z którymi identyfikują się mieszkańcy⁶⁵. Zawsze należy jednak pamiętać, że powinny to być takie elementy, z którymi autentycznie utożsamiają się mieszkańcy danego regionu i wskazują je jako nieodłączne atrybuty „swojej małej ojczyzny”. Ten obszar zagospodarowywania świadomości społecznej naprawdę wymaga przemyślanych inicjatyw samych liderów LGD.

To ustawowe ograniczenie LGD budzi wątpliwości, jak zauważa W. Idziak: „Ograniczenie partnerstwa do wymiaru terytorialnego, jak w programie LEADER+, to stanowczo za mało. Szczególnie wtedy, kie-

⁶¹ Na terenie naszego województwa nie ma takich przykładów. W Polsce 18 LGD działa na obszarze więcej, niż jednego województwa. P. Ściański, M. Żak, *Oś IV PROW 2007-2013*, s. 4.

⁶² LGD „Warmiński Zakątek” na swojej stronie wskazuje także partnerów zagranicznych: Lokalna Grupa Działania „TYGIEL DOLINY BUGU” z siedzibą w Drohiczynie, Local Action Group HASETAL (Niemcy), SAOS (Szkocja), Klub Turystyczno-Sportowy „PIELGRZYM” – Ukraina.

⁶³ P. Ściański, M. Żak, *Oś IV PROW 2007-2013*, s. 24-25.

⁶⁴ Ten walor tworzenia LGD umożliwia częściową korektę ostatniego podziału administracyjnego Polski, która była wielokrotnie krytycznie oceniana – np. por. A. Piskozub, *My od Królewskich Prus...*, „Mrągowskie Studia Humanistyczne”, 2(2000), s. 71-78.

⁶⁵ Wymóg ten jest ograniczony ilością osób zamieszkujących terytorium LGD – co najmniej 10 tys., nie więcej jednak niż 150 tys. osób. „Warunek ten ma na celu z jednej strony – zapewnienie „lokalnego” charakteru podejścia Leader, z drugiej zaś – zapewnienie odpowiedniego potencjału dla realizacji strategii”. P. Ściański, M. Żak, *Oś IV PROW 2007-2013*, s. 7.

dy region nie dysponuje odpowiednim potencjałem rozwojowym”⁶⁶. W innym miejscu ten autor zauważa, iż ograniczenie to może mieć wpływ na kreowanie marki produktu i wskazuje – jako wskazany – przynajmniej obszar powiatu⁶⁷.

Liderzy skupieni w LGD mają ogromną szansę – biorąc pod uwagę zarezerwowane na rozwój obszarów wiejskich fundusze – zmienić obraz polskiej wsi, nie tylko w wymiarze ekonomicznym, ale przede wszystkim społecznym, rozbudzając coraz to nowe pola aktywności i kreatywności społeczeństwa obywatelskiego. Od ich determinacji, umiejętności budowania płaszczyzn współpracy i więzi partnerskich zależeć będzie sukces w realizacji przyjętej lokalnej strategii rozwoju, w konsekwencji wykorzystanie historycznej szansy która się otwiera dla wielu wiejskich obszarów w Polsce. Myślę, iż właściwe rozumienie tego zadania możliwe jest tylko poprzez uświadomienie długofalowej strategii działania w powiązaniu z planowaną realizacją wielu projektów. Dlatego należy być przygotowanym, iż w trakcie podejmowania przedsięwzięć ujętych w LSR mogą ostatecznie powstawać produkty niezamierzone, a cele LGD stopniowo mogą ulegać modyfikacji, co nie musi oznaczać błędów liderów LGD, tylko będą przejawem żywej organizacji, zmieniającej się wewnątrz. W rozumieniu tych prawidłowości pomocne może być ujęcie zjawiska przez znanego klasyka socjologii Emila Durheima – nic zbiorowego nie powstaje bez świadomości jednostek, ale by powstał fakt społeczny muszą one być połączone⁶⁸. Tak więc pożądane są wszelkie działania skierowane na promocję tej idei. Niski poziom wiedzy nie sprzyja budowaniu zaufania do LGD i hamuje proces upodmiotowienia lokalnego społeczeństwa⁶⁹.

Reasumując rozważania, w których z jednej strony zostały podkreślone olbrzymie szanse LGD dla rozwoju obszarów wiejskich, a również zostały scharakteryzowane zagrożenia, które w długiej perspektywie mogą zaprzepaścić poniesione środki przez niewłaściwe wykorzystanie kapitału społecznego, należy podkreślić znaczny udział przedsięwzięć

⁶⁶ W. Idziak, *Specjalizacja tematyczna wsi i turystyka*, w: *Kultura i turystyka – razem, ale jak?*, red. A. Stasiak, Łódź 2009, s. 135.

⁶⁷ W. Idziak, *Wymyślić wieś od nowa*, s. 105.

⁶⁸ Powtarzam za J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002, s. 374-380.

⁶⁹ B. Szybińska, „Leader – sukcesy i wyzwania”. *Międzynarodowa Konferencja Krajowej Sieci Leader+*, „Leader+” (2007), nr 4, s. 22-23.

generowanych przez te oddolne inicjatywy na rzecz rozwoju społecznego regionu. Wydaje się, iż warto by w tym miejscu wskazać pożądane wsparcie dla LGD. Podejście leader nie może rozwiązać wszystkich problemów wsi, wiele kwestii wymaga rozwiązania na poziomie ogólnokrajowym, a także regionalnym. Zazwyczaj problemy z wdrażaniem tej metody wynikają z nieprzestrzegania wszystkich zasad, jak brak otwartości grupy na nowych partnerów, czy niepozyskanie właściwego zaangażowania lokalnej społeczności⁷⁰. Już od kilku lat są tworzone regionalne sieci LGD⁷¹ (najstarsze są w województwach: śląskim, kujawsko-pomorskim oraz w Polsce południowo-zachodniej), które umożliwiają dynamizowanie aktywności poszczególnych LGD. Przy Krajowej Sieci LEADER+ kilka lat temu powołano nieformalną Radę Sieci, składający się z wybranych przedstawicieli z każdego województwa⁷².

Organem pełniącym nadzór nad LGD jest marszałek województwa. Pełniąc ten nadzór marszałek województwa uczestniczy w procesie rejestracji lokalnej grupy działania w Krajowym Rejestrze Sądowym m.in. poprzez fakt, iż dostarcza on organowi nadzorującemu odpis wniosku o rejestrację wraz z wymaganymi prawem załącznikami. Tu istnieje realna możliwość stworzenia pewnej formy koordynacji na poziomie województwa – tworzenia spójnych i skoordynowanych strategii działania, umożliwiającym – zwłaszcza bezpośrednio sąsiednim LGD – podejmowania wspólnych inicjatyw. Tu można zasugerować, aby w warstwie merytorycznej zadbać o poziom wydawnictw promocyjnych, ukazujących przecież fragmenty województwa, czy poszukać konkretnych form współpracy na wielu innych odcinkach poszczególnych LGR w województwie.

Na podstawie art. 15 ustawy o wspieraniu rozwoju obszarów wiejskich z udziałem środków Europejskiego Funduszu Rolnego na rzecz

⁷⁰ U. Budzich-Szukała, *Program LEADER w Polsce*, s. 120.

⁷¹ W programie leader sieć jest rozumiana jako rodzaj wzajemnych relacji i kontaktów służących wymianie informacji lub współdzielenia zasobów. Sieciowanie wydaje się bardzo charakterystycznym wyróżnikiem tego programu, które również obejmuje właściwe budowanie poczucia przynależności do wspólnoty, eliminującego wrażenia izolacji poszczególnych grup i motywującego do aktywnego poszukiwania i rozwiązywania problemów. Skuteczność i efektywność sieci leader zależy od samych osób w nią włączonych. W przyszłości sieć kształtować ma również inne niż LGD podmioty i struktury związane z szerokim pojęciem obszarów wiejskich – por. M. Leoniak, *Sieć Leader w Unii Europejskiej*, „Leader+” (2007), nr 2, s. 15.

⁷² Tamże, s. 127.

Rozwoju Obszarów Wiejskich LGD może prowadzić działalność gospodarczą służącą realizacji lokalnej strategii rozwoju i w zakresie określonym w statucie. Treść tego artykułu oznacza, iż w przeciwieństwie do stowarzyszenia działającego tylko na podstawie *Prawa o stowarzyszeniach* LGD musi wymienić w swoim statucie rodzaje prowadzonej działalności gospodarczej. Należy zauważyć, iż ta działalność ma służyć realizacji LSR, a nie szeroko pojętych celów statutowych. Najpraktyczniejszą metodą określenia rodzajów prowadzonej działalności jest wprowadzenie do odpowiedniego paragrafu statutu określeń pochodzących z Polskiej Klasyfikacji Działalności wraz z odpowiednią numeracją. Zapis ten musi być zgodny ze zgłoszeniem do ewidencji działalności gospodarczej. Swoje cele LGD może realizować poprzez np. wydawanie książek, gazet, czasopism i wydawnictw periodycznych, działalność biur podróży, agencji podróży, biur turystycznych, prowadzenie prac badawczo rozwojowych w dziedzinie nauk o ziemi, działalność związaną z organizowaniem targów i wystaw itd. W ten sposób można uniknąć podejrzeń obserwatorów o wybieranie przez liderów LGD podwykonawców z grona „lokalnej elity wpływów”.

Sukces naszego państwa będzie wyzwolenie i właściwe zagospodarowanie tkwiącego na wsi ludzkiego potencjału. Wydaje się, iż powinno być to jedno z najważniejszych wyzwań III Rzeczypospolitej, związane głównie z właściwym wykorzystaniem środków europejskich. Pomimo rejestrowanych pozytywnych przejawów, jak chociażby w naszym województwie bardzo wysoki procent studentów pochodzenia wiejskiego studiuje na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie (34%) oraz znacznie większy ich udział można zauważyć w mniejszych uczelniach regionu, trudno mówić o systemowej polityce. Działania edukacyjne mogą odnieść społeczny i gospodarczy skutek tylko wtedy, gdy zostaną wsparte odpowiednimi działaniami w innych sferach⁷³. Omawiana wcześniej praktyka LGD niekoniecznie może stać się szansą wykorzystania tego potencjału⁷⁴, co jednak w dłuższej perspektywie może znacznie ograniczyć aktywność tych struktur w momencie limitowania zewnętrznych źródeł finansowania.

⁷³ K. Szafraniec, *Edukacja i społeczny potencjał młodości*, w: *Polska wieś 2006*, s. 111-121.

⁷⁴ Świadczy o tym chociażby dotychczasowa ogólnopolska praktyka deklarowana w LSR – najmniejszym zainteresowaniem cieszą się działania mające na celu edukację! Zob. P. Ściański, M. Żak, *Oś IV PROW 2007-2013*, s. 20-21; tab. 6.

CONDITIONALITY OF DEVELOPMENT LOCAL ACTION GROUP IN PROVINCE WARMIŃSKO-MAZURSKIM

Summary

Potential local action group (LGD) in range understood social development is enormous. It is possible to sight it in the area of province also warmińsko-mazurskiego, especially in range of chance of development of tourism. Program of assistance is realized for support of development of country area behind assistance of creation in the area of european union from 1989 partnerships. Elaboration of local strategy was intention of this operation in context of environmental protection. Progress of this method has caused considerable elevation of financial fund on its realization. It functions in the area of our province presently 15 LGD.

Approach can not solve all problems of villages Leader, it requires many problems at the level of solution nation-wide, as well as regional. Oversight of is organ speaker of province fulfilling LGD. Real capability of creation of form of certain coordination exists at the level of province here - creation compact and coordinate strategy of operation, common taking up of initiatives enabling.

ETYKA I WYCHOWANIE W KONTEKŚCIE EDUKACJI

Koniec XX wieku i początek XXI wieku to czas licznych przemian społecznych, politycznych i ekonomicznych. Wzrasta tempo życia, konkurencja, zmieniają się wymagania stawiane pokoleniom. Część społeczeństwa nie potrafi dostosować się do nowej rzeczywistości, a daleko posunięty indywidualizm przysłania wartość jaką jest dobro wspólne.

W związku z tym pojawiają się alarmujące głosy o potrzebie wychowania stosownego do czasów i warunków w jakich żyjemy. Pojawiają się propozycje i koncepcje nowych metod lub „odkurzania” starych, dopasowywania ich do aktualnych potrzeb młodego pokolenia. Nie wszyscy jednak – tak spośród wychowawców jak i rodziców – pamiętają, że jakkolwiek metody i techniki wychowania są bardzo ważne, to jednak w każdej z nich należy wyjść od wartości, które powinny się stać fundamentem sukcesywnych działań wychowawczych. Aby jednak uzyskać pozytywny efekt tychże starań nie wystarczy „wdrożyć” – nawet w dobrej wierze – jakiejkolwiek wartości; ich dobór musi dokonywać się według określonego klucza, zasad tworzących pewną logiczną całość – przejrzysty układ możliwie perfekcyjnie wpisujący się w system regulujący życie społeczne, a zarazem całkowicie podporządkowany potrzebie budowania jednostki z wykorzystaniem drzemiącego w niej potencjału. Tą podbudową, tym zaczynem powinny być normy moralne, które przymyślnie ułożone w całość tworzą skalę wartości, tzn. system norm i zasad etycznych, które uporządkowują otoczenie, ukierunkowują działania oraz lokują człowieka w otaczającym go i zarazem tworzonym przez niego świecie.

Etyka i wychowanie

Czy i dlaczego należy łączyć etykę z wychowaniem? Czy istnieje (i jaka to jest) współzależność między tymi dwoma pojęciami?

Zestawienie ze sobą wychowania i etyki, uwzględniając specyfikę każdej z tych dyscyplin, daje szansę wypracowania własnej oceny i powzięcia odpowiedzialnych decyzji w tym względzie. Jakimi kryteriami

powinien kierować się człowiek w swych działaniach, których konsekwencje mogą ponosić nie tylko współczesne, ale i przyszłe pokolenia? Tego rodzaju pytania o zadania i rolę współczesnego wychowania pojawiają się w kontekście skomplikowanych przemian historycznych. Piętrzące się trudności w znalezieniu adekwatnych odpowiedzi skłaniają do mówienia raczej o wolności i wolnościach aniżeli o zasadach i wspólnych obowiązkach coraz rzadziej dyktowanych sumieniem jednostek. Należy przy tym pamiętać, że człowiek jest przecież (po części) produktem środowiska i otrzymanego wychowania.

Kryzys etyki w kontekście przemian społecznych-kulturowych

Etyka jest wytworem ludzkim stworzonym na bazie zbioru wartości, które rozum człowieka jest w stanie pojąć niezależnie od przynależności ideologicznej bądź religijnej. Odnosząc się do obecnej sytuacji trudno mówić o etyce, ponieważ dostrzega się wiele kodeksów moralnych, a w związku z tym też i wiele całkiem odmiennych postaw etycznych. W konsekwencji człowiek zwłaszcza w wieku rozwojowym przy jednoczesnym braku wsparcia, solidnych punktów odniesienia (czy to w osobach rodziców, instytucji państwowych lub życia publicznego, autorytetów intelektualnych bądź duchowych), najczęściej nie jest w stanie odróżnić tego, co dobre od tego, co złe. Zwątpienie w autentyczność „świeckiej części” rzeczywistości, zazwyczaj poprzedza utrata lub pozbycie się wsparcia religii, co skutkuje nie tylko brakiem uznania jakichkolwiek autorytetów moralnych, ale również wyrażaniem krytycznego stosunku wobec wszystkich wartości wyższych. Utrata pozostałych jeszcze wartości przyrodzonych staje się kwestią czasu.

W zagubieniu tym młody człowiek próbuje się ratować najczęściej budując prywatną etykę, co mu przychodzi stosunkowo łatwo, gdyż wzorów indywidualizmu etycznego dostarcza mu aż nadto jego własne otoczenie. Wyboru wartości dokonuje więc według własnego uznania, w konsekwencji skazując siebie na relatywizowanie kwestii moralnych. Utrudnia to wypracowanie systemu wspólnych (z innymi) wartości¹. W praktyce nie oznacza to zaraz, że każdy może czynić co mu się podobą, ponieważ pluralizm nie jest tym samym co relatywizm, który

¹ M. Łobocki, *Historia wychowania w zarysie*, Kraków 2003, s. 103.

nie dopuszcza żadnej oceny moralnej, sugerując powrót do antycznej metafory wierzy Babel gdzie każdy mówi własnym językiem².

Relatywizm jest jednym z podstawowych problemów współczesnej kultury, jak również główną przyczynę powszechnego kryzysu etyki³. Współczesny indywidualizm, konsumizm, kryzys poczucia sensu, niepewność, a nawet utrata własnej tożsamości spowodowana odejściem od tradycji przy jednoczesnym braku alternatyw czy propozycji, które mogłyby ją zastąpić, czasami też świadome odrzucanie chrześcijańskich zasad moralnych⁴ czy wdrażanie nowych technologii biomedycznych, zmieniają zarówno sposoby jak i treści życia społecznego człowieka. Namacalne poczucie głębokiego osamotnienia, egzystencjalna pustka, brak ideałów, nihilizm wartości, to znamiona pierwszej dekady ponuro zaczynającego się XXI wieku. Wzrost osiągnięć technicznych i gospodarczych oraz optymistycznie wcześniej zapowiadany postęp nie przyniósł zadowolenia, a jedynie jego substytuty, które jeszcze bardziej przynębiają, przysłaniając, a nawet pozbawiając sensu życia. W tym egzystencjalnym zagubieniu, w którym wszystkie odniesienia i normy moralne przestają mieć znaczenie, również nauka i technika zajmując ich miejsce, wydają się odbierać człowiekowi możliwość stawiania pytań o/i sens istnienia. Dobrobyt pozwalający na wygospodarowanie większej ilości czasu wolnego, dostatek towarów, przywiązanie do dóbr materialnych, chęć używania, sprowadza człowieka do roli przedmiotu, którego używa się podobnie jak rzeczy. Współczesny człowiek charakteryzuje się dużym poczuciem indywidualności, autonomii oraz bardzo silnie podkreślanych przysługujących mu praw, szczególnie akcentowanego prawa do wolności, które – paradoksalnie – przyniosło mu więcej wolności, ale również więcej problemów w ukierunkowaniu do wartości⁵. Przeważają postawy konkurencyjności nastawione na natychmiastowe

² S. Privitera, *Sul relativismo della cultura contemporanea*, Acireale 1983, s. 7.

³ Nie brakuje też słów zadowolenia pod adresem relatywizmu, który jakoby nadwątla dogmatyzmy, przyczyniając się w ten sposób do tworzenia nowych wartości, jak np. wolność, tolerancja, akceptacja odmienności. G. Trentin, *Per una ricompreensione del futuro come responsabilità morale*, w: *Il futuro come responsabilità*, F. Compagnoni, S. Privitera (i in.), Cinisello Balsamo 2002, s. 185.

⁴ W. Brezinka, *Wychowywać dzisiaj. Zarys problematyki*, Kraków 2007, s. 15.

⁵ Por. L. Pezda, *Wychowanie w rodzinie a zaburzenia w wychowaniu młodzieży*, Kraków 2006, s. 9; M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002, s. 16.

zaspokojenie potrzeb, na sukces bez względu na cenę, na zysk jako wskaźnik własnej wartości; a wszystko to wydaje się mieć uzasadnienie w jakby „odwiecznej terażniejszości”⁶.

Trudno odróżnić potrzeby od wartości; promowanych jest wiele potrzeb w celu zwiększenia popytu i nakręcania niekończącej się spirali konsumpcji; to co jeszcze wczoraj nie było konieczne dziś staje się tak nieodzowne, iż bez tego współczesny (szczególnie młody) człowiek nie wyobraża sobie normalnej egzystencji. Obowiązek nie jest postrzegany jako wartość; tym bardziej obowiązek moralny jest krytykowany i zastępowany przyjemnością, którą w każdej chwili – gdy tylko wymaga tego sytuacja – można zamienić na inną. Z czasem to dezorientuje, pojawia się w nim poczucie pustki rodzącej obawy, często czuje się zagubiony, w efekcie nie chce lub boi się podejmować decyzje, a w końcu wycofuje się z życia.

Niekorzystnym zjawiskiem jest też postępująca sekularyzacja przejawiająca się w hedonizmie, pragmatycznym odrzuceniu norm etycznych, pogoni za sukcesem również prowadzącym do relatywizmu moralnego⁷.

Z jednej strony uwarunkowania i samo zjawisko globalizacji wydają się prowadzić do homologacji i ujednolicenia społecznego, z drugiej zaś dostrzegana jest silna potrzeba utrzymania tożsamości i bycia sobą zmierza do skrajnych form indywidualizmu wyrażającego się w szukaniu sposobów egoistycznego zaspakajania chwilowych potrzeb. Wewnętrzna potrzeba relacjonowania się z drugim człowiekiem nie jest już odbierana, jako atrybut człowieczeństwa. Liczy się natomiast indywidualne realizowanie własnego życia, a nie wspólne angażowanie się w realizację celów społecznych.

Tolerancja czy obojętność?

Ostatnie dziesięciolecia zaznaczyły się niepokojącym wzrostem konsumizmu i swobody moralnej usprawiedliwianej źle rozumianym poczuciem wolności. Tolerancja zbyt często jest mylona z obojętnością, wyzbyciem się zasad i kryteriów moralnych, a nawet z przesadnym apologetyzmem tak jakby na płaszczyźnie etycznej każda decyzja była warta

⁶ C. Ardita, *Etica ed educazione*, „Bioetica e cultura”, 2(2008) s. 87-96.

⁷ B. Drożdż, *Wychowawcza funkcja w społeczeństwie pluralistycznym*, Legnica 1997, s. 45.

tylko samo, co inne. To doprowadziło do sytuacji, w której normalne, tzn. podporządkowane pewnym regułom i wzorom sposoby zachowania oceniane są jako niewłaściwe. Dominuje nonkonformizm, bunt, niczym nie skrepowana autonomia. W zdecydowanej mierze przyczyniły się do tego środki masowego przekazu, w których – często improwizowani – eksperci na zamówienie podejmują dyskusje, oferując uproszczone rozwiązania przyjmowane przez odbiorców jako prawdziwe tylko dlatego, że łatwo oddziałują na sferę uczuciową, a przede wszystkim są wygodne i niekłopotliwe bo nie podlegają – gdyż z definicji nie mogą podlegać – jakiegokolwiek kontroli bądź ocenie. W ten sposób tolerancja mająca gwarantować człowiekowi możliwość szukania prawdy poza jakąkolwiek indoktrynacją, przekształciła się w przeświadczenie, że właśnie ta prawda obiektywna, do której czasami trzeba dochodzić niekonwencjonalnymi sposobami, nie istnieje, i że każdy może mieć swoją własną prawdę na własny użytek. Stopniowo też doprowadza to do utraty wiary człowieka w samego siebie, we własne ideały, umiejętność i odwagę odrzucania fałszu. Również możliwości poznawcze ograniczyły się jedynie do tego, co można udokumentować; możliwości metafizyczne odchodzą w zapomnienie. Logiczna argumentacja traci moc dowodu, nawet fakty podlegają indywidualnej interpretacji. W konsekwencji utracone zostały wartości scalające społeczność gwarantujące pewną harmonię życia oraz poczucie solidarności. W konsekwencji każdy dziś zamyka się we własnej prywatności, dokonując wyborów według subiektywnych kryteriów dobieranych według aktualnie „ważnych” uwarunkowań. Pluralizm, który powinien był gwarantować większą swobodę i wolność jednostce zniekształcił i „zaprzedał” wolność wyboru jednostkom nieustannie zarzucanym informacjami uniemożliwiającymi podejmowanie świadomych i wywarzonych decyzji. Cóż jednak może decydować o takiej czy innej decyzji, skoro człowiekowi brakuje kryteriów oceny, a jej wybór nie podlega żadnemu zewnętrznemu osądowi?⁸

Troska o wychowanie

W każdej epoce wychowanie było gwarancją istnienia społeczeństwa. We współczesnym, pełnym burzliwych przemian świecie, zadanie to, w porównaniu z przeszłością, wydaje się o wiele trudniejsze. Dobrze, że jeszcze dostrzega się nagłą potrzebę wychowania powodowaną zapewne zanikiem odniesień etycznych, szerzącą się obojętnością i odar-

⁸ J. Habermas, *Etica del discorso*, Bari 1989, s. 49.

ciem jednostki z odpowiedzialności. Z drugiej zaś strony, brak reguł postępowania i propozycji nowych celów zniechęca i prowadzi do rezygnacji z działań wychowawczych. Odchodzenie od wychowania moralnego pojawiło się w kontekście prób wpisania zachowań etycznych w dyskusję o etyce publicznej, wiążąc ją z tradycjami kultury. Brakuje jednak w tym elemencie formacyjnego jednostki i kształtowania w niej dojrzałej, zdolnej do nawiązywania relacji z innymi osobowości⁹. To proces poważnej deklasyfikacji etycznej, który w młodym, a przede wszystkim wrażliwym człowieku prowokuje zaburzenia sfery egzystencjalnej, gdyż obecnie sumienie nie jest w stanie znaleźć uzasadnienia dla kryteriów podejmowanych przez siebie decyzji i oceny postępowania. Przeważa więc system łatwej oceny; posiadać wszystko i szybko, a więc odwrotność każdego procesu wychowawczego, który wymaga nieustannego doskonalenia umiejętności odsuwania w czasie zaspakajania potrzeb drugiego rzędu. Niestety, obecnie bardziej promuje się spontaniczność niż przemyślaną wolność wyboru pozwalającą dojść do prawdy o sobie. Wolność coraz bardziej identyfikowana jest z brakiem skrępowania w podejmowaniu decyzji, szczególnie w sprawach dotyczących własnej osoby i przy uwzględnieniu własnego interesu. Wolność w oderwaniu od kryteriów dobra i zła staje się źródłem słabości ontologicznej, w której zacierające się różnice przekształcają się w bardzo zsubiektywizowane rewindykacje poszanowania autentyczności i indywidualności¹⁰.

W obliczu wielu zagrożeń, które prowadzą do kryzysu młodego człowieka istnieje potrzeba odrodzenia się wychowania. Tylko odpowiedzialne wychowanie może dać wolnych obywateli potrafiących wykorzystać swe racjonalne zdolności w ocenie tego, co rzeczywiście ważne i swoją postawą potwierdzić motywy wyboru określonych wartości. Potrzeba wiele stanowczości w kształtowaniu charakteru nowych pokoleń, pomagając im w odróżnianiu dobra od zła oraz zakładaniu solidnych podstaw, które pomogą im w budowaniu własnej przyszłości.

Na początku wieku XX panowało błędne przekonanie, że postęp techniczny i rozwój nauk, niemal z definicji, są w stanie udoskonalić człowieka. Tak się jednak nie stało, ponieważ właśnie nowe zdobycze

⁹ F. Botturi, *Formazione della coscienza morale: un problema di libertà*, w: *Per una libertà responsabile*, L. Alici, F. Botturi, R. Mancini, Padova 2000, s. 75.

¹⁰ L. Alici, *Metamorfosi della libertà tra moderno e postmoderno*, w: *Per una libertà responsabile*, (red.) G. L. Brena e R. Presilla, *Edizioni Messaggero*, Padova 2000, s. 39-71.

wymagają podejmowania trudniejszych, bo często wybiegających daleko w przyszłość i o poważnych konsekwencjach, decyzji. Oczekiwana dziś od każdego konieczność odpowiedzialnego podejmowania decyzji wymaga oprócz solidnej edukacji krytycznego podejścia do pojawiających się problemów. To daje pewną autonomię w dokonywaniu wyborów i zachowanie dystansu od fałszywych potrzeb narzucanych z zewnątrz. Oczekuje się wychowania rozwijającego zaangażowanie w promowanie godności życia człowieka i budowanie poprawnych relacji między ludźmi.

Człowiek początku XXI wieku – jak pisze J. Zimny – stoi przed wielkim dylematem: z jednej strony chce mieć jasną i wyraźną perspektywę, ku czemu ma zmierzać, na jakich wartościach oprzeć swoje życie, z drugiej zaś sprostać kierowanym pod jego adresem oczekiwaniom i wymaganiom bycia osobą samodzielną, odpowiedzialną, twórczą, moralną¹¹.

Wychowanie i informacja

Wychowanie nie jest tożsame z informowaniem, które jest zwykłym przekazywaniem wiadomości, pojęć, bez wskazywania na to co jest wartością, a co nią nie jest. Jest procesem wspierania młodego człowieka w realizowaniu jego planu życia, uwalniania od wszelkiego rodzaju zależności, przede wszystkim ignorancji. Wychowywanie polega na pomocy w stawaniu się samym sobą, odkrywaniu ukrytego sensu własnej tożsamości z dala od indoktrynacji, w nieustannym poszukiwaniu prawdy. Wychowanie implikuje relacje oparte na wzajemnym zaufaniu, gdzie ogromne znaczenie ma świadectwo życia wartościami i według wartości. Wychowanie nastawione jest na rozbudzanie własnej krytycznej refleksji rozwijającej zdolność autonomicznego myślenia kierującego się rozumem a nie uczuciami w poczuciu odpowiedzialności za własne słowa i czyny w oparciu o zasadę tolerancji (a nie iluzję neutralności)¹².

¹¹ J. Zimny, *Wokół pedagogiki katolickiej*, Stalowa Wola–Sandomierz 2007, s. 56.

¹² Istota racjonalna, nie kierując się uczuciami i chwilowymi instynktami, wykorzystuje swe zdolności w poszukiwaniu słusznych rozwiązań i uzasadniających je argumentów. Szukanie argumentów oznacza z kolei gotowość do dialogu, szukanie możliwości konfrontacji, weryfikowanie własnej wiedzy i szukanie sposobów doskonalenia jej. Por. S. Privitera, *La logica del linguaggio morale: metaetica, etica normativa e paranesi*, „Bioetica e cultura”, 13(1998), s. 87.

W świadomości współczesnego młodego człowieka pojawia się wiele problemów, konieczność dokonywania słusznych wyborów. Nowe technologie, zmiany stylu życia społecznego, globalizacja rynków, doskonalenie środków transportu i przekazywania informacji, zmuszają co wrażliwsze sumienia do szukania odpowiedzi, czy z punktu widzenia etyki można robić wszystko to co jest możliwe, czy też tylko to co jest dobre?

Istnieje powszechna zgoda co do trudności, na jakie napotyka dzisiejsze wychowanie. Instytucje (z natury) wychowawcze takie jak rodzina, szkoła, czy chociażby Kościół, niejednokrotnie ustępują miejsca sprawniejszym podmiotom przemysłniej stosującym zasady socjotechniki¹³. Upadek autorytetów moralnych potęguje kryzys w społeczeństwie, bowiem istnieje potrzeba wzorców do naśladowania, z którymi można by się utożsamiać, dlatego ogromną rolę przypisuje się osobie wychowawcy, który dla młodego człowieka nie może być przyjacielem, lecz niezastąpionym wzorem i przykładem. Zadaniem wychowawcy jest więc wskazywanie drogi, zwracanie uwagi na bezpośrednie lub odległe w czasie konsekwencje podejmowanych działań i decyzji, dyktowanie zasad opatrzonych logicznym uzasadnieniem i wymogiem ich poszanowania, sugerowanie dozwolonych zachowań i akcentowanie granic (szczególnie tych subtelnych), które wyznaczają obszar autonomii jednostki, ponieważ pomagają one zrozumieć i wzmocnić zdolność rozwiązywania trudności pojawiających się w życiu każdego dnia¹⁴. Wiadomo, że w realizowaniu tego nader trudnego zadania znaczną pomocą mogą być autorytety w danej dziedzinie lub sferze życia publicznego. Niestety, w okresie narastającego kryzysu wszelkich autorytetów, w większości

¹³ D. Wajsprych, *Wychowanie chrześcijańskie w świetle literatury i dokumentów Kościoła u progu trzeciego tysiąclecia – perspektywy rozwojowe*, „Pedagogia Christiana”, 1/2009, s. 11-25. Szczególnie rodzina, w obecnym kontekście historycznym napotyka na poważny kryzys tożsamości, przez co z trudem akceptowane są przez młodzież sprawdzone wartości i ideały. Będąc zmuszona do zaspakajania potrzeb materialnych nie łatwo jej ukierunkowywać życie młodego człowieka. Stąd wiele negatywnych zjawisk i zachowań młodzieży wynika z niedostatku działań wychowawczych w rodzinie. Wystarczy wskazać na rozprzestrzeniające się negatywne zjawiska chociażby bullyingu, różnych dewiacji i przestępczości młodzieżowej być może powodowanych negatywnymi formami współzawodnictwa.

¹⁴ M. Łobocki, *Wybrane problemy wychowania nadal aktualne*, Lublin 2004, s. 146.

przypadków powoływanie się na nie okazuje się mało skuteczne. Nie można wszakże negować ich roli w procesie wychowania¹⁵.

Skuteczne wychowanie. Etyka odpowiedzialności

Wychowanie nieodpowiedzialne pozbawia jednostkę pewności siebie, niezdolną do podejmowania świadomych i rozsądnych decyzji oraz uaktywnienia ukrytych zdolności. Permisywizm dezorientuje i nawet jeżeli czasami pozwala unikać bezpośrednich konfliktów, z pewnością nie pomaga w długoterminowej wizji rozwoju indywidualnego. Nie można więc oddzielać postawy zrozumienia i życzliwości od stanowczości i spójności. Jedynie poprzez dialog, konfrontowanie się, a czasami manifestowany opór, młodzi ludzie mogą dorastać do odpowiedzialności. Konflikty mogą pozytywnie wpływać na rozwój osobowościowy; pomagają odkrywać własną odrębność, autonomię; mogą być okazją kontynuowania doskonalenia własnego ja¹⁶.

Tak zarysowana sytuacja wymaga stosowania etyki odpowiedzialności uwzględniającej konsekwencje decyzji moralnych. Człowiek, wyzbywając się mitu swej wszechmocy, świadomy własnej niedoskonałości i ograniczeń, musi podjąć się zadania kierowania własnym rozwojem zagrożonego w pewnym stopniu również postępem współczesnej nauki i techniki. Pojawia się świadomość odpowiedzialności za konkretne działania, których konsekwencje mają charakter ponadczasowy¹⁷. Dotyczy to zarówno środowiska życia człowieka jak i jego samego, ponieważ degradacja otoczenia łączy się zawsze z ograniczaniem możliwości przyszłych pokoleń. Odpowiedzialność ta jest jednocześnie odpowiedzialnością osobistą i zbiorową, ponieważ dotyczy dwóch niepodzielnych i uzu-

¹⁵ Przez autorytet rozumie się na ogół określoną relację między dwiema osobami tzn. nosicielem autorytetu i osobą która kieruje się względem niej z uznaniem. J. Bocheński stwierdza, że autorytetem można się cieszyć tylko w jakiejś, jednej dziedzinie lub paru, ale nigdy we wszystkich. Cyt za: M. Łobocki, *Wybrane problemy wychowania nadal aktualne*, Lublin 2004, s. 146-147.

¹⁶ P. Dusi, *Formazione: valore della crisi. I conflitti danno "forma" al sé, „Etica per le professioni”*, 3(2007), s. 87-94.

¹⁷ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Kraków 1996.

pełniających się form potwierdzających obowiązek działania na rzecz bardziej ludzkiej i sprawiedliwej rzeczywistości.¹⁸

Właśnie to poczucie odpowiedzialności każe przywrócić znaczenie moralnej formacji kulturowej i wspomagać w wychowaniu poprzez wyszukiwanie odpowiednich strategii kształtowania nowych pokoleń. Wpłynie to na wzrost krytycznej świadomości i bardziej poprawnego odczytywania rzeczywistości w celu głębszego zrozumienia świata, oraz angażowania się w jego doskonalenie.

Budowanie poczucia wolności, solidarności i odpowiedzialności poprzez dialog i konfrontowanie nawet sprzecznych z sobą twierdzeń i wartości kierujących procesami wychowawczym jest niezbędne dla rozwijania umiejętności samodzielnego rozwiązywania problemów etycznych. Te z kolei służą konstruowaniu nowego humanizmu, który przywraca człowiekowi – często odbieraną mu – uprzywilejowaną pozycję i godność. Tak więc zadaniem wychowania jest m.in. etyczna odbudowa społeczeństwa opartego na ideałach solidarności i poszanowaniu każdego życia przejawiającego się w odmiennościach i różnicach, promowaniu aktywności i sprawiedliwości społecznej, odpowiedzialności za siebie i środowisko życia, pamiętając, że przyszłość trzeba tworzyć w celu realizacji stawianych sobie zadań w oparciu o wartości.

W demokracji i pluralizmie niezbędnym warunkiem skutecznego wychowania jest zaszczepienie w młodych ludziach troski o wartości uniwersalne i ponadczasowe. Pozornie tylko może się wydawać, że zabieganie o nie jest przebrzmiałym i nieaktualnym problemem pedagogicznym. Ze stanowiskiem takim trudno się zgodzić. Przede wszystkim zapomina się, że bez hołdowania wartościom uniwersalnym i ponadczasowym, świat stałby się niegodny trwania. Ewidentnym tego dowodem mogą być losy społeczeństw, w których miejsce wartości ogólnoludzkich zajęła usankcjonowana prawnie nienawiść wobec innych ras, przeciwników politycznych lub religijnych.¹⁹

¹⁸ L. Compagnoni, L. Lorenzetti, *Virtù dell'uomo e responsabilità storica. Originalità, nodi critici e prospettive attuali della ricerca etica della virtù*, Cinisello Balsamo 1988.

¹⁹ M. Łobocki, *Wybrane problemy wychowania nadal aktualne*, Lublin 2004, s. 146.

ETHICS AND UPBRINGING IN THE CONTEXT OF EDUCATION

Summary

Moral standards are arranged in a kind of whole which forms the scale of values. They set in order the environment, provide direction of actions and place a man in the surrounding world, which was also created by him. Selection of moral norms must be carried out according to certain principles which form a logical entirety. Only then, involving in social life becomes a foundation for creation of the unit.

The person building the self-image of reality with simultaneous lack of support from their parents, state institutions, public life, spiritual or intellectual authorities, generally is unable to distinguish good things from bad things, the rules that should be followed from the rules that should be avoided.

A confused young man is trying to save himself by building a "private ethics" in which his own environment easily helps him, providing a number of models of ethical individualism.

However, according to immutable values only education can shape the young characters that will be able to remedy for all the signaled difficulties in distinguishing good from evil, and establishing a solid foundation that will help them build their own future.

MIEJSCE SPORTU W FORMACJI WEWNĘTRZNEJ ALUMNA**I. Wstęp**

Uprawianie sportu jak i bycie chrześcijaninem to nie tylko indywidualność. To przede wszystkim wspólnota i bycie z innymi¹. Każdy sportowiec potrzebuje rywala, trenera czy kibiców. Jest to swoistego rodzaju wspólnota, która podobna jest do wspólnoty chrześcijan. Poprzez wspólnotę na płaszczyźnie sportu, którego budowniczym jest człowiek dochodzi do międzyludzkiej komunikacji i wspólnego działania. Przekłada się to na wewnętrzne tworzenie swojej osoby w relacji z innymi, a także w relacji do siebie samego².

Wychowanie sportowe w przekonaniu Ojca Świętego Jana Pawła II posiada zalety fizyczne lecz także i moralne. Każdy sportowiec czuje się lepiej, poprzez odnajdywanie w sporcie odprężenia fizycznego. Wypracowuje także zręczność, zwinność, wytrzymałość. Wzmacnia ogólnie pojęte zdrowie fizyczne. Zasada „fair play”, którą przestrzega sportowiec uczy go współzawodnictwa, pomaga w wypracowaniu zachowań, które przekładają się na poszanowanie osoby ludzkiej³.

Sport jest na tyle powszechnym i uniwersalnym zjawiskiem, że stał się podstawowym elementem życia każdego człowieka. Poprzez swoją wartość i wszechobecność wywiera niesamowicie wielki wpływ na młodych ludzi. Praktykowany na założeniach humanistycznych i nastawiony głównie na człowieka, a nie jak czasami bywa tylko na pieniądze i sławę, będzie kształtował odpowiedzialność i szacunek do drugiej osoby⁴. Tym samym sport jako kultura staje się dla całego społeczeństwa dobrą

Jacek Łukaszewicz; alumn II roku Wyższego Seminarium Duchownego w Ełku;
adres do korespondencji: jacek740@wp.pl

¹ *Athletes in Action Polska, Nie jesteś sam*, w: *Pełne zwycięstwo. Nowy Testament. Wydanie dla sportowców*, Warszawa 2002, s. 282.

² J. Niewęglowski, *Kultura, religia, sport: współzależności*, w: *Sport jako kulturowa rzeczywistość*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 2005, s. 138.

³ Tamże, s. 142.

⁴ Tamże, s. 144.

metodą wychowywania i pomocy przy kształtowaniu ludzkiego ducha i ciała.

Analizując kulturę sportu pod kątem pozytywnych jej elementów mogących posłużyć do samowychowania lub wychowania innych, nie możemy również zapomnieć o drugiej negatywnej jej stronie. Zdarza się, że na stadionach i boiskach mamy do czynienia z całą paletą zachowań agresywnych. Coraz częściej, w dobie rozwijającej się techniki i medycyny da się słyszeć o zażywaniu niedozwolonych środków dopingujących przez sportowców. niesprawiedliwość sportowa czy „sprzedanie meczu” nie jest już czymś nowym. Tak więc z jednej strony zauważamy, że sport może uczyć dobrych i wartościowych rzeczy, a z drugiej pokazuje nam kłamstwo i drogę dążenia „do celu po trupach”. Tej negatywnej stronie sportu wychodzą naprzeciw różnego rodzaju instytucje i związki sportowe. Między innymi FIFA (fr. Fédération Internationale de Football Association) – międzynarodowa organizacja pozarządowa zrzeszająca 219 narodowych federacji piłki nożnej wydaje co roku przepisy gry w piłkę nożną, które stają się przestrożą i zmierzają ku temu, by złe zachowania w sporcie nie były przykładem, lecz stawały się przestrożą. Dla przykładu artykuł nr.12 mówiący o niesportowym zachowaniu karanym napomnieniem: *„Zawodnik musi być ukarany za niesportowe zachowanie jeżeli:*

- *popelni przewinienie w taktycznym celu przeszkodzenia w prowadzeniu korzystnej akcji albo jej przerwania,*
- *zagrywa piłkę ręką, w celu uniemożliwienia przeciwnikowi przejęcia piłki albo rozwinięcia ataku,*
- *podając piłkę do własnego bramkarza, rozmyślnie używa takich sztuczek aby ominąć Przepisy Gry, umożliwiające bramkarzowi złapanie piłki w ręce po podaniu mu jej głową, klatką piersiową czy kolanem. W takich okolicznościach, nieistotnym jest, czy bramkarz później dotknie piłkę ręką, czy nie. Przewinienie jest popelnione przez zawodnika jako usiłowanie obejścia zarówno litery, jak i ducha Art. 12”⁵.*

Tak często występujące zjawisko zachowań agresywnych, stosowanie nieetycznych i niegodnych środków do osiągnięcia celu czy dosłownie niesprawiedliwość sportowców nie mogą przesłonić nam złożonego i wieloaspektowego fenomenu, którym jest dzisiaj sport w jej róż-

⁵ M. Łukiewski, *Zmiany w przepisach gry w piłkę nożną. Porównanie wydania 2010/11 do 2009/10*, Olsztyn 2011, s. 20.

nych formach. Sport to coś więcej niż tylko forma spędzania czasu i rekreacji. To podstawowy element w życiu każdego człowieka, który żyje, rusza się, wykonuje podstawowe czynności. Ten kto dba o rozwój fizyczny i nie jest mu obojętne utrzymanie kondycji duszy i ciała ten wpisał już sport w swoją egzystencję.

II. Sport w życiu alumna i mężczyzny

Praktyka sportowa w życiu alumnów Wyższych Seminariów Duchownych odgrywa taką samą rolę jak w życiu każdego mężczyzny. Sport, który przywiązuje dużą wagę do harmonijnego oraz pełnego rozwoju człowieka, tj. duszy i ciała skierowany jest do wszystkich ludzi. Do tych, którym nie obce jest wychowywanie, rozwijanie i umacnianie ciała ludzkiego⁶. Dlatego tym bardziej każdy alumn, który w swojej formacji ludzkiej, intelektualnej, duchowej i pastoralnej dąży do kapłaństwa⁷ nie może pomijać aktywności ruchowej. Aktywności, której podstawowym zadaniem będzie osiąganie ludzkiej dojrzałości osobistej i stawanie się sprawniejszym fizycznie.

Błogosławiony Jan Paweł II jest przykładem człowieka mocno związanego ze sportem. Teoretyczny dorobek w sporcie poprzedzał praktyką i bezpośrednim uczestnictwem w aktywnościach ruchowych. Jako młody człowiek uczestniczył w meczach piłki nożnej, a także fascynował się wędrówkami górskimi, spływami kajakowymi i narciarstwem. Bardzo dobrze jeździł na nartach, biegał, spacerował i pływał. Błogosławiony Jan Paweł II dostrzegał wartości pozytywne w sporcie i rozwijaniu ciała przez aktywność fizyczną a także w różnego rodzaju zabawach i grach o charakterze ruchowym. Uznał również udział ciała we wszystkich fundamentalnych wydarzeniach ludzkiego bytu.

Uczestnictwo błogosławionego Jana Pawła II w sporcie daje nam żywy wzór harmonijnego, wszechstronnego rozwoju człowieka, gdzie wszystkie sfery i płaszczyzny człowieka są integralne i komplementarne⁸.

⁶ J. Niewęgłowski, *Wychowawcze walory sportu według Jana Pawła II*, w: *Kultura fizyczna w społeczeństwie nowoczesnym*, red. Z. Dziubiński, K. Jankowski, Warszawa 2009, s. 401.

⁷ A. Jaśko, *Formacja musi iść z duchem czasu*, „Martyria” 12(2010), s. 7.

⁸ Z. Dziubiński, *Przesłanie Ojca Świętego Jana Pawła II do świata sportu*, „Seminare”, 16(2000), s. 356-357.

Praktyka sportowa mężczyzny a dalej alumna sprowadza się do jego zamiłowań i potrzeb osobistych w sferze aktywności ruchowej. Natomiast ograniczona jest poprzez przestrzeganie i dostosowanie się do przyjętego regulaminu oraz ram formacji ogólnej i szczegółowej przygotowującej nie do bycia sportowcem, ale przede wszystkim kapłanem. Ludzie młodzi z wielkimi ambicjami sportowymi, które przesłaniałyby powołanie do kapłaństwa powinni zastanowić się nad wyborem studiów o charakterze akademii wychowania fizycznego.

Alumni w trakcie formacji uczą się pogłębiając swoją wiedzę na wykładach i w czasie studium własnego, wykonują różnego rodzaju obowiązki, modlą się pogłębiając swoją relację z Bogiem. Mają także czas dla siebie, czas tzw. rekreacji, którą każdy wykorzystuje według własnych zapotrzebowań. Niektórzy alumni wykorzystują ten czas na odpoczynek, czytanie książek, spotkania we własnym gronie. Inne grupy wolny czas wykorzystują w sposób czynny, uprawiając sport. W trakcie zimy są to narty i snowboard zaś w trakcie lata: rower, piłka nożna, kajaki, spacer i bieganie. Przez cały rok mają oni możliwość korzystania z basenu i hali sportowej⁹.

Alumni mając możliwość uprawiania sportu odnoszą same korzyści. Każdy rodzaj aktywności fizycznej wpływa na lepsze samopoczucie. Z taką aktywnością związanych jest także wiele pozytywnych zmian w organizmie człowieka. Obok lepszej kondycji i poprawionej sylwetki zachodzą także zmiany wewnątrz organizmu: u osoby ćwiczącej wydzielają się więcej hormonów, np.: serotonina, która działa antydepresyjnie oraz wykazuje działanie nasenne. W nocy przekształca się w melatoninę odpowiedzialną za nasz relaksujący i spokojny sen. Nie ulega więc wątpliwości, że sport w życiu alumna staje się doskonałą pomocą w doskonaleniu odporności organizmu i utrzymywaniu odpowiedniej sprawności fizycznej¹⁰.

III. Sport czyli kształtowanie pewnych doskonałości na podstawie chrześcijańskiej jedności człowieka

Sport uprawiany świadomie i z umiarkowaniem wzmacnia sprawność fizyczną oraz doskonali ciało, czyni je zdrowym, świeżym i sprawnym. Za cel najbliższy przyjmuje rozwój i wzmocnienie ciała pod

⁹ J. Łukaszewicz, *Sport w WSD*, „Głos Serca” 98(2010), s. 12.

¹⁰ M. Gołąb, *Kulturystyka nie może stać się sposobem na życie*, „Kulturystyka i fitness” 107(2009), z. 2, s. 86-87.

względem statycznym i dynamicznym. Celem dalszym, dla każdego chrześcijanina będzie wykorzystanie udoskonalonego ciała dla rozwoju życia zewnętrznego czy wewnętrznego osoby. Udoskonalając własne ciało odnajdujemy cel głębszy. Natomiast celem najwyższym jest każde ludzkie działanie, czyli między innymi uprawianie sportu, mające na celu przybliżenie człowieka do Boga.

Kształtowanie ludzkich doskonałości odbywa się na dwóch płaszczyznach konstytuujących człowieka: sferze cielesnej i duchowej. Wszystkie wysiłki zmierzające do osiągnięcia lepszej kondycji fizycznej jednocześnie wpływają na dobrą formę psychiczną. Człowiek więc jest według chrześcijańskiej koncepcji ciałem i duszą, które w takim samym stopniu zasługują na należyte zainteresowanie, szacunek i mądrą opiekę, gdyż istnieją jedno dzięki drugiemu i jedno w drugim¹¹. Takie rozumienie ciała pozwala na doskonalenie pewnych doskonałości człowieka.

Pewna doskonałość człowieka, zdolność do dobrego działania to nic innego jak cnota. Zmagania sportowe angażujące wolę, wiarę i rozum mają swój udział w rozwoju moralnych doskonałości człowieka. Cnoty, nad którymi powinien pracować każdy sportowiec to m.in.: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Są to więc sprawności kardynalne, w których kształtowaniu uczestniczy sport.

Udział sportu w kształtowaniu roztropności to przede wszystkim usprawnienie człowieka w spostrzegawczości i przytomności umysłu. Poprzez np. zabawy, gry ruchowe czy systematycznie przeprowadzane ćwiczenia sportowe możemy doskonalić nasz umysł w roztważnym wyszukiwaniu, rozsądzaniu oraz stosowaniu najlepszych środków, które poprowadzą nas do osiągnięcia najważniejszego celu życia. Uprawianie sportu to także udoskonalanie roztropności w koncentrowaniu się i zachowywaniu dyscypliny czy dysponowaniu swoją energią¹².

Każdy sportowiec uprawiając sport nie może zapominać o takim usprawnieniu człowieka, które odnosi się do bycia sprawiedliwym. W swoim życiu nie możemy szkodzić sobie i innym, pod względem zdrowia, mienia, dobrej sławy i życia rodzinnego. Lecz powinniśmy sumiennie spełniać obowiązki, przestrzegając prawdomówności, szczer-

¹¹ M. Graczyk, *Udział sportu w kształtowaniu moralnych doskonałości człowieka. Studium z teologii sportu*, w: *Kościół a sport*, red. M. Barlak, Z. Dziubiński, Warszawa 1995, s. 74-77.

¹² Tamże, s. 80-81.

ści, karności, posłuszeństwa, wdzięczności i uprzejmości. Wychowanie fizyczne doskonali ową cnotę poprzez rozwijanie poczucia życia społecznego i solidarności. Przecież każdy zawodnik, grający w jednej drużynie uczy się podporządkowywać swoje ambicje i zachcianki dla dobra zespołu. Czuje się także zobligowany do pomocy tym zawodnikom swojej drużyny, do których może nawet czuć niechęć. Ogólnie rzecz biorąc, każdy człowiek uprawiający sport wyzbywa się skłonności antyspołecznych¹³ oraz buduje w sobie potrzebę bycia *fair* względem siebie i innych. Zdolność sprawiedliwego działania w każdych warunkach i sytuacjach to niewątpliwie umiejętność trudna i czasami wymagająca wielkiego poświęcenia. Dlatego właśnie, to przez sport należy kształtować tę doskonałość, stanowiącą ważne miejsce w życiu każdego człowieka, a tym bardziej wszystkich alumnów dążących do kapłaństwa.

Uprawianie sportu, które często wymaga wiele trudów, niewygód, wyrzeczeń czy przykrości stwarza okazję do udoskonalania popędu do walki przez opanowanie uczuć z nimi związanych, tj. odwagi, bojaźni czy szlachetnej ambicji. Opanowanie uczuć ma na celu pomóc człowiekowi w wytrwałym i cierpliwym spełnianiu swoich obowiązków pomimo trudności, nieszczęść i przeszkód, nawet w niebezpieczeństwie śmierci. Takie opanowanie uczuć jest zadaniem męstwa i innych cnót¹⁴. Poprzez sport, który zakłada cel i drogę do osiągnięcia tego celu, każdy mężczyzna spotyka się z masą przeszkód i niedogodności, które w miarę postępu mogą się nasilać. Systematyczne i wytrwałe pokonywanie tych przeciwności prowadzi do nabycia wielu zdolności, w tym między innymi męstwa i stałości, które prowadzą do nieustępliwości i cierpliwości w spełnieniu obowiązku, aż do końca.

Człowiek w swoim życiu korzysta z wielu przyjemności. Moralne ich wartości nie są w sposób jednoznaczny dobre lub złe. Stają się dopiero wtedy dobrymi lub złymi zależnie od tego czy panujemy nad nimi, czy umiejętnie korzystamy z nich i nie pozwalamy by stały się jedynym dążeniem w życiu¹⁵. Każdy sportowiec by osiągnąć cel, niejednokrotnie musi wyzbywać się przyjemności. Droga do mistrzostwa jest niełatwa, wymaga wielu poświęceń. Rezygnowanie z przyjemności bywa nieraz kluczem do zwycięstwa i chwały. Praktyka prowadząca przez rozmaite

¹³ Tamże, s. 81-82.

¹⁴ Tamże, s. 83.

¹⁵ Tamże, s. 88.

trudności wiedzy do nabycia umiejętności panowania nad popędem do przyjemności.

Kultura fizyczna jest z socjologicznego punktu widzenia elementem kultury, która przejawia swoją bytowość w aktywności społecznej i osobowej a także jako miejsce odpowiedzialne za komunikację społeczną¹⁶. W swojej specyfice i ze względu na złożoną strukturę posiada szeroki wachlarz oddziaływania. Kultura fizyczna kształtowana przez człowieka, w sposób zwrotny kształtuje sposób życia, kształtuje społeczeństwo i środowisko. Ma charakter globalny i obejmuje cały uczłowieczony świat natury i kultury¹⁷.

Sport potrafi kształtować cnoty, czyli doskonałości człowieka i nie zamyka się do udoskonalania tylko sprawności fizycznej. Jest to także dobry sposób na nudę i monotoność. Z ludzkiego i chrześcijańskiego punktu widzenia aktywne spędzanie czasu to po prostu wielka korzyść, i dla ciała, i dla ducha, która wpływa na pomyślność zawodową, społeczną, rodzinną, a także na rozwój i trwanie gatunku ludzkiego¹⁸.

IV. Praktyka duchowa a praktyka sportowa alumna

Uprawianie sportu, które bardzo mocno wpisuje się w życie seminaryjne pomaga w lepszym kontynuowaniu formacji intelektualnej i duchowej. Po codziennym uczestnictwie we Mszy Świętej, rozmyślaniu, praktykach duchowych i intelektualnych przychodzi chwila odpoczynku. Podczas takiej chwili odpoczynku można uprawiać sport, orzeźwiając w ten sposób ciało i ducha. W trakcie uprawiania sportu można odpocząć od nauki, a jednocześnie myśląc o Bogu praktykować modlitwę. Natomiast podczas wieczornego rachunku sumienia, zdać sprawę z tego, czy w ciągu całego dnia i we wszystkich czynnościach widziało się Boga i kierowało się do niego swoje myśli¹⁹.

Każdy sportowiec jak i alumn powinien dbać o godność swego trudu i wysiłku wkładanego w różnego rodzaju zajęcia sportowe. Niezależnie od tego jak realizowana jest praca w sporcie, to jej godność zależy

¹⁶ Z. Dziubiński, *Wstęp*, w: *Sport jako kulturowa rzeczywistość*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 2005, s. 10.

¹⁷ Tamże, s. 13.

¹⁸ Tamże, s. 11.

¹⁹ E. Ejsmont, *Sport w formacji seminaryjnej*, „Nasz Prąd” 71(2011), z. 1, s. 11.

w dużym stopniu od ludzkiego sumienia. Tutaj bowiem dokonuje się jej wartościowanie²⁰. W identyczny sposób każdy alumn może w swojej formacji nadawać sens i wartość praktykom duchowym.

Praktyka duchowa alumna to modlitwa, która jest z jednej strony darem łaski, a z drugiej odpowiedzią na ten dar. Modlitwa to duchowa walka, która zakłada pewien wysilek. Walka skierowana jest przede wszystkim przeciwko podstępom kusiciela oraz samego modlącego się. Modlitwa odzwierciedla to jak żyjemy, ponieważ nasze życie pokazuje jak się modlimy²¹. Analogicznie patrząc, wysilek sportowca to także walka z samym sobą oraz pokusami. W dzisiejszym świecie sportowiec ma dostęp do wielkiej ilości niemoralnych, nieetycznych i zakazanych metod i środków pomagających dojść do sukcesu. Rezygnacja z szybkiej i łatwej drogi do osiągnięcia celu to nieustanna walka.

Praktyka duchowa i praktyka sportowa alumna są pod wieloma względami do siebie podobne, ale także na wielu płaszczyznach mogą się uzupełniać. Na przykładzie: cierpienia, niepowodzenia i systematycznej pracy, które dotyczą tak sfery duchowej jak i sfery sportowej możemy odnaleźć relacje i podobieństwa między tymi praktykami.

Aby osiągnąć sukces w sporcie i chociaż przez chwilę poczuć smak zwycięstwa trzeba niejednokrotnie zderzyć się z porażką. Taka przegrana jednak może tylko zmotywować do cięższej pracy. Ale to co można nazwać cierpieniem to nie tylko nie zdobycie pierwszego miejsca w zawodach. Choroba, nieoczekiwana kontuzja, tragiczny wypadek w rodzinie, to jest wielki dramat sportowca. Cierpienie te ma dwie strony: może zniechęcić człowieka, a z drugiej strony uszlachetnić²². Podobnie wygląda praktyka modlitewna alumna, który niejednokrotnie doświadcza niepowodzenia może popaść w zwątpienie, albo wznieść się na wyżyny swojej egzystencji i jednocześnie doskonalić modlitwę zbliżając się do Boga. Podstawowymi trudnościami w praktykowaniu modlitwy są roztargnienie i oschłość. Przeszkodzić w modlitwie może także brak wiary i znużenie²³. Postawa alumna i sportowca musi być połączona z chęcią walki z samym sobą i przeciwnościami stającymi na drodze do sukcesu.

²⁰ Z. Dziubiński, *Przesłanie Ojca Świętego*, s. 374.

²¹ Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994, 2725.

²² Z. Dziubiński, *Przesłanie Ojca Świętego*, s. 359-360.

²³ KKK 2729-2737.

Praktyka duchowa jak i sportowa przenikają się wzajemnie. Mogą uzupełniać się oraz być pomocne jedna dla drugiej. Alumn, który lubi uprawiać sport nie powinien spychać na daleki plan praktyk sportowych podczas formacji seminaryjnej, ale jednocześnie nie traktować sportu jako czegoś najważniejszego – priorytetowego.

V. Podsumowanie

Sport będąc darem Bożym służy rozwojowi człowieka integralnego i wspólnoty osób. Umiłowanie sportu przez alumna stawiać się powinno budulcem ludzkiej solidarności na drodze przyjaźni i dobrej woli względem każdego napotkanego człowieka²⁴. Jednocześnie rozwijając tężyznę fizyczną i hartując charakter nie powinien nigdy odwracać uwagi od obowiązków duchowych. Dlatego każdy alumn – sportowiec, obok wymiaru duchowego w formacji seminaryjnej, może w dalszej kolejności postawić praktykę sportową, która na wielu płaszczyznach przyczyni się do lepszego przygotowania do kapłaństwa.

Praktyka sportowa, która jest ludzką przypadłością, odpowiadającą za pewnego rodzaju sprawność, rozumianą jako zespół cech typowo ludzkich jest z natury ludzkiej zjawiskiem, na które było, jest i będzie spore zapotrzebowanie²⁵. Obecność sportu w formacji alumna, winna być niezaprzeczalnie udostępniania i wspomagana różnymi metodami aktywizacji. Sport jest zaspokojeniem pewnych potrzeb, które nie są zwykłymi zachciankami lecz wynikających z samej natury człowieka. Zauważył to już w średniowieczu św. Tomasz z Akwinu, który dynamizm człowieka wyjaśnił, że jest to tzw. popęd do walki, którego usprawnienie jest typowe dla każdego rodzaju sportu. Tak więc, aby człowiek mógł osiągnąć jak najlepsze wyniki w sprawności cielesnej i duchowej uprawia sport usprawniając ducha woli walki kierowanego rozumem²⁶.

Czas łaski, który zwykle nazywać się czasem wolnym warto więc wykorzystać w sposób aktywny²⁷, szczególnie przez alumnów, chcących przede wszystkim wspomóc swój rozwój fizyczny i duchowy oraz przy-

²⁴ Jan Paweł II, *Teologiczno-religijne oblicze sportu*, w: *Aksjologia sportu*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 2001, s. 18-23

²⁵ M. Mylik, *Uwagi o sporcie i o człowieku*, w: *Antropologia sportu*, red. Z. Dziubiński, Warszawa 2002, s. 98-103.

²⁶ Tamże, s. 98.

²⁷ F. Pereira, *Czas wolny czasem łaski*, „Communio” 4(2006)26, s. 51-59.

gotować się do samodzielnej troski o ciało w życiu dorosłym²⁸ i kapłańskim.

PLACE OF SPORT IN THE FORMATION OF THE INNER ALUMNUS

Summary

Sport is a very widespread and universal phenomenon that it has become an essential element of everyone's life. Its value and pervasiveness has extremely great influence on youth. Practiced as the concept of the humanities and geared mainly towards the individual, not as it is sometimes only for money and fame, will shape responsibility and respect for the others.

The practice of sport which is about great importance of a harmonious and full development of a human, i.e. body and soul, is addressed to all people, and also students of the Seminaries. Therefore, the more each alumnus in his formation, human, intellectual, spiritual and pastoral, aims for the priesthood cannot ignore the physical activity, as it will be a primary task to achieve personal maturity and becoming physically fitter.

The love for sports by alumnus should become a building block of human solidarity in the way of friendship and goodwill in respect of each person you encounter. At the same time developing the physical prowess and becoming tougher should never distract Alumnus from the spiritual duties. Therefore, each alumnus - the athlete, in addition to the spiritual dimension of seminary formation, may then work on practice of sport, which in many ways contributes to better preparation for the priesthood.

²⁸ L. Michalik, *Aktywność sportowa w zachowaniu kondycji nie tylko ciała*, w: *Pedagogika wiary*, red. A. Hajduk, J. Mólka, Kraków 2007, s. 240.

MISTERIUM MĘKI PAŃSKIEJ W BUDZEWIE

Wstęp

Problem niniejszego komunikatu skupia się na pasji Jezusa Chrystusa przedstawianej w Budzewie, parafii pw. Trójcy Przenajświętszej w Budrach w latach 2002-2011. Najpierw zostanie wyjaśnione pojęcie „misterium”, a następnie przedstawiona kwestia Męki Pańskiej w Budzewie, która była i jest nadal inspirująca dla wielu artystów. Przede wszystkim jednak chciałbym zaprezentować na przykładzie działalności budzewskiej społeczności, jak ważny i wciąż żywy wśród ludzi wierzących jest temat kulminacyjnego, można by rzec, momentu życia i śmierci Zbawiciela. Historia budzewskiego misterium pokaże istotę wydarzeń Męki Chrystusa, która z coraz większym zaangażowaniem ludzi rodziła się w ich sercach.

Misterium Męki Pańskiej w kulturze Chrześcijańskiej

Chociaż od czasów śmierci Pana Jezusa na krzyżu mija już prawie dwa tysiące lat, to wcale nie maleje zainteresowanie Męką Zbawiciela. Wydarzeniami, które miały miejsce na Golgocie ludzie zawsze się interesowali i nadal tak się dzieje. Męka Jezusa jest aktualna, wiecznie żywa i wzbogacająca ludzkie serca. Piszą i medytują o niej nie tylko ewangelici, teologowie, ale i bardzo prości ludzie¹. Ciekawe refleksje dotyczące Męki Pańskiej spotykamy już w apokryfach z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Również w średniowieczu powstało wiele dzieł o cierpieniach Mistrza z Nazaretu. Artyści malują liczne obrazy przedstawiające sceny z Męki Chrystusa, tworzą wspaniałe Drogi Krzyżowe, kaplice i przydrożne figury przedstawiające te zbawcze wydarzenia z Jerozolimy. Powstało i powstaje wiele filmów o Męce Jezusa, jak choćby znany w ostatnich latach wszystkim film Mela Gibsona „Pasja”.

Mariusz Pawlina; alumn Wyższego Seminarium Duchownego w Elku;

¹ S. Grzybek (rec.), T. Olszański, *W światłach Męki Pańskiej*, Kraków 1989, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 43(1990), nr 3-6, s. 181.

Od początku dziejów bardziej do ludzi przemawiał obraz niż słowo pisane. Podobnie było i z Męką Pana Jezusa. Ludzie chcieli bardziej zrozumieć i poczuć te wydarzenia, które były celem całego chrześcijaństwa i zaczęli tworzyć widowiska, tak zwane Misteria Męki Pańskiej. Greckie słowo „misteriom” oznaczało tajemniczy obrządek na cześć bóstwa wprowadzający widzów w tajemniczy świat². Misterium to teatralne przedstawienie, widowisko, które powstało na podstawie dramatu liturgicznego na naszym kontynencie w XII wieku³. Misteria są utworami dramatycznymi opisującymi wybrane wydarzenia z Ewangelii, najczęściej są to wątki: narodzenia Pana Jezusa i wędrówki do Betlejem, adoracji pasterzy i pokłonu trzech króli, męka, śmierci na krzyżu Jezusa oraz Jego Chwalebnego Zmartwychwstania⁴. Ludzie pragnęli bardziej poznać te wielkie wydarzenia związane z życiem Syna Bożego. W XIV wieku misterium stało się już samodzielnym gatunkiem dramatyczno-teatralnym.

Misteria stały się najpowszechniejszą formą teatralną w wielu krajach Europy: Anglii, Hiszpanii, Włoszech, Niemczech a zwłaszcza we Francji. Przedstawienia te były odgrywane w kościołach, na placach przed kościołami lub na rynkach na specjalnych podiach. Akcje widowisk toczyły się w wielu miejscach. Ilość scen i czas był nieograniczony⁵. Najstarszym polskim misterium jest „Historia o chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim” napisana przez Mikołaja z Wilkowiecka⁶. Szczególnym tematem misterii w Polsce stało się zbawcze dzieło Chrystusa, Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie. Dziś właśnie te wydarzenia z Wielkiego Tygodnia odgrywane są w wielu miejscach naszego kraju i przyciągają tłumy pielgrzymów, widzów. Aktualnie Misteria Męki Pańskiej w Polsce są grane w następujących miejscowościach: Cytaдели Poznańskiej, gdzie od 1998 roku ma miejsce największe widowisko pasyjne na świecie; Kalwarii Wejherowskiej; Górze Kalwarii

² A. Chadom, *Misterium kalwaryjskie – powstanie i rozwój*, „Przegląd Kalwaryjski” 7(2002), s. 120.

³ *Misterium męki Pańskiej*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Misterium_m%C4%99ki_Pa%C5%84skiej, 5 V 2011.

⁴ *Misterium*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław 2002, s. 548.

⁵ Tamże.

⁶ *Misterium*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Teatr_%C5%9Bredniowieczny, 5 V 2011.

(zw. Kalwarią Mazowsza), gdzie tradycję wznowiono w 2010 roku po dwustu latach przerwy; Kalwarii Zebrzydowskiej, Kurzętniku; Kałkowie; Kalwarii Pałacowskiej; Ołtarzewie, gdzie misteria wystawiane są przez kleryków tamtejszego Seminarium Duchownego; Bydgoszczy; Górze Klasztornej; Lubawie; Węglówce oraz w północno- zachodniej części Mazur w Budzewie (powiat węgorzewski)⁷.

Dzieje Misterium w Budzewie

Misterium Męki Pańskiej w Budzewie, inscenizowane było na początku przez miejscowe dzieci, a później również i dorosłych, stało się w tej małej wiosce na Mazurach już tradycją i na stałe wpisało się w kalendarz uroczystości. Budzewo znajduje się w województwie warmińsko-mazurskim, w powiecie węgorzewskim, w gminie Budry⁸. Historia budzewskiego misterium sięga roku 2001, kiedy to jedenastoletni chłopak Mariusz Pawlina chciał zrobić coś dla mieszkańców swojej wioski. Postanowił przygotować jasełka – przedstawienie bożonarodzeniowe. Scenariusz napisał na podstawie książki, którą otrzymał od katechетки. Zafascynowany reżyserowaniem i teatrem namówił do przedstawienia swoje rodzeństwo, siostrę Natalię i brata Przemysława, a także rodzeństwo Traczów: Ewelinę, Krystiana i Agnieszkę oraz Justynę Nazarowicz. Jasełka przez budzewskie dzieci zostały odegrane 13 stycznia w miejscowej świetlicy, gdzie przybyli zaproszeni goście (w większości rodzina aktorów).

Grupa teatralna zachęcona do dalszej działalności przez księdza proboszcza Parafii Trójcy Przenajświętszej w Budrach Józefa Adamczyka oraz wójta gminy Budry Józefa Markiewicza postanowiła przygotować Misterium Męki Pańskiej. Młodzież spotykała się na próbach w wiejskiej świetlicy przez cały okres Wielkiego Postu. Do grupy artystów dołączyli nowi: koledzy i koleżanki z Budzewa⁹. W sobotę dnia 23 marca 2002 roku wystawili na scenie, wielkości zaledwie kilkunastu metrów kwadratowych, swoją pierwszą Pasję. Od tego momentu stało się tradycją, że w Niedzielę Palmową, Niedzielę Męki Pańskiej rozpoczyna-

⁷ *Misterium męki Pańskiej*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Misterium_m%C4%99ki_Pa%C5%84skiej, 5 V 2011.

⁸ *Budzewo*, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Budzewo>, 7 V 2011.

⁹ T. Flis, *Budzewo. Aktorsko przed świętami*, „Węgorzewski Tydzień” 15(2004), s. 1.

jącej Wielki Tydzień, do Budzewa zaczęli przybywać mieszkańcy okolic, aby oglądać budzewską Pasję.

Pierwsze informacje o tamtejszym misterium możemy znaleźć w lokalnej prasie „Węgorzewskiego Tygodnia” z dnia 9.04.2004 roku¹⁰. Z roku na rok przybywało aktorów, organizatorzy namawiali swoich rówieśników, do udziału w tym szlachetnym przedsięwzięciu i tak budzewski misterium zaczęło nabierać większego rozmachu. Twórca widowiska postanowił rozbudować przedstawienie i w 2006 roku napisał dłuższy scenariusz, na podstawie wszystkich czterech Ewangelii. Czerpanie z tego źródła, według reżysera, miało na celu wprowadzić aktorów i widzów tego pasywnego widowiska w klimat dziejów opisywanych w Nowym Testamencie¹¹. Od samego początku wywoływało ono wśród widzów i aktorów ły wzruszenia, były również chwile głębokiej refleksji i serdeczne słowa wdzięczności za realizację misterium¹². Pierwsze przedstawienie zaczęło się od sceny modlitwy Pana Jezusa w ogrójcu, nie pokazywało Ostatniej Wieczerzy i tego, co działo się później. Natomiast od roku 2006, gdy scenariusz widowiska został rozbudowany, jak wyżej wspomniano, przedstawienie zawierało już scenę Ostatniej Wieczerzy, co wywarło na widzach ogromne wrażenie, bowiem wszyscy, razem z aktorami, przełamali się chlebem¹³. Każde przedstawienie, poczynawszy od 2002 do 2007 roku, rozpoczynało się powitaniem wszystkich gości przez kierownika zespołu. Następnie rozpoczynało się misterium, które publiczność z uwagą oglądała, tym bardziej, że po jego zakończeniu odbywał się konkurs wiedzy na temat przedstawienia i Świąt Wielkanocnych. W roku 2004 pierwsze miejsce w tym konkursie zajęła Marzena Czerniawska¹⁴, w 2006 najlepsza okazała się Danuta Zubek¹⁵.

Po konkursie, który był okazją do sprawdzenia swojej wiedzy i dobrą zabawą, odbywa się zawsze słodki poczęstunek. Gospodynie z Budzewa same przygotowują ciasta i przysmaki, którymi później raczą przybyłych na widowisko gości. Kolejną nowością w misterium było to, iż w roku 2007 do grona dzieci i młodzieży dołączyła Jolanta Duda,

¹⁰ T. Flis, *Budzewo dzieci zapraszają*, „Węgorzewski Tydzień” 14(2004), s. 1.

¹¹ A. Styrańczak-Wiatrak, *Misterium czterech Ewangelii*, „Węgorzewski Tydzień” 14(2006), s. 6.

¹² Tenże, *Przełamali się chlebem*, „Węgorzewski Tydzień” 15(2006), s. 3.

¹³ Tamże.

¹⁴ T. Flis, *Budzewo Aktorsko...*, s. 1.

¹⁵ A. Styrańczak-Wiatrak, *Przełamali...*, s. 3.

miejscowa pieśniarka, której nie przeszkadzała duża różnica wiekowa, ponieważ potrafiła znakomicie odnaleźć się w grupie teatralnej i wspólnie z młodymi występowała w Pasji. Wykonała ona pieśni, które są obecnie nieodłącznym elementem przedstawienia¹⁶. Oprócz debiutu Jolanty Dudy ta edycja misterium była inna niż pozostałe, ponieważ odbywała się ona w ramach projektu „Świat na tak”. Był to projekt zespołu „Budzewiaki” dofinansowany w ramach konkursu „Pracownia Umiejętności 2007”. Konkurs został zorganizowany przy wsparciu Akademii Filantropii w Polsce, Polskiej Telefonii Cyfrowej Sp. Z o.o., Gołdapskiego Funduszu Lokalnego oraz Fundacji Przedsiębiorczości Regionalnej. Dzięki temu właśnie projektowi publiczność zobaczyła aktorów w nowych strojach uszytych przez Czesławę Ochnio, Krystynę Wojtczuk oraz Marię Kupibida. Szóste misterium było również okazją do uczczenia pierwszej rocznicy śmierci papieża Jana Pawła II. Z tej okazji odbył się montaż słowno muzyczny o życiu Jana Pawła II¹⁷. Do roku 2008 drewniany krzyż do przedstawienia przygotowywał mieszkaniec wioski Jan Tracz, wykonał on siedem krzyży do budzewskiej Pasji. Siódme Misterium było już bardziej urozmaicone, ponieważ do zespołu dołączyły cztery kobiety z Budzewa, które wykonały pieśni do widowiska¹⁸. Przedstawienie rozpoczęło się tego roku o godzinie 18.00. Jako chór, który stworzył przepiękne tło muzyczne widowiska, wystąpiły: Regina Wysocka, Krystyna Wojtczuk, Iwona Urbanowicz oraz Stefania Wójcik (obecna kierownik zespołu i organizatorka misteriiów)¹⁹. 5 kwietnia 2009 roku odbyło się ósme Misterium w Budzewie. To misterium było wyjątkowe i inne od tych, które odbywały się do tej pory. Po raz pierwszy spektakl wystawiono w plenerze, na placu przed świetlicą budzewską²⁰. Po raz pierwszy także wystąpili w misterium inni, nie tylko „Budzewiaki”. Organizatorom udało się namówić do współpracy starszych i znajomych z sąsiednich wiosek, którzy wzięli udział w widowisku²¹.

¹⁶ R. Stromidło, *Pasja młodych aktorów z budzewskiego zespołu*, „Węgorzewski Tydzień” 14(2007), s. 1.

¹⁷ A. Styrańczak-Wiatrak, *Widowisko w szatach od Cioci Czesi*, „Węgorzewski Tydzień” 13(2007), s. 6.

¹⁸ Tenże, *Będą mocne sceny- raczej nie dla dzieci*, „Węgorzewski Tydzień” 11(2008), s. 3.

¹⁹ Tenże, *Fotokronika*, „Węgorzewski Tydzień” 12(2008), s. 7.

²⁰ B. Zawadzki, *Budzewo*, „Węgorzewski Tydzień”, (2009) 13, s. 5.

²¹ Tenże, *Ukrzyżując Jezusa w Niedzielę Palmową*, „Węgorzewski Tydzień” 14(2009), s. 5.

W tej edycji misterium w przedstawieniu wzięło udział około trzydzieści osób, najmłodsza aktorka miała 12 lat, najstarsza 70. Od tego momentu misterium nabrało innego wymiaru niż w poprzednich latach. Całe rodziny zaczęły występować, a mieszkańcy z większą uwagą patrzeć na to, co się dzieje w ich wiosce. Odtąd chętnie pomagali organizatorom w przygotowaniu widowiska, co pokazało, że są naprawdę zaangażowani. Tym razem podkład do widowiska wykonała rodzina Bobel: Agata, Magdalena, Jan, Krzysztof oraz Agnieszka Cyrych z Węgorzewa²². Obecna podczas tego przedstawienia była również telewizja TVP Olsztyn, która przygotowała materiał o misterium, co spowodowało, że o budzewskim misterium usłyszał cały region²³. Aktorzy grali swoje role z wielkim poświęceniem. Publiczność była wzruszona i zachwycona. Ósme Misterium Męki Pańskiej na długo zapadło w pamięci tych, którzy 5 kwietnia 2009 roku byli w Budzewie. W sierpniu tegoż roku zmienił się kierownik zespołu „BUDZEWIAKI” – organizator główny misteriów. Miejsce Mariusza Pawlina zajęła Stefania Wójcik, mieszkanka Budzewa, członkini zespołu. To ona przygotowała dziewiąte budzewskie misterium. Tym razem święta Wielkanocne wypadały wcześniej niż w latach ubiegłych, zatem widowisko odbyło się 28 marca 2010 roku. Przedstawienie stało się jeszcze bardziej teatralne i jeszcze bardziej efektowne, niż do tej pory: scenariusz został rozbudowany, dołączyli nowi aktorzy. Organizatorzy tym razem przypominali na łamach prasy lokalnej „Węgorzewskiego Tygodnia” o ciepłym ubraniu, ponieważ pogoda tych dni była zaskakująca. Prologiem do widowiska, które rozegrało się na placu przed świetlicą, były pieśni wykonane przez alumna Wyższego Seminarium Duchownego w Elku – Krzysztofa Kaszubę. Gości powitali Stefania Wójcik i Mariusz Pawlina. Tło muzyczne do przedstawienia zapewnił zespół muzyczny z Gminnego Ośrodka Kultury w Budrach „Alebabki”²⁴. Pośród licznie przybyłych gości na widowisko byli obecni księża moderatorzy z Wyższego Seminarium Duchownego w Elku wraz z alumnami. „Ze łzami w oczach oklaskiwano aktorów, którzy zagrali

²² A. Styrańczak-Wiatrak, *Nazwałem was przyjaciółmi*, „Węgorzewski Tydzień” 15(2009), s. 5.

²³ A. Styrańczak, *Przed nami IX Misterium Męki Pańskiej z niespodziankami i nawróceniem Marii Magdaleny*, „Węgorzewski Tydzień” 10(2010), s. 14.

²⁴ Tenże, *Przed nami Palmowa Niedziela i Misterium Męki Pańskiej*, „Węgorzewski Tydzień” 12(2010), s. 6.

w Misterium Męki Pańskiej” – tak podsumowała IX misterium lokalna prasa²⁵.

„Graliśmy... siebie, czyli dzieci. Ale nie z Budzewa czy z Buder tylko z Jerozolimy, dzieci, które mogły naprawdę rozmawiać z Jezusem” – powiedzieli najmłodsi uczestnicy widowiska²⁶. Obecność tych najmłodszych była radosnym prologiem do misterium pełnego dramatycznych napięć i wielkich aktorskich emocji. Punktem kulminacyjnym budzewskich Pasji było dziesiąte jubileuszowe misterium, które zostało wystawione 17 kwietnia 2011 roku. Przygotowania do jubileuszu trwały już dwa miesiące wcześniej jak na jubileusz przystało w spektaklu wzięło udział jeszcze więcej osób niż w poprzednich latach. W tym widowisku grali wszyscy: kilkuletnie dzieci, i ich rodzice, a także dziadkowie i babcie. Przedstawienie dedykowano papieżowi Janowi Pawłowi II²⁷. Przed misterium miał miejsce występ muzyczny kleryków z Wyższego Seminarium Duchownego w Elku, którzy wykonali pieśni wprowadzające wszystkich w atmosferę widowiska. Stefania Wójcik oraz wójt gminy Budry Józef Markiewicz powitali gości. Liczba widzów tego roku przekroczyła najśmielsze oczekiwania organizatorów. Widowisko było profesjonalnie dopracowane i zrobiło wielkie wrażenie na publiczności. Aktorzy pojawili się w nowych strojach uszytych przez miejscowe gospodynie. X Misterium Męki Pańskiej towarzyszyło wielkiemu wydarzeniu, do którego przygotowywał się cały Kościół Powszechny, a mianowicie beatyfikacji Sługi Bożego Jana Pawła II²⁸. „BUDZEWIAKI” swoje misterium dedykowali właśnie papieżowi Janowi Pawłowi II i z tej okazji postanowili wznieść pamiątkowy kamień Bogu na Chwałę i ludziom ku pamięci, aby przypominał przyszłym pokolenia o tych wielkich wydarzeniach. Poświęcenia kamienia dokonał dziekan Dekanatu Węgorzewskiego ksiądz Maciej Maciejewski. Zgromadzeni goście z aktorami zaśpiewali ulubioną pieśń papieża „Barkę”. Wójt Gminy Budry podsumował misterium tak: „- Mamy fantastycznych aktorów i społeczników, utalentowanych i wyjątkowo oddanych sprawie. Wielkie brawa należą się Stefanii Wójcik, obecnej kierownicze "Budzewiaków" – niewiele

²⁵ Tenże, *Idź i odtąd już nie grzesz*, „Węgorzewski Tydzień” 13(2010), s. 1.

²⁶ Tenże, *Idź i odtąd...*, s. 5.

²⁷ Tenże, *Przed nami X Misterium Męki Pańskiej*, „Węgorzewski Tydzień” 13(2011), s. 5.

²⁸ Tenże, *X Misterium Męki Pańskiej w Budzewie*, <http://budry.wm.pl/46560,X-Misterium-Meki-Panskiej.html>, 18 V 2011.

osób wie, ile pracy włożyła w przygotowania do tego spektaklu! Tylko teatru nam jeszcze brakuje... Jeszcze trochę i będzie trzeba go tu wybudować!”²⁹.

Zakończenie

Budzewskie misteria na stałe wpisały się w tradycję miejscowej społeczności. Mieszkańcy już sobie nie wyobrażają Wielkiego Postu bez przygotowań do misterium. Potrafią sami przygotować całe widowisko, warto tu nadmienić, iż dekoracja do przedstawień wymaga wiele pracy od miejscowych rolników. W organizacji misterii „Budzewiaką” pomagają także: Gminny Ośrodek Kultur, Urząd Gminy w Budrach, miejscowy proboszcz – ksiądz Jarosław Baluta oraz wiele ludzi dobrej woli.

Kiedy się obserwuje pielgrzymów, którzy przybywają na misteria nie trzeba się zastanawiać, dlaczego jest ich tak wielu, dlaczego nie odstrasza ich liczne niewygody, jak choćby brak miejsca do siedzenia. Odpowiedź maluje się na ich twarzach. To przeżycie wielkiego uniesienia i ogromna miłość do Stwórcy. Te uniesienia czynią ich serca otwartymi na cierpienie Chrystusa i pozwalają całym rodzinom w zadumie powrócić do swoich domów i godnie rozpocząć Wielki Tydzień.

Misterium okryte wielką tajemnicą zbawienia i życia wiecznego fascynuje ludzi do dziś. Do dziś chrześcijanie, corocznie przed świętami Wielkiej Nocy, próbują zrozumieć i przeżyć drogę Męki Pańskiej. Drogę naznaczoną koniecznym cierpieniem, która jednak jako jedyna prawdziwie prowadzi do domu Ojca.

PASSIONSSPIEL IN BUDZEWO

Zusammenfassung

In diesem Artikel wird ein für Christentum wichtiges Thema der Passion Jesu Christi behandelt. Die Passion Jesu ist aktuell, für ewig lebendig und bereichert menschliche Herzen. Darüber schreiben und meditieren nicht nur Evangelisten, Theologen sondern auch einfache Menschen. Die Menschen wollten besser verstehen und miterleben jene Ereignisse, die das Ziel des ganzen Christentums waren und deshalb begannen Aufführungen zu schaffen -die sogenannten Passionsspiele. Das griechische Wort "misteriomâ€ bedeutete

²⁹ Tenże, *X Misterium Męki Pańskiej*, „Węgorzewski Tydzień” 15(2011), s. 5.

einen mysteriösen Ritus zu Ehren einer Gottheit, der die Zuschauer in eine geheimnisvolle Welt einführen sollte. Zur Zeit werden die Passionsspiele in Polen in folgenden Ortschaften aufgeführt: Cytadela Poznańska, Kalwaria Wejherowska, Góra Kalwaria, Kalwaria Zebrzydowska, Kurzętnik, Kałków, Kalwaria Pałacowska, Ołtarzew, Górka Klasztorna. Lubawa, Węglówka sowie im nordwestlichen Teil von Masuren in Budzewo. Das Passisonsspiel in Budzewo wurde zuerst von einheimischen Kindern, und dann auch von Erwachsenen aufgeführt und wurde im Laufe der Zeit in diesem kleinen masurischen Dorf zu einer Tradition, die für immer in das Festekalender eingetragen wurde. Budzewo liegt in der Woiwodschaft Ermland-Masuren, im Kreis Węgorzewo, in der Gemeinde Budry. Die Geschichte des Passionsspiels in Budzewo geht auf das Jahr 2001 zurück, als ein elfjähriger Junge Mariusz Pawlina etwas für die Bewohner seines Dorfes tun wollte. Er schrieb das Szenarium der Aufführung und überredete seine Geschwister und seine Freunde zur Teilnahme an der Aufführung. Die Jugendlichen trafen sich während der Fastenzeit auf Proben im dörflichen Clubraum. Im Laufe der nächsten Jahre schlossen sich neue Schauspieler an. Die ganzen Familien wollten an Aufführungen teilnehmen. Bei der Organisation dieser Passionsspiele helfen den Budzewo -Bewohnern auch mit: das Gemeindekulturhaus, das Gemeindeamt in Budry, der Priester Jarosław Baluta sowie viele Menschen mit guten Willen. Der Höhepunkt der Passionsspiele in Budzewo war das zehnte Passionsspiel, das am 17 April 2011 stattfand. An der Aufführung nahmen noch mehr Personen als früher teil. Das Zehnte Passionsspiel wurde in der Zeit aufgeführt, als die Kirche sich auf die Seligsprechung von dem Diener Gottes Johannes Paul dem Zweitem vorbereitete. "BUDZEWIAKI" widmeten ihr Passionsspiel eben dem Papst Johannes Paul dem Zweiten und zu diesem Anlass errichteten sie einen Gedenkstein zum Lob Gottes und den Menschen zum Gedenken, damit künftige Generationen sich diese Ereignisse erinnern können.

WSPÓŁPRACA SZKOŁY I RODZINY – OD TRAKTATÓW SOCJOLOGICZNYCH PO PRAKTYCZNE RADY

Zagadnienie współpracy rodziny ze szkołą czy szkoły z rodzicami (to nie tylko przestawienie akcentów) uznawane jest za jeden z kluczowych warunków skutecznego wychowania dzieci i młodzieży. Od połowy XIX wieku, kiedy upowszechnił się w Europie obowiązek szkolny, wprowadzano do programów kształcenia nauczycieli umiejętność działania pedagogicznego w środowisku, co poprawić miało skuteczność edukacyjną szkoły. W czasach nam bliższych za jedną z podstawowych tendencji w procesie zmian oświatowych uznano uspołecznienie szkoły. To uspołecznienie szkoły rozmaicie bywa rozumiane, najczęściej zakłada poszerzenie jej autonomii wobec władz państwowych oraz zwiększenie wpływu rodziców na jej działalność. Jak to jednak zrealizować to w praktyce, jak przejść od deklaracji etycznych i przepisów prawnych do rzeczywistej współpracy? Intencją autora jest uzmysłowienie na elementarnym poziomie uwarunkowań tej tak pożądanej współpracy.

Przedwojenne spostrzeżenia, niepokoje, prognozy i rekomendacje

Ponad 80 lat temu ukazała się klasyczna praca Floriana Znanieckiego pt. *Socjologia wychowania*, dzieło należące do najwcześniejszych wśród tych, które w socjologii światowej koncentrują uwagę na procesach służących instytucjonalnej i kulturowej reprodukcji oraz rozwojowi społeczeństwa. Autor konstatuje, że na pierwszym planie w tej dziedzinie stawia się rodzinę, że rodziców uznaje się za naturalnych i głównych wychowawców dziecka, a więc biologiczną za dostateczną podstawę stosunku wychowawczego. „W rzeczywistości socjologicznej jednak sprawa wcale nie jest taka prosta”¹ – zauważa Znaniecki. O ile uprawnia wychowawcze i chęć opieki nad dzieckiem w przypadku matek

Ryszard Skawiński; dr nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki; pracownik naukowy Wydziału Zamiejscowego w Kętrzynie Wyższej Szkoły Informatyki i Ekonomii TWP w Olsztynie; adres do korespondencji: ryszardskawinski@wp.pl

¹ F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*, t. 1: *Wychowujące społeczeństwo*, PWN, Warszawa 1973, s. 97.

można wiązać z instynktem macierzyńskim, to w istnienie instynktu ojcowskiego trzeba powątpiewać, jako że „związek biologiczny między ojcem a dzieckiem nie jest wszak wcale oczywisty”². Odwołując się do obserwacji, Znaniecki stawia tezę (u schyłku lat 20 ubiegłego wieku), że w wielu rodzinach stosunek rodziców do dzieci „(...) w ogóle nie jest już stosunkiem wychowawczym, (...) rodzice nie stosują jakichkolwiek norm w tym zakresie, nie spełniają żadnych zobowiązań względem dzieci lub nawet ignorują ich istnienie”³. Realia sprzed blisko wieku oddaje poniższy fragment pracy Znanieckiego: „Nawet instynkt macierzyński niekiedy zawodzi; są wypadki matek, zostawiających dzieci całymi dniami bez pożywienia „na łasce Boskiej”, tj. na łasce sąsiadów, lub oddających dzieci obcym rodzinom. Coraz częstsza praca zarobkowa matek poza domem przyczynia się nieraz do częściowego zaniedbywania elementarnych obowiązków opieki fizycznej. Jeszcze znacznie liczniejsze są fakty, że ojciec zupełnie się nie interesuje fizycznym bytem dzieci, nie daje środków na ich utrzymanie, a nawet odbiera matce zdobyte przez nią środki”⁴. W konkluzji autor stwierdza, że zadania wychowawcze rodziców wcale nie są naturalnym efektem ich rodzicielstwa, ale wypływają z praw i obowiązków nadanych im przez społeczeństwo. Definiując społeczeństwo jako „kompleks różnorodnych grup społecznych zależnych od grupy najbardziej wpływowej, i często łączących się i krzyżujących z innymi społeczeństwami odmiennego typu”, Znaniecki pisze, iż „rodzice są tu wychowawcami z ramienia i pod sankcją tych grup...”, a wśród nich najsilniejszy wpływ dotychczas (tj. do XX wieku) wywierały rody bądź wielkie rodziny⁵. I dodaje: „Rodzice w tym okresie są (...) niemal funkcjonariuszami rodu lub wielkiej rodziny w sprawach wychowania”⁶. Współcześnie zarówno rody, jak i wielkie, poszerzone rodziny w zasadzie zanikły, ich miejsce zajęła mała, dwupokoleniowa rodzina nuklearna. W zatomizowanym społeczeństwie masowym mała rodzina ukryta w dżungli blokowisk za drzwiami swego mieszkania uzyskuje całkowitą niezależność od „szerszego związku genetycznego”, stając się całością samą dla siebie. Rzeczywistość za drzwiami mieszkania w bloku wymyka się kontroli, często przekształcając się w sceny

² Tamże, s. 99.

³ Tamże, s. 117.

⁴ Tamże, s. 117-118.

⁵ Tamże, s. 107.

⁶ Tamże, s. 110.

z koszmaru sennego czy filmowego horroru – nierzadko społeczeństwo dociera tam w oparciu o nakaz prokuratorski. Przed niemal wiekiem F. Znaniecki postawił pytania, które do dziś wydają się aktualne: „Czy ten proces stopniowego zanikania funkcji wychowawczej rodziców, idący w parze z osłabieniem grupy małżeńskiej w ogóle, jest na razie przynajmniej niepowstrzymany? Czy grupa małżeńska znajduje się w przededniu zupełnego upadku i, współzrędnie z tym, czy rodzice z czasem przestaną zupełnie być wychowawcami swych dzieci z ramienia społeczeństwa i tylko przygodnie i dowolnie spełniać będą czynności wychowawcze z czysto osobistych pobudek?”. Zdaniem autora tylko dwie instytucje mają taką moc, aby podporządkować sobie małą rodzinę i wymóc na rodzicach wypełnianie obowiązków wychowawczych wobec ich dzieci: to kościół i państwo; jednak w skuteczność działania obu tych instytucji autor powątpiewa z tych względów, że pierwsza z nich koncentruje się na zbawieniu jednostek i nie wypracowała dotąd skutecznych metod oddziaływań na grupy, druga zaś zawsze grzęźnie w formalnych procedurach. Z tego względu autor proponuje ideę wychowującego społeczeństwa, tworzonego przez „kompleks krzyżujących się grup”, który „harmonijnie współdziałając, podtrzyma małą rodzinę i powierzy rodzicom określone działania wychowawcze dla dobra ich wszystkich. Mała rodzina bowiem sama przez się utrzymać się nie zdoła”⁷.

Nowe realia

Według Znanieckiego każda z grup społecznych powinna stawiać rodzicom zadania wychowawcze, ale też uczyć ich, jednocześnie dozoru-
jąc i wspomagając. Rodzice powinni odczuwać i presję, i wsparcie dla swej działalności. Tylko taką drogą można skutecznie uratować społeczną rangę rodziców i utrzymać małą rodzinę w jej zadaniach. W tym dziele powinny złączyć się działania wszystkich: od narodu i kościoła, przez szkołę, związki zawodowe i stowarzyszenia – po kluby sportowe. Społeczeństwo nie może sobie pozwolić na niewykorzystanie w pełni tak potężnego potencjalnie czynnika wychowawczego jak rodzice, kiedy zadania społeczne wychowania są tak wielkie i trudne.

To obszernie omówienie fragmentu pracy Floriana Znanieckiego niech posłuży za wstęp artykułu o obecnej teorii i praktyce kontaktów szkoły z rodzicami. Warto w tym miejscu zaznaczyć istotne elementy kontekstu i pracy F. Znanieckiego (1928), i obecnych realiów (wiosna

⁷ Tamże, s. 121.

2011). Wprawdzie już w końcu lat 20. minionego stulecia prawie wszystkie dzieci w Polsce wypełniały obowiązek szkolny, ale większość z nich uczęszczała do niżej zorganizowanych szkół powszechnych (podstawowych), zaś jedynie kilka procent⁸ uczyło się w gimnazjum. Zdecydowana większość ówczesnych dzieci uczęszczała do szkół wiejskich, wychowując się w zwartym, wspólnotowym środowisku; Znaniecki w swej pracy odnosi się głównie do przemysłowych środowisk wielkomiejskich, opisując zjawiska, które w Polsce wtedy istniały w zarodku. Inna była wówczas ranga i rola szkoły, inny także autorytet nauczyciela. Warto zwrócić uwagę na fakt, iż w latach 90. ubiegłego stulecia niektóre wskaźniki edukacyjne (odsetek osób zdających egzamin dojrzałości, odsetek populacji na studiach), odnoszące się do całego społeczeństwa polskiego, osiągnęły poziom charakteryzujący przedwojenne elity. To również zmienia pozycję szkoły w społeczeństwie i może wpływać na stosunki pomiędzy dwiema głównymi instytucjami wychowawczymi: szkołą i rodziną. Zmienili się dwaj kluczowi partnerzy działań wychowawczych w Polsce: Kościół katolicki i państwo.

Tezy Kościoła katolickiego

Kościół katolicki wśród rzeczy świata tego zagadnienia wychowawcze stawia na pierwszym planie. Sobór Watykański II w we Wstępie do Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim⁹ podkreśla „olbrzymie znaczenie wychowania w życiu człowieka” i dostrzega „wysiłki celem większego doskonalenia pracy wychowawczej”, dlatego uznaje za słuszne ogłosić „niektóre podstawowe zasady wychowania chrześcijańskiego szczególnie w szkołach, które to zasady po Soborze winny być szerzej rozwinięte przez specjalną Komisję, a następnie dostosowane przez Konferencje Biskupów do różnych warunków regionalnych”.

W punkcie 3 DWCH poruszona została rola rodziców w procesie wychowawczym; uznaje się ich, „ponieważ dali życie dzieciom”, za zobowiązanych „w najwyższym stopniu” do wychowywania swego potomstwa. Rodzice uważani są „za pierwszych i głównych wychowawców”, a rodzina „za pierwszą szkołę cnót społecznych, potrzebnych wszelkim społecznościom”. Nie może jednak rodzina być pozostawiona sama sobie – „potrzebuje pomocy całej społeczności”, a „pewne obowiązki

⁸ Po reformie Jędrzejewicza w latach 30. do 1 klasy gimnazjum (siódmy rok nauki) trafiało ok. 6% populacji).

⁹ <http://archidiecezja.lodz.pl/czytelni/sobor/dwch.html>, z dnia 4 maja 2011 r.

i prawa przysługują państwu”, organizującemu to, „czego wymaga wspólne dobro doczesne”. Między innymi państwo zobowiązane jest podjąć działania wychowawcze „w wypadku braku inicjatywy ze strony rodziców i innych społeczności, lecz z uwzględnieniem życzeń rodziców”. Także Kościół powinien dawać „swoim dzieciom takie wychowanie, dzięki któremu całe ich życie byłoby przepełnione duchem Chrystusowym, równocześnie zaś udzielać swej pomocy wszystkim ludziom do zdobywania pełnej doskonałości ludzkiej osoby, do dobra również ziemskiej społeczności i w budowaniu świata bardziej ludzkiego”.

Punkt 5 DWCH poświęcony został szkole, „która mocą swego posłannictwa kształtuje z wytrwałą troskliwością władze umysłowe, rozwija zdolność wydawania prawidłowych sądów, wprowadza w dziedzictwo kultury wytworzonej przez przeszłe pokolenia, kształci zmysł wartości, przygotowuje do życia zawodowego, sprzyja dyspozycjom do wzajemnego zrozumienia się, stwarzając przyjazne współżycie wśród wychowanków różniących się charakterem i pochodzeniem, ponadto stanowi jakby pewne centrum, w którego wysiłkach i osiągnięciach powinny uczestniczyć równocześnie rodziny, nauczyciele, różnego rodzaju organizacje rozwijające życie kulturalne, obywatelskie, religijne, państwowe i cała społeczność ludzka”. Tak funkcjonująca szkoła pomaga rodzicom w wypełnianiu ich obowiązków, a realizujący to nauczyciele (i inne osoby zawodowo zaangażowane), obdarzeni „szczególnymi przymiotami umysłu i serca”, dbać powinni o „jak najstaranniejsze przygotowanie i ciągłą gotowość do odnowy i dostosowania się”.

W punkcie 6 DWCH Sobór zaznacza, że rodzice powinni mieć prawo do wyboru szkoły, zaś państwo przez właściwe rozdzielanie zasiłków państwowych powinno sprzyjać tej wolności, usuwając bariery materialne wolnego wyboru. Ponadto do zadań państwa należy czuwanie nad „zdadnością nauczycieli i wysokim poziomem nauki”, troska o zdrowie wychowanków i odpowiedzialność za doskonalenie organizacji szkolnictwa – z wykluczeniem „wszelkiego monopolu szkolnego”.

W Deklaracji „Święty Sobór zachęca wiernych, aby ochoczo pomagali zarówno w wynajdywaniu odpowiednich metod wychowania i programu nauczania, jak i w kształtowaniu takich nauczycieli, którzy by mogli prawidłowo wychowywać młodzież, oraz aby popierali szczególnie przez komitety rodzicielskie całe zadanie szkoły, a zwłaszcza wychowanie moralne, które ma być w niej podawane”.

Zasady wychowania chrześcijańskiego i pozycję rodziców potwierdza kodeks prawa kanonicznego, uprawniający i zobowiązujący rodziców do dobrania takich środków i instytucji, przy pomocy których mogliby najlepiej zadbać o wychowanie swoich dzieci. Rodzice mają prawo do pomocy w wychowaniu swych dzieci tak od państwa¹⁰, jak i proboszcza¹¹.

Wśród instytucji zajmujących się wychowaniem rodzice powinni szczególnie cenić szkołę, w wypełnianiu obowiązku wychowania niosącą pomoc największą. Powinni zwłaszcza zabiegać o to, ażeby przepisy państwowe dotyczące kształcenia młodzieży zapewniały jej w szkole odpowiednie wychowanie religijne i moralne¹².

Rodzice zobowiązani są ściśle współpracować z nauczycielami, którym powierzają nauczanie swoich dzieci, a nauczyciele powinni w wypełnianiu swojego obowiązku ściśle współpracować z rodzicami, powinni ich pilnie wysłuchiwać; a także organizować i doceniać zrzeszenia lub zebrania rodziców¹³.

Państwowe uregulowania prawne

Podstawę prawną określającą sytuację rodziców w relacjach ze szkołą zawiera Konstytucja RP, gdzie znajdujemy m.in. zapisy¹⁴ potwierdzające prawa rodziców do wychowywania dzieci zgodnie ze swo-

¹⁰ **Kan. 793 § 1 i 2 KPK.**

¹¹ **Kan. 776 KPK.**

¹² **Kan. 799 KPK.**

¹³ **Kan. 796 § 1 i 2 KPK.**

¹⁴ **Art. 48. 1.** Rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami. Wychowanie to powinno uwzględniać stopień dojrzałości dziecka, a także wolność jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania. 2. Ograniczenie lub pozbawienie praw rodzicielskich może nastąpić tylko w przypadkach określonych w ustawie i tylko na podstawie prawomocnego orzeczenia sądu.

Art. 53. Rodzice mają prawo do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego i religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniami. Przepis art. 48 ust. 1 stosuje się odpowiednio.

Art. 70. Rodzice mają wolność wyboru dla swoich dzieci szkół innych niż publiczne. Obywatele i instytucje mają prawo zakładania szkół podstawowych, ponadpodstawowych i wyższych oraz zakładów wychowawczych. Warunki zakładania i działalności szkół niepublicznych oraz udziału władz publicznych w ich finansowaniu, a także zasady nadzoru pedagogicznego nad szkołami i zakładami wychowawczymi, określa ustawa.

imi przekonaniami, do odpowiedniego wychowania moralnego i religijnego, a także do kształcenia w szkołach innych niż publiczne.

Te dość ogólne zapisy konstytucyjne rozwija Ustawa o systemie oświaty z 7 września 1991r. (Dz. U. z 2004 r., nr 256, poz. 2572). Ustawowo regulowane są tutaj przede wszystkim powinności rodzicielskie związane z obowiązkiem szkolnym dziecka (w artykule 18)¹⁵, a także gwarancje funkcjonowania w szkole rady rodziców (art. 53 i 54) oraz udziału rodziców w radzie szkoły. W tej ostatniej rodzice zasiadają obok reprezentantów nauczycieli oraz uczniów. Możliwości i skalę działania rady szkoły ustala w pięciu punktach art. 54 omawianej ustawy: rada uchwała statut szkoły, opiniuje coroczny budżet, plan pracy, projekty innowacji oraz eksperymentów, a także inne ważne sprawy szkolne, może występować do organu nadzoru pedagogicznego z wiążącym wnioskiem o ocenę pracy szkoły, jej dyrektora lub nauczyciela, z własnej inicjatywy ocenia sytuację oraz stan szkoły, wnioskuje w tych kwestiach do dyrektora, rady pedagogicznej i organu prowadzącego, zwłaszcza w zakresie zajęć pozalekcyjnych oraz nadobowiązkowych.

Kwestie rady rodziców rozstrzygają art. 53 i 54 ustawy o systemie oświaty, m.in. określają termin i tryb jej wyboru, zawartość regulaminu, a także jej kompetencje: uchwalanie programu wychowawczego i programu profilaktyki (w porozumieniu z radą pedagogiczną) oraz opiniowanie budżetu szkoły oraz programu i harmonogramu poprawy jej efektywności kształcenia i wychowania. Nie we wszystkich szkołach

¹⁵ Art. 18.1. Rodzice dziecka podlegającego obowiązkowi szkolnemu są obowiązani do:

- 1) dopełnienia czynności związanych ze zgłoszeniem dziecka do szkoły;
- 2) zapewnienia regularnego uczęszczania dziecka na zajęcia szkolne;
- 3) zapewnienia dziecku warunków umożliwiających przygotowywanie się do zajęć;
- 4) informowania, w terminie do dnia 30 września każdego roku, dyrektora szkoły podstawowej lub gimnazjum, w obwodzie których dziecko mieszka, o realizacji obowiązku szkolnego spełnianego w sposób określony w art. 16 ust. 5b.
2. Rodzice dziecka podlegającego obowiązkowi nauki, na żądanie wójta gminy (burmistrza, prezydenta miasta), na terenie której dziecko mieszka, są obowiązani informować go o formie spełniania obowiązku nauki przez dziecko i zmianach w tym zakresie.

3. Rodzice dziecka realizującego obowiązek szkolny lub obowiązek nauki poza szkołą na podstawie zezwolenia, o którym mowa w art. 16 ust. 8, są obowiązani do zapewnienia dziecku warunków nauki określonych w tym zezwoleniu.

tworzy się rady rodziców oraz nie wszędzie tworzone są programy wychowawcze i profilaktyczne. Do najważniejszych praktycznie zapisów tej ustawy w omawianej kwestii należą być może poniższe zdania: „W celu wspierania działalności statutowej szkoły lub placówki, rada rodziców może gromadzić fundusze z dobrowolnych składek rodziców oraz innych źródeł. Zasady wydatkowania funduszy rady rodziców określa regulamin, o którym mowa w art. 53 ust. 4.”

Zapisy ustawowe zostały uszczegółowione w rozporządzeniach Ministra Edukacji Narodowej, spośród których za najistotniejsze należy uznać m.in. dotyczące ramowych statutów publicznego przedszkola i publicznych szkół¹⁶ (we wszystkich statutach powinno być określone, jakie są kompetencje rady rodziców oraz w jakich formach przebiegać ma współdziałanie szkoły z rodzicami (prawnymi opiekunami) w zakresie nauczania, wychowania i profilaktyki), dotyczące warunków i sposobu oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów¹⁷, w sprawie orzekania o potrzebie kształcenia specjalnego lub indywidualnego nauczania dzieci i młodzieży oraz szczegółowych zasad kierowania do kształcenia specjalnego lub indywidualnego nauczania¹⁸, w sprawie szczegółowych zasad działania publicznych poradni psychologiczno – pedagogicznych¹⁹. Rozporządzenie Rady Ministrów określa również procedury rozpatrywania w trybie administracyjnym skarg rodziców²⁰.

¹⁶ Rozporządzenie MEN z dnia 21 maja 2001 r. w sprawie ramowych statutów publicznego przedszkola oraz publicznych szkół (Dz. U. z 2007 r., nr 35, poz. 222).

¹⁷ Rozporządzenie MEN w sprawie warunków i sposobu oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów z dnia 30 kwietnia 2007 r. (Dz. U. z 2008 r., nr 3, poz. 9).

¹⁸ Rozporządzenie MEN z dnia 12 lutego 2001 r. w sprawie orzekania o potrzebie kształcenia specjalnego lub indywidualnego nauczania dzieci i młodzieży oraz szczegółowych zasad kierowania do kształcenia specjalnego lub indywidualnego nauczania (Dz. U., nr 13, poz. 114 z późn. zm.).

¹⁹ Rozporządzenie MENiS z 11 grudnia 2002 r. w sprawie szczegółowych zasad działania publicznych poradni psychologiczno – pedagogicznych, w tym publicznych poradni specjalistycznych (Dz. U. z 2003 r., nr 5 poz. 46).

²⁰ Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 8 stycznia 2002 r. w sprawie organizacji, przyjmowania i rozpatrywania skarg i wniosków (Dz. U., nr 5, poz. 46).

W paradygmatach pedagogicznych

W opisie stosunków rodziny i szkoły na gruncie współczesnej pedagogiki używa się pojęć: integracji²¹ i syntonii²². Dzisiejsze nurty filozoficzne oraz doktryny społeczne kształtują „wieloaspektową i wieloparadygmatyczną płaszczyznę rozwoju myślenia pedagogicznego o kształtowaniu człowieka jako ludzkiej jednostki – jego wychowaniu i kształceniu, także samokształtowaniu i otaczaniu opieką”²³. W tym kontekście na nowo należałoby rozpatrzyć stosunki między szkołą i rodzicami, gdyż ich kształt pierwotny, polegający głównie na podkreślaniu przez szkołę obowiązków rodziców wobec ich uczących się dzieci i ewentualnym poradnictwie pedagogicznym wymaga znaczących modyfikacji. Po roku 1989 proces poprawy tych relacji można określić mianem „(demo)humanizacji”²⁴. Forsowany w latach 80. postulat uspołecznienia stosunków rodziny i szkoły, w tamtych realiach skierowany przeciwko totalitarnym zapędom państwa i będący istotnym elementem kreowania społeczeństwa obywatelskiego, w pluralistycznym, zglobalizowanym, postmodernistycznym (?) społeczeństwie nabiera nowych barw i znaczeń. Na plan pierwszy wysuwa się dezyderat zmian w teorii oraz praktyce pedagogicznej, które powinny uwzględniać szeroki kontekst społeczny (w tym zwłaszcza problemy transformacji ustrojowej), następnie jakość stosunków międzyludzkich (w powiązaniu z etyką, moralnością, sferą wartości), w końcu z odbudową autonomii wszystkich podmiotów w przestrzeni pedagogicznej – rodziców, dzieci-uczniów, nauczycieli.²⁵ Co należałoby zatem zmienić?

A. W. Janke wymienia następujące cechy stosunków rodziny i szkoły niepodlegające w PRL-u modyfikacjom:²⁶ upolitycznienie i zi-

²¹ A. W. Janke, *Teoria i praktyka związków rodziny ze szkołą*, w: S. Kawula, J. Brągiel, A. W. Janke, *Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009, s. 219 (jest fragment rozdziału VIII książki, składającego się z 8 części sygnowanych nazwiskiem jednego lub drugiego współautora).

²² Syntonia – (gr. syn=razem+ tonos=brzmienie) cecha osobowości przejawiająca się w umiejętności współżycia z otoczeniem, łatwości nawiązywania kontaktów z ludźmi (Słownik wyrazów obcych PWN, Warszawa 1978, s. 722).

²³ A. W. Janke, *Teoria i praktyka związków rodziny ze szkołą*, s. 221.

²⁴ Tamże, s. 220.

²⁵ Tamże, s. 222.

²⁶ Tamże, s. 223.

deologizowanie, szkołocentryzm, andragocentryzm, zubożałą etyczność i uniformizację. Kształtowanie nowej, wspólnej drogi rodziców i szkoły wymaga nowego odczytania w pedagogice tych wartości, które należałoby uczynić drogowskazami; autor artykułu przywołuje za T. Lewowiczem ich katalog: „prawo do życia i wolności, podmiotowość i tożsamość człowieka, swobody obywatelskie, życie wolne od zagrożeń wojną, demokracja, pluralizm polityczny i światopoglądowy, tolerancja, godziwy poziom życia duchowego i materialnego, możliwość samorealizacji, rodzina, praca, edukacja, zdrowie i jego ochrona”²⁷. Na gruncie takiej aksjologii postuluje się wyznaczanie stosunkom rodziców i szkoły celów i metod ich osiągania. Pojawiają się kluczowe, klasyczne pytania: Co robić? Co można robić? Na co pozwala prawo? Co nakazują przepisy, a co podpowiada zdrowy rozsądek? Jakie nawyki należałoby przełamać, a jakie ukształtować?

Stosunki szkoły i rodziców w świetle teorii oraz badań

Stosunki pomiędzy rodziną i szkołą stały się przedmiotem badań pedagogicznych już w latach 90. ubiegłego stulecia, na progu wolności po niemal półwieczu dominacji ideologii marksistowskiej, eksponującej zadania państwa w dziele kształtowania „socialistycznego człowieka” (w warunkach polskich zwykle w konflikcie w oczekiwaniach i intencjach rodziny). W tej sytuacji za dziedzictwo tamtej polityki można uznać tak opisywaną sytuację: „Nastąpiło wyraźne osłabienie i zawężenie działań rodzin na rzecz szkół i placówek wychowania pozaszkolnego, a także wspólnie z nimi na rzecz całego środowiska lokalnego w zakresie zadań edukacyjnych. Zaznaczyło się to przede wszystkim w ograniczeniu kontaktów rodziców ze szkołami i placówkami pozaszkolnymi, a także zmianie ich charakteru.” Towarzyszy temu informacja, że zaledwie co czwarta rodzina podejmowała współpracę ze szkołą, a rodzice przystępowali do niej jedynie w wyniku czynionych zabiegów ze strony nauczycieli i instruktorów albo też księży²⁸. Najczęściej działania rodziców w ramach współpracy ze szkołą sprowadzano do świadczeń finansowych i materialnych, pomocy przy naprawie, remoncie, konserwacji sprzętu, udziału w spotkaniach z uczniami starszych klas w związku z preorientacją zawodową, a rzadziej do pomocy w organizacji imprez,

²⁷ Tamże, s. 223.

²⁸ M. Winiarski, *Rodzina-szkola-środowisko lokalne. Problemy edukacji środowiskowej*, IBE, Warszawa 2000, s. 94.

uroczystości szkolnych i pozaszkolnych, wycieczek, a także w ich udziale w prowadzeniu zajęć pozalekcyjnych²⁹. M. Łobocki rozróżnia formy współpracy zbiorowe (spotkania robocze, spotkania towarzyskie, spotkanie z ekspertem poświęcone trudnościom wychowawczym lub pedagogizacji rodziców) oraz indywidualne (konsultacje pedagogiczne, wizyty domowe, kontakty korespondencyjne, rozmowy telefoniczne). Główne cele tej współpracy to usprawnienie pracy szkoły w dziedzinie nauczania, organizowania czasu wolnego uczniom, pomoc w wyborze zawodu³⁰.

M. Mendel dokonuje następującej typologii form współpracy rodziców i szkoły: kontaktowanie się rodziców z nauczycielem (rozmowy, korespondencja, inne – np. telefon), współorganizacja imprez klasowych, szkolnych, świadczenie usług, praca na rzecz szkoły, klasy, wspólne rozwiązywanie problemów wychowawczych i dydaktycznych, oferowanie gotowości współpracy, akceptacja i popieranie pracy nauczyciela, praca wyrównawcza z dzieckiem pod kierunkiem nauczyciela, uzgadnianie wspólnego postępowania, współdecydowanie z nauczycielem o planach wobec dziecka, wspólne określanie zdolności dziecka, prowadzenie przez rodziców niektórych zajęć, pomoc w realizacji zamierzeń edukacyjnych nauczyciela, opieka nad dziećmi podczas wyjść (wyjazdów) klasy do kina, muzeum, teatru, udzielanie szkole wsparcia finansowego oraz praca w radzie klasy, radzie szkoły, Komitecie Rodzicielskim (radzie rodziców) itp.³¹

Cytowany w tej samej książce F. Kowalewski mówi o następujących sferach współpracy rodziny i szkoły: wzajemna wymiana informacji (warunek wyjściowy pomyślnej współpracy); wzajemne świadczenie usług (wspomaganie rodziny w jej poczynaniach wychowawczych – pomoc szkole w jej działalności edukacyjnej); wzajemne uzgadnianie i przestrzeganie uzgodnień w zakresie nagród i kar, indywidualizacji postępowania i wymagań, kontroli wymagań w dziedzinie zachowania, organizacji czasu wolnego, trybu życia, wyboru i udostępniania dóbr kultury. W tych sferach autor zaznacza 6 obszarów współpracy; są to: organizacja życia społeczności szkolnej (pomoc w przygotowaniu i prowadzeniu imprez szkolnych, uczestnictwo w działalności ogólnosz-

²⁹ Tamże, s. 94.

³⁰ Tamże, s. 290.

³¹ Tamże, s. 289-290.

kolnych organizacji uczniowskich); życie wewnętrzne poszczególnych klas (udział w zebraniach i imprezach klasowych, w „wywiadówkach”, w „dniach otwartych drzwi”); proces nauczania wychowującego (obecność na niektórych lekcjach, prowadzenie zajęć zgodnie ze swymi kompetencjami); samorządna działalność uczniów (opiekun-doradca); organizowanie i prowadzenie niektórych zajęć pozalekcyjnych (zespoły zainteresowań, klub uczniowski, pracownia zajęć artystycznych lub technicznych, informatyka itp.); środowiskowa praca szkoły (prowadzenie zajęć w czasie wolnym uczniów, zagospodarowanie otoczenia pod względem infrastruktury edukacyjnej)³².

Podsumowując te rozważania, M. Winiarski określił cztery główne płaszczyzny współpracy szkoły z rodziną – nauczycieli z rodzicami w następującym kształcie: wzajemna wymiana informacji, wzajemne uzgadnianie zasad, form, metod działalności edukacyjnej oraz wymagań w tym zakresie, świadczenia w zakresie pomocy podmiotowej i przedmiotowej, wspólne działanie organizacyjno-edukacyjne (w ramach poszczególnych etapów działania zorganizowanego). Na każdej z tych płaszczyzn wyliczone zostały rozmaite możliwe działania zarówno rodziców, jak szkoły. Nie sposób przedstawić je wszystkie, jako przykład można zaprezentować możliwości obu stron w sferze wymiany informacji. W tej materii szkoła może przekazywać informacje o swoich założeniach programowo-organizacyjnych szkoły i warunkach ich realizacji; zapoznawać z podstawami formalno-prawnymi szkoły, możliwościami włączenia się do realizacji zadań edukacyjnych i współzrządzenia szkołą; informować rodziców o stanie potrzeb szkoły i oczekiwanej od nich pomocy; informować rodziców o możliwościach szkoły (nauczycieli i innych pracowników) w zakresie wspomagania rodziny w sferze opiekuńczo-wychowawczej; informować rodziców o doskonaleniu szkolnego systemu wychowawczego; zapoznawać rodziców z osiągnięciami szkoły, ich determinantami, napotykanymi trudnościami; informować rodziców o wynikach w nauce i zachowaniu uczniów (w szczególności ich dzieci)³³. Z kolei rodzina może informować o warunkach i organizacji życia w domu i najbliższym otoczeniu (materialno-bytowych, kulturalnych, społeczno-zawodowych); stanie opieki i wychowania w domu, trudnościach w tym zakresie, stosowanych formach i metodach oraz ich efektywności; poziomie i drodze rozwojowej dzieci-

³² Tamże, s. 290.

³³ Tamże, s. 291.

ka-ucznia, przebytych chorobach i aktualnych schorzeniach; preferowanych przez rodziców wartościach, celach życiowych, aspiracjach edukacyjnych wobec swoich dzieci; oczekiwanej ze strony szkoły oraz innych instytucji i służb pomocy w rozwiązywaniu problemów opiekuńczo-wychowawczych; możliwościach rodziców w dziedzinie wspomagania szkoły pod względem materialnym i świadczenia usług na rzecz szkoły; gotowości uczestnictwa rodziców i innych członków rodziny ucznia w realizacji zadań programowych szkoły; własnych pomysłów usprawniających działalność szkoły; życzeniach co do form i metod działalności szkoły, np. w zakresie wzbogacania wiedzy pedagogicznej rodziców³⁴.

Autor zauważa, że zwłaszcza w środowiskach miejskich w gronie rodziców znaleźć można specjalistów z różnych dziedzin życia, często znaczące postaci świata nauki, kultury i sztuki, które mogłyby atrakcyjnie poprowadzić określone zajęcia szkolne. Jednocześnie jednak badania z lat 90. wykrywają ubogie podłoże motywacyjne stosunków rodziny i szkoły, w tym brak świadomości walorów społeczno-wychowawczych tych relacji zwłaszcza u rodziców; na planie pierwszym staje brak partnerstwa, jako że często nie respektowano tutaj zasady równorzędności ról współuczestników. Nauczyciele występowali jako osoby ważniejsze, decydujące, wyrokujące, które nie muszą liczyć się ze zdaniem i wolą drugiej strony – rodziców.

Nadrzędność nauczyciela w tej relacji przejawiała się m. in. w tym, że to on „wzywa”, „napomina”, „gani”, „wykazuje brak racji”, „przesądza”, „zapowiada”, „zwołuje zebrania”, „formułuje zadania”, „nakazuje określone postępowanie”, „karci” itd. – dość często w obliczu innych rodziców, a zdarzało się – i uczniów³⁵.

Ten brak partnerstwa ujawniał się także w tym, że rodzice pozostawali odsunięci od decydowania o sprawach naprawdę ważnych w procesie dydaktyczno-wychowawczym (jako нефachowcy), a „(...) rezerwowano im zadania o charakterze drugorzędnym, pomocniczym np. naprawa sprzętu, dekoracja pomieszczeń szkolnych, pomoc przy remontach budynków, „załatwianie” środków lokomocji”. Wyliczone zostały również inne wady kontaktów szkoły z rodziną: andragocentryczny charakter współpracy rodziców i nauczycieli (wykluczenie uczniów), zubażają-

³⁴ Tamże, s. 291-292.

³⁵ Tenże, Współpraca rodziców i nauczycieli, jej implikacje edukacyjne i determinanty, w: Pedagogika społeczna. Dokonania-aktualność-perspektywy, red. S. Kawula, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2009, s. 442.

cy przestrzeń rodzinno-szkolną, ograniczający jej walory społeczno-wychowawcze oraz daleko posunięta unifikacja tej współpracy – taki sam zestaw podejmowanych i realizowanych działań, organizowanych form kontaktów rodziców i nauczycieli, rutynowy zestaw metod działalności proszkolnej rodziców i prorodzinnej nauczycieli. Cieniem na współpracy szkoły i rodziny kładły się przejawy ahumanistyczne w relacjach rodziców i nauczycieli, jak pomijanie osoby ucznia, dziecka; stawianie na planie pierwszym instytucji szkoły i jej problemów, głównie materialnych; przedmiotowe traktowanie rodziców przez nauczycieli i często nauczycieli przez rodziców; brak dialogu; bezdusznosc, bezwzględność i urzędnicza surowość w relacji nauczyciel-rodzice³⁶.

Nowa wizja współpracy szkoły z rodziną.

Wśród pomysłów na poprawę współpracy rodziny ze szkołą warto wyróżnić i zarekomendować m.in. włączanie dzieci-uczniów do niektórych form działania zespólonego, w którym uczestniczyliby rodzice i nauczyciele (wycieczki, uroczystości i imprezy szkolne oraz środowiskowe, akcje opiekuńczo-wychowawcze na rzecz rodzin z kłopotami, wobec ludzi samotnych i chorych; planowanie i organizowanie spotkań z różnymi specjalistami, np. w ramach preorientacji zawodowej), znaczący udział rodziców w opracowaniu programu dydaktyczno-wychowawczego szkoły, a nawet włączenie się rodziców do bezpośredniego prowadzenia niektórych zajęć lekcyjnych i pozalekcyjnych. Ponadto rodzice powinni rzeczywiście uczestniczyć w podejmowaniu decyzji dotyczących planu lekcji i zajęć pozalekcyjnych, wyboru podręczników etc. Proponuje się również udział rodziców nie tylko w wyborze nowego dyrektora czy ocenie jego pracy, ale również w ocenie pracy nauczyciela, a nawet jego zatrudnianiu i zwalnianiu. Chociaż to trudne w świetle polskich przepisów gospodarczych, proponuje się też wspólne prowadzenie (także z udziałem uczniów) tzw. małego biznesu (punkt napraw sprzętu, sklepik spożywczy na wsi, gazeta środowiskowa, szkółka uprawy roślin). Ponadto rekomendowane jest wspólne ustalanie form i harmonogramu spotkań i sposobów bieżącego komunikowania się, a także opracowywanie programu edukacji pedagogicznej rodziców, spotkań ze specjalistami (psychologami, socjologami, lekarzami, ekonomistami, pracownikami socjalnymi)³⁷.

³⁶ Tamże, s. 443.

³⁷ Tamże, s. 445-446.

Ostatnio nabiera rozgłosu na gruncie amerykańskim koncepcja „szkoły przezroczystej” („The Transparent School Model”), autorstwa M. Baucha – amerykańskiego badacza relacji rodzice-szkoła. Według niego „szkoła przezroczysta” to taka, która:

„a. nie zamyka żadnej ze sfer swojego życia i funkcjonowania przed rodzicami, wspiera rodziców w wypełnianiu ich obowiązków wobec dzieci;

b. oferuje edukację stanowiącą wyraz zrozumienia współczesnych uwarunkowań i potrzeb społecznych, opartą na wzajemności i partnerskich relacjach, organizowaną także poza murami szkoły (w środowisku), korzystającą z różnorodnych technik komunikacyjnych;

c. otwiera się na potrzeby środowiska lokalnego, orientuje się na rozwijanie edukacji permanentnej, staje się centrum życia społeczno-kulturalnego wspólnoty lokalnej.³⁸

Ta koncepcja „szkoły przezroczystej” nie odbiega zasadniczo od znanych w polskiej pedagogice pomysłów „szkoły jako ośrodka życia oświatowo-kulturalnego”, „szkoły całodziennej”, „szkoły środowiskowej”, „szkoły przyszłości”, „szkoły otwartej”, „szkoły wychowującej”, „szkoły osiedlowej”, „szkoły jako mikrosystemu wychowania”, „szkoły społecznej” („uspołecznionej”), „szkoły samorządnej” („usamorządowanej”)³⁹.

W tym kontekście jako modelowy przykład zaangażowania rodziców w sprawy szkoły warto przedstawić zachęty wobec formułowane przez szwedzki ruch „Szkoła Domowa” (lata 70. i 80 XX wieku):

1. „Dowiadujemy się o codzienną pracę w klasie, odwiedzanie klasy, udział w pracach dzieci i przygotowywaniu materiałów nauczania, rozmowy z dziećmi o szkole, wspólne czytanie książek i oglądanie telewizji.

2. Kontaktowanie się z nauczycielem i pozostałym personelem w szkole, gdy jest to konieczne. Uczęszczanie na prywatne konferencje i spotkania klasowe.

3. Włączanie się do przygotowań i realizacji takich zajęć, jak wycieczki w teren, obozowiska itd.

³⁸ M. Winiarski, *Rodzina, szkoła, środowisko lokalne. Problemy edukacji środowiskowej*, s. 24.0

³⁹ Tamże, s. 233.

4. *Opiekowanie się klasą, jeśli nauczyciel jest nieobecny przez jakiś czas podczas dnia.*

5. *Przejawianie inicjatyw w kontaktach ze szkołą (rodzice mogą np. przyjść w uzgodnionym czasie do klasy i opowiedzieć o swojej pracy lub o czymś, co interesuje rodziców i dzieci).*

6. *Poznawanie przyjaciół swojego dziecka i ich rodziców, spotkanie się z nimi w czasie wolnym w domu lub poza domem (dzieci i dorośli wspólnie).*

7. *Włączanie się do współdziałania przy planowaniu i odbywaniu zebrań klasowych.*

8. *W czasie obecności w klasie – myślenie o tym, co można poprawić lub w jaki sposób i w czym można pomóc.*

9. *Podejmowanie się roli opiekuna dzieci i młodzieży w czasie wolnym.*

10. *Podejmowanie prób zainteresowania szkołą swoich kolegów z pracy*⁴⁰.

Współpraca szkoły z rodzicami nie jest jedynie polskim problemem. Również w Kanadzie dostrzega się ten problem, widząc jego źródła m.in. w „anemicznym” przygotowaniu uniwersyteckim nauczycieli, którzy w domu rodzinnym widzą podstawową przyczynę szkolnych trudności i kłopotów (znamienny tytuł publikacji kanadyjskiego profesora⁴¹), to zaś wiedzie do takiej ich postawy wobec rodziców, że „ci czują się w szkole tak samo upominani i karani jak ich dzieci.” Poglębia to ich frustrację, gdyż „coraz częściej obserwuje się, że rodzice tracą w oczach dzieci swój „autorytet”, nierzadko bowiem ich rady i wskazówki odnośnie do tego, jak żyć, się nie sprawdzają. Wielu rodziców prowadzi „nawigację” rozwoju swych dzieci na oko, bardzo często nie zdając sobie sprawy z tego, w co powinni wyposażyć swe pociechy. I to właśnie przede wszystkim komplikuje prostą współpracę ze szkołą”⁴².

⁴⁰ R. Meighan, *Socjologia edukacji*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1993, s. 57.

⁴¹ E. Royer, *Jak kameleon na szkockiej spódniczce czyli jak uczyć trudnych młodych, nie wykańczając siebie*, Fraszka Edukacyjna, Warszawa 2009, s. 20.

⁴² Tamże, s. 20-21.

Wywiadówka: opinie z forów internetowych oraz publikacji

Temat „wywiadówek” pojawia się często na internetowych forach, często w nieoczekiwanych kontekstach – przy różnych okazjach i rodzice, i nauczyciele, i uczniowie dają upust swoim frustracjom, przeważają bowiem tutaj opinie negatywne. Wywiadówka bywa znienawidzona przez nauczycieli: muszą ją przecież przygotować i odbyć – w swoim czasie „prywatnym”. Uważają, że w gruncie rzeczy tracą swój czas; drażni ich bierność rodziców podczas zebrań i brak zainteresowania nauką w sytuacji, gdy dziecko osiąga pozytywne wyniki; także niechęć rodziców do podejmowania jakichkolwiek działań społecznych, pedagogicznych. Razi nauczycieli krytyka szkoły, podważanie ich autorytetu, jawne okłamywanie w zakresie niektórych form zachowań własnych dzieci (pytanie o terminy nieobecności dzieci w szkole w celu usprawiedliwienia).

Nie lubią jej także rodzice – muszą poświęcić swój cenny czas i niekiedy przeżyć przykrość. Obawiają się zwłaszcza wiadomości o niepowodzeniach swoich dzieci., publicznej krytyki (niedelikatność w przekazywaniu informacji o trudnościach i niepowodzeniach ucznia to częsty zarzut), przypuszczają, że znowu za coś trzeba będzie płacić. Rodzicom nie odpowiada pora wywiadówek – organizowane są późnym popołudniem, gdy są zmęczeni całonocną pracą (osoby przedstawiające się jako nauczyciele komentują to niekiedy w ten sposób, że soboty i niedziele to czas prywatny, a za spotkania z rodzicami nie otrzymują takiego wynagrodzenia, jak inni pracownicy za pracę w dni wolne). Interesujące, że niektórzy rodzice źle odbierają zajęcia warsztatowe prowadzone tzw. metodami aktywnymi – takie szkolenia i warsztaty uznają za śmieszne, uważają je za bezsensowne zajmowanie czasu; w opinii rodziców wywiadówki to kolejne spotkania bez efektów, zmarnowany czas. Niekiedy jednak – może inni – rodzice piętnują brak fachowych porad odnośnie do ich dzieci w zakresie postępów w nauce i w zachowaniu; zarzucają nauczycielom, że ograniczają się do rozdania kartek ze stopniami, że nie są przygotowani, że wypowiadają się zbyt ogólnie, że podczas spotkania szukają danych w dzienniku. Pojawiają się także krytyczne uwagi odnośnie do niepunktualności i nieestetycznego wyglądu nauczycieli.

Dla wielu uczniów wywiadówka kończy się „szlabanem” (problemy uczniów w z rodzicami w kontekście kontaktów ze szkołą – w świetle wypowiedzi internetowych – to temat na odrębną artykuł).

W podsumowaniu można stwierdzić, że na zachowanie rodziców wpływa kultura „rozdrobnionej specjalizacji”: szkoła jako wyspecjalizowana instytucja wychowawcza sama powinna dawać sobie radę; nauczyciele za wychowywanie biorą pieniądze; rodzina nuklearna, uwolniona od presji społecznej, nie musi wychowywać swoich dzieci; z drugiej strony można zrozumieć bezradność rodziców: co mogą zrobić, gdy syn niewłaściwie zachowuje się na lekcji, a oni są w pracy. Ta sama sytuacja wywołuje także u nauczycieli poczucie bezradności (klasyczna uczniowska ostentacja: „A co mi zrobisz?”) i rodzi przekonanie, że problemy edukacyjne uczniów, w tym zwłaszcza problemy wychowawcze, to sprawa (wina) rodziców. Generalnie dominuje brak partnerstwa, zaangażowania, współpracy.

Pomysły na zbliżenie rodziców do szkoły w świetle materiałów szkoleniowych MODN w Elku⁴³:

Materiały szkoleniowe zawierają statystykę do oceny aktywności rodziców w kontaktach ze szkołą z 2007 roku: 50% rodziców zawsze chodzi na wywiadowki, 34% czasami, 16% nigdy. Czy 60% rodziców na wywiadówce to niezły wynik? Dla niektórych szkół byłby to wynik już zadowalający, ale inne uznawałyby go za porażkę. Generalnie szkoły zabiegają o poprawę stosunków z rodzicami, a dyrekcje szkół zgłaszają potrzebę szkolenia nauczycieli w doskonalenia ich umiejętności współpracy w tym zakresie i chodzi tu o rady bardzo praktyczne. Dlatego wskazówki dotyczące prowadzenia wywiadówki bywają bardzo konkretne, np: „zaczynamy i kończymy pozytywnymi informacjami; na forum omawiać należy wyłącznie sprawy dotyczące całej klasy (10-15 minut); przedstawiać pochwały odnoszące się do całej klasy i do poszczególnych uczniów oraz informacje o sukcesach szkoły; na zebraniu ogólnym można zasygnalizować problemy; szczegółowo omawiamy je w rozmowach indywidualnych – dotyczące pojedynczych uczniów kłopoty należy omawiać wyłącznie z zainteresowanymi; na kartkach z ocenami warto umieścić także informacje o zachowaniu wśród rówieśników, o obszarach, w których należy popracować, informacje od innych nauczycieli; prośbę o indywidualny kontakt najlepiej zapisać na kartce z ocenami uczniów i innymi uwagami (będzie to wyglądało,

⁴³ W tej części artykułu wykorzystane zostały materiały przygotowane i stosowane na szkoleniach przez doradców metodycznych Mazurskiego Ośrodka Doskonalenia Nauczycieli w Elku, panie Ilonę Halec, Marzenę Konewko i Wandę Skawińską.

że inicjatywa dodatkowej rozmowy pochodzi od rodziców); dostrzegać kwestię poufności informacji uzyskanych od ucznia lub rodziców: obowiązuje absolutna dyskrecja”.

Doradza się także, by czas spotkania z rodzicami nie przekraczał 90 minut, z czego około 20-30 minut można poświęcić na tzw. pedagogizację rodziców (najlepiej, jeśli tematyka tej części wynikać będzie z potrzeb rodziców, a podstawą do niektórych tematów mogą być zjawiska zaobserwowane w klasie). Na drugą część, którą warto zapowiedzieć jako rozmowy indywidualne, proponuje się poświęcić 30-45 minut (wychowawca na karteczkach zaprasza wybranych rodziców, może zatem kontrolować tę część, wybierając nie więcej niż 3-5 osób). Generalnie zalecane jest zastępowanie zebrzań ogólnych rozmowami z konkretnymi rodzicami o pojawiających się sprawach dotyczących ich dziecka.

Materiały szkoleniowe zawierają cały szereg konkretnych rad i postulatów: aby skutecznie poinformować o spotkaniu, warto zastosować zaproszenie na wywiadówkę ze zwrotką (potwierdzeniem odbioru, wzorowanym na rozwiązaniach zachodnich), ustalenie i opublikowanie całorocznego terminarza wywiadówek oraz innych spotkań z rodzicami, przyjęcie zasady, że w przypadku nieobecności na wywiadówce – wizyta rodziców nastąpi w ciągu 2 tygodni. Pojawiają się także pomysły na uatrakcyjnienie spotkań w klasie – inne ustawienie stołów (ławek), przykrycie ich obrusem, poczęstowanie rodziców kawą, herbatą, ciastem. Postuluje się także warsztatowe metody pracy z rodzicami.

Przyciągnięciu rodziców do szkoły służyć może organizowanie w szkole kursów, szkoleń, prelekcji, wykładów – we współpracy z władzami samorządowymi i organizacjami lokalnymi, wydawanie przez uczniów szkolnej gazetki dla rodziców, współzarządzanie szkołą przez rodziców, urządzenie specjalnego pomieszczenia (pokoju „rodzicielskiego”), gdzie rodzice z rady rodziców lub/i rady szkoły mogliby samorządnie „dyżurować”, powołanie klasowej rady obserwatorów (jako że rodzice są w większości pasywni, obawiają się metod aktywnych, doradza się oparcie na rodzicach aktywnych, chętnych). Pojawiają się w materiałach szkoleniowych zalecenia „techniczne”, niekiedy przypominające reguły grzeczności i dobrego wychowania, jak na przykład propozycja, by nauczyciel był w sali spotkania najwcześniej, otwierał drzwi, witał przychodzących rodziców; do tej kategorii zaliczyć można rady, by nauczyciel swoim wyglądem (strojem) wyrażał szacunek dla zebranych, nie przemawiał spod tablicy, nie sprawdzał obecności

z pomocą dziennika, zszedł z katedry, nie czytał publicznie ocen, nie podawał nazwisk przy negatywnych przykładach zachowań uczniów, nawiązywał z rodzicami kontakt wzrokowy, mówił do nich zrozumiałym językiem.

Okresowe spotkania dyrektora i wychowawców klas z rodzicami wszystkich uczniów (wywiadówki) to nie jedyna forma kontaktów, nad której doskonaleniem pracują szkoły. Doradza się sprecyzowanie w szkolnych regulaminach miejsca udzielania przez wychowawcę informacji: ma to być w klasach, pracowniach, gabinetach; nigdy na korytarzach. Postuluje się także ustalenia dyżuru wychowawcy raz w tygodniu w wyznaczonych, znanych rodzicom, godzinach. Podobnie w ustalonych dniach i godzinach przyjmowałyby w sprawach wychowawczych dyrektor, a rodzice przychodziliby z własnej inicjatywy albo na zaproszenie (wniosek) wychowawcy. Pojawia się także pomysł przyjęcia ramowego planu rozmowy nauczyciela z rodzicami (ustalenie standardu informacyjnego i kulturowego takiej rozmowy).

Poprawie relacji między wychowawcami a szkołą służyć powinno zbadanie oczekiwań rodziców poprzez ankietę i zestawienie ich z oczekiwaniami szkoły. Zapobiegałoby to nierzadkim sytuacjom podważania (czy ignorowania) przez szkołę hierarchii wartości wyznawanych przez rodziców. Nauczyciele powinni także wychodzić z pewnymi inicjatywami wychowawczymi wobec rodziców, na przykład zaproponować im jako pracę domową przeprowadzenie rozmowy z dzieckiem na zadany temat.

Nikt nie kwestionuje potrzeby współpracy pomiędzy rodzicami a szkołą, przeciwnie – nie tylko obie strony taką potrzebę widzą i ekspozują, ale też najważniejsi instytucjonalni partnerzy w dziele wychowania, Kościół i państwo, w swoich dokumentach takiej współpracy wymagają. Powszechnie w opracowaniach dotyczących współdziałania szkoły z rodziną (wychowawców z rodzicami) kładzie się nacisk na rolę nauczyciela. Jego zadania można by zakreślić następująco: przyciągnąć rodziców do szkoły, przekazać rodzicom istotne informacje o ich dzieciach, pozyskane poprzez rzetelną obserwację ich poczynąń w szkole (zachowania, motywacja, rozwój) oraz w drodze wiarygodnych pomiarów przyrostu ich wiedzy, udzielić rodzicom profesjonalnych wskazówek odnoszących się do ich poczynąń wychowawczych, a w razie potrzeby zorganizować spotkania ze specjalistami (pedagogami, psychologami, lekarzami itp.). Rodzice powinni przynajmniej stawiać się na każ-

de zaproszenie czy wezwanie szkoły, w lepszym wariantcie przychodzić tam z własnej inicjatywy, dość systematycznie, zwłaszcza gdy zauważą w rozmowach ze swoimi dziećmi czy w ich zachowaniu jakieś symptomy niepokojących zjawisk; padają propozycje, by rodzice mogli w szkole dyżurować, dysponować odrębnym pomieszczeniem, prowadzić część zajęć. Jakiś ślad takiego postrzegania zadań widać we wzajemnej krytyce: rodzice zarzucają nauczycielom brak profesjonalizmu, nauczyciele wytykają im bierność.

W świetle przeanalizowanych dokumentów i poradników spostrzec można, że więcej uwagi należy kierować w stronę rodziców. Ponoszeniu kwalifikacji nauczycieli w obszarze ich współpracy z rodziną powinno towarzyszyć wzmacnianie ich pozycji – z jednoczesnym zwiększaniem odpowiedzialności rodziców za postępowanie ich dzieci. Wydaje się szkodliwe nadmierne eksponowanie dydaktycznych sukcesów szkoły, mierzonych wynikami egzaminów zewnętrznych i reklamowanych poprzez rozmaite rankingi. Być może zapowiadane przez rząd zmiany w prawie oświatowym i w państwowym nadzorze nad jakością edukacji przyczynią się także do poprawy sytuacji w omawianej dziedzinie.

ZUSAMMENARBEIT VON SCHULEN UND FAMILIEN: VON SOZIOLOGISCHEN TRAKTATEN NACH PRAKTISCHEN VORGABEN

Zusammenfassung

Niemand erhebt Einspruch gegen das Elternrecht bei der Erziehung ihrer Kinder. Doch wollen die Eltern ihre Kinder erziehen? Polnisches Staatsrecht zwingt die Eltern, dass sie ihre Kinder in die Schule schicken (mit einigen Ausnahmen). Die Zusammenarbeit der Eltern mit der Schule bildet den Grund für eine gute Erziehung der Kinder und Jugendlichen. Zur Zeit ist diese jedoch nicht genug. Die vorgestellten Artikel beleuchten diese Probleme. Sie werden veranschaulicht im Licht der Meinung des klassizistischen Soziologen F. Zdaniecki, im katholischen Kirchenrecht und den Anleitungen im polnischen Staatsrecht. Dieses Thema ist auch pädagogisches Versuchsobjekt und Thema für die Schulung der Lehrer.

Ks. Wojciech Guzewicz

Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej pt. *Emigracja i cywilizacje*. Lublin, 14 maja 2011 r.

Dnia 14 maja 2011 r. Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II gościł uczestników X Międzynarodowej Konferencji Naukowej z cyklu „Przyszłość cywilizacji Zachodu”, pt. *Emigracja i cywilizacje*. Organizatorami spotkania były następujące instytucje: Katedra Filozofii Kultury KUL oraz Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej” i Gilson Society (USA).

Otwarcia sympozjum dokonał Jego Magnificencja ks. prof. Stanisław Wilk, Rektor KUL. Na pierwszą część obrad złożyły się cztery wykłady plenarne, poprzedzone krótką wypowiedzią multimedialna śp. o. prof. Mieczysława A. Krąpca OP, pt. *Czym jest polskość?* Jako pierwszy głos zabrał prof. Piotr Jaroszyński (KUL), który w swoim referacie, pt. *Wprowadzenie do tematu: Skarb cywilizacji*, zasygnalizował potrzebę i zdolność człowieka do migracji zarówno w wymiarze przestrzenno-czasowym, jak i osobowym. Prof. Peter A. Redpath (Western Universities, USA) w wykładzie pt. *Globalizacja, nacjonalizm a współczesne problemy imigracyjne Stanów Zjednoczonych* zwrócił uwagę na socjalistyczny charakter aktualnej polityki migracyjnej USA oraz jej związek z międzynarodowym lobby finansowym i lansowaniem liberalnego prawa do aborcji. O. dr Krzysztof Bieliński CSsR (WSKSiM) w wystąpieniu pt. *Kościół wobec emigracji* przedstawił stanowisko Kościoła wobec problemu migracji oraz jego biblijne i historyczne uzasadnienie. Prof. Henryk Kiereś (KUL) w referacie pt. *Emigracja jako problem cywilizacyjny*, wychodząc od faktu pluralizmu cywilizacyjnego, dokonał analizy parametrów dialogu międzykulturowego. Obradom pierwszej części przewodniczyła dr Imelda Chłodna (KUL).

Druga część sympozjum składała się z czterech równolegle obradujących sekcji. Pierwsza z nich obejmowała cztery wystąpienia i była poświęcona problematyce migracji w Polsce. Prof. Krzysztof Wroczyński (KUL) w referacie pt. *Uwagi o emigracji i tożsamości narodowej* podkreślił rolę narodu jako koniecznego wyznacznika właściwego roz-

woju osobowego człowieka. Ks. prof. Wojciech Guzewicz (UWM) w wykładzie pt. *Przymusowe emigracje jako forma depolonizacji* zwrócił uwagę na obecność przymusowych emigracji w polityce państw ościennych wobec Polski, na ich typy, skalę i skutki, poczynając od XVIII wieku aż do czasów współczesnych. Dr Artur Mamcarz-Plisiecki (KUL) w prelekcji pt. *Powołanie i sens polskiej emigracji według twórców polskiej literatury romantycznej* wskazał na ideę powrotu do Ojczyzny jako główny temat wśród polskiej emigracji dziewiętnastowiecznej. Ks. dr Paweł Tarasiewicz (KUL) w wystąpieniu pt. *Migracje a drenaż mózgów* przedstawił trzy stanowiska wobec problemu odpływu wykwalifikowanych Polaków za granicę: kosmopolityczne, nacjonalistyczne i personalistyczne.

Obrazy drugiej sekcji oscylowały wokół tematu migracji w Europie. Jako pierwsza wystąpiła dr Dorota Gizicka (KUL) z referatem pt. *Eurosieroctwo – rzeczywistość medialna czy realny problem społeczny?*, zwracając uwagę na psychologiczne skutki rozłąki członków rodziny, rozłąki spowodowanej zwłaszcza wyjazdami zarobkowymi. Natomiast dr Imelda Chłódna (KUL) w wykładzie pt. *Edukacja w Unii – szanse i zagrożenia* dokonała analizy ideowych założeń systemu edukacyjnego w UE oraz związanych z nimi konsekwencji.

Tematyka wystąpień trzeciej sekcji koncentrowała się na emigracji w świecie. Prof. Curtis Hancock (Rockhurst University, USA) w prelekcji pt. *Nielegalna imigracja i jej zagrożenia dla amerykańskiej suwerenności, kultury i ekonomii* wskazał na zachodnią cywilizację jako istotny czynnik tożsamości amerykańskiej i na jej kondycję w konfrontacji z nielegalną emigracją. Dr Joanna Gondek (KUL) w wykładzie pt. *Praca – emigracja – cywilizacja* podkreśliła, że praca może być nie tylko celem emigracji, lecz również ważnym parametrem identyfikacji cywilizacyjnej. Z kolei, dr Paweł Skrzydlewski (KUL) w referacie pt. *Globalizm a naturalne kręgi ludzkiego życia* zauważył potrzebę istnienia i funkcjonowania, między jednostką a społecznością ogólnoswiatową, pośrednich kręgów życia społecznego, takich jak rodzina czy naród.

Rozważania podjęte w ramach czwartej sekcji dotyczyły problemu migracji w Kościele. O. dr Piotr Andrukiewicz CSsR (WSKSiM) w wystąpieniu pt. *Media a emigracja – na przykładzie Radia Maryja* przedstawił skalę oddziaływania i funkcje religijno-społeczne rozgłośni katolickiej prowadzonej przez oo. Redemptorystów w Polsce. Ks. prof. Dominik Zamiatła CMF (UKSW) w referacie pt. *Polskie duszpasterstwo*

zagraniczne zaprezentował historię, strukturę i formy działania duszpasterskiego wśród polonii i Polaków za granicą. Ks. dr Józef Szymański (KUL) w prelekcji pt. *Oświata i szkolnictwo polonijne* wskazał na zadania i inicjatywy polonijnych ośrodków szkolno-oświatowych.

Część trzecia symposium miała charakter plenarny i składała się w trzech wystąpieniach. Ks. prof. Andrzej Maryniarczyk SDB (KUL) w wykładzie pt. *Homo viator* zwrócił uwagę na emigrację jako przejaw transcendencji człowieka wobec społeczeństwa. Prof. Thomas Michaud (School of Professional Studies West Liberty University, USA) w referacie pt. *Różnorodność w kulturze i polityce amerykańskiej* wskazał, iż pluralizm kulturowo-polityczny implikuje potrzebę ponownego odkrycia i przyjęcia realistycznej metafizyki dobra w celu ochrony prawdziwych wartości przed ich deprecjacją. Natomiast prof. Mieczysław Ryba (KUL) w prelekcji pt. *Europa współczesna wobec migracji – główne problemy* podkreślił dramatyczną konieczność odnalezienia i odbudowy gasnącej tożsamości europejskiej. Obradom ostatniej części symposium przewodniczyła mgr Joanna Kiereś-Łach (KUL).

Ogółem w konferencji wzięło udział 19 uczonych różnych dyscyplin, reprezentujących 7 ośrodków naukowych w Polsce i Stanach Zjednoczonych. Naukowy status poruszanych zagadnień oraz profesjonalizm poszczególnych wykładów mogły zadowolić najbardziej wyrafinowane oczekiwania przybyłych słuchaczy. Można też mieć nadzieję, że echem symposium będą kolejne badania nad problemami związanymi z emigracją i cywilizacją. Pomocna w tym względzie będzie z pewnością zapowiadana publikacja monografii z obrad X Międzynarodowej Konferencji Naukowej z cyklu „Przyszłość cywilizacji Zachodu”.

Ks. Paweł Tarasiewicz

Sprawozdanie z sympozjum Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów i Duszpasterzy im. Jana Pawła II

W dniu 23 listopada 2010 r. odbyło się w Warszawie sympozjum Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów i Duszpasterzy im. Jana Pawła II na temat „Perspektywy rozwoju Stowarzyszenia i rozwinięcie jego działalności”. Połączone było z walnym zebraniem tego Stowarzyszenia, mającym na celu wybór nowego zarządu. Cel i temat sympozjum znalazły odbicie w treści referatów.

Pierwszej części przewodniczył ks. prof. dr hab. Adam Przybecki z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wprowadzając w problematykę sympozjum zwrócił uwagę na potrzebę rozwoju PSPiD im. Jana Pawła II i rolę, jaką powinno pełnić w posłudze pastoralnej Kościoła w Polsce.

Ks. prof. dr hab. Maciej Ostrowski z Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie przypomniał historię Stowarzyszenia. Powstało ono na gruncie istniejącej wcześniej Sekcji Pastoralistów Polskich. Jego celami są integracja teologów tej specjalności, reprezentowanie interesów tego środowiska, współpraca naukowa między uczelniami, pomoc młodym pastoralistom, stała obecność przy Komisji Duszpasterskiej Konferencji Episkopatu Polski. Obecnie istnieje potrzeba opracowania metod teologii pastoralnej, wypracowanie formuły ćwiczeń dla studentów i opracowania podstaw teologicznych duszpasterzy. Potrzebne jest też czasopismo naukowe wydawane przez Stowarzyszenie. Zdaniem referenta, Stowarzyszenie pełni pomocniczą rolę wobec środowiska pastoralistów i duszpasterstwa. Powinno skoncentrować się na badaniach naukowych, a jego członkami w pierwszym rzędzie powinni być teologowie pastorałiści. Inne osoby mogłyby być jego członkami na innej zasadzie niż pracownicy naukowci.

Ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II skoncentrował się na perspektywie metodologicznej teologii pastoralnej. Wobec współczesnych przemian społeczno-religijnych w Polsce istnieje pilna potrzeba – jak mówił prelegent – do-

konania refleksji teologicznopastoralnej nad stanem duszpasterstwa i dostosowaniem go do wymogów współczesności. Refleksja ta z kolei wiąże się z rozwojem teologii pastoralnej jako dyscypliny naukowej. Ks. W. Przygoda przypomniał, że jej celem jest wypracowywanie modeli pastoralnych, adekwatnych do sytuacji i potrzeb. Przede wszystkim konieczna jest refleksja nad metodami teologii pastoralnej. Przywołał on paradygmat JOC (widzieć-oceniać-działać) i paradygmat wypracowany w środowisku KUL przez ks. W. Piwowarskiego i ks. R. Kamińskiego. Postulował rozwój badań nad paradygmatem analizy prakseologicznej. Zdaniem prelegenta, dalsza refleksja nad metodologią teologii pastoralnej przyczyni się do dalszego rozwoju tej dyscypliny naukowej, a w konsekwencji posługi pastoralnej Kościoła w Polsce.

Ks. prof. dr hab. Edmund Robek z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie mówił o teoretycznym i praktycznym charakterze teologii pastoralnej. Według prelegenta, taki charakter dyscypliny naukowej powinien mieć odbicie w działalności Stowarzyszenia skupiającego teologów i duszpasterzy. Powinno być otwarte na duchownych i laików, prowadzić działalność naukowo-badawczą i edytorską (redagowanie własnego czasopisma naukowego), współpracować z instytucjami kościelnymi.

Część drugą, której przewodniczył ks. prof. W. Przygoda, rozpoczęto dyskusją. Zwrócono w niej uwagę na konieczność obrony tożsamości teologii pastoralnej i jasnego określenia jej metodologii. Zwrócono uwagę na potrzebę współpracy teologii pastoralnej z naukami szczegółowymi, zwłaszcza z socjologią, aby prowadzić analizy rzeczywistości społeczno-religijnej i wypracowywać imperatywy dla duszpasterstwa.

Następnie zebrani wysłuchali sprawozdania z działalności Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów i Duszpasterzy im. Jana Pawła II podczas kadencji ustępującego zarządu. Po przyjęciu sprawozdania dokonano wyboru nowego zarządu. Przewodniczącym został ks. prof. Wiesław Przygoda, wiceprzewodniczącym ks. prof. Edmund Robek, a członkami ks. dr hab. Bogdan Biela (Uniwersytet Śląski w Katowicach), ks. dr hab. B. Drożdż (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), ks. dr T. Wielebski i mgr P. Tutak (oba z UKSW w Warszawie). Wybrano również skład komisji rewizyjnej, której przewodniczącym został ks. prof. Maciej Ostrowski, a członkami ks. dr Krzysztof Lewandowski i ks. dr Szymon Stułkowski.

SPRAWOZDANIA

Podczas zebrania uchwalono zmianę nazwy organizacji na Polski Stowarzyszenie Pastoralistów. Zgodnie z wcześniejszymi zamierzeniami ustalono, że następne sympozjum odbędzie się w Łomży 16-17 maja 2011 r. Zostanie poświęcone ewangelizacji w kontekście wyzwań stojących przed Kościołem w Polsce.

Ks. Dariusz Lipiec

Sprawozdanie z konferencji pt. „Rozwijanie kompetencji społecznych i obywatelskich” (25 maja 2011, Ośrodek Rozwoju Edukacji w Warszawie) oraz z konferencji bolońskiej pt. „Problem based learning (PBL) a ramy kwalifikacji” (25 marca 2011, Uniwersytet Gdański w Gdańsku)

25 maja 2011r. odbyła się w ORE w Warszawie konferencja nt. „Rozwijania kompetencji społecznych i obywatelskich”. Współorganizatorem była Fundacja Rozwoju Systemu Edukacji – działająca w jej ramach Narodowa Agencja Programu „Uczenie się przez całe życie”. Oferta uczestnictwa skierowana została do przedstawicieli ośrodków doskonalenia nauczycieli, nauczycieli i dyrektorów szkół, wyższych uczelni kształcących nauczycieli oraz organizacji pozarządowych – partnerów społecznych szkół, organów nadzoru i organów prowadzących szkoły. W konferencji udział wzięło kilkadziesiąt osób z całej Polski.

Kompetencje społeczne i obywatelskie definiowane są następująco: „(...) są to kompetencje osobowe, interpersonalne i międzykulturowe obejmujące pełny zakres zachowań przygotowujących osoby do skutecznego i konstruktywnego uczestnictwa w życiu społecznym i zawodowym, szczególnie w społeczeństwach charakteryzujących się coraz większą różnorodnością, a także rozwiązywania konfliktów w razie potrzeby. Kompetencje obywatelskie przygotowują osoby do pełnego uczestnictwa w życiu obywatelskim w oparciu o znajomość pojęć i struktur społecznych i politycznych oraz poczuwania się do aktywnego i demokratycznego uczestnictwa” (wg dokumentu „Kompetencje kluczowe w programie „Uczenie się przez całe życie” – Europejskie Ramy Odniesienia – DG Edukacja i Kultura”).

Takie kompetencje znalazły się wśród 8 kluczowych, służących nie tylko samorealizacji i rozwojowi osobistemu, ale także integracji społecznej, odnajdywaniu się na rynku i – najogólniej – byciu aktywnym obywatelem. Parlament Europejski zarekomendował je jako niezbędny element w procesie uczenia się przez całe życie.

Konferencja składała się z 2 głównych części; pierwszą stanowiły 3 odrębne sesje dyskusyjne dotyczące następujących tematów:

1. **Uczeń** – jak kształtować postawy obywatelskie i społeczne młodego pokolenia?

2. **Nauczyciel, wychowawca, autorytet** – jak przygotować kadre do zadań kształtowania kompetencji społecznych i obywatelskich?

3. **Środowisko, organizacje pozarządowe, społeczność lokalna** – jaka jest i jaka powinna być rola partnerów społecznych szkoły w kształtowaniu kompetencji społecznych i obywatelskich młodego pokolenia?

Część drugą, która była sesja plenarna pod nazwą „Agora”, poprowadził Tadeusz Wojciechowski z Fundacji Rozwoju Systemu Edukacji. Najważniejszym elementem w tej fazie konferencji były wystąpienia zaproszonych gości: prof. Anny Wiłkomirskiej z Uniwersytetu Warszawskiego, Olgi Napiątek, wiceprezesa fundacji Civis Polonus, prof. Jerzego Stępnia, sędziego (byłego prezesa Trybunału Konstytucyjnego), dyrektora Instytutu Przestrzeni Obywatelskiej, dra Jana Szomburga, dyrektora Polskiego Forum Obywatelskiego i prezesa Instytutu Badań nad Gospodarką Rynkową. Właśnie wystąpienia gości były najciekawszą częścią konferencji. Trudno przedstawić całokształt wypowiedzi dyskutantów – występowali oni dwukrotnie – ale można tu zamieścić po jednej idei przez nich przedstawionej.

Prof. Wiłkomirska przywoływała wyniki międzynarodowych badań, obejmujących ok. 30 krajów, w tym o starej, dobrze funkcjonującej demokracji, Polskę, a także kraje z naszego punktu widzenia egzotyczne. Przedmiotem badań młodzieży na poziomie absolwentów szkół obowiązkowych (ok. 15-16 lat) było rozumienie demokracji. Młodzież polska w znajomości definicji pojęć dotyczących funkcjonowania demokracji była poza konkurencją, w analizie oraz interpretacji różnych sytuacji społecznych i politycznych (zastosowanie wiedzy) wypadła wyraźnie gorzej, a w aktywności społecznej (udział w wolontariacie, deklarowana chęć uczestnictwa w działalności społeczno-politycznej) spadała ostatnie miejsca.

Olga Napiątek nawiązała do socjologicznych koncepcji przemian w funkcjonowaniu współczesnych systemów demokratycznych. Jeszcze kilkadziesiąt lat temu zadaniem obywatela kraju demokratycznego było pójście raz na kilka lat do lokalu wyborczego i oddanie głosu. Powierzał on swoje sprawy zawodowym politykom i wracał do własnych życia-

wych i zawodowych spraw. Do sprawnego korzystania z demokracji potrzebna była umiejętność krytycznej analizy programów wyborczych i dokonywania właściwego, trafnego, racjonalnego wyboru. Obecnie jest inaczej: dzisiejsza demokracja ma charakter partycypacyjny, obywatel przez swą aktywność w przeróżnych organizacjach (wspólnotach, stowarzyszeniach) nieustannie wpływa na decyzje władzy. W Polsce tak rozumiane uczestnictwo stoi na bardzo niskim poziomie, do takiego uczestnictwa należy przygotowywać od przedszkola, tworząc odpowiednie sytuacje wychowawcze. Przykład: przed malowaniem pomieszczeń w przedszkolu (szkole) można by przeprowadzić dobrze zorganizowane konsultacje wśród dzieci na temat wyboru kolorów. Na kolejnych etapach edukacji takich okazji pojawia się coraz więcej.

Dr Jan Szomburg postawił interesującą tezę, że obecne społeczeństwo polskie kultywuje strategię przetrwania, wytworzoną w środowisku chłopskim przez wieki (bieda, trudy codziennego życia, zmagania z naturą, wyzysk itp.), a w ostatnich 200 latach przyjęta przez niemal całe społeczeństwo (zabory, wojny, okupacja, komunizm). Ta strategia, przydatna w minionych czasach, przyczyniła się także do polskiego sukcesu ostatnich 20 lat. Jednak taka konserwatywna strategia obecnie wyczerpała swoje możliwości i należy położyć nacisk na zmianę polskiej mentalności. Na pierwszym froncie tej wielkiej zmiany społecznej stoją nauczyciele, którzy mają możliwość zmiany polskiej mentalności. To bardzo trudne, należałoby bowiem przeciwstawić się postawie opisywanej przysłowiem: „Pokorne ciele dwie matki ssie”. Dotychczasowa szkoła wspierała zachowania konformistyczne, a może nawet oportunistyczne, tymczasem trzeba kształtować krytycyzm, nonkonformizm, bunt, chęć kreowania Nowego – np. przez kontestację, badania, innowację. To oczywiste, na pierwszy ogień krytyki młodych pójdą nauczyciele. Czy są oni przygotowani zawodowo (psychicznie, moralnie), by taką krytykę nie tylko znosić, ale właśnie ją wspierać, a nawet prowokować? Czy nauczyciele dysponują odpowiednim warsztatem metodycznym oraz wystarczającą innowacyjnością pedagogiczną, by kreować sytuacje sprzyjające kształtowaniu takich postaw i umiejętności?

Profesor Stępień powiedział, że znajomy historyk polskiego pochodzenia, pracujący na uniwersytecie amerykańskim, zainteresował go dziejami polskiej demokracji czasów I Rzeczypospolitej. W polskiej tradycji historycznej okres ten obejmuje czarna legenda wolnej elekcji, liberum veto, hasła „nierządem Polska stoi” – wewnętrznych mechanizmów zguby, w ich konsekwencji słabości i upadku państwa, w końcu

rozbiorów. Inaczej to wygląda z perspektywy amerykańskiej – to ciekawe dzieje unikatowego przedsięwzięcia, pierwszej tak rozwiniętej demokracji z ideą niewzruszonych praw obywatelskich. W takim ujęciu „artykuły henrykowskie”, uchwalone 20 maja 1573r. są pierwszą na świecie konstytucją, o 200 lat wyprzedzającą amerykańską. W ogóle Polska ówczesna przypominała późniejsze USA – kraj rozległy, o dużym potencjale ludnościowym, bezprecedensowej demokracji, z królem elekcyjnym w roli „prezydenta”. Upadek kraju nie był spowodowany „szkodliwością” demokracji, ale agresywnym, niemoralnym postępowaniem państw sąsiednich. Jakże nauki z dziejów I Rzeczypospolitej wyciągną na swój użytek Amerykanie, trudno przewidzieć; na nasz użytek możemy przyjąć sugestie zrewidowania oceny liberum veto czy wolnej elekcji i sięgnięcia po rodzime tradycje demokratyczne.

Dwa miesiące wcześniej, 25 marca 2011, na Uniwersytecie Gdańskim odbyła się Konferencja Bolońska „Problem Based Learning (PBL) a Ramy Kwalifikacji”. Aulę Wydziału Nauk Społecznych wypełniło kilkaset osób, przywitała ich prof. dr hab. Maria Mendel, prorektor UG ds. kształcenia. Sesje kolejne prowadzili prof. dr hab. Ewa Łojkowska i prof. dr hab. Jerzy Błazejowski z Uniwersytetu Gdańskiego. Prelegentami byli:

1. prof. dr hab. N. med. Piotr Zaborowski z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie;
2. prof. dr hab. Tomasz Szkudlarek z Uniwersytetu Gdańskiego;
3. dr hab. Ewa Chmielecka, prof. SGH w Warszawie, ekspertka bolońska;
4. dr inż. Tomasz Saryusz-Wolski z Politechniki Łódzkiej, ekspert boloński.

Profesor Piotr Zaborowski jest lekarzem, obecnie tworzy wydział lekarski na UW-M w Olsztynie – czyni to, podjąwszy próbę urzeczywistnienia swoich idei, pomysłów, a nawet marzeń. Mają to być studia oparte na nowych rozwiązaniach organizacyjnych i programowych. Być może nie jest to wiedza powszechna, że 6-letnie studia medyczne obejmują ok. 5700 godzin zajęć, z czego 3990 przeznaczają się na „minimum programowe”, 1010 pozostaje do dyspozycji uczelni, a 700 godzin trwają praktyki. To z pewnością jedno z „najcięższych” studiów, a ich znaczną część zajmuje opanowanie rozległej wiedzy teoretycznej z zakresu nauk przyrodniczych, z reguły kosztem umiejętności praktycznych. Jako przykład prof. Zaborowski przytoczył hipotetyczną sytuację: W klubie stu-

denckim zakrzęcił się jeden studentów i wymaga natychmiastowej pomocy. W którą stronę skierują się oczy wszystkich? W stronę kolegów z medycyny... Tymczasem na początku studiów ich umiejętności z zakresu udzielania pomocy są takie same jak studenta jakiegokolwiek innego kierunku. Nowym rozwiązaniem będzie umieszczenie ratownictwa medycznego na pierwszym roku studiów – student powinien umieć udzielić pomocy bez szerszej wiedzy teoretycznej na temat ludzkich przypadłości. To przejaw nowego spojrzenia na edukację, w którym mieści się także PBL – metoda wspólnego, opartego na współdziałaniu grupy, poszukiwania rozwiązania określonego problemu z wykorzystaniem możliwości samodzielnego tworzenia pomysłów (z pomocą pracownika akademickiego). W opinii wielu fachowców lekarza można wykształcić na bazie ok. 140 casusów – przypadków medycznego działania. Wymagałoby to nowej organizacji pracy na studiach: dziesięcioosobowe grupy studentów pod opieką nauczyciela akademickiego (tutora) zbierałyby się np. 2 razy tygodniowo po 2 godziny, aby rozwiązać jakiś problem. Studenci byłiby moderatorami dyskusji, ich uczestnikami, a także protokolantami. Na takich spotkaniach definiowano by terminy, opisywano i definiowano problemy oraz poszukiwano by ich fundamentów (co leży u podłoża wyjaśnień?). Studenci z jednej strony uzmysławiali by sobie to, czego nie wiedzą, z drugiej dzieliliby się tym, co już wiedzą (wymiana informacji i samokształcenie).

Nie sposób opisywać tu całokształtu zmian na studiach medycznych w związku z upowszechnieniem PBL, warto jednak wskazać na pewne problemy z tego wynikające. Należałoby zmienić architekturę budynków uczelnianych (dużo małych sal seminaryjnych), rozszerzyć dostęp do Internetu (i generalnie zmodyfikować strukturę informatyczną uczelni), zapewnić dostęp do biblioteki od 8 do 22, zapewnić łatwy dostęp do tutora (mentora, przewodnika). Wymagałoby to zmiany przyzwyczajęń pracowników naukowych uczelni, zmiany sposobów liczenia ich pensów, przebudowy programów, a także zmiany systemu badania i oceniania jakości pracy i całej uczelni, i poszczególnych pracowników. Czy warto? Wydaje się, że zalety PBL przeważają: absolwenci tak kształceni mają większe szanse na rynku pracy, lepiej radzą sobie w sytuacjach trudnych, lepiej pracują w zespole, skuteczniej rozwiązują problemy, lepiej komunikują się z pacjentami i ich rodzinami, lepiej wykorzystują wiedzę i uczą się szybciej, chociaż mają wiedzę mniejszą niż absolwenci systemu tradycyjnego.

Znany pedagog z UG, prof. Tomasz Szkudlarek przybliżył rozmaite uwarunkowania takiego modelu kształcenia, jakim jest PBL. To nie jest nowość – prekursorem takich rozwiązań jest przecież John Dewey, który już w 1896r. stworzył szkołę – laboratorium rozwiązywania problemów. Jej fundamentem stało się nowe zdefiniowanie prawdy: to już nie zgodność rzeczy i myśli czy to, co – przyjmowane jasno i wyraziście – nie budzi żadnych wątpliwości, ale prawdą jest odpowiedź na dręczący problem. Prawda ujawnia się zatem jedynie w kontekście, ma wartość kontekstową, musi czemuś służyć – rozstrzygnięciu konkretnego dylematu. Sytuacja problemowa – ujawniająca deficyt wiedzy i skłaniająca do myślenia – może być dobrym punktem wyjścia w edukacji. Wiedza (prawda) jest przeto odpowiedzią, nauczanie odbywa się w kontekście niewiedzy: szkoła powinna stwarzać problemy, wobec których ludzie nabiorą poczucia niewiedzy. Jak jednak stworzyć prawidłowy kontekst do stawiania pytań i zdefiniowania własnej ignorancji?

Prelegent zauważył, że absolwenci kształceni w systemie PBL mają mniejszą wiedzę, ale lepsze przygotowanie zawodowe. Ocenia się to pozytywnie z perspektywy ekonomicznych funkcji kształcenia, ale jednocześnie stanowi to zagrożenie dla jednej z podstawowych funkcji nauki – reprodukcji uniwersytetów (kadry naukowej). Innym niebezpieczeństwem jest zepchnięcie nauki na obce jej tory – analizy kasusów; byłoby to poddaniem uniwersytetów wpływowi zewnętrznym, presji fachowców, którzy problemy znają i rozwiązują lepiej niż uczeni (stawiałoby to pod znakiem zapytania autorytet uniwersytetów).

W kształceniu w systemie PBL pojawia się kategoria metakognitywości; studenci dokonywaliby samooceny swojej wiedzy i niewiedzy – w tej sytuacji student tworzyłby (planował, realizował, dokumentował) trajektorię własnego rozwoju, a gromadzone przez niego portfolio byłoby podstawą dokonywania jego oceny. Jak długa droga do takiego stanu rzeczy, uświadamiają przywołane przez prof. Szkudlarkę wyniki badania nad motywacjami podejmowania takich a nie innych studiów (w co studenci wierzą, z jakimi poglądami przychodzą na studia). Okazuje się, że osobiste poglądy, przekonania, wyobrażenia, wiedza potoczna nie ulegają w czasie studiów zmianie, student izoluje od nich uzyskiwaną wiedzę akademicką.

Prof. E. Chmielecka, omawiając deskryptory dla 8 obszarów studiów, zwróciła uwagę na walidację kompetencji personalnych i społecznych tam opisanych. Kto i jak potrafiłby je zmierzyć i wycenić,

a zwłaszcza ujawnić przyrost umiejętności pomiędzy momentem podjęcia studiów (stan nieokreślony) i uzyskaniem stopnia licencjata czy inżyniera (ma podstawową wiedzę o sobie i chęć samodoskonalenia, skłonność do działania, wyrobione zdanie na wiele spraw itp.)? Nie łatwiej przychodziłoby wychwycić rozwój do poziomu magistra, który powinien m.in. wykazywać samodzielność, inicjatywę, niezależność, przedsiębiorczość oraz odpowiedzialność powiązaną z umiejętnościami przywódczymi. Osoba z doktoratem powinna ponadto odznaczać się innowacyjnością, chęcią i umiejętnością doskonalenia etosu zawodowego, samokrytycyzmem; powinna także przyczyniać się do postępu społecznego.

Wydaje się zadaniem trudnym ukształtowanie takich pożądanых cech podczas kilkuletnich studiów, dlatego już w nieodległej perspektywie uczelnie mogą zamieścić w kryteriach naboru dokumentację dotychczasowej aktywności kandydata na niwie społecznej, jak czynią to już uczelnie amerykańskie

Interesujące konkrety dotyczące pracy w systemie PBL przytoczył dr Tomasz Saryusz-Wolski z Centrum Kształcenia Międzynarodowego Politechniki Łódzkiej. W owym centrum znaleźć można studentów różnych krajów i kontynentów, zajęcia prowadzone są w języku angielskim. Jednym z elementów studiów jest praca w 4-5 osobowych zespołach nad rozwiązywaniem problemów (problem musi wykraczać poza wiedzę i umiejętności studentów). Istotnym czynnikiem tego przedsięwzięcia jest to, że grupy i tematy dobierane są poprzez losowanie (eliminacja akcentów osobistych). Ciekawie ustalone są w tym systemie oceny: występuje tu zarówno indywidualna ocena studentów przez prowadzącego, jak też samoocena oraz ocena przez kolegów. Generalnie kształcenie poprzez rozwiązywanie problemów, kreowanie projektów, pracę zespołową sprzyja rozwojowi wyobraźni i samodzielności studenta oraz jego umiejętności społecznych.

Co łączy te dwie konferencje? Przede wszystkim położenie nacisku na umiejętności – i to umiejętności szczególne. Nie od dziś eksponowany jest postulat zwiększenia roli umiejętności kosztem encyklopedycznej wiedzy. Budzi to niepokój nauczycieli, w tym zwłaszcza przedmiotów zawodowych, gdzie wiadomości wchodzą w zakres kwalifikacji; trudno wyobrazić sobie pracownika, który wykonywałby różne czynności zawodowe bez wiedzy o ich naturze. Wydaje się, że nie chodzi tu o umiejętności ściśle zawodowe (czy przedmiotowe – w przypadku przedmiotów ogólnokształcących). Chodzi o coś, co w tradycyjnej oświacie zali-

czano nie do umiejętności, ale raczej do kultury osobistej, dobrego wychowania, właściwych nawyków czy osobistych talentów. Idea rozwijania przez szkołę talentów nie jest w Polsce nowością; przekonanie, że „sprawność osobista jednostki decyduje o jej wartości, kazało szukać najskuteczniejszych sposobów rozwoju zdolności jednostki” już przed wojną (Encyklopedia Powszechna Wydawnictwa Gutenberga z początku lat 30.) Piszący w tomie XIII w polskiej oświacie dr M. Ziemnowicz podkreślał, że do idei przewodnich tworzenia szkoły polskiej należało poszukiwanie najdoskonalszego systemu, w którym „szkoła miała się przemienić z nauczającej, gdzie uczeń był biernym odbiorcą, a nauczyciel czynny, na szkołę pracy, i to współpracy ucznia z nauczycielem oraz pracy grupowej uczniów.” Należało „pracę dostosować do zainteresowań ucznia, nawet ją indywidualizować”, należało dokonać rewizji programów nauczania, a całość życia szkolnego podporządkować „jednej myśli, którą jest rozwój i wzrost dziecka – zarówno duchowy, jak fizyczny”.

Czy obecna szkoła polska gotowa jest stanąć na pierwszej linii wielkiej zmiany społecznej, jaką postulował na konferencji dr Jan Szomburg? Stwierdził on, że z obecną mentalnością Polscy pozostaną narodem podwykonawców, produkujących na zlecenie tych, którzy potrafią tworzyć. Dzisiaj w cenie jest pomysł, idea, symbol, marka – do kreowania symboli musimy dążyć, by zająć wysoką pozycję na międzynarodowym rynku. Wydaje się, że takiej jasno sformułowanej idei należałoby podporządkować programy szkolne, egzaminy zewnętrzne, programy studiów pedagogicznych, systemy doskonalenia, oceny i awansów nauczycieli, wyposażenie szkół i szereg innych elementów polskiego systemu oświatowego.

Ryszard Skawiński

Dobrosława Antonów, *WYKŁADNIA PRAWA PODATKOWEGO PO WSTĄPIENIU DO UNII EUROPEJSKIEJ*, wyd. Wolters Kluwer, Warszawa 2009, ss. 281.

Problematyka wykładni od dawna stanowi przedmiot zainteresowania przedstawicieli teorii prawa. Jest to w pełni zrozumiałe, gdyż refleksja naukowa nad prawem w ujęciu przedmiotowym, rozumianym zatem jako zbiór norm, nie może być pozbawiona analizy instrumentów ich właściwej interpretacji. Ta dość oczywista myśl wynika z faktu, iż wykreowanie samego przepisu prawnego nie wystarcza. Efektywność prawa zależy bowiem nie tylko od jakości legislacji, lecz również od należytego jego stosowania. Samo zaś stosowanie prawa wymaga zrozumienia języka, jakim posługuje się ustawodawca w treści aktów normatywnych oraz ustalenia sensu zawartych tam wypowiedzi. Problem polega jednak na tym, że w strukturze poszczególnych systemów prawnych, także w Polsce, występują kompleksy unormowań oparte na odmiennych zasadach oraz założeniach funkcjonalnych, charakteryzujące się specyficznym przedmiotem oraz metodą regulacji itp. Dobór technik interpretacyjnych – względem tychże kompleksów – nie może abstrahować od przytoczonych okoliczności.

Powyższa uwaga dotyczy również prawa podatkowego, którego wykładnia także musi uwzględniać pewne swoiste cechy tej gałęzi prawa. Niestety, w przeciwieństwie do ogólnej teorii wykładni prawa, w doktrynie prawa podatkowego poświęcono stosunkowo niewiele miejsca problematyce interpretacji jego norm¹. Dlatego też z satysfakcją należy odnotować pojawienie się na rynku księgarskim kolejnego monograficznego opracowania (będącego przedmiotem niniejszej recenzji) podejmującego ten niełatwy, lecz niezmiernie ważny temat.

¹ Por. B. Brzeziński, *Wykładnia prawa podatkowego*, w: *System prawa finansowego*, t. 3: *Prawo daninowe*, red. L. Etel, Warszawa 2010, s. 432. Na szczególną uwagę zasługują zwłaszcza rozprawy: B. Brzezińskiego, *Szkice z wykładni prawa podatkowego*, Gdańsk 2002 oraz R. Mastalskiego, *Stosowanie prawa podatkowego*, Warszawa 2008.

Generalnie można przyjąć, że interesująca nas praca bezpośrednio nawiązuje do trzech obszarów dociekań. Pierwszy, niejako podstawowy, stanowiący punkt wyjścia do dalszych rozważań, dotyczy samej teorii wykładni prawa. W ramach drugiego obszaru Autorka podejmuje szereg zagadnień związanych z funkcjonowaniem Unii Europejskiej. Trzeci zaś odnosi się do pewnego wycinka polskiego systemu prawnego, jakim jest prawo podatkowe.

W ramach rozważań ogólnoteoretycznych (stanowiących materię pierwszego rozdziału, zatytułowanego „Wpływ źródeł prawa na wykładnię prawa”) Autorka podjęła próbę zgłębienia takich problemów, jak: pojęcie wykładni prawa, charakterystyka podsystemu prawa krajowego i prawa wspólnotowego oraz założenia wspólnotowego prawa podatkowego. Wydaje się, że przyjęta koncepcja właściwie odpowiada głównemu zamierzeniu Autorki, tj. prześledzeniu wpływu wejścia Polski do Unii Europejskiej na wykładnię prawa podatkowego². Jest zrozumiałe, że realizacja tak wyznaczonego celu wymaga – oczywiście w pewnym tylko zakresie – poruszenia problematyki teorii wykładni, gdyż zagadnienie to, jak podkreślono wyżej, niewątpliwie stanowi punkt wyjścia dla całego opracowania. Taki zabieg pozwala ponadto uściślić znaczenie wykorzystanych w jego treści pojęć. Konfrontacja zasad leżących u podstaw systemu prawa wspólnotowego z regułami rządzącymi krajowym systemem prawnym jest uzasadniona, ponieważ pozwala ukazać – na tym jednak etapie dość ogólnie – znaczenie wejścia Polski do Unii Europejskiej z punktu widzenia struktury źródeł prawa podatkowego. Niewątpliwie wzbogacenie tychże źródeł doprowadziło, co należy szczególnie podkreślić, do zastąpienia modelu monocentrycznego prawa podatkowego, modelem multicentrycznym. To zaś, jak wynika z dalszych rozważań Autorki, w istotny sposób kształtuje wykładnię prawa podatkowego. Dokonana następnie prezentacja wspólnotowego prawa podatkowego, ze szczególnym uwzględnieniem jego funkcji, która – inaczej niż w wypadku podatkowego prawa krajowego – odbiega od klasycznych założeń fiskalnych i służy realizacji idei integracji europejskiej (ochrona wspólnego rynku), umożliwiła Autorce poczynienie interesujących trafnych spostrzeżeń, mających istotne znaczenie dla kształtowania się wykładni wspólnotowego prawa podatkowego oraz oddających jej specyfikę.

² Na doniosłość powyższego zagadnienia zwraca się uwagę w literaturze prawa podatkowego – zob. np. R. Mastalski, *Stosowanie prawa podatkowego*, s. 71.

Powyższym implikacjom – w kontekście założeń i funkcji wykładni prawa wspólnotowego – poświęcono rozdział drugi, pt. „Założenia i funkcje wykładni prawa wspólnotowego”. Można przyjąć, że ten fragment opracowania stanowi – zdeterminowane celem pracy – rozwinięcie rozdziału pierwszego. O ile w rozdziale pierwszym, skoncentrowano się przede wszystkim na specyfice struktury oraz funkcji wspólnotowego prawa podatkowego, o tyle rozdział drugi traktuje o modelu wykładni przyjętym względem unijnych rozporządzeń, decyzji, zaleceń oraz opinii, wydawanych w sprawach podatkowych. W tym miejscu warto podkreślić, że Autorka trafnie zauważa (w miejscu poświęconym wykładni dyrektyw), iż harmonizacja prawa podatkowego krajowego z prawem podatkowym wspólnotowym posiada najbardziej kompleksowy charakter w wypadku danin obrotowych. Zasadne zatem było wypowiedzenie się w kwestii podatku od wartości dodanej oraz podatku akcyzowego. Pewien niedosyt pozostawia fakt, iż w rozważaniach poświęconych powyższym kwestiom pominięto podatek od czynności cywilnoprawnych (niewątpliwie zaliczany do danin obrotowych), który, wprawdzie fragmentarycznie, został jednak poddany owej harmonizacji. Uczyniono to – mocą Dyrektywy Rady 2008/7/WE z dnia 12 lutego 2008 r. dotyczącej podatków pośrednich od gromadzenia kapitału (Dz.U.UE L z dnia 21 lutego 2008 r.) – aby czynności związane z akumulacją kapitału mogły być realizowane bez szkody dla koncepcji budowania jednolitego rynku kapitałowego w Unii Europejskiej. Od razu należy jednak zastrzec, że powyższa uwaga w najmniejszym nawet stopniu nie wpływa na trafność i aktualność wniosków wynikających z przeprowadzonej w tym rozdziale analizy.

Kolejny, trzeci rozdział opracowania (zatytułowany „Kształtowanie wykładni prawa podatkowego przez orzecznictwo Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości”) w całości poświęcono Europejskiemu Trybunałowi Sprawiedliwości. Jak nietrudno się domyśleć, taki zabieg wynika ze szczególnie doniosłej roli Trybunału w zakresie formowania wykładni prawa, także podatkowego. Zresztą sama Autorka daje temu pośrednio wyraz stwierdzając, że na Trybunale spoczywa odpowiedzialność za jednolite stosowanie prawa wspólnotowego. Aby stworzyć odpowiednie tło dla rozważań zasadniczych – traktujących o wpływie działalności Trybunału na proces wykładni prawa podatkowego – poddano analizie zakres kompetencji Trybunału z punktu widzenia wykładni i stosowania prawa. Szczególnie dużo miejsca poświęcono procedurze prejudycjalnej, która – na co wyraźnie zwrócono uwagę w recenzowanej

pracy – stanowi najistotniejsze narzędzie, za pomocą którego Trybunał kształtuje wykładnię prawa europejskiego. Najważniejszą jednak część prezentowanego rozdziału stanowią wieloaspektowe dociekania na temat roli, jaką Trybunał pełni w zakresie rozumienia i stosowania prawa podatkowego. Autorka umiejętnie łączy rozważania dotyczące znaczenia wykładni dokonywanej przez Trybunał (funkcja naprawcza, usprawniająco-konsekwencyjna, uzupełniająco-kreująca) z wywodami, których treścią jest problematyka związania orzeczeniami Trybunału podmiotów stosujących prawo podatkowe w poszczególnych państwach członkowskich. Interesująco przedstawia się zwłaszcza problem specyficznego modelu wykładni preferowanej przez Trybunał, którego wyjątkowość wyraża się w takim określeniu relacji między wykładnią językową, systemową oraz celowościową, które możliwie najefektywniej realizują cele integracji europejskiej. Innym, także istotnym, przejawem działalności Trybunału jest wykreowanie przez ten organ zasad ogólnych prawa wspólnotowego. Zasadom tym poświęcono zresztą wyodrębniony fragment rozważań (rozdz. III, pkt 3). Włączenie problematyki zasad ogólnych do treści opracowania ma swoje racjonalne uzasadnienie. Autorka formułuje bowiem tezę, z którą trudno się nie zgodzić, iż takie reguły ogólne, jak zasada wykładni efektywnej, czy też zasada wykładni jednolitej w zasadniczy sposób kształtują interpretację wspólnotowego prawa podatkowego.

Rozważania stanowiące zawartość pierwszego, drugiego oraz trzeciego rozdziału opracowania mają niejako charakter propedeutyczny. Łatwo dostrzec, iż wynikające z nich wnioski stanowią podbudowę dla zasadniczej części pracy, tj. rozdziałów IV (pt. „Wpływ prawa wspólnotowego na wykładnię językową prawa podatkowego”) oraz V (pt. „Wykładnia pozajęzykowa prawa podatkowego po wejściu Polski do Unii Europejskiej”), które traktują o wpływie prawa wspólnotowego na wykładnię językową oraz pozajęzykową prawa podatkowego. Celem podkreślenia dominującego znaczenia wykładni językowej dociekania jej poświęcone wyodrębniono i zamieszczono w rozdziale czwartym. Dla jasności wyводу, co zresztą w pewien sposób koresponduje z tytułem pracy, przyjęto, iż wykładnia językowa prawa podatkowego sprzed okresu akcesyjnego (rozdz. IV pkt 1) zostanie omówiona odrębnie względem okresu poakcesyjnego (rozdz. IV pkt 2). Swoista konfrontacja obydwu obszarów analizy, będąca podstawą syntetycznych wniosków z nich płynących, zawarta została w krótkim podsumowaniu (rozdz. IV pkt 3). Nieco inną formułę przyjęto w wypadku wykładni systemowej

oraz celowościowej. Z uwagi na mniejsze znaczenie wykładni pozajęzykowej, Autorka – co wynika z brzmienia tytułu rozdziału piątego – poddała zasadniczo analizie jedynie okres poakcesyjny.

Uogólnione wnioski, będące rezultatem analizy przeprowadzonej w ramach zaprezentowanych wyżej rozdziałów, przyjmują postać rozbudowanego zakończenia. Biorąc pod uwagę całokształt rozważań zawartych w recenzowanej pracy stwierdzić należy, iż Autorce udało się sformułować co najmniej kilka interesujących spostrzeżeń odnośnie do ewolucji reguł wykładni prawa podatkowego, będącej bezpośrednią implikacją procesu integracji europejskiej. Niewątpliwie na uwagę zasługuje analiza służąca udowodnieniu tezy, iż na ukształtowanie się wykładni prawa podatkowego wpływ miało pojawienie się nowych źródeł uregulowań w zakresie interesującej nas materii. Przekonujący wydaje się też argument, że objęcie wspólnotowym prawem podatkowym terytorium Polski znacząco zmodyfikowało strategię wykładni prawa podatkowego, m.in. w związku ze specyficzną rolą unormowań wspólnotowych. Interesująco przedstawia się zwłaszcza zagadnienie wykładni dynamicznej, która – będąc stosowaną z dużą ostrożnością na gruncie prawa krajowego – nabiera widocznego rozmachu w odniesieniu do prawa wspólnotowego. Autorka obszernie wyjaśnia mechanizmy leżące u podstaw tego zjawiska. W ciekawy sposób zwraca uwagę na stopniowy proces zanikania różnic – odnośnie do stosowania podatkowego prawa wspólnotowego – między wykładnią funkcjonalną a systemową. Wydaje się, że największe walory merytoryczne należy przypisać analizie ewolucji wykładni wspólnotowego prawa podatkowego, polegającej na stałym wzroście znaczenia wykładni pozajęzykowej. Autorka stoi na stanowisku, iż dzieje się tak nie tylko z uwagi na niską skuteczność wykładni językowej, lecz także ze względu na wielojęzyczność aktów wspólnotowego prawa podatkowego. Niemale znaczenie z punktu widzenia sposobu interpretacji przepisów wspólnotowego prawa podatkowego należy również przypisać swoistej „ekonomizacji” języka prawnego. W opracowaniu podkreślono mianowicie, że wysoki stopień wykorzystania pojęć wywodzących się z nauk ekonomicznych, co jest charakterystyczne dla podatkowego prawa wspólnotowego, utrudnia stosowanie jego unormowań. Jednocześnie zjawisko to zmusza podmiot dokonujący interpretacji tegoż prawa do uwzględniania, w szerokim zakresie, kontekstów pozajęzykowych.

Poprzestając na bardzo pobieżnym przybliżeniu podstawowych tez zawartych w recenzowanej pracy, należy podkreślić raz jeszcze, iż pre-

zentowane opracowanie w istotnym stopniu wzbogaca dorobek doktryny prawa podatkowego. Sposób realizacji podjętego przez Autorkę zamierzenia – z uwagi na jego interdyscyplinarny charakter – zasługuje na uznanie. Jego urzeczywistnienie wymagało bowiem zarówno gruntownej analizy dorobku ogólnej teorii prawa, jak i wszechstronnego wykorzystania piśmiennictwa z zakresu prawa wspólnotowego. Ważne uzupełnienie materiałów źródłowych wykorzystanych w pracy stanowi literatura obca, a także dorobek orzeczniczy Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości oraz polskich sądów administracyjnych.

Aleksy Goettel

Adam Bieranowski, *SŁUŻEBNOŚĆ MIESZKANIA*, LexisNexis,
Warszawa 2011, ss. 467.

Służebności stanowią jedne z najpowszechniejszych ograniczeń prawa własności. Ich treść oraz zakres od czasów antycznych do dnia dzisiejszego podlegał zmianom dostosowującym je do aktualnych potrzeb społecznych. Służebności w polskim systemie prawnym stanowią kategorię ograniczonych praw rzeczowych. Jednocześnie służebności są obciążeniem cudzej nieruchomości, które ma na celu zwiększenie użyteczności innej nieruchomości (służebność gruntowa), lub zaspokojenie określonych potrzeb osoby fizycznej (służebności osobiste)¹. Wśród służebności osobistych szczególne miejsce zostało wyznaczone przez ustawodawcę służebności mieszkania, która jako jedyna została wprost wskazania w art. 301 k.c. Szczególna pozycja właśnie tej służebności wynika ze społecznych uwarunkowań i chęci każdego człowieka do zaspokajania potrzeb mieszkaniowych. Służebność mieszkania oprócz tego, że może występować jako samodzielny stosunek prawny, staje się czasem elementem innych stosunków prawnych tj. dożywocia bądź też jest ona zastrzegana dodatkowo przy umowach darowizny czy też sprzedaży nieruchomości.

Osobista służebność mieszkania może spełnić doniosłą rolę w zaspokajaniu potrzeb mieszkaniowych, jednak sama instytucja nie była do tej pory poddana w literaturze polskiej dogłębnej analizie prawnej. Lukę tą wypełnia recenzowana książka, w której autor poddaje w sposób gruntowny i ze znanstwem powyższe zagadnienie. Autor w siedmiu rozdziałach szczegółowo i kompleksowo analizuje poszczególne zagadnienia związane ze służebnością mieszkania tj. jej przedmiot, podmioty oraz treść ochronę i wygaśnięcie tego prawa. Na uwagę zasługuje również odniesienie się do podobnych instytucji w innych systemach prawnych (np. prawie niemieckim, szwajcarskim, francuskim, włoskim). Wykorzystanie obcych źródeł prawa i dorobku doktryny pozwala na szersze

¹ Szerzej na temat ograniczonych praw rzeczowych zob.: E. Gniewek, *Ograniczone prawa rzeczowe – przepisy ogólne*, w: *Prawo rzeczowe*, red. E. Gniewka, t. 4: *System Prawa Prywatnego*, Warszawa 2007, s. 340n. Na temat służebności zob.: E. Gniewek, *Służebności*, w: *Prawo rzeczowe*, red. E. Gniewka, t. 4: *System Prawa Prywatnego*, Warszawa 2007, s. 442n.

spojrzenie nie tylko na samą istotę służebności mieszkania ale również ograniczenia własności. Autor prezentując uwagi prawoporównawcze zachęca czytelników do samodzielnego zgłębiania tego zagadnienia w odniesieniu do innych niż polskie ustawodawstwo. Równie ciekawe i cenne są uwagi historyczno prawne zaprezentowane już w pierwszym rozdziale, które dostarczają czytelnikowi informacji jak ewoluowało i zmieniało się podejście do opisywanej instytucji.

W drugim rozdziale Autor wyjaśnia pojęcia i cechy służebności mieszkania. Rozdział ten jest kluczowy dla całej książki, bowiem bez wyjaśnienia tych z pozoru prostych pojęć nie można wyjaśniać kwestii poruszanych w dalszych rozdziałach. Tu właśnie poruszone zostały najistotniejsze zagadnienia konstrukcyjne, tj. dopuszczalności zbycia służebności osobistych w tym służebności mieszkania. Od rozstrzygnięcia tej kwestii zależy wszak czas na jaki właściciel wyzbywa się określonych uprawnień do swojej nieruchomości. Ważne z punktu widzenia służebności osobistych jest również poruszane w tym rozdziale zagadnienie zakazu przeniesienia prawa do wykonywania służebności mieszkania prze inne osoby niż uprawniony. Zakaz zbywania nie musi jednocześnie oznaczać zakazu przenoszalności wykonywani przysługujących uprawnień. W tym zakresie równie istotny jest charakter prawny przyjęcia na mieszkania osób, których krąg został określony w art. 301 k.c. Autor precyzyjnie wskazuje, kto jest uprawnionym do korzystania ze służebności, oraz do współkorzystania z niej. Wzbogaceniem wywodów dotyczących przyjęcia na mieszkanie jest analiza pozycji prawnej tych osób, szczególnie w stosunku do właściciela. Przyjęta reguła niesamodzielnosci uprawnień osób przyjętych do mieszkania jest słuszna. Pozwala on z jednej strony chronić prawa właściciela z drugiej zaś zapewnić korzystającemu ze służebności i osobom współkorzystającym ochronę ich uprawnień. Warto jednak zaznaczyć, że ważne jest dokonane rozróżnienie pomiędzy ochroną poszczególnych osób przyjętych do wspólnego zamieszkiwania. Od tej kategorii należy odróżnić „gości” mającego służebność mieszkania. Istotna jest również, podjęta w tym rozdziale, ocena wykonywania służebności mieszkania przez pryzmat nadużycia przysługujących uprawnień. Konieczność ochrony właściciela może być szczególnie istotna w kontekście ilości osób przyjmowanych do mieszkania. Ważne jest również udzielenie przez Autora odpowiedzi na pytanie o stosunek art. 5 k.c. do art. 298 k.c. Przekroczenie uprawnień przez stronę stosunku pozwala na uruchomienie roszczeń ochronnych. Nie oznacza to jednak, że brak jest sytuacji do których do-

puszczalne będzie stosowanie konstrukcji nadużycia prawa. Służebność mieszkania tak jak inne służebności osobiste jest niedziedziczne. Założenie to jest słuszne, nie powinno bowiem dochodzić do rozszczepienia uprawnień właścicielskich na z góry nieokreślony czas. Ten sam argument przemawia za brakiem zbywalności tego typu uprawnienia. Czym innym natomiast jest dopuszczalne prawem umowne wskazanie osób, którym będzie przysługiwać służebność po śmierci uprawnionego (kontynuacja służebności). Na kolejną uwagę zasługują podjęta próba jurystycznego wyśnienienia mechanizmów kontynuowania służebności mieszkania przez osoby wskazane w umowie. Problem ten został dostrzeżony w doktrynie jednak różnie jest rozstrzygany². Autor słusznie wskazuje, że mamy w tym przypadku do czynienia z translatywnym następstwem prawnym. Zaproponowana przez A. Bieranowskiego propozycja ustawowego uregulowania uprawnień osób zamieszkujących z osobą uprawnioną ze służebności pozwala na uregulowanie tej kwestii w sposób całościowy i zgodny z rozwiązaniami przyjętymi w przypadku umów obligacyjnych. Można w tym kontekście zastanowić się czy nie warto przyznać jednak szerszej ochrony właścicielowi, tak aby nie dopuścić do nadmiernego wydłużenia okresu pozbawienia właściciela możliwości korzystania ze swojej własności.

W trzecim rozdziale autor wskazuje wszelkie sposoby powstania służebności mieszkania. W kwestii podmiotowej Autor rozważa celowość dopuszczenia ustanawiania służebności mieszkania na rzecz nie tylko osób fizycznych ale również prawnych. Takie rozwiązanie wydaje się możliwe chociaż można znaleźć argumenty przemawiające przeciwko tego rodzaju nowelizacji, co autor również dostrzega. W tym rozdziale analizie poddana została konstrukcja umowy o ustanowienie służebności mieszkania z punktu widzenia teorii prawa. Autor rozważa również potrzebę wprowadzenia do polskiego systemu prawnego dopuszczalności ustanowienia służebności właścicielskich, których możliwość ustanowienia istnieje w innych systemach prawnych. Autor słusznie dochodzi do wniosku, że w stosunku do służebności mieszkania nie ma obecnie gospodarczego uzasadnienia dopuszczenia takiej. Jedynie na marginesie można by się zastanawiać nad dopuszczalnością obciążenia służebnościami właścicielskimi w przypadku np. służebności przejścia i przejazdu. W orzecznictwie dopuszczono wszak możliwość usta-

² P. Księżak, *Zachowek w polskim prawie spadkowym*, Warszawa 2010, s. 303.

nowienia tego typu służebności na rzecz współwłaścicieli. Rozważania zamieszczone w tym rozdziale poszerza kwestia charakteru wpisu do księgi wieczystej opisywanej służebności.

W czwartym rozdziale Autor wszechstronnie analizuje treść służebności mieszkania. Dochodzi też do wniosku, że „uprawnienie do mieszkania” obejmuje nie tylko prawo do zaspokajania potrzeb egzystencji uprawnionego i osób wskazanych w art. 302 k.c., ale również możliwość korzystania z mieszkania w celu prowadzenia działalności gospodarczej czy zawodowej. Dopuszczenie takiej możliwości wydaje się podkreślać właśnie cel zapewnienia egzystencji nie tylko poprzez samo mieszkanie ale również zapewnienie środków do życia. Jednak dopuszczalność wykorzystania nieruchomości obciążonej służebnością mieszkania nie może niwelować podstawowego celu służebności wobec czego inne wykorzystanie może następować tylko wyjątkowo i dotyczyć części nieruchomości. Treść służebności mieszkania obejmuje nie tylko lokal mieszkalny ale również części wspólne, które są niezbędne do korzystania z niego. Inne przyjęcie prowadziłoby w zasadzie do ograniczenia służebności a w skrajnych przypadkach do uniemożliwienia korzystania z niej przez uprawnionego. Zakres przedmiotowy Autor wyznacza w sposób szeroki. Słusznie wskazuje, że służebność mieszkania obciąża nieruchomość, ale jednocześnie nie można tego ograniczenia odrywać od prawa własności. Nieruchomość należy w tym przypadku interpretować szeroko obejmując tym pojęciem możliwość ustanowienia służebności na nieruchomościach gruntowych niezabudowanych a także na prawie użytkowania wieczystego. Uprawnienie taki nie może być z natury ustanawiane na innych ograniczonych prawach rzeczowych tj. spółdzielcze własnościowe prawo do lokalu. Przedmiot obciążenia może istnieć natomiast nie ma konieczności aby w dacie ustanowienia służebności była ona wykonywana. Rozdział ten ubogaca analiza ewentualnych kolizji pomiędzy poszczególnymi prawami podmiotowymi oraz dopuszczalność zmiany treści służebności.

W piątym rozdziale autor opisuje uprawnienia i obowiązki względnie sprzężone ze stosunkiem służebności mieszkania. Autor szczegółowo analizuje obowiązki stron służebności mieszkania. Szczególnie ważne w tym kontekście jest odniesienie się autora do kwestii nie tylko wydania nieruchomości ale również zachowania substancji, ponoszenia ciężarów, ewentualnych nakładów. Ważnym zagadnieniem – podjętym w recenzowanej monografii – jest również możliwość ustanowienia służebności mieszkania za wynagrodzeniem. Taka możliwość

dałaby właścicielom kolejny instrument uzyskiwania pożytków z nieruchomości, a uprawnionym szerszą ochronę.

Całość opracowania dopełniają rozdziały VI i VII, w których Autor opisuje środki ochrony posesoryjnej i petytoryjnej a także przyczyny wygaśnięcia służebności. Autor wskazuje również sposoby ochrony właściciela i uprawnionego ze służebności. Prace zamukają wnioski i liczne postulaty *de lege ferenda*.

Każdy czytelnik doceni warsztat zarówno naukowy i literacki Autora. Duża znajomość tematu zarówno teoretyczna jak i praktyczna, pozwala zaproponować książkę nie tylko teoretykom ale i praktykom zajmującym się zagadnieniem ograniczonych praw rzeczowych, a w szczególności służebnościami. Takie zestawienie pozwala zaproponować czytelnikom książkę ciekawą i napisaną dostępnym językiem obejmującą jednocześnie całościowo duże spektrum złożonych zagadnień. Książka posiada niewątpliwy walor naukowy, Autor nie boi się prezentować własnych poglądów na trudne i kontrowersyjne czasami problemy proponując jednocześnie rozwiązania które mogą być w przyszłości wykorzystane przez ustawodawcę. Za przykład może tu posłużyć odrzucenie przez Autora panującego w piśmiennictwie poglądu o niedopuszczalności ustanowienia służebności mieszkania w częściach ułamkowych, opierającego się na rzekomej niepodzielności tego prawa oraz o możliwości ujawnienia w księdze wieczystej służebności mieszkania, niezależnie od tego czy jest zawisła od warunku rozwiązującego czy zawieszającego. Oczywiście nie ze wszystkimi poglądami i propozycjami autora trzeba się bezwarunkowo zgadzać, jednak to tylko mobilizuje czytelników do własnych rozważań i może stanowić asumpt do dalszej dyskusji prawniczej. Recenzowana książka stanowi bezsprzecznie wkład Autora do dyskusji o kształcie nowego kodeksu cywilnego w części dotyczącej ograniczonych praw rzeczowych. To też powinno stanowić dla czytelników kolejny powód aby sięgnąć do tej pozycji.

Jakub Jan Zięty

Ks. Bogusław Drożdż, *POSŁUGA SPOŁECZNA KOŚCIOŁA.
STUDIUM PASTORALNE W ŚWIECIE NAUCZANIA
WSPÓŁCZESNEGO KOŚCIOŁA*, Legnica 2009, ss. 576.

Współczesne społeczeństwo polskie ulega szybkim i wielorakim zmianom. Zauważa się ich negatywne efekty, którymi są permissywizm moralny, wykorzenianie rodzinne oraz powiększające się obszary ubóstwa. Z punktu widzenia wspólnoty kościelnej najbardziej odczuwalne są procesy sekularyzacji i laicyzacji, ogarniające coraz nowe obszary i coraz głębiej wnikaące w życie publiczne. Są one wyzwaniem dla Kościoła, który realizuje posłannictwo zbawcze otrzymane od swego Założyciela i buduje się w aktualnej rzeczywistości. Zmiany zachodzące we współczesnym społeczeństwie polskim wymagają pogłębionej analizy teologiczno-pastoralnej i idącego ślad za nią praktycznego zaangażowania.

Próbie refleksji naukowej dotyczącej działalności Kościoła w zmieniającym się społeczeństwie podjął ks. Bogusław Drożdż w publikacji zatytułowanej *Posługa społeczna Kościoła. Studium pastoralne w świetle nauczania współczesnego Kościoła*. Autor jest kapłanem diecezji legnickiej. Jest wykładowcą w wyższym seminarium duchownym tamtejszej diecezji. Związany jest również z Papieskim Wydziałem Teologicznym we Wrocławiu. Recenzowana publikacja jest rozprawą habilitacyjną ks. B. Drożdża.

Pojęcie „posługa społeczna” użyte w temacie rozprawy autor rozumie jako służebną działalność Kościoła wobec człowieka we wszystkim, co dotyczy społeczeństwa i życia społecznego. Tak rozumiana posługa społeczna Kościoła obejmuje duszpasterstwo społeczne i apostołstwo społeczne. Są one, jak zaznacza autor, komplementarne, ponieważ są działalnością duchowieństwa i laikatu, których powołania wzajemnie się uzupełniają. Autor wskazuje również na rolę osób konsekrowanych w realizacji posługi społecznej Kościoła.

Celem posługi społecznej Kościoła jest, według autora, jest danie nowego impulsu ewangelizacyjnego, „którego specyfika jest prospołecz-

na postawa chrześcijan”¹. Chodzi w niej o „spowodowanie skutków religijno-humanistycznych i kulturowych w ludzkich społecznościach”².

Problem naukowy, którym było przeprowadzenie krytycznej refleksji nad posługą społeczną Kościoła, ks. B. Drożdż rozwiązał w czterech rozdziałach. Posługa społeczna Kościoła, obrazowana przez autora jako triada trzech elementów: wychowania chrześcijańskiego, chrześcijańskich wzorców kulturowych i chrześcijańskiej wspólnoty, ma odwzorowanie w trzech kolejnych rozdziałach. Pierwszy został poświęcony podstawom posługi społecznej, bez uwzględnienia których osiągnięcie celu naukowego byłoby niemożliwe.

Ks. B. Drożdż omówił trojaki podstawy posługi społecznej Kościoła. Pierwsze z nich to podstawy antropologiczne. Autor uwzględnił tu takie zagadnienia, jak godność człowieka, jego zdolność do tworzenia społeczności, fakt religijności w życiu indywidualnym i społecznym. Podjęta została również problematyka miłości w relacjach międzyosobowych i dialogu jako wartości społeczno-kulturowej.

W pierwszym rozdziale omówione zostały także chrystologiczne i pneumatologiczne podstawy społecznej posługi Kościoła. Znalazły się w nim takie zagadnienia, jak chrystocentryzm w Kościele, solidarność Chrystusa Dobrego Pasterza ze wszystkimi ludźmi oraz problematyka darów Ducha Świętego ożywiającego społeczność ludzką i obecnego w posłannictwie Kościoła.

Drugi rozdział poświęcony został wychowaniu chrześcijańskiemu. Autor przedstawił aktywność dydaktyczno-wychowawczą Kościoła. Uwzględnił wymiary chrześcijańskiej pedagogii społecznej, postawił diagnozę tendencji alienujących w kulturze i zwrócił uwagę na potrzebę uwrażliwienia wychowawczej funkcji Kościoła na przesłanki antypedagogiki. Następnie ks. B. Drożdż wskazał na potrzebę dowartościowania środków społecznego przekazu w wychowawczej misji Kościoła. Zwrócił uwagę na konieczność edukacji medialnej w wychowaniu chrześcijańskim i stosowania mass-mediów w ewangelizacji. Autor omówił także zagadnienie dialogu chrześcijan z ludźmi dobrej woli.

W rozdziale trzecim autor skupił się problematyce chrześcijańskich wzorców kulturowych. Omówił najpierw znaczenie rodziny w dziele

¹ B. Drożdż, *Posługa społeczna Kościoła. Studium pastoralne w świetle nauczania współczesnego Kościoła*, Legnica 2009, s. 18.

² Tamże, s. 19.

promocji chrześcijańskiej miłości, a następnie posługę charytatywną Kościoła. Zwrócił uwagę na opcję Kościoła na rzecz ubogich i jej realizację w duszpasterstwie charytatywnym w diecezji i parafii. W rozdziale tym znalazło się zagadnienie tworzenia nowych chrześcijańskich wzorców kulturowych. Autor odniósł się tu m.in. do budowy cywilizacji miłości i problemu czasu wolnego.

Czwarty rozdział został zatytułowany „Posługa społecznej Kościoła przez promocję i budowę wspólnoty”. Autor wskazał, że Kościół jest dobrem wspólnym świata. Następnie omówił zaangażowanie chrześcijan w życie społeczno-politycznym i społeczno-gospodarczym. Zwrócił on uwagę, że polityka powinna być rozumiana jako troska o dobro wspólne. Przedstawił naturę życia gospodarczego, chrześcijańską wizję pracy ludzkiej i związek między łaodem społeczno-ekonomicznym a prawdziwym rozwojem ludzkim.

Rozprawa ks. B. Drożdża zawiera obfitą, liczącą ponad 50 stron, bibliografię. Znaczną jej część stanowią dokumenty i nauczanie Kościoła powszechnego i Kościołów partykularnych. Jest to zrozumiałe, ponieważ autor dokonał analizy obranego zagadnienia „w świetle nauczania współczesnego Kościoła”, czemu dał wyraz w podtytule swego opracowania. W bibliografii znalazł się obszerny wykaz literatury dotyczącej posługi społecznej Kościoła.

Książka została oparta o źródła zastane, którymi są dokumenty i nauczanie Kościoła. Materiał źródłowy wskazuje, że w literaturze teologicznopastoralnej rozprawa ks. B. Drożdża znajdzie miejsce wśród opracowań o charakterze normatywnym, kryteriologicznym. Współczesne nauczanie Kościoła, które zostało poddane analizie, zwraca uwagę na aktualność recenzowanego opracowania.

Recenzowana rozprawa zwraca uwagę przede wszystkim aktualnością podejmowanego zagadnienia. Kościół zawsze funkcjonował w przestrzeni publicznej i tam realizował swoje posłannictwo zbawcze, współcześnie jednak coraz bardziej odmawia się mu obecności w tej przestrzeni. Analizy dokonane przez ks. B. Drożdża wykazują, że imperatyw wyjścia Kościoła do świata jest wciąż aktualna. Nauczanie Kościoła wskazuje, że współczesny świat potrzebuje Dobrej Nowiny o zbawieniu bardziej niż przed kilkoma laty.

Opracowanie dotyczącej posługi społecznej Kościoła jest adresowane przede wszystkim do teologów. Jest ono przyczynkiem do studiów nad obecnością Kościoła w świecie: celów, zasad, sposobów, znaczenia,

wyzwań itd. Stanowi też inspirację do dalszych poszukiwań w tej dziedzinie. Rozprawa adresowana jest też do praktyków, dzięki którym Kościół obecny jest w społeczeństwie. Ci praktycy do duchowni, realizujący duszpasterstwo, a zwłaszcza duszpasterstwo społeczne, oraz katolicy świeccy, którzy żyją w „świecie” na mocy sakramentu chrztu prowadzą tam własne apostołstwo. Zwłaszcza tych drugich książka ks. B. Drożdża może umocnić w przekonaniu o konieczności obecności Kościoła w życiu społecznym i wskazać im aktualne obszary zaangażowania.

Ks. Dariusz Lipiec

Ks. Wojciech Guzewicz, „*JA PÓJDE ZA NIĄ*”. *BŁOGOSŁAWIONA MARIANNA BIERNACKA 1888-1943*, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Elk 2010, ss. 94.

Ks. dr hab. Wojciech Guzewicz, prof. UWM jest kapłanem diecezji elckiej, absolwentem Wyższego Seminarium Duchownego w Elku oraz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II w Lublinie. Jego kariera naukowa i pisarska robi ogromne wrażenie. Autor setek publikacji, artykułów w prasie i periodykach naukowych, oraz licznych książek wzbudza podziw swą pracowitością i zaangażowaniem w życie religijne i kulturalne diecezji elckiej. Zakres jego badań naukowych jest bardzo obszerny, bo dziejowo obejmuje XIX, XX i początek XXI wieku. Główną tematyką badań są dzieje Kościoła, w szczególności na terenie północno-wschodniej części Polski. Niewątpliwie na sercu ks. Wojciecha Guzewicza leży szerzenie wiary i kultu świętych pańskich. Dlatego jego dorobek naukowy został wzbogacony o kolejną pozycję książkową opowiadającą o błogosławionej Mariannie Biernackiej.

„*Ja pójdę za nią*”. *BŁOGOSŁAWIONA MARIANNA BIERNACKA 1888-1943* jest to niewielka książeczka o wymiarach: 16 cm długości i 11 cm szerokości. Oprawa miękka. Okładka jest koloru zielonego. Na okładce w okrągłej ramce przyozdobionej kwiatkami ze wstążką znajduje się szkic popiersia bł. Marianny Biernackiej. Na ostatniej stronie okładki znajduje się modlitwa do Boga za wstawiennictwem błogosławionej. Projektantem okładki oraz ilustracji tak jak w większości prac książkowych ks. Guzewicza jest Marek Kuryłowicz. W książce znajduje się 11 ponumerowanych i podpisanych ilustracji zajmujących całą stronę. Ilustracja 5. zdaje się stanowić pierwowzór do szkicu zamieszczonego na okładce. Każda ze stron zawierających treść książki ozdobiona jest szarą ramką oraz pejzażem (u dołu strony), na którym widać drzewa oraz świątynię.

Książka zawiera: wstęp, jedenaście rozdziałów, posłowie, aneks, podstawę bibliograficzną książki; spis ilustracji oraz spis treści.

„Słowo do czytelnika” tak zatytułowany jest wstęp wprowadzający czytelnika do lektury, w którym autor dementuje tezę myślenia wśród współczesnych ludzi, jakoby świętość jest zarezerwowana stanowi duchownemu. Dalej pokrótce wprowadza w treść książki.

Pierwsze osiem rozdziałów koncentruje się na życiu i męczeństwie błogosławionej, kolejne trzy dotyczą rodzącego się kultu i drogi wyniesienia Marianny Biernackiej na ołtarze. W pierwszym rozdziale „Ziemia i dom rodzinny” opisana jest historia Lipska (miejscowość rodzinna błogosławionej) oraz warunki życia państwa Czokało, Pawła i Ewy – rodziców Marianny, prowadzących gospodarstwo. Drugi rozdział „Dzieciństwo i młodość” opisuje trudności w jakich przyszło żyć Marysi Czokało od początków jej życia. Rok po jej urodzeniu zmarła jej matka, dwa lata później jej ojciec. Nie było w tym czasie nawet oficjalnej parafii, która urzędowo została zlikwidowana. W rozdziale trzecim „Dole i niedole życia rodzinnego” ks. Guzewicz ukazał życie dorosłe błogosławionej wraz z opisem zawarcia sakramentu małżeństwa z Ludwikiem Biernackim oraz narodzeniem się sześciorga dzieci, z których czworo zmarło. Ważnym wydarzeniem w życiu Biernackich było przywrócenie parafii rzymsko-katolickiej i rozpoczęcie budowy kościoła. Również zostały ujęte trudne czasy I wojny światowej. „Odbudowa ze zniszczeń wojennych i śmierć męża”, czwarty rozdział, zawiera czasy powojenne, gdzie państwo Biernaccy poświęcają się trudnej pracy w gospodarstwie próbując przywrócić jemu przedwojenną świetność. Ważnym wydarzeniem dla Marianny był ślub córki Leokadii i śmierć męża w roku 1929. W 1939 ożenił się jej syn, Stanisław, z którym dzieliła życie po śmierci męża. Piąty rozdział zatytułowany „Życie pod okupacją” zawiera czasy II wojny światowej, niszczenie Lipska i eksterminację narodu polskiego. „*Ja pójdę za nią*” to szósty rozdział, w którym Marianna Biernacka dokonała heroicznego czynu poddając się aresztowaniu Niemcom zamiast swojej synowej, która była w stanie błogosławionym. Siódmy rozdział „Prośba o różaniec” opisuje historię aresztowanych zakładników. Marianna w ukrytym liście prosi o przysłanie do więzienia różańca i poduszeczki. Rodzi się w tym czasie wnuczek błogosławionej, który niestety ze względu na trudne warunki po roku życia umiera. „Męczeństwo”, tak zatytułowany rozdział przedstawia okoliczności śmierci Marianny wraz z współwięźniami 13 lipca 1943r koło miejscowości Naumowicz pod Grodnem. „Droga na ołtarze” to dziewiąty rozdział, który informuje, że o bohaterskim czynie miłości Marianny Biernackiej wiedzieli do 1975 roku tylko nieliczni mieszkańcy Lipska i okolic. Następnie wymieniane są kolejne daty procesu beatyfikacyjnego. Dziesiąty rozdział pt. „Beatyfikacja” zawiera opis uroczystości wyniesienia na ołtarze Marianny Biernackiej wraz z 107 innymi męczennikami okresu II wojny światowej, której przewodniczył błogosławiony już, nasz rodak Papież Jan Pa-

weł II. Uroczystość miała miejsce 13 czerwca 1999 r. na Placu Piłsudskiego. Ostatni rozdział „Pamięć i kult” został poświęcony pamięci o heroicznym czynie błogosławionej, jaka utrzymuje się w jej rodzinnej miejscowości i okolicach. Czytelnik znajdzie tu przedstawienie tablic i pomników poświęconych pamięci Mariannie Biernackiej. Ostatnią częścią książki jest posłowie zatytułowane: „Zamiast zakończenia”, które jest refleksją na temat „fenomenu świętości”. Aneks zawiera nowennę do bł. Marianny Biernackiej.

Podstawa biograficzna jest bardzo bogata. Wykorzystane zostały przede wszystkim źródła archiwalne z Archiwum Diecezjalnego w Elku, Archiwum Diecezjalnego w Łomży, Archiwum Parafialnego w Lipsku i Krasnymborze, artykuły prasowe i książki, w którym zawarte są informacje o błogosławionej i jej rodzinnej miejscowości.

Prezentowana publikacja jest hołdem składanym Mariannie Biernackiej za jej heroiczny czyn. Jest to pierwsza tak obszerna praca, która przybliży postać wyjątkową dla Lipska i okolic, jak i całej diecezji ełckiej. Mimo małej objętości jest to pozycja godna uwagi. Praca ta, jest godna polecenia przede wszystkim mieszkańcom północno-wschodniej części Polski, ale nie tylko. Ze względu na uniwersalną refleksję religijną nad znaczeniem poświęcenia i bezinteresownej miłości do drugiego człowieka można ją zadedykować każdemu człowiekowi. „*Ja pójdę za nią*”. *Błogosławiona Marianna Biernacka 1888-1943* to książka, którą należy polecić każdemu. Po jej przeczytaniu nasuwa się czytelnikowi wiele refleksji na temat miłości, bohaterstwa, cierpienia i świętości. Błogosławiona Marianna Biernacka jest żywym przykładem, że każdy może być świętym.

Maksymilian Barwikowski

Barbara Kalinowska, *BERNARDYNI W OSTROŁĘCE
W LATACH 1664-1864*, Ostrołęckie Towarzystwo Naukowe,
Ostrołęka 2011.

Barbara Kalinowska, absolwenta historii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1984 oraz Podyplomowego Studium Muzealnictwa na Uniwersytecie Warszawskim, autorka artykułów i opracowań, m.in. ikonografii bitwy pod Ostrołęką 1831 roku, kampanii napoleońskiej 1806-1807, katalogu powstania listopadowego i ostrołęckiej pocztówce. Zatrudniona w Muzeum Kultury Kurpiowskiej w Ostrołęce, gdzie zrealizowała wiele wystaw poświęconych historii regionu.

Recenzowana książka stanowi zwieńczenie wieloletnich badań Autorki nad historią regionalną Kurpiowszczyzny z uwzględnieniem klasztoru bernardynskiego w Ostrołęce.

Autorka zorganizowała wiele konferencji naukowych, wśród nich poświęconą sześćsetleciu kościoła farnego w Ostrołęce (1999 r.), dwóchsetnej rocznicy kampanii napoleońskiej 1806-1807 (2007 r.), zakonom rzymskokatolickim na Północnym Mazowszu (2008 r.).

Monografia złożona jest z pięciu rozdziałów. W pierwszym omówione zostało powstanie klasztoru Bernardynów w Ostrołęce, w drugim – gospodarcze podstawy egzystencji konwentu, w trzecim – ramy ustrojowe konwentu ostrołęckiego i społeczność klasztorna, następnie działalność duszpasterska bernardynów oraz kasata klasztoru, jej przebieg i konsekwencje dla społeczności zakonnej.

Badaniem został objęty obszar działalności konwentu Bernardynów w Ostrołęce w zakonnej prowincji wielkopolskiej, diecezji płockiej. Autorka sprawnie uporała się z problemami spowodowanymi zmianami granic państwowych rozróżniając kwestię przynależności administracyjnej jak i fakt, że dla ruchów umysłowych i religijnych nie da się wykreślić linearnych granic.

Cezury czasowe rzeczowanego opracowania zostały określone wyrażeniami i przekonywająco, od momentu zainicjowania fundacji bernardynskiej w 1664 roku aż do jej kasaty w 1864 roku. Opisane zostały również losy zakonników żyjących po kasacie poza Ostrołęką w innych miejscach.

Przedmiot badań jest konkretny: przedstawienie męskiej społeczności zakonnej – konwentu Bernardynów, żyjącej według przyjętych reguł, ograniczeń, a jednocześnie z całym bagażem zadań duszpasterskich kierowanych do społeczeństwa kilku ziem mazowieckich: łomżyńskiej, wiskiej i różańskiej w powiązaniu z miejscowym życiem religijnym, umysłowym, gospodarczym, strukturami administracyjnymi i oceną historyczną roli zgromadzenia w dziejach miasta i okolicy.

Mocną stroną pracy jest skrupulatna kwerenda i rzetelne wykorzystanie źródeł historycznych, w tym rękopiśmiennych zgromadzonych w Archiwum Prowincji Bernardynów w Krakowie, Archiwum Diecezjalnym w Płocku, Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, Archiwum Diecezjalnym w Łomży, W Archiwum Głównym Akt Dawnych i innych. Autorka wykorzystała również materiały przechowywane w ostrołęckich kancelariach parafialnych kościoła p.w. św. Antoniego Padewskiego i kościoła pw. NNMP, gromadzonych od końca XVIII wieku. Zostały one niejako wskazane dla innych badaczy. Autorka wykorzystała również źródła drukowane oraz niezbędną literaturę przedmiotu.

Szczegółowo omówiła formy działalności duszpasterskiej wśród ludności, szczególnie wśród szlachty, wywodzącej się z terenów powyżej wymienionych ziem, miejscowego mieszczaństwa oraz ludności zamieszkującej obszar Puszczy Kurpiowskiej poddany w XVII i XVIII wieku silnym procesom migracyjnym, a w związku z tym pozostającej dość często pod wpływem protestantyzmu. Poruszyła zagadnienia dotyczące gospodarczych podstaw funkcjonowania wspólnoty opartej na Regule św. Franciszka, a więc ubóstwie i jałmużnie oraz starania zakonników o pozyskiwanie dóbr niezbędnych dla życia i prowadzenia działalności duszpasterskiej wśród wiernych.

Otrzymaliśmy liczebny wizerunek dużego zróżnicowania osobowościowego, duchowego, stanu zdrowotnego, intelektualnego ze szczegółowym wskazaniem form działalności zakonników.

Szczegółowe przedstawienie listy najważniejszych zakonników klasztoru ostrołęckiego, do których zaliczyć należy gwardianów, kaznodziejów różnej kategorii czy spowiedników, na przestrzeni dwustu lat, jest niezwykle cenną inicjatywą dostarczającą materiał porównawczy do badań nad innymi klasztorami prowincji, a tym samym wkładem do syntezy owej społeczności w obrębie struktury zakonnej jaką była prowincja wielkopolska bernardynów. W pracy podano również analizie grupę syndyków konwentu, bez których zakonnicy nie byli w stanie eg-

zystować. Autorka potrafiła ocenić np. gwardianów, widząc ich w kontekście funkcjonowania w całej prowincji. Cenne są tabelaryczne zestawienia, np. wykaz gwardianów ostrołęckich z lat 1664-1864, wykaz wikariuszy itp.

Badanie społeczności zakonnych, a w ich liczbie mendykantów, jest przedsięwzięciem dość trudnym z jednej podstawowej przyczyny – częstych zmian pobytu zakonników w obrębie prowincji zakonnej.

Zakon, który obok jezuitów, odegrał fundamentalną rolę w szerzeniu idei Soboru Trydenckiego na obszarze Mazowsza i nie tylko, oraz w upowszechnianiu nowych form masowej katechizacji, z całą pewnością zasługuje na wszechstronne, w tym spersonifikowane, przedstawienie swoich dziejów. Wszak to zakon żebrzący, który w dawnej Rzeczypospolitej wpłynął na kształt polskiej religijności i kształtował m.in. tzw. fenomen franciszkański.

Autorka w swojej pracy bardzo szczegółowo odniosła się do zagadnienia fundacji klasztornej, okoliczności jej powstania, lokalizacji czy motywów jakimi kierował się fundator. Rozstrzygnęła wiele kwestii dotychczas podawanych błędnie, np. daty fundacji. Cały proces powołania konwentu umieściła w kontekście sytuacji Kościoła katolickiego na terenie diecezji płockiej, podkreślając wagę tego wydarzenia. Być może należałoby głębiej szukać osobistych motywacji sędziego ziemi nurskiej, bezdzietnego Tomasza Gocłowskiego. Dotychczas nie udało się ustalić jego daty urodzin, co też mogłoby dać odpowiedź na pytanie o jego osobiste motywy, tego dopiero w drugim pokoleniu szlacheica.

Bardzo interesującym problemem pracy jest omówienie patronatu szlachty, której ofiarność zadecydowała o trwałości fundacji w ciągu dwustu lat.

Dzieje klasztoru zostały wpisane w szeroki kontekst polityczny, przed i po rozbiorach, co widoczne jest szczególnie w odniesieniu do czasów Królestwa Kongresowego, czy supresji w 1864 roku. Kontekst polityczny widać dobitnie w odniesieniu do władz carskich. Udział w powstaniach przedstawiony został bez emfazy i przesadnego patosu: „przesadne jest twierdzenie, że całe duchowieństwo zaangażowało się w sprawę narodową w tym czasie” ale rzeczowo, casuistycznie w odniesieniu do konkretnych zakonników, ze stosownym krytycznym osądem, np. w stosunku do raportu płockiego naczelnika wojennego. Została również ukazana rola bernardynów współdziałających z duchowień-

stwem parafialnym. Tę część pracy trudno przecenić jako źródło wiedzy o regionie.

Niejednokrotnie konwent bernardyński w Ostrołęce został przedstawiony w sposób porównawczy w stosunku do innych konwentów kustodii czy prowincji.

Autorka skrupulatnie wyliczyła źródła dochodów, inwentarze. Niedosyt pozostawia jednak np. pytanie: czy zakonnicy byli biedni, czy bogaci, jaki wpływ mieli na gospodarkę regionu? Założyć można, że na tym biednym terenie mieszkała niezamożna szlachta, biedni mieszkańcy miasta, a nawet biedni w porównaniu z innymi obszarami Żydzi. Wnioskować więc można, że zakonnicy również nie żyli w dostatku. Niemniej jedna z najpiękniejszych świątyń na północno-wschodnim Mazowszu wzniesiona przy szlaku kowieńskim, to właśnie ostrołęcki klasztor. Wyglądał szczególnie okazale na tle miasta, w którym jeszcze na początku XX wieku stało tylko 8 procent budynków murowanych.

Dodać również trzeba, że pracę wypełnioną faktami, nazwiskami czyta się płynnie, jest ona interesująca (informacje biograficzne, powstanie styczniowe). Cały ten zbiór starannie dobranych dat jest przejawem bogactwa informacyjnego oraz pracowitości Autorki. Poprawność językowa, adekwatne, konsekwentnie specjalistyczne słownictwo, właściwa redakcja tekstu w połączeniu z erudycją sprawiają, że książka jest ciekawa i komunikatywna.

Praca jest wartościowa pod względem naukowym, ale i popularyzatorskim, będzie podstawową lekturą dla mieszkańców regionu ze względu na jej faktograficzny i spersonifikowany charakter.

Ogromnym atutem prezentowanego zasobu wiedzy jest jej naukowa użyteczność do badań porównawczych w innych regionach Polski.

Janusz Gołota

S. Barbara Lisowska, ks. Wojciech Guzewicz, *W TLE CUDOWNEGO MEDALIKA*, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, [wyd. II, poprawione i poszerzone], Warszawa–Ełk 2011, ss. 165.

Ks. prof. dr hab. Wojciech Guzewicz – kapłan diecezji ełckiej, profesor w Wyższym Seminarium Duchownym w Ełku oraz na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie jest autorem wielu książek, prac naukowych, artykułów. Wśród tych dzieł warto wymienić kilka ciekawych tytułów, m.in. „*Ja pójdę za nią*”. *Błogosławiona Marianna Biegnacka (1888-1943)*, *Śladami świętego Brunona z Kwerfurtu*, czy też publikacje poświęcone osobom duchownym: ks. Czesławowi Domelowi, ks. Edmundowi Przekopowi, ks. Marianowi Szczęsnemu. Wśród tych pozycji znajduje się również książka *W tle Cudownego Medalika*, której współautorką jest Siostra Barbara Lisowska ze Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia Świętego Wincentego à Paulo. Jest to drugie wydanie książki, poprawione i poszerzone. Autorzy w tejże pozycji przybliżają kult Cudownego Medalika, którego szerzycielką była św. Katarzyna Labouré, żyjąca w latach 1806-1876. W słowie wstępnym, napisanym przez s. Lisowską, przeczytać możemy przede wszystkim o wypadku Jej brata, który został cudownie ocalony przez Matkę Bożą dzięki Cudownemu Medalikowi. Jest to jedyny fragment książki, który został podpisany przez współautorkę. Resztę książki należałoby potraktować jako pracę wspólną.

Na budowę książki obok słowa wstępnego, składają się trzy rozdziały: *Cudowny Medalik*, *Idziemy do kaplicy objawień*, *Spójrzmy jeszcze raz na Cudowny Medalik i jego symbolikę* oraz dwa aneksy: *Matka Boża Misyjna*, *Matka Boża miała plany*, poszerzające książkę o dodatkowe informacje.

Trudno jest zakwalifikować tę pozycję książkową do zbioru książek historycznych, gdyż jest to bardziej historia objawień świętej Katarzynie Labouré oraz wiążącego się z nimi przesłania Cudownego Medalika. W pewnym momencie książka przyjmuje charakter przewodnika po paryskim sanktuarium.

Pierwszy rozdział, zatytułowany: *Cudowny Medalik*, zaczyna się od przybliżenia życia świętego Maksymiliana Marii Kolbego, zaś Jego zawierzenie Niepokalanej staje się jakby wstępem do całej dalszej histo-

rii. Na następnych stronach książki autorzy podejmują zadanie przybliżenia genezy Cudownego Medalika, jak i samych objawień Matki Bożej świętej Katarzynie. W dalszej części rozdziału znaleźć możemy opis objawień siostrze Labourè poczynawszy od roku 1830, Jej wizje, a nawet historię samego medalika i cudów z nim związanych. Łatwo zauważyć, iż w treści dominują fakty historyczne, daty, ale również przemyślenia duchowe, a nawet krótkie modlitwy! Całość charakteryzuje ciągłość chronologiczna.

Drugi rozdział, o nazwie *Idziemy do kaplicy objawień*, zaczyna się jak standardowy przewodnik. Zamieszczony jest opis Sanktuarium Cudownego Medalika a także zdjęcia budynku z ul. du Bac 140, współczesny plan Paryża, jak też symbolika znajdujących się tam przedstawień Matki Bożej.

W trzecim rozdziale, zatytułowanym *Spójrzmy jeszcze raz na Cudowny Medalik i jego symbolikę*, autorzy powracają do opisu Cudownego Medalika zawartego w objawieniach św. Katarzyny Labourè, ale tym razem bardziej szczegółowo wyjaśniają symbolikę poszczególnych elementów medalika. W tymże paragrafie dodane są również inne przypadki objawień: s. Justynie Bisgneyburu – związane ze Szkaplerzem Niepokalanego Serca Maryi (tzw. Szkaplerzem Zielonym), s. Apolonii Andriveau – ze Szkaplerzem Męki Pańskiej (tzw. Szkaplerzem Czerwonym), św. Małgorzacie Marii Alacocque – z Najświętszym Sercem Pana Jezusa oraz św. Łucji – z Niepokalanym Sercem Najświętszej Maryi Panny z Fatimy. Uzupełnieniem są dwa współczesne objawienia w płaczących figurach Matki Bożej w Chicago i Civitavecchia we Włoszech. Rozdział ten kończą modlitwy do Niepokalanego Serca Maryi Panny.

Książka ta posiada również dwa aneksy. Pierwszy z nich poświęcony jest przede wszystkim historii figury Matki Bożej Misyjnej z domu macierzystego w Paryżu przy ul. du Bac. Ukazuje on, jak wielkie znaczenie dla kultu maryjnego miało Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia świętego Wincentego à Paulo. W drugim zaś, powraca temat św. Katarzyny Labourè i Cudownego Medalika. W tymże dodatku jest również wzmianka o kapłanach, którzy zawierzyli swoje parafie Niepokalanej (św. ks. Jan Maria Vianney, ks. Charles de Friche Desgenttes). Autorzy wspominają także o św. Bernardecie. Całość zamyka bibliografia oraz adresy domów zakonnych sióstr szarytek i Księży Misjonarzy.

Pozycja ta, jak już wcześniej wspomniałem, jest to wydanie drugie rozszerzone. W porównaniu z wyd. pierwszym posiada m.in. dwie strony

więcej na końcu książki, na których znajdziemy kolejno zdjęcia z informacjami o Stowarzyszeniu Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo i Stowarzyszeniu Cudownego Medalika.

Lekturę tę należy czytać z uwagą, gdyż dominują tu daty i fakty historyczne, wizje i opisy religijne. Ponadto niektóre wątki się powtarzają, jak np. co znajduje się na rewersie i awersie medalika. Uwagę czytelnika przykują zapewne ciekawe oraz bardzo starannie wykonane ilustracje i zdjęcia. Owa pozycja książkowa została napisana przez autorów przystępnym oraz starannym językiem.

Zachęcam do przeczytania tej książki, ponieważ posiada bogate treści, ale równocześnie skłania do głębszego zastanowienia się nad nią oraz uczynienia refleksji. Zamieszczone w niej modlitwy niewątpliwie mają za zadanie pogłębić wiarę czytelnika.

Paweł Lenda

S. Barbara Lisowska, ks. Wojciech Guzewicz, *W TLE CUDOWNEGO MEDALIKA*, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, [wyd. II, poprawione i poszerzone], Warszawa–Elk 2011, ss. 165.

Co ujrzyć można w tle Cudownego Medalika?

Książka tak wygląda: Skromna, miękka, lakierowana okładka, jej strona pierwsza w tonacji błękitu, ostatnia – biała. U góry strony pierwszej tytuł: „W TLE CUDOWNEGO MEDALIKA”. W centrum Matka Boża trzymająca w dłoniach kulę. Na poziomie Jej stóp znaczący tekst: „ZAWSZE CZUWAŁAM NAD WAMI. WYJEDNAM WAM LICZNE ŁASKI. PRZYJDZIE CHWILA, ŻE NIEBEZPIECZEŃSTWO BĘDZIE WIELKIE. NIEKTÓRZY UZNAJĄ, ŻE WSZYSTKO STRACONE. WTEDY TEŻ BĘDĘ Z WAMI! UFAJCIE, UZNAJCIE MOJE ODWIEDZINY. DOZNACIE OPIEKI BOSKIEJ” (MATKA BOŻA 1830). Święta Maryja pod stopami ma kolejną kulę, otoczoną czymś na kształt obłoków. Na tych obłokach widnieją dwa złote serca: jedno opasane cierniową koroną, drugie – przebite mieczem. Uważniejsze przyjrzenie się temu wizerunkowi Matki Bożej pozwala dostrzec węża przydeptanego Jej prawą stopą.

Spis treści książki zawiera następujące części: 1. Zamiast wstępu. 2. Trzy numerowane rzymskimi cyframi rozdziały: I. Cudowny Medalik; II. Idziemy do Kaplicy Objawień; III. Spójrzmy jeszcze raz na Cudowny Medalik i jego symbolikę. 3. Aneksy: Matka Boża Misyjna i Matka Boża miała plany. Całość nie jest obszerna: liczy 165 stron, w tym część główna, owe trzy rozdziały – zajmują 124 strony.

Na stronie 21 znajdujemy informację, jaka jest geneza Cudownego Medalika: „Odpowiedź jest porażająco prosta – Matka Boża podarowała go ludzkości w 1830 r. w Kaplicy Domu Generalnego Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo przy ul. du Bac w Paryżu. Jest to jedyny Medalik w historii Kościoła, który nosi nazwę „cudowny” i któremu Maryja poświęciła wiele czasu i uwagi”. Pośredniczką okazała się młoda Francuzka, Katarzyna Laboure – jej to Matka Najświętsza w burzliwym lipcu 1830 roku zapowiedziała szereg nieszczęść i łask oraz powierzyła szczególną misję.

Spis treści jest nieco mylący; część pierwsza książki – „Cudowny Medalik” – składa się w 45 wyodrębnionych pogrubionymi tytułami czę-

stek o zróżnicowanej długości – od 2 zdań (na 1 stronie mieszczą się np. 3 takie części) do kilku stron. To bardzo nowoczesna, dynamiczna kompozycja, przypominająca niektóre awangardowe powieści XX wieku albo scenariusz filmu dokumentalnego, w którym tekst poszczególnych części mógłby raz pełnić rolę tekstu lektora, a innym razem instrukcji dla operatora kamery (operowanie planem ogólnym, zbliżeniem, detalem), w końcu – sugestii dla montażysty co do „cięcia” i „klejenia” (elektronicznego). Współczesny czytelnik, wychowany na telewizyjnym przekazie informacji, powinien z łatwością poradzić sobie z rekonstrukcją chronologiczną zdekomponowanej historii, która rozpoczyna się na stronie 22 częścią „Pierwsze spotkanie z Najświętszą Marią Panną. Wigilia Uroczystości św. Wincentego a Paulo”. To zapowiedź całkowicie nadzwyczajnego wydarzenia, przedstawionego w następnej części („Wiedziałam, że Ją zobaczę!”), gdzie Katarzyna Laboure w pierwszej osobie opowiada najpierw o swym spotkaniu z własnym Aniołem Stróżem, a następnie z Matką Bożą w kaplicy, w środku nocy. Opowieść swą kończy w następnej części o wszystkim mówiącym tytule: „W objawieniu zostają zaakcentowane nieszczęścia, które mają wkrótce nadejść”: „Wróciłam do łóżka o godzinie 2. nad ranem. I słyszałam, jak biła godzina, i już do rana nie zasnęłam (s. 31).

Matka Boża zapowiedziała, iż nie zazna Katarzyna spokoju, „póki nie powie o tym kierownikowi duchowemu”, wyjawia więc swe przeżycia spowiednikowi, ks. Aladelowi. Czego się można było spodziewać? – „złudzenie” i „fantazja” to naturalna reakcja rozsądnego, trzeźwo myślącego człowieka. A jednak wybuch gwałtownej rewolucji w ostatnich dniach lipca i wypełnienie się szczegółów przepowiedzianych przez Katarzynę Laboure sprawiają, że duchowny uważniej słucha jej spowiedzi, „nie dając jej jednak do zrozumienia, że przywiązuje jakąkolwiek wagę do jej wizji”. Dalej sprawy toczą się jak w jakimś filmie sensacyjnym – dochodzi do następnego spotkania z Matką Bożą, pojawia się idea Medalika z dokładnym jego kształtem plastycznym i znaną dziś powszechnie modlitwą: „O Maryjo bez grzechu poczęta, módl się za nami, którzy się do Ciebie uciekamy”. Siostra Katarzyna, zachowując zupełną anonimowość, wywiera na tyle skuteczną presję na ks. Aladela, że ten doprowadza do wytłoczenia pierwszej serii 1500 sztuk Medalika – i 30 czerwca 1832 r. je otrzymuje (do siostry Katarzyny dociera Medalik w pierwszych dniach lipca). W listopadzie 1834 r. rozdano już 500 tysięcy Medalików, w 1835 roku ich liczba przekracza milion, a w 1839 roku – 10 milionów.

Specyfiką rozdziału drugiego („Idziemy do Kaplicy Objawień”) jest to, że tylko 12 spośród 34 stron zawiera tekst dotyczący Sanktuarium Cudownego Medalika przy Rue du Bac w Paryżu, które spośród sanktuariów Maryjnych zrobiło na bł. Janie Pawle II największe wrażenie. Lwią część rozdziału zajmują fotografie obiektów i malowideł, ukazujące m.in. współczesny plan Paryża, figurę Matki Najświętszej z Dzieciątkiem Jezus, wejście do Rue du Bac 140, obraz wnętrza Kaplicy Objawień z 1835 r., obraz Objawienia Cudownego Medalika, współczesną Kaplicę Objawień z jej szczegółowym opisem, kilka figur Matki Bożej oraz innych świętych, podobiznę św. Katarzyny Laboure (1806-1876), Ojca św. Jana Pawła II w Kaplicy Objawień (z 31 maja 1980 r.) oraz awers i rewers Cudownego Medalika (s. 102). Przeważają kolorowe fotografie, co zaliczmy do walorów pracy.

Rozdział trzeci otwierają objaśnienia wszystkich elementów występujących na awersie (Maryja, promienie płynące z jej rąk, inwokacja) oraz rewersie Cudownego Medalika (Krzyż nad literą M, linia pozioma łącząca Krzyż i literę M, litera M, litera M z Krzyżem, dwa zranione Serca, dwanaście gwiazd). W dalszej kolejności pojawiają się materiały do medytacji i kontemplacji, a także bogactwo nabożeństw i modlitw, m.in. *Akt poświęcenia świata Niepokalanemu Sercu Maryi przez Jana Pawła II*, *Nabożeństwo do Niepokalanego Serca Maryi*, *Nieustająca Nowenna do Matki Bożej od Cudownego Medalika* wraz z *Aktem Poświęcenia Niepokalanemu Sercu Maryi*. Odnajdujemy tutaj także informacje o Matce Bożej płaczącej na swoich wizerunkach – z fotografiami figury Matki Bożej „Róża Duchowna” w Chicago oraz płaczącej figury Madonny w Pontano i Civitavecchia we Włoszech. Na samym końcu książki (na okładce) zamieszczona została modlitwa bł. Jana Pawła II w Kaplicy Cudownego Medalika w dniu 31 maja 1980 r.

Książka zawiera jeszcze jeden jakże silny polski akcent: strony od 14 po 21 wypełnia tekst dotyczący świętego Maksymiliana Marii Kolbe, Największego Apostoła Cudownego Medalika. To on jest autorem poszerzenia pierwotnej modlitwy o trzy intencje – do obecnej postaci: „O Maryjo bez grzechu poczęta, módl się za nami, którzy się do Ciebie uciekamy i za wszystkimi, którzy się do Ciebie nie uciekają, a zwłaszcza za nieprzyjaciółmi Kościoła świętego i poleconymi Tobie”.

Naturalnym czytelnikiem książki s. Barbary Lisowskiej i ks. Wojciecha Guzewicza będzie każda osoba oddająca cześć Matce Bożej, otaczająca Ją kultem i miłością. Trudno wręcz sobie wyobrazić brak tej po-

zycji w biblioteczce wyznawcy Maryi – powinna tam stanąć na poczesnym miejscu. Wydaje się, że książkę można by zarekomendować bibliotekom szkolnym jako cenny materiał pomocniczy na lekcjach religii, a także ludziom zainteresowanym historią tak Kościoła katolickiego, jak Europy ostatnich 200 lat, w której tak znaczącą rolę odegrali Matka Boża, Francja, Polska, a także św. Maksymilian Maria Kolbe i jego mordery. Na pewno niejeden spośród czytelników „W tle Cudownego Medalika” powie o sobie to samo, co napisała we wstępie współautorka, s. Barbara Lisowska: „Odkąd sięgam pamięcią, zawsze nosiłam Cudowny Medalik na szyi, ale jego historię poznałam dość późno”.

Również osoby niewierzące o szerszych zainteresowaniach i pewnej wrażliwości etycznej odnajdą w omawianej publikacji ciekawy przyczynek do studiów nad duchowością współczesnego katolicyzmu i jej Maryjnymi źródłami. Poszerzeniem dla zainteresowanych może stać się niemała, zawierająca 22 pozycje bibliografia zamieszczona pod koniec książki.

Ryszard Skawiński

Ks. Marian Polak CSMA, *KOCHAJ I RÓB CO CHCESZ*,
Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, ss.103.

Praca duszpasterska ks. Mariana Polaka ze zgromadzenia ojców michalitów robi wielkie wrażenie, szczególnie na młodych ludziach. Jest on wybitnym rekolekcjonistą z olbrzymim doświadczeniem kierownictwa duchowego oraz „znawcą ludzkich dusz”. Działalność pisarska o. Mariana w dziedzinie poradnictwa duchowego jest nie mała, kieruje on swoje pozycje szczególnie do ludzi młodych, ale nie tylko.

O. Marian Polak swoją dotychczasową aktywność na niwie pisarskim koncentrował przede wszystkim na losach ludzkiej duszy, która w dzisiejszym świecie z przy każdej okazji jest atakowana przez szatana. Opublikowana w 2011 roku książka pod tytułem „Kochaj i rób co chcesz” jest pięknym rozwinięciem myśli św. Augustyna. Na ogół słowa te wydają się jedynie sloganem, lecz głębia ich jest ogromna. Wyjaśnieniu tych słów w różnych życiowych sytuacjach, autor właśnie poświęcił tę publikację.

Książka składa się z 28 rozdziałów i liczy 103 strony. Poprzedza ją wstęp autora. Praca zakończona jest podsumowaniem przez autora poruszanych problemów.

Wstęp zajmuje 3 strony. Autor zachęca w nim czytelnika, aby spojrzeć na historię zbawienia, w której Stwórca, wkraczając w historię ludzkości, wkroczył również do historii życia każdego człowieka. O. Marian kładzie nacisk na to, że Bóg ciągle okazuje nam swoją miłość przybierając ludzi w Chrystusie, za swoje ukochane dzieci. Autor dzieli się doświadczeniami patrzenia na Boga i na ludzi przez pryzmat Bożej miłości.

Rozdział pierwszy opowiada o tajemnicy Trójcy Świętej. Opisuje w nim wzajemny stosunek trzech Osób Boskich. Rozdział drugi ukazuje jak ważny jest Bóg w naszym życiu i „że nic poza nim tak na prawdę nie istnieje, bo On sam zarządza całym tym światem. Następny rozdział (trzeci) pt. „Hymn dziękczynienia” zawiera podstawowe wskazówki co do kontemplacji Boga i uczy czytelnika w jaki sposób i za co może dziękować Bogu. W rozdziale czwartym autor opisuje dobrych i złych aniołów. Uświadamia w nim odbiorcy, że to, co Bóg stwarzał z miłością było dobre, szczególnie człowiek stworzony na Jego podobieństwo, lecz zauważa, że szatan ciągle próbuje zwieść człowieka, aby przestał

kochać swojego Pana i oddał się jemu – panu ciemności. Rozdział piąty zatytułowany „Upadek pierwszych rodziców” wskazuje czytającemu jak postępować w chwilach gdy ulegnie się grzechowi. Ks. Polak posługuje się tu historią pierwszych rodziców i ich upadkiem, lecz wskazuje też ważny aspekt Bożego Miłosierdzia, które zawsze jest przepełnione żarem miłości i przebaczenia dla wszystkich, którzy pragną z niego skorzystać. W rozdziale pt.: „Czas oczekiwania” (szósty) o. Marian nastaje na problem odłączania się od Boga i Jego miłości oddając się rządzy ciała. Wskazuje współczesny problem materializmu i braku głębszych uczuć. Porusza również powszechny w kościele temat wstydzania się wiary, a dokładnie wstydzania się zbawczego znaku Jezusa Chrystusa – krzyża. Siódmy rozdział zawiera opis powstawania grzechu i tonięcia w nim. Szatan wkradając się w człowieka z chwilą popełnienia grzechu prowokuje go do popełniania kolejnych grzechów i w ten sposób niszczy morale człowieka, a także często jego psychikę. Rozdział ósmy opowiada o narodzinach Jezusa i celu jaki ma na ziemi. Autor podkreśla, że Chrystus w czasie swojego ziemnego życia ukrywał swoje Bóstwo, a przecież nie musiał cierpieć, lecz oddał swoje życie dlatego, że bardzo kochał wszystkich ludzi i pragnął ich zbawienia. W rozdziale dziewiątym wskazana jest rola Kościoła Chrystusowego w dziejach zbawienia. Rozdział dziesiąty uświadamia czytelnikowi, że dzięki miłości Bożej za każdym razem, kiedy upadnie pod ciężarem grzechu może urodzić się na nowo i jego upadek będzie zapełniony, a ranę wyrządzoną Bogu zaszklepi żarliwa miłość. Kolejny rozdział pt.: „Traktujesz z miłością Boga i siebie?” pobudza czytelnika do refleksji nad swoim postępowaniem i stanięciu w prawdzie o swojej miłości do Boga oraz poszanowaniu własnej godności. Rozdział dwunasty daje odbiorcy do zrozumienia jak ważne jest życie duchowe. Michaelita używając porównań zaczerpniętych z życia wskazuje na potrzebę formowania duchowego. W rozdziale trzynastym opisane są sakramenty święte, ich moc i działanie w nich Ojca przez Syna i jego uwielbione człowieczeństwo w Duchu Świętym. Rozdział trzynasty mówi o mieszkającym w człowieku Chrystusie, autor podkreśla, że dzieje się to wszystko przez Jego wielką miłość do ludzi i chęć ciągłego przebywania z nimi. W rozdziale czternastym i piętnastym ks. Polak podkreśla, iż należy zabiegać o swoją świętość, a należy to robić przez swoją świętość każdego dnia i w każdym swoim uczynku. Zaznaczona jest tu konieczność miłowania drugiego człowieka, nawet tego, który nam szkodzi. Jest bowiem szansa, że zrozumie swoją głupotę i grzeszność, co spowoduje u niego chęć poprawy,

co kolejno spowoduje jego wkroczenie na drogę ku świętości. W rozdziale szesnastym autor zadaje czytelnikowi wiele pytań o jego stosunki do bliźnich podkreślając ludzkie zachowania, które często powodowane są złośliwością i obawą o swoją reputację w oczach innych. W kolejnym rozdziale ks. Polak rzuca światło na ważność wspólnoty. Cytując m.in. Papieża Benedykta XVI podkreśla istotę życia we wspólnocie i potrzebę jej pocucia w życiu. Dwa następne rozdziały opowiadają o potrzebie miłowania wszystkiego co Bóg stworzył i odnajdywaniu w każdym Jego dziele obecności samego Stwórcy; szczególnie w ludziach chorych i cierpiących, którym niosąc pomoc służymy samemu Chrystusowi. Rozdział dwudziesty mówi o istocie grzechu, o tym jak bardzo swoją grzesznością ranimy Boga, a On w swojej nieskończonej miłości nam je wybacza. Kolejny rozdział „Śmierć jest bramą do pełni życia” uświadamia problem, nadmiernego przywiązania się do ziemskiego życia, które jest tylko przygotowaniem do wiecznego życia w Bogu i zatonięciu w Jego miłości. Rozdział następny w znakomity sposób daje poznać odbiorcy sposoby modlitwy. Podkreśla, że modlitwa jest osobistą rozmową z samym Bogiem, jest czasem rozmowy z kochającym nas przyjacielem, który za nas potrafił oddać swoje życie. W rozdziale dwudziestym trzecim ks. Marian wyjaśnia pojęcie umartwiania, jego rolę w dążeniu do zjednoczenia z Bogiem. Podaje przykłady umartwiania swojego ciała, które ludzie często stosują. Następny rozdział (dwudziesty czwarty) zatytułowany „Najświętszy Sakrament” przybliży czytającemu istotę modlitwy przed Jezusem Chrystusem, ukrytym w białym kawałku chleba. Rozdział dwudziesty piąty poświęcony jest Matce Chrystusa i naszej duchowej Matce. Opisana jest tu w bardzo piękny sposób postać Maryi oraz jej miłość do Chrystusa; staje się Ona pod względem kochania Boga i oddania się Mu największym autorytetem dla ludzi żyjących w dzisiejszym świecie. Ks. Marian Polak w następnych trzech rozdziałach pisze o duchowym dojrzewaniu. Daje odbiorcy wskazówki jak należy prowadzić swoje życie, aby po zakończeniu ziemskiej pielgrzymki zjednoczyć się z Bogiem – „Miłością nieskończoną”. Ostatni rozdział (dwudziesty ósmy) w całości poświęcony jest przejściu z jednego etapu życia do drugiego, posługując się przykładem z książki pt.: ”Pozwólcie ogarnąć się miłości” podaje cechy obu etapów życia człowieka.

Tak oto wygląda w skrócie treść książki. Pod względem merytorycznym napisana jest dobrze, oczywiście należy dodać, że temat Bożej Miłości jest bardzo obszerny i nie da się opisać wszystkich jej aspektów.

Zaletą tej pozycji są krótkie rozdziały, gdzie przekazana jest esencja zawarta w ich tytule.

Komu należy polecić tę książkę? Głównie osobom, które gubią się w istocie swojego życia i nie potrafią dostrzec kochającego ich Boga. W bardzo piękny sposób autor uświadamia, że od miłości się wszystko zaczyna, czy tego chcemy czy nie, ale to, czy na miłości wszystko się skończy – włącznie z naszym życiem – zależy już tylko od nas samych. Miłość jest iskierką do działania i czynienia dobra. Czy z tej iskry powstanie płomień czy iskra ta zgaśnie, zależy od nas. To czy człowiek będzie płonął czy tlił się zaledwie, a może kopcił zależy od niego.

Adrian Sadowski

W SŁUŻBIE BOGU I LUDZIOM. KS. CZESŁAW JAKUB DOMEL (1932-2004), red. ks. Wojciech Guzewicz, „Episteme”, 41(2005), ss. 191.

Książka pod redakcją ks. Wojciecha Guzewicza pt: *W służbie Bogu i ludziom. Ks. Czesław Jakub Domel 1932-2004* – to 41 tom serii *Episteme* z Wydawnictwa Wszechnicy Mazurskiej i Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego została w całości poświęcona śp. księdzu prał. Czesławowi Domelowi. Specjaliści znają i doceniają liczne publikacje redaktora – ks. Wojciecha Guzewicza. Szerszym kręgom czytelników elckiej prasy społeczno-kulturalnej oraz diecezjalnych czasopism katolickich jest on także znany jako autor artykułów naukowych popularyzujących wiedzę religijną. Książka ta stanowi swoistą formę wspomnienia po nieżyjącym już 7 lat, zasłużonym kapłanie diecezji elckiej, a wcześniej diecezji łomżyńskiej. W słowie do czytelnika redaktor, przypomina, iż odszedł znakomity duchowny i poprzez poświęcenie go w kolejnym wydaniu *Episteme*, mamy na celu poczuć Jego obecność w każdym wymiarze.

Niniejsza pozycja składa się zasadniczo z trzech części i aneksu, z której pierwsza bogato opisuje życiorys ks. Domela, druga poświęcona jest świadectwom przyjaciół i znajomych zmarłego, trzecia natomiast ostatniej drodze kapłana do wieczności. Ponadto do wyżej wspomnianych już aneksów dołączono różne formy pisemne, które zostały zachowane przez jego najbliższych. W tym zamieszczone fragmenty ogłoszeń duszpasterskich i *Listy* do ukochanej mamy kapłana. Całość zawiera 191 stron. Omawiana publikacja posiada spis treści i słowo redaktora także w języku angielskim, ponadto wykaz skrótów, aneksy, bogatą bibliografię (dziesiątki pozycji, w tym archiwalia, wywiady, prasa i dzienniki urzędowe, artykuły i książki).

Część biograficzna składająca się z pięciu rozdziałów ukazuje nam bogaty życiorys ks. Domela, jego działalność duszpasterską i społeczną. Autor tej części książki sięgnął do źródeł archiwalnych i z wielką rzetelnością i dokładnością wyróżnił osobę i dorobek jaki zdołał osiągnąć ks. Domel, poczynawszy od ukazania środowiska, z którego wyrósł, poprzez przebytą formację seminaryjną i życie kapłańskie. Pierwsze strony biografii obrazują sentymentalizm do tej postaci, dzięki przedstawieniu osoby, zachęca nas do zanurzenia się w treść. Warto wspomnieć, iż bio-

grafia nie jest w żaden sposób przesadnie opisana, lecz ukazuje realizm, a zarazem prostą ludzką egzystencję, z scenami chwil dobrych jak i złych. Przez to zasługują na miano szczególnej uwagi i walor znakomicie wykonanej pracy ks. profesora. Autor opisuje nie tylko działalność duszpasterską, ale patrząc szerzej socjologizm ludzki. Z kart biografii wyłania się postać człowieka prostolinijnego, choć nie pozbawionego wyszukanych rozwiązań i chętnego niesienia pomocy.

Część druga została ubogacona w świadectwa najbliższych osób. Warto tu przytoczyć, iż jest w niej refleksja autora o zmarłym proboszczu. Swoje słowa zamieścili tu ks. Jacek Wojciech Czartoszewski, ks. Józef Marcelli Dołęga, ks. Jan Harasim, ks. Feliks Folejewski, ks. Wojciech Kalinowski, ks. Józef Majewski, ks. Władysław Podszwik, ks. Marian Salamon, ks. Zygmunt Sędziak, ks. Jerzy Sikora, ks. Antoni Skowroński, ks. Władysław Święcki, ks. Franciszek Wróblewski, ks. Jan Wróblewski, s. Elżbieta Chmielnicka, s. Bolesława Dębska, Halina Domel, Eliza Ramut, Teresa Szczecina, Dariusz Szikładź, Elżbieta Warzocha oraz Franciszek Wiśniewski. Ta część – o wspomnieniach – pełna jest ciepłych i pełnych przyjacielskiej życzliwości pamięci o księdzu. Dowiedzieć się z niej można nie tylko tego, iż był obowiązkowym kapłanem, patriotą, mocno kochającym ojczyznę, lecz także interesował się problemami życia społecznego. Zawsze spieszył z pomocą duszpasterską siostram zakonnym w swojej parafii. Cieszył się ogromnym zaufaniem i szacunkiem wśród dyrekcji, nauczycieli i wychowawców młodego pokolenia Polaków. Bóg obdarzył Jego inteligencją i wybitnymi zdolnościami, gorliwością, wielkim, delikatnym sercem, i kulturą bycia na co dzień. Inną troską jaką podjął było budowanie Kościoła duchowego wiernych poleconych pasterskiej pieczy. Bardzo na to zwracał uwagę i jako dziekan często o tym przypominał innym księżom.

Trzecia część pracy poświęcona została ostatniej drodze, jaka odbyła się 19 lutego 2004 r. w Augustowie. Czytelnik odnajdzie słowa homilii, jakie padły na tej uroczystości m.in. abpa Wojciecha Ziemby, słowa na zakończenie Mszy św. pogrzebowej bpa Jerzego Mazura, oraz słowa pożegnalne przedstawicieli władz administracyjnych Augustowa, znajomych i przyjaciół. Zdania wyrażone smutkiem, z powodu tak niespodziewanego odejścia z tego świata, podczas wykonywania codziennych obowiązków.

Aneksy liczące 24 strony, warto przeczytać ze względu na język jakim posługiwał się ksiądz prałat. Dwa pierwsze są to listy, zaś Aneks 3 są to wspomnienia opisywanego kapłana po śmierci Jego siostry Danusi. W Aneksie nr 4 zamieszczoną wybrane publikacje pisane przez niego do gazetki parafialnej *Posłaniec Serca*. W ostatnim aneksie znajdziemy ogłoszenia duszpasterskie, tak charakterystyczne zarówno co do formy, jak i treści ks. Domela. Ostatnia część to dwie recenzje wydawnicze do publikacji zmarłego zamieszczone na okładce z tyłu. Napisali je ks. dr Jan Sochoń i ks. dr Stanisław Dziekoński.

Z tych partii książki wyłania się postać człowieka kapłana, pełnego charyzmy, miłości do Ojczyzny, otwartego na wszelkie dobre inicjatywy dotyczące Nowej Ewangelizacji. Prospołeczny, zawsze chętny do kontaktu z innymi. Podczas pobytów w szpitalach, jakiegokolwiek cierpienia znosił w pokorze, z ogromną wdzięcznością wobec służby zdrowia za niesioną pomoc.

Godnym uwagi jest fakt, że monografia posiada cechy świadectwa. Dzięki niej jest swoistą zachętą dla seminarzystów i kapłanów do twórczego i aktywnego życia w duchu miłości dla Kościoła i Ojczyzny. Pokazuje, w jakim kierunku, i z jakim celem można rozwijać się dla służby Kościołowi. Ten przykład ma stanowić cenną zachętę budowania Królestwa Bożego. Książka zasługuje na zwrócenie uwagi, ponieważ uczy pamięci i wdzięczności do drugiej osoby. Można śmiało napisać, że chodzi tu o wdzięczność do młodego Kościoła ełckiego (19 lat), wobec swego zasłużonego kapłana. Ten tom to piękny przykład zachowania i uczczenia pamięci, ale także spełnia rolę pedagogiczną. Jest uczeniem patriotyzmu i umiłowania Kościoła poprzez wskazanie na żywe świadectwo osoby.

Układ książki jest bardzo przejrzysty i zachęcający czytelnika do przemyśleń przez wgłębienie się w treść tej lektury. Książka z uwagi na swój biograficzny charakter jest napisana żywym i zrozumiałym językiem, który przybliży osobę i działalność opisywanej postaci. Zawiera szereg ilustracji i fotokopii dokumentów dotyczącej osoby zmarłego księdza, dzięki temu przybliżają nam jego postać. Zaprezentowany materiał wzbogacony dokładnie o 61 fotografii zamieszczonych w tej pozycji. Trzeba dodać, iż redaktor, bardzo krótkim czasie zebrał dokładne materiały dotyczącym postaci opisywanej, w tej pracy.

Komu należy polecić tę książkę? Przede wszystkim środowiskom, w których żył i pracował śp. ks. Czesław Domes, ale równocześnie

do wszystkich ludzi, zainteresowanych jego historią z opowiadań, chętnych wiedzy na temat tak czcigodnego kapłana. Warto, aby po ten tom sięgnęli katolicy zamieszkujący diecezję ełcką, jak i diecezję łomżyńską. Teksty te przybliżą postać zmarłego księdza wszystkim czytelnikom *Episteme* i utrwala w pamięci jego dokonania. Jeszcze inne bogactwo uczuć i wrażeń towarzyszy zapewne w lekturze ludzi bliskich z opisywanym duchownym. Wiele pozytywnych emocji, jakimi prześlągnięta jest monografia o ks. Domelu, płynie z jego życiorysu i związku z przyjaciółmi. Pozycja powinna trafić na półki bibliotek szkolnych, parafialnych na terenie obu diecezji wcześniej wspomnianych. Monografia, tak czcigodnego kapłana na pewno jest godna polecenia.

Łukasz Moćkun

SPIS TREŚCI

Od redakcji	5
Filozofia	7
Ks. Tomasz Duma, <i>Problem prawdy w myśli Platona</i>	7
Ks. Łukasz Pałubicki, <i>Niemetafizyczne argumenty na istnienie Boga u świętego Tomasza z Akwinu</i>	31
Ks. Paweł Tarasiewicz, <i>Rozum i wiara jako źródła wiedzy o Bogu według Zofii J. Zdybickiej USJK</i>	51
Historia	65
Ks. Krzysztof Bielawny, <i>Wierni Kościoła rzymskokatolickiego pogranicza polsko-niemieckiego na przykładzie parafii Białuty w XX w.</i>	65
Łukasz Guzowski, <i>Dzieje miejscowości i kościoła w Wieliczkach</i>	97
Ks. Andrzej Kopiczko, <i>Kościół parafialny w Bisztyнку w świetle wizytacji z 1798 roku</i>	119
Ks. Andrzej Pieńkowski, <i>Zasoby Archiwum Parafialnego w Rydzewie k. Rajgrodu (XIX – XX w.)</i>	141
Marcin Radziłowicz, <i>Świadkowie Jehowy – od początku funkcjonowania do roku 1914</i>	155
Bogdan Sekściński, <i>Polskie drogi do socjalizmu. Sowietyzacja kupiectwa na Lubelszczyźnie (1944-1954)</i>	175
Joanna Słyszewska-Gibasiewicz, <i>Opieka konsulatów RP nad emigrantami polskimi w latach 1918-1926</i>	229
Komunikacja społeczna	245
Ks. Wojciech Guzewicz, <i>Geneza, rozwój i formuła wydawnicza „Niedzieli Podlaskiej” – pisma diecezji drohiczyńskiej – w latach 1994-2010</i> ..	245
Maria Rólkowska, <i>Santo subito – baeto adesso – Jan Paweł II na łamach prasy polskojęzycznej we Włoszech (2005-2011)</i>	257
Prawo	269
Stanisław Bułajewski, <i>Prawo do życia w świetle Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej</i>	269
Anna Korzeniewska-Lasota, <i>Godność urzędu sędziego – uwagi na tle orzecznictwa sądów dyscyplinarnych</i>	285
Mariola Lemonnier, Szymon Kisiel, <i>Cechy i funkcje funduszy operacyjnych w Polsce</i>	297

SPIS TREŚCI

Michał Mariański, <i>Uznawalność instrumentów finansowych emitowanych w innych krajach za papiery wartościowe w świetle prawa polskiego</i>	309
Bogumił Pahl, <i>Powstanie obowiązku podatkowego w podatku od nieruchomości w zakresie nowo wybudowanych budynków</i>	321
Bronisław Sitek, <i>Bezpieczeństwo imprez masowych w antycznym Rzymie na tle współczesnych rozwiązań</i>	331
Magdalena Sitek, <i>Instrumenty rynkowe dla potrzeb polityki w zakresie ochrony środowiska</i>	343
Ks. Roman Szewczyk, <i>Kościoły i związki wyznaniowe a prawo traktatowe Unii Europejskiej</i>	353
Ks. Roman Szewczyk, <i>Jak ważne zawrzeć małżeństwo?</i>	369
Marek Tyrakowski, <i>Preferencje finansowe związane z działalnością organizacji pożytku publicznego</i>	389
Teologia	401
Ks. Grzegorz Jaśkiewicz, <i>Polemika antydoketystyczna u św. Ignacego z Antiochii</i>	401
Ks. Bogdan Wiktor Matysiak, <i>Egipt jako zwodniczy sojusznik w nauczaniu proroków izraelskich</i>	409
Jadwiga Sebesta, <i>Ikona Bożej Mądrości – Sedes Sapientiae. Boska Sofia w nauczaniu i ikonografii chrześcijańskiej</i>	431
Ks. Jacek Wojda, <i>Miłość samego siebie, poznanie i prawdziwa Miłość. Mały traktat o niektórych etapach życia duchowego</i>	451
Ks. Zdzisław Żywica, <i>Wina i odpowiedzialność za śmierć Jezusa oraz perspektywy zbawcze pogan w świetle Mt 27, 1-66</i>	503
Varia	525
Maria Ankudowicz-Bieńkowska, <i>Koncert muzyczny w Elku w roku 1948</i>	525
Ks. Wojciech Guzewicz, <i>Wykaz prac magisterskich napisanych w ramach studiów w Wyższym Seminarium Duchownym w Elku w latach 1992-2011</i>	531
Janusz Hochleitner, <i>Uwarunkowania rozwojowe lokalnych grup działania w województwie warmińsko-mazurskim</i>	545
Anna Krajewska, <i>Etyka i wychowanie w kontekście edukacji</i>	569
Jacek Łukaszewicz, <i>Miejsce sportu w formacji wewnętrznej alumna</i>	581
Mariusz Pawlina, <i>Misterium Męki Pańskiej w Budzewie</i>	591

SPIS TREŚCI

Ryszard Skawiński, <i>Współpraca szkoły i rodziny – od traktatów socjologicznych po praktyczne rady</i>	601
Sprawozdania	623
Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej pt. <i>Emigracja i cywilizacje</i> . Lublin, 14 maja 2011 r. Ks. Paweł Tarasiewicz	623
Sprawozdanie z sympozjum Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów i Duszpasterzy im. Jana Pawła II Ks. Dariusz Lipiec	626
Sprawozdanie z konferencji pt. <i>Rozwijanie kompetencji społecznych i obywatelskich</i> (25 maja 2011, Ośrodek Rozwoju Edukacji w Warszawie) oraz z konferencji bolońskiej pt. <i>Problem based learning (PBL) a ramy kwalifikacji</i> (25 marca 2011, Uniwersytet Gdański w Gdańsku) Ryszard Skawiński	629
Recenzje i omówienia	637
Dobrosława Antonów, <i>Wykładnia prawa podatkowego po wstąpieniu do Unii Europejskiej</i> , wyd. Wolters Kluwer, Warszawa 2009, ss. 281.	637
Adam Bieranowski, <i>Służebność mieszkania</i> , LexisNexis, Warszawa 2011, ss. 467.	643
Ks. Bogusław Drożdż, <i>Posługa społeczna Kościoła. Studium pastoralne w świetle nauczania współczesnego Kościoła</i> , Legnica 2009, ss. 576.	648
Ks. Wojciech Guzewicz, „ <i>Ja pójdę za nią</i> ”. <i>Błogosławiona Marianna Biernacka 1888-1943</i> , Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Ełk 2010, ss. 94.	652
Barbara Kalinowska, <i>Bernardyni w Ostrołęce w latach 1664-1864</i> , Ostrołęckie Towarzystwo Naukowe, Ostrołęka 2011.	655
S. Barbara Lisowska, ks. Wojciech Guzewicz, <i>W tle Cudownego Medalika</i> , Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, [wyd. II, poprawione i poszerzone], Warszawa–Ełk 2011, ss. 165.	659

SPIS TREŚCI

S. Barbara Lisowska, ks. Wojciech Guzewicz, <i>W tle Cudownego Medalika</i> , Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, [wyd. II, poprawione i poszerzone], Warszawa–Ełk 2011, ss. 165.	662
Ks. Marian Polak CSMA, <i>Kochaj i rób co chcesz</i> , Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, ss.103.	666
<i>W służbie Bogu i ludziom. Ks. Czesław Jakub Domel (1932-2004)</i> , red. ks. Wojciech Guzewicz, „Episteme”, 41(2005), ss. 191.	670

CONTENTS

Edytorial	5
Philosophy	7
Rev. Tomasz Duma, <i>The Problem of Truth in the Thought of Platon</i>	7
Rev. Łukasz Pałubicki, <i>Non-Metaphysical Arguments for the Existence of God by St. Thomas Aquinas</i>	31
Rev. Paweł Tarasiewicz, <i>Reason and Faith as Sources of Knowing God According to Zofia J. Zdybicka USJK</i>	51
History	65
Rev. Krzysztof Bielawny, <i>The Roman-Catholic Church's Faithfuls of Polish-German Frontier by Example of Białuty Parish in XX Century</i>	65
Łukasz Guzowski, <i>The History of Town and Church in Wieliczki</i>	97
Rev. Andrzej Kopiczko, <i>The Parish Church in Bisztynek in the Light of Visitation in 1798</i>	119
Rev. Andrzej Pieńkowski, <i>Archival Resources of the Parish Archive in Rydzewo Near Rajgród (XIX – XX)</i>	141
Marcin Radziłowicz, <i>The Jehovah's Witnesses – from Their Beginning to 1914</i>	155
Bogdan Sekściński, <i>Polish Roads to the Socialism. The Sovietization of Tradepeople in Lublin Region (1944-1954)</i>	175
Joanna Słyszewska-Gibasiewicz, <i>The RP Consultants' Care Over Polish Emigrants in 1918-1926</i>	229
Social Communication	245
Rev. Wojciech Guzewicz, <i>Genesis, Development, and Editorial Formula of „Niedziela Podlaska” – an Drohiczyn Diocese Magazine – in 1994-2010</i>	245
Maria Rólkowska, <i>Santo subito – baeto adesso – John Paul II in Polish Language Press in Italy (2005-2011)</i>	257
Law	269
Stanisław Bułajewski, <i>Rights to Life in the Light of Polish Republic Constitution</i>	269
Anna Korzeniewska-Lasota, <i>The Dignity of Judge Office – Remarks Against the Background of Disciplinary Court Jurisdiction</i>	285

CONTENTS

Mariola Lemonnier, Szymon Kisiel, <i>Features and Functions of Operating Funds in Poland</i>	297
Michał Mariański, <i>The Acknowledgement of Financial Instruments Emitted in Other Countries for Valuable Papers in the Light of Polish Law</i>	309
Bogumił Pahl, <i>Beginning of Fiscal Duty in House-Tax in the Area of Newly Built Buildings</i>	321
Bronisław Sitek, <i>The Protection of Mass-Events in Ancient Rome Against the Background of Modern Proposals</i>	331
Magdalena Sitek, <i>Market Instruments for Politics' Needs in the Area of Environment Protection</i>	343
Rev. Roman Szewczyk, <i>Churches and Religious Associations versus the Treaty Law of European Union</i>	353
Rev. Roman Szewczyk, <i>How Can Marriage Be Celebrated Validly?</i>	369
Marek Tyrakowski, <i>Financial Preferences Connected with the Activity of Public Benefit Organizations</i>	389
Teologia	401
Rev. Grzegorz Jaskiewicz, <i>Anti-Docetist Polemics by St. Ignatius of Antioch</i>	401
Rev. Bogdan Wiktor Matysiak, <i>Egypt as a Delusive Ally in the Teaching of Israeli Prophets</i>	409
Jadwiga Sebesta, <i>The Icon of Divine Wisdom – Sedes Sapientiae. The Divine 'Sofia' in the Christian Teaching and Iconography</i>	431
Rev. Jacek Wojda, <i>Self-Love, Cognition and True Love. Small Treaty on Some Stages of Spiritual Life</i>	451
Rev. Zdzisław Żywica, <i>Guilt and Responsibility for the Death of Jesus, and Pagans' Saving Perspectives in the Light of Mt 27, 1-66</i>	503
Varia	525
Maria Ankudowicz-Bieńkowska, <i>Musical Concert in Elk in 1948</i>	525
Rev. Wojciech Guzewicz, <i>The List of M.A. Theses Written Within Studying in the Diocesan Seminary in Elk in 1992-2011</i>	531
Janusz Hochleitner, <i>Development Conditions of Local Activity Groups in the Warmian Masurian Voivodship</i>	545
Anna Krajewska, <i>Etics and Upbringing in the Context of Education</i>	569
Jacek Łukaszewicz, <i>The Place of Sport in the Spiritual Formation of Seminarian</i>	581
Mariusz Pawlina, <i>The Mystery of Lord's Passion in Budzewo</i>	591

CONTENTS

Ryszard Skawiński, <i>The Cooperation of School and Family – from Sociological Treaties to Practical Advices</i>	601
Reports	623
Report from the International Scientific Conference Emigration and Civilizations. Lublin, May 14, 2011 Ks. Paweł Tarasiewicz	623
Report from the Symposium of John Paul II Polish Association of Pastoralists and Pastoral Worker Ks. Dariusz Lipiec	626
Sprawozdanie z konferencji pt. <i>Rozwijanie kompetencji społecznych i obywatelskich</i> (25 maja 2011, Ośrodek Rozwoju Edukacji w Warszawie) oraz z konferencji bolońskiej pt. <i>Problem based learning (PBL) a ramy kwalifikacji</i> (25 marca 2011, Uniwersytet Gdański w Gdańsku) Ryszard Skawiński	629
Recenzje i omówienia	637
Dobrosława Antonów, <i>Wykładnia prawa podatkowego po wstąpieniu do Unii Europejskiej</i> , wyd. Wolters Kluwer, Warszawa 2009, pp. 281. Aleksy Goettel	637
Adam Bieranowski, <i>Służebność mieszkania</i> , LexisNexis, Warszawa 2011, pp. 467. Jakub Jan Zięty	643
Rev. Bogusław Drożdż, <i>Posługa społeczna Kościoła. Studium pastoralne w świetle nauczania współczesnego Kościoła</i> , Legnica 2009, pp. 576. Rev. Dariusz Lipiec	648
Rev. Wojciech Guzewicz, „ <i>Ja pójdę za nią</i> ”. <i>Błogosławiona Marianna Biernacka 1888-1943</i> , Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, Ełk 2010, pp. 94. Maksymilian Barwikowski	652
Barbara Kalinowska, <i>Bernardyni w Ostrołęce w latach 1664-1864</i> , Ostrołęckie Towarzystwo Naukowe, Ostrołęka 2011. Janusz Gołota	655
S. Barbara Lisowska, rev. Wojciech Guzewicz, <i>W tle Cudownego Medalika</i> , Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, [2 ed., revised and extended], Warszawa–Ełk 2011, pp. 165. Paweł Lenda	659

CONTENTS

S. Barbara Lisowska, rev. Wojciech Guzewicz, <i>W tle Cudownego Medalika</i> , Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, [2 ed., revised and extended], Warszawa–Ełk 2011, pp. 165. Ryszard Skawiński	662
Rev. Marian Polak CSMA, <i>Kochaj i rób co chcesz</i> , Petrus, Kraków 2011, pp. 103. Adrian Sadowski	666
<i>W służbie Bogu i ludziom. Ks. Czesław Jakub Domel (1932-2004)</i> , ed. rev. Wojciech Guzewicz, „Episteme”, 41(2005), pp. 191. Łukasz Moćkun	670

