

STUDIA EŁCKIE

24 (2022) nr 1



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

„Studia Elckie” 24(2022), nr 1

e-ISSN 2353-1274

p-ISSN 1896-6896

DOI: 10.32090

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

UIW: 67300

Elk 2022

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół redakcyjny

Adres: 19-300 Elk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/24-2022-nr-1>)

UIC: 484807



RADA NAUKOWA

- Sixto J. **Castro** – Universidad de Valladolid, Hiszpania
- Robert A. **Delfino** – St. John's University, NY, USA
- Urbano **Ferrer** – Universidad de Murcia, Hiszpania
- ks. Wojciech **Guzewicz** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska
- Andrzej **Jastrzębski** OMI – Saint Paul University, Ottawa, Kanada
- Jeanette V. **Loanzon** – University of Santo Tomas, Manila, Filipiny
- ks. Paweł **Małkosa** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
- Eduardo **Ortiz** – Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Wenezuela
- Pablo **Pérez López** – Universidad de Navarra, Pampeluna, Hiszpania
- Monika **Przybysz** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska
- Peter A. **Redpath** – Adler-Aquinas Institute, Colorado Springs, CO, USA
- ks. Paweł **Tarasiewicz** – Adler-Aquinas Institute, Colorado Springs, CO, USA
- Anna **Zellma** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska
- ks. Kęstutis **Žemaitis** – Uniwersytet Witolda Wielkiego, Kowno, Litwa

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny ▪ ks. Dariusz **Zalewski** – WSD, Ełk

Zastępca redaktora naczelnego ▪ ks. Tomasz **Kopiczko** – UKSW, Warszawa

Sekretarz redakcji – ks. Dariusz **Konopko** – KUL, Lublin; WSD, Ełk

Redaktorzy tematyczni

Filozofia ▪ ks. Antoni **Skowroński** – UWM, Olsztyn

Historia Kościoła ▪ ks. Tadeusz **Białous** – Ełk

Nauki o komunikacji społecznej i mediach ▪ ks. Jerzy **Sikora** – UKSW, Warszawa

Nauki o kulturze i religii ▪ ks. Sławomir **Cimochowski** – Uniwersytet Katolicki,
Santa Cruz de la Sierra, Boliwia

Nauki teologiczne ▪ ks. Andrzej **Jaśko** – WSD, Ełk

▪ ks. Grzegorz **Sierzputowski** – Wydział Teologiczny Środkowych
Włoch, Florencja, Włochy

Pedagogika ▪ ks. Dariusz **Konopko** – KUL, Lublin; WSD, Ełk

Prawo kanoniczne ▪ ks. Roman **Szewczyk** – UWM, Olsztyn

Redaktorzy językowi

Język angielski ▪ Daniel P. **Thero** – Rensselaer Polytechnic Institute, New York, USA

Język hiszpański ▪ Francisco Manuel **Villalba Lucas** – Murcia, España

Język niemiecki ▪ Katharina **Westerhorstmann** – Franciscan University
of Steubenville, Gaming, Austria

Język włoski ▪ ks. Grzegorz **Sierzputowski** – Facoltà Teologia dell'Italia Centrale,
Firenze, Italia

Język polski ▪ Ryszard **Skawiński** – UWM, Olsztyn

Redaktor statystyczny ▪ ks. Arkadiusz **Orzeł** – WSD, Ełk

Spis treści

Od Redakcji / Editorial	7
-------------------------------	---

Nauki teologiczne / Theological Sciences

ks. Grzegorz Bochanek , <i>Najświętsza Maryja Panna w chrześcijańskim doświadczeniu śmierci / Our Lady and the christian experience of death</i>	11-22
Edward Jakiel , <i>O niektórych właściwościach przekładu Księgi Koheleta Marcina Bielskiego / On some features of the translation of the Book of Kohelet by Marcin Bielski</i>	23-36
Algimantas Katilius , <i>Hierarchs of the Diocese of Sejny or Augustów: Aspects of the Collective Biography of Bishops and Administrators</i>	37-53
Andrzej B. Krupa , <i>Geneza i erygowanie parafii w Sadlinkach w 1973 roku / The Genesis and Erection of the Parish in Sadlinki in 1973</i>	55-64
ks. Dariusz Pater , <i>Promocja zdrowia w misji Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim II / Health Promotion in the Mission of the Catholic Church after the Second Vatican Council</i>	65-84
Fr. Kęstutis Žemaitis , <i>Self-Education of Roman Catholic Priests in Lithuania During the Years of Soviet Occupation</i>	85-92

Miscellanea

Arleta Suwalska , <i>Zmiana w edukacji a kultura szkoły w fińskiej szkole podstawowej / Change in Education and School Culture in Finnish Primary School</i>	95-106
---	--------

Materiały / Historical Resources

ks. Wojciech Guzewicz , <i>Kościół i parafie diecezji elckiej (cz. I) / Churches and Parishes of the Diocese of Elk (Part I)</i>	109-123
---	---------

Recenzje / Reviews

- ks. Wojciech **Guzewicz**: *Ks. Marian Salamon, Kapituła sambijska w drodze do
Góldapi, Wydawnictwo Eko-Dom, Elk 2021, ss. 89.*127-129

Sprawozdania / Reports

- ks. Marcin **Sieńkowski**: *Sprawozdanie redaktora naczelnego „Studiów Elckich”
ks. dr. Marcina Sieńkowskiego za lata 2019-2021*133-136

Od Redakcji

Szanowni Państwo!

Przekazujemy w ręce naszych Czytelników pierwszy tegoroczny numer kwartalnika „Studiów Elckich”. Niniejszy tom składa się z siedmiu tekstów naukowych i obejmuje zagadnienia teologiczne i pedagogiczne.

Z początkiem 2022 r. nastąpiła zmiana na stanowisku redaktora naczelnego i sekretarza. Pierwszą funkcję objął ks. Dariusz Zalewski, natomiast sekretarzem został ks. Dariusz Konopko. W tym miejscu wyrażamy podziękowania poprzedniemu redaktorowi naczelnemu – ks. Marcinowi Sieńkowskiemu, który przez trzy ostatnie lata kierował czasopismem oraz ks. Ryszardowi Sawickiemu, który pełnił funkcję sekretarza.

Autorom i recenzentom, którzy podjęli współpracę z naszym czasopismem wyrażamy wdzięczność. Mamy nadzieję, że prezentowane artykuły przyczynią się do rozwoju refleksji naukowej. Wszystkim Czytelnikom życzymy owocnej lektury.

ks. Dariusz Zalewski
Redaktor naczelny

NAUKI TEOLOGICZNE

Theological Sciences

Ks. GRZEGORZ BACHANEK*

Najświętsza Maryja Panna w chrześcijańskim doświadczeniu śmierci

Zwięźle ujmując, śmierć jest zakończeniem ludzkiego indywidualnego życia na ziemi. Stanowi ona jednak rzeczywistość trudną do zrozumienia, a jeszcze trudniejszą do przyjęcia. Możemy mówić o śmierci na płaszczyźnie biologicznej, filozoficznej czy teologicznej¹. W wielu krajach współczesnego świata występuje zjawisko ucieczki przed myślą o śmierci lub wręcz zaprzeczania jej². Jednak postawa wypierania rzeczywistości śmierci nie czyni życia ludzkiego bardziej wartościowym, a raczej prowadzi do rosnącej niechęci wobec własnej egzystencji wyrażającej się m.in. w zjawisku narkomanii czy samobójstw. Także obecna w mediach z związku z epidemią COVID-19 atmosfera strachu i sensacji nie sprzyja dojrzałemu spojrzeniu na doświadczenie śmierci. Celem artykułu jest próba odpowiedzi na pytania, czy i jak Osoba Maryi może pomóc współczesnemu człowiekowi zbliżyć się do rzeczywistości śmierci w sposób ubogacający ludzkie życie. Gdy chodzi o stan badań, to problematyka udziału Maryi w śmierci Jezusa została dość szeroko opracowana w szeregu publikacji.

* Ks. Grzegorz Bachanek – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9154-2299>; e-mail: g.bachanek@uksw.edu.pl

¹ Por. A. Santorski, *Traktat eschatologiczny*, w: *Nasze ostateczne przeznaczenie*, Warszawa 2003, s. 22-23. Autor ujmuje śmierć w wymiarze biologicznym jako ustanie wszystkich procesów życiowych w ludzkim organizmie, w wymiarze filozoficznym(metafizycznym) jako odłączenie duszy od ciała, w wymiarze teologicznym(w jednym z aspektów) jako zakończenie czasu próby.

² Jednym z takich krajów są Czechy. Pracownik firmy pogrzebowej opowiada, że zdecydowana większość ciał zmarłych jest kremowana, a potem przechowywana przez rok. Na ogół nikt się nie zgłasza po ciało bliskiej osoby. Nieodebrane urny z prochami są pakowane po dziesięć w czarne worki, a worki zawożone ciężarówką i znoszone do podziemnej krypty. Większość zmarłych nie ma więc ani pogrzebu, ani grobu. Por. Czeski pogrzeb(reportaż filmowy); https://tvn24.pl/wideo/z-anteny/czeski-pogrzeb,962629.html?Playlist_id=31421(sprawdzono 27.10.2020)

Podobnie jest w odniesieniu do kwestii śmierci Maryi, której artykuł nie podejmuje.³ Natomiast prace dotyczące związku Maryi ze śmiercią chrześcijanina w polskiej literaturze teologicznej wydają się niezbyt liczne i dość wąsko ujmujące interesującą problematykę⁴.

Maryja uczestniczy w śmierci Chrystusa

Matkę Bożą Bolesną słauił już św. Efrem (+373). Odślaniał świat uczuć Matki stojącej pod krzyżem i patrzącej na śmierć Syna. Ukazywał Matkę pytającą: Dlaczego? Matkę niejako skarżącą się na Archaniola Gabriela, który nie uprzedził Jej o tak wielkim cierpieniu. Ból Maryi odślaniał w słowach skierowanych do umierającego Chrystusa: „Śmierć Twa ściska me serce — rozerwały się me wnętrzności — me oczy się zaciemniły, mą pierś przeszył miecz ostry. Patrzę na Twą straszliwą mękę mój Synu, mój Boże. Widzę Twą śmierć niewinną i nie mogę przyjść Ci z pomocą”⁵.

Tekst Pisma Świętego jest bardzo zwięzły, oszczędny w słowach. Mówi o obecności Matki, która stała pod krzyżem Jezusa (J, 19,25). Słyszała słowa Umierającego: „Niewiasto, oto syn Twój.” (J, 19,26). Domyślamy się, że zapowiedź Symeona o mieczu przenikającym duszę (Łk 2,35) wypełniła się w sposób szczególny w tej najtrudniejszej chwili. Ale widzimy też dojrzałość Maryi, która dostrzega znaczenie cierpień Chrystusa i otwiera serce dla Jego ucznia. Maryja pod krzyżem jest bardzo blisko Jana i niewiast przeżywających egzystencjalny dramat i być może kryzys wiary. „I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie” (J 19,27). Jest to godzina śmierci Chrystusa, godzina wypełnienia Jego misji, narodzin Kościoła. Ale jest to także godzina obecności Maryi w śmierci Chrystusa i dzięki temu trwałej obecności w życiu Jego uczniów.

Tradycyjnie mówimy o siedmiu boleściach Matki Bożej. Należą do nich prorocstwo Symeona, ucieczka do Egiptu, szukanie dwunastoletniego Jezusa, spotkanie z Panem dźwigającym krzyż, śmierć Jezusa na krzyżu, zdjęcie z krzyża Ciała Jezusowego, złożenie Go do grobu⁶. Jedną z form kultu Matki Bożej Bolesnej stanowi *Koronka do Siedmiu Boleści Maryi* zatwierdzona przez

³ Por. T. Węclawski, *Maryja wobec woli Ojca w męce i śmierci Jezusa*, *Salvatoris Mater* 1/1(1999), s. 117-131. Artykuł T. Węclawskiego cenny ze względu na rzetelną analizę tekstów biblijnych pozostawia poczucie niedosytu, gdy chodzi o realizm udziału Maryi w śmierci Jej Syna. Por. D. Mastalska, *Stabat Mater Dolorosa. Uwagi o znaczeniu cierpień Maryi pod krzyżem w dziele odkupienia*, *SM* 3(2001), nr. 3, s. 47-88; Por. M. Bordoni, *Matka Jezusa pod krzyżem a „maryjna zasada” Kościoła*, *SM* 3(2001) nr 3, s. 26-46; Por. S.C. Napiórkowski, *Dogmat o Wniebowzięciu w 50 rocznicę ogłoszenia*, w: *Mariologia na przełomie wieków*, red. L. Balter, P. M. Lenart, Częstochowa-Niepokalanów 2001, s. 95-115;

⁴ Por. J. Perszon., *Maryja jako Patronka dobrej śmierci w kaszubskiej pobożności ludowej*, *RT* 47 (2000) z. 9, s. 167-188; Por. E. Chowaniec., *Maryja Patronka dobrej śmierci*, *DPZK* (1957) s. 134-140.

⁵ Por. Św. Efrem Syryjczyk, *Żale Najświętszej Panny nad cierpiącym Jezusem*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, tłum. W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 74.

⁶ Por. A. Zwoliński, *Ars moriendi. Sztuka towarzyszenia umierającym*, Poznań 2016, s. 317.

papieża Benedykta XIII w roku 1724. Poprzez jej rozważanie stajemy się zdolni do autentycznego żalu za swoje grzechy.

Tajemnicę cierpienia Maryi często próbują ukazywać kobiety. Klementyna Hoffmanowa (+1845) podkreśla, że Maryja obecna przy śmierci Syna chciała wziąć na siebie ciężar krzyża. Jej ból wypływał z macierzyńskiej miłości, ale też z wierności Chrystusowi jako Bogu. Patrzyła na upokorzenie swojego Syna, na ciało, które porodziła, owijała w pieluszki, karmiła swoim mlekiem⁷. Jak pisze Marie-Noel, śmierć Chrystusa, dzięki której dokonało się dzieło Odkupienia, była możliwa dzięki Maryi. To Ona stała się Matką Boga wedle człowieczeństwa. Dzięki Niej Pan mógł cierpieć, umierać po ludzku.⁸

Ojciec Jacek Salij, komentując refleksje Justyna Zapartowicza z Miechowa (+1649), podkreśla różnicę między Maryją a córkami jerozolimskimi. Mieszkanki Jerozolimy płakały nad Jezusem płaczem ludzi dobrej woli. Nie przeczuwały jednak tajemnicy Bożej dokonującej się w Jego śmierci. Nie potrafiły też zapłakać nad grzechami swoimi i swoich bliskich. Maryja doskonale zjednoczona z Synem ma prawdziwy obraz Chrystusa, a Jej łzy są czyste. Może współuczestniczyć w cierpieniach Odkupiciela⁹.

Tradycyjne określenie Maryi jako Patronki dobrej śmierci wynika ze związku Matki Bożej z odkupieńczą śmiercią swojego Syna. Maryja, która mistycznie umierała pod krzyżem Chrystusa, jest obecna przy śmierci także swoich dzieci przybranych. Oślania je przed grozą umierania, zwątpieniem, desperacją. Wskazuje na Chrystusa i prowadzi ku Niemu. Rodzi ku życiu wiecznemu. Można Ją nazwać Matką paruzji indywidualnej¹⁰.

Dzięki odkupieńczej śmierci Chrystusa Maryja Wniebowzięta może być obecna przy śmierci ludzi. Nie usuwa bólu i cierpienia, ale chroni przed rozpaczą i prowadzi ku ostatecznemu zjednoczeniu z Chrystusem.

Towarzyszy w chwili szczególnie trudnej

Śmierć w sytuacji przegranej wojny, utraty niepodległości, nieszczęść dotykających rodzinę i przyjaciół jest szczególnie bolesna. Bogdan Ostromęcki (+1979) w wierszu *Królowa wygnańców* (1946) wskazuje na Maryję jako opiekunkę słabych i bezbronnych w dniach klęski, Matkę, która nie opuszcza

⁷ Autorka wysuwa przypuszczenie, że Maryja nie odeszła od grobu, w którym pochowała umarłego Jezusa. Czekala na zmartwychwstanie i była jego świadkiem. Oczywiście jest to przypuszczenie wypływające z ludzkiej wyobraźni, którego znaczenia poznawczego nie można przeceniać. Por. Klementyna z Tańskich Hofmanowa, *Święte niewiasty*, Bruxella 1862, s. 19-22.

⁸ „Śmierci nie miałeś, Boże, by zbawienie świata darować. O, bólu tej ziemi...Twoja śmierć ludzka — sam, gdy noc zapadła — I to ja, mój mały, jam Ci śmierć tę dała.” R. Laurentin, *Maryja, Matka Odkupiciela*, Warszawa 1988, s. 79.

⁹ Por. J. Salij, *Matka Boża. Aniołowie. Święci*, Poznań 2004, 42-45.

¹⁰ Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, s. 448.

swojego ludu, ale dzieli jego nieszczęścia¹¹. Znany poeta Krzysztof Kamil Baczyński, poległy w pierwszych dniach powstania warszawskiego, w utworze *Do Matki Boskiej*, napisanym w okrutnym roku 1943, z bólem pisze o piekle niemieckiej okupacji, strasznym świecie skazanych na śmierć, zbiorowych mogił, masowej śmierci, której władze hitlerowskie nie pozwalają nawet opłakać, o tragedii dzieci, o złu, które bezkarnie pleni się i rozrasta. Ratunku i nadziei szuka poeta w Maryi. Pragnie modlić się żarliwie, prosi o przemianę tego, co go przytłacza, gdy patrzy na odrzucające Boga królestwo śmierci. Woła: „Mario przeczysta... A teraz oczy nauczaj, jak w baldachimy przestrzeni trwogę zamienić i gniew”¹². Dwudziestodwuletni Baczyński zaskakuje w tym tekście głęboką dojrzałością związaną z pobożnością maryjną. Widzi nieludzką rzeczywistość zbrodni, ale nie chce utracić zdolności dostrzegania tego, co dobre i piękne.

Nie tylko w czasie wojny śmierć może być przygniatającym doświadczeniem. Nie tylko własna, zbliżająca się śmierć, ale czasem bardziej jeszcze śmierć bliskich, dzieci, małżonka, mamy, ojca, przyjaciół, ludzi, z którymi jesteśmy związani, szczególnie gdy jest ona wynikiem ludzkiej nieprawości. Takie doświadczenie może prowadzić do obojętności albo zwątpienia, do depresji lub nerwicy. Niejednokrotnie wiąże się z kryzysem czy nawet utratą wiary.

Tradycyjnie Maryja jest uznawana za pierwszą patronkę dobrej śmierci. W wielu kościołach (np. w Warszawie w kościele Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego na Krakowskim Przedmieściu) Jej wizerunki zostały nazwane przez wiernych obrazami Matki Bożej Dobrej Śmierci¹³. Karol Antoniewicz (+1852) ukazuje Maryję jako Tę, którą sławią wszystkie ludzkie pokolenia. Z Jej imieniem na ustach umierają ludzie starsi, których siły życiowe już się wyczerpały¹⁴.

Maryja jest obecna przy umierającym człowieku i wstawia się za nim. Wspiera tych, których bliscy kończą swoje życie doczesne. Ochrania przed zwątpieniem i rozpaczą. Czy współczesny chrześcijanin o tym pamięta? Wydaje się, że słabnięcie pobożności maryjnej może prowadzić do duchowego zagubienia człowieka doświadczającego utraty bliskiej osoby.

Wspiera umierających za Chrystusa

W III tajemnicy fatimskiej, ujawnionej z polecenia Jana Pawła II w roku 2000, możemy dostrzec cierpienie niezliczonych świadków wiary XX wieku

¹¹ Por. *Matka Boska w poezji polskiej*, opr. M. Jasińska i inni, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1959, s. 223.

¹² Por. K. K. Baczyński, *Poezje*, opr. K. Wyka, Warszawa 1981, s. 169; Por. M. Łojek, *Ufność Krzysztofa K. Baczyńskiego w niezawodną pomoc Maryi*, w: T. Herrmann (red.), *Matka Boska w życiu i twórczości wielkich Polaków*, t. 2, Warszawa 1999, s. 67-71.

¹³ Por. A. Zwoliński, *Ars moriendi. Sztuka towarzyszenia umierającym*, Poznań 2016, s. 317. O Maryi Pani dobrej śmierci pisze G. Bachanek. Por. G. Bachanek, *Maryja jako wspomóżycielka osób starszych*, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 27(2020), s. 181.

¹⁴ *Kazania Ks. Karola Antoniewicza*, zebrał Jan Badeni, t. II, *Kazania o Matce Boskiej*, Kraków: Wydawnictwo Towarzystwa Jezusowego, 1906, s. 35.

naznaczonego wojnami światowymi¹⁵ i grozą ateistycznego komunizmu. Ale możemy też dostrzec obecność Matki Bożej wspierającej prześladowanych, torturowanych i zabijanych za wierność Chrystusowi.

Cześć dla Maryi pozwoliła niektórym z Japończyków zachować wiarę katolicką przez ponad dwa wieki pomimo braku kapłanów i straszliwych prześladowań. Wielu chrześcijan japońskich XVII wieku, będących członkami bractwa różańcowego, pomagało ukrywać się prześladowanym, odwiedzało uwięzionych, przemycając dla nich żywność i paramenty liturgiczne, zachęcało odstępców od wiary do powrotu, a ostatecznie oddawało życie za Chrystusa. Niektórzy z oczekujących na męczeńską śmierć przekazywali znajdującym się na wolności różańce własnoręcznie sporządzone w więzieniu. Przechowywano je jako drogocenne relikwie¹⁶. Były one pomocą dla tych, którzy je sporządzili i dla późniejszych męczenników.

Męczeństwo rozumiane jest przez chrześcijan przede wszystkim nie jako akt osobistego bohaterstwa, ale jako dar Chrystusa, który uzdalnia swoich uczniów do przyjęcia zniewag, oszczerstw, tortur i śmierci z rąk prześladowców i pozostania wiernym Panu. W otrzymaniu tego daru istotną rolę odgrywa wstawienie Najsświętszej Maryi Panny. W przygotowaniu do przyjęcia tego daru istotna jest modlitwa maryjna.

Wyprasza nawrócenie grzesznikom

Można dostrzec w Maryi Tę, która wyprasza nawrócenie grzesznikom stojącym w obliczu kresu swojego doczesnego życia. Prawdopodobnie z tego powodu św. Tarazjusz (+806) nazywa Maryję *nawróceniem Niniwitów*.¹⁷

Kilka dni przed śmiercią nawrócił się znakomity polski kompozytor Fryderyk Chopin (1810-1849). Z wdzięcznością przyjął sakrament pokuty, namaszczenie chorych i wiatyk udzielone przez księdza Aleksandra Jełowickiego (+1877). Dziękował za oczyszczające cierpienie. Całował krzyż i wypowiadał z miłością imiona Jezusa, Maryi i Józefa¹⁸.

Nawrócenia dokonujące się u kresu życia są związane z doświadczeniem śmierci, która rozbija pancerz złudzeń, uników, wygody, fikcji, egoizmu, w których człowiek ukrywał się przed Bogiem. Gdy umiera bliska osoba, zaczyna pękać zamknięty krąg egzystencji, w której to sferze człowiek wygodnie się urządził¹⁹.

¹⁵ Por. J. Ratzinger, *Orędzie fatimskie. Komentarz teologiczny*, „L'Osservatore Romano” 21(2000) nr 9, s. 50. Szerzej refleksja J. Ratzingera dotycząca Fatimy została ukazana w pracy: G. Bachanek, *Trzecia tajemnica fatimska w teologicznej refleksji J. Ratzingera*, „Salvatoris Mater” 13(2011)1-2, s. 219-229.

¹⁶ Por. J. Klimurczyk, *Moc różańca*, „W drodze” 2003, nr 6, s. 118-119, 121.

¹⁷ Por. Św. Tarazjusz, *Homilia na Ofiarowanie Najswiętszej Maryi Panny*, w: *Ojcowie wspólnej wiary. Teksty o Matce Bożej (w. VIII-XI)*, opr. W. Kania, Niepokalanów 1986, s. 37.

¹⁸ Por. S. Zięba, *Bóg w życiu wielkich kompozytorów*, Pelplin-Gdańsk 2001, s. 116-117.

¹⁹ Por. A. Von Speyr, *Tajemnica śmierci*, tł. M. Węclawski, Poznań 1999, s. 25-27.

Możemy domyślać się związku Najświętszej Maryi Panny z nawróceniem Dobrego Łotra. Św. Józef Sebastian Pelczar (+1924) uważa, że Maryja modląc się pod krzyżem wyprosiła złoczyńcy łaskę przemiany serca. Także i nas uchroni przed rozpaczą z powodu popełnionych grzechów. Poprowadzi pod krzyż, by krew Chrystusa zmieszana z naszymi łzami oczyściła nas z win²⁰.

Śmierć kończy czas dający szansę istocie ludzkiej na nawrócenie. Wielu korzysta z tej ostatniej szansy. Zdarzają się jednak tacy, którzy nie potrafią spojrzeć w prawdzie na swoje życie. Maryja udziela odwagi i ufności człowiekowi, któremu wydaje się, że już jest stracony, że nie ma dla niego przebaczenia.

Dodaje otuchy w duchowej walce

Śmierć przypomina uczniowi Chrystusa o potrzebie duchowej walki zarówno w wymiarze osobistym, jak i społecznym. Osoba Maryi wskazuje, że ta walka nie jest z góry skazana na klęskę, warto i trzeba ją podjąć. Bł. Stefan Wyszyński (+1981) wskazuje, że konsekwencją grzechu pierworodnego jest zniekształcenie harmonii między ciałem i duszą człowieka prowadzące ostatecznie do śmierci. W Niepokalanym Poczęciu Maryi dostrzega przygotowanie wielkiego dzieła odnowy świata. Złowrogi dziedzictwo grzechu pierworodnego zatrzymuje się u bram Nazaretu. Bóg chce, by człowiek nauczył się walczyć w swoim osobistym życiu o ład między porządkiem materialnym a duchowym, przyrodzonym a nadprzyrodzonym. Ludzie otrzymują znak, że zniszczony ład może zostać naprawiony²¹. Śmierć jest znakiem, że ludzka natura zraniona grzechem wymaga z Bożą pomocą zmagania o piękniejszy kształt życia.

Do nauczycieli zgromadzonych na Jasnej Górze kardynał Wyszyński mówił o powołaniu wychowawcy będącym służbą narodowi. Podkreślał potrzebę gotowości do przyjęcia cierpienia i trudu, do oddania swojego życia, do śmierci na posterunku lub w wyniku zawodowej choroby. Dla obrony kultury ojczystej, chrześcijańskiego ducha narodu, czy wolności jego praw trzeba być gotowym na śmierć. Prymas wskazywał na zranione oblicze Królowej Polski, poszarzałe, umęczone, z blizną na twarzy²². W tych słowach można dostrzec wielką godność powołania nauczyciela, kapłana i lekarza. Służąc narodowi, oddają swoje siły, zdrowie, młodość i życie. Te słowa wydają się szczególnie aktualne w naszych czasach naznaczonych kultem wartości materialnych, zaradności, sprytu, gorączkowego poszukiwania ludzkiego uznania.

Wskazuje drogę miłości, która niczego nie zachowuje dla siebie

Doświadczenie śmierci może być skrajnie trudne także dla człowieka oddanego Bogu, zdecydowanie dążącego do świętości. Św. Maksymilian Kolbe(+1941) pisze, że skoro Pan Jezus umarł w poczuciu opuszczenia przez

²⁰ Por. J. S. Pelczar, *Czytania Duchowne o Najświętszej Maryi Pannie*, Przemyśl 1904, s. 395.

²¹ Por. S. Wyszyński, *A była tam Matka...*, Warszawa 2001, s. 11-12.

²² Por. S. Wyszyński, *Głos z Jasnej Góry*, Warszawa 1984, s. 37-40.

Ojca, to śmierć Jego ucznia nie musi dokonać się z uśmiechem na ustach. Może jej towarzyszyć zniechęcenie, oschłość, pokusy, zmaganie. Warto poddać się prowadzeniu Niepokalanej, Jej się oddać, pozwolić, by robiła z nami to, co się Jej podoba²³. Dla o. Maksymiliana oddanie się Niepokalanej było drogą poświęcenia siebie Trójjedynemu Bogu. Wołał: „Dozwól mi chwalić Cię, Panno Przenajświętsza... Dozwól, bym dla Ciebie i tylko dla Ciebie, żył, pracował, cierpiał, wyniszczył się i umarł.”²⁴ Ta modlitwa została wysłuchana w ofierze życia i śmierci w Auschwitz. W życiu świętych spotykamy pragnienie śmierci jako wyrazu radykalnej i bezinteresownej miłości.

Koniecznym elementem chrześcijańskiego życia jest umieranie dla egoizmu. Św. Ludwik Maria Grignion de Monfort (+1716) zachęca do nabożeństwa do Matki Najświętszej jako drogi do pozbycia się miłości własnej, napełnienia się Bogiem i stania się doskonałym. Wyzwolenie z niewoli własnego "ja" wymaga codziennego umierania dla siebie. Celem tej śmierci równocześnie koniecznej i życiodajnej ma być możliwość pełnienia dobrych czynów nieskażonych miłością własną i samowolą²⁵. Autor *Traktatu o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny* zachęca do wyboru maryjnej drogi w procesie umierania dla grzechu.

Tak jak proces umierania jest koniecznym elementem istnienia żywego organizmu, tak bez umierania nie ma autentycznego życia duchowego. Jacek Bolewski (+2012) zaproponował inspirującą interpretację słów Pozdrowienia Anielskiego: *teraz i w godzinę śmierci naszej*. W *teraz* widział nie tyle aktualną przemijającą chwilę, ile możliwość przyjęcia *kairos* - szczególnego czasu działania Boga, szansę otwarcia się na Jego życie wieczne. Także śmierć nie jest tylko kwestią naszej przyszłości, końcem ziemskiej egzystencji. W pewnym stopniu umieranie przenika nasze życie już teraz. Część komórek naszego organizmu w każdej chwili obumiera i jest zastępowana do czasu przez inne. Proces przemijania czyni miejsce nowej rzeczywistości. Analogiczny do biologicznego proces może dokonywać się w sferze duchowej. Możemy uświadomić sobie granice naszych ludzkich możliwości oraz fakt, że naszego serca nie zaspokoi nikt ani nic poza Stwórcą²⁶. W biologicznym procesie obumierania komórek naszego organizmu możemy odkryć znak wskazujący na sens przemijania doczesnego życia. Możemy zacząć umierać dla siebie, by żyć dla Boga.

Współczesny chrześcijanin nierzadko staje przed niebezpieczeństwem utraty także dobrego imienia za swojego życia lub po śmierci. Za wierność Ewangelii można spotkać się z wyrafinowanymi i długotrwałymi atakami

²³ Por. *Konferencje świętego Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 2009, s. 207-208.

²⁴ Por. J. Bolewski, *Ilustracja Niepokalanej*, Niepokalanów 2007, s. 142-143.

²⁵ Por. Św. Ludwik Maria Grignion de Montfort, *Traktat o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, 2, III, 3, Szczecinek 2000, s. 100-102.

²⁶ Por. J. Bolewski, *Odrodzenie - teraz i w godzinę śmierci.... Rekolekcje z Maryją - drogą serca*, Niepokalanów 2006, s. 102-103; 122-123.

medialnymi. Matka Boża uczy nas także umierania dla naszego przywiązania do dobrej opinii o sobie.

Zachęca do towarzyszenia umierającym i do modlitwy za zmarłych

W polskiej tradycji nazywamy Maryję Matką Bożą Gromniczną. Bliscy wkładają w dłonie konającego zapaloną świecę gromniczną, przyzywając pomocy Matki Bożej, by chroniła umierającego przed działaniem złego ducha²⁷. Po śmierci, po umyciu i ubraniu ciała zmarłego, włożeniu go do trumny, ułożeniu dłoni jak do modlitwy, owinięciu ich różańcem i włożeniu w nie modlitewnika, następuje czas czuwania przy zmarłym.

Na Kaszubach, gdzie jeszcze w latach dziewięćdziesiątych XX wieku żywa była tradycyjna pobożność ludowa, pogrzeb następuje zazwyczaj w czwarty dzień po śmierci. Przez trzy poprzedzające dni w domu żałoby odprawia się w porze wieczornej nabożeństwo różańcowe. O ustalonej godzinie okoliczni mieszkańcy wraz z rodziną gromadzą się na wspólną modlitwę, której przewodniczy osoba świecka, najczęściej zelator czy zelatorka Żywego Różańca. Różaniec dopełniany jest tzw. zdrowaškami, czyli modlitwami nie tylko za zmarłego, ale także zmarłych członków jego rodziny, za spoczywających na parafialnym cmentarzu, za poległych na wojnie²⁸. Podobne zwyczaje spotkać można na Podlasiu i w okolicach Białegostoku.

Nabożeństwo do Matki Bożej pomaga też w sytuacjach nadzwyczajnych. Zesłaniec na Syberię Apolinary Świętorzecki wspomina, że wielu Polaków pędzonych na zesłanie umierało w drodze wskutek mrozu, głodu, a także ścisku i brudu w etapowych więzieniach. Ceremoniał pogrzebowy musiał być skrócony do minimum. Nie było kapłana ani trumny. Owijano ciało w prześcieradło i składano do ziemi tysiące kilometrów od ojczyzny. Towarzysze strugali krzyż z pobliskiego drzewa i śpiewali Anioł Pański²⁹, powierzając zmarłego Matce Bożej.

W wielu krajach, także i w Polsce, istnieje Stowarzyszenie Matki Boskiej Patronki Dobrej Śmierci. Jest to zrzeszenie modlitewne mające na celu wyproszenie łaski dobrej śmierci dla siebie i innych. Powstało we Francji w 1865 roku. Zostało zatwierdzone przez papieża Piusa X w roku 1908. Nazywane jest też Apostolstwem Dobrej Śmierci. Członkowie często zwracają się w modlitwie do Matki Bożej Bolesnej³⁰. Maksymilian Kolbe wspomina, że będąc studentem w Rzymie w czasie epidemii hiszpanki opiekował się chorymi i uczestniczył

²⁷ Por. W. Zaleski, *Rok kościelny*, t. I, Warszawa 1989, s. 119.

²⁸ Por. J. Perszon, *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*, Gdańsk-Pelplin 2017, s. 176-180.

²⁹ Por. A. Woltanowski, *Kult maryjny zesłańców polskich na Syberii w XIX wieku*, w: B. Pylak, Cz. Krakowiak (red.), *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku*, Lublin 1988, s. 524-525.

³⁰ Por. *Apostolstwo Matki Boskiej Patronki Dobrej Śmierci*, Kraków 1992, s. 8-16, 37.

w pogrzebie zmarłego członka MI³¹. Wydaje się, że głęboka pobożność maryjna pomogła w przewyciężeniu lęku przed zarażeniem i śmiercią.

We współczesnej Europie obserwujemy proces odhumanizowania ludzkiej śmierci. Tymczasem wspólna modlitwa przy umierającym i zaraz po jego śmierci ma ogromne znaczenie. Jest pomocą w osiągnięciu zbawienia, wsparciem zmarłego w trudnym procesie oczyszczenia, okazaniem mu wdzięczności i miłości, ale także pozwala żyjącym pożegnać się z być może najważniejszą osobą w swoim życiu.

Pobożność maryjna jako przygotowanie do śmierci

Chwila śmierci jest czasem wyjątkowo trudnym. Łączy się na ogół z osłabieniem sprawności umysłu, z cierpieniem. Często stanowi psychiczny szok. W ostatnich godzinach życia człowiek może być nieprzytomny, nie posiadać pełni świadomości. Do tak ważnej i trudnej chwili warto się wcześniej przygotować. Ważną rolę w tym przygotowaniu może odegrać pobożność maryjna.

Pozdrowienie Anielskie przypomina chrześcijaninowi o rzeczywistości śmierci, uczy realistycznego spojrzenia na swoją egzystencję, na proces przemijania. Jan Paweł II zwraca się z nadzieją do Maryi, która w szczególny sposób towarzyszy człowiekowi zbliżającemu się do chwili śmierci, do trudnego momentu przejścia z życia do życia: „Maryjo, Matko ludzkości pielgrzymującej, módl się za nami «teraz i w godzinie śmierci naszej». Spraw, byśmy byli zawsze blisko Jezusa, Twojego umiłowanego Syna...”³². Odmawiając tylko jedną część różańca, co najmniej pięćdziesiąt razy stajemy w obliczu przyszłej godziny własnej śmierci.

W modlitwie różańcowej można dostrzec rozważanie wydarzeń z życia Chrystusa i Maryi a w nich tajemnicze losy naszego życia. Obok momentów radosnych są w ludzkim życiu różnokształtne cierpienia a w końcu śmierć. Ale jest też nadzieja zmartwychwstania i chwały. Różaniec pomaga nam rozumieć sens naszej egzystencji³³.

Polska pobożność XIX wieku zachęcała, by w katolickim domu obok obrazu Pana Jezusa znajdował się także na godnym i czystym miejscu obraz Najświętszej Maryi Panny. W dni świąteczne ozdabiano go zielenią lub kwiatami. Niekiedy w święta maryjne i soboty zapalano przy nim świecę lub lampkę. Był

³¹ Por. *Konferencje świętego Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 2009, s. 94.

³² Jan Paweł II, *List Ojca Świętego do moich braci i siostr - ludzi w podeszłym wieku*, Kraków: Wydawnictwo M, 1999, s. 36. Szerzej nauczanie Jana Pawła II o życiu osoby starszej jako darze Boga zostało omówione w pracy: Dariusza Patera, *Wartość życia osób w podeszłym wieku w świetle nauczania Jana Pawła II*, w: *Ból i cierpienie - ognisko światła i ciemności. Medycyna-teologia-kultura*, red. D. Pater, t. IV, Warszawa : Okręgowa Izba Lekarska im. Prof. Jana Nielubowicza, 2016, s. 144-159.

³³ Por. W. Granat, *Łaski pełna, Pan z Tobą. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, Sandomierz 2014, s. 117.

to także wyraz nadziei, że dla swoich czcicieli Maryja będzie w chwili śmierci światłem wskazującym drogę ku wieczności³⁴.

Maksymilian Kolbe w pierwsze piątki miesiąca kierował do swoich braci zakonnych mini rekolekcje, które były wezwaniem do przygotowania się na śmierć. Prosił Niepokalaną, by zamieszkała w nim i braciach, i nauczyła ich kochać Pana Jezusa³⁵. Także Alfons Liguori (+1787) podkreśla, jak ważne dla dobrego przygotowania się do śmierci jest zaufanie pośrednictwu Najświętszej Maryi Panny. Jest Ona Orędowniczką potężną, miłosierną i pragnącą zbawienia wszystkich ludzi. Święty wzywa: „Moi bracia grzesznicy, jeśli się czujemy winowajcami wobec Bożej sprawiedliwości, a nawet już potępieni za nasze grzechy, to jednak nie rozpaczajmy; polecajmy się tej Boskiej Matce, schrońmy się pod Jej płaszcz, a Ona nas zbawi. Potrzeba tylko dobrej intencji: pragnienia zmiany życia”³⁶. Święty modli się do Maryi o dobrą śmierć. Licząc się z niebezpieczeństwem niezdolności do modlitwy u kresu ziemskiego życia, modli się w chwili obecnej, jak gdyby już teraz następował ten kres³⁷.

Prawda o śmierci jest prawdą trudną do przyjęcia przez człowieka. Szczególnie we współczesnym świecie jest to prawda często odrzucana, spychana na margines. Także chrześcijanin staje przed pokusą, by myśleć o *teraz* w oderwaniu od kresu doczesnej egzystencji. Wydaje się, że w krajach i środowiskach, gdzie słabnie pobożność maryjna, śmierć przezywana jest coraz bardziej w samotności, zakłamaniu i pustce.

Zakończenie

W tekstach Pisma Świętego, Ojców Kościoła, świętych, niektórych współczesnych teologów ale także poetów możemy znaleźć treści mariologiczne, które pozwalają spojrzeć na rzeczywistość śmierci w sposób pogłębiony, równocześnie z realizmem i z nadzieją. Cel tego artykułu nie jest czysto teoretyczny. Chce być spojrzeniem świadomym ludzkich kryzysów związanych z dramatem śmierci i stanowi próbę pomocy człowiekowi szukającemu ładu i sensu. Zdaniem autora w niektórych współczesnych pracach teologicznych rzeczywistość śmierci chrześcijanina bywa relatywizowana i pomniejszana. Tymczasem śmierć stanowi wyjątkowo trudny czas wiążący się na ogół z doświadczeniem słabości i pokus. Jeszcze trudniejsza może być utrata bliskiej osoby. To doświadczenie wymaga przygotowania, pokory i cierpliwości zarówno ze strony jednostki jak i wspólnoty Kościoła. Maryja towarzyszy człowiekowi, który umiera,

³⁴ Por. N. Bończyk, *Wykład godzinek o Niepokalanem Poczęciu N. P. Maryi czyli Nowy Miesiąc Maryi, w trzydzieści i dwóch rozmyślaniach*, Wrocław: Nakładem Franciszka Goerlich, 1872, s. 75.

³⁵ Por. *Konferencje świętego Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 2009, s. 263-264.

³⁶ Św. A. Maria de Liguori, *Przygotowanie do śmierci*, Kraków 2016, s. 290.

³⁷ Por. A. M. De Liguori, *Uwielbienia Maryi*, Kraków 1877, s. 451.

czy którego bliscy odchodzą. Zapomnienie o Niej, odrzucenie daru Jej obecności, może prowadzić do utraty wiary.

* * *

Our Lady and the christian experience of death

Summary

The article is an attempt to answer the question in what way is Virgin Mary the One who helps humans to accept the reality of death with an open mind and in such a way that makes them grow as well as brings them closer to truth and goodness. This topic seems to be especially relevant in situations in which one tries to escape the very thought of death and at the same time Marian devotion tends to be marginalized. Mary accompanies those who are experiencing their own death or whose loved ones are passing away. Just as she was present at the Golgotha under her Son's cross, she is present at the end of the earthly life of her adopted children. She protects them from despair, anger and indifference. She helps the witnesses of faith to endure the experience of martyrdom. She encourages sinners to repent. Mary provides comfort in times of spiritual battle. She shows the path of love which retains nothing just for its own sake. She encourages people to support the dying. She invites us to discover the meaning of life and death in Christ. The author tries to reveal various dimensions of the experience of death by combining anthropological and Mariological reflection.

Keywords: death, Mary, martyrdom, repentance, preparing for death, accompanying the dying, Covid-19

Bibliografia

- Bachanek G., *Maryja jako wspomożycielka osób starszych*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzesckie” 27(2020), s. 173-183.
- Bachanek G., *Trzecia tajemnica fatimska w teologicznej refleksji J. Ratzingera*, „Salvatoris Mater” 13(2011)1-2, s. 219-229.
- Baczyński K. K., *Poezje*, opr. K. Wyka, Warszawa 1981.
- Bartnik Cz., *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003.
- Bolewski J., *I-lustracja Niepokalanej*, Niepokalanów 2007.
- Bolewski J., *Odrodzenie - teraz i w godzinę śmierci.... Rekolekcje z Maryją - drogą serca*, Niepokalanów 2006.
- Bończyk N., *Wykład godzinek o Niepokalanem Poczęciu N. P. Maryi czyli Nowy Miesiąc Maryi, w trzydzieści i dwóch rozmyślaniach*, Wrocław: Nakładem Franciszka Goerlicha, 1872.
- Bordoni M., *Matka Jezusa pod krzyżem a „maryjna zasada” Kościoła*, SM 3(2001) nr 3, s. 26-46.
- Chowaniec E., *Maryja Patronka dobrej śmierci*, DPZK (1957) s. 134-140.

- Efrem Syryjczyk, *Żale Najświętszej Panny nad cierpiącym Jezusem*, w: *Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej*, tłum. W. Kania, Niepokalanów 1981, s. 73-75.
- Granat W., *Łaski pełna, Pan z Tobą. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, Sandomierz 2014.
- Grignion de Montfort L. M., *Traktat o doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, Szczecinek 2000.
- Hofmanowa K., *Święte niewiasty*, Bruxella 1862.
- Jan Paweł II, *List Ojca Świętego do moich braci i siostr - ludzi w podeszłym wieku*, Kraków: Wydawnictwo M, 1999.
- Kazania Ks. Karola Antoniewicza, zebrali Jan Badeni, t. II, *Kazania o Matce Boskiej*, Kraków: Wydawnictwo Towarzystwa Jezusowego, 1906.
- Klimurczyk J., *Moc różańca*, „W drodze” 2003, nr 6, s. 116-121.
- Konferencje świętego Maksymiliana Marii Kolbego*, Niepokalanów 2009.
- Królikowski J., *Bogurodzica Dziewica*, Niepokalanów 2013.
- Laurentin R., *Maryja, Matka Odkupiciela*, Warszawa 1988.
- Liguori de A. M., *Przygotowanie do śmierci*, Kraków 2016.
- Liguori de A. M., *Uwielbienia Maryi*, Kraków 1877.
- M. Łojek, *Ufność Krzysztofa K. Baczyńskiego w niezawodną pomoc Maryi*, w: T. Herrmann(red.), *Matka Boska w życiu i twórczości wielkich Polaków*, t. 2, Warszawa 1999, s. 60-83.
- Mastalska D., *Stabat Mater Dolorosa. Uwagi o znaczeniu cierpień Maryi pod krzyżem w dziele odkupienia*, SM 3(2001), nr. 3, s. 47-88.
- Matka Boska w poezji polskiej*, opr. Maria Jasińska i inni, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1959.
- Napiórkowski S.C., *Dogmat o Wniebowzięciu w 50 rocznicę ogłoszenia*, w: *Mariologia na przełomie wieków*, red. L. Balter, P. M. Lenart, Częstochowa-Niepokalanów 2001, s. 95-115.
- Pelczar J. S., *Czytania Duchowne o Najświętszej Maryi Pannie*, Przemyśl 1904.
- Pater D., *Wartość życia osób w podeszłym wieku w świetle nauczania Jana Pawła II*, w: *Ból i cierpienie - ognisko światła i ciemności. Medycyna-teologia-kultura*, red. D. Pater, t. IV, Warszawa : Okręgowa Izba Lekarska im. prof. Jana Nielubowicza, 2016, s. 144-159.
- Perszon J., *Maryja jako Patronka dobrej śmierci w kaszubskiej pobożności ludowej*, RT 47 (2000) z. 9, s. 167-188.
- Perszon J., *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*, Gdańsk-Pelplin 2017.
- Ratzinger J., *Orędzie fatimskie. Komentarz teologiczny*, „L'Osservatore Romano” 21(2000) nr 9, s. 47-51.
- Salij J., *Matka Boża. Aniołowie. Święci*, Poznań 2004.
- Santorski A., *Traktat eschatologiczny*, w: *Nasze ostateczne przeznaczenie*, Warszawa 2003, s. 7-76.
- Speyr A. von, *Tajemnica śmierci*, tł. M. Węclawski, Poznań 1999.
- Węclawski T., *Maryja wobec woli Ojca w męce i śmierci Jezusa, Salvatoris Mater* 1/1(1999), s. 117-131.
- Woltanowski A., *Kult maryjny zesłańców polskich na Syberii w XIX wieku*, w: B. Pylak i Cz. Krakowiak(red.), *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku*, Lublin 1988, s. 517-536.
- Tarazjusz, *Homilia na Ofiarowanie Najświętszej Maryi Panny*, w: *Ojcowie wspólnej wiary. Teksty o Matce Bożej(w. VIII-XI)*, opr. W. Kania, Niepokalanów 1986, s. 32-42.
- Wyszyński S., *A była tam Matka...*, Warszawa 2001.
- Wyszyński S., *Głos z Jasnej Góry*, Warszawa 1984
- Zaleski W., *Rok kościelny*, t. I, Warszawa 1989.
- Zięba S., *Bóg w życiu wielkich kompozytorów*, Pelplin-Gdańsk 2001.
- Zwoliński A., *Ars moriendi. Sztuka towarzyszenia umierającym*, Poznań 2016.

EDWARD JAKIEL*

O niektórych właściwościach przekładu *Księgi Koheleta* Marcina Bielskiego

Księga Koheleta, chociaż na trwałe wpisana wraz z edycjami *Biblii* i osobnymi swymi wydaniem¹ w polską kulturę religijną i literacką, wciąż pozostaje mało znana. Precyzując, znana na ogół z powtarzanego wielokrotnie i na różne sposoby wanitatywnego motywu przewodniego. Kładzie się on cieniem na recepcję, rozumienie treści całej księgi, w której w powszechnym mniemaniu obecny jest tylko ten wątek. Niewątpliwie wpływ na słabą i jednoznacznie przeinterpretowaną obecność *Księgi Koheleta* we współczesności ma wiele czynników, w tym też jej wybiórcza (o ile w ogóle jest) obecność w dydaktyce szkolnej i akademickiej, nikła obecność w liturgii słowa i szeroko rozumianej katechezie biblijnej. A mało kto dziś pamięta, że jest to księga, która jako pierwsza została osobno, niezależnie od edycji przekładu na język polski całej *Biblii*, przetłumaczona przez Hieronima z Wielunia Spiczyńskiego² i wydana w Polsce już w 1522

* Edward Jakiel - Uniwersytet Gdański
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6639-2885>; e-mail: edward.jakiel@ug.edu.pl

- 1 Mamy zarówno wydania krytyczne (np. Mariana Filipiaka), jak też parafrazy literackie i przeróbki (np. Franciszka Śniadeckiego z XVI w., Kornela Ujejskiego z XIX w., czy Harrego Dudy z przełomu XX i XXI w.), by wspomnieć na koniec najnowsze wydanie, wzorowane na modelu targumów aramejskich, w ramach projektu tzw. Przekładu dynamicznego, które to tłumaczenie pozostaje dotąd anonimowe.
- 2 Analizując relację tego dzieła translatorycznego do łacińskiej jego podstawy, Anna Lenartowicz-Zagrodna ujęła rzecz metaforycznie, pisząc m.in.: „Spiczyński postępował jak krawiec, przerabiając łaciński strój na polską miarę: gdy było to konieczne, łątał dziury; rozmiar dopasowywał tak, aby idealnie leżał na kliencie, gdzieś tam zaś doszywał zgodnie ze swym gustem ozdoby, sygnujące jego warsztat pracy” („*Eklezjastes*” Hieronima z Wielunia (1522). *Transliteracja i transkrypcja. Monografia językowa*, s. 257. Uznała też jego dzieło za tzw. Przekład wolny, wymieniając 19 cech takiego przekładu (zob. Tamże, s. 298-299).

roku, a więc np. ponad sto lat przed *Biblią gdańską*³. W niniejszej pracy przybliżone zostaną wybrane zagadnienia i – mam taką nadzieję – zainspirują do stworzenia monograficznego opracowania tego translatorycznego dokonania Bielskiego.

Drugi przekład *Księgi Koheleta* na język polski

Marcin Bielski (właśc. Wolski, 1495-1575) znany jest jako autor literacki (*Komedyja Justyna...*), a przede wszystkim jako kronikarz, którego dzieło *Kronika to jest historyja świata...* miało kilka swych wydań w XVI wieku i współcześnie zostało edytowane⁴. Ale jest to też autor mocno zaangażowany w jakże charakterystyczne dla Polski renesansowej działania mające na celu wprowadzenie *Biblii* do języka polskiego, a szerzej całej naszej narodowej kultury. Jego działania w zakresie popularyzacji *Pisma Świętego*, a konkretnie przekładania na język polski *Księgi* jest znane⁵, aczkolwiek nie do końca. O istnieniu we wspomnianej jego *Kronice...* przekładu *Księgi Koheleta* najwyczejniej zapomniano. Tego przekładu nie rejestrują żadne polskie bibliografie biblijne⁶, milczy o nim nawet ks. Rajmund Pietkiewicz w swym monumentalnym dziele, jakim jest *Biblia polonorum*. Toteż i ja nie wspominałem o nim w swojej pracy o tematyce biblijnej w twórczości Józefa Jankowskiego⁷.

³ Druk przekładu tej księgi w tłumaczeniu Spiczyńskiego wyprzedza jedynie publikacja na przełomie 1518/1519 roku w oficynie Jana Hallera w Krakowie *Prologu do Ewangelii według św. Jana* (J 1,1-14). Zob. Np. Ks. R. Pietkiewicz, *Biblia polonorum. Historia Biblii w języku polskim*. T. 1 *Od początku do 1638 roku*, Poznań 2016 s. 176-178. Na temat wcześniejszych druków fragmentów biblijnych, często na zasadzie samodzielnych tekstów modlitewnych (np. *Modlitwa Pańska*) zob.: W. Wydra, W. R. Rzepka, *Niesamoistne drukowane teksty polskie sprzed roku 1521 i ich znaczenie dla historii drukarstwa i języka polskiego*, w: *Dawna książka i kultura. Materiały międzynarodowej sesji naukowej z okazji pięćsetlecia sztuki drukarskiej w Polsce*, red. S. Grzeszczuk, A. Kawecka-Gryczowa, Wrocław 1975.

⁴ Analiza przekładu *Księgi Koheleta* oparta będzie na tymże, współczesnym wydaniu: M. Bielski, *Kronika, to jest historyja świata*. T. 1, oprac. D. Śnieżko, D. Kozaryn, przy współudziale E. Karczewskiej, Szczecin 2019. Z tego też wydania będę cytował (bez powtarzania źródła cytatu). Szczegółowa bibliografia wydań oraz stan starodrukowych wersji dzieła Bielskiego w tymże szczecińskim wydaniu.

⁵ Zob. Uwagi poświęcone jego wkładowi w przygotowanie pierwszego polskiego przekładu tzw. *Nowego Testamentu Szarfenbergów (krakowskiego)* z 1556 roku, np.: A. Brückner, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, T.2 *Pismo Święte i apokryfy. Szkice literackie i obyczajowe*, Warszawa 1903, s. 71-89; K. Górski, *Nowy Testament Szarffenbergów*, w: *Pismo Święte w duszpasterstwie współczesnym*, red. E. Dąbrowski, Lublin 1958, s. 199-202.

⁶ Podobnie jak zamieszczonych tam innych fragmentów biblijnych, np. Z *Księgi Rodzaju*. Są to jednak tylko drobne cytaty, chociaż ich samodzielność przekładową warto sprawdzić.

⁷ W pracy poświęconej tematyce biblijnej w twórczości mesjanisty Józefa Jankowskiego, w której przypomniałem najważniejsze przekłady *Księgi Koheleta* na język polski do początków XX wieku (E. Jakiel, *W biblijnym kręgu twórczości. Kohelet*, Gdańsk 2020 [właśc. 2021], s. 17-52) nie wspominałem o pracy modernistycznego pisarza, Jerzego Żuławskiego i przedmiotowego tłumaczenia Marcina Bielskiego. Jeśli chodzi o przypadek tego pierwszego, pominąłem go z tego względu, że jego artystyczny przekład nie był przekładem całości, a tylko części, chociaż znacznej (na temat tego przekładu opublikowałem artykuł: *Nad wersetami*

W *Kronice*... Bielskiego *Biblia*, a dokładnie jej tzw. księgi historyczne są podstawą do snucia narracji o dziejach ludzkości, ale tylko *Księga Koheleta* została w całości przetłumaczona i włączona do tego dzieła. Kończyła ona opowieść o Salomonie. Swą narrację o dziejach świata rozpoczyna Bielski – co było charakterystyczne dla tego gatunku, a szerzej sporej części ówczesnego piśmiennictwa historycznego – od biblijnego opowiadania o stworzeniu świata. Cała zresztą historia biblijna została przez Bielskiego zrekonstruowana i opowiedziana przez autora w oparciu o teksty biblijne. Nie jest ona jednaką we wszystkich wydaniach *Kroniki*... Drugie bowiem z nich zostało znacząco rozszerzone (choćby o przekład *Koheleta*), a w trzecim jest tych tekstów jeszcze więcej. Tym samym i historia biblijna została odpowiednio rozszerzona, co wymaga zresztą odrębnego, gruntowniejszego studium. Poprzestając w tym miejscu na krótkiej informacji, pragnę jedynie uświadomić, że wprowadzone przez Bielskiego zmiany w kolejnych wydaniach przedmiotowego dzieła w zakresie treści biblijnych mają różny zakres. W podstawowym wymiarze rozszerzył on narrację historyczną, dodając w kolejnych wydaniach wybrane epizody. W drugim zaś wydaniu z 1554 roku znalazł się też zajmujący nas przekład *Księgi Koheleta* – co jest nie jedynym przykładem uzupełnień narracji biblijnej historii własnym tłumaczeniem księgi starotestamentowej lub jej fragmentów. Skromniejszy w tym zakresie jest jeszcze jeden rodzaj zmian. Przykładem jest tu początek dziejów świata, który inaczej przedstawia się w pierwszym wydaniu z roku 1551, a inaczej w edycji z 1564. Otóż w pierwszym wydaniu nie ma cytatów z *Księgi Rodzaju* w przekładzie na język polski, a w trzecim już tak. Pierwszy cytat z tej księgi (Rdz 1,1n) będący przekładem na język polski pierwszych słów Biblii (z *Księgi Rodzaju*) znajduje się na pierwszej (recto), numerowanej karcie trzeciego wydania *Kroniki*... z 1564 roku.

Bielskiego przekład *Księgi Koheleta* był drugim chronologicznie, ogłoszonym drukiem tłumaczeniem tej księgi na język polski. Zamieścił go Bielski w swojej *Kronice*... (księgi pierwsze, rozdział siedemnasty), ale dopiero w jej drugim, rozszerzonym wydaniu w roku 1554. Oznacza to, że przekładu tego dokonał między 1551 a 1553 rokiem. Przed ukazaniem się przekładu Bielskiego zostało opublikowane tylko jedno, pozaeklezyjne tłumaczenie na język polski *Księgi Koheleta*, a mianowicie w roku 1522 Hieronima Spiczyńskiego z *Wielunia Ecclesiastes*⁸.

W odróżnieniu od późniejszego, bliższego literackiej formule poetyckiej przekładu wierszem Jana z Sanoka (1590 r.) oba tłumaczenia – Spiczyńskiego

Kohelety. O parafrazie Jerzego Żuławskiego – prolegomena, „Ateneum Kapłańskie” nr 675 – wrzesień 2021). O Bielskiego zaś pracy podówczas po prostu nie wiedziałem. Stąd moje podziękowania kierownikowi Zakładu Historii Literatury Polskiej na UG, prof. Dr. Hab. Radosławowi Grześkowiakowi, który o krytycznej edycji tego dzieła mnie poinformował.

⁸ Tak więc to *Księga Koheleta* znalazła się na czele polskich, drukowanych przekładów biblijnych wieku XVI. Tym samym, pomieszczona w poczytnym bądź co bądź dziele, jakim była *Kronika*... Bielskiego, miała – jak wolno domniemywać – szerokie oddziaływanie.

i Bielskiego są przekładami prozą. Bielski nie wyróżniał znacząco poszczególnych rozdziałów. Rozpoczynał je od nowego wiersza i w druku zapisywał incipit majuskułą (nie zastosowano jej w rozdziale II). Tymczasem Hieronim Spiczyński wyraźniej oddzielał od siebie rozdziały, w edycji z 1522 roku każdy z nich poprzedzał krótkim określeniem tematu, przewodniej myśli zawartej w danej części, co drukowano minuskułą. Bielski więc wyodrębnia wprawdzie rozdziały księgi, ale nie stosuje szczegółowego podziału tekstu na wersety (tak jak Wieluńczyk, a później Leopolita; w *Biblii brzeskiej* już je zastosowano)⁹.

Różne też były podstawy tłumaczenia obu. Wieluńczyk tłumaczył z przekładu łacińskiego Wulgaty¹⁰, a Bielski – jak twierdził – korzystał z tekstu hebrajskiego. Odmienne też były cele tłumaczenia. O ile dla Wieluńczyka było to przedsięwzięcie ważne tak intelektualnie, jak też pod względem religijnym, o tyle Bielskiemu służyć miał ów przekład jako pewnego rodzaju appendix to prezentowanej historii biblijnej, a dokładniej części charakteryzującej dokonania Salomona, którego bez wahania uważał za autora tłumaczonego tekstu biblijnego. Nawiązując do istniejącej już, rękopiśmiennej tradycji przekładów biblijnych na język polski, Spiczyński stworzył dzieło torujące polskiemu czytelnikowi dostęp do tekstu natchnionego. Zanim więc ruszyła machina tłumaczeń na język narodowy Biblii, on zaoferował przekład księgi bardzo trudnej, o dość dużej dozie pesymistycznej oceny kondycji człowieka, niejednoznacznie ukazującej sens i cel jego życia, a już na pewno nie w kontekście perspektywy życia wiecznego¹¹.

Bielski nie miał chyba ambicji stworzenia ważnego z punktu widzenia religijnego przekładu. Jego *Kronika...* i najbliższy kontekst, w jakim tłumaczenie *Księgi Koheleta* zostało pomieszczone, nie zdradzają, by miało ono jakieś szczególne znaczenie ideowe. Wprawdzie wanitatywny wymiar ludzkiej egzystencji aż nadto jest weń czytelny, niemniej nie o „definicję” egzystencjalną zapewne

⁹ Bielski mógł nie znać tej praktyki. Zapewne nie posiadał wiedzy o zapomnianym dziś zresztą przekładzie na łacinę całej Biblii, której dokonał Sanctes Paginus z Lukki, a który stosował podział na wersety. Do rozpowszechnienia tej praktyki przyczyniło się wydanie całej Biblii w 1555 r. Przez Roberta Estienne. (zob. Np. Hasło w opracowaniu W. F. Spechta, zamieszczone w pracy *The Oxford Guide to Ideas & Issues of the Bible*, ed. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Oxford 2001, s. 89). Bielski więc, nieświadom stosowania takiego podziału tekstu biblijnego, mógł tym swobodniej operować składnią swego przekładu. Dlatego zdarzają się w jego tłumaczeniu *Księgi Koheleta* miejsca, w których poszczególne wersety rozpoczynają się jako zdanie współrzędne (np. Koh 8,7) lub podrzędne (np. Koh 2,5) zdania złożonego. Jest też tak w analizowanym przekładzie, że wewnątrz dzisiaj stosowanego podziału wersetów mamy do czynienia z osobnymi zdaniami (np. Koh 2,9).

¹⁰ W tej sprawie zob. Studium z krytycznym wydaniem A. Lenartowicz-Zagrodnej „*Eklezjastes*”... i inne prace, np. Jana Godynia, *Hieronim z Wielunia – utalentowany tłumacz Księgi Koheleta (Ekleziastes)* z 1 połowy XVI w., w: *Rozmaitości językowe ofiarowane prof. Dr. Hab. Januszowi Strutyńskiemu z okazji Jego jubileuszu*, red. M. Skarżyński, M. Szpiczakowska, Kraków 2002, s. 91-100.

¹¹ „Dużą trudność sprawia już fakt, że autor Księgi Koheleta nie znał idei życia wiecznego” G. Szamocki, D. Pietkiewicz, *Boża odpłata według Koheleta*, „Studia Gdańskie” T. XXV (2009), s. 97.

chodziło Bielskiemu. Jego przekład, wyraźnie zdradzający ambicje literackie tłumacza, miał też zapewne wiernie odtwarzać pierwotny tekst hebrajski. Niewątpliwie dalsze badania nad hebrajszczyzną tego przekładu dadzą pełną odpowiedź i naświetlą zagadnienie hermeneutyki Bielskiego i obecności w jego przekładzie *Księgi Koheleta* tendencji reformacyjnej (luterkańskiej).

Wracając jeszcze do kwestii podstawy tekstowej przekładu Bielskiego, przypomnijmy, że autorzy wspomnianego wcześniej współczesnego, krytycznego wydania jego *Kroniki*... nie podsuwają jednoznacznych rozstrzygnięć:

Na osobną uwagę zasługuje (w księdze pierwszej) znakomity pod względem literackim przekład starotestamentowej Księgi Ekklezjastes, a zgodnie z tytułem miałby to być *wykład własny* (wierny przekład) z języka hebrajskiego¹². Bielski posiłkował się tutaj łacińskimi komentarzami św. Hieronima, opartymi w dużej mierze na wersji hebrajskiej¹³, tak zatem chyba należy rozumieć tytułowe sformułowanie; niewykluczone też, że dziejopis korzystał z konsultacji hebraistów, na przykład Andrzeja Trzecieckiego, który należał do zespołu tłumaczy protestanckiej Biblii brzeskiej (1563)¹⁴.

Dariusz Śnieżko w swej monografii poświęconej *Kronice*... Bielskiego docenił jego przekład *Księgi Koheleta*, stwierdzając, że:

Przekład ten zalecający się klarownością, dobitnością i zwięzłością, śmiało wytrzymuje porównanie z przedsięwzięciem translatorskim krajana Bielskiego, Hieronima z Wielunia (Kraków 1522), *Biblią* Jana Nicza Leopolicy (*editio princeps* 1561), *Biblią brzeską*, *Biblią nieświeską* (wersja Bielskiego literacko lepsza), *Biblią gdańską*, a nawet przekładem Jakuba Wujka. Mógłby uchodzić za apogeum stylistyczne całości – w każdym razie na pewno zasłużył na uwzględnienie w staropolskiej historii przekładów biblijnych, u początków jej protestanckiego nurtu. Bielski bowiem podkreślił znaczenie źródłowej wersji hebrajskiej, na której miał swój przekład oprzeć¹⁵.

¹² Mowa tu o tytule dzieła, zawartego w rozdziale VII księgi pierwszej *Kroniki*..., który obejmuje też inne księgi przypisywane Salomonowi, a który to tytuł kończy Bielski słowami: „według wykładu własnego żydowskiego” (cyt. Za wyd. Z 1564 roku).

¹³ Rzecz jasna, że św. Hieronim konfrontował przekład *Septuaginty* z podstawą hebrajską. W tej sprawie zob. Np.: ks. K. Bardski, *Księga Koheleta w przekładach św. Hieronima: diachroniczne aspekty pracy translatorskiej*, „Collectanea Theologica” 69 (1999), nr 1.

¹⁴ *Wstęp wydawców*, w: M. Bielski, *Kronika, to jest historia świata*, cyt., s. 12-13.

¹⁵ D. Śnieżko, „*Kronika wszystkiego świata*” Marcina Bielskiego – pogranicze dyskursów, Szczecin 2004, s. 38.

Opuszczenia – redukcje - kondensacje¹⁶

W swym tłumaczeniu *Księgi Kohelety* Bielski opuścił kilka wersetów¹⁷. I tak w jego przekładzie zabrakło Koh 5,4; 6,6; 8,10; 10,13¹⁸. Braki te obecne są zarówno w wydaniu drugim z 1554 roku, kiedy to po raz pierwszy został ten tekst tłumaczenia zamieszczony, jak też w wydaniu następnym, ostatnim za życia autora z 1564 roku, no i w edycji krytycznej, na której tu bazuję. Ponadto w kilkunastu wersetach wyraźnie opuścił ich fragmenty w stosunku do podstawy hebrajskiej. W przypadku Koh 5,4 mógł Bielski uznać, że werset trzeci i piąty zawierają w sobie wszystko to, co w związanej formule skondensował autor księgi biblijnej w zbliżonej do aforyzmu formie w opuszczonym wersecie. Innego wyjaśnienia trudno się doszukać. Podobnie jeśli chodzi o opuszczenie Koh 10,13. Tu znów forma aforyzmu jest zwierciadłem treści wersetów sąsiadujących. Nie sposób jednak wyjaśniać cokolwiek w przypadku pozostałych dwóch opuszczonych wersetów. Najwyraźniej doszło tu do pomyłki tłumacza, albo zamierzone i celowe jego działanie. Cóż jednak chciałby w ten sposób zyskać Bielski? W moim przekonaniu, nawet te wyjaśnienia dotyczące wspomnianych powyżej dwóch wersetów nie wydają mi się przekonujące. Prawdopodobnie wszystkie cztery przypadki opuszczenia wersetu jest bardziej skutkiem niedopatrzania Bielskiego niżli jego celowego działania.

Nadto wyraźne opuszczenia fragmentów wersetów zauważyć się w następujących: Koh 1,2; 2,23; 3,8; 4,16; 5,14; 5,15; 6,12; 8,12; 8,16; 9,13 oraz 11,5. Każdy z tych przypadków wymaga choćby zasygnalizowania wprowadzonych przez autora przekładu zmian¹⁹.

W przypadku Koh 1,2 Bielski opuścił w zasadzie retoryczne sformułowanie *amar Kohelet*. W ocenie Mariana Filipiaka „Zwrot: „mówi Kohelet” dodaje

¹⁶ W związku z tym, że nie ustalono, z jakiego źródła hebrajskiego Bielski miał dokonywać przekładu (a w grę może wchodzić nie tylko tekst drukowany, ale też rękopiśmienna wersja *Biblii hebrajskiej*), nie można wykluczyć, że materiał, na którym pracował mógł zawierać pewne defekty, które wpłynęły na ostateczny kształt przedmiotowego tłumaczenia.

¹⁷ Są też miejsca w jego przekładzie *Księgi Koheleta*, które stanowią element jego samodzielnych inicjatyw tłumacza i interpretatora jednocześnie tej księgi biblijnej, wyraźnie kwalifikując się jako wartości dodane. Pojedyncze leksemy lub wyrażenia najwyraźniej ujawniają tendencje Bielskiego do interpretacji przekładanej księgi. Przykładem takiego zabiegu jest werset 8,7, w którym wyraźnym „dodatkiem” jest wyrażenie na końcu wersetu: *żadnego posła*. Takich miejsc w analizowanym przekładzie Bielskiego jest więcej i są one zawsze tam, gdzie autor przekładu wyraźnie wykazuje samodzielność tłumacza i interpretatora.

¹⁸ Nie ujawniają tego edytorzy szczyńskiego wydania *Kroniki*... Bielskiego, na którym tu m.in. bazuję, nie analizowali oni bowiem podziału tekstu na wersety, a tekst tłumaczenia opatrzyli jedynie niezbędnymi objaśnieniami leksykalnymi oraz wskazaniem, że glosy Bielskiego korespondują z komentarzami św. Hieronima do tej księgi starotestamentowej.

¹⁹ Nie jest to pełen wykaz, a jedynie zestawienie najbardziej widocznych uszczerbków leksykalnych w odniesieniu do podstawy hebrajskiej (masoreckiej) służącej m.in. Edycji *Pism* w ramach „Prymasowskiej Serii Biblijnej”, edytowanej przez Vocio.

dotatkowego autorytetu tezie autora zawartej w sformułowaniu tematu”²⁰. Tak więc jest to opuszczenie nieistotne, nie wpływa na treść wersetu, chociaż osłabia jego retoryczny profil. Podobny charakter ma opuszczenie w Koh 9,3 charakterystycznego wyrażenia *tahat haszszamesz (pod słońcem)*.

W Koh 2,23 Bielski przetłumaczył tylko połowę wersetu, tj. jego pierwszą część. Część drugą z kolei, którą Wieluńczyk oddał: „ani w nocy myśl jego odpoczynię. A to zaliż nie jest marność?” (HzW), zredukował do jednego leksemu (wytluszczone): „Gdyż wszystkie dni jego pełne są frasunku bez odpoczynienia”. Nie zmieniła sensu pewnego rodzaju kondensacja treści w przekładzie Koh 8,12. Zabiegi takie zdradzają pewnego rodzaju manierę tłumacza, redukującego retoryczność tekstu, tak jak to miało miejsce w przypadku Koh 1,2. W wyniku tej redukcji zanikł w przekładzie Bielskiego charakterystyczny leksem הָבֵל (*hebel*)²¹.

W przypadku Koh 3,8 Bielski po prostu pominął pierwszą część wersetu, nie uwzględniając słów Kohelety: „czas aby kochać i czas, aby nienawidzić” (HPST). Podobnie w Koh 4,16, gdzie opuścił część pierwszą wersetu. Wiązała się ona bezpośrednio z wersetem poprzednim i była jego kontynuacją. Pozostawił z Koh 4,16 jedynie retorycznie nacechowany fragment: „I to marność i trapienie ducha”²². W Koh 8,16 z kolei uciął zakończenie wersetu, w którym natchniony autor księgi biblijnej podaje drobne swe spostrzeżenie, że oczy niektórych ludzi nie zaznają snu ani w dzień, ani w nocy. Podobnie nie przetłumaczył Bielski zakończenia Koh 11,5. Tym razem opuścił ważny teologicznie fragment wersetu, w którym jest mowa o tym, że Bóg stworzył wszystko: (HPST), a co tak pięknie za Wulgatą („qui fabricator est omnia”) przełożył Wieluńczyk: „który Uczyniciel jest wszystkich”.

Werset Koh 5,14 Bielski dalece zmodyfikował, poniekawszy hebrajskiego obrazowania rodzenia się człowieka z łona matki i uszczuplając zakończenie. Kolejny zaś werset zredukował, jak wcześniej 4,16 do samego określenia: „I to jest marność”.

Niewielkie, aczkolwiek istotne opuszczenie spotykamy w Koh 6,12. Tu, podobnie jak Wieluńczyk, opuścił określenie liczby dni człowieka jako הָבֵל (*heblo*), poprzestając na określeniu jego przemijalności jak cień (*kacel*). Nie po raz więc pierwszy Bielski unikał jakże charakterystycznego dla tej Księgi wyrażenia. Tak samo w Koh 9,3

Koh 9,13 tak Bielski zredukował, że wpłynęło to na zawarty weń sens. O ile werset ów rozpoczyna opowieść o wielkim królu, to jednak ma on

²⁰ *Księga Koheleta*, wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy oprac. M. Filipiak, Poznań-Warszawa 1980, s. 95. „Pismo Święte Starego Testamentu” t. VIII, cz. 2.

²¹ Wedle edycji: *Księga Koheleta*, przeł. A. Horodecka, I. Golovanov, w: *Hebrajsko-polski Stary Testament. Przekład interliniarny z kodami gramatycznymi. Pisma*, oprac. I wstęp A. Kuśmirek, „Vocatio”, wyd. 2, Warszawa 2014 (dalej skrót HPST).

²² Hebrajskie *ruah* – ostatni leksem wersetu – oddał zatem nie jako *wiatr*, ale *duch*, co nie wydaje się trafnym rozwiązaniem, świadczy natomiast podążaniem za Wulgatą (o czym nieco niżej). Tego samego leksemu w tłumaczeniu użył Wieluńczyk.

uogólnione znaczenie. Wspomina w nim Kohelet o *mądrości*, jaką dostrzega *pod słońcem*. Przykładem jej jest przedstawiona w kolejnych wersetach opowieść. Tymczasem Bielski zubożył sens wersetu, ograniczając się do przekładu: „Tom też widział pod słońcem”.

W stronę Wulgaty – kilka uwag o leksyce²³

Co było dokładnie podstawą tłumaczenia Bielskiego? Czy rzeczywiście jego przekład *Księgi Koheleta* dowodzi tłumaczenia bezpośrednio z hebrajskiego? A może to było tłumaczenie raczej z łaciny z uwzględnieniem istniejącego przekładu Wieluńczyka oraz tekstu hebrajskiego²⁴? Już od razu można stwierdzić, że analizowana praca translatoryczna Bielskiego ma cechy samodzielnego przekładu. Można jedynie zauważyć pewne, leksykalne zbieżności, uwidaczniające związki z tłumaczeniem na język łaciński. Nie rozstrzygając na tym etapie kwestii podstawy tłumaczenia, przejdźmy do analizy wybranych kilku przykładów leksykalnych wyborów, jakich dokonał Bielski w swym przekładzie *Księgi Koheleta*, które zdradzają związki z Wulgatą. Obecność wskazanych tu poniżej (nie jest to wykaz kompletny) powiązań leksykalnych przekładu Bielskiego z Wulgatą nie podważa jego stwierdzenia, że przekład swój oparł na

²³ Rzecz wymaga gruntowniejszych studiów, uwzględniających różne edycje tej księgi w tłumaczeniu na język łaciński, w tym branie pod uwagę różnych rozwiązań zapisu tekstu i weryfikacji ewentualnych wpływów na przekład Bielskiego. Można więc wykorzystać w tym celu wydanie tej księgi w ramach całej Biblii (np. Któreś z wydań wcześniejszych przygotowane przez Jana Henteniusa – tzw. Biblia lowańska) lub osobne wydanie (np. Dokonane przez Hieronima Wietora wyd. Z 1522 roku: *Ecclesiastes qui apud Hebraeos Coeleth dicitur Libellus sane Vtilissimus...*). Podobnie osobnych badań (obejmujących też np. Składnię) wymaga zweryfikowanie przekładu Bielskiego z podstawą hebrajską. Te ostatnie studia należałoby rozporządzić od ustalenia, z jakiego wydania (bądź manuskryptu) *Biblii hebrajskiej* Bielski korzystał. Tu nadmienimy, że tak jak w hebrajskiej podstawie i *Septuagincie*, a nie *Wulgacie* Bielski pozostawił werset 12 w 6 rozdziale i nie przeniósł go jako pierwszy werset rozdziału siódmego. Natomiast trudno rozstrzygnąć jednoznacznie, dlaczego Bielski przesunął ostatni werset z rozdziału dziewiątego do dziesiątego (Koh 9,18 stał się w jego przekładzie Koh 10,1).

²⁴ Zadajmy dalsze pytania. Jeśli chodzi o podstawę hebrajską, to czy skorzystał on z któregoś wydania tzw. Biblii Rabinicznej drugiej? Była ona powszechnie znana i używana przez Żydów w Europie, a wydana drukiem w Wenecji najpierw w latach 1516-17, a zaraz potem w latach 1524-1525. Zwano ją *Mikraot Gedolt*, a opatrzona była licznymi komentarzami i targumami, które – jeśli się znało hebrajski – można było wykorzystywać do tłumaczenia. Nie można wykluczyć, że korzystał z innego jakiegoś wydania *Księgi Koheleta* w języku hebrajskim, np. Paginusa z Lukki? Jeśli chodzi o podstawę łacińską (zakładając, że weryfikował swoje przekładanie z tłumaczeniem łacińskim lub się na nim wzorował), to w grę wchodzi tylko jakieś przedseksyńskie wydanie przekładu św. Hieronima. Nie sądzę, by była to tzw. Poliglota komplateńska. Najpewniej, jeśli korzystał, to mogła to być tzw. Wulgata lowańska, znana i poprawiana kilka razy, a drukowana w wersji sprzed jej rewizji po soborze trydenckim. No i wreszcie *Septuaginta*. Jeśli w ogóle do niej „zaglądał”, to które to mogło być wydanie? Wydaje się, że zapewne któreś ze wznowień weneckiej edycji Aldusa Manuciusa, „Kodeks Watykański” bowiem został opublikowany dopiero w latach osiemdziesiątych XVI wieku, a więc już po trzecim i ostatnim za życia autora wydaniu *Kroniki...* Bielskiego.

tekście hebrajskim, ale uwidacznia ślady rozważnej jego konfrontacji przekładu własnego z istniejącym przekładem łacińskim.

O jednym tu już, drobnym „ukłonie” w stronę Wulgaty wspomniałem przy okazji wersetu Koh 4,16, są jednakże też i inne jeszcze rozstrzygnięcia zbliżone do podstawy Hieronimowej. I tak Bielski używa formy *Bóg* lub *Pan Bóg*. Ucieka od imienia *Elohim*, jakim posługiwał się starożytny autor *Księgi Koheleta*. O ile pierwsza z nazw własnych jest neutralna, o tyle już określenie *Pan Bóg* ma wyraźną proveniencję liturgiczną (częste wezwania i admonicje *Domine Deus*). Jest ona też silnie zadomowiona w polszczyźnie, nawet tej, współczesnej Bielskiemu. Używa on zresztą tej nazwy w całej swej narracji w *Kronice*..., co szczególnie widać w części opartej na starotestamentowej historii biblijnej.

Podobnie z imieniem קהלת (Kohelet). Już w wersecie Koh 1,1 zamiast tego hebrajskiego określenia, użył pochodnej z *Septuaginy* nazwy *Εκκλησιαστοῦ*, łacynizowanej jako *Ecclesiastes*. Ten termin zastosował św. Hieronim w tekście tłumaczenia księgi. W wersji polskojęzycznej przetłumaczono poprawnie jako *Kaznodzieja*. I tych nazw dla imienia autora księgi, jak i osoby wypowiadającej się w niej, miał Bielski pełną świadomość. Dlatego wybór w tym wersecie określenia łacińskiego wydaje się czytelnym śladem powiązania jego tłumaczenia tej księgi z łacińską właśnie podstawą²⁵.

Kluczowe wydaje się rozstrzygnięcie tłumacza dotyczące wyrażenia *hebel habalim*. Bielski rozpoczyna werset Koh 1,2 od wyrażenia: *Marność nad marności*, a więc ściśle wedle tradycji Hieronimowej. Nie tłumaczy bezpośrednio hebrajskiego *hebel* jako podmuch, powiew, para, dym, coś ulotnego, nietrwałego, błyskawicznie przemijającego, nie pozostawiającego po sobie trwałego śladu. Tkwi Bielski na stanowisku tradycyjnym, definiującym ulotność w kategoriach abstrakcyjnych, czego dowodzi odprzymiotnikowy rzeczownik *marność*. Tym samym nie wyróżnia się niczym od współczesnych sobie tłumaczy. Użycie dalej w tym samym wersecie synonimu *próżne* i przymiotnikowej formy *marne* – niczego tu nie zmieniają. Sytuują przekład Bielskiego w tradycji *Wulgaty*. Życie ludzkie więc w takim ujęciu ma wyraźnie wanitatywny charakter²⁶.

Leksem *hebel* pojawia się w *Księdze Koheleta* kilkadziesiąt razy²⁷. Jakich rozstrzygnięć leksykalnych dokonał zatem Bielski w innych wersetach? Pomijając te, które skrócił lub pominął, a o których wspominałem wcześniej, to we wszystkich pozostałych wersetach pojawiają się – w zależności od kontekstu – albo rzeczownikowe formy *marność*, albo przymiotnikowe *marny*. Czasami są to formy rozbudowane lub ubogacone dodatkowymi synonimami wyrażenia,

²⁵ W swoim przekładzie Spiczyński używa tej nazwy. Sam zaś Bielski w pozostałych wersetach (oprócz opuszczenia Koh 1,2, o którym wspominałem wcześniej) używa konsekwentnie imienia Salomon, stojąc najwyraźniej na stanowisku utrwalałym już w starożytności, że autorem księgi jest właśnie ten król i mędrzec Izraela.

²⁶ Krótki przegląd stanowisk na temat tłumaczenia tego kluczowego wyrażenia oraz zestawienie rozstrzygnięć tłumaczy w tym zakresie zob.: E. Jakiel, *W biblijnym kręgu*..., s. 103-115.

²⁷ Statystyki bywają różne w zależności od tego, czy 1,2 i 12,8 uznaje się za arameizmy, oraz od tego, jaki kodeks jest podstawą. Tu opieram się na wydaniu Vocatio.

takie jak: *próżne a marne* (Koh 1,14), *marność nikczemna a trapienie ducha* (Koh 2,11), *marne a nietrwale, i trapienie ducha* (Koh 2,17), *marność i zła niemoc* (Koh 6,2), *marność a wszeteczność ducha* (Koh 6,9). Wybór leksemu w wersecie Koh 6,4 osobno dowodzi związku tego tłumaczenia z *Wulgatą*²⁸. Tak więc, powtórzmy, w przypadku przekładu tego fundamentalnego dla rozumienia przesłania księgi leksemu Bielski pozostaje wierny tradycji łacińskiej *Wulgaty*²⁹.

Przetłumaczony przez Bielskiego werset Koh 6,5 brzmi zbieżnie z tłumaczeniem opartym na *Wulgacie*. Dowodzi tego część druga wersetu. W jego przekładzie werset ten brzmi: „nie widział słońca, ani poznał rozdziału między złym i dobrym” – podkreślony fragment jest identyczny jak – o dziwo – w późniejszym, opartym na *Wulgacie* tłumaczeniu Leopoldy.

Z kolei Koh 7,19 hebrajskie określenie *szalit* tłumaczone w *Septuagincie* jako *ἐξουσία* *ζωτα*, w tradycji łacińskiej przekładany jest jako *książęta*. Nie rozstrzyga więc jednoznacznie użycie przez Bielskiego rzeczownika *książęta* na korzyść przekładu łacińskiego, ale też nie dowodzi osadzenia wyłącznie w podstawie hebrajskiej. W *Wulgacie* Koh 7,19 brzmi: *Sapientia confortavit sapientem, super decem principes civitatis*, co Bielski oddał: *Mądrość potwierdziła mądrego nad dziesięcioro książąt miejskich*. Użył więc tłumacz czasu przeszłego (a dokładniej *perfectum*).

I jeszcze jeden przykład wyraźnego osadzenia tłumaczenia na podstawie łacińskiej a nie hebrajskiej. Chodzi o ostatni werset w rozdziale jedenastym. Otóż Koh 11,10 Bielski rozbił na dwa zdania, a idąc tropem przekładu *Wulgaty*, w której ‘ciemność włosów’ (*wehaszahrut*) - tłumaczoną w *Septuagincie* jako *anoia* - przełożył św. Hieronim jako *voluptas*, wydobywając sens taki, że młodość i związane z nią rozkosze są *hebel*. Bielski dosłownie przetłumaczył łacińskie *voluptas*: „Młodość zaiste, a **rozkosz** marne są”. Tego samego określenia *rozkosz* użył Wieluńczyk.

O innych jeszcze właściwościach przekładu

Powstałe tłumaczenia Spiczyńskiego i Bielskiego dzieli około trzydzieści lat. Nie sposób nie zauważyć, że przekład Bielskiego jest stylistycznie „łagodniejszy”, dopracowany literacko, jak byśmy to dzisiaj określili. U Wieluńczyka czytelny jest styl współczesnej autorowi polszczyzny. W pewnym zakresie zdradza on też cechy stylu podniosłego, na ile mu trzymanie się *Wulgaty* pozwalało. Spiczyński wyraźnie stara się wiernie przetłumaczyć tekst łacińskiej, podobnie Bielski. Ten ostatni swobodnie rozwija swój literacki polot, nadając

²⁸ Sam w sobie wybór leksemu darmo, podobnie jak u Wieluńczyka wywodzi się z *Wulgaty*, gdzie pojawia się leksem *frustra*.

²⁹ Ta krótka konstatacja nie wyczerpuje tematu. Sprawa wymaga gruntownego studium, analizującego, jak Bielski przekładał ten leksem w różnych kontekstach syntaktycznych. Szczególnie wymowne wydaje się tu wyrażenie dodane *trapienie ducha* itp.

tłumaczonemu tekstowi znamion poetyckich (do pewnego stopnia)³⁰. Oto przykład z Koh 1,3-9, jak obaj autorzy nadają swemu tłumaczeniu wyraźne cechy, które dzisiaj zaliczylibyśmy do szeroko pojętej stylizacji poetyckiej. Spiczyński przełożył to tak:

Co ma człowiek więcej ze wszej prace swej, jenże ją pracuje pod słońcem? Rodzaj przeminie a rodzaj iny nastaje, ale ziemia na wieki w trwałości zostaje. Wschodzi słońce i zachodzi, a na mieśce swe zassie przychodzi: tamże sie odnowi, przez południe sie toczy, a chyli sie ku pułnocy, oświeca wszytki rzeczy. Wokoł wychadza duch, a w swe sie okręgi nawraca. Wszytki rzeki do morza płyną, a morza nie przybywa. Do tegoż mieśca płyną rzeki zasie, z ktoregoż wychodziły., aby potem płynęły. Wszytki rzeczy trudne są, nie może ich człowiek wysłować mową. Nie nasycia sie oko widzeniem, ani ucho napelnia sie słyszeniem.. Co jest to, co już było? Jedno to, ktoreż jeszcze będzie. Co jest to, co sie już stało? Jedno też, które sie jeszcze ma stać.

Bielski zaś:

Co ma więcej człowiek z prace swej wszytkiej, pracując pod słońcem? Naród schodzi a naród nastawa, a ziemia na wieki stoi. Słońce wschodzi i zachodzi, i wraca sie odnowione na swe miejsce gdzie wschodzi, odchodzi też ku południu i wraca sie ku północy. Od wszytkich stron świata wiatry wieją powstawszy, a zasię na swe kręgi wracają sie. Też wszytki rzeki w morze wchodzą, a wždy go nie napelniają; do tegoż miejsca zasię płyną, z którego wyszły. A tych rzeczy słowy człowiek wyprowadzić nie może. Nie nasyci sie oko widzeniem, ani uch napelni słyszeniem. A co było, to też będzie? A co sie zstało, to sie tez zstanie?

Hieronim z Wielunia wyraźniej wyzyskuje (co niewątpliwie jest „zasługą” podstawy łacińskiej, z której tłumaczył) rytmikę tekstu. Obaj nie posługiwali się wersetami jako jednostkami organizacyjnymi, tym bardziej odczuwa się powtarzalność stóp metrycznych u Wieluńczyka. Bielski najwyraźniej tego rytmu nie czuł, nie miał „ucha” do tak kształtowanej mowy. Starał się jednak ten prosty opis zjawisk przyrody ubogacić animizacją, czego przykładem jest imiesłów *powstawszy* (o wiatrach), czy czasownik *wchodzą* (o rzekach). Uwidacznia się tu też umiejętność upraszczania składni, co może świadczyć o tendencji do tworzenia formuł aforystycznych. Przykładem tego jest ostatni, dziewiąty werset, zaczynający się od słów *A co było...* Rytmika przekładu Bielskiego wyczuwalna jest tylko w tych miejscach, gdzie podstawa hebrajska, a już tym bardziej przekład łaciński mają wyraźne znamiona rytmiczne (np. 3,1-8) ale nawet tam opuszczenia powtórzeń (niedopatrzanie tłumacza?) gubią rytm.

³⁰ Jako postulat badawczy należy w tym miejscu zgłosić konieczność przeanalizowania ewentualnego wpływu przekładu Wieluńczyka na dokonanie translatorskie Bielskiego. Wiadomo bowiem, że dzieło Hieronima z Wielunia zostało wykorzystane przez autora *Biblii Leopoldy*, zob.: D. Bieńkowska, A. Lenartowicz-Zagrodna, *Eklezjasta w Biblii Leopoldy (1561) wobec przekładu Hieronima z Wielunia (1522)*, w: *50 lat polskiej translatoryki*, red. K. Hejwowski, A. Szczęśny, U. Topczewska, Warszawa 2009.

Ciekawym przykładem są przekształcenia, jakich dokonał Bielski, a które to przekształcenia mają wpływ na kształt literacki jego przekładu. Przykładów można tu mnożyć, ale cokolwiek by o nich rzec, trzeba zauważyć, że dowodzą one samodzielności rozstrzygnięć tłumacza i poszukiwań Bielskiego (np. Koh 8,6). W przypadku Koh 2,5-6 tłumacz dokonał tu dwójakiej, synchronicznej operacji: najpierw zredukował werset piąty, a następnie przekształcił werset szósty, modyfikując go zdaniem podrzędnym: *aby drzewo i owoce wilkość miały*. W przekładzie Bielskiego Koh 2,5-6 w rezultacie brzmi: „ogrodów, sadów drzewa naszczeplił,/ wodym nazastawiał, aby drzewo i owoc wilkość miały”. Werset ten dowodzi inwencji tłumacza, jego samodzielności, można nawet powiedzieć, że jest wyrazem jego dążenia momentami do literackiej, dziś byśmy powiedzieli, artystycznej formy. Nie jest to jednakże poetycka trawestacja jak Śniadeckiego. Wkomponowana w treść *Kroniki*... jako jej integralna część, ma spełnić rolę rekonstrukcji tekstu, przypomnienia jego pełnej treści. Przy tym zaś synchroniczna stylistycznie z prowadzoną przez autora narracją w dziele kronikarskim.

Z innych właściwości przekładu, które w odróżnieniu od wyżej wspomnianych trudno uznać za literacko wartościowe, jest mutacja jednego z rozpoznawalnych wyrażen tej Księgi. Koh 2,1 oraz 3,18 przynosi osobliwą, aczkolwiek jak najbardziej poprawną odmianę tłumaczenia hebrajskiego *belibbi*. Otóż Bielski w tym przypadku to charakterystyczne dla Koh 1,16; 2,1.3.15; 3,18 użycie wyrażenia *w sercu swym* oddał jako *sam w sobie*. Tym samym zastąpił hebrajską wyobrażeniową lokalizację świadomości człowieka i rozeznania tego, co dobre i złe w jego sercu właśnie określeniem abstrakcyjnym bądź co bądź, zaczerpniętym niewątpliwie z Akwinaty. Nie w każdym z sześciu zastosowań tego wyrażenia w księdze biblijnej (Koh 2,15 dwukrotnie używa) posłużył się wspomnianym wyrażeniem, co nie zmienia faktu, że w swym przekładzie użył takiej substytucji. W Koh 1,16; 2,3 zastosował już *w sercu swym*. Podobnie w Koh 2,15 z tą różnicą, że z elipsą pierwszego użycia tego wyrażenia.

Podsumowanie

Przekład *Księgi Koheleta*, którego dokonał Marcin Bielski, został opublikowany w 1554 roku jako drugie, ogłoszone drukiem, polskie tłumaczenie tej starotestamentowej księgi. Niewątpliwie jest to dzieło samodzielne, a jego autor sięgnął ponad wszelką wątpliwość po tekst hebrajski. Nie można jednakże wykluczyć, że Bielski konfrontował swój przekład z Wulgatą. W swej pracy wprowadzał drobne modyfikacje, redukował treść niektórych wersetów. Czynił to zapewne, by dostosować swój przekład do polskiego czytelnika. Bielski z jednej strony ograniczał retorykę swego przekładu, co uwidaczniało się redukcjami i eliminacjami choćby charakterystycznego *hebel*, z drugiej jednakże starał się nadać swemu przekładowi jak najbardziej staranną formę, dbając o jej stylistyczną poprawność i estetykę. Dalsze badania tego dokumentu pozwolą

zapewne wnikliwiej odczytać jego wartość przekładową i literacką, co z kolei da pełniejsze zrozumienie szesnastowiecznych tłumaczeń ksiąg biblijnych w Polsce.

* * *

On some features of the translation of the *Book of Kohelet* by Marcin Bielski

Summary

The translation of the Book of Ecclesiastes by Marcin Bielski was published in 1554 as the second Polish translation of this Old Testament book published in print. It is undoubtedly an independent work, and its author reached beyond any doubt for the Hebrew text. It cannot be ruled out, however, that Bielski confronted his translation with the Vulgate. In his work he introduced minor modifications and reduced the content of some verses. He probably did it in order to adapt his translation to the Polish reader. Bielski limited the rhetoric of his translation, which was reflected in the reductions and elimination of even a characteristic hebel. At the same time, he tried to give his translation the most careful form, taking care of its stylistic correctness and aesthetics. Further research on this document will surely make it possible to read its translation and literary value more thoroughly, which will allow for a more complete understanding of the sixteenth-century translations of biblical books in Poland.

Keywords: The Bible, Polish translations of the Bible, The Book of Ecclesiastes, Marcin Bielski

Bibliografia (wybór)

- Bardski K., *Księga Koheleta w przekładach św. Hieronima: diachroniczne aspekty pracy translatorycznej*, „Collectanea Theologica” 69 (1999), nr 1
- Bielski M., *Kronika, to jest historyja świata*, t. 1, oprac. D. Śnieżko, D. Kozaryn, przy współudziale E. Karczewskiej, Szczecin 2019
- Hieronim św., *Komentarz do Księgi Eklezjastesa*, przeł. ks. Krzysztof Bardski, Kraków 2005, „Biblioteka Ojców Kościoła” 5
- Hieronim z Wielunia, *Eklezjastes księgi*, w: Anna Lenartowicz-Zagrodna, „Eklezjastess” Hieronima z Wielunia (1522). Transliteracja i transkrypcja. Monografia językowa, Łódź 2011
- Jakiel E., *W biblijnym kręgu twórczości Józefa Jankowskiego. Kohelet*, Gdańsk 2020 [właśc. 2021]
- Godyń J., Hieronim z Wielunia – utalentowany tłumacz Księgi Koheleta (Eklezjastesa) z I połowy XVI w., w: *Rozmaitości językowe ofiarowane prof. dr. hab. Januszowi Strutyńskiemu z okazji Jego jubileuszu*, red. M. Skarżyński, M. Szpiczakowska, Kraków 2002, s. 91-100
- Księga Koheleta*, wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy oprac. M. Filipiak, Poznań-Warszawa 1980

Szamocki G., Pietkiewicz D., *Boża odpłata według Koheleta*, „Studia Gdańskie” T. XXV (2009)
Śnieżko D., „*Kronika wszystkiego świata*” Marcina Bielskiego – *pogranicze dyskursów*, Szczecin
2004

ALGIMANTAS KATILIUS*

Hierarchs of the Diocese of Sejny or Augustów: Aspects of the Collective Biography of Bishops and Administrators

The diocese of Sejny or Augustów was established in 1818. It replaced the existing diocese of Wigry and part of a parish in Płock diocese. This ecclesiastical administrative unit existed for over a hundred years: until 1925 in Poland and 1926 in Lithuania. The diocese was inhabited by the believers of two nationalities, Lithuanians and Poles, who were more or less equally divided. The task of the diocesan hierarchs was to ensure proper pastoral care of both groups, and while pastoral care of the Polish-speaking congregation did not cause any major problems, in Lithuanian parishes, especially at the beginning of the existence of the diocese, pastoral work used to be somewhat problematic due to the lack of Lithuanian-speaking clergy. However, we will not go further into this issue in this article. Our objective here is to present some aspects of the collective biography of the hierarchs and administrators of the diocese of Sejny or Augustów.

Eight clergymen were bishop ordinaries in the said diocese. The first bishop of Sejny was the bishop of Wigry, Jan Klemens Gołaszewski (1748-1820). The last bishop was Antanas Karosas (1856-1947), who became the first bishop ordinary of Vilkaviškis diocese when it was established. Chronologically, bishop ordinaries of Sejny were Ignacy Stanisław Czyżewski (1752-1823), Mikołaj Jan Manugiewicz (1754-1834), Paweł Straszyński (1784-1847), Konstanty Ireneusz Łubieński (1825-1869), Piotr Paweł Wierzbowski (1818-1893), and Antanas Baranauskas (1835-1902). Prof. Witold Jemielity speaks of three suffragan bishops: Augustyn Polikarp Marciejewski (1761-1827), Stanisław Choromański (1769-1838), and Juozapas Oleka (1812-1890)¹. However, it should be pointed out that on

* Algimantas Katilius – The Lithuanian Institute of History, Vilnius, Lithuania
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4942-5053>; e-mail: katilius1@gmail.com

¹ W. Jemielity, ‘Zarys dziejów Diecezji Augustowskiej czyli Sejneńskiej’, *Lithuania*, 1995, No. 2(15), p. 107.

29 July 1918, Romuald Jałbrzykowski (1876-1955) was appointed suffragan bishop of Sejny or Augustów diocese; after 1921, he, as an apostolic delegate, was put in charge of the part of Sejny or Augustów diocese that remained in the Republic of Poland². Upon a death of a bishop ordinary, there would be a period of an interregnum until a new bishop was appointed. In such cases, the cathedral chapter would elect diocesan administrators (vicar capitulars). The longest interregnum, after the death of Paweł Straszyński, lasted sixteen years; after the death of Bishop Antanas Baranauskas, there was an interregnum of eight years. Apart from bishops Marciejewski and Choromański, six clergymen served as diocesan administrators. One of them was Mikołaj Błocki (1786-1851), who was appointed bishop of Włocławek but died before his consecration. Other administrators were Bonaventūra Butkevičius (1795-1871), Jakub Choiński (1799-1869), Paweł Andruszkiewicz (1806-1892), Paweł Krajewski (1824-1901), and Juozapas Antanavičius (1853-1916). Prelate Matas Dabrila (1846-1935), the dean of Vilkaviškis, should also be included among them, because he was in charge of the diocese when Bishop Karosas fled to Russia during the First World War.

The historiography of the bishops and administrators of Sejny or Augustów is not extensive. Information about them can mostly be found in encyclopaedias and publications of a more general nature. However, there are several monographs devoted to the hierarchs of the diocese of Sejny or Augustów. First of all, mention should be made of the monograph devoted to Bishop K. I. Łubieński³. Two monographs, one by Regina Mikšytė⁴ and another by Egidijus Aleksandravičius⁵, deal with Bishop Antanas Baranauskas. Adam Szot wrote a monograph about Archbishop Romuald Jałbrzykowski. Individual publications are devoted to Bishop Antanas Baranauskas⁶. The material of the international academic conference 'Bishop Antanas Baranauskas: His Personality and His Surrounding', which was held in 2002, was published in the Annual of the Lithuanian Catholic Academy of Sciences, vol. 23.

Canon Pranciškus Augustaitis (1848-1915), a professor at the Sejny Theological Seminary who taught the history of the Church, provided biographical data on the bishops and administrators of Sejny in his monographic study⁷. Witold

² A. Szot, *Abp Romuald Jałbrzykowski metropolita wileński*, Lublin, 2002, p. 28-29.

³ *Konstanty Ireneusz Pomian Hrabia Lubieński biskup sejneński*, Kraków, 1898.

⁴ R. Mikšytė, *Antanas Baranauskas*, Vilnius, 1983.

⁵ E. Aleksandravičius, *Giesmininko kelias*, Vilnius 2003. In Polish: E. Aleksandravičius, *Antanas Baranauskas: szlak wieszczcia*, trans. J. Rogoza, T. Błaszczak, Sejny, 2014.

⁶ Biskup Antoni Baranowski 1835-1902. *Orędownik pojednania polsko-litewskiego*, Warszawa, 1998; *Antanas Baranauskas: 100-osioms mirties metinėms*, sudarė Irena Gasparavičiūtė ir Petras Maksimavičius, Punksas, 2003.

⁷ P. A. (Pranciškus Augustaitis), 'Vygrių ir Seinų dijecez. Istorija', *Vadovas*, 1909, No. 11, p. 272-279, No. 12, p. 373-380, No. 13, p. 68-79, No. 14, p. 172-184, No. 15, p. 276-286, No. 16, p. 386-395; 1910, No. 17, p. 71-80, No. 18, p. 181-185, No. 19, p. 260-275, No. 20, p. 367-382, No. 21, p. 73-82, No. 22, p. 175-185, No. 23, p. 273-283, No. 24, p. 383-397, No. 25, p.

Jemielity, a professor at the Łomża Theological Seminary, provided abundant valuable information about the hierarchs of Sejny before 1872 in his monograph on the history of the diocese of Sejny or Augustów⁸. In his multi-volume work *Lietuvos bažnyčios* (Lithuanian Churches), Bronius Kviklys dedicated a volume to the diocese of Vilkauskis⁹. Priest Ryszard Sawicki wrote about J. K. Gołaszewski, the first bishop of the diocese of Sejny or Augustów, in his study devoted to the bishops of Wigry diocese¹⁰. In a series of articles, Prof. Kęstutis Žemaitis wrote about Antanas Karosas, the last bishop ordinary of this diocese¹¹. He also published an article about the suffragan bishop Juozas Oleka¹². Priest Marius Talutis wrote an article about Bishop P. A. Marciejewski¹³. The author of this paper has written about Bishop K. I. Łubieński¹⁴; in addition, he published popular articles about bishops Gołaszewski, Czyżewski, Manugiewicz, Choromański, Straszynski, Łubieński, and Wierzbowski in 2018 and 2019, in the magazines *Aušra* and *Šaltinis*, which are published in Punska and Sejny.

Among encyclopaedic publications, we will discuss the encyclopaedias of the nineteenth and the early twentieth century in more detail, because the authors of the biographical entries in these encyclopaedias relied on the archival documents from the diocesan curia of the diocese of Sejny or Augustów. Entries about bishops in Polish encyclopaedias must have begun with Bishop Michał Nowodworski's (1831-1896) in *Encyklopedia Kościelna* (The Encyclopaedia of the Church). In this encyclopaedia, Stanisław Jamiołkowski (1834-1885), a professor at the Sejny Seminary, published biographies of the bishops of the diocese of Sejny or Augustów¹⁵. He also wrote about the bishops of Sejny in his

59-72, No. 26, p. 165-181, No. 27, p. 272-279, No. 28, p. 374-378; 1911, No. 29, p. 68-72, No. 30, p. 158-159.

⁸ W. Jemielity, *Diecezja augustowska czyli sejneńska w latach 1818-1872*, Lublin, 1972, p. 31-57.

⁹ B. Kviklys, *Lietuvos bažnyčios*, vol. 2: *Vilkaviškio vyskupija*, Chicago, 1982, p. 33-51.

¹⁰ R. Sawicki, *Między ołtarzem a tronami obcych mocarstw. Biskupi diecezji wigierskiej – działalność pastoralna, społeczna i polityczna*, Warszawa 2018, p. 62-90.

¹¹ K. Žemaitis, 'Vyskupas Antanas Karosas Punske: pabėgėlis ar tremtinys?', *Terra jatwezenorum*, Punska 2017, vol. 9, part 2, p. 246-253; 'Vyskupas Antanas Karosas Marijampolėje (1920-1926 metais)', *Terra jatwezenorum*, Punska 2018, vol. 10, part 1, p. 268-276; 'Vyskupo Antano Karoso veikla Vilkaviškyje 1926-1940 metais', *Terra jatwezenorum*, Punska 2020, vol. 12, part 1, p. 349-356; 'Vilkaviškio vyskupas Antanas Karosas okupaciją metais', *Terra jatwezenorum*, Punska 2020, vol. 12, part 2, p. 47-59.

¹² K. Žemaitis, 'Biskup sufragan sejneński Józef Hollak – apostoł Polski i Litwy XIX w.', *Diecezja sejneńska 1818-1925. Studia i szkice z okazji 200-lecia erygowania*, Łomża 2018, p. 69-76.

¹³ M. Talutis, 'Vyskupas „piliakalnis“ Augustinas Polikarpas Marciejewskis', *Terra jatwezenorum*, Punska 2016, vol. 8, part 1, p. 93-100.

¹⁴ A. Katilius, 'Seinų vyskupas Konstantinas Irenėjus Lubenkis', *Terra jatwezenorum*, Punska, 2011, vol. 3, p. 127-142.

¹⁵ X. S. J. (Stanisław Jamiołkowski), 'Gołaszewski Jan Klemens', *Encyklopedia Kościelna*, vol. 6, Warszawa, 1875, p. 274-277; 'Marciejewski Polikarp Augustyn', *Encyklopedia Kościelna*, vol. 13, Warszawa, 1880, p. 394-399; 'Czyżewski Ignacy Stanisław', *Encyklopedia Kościelna*,

manuscript study¹⁶. In 1904, the publication of *Podręczna Encyklopedia Kościelna* (Reference Encyclopaedia of the Church) was launched in Warsaw and it included biographies of the bishops of Sejny. Pranciškus Augustaitis wrote biographies of bishops Czyżewski¹⁷, Łubieński¹⁸, Oleka¹⁹, and Baranauskas²⁰. Romuald Jałbrzykowski, a professor at the Sejny Theological Seminary, wrote about bishops Marciejewski²¹, Straszyński²², and the administrator Bonaventūra Butkevičius²³. In addition, this encyclopaedia had entries on bishops Gołaszewski²⁴, Manugiewicz²⁵, Choromański²⁶, Wierzbowski²⁷, and the administrator Błocki²⁸.

This article is an attempt to present some aspects of the collective biography of the hierarchs of Sejny or Augustów diocese. To this end, its author will try to address social, geographical, and ethnic origins of the hierarchs, their education, and their rise in the hierarchy. The age at which clergymen became bishops or administrators will also be discussed.

Warszawa 1874, t. 3, s. 687; 'Manugiewicz Mikołaj Jan', *Encyklopedia Kościelna*, vol. 13, Warszawa, 1880, p. 384-387; 'Łubieński Konstanty Ireneusz', *Encyklopedia Kościelna*, vol. 12, Warszawa, 1879, p. 590-592.

- ¹⁶ S. Jamiołkowski, *Opisanie kościoła sejneńskiego pod względem historycznym, architektonicznym i inwentarskim*, Archive of Łomża Diocese (*arłm*), without a shelf mark.
- ¹⁷ X. F. A. (Pranciškus Augustaitis), 'Czyżewski Ignacy Stanisław', *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. VII-VIII, Warszawa 1906, p. 306.
- ¹⁸ X. F. A. (Pranciškus Augustaitis), 'Łubieński Konstanty Ireneusz', *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. XXV-XXVI, Warszawa, 1911, p. 109.
- ¹⁹ X. F. A. (Pranciškus Augustaitis), 'Hollak Józef', *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. XV-XVI, Warszawa, 1908, p. 332-333.
- ²⁰ X. F. A. (Pranciškus Augustaitis), 'Baranowski Antoni', *Podręczna encyklopedia Kościelna*, vol. III-IV, Warszawa, 1904, p. 103-104.
- ²¹ X. R. J. (Romuald Jałbrzykowski), 'Augustyn Polikarp Marciejewski', *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. XXV-XXVI, Warszawa, 1911, p. 250-251.
- ²² X. R. J. (Romuald Jałbrzykowski), 'Straszyński Paweł', *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. XXXVII-XXXVIII, Warszawa, 1913, p. 156.
- ²³ Ks. R. J. (Romuald Jałbrzykowski), 'Butkiewicz Bonawentura', *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. V-VI, Warszawa, 1905, p. 233-234.
- ²⁴ T., 'Gołaszewski Jan Klemens', *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. XIII-XIV, Warszawa 1907, p. 230-231.
- ²⁵ Ks. L. Ł., 'Manugiewicz Mikołaj Jan', *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. XXV-XXVI, Warszawa, 1911, p. 242-243.
- ²⁶ Ks. L. Ł., 'Stanisław Henryk Choromański', *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. VII-VIII, Warszawa, 1906, p. 51.
- ²⁷ Rr., 'Wierzbowski Piotr Paweł', *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. XLI-XLII, Warszawa-Lublin-Łódź, 1915, p. 274-275.
- ²⁸ K. P., 'Błocki Mikołaj', *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. III-IV, Warszawa, 1904, p. 413.

Social, geographical, and ethnic origins

Nineteen individuals were the hierarchs of the diocese of Sejny or Augustów: eight ordinaries, four suffragans, and seven administrators, including Matas Dabrila. In presenting the collective portrait of all the hierarchs, it is important to identify their social, geographical, and, if possible, ethnic origins. In terms of their social origin, most hierarchs came from the nobility. At the end of the eighteenth and the beginning of the nineteenth century, noble birth was an important prerequisite for becoming a clergyman. In later times, this aspect was not so relevant.

Four of the bishop ordinaries came from noble families: bishops Gołaszewski, Czyżewski, Łubieński, and Wierzbowski. Bishop Łubieński came from a noble family of counts. The social origin of Bishop Manugiewicz is not clear. Two bishop ordinaries, Antanas Baranauskas (from royal peasants) and Antanas Karosas, were of peasant origin. Bishop Straszynski came from a family of a craftsman: he was a son of a poor shoemaker. Of the suffragan bishops, two – Choromański and Jałbrzykowski – were of noble birth. Pranciškus Augustaitis in his monograph *Vadovas* (The Leader)²⁹ and Jałbrzykowski³⁰ in the encyclopaedia maintain that Bishop Marciejewski was of Jewish descent, but Prof. Jemielity points out that both his parents were nobles³¹. His father and the whole family converted to Catholicism. Based on the act of the information process of the appointment as a bishop, Prof. Jemielity maintains that these acts do not contain any attestation to Marciejewski's Jewish origin³². Suffragan bishop Oleka came from a peasant background. As for the administrators of the diocese of Sejny or Augustów, Mikołaj Błocki, Bonaventūra Butkevičius, and Paweł Krajewski were of noble descent. Most likely, Paweł Andruszkiewicz came from the burghers. Juozapas Antanavičius and Matas Dabrila came from a peasant background. Jakub Choiński's social origin is not clear. The breakdown of the nineteen hierarchs of the diocese of Sejny or Augustów by social background is the following: nine or ten nobles (including one from a noble family of counts), five peasants, probably one burgher, one from the craftspeople, and the origin of two is not clear.

As far as the geographical place of their birth is concerned, we will first of all focus on those who came from the territory of the diocese of Sejny or Augustów. There were four of them among the bishops: Gołaszewski, Wierzbowski, Jałbrzykowski, and Oleka. Five administrators were born in their own diocese: Choiński, Andruszkiewicz, Krajewski, Antanavičius, and Dabrila. The rest were born in other dioceses. Bishops Marciejewski and Karosas and the administrator Butkevičius came from the Samogitian diocese. Bishop Baranauskas was born

²⁹ P. A. (Pranciškus Augustaitis), 'Vygrių ir Seinų dijecez. Istorija', *Vadovas*, 1909, No. 12, p. 375.

³⁰ X. R. J. (Romuald Jałbrzykowski), 'Augustyn Polikarp Marciejewski', p. 250.

³¹ W. Jemielity, *Diecezja augustowska czyli sejneńska w latach 1818-1872*, p. 33.

³² Ibid.

in Vilnius diocese. The diocese of Płock was the native place of Bishop Choro-
mański and the administrator Błocki. Bishop Czyżewski was born in Kalisz, and
Bishop Manugiewicz near Lviv (formerly Lemberg), in the territory of present
Western Ukraine. Bishop Straszyński came from the diocese of Lublin. Bishop
Łubieński was born in Warsaw. This information shows that nine hierarchs of
the diocese of Sejny or Augustów came from their own diocese and the rest were
born in other dioceses.

Establishing the ethnic identity is not a simple task. The available data tell
us that Bishop Manugiewicz was of Armenian descent, and Bishop Marciejewski
came from a Jewish family in Kretinga and could speak Lithuanian. Bishops Ba-
ranauskas, Karosas, Oleka, and administrators Dabrila and Antanavičius were all
of Lithuanian origin, although the latter was undecided whether he was a Lithu-
anian or a Pole. Some doubts surround the fact of the administrator Butkevičius
being a Lithuanian; although he spoke Lithuanian, he probably identified himself
with Polish culture. Other hierarchs should be considered Poles.

Education

Here we will try to shed light on of the hierarchs' education, from primary
school to higher education. First we will discuss those clergymen who pursued
their theological studies in the seminaries of Tykocin and Sejny located in the
diocese of Sejny or Augustów.

Bishop Wierzbowski received his initial education at home; he then studied
in Łomża, where he finished five forms at the gymnasium of the voivodeship³³.
In 1837, he enrolled at the Tykocin Theological Seminary and graduated in 1841.
Wierzbowski did not obtain higher education. Bishop Oleka received his primary
education at home and then he went to the school of Seinai voivodship, which
he finished in 1832. In the same year, he entered the Sejny Theological Semi-
nary. A year later, he was sent to study at the Warsaw Superior Seminary, from
which he graduated with a degree of Candidate of Theology³⁴. Another suffragan
bishop, Romuald Jałbrzykowski, received primary education in Kołaki and con-
tinued at Łomża Gymnasium; in 1893, he entered the seminary of Sejny, from
which he successfully graduated and was sent to study to the Roman Catholic
Spiritual Academy in St Petersburg. His studies there were crowned with mas-
ter's degree in theology³⁵. As for the administrators, Butkevičius, Choiński, An-
druszkiewicz, Krajewski, Antanavičius, and Dabrila studied at the seminaries in
the diocese of Sejny or Augustów. Bonaventūra Butkevičius initially went to the
parish school in Kretinga. In 1811, he moved to Rudamina, where his uncle A.
P. Marciejewski was a dean. He sent Butkevičius to the lyceum of Seinai, where

³³ J. Łupiński, *Seminarium duchowne w Tykocinie w latach 1769-1863*, Łódź, 2011, p. 336.

³⁴ X. F. A., 'Hollak Józef', p. 332.

³⁵ T. Żychiewicz, 'Jałbrzykowski Romuald', *Polski słownik biograficzny*, vol. 10, No. 3, Wro-
cław-Warszawa-Kraków 1963, p. 401.

he completed six forms. In 1817, he became a student at the seminary in Tykocin and a year later was sent to the University of Warsaw, where he graduated with a master's degree in theology. In 1844, he received his doctorate in theology from Pope Gregory XVI³⁶. Jakub Choiński completed five forms at the Tykocin county school and then worked as a teacher at the Zavady primary parish school for five years. In 1822, he enrolled at the Tykocin Theological Seminary and graduated in 1825³⁷. Paweł Andruszkiewicz received his primary education at the parish school in Tykocin and his secondary education at the sub-district school in Tykocin. In 1825, he entered the theological seminary in that city³⁸. Paweł Krajewski completed four forms at the Łomża gymnasium. He entered the Tykocin Theological Seminary in 1845 and three years later was transferred to the Sejny seminary³⁹. Juozapas Antanavičius completed four forms at the gymnasium in Marijampolė. In 1870, he started his studies at the Seinai Theological Seminary and graduated in 1876⁴⁰. Matas Dabrila went to Vilkaviskis primary school and then to Marijampolė county school, where he completed four forms. On 1 October 1864, he was accepted at the Sejny Theological Seminary, from which he graduated in 1869⁴¹.

Two hierarchs studied at the seminaries in Płock diocese. Bishop Chormański pursued his theological studies at the seminary in Pułtusk until 1792, when Bishop Krzysztof Hilary Szembek sent him to the University of Cracow, where he studied for a couple of years and was awarded the degree of doctor of both laws⁴². Administrator Błocki received his primary education at home; later he attended the schools of Pułtusk and pursued priesthood in the seminary of that city⁴³.

A group of hierarchs in the diocese of Sejny or Augustów were associated with monastic orders. Bishop Golaszewski studied at the Piarist college in Szczecin. On 23 September 1764, he entered the missionary monastery in Warsaw. He took his monastic vows on 24 November 1766⁴⁴. Bishop Czyżewski joined the Jesuit Order at the age of fifteen; after its dissolution, he continued his studies at the Jagiellonian University in Cracow, where he received a doctorate in both laws⁴⁵. Bishop Manugiewicz studied with the Jesuits in Złoczów, then at the

³⁶ W. Jemielity, *Diecezja augustowska czyli sejneńska w latach 1818-1872*, p. 47-48.

³⁷ Ibid., p. 52-53.

³⁸ Ibid., p. 56.

³⁹ J. Łupiński, *Seminarium duchowne w Tykocinie w latach 1769-1863*, p. 314.

⁴⁰ A. Katilius, 'Antanavičius Juozapas', <https://www.lkma.lt/lddb/israsas.php?Id=4126> (accessed: 20.05.2021).

⁴¹ *Punksko, Seiny ir Lazdijų krašto knygnešiai ir daraktoriai*, Benjaminas Kaluškevičius, Kazys Misius, Sigita Birgelis (eds), Punkskas, 2017, p. 73.

⁴² W. Jemielity, *Diecezja augustowska czyli sejneńska w latach 1818-1872*, p. 39.

⁴³ Ibid., p. 47.

⁴⁴ A. Romańczuk, W. M. Bartel, 'Gołaszewski Jan Klemens', *Polski słownik biograficzny*, vol. VIII/2, No. 37, Wrocław-Kraków-Warszawa 1959, p. 238.

⁴⁵ W. Jemielity, *Diecezja augustowska czyli sejneńska w latach 1818-1872*, p. 32.

Zamoiski Academy in Zamość, where he received his doctoral degree in 1776. After his studies, he was a professor at the same academy for six years until 1782, where he taught grammar, rhetoric, and French. Upon finishing his professorship, he dedicated himself to the clergy. He studied theology in Zamość, received lower orders, and left for Rome to continue his studies⁴⁶. On 13 February 1815, in Italy, Manugiewicz obtained an honorary doctorate of both laws. He was awarded this degree by Duke Francisco Sforza, whose family held the privilege of conferring the doctorate from 1539. In Poland, there was no information about such a doctorate being awarded and this led to the speculation that the honorary doctorate was awarded in Vilnius⁴⁷. Bishop Marciejewski was a Dominican. According to Pranciškus Augustaitis, he entered the monastery in Virbalis⁴⁸. He studied at Vilnius University and received the title of a lecturer in sacred theology⁴⁹.

Bishop Straszyński initially studied in Kumowo, under the bishops' residence in Lublin and was taken care of by Bishop Witiek Skarszewski's palace staff. In 1805, he graduated from the theological seminary in Krasnystaw, but did not pursue higher education⁵⁰. On 4 October 1825, he received an honorary doctorate from the Faculty of Theology at the University of Cracow. Bishop Łubieński received a good education at home. He was taught by professors of the Spiritual Academy in Warsaw⁵¹. In 1839, he was sent to study at the Jesuit college in Fribourg, Switzerland. He graduated from the Jesuit College in 1843 and then his father sent him to Paris, to the Central School of Arts and Crafts (*École centrale des arts et manufactures*). However, these studies did not attract the young man as he was more interested in spiritual things. His time in Paris was not wasted, because he mastered French. For further challenges, Lubensky's father sent him to Berlin to study law and philosophy. He studied in Berlin in 1844-1845, but his vocation to become a clergyman prevailed: in 1846, he entered the spiritual seminary in Kielce and from 1847 onwards studied at Western European universities in Munich, Rome and Leuven, but did not pursue a degree. Bishop Antanas Karosas completed six forms at Šiauliai gymnasium and from 1875 to 1879 studied at the theological seminary of the Diocese of Samogitia (Telšiai) in Kaunas. After the seminary, he was sent to study at the Roman Catholic

⁴⁶ M. Żywczyński, 'Manugiewicz Mikołaj', *Polski słownik biograficzny*, vol. XIX/4, No. 83, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1974, p. 502; W. Jemielity, *Diecezja augustowska czyli sejneńska w latach 1818-1872*, p. 35.

⁴⁷ M. Żywczyński, 'Manugiewicz Mikołaj', p. 502.

⁴⁸ P. A. (Pranciškus Augustaitis), 'Vygrių ir Seinų dijecez. Istorija', *Vadovas*, 1909, No. 12, p. 375.

⁴⁹ W. Jemielity, *Diecezja augustowska czyli sejneńska w latach 1818-1872*, p. 33.

⁵⁰ E. Orman, K. Śmigiel, 'Straszyński Paweł', *Polski słownik biograficzny*, vol. XLIV/2, No. 181, Warszawa-Kraków, 2006, p. 262.

⁵¹ X. F. A. (Pranciškus Augustaitis), 'Łubienski Konstanty Ireneusz bp sejneński', *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. XXV-XXVI, Warszawa 1911, p. 109.

Theological Academy in St Petersburg, where he graduated with a master's degree in theology.

The following conclusions can be drawn from the generalised data on the education of the hierarchs: theological education of most of the hierarchs of the diocese of Sejny or Augustów was limited to graduation from a seminary. This applies to ten of them. Others studied at higher education institutions for a longer or shorter time, and five of them had doctoral degrees (including two honorary doctorates).

Ascending the Hierarchy

The cathedral chapter of the diocese of Sejny or Augustów was established by Bishop I. S. Czyżewski in 1822.

Suffragan bishop Marciejewski, the future bishop Choromański, and administrator Butkevičius were among the members of this first chapter. After studies at Vilnius University, Marciejewski spent some time teaching Latin literature at the Dominican monasteries of Zabiala and Merkinė. Later, he was a senior and head of school at the Dominican monastery in Virbalis⁵². In 1798, the Apostolic See granted him a dispensation from monastic vows. He was the secretary of Michał Franciszek Karpowicz, the first bishop of Wigry. In 1803, he became the dean of Rudamina and settled there. Marciejewski lived in Rudamina to the end of his life. In 1807, he was appointed a consistorial assessor in Vilkaviškis. He became an official in 1813. On 4 June 1819, Marciejewski was appointed a suffragan of Sejny (Augustów) diocese and was consecrated on 19 September 1819 in the Church of the Holy Cross in Warsaw by Adam Michał Prażmowski, Bishop of Płock. A. P. Marciejewski became a titular bishop of Argos⁵³. In 1822, he was appointed dean of Sejny cathedral chapter and after the death of Bishop Czyżewski he administered the diocese. Stanisław Henryk Lubicz Choromański was a clergyman of the diocese of Płock. In addition to being a dean, he was also the canon of the chapter in this diocese. After some of the parishes of Płock diocese were moved to the diocese of Sejny or Augustów in 1818, he became a clergyman of the latter. In 1822, he was appointed prelate archdeacon of the cathedral chapter of this diocese. On 23 August 1828, Pope Leo XII appointed Choromański titular bishop of Adrasus and suffragan of Sejny, retaining the title of the archdeacon of the chapter and the rectory of Zambrów. He was consecrated on 8 February 1929 in Warsaw, in the Church of the Holy Cross. His principal consecrator was M. J. Manugiewicz, bishop ordinary of the diocese of Sejny or Augustów, who was assisted by Adam Michał Prażmowski, bishop ordinary of

⁵² X. R. J. (Romuald Jałbrzykowski), 'Marciejewski Augustyn Polikarp', *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. XXV-XXVI, Warszawa 1911, p. 250.

⁵³ K. R. Prokop, 'Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji wigierskiej, sejneńskiej (augustowskiej) oraz łomżyńskiej', *Studia teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża*, vol. 28, Białystok, 2010, p. 313-314.

Płock, and Josef Marcellin Dziecielski, bishop ordinary of Lublin diocese⁵⁴. In April 1829, the new bishop was appointed prelate dean of the Sejny cathedral chapter. After the death of Bishop Manugiewicz, Choromański became the administrator of the diocese of Sejny or Augustów. Bonaventūra Butkevičius was appointed member of the cathedral chapter of Sejny at the age of 28, in the third year of his priesthood. He became a prelate custodian in the chapter in 1826, and a dean in 1870. Butkevičius was a dean in Naumiestis, Łomża, Suwałki, Vilkaviškis, and Prienai. From 1842 to 1862, he was the rector of Warsaw Spiritual Academy. In 1852, he was conferred the title of the protonotary apostolic. The chapter elected Butkevičius diocesan administrator twice, in 1851 and 1853. During his first term he did not administer the diocese because he was in Rome where he sought the episcopal mitre⁵⁵. After the ordination, Bishop Straszyński appointed priest P. P. Wierzbowski secretary and chaplain of the consistory of the diocese of Sejny (Augustów). He was appointed regent of the consistory in 1847 and reappointed in 1855. Priest Wierzbowski was a dean in Szumów ir Suwałki. In 1856, he was made an honorary canon of the cathedral of Lublin diocese. In 1860, he was appointed surrogate judge. In 1867, a couple of more offices were added: Wierzbowski became dean of the Suwałki deanery and was appointed visitor of the monasteries of Sejny (Augustów) diocese. He was also a provisor of the Sejny Theological Seminary. He also ascended the hierarchy by becoming a gremial canon of Seinai cathedral in 1870⁵⁶. Wierzbowski was consecrated on 6 October 1872 in the Church of St Catherine of Alexandria in St. Petersburg. His principal consecrator was Anton Fiałkowski, archbishop of Mohilev; he was assisted by Jerzy Iwaszkiewicz, a suffragan of Mohilev archdiocese, Aleksander Kazimierz Gitowt-Dziewaltowski, a suffragan of Płock diocese, and Bishop Tomasz Kułinski, apostolic vicar of Kielcy-Cracow diocese⁵⁷. After his studies in St. Petersburg, Romuald Jałbrzykowski was briefly appointed vicar of Wąsosz and then appointed chaplain to Bishop Baranauskas. In 1902, he became a professor at the Sejny Theological Seminary. In 1909, priest Jałbrzykowski became the vice-rector of the seminary of Sejny and in 1910 he became the canon of the Sejny cathedral chapter. On 29 July 1918, Pope Benedict XV appointed Romuald Jałbrzykowski titular bishop of Cusae and suffragan of Sejny. Jałbrzykowski's consecration took place on 30 November 1918, in Łomża. His principal consecrator was Archbishop of Warsaw Metropolitan Aleksander Kakowski, who was assisted by Antoni Julian Nowowiejski, ordinary of Płock, and Stanisław Gall, suffragan of the archdiocese of Warsaw⁵⁸. With the

⁵⁴ Ibid., p. 315-316.

⁵⁵ Ks. R. J. (Romuald Jałbrzykowski), 'Butkiewicz Bonawentura', p. 233-234.

⁵⁶ Rr., 'Wierzbowski Piotr Paweł', *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. XLI-XLII, Warszawa-Lublin-Łódź, 1915, p. 274-275.

⁵⁷ K. R. Prokop, 'Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji wigierskiej, sejneńskiej (augustowskiej) oraz łomżyńskiej', p. 320.

⁵⁸ Ibid., p. 324.

exception of Bonaventūra Butkevičius, who has been discussed above, all administrators were members of the Sejny cathedral chapter. In 1839, Mikołaj Błocki became prelate archdeacon of the chapter, and held this office when he was appointed administrator. Jakub Choiński was a canon of the chapter from 1839 and did not rise further up the hierarchy. Paweł Andruszkiewicz was a prelate scholast from 1870 and the dean of the chapter from 1872. Paweł Krajewski became a canon of the chapter in 1884, a scholastic prelate in 1892, and from 1893 he was the dean of the chapter. Juozapas Antanavičius became a canon in 1893, a prelate custodian in 1901, and a prelate archdeacon in 1910. Matas Dabrila was just an honorary canon⁵⁹.

Priest J. K. Gołaszewski became one of the closest colleagues of Bishop Michał Franciszek Karpowicz of Wigry and was appointed vicar general and an official. On 12 February 1802, Bishop M. P. Karpowicz entrusted him with the administration of the former part of Lutsk diocese in the diocese of Wigry. On 29 September 1803, two general consistories of the diocese of Wigry were established, in Waniewo and Wilkawiškis. J. K. Gołaszewski became the head of the Waniewo consistory⁶⁰. The preconization of Gołaszewski in the consistory of the Apostolic See took place on 26 June 1805. Due to political and military conditions, the newly appointed Bishop Gołaszewski had to wait for almost four years for his consecration. The consecration took place on 5 March 1809, in the Cathedral of St John the Baptist in Warsaw. The principal consecrator was Ignacy Raczyński, Metropolitan Archbishop of Gniezno and the Apostolic Administrator of the Diocese of Warsaw; his assistants were Tymoteusz Gorzeński, ordinary of Smolensk and the administrator of the diocese of Poznań, and Antonin Malinowski, a former suffragan of the diocese of Samogitia, a Dominican⁶¹.

Several hierarchs of the diocese of Sejny or Augustów made their ecclesiastical careers in other dioceses. Bishop Józef Ignacy Rybiński of Kujawy diocese appointed Bishop I. S. Czyżewski as regent of his chancery. On 26 April 1787, he became a canon of the chapter of Włocławek cathedral chapter. He served as a surrogate of the bishop's court, then as auditor and judge-general. He was the dean of Rokitno and later of Wolbórz. After the death of Bishop Rybiński, he administered part of the diocese. In 1809, he became a prelate of the Warsaw cathedral chapter and for ten years was a third-instance prosynodic judge⁶². He was preconized bishop of Seinai on 19 May 1820. His consecration took place on 6 August 1820, in the Church of St Joseph of the Visitationists in Warsaw. The principal consecrator was Bishop Ordinary A. M. Prażmowski of Płock; he was assisted by

⁵⁹ A. Katilius, 'Seinų (Augustavo) vyskupijos aukštieji dvasininkai: katedros kapitulos narių charakteristikos metmenys', *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*, vol. 41, Vilnius 2018, p. 150-154.

⁶⁰ A. Romańczuk, W. M. Bartel, 'Gołaszewski Jan Klemens', p. 238.

⁶¹ K. R. Prokop, 'Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji wigierskiej, sejneńskiej (augustowskiej) oraz łomżyńskiej', p. 311-312.

⁶² W. Kłapkowski, 'Czyżewski Ignacy Stanisław', *Polski słownik biograficzny*, vol. IV, Kraków, 1938, p. 381.

Bishop Feliks Łukasz Lewiński of Podlasie and Włocławek suffragan bishop Józef Marcelin Dzięcielski of Włocławek⁶³. Bishop Mikołaj Jan Manugiewicz became a canon of the Warsaw cathedral chapter on 7 September 1809 and a canon of Gniezno cathedral in 1815. From 1815 he permanently resided in Warsaw. In 1816, he became a canon of the collegiate church in Lowicz and a prelate of the Warsaw cathedral chapter. Pope Pius VII appointed Manugiewicz suffragan bishop of the Archdiocese of Warsaw on 13 July 1822. The consecration took place on 10 November 1822, in the Church of the Holy Cross in Warsaw. He was consecrated by Metropolitan Szczepan Hołowczyc, Archbishop of Warsaw, who was assisted by Bishop Ordinary Jan Paweł Woronicz of Kraków and Archbishop Józef Koźmian of Lublin⁶⁴. Manugiewicz became bishop ordinary of Sejny late in 1825. In 1810, Bishop Paweł Straszynski received the title of an honorary canon of the Lublin diocesan cathedral. In 1822, he was conferred the title of the gremial canon of the Lublin diocesan cathedral. In 1823, canon Straszynski followed Bishop Skarszewski to the archdiocese of Warsaw and in 1826 became the canon of the Warsaw chapter⁶⁵. In 1832, he became a clerk for the governmental commission for internal and ecclesiastical affairs, where he sat until 1836. On 16 October 1833, the cathedral chapter of the archdiocese of Warsaw elected him administrator of this archdiocese. Paweł Straszynski's consecration as bishop of Sejny took place on 8 January 1837, at the Cathedral of St John the Baptist in Warsaw. The principal consecrator was Bishop Franciszek Pawłowski of Płock, assisted by the suffragan Mateusz Maurycy Wojakowski of Lublin diocese and the suffragan Konstanty Wincenty Plejewski of the diocese of Płock⁶⁶. Bishop Antanas Baranauskas worked as a professor at the Roman Catholic Spiritual Academy in St. Petersburg and at the Seminary of the Diocese of Samogitia (Telšiai) in Kaunas. In the latter, he served as an inspector. In 1879, he became a canon of the cathedral chapter of Samogitian (Telšiai) diocese, and in 1883 he was appointed a prelate scholast of the same chapter. In 1884, Pope Leo XIII appointed Baranauskas suffragan of the diocese of Samogitia (Telšiai)⁶⁷. Bishop Baranauskas was consecrated on 6 July 1884, in the Church of St Catherine of Alexandria in St. Petersburg. The principal consecrator was Bishop Szymon Marcin Kozłowski of Luts'k-Zhytomyr; he was assisted by two suffragans, Cyril Lubowidzki of the diocese of Luts'k-Zhytomyr and Anton Jan Zerr of the diocese of Tiraspol. Baranauskas was appointed bishop ordinary of Sejny in 1897⁶⁸. Antanas Karosas, the last bishop of Sejny, ascended the hierarchical ladder in the diocese of Samogitia (Telšiai). After

⁶³ K. R. Prokop, 'Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji wigierskiej, sejneńskiej (augustowskiej) oraz łomżyńskiej', p. 314.

⁶⁴ Ibid., p. 315.

⁶⁵ X. R. J. (Romuald Jałbrzykowski), 'Straszynski Paweł', p. 156.

⁶⁶ K. R. Prokop, 'Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji wigierskiej, sejneńskiej (augustowskiej) oraz łomżyńskiej', p. 317.

⁶⁷ X. F. A. (Pranciškus Augustaitis), 'Baranowski Antoni', p. 103.

⁶⁸ K. R. Prokop, 'Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji wigierskiej, sejneńskiej (augustowskiej) oraz łomżyńskiej', p. 322.

graduation from the academy, he was appointed professor at the Seminary of the Diocese of Samogitia (Telšiai) in Kaunas, and secretary to Bishop Mečislovas Leonardas Paliulionis in 1885. He became a canon of the Kaunas cathedral chapter in 1896, and the rector of the seminary in 1900⁶⁹. On 8 November 1906, Antanas Karosas was appointed suffragan of the Diocese of Lutsk-Zhytomyr. He was consecrated on 16 June 1907, in the Church of St Catherine of Alexandria in St. Petersburg. Mečislovas Leonardas Paliulionis, bishop ordinary of the Diocese of Samogitia (Telšiai), was the principal consecrator; he was assisted by Karol Antoni Niedziałkowski, the bishop of Lutsk and Zhytomyr, and Gasparas Feliksas Cirtautas, suffragan bishop of the Diocese of Samogitia (Telšiai)⁷⁰. Bishop Karosas became the ordinary of the diocese of Sejny or Augustów in 1910.

Konstanty Ireneusz Łubieński and Juozas Oleka did not hold any hierarchical rank before becoming bishops, that is, they did not serve as canons or prelates in any cathedral chapter. Łubieński did pastoral work in St. Petersburg, Tallinn, and elsewhere. He was one of the hierarchs of the diocese of Sejny or Augustów who was exiled before becoming a bishop. He was the only one among the bishops and administrators of Sejny to be exiled to the depths of Russia; he died on his way to the place of exile. Due to the 1863 uprising, Łubieński's appointment as bishop of Sejny caused problems with his consecration. He was consecrated not in Warsaw or Sejny, but in the cathedral of Podlasie in **Janów Podlaski, on 20 December 1863**. Łubieński's principal consecrator was the local ordinary Beniamin Piotr Szymański, who was assisted by two suffragans, Józef Twarowski of Podlasie diocese and Henryk Ludwik Plater of the Archdiocese of Łowicz⁷¹. After completing his higher theological studies, Juozas Oleka did not return to the diocese of Sejny or Augustów, but remained in the Archdiocese of Warsaw where he was appointed prefect of the Institute for the Deaf and Mute in Warsaw and worked there for eighteen years. Later he served as prefect of a gymnasium, was a dean in Radzymin near Warsaw, and worked as a prefect of a teacher training school there. From 1862, he was a dean of two parishes in Warsaw⁷². Suffragan bishop Juozas Oleka was consecrated on 27 October 1883 in the Church of St Catherine of Alexandria in St. Petersburg. He was consecrated by Bishop Kazimierz Wnorowski of Lublin, and his assistants were Bishop Karol Hryniewiecki of Vilnius and Bishop Szymon Marcin Kozłowski of Lutsk-Zhytomyr. Juozas Oleka was a titular bishop of Arathia⁷³.

In summary, four bishops and all seven administrators were members of the Seinai cathedral chapter. Five bishops had ecclesiastical careers in other dioceses

⁶⁹ J. V., 'Karosas Antanas', *Lietuvių enciklopedija*, vol. 11, Boston 1957, p. 81.

⁷⁰ K. R. Prokop, 'Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji wigierskiej, sejneńskiej (augustowskiej) oraz łomżyńskiej', p. 323.

⁷¹ Ibid., p. 319.

⁷² X. F. A. (Pranciškus Augustaitis), 'Hollak Józef', p. 332.

⁷³ K. R. Prokop, 'Sakry i sukcesja święceń biskupich pasterzy diecezji wigierskiej, sejneńskiej (augustowskiej) oraz łomżyńskiej', p. 321.

before becoming ordinaries of the diocese of Sejny or Augustów, three of whom were suffragan bishops of other dioceses, and one was the administrator of the Archdiocese of Warsaw. One hierarch was appointed bishop while the diocese of Wigry still existed. Two of the bishops had not risen through the hierarchy, that is, they were not members of a cathedral chapter before becoming bishops of Sejny.

Age

Age is important in terms of the ability of the hierarchs to carry out the duties entrusted to them. That is why we will take a look at the ages at which the clergymen became diocesan ordinaries, suffragans, and administrators.

Of the bishop ordinaries and suffragan bishops, the oldest to become a bishop was Juozas Oleka, who was 71 years old at the time of his consecration. M. J. Manugiewicz was appointed ordinary of the diocese of Sejny or Augustów at the age of 71, but he became a suffragan of the archdiocese of Warsaw at the age of 68. At the age of 38, K. I. Łubieński was the youngest of the bishops. At the time of his consecration, Romuald Jałbrzykowski was not much older at 42 years of age. Antanas Baranauskas became suffragan of the diocese of Samogitia (Telšiai) at the age of 49 and the ordinary of Seinai at the age of 60. Antanas Karosas was appointed suffragan of Lutsk-Zhytomyr at the age of 50 and became ordinary of Sejny at the age of 54. The ages of the other bishops ranged between 52 and 68 years. As we can see, most of the bishops of the diocese of Sejny or Augustów were over 50 when they became hierarchs. This is the age of maturity, of course.

Speaking of the administrators, two priests, Krajewski and Dabrila, took office at the age of 69 and were the oldest among the administrators. Antanavičius was the youngest: he took office at the age of 49. Butkevičius was 56 years old when he was first elected diocesan administrator, Choiński was 57, Błocki was 61 years old, and P. Andruszkiewicz was 63.

Conclusions

Nineteen hierarchs, that is, bishop ordinaries, suffragans and administrators, were in office during the entire existence of the diocese of Sejny or Augustów. In terms of social origin, there were nine or ten boyars, five peasants, probably one urban resident, one of the craftspeople, and two of uncertain social origin. Geographically, more than a half – ten out of nineteen – of the hierarchs came from other dioceses. Nine hierarchs were born in the diocese of Sejny or Augustów. In terms of ethnic origin, we see one Armenian, one Jew, and five or six clergymen of Lithuanian origin (there are doubts regarding Bonaventūra Butkevičius). Other clergymen were of Polish origin. Theological education of most of the hierarchs of the diocese of Sejny or Augustów was limited to graduation from a seminary; that applies to ten of them. Others studied at higher education

institutions for a longer or shorter time and five of them had doctoral degrees (including two honorary doctorates). Of the nineteen hierarchs, four bishops and all seven administrators were members of the Sejny cathedral chapter. Five bishops had ecclesiastical careers in other dioceses before becoming ordinaries in the diocese of Sejny or Augustów, three of whom were suffragan bishops of other dioceses and one was the administrator of the Archdiocese of Warsaw. One hierarch was appointed bishop while the diocese of Wigry still existed. Two of the bishops had not risen through the hierarchy, that is, they were not members of a cathedral chapter, before becoming bishops of Sejny. Most of the hierarchs of the diocese of Sejny or Augustów were of the mature age of over 50 years.

* * *

Hierarchs of the Diocese of Sejny or Augustów: Aspects of the Collective Biography of Bishops and Administrators

Summary

The article focuses on the nineteen ordinaries, suffragan bishops, and administrators of the diocese of Sejny or Augustów who governed the diocese throughout its existence. In terms of social origin, nine or ten of them came from the nobility and five from peasants; one was probably an urban resident, one of the craftspeople, and two of uncertain social origin. Geographically, ten hierarchs came from other dioceses. Nine hierarchs were born in the diocese of Sejny or Augustów. In terms of ethnic origin, we see one Armenian, one Jew, and five or six clergymen of Lithuanian origin (there are doubts regarding Bonaventūra Butkevičius). Other clergymen were Poles. Theological education of most of the hierarchs of the diocese of Sejny or Augustów was limited to graduation from a seminary. This applies to ten of them. Others studied at higher education institutions for a longer or shorter time and five of them had doctoral degrees (including two with honorary doctorates). Of the nineteen hierarchs, four bishops and all seven administrators were members of the Sejny cathedral chapter. Five bishops had ecclesiastical careers in other dioceses before becoming ordinaries of the diocese of Sejny or Augustów, three of whom were suffragan bishops of other dioceses, and one was the administrator of the Archdiocese of Warsaw. One hierarch was appointed bishop while the diocese of Wigry still existed. Two of the bishops had not risen through the hierarchy, that is, they were not members of a cathedral chapter before becoming bishops of Sejny. Most of the hierarchs of the diocese of Sejny or Augustów were of the mature age of over 50 years.

Keywords: diocese of Sejny or Augustów, bishop, diocesan administrator, social origin.

Bibliography

- Aleksandravičius E., *Antanas Baranauskas: szlak wieszczcia*, trans. J. Rogoza, T. Błaszczak, Sejny 2014.
- Aleksandravičius E., *Giesmininko kelias*, Vilnius 2003.
- Antanas Baranauskas: 100-osioms mirties metinėms*, comp. Irena Gasparavičiūtė and Petras Maksimavičius, Punksas 2003.
- Biskup Antoni Baranowski 1835-1902. Orędownik pojednania polsko-litewskiego*, Warszawa 1998.
- Jemielity W., *Diecezja augustowska czyli sejneńska w latach 1818-1872*, Lublin 1972.
- Jemielity W., 'Zarys dziejów Diecezji Augustowskiej czyli Sejneńskiej', *Lithuania*, 1995, No. 2(15), p. 99-124.
- J. V., 'Karosas Antanas', *Lietuvių enciklopedija*, vol. 11, Boston 1957, p. 81-83.
- Katilius A., 'Seinų (Augustavo) vyskupijos aukštieji dvasininkai: katedros kapitulos narių charakteristikos metmenys', *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*, vol. 41, Vilnius 2018, p. 131-158.
- Katilius A., 'Seinų vyskupas Konstantinas Irenėjus Lubenkis', *Terra jatwezenorum*, Punksas 2011, t. 3, p. 127-142.
- Kłapkowski W., 'Czyżewski Ignacy Stanisław', *Polski słownik biograficzny*, vol. IV, Kraków, 1938, p. 381.
- Konstanty Ireneusz Pomian Hrabia Lubieński biskup sejneński*, Kraków 1898.
- Ks. L. Ł., 'Manugiewicz Mikołaj Jan', *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. XXV-XXVI, Warszawa 1911, p. 242-243.
- Ks. L. Ł., 'Stanisław Henryk Choromański', *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. VII-VIII, Warszawa 1906, p. 51.
- K. P., 'Błocki Mikołaj', *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. III-IV, Warszawa 1904, p. 413.
- Ks. R. J. (Romuald Jałbrzykowski), 'Butkiewicz Bonawentura', *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. V-VI, Warszawa 1905, p. 233-234.
- Kviklys B., *Lietuvos bažnyčios*, vol. 2: *Vilkaviškio vyskupija*, Chicago 1982.
- Lupiński J., *Seminarium duchowne w Tykocinie w latach 1769-1863*, Łódź 2011.
- Mikšytė R., *Antanas Baranauskas*, Vilnius 1983.
- Orman E., K. Śmigiel, Straszyński Paweł, *Polski słownik biograficzny*, vol. XLIV/2, No. 181, Warszawa-Kraków, 2006, p. 262-264.
- Prokop K. R., 'Sakry i sukcesja święcen biskupich pasterzy diecezji wigierskiej, sejneńskiej (augustowskiej) oraz łomżyńskiej', *Studia teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża*, vol. 28, Białystok, 2010, p. 305-342.
- Punksko, Seinų ir Lazdijų krašto knygnešiai ir daraktoriai*, Benjaminas Kaluškevičius, Kazys Misius, Sigitas Birgelis (eds), Punksas, 2017.
- Romańczuk A., Bartel W. M., 'Gołaszewski Jan Klemens', *Polski słownik biograficzny*, vol. VIII/2, zeszyt 37, Wrocław-Kraków-Warszawa 1959, p. 238-239.
- Rr., Wierzbowski Piotr Paweł, „Podręczna encyklopedia kościelna“, vol. XLI-XLII, Warszawa, Lublin, Łódź 1915, p. 274-275.
- Sawicki R., *Miedzy ołtarzem a tronami obcych mocarstw. Biskupi diecezji wigierskiej – działalność pastoralna, społeczna i polityczna*, Warszawa, 2018.
- Szot A., *Abp Romuald Jałbrzykowski metropolita wileński*, Lublin, 2002.
- Talutis M., 'Vyskupas „piliakalnis“ Augustinas Polikarpas Marciejevskis', *Terra jatwezenorum*, Punksas, 2016, vol. 8, part 1, p. 93-100.
- T., 'Gołaszewski Jan Klemens', *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. XIII-XIV, Warszawa 1907, p. 230-231.
- X. F. A. (Pranciškus Augustaitis), 'Baranowski Antoni', *Podręczna encyklopedia Kościelna*, vol. III-IV, Warszawa, 1904, p.103-104.
- X. F. A. (Pranciškus Augustaitis), 'Czyżewski Ignacy Stanisław', *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. VII-VIII, Warszawa 1906, p. 306.

- X. F. A. (Pranciškus Augustaitis), 'Hollak Józef', *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. XV-XVI, Warszawa 1908, p. 332-333.
- X. F. A. (Pranciškus Augustaitis), Łubieński Konstanty Ireneusz, *Podręczna encyklopedia Kościelna*, vol. XXV-XXVI, Warszawa, 1911, p. 109.
- X. R. J. (Romuald Jałbrzykowski), 'Augustyn Polikarp Marciejewski', *Podręczna encyklopedia kościelna*, vol. XXV-XXVI, Warszawa, 1911, p. 250-251.
- X. R. J. (Romuald Jałbrzykowski), 'Straszyński Paweł', *Podręczna encyklopedia Kościelna*, vol. XXXVII-XXXVIII, Warszawa, 1913, p. 156.
- X. S. J. (Stanisław Jamiołkowski), 'Gołaszewski Jan Klemens', *Encyklopedia Kościelna*, Warszawa 1875, vol. 6, p. 274-277.
- X. S. J. (Stanisław Jamiołkowski), Marciejewski Polikarp Augustyn, *Encyklopedia Kościelna*, Warszawa, 1880, vol. 13, p. 394-399.
- X. S. J. (Stanisław Jamiołkowski), 'Czyżewski Ignacy Stanisław', *Encyklopedia Kościelna*, Warszawa, 1874, vol. 3, p. 687.
- X. S. J. (Stanisław Jamiołkowski), 'Manugiewicz Mikołaj Jan', *Encyklopedia Kościelna*, Warszawa, 1880, vol. 13, p. 384-387.
- X. S. J. (Stanisław Jamiołkowski), 'Łubieński Konstanty Ireneusz', *Encyklopedia Kościelna*, Warszawa, 1879, vol. 12, p. 590-592.
- Žemaitis K., 'Biskup sufragana sejneński Józef Hollak – apostoł Polski i Litwy XIX w.', *Diecezja sejneńska 1818-1925. Studia i szkice z okazji 200-lecia erygowania*, Łomża, 2018, p. 69-76.
- Žemaitis K., 'Vyskupas Antanas Karosas Punske: pabėgėlis ar tremtinys?', *Terra jatwezenorum*, Punksas 2017, t. 9, d. 2, p. 246-253.
- Žemaitis K., 'Vyskupas Antanas Karosas Marijampolėje (1920-1926 metai)', *Terra jatwezenorum*, Punksas, 2018, vol. 10, part 1, p. 268-276.
- Žemaitis K., 'Vyskupo Antano Karoso veikla Vilkaiviškyje 1926-1940 metais', *Terra jatwezenorum*, Punksas, 2020, vol. 12, part 1, p. 349-356.
- Žemaitis K., 'Vilkaiviškio vyskupas Antanas Karosas okupacijų metais', *Terra jatwezenorum*, Punksas, 2020, vol. 12, part 2, p. 47-59.
- Żychiewicz T., 'Jałbrzykowski Romuald', *Polski słownik biograficzny*, vol. 10, No. 3, Wrocław-Warszawa-Kraków, 1963, p. 400-401.
- Żywczyński M., 'Manugiewicz Mikołaj', *Polski słownik biograficzny*, vol. XIX/4, No. 83, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1974, p. 501-502.

ANDRZEJ B. KRUPA*

Geneza i erygowanie parafii w Sadlinkach w 1973 roku

Zmiany polityczno-ustrojowe po zakończeniu II wojny światowej spowodowały podział terytorium diecezji warmińskiej, która znalazła się w granicach zarówno Polski, jak i Związku Radzieckiego. Masowa migracja zmieniła równocześnie strukturę narodowościową i religijną tego terytorium. W polskiej części diecezji zamieszkała ludność w przeważającej części katolicka. Istniejąca przed 1945 r. sieć parafialna, zwłaszcza na terenach, na których dotychczas przeważali protestanci, nie mogła w pełni zaspokoić potrzeb religijnych osiedlającej się tutaj ludności. Wraz ze stopniowym pogarszaniem się relacji państwo-Kościół nastąpiło zahamowanie rozwoju sieci parafialnej.

Trudności, jakich doświadczała diecezja warmińska w tej materii nie odbiegały w swej skali od reszty kraju. Problem ten poruszył bp Julian Wojtkowski¹. Zagadnieniem przejmowania świątyń poewangelickich dla potrzeb kultu katolickiego na terenie diecezji warmińskiej zajmowali się ks. Jacek M. Wojtkowski² i bp Rudolf Bażanowski³. Najpełniejszy obraz kościoła warmińskiego po drugiej wojnie światowej przyniosły publikacje ks. Andrzeja Kopiczki⁴. Tematyka podstaw materialnych funkcjonowania Kościoła na Warmii objęła jednak głównie diecezję warmińską w granicach po 1992 r., na terenie będącym w kompetencjach władz państwowych w Olsztynie. Istnieje więc potrzeba kontynuowania badań, dotyczących części diecezji warmińskiej leżącej na terenie województwa

* Andrzej B. Krupa – Kwidzyn, Polska
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8156-7698>; e-mail: abkrupa@wp.pl

¹ J. Wojtkowski, *Diecezja warmińska w latach 1945-1972*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1996, nr 1, s. 81-100.

² J. M. Wojtkowski, *Świątynie ewangelickie przekazane katolikom na Warmii i Mazurach w latach 1972-1992*, Olsztyn 2002.

³ R. Bażanowski, *Kościół i parafie diecezji mazurskiej. Przeszłość i teraźniejszość*, t. 1-2, Olsztyn 2019.

⁴ A. Kopiczko, *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*, Olsztyn 1996; tenże, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945-1992*, cz. 1, *Studium topograficzne*, Olsztyn 2009; cz. 2, *Słownik*, Olsztyn 2007.

gdańskiego w granicach sprzed reformy administracyjnej z 1974 r., która po 1992 r. weszła w skład diecezji elbląskiej.

Niniejszy artykuł traktuje o parafii Sadlinki jednym z ośrodków duszpasterskich na tym terenie. Ramy czasowe opracowania wyznaczają przejście kaplicy w Sadlinkach w 1945 r. i zakończenie jej rozbudowy w 1985 r.

Sadlinki nie doczekały się dotychczas własnej monografii. Jedyne, syntetyczne ujęcie dziejów tej miejscowości we współczesnej historiografii znalazło swe miejsce w wydanej w 1982 r. monografii Kwidzyna, zajmując nieco ponad stronę części poświęconej dziejom podkwidzyńskich wsi⁵.

Parafia w Sadlinkach jest położona w południowej części powiatu kwidzyńskiego, na obszarze Doliny (Żuławy) Kwidzyńskiej, w dekanacie Kwidzyn-Śródmieście diecezji elbląskiej⁶. Do 1945 r. teren ten zamieszkiwali w większości protestanci⁷. Ucieczka przed zbliżającym się frontem i późniejsze wysiedlenia spowodowały, że miejsce niemieckiej i ewangelickiej ludności zajęli Polacy z różnych części kraju, także wysiedlani z ziem wcielonych do Związku Radzieckiego. Wieś Sadlinki stała się po 1945 r. ośrodkiem administracyjnym i społecznym. Mieściła się w niej lokalna administracja, szkoła, poczta i inne instytucje⁸. Społeczność katolicka, licząca nieprzerwanie przez omawiany okres około 2200 wiernych, nie posiadała tutaj placówki duszpasterskiej.

Jedynymi świątyniami katolickimi w południowej części Żuławy Kwidzyńskiej do 1945 r. był kościół parafialny Trójcy Świętej w Kwidzynie wraz z kaplicą św. Wojciecha w Nebrowie Wielkim, wybudowaną w latach 1928-1931⁹, w odległości odpowiednio 9 i 12 km od Sadlinek. Mieszkający tutaj wierni diaspory katolickiej mogli także korzystać z kościołów w Tychnowach¹⁰ (położonego 6 km na północ od Kwidzyna), w Gardei¹¹ (odległej od Sadlinek

⁵ A. Lemański, W. Odyniec, J. Powierski, *Dzieje wsi*, w: *Kwidzyn. Z dziejów miasta i okolic*, red. A. Wakar, Olsztyn 1982, s. 286-287.

⁶ *Schematyzm diecezji elbląskiej. Rok 1992*, Elbląg 1992, s. 39.

⁷ W. Zawadzki, *Budowa kościoła św. Trójcy w Kwidzynie w świetle korespondencji kościelnej*, „Rocznik Elbląski” 2006, t. 20, s. 411. W 1841 r., w czasie planowania budowy kościoła katolickiego w Kwidzynie, w Sadlinkach, Białkach i Karpinach mieszkało łącznie 28 katolików, w tym tylko 2 gospodarzy i 3 dzieci. Wg spisu z 1910 r., w Sadlinkach na łączną liczbę 190 mieszkańców, 186 było ewangelikami a 4 katolikami; zob. *Gemeindelexikon für die Regierungsbezirke Allenstein, Danzig, Marienwerder, Posen, Bromberg und Oppeln. Auf Grund der Ergebnisse der Volkszählung vom 1. Dezember 1910 und anderer amtlichen Quellen bearbeitet vom Königlich Preußischen Landesamte*, t. 3, *Regierungsbezirk Marienwerder*, Berlin 1912, s. 46-47.

⁸ A. Lemański, W. Odyniec, J. Powierski, *Dzieje wsi*, s. 286-287.

⁹ Kaplicę służącą diasporze katolickiej obsługiwali księża z parafii Trójcy Świętej z Kwidzyna; zob. J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice na terenie byłej diecezji pomezańskiej 1243-1821* (1992), cz. 1-2, Elbląg 1999, s. 218, 290.

¹⁰ Jest to jedyna świątynia w dekanacie kwidzyńskim, będąca nieprzerwanie we władaniu katolików od średniowiecza; zob. *Rocznik Diecezji Warmińskiej 1985* (dalej: *Rocznik 1985*), Olsztyn 1985, s. 254-255.

¹¹ Kościół zbudowano w 1930 r. W 1931 r. Erygowano przy tym kościele parafię; zob. *Rocznik 1985*, s. 247.

o 13 km), czy świątyni parafialnej w Mokrem i filialnej w Welczu Wielkim w diecezji chełmińskiej¹².

Ludność, która zamieszkała na terenie Żuławy Kwidzyńskiej, przejęła w 1945 r. do użytkowania poewangelickie świątynie w Nebrowie Wielkim i Sadlinkach¹³. Obsługę kaplicy w Sadlinkach zapewniali księża z Kwidzyna¹⁴. Rok później w Nebrowie Wielkim została erygowana parafia, natomiast katolicka kaplica św. Wojciecha i poewangelicka w Sadlinkach stały się świątyniami filialnymi¹⁵.

W artykule zostaną przeanalizowane dokumenty z archiwów parafii Podwyższenia Krzyża Świętego w Sadlinkach oraz Archiwum Państwowego w Gdańsku. Szereg przydatnych dokumentów znajduje się w aktach bieżących Kurii Diecezjalnej Elbląskiej. Niestety w Archiwum Diecezji Elbląskiej nie odnaleziono dokumentów, dotyczących omawianego tematu. Pomocne są wspomnienia ks. Zenona Szerle¹⁶, czy też opracowanie s. Rut E. Kopicz¹⁷.

Plebania

W dniu 7 maja 1958 r. duszpasterzem w Sadlinkach został ks. Zenon Szerle, jako wikariusz parafii nebrowskiej, w praktyce administrator wikariatu ekspozowanego¹⁸. Najpilniejszym problemem do rozwiązania przez duszpasterza placówki duszpasterskiej był brak plebanii¹⁹.

Przedwojenny ewangelicki kompleks duszpasterski w Sadlinkach składał się z kaplicy, pastorówki i łącznika tych budynków²⁰. Katolicy przejęli kaplicę i łącznik, budynek pastorówki uległ spaleni. Zniszczony został strop

¹² J. Wiśniewski, *Kościół i kaplice*, s. 280-284, 469-471. Odległość Sadlinek od Mokrego wynosi 20 km, a od Welcza Wielkiego – 13 km. Kościoły te w okresie międzywojennym znalazły się na terenie państwa polskiego.

¹³ J. Wojtkowski, *Diecezja warmińska*, s. 90-91.

¹⁴ Pismo proboszcza parafii Mokre ks. A. Strzyżewicza z 21.02.1946 r.: „[...] w Siedlinkach odprawia Mszę św. Podobno co drugą czy czwartą niedzielę ksiądz katolicki z Kwidzyna, jak mię ostatnio informowali wierni”; Kuria Diecezjalna Elbląska (dalej: kdeg), Teczka: Sadlinki P/122.

¹⁵ *Spis kościołów i duchowieństwa diecezji warmińskiej*, Olsztyn 1951, s. 172; *Spis duchowieństwa i parafii diecezji warmińskiej*, Olsztyn 1967, s. 146-147.

¹⁶ Z. Szerle, *Kapłańska droga. Wspomnienia ks. Zenona Szerle*, Olsztyn 2015.

¹⁷ R. E. Kopicz, *Aparat bezpieczeństwa PRL wobec ks. Zenona Szerli i nowo powstającej parafii w Sadlinkach na tle jego życiorysu*, „Studia Elbląskie” 2010, t. 11, s. 63-77. Opracowanie opiera się na wspomnieniach ks. Z. Szerle i materiałach z IPN.

¹⁸ A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie*, cz. 2, s. 279.

¹⁹ Z. Szerle, *Kapłańska droga*, s. 72.

²⁰ Placówka duszpasterska należała do superintendentury w Kwidzynie, włączonej po I wojnie światowej do okręgu kościelnego Prusy Wschodnie. Została zbudowana w okresie międzywojennym; G. Jasiński, *Kościół ewangelicki w Prusach Wschodnich w latach 1918-1945*, w: *W 500-lecie Reformacji (1517-2017). Z dziejów Kościołów Ewangelickich w dawnych Prusach Królewskich i Książęcych. Tereny dawnych Prus Książęcych*, red. J. Kłaczek, G. Jasiński, P. Birecki, Toruń 2017, s. 289-290; por. W. Hubatsch, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreussens*, cz. 1, Göttingen 1968, s. 451.

i konstrukcja dachu, natomiast ceglane ściany przetrwały²¹. Jednym z pierwszych kroków, podjętych przez wspólnotę katolicką, były starania o odbudowę tego obiektu jako plebanii w kompleksie duszpasterskim. Opracowano dokumentację i zgromadzono materiały budowlane. Delegacje mieszkańców udały się w tej sprawie do władz powiatowych i wojewódzkich. Starania wspierał rządcą diecezji warmińskiej bp Tomasz Wilczyński. Zezwolenia na prowadzenie robót budowlanych jednak nie uzyskano. Odmowa była umotywowana złym stanem technicznym murów, nie pozwalającym na odbudowę obiektu²². Użyta argumentacja odbiegła od tej zwykle stosowanej. Negatywne decyzje motywowano bowiem wówczas brakiem materiałów budowlanych i ich przeznaczaniem na pilniejsze inwestycje, takie jak mieszkania, szkoły czy zakłady pracy²³. Praktyka ta była stosowna niezależnie od tego, czy inwestor zdołał zgromadzić wszystkie niezbędne materiały²⁴.

W celu podważenia argumentu o złym stanie technicznym murów, rządcą diecezji warmińskiej ustalił z władzami powołanie wspólnej komisji państwowo-kościelnej z udziałem ekspertów. Jej zadaniem było wydanie ekspertyzy, dotyczącej możliwości ich wykorzystania do odbudowy budynku, mającego stać się plebanią. Władze jednak zwlekały z delegowaniem swoich przedstawicieli. Wobec przeciągania sprawy w czasie, bp Tomasz Wilczyński zdecydował o dokonaniu oceny bez udziału strony państwowej. Do przeprowadzenia badań zaproszono ekspertów z Politechniki Gdańskiej, którzy potwierdzili możliwość wybudowania plebanii w oparciu o pozostałości po spalonym budynku²⁵. Na tej podstawie rządcą diecezji warmińskiej wystąpił do Urzędu ds. Wyznań w Gdańsku o pozwolenie na wykonanie robót budowlanych. Formalny wniosek wsparła delegacja świeckich, która udała się do posłów koła poselskiego „Znak”, z prośbą o interwencję w tej sprawie²⁶.

Współdziałanie świeckich z duchowieństwem i pełna determinacja w dążeniu do odbudowy plebanii musiały wywołać zaniepokojenie aparatu partyjno-państwowego. Podjęto więc decyzję o radykalnym załatwieniu sprawy. Bez wcześniejszego powiadomienia wykonano z wykorzystaniem lin stalowych

²¹ Dokumentacja zdjęciowa obiektu plebanii; zob. Archiwum Parafii w Sadlinkach (dalej: APS), Księga pamiątkowa, k. 5-5v.

²² Archiwum Państwowe w Gdańsku (dalej: APG), Urząd Wojewódzki w Gdańsku (dalej: UW), 1765, k. 7.

²³ W diecezji warmińskiej wraz z odmową informowano, że diecezja nie należało liczyć z tych powodów na otrzymanie pozwolenia na prowadzenie robót budowlanych przy odbudowie, budowie, czy remoncie obiektów kościelnych w kolejnych latach. Bp T. Wilczyński w 1960 r. W piśmie do Urzędu do Spraw Wyznań z pisał wprost: „To pozór, a nie przyczyna”; zob. A. Kopiczko, *Kościół warmiński*, s. 140-141.

²⁴ A. Dudek, *Problem budownictwa sakralnego w stosunkach państwa z Kościołem rzymskokatolickim w Polsce w latach 1957-1970*, „Dzieje Najnowsze” 1995, nr 1, s. 31-46, s. 32.

²⁵ „Wizja lokalna profesorów Politechniki potwierdzona dokumentami wykazała, że 32% nowego budynku już stoi i że nadaje się on do odbudowy”; APS, Księga pamiątkowa, k. 4v.

²⁶ APS, Księga pamiątkowa, k. 4v.

i ciągników rozbiórkę murów, uszkadzając przy tym kościół²⁷. Zastosowana technika „faktów dokonanych” spowodowała, że wniosek o odbudowę plebanii stał się nieaktualny i bezcelowy.

Wobec braku perspektywy odbudowy pastorówki i tym bardziej uzyskania pozwolenia na budowę nowej plebanii, duszpasterz sadliński postanowił wykorzystać nadarzającą się okazję nabycia gotowego domu. W pobliżu kościoła, w odległości 100 m znajdował się bowiem na sprzedaż budynek mieszkalny wraz z ziemią uprawną. Ks. Zenon Szerle mógł, zgodnie z obowiązującym wówczas prawem nabyć gospodarstwo rolne. Posiadał bowiem niezbędne do tego średnie wykształcenie rolnicze²⁸. Po zebraniu wszystkich potrzebnych dokumentów, za zgodą rządcy diecezji warmińskiej podpisał w dniu 18 marca 1959 r. w Kwidzynie akt notarialny, kupując gospodarstwo rolne o łącznej powierzchni 4,52 ha, wraz w budynkiem mieszkalnym przy ul. Kwidzyńskiej 22²⁹.

Umocnienie podstaw duszpasterstwa, jakim niewątpliwie było pozyskanie budynku, umożliwiającego stałe rezydowanie kapłana przy kościele, stanowiło, jak się wydaje, zaskoczenie dla rządzących. W krótkim czasie podjęto próbę podważenia aktu notarialnego. Poszukiwano wad formalnych dokumentów, na podstawie których został zawarty. Usiłowano także wywrzeć nacisk na sprzedawcę gospodarstwa, by wycofał się z transakcji. Przesłuchiwany był również ks. Zenon Szerle. Działania te nie przyniosły jednak spodziewanego efektu³⁰. Budynek stał się plebanią nieistniejącej formalnie parafii³¹. Pozostał prywatnym budynkiem ks. Zenona Szerle do 1972 r., kiedy własność nieruchomości została przeniesiona na Kościół w związku z trwającymi staraniami o utworzenie parafii w Sadlinkach³².

Erygowanie parafii

20 stycznia 1958 r. Kuria Biskupia Diecezji Warmińskiej w Olsztynie zgłosiła Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Gdańsku zamiar utworzenia parafii w Sadlinkach³³. Zastrzeżenie wobec tego zamiaru wysunięto 20 października

²⁷ Uszkodzony kościół został naprawiony bez porozumienia z duszpasterzem, „[...] nie wiadomo na czyj rozkaz”; APS, Księga pamiątkowa, k. 4v. Wizytujący parafię w 1962 r. Dziekan kwidzyński ks. Gracjan Rudnicki zapisał: „Mury nadające się do remontu pomimo ogromnych starań Ks. Biskupa w celu remontu zostały obalone przez władze administracyjne. Jest tylko dół jako ślad miejsca gdzie była plebania”; APS, Księga Protokołów wizytacyjnych Kościoła w Sadlinkach (dalej: Księga protokołów), Protokół z 18.10.1962, k. 3v.

²⁸ Z. Szerle, *Kapłańska droga*, s. 78-79.

²⁹ Nieruchomość ta składa się z ziemi ornej, łąki oraz zabudowań: domu mieszkalnego, murowanego, krytego dachówką 5-izbowego, domu krytego papą, w którym znajduje się murowana obórka i drewniana szopka; APS, Akta luźne, Akt notarialny nr repertorium A-968/59. Za nieruchomość ks. Z. Szerle zapłacił 70 tys. zł, z czego 30 tys. zł stanowiły środki własne. Brakującą kwotę przekazał bp T. Wilczyński; zob. Z. Szerle, *Kapłańska droga*, s. 77.

³⁰ Szerzej zob. Tamże, s. 79-80.

³¹ APS, Księga Protokołów, Protokół z 18.10.1962, k. 3v.

³² APS, Akta luźne, Pismo ks. Z. Szerle z 22.05.1972 r.; Pismo sygn. Wz-IV-863/72.

³³ APG, UW, 1765, k. 1.

tegoż roku³⁴. Mimo braku zgody władz państwowych, wikariat nebrowskiej parafii w Sadlinkach funkcjonował jako niezależna placówka duszpasterska³⁵.

Cztery lata później, w 1963 r., podjęto próbę likwidacji placówki duszpasterskiej w Sadlinkach. Wydział do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Gdańsku, pismem z 16 czerwca tegoż roku zażądał od kurii biskupiej w Olsztynie usunięcia księdza z Sadlinek, zarzucając mu prowadzenie duszpasterstwa bez państwowego zatwierdzenia. Jako argument potwierdzający pozaprawne istnienie parafii wskazano wykonywanie przez niego duszpasterstwa, tj. udzielanie sakramentów, sprawowanie sakramentaliów, itp. Odpowiadając w imieniu diecezji warmińskiej ks. Wojciech Zink argumentował, że udzielanie chrztów, ślubów, itp. posług religijnych w kościele w Sadlinkach, nie może być uważane za kryterium samodzielności³⁶. W związku z tym stanowczo odmówił wykonania nakazu wskazując, że byłoby to ciężką krzywdą dla tamtejszej katolickiej ludności³⁷. Obrona rezydowania w Sadlinkach księdza zmusiła jednak warmińską kurię do złożenia oświadczenia o respektowaniu prawnego statusu tutejszej placówki duszpasterskiej, jako filii parafii w Nebrowie Wielkim³⁸.

Zmiany na najwyższych szczeblach władzy państwowej po grudniu 1970 r. zostały uznane jako odpowiedni moment do wznowienia działań, zmierzających do erygowania parafii. W dniu 11 stycznia 1971 r. Kuria diecezjalna w Olsztynie skierowała do Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Gdańsku – Wydziału do Spraw Wyznań zawiadomienie o zamiarze utworzenia parafii w Sadlinkach. Nie uzyskał on jednak akceptacji władz. Odmowna odpowiedź z 8 lutego tegoż roku została uzasadniona istniejącym stanem faktycznym, będącym raczej argumentem za utworzeniem parafii. Wskazywano, że w Sadlinkach istnieje kościół filialny należący do parafii Nebrowo Wielkie, umożliwiający pełne zaspokojenie potrzeb religijnych tutejszych wiernych. Użyto także argumentu ekonomicznego, wskazując na znaczne koszty utrzymania nowej parafii³⁹.

Wnieсение zastrzeżenia nie oznaczało rezygnacji z dalszych starań. Zgłoszenie zamiaru utworzenia parafii zostało powtórzone po trzech miesiącach, 24 maja 1971 r. Miesiąc później nadeszła odpowiedź, ponownie negatywna⁴⁰. Do

³⁴ APG, UW, 1765, k. 20.

³⁵ Zgodnie z informacjami, które pozyskały organa bezpieczeństwa, w trakcie spotkania z księżmi w 1959 r. W Kwidzynie rządcą diecezji warmińskiej „[...] poruszył sprawę Sadlinek, oświadczając, że władze nie uznają Sadlinek jako parafii, ale wewnątrz Kościoła liczy się to jako parafia [...]”; R. E. Kopacz, *Aparat bezpieczeństwa*, s. 68.

³⁶ „[...] gdyż są to czynności religijne, które każdy wikariusz i w każdym miejscu może i winien wykonywać”; APG, UW, 1765, k. 49.

³⁷ APG, UW, 1765, k. 49.

³⁸ APG, UW, 1765, k. 49.

³⁹ „Utworzenie parafii w Sadlinkach spowodowałoby podział istniejącej parafii, co nie jest uzasadnione także ze względów ekonomicznych, gdyż pociągnęłoby za sobą nadmierne obciążenie wiernych, związane z utrzymaniem nowej parafii”; APS, Księga pamiątkowa, k. 34v.

⁴⁰ „Sprawa będąca przedmiotem niniejszej decyzji została już rozstrzygnięta prawomocną decyzją [...], a w międzyczasie nie zaistniały żadne nowe okoliczności uzasadniające jej zmianę”; zob. APS, Księga pamiątkowa, k. 37.

zmagają o utworzenie parafii włączyli się wówczas katolicy świeccy. Przedstawiciele placówki duszpasterskiej w Sadlinkach udali się 4 lipca 1972 r. do Warszawy do Urzędu do Spraw Wyznań, gdzie zostali przyjęci przez Aleksandra Skarżyńskiego – kierownika tegoż urzędu. Ten obiecał pozytywne załatwienie sprawy⁴¹. Kuria biskupia w Olsztynie ponownie wyraziła więc 12 lipca zamiar utworzenia parafii⁴². I tym razem Wydział do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Gdańsku w dniu 3 sierpnia zgłosił zastrzeżenie przeciw utworzeniu parafii. W decyzji poinformowano, że sprawa ta została już rozstrzygnięta poprzednią decyzją, „[...] a ponadto szczegółowe uzasadnienie stanowiska władz państwowych zostało przedstawione w dniu 9 czerwca br. w czasie konferencji u Przewodniczącego P.W.R.N. w Gdańsku z udziałem Ordynariusza Diecezji Warmińskiej – Ks. Bpa Drzazgi”⁴³. Odmowna decyzja została zaskarżona przez kurię warmińską do Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie w dniu 3 sierpnia⁴⁴. W dniu 27 października decyzja ta została uchylona i przekazana do ponownego rozpatrzenia Wydziałowi do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Gdańsku⁴⁵. Organ ten tym razem decyzją z 9 stycznia 1973 r. nie wniósł zastrzeżenia przeciw utworzeniu parafii⁴⁶. Wieloletnie starania duszpasterzy i wiernych świeckich o powstanie parafii zakończyły się sukcesem.

Po uzyskaniu zgody władz państwowych, rządcą diecezji warmińskiej dekretem z 15 lutego 1973 r. erygował kanonicznie parafię w Sadlinkach, pod wezwaniem Podwyższenia Krzyża Świętego, z mocą obowiązującą od 1 marca. Nowo utworzona parafia objęła miejscowości Sadlinki, Białki, Karpiny i Olszanica i weszła w skład dekanatu Kwidzyn. Kościołem parafialnym został sadliński kościół Podwyższenia Krzyża Świętego. Na plebanii, oprócz mieszkania proboszcza znalazła swoje miejsce kancelaria parafialna. Na wspólnocie parafialnej spoczywał obowiązek utrzymania i ogrodzenia cmentarza grzebalnego⁴⁷. Dotychczasowy duszpasterz w Sadlinkach, ks. Zenon Szerle nie uzyskał zatwierdzenia władz państwowych. Został więc wikariuszem ekonomem parafii Sadlinki, na co nie było konieczności uzyskiwania zgody⁴⁸.

⁴¹ Aleksander Skarżyński „[...] nam polecił, ażeby zwrócić się do Kurii Biskupiej w Olsztynie z prośbą o ponowienie próby do Urzędu do Spraw Wyznań w Gdańsku o utworzenie parafii w Sadlinkach. Pan Minister zapewnił, że sprawa będzie pozytywnie załatwiona”; APS, Księga pamiątkowa, k. 41v.

⁴² „Kuria Biskupia zaznacza, że występuje ponownie w sprawie utworzenia parafii w Sadlinkach na żądanie tamtejszych parafian, którzy [...] otrzymali zapewnienie Dyrektora Urzędu Do Spraw Wyznań, Ministra Dr Aleksandra Skarżyńskiego, że po ponownym wniesieniu przez Kurię Biskupią sprawa zostanie pozytywnie załatwiona”; APS, Księga pamiątkowa, Pismo sygn. 1954/72 z 12.07.1972, k. 42.

⁴³ APS, Akta luźne, Pismo sygn. Wz-IV-1157/72.

⁴⁴ APS, Księga pamiątkowa, k. 42v.

⁴⁵ APS, Akta luźne, Pismo sygn. RK-400/63/72.

⁴⁶ APS, Akta luźne, Pismo sygn. Wz-IV-49/73.

⁴⁷ APS, Akta luźne, Dekret nr 382/73.

⁴⁸ APS, Akta luźne, Pismo nr RK-5001/1/73.

Rozbudowa kościoła

Kaplica poewangelicka w Sadlinkach, przy której istniał od 1958 r. wikariat parafii w Nebrowie Wielkim, miała powierzchnię 150 m². Nie wystarczała do obsługi wiernych placówki duszpasterskiej, na co zwrócił uwagę w trakcie wizytacji kanonicznej w 1964 r. bp pomocniczy diecezji warmińskiej Jan Obląk⁴⁹. Utworzenie samodzielnej parafii wzbudziło nadzieje na uzyskanie pozwolenia na wykonanie robót budowlanych w celu powiększenia kościoła. Pomimo starań duszpasterza parafii w Sadlinkach, sprawa rozbudowy świątyni nie znalazła rozwiązania, o czym pisał bp pomocniczy Julian Wojtkowski w trakcie wizytacji w 1975 r.⁵⁰ Postulat pozostawał nadal aktualny w 1980 r. Wizytujący wówczas parafię bp warmiński Józef Glemp potwierdził, że w takcie takich uroczystości, jak wizytacja kanoniczna, kościół nie mógł pomieścić wszystkich wiernych⁵¹. Rządca diecezji warmińskiej wskazywał, że przyczyną był negatywny stosunek władz państwowych do tutejszego duszpasterza⁵².

W dniu 16 grudnia 1980 r. dotychczasowy wikariusz-ekonom został administratorem parafii w Sadlinkach⁵³. Dwa tygodnie później, 2 stycznia 1981 r., bp warmiński zwolnił ks. Zenona Szerle z tego stanowiska i mianował wikariuszem współpracownikiem substytutem parafii Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w Malborku⁵⁴. Urząd administratora parafii w Sadlinkach objął ks. Robert Dziukowski, dotychczasowy proboszcz we Wrzesinie⁵⁵.

Nowy duszpasterz przystąpił do przygotowywania rozbudowy kościoła. Koncepcję powiększenia świątyni zaopiniował w maju 1981 r. bp Julian Wojtkowski, zalecając jednak zmniejszyć rozmiary pozwalające na pomieszczenie do 1.000 wiernych, a więc do połowy zaproponowanej powierzchni użytkowej⁵⁶. Postępujące prace projektowe i brak sprzeciwu organów państwowych pozwoliły na uzyskanie w dniu 9 września 1982 r. decyzji o ustaleniu miejsca i warunków rozbudowy⁵⁷, a 20 czerwca 1983 r. pozwolenia na budowę⁵⁸.

Projekt rozbudowy, przyjęty do realizacji, przewidywał zwiększenie powierzchni kościoła do 317 m², umożliwiając pomieszczenie łącznie 450 osób, co stanowiło 160 miejsc siedzących i 290 stojących. Równocześnie zakładano

⁴⁹ „Kościół jest w dobrym stanie, ale jest za mały i gdy zaistnieją możliwości, trzeba go będzie rozbudować”; APS, Księga Protokołów, Protokół z 11-12.04.1964, k. 8.

⁵⁰ „Starania o rozbudowę kościoła były przypominane Kurii Biskupiej, jak dotąd bez rezultatu”; APS, Księga Protokołów, Protokół z 9.11.1975, k.18.

⁵¹ Równocześnie jednak stwierdził, że „Na niedziele przy trzech Mszach św. Kościół jest wystarczający”; APS, Księga Protokołów, Protokół z 29.06.1980, k. 21.

⁵² „Kościół wymaga rozbudowy ale wobec „niełaski” w jakiej od 22 lat żyje Ks. Proboszcz szanse uzyskania zezwolenia wydają się małe”; APS, Księga Protokołów, Protokół z 29.06.1980, k. 21.

⁵³ kdeg, Teczka: Sadlinki P/122, Dekret nr 2225/80.

⁵⁴ kdeg, Teczka: Sadlinki P/122, Dekret nr 6/1981.

⁵⁵ *Spis duchowieństwa i podział administracyjny diecezji elbląskiej 1996*, Elbląg 1996, s. 134.

⁵⁶ APS, Akta luźne, Opinia o koncepcji rozbudowy kościoła w Sadlinkach z 12.05.1981.

⁵⁷ APS, Akta luźne, Decyzja nr 1/82.

⁵⁸ APS, Akta luźne, Decyzja nr 23/83.

budowę sal katechetycznych o powierzchni 98,1 m², poprzez rozbudowę kompleksu obiektów w miejscu, gdzie do 1945 r. znajdowała się pastorówka⁵⁹. Realizacja robót budowlanych rozpoczęła się w czerwcu 1983 r. i zakończyła się 2 lata później, w czerwcu 1985 r.⁶⁰

Podsumowanie

Brak zgody na odbudowę pastorówki jako plebanii, usiłowanie uchYLENIA aktu notarialnego zakupu budynku mieszkalnego z przeznaczeniem na plebanie, czy próba usunięcia już rezydującego księdza miały nie dopuścić do stałego przebywania tutaj duszpasterza. Zabiegi te nie powiodły się, lecz myśl o powołaniu parafii należało odłożyć na bardziej sprzyjające czasy. Szansa nadeszła po przełomie grudniowym 1970 r. Dzięki determinacji świeckich i duszpasterzy, po prawie dwuletniej batalii w 1973 r., doszło do erygowania parafii. Jej prawne utworzenie nie oznaczało automatycznej zgody na obsadę nowo utworzonego probostwa. Ks. Zenon Szerle, będący od 1958 r. duszpasterzem w Sadlinkach, nie uzyskał akceptacji władz państwowych na objęcie tego urzędu. Konsekwencją *pozostawiania w nielase* był także brak pozwolenia na rozbudowę kościoła. Przeszkody ustały w 1982 r., po zmianie rok wcześniej administratora parafii.

* * *

The Genesis and Erection of the Parish in Sadlinki in 1973

Summary

In 1945, the area of the present parish in Sadlinki was mostly inhabited by Protestants. After the end of World War II, their place was taken by Poles, mostly Catholics. There was a post-Evangelical temple here, built in the interwar period. It was taken over by Catholics as early as 1945. The church became a branch of the parish in Nebrowo Wielkie. In 1958 the ruler of the Warmia Diocese appointed a priest. Formally, he was the vicar of the parish in Nebrowo Wielkie. The Warmia Diocese was not allowed to rebuild the pastor's house, which was to become a presbytery. The priest lived in a private building, which was part of a farm. The priest could buy them because he had the required agricultural education. Despite the efforts of the rulers of the Warmia Diocese and the faithful, the state authorities did not agree to the erection of a parish in Sadlinki until 1973. After its establishment, the current chaplain did not obtain the approval of these authorities to take the office of the parish priest. The obstacles only ceased in 1982, with the change of the chaplain.

Keywords: Diocese of Warmia, Sadlinki, erection of a parish.

⁵⁹ APS, Akta luźne, Projekt rozbudowy kościoła.

⁶⁰ APS, Akta luźne, Dziennik budowy z 20.06.1983.

Bibliografia

Źródła archiwalne

- Archiwum Państwowe w Gdańsku, Urząd Wojewódzki w Gdańsku, 1765.
Archiwum parafii w Sadlinkach, Akta luźne, Księga pamiątkowa, Księga Protokołów wizytacyjnych Kościoła w Sadlinkach.
Kuria Diecezjalna Elbląska, Teczka: Sadlinki P/122.

Źródła drukowane

- Gemeindelexikon für die Regierungsbezirke Allenstein, Danzig, Marienwerder, Posen, Bromberg und Oppeln. Auf Grund der Ergebnisse der Volkszählung vom 1. Dezember 1910 und anderer amtlichen Quellen bearbeitet vom Königlich Preußischen Landesamte*, t. 3, Regierungsbezirk Marienwerder, Berlin 1912.
Rocznik Diecezji Warmińskiej 1985, Olsztyn 1985.
Schematyzm diecezji elbląskiej. Rok 1992, Elbląg 1992.
Spis duchowieństwa i podział administracyjny diecezji elbląskiej 1996, Elbląg 1996.
Spis duchowieństwa i parafii diecezji warmińskiej, Olsztyn 1967.
Spis kościołów i duchowieństwa diecezji warmińskiej, Olsztyn 1951.
Szerle Z., *Kapłańska droga. Wspomnienia ks. Zenona Szerle*, Olsztyn 2015.

Opracowania

- Bažanowski R., *Kościół i parafie diecezji mazurskiej. Przeszość i teraźniejszość*, t. 1-2, Olsztyn 2019.
Dudek A., *Problem budownictwa sakralnego w stosunkach państwa z Kościołem rzymskokatolickim w Polsce w latach 1957-1970*, „Dzieje Najnowsze” 1995, nr 1, s. 31-46.
Hubatsch W., *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreussens*, cz. 1, Göttingen 1968.
Jasiński G., *Kościół ewangelicki w Prusach Wschodnich w latach 1918-1945*, w: *W 500-lecie Reformacji (1517-2017). Z dziejów Kościołów Ewangelickich w dawnych Prusach Królewskich i Książęcych. Tereny dawnych Prus Książęcych*, red. J. Kłaczek, G. Jasiński, P. Birecki, Toruń 2017, s. 287-347.
Kopicz R. E., *Aparat bezpieczeństwa PRL wobec ks. Zenona Szerli i nowo powstającej parafii w Sadlinkach na tle jego życiorysu*, „Studia Elbląskie” 2010, t. 11, s. 63-77.
Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945-1992*, cz. 1, *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2009.
Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945-1992*, cz. 2, *Słownik*, Olsztyn 2007.
Kopiczko A., *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*, Olsztyn 1996.
Lemański A., Odyniec W., Powierski J., *Dzieje wsi*, w: *Kwidzyn. Z dziejów miasta i okolic*, red. A. Wakar, Olsztyn 1982, s. 235-299.
Wiśniewski J., *Kościół i kaplice na terenie byłej diecezji pomezańskiej 1243-1821* (1992), cz. 1-2, Elbląg 1999.
Wojtkowski J., *Diecezja warmińska w latach 1945-1972*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1996, nr 1, s. 81-100.
Wojtkowski J. M., *Świątynie ewangelickie przekazane katolikom na Warmii i Mazurach w latach 1972-1992*, Olsztyn 2002.
Zawadzki W., *Budowa kościoła św. Trójcy w Kwidzynie w świetle korespondencji kościelnej*, „Rocznik Elbląski” 2006, t. 20, s. 401-412.

KS. DARIUSZ PATER*

Promocja zdrowia w misji Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim II

Obecny i miniony wiek uświadomił ludziom, że jedną z ważniejszych wartości w życiu każdego człowieka jest zdrowie. Z troską o nie związana jest jego promocja i profilaktyka. Żeby być zdrowym, trzeba dbać o zdrowie, zarówno to psychiczne, jak i fizyczne. Dużo miejsca poświęca się teraz chorobom, bada się je, szuka coraz to nowszych leków, a także wprowadza działania profilaktyczne, żeby móc wcześniej rozpoznać chorobę i jej przeciwdziałać. Kwestia zdrowia to nie tylko sprawa pojedynczego człowieka, czy lekarzy, ale także państwa, społeczeństwa i Kościoła. Czy Kościół katolicki aktywnie angażuje się w promocję i profilaktykę zdrowia? Czy tylko przygląda się osobom chorym, oferując im jedynie wsparcie duchowe? Warto przyrzeć się temu zagadnieniu w oparciu o wybrane pozycje z dyscypliny nauk o zdrowiu i polskiej literatury teologicznej po Soborze Watykańskim II.

Starożytne definicje zdrowia

Z pojęciem „zdrowia” człowiek ma do czynienia każdego dnia. Używając tego słowa, najczęściej ma na myśli to, że jest zdrowy lub chory, czuje się dobrze lub źle. Często można spotkać się z określeniem, że jak będzie zdrowie, to będzie wszystko, gdy go zabraknie, nie ma nic. To potoczne stwierdzenie w wielu przypadkach jest czymś ważnym, sensem życia, najwyższą wartością. Czym w takim razie ono jest, czy tylko brakiem bólu?

W starożytności często definicję „zdrowia” łączono z definicją „choroby”. Alkmenon z Krotonu (VI w. p.n.e.) porównał funkcjonowanie organizmu człowieka do funkcjonowania państwa, a w szczególności do demokracji i monarchii. W systemie demokratycznym wszystkie elementy są sobie równe i współpracują ze sobą i ze środowiskiem zewnętrznym. Natomiast monarchia to rządy

* ks. Dariusz Pater – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4915-3695>; e-mail: paterdarek@wp.pl

jednostki, w tym przypadku jednostki chorobowej, której wszystko inne jest podporządkowane. Według Alkmenona, najważniejsza jest równowaga między zdrowiem a chorobą¹.

W czasach starożytnych przeważnie każda ze szkół medycznych miała swoją koncepcję zdrowia. Niektóre z nich uzależniały posiadanie dobrego zdrowia od przychylności bogów, czy bóstw, większość jednak opowiadała się za wpływem zewnętrznych i wewnętrznych czynników na prawidłowe funkcjonowanie organizmu².

Współczesne definicje zdrowia

W wielu źródłach można odnaleźć różne definicje zdrowia. Jest ich dużo, gdyż jest to pojęcie trudne do jednoznacznego zdefiniowania. Niektórzy mówią, że zdrowie to brak choroby, inni uzależniają definicję pojęcia m.in. od wieku, wykształcenia, statusu materialnego, czy kultury, w której zamieszkują³. Większość ludzi nie zastanawia się jednak nad definicją i łączy zdrowie z chorobą na zasadzie przeciwieństwa. Najbardziej znana mówi, że jest to „stan całkowitego zdrowia fizycznego, psychicznego i społecznego, a nie tylko brak choroby czy kalectwa”⁴ i jest zawarta w Konstytucji Światowej Organizacji Zdrowia (WHO), a przyjęto ją w 1946 r.

Znacznie lepsze tłumaczenia tego dokumentu (unikające tautologii „zdrowie to zdrowie”) można znaleźć w innych źródłach. Mówią one, że „zdrowie jest pełnią dobrostanu fizycznego, psychicznego i społecznego, a nie tylko brakiem choroby i niedomagania”⁵.

Państwowy Zakład Higieny podaje definicję zdrowia w sposób, który rozwiewa wątpliwości co do tego, jak rozumieć to pojęcie: „zdrowie jest stanem pełnego/całkowitego dobrego samopoczucia/dobrostanu (ang. *well-being*) fizycznego, psychicznego i społecznego a nie tylko jej brakiem – obiektywnie istniejącej – choroby (ang. *disease*) czy niepełnosprawności (ang. *infirmary*)”⁶.

W ujęciu WHO zdrowie przedstawiane jest od strony pozytywnej: nie jest ono jedynie brakiem obiektywnie istniejącej choroby czy niepełnosprawności. Jest także mocno zaznaczony jego subiektywny aspekt: ludzie mają przecież różną wiedzę na temat zdrowia i chorób, mają też własne postrzeganie tego, co znaczy „być zdrowym”. Wynika ono z uwarunkowań takich jak płeć, wiek, pozycja społeczna, hierarchia wartości, dostęp do opieki zdrowotnej.

¹ Por. A.J. Katolo, *Koncepcja zdrowia i choroby w starożytnej kulturze klasycznej i w ujęciu biblijnym. Próba porównania*, „Studia Gdańskie” 24(2009), s. 197.

² Zob. *Historia medycyny*, red. T. Brzeziński, Warszawa 2021.

³ Por. B. Woynarowska, *Edukacja zdrowotna*, Warszawa 2007, s. 18.

⁴ P. Janik, *Zdrowie*, w: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2005, s. 514-518.

⁵ Por. T. Maszczak, *Zdrowie jako wartość uniwersalna*, „Roczniki Naukowe AWF w Poznaniu” 54(2005), s. 74.

⁶ <https://www.pzh.gov.pl/zdrowie-definicja/> (dostęp: 17.02.2021).

Definicja WHO jest skomponowana z trzech rodzajów elementów, które o ile występują na pożądanym poziomie, składają się na niestabilny z natury stan, określany zdrowiem. Są w niej wskazane czynniki biologiczne (somatyczne), warunkujące kondycję ciała, są czynniki odnoszące się do psychicznego wymiaru zdrowia, które dotyczą tak zdrowia umysłowego, związanego z procesami myślenia, jak i zdrowia emocjonalnego, warunkującego zdolność do przeżywania uczuć i emocji, wskazany jest również społeczny wymiar zdrowia, który polega na zdolności do wchodzenia w relacje z ludźmi i podtrzymywania ich.

W takim ujęciu zdrowie należy postrzegać jako zjawisko wielowymiarowe, obejmujące wzajemnie od siebie zależne aspekty fizyczne, psychiczne i społeczne. Zgodnie z nim nie powinniśmy ujmować zdrowia i choroby jako przeciwnych biegunów. Nie powinniśmy także postrzegać go statycznie. Lepiej zatem mówić o zdrowiu jako wielowymiarowym dynamicznym procesie, niż jako stanie. Dolegliwości ciała mogą być kompensowane przez dobry stan psychiczny chorego i wysoką jakość relacji społecznych, w których się znajduje. A z drugiej strony nawet pełna sprawność fizyczna nie jest wystarczającym czynnikiem warunkującym zdrowie. Przecież problemy emocjonalne i brak relacji społecznych mogą sprawiać, że człowiek subiektywnie jest chory (albo: ma poczucie braku zdrowia). Poczucie „bycia zdrowym” jest zatem terenem ścierania się i uzupełniania tych czynników. Człowiek będzie najzdrowszy, kiedy wszystkie one będą odpowiednio zharmonizowane (równowaga dynamiczna). Stąd też wniosek, że zdrowie wymaga aktywnej troski o całość konstrukcji fizycznej i psycho-duchowej, i to na wielu polach. Jest to dynamiczny stan, w którym musi być przywracana stale zakłócana równowaga i który wymaga przystosowywania się do zmian nieustannie zachodzących wewnątrz organizmu, jak i w otaczającym człowieka środowisku⁷. Należy w tym kontekście wspomnieć o układzie autonomicznym (układ wegetatywny) każdego organizmu ludzkiego. Posiada on wiele funkcji kontrolnych obejmujących wiele różnorodnych procesów – wpływa on bowiem m.in. na czynność serca, stan źrenicy i tempo oddychania, a także np. odpowiada za perystaltykę w przewodzie pokarmowym. Medycyna wyróżnia dwa elementy składowe układu autonomicznego – układ współczulny i układ przywspółczulny – których przeciwstawne co do siebie działanie ma za zadanie dostosowywać stan ludzkiego organizmu do jego aktualnych potrzeb⁸.

Warto zwrócić tu uwagę, że WHO bliżej definiuje również pojęcie zdrowia psychicznego, które jest fundamentem dobrego samopoczucia i efektywnego funkcjonowania człowieka w społeczeństwie. Według WHO zdrowie psychiczne to dobrostan, w którym jednostka realizuje swoje możliwości, potrafi

⁷ Por. T. Maszczak, *Zdrowie jako wartość uniwersalna*, art. Cyt., s. 74.

⁸ Zob. W.Z. Traczyk, A. Trzebski, *Fizjologia człowieka z elementami fizjologii stosowanej i klinicznej*, Warszawa 2007.

poradzić sobie z różnorodnymi sytuacjami życiowymi, jest w stanie uczestniczyć w życiu społecznym oraz produktywnie pracować⁹.

I to ujęcie pokazuje, że zdrowie psychiczne to nie tylko brak zaburzeń psychicznych, ale również szerokie spektrum doświadczeń człowieka, które są powiązane bezpośrednio i pośrednio ze zdrowiem w rozumieniu wcześniej wskazanej definicji WHO. O dobrostanie psychicznym możemy mówić wtedy, gdy człowiek przyjmuje życie w każdej formie (w zdrowiu i chorobie) i potrafi poradzić sobie z tym za pomocą różnych dostępnych środków¹⁰.

W tym kontekście można zauważyć w ostatnim okresie wzrost wśród psychologów zainteresowania perspektywą jakościową. Ułatwia ona realizację dążenia do uchwycenia właściwej człowiekowi niepowtarzalności i dynamiki w jego sposobie istnienia i działania. Dominująca współcześnie perspektywa ilościowa jest również cenna w poznawaniu tej relacji. Umożliwiając uwzględnienie jednoznacznych i wspólnych dla badanej grupy wskaźników, stwarza szansę porównywania wyników badanych osób w zakresie ich nasilenia, jak również szansę opisaną, wyjaśnienia (poszukiwania przyczyn) czy nawet przewidywania typowych/ogólnych prawidłowości¹¹. Jakościowa perspektywa stwarza szansę dogłębnego poznania i zrozumienia tej relacji – adekwatnie do rzeczywistości badanego podmiotu: uchwycenia jej specyfiki względnie niezależnie od ram teoretycznych/interpretacyjnych psychologa/ badacza, za to w bezpośrednim związku z konkretną sytuacją życiową badanego podmiotu¹².

Konsekwencją współczesnego postrzegania zdrowia jest rozszerzenie jego definicji na różne sfery funkcjonowania psychospołecznego człowieka, obejmujące takie wymiary aktywności, jak: fizyczny, społeczny, emocjonalny, intelektualny i duchowy oraz wymiar zawodowy¹³.

Badania zagadnień związanych ze zdrowiem często uwzględniają – choćby opcjonalnie – również wymiar duchowy, powiązany z systemem wartości¹⁴.

Skąd pochodzi zdrowie

Nie tylko zdrowie jest wieloaspektowym stanem/procesem, ale również bardzo złożony jest obszar determinant, które je kształtują. Opisu tego środowiska

⁹ Por. L. Gromulska, *Zdrowie psychiczne w świetle dokumentów Światowej Organizacji Zdrowia*, „Przegląd Epidemiologiczny” 64(2010), nr 1, s. 127.

¹⁰ Por. A. Płotka, *Zdrowy styl życia psychicznego*, Lublin 2003, s. 21.

¹¹ Por. L.A. Wiśniewska, A. Celińska-Miszczuk, *Ciało a psyche – perspektywa jakościowa i ilościowa w poznawaniu relacji body-mind*, „Horyzonty Psychologii” 4(2014), s. 131-146.

¹² Zob. A. Gałdowa, *Wprowadzenie*, w: *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości*, red. A. Gałdowa, Kraków 1999, s. 9-36; M. Łaguna, K. Stemplewska-Żakowicz, *Możliwości łączenia podejścia ilościowego i jakościowego w badaniach nad osobowością*, „Przegląd Psychologiczny” 55(2012), nr 2, s. 103-112.

¹³ Por. J. Błaszczyk, *Aktywność fizyczna a zdrowie człowieka*, w: *Zagrożenia zdrowia publicznego, wybrane zagadnienia*, red. A. Denys, Warszawa 2014, s. 256.

¹⁴ Por. J. Mazur, *Subiektywna ocena zdrowia*, w: *Zdrowie uczniów w 2018 roku na tle nowego modelu badań HBSC*, red. J. Mazur, A. Małkowska-Szcutnik, Warszawa 2018, s. 59.

i jego wpływu dokonali w 1973 r. S.S. Blum i M. Lalonde. Tak powstała koncepcja obszarów (uwarunkowań) zdrowia. Ówczesny minister zdrowia Kanady Marc Lalonde obserwując gwałtowny wzrost kosztów opieki zdrowotnej, dostrzegł, że nie przekłada się on na stan zdrowia ludzi. Efektem prac nad tym zagadnieniem było stworzenie holistycznego modelu biopsychospołecznych obszarów determinujących zdrowie (tzw. modelu Lalonde'a). Punktem wyjścia dla tej koncepcji była następujące rozumienie: „Zdrowie jest wynikiem działania czynników związanych z dziedziczeniem genetycznym, środowiskiem, stylem życia i opieką medyczną. Promocja zdrowego stylu życia może wpłynąć na poprawę stanu zdrowia i ograniczyć zapotrzebowanie na opiekę medyczną”¹⁵.

Lalonde wprowadził koncepcję pól zdrowia, czterech, nadrzędnych kategorii determinujących zdrowie. Jego następcy przypisali im odpowiednio wskaźniki znaczenia. Podjęto wiele prób oszacowania procentowego wpływu na zdrowie czynników określanych jako biologiczne, środowiskowe, związane ze stylem życia oraz z działaniem systemu ochrony zdrowia. W r. 1995 B. Badura szacował, że za umieralność ogólną czynnik biologiczny odpowiada w 20%, czynnik środowiskowy w 20%, styl życia w 50% a działanie systemu ochrony zdrowia w 10%. Inaczej uznał w przypadku nowotworów, gdzie odsetki te wynosiły odpowiednio 29, 24, 37 i 10. W przypadku umieralności z powodu chorób układu krążenia wyniosły odpowiednio 25%, 9%, 54% i 12%¹⁶.

W Polsce, w Narodowym Programie Zdrowia na lata 1996 – 2005 znalazły się szacunki, zdrowie człowieka w 50-60% zależy od stylu życia, w ok. 20% od czynników środowiskowych, w ok. 20% od czynników genetycznych i w 10-15% od służby zdrowia¹⁷.

W literaturze bardzo często można spotkać następujące estymacje:

- styl życia ludzi (55%),
- środowisko życia (20%),
- czynniki biologiczno-dziedziczne (15%),
- organizacja opieki zdrowotnej (10%)¹⁸.

Bez względu na różnice w szacunkach badacze są zgodni, że największy wpływ na stan zdrowia mają zachowania zdrowotne, które są elementami naszego stylu życia. Są wśród nich prezentowane postawy, zwyczaje, formy relacji rodzinnych i środowiskowych. Wszelkie próby uchwycenia tych czynników wymagają podejścia interdyscyplinarnego. W badania zaangażowani są zatem psychologowie, starający się wskazać procesy poznawcze istotne przy podejmowaniu decyzji o zachowaniach zdrowotnych, socjologowie, badający m.in. wpływ

¹⁵ Por. M.J. Wysocki, M. Miller, *Paradygmat Lalonde'a. Światowa Organizacja Zdrowia i Nowe Zdrowie Publiczne*, „Przegląd Epidemiologiczny” 57(2003), s. 506.

¹⁶ Por. Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. E. Włodarczyk, *Psychologia zachowań zdrowotnych a promocja zdrowia – wybrane zagadnienia*, „Medyczna Wokanda” 12(2019), s. 62.

zdrowia na zachowania czy też medycy behawioralni¹⁹. Powyższy wniosek potwierdzają również badania prowadzone na przestrzeni kilku wieków. Na poprawę stanu zdrowia wpływa najbardziej poprawa sposobu żywienia i warunków życia²⁰.

Zdrowie publiczne

Zbiorowym wymiarem zdrowie jest zdrowie publiczne. W roku 1920 C. E. A. Winslow, sformułował następującą definicję dziedziny, którą się zajmował: „Zdrowie publiczne jest nauką i sztuką zapobiegania chorobom, przedłużania życia i promocji zdrowia przez zorganizowane wysiłki społeczeństwa wyrażające się w działaniach na rzecz higieny środowiska, zwalczania chorób zakaźnych, nauczania zasad higieny indywidualnej, organizację służb medycznych i pielęgniarskich ukierunkowanych na wczesne rozpoznawanie chorób i skuteczne zapobieganie ich rozwojowi, oraz utrwalanie mechanizmów społecznych zapewniających każdemu poziom bytowania umożliwiający utrzymanie zdrowia i długotrwałe życie”²¹.

Ta definicja, do dzisiaj w dużej mierze aktualna, w początku lat siedemdziesiątych XX wieku uległa głębokiej modyfikacji. Wtedy też zaczęło się wyłaniać pojęcie „Nowego Zdrowia Publicznego” (New Public Health). Bardzo szerokie ujęcie tego terminu zaproponował E.D. Acheson: „Zdrowie publiczne to nauka i sztuka zapobiegania chorobom, przedłużania życia, promowanie zdrowia poprzez zorganizowane wysiłki społeczne”²². Praktycznie pozwala ono wciągnąć do dzieła poprawy zdrowia publicznego bardzo wiele różnorodnych działań.

Zasadnicze znaczenie dla powstania i ewolucji powyższego pojęcia miała wskazana wyżej koncepcja obszarów zdrowia autorstwa Lalonde’a. Jego raport stał się powodem wprowadzania zmian w politykach zdrowotnych wielu państw i organizacji. W 1976 roku w Stanach Zjednoczonych na jego bazie powstał projekt promocji zdrowia. Bardzo ważne znaczenie miała opracowana przez Światową Organizację Zdrowia w latach 1977-79 strategia „Zdrowie dla wszystkich w roku 2000”. Jednym z głównych kierunków tej strategii było propagowanie i upowszechnianie stylu życia i zachowań sprzyjających zdrowiu. Fundamentalne dla promocji zdrowia było też przyjęcie w 1986 r. Karty Ottawskiej. W tym nurcie powstała Europejska strategia dla zdrowia, opublikowana w 1980 roku w dokumencie „Targets for health for all”, gdzie wskazana została rola

¹⁹ Tamże, s. 62.

²⁰ Por. B. Hołyst, *Przeciwko życiu*, t. 1: *Perspektywy badawcze problematyki zagrożeń życia*, Warszawa 2017, s. 100.

²¹ M.J. Wysocki, M. Miller, *Paradygmat Lalonde’a. Światowa Organizacja Zdrowia i Nowe Zdrowie Publiczne*, art. Cyt., s. 505.

²² <http://ksiaznica.home.pl/pnm/spnma.php?Ktory=444> (dostęp: 17.02.2021).

zachowań zdrowotnych w utrzymaniu zdrowia a także znaczenie działań pomagających modyfikować styl życia ludzi w kierunku troski o zdrowie²³.

Promocja i ochrona zdrowia ludzi w ciągu całego ich życia jest też jednym z dwóch głównych kierunków strategii „Zdrowie dla Wszystkich w XXI wieku” przyjętej w maju 1998 r. przez Europejskie Biuro Regionalne Światowej Organizacji Zdrowia obejmujące 51 państw członkowskich²⁴.

Promocja zdrowia

Idea, a przede wszystkim praktyka, promocji zdrowia znane są od dawna. Dzisiaj nabrały one charakteru naukowej wiedzy, której wskazania realizują się we wdrażanych na masową skalę programach promocji zdrowia. Rozszerza się moda na zdrowie, co odzwierciedlają indywidualne wybory i postawy formowane m.in. przez narzędzia promocji zdrowia. To łatwo dostrzegalne w wielu kręgach zjawisko społeczne wpływa jednocześnie na kolejne osoby i środowiska oraz ich postawy.

Dzisiaj pojęcie „promocja zdrowia” jest szeroko używanym terminem na gruncie różnych nauk a także w codziennej praktyce. Do literatury medycznej wprowadził je w 1945 r. H. Siegerist. Autor uznał promocję zdrowia za jeden z czterech filarów medycyny obok zapobiegania chorobom, leczenia chorób i rehabilitacji. Uważał też, że na promocję zdrowia składają się różnorodne działania, które pozwalają zapewnić odpowiednie warunki życia, pracy, kształcenia, kultury fizycznej oraz wypoczynku i rekreacji²⁵.

Przez ostatnie dziesięciolecia pojęcie promocji zdrowia wrosło w terminologię nauk medycznych, ewoluowało i nadal dokonywane są próby jego nowych, rozszerzających je ujęć. Warto jednak zauważyć, że jeśli nawet promocję zdrowia postrzegać wąsko, tak jak proponował Siegerist, to „różnorodne działania, które pozwalają zapewnić odpowiednie warunki życia, pracy, kształcenia, kultury fizycznej oraz wypoczynku i rekreacji”, podejmowane były od wieków. Promocja zdrowia, jako zjawisko, ma znacznie dłuższą historię, niż jako pojęcie naukowe. Jego przednaukowe załączki kiełkowały jeszcze w społecznościach prehistorycznych. Od wieków bowiem ludzie podejmowali wysiłki w trosce o swoje zdrowie. Praktykowali wiele zasad i zaleceń, które regulowały ich zachowania, a w tym sferę higieny, diety, stylu życia. Zakazy i nakazy mające na celu ochronę zdrowia oparte były na doświadczeniach i intuicji. Wielokroć weryfikowane, przekazywane były dalej przez pokolenia, jako zasób wspólnej mądrości. Ich złamanie często obłożone było sankcją społeczną lub religijną. Te

²³ Por. E. Włodarczyk, *Psychologia zachowań zdrowotnych a promocja zdrowia – wybrane zagadnienia*, art. Cyt., s. 62.

²⁴ Zob. Światowa Organizacja Zdrowia Biuro Regionu Europejskiego, Kopenhaga, *Zdrowie 21. Zdrowie dla wszystkich w XXI wieku*, tłum. I oprac. J. Karski, A. Koronkiewicz, <https://www.parpa.pl/index.php/alkohol-w-europie/zdrowie-21-zdrowie-dla-wszystkich-who> (dostęp: 13.08.2021).

²⁵ Tamże.

bardzo praktyczne (choć jednak nie zawsze trafne) zalecenia stosowane na co dzień, z jednej strony wzmacniały zdrowie, a z drugiej chroniły przed wpływem szkodliwych czynników. W ostatnich dekadach, kiedy nauki przyrodnicze bardzo poszerzyły zasób wiedzy wykorzystywany w promocji zdrowia, zadziwiającym jest fakt, jak wiele „odwiecznych” poglądów w tej dziedzinie nie zdezaktualizowało się²⁶.

Hipokrates (460-377 r. p.n.e.) – prekursor europejskiej medycyny – swoje refleksje nad sztuką zachowania dobrego stanu zdrowia oparł na istniejących ówczesnie regułach i własnych obserwacjach. Uznał odpowiednią dietę i higienę za środki zapobiegające wielu chorobom. Twierdził też, że na stan zdrowia ludzi oraz na ich kondycję wpływa środowisko i klimat²⁷. To spojrzenie sprzed niemal 25 wieków oparło się próbie czasu. Jak się dzisiaj uznaje, właśnie wskazane przez Hipokratesa czynniki są fundamentalnie ważne dla ostatecznego efektu – zdrowia jednostek i społeczeństw.

Powszechnie przecież uznawana w świecie nauki i praktyki koncepcja obszarów zdrowia Lalonde’a uznaje również, że styl życia (w którym bardzo ważną rolę odgrywają dieta i higiena) oraz jakość środowiska są decydującymi czynnikami warunkującymi nasze zdrowie²⁸.

Intuicyjne i praktykowane od pokoleń sposoby unikania lub leczenia chorób to depozyt mądrości, z którego nauka korzysta bardzo ostrożnie. Tkwią w nim jednak ogromne, wciąż niezbadane pokłady dobrych praktyk i inspiracji. Czasami są przez naukę weryfikowane, czasami falsyfikowane. Bywa też, że trudno o ich jednoznaczną ocenę²⁹.

Jak pisze D. Cianciara „Promocja zdrowia, jako idea oraz nauka i sztuka zbiorowych działań na rzecz zdrowia, wyprzedziła swój czas i dopiero współcześnie dostrzega się jej wszystkie walory”³⁰.

Obecnie promocja zdrowia, jak postulował już Siegerist, jest gałęzią medycyny. Ma ona interdyscyplinarny charakter angażując specjalistów z dziedzin takich jak medycyna, socjologia, polityki publiczne, statystyka. Promocja zdrowia jest też elementem istotnym wielu sfer życia publicznego, takich jak polityka, edukacja, finanse, kultura³¹.

Za akt instytucjonalizujący promocję zdrowia na świecie uznaje się Kartę Ottawską (Ottawa Charter) uchwaloną podczas pierwszej, Międzynarodowej

²⁶ Zob. Z. Gajda, *Do historii medycyny wprowadzenie*, Kraków 2011.

²⁷ Zob. M. Wesoły, *Po co nam dziś Hippokrates?*, w: Hippokrates, *Wybór pism*, t. 1, oprac. i tłum. M. Wesoły, Warszawa 2008.

²⁸ Por. D. Serdyńska, *Od koncepcji zdrowia do edukacji zdrowotnej*, w: *Konteksty zdrowia i edukacji zdrowotnej*, red. M. Kuchcińska, E. Kościńska, Bydgoszcz 2010, s. 14.

²⁹ Zob. Szerzej na ten temat: A. Paluch, *Świat roślin w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi polskiej*, Wrocław 1984.

³⁰ D. Cianciara, *Trzy dekady promocji zdrowia – czas działać*, „Problemy Higieny i Epidemiologii” 92(2011), s. 9.

³¹ Zob. A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Kraków 2005.

Konferencji Promocji Zdrowia w listopadzie 1986 roku³². Zdefiniowała ona promocję zdrowia jako proces umożliwiający ludziom większą kontrolę nad własnym zdrowiem oraz poprawę zdrowia. W praktyce ma się to przejawiać wykonywaniem, do rozwiązania dowolnego problemu zdrowotnego lub społecznego, mającego związek ze zdrowiem, 5 rodzajów działań:

1. tworzenia i realizacji polityki prozdrowotnej (m.in. poprzez strategie i programy zdrowotne),
2. tworzenia środowisk wspierających zdrowie,
3. wzmocnienia działań społecznych,
4. rozwijania umiejętności osobniczych (indywidualnych),
5. zmiany sposobów funkcjonowania systemów ochrony zdrowia w kierunku holistycznego ujmowania korzyści zdrowotnych, ekonomicznych i rozwojowych całego kraju.

Proponowane w Karcie płaszczyzny działań mają charakter wielosektorowy. Wymagają skorelowania działań w różnych skalach: na szczeblu lokalnym, krajowym i międzynarodowym. Działania te powinny wynikać z przyjętej strategii i budowania polityki zdrowia publicznego, powinny mieć wsparcie organizacji społecznych oraz włączać je w realizację programów a także rozwijać wiedzę i umiejętności indywidualne ludzi. W efekcie następować ma zmiana sposobów funkcjonowania systemów ochrony zdrowia, które powinny holistycznie ujmować korzyści zdrowotne, ekonomiczne i rozwojowe całego kraju. Wykorzystanie kombinacji metod odpowiadających kierunkom wskazanym w Karcie przynosi lepsze efekty, niż działanie w tylko jednym obszarze. Konieczność wielosektorowego podejścia do problemów zdrowia i jego promocji potwierdzona została na kolejnych Kongresach Promocji Zdrowia, które odbywały się w latach 1989, 1997, 1999 i 2000³³.

W 1989 r. Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) uściśliła definicję promocji zdrowia. Jest ona procesem, który umożliwia ludziom zwiększenie kontroli nad determinantami zdrowia, a poprzez to – poprawę zdrowia³⁴.

Dzisiaj w Polsce ustawa o działalności leczniczej w art. 2. 1. p 7. w bardzo podobny sposób definiuje to pojęcie. Stanowi ona, że promocja zdrowia to działania umożliwiające poszczególnym osobom i społeczności zwiększenie kontroli nad czynnikami warunkującymi stan zdrowia i przez to jego poprawę, promowanie zdrowego stylu życia oraz środowiskowych i indywidualnych czynników sprzyjających zdrowiu³⁵.

W art. 3. 2. ustawa stanowi natomiast, że działalność lecznicza może polegać również na promocji zdrowia. Jej art. 114. 1. pkt. 2, przyznaje podmiotom

³² Por. <https://www.euro.who.int/en/publications/policy-documents/ottawa-charter-for-health-promotion,-1986> (dostęp: 18.02.2021).

³³ Por. M.J. Wysocki, M. Miller, *Paradygmat Lalonde'a. Światowa Organizacja Zdrowia i Nowe Zdrowie Publiczne*, art. Cyt., s. 506.

³⁴ Por. D. Cianciara, *Trzy dekady promocji zdrowia – czas działać*, art. Cyt., s. 8.

³⁵ Por. Ustawa z dnia 15 kwietnia 2011 r. O działalności leczniczej, Dz.U. 2020, poz. 295.

wykonujący działalność leczniczą możliwość otrzymywania środków publicznych na realizację zadań w zakresie programów polityki zdrowotnej, programów zdrowotnych i promocji zdrowia.

Idea promocji zdrowia współbrzmi z potrzebami nowoczesnych społeczeństw, dla których troska o zdrowie i starania o długie życie stały się normą. Tematy związane ze zdrowiem są bardzo ważne w dyskusjach prywatnych jak i debatach publicznych. Są one jednymi z najistotniejszych czynników kreujących polityki publiczne. Kwestie zdrowia przełamują bariery pokoleniowe, bo zdrowie, jako stan, towarzyszy nam na wszystkich etapach życia. Zatem ich promowanie i edukowanie w tym zakresie jest zasadne w każdej grupie wiekowej³⁶.

W rozważaniach nad pojęciem promocji zdrowia warto przytoczyć bardzo funkcjonalne i wieloaspektowe jego ujęcie dokonane przez O'Donell'a: „Promocja zdrowia jest sztuką i nauką pomagania ludziom w odkrywaniu synergii między ich głównymi obszarami zainteresowań i namiętności a optymalnym zdrowiem. Jest sztuką, która wzmacnia motywację ludzi w dążeniu do optymalnego zdrowia, wspiera ich w zmianie stylu życia, by szli w kierunku optymalnego stanu zdrowia, które jest dynamicznym balansem między zdrowiem fizycznym, emocjonalnym, społecznym, duchowym i intelektualnym”³⁷.

W ramach tak rozumianej promocji zdrowia akcent kładziony jest na większe osobiste oddziaływanie na własne zdrowie i większą odpowiedzialność za jego stan. Powinno to uwalniać społeczeństwa od nadmiernego umedycznienia systemu opieki zdrowotnej. Prowadzenie zdrowego stylu życia w dużej mierze jest efektem promocji właściwych zachowań, takich jak aktywność fizyczna, odpowiednia dieta, dbałość o stan środowiska³⁸.

Promocję zdrowia należy postrzegać jako powszechny proces otwierający poszczególnym ludziom możliwość drogi do osiągnięcia celu. Drogę, ale nie gwarancję sukcesu. Nie od razu pozwala ona osiągać efekty, co bywa też powodem kwestionowania zasadności angażowania w nią sił i środków. Świadomość i baza teoretyczna to tylko punkt wyjścia do realizowania działań praktycznych. Samą istotą promocji zdrowia jest praktykowanie teorii³⁹.

Profilaktyka chorób

W ramach promocji zdrowia realizowane są działania, których celem jest utrzymanie dobrego stanu zdrowia, a także zwiększenie potencjału zdrowotnego. Natomiast w ramach prewencji lub profilaktyki działania te odnoszą się przede

³⁶ Por. D. Lizak, M. Seń, *Promocja zdrowia – realizm czy utopia?*, „Polski Przegląd Nauk o Zdrowiu” 2015, nr 1, s. 36.

³⁷ E. Włodarczyk, *Psychologia zachowań zdrowotnych a promocja zdrowia – wybrane zagadnienia*, art. Cyt., s. 61.

³⁸ Por. D. Paszkiewicz, J. Piotrkowski, *Profilaktyka w systemie ochrony zdrowia*, „Kontrola Państwowa” 2017, nr 4, s. 78.

³⁹ Por. D. Lizak, M. Seń, *Promocja zdrowia – realizm czy utopia?*, art. Cyt., s. 37.

wszystkim do choroby, możliwości jej uniknięcia, lub wczesnego wykrycia. Promocja zdrowia obejmuje całą populację, natomiast profilaktyka obejmuje wyodrębnione z niej grupy wysokiego ryzyka⁴⁰.

Dzisiaj powszechnie klasyfikuje się działania z zakresu profilaktyki na trzech płaszczyznach. Mówi się zatem o profilaktyce pierwotnej (I fazy), której zadaniem jest zapobieganie powstaniu chorób i procesów chorobowych, a w której działania ukierunkowane są na ludzi zdrowych i ich środowisko życia. Wśród tych działań są m.in. szczepienia ochronne oraz edukacja zdrowotna. Zadaniem profilaktyki wtórnej (II fazy) jest wczesne wykrywanie procesów i zmian chorobowych, prowadzenie szybkich działań naprawczych w celu ich powstrzymania, poszukiwanie czynników ryzyka i ich eliminowanie. Skierowana jest ona do osób z grup ryzyka i obejmuje m.in. badania przesiewowe (takie jak np. badania w kierunku osteoporozy, raka szyjki macicy, raka piersi, raka jelita grubego, raka gruczołu krokowego, astmy, chorób układu krążenia, cukrzycy, próchnicy u dzieci, nowotworów złośliwych skóry, chorób tarczycy), badania okresowe, kontrolę czynników ryzyka, poradnictwo. W profilaktyce trzeciorzędowej (III fazy) najistotniejsze jest ograniczanie skutków choroby oraz zmniejszanie ryzyka jej nawrotów. W jej ramach podejmowane są działania lecznicze i rehabilitacyjne, gdy choroba jest już rozwinięta. Są wśród nich m.in.: leczenie, opieka ostra, kontynuacja leczenia, rehabilitacja, zarządzanie powikłaniami⁴¹.

Jak uważa Barbara Woynarowska trzecia faza skierowana jest do osób niepełnosprawnych, czy przewlekle chorych i polega min. na podjęciu działań przystosowawczych, uczących życia z chorobą i akceptacji, a także samodzielności⁴².

Niektóre środowiska medyczne dodają jeszcze fazę wczesną, w którą wpisują się działania dotyczące promocji zdrowia. Przede wszystkim byłoby to wpajanie prawidłowych zasad zdrowego stylu życia, a więc np. zbilansowanej diety, składająca się z małych, ale częstszych posiłków, większego spożycia owoców, warzyw i ryb, aktywność fizyczna i suplementacji. Trzeba tu jednak zauważyć, że promocję zdrowia można realizować wśród osób zdrowych, zagrożonych chorobą, jak i chorych, równolegle do różnych faz profilaktyki. Pozwala ona uniknąć choroby, powstrzymać jej rozwój lub zmniejszać uciążliwość jej skutków⁴³.

Edukacja zdrowotna

Edukacja zdrowotna to pojęcie, bez którego nie byłaby możliwa promocja zdrowia. Jest to jednocześnie jedna z dziedzin działania profilaktyki pierwszej fazy. Pojęcie to zaczęło się kształtować w XIX w. i przez dziesięciolecia zmieniało swoje nazewnictwo. Początkowo było to wychowanie higieniczne, które

⁴⁰ Por. D. Paszkiewicz, J. Piotrkowski, *Profilaktyka w systemie ochrony zdrowia*, art. Cyt., s. 78.

⁴¹ Por. <https://www.pzh.gov.pl/profilaktyka-chorob-definicja/> (dostęp: 18.02.2021).

⁴² Por. B. Woynarowska, *Edukacja zdrowotna*, dz. Cyt., s. 127-128.

⁴³ Por. D. Paszkiewicz, J. Piotrkowski, *Profilaktyka w systemie ochrony zdrowia*, art. Cyt., s. 78.

potem stało się wychowaniem zdrowotnym, czy krzewieniem kultury zdrowotnej. Pod koniec XX wieku podjęto próby zdefiniowania edukacji zdrowotnej i po raz kolejny pokazano, że nie jest to pojęcie jednoznaczne. B. Woynarowska mówi, że jest ona „całościowym procesem uczenia się ludzi jak żyć, aby zachować i doskonalić zdrowie własne i innych, w przypadku wystąpienia choroby lub niepełnosprawności aktywnie uczestniczyć w jej leczeniu, radzić sobie i zmniejszać jej negatywne skutki”⁴⁴. To przede wszystkim działania, które mają na celu ograniczyć zagrożenia zdrowotne i podnieść jakość życia. Do tych działań włączono wszystkie środowiska wychowawcze, a wśród nich szkołę i Kościół.

Troska o zdrowie własne i innych powinna być wpajana od najwcześniejszych lat życia człowieka, dlatego edukacja zdrowotna została wpisana w działania profilaktyczno-wychowawcze szkoły. Jest również skorelowana ze wszystkimi przedmiotami szkolnymi. W Rozporządzeniu Ministra Edukacji Narodowej z 27 sierpnia 2012 r. jest taki zapis: „Ważnym zadaniem szkoły (...) jest także edukacja zdrowotna, której celem jest kształtowanie u uczniów nawyku dbałości o zdrowie własne i innych ludzi oraz umiejętności tworzenia środowiska sprzyjającego zdrowiu”⁴⁵. Z rozporządzenia wynika również wskazywanie na zachowania w przypadku chorób, czy zapobieganie chorobom poprzez kontrolowanie swojego i najbliższych stanu zdrowia, a w razie pojawienia się choroby stosowanie się do zaleceń lekarzy specjalistów. Większość tych treści można odnaleźć w podstawach programowych przyrody, biologii, czy wychowania fizycznego.

Kościół a promocja, profilaktyka i edukacja zdrowotna

Przed Kościołem obecnych czasów stoją nowe wyzwania, a jednym z nich jest niewątpliwie: „dlatego w dziele ewangelizacji świata koniecznym zadaniem moralnym jest odkrywanie i promocja wartości ludzkiego życia i zdrowia. Potrzebna jest mobilizacja sumień, aby wprowadzić w czyn wielką strategię budowania prawdziwej kultury życia i zdrowia”⁴⁶.

Wypełnianie zaleceń Karty Ottawskiej oznacza włączanie w działania promocji zdrowia ważnych społecznych sił. Nie ma powodów prawnych, instytucjonalnych ani kulturowych, żeby Kościół, jako podmiot odgrywający istotną rolę w życiu społecznym, nie mógł włączać się w te działania na poziomie lokalnym, czy też ogólnopolskim. Najbardziej naturalną płaszczyzną działania byłoby tu promowanie zdrowego stylu życia oraz środowiskowych i indywidualnych czynników sprzyjających zdrowiu.

Trzeba jednak zwrócić uwagę, że aktywne wejście w tę sferę samej instytucji Kościoła lub ludzi z nim związanych mogłoby być jedynie włączaniem się

⁴⁴ B. Woynarowska, *Edukacja zdrowotna*, dz. Cyt., s. 103.

⁴⁵ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 27 sierpnia 2012 r. W sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół, Dz.U. 2012, poz. 977.

⁴⁶ M. Kluz, *Sens ludzkiego życia i zdrowia w duchu personalizmu chrześcijańskiego*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 2018, nr 1-2, s. 294.

w niektóre z wyznaczonych ram promocji zdrowia. Kościół, w swej powszechności jako instytucja, nie dysponuje narzędziami do tworzenia własnych rozwiązań, choć w wymiarze lokalnym widać prowadzenie działań alternatywnych. Należy tu wymienić całą tradycję ruchów trzeźwościowych inicjowanych przez Kościół, które przyczyniały się do promocji zdrowia. W tym kontekście należy wymienić takie postacie, jak: ks. Alojzy Ficek (XIX w.), ks. Jan Kapica, ks. F. Blachnicki. Choć nie jest to politycznie poprawne taką rolę ogrywa też ruch obrony życia – *pro life*. Warto także dodać, że ks. Blachnicki promował zdrowie poprzez organizację katolickich form odpoczynku wakacyjnego (wczasy, obozy, rekolekcje), w których wychowywał do zdrowego stylu życia, poprzez spotkanie z naturą, turystykę, sport oraz zabawę. Warta zauważenia jest także idea pogodnych wieczorów podczas takich form wypoczynku oraz roli humoru w promowaniu zdrowia psychicznego. Może natomiast włączać się w dzieła służące osiągnięciu społecznego i duchowego dobra. Wymaga to jednak stopniowej, ale i znacznej korekty stylu życia wśród duchownych i wiernych. Propagowanie zdrowia wymaga wiedzy, umiejętności i dawania świadectwa. Dopiero wtedy adresaci działań edukacyjnych mogą uzyskać przekonanie, że istnieje zbieżność teorii z praktyką, a jak wiadomo jest to swoiste optimum dla utrwalania wiedzy i postaw⁴⁷.

Kościół jako instytucja działająca w służbie człowiekowi również zwraca uwagę na wartość zdrowia i życia. W swoim nauczaniu podkreśla, że to nie jest tylko brak choroby, ale przede wszystkim harmonia sfery fizycznej, psychicznej, społecznej i duchowej. Dzięki tej równowadze każdy jest w stanie realizować swoje powołanie i być odpowiedzialnym za dar, który otrzymał od Boga. Następcy św. Piotra wielokrotnie akcentowali, że nie można być wiernym swojemu powołaniu, a jednocześnie zapominać o trosce o zdrowie i życie swoje i bliźnich mu powierzonych⁴⁸. Troska ta powinna przejawiać się nie tylko w zapewnieniu wszystkim dostępu do służby zdrowia, godnego przeżywania choroby, czy cierpienia, ale również w ochronie środowiska. Zaniedbania w tym kierunku prowadzą bardzo często do chorób cywilizacyjnych i sprawiają, że człowiek zapomina o sobie i o świecie go otaczającym, jako o dziełach Bożych. Zapomina również o tym, że zdrowie to dar, ale nie dany „raz na zawsze”⁴⁹.

Kościół zwraca również uwagę na ważną rolę całego społeczeństwa: „*Troska o zdrowie obywateli wymaga pomocy ze strony społeczeństwa w celu zapewnienia warunków życiowych, które pozwalają wzrastać i osiągać dojrzałość.*

⁴⁷ Por. D. Lizak, M. Seń, *Promocja zdrowia – realizm czy utopia?*, art. Cyt., s. 37.

⁴⁸ Por. Franciszek, *Laudato Si'*, Kraków 2015, nr 5; H. Kuczyńska, *Problematyka ekologii wnętrza człowieka inspirowana encykliką „Laudato si” papieża Franciszka*, „*Studia Łęckie*” 22(2020), nr 1, s. 61-70.

⁴⁹ Por. *O zagrożeniu zdrowia i sportu*. List pasterski Episkopatu Polski (Jasna Góra, 30.11.1990), <http://www.sport.episkopat.pl/dokumenty/?Type=i&id=99> (dostęp: 30.12.2020).

Należą do nich: pożywienie i ubranie, mieszkanie, świadczenia zdrowotne, elementarne wykształcenie, zatrudnienie, pomoc społeczna”⁵⁰.

Ogromne znaczenie dla stanu zdrowia jednostki ma czynnik ubóstwa i wynikające z niego implikacje. Pokazują to badania nad relacjami między medycyną a zdrowiem. Różne zabiegi biomedyczne, wykonywane dzisiaj dzięki postępowi nauki, są bardzo pomocne w indywidualnych przypadkach, ale mają dużo mniejsze znaczenie dla zdrowotności całych populacji. Badania dowodzą, że główną przyczyną ogromnego spadku liczby zachorowań na choroby zakaźne w ostatnich trzech wiekach były nie tylko interwencje medyczne, a poprawa żywienia, warunków sanitarnych i higienicznych, czy oczyszczanie ścieków. Wynikało to z rozwoju społecznego, a nie z rozwoju medycyny, gdyż szczyt zachorowań na choroby zakaźne przypadał długo przed wprowadzeniem skutecznych sposobów ich leczenia⁵¹.

Kolejną wskazaną w Karcie Ottawskiej strategią działań w zakresie promocji zdrowia jest tworzenie i współdziałanie środowisk, których głównym celem byłoby wspieranie zdrowia – szkół, zakładów pracy, środowisk lokalnych, kościelnych. Postawiono każdego człowieka w sytuacji wyboru odpowiedzialności za własne i innych zdrowie. A to daje szerokie pole do działania instytucji życia publicznego, w tym Kościoła. We współczesnym modelu promocji zdrowia, którego celem jest „upodmiotowienie jednostek i społeczności” są możliwości wykorzystania jego potencjału.

W tym miejscu warto odnieść się do nauczania Kościoła. Analiza podstawy programowej z katechezy wskazuje, że brakuje w niej bezpośrednich treści związanych ze zdrowiem, czy promocją zdrowia⁵². Na każdym poziomie edukacyjnym są jednak zagadnienia, które do tego nawiązują. Są to min. tematy rozwijające temat grzechu, Dziesięciu przykazań Bożych, czy kształtowania sumienia. Przestrzeganie przykazań, szczególnie piątego „Nie zabijaj” mówi nie tylko o szacunku do życia własnego i cudzego i przestrzega przed popełnieniem samobójstwa, czy morderstwa, ale również o trosce za własne zdrowie. Przejawia się to w całkowitym zakazie stosowania używek, czy przestrzegania przepisów ruchu drogowego: „*Używanie narkotyków wyrządza bardzo poważne szkody zdrowiu i życiu ludzkiemu*”⁵³. W trzecim przykazaniu „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił” główną rolę odgrywa Bóg i czas Jemu poświęcony, ale nie można pominąć tutaj człowieka. Jednym z celów edukacji zdrowotnej jest „rozwijanie u uczniów postawy dbałości o zdrowie własne i innych ludzi oraz umiejętności tworzenia środowiska sprzyjającego zdrowiu”⁵⁴. Tym środowiskiem

⁵⁰ KKK 2288.

⁵¹ Por. B. Hołyst, *Przeciwno życiu*, t. 1: *Perspektywy badawcze problematyki zagrożeń życia*, dz. Cyt., s. 100.

⁵² Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010.

⁵³ KKK 2291.

⁵⁴ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 27 sierpnia 2012 r. W sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych

sprzyjającym zdrowiu jest na pewno środowisko rodzinne. Poświęcenie dnia Bogu jest jednocześnie poświęceniem go rodzinie. Odpowiednia atmosfera domu, wspólne spędzanie czasu i odpoczynek to również czynniki sprzyjające zdrowiu fizycznemu i psychicznemu⁵⁵.

W nauczaniu religii podkreśla się nie tylko ważność zdrowia fizycznego, ale również duchowego, a co pomija się w podstawach programowych pozostałych przedmiotów. Wpływać na nie ma przede wszystkim dobrze ukształtowane sumienie, dobro, szacunek do innych, odpowiedzialność za siebie i za innych, optymizm, wiara, ale też dbanie o swoje ciało, zgodnie z powiedzeniem: „W zdrowym ciele, zdrowy duch”. Ostatni etap edukacyjny to przede wszystkim odkrywanie własnego powołania i wybór drogi życiowej. W związku z tym tematyka dotyczy miłości, małżeństwa i życia we wspólnocie, a z tym związane są zagadnienia dotyczące aborcji, eutanazji, antykoncepcji. Jednym z zadań edukacji zdrowotnej na katechezie jest również wyjaśnienie zjawisk takich, jak zapłodnienie *in vitro*, klonowanie, czy transplantacja⁵⁶.

Katecheza to miejsce, gdzie jest dużo możliwości do przekazywania wiedzy o zdrowiu i promowania prawidłowych postaw, aktywności fizycznej i zdrowego stylu życia⁵⁷. Najważniejsze z nich to „wartość życia ludzkiego, szacunek dla zdrowia wraz z opisem zachowań sprzyjających lub zagrażających mu, poczucie własnej wartości, problematyka choroby i śmierci, kwestie uzależnień oraz zagadnienia etyczne”⁵⁸.

Kościół w swoim nauczaniu rzadko podejmował temat promocji zdrowia. Z tego powodu trudno odnaleźć dokumenty, które badają, czy analizują powyższy temat. Warto jednak zwrócić uwagę na działania Kościoła, nie tylko w katechezie, które promują zdrowy styl życia. Ważnym aspektem jest wypoczynek, który jest potrzebny człowiekowi, aby nie stał się on „bezmyślnym robotem wykonującym określone prace”⁵⁹. Odpoczynek sprawia, że pogłębiają się więzi małżeńskie i rodzinne. Dużą rolę w pogłębianiu tych więzi odgrywa sport i turystyka.

Sport to wszelkie aktywności fizyczne mające na celu poprawę kondycji fizycznej i psychicznej lub wypracowanie wyników sportowych w różnych dziedzinach i na różnych poziomach. Pierwsza koncepcja podkreśla wpływ sportu

typach szkół. Załącznik nr 4: Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla gimnazjów i szkół ponadgimnazjalnych, których ukończenie umożliwia uzyskanie świadectwa dojrzałości po zdaniu egzaminu maturalnego, Dz.U. 2012, poz. 977.

⁵⁵ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, dz. Cyt., s. 66-67.

⁵⁶ Zob szerzej: A. Kłos-Skrzypczak, *Obrona wartości rodziny w antropologiczno-moralnej argumentacji czasopisma „First Things”*, Katowice 2015.

⁵⁷ Por. A. Zellma, *Edukacja o zdrowiu i dla zdrowia w szkolnym nauczaniu religii – konieczność, czy chwilowa moda?*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 34(2014), s. 149.

⁵⁸ A. Bielinowicz, *Korelacja szkolnego nauczania religii z edukacją zdrowotną na przykładzie Archidiecezji Warmińskiej*, „Studia Elbląskie” 15(2014), s. 410.

⁵⁹ W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach*, Warszawa 1997, s. 74.

na zdrowie człowieka. Paweł VI po zakończeniu Soboru Watykańskiego II wielokrotnie odnosił się do sportu. Podkreślał, że ma on silny związek z całościową koncepcją człowieka, gdyż odnosi się do zarówno do sfery duchowej, jak i moralnej i fizycznej⁶⁰. W innym miejscu papież zachęcał do uprawiania sportu młodzieży i mówił, że nie są najważniejsze wyniki, gdyż „sport powinien być bodźcem do osiągnięcia pełni rozwoju człowieka”⁶¹. Podobną koncepcję podjął w swoim nauczaniu Jan Paweł II. Zauważył ponadto, że oprócz rozwoju ciała i wzmocnienia zdrowia ważna jest współpraca, czy praca zespołowa i dobra komunikacja, a tego uczy sport szczególnie w grach zespołowych takich, jak np. piłka nożna⁶². Kontynuatorem myśli św. Jana Pawła II jest papież Franciszek, który podczas spotkania z działaczami komitetów olimpijskich krajów Europy podkreślił, że sport powinien wychowywać. Nie można go sprowadzić jedynie do pogoni za zyskiem, czy zwycięstwem⁶³. Podobne stanowisko zajęli biskupi polscy, którzy uważają, że „sport sprzyja rozwojowi silnej woli, wytrwałości, wzbudza potrzebę aktywności. Uczy konieczności podporządkowania się określonym zasadom, poczucia obowiązku i odpowiedzialności, kształtuje naszą osobowość. Dobrze rozumiany sport jest ascezą i może stać się dla człowieka drogą do uświęcenia”⁶⁴. W cytowanym liście podjęli się próby oceny systemu kultury fizycznej i sportu w Polsce i podkreślili, że brak środków finansowych na działania promujące nie poprawi stanu zdrowia, a sport swój cel widzi tylko w zysku i ilości medali⁶⁵.

Obok sportu i jego roli w promocji zdrowia warto zwrócić uwagę na turystykę, która także wpływa dobroczynnie na całościowy rozwój człowieka. Jan Paweł II podkreśla, że te dwie dziedziny życia ściśle łączą się ze sobą i wpływają pozytywnie nie tylko na sferę fizyczną, ale też duchową. To w czasie wolnym człowiek podejmując aktywność fizyczną i turystyczną⁶⁶. Dzięki podróżom człowiek nie tylko aktywnie spędza swój wolny czas, ale również rozwija się duchowo. Turystyka to nie tylko podróże w celach rekreacyjnych, wypoczynkowych, czy sportowych w obrębie granic kraju, czy za jego granicę. W podróży Jan Paweł II odnajduje miejsce, w którym człowiek może spotkać Boga, siebie i innych ludzi. Biografowie świętego papieża wielokrotnie podkreślali ten aspekt jego duchowości. To na stokach górskich podczas jazdy na nartach, spacerach

⁶⁰ Por. Z. Dziubiński, *Sport i turystyka w Kościele rzymskokatolickim*, Warszawa 2015, s. 53.

⁶¹ M. Ponczek, *Z wypowiedzi papieża Pawła VI o sporcie*, w: *Kultura fizyczna a różnice i nierówności społeczne*, red. Z. Dziubiński, M. Lenartowicz, Warszawa 2013, s. 315-316.

⁶² Por. Z. Dziubiński, *Sport w perspektywie św. Jana Pawła II i św. Jana Bosko*, Warszawa 2017, s. 111.

⁶³ Por. Franciszek, *Sport powinien wychowywać*, <https://www.polskieradio24.pl/5/3/Artykul/985305,Papiez-Franciszek-sport-powinien-wychowywac> (dostęp: 30.12.2020).

⁶⁴ *O zagrożeniu zdrowia i sportu*, art. Cyt.

⁶⁵ Por. Tamże.

⁶⁶ Por. Jan Paweł II, *Sport i turystyka – ożywcze siły w służbie wzajemnego zrozumienia kultury i rozwoju krajów. Orędzie na XXV Światowy Dzień Turystyki*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/turystyka_o_30052004.html (dostęp: 30.12.2002).

po górskich ścieżkach podziwiał majestat i wielkość Boga. Tym samym pokazywał, że nie tylko ważna jest praca, ale odpoczynek na łonie natury, który przyczynia się do prawidłowego funkcjonowania całego człowieka we wszystkich sferach. Jan Paweł II, mówiąc o turystyce, wskazywał również na miejsca kultu religijnego, budowle sakralne i sanktuaria. Odwiedzając je, turysta-pielgrzym odzyskuje siły duchowe, utwierdza się w wierze, daje świadectwo innym.

Jakie inne działania promujące zdrowie podejmuje Kościół? Przy wielu parafiach działają kluby sportowe, organizowane są rozgrywki sportowe, rajdy rowerowe, biegi, a także prelekcje dotyczące zdrowego żywienia, czy profilaktyki chorób. Od wielu lat organizowane są Mistrzostwa Polski w szachach dla duchowieństwa, Ogólnopolskie Igrzyska Młodzieży Salezjańskiej. Na uwagę zasługuje Międzynarodowa Parafiada Dzieci i Młodzieży organizowana przez Stowarzyszenie Parafiada św. Józefa Kalasancjusza. Celem projektu jest integralny rozwój młodego człowieka. Odnosi się on nie tylko do sfery fizycznej, ale również duchowej i intelektualnej⁶⁷.

Kościół prowadzi również ośrodki, w których odbywają się rekolekcje z Postem Daniela – Pallotyńskie Centrum Animacji Misyjnej w Konstancinie lub rekolekcje z postem św. Hildegardy z Bingen – klasztor Pallotynów na Karczówce⁶⁸.

Wymienione aktywności wskazują na integralność poszczególnych sfer życia człowieka. Dzięki nim może osiągnąć zadowalający stan zdrowia, rozwijając się i podążać w zamierzonym kierunku.

Profilaktyka specjalna

Oddzielną grupę stanowi profilaktyka choroby alkoholowej. Od wielu lat Warszawska Prowincja Braci Mniejszych Kapucynów prowadzi Ośrodek Apostolstwa Trzeźwości w Zakroczymiu. Działalność Ośrodka obejmuje osoby uzależnione i współuzależnione. Są to mężowie, żony, dzieci alkoholików i sami alkoholicy pijący i niepijący. W Ośrodku odbywają się rekolekcje, szkolenia, kurso-rekolekcje, dni skupienia i modlitwy, mitingi, nabożeństwa liturgiczne. Szkolenia dotyczą choroby alkoholowej i profilaktyki uzależnień i prowadzone są dla osób pracujących z osobami uzależnionymi i współuzależnionymi, dla księży, kleryków i wolontariuszy i młodzieży ze szkół średnich i wyższych. W Zakroczymiu spotykają się grupy AA (anonimowi alkoholicy), Al-Anon (osoby współuzależnione), DDA (dorosłe dzieci alkoholików). Od niedawna prowadzi spotkania dla uzależnionych od hazardu i ich rodzin.

Podobną działalność prowadzi Fundacja Przeciwdziałania Uzależnieniom „Dominik” działająca przy klasztorze Dominikanów w Łodzi. Celem Fundacji jest wzmocnienie relacji i więzi rodzinnych poprzez terapię uzależnień, terapię

⁶⁷ Por. Stowarzyszenie Parafiada, <http://parafiada.pl/> (dostęp: 30.12.2020).

⁶⁸ Zob. <https://ewadabrowska.pl/centrum-animacji-misyjnej/> (dostęp: 30.12.2020); <http://www.Karczowka.com/sw-hildegarda/> (dostęp: 30.12.2020).

małżeńską i rodzinną, kursy w zakresie naturalnego planowania rodziny, a także wszelką pomoc wychowawczą⁶⁹.

Trochę inne znaczenie i pole działania ma Krucjata Wyzwolenia Człowieka. Tę inicjatywę zapoczątkował założyciel Ruchu Światło-Życie Franciszek Blachnicki. Miało to miejsce jeszcze w latach 50-tych XX w. jako Krucjata Trzeźwości a potem Krucjata Wstrzemięźliwości w czasach, kiedy władze komunistyczne rozpijały naród. Ksiądz Blachnicki został za to skazany i uwięziony⁷⁰. Realizacja tej idei była odpowiedzią na prośbę Jana Pawła II: „Proszę abyście przeciwstawiali się wszystkiemu, co uwłacza ludzkiej godności i poniża obyczaje zdrowego społeczeństwa, co czasem może aż zagrażać jego egzystencji i dobru wspólnemu, co może umniejszać jego wkład do wspólnego skarbcza ludzkości, narodów chrześcijańskich, Chrystusowego Kościoła”⁷¹. Celem KWC jest profilaktyka uzależnienia, jakim jest alkoholizm, ale przede wszystkim świadome podejmowanie całkowitej abstynencji od alkoholu. Podjęcie abstynencji jest nie tylko walką z uzależnieniem, ale uczy również pracy nad sobą, kształtuje charakter, jest znakiem miłości do ojczyzny i do osób uzależnionych, wpływa na zmianę obyczajów. Odrzucenie alkoholu może mieć pozytywny wpływ na życie i zdrowie poszczególnych osób, całych rodzin i społeczeństwa⁷².

Podsumowanie

Podjęty temat zaangażowania Kościoła katolickiego w promocję zdrowia i profilaktykę chorób po Soborze Watykańskim II nie został wyczerpany. Kościół w swoim nauczaniu zwraca szczególną uwagę na człowieka, a więc i na jego zdrowie i życie, które jest największym darem Boga i stoi na straży zdrowia i życia. Nie prowadzi jednak sztandarowych działań temu służącym. Wskazuje kierunki promocji i profilaktyki. Przed Kościołem katolickim stoi wiele zadań, które mogłyby wspierać powyższe działania. Mogłyby to być spotkania profilaktyczne z lekarzami, pracownikami służby zdrowia, projekcja filmów profilaktycznych, festyny promujące zdrowy tryb życia i spędzanie wspólnego czasu z rodziną, listy pasterskie biskupów czy duszpasterstwa służby zdrowia. Dopiero wspólne działania wszystkich środowisk mogłyby służyć osiągnięciu zamierzonych celów.

* * *

⁶⁹ Zob. <https://lodz.dominikanie.pl/kontakt/fundacja-dominik/> (dostęp: 30.12.2020).

⁷⁰ Por. T.P. Terlikowski, *Franciszek Blachnicki. Ksiądz, który zmienił Polskę*, Kraków 2021, s. 202-212. Należy dodać, że F. Blachnicki inspirował się także działalnością św. Maksymiliana M. Kolbego.

⁷¹ Jan Paweł II, *Zachowajcie wierność Chrystusowi, Jego Krzyżowi, Kościołowi. List do Polaków z 23.10.1978 r.*, w: *Nauczanie papieskie*, t. 1: 1978 (październik – grudzień), Warszawa 1987, s. 23.

⁷² Oficjalnym pismem KWC jest „Eleuteria” (gr. „Wyzwolenie”). Założył je ks. Franciszek Blachnicki, jako przesłanie do członków Krucjaty. Zob. <http://www.eleuteria.oaza.pl> (dostęp: 30.12.2020).

Health Promotion in the Mission of the Catholic Church after the Second Vatican Council

Summary

Promotion and prophylaxis are related to the care about health. To be healthy, you have to take care of your health, both physical and spiritual. More and more we realize that the issue of health does not concern only a single human being or medical staff but also countries, societies and the Church, which was made clear by the COVID-19 pandemic. This article shows whether and to which degree is the Catholic Church actively engaged in the promotion of health and prophylaxis of diseases? Or does it only watch the sick offering them just spiritual support? It is worth researching this issue on the basis of selected works from the health sciences and Polish theological literature after the Second Vatican Council.

Keywords: health, prophylaxis, health promotion, physical education, the mission of the Church.

Bibliografia

- Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Kraków 2005.
- Bielinowicz A., *Korelacja szkolnego nauczania religii z edukacją zdrowotną na przykładzie Archidiecezji Warmińskiej*, „Studia Elbląskie” 15(2014), s. 405-414.
- Błaszczak J., *Aktywność fizyczna a zdrowie człowieka*, w: *Zagrożenia zdrowia publicznego, wybrane zagadnienia*, red. A. Denys, Warszawa 2014, s. 256-275.
- Bołoz W., *Życie w ludzkich rękach*, Warszawa 1997.
- Cianciara D., *Trzy dekady promocji zdrowia – czas działać*, „Problemy Higieny i Epidemiologii” 92(2011), s. 7-13.
- Dziubiński Z., *Sport i turystyka w Kościele rzymskokatolickim*, Warszawa 2015.
- Dziubiński Z., *Sport w perspektywie św. Jana Pawła II i św. Jana Bosko*, Warszawa 2017.
- Franciszek, *Laudato Si'*, Kraków 2015.
- Franciszek, *Sport powinien wychowywać*, <https://www.polskieradio24.pl/5/3/Artykul/985305, Papiez-Franciszek-sport-powinien-wychowywac> (dostęp: 30.12.2020 r.).
- Gajda Z., *Do historii medycyny wprowadzenie*, Kraków 2011.
- Gałdowa A., *Wprowadzenie*, w: *Klasyczne i współczesne koncepcje osobowości*, red. A. Gałdowa, Kraków 1999, s. 9-36.
- Gromulska L., *Zdrowie psychiczne w świetle dokumentów Światowej Organizacji Zdrowia*, „Przegląd Epidemiologiczny” 64(2010), nr 1, s. 127-132.
- Historia medycyny*, red. T. Brzeziński, Warszawa 2021.
- Hołyst B., *Przeciwko życiu*, t. 1: *Perspektywy badawcze problematyki zagrożeń życia*, Warszawa 2017.
- Jan Paweł II, *Sport i turystyka – ożywcze siły w służbie wzajemnego zrozumienia kultury i rozwoju krajów. Orędzie na XXV Światowy Dzień Turystyki*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/turystyka_o_30052004.html (dostęp: 30.12.2002).
- Jan Paweł II, *Zachowajcie wierność Chrystusowi, Jego Krzyżowi, Kościołowi. List do Polaków z 23.10.1978 r.*, w: *Nauczanie papieskie*, t. 1: *1978 (październik – grudzień)*, Warszawa 1987, s. 21-23.
- Janik P., *Zdrowie*, w: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Radom 2005, s. 514-518.

- Katolo A.J., *Koncepcja zdrowia i choroby w starożytnej kulturze klasycznej i w ujęciu biblijnym. Próba porównania*, „Studia Gdańskie” 24(2009), s. 195-209.
- Kluz M., *Sens ludzkiego życia i zdrowia w duchu personalizmu chrześcijańskiego*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 2018, nr 1-2, s. 281-297.
- Kłos-Skrzypczak A., *Obrona wartości rodziny w antropologiczno-moralnej argumentacji czasopisma „First Things”*, Katowice 2015.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010.
- Kuczyńska H., *Problematyka ekologii wnętrza człowieka inspirowana encykliką „Laudato si” papieża Franciszka*, „Studia Elckie” 22(2020), nr 1, s. 61-70.
- Lizak D., Seń M., *Promocja zdrowia – realizm czy utopia?*, „Polski Przegląd Nauk o Zdrowiu” 42(2015), nr 1, s. 36-41.
- Łaguna M., Stemplewska-Żakowicz K., *Możliwości łączenia podejścia ilościowego i jakościowego w badaniach nad osobowością*, „Przegląd Psychologiczny” 55(2012), nr 2, s. 103-112.
- Maszczyk T., *Zdrowie jako wartość uniwersalna*, „Roczniki Naukowe AWF w Poznaniu” 54(2005), s. 73-81.
- Mazur J., *Subiektywna ocena zdrowia*, w: *Zdrowie uczniów w 2018 roku na tle nowego modelu badań HBSC*, red. J. Mazur, A. Małkowska-Szkućnik, Warszawa 2018, s. 56-69.
- O zagrożeniu zdrowia i sportu*. List pasterski Episkopatu Polski (Jasna Góra, 30.11.1990), <http://www.sport.episkopat.pl/dokumenty/?type=i&id=99> (dostęp: 30.12.2020).
- Paluch A., *Świat roślin w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi polskiej*, Wrocław 1984.
- Paszkiewicz D., Piotrkowski J., *Profilaktyka w systemie ochrony zdrowia*, „Kontrola Państwowa” 2017, nr 4, s. 77-96.
- Płotka A., *Zdrowy styl życia psychicznego*, Lublin 2003.
- Ponczek M., *Z wypowiedzi papieża Pawła VI o sporcie*, w: *Kultura fizyczna a różnice i nierówności społeczne*, red. Z. Dzibiński, M. Lenartowicz, Warszawa 2013, s. 315-316.
- Serdyńska D., *Od koncepcji zdrowia do edukacji zdrowotnej*, w: *Konteksty zdrowia i edukacji zdrowotnej*, red. M. Kuchcińska, E. Kościńska, Bydgoszcz 2010, s. 11-24.
- Terlikowski T.P., *Franciszek Blachnicki. Ksiądz, który zmienił Polskę*, Kraków 2021.
- Traczyk W.Z., Trzebski A., *Fizjologia człowieka z elementami fizjologii stosowanej i klinicznej*, Warszawa 2007.
- Wesoły M., *Po co nam dziś Hippokrates?*, w: *Hippokrates, Wybór pism*, t. 1, oprac. i tłum. M. Wesoły, Warszawa 2008.
- Wiśniewska L.A., Celińska-Miszczyk A., *Ciało a psyche – perspektywa jakościowa i ilościowa w poznawaniu relacji body-mind*, „Horyzonty Psychologii” 4(2014), s. 131-146.
- Włodarczyk E., *Psychologia zachowań zdrowotnych a promocja zdrowia – wybrane zagadnienia*, „Medyczna Wokanda” 12(2019), s. 61-89.
- Wojnarowska B., *Edukacja zdrowotna*, Warszawa 2007.
- Wysocki M.J., Miller M., *Paradygmat Lalonde’a. Światowa Organizacja Zdrowia i Nowe Zdrowie Publiczne*, „Przegląd Epidemiologiczny” 57(2003), s. 505-512.
- Zellma A., *Edukacja o zdrowiu i dla zdrowia w szkolnym nauczaniu religii – konieczność, czy chwilowa moda?*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 34(2014), s. 139-149.

FR. KĘSTUTIS ŽEMAITIS*

Self-Education of Roman Catholic Priests in Lithuania During the Years of Soviet Occupation

World War II caused a great deal of moral and economic damage to Europe. Both the Bolsheviks and the Nazis disregarded the most basic human rights and especially hated religion. After the war, a relatively long Soviet occupation began in Lithuania. It was a difficult and long trial period. The communist government knew the great authority of the Catholic Church and its influence on society. Thus, the struggle with the Church became one of the most important goals of the Soviet ideology. Aggressive anti-church activities were used for this, and various Catholic organizations and the press were banned. Clergy (especially priests of the Catholic Church) had been persecuted since the beginning of the Soviet occupation. Underground activities were forming rapidly.

Many scientific papers have already examined the involvement of Catholic clergy in various underground activities, but the problems of self-education, organization of pastoral care, and distribution of the press have not yet been sufficiently studied and described, especially on the basis of witnesses. It is also worth taking a deeper look at the influence of the Polish clergy on Lithuanian priests, especially after the election of Pope John Paul.

The training of priests in the seminary was sufficient preparation for pastoral work, spiritual life, and education. However, pastoral work required both experience and continuous intellectual improvement. During the years of Soviet occupation, priests could not even dream of any conferences, seminars, or simply the necessary literature. Of course, older priests had preserved some books from pre-war times. After the occupation of Lithuania in 1940, the situation changed. The Nazis allowed few opportunities for improvement and the return of the Soviet army further constrained everything. However, priests in Lithuania did not abandon self-education even in the underground conditions. The difficult conditions and how it all took place will be addressed in this work.

* Fr. Kęstutis Žemaitis – Vytautas Magnus University, Kaunas, Lithuania
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5022-3243>; e-mail: kestutis.zemaitis@gmail.com

Why the Soviets forbade intellectual and spiritual improvement of the clergy?

The Soviet constitution in Lithuania itself differentiated the rights of citizens: “Citizens of the Lithuanian SSR are guaranteed freedom of conscience, that is, the right to profess any religion or not to practice any, to practice religious cults or to conduct atheistic propaganda”. The constitution did not allow religious propaganda. The underground publication *Chronicle of the Lithuanian Catholic Church* reacted to this¹, clearly emphasizing the discrimination of believers in various fields². Other laws restrict the activities and even gatherings of believers: “General meetings of religious communities and groups of believers (excluding services) are held with the permission of the executive committee of the district, city (city subordinate) Council of Labour People’s Deputies”³. Such a statement means that it is almost impossible to obtain permission for either a larger or smaller gathering of believers outside the house of prayer.

The restriction of the rights of believers to religious education is also included in other articles of the above-mentioned document: “Religious associations do not have the right to organize special meetings for children and young people, as well as work, literature and other circles and groups that have no connection with the performance of the cult”⁴. This shows that young people are only “admitted” to churches. “The teaching of religion may be permitted only in spiritual schools which are opened in the prescribed manner”⁵. There were no such schools in Soviet Lithuania except for the Kaunas Inter-Diocesan Seminary of Priests. Therefore, the priests who finished it had to move into the underground. However, the clearest answer as to why any self-education is forbidden was received by priest Pranciškus Račiūnas while still at prison camp. He wrote this in his diary: “25.02.1958. Deputy Minister Colonel Kniazhev visited us. I approached him for notes on religious content. He told me that it was time to give up religion and that every religious act was anti-Soviet”⁶. However, neither the intimidation of this Soviet official nor others was decisive. The clergy acted mostly in secret.

¹ The first and main editor of this publication was priest Sigitas Tamkevičius (bishop since 1991, cardinal since 2019).

² New LSSR constitution discriminates against believers / *Chronicle of the Lithuanian Catholic Church* No. 33, 1978 5 31.

³ Regulations of Religious Associations, Art. 12 (approved by the Presidium of the Supreme Council of the Lithuanian SSR 28 July 1976 Order No.IX-748).

⁴ Regulations of Religious Associations, Art. 17 (approved by the Presidium of the Supreme Council of the Lithuanian SSR 28 July 1976 Order No.IX-748).

⁵ Regulations of Religious Associations, Art. 18 (approved by the Presidium of the Supreme Council of the Lithuanian SSR 28 July 1976 Order No.IX-748).

⁶ *Restless Priest* (Lithuanian “*Vienuolis nenuorama*”). Person and activity of priest Pranas Račiūnas, MIC in the light of documents and memories (compiled by Vaclovas Aliulis MIC) Kaunas 2015, p. 58.

Needs and opportunities for improvement

Priests in Lithuania could gather in larger groups only in individual cases. Bishop Jonas Kauneckas⁷ testifies that priests gathered in the deanery for retreats and meetings, but there they secretly exchanged the books published in the underground (typewritten). The more active priests gathered separately in groups, discussing events and measures to fight for freedom of religion⁸. Priest Kęstutis Brilius⁹, who graduated from the underground seminary during the Soviet era, remembers the activities of self-education in the years of persecution. Most of them, due to exile, convictions in the past, belonged to the category of “disloyal to the government” and worked in remote rural parishes, had more time and conspiracy opportunities for such tasks. They conducted spiritual conversations, retreats for young people, for us - the clergy, selected literature, explained the basic issues of pastoral and spiritual life, shared pastoral and living experiences from their pastoral work¹⁰. But more than one of them suffered for it. In 1967, the pastor and dean of Šakiai, Juozas Žemaitis, organized retreats for priests. It was probably the first such retreat for priests that required courage and understanding that the Soviet authorities would issue a punishment for it. The retreats were led by the Jesuit priest Jonas Zubrus. Priest Žemaitis was castigated by the civil authorities for this event and warned that no more than 2-3 priests could gather in Lithuania¹¹.

There were such priests in various dioceses at that time which were secretly operating as monasteries. Stanislovas Dobrovolskis (Father Stanislovas), a former prisoner who was pastor in the very small parish of Paberžė, almost continuously had guests and people who were looking for retreats or just to spend the next day in prayer and with a good book¹². However, there was a great lack of literature. And its possession was not tolerated by the Soviet authorities. So where to get them? Bishop Kauneckas remembers: “There was a lot of secretly published literature in Lithuania. First of all, these are prayer books and catechisms. Practically, preparations for the first sacraments were happening in all parishes. If the more cowardly priests did not dare to organize such work, it was

⁷ J. Kauneckas born in 1938, ordained as priest in 1977, consecrated as Bishop in 2000, as Bishop Emeritus of Panevėžys in 2013. Priest Jonas Kauneckas actively participated in the underground activities during the Soviet occupation, he was a fighter for the rights of the Church.

⁸ J. Kauneckas, *Priests and Their Activities in the Underground*, Panevėžys 2021, p. 1 (manuscript, personal archive of K. Zemaitis).

⁹ K. Brilius born in 1954, ordained as priest under the conditions of the underground in 1980, worked in the pastorate in Lithuania and other territories of the Soviet Union, persecuted by the authorities, a monk, Elder of Monastery of St. Mary the Blessed Virgin monastery in the St. George Province.

¹⁰ K. Brilius, *Self-education of Priests*, Kaunas 2021, p. 1 (manuscript, personal archive of K. Zemaitis).

¹¹ A. Vasiliauskienė, *70th Birthday of the Shepherd of Vilkaiviškis*, Marijampolė 1996, p. 60.

¹² K. Žemaitis, *Remembering the Witnesses of the Faith*, p. 1 (manuscript, personal archive of K. Zemaitis).

done by nuns and other women. In many places entire families were taught, and the priests only tested the knowledge of the faith. But it was necessary to have prayer books and catechisms”¹³. Priests received literature from certain individuals who fearlessly risked their freedom for purely religious literature¹⁴. “Such literature was secretly printed for five decades by priests, nuns and zealous Catholic fighters. Wrote up to 12 copies on primitive typewriters, printed on thin paper through copying lime”¹⁵. For example, priest of Vilkaviškis diocese Juozas Konstantas Matulaitis¹⁶ has translated more than five hundred books from German and after rewriting them several times by a typewriter, distributed them throughout Soviet-persecuted Lithuania. It is a unique contribution not only to the self-education of the clergy as a means, but also to the entire community of believers who were reached by those books¹⁷. The book deficit was somewhat mitigated by connections with other countries. The closest was Catholic Poland. “There could be no direct contact with Polish priests. After all, we were separated by an iron curtain. Some priests from Poland, especially in the Vilnius region, secretly received literature through Polish relatives and translated it into Lithuanian. The statements of Cardinal Višinskis were especially widespread” – Bishop Jonas Kauneckas remembers¹⁸. Priest Brilius also remembers this path of books to the readers’ home, especially to the rectory: “All the theological literature, textbooks, Catholic press that reached us at that time were either imported in small quantities and reproduced, distributed, or it was surviving literature from pre-war sources, further rewritten by hand and distributed”¹⁹. Books not only nurtured personalities but also brought together like-minded people²⁰. Priests of that time could also receive books from clergy who had studied at the Kaunas Interdiocesan Seminary of Priests. The clergy studied using texts prepared by teachers for various disciplines or translated from other languages, called “scripts” in the seminary. These typewritten texts, bound on fairly simple covers, looked like books. But their production was also illegal. Both students and transcribers could have been punished.

¹³ J. Kauneckas, *Priests and Their Activities in the Underground*, Panevėžys 2021, p. 1 (manuscript, personal archive of K. Žemaitis).

¹⁴ K. Žemaitis, *Remembering the Witnesses of the Faith*, p. 2 (manuscript, personal archive of K. Žemaitis).

¹⁵ J. Kauneckas, *Priests and Their Activities in the Underground*, Panevėžys 2021, p. 1 (manuscript, personal archive of K. Žemaitis).

¹⁶ J.K. Matulaitis born 1912, ordained as priest in 1935, dead in Šunskai in 2000.

¹⁷ K. Žemaitis, *Remembering the Witnesses of the Faith*, p. 1 (manuscript, personal archive of K. Žemaitis).

¹⁸ J. Kauneckas, *Priests and Their Activities in the Underground*, Panevėžys 2021, p. 1 (manuscript, personal archive of K. Žemaitis).

¹⁹ K. Brilius, *Self-education of Priests*, Kaunas 2021, p. 4 (manuscript, personal archive of K. Žemaitis).

²⁰ J. Kauneckas, *Priests and Their Activities in the Underground*, Panevėžys 2021, p. 1 (manuscript, personal archive of K. Žemaitis).

The most common works were: PeschkeKarl, Christian Ethics, works of Cardinal J. Racinger, future pope, ideas by K. Rahner and H.U. von Baltazar. Priest Česlovas Kavaliauskas²¹ translated and distributed Church History by Eusebius, the bishop of Caesarea. This book was later printed legally and reached new readers²².

Self-education depended on individual efforts, but it was possible to rely on the rules proposed by individual leaders. Priest K. Brilius testifies that fathers of the Marian convent Pranciškus Račiūnas²³, Vaclovas Aliulis²⁴, and Viktoras Šauklys²⁵ who had great influence on it, emphasized not only deepening in theology, but also language learning, continuous studies, and called for the latest knowledge in other sciences and thus to prepare for in another humanitarian profession such as history, psychology, pedagogy, literature. They argued that a priest must be educated, interested in science, speaking several languages, and wise in his social and political life²⁶.

Self-education of priests was also taken care of by the more educated and patriotic laity of the Church. An example of this could be the Brazauskai family and later their school²⁷.

Thus, the Catholic Church in Lithuania saw its spiritual leaders and their efforts to lead by example and to proclaim their faith orally based on excellent knowledge of theology and general education. In this way a priest became an authority in the realm of both religious and national consciousness.

Secret Schools of Spirituality

The need for spiritual and intellectual improvement was not merely a path of self-seeking in the life of every priest. During the long years of Soviet occupation, certain schools were formed to provide assistance to the priests of the persecuted Church. Such schools became secretive communities - monasteries. During the Soviet regime, there were still quite a few priests in Lithuania who

²¹ Č. Kavaliauskas born in 1923, died in 1997, priest, theologian, poet, translator of Scripture and other books.

²² K. Žemaitis, *Remembering the Witnesses of the Faith*, p. 1 (manuscript, personal archive of K. Žemaitis).

²³ Račiūnas Pranas was born on 28 March 1919 in Marijampolė, died on 24 August 1997, ordained as priest in 1943, a Marian monk, provincial, Church and public figure, imprisoned for almost 17 years during the Soviet rule.

²⁴ Aliulis Vaclovas (born on March 14, 1921 in Krekštėnai, died in Krokialaukis parish – on 26 May 2015 in Marijampolė) – ordained as priest in 1944, a Marian monk, publicist, thinker, public figure.

²⁵ Šauklys Viktoras (was born in 1908 – died in 2003, buried in Marijampolė), a priest, Marian monk.

²⁶ K. Brilius, *Self-education of Priests*, Kaunas 2021, p. 4 (manuscript, personal archive of K. Žemaitis).

²⁷ R. Labanauskas, *Reception of Pierre Teilhard de Charden's Ideas in Lithuania: the Brazauskai School (1975-1993)*, Yearbook of the Lithuanian Catholic Academy of Sciences, Vilnius, 2018, vol. 41, p. 200.

had matured for monastic life in independent Lithuania. They were characterized by a fairly high level of education, ability to lead a community, and also competence for individual spiritual leadership. Already after the Second World War, these monks could become spiritual leaders not only in their monasteries, but also for diocesan priests. In this way, the strongest monasteries of men, the majority members of which were priests, were highlighted in this activity. Today, it would be difficult to accurately reproduce their lists due to the secret circumstances of the time, but the Marian monk K. Brilius testifies: “They were all carriers of the pastoral and spiritual traditions of their monasteries, and in the pastoral and self-educational realms they conveyed the same doctrine of spirituality with the characteristic accents of their own monasteries”²⁸. Among these monasteries, perhaps the most active were the Marians and the Jesuits, who even organized a secret seminary, which prepared several dozen priests²⁹. The emergence of this seminary was conditioned by the Soviet government constantly “narrowing the gates” to the officially functioning seminaries of priests in Kaunas and Riga, and due to the steady number of vocations and determination to seek the priesthood. There were two main ones in Lithuania – next to the Jesuit and Marian monasteries³⁰.

The martyred Archbishop Teofilus Matulionis, who secretly consecrated the priest Vincentas Sladkevičius, who was later nominated as cardinal by Pope John Paul II, and many monks and diocesan priests. As a result, the Soviet authorities were defeated by the Catholic clergy that was so fiercely persecuted and despised in every way. Here is the 1982 May 10 Juozėnas, Deputy Representative of RRT³¹ at Vilnius University Marxism-Leninism, gave a lecture to future propagandists on the topic – “State and Religion”: the RRT deputy representative suggested to propagandists to forget the term “dark-minded” applied to the clergy quite often: The Vatican has 17 higher education institutions in Rome and 45 Catholic universities in Europe. There are over 10 members of the Jesuit Order in our republic, Juozėnas explained. How they became Jesuits is usually kept secret - neighbouring Poland is thought to have played a major role. In general, in the words of Juozėnas, Poles have a great influence on Lithuania, especially Vilnius and its region”³². Pope John Paul II, to whom Lithuanian Catholics turned, also strengthened determination: “We hope that in your person, both

²⁸ K. Brilius, *Self-education of Priests*, Kaunas 2021, p. 1 (manuscript, personal archive of K. Zemaitis).

²⁹ K. Žemaitis, *Underground Seminary in Lithuania During the Years of Soviet Rule: Challenges and Activity Results*, Logos, vol. 107, p. 1-8.

³⁰ K. Brilius, *Self-education of Priests*, Kaunas 2021, p. 5 (manuscript, personal archive of K. Zemaitis).

³¹ A Look at the Church through the RRT Window / LKB Chronicle No. 55 1982 11 01, p. 12 (typewriting).

³² The Council for Religious Affairs, under the Council of Ministers of the USSR, carried out the persecution of the Church, interfered in the internal affairs of the Church, and operated until 1990.

Lithuania and other nations where the faith is persecuted will receive strong support and a zealous defender of the rights and freedoms of man and believers, so that the gospel of Christ can reach every heart that desires truth and love”³³. And indeed, this pope had a great influence on the Lithuanian clergy and the entire Lithuanian nation.

Thus, the collapsing system of atheistic propaganda and coercion acknowledged its defeat, and Catholic priests “passed the test of persecution” and remained leaders in their communities and promoters of national consciousness in their enslaved nation³⁴.

Conclusions

Aggressive atheist politics with a rather refined repressive structure hostile to the Catholic Church did not frighten Roman Catholic clergy or turn them into uneducated and unspiritual servants of the church cult and at the same time forced them to seek opportunities for self-education in the underground. Thus, among the like-minded people, and especially in the shelters of the monasteries, many priests found the opportunity to perform retreats and share pastoral experiences. Persecuted priests learned to print and distribute books underground. Their rather unique achievement was the underground seminary.

Soviet atheist propaganda that wanted to turn priests into people without higher education and introduce them as such to society was defeated. Priests in the eyes of the people remained witnesses of the faith and qualified preachers of the word of God.

The election of Pope John Paul II gave quite a lot of inspiration to Lithuanian clergy. Priests became even more interested in Catholic literature published in Poland and tried to transport it to Lithuania in various ways.

* * *

Self-Education of Roman Catholic Priests in Lithuania During the Years of Soviet Occupations

Summary

After the end of the Second World War, a rather long Soviet occupation began in Lithuania. This was a difficult period of trials for the entire Lithuanian society, and especially for the Catholic Church. Any possibility of permanent training of clergy was then forbidden. In this way, Catholic priests in Lithuania learned to act underground. The need for spiritual and intellectual improvement

³³ Greeting to Pope John Paul II / Chronicle of the Lithuanian Catholic Church, No. 35, 16 November 1978, p. 1 (typewriting).

³⁴ K. Žemaitis, *Remembering the Witnesses of the Faith*, p. 3 (manuscript, personal archive of K. Žemaitis).

was not just an individual affair. During the long years of Soviet occupation, certain schools were formed to provide assistance to the priests of the persecuted Church. Such schools became secretly operating monasteries.

Lithuanian priests drew courage from the personality of Pope John Paul II, as well as new ideas from underground publications and books imported from abroad, especially from Poland. Soviet atheist propaganda, which persecuted priests and wanted to turn them into people without higher education and present them as such in society, did not achieve its goals.

Keywords: priests, self-education, Soviet occupation, books, theology.

Bibliography

- Brilius K., *Kunigų saviugda*, Kaunas 2021 (rankraštis, Kęstučio Žemaičio asmeninis archyvas).
- Kauneckas J., *Kunigai ir jų veikla pogrindyje*, Panevėžys 2021 (rankraštis, Kęstučio Žemaičio asmeninis archyvas).
- Labanauskas R., *Pierre'o Teilhard'o de Chardeno idėjų recepcija Lietuvoje: Brazauskų mokykla (1975-1993)*. *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*, Vilnius 2018, vol. 41.
- Lietuvos tarybų socialistinės respublikos konstitucija (pagrindinis įstatymas, Vyriausybės žinios, 1978-01-01, Nr. 11-130).
- Naujoji LTSR konstitucija diskriminuoja tikinčiuosius / Lietuvos Katalikų Bažnyčios kronika Nr. 33. Religinių susivienijimų nuostatai (Patvirtinta Lietuvos TSR Aukščiausiosios Tarybos Prezidiumo 1976 m. liepos 28 d. įsaku Nr.IX-748).
- Sveikinimas popiežiui Jonui Pauliui II/Lietuvos Katalikų Bažnyčios kronika, Nr. 35, 1978 11 16 (mašinraštis).
- Vasiliauskienė A., *Vilkaviškio ganytojui – 70*, Marijampolė 1996.
- Vienuolis nenuorama. Kunigo Prano Račiūno, MIC, asmuo ir veikla dokumentų ir atsiminimų šviesoje (sudarytojas Vaclovas Aliulis MIC), Kaunas 2015.
- Žemaitis K., *Underground Seminary in Lithuania During the Years of Soviet Rule: Challenges and Activity Results*, Logos, vol. 107.
- Žemaitis K., *Tikėjimo liudytojus prisimenant* (rankraštis, Kęstučio Žemaičio asmeninis archyvas).
- Žvilgsnis į Bažnyčią per pro RRT langą / LKB Kronika Nr. 55 1982 11 01 (mašinraštis).

MISCELLANEA

ARLETA SUWALSKA*

Zmiana w edukacji a kultura szkoły w fińskiej szkole podstawowej

Edukacja fińska od początku XXI wieku wzbudza zainteresowanie i podziw wielu krajów na świecie z uwagi na sukces fińskich uczniów w badaniach międzynarodowych, np. badaniach PISA¹. Na przestrzeni ostatnich lat Finlandia konsekwentnie wypracowała kulturę edukacyjną wpisaną w wysoką jakość pracy nauczycieli wraz z olbrzymim zaufaniem do tej profesji na każdym poziomie edukacji. Zawód nauczyciela jest równie prestiżowy, jak zawód lekarza czy adwokata. Kapitał zawodowy nauczycieli wraz z wydajnym kapitałem gospodarczym i politycznym kraju sprzyjały udanym reformom edukacyjnym i przłożyły się na wysokie wyniki fińskich uczniów.

Po recesji gospodarczej w latach dziewięćdziesiątych rząd fiński podążył za tendencjami światowymi i zbudował krajową politykę konkurencyjności. Sukces ekonomiczny Finlandii oraz kosmopolityczna otwartość Finów sprzyjały sukcesowi edukacyjnemu w erze globalizacji i zmian kulturowych na świecie. Fińskie osiągnięcia edukacyjne są poniekąd konsekwencją mentalności społeczeństwa fińskiego łączącego pragmatyczny styl życia z niespiesznym rozważaniem tego, co należałoby zmienić w polityce edukacyjnej Finlandii i następnie implementować w szkole.

Artykuł przedstawia zależność pomiędzy zmianą w polityce oświatowej Finlandii oraz odmienną od polskiej, angielskiej czy amerykańskiej rolą nauczycieli w tworzeniu kultury fińskiej szkoły podstawowej, co pomaga w przygotowaniu uczniów do udanego życia w świecie konkurencji na rynku pracy oraz do niezależnego podejmowania decyzji.

* Arleta Suwalska – Uniwersytet Łódzki
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0713-845>; e-mail: arleta.suwalska@now.uni.lodz.pl

¹ *PISA student performance in Finland from 2000 to 2018, by subject and score*, <https://www.statista.com/statistics/986919/pisa-student-performance-by-field-and-score-finland/> (dostęp: 16.10.2021).

Metoda badań

Analiza dokumentów, do których odwołałam się w poniższym artykule, obejmowała gromadzenie i tworzenie danych dyskursywnych potrzebnych do analizy zagadnienia. Proces zbierania danych dotyczył konkretnych obszarów działań politycznych w zakresie zmiany w edukacji. Badanie dokumentów dotyczyło procesów „(...) wyłaniania się, przekształcania i mutowania idei, praktyk oraz tożsamości, a także mechanizmów, dzięki którym stają się stosunkowo trwałym elementem teraźniejszości. Składają się one na próbę zrozumienia i opisanie (historycznej) (...) trajektorii tych wszystkich współczesnych idei, praktyk i tożsamości, które aktualnie są traktowane jako oczywiste”². Ten sposób analizy tekstu doprowadza badacza do konkluzji, dlaczego ludzie zachowują się tak a nie inaczej, dlaczego pewne osoby dysponują władzą i w jaki sposób oddziałują na otoczenie. Pomocne w osiągnięciu tego celu było pokonywanie barier interdyscyplinarnych z różnych dziedzin naukowych: pedagogiki, socjologii, politologii i historii.

W artykule skorzystałam z dokumentów pochodzących ze źródeł pierwotnych i wtórnych, powstałych w innym czasie lub miejscu, niż opisywane procesy. Na potrzeby artykułu przeanalizowałam zebrany materiał, poza tym dokonałam przekładu fragmentów dokumentów i ustaw na język polski. Kolejnym krokiem było utworzenie archiwum artykułów, które przedstawiały zarys kierunków polityki edukacyjnej i strategię zmian w polityce oświatowej Finlandii. Pozwoliło to prześledzić trajektorię zmiany edukacyjnej oraz pomogło opracować wnioski końcowe.

W kręgu definicji zmiany w edukacji i kultury szkoły

Na świecie badania nad zmianą w edukacji rozpoczęły się w latach sześćdziesiątych XX wieku, kiedy to zaobserwowano kryzys wiarygodności i niepewności w tej dziedzinie. Jak twierdzą Hargreaves i Shirley, istnieje potrzeba zharmonizowania stopniowych ulepszeń i destrukcyjnych innowacji w edukacji, „(...) ponieważ nauczyciele są, lub zawsze powinni być, prawdziwymi trampolinami zmian edukacyjnych”³. Realna zmiana edukacyjna ma swoją charakterystykę, związaną z ambiwalencją lub niepewnością, i wymaga doskonalenia zawodowego nauczyciela. W tym świetle nieodzowne jest zrozumienie znaczenia zmiany w edukacji na jej wysokim poziomie. Fullan, uznany ekspert w dziedzinie nauczania dodał, że restrukturyzacja edukacji wymaga czasu, a „nauczyciele

² K. Dunn, J. Rudduck, H. Cowie, *Developing group work In the secondary schools and the ideology individuals in schools*, w: C. Harber, R. Meighan, *The democratic school. Educational management and the practice of democracy*, Ticknal 1989; J. Delors, *Edukacja. Jest w niej ukryty skarb*, Raport UNESCO Międzynarodowej Komisji do Spraw Edukacji dla XXI wieku, Kraków 2010.

³ A. Hargreaves, D. Shirley, *The Global fourth way: architectures of educational excellence*, Thousand Oaks 2012, s. 200.

kwestionują i zmieniają swoje przekonania i nawyki”⁴. Każda więc zmiana edukacyjna wymaga czasu i nakładów finansowych, aby w pełni zrozumiała ją społeczność, nauczyciele i rodzice uczniów.

Współczesna sytuacja w edukacji przypomina polemikę ze zwolennikami scentralizowanych i zdecentralizowanych reform, którzy są podzieleni. Scentralizowana, silna odgórna regulacja polityki edukacyjnej wymaga kontroli systemu edukacji i wiąże się ze spadkiem wiedzy i umiejętności uczniów⁵. Z kolei regulacja oddolna wymaga strategii lokalnego zarządzania i przekazania większej władzy nad szkołą instytucjom pozaszkolnym, co sprzyja autonomii zawodowej nauczycieli i buduje właściwą kulturę szkoły.

Czym zatem jest kultura szkoły? Badacze Terrence Deal i Kent Peterson potwierdzają brak jednej, najlepszej definicji kultury szkoły. Problem ten pokazuje wielość przyjmowanych przez analityków ujęć koniecznych do przedstawienia ogólnej charakterystyki przedmiotu i wskazania, czym jest kultura szkoły⁶. Wyjaśniając niejednorodność definicji, badacze zwracają uwagę na „trudny do uchwycenia charakter znaczenia samego leksemu, co utrudnia jego definicję”⁷. Kultura szkoły przedstawia potrzeby tworzących ją ludzi⁸ oraz nadaje znaczenie wspólnym doświadczeniom, tworząc „złożoną sieć norm, wartości, tradycji, wierzeń, zachowań, ceremonii, rytuałów, mitów i symboli, które stanowią serce organizacji”⁹. Kultura szkoły to również „przekonania i wartości widoczne w sposobie funkcjonowania szkoły”¹⁰, to także kultura, która „przejawia się w wyznawanych wartościach, dominujących stylach przywództwa, języku i symbolach, metodach postępowania i rutynowych procedurach oraz definicji sukcesu”¹¹. To kultura, która składa się z „niepisanych zasad i tradycji, norm i oczekiwań, które przenikają wszystko: sposób, w jaki ludzie się zachowują, jak się ubierają, co robią i mówią”¹².

Z drugiej zaś strony kultura szkoły jest „szczególną wielowymiarową przestrzenią rozwoju osoby i kształtowania ładu zbiorowego, jest ogółem przekonań, poglądów, postaw i relacji oraz pisanych i niepisanych zasad, które kształtują każdy aspekt funkcjonowania szkoły jako instytucji, organizacji i wspólnoty”¹³.

⁴ M.G., Fullan *The New Meaning of Educational Change*, London 1991, s. 34.

⁵ A. Suwalska, *English Educational Policy. Contemporary Challenges in a Historical-Comparative Context*, Łódź-Kraków 2017.

⁶ T.E. Deal, K.D. Peterson, *Shaping School Culture: The Heart of Leadership*, San Francisco 1999.

⁷ L. Stoll, D. Fink, *The cruising school: The unidentified ineffective school*, w: *No quick fixes: Perspectives on schools in difficulty*, eds. L. Stoll, K. Myers, London 1998.

⁸ I. Nowosad, *Kultura szkoły versus klimat szkoły*, „Kultura i Edukacja” 2018, nr 1, s. 41-53.

⁹ R.S. Barth, *The culture builder*, „Educational Leadership” 59(2002), nr 8, s. 6-11.

¹⁰ M.G. Fullan, *The New Meaning of Educational Change*, dz. cyt., s. 34.

¹¹ K.S. Cameron, R.E. Quinn, *Kultura organizacyjna – diagnoza i zmiana. Model wartości konkurujących*, przeł. B. Nawrot, Kraków 2003.

¹² T.E. Deal, K.D. Peterson, *Shaping School Culture. The Heart of Leadership*, dz. cyt.,

¹³ *Improving Achievement Low Performing School: Key Results of School Leaders*, eds. R.E. Ward, M.A. Burke, London 2004, s. 19.

Dodatkowo I. Nowosad dodaje „orientację na ocenę kultury szkoły, zastąpioną w ujęciu deskryptywnym opisem: osób, rzeczy, faktów, wydarzeń, zjawisk stanowiących o specyfice całości kultury szkoły”¹⁴.

Alternatywny Ruch Refom¹⁵ i kultura szkoły fińskiej

W listopadzie 1963 roku rozpoczęła się zmiana w edukacji fińskiej. Partia Agrarna i lewicowcy¹⁶ przygotowali najbardziej znaczący konsensus dotyczący edukacji w Finlandii. Konsensus był postrzegany pozytywnie przez fińskie społeczeństwo, które również chciało zmiany w edukacji¹⁷. W roku 1970 według Statistics Finland tylko 7% absolwentów szkół średnich kontynuowało naukę na studiach wyższych, w roku 1990 ta liczba wzrosła już do 32% absolwentów¹⁸. W latach siedemdziesiątych poziom edukacji w Finlandii był zbliżony do poziomu edukacji w Malesji i Peru i znalazła się ona daleko w tyle za Danią, Norwegią i Szwecją.

Pierwsza faza zmian edukacyjnych była związana z krytyką metod nauczania skupionych na nauczycielu. W latach sześćdziesiątych doszło do „ponownego przemyślenia podstaw teoretycznych i metodologicznych”¹⁹ szkoły wiążących się z nową koncepcją wiedzy oraz koncepcją uczenia się. W szkole podstawowej postanowiono konsekwentnie wprowadzać nowy program nauczania, stosować różne metody nauczania i zadbać o kulturę szkoły.

Zmiana w edukacji przyczyniła się do budowania przez fińskich nauczycieli kultury szkoły opartej na wszechobecnym zaufaniu²⁰. Finowie opracowali własny system edukacji daleko odmienny od publicznych systemów edukacji Anglii i Stanów Zjednoczonych. Największym skarbem edukacji w Finlandii stali się kompetentni nauczyciele; to dzięki ich pracy powstał klimat zaufania do pedagogów. Wyrazem tego jest Alternatywny Ruch Reform oparty na luźnych standardach, na indywidualizacji nauczania i na wysokiej jakości pracy nauczycieli. Każda szkoła, znając przecież najlepiej potencjał swoich uczniów i chcąc stworzyć im najlepsze możliwości uczenia się, na podstawie celów krajowych wypracowuje jasne, elastyczne standardy. Poza tym może zaplanować własne programy nauczania, uwzględniające lokalne problemy. Dzięki osiągnięciom fińskich nauczycieli, których dokonania są nagłaśniane przez środki masowego

¹⁴ I. Nowosad, *Kultura szkoły w rozwoju szkoły*, Kraków, s. 94.

¹⁵ P. Sahlberg, *Finnish lessons. What can the world learn from educational change in Finland*, New York 2015, s. 149.

¹⁶ A. Suwalska, *The roots of educational changes in the perspective of democracy challenges in Finland and England in the 20th century*, „Edukacja Międzykulturowa” 2021, nr 1, s. 221.

¹⁷ P. Sahlberg, *Finnish lessons*, dz. cyt., s. 17.

¹⁸ *Education in Finland: more education for more people*, http://www.stat.fi/tup/suomi90/maraskuu_en.html (dostęp: 16.10.2021).

¹⁹ P. Sahlberg, *Finnish lessons*, dz. cyt., s. 42.

²⁰ A. Hargreaves, D. Shirley, *The Global Fourth Way: The Quest for Educational Excellence*, London 2012, s. 49.

przekazu, powstał klimat zaufania i szacunku do pedagogów i do wysokiej jakości ich pracy na każdym poziomie edukacji.

Zaufanie i kultura szkoły

Klimat zaufania do fińskich nauczycieli bezpośrednio wpływa na ich umiejętności organizacyjne i prowadzi do sukcesu. Współpraca powiązana z zaufaniem, według Megan Tschannen-Moran, rozumiana jest jako „życzliwość, rzetelność, kompetencje, szczerłość i otwartość”²¹. Osoby cieszące się „wysokim zaufaniem ujawniają dokładniejsze, trafniejsze i bardziej kompletne dane o problemach, a także przemyśleniach, uczuciach i pomysłach”²². W fińskich szkołach obserwuje się wysokie poczucie zbiorowej odpowiedzialności za edukację, co przekłada się na stały poziom dyskusji i konsultacji, które z pewnością stymulują najlepsze rozwiązania i sprzyjają wysokiemu poziomowi autonomii wśród nauczycieli.

Wszyscy studenci już podczas studiów uczą się współpracy, aby wzajemnie sobie pomagać. Obserwuje się bardzo wysoki poziom współdziałania między Krajową Radą Edukacji, gminami, nauczycielami i dyrektorami szkół. W rezultacie nauczyciele wywodzą się spośród najlepszych abiturientów. Podczas procesu selekcji na uczelniach absolwenci szkół ponadgimnazjalnych muszą spełniać wiele kryteriów. Są poddawani testowi sprawdzającemu ich umiejętność pisanie eseju naukowego z podanej wcześniej literatury, bada się ich inteligencję emocjonalną, ale także moralne zaangażowanie w nauczanie. Ponadto przeprowadza się z nimi rozmowę kwalifikacyjną, aby sprawdzić przydatność młodych ludzi do zawodu nauczyciela²³. Studia nauczycielskie na dziewięciu państwowych fińskich uniwersytetach są trudne i wymagające. Praca studentów jest głęboko wkomponowana w rozszerzoną praktykę szkolną, która opiera się na badaniu ich zaangażowania w projekty edukacyjne oraz w badania naukowe.

Kulturę szkolną kształtują zarówno czynniki świadome, jak i nieświadome. Dotyka ona tych, którzy znajdują się w sferze jej oddziaływań i dotyczy sposobu, w jaki zachowują się dorośli, którzy przekazują wartości, postawy i zwyczaje panujące w danej społeczności szkolnej (NCC 2014, s. 28). Fiński program nauczania (National Core Curriculum for Basic Education 2014, s. 27-32) opisuje kulturę szkoły jako tę, która wspiera zaangażowanie w cele i zadania oraz promuje realizację wspólnych wartości, leżących u podstaw koncepcji uczenia się w warunkach szkolnych.

²¹ M. Tschannen-Moran, *Collaboration and the need for trust*, „Journal of Educational Administration” 39(1998), nr 4, s. 34.

²² L. Wrightsman, *Assumption about human nature: A Social Psychological Approach*, Monterey 1974.

²³ P. Sahlberg, *Finnish lessons*, dz. cyt., s. 103.

Znaczenie kultury szkoły w szkole podstawowej w Finlandii

Edukacja podstawowa, zgodnie z dekretem rządowym (*Quality criteria for basic education*, Ministry of Education and Culture 2012, s. 29)²⁴, rozwijana jest jako spójna całość programowa i pedagogiczna, zorganizowana wokół jednostek składających się z klas 1-2, 3-6 i 7-9²⁵ (*National Core Curriculum for Basic Education* 2014). Realizacja długofalowych celów edukacji podstawowej zaczyna się już w przedszkolu. Współpracę i spójność nauczania w szkole podstawowej zapewniają prowadzący edukację, nawet jeśli kształcenie przedszkolne i podstawowe lub różne stopnie kształcenia podstawowego były prowadzone w różnych placówkach oświatowych.

Kultura szkoły w fińskiej na poziomie podstawowym, według *National Core Curriculum for Basic Education*, może się rozwijać i zmieniać²⁶. Elementy kultury szkolnej pozwalają interpretować normy kierujące pracą i celami działań szkoły fińskiej, jej przywództwem i organizacją, planowaniem, realizacją i oceną pracy. Wspomniane elementy kultury szkoły umożliwiają interpretację kompetencji i rozwoju społeczności szkolnej, wpływają na jej „pedagogikę, profesjonalizm, atmosferę, codzienne praktyki i środowiska uczenia się”²⁷. Kultura szkolna odgrywa kluczową rolę we wdrażaniu wszechstronnej edukacji podstawowej i zawsze wpływa na jakość pracy szkoły.

Zindywidualizowane nauczanie

W świetle wagi, jaką przykłada się do kultury szkoły, warto wspomnieć o zindywidualizowanym nauczaniu (*personalized learning*)²⁸ w Finlandii. Jest to przede wszystkim możliwość dostosowania zadań, ćwiczeń czy książek do możliwości i zainteresowań każdego dziecka. To również różnorodny poziom trudności zadań w obrębie tego samego materiału nauczania – dla jednych niższy, dla innych wyższy. Każdy uczeń ma zaprojektowany indywidualny plan nauki oraz rozwoju. Wśród dzieci, u których zaobserwowano trudności z nauką czy adaptacją szkolną, stosuje się specjalne programy nauczania oraz nauczanie indywidualne lub w małych grupach. Nauczanie może mieć charakter specjalny z jednego, kilku lub nawet ze wszystkich przedmiotów - w zależności od potrzeb i możliwości dziecka. Dzieci ocenia się na podstawie poziomu, na którym się aktualnie znajdują. To, że dzisiaj dziecko nie potrafi rozwiązać zadania z poziomu podstawowego, nie jest niczym złym. Kolejnego dnia dziecko wróci do poziomu niższego, a wkrótce, po wdrożeniu zajęć wspomagających, może

²⁴ *Quality criteria for basic education*, Ministry of Education and Culture 2012, <https://minedu.fi/en/legislation-general-education> (dostęp: 16.10.2021).

²⁵ *National Core Curriculum for Basic Education* 2014. Finnish National Agency for Education, Helsinki 2016, s. 27.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ P. Sahlberg, *Finnish lessons*, dz. cyt., s. 149.

rozwiązywać zadania z poziomu wyższego. W Finlandii nie jest niczym wstydliwym powtarzanie roku – celem nauki szkolnej jest przygotowanie młodego człowieka do dorosłego życia. Indywidualizacji sprzyjają również bezpłatne korepetycje w szkołach podstawowych, odbywające się w czasie lekcji lub bezpośrednio po nich.

Indywidualna praca nauczyciela z dzieckiem podczas zajęć szkolnych sprzyja atmosferze współpracy, unikaniu sytuacji stresujących i lepszemu poznaniu się. Fundamentalna zasada fińskiej edukacji podstawowej dotyczy przede wszystkim pomocy dziecku na etapie jego nauki początkowej. Szkoła i nauczyciele dopasowują metody pracy do potrzeb dzieci, nie ma więc przypadków przenoszenia dziecka do innej szkoły lub usuwania go ze szkoły. W każdej szkole działa zespół opiekuńczy składający się z pracownika socjalnego, pedagoga i pielęgniarki szkolnej; buduje to nie tylko bliskie relacje z każdym dzieckiem, ale również sprzyja komfortowi pracy w szkole.

Finowie uważają, że państwowa szkoła podstawowa powinna przyczynić się do nauczania ucznia, jak powinien budować udane życie prywatne oraz własną niezależność w życiu zawodowym. Uczeń traktowany jest holistycznie, dlatego szkoła kładzie nacisk nie tylko na jego samodzielne myślenie, ale przede wszystkim na rozwiązywanie problemów. Uczniowie, inaczej niż przyjęte jest w Polsce, nie zapamiętują reguł, lecz uczą się, jak to, co będzie im potrzebne w życiu, znaleźć w książkach czy w internecie. Ciekawostką systemu fińskiego jest to, że nauczyciele nie angażują się w konflikty pomiędzy uczniami. Dzięki temu pozwalają uczniom skuteczniej przygotować się do trudności dorosłego życia oraz nauczyć się własnych, skutecznych sposobów obrony.

Finscy reformatorzy chcieli wspierać i całkowicie wpływać na rozwój dziecka, skupiając się na jego inteligencji i talentach. Twierdzili, że uczniowie muszą rozwijać się w „sposób holistyczny, dlatego przyjęli zasadę, że wszystkie dzieci mogą się uczyć, że dzieci posiadają różne rodzaje inteligencji i że szkoły powinny znaleźć skuteczne sposoby na kultywowanie różnych indywidualnych aspektów inteligencji w zrównoważony sposób”²⁹. W Finlandii do piątej klasy nie robi się żadnych klasówek, jednak stosuje się inne sposoby oceny, takie jak: portfolio, „ocena wyników, samoocena, autorefleksja i ocena metod uczenia się”³⁰. Aby sprostać zmianie w podstawowej edukacji fińskiej, dodatkowo w programie kształcenia nauczycieli od lat osiemdziesiątych wprowadzono zajęcia dotyczące metod oceniania i teorii ewaluacji prac uczniów.

Współpraca pomiędzy szkołami i nauczycielami

W kontekście Global Education Reform Movement³¹ właściwego dla USA i Anglii oraz Alternatywnego Ruchu Refom w Finlandii należy zauważyć, że

²⁹ Tamże, s. 68.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 149.

zmiany w pracy nauczycieli fińskich wiążą się z wysokim poziomem współpracy między szkołami. Szkoły fińskie współpracują, pomagając sobie nawzajem i wspierając kulturę pracy wśród nauczycieli. Widoczna jest zależność pomiędzy skutecznym nauczaniem a produktem będącym wypadkową kilku rodzajów kapitału. Mam tu na myśli kapitał niematerialny, czyli kapitał ludzki, społeczny, decyzyjny, a także kapitał moralny. Zachęca się nauczycieli do podejmowania ryzyka i kreatywności nie tylko w zakresie przywództwa, ale także w uczeniu się i nauczaniu. Wspomniałam już o indywidualizacji nauczania, poszukiwaniu najskuteczniejszych sposobów dotarcia do każdego ucznia. Szkoła fińska powszechnie przestrzega tradycyjnych wartości pedagogicznych w oparciu o tworzenie relacji z uczniami, tak jak propagował to John Dewey³².

Społeczeństwo fińskie dba o kapitał ludzki – inwestuje w rozwój nauczycieli, a oni kształcą kolejne roczniki uczniów do tworzenia, przekazywania i praktycznego wykorzystania wiedzy oraz informacji. Umożliwia to postęp techniczny i wpływa na rozwój Finlandii, która należy do krajów wysoko rozwiniętych gospodarczo. Wartością w fińskiej szkole jest kapitał społeczny rozumiany jako praca zespołowa oraz dyskusja na poziomie klasy, szkoły czy gminy lokalnej. To także dyskusja teoretyków edukacji na linii ministerstwo edukacji – pracownicy uniwersytetu czy też rozmowy o nauczaniu na linii ludzie biznesu – dyrektorzy szkół – nauczyciele. W życiu dorosłym absolwentów szkół fińskich kapitał społeczny widoczny jest w relacjach między ludźmi i obejmuje wszystko, co warunkuje zbiorowe działanie dla dobra wspólnego w każdej dziedzinie: w gospodarce, kulturze, polityce. Wspomniano wcześniej o kapitale decyzyjnym. Odnosi się on do umiejętności rozpoznawania problemu, projektowania jego rozwiązań i podejmowania optymalnej decyzji. Umiejętność podejmowania racjonalnych decyzji pozwala pedagogom trafnie zdiagnozować problemy szkolne uczniów czy też określić przedmioty wymagające indywidualnego nauczania.

Świetnie przygotowani pedagodzy, projektujący rozwiązania edukacyjne dostosowane do lokalnych potrzeb i możliwości dzieci, niewątpliwie przyczynili się do sukcesu edukacyjnego Finlandii. Dobre decyzje pedagogów to również wysokie wyniki fińskich uczniów w badaniu PISA³³. Stanowią one przedmiot zazdrości, ale i zainteresowania krajów poszukujących skutecznych reform swoich systemów edukacji. Decyzyjność edukacyjna to sukces fińskich uczniów, będący wypadkową długofalowej wizji szkolnictwa podstawowego. Składa się na to kilka czynników. Po pierwsze, nauczyciele przekazują wiedzę w sposób innowacyjny. Po drugie, uczniowie pozostają w murach jednej szkoły do momentu ukończenia szesnastego roku życia, co pozwala chronić ich przed zderzeniem z wciąż „nową rzeczywistością szkolną”. Po trzecie, istotna jest decyzja dotycząca darmowych i pełnowartościowych posiłków serwowanych dzieciom

³² A. Suwalska, *Values and their influence on learning in basic education in Finland – selected aspects*, „Roczniki Pedagogiczne” 13(2021), nr 2, s. 144.

³³ *PISA student performance in Finland from 2000 to 2018, by subject and score*, dz. cyt.

w szkole oraz ćwiczeń na zewnątrz, które sprzyjają zdrowiu i chęci do nauki. Po czwarte, Finlandia pozbyła się systemu zewnętrznego inspekcji szkół. Finowie wierzą, że nauczycielom można zaufać, dlatego nie widzą potrzeby ich monitorowania i kontrolowania.

Wybór zawodu nauczyciela w Finlandii nie jest tymczasowym zaangażowaniem. Jest to stałe zobowiązanie – praca na całe życie. Osoby wybierające zawód pedagoga zdają sobie sprawę z ogromnego zaufania społecznego, jakim cieszą się nauczyciele, ale i z odpowiedzialności, jaka na nich spoczywa. Nauczyciele traktują wszystkich uczniów tak samo sprawiedliwie i z ogromną troską o ich przyszłość. Poświęcają czas na poznanie problemów uczniów i udzielenie im pomocy. Uczą nie tylko geniuszy – w obrębie tej samej lekcji podnoszą poziom każdego dziecka.

Kultura szkoły a fińscy nauczyciele

Kultura szkoły w Finlandii postrzegana jest jako „system sprężniętych ze sobą idei, symboli, wartości, znaczeń, przekonań, rytuałów, mitów, zachowań, interakcji. To „dusza” szkoły porównywana niekiedy także do swoistego rdzenia – żywej tkanki obecnej i rozwijającej się w głębszych warstwach owego organizmu, jakim jest szkolna instytucja”³⁴. W Finlandii nie stosuje się strategii identyfikowania złych i dobrych nauczycieli. Twierdzi się, że istnieją różnice między szkołami, ale nie ma powodu, aby stygmatyzować szkoły, które są gorsze, a które lepsze. Jeśli pojawi się problem, odpowiedzią są wszechobecne wsparcie i pomoc. Dodatkowo kultura pracy nauczyciela opiera się o zasadę „teach less, learn more”³⁵, która oznacza, że w nauczaniu powinno się stosować zasadę „minimalnie inwazyjnego nauczania: tzn. dzieci uczą się same w środowisku nauczania jak najmniej nadzorowanym przez nauczyciela. Ponadto wszyscy nauczyciele są przygotowani tak, aby umieć projektować oraz korzystać z różnorodnych metod pracy, tzn. „test less, learn more”³⁶ (testujcie mnie mniej, nauczajcie więcej). Nauczyciele w Finlandii spędzają mniej czasu na nauczaniu - około 600 godzin rocznie. W rezultacie mają więcej czasu na inne czynności: przygotowanie się do zajęć, planowanie, nauczanie, diagnozowanie, ocenianie. Mają również czas na samokształcenie, aby zrozumieć nie tylko własne emocje, ale także emocje swoich kolegów i uczniów, poza tym przyrzeć się swojej pracy, przeanalizować błędy i je naprawić.

Fińscy nauczyciele kierują się w pracy zawodowej odpowiedzialnością opartą na zaufaniu do własnych umiejętności, tzn. ocenie tego, co będzie najlepsze dla uczniów (trust-based responsibility). Jest to szczególnie istotne w epoce postmodernistycznej, z jej wyzwaniem i zagrożeniami. W kontekście

³⁴ U. Dernowska, A. Tuściak-Deliowska, *Kultura szkoły. Studium teoretyczno-empiryczne*, Kraków 2015, s. 3.

³⁵ P. Sahlberg, *Finnish lessons*, dz. cyt., s. 87.

³⁶ Tamże, s. 92.

globalnych zmian edukacyjnych Finlandia zwróciła szczególną uwagę na jakość pracy nauczycieli, która ukształtowała odporność systemu edukacji na wpływy polityczne i dzięki temu zapewniła sukces fińskim uczniom. Ta zmiana przyczyniła się do stworzenia zdrowego klimatu szkoły. Fińska zmiana edukacyjna polegała na stworzeniu takich warunków, aby wszystkie dzieci mogły mieć równe perspektywy rozwoju edukacyjnego.

Nauczyciele fińscy są wysokiej klasy profesjonalistami, ale też współpracują³⁷ ze sobą i wspólnie rozwiązują problemy szkolne. Wiedzą, że sukces zawodowy jest zależny między innymi od wysokich standardów nauczania i samoregulacji dyscypliny. Kultura szkoły wpływa na ich dobre relacje i zadowolenie z pracy, „relacje robocze są zazwyczaj: spontaniczne, dobrowolne i ukierunkowane na rozwój”³⁸.

Podsumowanie

Nauczyciele, którzy są największym kapitałem intelektualnym w szkołach fińskich, mają wiedzę i umiejętności, aby tworzyć najwyższą jakość kształcenia. To wpływa na atrakcyjność pracy nauczyciela i sprawia, że jest to praca na całe życie. Ponieważ decydenci fińscy, wprowadzając plan zmian w edukacji, zaplanowali wystarczająco dużo czasu na jego wdrożenie, reformy odnoszą sukces. Sprzyja temu również równoległe przygotowanie materiałów szkoleniowych i wysoka jakość nauczania.

Jeśli fińscy nauczyciele rozumieją dogłębnie reformy i celowość wprowadzanych zmian w edukacji, są w stanie wdrożyć je w szkołach. Fullan³⁹ podkreśla rolę jakości relacji między nauczycielami, które budują wysoką kulturę szkoły i służą wdrożeniu zmian. Wspomina również o otwartej komunikacji w miejscu pracy, relacjach pełnych zaufania i wzajemnym wspieraniu się.

Sahlberg zaś dodaje, że nauczyciele pracujący w szkołach fińskich „zachowują równowagę między pracą w klasie, nauczaniem i współpracą z innymi profesjonalistami w szkole”⁴⁰. W wyniku wprowadzenia reformy widać poprawę jakości pracy w szkołach według wyników międzynarodowych PISA (2000-2008)⁴¹, zwłaszcza gdy nauczyciele mogą obserwować działania swoich kolegów i dzięki temu są w stanie ocenić własną pracę, budując precyzję i najwyższą jakość edukacji, co bezpośrednio wpisuje się w budowanie kultury szkoły w fińskiej szkole podstawowej.

³⁷ A. Suwalska, *The tasks of basic education for adults 2017 in Finland in the light of basic education, assessment and support for learning*, „Studia z Teorii Wychowania” 12(2021), nr 2, s. 138.

³⁸ Ch. Day, *Rozwój zawodowy nauczyciela. Uczenie się przez całe życie*, Gdańsk 2004, s. 126.

³⁹ M. Fullan, *The New Meaning of Educational Change*, dz. cyt., s. 345.

⁴⁰ P. Sahlberg, *Finnish lessons*, dz. cyt., s. 98.

⁴¹ *PISA student performance in Finland from 2000 to 2018, by subject and score*, dz. cyt.

Change in Education and School Culture in Finnish Primary School

Summary

The article presents the relationship between the change in the educational policy of Finland and the role of teachers in creating the culture of the Finnish primary school which helps prepare students for a successful life in the world of competition on the labor market and for independent decision-making. Finland has consistently developed an educational culture inscribed in the high quality of teachers' work, along with enormous trust in this profession at every level of education.

Keywords: change in education, Finnish educational change, trust in schools, school culture, the role of teachers in school culture.

Bibliografia

- Barth R.S., *The culture builder*, „Educational Leadership” 59(2002), s. 6-11.
- Cameron K.S., Quinn R.E., *Kultura organizacyjna – diagnoza i zmiana. Model wartości konkurujących*, przeł. B. Nawrot, Kraków 2003.
- Day Ch., *Rozwój zawodowy nauczyciela, Uczenie się przez całe życie*, Gdańsk 2004.
- Deal T.E., Peterson K.D., *Shaping School Culture: The Heart of Leadership*, San Francisco 1999.
- Dernowska U., Tłuściak-Deliowska A., *Kultura szkoły. Studium teoretyczno-empiryczne*, Kraków 2015.
- Education in Finland: more education for more people*, http://www.stat.fi/tup/suomi90/marraskuu_en.html (dostęp: 16.10.2021).
- Fullan M.G., *The New Meaning of Educational Change*, London 1991.
- Hargreaves A., Fullan M., *Professiona capital: Transforming teaching in every school*, New York 2012.
- Hargreaves A., Shirley D., *The Global fourth way: architectures of educational excellence*, Thousand Oaks 2012.
- National Core Curriculum for Basic Education 2014*. Finnish National Agency for Education, Helsinki 2016.
- Nowosad I., *Kultura szkoły versus klimat szkoły*, „Kultura i Edukacja” 2018, nr 1, s. 41-53.
- Nowosad I., *Kultura szkoły w rozwoju szkoły*, Kraków 2019.
- PISA student performance in Finland from 2000 to 2018, by subject and score*, <https://www.statista.com/statistics/986919/pisa-student-performance-by-field-and-score-finland/> (dostęp: 16.10.2021).
- Quality criteria for basic education*, Ministry of Education and Culture 2012, <https://minedu.fi/en/legislation-general-education> (dostęp: 16.10.2021).
- Sahlberg P., *Finnish lessons. What can the world learn from educational change in Finland*, New York 2015.
- Stoll L., Fink, D., *The cruising school: The unidentified ineffective school, w: No quick fixes: Perspectives on schools in difficulty*, eds. L. Stoll, K. Myers, London 1998.
- Suwalska A., *English Educational Policy. Contemporary Challenges in a Historical-Comparative Context*, Łódź-Kraków 2017.

- Suwalska A., *The roots of educational changes in the perspective of democracy challenges in Finland and England in the 20th century*, „Edukacja Międzykulturowa” 14(2021), nr 1, s. 219-231.
- Suwalska A., *The tasks of basic education for adults 2017 in Finland in the light of basic education, assessment and support for learning*, „Studia z Teorii Wychowania” 12(2021), nr 2, s. 131-145.
- Suwalska A., *Values and their influence on learning in basic education in Finland – selected aspects*, „Roczniki Pedagogiczne” 13(2021), nr 2, s. 141-154.
- Tschannen-Moran M., *Collaboration and the need for trust*, „Journal of Educational Administration” 39(1998), nr 4, s. 308-331.
- Wrightsmann L., *Assumption about human nature: A Social Psychological Approach*, Monterrey 1974.

MATERIAŁY

Historical Resources

KS. WOJCIECH GUZEWICZ*

Kościoły i parafie diecezji elckiej (cz. 1)

Kościoły i parafie diecezji elckiej – to cykl artykułów (zaplanowano ok. 30), w których zostaną przedstawione (w sposób alfabetyczny i encyklopedyczny) wszystkie parafie i kościoły wchodzące w skład diecezji elckiej. Kręgosłupem każdego opisu uczyniono historię parafii (okoliczności powstania, jej organizacja i rozwój itp.).

Z parafią ściśle wiążą się dzieje świątyń – niektóre z nich liczą setki lat i są ważnymi zabytkami architektonicznymi, inne powstały po wojnie, jeszcze inne (kaplice) mieszczą się w obiektach prowizorycznych lub zaadaptowanych. Każdy parafialny budynek sakralny zasłużył sobie na szczegółowy opis z użyciem terminologii architektonicznej stosowanej przy planowaniu kościołów.

Ponadto poszczególne opracowania zawierają informacje o lokalnych cmentarzach oraz różnych pomnikach o charakterze religijnym i pozareligijnym, opisy plebanii (zaplecza socjalnego parafii), wykazy miejscowości lub ulic przynależnych do parafii, zestawienia dotychczasowych proboszczów, informacje o wikariuszach oraz innych duchownych działających w parafiach. Ponadto dowiadujemy się o ulokowanych tam zakonach (jeśli istnieją) oraz osobach powołanych, wywodzących się z omawianych wspólnot.

Bazą bibliograficzną opisów stały się zasadniczo źródła drukowane, prace magisterskie i doktorskie (najczęściej poświęcone parafiom i miejscom kultu) oraz opracowania (literatura przedmiotu) – wykaz bibliografii znajduje się pod każdym hasłem. W pierwszej części zaprezentowane zostaną parafie i kościoły Augustowa (Najświętszego Serca Jezusowego, Matki Bożej Częstochowskiej, św. Jana Chrzciciela, Świętej Rodziny oraz Miłosierdzia Bożego)¹.

* ks. Wojciech Guzewicz – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie Filia w Elku
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6759-0856>; e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl

¹ W miejscowościach, w których znajduje się kilka parafii przyjęliśmy zasadę omawiania: od najstarszej lub diekańskiej do najmłodszej.



Augustów (Najświętszego Serca Jezusowego)

Początki Augustowa sięgają czasów króla Zygmunta Augusta. Nie wiadomo jednak dokładnie, kiedy zapadła decyzja o założeniu tego miasta. Wiadomo jedynie, że otrzymało od swego fundatora herb, a w nim dwa splecione ze sobą inicjały „S.A.” (Sigismundus Augustus). Pierwotnie miasto nazywano od imienia fundatora Augusta, później zaś wprost Augustowem. Prawa miejskie Augustów otrzymał 17 maja 1557 r.

Pewne zahamowanie w rozwoju miasta nastąpiło w okresie wojen szwedzkich, w czasie epidemii i licznych pożarów w XVIII w. Duże znaczenie dla miasta i okolic miała budowa kanału łączącego Niemen z Wisłą i Bałtykiem. Na początku lat trzydziestych XIX stulecia miasto znów odzyskało swoją świetność i było na dwunastym miejscu w Królestwie Polskim pod względem wielkości. Niestety, likwidacja autonomii Królestwa po upadku powstania listopadowego oraz utrata znaczenia Kanału Augustowskiego doprowadziły w drugiej połowie XIX w. do zastoju w rozwoju miasta. Jego ranga wzrosła ponownie w okresie międzywojennym. Augustów stał się wtedy miastem wypoczynkowym, nazwanym „letnią stolicą Polski”. Splendoru przysparzał miastu stacjonujący tu sławny 1 Pułk Ułanów Krechowieckich. Podczas II wojny światowej miasto zostało dotkliwie zniszczone (w 70%). Ludność wiele wycierpiała ze strony okupanta niemieckiego i sowieckiego. Najboleśniej były wywózki na Sybir. Jednocześnie augustowianie dali świadectwo patriotyzmu, walcząc prawie na wszystkich frontach. Augustowski obwód Armii Krajowej był jednym z najsilniejszych obwodów w białostockim okręgu Armii Krajowej. Po zakończeniu wojny Sowici przy pomocy miejscowego Urzędu Bezpieczeństwa przeprowadziły oblęgę, w wyniku której zginęło kilkudziesięciu mieszkańców miasta i kilkaset osób z terenu powiatu augustowskiego.

Pierwszą parafię rzymskokatolicką w Augustowie utworzono w 1549 r. Inicjatorem jej był król Zygmunt August. On też ją uposażył i był fundatorem kościoła parafialnego. W niespełna sto lat później, podczas najazdu tatarskiego, kościół ten został doszczętnie zniszczony, a na jego miejscu wybudowano nowy. W drugiej połowie XVIII w. w Augustowie miał miejsce pożar, który strawił większą część miasta oraz wspomniany wyżej kościół. Dzięki staraniom parafian i proboszcza parafii Łukasza Franciszka Matusiewicza wzniesiono w 1788 r. nową świątynię. Przy niej wybudowano drewnianą dwukondygnacyjną dzwonicę. W pierwszej połowie XIX w. obok tej świątyni położono kamień węgielny pod nowy neoklasycystyczny kościół. Gdy został on wybudowany w 1845 r., dotychczasowy został rozebrany i oddany do parafii w Jaminach. Nowy Dom Boży konsekrowano w 1847 r. Z biegiem czasu i ten kościół był za mały na potrzeby parafii, zatem go rozebrano (1905 r.), a w jego miejsce w 1906 r. rozpoczęto budowę nowego, neoromańskiego, z cegły palonej, według projektu Adama Piotrowskiego. Wzniesiony kościół miał wymiary: długość 50 m, szerokość 20 m, wysokość (do sklepienia) 15 m. Budowę jego ukończono w 1911 r. Ołtarze do nowej świątyni zaprojektowali inżynierowie Węgrzycki i Kraszewski

z Warszawy. 18 czerwca 1932 r. bp Stanisław Łukomski konsekrował świątynię, nadając jej wezwanie Najświętszego Serca Pana Jezusa. Podczas II wojny światowej świątynia uległa poważnemu zniszczeniu. Odbudowę jej prowadzono aż do roku 1988 (wybudowano wieże). Parafia jest siedzibą dekanatu pw. św. Bartłomieja w Augustowie.

Świątynia zbudowana jest na planie krzyża łacińskiego. Nawa prostokątna trójpłaszczyznowa, prezbiterium znacznie węższe (na planie prostokąta z wyodrębnioną wieloboczną absydą). Przy prezbiterium od południowego wschodu znajduje się zakrystia, natomiast od strony południowo-zachodniej dostawiono kaplicę. Na osi nawy głównej, od strony północnej, znajduje się kruchta podzielona na trzy części i umieszczona pod chórem (w dolnej kondygnacji wież znajduje się wejście na chór oraz urządzenie do nagrzewania nawiewowego). Do bryły kościoła od strony północno-wschodniej i północno-zachodniej dostawione są wieże o wysokości 50 m. Na wieżach znajdują się 4 dzwony – najcięższy z nich ma wagę ok. 250 kg. Dach budynku został wykonany z blachy miedzianej, prezbiterium przykryto dachem dwuspadowym z kalenicą równoległą, natomiast nad ołtarzami bocznymi kalenicą prostopadłą do kalenicy nawy; zakrystia i kaplica przykryte dachami dwuspadowymi. Kubatura kościoła to ok. 29 990 m³, a powierzchnia użytkowa – 1010 m². Kościół może pomieścić jednorazowo ok. 1000 osób.

Kościół pw. Najświętszego Serca Jezusa ma wewnątrz o układzie trójnawowym, rozdzielone przy pomocy masywnych filarów o podstawie kwadratu, ze ściętymi schodkowo narożnikami i pilastrowymi kapitelami. Prezbiterium jest znacznie węższe, prostokątne z wyodrębnioną wieloboczną absydą. Ołtarz główny, dwukondygnacyjny, wkomponowany jest w absydę kościoła. W przeźroczu znajduje się obraz Najświętszego Serca Jezusa o wymiarach 3 m x 1,5 m, autorstwa artysty malarza – Krzywińskiego z Augustowa, z ok. 1925 r., za nim znajduje się obraz Matki Boskiej Częstochowskiej, który odsłaniany jest w miesiące i święta maryjne. Naprzeciw ołtarza głównego (nad kruchtą), znajduje się chór muzyczny, a w nim 49-głosowe organy piszczałkowe, pochodzące z II poł. XX w., zbudowane przez firmę Kamińskich z Warszawy. W transepcie kościoła znajduje się ogółem 6 ołtarzy: św. Piotra i Pawła i analogicznie wykonany (jeśli chodzi o formę i technikę) ołtarz św. Antoniego, św. Rodziny (i analogiczny do niego ołtarz św. Izydora), ołtarz Matki Bożej Miłosierdzia (i analogiczny do niego ołtarz Jezusa Miłosiernego). Na pierwszym filarze po lewej (licząc od prezbiterium) pobudowano ambonę, którą używano do czasów Soboru Watykańskiego II. Naprzeciw ambony na filarze znajduje się rzeźba Chrystusa Zmarłego na Krzyżu. Pod krzyżem ustawiono chrzcielnicę bez specjalnych cech stylowych. Stacje Męki Pańskiej wykonano z drewna dębowego (bejcowanego), metodą snycerską, otoczono drewnianą ramą i zwieńczoną krzyżem.

Na terenie przykościelnym znajduje się m.in. figura Pana Jezusa Chrystusa Króla, wykonana w brązie i ustawiona na granitowym cokole, autorstwa prof. Dźwigaja (2001), krzyże misyjne, pomnik upamiętniający zbrodnię katyńską

oraz budynek spełniający rolę miejsca spotkań dla różnych grup działających przy parafii.

Na jubileusz 450-lecia istnienia parafii wzniesiono okazały wielofunkcyjny dom parafialny im. Jana Pawła II o pow. 2500 m². Aktem notarialnym z dn. 20 października 2005 r. parafia przekazała go diecezji ełckiej na Dom Księża Emerytów. Mieszka tam od kilku do kilkunastu księży emerytów.

Na terenie parafii mają swoje domy zakonne Siostry Loretanki, Siostry Służki NMP Niepokalanej oraz Siostry Franciszki Rodziny Maryi. Pierwsze z nich przybyły do Augustowa w 1994 r. Swoją dom mają przy ul. Nowomiejskiej 22. Zajmują się działalnością wydawniczo-drukarską, pracą w parafii (prowadzą kancelarię) oraz katechizacją w szkołach. Siostry Służki NMP Niepokalanej do Augustowa przybyły na zaproszenie ks. Antoniego Kochańskiego 1 września 1976 r. Początkowo zamieszkały w domu parafialnym przy ul. Skorupki i rozpoczęły katechizację oraz pracę w kuchni i kościele MB Częstochowskiej. Wiosną 1977 r. siostry zakupiły dwa mieszkania na os. Śródmieście 27 m. 3 i 4; tam otworzyły Dom Zakonny pw. MB Częstochowskiej. Najdłużej na terenie parafii przebywają siostry Franciszki Rodziny Maryi. Przybyły one do Augustowa w 1923 r. i osiadły w domu przy ul. 3 Maja. Prowadziły one sierociniec oraz przytułek dla starców. W latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia władze państwowe zlikwidowały dom prowadzony przez siostry. W 1952 r. ostatnie wychowanki z sierocinca przeniesiono do Studzienicznej. W tym samym czasie siostry otwarły Zakład dla Dzieci Upośledzonych. Oprócz prowadzenia Zakładu siostry zajmowały się katechizacją, opiekowały się chorymi w mieście, wspomagały rodziny ubogie, prowadziły kartoteki parafialne, scholę, pomagały w organizowaniu uroczystościach kościelnych. Siostry te miały jeszcze jeden dom przy ul. Rajgrodzkiej, ale władze zakonne zlikwidowały go w 1970 r.

Do parafii należy jedyny w Augustowie cmentarz grzebalny. Położony jest ok. 1 km na północ od kościoła. Powierzchnia cmentarza liczy obecnie prawie 9 ha. Na cmentarzu znajduje się niewielka XIX-wieczna kaplica pogrzebowa ufundowana przez rodzinę Truszkowskich w 1820 r. Na cmentarzu znajduje się m.in. 5 zabytkowych grobowców, wpisanych do rejestru zabytków. Księga Cmentarna została założona w 2012 r.

Proboszcz zamieszkuje w nowo pobudowanym domu przy ulicy ks. Skorupki. Budynek o powierzchni użytkowej 200 m², dwukondygnacyjny. Kancelaria parafialna znajduje się w „czerwonym budynku” (ul. ks. Skorupki 7). W budynku tym mieszkają także księża wikariusze. Całkowita powierzchnia budynku to 280 m².

W 1925 r. liczbę wiernych podawano na ok. 9400 osób, w 1975 r. – 25000, w 1997 r. – ok. 11000, a w 2017 r. – ponad 9000 wiernych. Teren parafii tworzą dziś następujące ulice: 29 listopada (3, 2/5, 5/4), Chwalczewskiego, Hożą, Kiłńskiego, Kopernika (2, 2a, 2b, 2c, 3, 6, 7, 8, 9, 10, 10b, 11, 12a, 12b, 13), Kościelną, Kościuszki (4, 5, 6/2, 6/3, 7, 8a, 8, 9a, 12, 14), Ks. Skorupki, Kwaśną (nr. nieparzyste), Legionów, Licealną, Łabędią, Łazienną (3, 5, 9, 10, 13, 14,

15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 28), Mickiewicza (2a, 3, 4, 4a, 5, 6, 7, 7a, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 13a, 14, 15), Młodości (1, 1a, 2, 2a, 3, 4, 4a, 4b, 4c, 5a, 5b, 5, 7, 8a, 9, 9a, 11, 11a, 13), Mostową, Nadrzeczną (do nr. 48a i 51), Norwida (nr. nieparzyste), Nowomiejską (1, 2, 4, 7, 8, 8a, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19/2, 20, 21, 22, 23, 24, 24a, 27, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 36, 42, 44), Osiedlową (1, 1a, 2), Polną, Raginisa, Rajgrodzką (2, 3a, 3, 5, 6a, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 12a, 13a, 14a, 14, 15a, 15, 16), Ramotowskiego, Rybacką, Rynek Króla Zygmunta, Sienkiewicza, Szkolną, Śródmieście (nr. 1-28), 3 Maja, Wierzbną, Wilczą (2/P4, 2/P6, 2/5, 2/6, 2/7, 2/9, 2/11, 2/12, 5, 6, 10, 17, 20, 21, 22a, 22b, 22d), Wojska Polskiego (oprócz nr. 53), Wybickiego, Zyguntowską (2, 2a, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 11a, 12, 12a, 14, 15, 16, 18/3), Żabią i Żytnią.

W ostatnim stuleciu proboszczami parafii byli: ks. Wincenty Nowicki (1899-1924), ks. Wojciech Chojnowski (1925-1947), ks. Eugeniusz Grodzki (1947-1960), ks. Józef Wądołowski (1960-1971), ks. Stanisław Chełchowski (1971-1986), ks. Czesław Domel (1986-2003). Po śmierci ks. Cz. Domela przez kilka miesięcy administratorem parafii był ks. Waldemar Sawicki. W 2004 r. rządcą parafii został ks. Jan Wróblewski, a od 2015 r. – ks. Wojciech Jabłoński. Oprócz proboszcza w parafii pracuje kilku wikariuszy oraz rezydentów. Z parafii pochodzą m.in.: ks. Stanisław Koronkiewicz SDB, ks. Antoni Milanowski, ks. Franciszek Miklaszewski, ks. Józef Stankiewicz, ks. Józef Kruczyński, ks. Marian Borkowski, ks. Stanisław Uradziński, ks. Hieronim Mojżuk, ks. Marek Wałuś, ks. Jacek Czartoszewski, ks. Krzysztof Malinowski, ks. Andrzej Osowski, ks. Tadeusz Romanowski, ks. Wojciech Stefaniak, ks. Stanisław Artur Sutula, ks. Marek Stanisław Gudan, ks. Szymon Klimaszewski, ks. Romuald Ciechowicz, ks. Zbigniew Gniedziejko, ks. dr Paweł Makarewicz, ks. Michał Lewoń, ks. Wojciech Szypulewski, ks. Janusz Haraburda, ks. Adam Wyszynski OP, ks. Adam Kolenkiewicz, ks. Arkadiusz Dardziński, ks. Eryk Szamatowicz, ks. Michał Puczyłowski, ks. Rafał Hrynko, s. Grażyna Sikora RM, s. Irena Poważa RM, s. Małgorzata Koniecko (CSSBVM), s. Bogumiła Koniecko (CSSBVM), s. Małgorzata Czarnecka (CSSBVM), s. Helena Łabieniec (CSSBVM) oraz s. Katarzyna Szypulewska CSL.

W. Bohdan, *Augustów i okolice*, Olsztyn 1963; J. Wiśniewski, *Dzieje osadnictwa w powiecie augustowskim od XV w do końca XVIII wieku*, w: *Studia i materiały do dziejów Pojezierza Augustowskiego*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1967, s. 13-294; W. Jemielity, *Dekanat unicki augustowski w XIX i początkach XX wieku*, w: *Materiały do dziejów społeczno-religijnych w Polsce*, Lublin 1974, s. 157-212; W. Jemielity, *Parafie Augustowa i okolice*, Łomża 1989, J. Maroszek, *Zaginione miasto Zyguntowo*, w: *Miasto – region – społeczeństwo. Studia ofiarowane prof. A. Wyrobiszowi w sześćdziesiątą rocznicę Jego urodzin*, Białystok 1992, s. 51-67; W. Batura, A. Makowski, J. Szlaszyński, *Dzieje Augustowa od założenia miasta do 1945*, Suwałki 1997; *Rękopiśmienne opisy parafii litewskich z 1784 roku: dekanat knyszyński i dekanat augustowski*, oprac. W. Wernerowa, Warszawa 1998; G. Stasiak, *Dzieje duszpasterstwa parafii Augustów w diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej w latach 1818-1925*, Warszawa 1999

[mps BUKSWW]; *Z dziejów chrześcijaństwa w Augustowie*, red. J.W. Czartoszewski, J.M. Dołęga, „Episteme” 2(1999); B. Gałęcka, *Działalność duszpasterstwa w parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Augustowie w latach 1925-1995*, Warszawa 2000 [mps BUSKWW]; *W służbie Bogu i ludziom. Ks. Czesław Jakub Domel (1932-2004)*, red. W. Guzewicz, „Episteme” 41(2005); *Architektura sakralna. Powiat augustowski, sejneński, suwalski*, oprc. J. Kotyńska-Stetkiewicz, G. Ryżewski, Białystok 2005; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 174-177; W. Guzewicz, *Nasza historia. Studium administracyjno-historyczne parafii i kościołów dekanatu pw. św. Bartłomieja w Augustowie*, Elk 2016; s. 19-40; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 94-95.

Augustów (Matki Bożej Częstochowskiej)

Początek kościoła sięga drugiej połowy XIX w., kiedy to rząd carski nakazał wybudować na terenie koszar wojska rosyjskiego cerkiew w stylu bizantyjskim. W 1918 r. świątynia została przekazana parafii pw. Najświętszego Serca Jezusa w Augustowie, a następnie I Pułkowi Ułanów Krechowieckich im. pułkownika Bolesława Mościckiego. Funkcję kapelanów wojskowych pełnili w niej: ks. Jan Wojtych (1918-1919), ks. Wincenty Nowicki (1919-1923), ks. Stanisław Remelski (1923-1924), ks. Wincenty Astasiewicz (1924-1925), ks. Wojciech Chojnowski (1925-1937) i ks. Władysław Mąkowski (1937-1939).

Podczas II wojny światowej świątynia uległa częściowemu zniszczeniu, a po wyzwoleniu jej dewastację pogłębił skład zboża i produktów żywnościowych. W 1956 r. władze miejskie Augustowa przekazały budynek do celów katolickich i po remoncie stał się on kościołem pomocniczym parafii pw. Najświętszego Serca Jezusowego. 1 maja 1970 r. bp łomżyński utworzył tu samodzielny ośrodek duszpasterski, a następnie parafię (1 stycznia 1980 r.). Obecnie parafia ta należy do dekanatu pw. Matki Bożej Królowej Polski w Augustowie.

Kościół jest zbudowany w stylu bizantyjskim, na planie prostokąta o wymiarach: 30 m (dł.) x 17 m (szer.), z trójścienną absydą o szerokości 5,80 m i głębokości 6,50 m. Jest on jednokondygnacyjny. Kubatura świątyni wynosi 6140 m³, a powierzchnia użytkowa 640 m². Wieżba dachowa krokwiowa, dach dwuspadowy i zakończony iglicą. Dominantę fasady stanowi 13-metrowa wieża na planie prostokąta. Wykonana z cegły i oparta na konstrukcji stalowej (projekt – Kuźmienko, architekt z Warszawy). W dzwonnicy znajdują się 3 dzwony, które otrzymały imiona św. Antoniego Padewskiego, św. Piotra oraz św. Jana Apostoła.

Ołtarz główny (o wym. 3 m x 1 m) znajduje się w centralnej części świątyni. Wykonany z drewna, z artystycznymi okuciami metalowymi i płaskorzeźbą okalającą mensę ołtarza. Tabernakulum (sześciennie) pancerne, pozłacane, dwuosiowe, z rzeźbą kielicha na drzwiczkach. W górnej części, na mensie, zamieszczono płaskorzeźbę Ducha Świętego w postaci gołębic. Pod nią (na tle dużego napisu JHS) znajduje się inna, przedstawiająca 12 osób skierowanych ku trzem

krzyżom. Wszystko to opatrzone zostało bogatymi złoceniami. W prezbiterium nad wnęką zawieszono duży drewniany dębowy krzyż z figurą konającego Chrystusa (o wym. 2 m x 3 m).

We wnękach kościoła umieszczone zostały obrazy: Jezusa Miłosiernego, św. Jana Chrzciciela, bł. ks. Jerzego Popiełuszki, Matki Bożej Częstochowskiej, św. Ojca Pio i św. Jana Pawła II. Oryginalną formę mają sprzęty liturgiczne: ołtarz, konfesjonały, chrzcielnica, lektorium, świeczniki, w których przeważa bogata ornamentyka roślinna. Są one dziełem artysty Stanisława Olszewskiego. Wykonano je sztuką snycerską z drewna topolowego. Stacje Drogi Krzyżowej (płaskorzeźby) zostały wykonane w gipsie, z dodatkowymi złoceniami (rok powstania 1986).

Na szczególną uwagę w kościele zasługuje kopia obrazu Matki Bożej Częstochowskiej. Jest ona bowiem jedną z dwu wiernych kopii cudownego obrazu, które zostały wykonane przed II wojną światową przez o. Augustyna Jędrzejczyka z Jasnej Góry. Omawiana kopia związana jest dodatkowo z historią I Pułku Ułanów Krechowieckich. Została im bowiem przekazana w okresie międzywojennym w dowód uznania zasług, jakie pułk ten miał wobec Ojczyzny i Kościoła. Pierwotnie kopia ta była zawieszona w kościele garnizonowym w Karłowszczyźnie na Wołyniu. Po wojnie obraz ten został przewieziony do Polski i po wielu przejściach umieszczony w Częstochowie. W 1984 r. paulini przekazali obraz parafii w Augustowie, gdzie przed wielu laty Krechowiacy mieli swoją świątynię. W 1995 r. została wykonana i poświęcona suknia w srebrze z wytłaczanymi wzorami (pierwotna zaginęła).

W kruchcie znajduje się m.in. tablica upamiętniająca szlak bojowy żołnierzy I Pułku Ułanów Krechowieckich im. płk. Bolesława Mościckiego oraz tablica upamiętniająca męczeństwo mieszkańców Ziemi Augustowskiej wywiezionych na Sybir w latach 1940-1941 i ofiar stalinizmu.

Na placu przed świątynią wystawiony został w 1992 roku obelisk ku czci żołnierzy pułku poległych w walce o wolność Polski w wojnach 1915, 1918 i 1920, w kampanii 1939 roku, w szeregach Polski walczącej, w kampanii włoskiej 1944-45 i w walce z okupantem w latach 1939-1945.

Na terenie parafii istnieją dwa domy zakonne Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Najświętszego Serca Jezusa Konającego. Pierwszy dom zakonny istnieje od 1985 roku. Siostry zajmują się prowadzeniem katechizacji, mieszkają przy ul. Konopnickiej 3. Siostry z domu przy ul. Zarzecze 27 prowadzą przedszkole dla dzieci. W obu tych domach znajdują się kaplice obsługiwane przez kapłanów pracujących w parafii.

Plebania jest dzisiaj dużym, nowoczesnym obiektem, zbudowanym z cegły wypalanej, z dużą ilością drewna w wyposażeniu. Powstała w drugiej połowie XX wieku a jej powierzchnia sięga 900 m². Z drugiej strony kościoła znajduje się niewielki budynek wzniesiony w latach 1993-1994, w części przeznaczony na mieszkanie.

W 1997 r. na terenie parafii mieszkało ok. 6700 katolików, natomiast 2017 r. – ok. 5200 osób. Zamieszkują oni następujące ulice: Armii Krajowej, Elektryczną, Jeziorną, Klonowicę, Klubową, Kolejową, Konopnicką, Leśną, Letniskową, Lipową, 29 Listopada (nr do kanału Bystrego), Pamięci Narodowej, Partyzantów, Piwną, Portową, I Pułku Ułanów Krechowieckich, Robotniczą, Słodową, Sosnową, Szpitalną, Tartaczną, Turystyczną, Tytoniową, Kard. Stefana Wyszyńskiego, Zacisze oraz Zarzecze.

Od chwili erygowania parafii do 2007 r. proboszczem był ks. Antoni Kochański, a następnie ks. Marian Szewczyk (2007-2018) i ks. Jerzy Owsianka (od 2018 r.). Obok proboszcza w parafii pracuje zwykle dwóch wikariuszy. Z parafii pochodzą m.in. ks. Jan Kisłowski, ks. Henryk Mańczuk, ks. Witold Nagórski, ks. Krzysztof Prusko OCD, ks. Mieczysław Sołowiej SJ, ks. Aleksander Suchocki, ks. Sławomir Trzasko OMI, ks. dr Maciej Maciukiewicz, ks. Jacek Wierzbicki OFM, s. Urszula Wielgat OP, s. Janina Wiśniewska OSB, s. Bolesława Dębska RM, s. Jolanta Skamrot FMA.

J. Wiśniewski, *Dzieje osadnictwa w powiecie augustowskim od XV w do końca XVIII wieku*, w: *Studia i materiały do dziejów Pojezierza Augustowskiego*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1967, s. 13-294; W. Jemielity, *Parafie Augustowa i okolicy*, Łomża 1989; W. Batura, A. Makowski, J. Szlaszyński, *Dzieje Augustowa od założenia miasta do 1945*, Suwałki 1997; Z. Hańczyc, *Dzieje duszpasterstwa w parafii Matki Boskiej Częstochowskiej w Augustowie od 1970 r. do 1995 r.*, Warszawa 1999 [mps BUSKWW]; W. Guzewicz, *Duszpasterstwo wojskowe na terenie diecezji łomżyńskiej w latach 1918-1939*, „Roczniki Teologiczne” 48(2001), z. 4, s. 163-178; J. Sikora, *Z cyklu: Z wizytą w parafii Matki Bożej Częstochowskiej w Augustowie*, „Martyria” 11(2001), nr 12(127), s. 12, 24; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 169-171; J. Szlaszyński, *Walka o odzyskanie kościoła, obrazu i ustanowienie parafii Matki Boskiej Częstochowskiej w Augustowie*, „Rocznik Augustowsko-Suwalski” 13(2013), s. 153-174; W. Guzewicz, *W kręgu dziejów kościołów i parafii dekanatu pw. MB Królowej Polski w Augustowie*, Elk 2016, s. 10-21; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 92.

Augustów (Św. Jana Chrzciciela)

Myśl o utworzeniu parafii na Borkach w Augustowie powstała jeszcze w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Jednak z powodu odmowy władz państwowych zrealizowano ją dopiero w 1990 r. Zakupiono wówczas plac pod budowę kościoła oraz wystarano się o pozwolenie na postawienie świątyni. Zanim jednak doszło do rozpoczęcia budowy kościoła, wybudowano tymczasową kaplicę i powołano przy niej samodzielny ośrodek duszpasterski (23 grudnia 1990 r.). Parafię erygował bp Wojciech Ziemia 29 czerwca 1992 r. Powstała z części parafii pw. Najświętszego Serca Jezusowego i weszła w skład dekanatu augustowskiego pw. św. Bartłomieja.

Prace przy wznoszeniu kościoła parafialnego rozpoczęto w kwietniu 1993 r. Budowę ukończono siedem lat później. Głównym jej autorem był ks. Jan Wróblewski, proboszcz parafii. Kościół poświęcił bp Wojciech Ziemba dnia 18 czerwca 2000 r. Świątynię w stylu współczesnym wybudowano z cegły i elementów betonowych. Jej wymiary wynoszą: 41 m długości, 30 m szerokości i 21 m wysokości wieży, zakończonej krzyżem z blachy ocynkowanej. Wieża posiada trzy dzwony poruszane napędem elektrycznym. Obiekt pokryty jest dwuspadowym dachem z blachy ocynkowanej, elewacja zewnętrzna wykonana została z cegły klinkierowej w kolorze czerwonym, podpiwniczenie zaś z piskowca.

Kościół ma wewnątrz o układzie trójnawowym z transeptem. W prezbiterium na osi nawy głównej znajduje się tabernakulum, nad którym jest umiejscowiony obraz Jezusa Miłosiernego. W strefie Przenajświętszego Sakramentu znajduje się figura św. Jana Chrzciciela i św. Siostry Faustyny. Ołtarz, na którym jest sprawowana najświętsza ofiara, wykonano z płyt marmurowych. Widnieje na nim mosiężny wizerunek Baranka paschalnego. Na fryzie nawy głównej wykonano sgraffito sceny z życia św. Jana Chrzciciela, nad prezbiterium w jego przedniej części umiejscowiono 4,5 m krzyż z figurą Ukrzyżowanego Pana Jezusa (2 m). W kościele znajdują się dwa ołtarze boczne: jeden z obrazem NMP Nieustającej Pomocy (tutaj ustawiona jest także chrzcielnica), a drugi z obrazem św. Rafała Kalinowskiego. Stacje Drogi Krzyżowej są mosiężne z elementami sgraffito. W każdej ze stacji dołączono odpowiadający jej cytat z Pisma Świętego (wykonane przez artystę Macieja Kauczyńskiego).

W niewielkiej odległości od kościoła parafialnego umiejscowiono pomnik Sybiraków deportowanych z ziemi augustowskiej (2007). W symbolice pomnika, który przedstawia trzy krzyże, zawarta jest głęboka treść teologiczna: w zesłańcach na nieludzką ziemię dokonywała się męka Chrystusa, a utrwalone na pomniku nazwiska są wymownym znakiem cierpiącego w nich Zbawiciela. Drugim obiektem stojącym w bezpośrednim sąsiedztwie kościoła jest grota Matki Bożej. Została ona wybudowana na fundamentach pierwotnej kaplicy i poświęcona w 2001 roku. W środku grotty ustawiono figurę Matki Boskiej Niepokalanej.

Na terenie parafii znajduje się kaplica Klęczącego Pana Jezusa. Usytuowana została na (dawnej) rogatce miasta przy drodze do Janówki na skrzyżowaniu ulicy Zygmuntowskiej i Rajgrodzkiej. Początkowo była to kaplica drewniana, zbudowana ok. 1710 r., w czasie panującej na tych terenach dżumy. Następna kaplica stanęła na tym miejscu w latach trzydziestych XIX w., a jej fundatorem i budowniczym był Tomasz Wasilewski, zwany Cimochem. Poświęcenia dokonano na mocy indultu wydanego 9 kwietnia 1871 r. Wewnątrz obiektu znajdowała się drewniana figura klęczącego pod krzyżem Pana Jezusa, sprowadzona z Wilna. Kaplica ta została doszczętnie spalona podczas II wojny światowej. Na jej miejscu w 1955 r. wybudowano nową kaplicę, murowaną, o wymiarach: 13 m długości, 6 m szerokości, 6 m wysokości. Projektował ją Adam Gryniewicz. Dalsze zmiany w wyglądzie kaplicy nastąpiły w latach siedemdziesiątych

ubiegłego wieku. Namalowano wówczas m.in. obraz Klęczącego Jezusa w Ogrodzie Oliwnym (na ścianie głównej) oraz zamontowano tabernakulum.

Plebania powstała na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia. Jest to budynek z cegły i elementów betonowych, dwukondygnacyjny, pokryty dachem dwuspadowym. Ma następujące wymiary: długość 38 m, szerokość 10 m, wysokość 11 m. Za kadencji ks. proboszcza Kalinowskiego przy plebanii otwarto Przedszkole Niepubliczne „Beniamin” (lata 2012-2014 jako punkt przedszkolny, a od 2014 r. jako przedszkole).

W 1997 r. parafię tworzyło ok. 5300 katolików, w 2017 r. – ok. 4000 katolików. W jej skład wchodziły trzy miejscowości: Augustów (ulice: Agrestowa, Cicha, Cienista, Czereśniowa, Dąbrowskiego, Dąbrowskiej, Garncarska, Głowackiego, Jabłonowa, Jasna, Konarskiego, Kopernika, Kościuszki, Kwaśna (numery nieparzyste), Lasanek, Łazienna, Malinowa, Mirabelkowa, Młodości, Nadrzeczna (od numeru 52), Nowomiejska (od numeru 35), Orzeszkowej, E. Plater, Plażowa, Porzeczkowa, Rajgrodzka, Rzepakowa, Sadowa, Słoneczna, Spacerowa, Staszica, Szeroka, Śliwkowa, Ukośna, Wiejska, Wilcza, Wiśniowa, Wrzosowa, Zakątek, Złota, Zygmuntowska, Żywiczna oraz Biernatki i Wójtowskie Włóki.

Pierwszym proboszczem był ks. Jan Wróblewski (1992-2004), a następnie ks. Stanisław Wysocki (2004-2009), ks. dr Wojciech Kalinowski (2009-2019) oraz ks. dr Dariusz Brozio (od 2019 r.). W pracy duszpasterskiej proboszczowi pomaga zwykle dwóch wikariuszy. Z terenu parafii pochodzą m.in. ks. Jarosław Dobkowski, ks. Marek Milanowski, ks. Józef Milanowski, ks. dr Cezary Naumowicz, ks. Dariusz Orpik, ks. Jarosław Salikowski, ks. dr Marcin Sieńkowski, ks. Krzysztof Wróblewski, ks. Andrzej Żdanuk, ks. Krzysztof Karbowski, ks. Zbigniew Kamiński, ks. Paweł Zaskowski, ks. Maciej Cieślukowski, ks. Cezary Kościuk, s. Jolanta Milanowska CSFAA oraz s. Ewa Milanowska CSFAA.

M. Szczęsny, *Parafia św. Jana Chrzciciela w Augustowie*, „Martyria” 1992, nr 11, s. 5, 11; *Z dziejów chrześcijaństwa w Augustowie*, red. J.W. Czartoszewski, J.M. Dołęga, „Episteme” 2(1999); J. Sikora, *Z cyklu: Z wizytą w parafii – św. Jana Chrzciciela w Augustowie*, „Martyria” 2000, nr 6, s. 12; J. Sikora, *Konsekracja kościoła św. Jana Chrzciciela w Augustowie*, „Martyria” 2000, nr 6-7, s. 15; *Pomnik Sybiraków w Augustowie*, „Martyria” 2007, nr 7-8, s. 5; J. Sikora, *Z cyklu: Z wizytą w parafii – św. Jana Chrzciciela w Augustowie*, „Martyria” 2010, nr 1, s. 10, 24; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 166-168; W. Guzewicz, *Nasza historia. Studium administracyjno-historyczne parafii i kościołów dekanatu pw. św. Bartłomieja w Augustowie*, Elk 2016; s. 11-18; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 96; C. Kościuk, *Historia parafii pw. św. Jana Chrzciciela w Augustowie w latach 1990/1992-2017*, Olsztyn 2019 [BUWM].

Augustów (Świętej Rodziny)

Jan Paweł II ogłosił rok 1994 Rokiem Rodziny i z tej racji powstająca wówczas parafia w Augustowie (os. Wypusty) przyjęła tytuł Świętej Rodziny. Głównym jej inicjatorem i organizatorem byli ks. Czesław Domel, proboszcz parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Augustowie, oraz ks. Stanisław Wroński, nowo mianowany proboszcz parafii Świętej Rodziny. To dzięki nim został zakupiony plac o powierzchni 4215 m², przeprowadzono badania gruntu, wzniesiono tymczasową kaplicę i zorganizowano plebanię (początkowo mieściła się w bloku mieszkalnym). Ważnym wydarzeniem w parafii było poświęcenie i postawienie krzyża na placu budowy nowej kaplicy (2 października 1994 r.), erygowanie parafii (24 grudnia 1994 r., została ona wyodrębniona z terenów parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Augustowie) oraz poświęcenie świątyni i konsekracja ołtarza (27 października 2019 r.). Parafia należy do dekanatu pw. Matki Bożej Królowej Polski w Augustowie.

Pierwsze nabożeństwa w nowo powstałej parafii odbywały się pod krzyżem, na wolnym powietrzu. Później zaczęto wznosić tu tymczasową kaplicę. Budowa jej trwała niespełna dwa miesiące. Wybudowano ją na planie pięciokąta, z drewna. Był to obiekt o powierzchni użytkowej ok. 400 m², o dachu dwuspadowym, z wieżyczką. W 2012 r. kaplica ta została przekazana parafii pw. św. Jana Pawła II w Elku. W 2004 r. rozpoczęto budowę nowego kościoła, w 2008 r. wmurowano kamień węgielny, a w 2012 (7 czerwca) odprawiono w niej pierwszą Mszę św. Projekt świątyni wykonała architekt Ewa Golińska, inspektorem budowy zaś został dr Krzysztof Chmielewski.

Kościół jest utrzymany w stylu neoklasycystycznym; jest to obiekt trójnawowy, wybudowany na rzucie ośmiokąta, ze znacznie wysuniętą ku południu częścią nawy głównej – fasadą. **Świątynia** wsparta na wylewanym fundamencie, murowana z cegły, elewacje wraz z wieżą w całości ozdobione jasną cegłą klinkierową. Całość budynku pokryta jest dwuspadowym dachem obitym blachą. Całkowita długość kościoła wynosi 40 m, szerokość 25 m, wysokość do sklepienia 11 m, wieża 30 m, kubatura ok. 11 000 m³, a powierzchnia użytkowa 1000 m². Kościół może pomieścić jednorazowo ok. 700 osób.

Wnętrze kościoła zaprojektowała Joanna Szymańska z Grodziska Mazowieckiego. Z jej pracowania pochodzi m.in. ołtarz główny (a w nim figury: Świętej Rodziny, św. Anny i św. Joachima) oraz stacje Drogi Krzyżowej. Poniżej wspomnianego tryptyku umiejscowiono tabernakulum. Obrazy znajdujące się w kościele, tj. Ostatniej Wieczerzy, św. Jana Pawła II, Miłosierdzia Bożego, św. Aniołów Stróżów, św. Krzysztofa – malowała s. Salomea Parzych z Krakowa. Prace stolarskie – całego prezbiterium z ołtarzem, lektorium i chrzcielnicą wykonywał Jan Szarowicz z Augustowa. Z kolei elementy w kamieniu i marmurze (ołtarz, kropielnice, tablice pamiątkowe) wykonał Jarosław Kuncewicz z Augustowa. Żyrandole i zestaw liturgiczny na prezbiterium pochodzą z pracowni metalu szlachetnych w Krakowie. Organy 21-głosowe – w pełni koncertowe – zostały sprowadzone z Niemiec i złożone przez firmę Krzysztofa Grygorowicza.

Plebania została wybudowana w latach 2005-2006 na placu przy ul. Storczykowej. Budynek o powierzchni ok. 400 m², trójkondygnacyjny, murowany.

W 1997 r. i w 2017 r. liczbę parafian podawano na ok. 5 tys. osób. W skład parafii wchodzi osiedle Wypusty wraz z przylegającymi ulicami: Arnikową, Bagienną, Białostocką, Bluszczową, Bobrową, Brzostowskiego, Chabrową, Chreptowicza (nr. 1, 3, 5, 7, 9, 11, 13, 19, 21, 23, 25), Gorczykową, Grzybieniową, Hożą (nr 2), Jarzębinową, Kalinową, Konwaliową, Koński Rynek, Korczakowskiego, Krecią, Liliową, Mazurską, Miętową, Mickiewicza (nr. 17, 19, 21, 23, 25), Miłkową, Mokrą, Norwida (nr 2, 4, 6), Obrońców Westerplatte (nr. 1, 1a, 1b, 3, 5, 7, 9), Obuwnika, Osiedlową (nr. 2a, 3, 4, 5, 6, 7), Pełnikową, Prądyńskiego, Rosiczkową, Rucianą, Rumiankową, Rysią, Sasankową, Słowackiego, Stokrotki, Storczykową, Sucharskiego (nr. 2, 4, 6, 12, 14, 3, 5, 7, 9, 11), Targową, Torfową, Widłakową, Wspólną, Wojska Polskiego (nr 53), Wspólną, Wypusty, Zawilcową i Ziółową.

Pierwszym proboszczem parafii był ks. Stanisław Wroński (1994-2019), a po nim ks. dr Marek Janowski (od 2019 r.). Oprócz proboszcza w parafii pracują także inni księża, w tym wikariusze, rezydenci oraz kapłani emeryci. Z terenu parafii pochodzą m.in.: ks. Marian Miklaszewski, ks. Jerzy Karpiński, ks. Andrzej Godlewski, ks. Krzysztof Walendziuk, ks. Sławomir Kudrawiec, ks. dr Marcin Oleksy, ks. Michał Tokarzewski, ks. Marcin Jasiński, o. Adam Wyszyński OP i o. Szymon Popławski OP.

M. Szczęsny, *Augustów – „kędy zapal tworzy cudy”*, „Martyria” 1995, nr 2, s. 18; *Z dziejów chrześcijaństwa w Augustowie*, red. J.W. Czartoszewski, J.M. Dołęga, „Episteme” 2(1999); J. Sikora, *Z cyklu: Z wizytą w parafii Augustów – Świętej Rodziny*, „Martyria” 2000, nr 1, s. 12; *W służbie Bogu i ludziom. Ks. Czesław Jakub Domel (1932-2004)*, red. W. Guzewicz, „Episteme” 41(2005); S. Wroński, *Nowa świątynia w Augustowie*, „Martyria” 2012, nr 7-8, s. 23; *Schematyzm Diecezji Łódzkiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Łódzkiej*, red. A. Skowroński i in., *Łódź* 2012, s. 178-180; J. Sikora, *Z wizytą w parafii: Parafia pw. Świętej Rodziny w Augustowie*, „Martyria” 2014, nr 6, s. 11, 24; W. Guzewicz, *W kręgu dziejów kościołów i parafii dekanatu pw. MB Królowej Polski w Augustowie*, *Łódź* 2016, s. 29-36; *Schematyzm Diecezji Łódzkiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Łódzkiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], *Łódź* 2017, s. 97.

Augustów (Miłosierdzia Bożego)

Najmłodszą, jak dotychczas parafią w Augustowie, jest parafia pw. Miłosierdzia Bożego, którą zainicjowano 1 lipca 1995 roku (dekretom bpa łódzkiego Wojciecha Ziemby z dnia 28 czerwca 1995 r.) jako samodzielny ośrodek duszpasterski, obejmujący dzielnicę Limanowskiego, bardziej znaną pod nazwą „Baraki”. Kanonicznie parafię erygowano 3 czerwca 2000 r. Terytorialnie parafia powstała z części parafii Najświętszego Serca Jezusowego i weszła ona w skład dekanatu pw. Matki Bożej Królowej Polski w Augustowie.

Od początku istnienia ośrodka wierni gromadzili się na Msze św. w tymczasowej małej kaplicy, która powstała na bazie starego, drewnianego domku przy ulicy Kozi Rynek, udostępnionego przez jedną z parafianek. Kaplica spełniała swoją rolę do maja 2000 r. W sierpniu 1998 r. rozpoczęto budowę nowego kościoła, a już na Boże Narodzenie 1999 r. odprawiono w nim pierwszą Mszę św. W tym też dniu wmurowano w kościele kamień węgielny, poświęcony rok wcześniej przez papieża Jana Pawła II w czasie jego pobytu w diecezji elckiej. Uroczystość poświęcenia kościoła i konsekracji ołtarza miała miejsce 21 czerwca 2015 r.

Kościół zbudowano z suporeksu. Jest on jednonawowy na podstawie krzyża greckiego, z wieżą umieszczoną nad wejściem głównym o wysokości ok. 25 m (a na niej krzyż wykonany z drewna modrzewiowego o wysokości 10 m) oraz zakrystią od strony wschodniej. Posiada następujące wymiary: długość – 25 m, szerokość – 25 m, wysokość – 14 m i powierzchnię użytkową ok. 370 m². Nawę główną nakryto dachem dwuspadowym, tak samo jak kaplicę. Zakrystia wraz z plebanią ma dach wielospadowy z blachy. W wieży znajduje się dzwon o wadze 500 kg.

Na ścianie prezbiterium znajduje się obraz Jezusa Miłosiernego, osadzony w artystycznie rzeźbionej, owalnej, połączanej, drewnianej ramie, która przedstawia w oryginalny sposób prawdę o Bożym Miłosierdziu. Poniżej tabernakulum jednodrzwiżkowe. Ołtarz soborowy – wykonany z marmuru (podobnie ambonka). Ołtarz boczny poświęcony został Matce Bożej Ostrobramskiej i św. Siostrze Faustynie Kowalskiej. Naprzeciw ołtarza głównego znajduje się chór muzyczny o betonowej balustradzie i drewnianym parapecie. W głębi widoczne są organy elektroniczne oraz prospekt piszczalkowy, który spełnia rolę dekoracyjną (umieszczone w nim głośniki ładnie rozprzewadzą dźwięk). Nad prospektem piszczalkowym znajduje się oculus (rozeta), w którym umieszczono wykonany z kolorowego szkła witraż przedstawiający Ducha Świętego. Ściany kościoła zdobią m.in. rzeźbione w drewnie stacje Drogi Krzyżowej. Prawie wszystkie elementy wystroju kościoła zaprojektował artysta plastyk Maciej Kałczyński z Krakowa.

Pierwsza plebania była integralnie złączona z kościołem (umiejscowiona od strony wschodniej), całkowicie podpiwniczona, piętrowa. Jej powierzchnia użytkowa wynosiła 81 m². Za ks. proboszcza Brodziaka przystąpiono do wznoszenia nowej plebanii (murowanej), umiejscowionej w niedalekim sąsiedztwie od kościoła (do dziś trwają prace wykończeniowe).

W 1997 r. liczbę parafian podawano na ok. 1800 osób, natomiast w 2017 r. – 1400 osób. Zamieszkują oni następujące ulice: Bystrą, Flisaków, Gajową, Grzybową, Jaćwieską, Kanałową, Koszarką, Krótką, Kozi Rynek, Lelewela, Ludową, Limanowskiego, Myśliwską, Perstuńską, Proletariacką, Retmańską, Sarnią, Saperów, Stawy, Straży Leśnej, pl. ks. Bolesława Szkiładzia, Śluzową, Ustronie, Waryńskiego oraz Wiklinową.

Od momentu powołania ośrodka i parafii do 2015 r. funkcję rzędcy pełnił ks. Witold Tadeusz Bączyk, a po nim ks. dr Waldemar Brodziak (od 2015 r.). Z terenu parafii pochodzą m.in. ks. Piotr Bondziul, o. Dariusz Cichor OSPPE, ks. Sławomir Remba oraz o. Karol Michalski CPPS.

J. Sikora, *W ośrodku duszpasterskim pw. Miłosierdzia Bożego w Augustowie*, „Martyria” 1998, nr 11, s. 12, 24; *Z dziejów chrześcijaństwa w Augustowie*, red. J.W. Czartoszewski, J.M. Dołęga, „Episteme” 2(1999); S. Suszyńska, *Pierwsza pasterka w nowym kościele w Augustowie*, „Martyria” 2000, nr 2, s. 13; *W służbie Bogu i ludziom. Ks. Czesław Jakub Domel (1932-2004)*, red. W. Guzewicz, „Episteme” 41(2005); *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., *Elk* 2012, s. 172-173; J. Sikora, *Z wizytą w parafii Miłosierdzia Bożego w Augustowie*, „Martyria” 2013, nr 4, s. 10, 24; W. Guzewicz, *W kręgu dziejów kościołów i parafii dekanatu pw. MB Królowej Polski w Augustowie*, *Elk* 2016, s. 22-28; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], *Elk* 2017, s. 93.

* * *

Churches and Parishes of the Diocese of Elk (Part 1)

Summary

The article presents the parishes and churches of Of the Sacred Heart of Jesus, Our Lady of Częstochowa, Saint John the Baptist, Holy Family and Divine Mercy in Augustów.

Keywords: Augustów, Diocese of Elk, Catholic Church.

Bibliografia

- Architektura sakralna. Powiat augustowski, sejneński, suwalski, oprc. J. Kotyńska-Stetkiewicz, G. Ryżewski, Białystok 2005.
- Batura W., Makowski A., Szlaszyński J., *Dzieje Augustowa od założenia miasta do 1945*, Suwałki 1997.
- Guzewicz W., *Duchowieństwo diecezji łomżyńskiej w II Rzeczypospolitej*, Lublin 2003.
- Guzewicz W., *Duszpasterstwo wojskowe na terenie diecezji łomżyńskiej w latach 1918-1939*, „Roczniki Teologiczne” 48(2001), z. 4, s. 163-178.
- Guzewicz W., *Katalog duchowieństwa diecezji elckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, *Elk* 2018.
- Guzewicz W., *Nasza historia. Studium administracyjno-historyczne parafii i kościołów dekanatu pw. św. Bartłomieja w Augustowie*, *Elk* 2016.
- Guzewicz W., *W kręgu dziejów kościołów i parafii dekanatu pw. MB Królowej Polski w Augustowie*, *Elk* 2016.
- Guzewicz W., *Ruch katolicko-społeczny na terenie diecezji łomżyńskiej w okresie XX-lecia międzywojennego*, *Elk* 2006.
- Guzewicz W., *Talent i trud. Potencjał naukowy duchowieństwa diecezji elckiej w latach 1992-2017*, Olsztyn 2021.
- Jemielity W., *Parafie Augustowa i okolicy*, Łomża 1989.

- Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012.
- Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017.
- Szlaszyński J., *Walka o odzyskanie kościoła, obrazu i ustanowienie parafii Matki Boskiej Częstochowskiej w Augustowie*, „Rocznik Augustowsko-Suwalski” 13(2013), s. 153-174.
- W służbie Bogu i ludziom. Ks. Czesław Jakub Domel (1932-2004)*, red. W. Guzewicz, „Episteme” 41(2005).
- Wiśniewski J., *Dzieje osadnictwa w powiecie augustowskim od XV w do końca XVIII wieku*, w: *Studia i materiały do dziejów Pojezierza Augustowskiego*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1967, s. 13-294.
- Z dziejów chrześcijaństwa w Augustowie*, red. J.W. Czartoszewski, J.M. Dołęga, „Episteme” 2(1999).

RECENZJE

Reviews

KS. WOJCIECH GUZEWICZ*

**Ks. Marian Salamon, *Kapituła sambijska w drodze do Goldapi*,
Wydawnictwo Eko-Dom, Elk 2021, ss. 89.**

Na początku 2022 r. ukazała się książka ks. dra Mariana Salomona na temat Sambijskiej Kapituły Konkatedralnej w Gołdapi. Składa się ona z pięciu punktów. Przedstawia regulacje odnoszące się do kapituł katedralnych i kolegiackich, historię diecezji sambijskiej, powstanie i funkcjonowanie kapituły sambijskiej, reaktywowanie kapituły sambijskiej w diecezji warmińskiej oraz istnienie kapituły sambijskiej w ramach diecezji elckiej. Oprócz tego w książce znajduje się aneks, zakończenie, streszczenie i bibliografia. Tak rozpracowany temat obejmuje wiele problemów, jakie mogą z niego wynikać.

W części poświęconej regulacjom prawnym dotyczącym kapituł kolegiackich, Autor stwierdza, że kapituły kolegiackie, które wykształciły się ze środowiska kanonikatu będącego zorganizowaną formą życia duchowieństwa, były i są erygowane oraz pełnią powierzone im zadania przy znaczniejszych kościołach w diecezji (s. 8). Ustawodawca wyposażył ten rodzaj kapituł w bardzo wąski zakres kompetencji. Zgodnie z kan. 503 KPK/83 do zadań kapituły kolegiackiej należy wyłącznie wypełnianie czynności liturgicznych w kościele, przy którym została ustanowiona. Zakres oraz sposób wypełniania tej funkcji powinien zostać określony statutem (s. 9).

W kolejnej części, historycznej, obejmującej cztery zagadnienia, tj. historię diecezji i kapituły sambijskiej, reaktywowanie kapituły sambijskiej w diecezji warmińskiej oraz funkcjonowanie tego gremium w diecezji elckiej, Autor dochodzi do ciekawych wniosków i konstatacji. Stwierdza m.in., że Sambijska Kapituła Konkatedralna nawiązuje historycznie do czasów funkcjonowania diecezji sambijskiej i jest pewnego rodzaju duchowym spadkobiercą kapituły, która została ustanowiona przez biskupa Krystiana z Miluzy dnia 1 stycznia 1285 r.

* ks. Wojciech Guzewicz – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie Filia w Elku
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6759-0856>; e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl



Faktycznie jednak obowiązki wynikające ze statutów podjęła dziewięć lat później, czyli w 1294 r. Decyzję o reaktywowaniu tego organu kolegiального podjął biskup warmiński Edmund Piszcz, który dnia 29 czerwca 1989 r. erygował przy kościele pw. Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła w Gołdapi Sambijską Kapitułę Kolegiacką. Papież Jan Paweł II dokonując reorganizacji Kościoła w Polsce podniósł do godności konkatedry kościół pw. Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła w Gołdapi. Od 25 marca 1992 r. Sambijska Kapituła Kolegiacka stała się Sambijską Kapitułą Konkatedralną (art. 1 Statutu Sambijskiej Kapituły Katedralnej, dalej cyt. SSKK).

Sambijska Kapituła Konkatedralna składa się z dwunastu kanoników gremialnych, czyli rzeczywistych oraz z kanoników honorowych i kanoników zasłużonych (art. 8 § 1 SSKK)¹. Ustawodawca partykularny wskazał, że w analizowanym organie kolegiальnym ustanawia się również takie same urzędy i funkcje, a są to: prepozyt, dziekan, scholastyk, kustosz, ceremoniarz, kantor oraz sekretarz (zob. art. 12-21 SSKK). Objęcie urzędu kanonickiego w Sambijskiej Kapitułe Konkatedralnej dokonuje się w terminie określonym przez biskupa diecezjalnego, nie dłuższym niż sześć miesięcy od daty wskazanej w dekreście nominacyjnym. Z powodu słusznej przyczyny czas ten może zostać wydłużony. W wyjątkowych sytuacjach istnieje możliwość uzyskania dyspensy od określonego sposobu instalacji kanonika. Wprowadzenia na urząd kanonika dokonuje się w kościele konkatedralnym w Gołdapi. W przypadku prepozyta oraz dziekana kapituły czyni to sam biskup diecezjalny lub jego delegat, a w odniesieniu do innych kanoników czynność ta zarezerwowana jest prepozytowi kapituły (zob. art. 22-24 SSKK).

Członkowie Sambijskiej Kapituły Konkatedralnej mogą zostać wezwani do udziału w celebracjach liturgicznych o charakterze ogólnokościelnym, ogólnodiecezjalnym czy specjalnym pod przewodnictwem biskupa diecezjalnego. Wszyscy kanonicy są również zobowiązani do wzięcia udziału w uroczystościach pogrzebowych swojego konfratra. Ponadto mają oni obowiązek aplikowania jednej Mszy św. za zmarłego kanonika, w krótkim czasie po otrzymaniu wiadomości o jego śmierci (art. 25-26 SSKK). Uprawnieniem przysługującym zarówno kanonikom gremialnym, jak i honorowym jest możliwość noszenia stroju oraz insygniów kanonickich².

¹ Liczba kanoników honorowych nie została określona przez ustawodawcę partykularnego w normach statutowych tej kapituły.

² Strój chórowy, który przysługuje kanonikom tej kapituły składa się z: sutanny w kolorze czarnym z obszywką oraz guzikami koloru fioletowego, mucetu i pasa w kolorze fioletowym, biuretu koloru czarnego z fioletowym pomponem oraz komży w kolorze białym, która może mieć fioletowe podbicie. Podczas przebywania w chórze oraz występowania kapituły „in gremio” kanonicy zobowiązani są do noszenia dystyngtorium w formie greckiego krzyża koloru niebieskiego. Na jego awersie mieści się wizerunek Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła i napis „MATER ECCLESIAE ORA PRO NOBIS”. Na rewersie natomiast w centrum umieszczono kontury konkatedry w Gołdapi i napis „CAPITULUM CONCATHEDRALE IN GOŁDAP” (art. 32 § 2-3).

Najbardziej odkrywczą częścią książki jest aneks (s. 48-79), w którym Autor zawarł, w układzie chronologicznym, najważniejsze przedsięwzięcia podejmowane przez tę kapitułę w latach 1993-2020. Do tej pory nie było to publikowane. Warto pamiętać, iż kapituła sambijska gromadzi się na sesjach kapitulnych, które są dwójakiego rodzaju: zwyczajne oraz nadzwyczajne. Posiedzenia zwyczajne odbywają się raz w roku, na początku listopada, w dniu ustalonym przez biskupa ełckiego, prepozyta oraz dziekana kapituły. Natomiast decyzja o zwołaniu nadzwyczajnej sesji podejmowana jest wtedy, gdy taką potrzebę zauważy prepozyt, takie polecenie wyda biskup diecezjalny lub taki wniosek złoży przynajmniej pięciu kanoników gremialnych. W kalendarium kapituły za lata 1993-2020 odnajdziemy m.in. informacje o wydarzeniach, w których udział brali kanonicy sambijscy, o samych członkach kapituły (kto i kiedy został ustanowiony kanonikiem, ale także o śmierci danego kanonika itp.), oraz o korekcie Statutu Sambijskiej Kapituły Katedralnej, którą przyjął i zatwierdził bp Jerzy Mazur 29 października 2018 r. (s. 74).

Podsumowując należy stwierdzić, iż Autor dokonał solidnej analizy powstania i funkcjonowania Sambijskiej Kapituły Konkatedralnej w Gołdapi. Stosunkowo liczny zestaw źródeł i literatury upoważniają do podkreślenia rzetelności warsztatu ks. Mariana Salamona. Opracowanie warsztatowo spełniające podstawowe kryteria naukowości, funkcjonalnie ma charakter publikacji popularyzatorskiej. Książkę należy polecić nie tylko kanonikom tejże kapituły, ale także badaczom dziejów diecezji ełckiej, warmińskiej i sambijskiej. Wydaje się, że każdego człowieka związanego z Kościołem i naszym regionem poruszy lektura tej pracy. Powinna trafić też do szkolnych i parafialnych bibliotek Mazur, a także na półki miłośników i badaczy lokalnych dziejów i tutejszej kultury.

SPRAWOZDANIA

Reports

KS. MARCIN SIEŃKOWSKI*

Sprawozdanie redaktora naczelnego „Studiów Elckich” ks. dr. Marcina Sieńkowskiego za lata 2019-2021

Zmiana na stanowisku redaktora naczelnego „Studiów Elckich” nastąpiła 1 stycznia 2019 r. Wraz z końcem 2018 r. zakończyła się trzy letnia kadencja redaktora ks. dr. Tomasza Kopiczko, po którym funkcję tę objął ks. dr Marcin Sieńkowski.

Poniżej zostały uwzględnione najważniejsze działania redakcyjne związane z prowadzeniem i rozwijaniem czasopisma w okresie trzech lat (2019-2021). Dane tego rodzaju przedstawiono w kluczu chronologicznym.

2019

- Zmieniono profil czasopisma z interdyscyplinarnego na teologiczny (zmiana podyktowana reformą nauki z 2018 r.) (1.01.2019)
- Poszerzono skład rady naukowej, do której dołączyli: ks. Wojciech Guzewicz oraz ks. Paweł Tarasiewicz (1.01.2019)
- Poszerzono skład zespołu redakcyjnego o funkcję zastępcy redaktora naczelnego, którym został ks. Tomasz Kopiczko. Ponadto do zespołu dołączono nowych redaktorów tematycznych: Anna Zellma (edukacja), ks. Tadeusz Białous (historia), a także redaktor językowy – ks. Grzegorz Sierżputowski (język włoski) (1.01.2019)
- Każdy artykuł opatrzono identyfikatorem DOI (Digital Object Identifier), którego prefix stanowią cyfry: 10.32090 (1.01.2019)
- Jeśli Autor artykułu posiadał identyfikator ORCID (Open Researcher and Contributor ID), to umieszczono go przy jego nazwisku (1.01.2019)
- Zgłoszono czasopismo do internetowego indeksu ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities) (12.03.2019)
- Zgłoszono czasopismo do internetowej bazy Web of Science (14.03.2019)

* ks. Marcin Sieńkowski – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0679-5006>; e-mail: sienkowskiMarcin@interia.pl



- Dokonano wstępnej oceny czasopisma przez Elsevier w związku z zamiarem zgłoszenia go do bazy Scopus (28.03.2019)
- Przyjęto czasopismo do internetowej bazy danych POL-index (Polska Baza Cytowań) (30.03.2019)
- Napisano Statut czasopisma naukowego „Studia Elckie” (30.03.2019)
- Przygotowano i opublikowano artykuł nt. dwudziestoletniej działalności czasopisma „Studia Elckie”¹ oraz bibliografię z okresu 1999-2008²
- Złożono ankietę ewaluacyjną z bazy Index Copernicus International Journals Master List 2018 (16.04.2019)
- W Sądzie Okręgowym w Suwałkach pod numerem Pr-273 zarejestrowano i wpisano do rejestru dzienników i czasopism kwartalnik „Studia Elckie” (23.07.2019)
- Przyjęto czasopismo do internetowego indeksu ERIH PLUS (25.09.2019)
- W wyniku oceny dokonanej przez Index Copernicus International za rok 2018 czasopismo „Studia Elckie” uzyskało 57.97 punktów (9.10.2019)
- Umieszczono „Studia Elckie” w ministerialnym wykazie czasopism naukowych i recenzowanych materiałów z konferencji międzynarodowych (MNiSW) i przyznano im 20 punktów. Czasopismu przypisano następujące dyscypliny: nauki teologiczne; nauki o kulturze i religii; nauki o komunikacji społecznej i mediach; pedagogika; prawo kanoniczne (18.12.2019)
- W czterech numerach z 2019 r. opublikowano łącznie 29 artykułów naukowych, 4 materiały historyczne, 4 recenzje, 3 sprawozdania

2020

- Przebudowano zespół redaktorów tematycznych stosownie do dyscyplin przypisanych przez MNiSW (18.12.2019). Redaktorem nauk o kulturze i religii został ks. Dariusz Zalewski, a redaktorem nauk o komunikacji społecznej i mediach – ks. Jerzy Sikora. Dział historii przekształcono w historię Kościoła, a dział literaturoznawstwo został zniesiony (1.01.2020)
- Zgłoszono czasopismo do internetowej bazy danych Atla (American Theological Library Association) indeksującej periodyki teologiczne (28.02.2020)
- Wypełniono ankietę dla Index Copernicus International Journals Master List 2019 (20.04.2020)
- Ponownie zgłoszono czasopismo do internetowej bazy Web of Science (9.06.2020)

¹ Zob. T. Kopiczko, M. Sieńkowski, *Czasopismo naukowe diecezji elckiej „Studia Elckie” w dwudziestoletniej służbie nauce i Kościołowi 1999-2018*, „Studia Elckie” 21(2019), nr 1, s. 47-64.

² Zob. M. Sieńkowski, *Bibliografia czasopisma naukowego diecezji elckiej „Studia Elckie” 1999-2018: artykuły naukowe*, „Studia Elckie” 21(2019), nr 1, s. 133-163; tenże, *Bibliografia czasopisma naukowego diecezji elckiej „Studia Elckie” 1999-2018: materiały, recenzje, sprawozdania, Od Redakcji, miscellanea*, „Studia Elckie” 21(2019), nr 1, s. 165-183.

- Z powodu naruszenia zasad etyki publikacyjnej usunięto z czasopisma artykuł P. Majewskiego, *Granice metody historyczno-krytycznej w interpretacji Pisma świętego według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. O egzegezie kanonicznej*, „Studia Ełckie” 20(2018), nr 4, s. 483-496 (2.10.2020)
- Przyjęto „Studia Ełckie” do internetowej bazy Atla Religion Database (14.10.2020)
- W wyniku oceny dokonanej przez Index Copernicus International za rok 2019 czasopismo „Studia Ełckie” zostało zindeksowane w bazie ICI Journals Master List 2019 i uzyskało 81.87 punktów (26.10.2020)
- Zgłoszono czasopismo do bazy danych abstraktów i cytowań Scopus (15.12.2020)
- Zgłoszono „Studia Ełckie” do indeksu DOAJ (Directory of Open Access Journals) – katalogu czasopism o otwartym dostępie (18.12.2020)
- W czterech numerach z 2020 r. opublikowano łącznie 30 artykułów naukowych, 4 materiały historyczne, 3 recenzje, 1 sprawozdanie

2021

- Poszerzono skład rady naukowej, do której dołączyli: ks. Paweł Mąkosa, Andrzej Jastrzębski OMI, Anna Zellma, ks. Kęstutis Žemaitis (1.01.2021)
- Wybrano nowego sekretarza redakcji, którym został ks. Dariusz Zalewski (1.01.2021)
- Przebudowano zespół redaktorów tematycznych. Redaktorem w dyscyplinie nauk o kulturze i religii został ks. Sławomir Cimochoński. Dział edukacji zastąpiono pedagogiką, a jego redaktorem został ks. Dariusz Konopko. Drugim redaktorem z dziedziny nauk teologicznych został ks. Grzegorz Sierżputowski. Dotychczasowy dział zatytułowany prawo i prawo kanoniczne został ograniczony do prawa kanonicznego (1.01.2021)
- Decyzją zespołu Content Selection & Advisory Board (CSAB) przyjęcie „Studiów Ełckich” do bazy Scopus zostało odłożone w czasie (2.03.2021)
- Włączono kwartalnik do katalogu DOAJ (16.03.2021)
- Od drugiego numeru 2021 r. na stronie tytułowej każdego artykułu zamieszczano informacje dotyczące: licencji, zgłoszenia oraz zaakceptowania artykułu (do publikacji), a także zakresu stron tekstu (1.04.2021)
- Wypełniono ankietę dla Index Copernicus International Journals Master List 2020 (8.05.2021)
- Poszerzono skład rady naukowej, do której dołączył A. William McVey (1.07.2021)
- Włączono czasopismo do platformy internetowej Biblioteka Nauki (2.07.2021)
- Zgłoszono czasopismo do projektu CiteIndex realizowanego przez Index Copernicus International World of Journals w celu zidentyfikowania cytowań artykułów opublikowanych w „Studiach Ełckich” w latach 2017-2019 oraz obliczenia wskaźnika oddziaływania (indeks Hirscha) za rok 2020 (29.07. 2021)

- W wyniku oceny dokonanej przez Index Copernicus International za rok 2020 czasopismo „Studia Łęckie” zostało zindeksowane w bazie ICI Journals Master List 2020 i uzyskało 95.00 punktów (26.10.2021)
- W ministerialnym wykazie czasopism naukowych „Studiów Łęckich” przyznano 40 punktów (1.12.2021)
- W czterech numerach z 2021 r. opublikowano łącznie 30 artykułów naukowych, 3 materiały historyczne, 9 recenzji, 1 sprawozdanie

* * *

Wszelkie działania związane z prowadzeniem i redagowaniem czasopisma zmierzały nie tylko do publikowania tekstów na coraz to wyższym poziomie, lecz również do podnoszenia standardów publikacyjnych, etycznych i wydawniczych, a także do zwiększenia dostępności treści i ich umiędzynarodowienia.

Oprócz wprowadzenia czasopisma do internetowych baz danych w okresie 2019-2021 strona internetowa była systematycznie uzupełniana i przebudowywana stosownie do wymagań stawianych przez polskie i zagraniczne instytucje naukowe. Odpowiednio do wprowadzanych zmian i udoskonaleń modyfikowano również szatę graficzną czasopisma w celu zwiększenia przejrzystości i czytelności publikowanych treści.

W tym miejscu słowa wdzięczności należą się wszystkim osobom, które w okresie sprawozdawczym w jakikolwiek sposób przyczyniły się do rozwoju czasopisma, zwłaszcza członkom zespołu redakcyjnego i międzynarodowej radzie naukowej za kompetentną, cierpliwą i sumienną pracę. Wyrazy wielkiej wdzięczności kierowane są również pod adresem Autorów (polskich i zagranicznych), którzy publikowali swoje teksty na łamach „Studiów Łęckich”. Na podziękowania zasługują także Recenzenci (z Polski i z zagranicy), którzy podjęli się wysiłku oceny artykułów, a w jego następstwie przyczynili się do ich udoskonalenia poprzez formułowanie trafnych i cennych uwag.