

# UNIVERSITAS GEDANENSIS

---

PÓŁROCZNIK

---

R. 19

2007

nr 1-2 (33-34)

POMORSKIE  
TOWARZYSTWO FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNE

Universitas Gedanensis, t. 33-34

Redaktor naczelny

Ks. Zdzisław Kropidłowski

Sekretarz redakcji

Katarzyna Kornicka

Kolegium redakcyjne:

Janusz Jasiński, Feliks Krause, Ks. Janusz Mariański,  
Ryszard Nowicki, Marian Pawlak, Aurelia Polańska,  
Władysław Zajewski, Wojciech Zieliński

Korektor

Katarzyna Kornicka

Projekt okładki

Sylwia Mikołajewska

Wydawca

Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne  
ul. Abrahama 38, 80-307 Gdańsk, tel. (058)342 55 55  
Regon 192108091  
NIP 957-08-05-001  
PKO BP II o. Gdański: 53 1020 1811 0000 0802 0072 2652

Druk

Mała Poligrafia Redemptorystów  
ul. Wysoka 1  
33-170 Tuchów

Nakład 110 egzemplarzy

ISSN 1230-0152

## Spis treści

Krzysztof Kalka	
<i>Wartość w ujęciu realistycznym</i> .....	7
Dobrochna Bach-Golecka	
<i>Biblijny obraz władzy publicznej</i> .....	18
Ks. Janusz Mariański	
<i>Spoleczne formy religijności</i> .....	36
Dariusz Spychała	
<i>Apolinary z Laodycei i kontrowersja ariańska w IV wieku</i> .....	54
Ks. Zdzisław Kropidłowski	
<i>Księga gdańskiej korporacji czeladniczej piekarzy buteczek i ciastkarzy z lat 1724-1768. Zarys problematyki</i> .....	62
Iwona Rohde	
<i>Udział straży ogniowych w życiu Kościoła oraz społeczności Powiatu Morskiego przed wybuchem II wojny światowej</i> .....	96
<b>Recenzje</b>	
Agnieszka Witczak, <i>Działalność konsystorza pomorskiego i gdańskiego w sprawach małżeńskich w latach 1733-1734, Pomorskie Towarzystwo Teologiczno-Filozoficzne, Gdańsk 2007, ss. 251</i> rec. ks. Zdzisław Kropidłowski.....	107
Jean Tulard, <i>LES THERMIDORIENS</i> , Paris 2005, Fayard, ss. 524 rec. Władysław Zajewski.....	110

Andrzej Nieuważny, <i>Napoleoński marszałek i alzacka praczka, Francois Joseph Lefebvre i Madame Sans-Genie czyli książkę i księżna Gdańska</i> , Gdańsk 2007, Muzeum Historii Gdańska rec. Władysław Zajewski.....	114
Norman Davies, <i>Europa między Wschodem a Zachodem</i> , Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, ss. 351 rec. Władysław Zajewski.....	118

### Contents

Krzysztof Kalka <i>The value of love in realistic aspect</i> .....	17
Dobrochna Bach-Golecka <i>The Biblical Notion of Public Authority</i> .....	35
Ks. Janusz Mariański <i>Social Forms of Religiosity</i> .....	53
Dariusz Spychała <i>Apollinary from Laodycea and Arian Controversy</i> .....	61
Ks. Zdzisław Kropidłowski <i>The Book of the Gdansk Journeymen Association of Roll and Cake Bakers of 1724-1768</i> .....	95
Iwona Rohde <i>Participation of fire services in the Church's life and local communities of Powiat Morski before outbreak of World War II</i> .....	106

### Krzysztof Kalka (Bydgoszcz)

#### Wartość w ujęciu realistycznym

Problematyka wartości nie jest wytworem określonego systemu społeczno-ekonomicznego. Ma charakter filozoficznie uniwersalny. Próbę określenia istoty wartości jako terminu filozoficznego podjął Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) w latach 60-tych XIX wieku. Było to spowodowane gwałtownym wzrostem zainteresowania problematyką wartości, wynikającym z ówczesnego kryzysu nauki i kultury burżuazyjnej. Punktem wyjścia dla Lotzego była podkreślona przez Kanta różnica między bytem a powinnością, między tym co jest, a tym co być powinno. Według niego wartości realnie nie istnieją, ale posiadają znaczenie.

Obok Lotzego pierwszymi przedstawicielami filozofii wartości byli: Christian Ehrenfels (1859-1932), który w 1893 roku posłużył się terminem „teoria wartości”<sup>1</sup> oraz Heinrich Rickert (1863-1936), twórca postulatu „odniesienia do wartości” (*Wertbeziehung*). Związani oni byli z neokantowską orientacją filozoficzną. Nie przełamując całkowicie subiektywizmu zwrócili uwagę na obiektywny charakter wartości. Podkreślali, że wartości wprawdzie nie istnieją realnie, ale jednak obiektywnie obowiązują, mają znaczenie, są ważne, odznaczają się powinnościowym sposobem istnienia<sup>2</sup>. Taka interpretacja wartości dała początek ich idealizowaniu i odrywaniu od realnej sfery bytu. Niemniej jednak, nie pozwalała ich już traktować jako czysto subiektywnych funkcji.

Do wykrystalizowania się właściwego spojrzenia na wartości najwięcej przyczynili się filozofowie Franz Brentano (1838-1917) i Alexius Meinong (1853-1919). Według Brentano wartości pozostają w świadomości, której są składnikiem. Umieszczał je po stronie podmiotu, w sferze uczuć i doświadczeń. Jego zasługą jest wykazanie, że uczucia jako przeżycia intencjonalne mają rozumny charakter. Według niego wartości są treścią aktów emocjonalnych i sądów wartościujących, i jako takie treści mogą być

<sup>1</sup> Ch. Ehrenfels, *Werttheorie und Ethik*, w: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 17 (1893), s. 26-110, 200-266, 321-363, 413-425; 18 (1894), s. 22-97.

<sup>2</sup> A. Siemianowski, *Człowiek a świat wartości*, Gniezno 1993, s. 9.

przedmiotem zainteresowania i obiektywnego hierarchizowania<sup>3</sup>. Brentano pisał: „nazywamy coś prawdą, jeśli odnoszące się do tego uznanie jest słuszne. Nazywamy coś dobrem, gdy odnosząca się do tego miłość jest słuszna. To, co godne miłowania, co kochane miłością słuszną, jest dobrem w najszerszym sensie tego słowa”<sup>4</sup>. Zapoczątkował nowe uzasadnienie etyki: celem życia człowieka jest potęgowanie dobra na świecie. To jedyny, kategoriyczny imperatyw, od którego wszystkie inne zależą. Natomiast Meinong wykazał, że wartości nie są immanentnym składnikiem świadomości ani wytworem uczuć czy aktów wartościowania, lecz to odpowiednio kwalifikowane stany rzeczy po stronie przedmiotu<sup>5</sup>. W ogólnej teorii wartości był to krok niezmiernie doniosły: ich obiektywnego charakteru zaczęto szukać po stronie przedmiotów, w ich kwalifikacjach, a nie w naturze podmiotu i jego przeżyć.

Na przełomie XIX i XX wieku konstruowana przez wielu myślicieli teoria wartości uzyskała znaczną samodzielność jako dyscyplina filozoficzna i została nazwana aksjologią. „Aksjologia (...) jako nauka dotycząca istoty wartości – stwierdza S. Dziamski – zmierza do udzielenia odpowiedzi na pytanie, jakie przedmioty i ze względu na co ujmowane są jako posiadające wartości. Aksjologia jako ogólna teoria zmierza do określenia tego, co stanowi istotę ich hierarchizacji”<sup>6</sup>. Terminu „aksjologia” użył jako pierwszy Paul Lapie w *Logique de la volonté* (1902), a utrwalił go Eduard Hartmann w *Grundriss der Axiologie* (1908).

Zdecydowanego przełomu w aksjologii dokonali filozofowie stosujący fenomenologiczną metodę badań. Uważali, że wartości stanowią bardzo rozległą i bogatą pod względem treści dziedzinę, a przy tym niezwykle delikatną. Są faktami, które wymagają mądrej sztuki widzenia i rozumienia ich sensu, są dane w doświadczeniu, ale jeśli ktoś przystępuje do ich badania z niewłaściwą metodą, może ich w ogóle nie dostrzec albo łatwo je przeinterpretować<sup>7</sup>. I tak, kto racjonalne poznanie utożsamia wyłącznie z operacjami rozumu, a doświadczenie z wrażeniami zmysłowymi, ten nie dostrzeże wartości duchowych, gdyż nie znajdzie dla nich danych wrażeniowych, a jeśli je dostrzeże, oderwie je od żywych osób i ich zachowań i umieści je

<sup>3</sup> Por. J. B. Lotze: *Wertphilosophie und Wertpädagogik*, w: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 57 (1933), s. 1-43.

<sup>4</sup> K. Kurowska, R. Rudziński, *Filozofia i wartości*, Warszawa 1981, s. 135.

<sup>5</sup> Zob. A. Siemianowski, *Człowiek a świat...*, s. 10.

<sup>6</sup> S. Dziamski, *Aksjologia, estetyka, etyka*, Warszawa/Poznań, s. 11

<sup>7</sup> A. Siemianowski, *Człowiek a świat...*, s. 10.

- jako tworzy idealne - ponad realną sferą bytu. Spośród fenomenologów, poza Edmundem Husserlem (1859-1933) najwięcej do badań nad wartościami wniósł Max Scheler (1874-1928), który zapoczątkował materialną etykę wartości. W jego propozycji mylnie uważa się wartości za normy moralne<sup>8</sup>. Według Schelera „dążenia i chcenia człowieka są ufundowane na emocjonalnych ujęciach wartości. Wartości z kolei są – z samej swej rzeczy – intencjonalne”<sup>9</sup>. Każda istota dąży do tego, co kocha i opiera się temu co nienawidzi. Miłość i nienawiść okazują się fundamentem wszelkiej świadomości wartości. Same wartości istnieją obiektywnie. „Wartości nie mają zatem charakteru wyłącznie formalnego, jak u Kanta, lecz są rzeczywiście odkrywane w konkretnych miejscach i przez konkretnych ludzi. Wartości są czynnościami kierującymi naszym doświadczeniem. Doświadczenie niejako je zakłada i dopiero wypełnia konkretną treścią”<sup>10</sup>.

Pobieżny przegląd poglądów filozoficznych na temat wartości zamknięto stwierdzeniem, iż olbrzymie zainteresowanie problematyką wartości wzbogaciło aksjologię o nowe punkty widzenia. Dziś wartościami zajmują się filozofowie wszystkich orientacji, kierunków i szkół. Ich dominującą rolę dostrzegają także uczeni zajmujący się różnymi dziedzinami nauki. Temat wartości jest przedmiotem licznych publikacji, o ich roli w życiu człowieka piszą psychologowie, pedagodzy, socjologowie, humaniści, historycy i teoretycy kultury. Obok wartości nie można przejść obojętnie, bowiem dosięgają one fundamentalnych zasad ludzkiej egzystencji.

Duże zainteresowanie problematyką wartości wzbogaciło aksjologię o nowe punkty widzenia. Rezultatem tego są jednak różne pojęcia wartości i teorie, często konkurujące ze sobą, brak jest więc jednolitej aksjologii. Pojęcie wartości rozumiane jest wieloznacznie przez filozofów, przedstawicieli dyscyplin humanistycznych i społecznych. Są rozbieżności poglądów co do istoty i genezy wartości, sposobu ich poznania, a także struktury i stopnia ich trwałości. Dlatego też w ostatecznym wyniku zamiast głębszego zrozumienia mamy dziś chaos wokół pojęcia wartości. Możemy nawet powiedzieć, że ów chaos jest symptomem czasów współczesnych. Skąd się on bierze? Co jest jego źródłem?

<sup>8</sup> Por. M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1998, s. 40.

<sup>9</sup> Za: M. Malicka, *Ja znaczy kto?*, Warszawa 1996, s. 43. Por. M. Scheler, *Dobra a wartości*, tł. W. Galewicz, w: *Z fenomenologii wartości*, W. Galewicz (red.), Kraków 1988, s. 46-83.

<sup>10</sup> M. Malicka, *Ja znaczy...*, s. 44.

Niewątpliwym źródłem pojęciowego chaosu w rozumieniu wartości jest kryzys w całej współczesnej kulturze. Sprawia on, że człowiek znajduje się dziś w „labiryncie aksjologicznym”, z którego trudno mu znaleźć drogę wyjścia, a przecież faktycznie żyje on wartościami. W swym sposobie myślenia i dążenia do nich przeżywa rozczarowania. Wartości uznawane bowiem za najwyższe często okazują się niczym, a odrzucone i zapomniane – wartościami utraconymi bezpowrotnie. W tej sytuacji człowiek tak łatwo czyni sceptycyzm i relatywizm swoim *credo* aksjologicznym. Nie dowierza nie tylko pojęciom i teoriom, ale nie wierzy samym wartościom. Ufa jeszcze jedynie pozytywnej wiedzy o faktach, czyli nauce, której przyznaje najwyższy autorytet w sprawie wszelkich prawd. Lecz na przekór jego wierze nauka dystansuje się w stosunku do wartości i nie chce o nich mówić. Przesuwa wartości w sferę irracjonalizmu i to należy uznać za jedno z najważniejszych źródeł pojęciowego chaosu w aksjologii.

Same wartości zaś są takie, iż nie dają się w pełni zrozumieć na podstawie analizy pojęć aksjologicznych i obowiązujących teorii, czyli tego, co się myśli i mówi o wartościach. Taka analiza nie daje w ogóle wglądu w ich sens, a nawet go przysłania. Wartości bowiem naprawdę objawiają swój właściwy sens milczeniem w bezpośrednim ich przeżywaniu, w ich bezpośredniej percepcji, a nie za pośrednictwem wyartykułowanych pojęć i sądów. Tak na przykład piękno krajobrazu trzeba samemu bezpośrednio odczuć. To bezpośrednio przeżyte odczucie wartości estetycznych jest właśnie nieme, ale ono mówi najpełniej o sensie wartości. I tak jest nie tylko z percepcją wartości estetycznych dzieł sztuki czy natury, ale z poznaniem wszelkich wartości, w tym także moralnych. Nasza wiedza o nich jest czcza, nie uzasadniona do końca, pełna luk, póki sami bezpośrednio nie odczuwamy ich sensu. Nasze najpełniejsze źródłowe poznanie wartości czerpiemy z bezpośredniej intuicji tychże wartości, a nie z aktów racjonalizacji, z pojęć i sądów, z odniesienia się do ustalonych kryteriów wartościowania. Często bywa tak, że ustalone kryteria utrudniają bezpośrednią percepcję wartości. Może się okazać, że jesteśmy niezdolni do odczytania pełni sensu człowieczeństwa w każdym człowieku, gdy ulegamy utrwalonym pojęciom wartości: nie odczytamy wtedy płynących z niej zobowiązań i nie udzielimy naszym zachowaniem właściwej odpowiedzi. Tak się dzieje, gdy np. kryteria nacjonalistyczne czy ideologiczne wyznaczają nam odniesienie do człowieka innej narodowości czy grupy społecznej.

Wartości można traktować pryncypialnie (dany czyn jest zawsze słuszny), lub sytuacyjnie (w zależności od potrzeby)<sup>11</sup>, można je traktować utylitarnie (ze względu na korzyść) lub perfekcyjnie (wartość sama w sobie – bezwzględna)<sup>12</sup>. Filozoficzne ujęcie istoty wartości domaga się odpowiedniego nastawienia i refleksji nad sensem tego, czym spontanicznie, bezpośrednio żyjemy wzruszając się, podziwiając, kochając – oraz nad sensem tego, co w tychże przeżyciach jest nam dane. Nie oznacza to wcale, że pojęcia aksjologiczne są bez znaczenia. Właśnie, aby wydobyć się z „aksjologicznego labiryntu” i jakoś przebrnąć przez chaotyczne pojęcia różnych poglądów, potrzebna jest dobra teoria wartości – teoria, która udziela głosu samym wartościom i wydobywa na jaw ich sens.

M. Gogacz ujmuje wartości dwojako: metafizycznie i aksjologicznie. Metafizyczne ujmowanie wartości polega na ich identyfikacji – rozpoznaniu, czym one są w swej strukturze bytowej. Ustala się to, badając powstanie wartości oraz ich funkcjonowanie lub dominowanie w myśleniu ludzi i kulturze. Badanie wartości samych w sobie, w ich wewnętrznej zawartości, nie może być oderwane od ich powstania i funkcjonowania, gdyż grozi to przesunięciem ich w sferę wyłącznie myślenia. Wartości funkcjonują w taki sposób, że człowiek je akceptuje lub odrzuca. Dotyczą człowieka, ale nie są z nim tożsame, są zewnętrzne<sup>13</sup>.

Aksjologiczne ujmowanie wartości polega na akceptowaniu jakiejś wartości ze względu na inne, przyjęte przez nas wartości<sup>14</sup>. Te inne wartości usprawiedliwiają akceptowanie jakiejś wartości, lecz nie rozstrzygają pytania o rację, dla której przyjmuje się te uzasadniające wartości. Ujęcie aksjologiczne odnosi nas do kolejnych wartości usprawiedliwiających te już przyjęte, albo do podmiotu podejmującego decyzję ich uznania. Taka decyzja jest subiektywna, ważna dla tylko dla osoby, która ją podejmuje. Wartości, myślne, stanowiąc pomyślany i zadany cel – podporządkowują realnie istniejącego człowieka myśleniu, ideom, modelom, rzeczom czy teoriom. Takie wyznaczanie pierwszeństwa myśleniu przed realnym istnieniem osób jest wyjątkowo wyraźne w etyce i pedagogice, wywołując w nich negatywne skutki. Powoduje to w ujmowaniu wartości mieszanie

<sup>11</sup> I. Lazari-Pawłowska, *Warunkowe i bezwarunkowe obowiązywanie norm moralnych*, w: „Etyka” 1986 nr 22, s. 189-191.

<sup>12</sup> H. Elzenberg, *Wartość i powinność*, w: „Etyka” 1990 nr 25, s. 202-203.

<sup>13</sup> M. Gogacz, *Ku etyce chronienia osób*, Warszawa 1991, s. 91.

<sup>14</sup> Tenże, *Uwagi do tematu wartości*, w: „Studia Philosophiae Christianae” 1981, R. 17, z. 1, s. 200.

idealizmu z realizmem oraz subiektywizmem. Kwestia ta zostanie szerzej omówiona w dalszej części artykułu.

Ważnym problemem jest kwestia, czy wartości istnieją obiektywnie, a więc niezależnie od podmiotu, czy też istnieją dzięki odpowiednim zachowaniom podmiotu. Według koncepcji subiektywistycznej wartości są właściwościami konstytuowanymi przez człowieka w zależności od jego potrzeb i dążeń. Są wytworem ocen, czymś wtórnym do aktów świadomości. Zwolennicy tej koncepcji twierdzą, że nie ma wartości samych w sobie, czyli istniejących obiektywnie. Powstają one jako rezultat naszych subiektywnych doznań. Są one „subiektywnymi zjawiskami świadomości ludzkiej, tzn. poza aktami wartościującymi nie istnieją i nie mają żadnego znaczenia obiektywnie ważnego”<sup>15</sup>. Subiektywistyczne podejście do wartości ugruntowała filozofia pozytywistyczna, która widziała w nich wyłącznie projekcję uczuć lub potrzeb podmiotu. W tej interpretacji wartości przestały być jakkolwiek rzeczywistością pozapsychiczną, swój fundament mają wyłącznie w człowieku, są zatem wyrazem jego struktury psychicznej<sup>16</sup>. Nie mają własnego istnienia, można o nich mówić tylko w odniesieniu do podmiotu, którym jest człowiek. Z metafizycznego punktu widzenia nie można mówić o subiektywnym istnieniu wartości.

Zgodnie z koncepcją obiektywistyczną wartości traktowane są jako właściwości przedmiotów, niezależnie od tego, jak oceniają je ludzie. Są one autonomiczne i zewnętrzne w stosunku do ocen<sup>17</sup>. Ludzie w swym postępowaniu starają się je urzeczywistniać, lecz niczego w nich nie zmieniają ani ich nie wzbogacają. Mają one charakter absolutny i powszechnie ważny. Przykładem tego rodzaju wartości są prawda, dobro i piękno. Wartości te istnieją niezależnie od tego, czy się nam podobają i skłonni jesteśmy je preferować, czy też spotykają się z naszą dezaprobatą i odrzuceniem. Wartości istnieją obiektywnie jako pewnego rodzaju obiekty, poznawane przez nas, ale nie intelektualnie lecz emocjonalnie. Przez uczucia uprzyśtępnia się nam absolutna, a nie relatywna wartość i powinność<sup>18</sup>. „Ta obiektywna wartość – dopowiada M. Gogacz - oddziałuje bezpośrednio

<sup>15</sup> A. M. Tchorzewski (red.), *Rola wartości i powinności moralnych w kształtowaniu świadomości profesjonalnej nauczycieli*, Bydgoszcz 1994, s. 123.

<sup>16</sup> Por. H. Borowski, *Wartość jako przeżycie*, Lublin 1992, s. 27.

<sup>17</sup> A. M. Tchorzewski (red.), *Rola wartości i powinności moralnych...*, s. 123.

<sup>18</sup> Zob. K. Kurowska, R. Rudziński, *Filozofia i wartości*, Warszawa 1981, s. 134.

na wolę, wprost dotyka woli, która zgodnie z wartościami, kieruje nas do ludzi poprzez uczucia”<sup>19</sup>.

Wyróżnić zatem możemy stanowisko traktujące wartości subiektywistycznie (badanie wartości sprowadza się do badania potrzeb i pożądań pomiotu) oraz stanowisko obiektywistyczne, które badając wartość, odnosi się tylko do badania własności przedmiotów. Współcześnie uznaje się też wariant pośredni: zależność wartości zarówno od człowieka i jego potrzeb, jak również od właściwości samego przedmiotu. Podkreśla się, iż każdej wartości przysługuje charakter obiektywno-subiektywny (przedmiotowo-podmiotowy). Wartość ma charakter przedmiotowy, ponieważ jest uzależniona od właściwości danego przedmiotu, natomiast podmiotowy – stosunek człowieka do danego przedmiotu jest wynikiem jego oczekiwań i potrzeb.

Jak widzimy, wartości są bardzo różnorodnie ujmowane. Wynika to z dwóch odmiennych kierunków kształtowania się w kulturze europejskiej filozofii człowieka i odmiennego ujmowania rzeczywistości, a w niej pozycji myśli: idealizmu i realizmu<sup>20</sup>.

Wyjaśnijmy najpierw, co to znaczy „istnieć idealnie”? Czy i jaki jest związek między obiektami idealnymi i realnymi? Jakie jest miejsce człowieka w rzeczywistości o dwóch sposobach istnienia? Odpowiedź na te pytania stanowi klucz do wszelkich kwestii związanych z istnieniem wartości i innych „obektów” idealnych.

Status egzystencjalny wartości zależy od tego, jak w ogóle istnieje świat dany człowiekowi. Świat ten złożony jest z przedmiotów, wśród których jedne są realne (rzeczy i oddziaływania między nimi), a drugie charakteryzują się tym, że nie podlegają żadnym oddziaływaniom fizycznym i materialnym. Do świata realności należy człowiek, konkretny stół, samochód itp. Natomiast świat idealny to trójkąt Pitagorasa i sens twierdzenia o nim, to sprawiedliwość w ogóle i sprawiedliwość czynu konkretnego człowieka. Świat idealny to piękno jako harmonia i prostota formy w ogóle, piękno danego pejzażu. Bez względu na to, czy wartość odnosi się do pojedynczego dobrego uczynku czy dobra „samego w sobie”, a piękno do danego poematu czy do piękności w ogóle - wszystkie wartości istnieją idealnie czyli nierzeczywiście. To zaś oznacza, że są niesamoistne, są pochodne egzystencjalnie. Wykazują przy tym taki rodzaj niesamodzielności, że koniecznie muszą

<sup>19</sup> M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995, s. 51.

<sup>20</sup> Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1983, s. 125-146.

współistnieć w obrębie kultury z innymi jej elementami, podtrzymywane w istnieniu przez rzeczywistych ludzi.

Rozumienie wartości jako kompozycji intelektualnych wynika z idealizmu w kulturze i sytuuje nas w idealizmie, a więc w samym myśleniu, pomijającym realną osobę. Idealizm stanowi podstawę dwu aktualnie dominujących koncepcji wartości: platońsko-fenomenologicznej oraz materialistycznej.

Według koncepcji platońsko-fenomenologicznej wartość jest obiektywnie bytującą zasadą<sup>21</sup>, modelem, według którego człowiek ma postępować i celem, do którego ma dążyć – a więc czymś, czego realnie nie ma. Platon określał wartości jako idee niezależne od człowieka, egzystujące jako abstrakcja, jednak realnie i obiektywnie. Człowiek stara się je osiągnąć, ponieważ posiada wrodzone predyspozycje odczuwania i przeżywania tych wartości, ale ich nie współtworzy, nie ma wpływu na ich istnienie. Wartości te istnieją niezmiennie, aktywizują one myślenie i działanie jako obiektywny wzór. Rozumianych w ten sposób wartości nie można realizować. Stają się odległe i nieosiągalne, powodują frustracje, lęk i rozpacz, gdyż człowiek zmierzając do nich, nigdy by ich nie osiągnął. Taka koncepcja wartości budzi również zastrzeżenia filozoficzne, ponieważ konstrukcje myślowe nie istnieją realnie<sup>22</sup>.

W koncepcji proponowanej przez materializm historyczny wartość jest zmieniającym się zadaniem społecznym, wyznaczanym przez historię, stosunki społeczne, zmieniające się ideologie oraz kulturę. Kultura tymczasem to ogół wytworów człowieka w postaci myśli, techniki czy dzieła sztuki. Wartości zależą zatem od kultury i powstają w wyniku jej przekształceń, zależą od zmieniających się sytuacji społecznych. Każda transformacja powoduje „przewartościowanie wartości”. Pozostałością dominującą do niedawna ideologii jest przewaga w kulturze intelektualnej celów ekonomicznych nad humanistycznymi: dobre jest to, co użyteczne. W tej koncepcji wartości pomija się prawdę na rzecz dowolności życzeń i przekonań<sup>23</sup>. Skoro wartości zależą od wciąż ulegających przekształceniom stosunków społecznych, to niemożliwe staje się np. wychowanie: należałoby z nim poczekać, aż inne skutki społeczne wyznaczą trwalsze wartości. Prowadzi

<sup>21</sup> Por. J. Galarowicz, *Fenomenologiczna etyka wartości*, Kraków 1997, s. 71-75.

<sup>22</sup> Por. M. A. Krapiec, *Byt i istota*, w: *Dzieła t. XI*, Lublin 1994, s. 23.

<sup>23</sup> Zob. S. Sobczak, *Celowość wychowania*, Warszawa 2000, s. 115-116. Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, s. 86.

to do relatywizmu, agnostycyzmu i ateizmu. Poza tym cała kultura, a więc i wartości istnieją nierealnie, a zatem idealnie.

Idealizm pomieszany z realizmem stanowi podstawę koncepcji wartości w ujęciu tomizmu tradycyjnego. Wartość jest celem, wyznaczonym przez stałe cechy człowieka lub rzeczy, takie jak prawda, dobro i piękno<sup>24</sup>. Jest intelektualnym ujęciem cech rzeczy lub ludzi. Wartością staje się to, co odpowiada podstawowym duchowym uzdolnieniom człowieka, dzięki którym może on odbierać idealne wzorce doskonałości określonych przedmiotów. T. Ślipko odrzuca idealne istnienie wartości oraz ich tworzenie przez kulturę. Definiuje on wartość w najogólniejszym znaczeniu tego terminu jako doskonałość jakiegoś przedmiotu, która odpowiada określonym uzdolnieniom osoby ludzkiej i przedstawia się jej jako lepsza (aktualnie lub potencjalnie) od porównywalnych z nią innych doskonałości tego samego lub innego przedmiotu, co sprawia, że jest ona ceniona i pożądana. Wywołując w człowieku swoiste duchowe przeżycia i dążenia, dany przedmiot staje się jeszcze bardziej wartościowy<sup>25</sup>. Zarazem wartość to również niezbywalna własność osoby jako właśnie osoby. Tak rozumiane wartości są uprzednie w stosunku do konkretnych przedmiotów, przy czym ten sam uniwersalny wzór ogarnia wszystkie przedmioty z danej kategorii. Wartość to pewna doskonałość do odwzorowywania. Również ta koncepcja wartości zawiera nieścisłości. Wartościami są tu własności transcendentalne, wynikające z istnienia (realność, jedność, odrębność, prawda, dobro, piękno). Dodajmy, że według tomizmu tradycyjnego transcendentalia nie są uznawane za przejawy istnienia, lecz „przysługują” bytowi ze względu na jego istnienie. Wartości utożsamia się tu z własnościami transcendentalnymi, zatem każdy realnie istniejący byt jest samowystarczalny aksjologicznie, bo nie sposób dążyć do czegoś, co się już posiada. Gdyby wartość była – jak chce T. Styczeń<sup>26</sup> – niezbywalną własnością człowieka, to takie rozumienie likwidowałoby problem dążenia do wartości (są już przecież w człowieku). Etyka i pedagogika stałyby się wówczas zbyteczne.

<sup>24</sup> Por. M. Krapiec, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 69.

<sup>25</sup> S. Sobczak, *Celowość wychowania*, s. 116. Por. S. Olejnik, *Eudajmonizm. Studium nad podstawami etyki*, KUL, Lublin 1958, s. 171; W. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, Warszawa 1980, s. 45-64; K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: *Człowiek i moralność*, t. II, (red.) T. Styczeń, J. W. Galkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1991, s. 8-11.

<sup>26</sup> Zob. T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993.

Podstawę kolejnej teorii wartości, zaproponowanej przez tomizm konsekwentny, stanowi realizm. W wartość jest trwaniem realnych relacji osobowych. Nie jest samą relacją, nie jest jej podmiotem lub kresem, nie jest człowiekiem, osobą, celem lub oceną. Jest stanem relacji, jej właśnie trwaniem, gdy czynnościami intelektu i woli zabiegamy o powiązania z tym, co prawdziwe i dobre. Ze względu na to powiązanie uwyrażnia się w wartości aspekt doskonalenia człowieka. Wartość jest trwaniem relacji z tym, co intelekt rozpoznał jako prawdę, a wola wybrała jako dobro. To określenie wartości jest zgodne z realistyczną koncepcją człowieka. Realnie wiążące nas relacje i ich realne trwanie, a więc realne wartości rozpoznajemy przez ich więź z mądrością. Powoduje ona, że wartości trwają. Oderwane od mądrości jako skutku naszej wierności prawdzie i dobru, stają się konstrukcjami myśli i przeciwieństwem mądrości, wskazują na idealizm, a nie realizm ujęć. Zasada mądrości kieruje do osób i do trwania z nimi w realnych powiązaniach przez miłość, wiarę i nadzieję<sup>27</sup>. Wartość zatem, to trwanie skutku spowodowanego w człowieku przez podstawowe relacje łączące go z osobami, gdy swym rozumieniem i decyzją zabiega on o trwanie tych relacji.

Realistyczne zidentyfikowanie człowieka jest propozycją pozostawienia teorii wartości w realistycznej etyce. Wartości chrześcijańskie są w gruncie rzeczy wartościami humanistycznymi (ogólnoludzkimi), tyle że zalecanymi również przez Objawienie chrześcijańskie. Gdy któraś z wartości humanistycznych nie znajduje dostatecznego uzasadnienia w aktualnej kulturze, to jej jedynym uzasadnieniem pozostaje autorytet Objawienia (np. nierozzerwalność małżeństwa, czy świętość życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci). Wartości chrześcijańskie wskazują na realne byty: Boga, Kościół jako wspólnotę odnoszącą się z miłością do Chrystusa, wreszcie na każdego człowieka, na jego istnienie – i zarazem zalecają ich chronienie<sup>28</sup>. Moralność i religia – zauważa Gogacz – nie mogą jednak mieć podstaw w wartościach, gdyż nie są one realnymi bytami, jak głosi się w tradycji platońskiej. Są tylko pojęciami wytworzonymi przez intelekt. Takie ujęcie wartości wprowadza nas w realizm. Realna wartość, jako trwanie realnych relacji, nie wiąże z celami, zadaniami czy ideami, ale stawia wobec realnych osób.

<sup>27</sup> M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, s. 39-42. Por. Tenże, *Uwagi do tematu wartości*, s. 203.

<sup>28</sup> M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki...*, s. 37.

Realistyczna teoria wartości nie budzi zastrzeżeń. Wśród zalet filozoficznych należy wymienić to, że wartość przysługuje relacjom, a nie bytom samodzielnym jako ich cecha. Wartość jako trwanie relacji nie znajduje się poza człowiekiem, w świecie wzorów lub zobiektywizowanych konstrukcji myślowych, ale wiąże osoby tu i teraz. Dzięki temu etyka realizuje się w codziennym życiu, a pedagogika dotyczy konkretnych ludzi.

Siła i istota wartości polega na tym, że stanowią one poprzez oceny i normy regulatory ludzkiego postępowania. Ich realizacja, zadośćuczynienie im w życiu stanowi siłę napędową, motywującą postępowania człowieka. Stąd tak wielka rola wartości w życiu każdego z nas, bez których bylibyśmy często zagubieni w wielu codziennych sytuacjach. Wartości dotyczą człowieka, są mu potrzebne, stanowią cele i zadania, powstają wśród ludzi, w łączących ludzi relacjach. Te relacje są różnorodne. Takie też są wartości. Można wyróżnić wartości podstawowe oraz wtórne. Ponadto funkcjonują też wartości pomyślane. Trzeba podkreślić, że podstawowe, pierwsze i nawet bezwzględnie konieczne są te wartości, które powstają w podstawowych relacjach łączących ludzi. Prawych ludzi charakteryzuje wierność dobru, sprawdzanemu w skutku, którym jest chronienie człowieka.

### The value of love in realistic aspect Summary

Values are philosophically universal. After a brief review of philosophical ideas on values it can be stated that huge interest in the problem of values has definitely contributed to axiology. There are various approaches to values. That is because of two different ways of shaping the philosophy of man in European culture and different approach to reality, namely idealism and realism. Among philosophical virtues it needs to be mentioned that value is related to relations. A relation is not outside a man but it relates people here and now. That is why ethics is realised in everyday life and pedagogy refers to particular people.



## Dobrochna Bach-Golecka (Warszawa)

### Biblijny obraz władzy publicznej

Niniejszy artykuł ma na celu analizę nauczania społecznego Kościoła dotyczącego wymogów sprawowania władzy publicznej, w szerokim kontekście genezy biblijnej owego zagadnienia. Władza ma charakter służebny<sup>1</sup>, wykonywana jest w ramach konkretnej społeczności i dla jej dobra. Ostatecznym celem sprawowania władzy jest realizacja dobra wspólnego, dbałość o dobro każdego człowieka.

W zamyśle Bożym człowiek jawi się jako istota społeczna, powołana do panowania nad światem. Owo panowanie nie stanowi jednak dowolnego wykonywania władzy, gdyż jak każda inna ludzka działalność podlega normom wynikającym z prawa naturalnego. Sprawowanie władzy również podlega ograniczeniom. Jak wyjaśnia Katechizm Kościoła Katolickiego: „Bóg nie chciał zatrzymać dla samego siebie sprawowania wszelkich władz. Każdemu stworzeniu powierza zadania, które jest ono zdolne wypełniać stosownie do zdolności swojej natury. Ten sposób rządzenia powinien być naśladowany w życiu społecznym. Postępowanie Boga w rządzeniu światem, świadczące o ogromnym szacunku dla wolności ludzkiej, powinno być natchnieniem dla mądrości tych, którzy rządzą wspólnotami ludzkimi. Powinni oni postępować jak słudzy Opatrzności Bożej.”<sup>2</sup>. Świat nie został stworzony w doskonałej formie, ale ma być uprawiany przez człowieka, gdyż dopiero za pośrednictwem ludzi świat może rozwinąć się w pełni<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> W kontekście działalności politycznej A. F. Dziuba mówi o „służebności państwa”; por. A. F. Dziuba, *Ku wartościom. Kazania pasyjne*, Warszawa 2005, s. 47-58.

<sup>2</sup> KKK 1884. Powyższy tekst nawiązuje do teorii o powściągnięciu się Boga po to, by Jego stworzenia były prawdziwie wolne. Odwołuje się także do Księgi Rodzaju i opisu stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga – poprzez rozum i wolność, a także władzę nad światem stworzonym (por. Rdz 1, 26-28).

<sup>3</sup> W ujęciu Jana Chryzostoma człowiek stał się zatem zastępcą Boga w dziele stworzenia; por. M. Filipiak, *Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia człowieka*, ZN KUL 16 (1973), nr 2, s. 34.

Człowiek jest również „obrazem Boga” jako społeczność, wspólnota osób. Panowanie nad przyrodą jest przywilejem człowieka<sup>4</sup>. Porządek polityczny, wyraz społecznej natury człowieka, niezbędny, by zapewnić ład i sprawiedliwość na ziemi, jest sposobem służenia Bogu. Wyraża nie tylko podziękowanie za stworzony świat, ale także docenienie wartości samego dzieła. Bóg objawia się i daje się poznać w pewnym stopniu już w stworzeniu<sup>5</sup>. Sprawowanie władzy usprawiedliwione jest tylko poprzez odniesienie do dobra innych, przeszkodą ku temu jest grzech<sup>6</sup>.

Nowy Testament, jak również Stary Testament, nie zawierają rozbudowanej teorii władzy politycznej i państwa. W przeciwieństwie do literatury starożytnej Pismo Św. nader rzadko podejmuje problematykę dotyczącą ustroju państwowego. Pewnym wyjaśnieniem tego stanu rzeczy może być fakt, że misja Izraela miała charakter nie polityczny, ale religijny. Podobnie, chrześcijański Lud Boży ma świadczyć o Bogu i przekazywać Dobrą Nowinę wszystkim ludziom<sup>7</sup>.

Wydaje się jednak, że mimo powyższych zastrzeżeń należy zanalizować nauczanie biblijne odnoszące się do kwestii sprawowania władzy publicznej, wraz z odpowiednim nauczaniem moralnym dotyczącym odpowiedzialności rządzących<sup>8</sup>. Analiza tekstów biblijnych opierać się będzie na podstawach metody historyczno-krytycznej, w połączeniu z tzw. metodą kontekstualną, w ramach której jednym z faktorów branych pod uwagę jest

<sup>4</sup> Por. M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 57-63.

<sup>5</sup> Por. J. Cuda, *Chrześcijańskie światło społeczne*, ChwŚ 18 (1986), nr 8-9, s. 118-136.

<sup>6</sup> Por. J. Leclercq, *Z problematyki władzy*, Znak 16 (1964), s. 581-590.

<sup>7</sup> W ten sposób można odnaleźć właściwe odniesienie na otaczający świat: „(...) jeśli zaś polityka jest drugorzędną sferą działalności, jeśli stanowi ona tylko jedno z wielu pól ludzkiej aktywności, to tym wyraźniejszy staje się inny wymóg: aktywny na płaszczyźnie politycznej chrześcijanin musi być najpierw chrześcijaninem z krwi i kości.”; N. Lobkowicz, *Czas kryzysu, czas przełomu*, Kraków 1996, s. 66.

<sup>8</sup> Papieska Komisja Biblijna podkreśla znaczenie problematyki nauczania moralnego w Piśmie Św. W posłaniu skierowanym do członków owej Komisji Jan Paweł II stwierdził, że: „(...) współczesny człowiek, rozczarowany tak wieloma niesatysfakcjonującymi odpowiedziami na zasadnicze życiowe pytania, otwiera się na głos pochodzący od Transcendencji, a wyrażający się w orędziu biblijnym. Zarazem jednak przejawia on coraz większą niechęć wobec nakazu postępowania zgodnie z wartościami, które Kościół głosi od zawsze, wskazując na ich zakorzenienie w Ewangelii. Dochodzi zatem do rozlicznych prób oddzielania Objawienia biblijnego od bardziej wymagających propozycji życia. W tej sytuacji uważne słuchanie słowa Bożego może dostarczyć wskazań, które wyrażają się w pełni w nauczaniu Chrystusa”; Jan Paweł II, *Słowo Boże daje odpowiedź na problemy ludzkości*, L’OR 24 (2003), nr 10, s. 4

mentalność współczesnego czytelnika. Interpretacja fragmentów Pisma Św. ma charakter jedynie wprowadzający oraz pomocniczy,

Zagadnienie władzy politycznej w Piśmie Świętym wzbudzało szerokie zainteresowanie wśród egzegetów, choć w zależności od epoki historycznej zwracali oni uwagę na różne aspekty przesłania Starego i Nowego Testamentu. Przykładowo, początkowo akcentowano obowiązek posłuszeństwa względem władzy i rozwijano teorie dotyczące wyższości władzy duchownej nad świecką. Niemało trudności dostarczył komentatorom fragment z Listu św. Pawła do Rzymian nakazujący podporządkowanie się władzy, zwłaszcza w sytuacji rządów niesprawiedliwych czy tyrańskich (por. Rz 13, 1-7)<sup>9</sup>. Zagadnieniem szczególnie istotnym w czasach nowożytnych okazało się zbadanie relacji wolności, podejmowane zwłaszcza ramach tzw. teologii wyzwolenia<sup>10</sup>. Współcześnie podkreśla się aspekt służebny władzy. Nurt ten związany jest z upowszechnianiem się ustroju demokratycznego na świecie jako systemu wymagającego odpowiedzialności i współuczestnictwa od swoich obywateli.

Analiza tekstów biblijnych poświęconych problematyce władzy politycznej w znacznej mierze zostanie ograniczona do Nowego Testamentu, ze względu na ich znaczenie, bogactwo myśli i wieloaspektowość. Z kolei myśl starotestamentalna jest szczególnie istotna w kontekście idei królestwa Bożego<sup>11</sup>. Wyraża ona ideę suwerennego panowania Boga, który sprawuje rządy przede wszystkim poprzez opiekę nad ludem wybranym, wyzwalając go od wszystkich wrogów i broniąc od wszelkiego zła.

Wyobrażenia o zwierzchności Boga nad całym światem przedstawiane były na różny sposób. Początkowo, kiedy struktura polityczna ludu Jahwe wykazywała cechy amfiktyonii, czyli luźnego związku plemion, Bóg jawił się jako Pasterz lub Rządca (por. Rdz 49, 24). Obraz Jahwe jako króla

<sup>9</sup> Analogiczne wydaje się następujące stwierdzenie odnoszące się do pochodzenia władzy od Boga: „Słuchajcie więc królowie, i zrozumiejcie, nauczcie się, sędziowie ziemskich rubieży! Nakłońcie ucha, wy, co nad wieloma panujecie i chlubicie się mnogością narodów, bo od Pana otrzymaliście władzę, od Najwyższego panowanie: On zbada uczynki wasze i zamysły wasze rozsądzi.”; Mdr 6, 1-3.

<sup>10</sup> Por. G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, Warszawa 1976, s. 221-259; S. Grabska, *O teologii wolności nieco inaczej*, Więź 37 (1994), nr 1, s. 67-71.

<sup>11</sup> Por. L. Stachowiak, *Królestwo Boże w najstarszych tradycjach Starego Testamentu*, [w:] S. Łach, M. Filipiak (red.), *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, Lublin 1976, s. 11-16; R. Deville, P. Grelot, *Królestwo*, [w:] X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 403-408; S. A. Panimolle, *Regno di Dio*, [w:] P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (red.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Milano 1988, s. 1296-1322.

związany jest z osiedlaniem się narodu wybranego w ziemi Kanaan. Izrael przez długi czas odnosił się z rezerwą do tytułu królewskiego z obawy przed synkretyzmem religijnym; w państwach ościennych monarchia traktowana była jako władza absolutna króla o boskich prerogatywach. W monarchicznym ustroju Izraela pozycja władcy została określona w odmienny sposób. Król był tylko namiestnikiem lub wręcz pomocnikiem Boga, gdyż właściwym królem narodu wybranego pozostał Jahwe. Monarcha miał swoją władzę służyć Bogu (por. Pwt 17, 19n; 2 Km 13, 8; Mdr 6, 1-9). Zasadnicze znaczenie przypisywano zatem wymaganiom moralnym, a nie sprawności politycznej. Ideą centralną pozostawała wierność Przymierzu.

Nowy Testament zawiera wyraźne odniesienie do władzy politycznej w ramach perykopy o podatku, przytoczonej przez Ewangelie synoptyczne<sup>12</sup>. Sprawa płacenia podatku na rzecz Cesarstwa Rzymskiego (*tributum*) była szczególnie drażliwa dla Żydów; uważano, że stanowi to wyraz zależności narodowo-politycznej i ekonomicznej Izraela od pogan. Trudno było bowiem pogodzić konieczność podporządkowania się cesarzowi: człowiekowi, który nie wierzył w prawdziwego Boga, oraz wiarę w wyłączne panowanie Jahwe (Jego przedstawicieli) nad narodem wybranym.

Denar (moneta podatkowa) z czasów Jezusa zawierała wizerunek cesarza Tyberiusza oraz litery składające się na jego imię (*Tiberius Caesar divi Augusti filius Augustus*), symbolizujące autorytet i władzę imperatora. Według powszechnie panujących reguł urzędowej zasięg pieniądza określał zasięg kompetencji tego, kto sprawował władzę. Skoro więc Żydzi używali pieniędzy cesarskich (pokazali Jezusowi rzymską monetę podatkową) i korzystaliby ze sprawnej administracji rzymskiej, w praktyce uznawali władzę cesarza. W tej sytuacji podatki mogły być traktowane jako ekwiwalent za wykonywane świadczenia.

Jezus polecił oddać to, co cesarza, cesarzowi, a to, co Boże, Bogu. Nie ograniczył się do słów „dajcie”, „zapłaćcie” (*dote*), ale powiedział „oddajcie”, „zwóćcie” (*apodote*), sugerując zwrot czegoś, co posiadane jest jako cudza własność; oddanie długu<sup>13</sup>. Jezus uznał więc za uzasadnione roszczenie

<sup>12</sup> Por. Mt 22, 15-22; Mk 12, 13-17; Łk 20, 20-26. Na temat rozumienia pojęcia władzy por. R. Karpiński, *Władza nauczycielska Chrystusa w Ewangelii św. Mateusza*, RBL 22 (1969), nr 4-5, s. 206-213.

<sup>13</sup> Por. G. Jossa, *Politica*, [w:] P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (red.), *Nuovo Dizionario...*, *op. cit.*, s. 1171-1189; C. E. Cranfield, *The Christian's Political Responsibility According to the New Testament*, *Scottish Journal of Theology* 15 (1962), s. 176-192; K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3, Kraków 1984, s. 319.

nawet ze strony państwa pogańskiego. Jednocześnie odwołał się do Boga, co sprawiło, że problem materialny nabrał niesłychanie głębokiego znaczenia przerastając wymiar czysto doczesny<sup>14</sup>. Skoro moneta, na której wyryty był wizerunek cesarski, winna być zwrócona cesarzowi, do Boga należy człowiek, gdyż został on stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 26-27).

Wydaje się, że powyższe stwierdzenie afirmuje nie tyle słusność moralną władzy politycznej, co absolutny charakter powinności względem Boga. Zobowiązania wobec cezara i Boga mają się do siebie tak, jak to, co częściowe, do tego, co całościowe. Tak więc albo powinności wobec cezara mieszczą się wewnątrz powinności względem Boga albo są bezprawne i stanowią zamach na ludzką godność<sup>15</sup>. Główny akcent wypowiedzi spoczywa na pouczeniu by to, co Boże oddać Bogu; ponieważ Bożym jest cały człowiek, zatem Bogu należy oddać całego siebie. Posłuszeństwo Bogu zaś może się domagać niekiedy nieposłuszeństwa cesarzowi.

„Jezus rozdziela władzę cesarza od władzy Boga. Wyluskuje *ius sacrum* od *ius publicum*, rozcinając w ten sposób podstawowy ustrój świata antycznego i w ogóle przedchrześcijańskiego. Rozdzielając *ius sacrum* od *ius publicum* cesarza, stwarza obszar wolności sumienia, u granic którego kończy się wszelka władza, także władza rzymskiego boga - Cezara, który staje się zwykłym człowiekiem - Cezarem. (...) Te słowa Jezusa zakreślają więc granice każdej ziemskiej władzy, zapowiadają wolność osoby - ponad wszelkimi systemami politycznymi.”<sup>16</sup> Wolność narodu wybranego nie zależy od płacenia lub nie, podatków, ale od czci oddawanej Bogu. Wolność można zatem uniezależnić od zewnętrznej niewoli politycznej. Poprzez owo rozgraniczenie i oddzielenie różnych sfer rzeczywistości, wypowiedź Jezusa pozbawia politykę *sacrum*, a religię *profanum*. Równie niebezpieczne

<sup>14</sup> Por. M. Czajkowski, *Czy Pan Jezus mieszał się do polityki?*, Więź 29 (1986), nr 5-6, s. 80-89; T. Wojtowicz, *Polityczne implikacje religijnej działalności Jezusa*, RT 11 (1978), z. 1, s. 145-159; L. Wiśniewski, *Chrześcijaństwo wobec walki o sprawiedliwość*, Spt (1978), nr 2, s. 9-17; M. Maliński, *Jezus przestępcą politycznym?*, WDr (1992), nr 8, s. 62-67.

<sup>15</sup> Por. J. Glemp, *Boskie i cesarskie. Ewangelia wobec polityki*, Warszawa 1995, s. 56; R. Coste, *Ewangelia i polityka*, Paris 1969, s. 38; R. Bauckham, *Biblia a polityka*, Lublin 1993, s. 96.

<sup>16</sup> J. Ratzinger, *Kościół-ekumenizm-polityka*, Poznań 1990, s. 219. Por. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1980, s. 395-397; P. Stilwell, *Bóg i Cezar*, Com 16 (1996), nr 2, s. 3-19; R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 106-107; C. Valverde, *Etyka, chrześcijaństwo a porządek polityczny*, Com 16 (1996), nr 2, s. 58-72; R. Buchała, *Boskie i cesarskie w tradycji chrześcijańskiej*, Więź 11 (1968), nr 11-12, s. 81-89.

jest nadawanie wymiaru absolutnego ziemskiej polityce, co redukcjonowanie transcendentnej relacji z Bogiem do spraw czysto doczesnych<sup>17</sup>.

Świat starożytny nie rozdzielał spraw religijnych i państwowych; nawet wyróżniający się swoim monoteizmem na tle politeistycznych religii starożytnego Wschodu naród wybrany nie odbiegał od reguły. Z trudem dojrzywała wśród Żydów myśl, że Jahwe może sprawować Swe rządy również przez władców pogańskich (por. Iz 45, 1). Paganie, o ile włączali się w dzieje Izraela, byli narzędziami w rękę Jahwe - uważani byli przez Żydów za godnych pogardy ze względu na to, że byli nieświadomi swojej misji. Służyli Izraelowi, bo takie było ich zadanie wyznaczone przez Boga.

Skoro cesarz może sprawować rządy w imieniu Jahwe, należy uznać prawowitość władzy poganina nad narodem wybranym. Władza cesarska może być przyjęta bez obrazy Boga - jednak nie bezwarunkowo. Odrzucenie zasady teokracji nie oznacza wszak akceptacji idolatrii. Relacja człowieka do Boga posiada najwyższe znaczenie, w stosunku do władzy cesarza obowiązuje ograniczona lojalność. Akceptacja istnienia władzy politycznej sprawowanej przez cezara nie oznacza sakralizacji państwa. Owo przełamanie zasady teokracji i ograniczenie zasięgu władzy politycznej doprowadzi w późniejszych wiekach do zasady rozdziału Kościoła i państwa. Pozwoli również na właściwe, bo niecałkowite uznanie autonomii rzeczywistości ziemskich.

Zagadnienie posłuszeństwa władzy politycznej pojawia się w liście do Rzymian: każdy człowiek ma być poddany władzy (por. Rz 13, 1-7)<sup>18</sup>. Św. Paweł uzasadnia myśl o konieczności posłuszeństwa władzy dwojako, najpierw negatywnie: „Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga” (Rz 13, 1 b), a potem pozytywnie: „A te, które są, zostały ustanowio-

<sup>17</sup> Por. Y. M. Hilaire, *Krótko historia rozdziału między autorytetem duchownym a władzą doczesną*, Com 16 (1996), nr 2, s. 20-29; R. Buchała, *Czy władza pochodzi od Boga?*, Więź 12 (1969), nr 5, s. 96-102.

<sup>18</sup> Analiza tekstu została dokonana na podstawie: J. Załęski, *Chrześcijańskie władze świeckie według Rz 13,1-7 i 1 P 2,13-17*, Warszawa 1996, s. 36-184; K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp - Przekład z oryginału - Komentarz*, Poznań-Warszawa 1978, s. 325; K. Romaniuk, *Adresaci i cel Listu św. Pawła do Rzymian*, RBL 26 (1973), nr 2-3, s. 111-117; K. Romaniuk, *Motywacja napomnień moralnych w listach św. Pawła*, Poznań 1971, s. 97-112; J. D. Dunn, *Letter to the Romans*, [w:] G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid (red.), *Dictionary of Paul and His Letters*, Leicester 1993, s. 838-850; U. Vanni, *Romani*, [w:] P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (red.), *Nuovo Dizionario... op. cit.*, s. 1376-1383; S. Bielecki, *Tło polityczne, kulturowe i społeczne perykopy o obowiązkach chrześcijanina względem społeczności świeckiej (Rz 13,1-10)*, CT 70 (2000), nr 3, s. 31-51.

ne przez Boga” (Rz 13, 1 c). Ten zaś, kto sprzeciwia się władzy, ściąga na siebie „wyrok potępienia” (*krima*). Powtórne uzasadnienie przemawiające za posłuszeństwem władzy formułuje św. Paweł znów najpierw negatywnie: „Rządzący nie są postrachem” (Rz 13, 3), a potem pozytywnie: „Jest ona bowiem dla ciebie narzędziem Boga” (Rz 13, 4).

Określenie rządzących jako „sługi Boga” (*theou diakonos*, Rz 13, 4) zawiera w sobie dwa aspekty. Z jednej strony św. Paweł podkreśla godność władz przez zastosowanie do nich terminu *theou*, a z drugiej strony akcentuje ich zależność od Boga poprzez termin *diakonos*. Władza (*exousia*) jest „narzędziem Boga (prowadzącym) ku dobremu” (Rz 13, 4a) – to powiązanie z wartością dobra wyrażane jest inaczej jako: „władza, która ciebie do dobrego wychowuje”, „jest tobie w dobrem pomocna”, „dla dobra poddanego”, „tobie dla odnowy i zachęty w dobru”. Nawet wymierzając karę władza ludzka działa w imieniu Boga, którego gniew objawia się już teraz, ale ostatecznie ujawni się dopiero na sądzie ostatecznym (por. Rz 13, 4b).

Św. Paweł podaje powody, dlaczego należy podporządkować się władzy: nie ze względu na gniew, a ze względu na sumienie<sup>19</sup>. Termin *syneidesis* wprowadzony do literatury chrześcijańskiej przez św. Pawła, zawiera znaczeniowo elementy współwiedzy, współświadomości, odniesienie do Boga, a także wyraźny akcent moralny. Rzymianie mają być posłuszni władzy ze względu na sumienie, a zatem jest to apel nie tylko do ich wiedzy dotyczącej nakazu czynienia dobra, a unikania zła, ale także do przekonania o tym, że wszelka władza pochodzi od Boga i że jest narzędziem w prowadzeniu ludzi ku dobremu (por. Rz 13, 4). Na owej współwiedzy człowieka opiera się jego wiążący sąd o obowiązku posłuszeństwa władzy. Za wydanie tego sądu i późniejsze zgodne z nim postępowanie człowiek odpowiada przed najwyższą instancją, czyli przed Bogiem.

Konkretne przykłady realizacji wezwania do posłuszeństwa władzy to płacenie podatków oraz okazywanie szacunku<sup>20</sup>. Podległość władzy ma

<sup>19</sup> „Sprawa posłuszeństwa i poszanowania władzy świeckiej jest w nauce apostołowskiej sprawą sumienia; nie wystarczy sam zewnętrzny legalizm, poparty siłą i karami, czyli wymuszalność prawa zewnętrznego, bo to bez przekonania wewnętrznego musi prowadzić do hipokryzji, a w stosownych warunkach do rewolucji. Prawo i autorytet władzy winne są głębiej i silniej oprzeć się o sumienie chrześcijanina, o człowieka wewnętrznego - jego przekonania zasadnicze, czerpiące swą siłę żywotną z wiary w Boga.”; W. Wicher, *Posłuszeństwo i opór wobec władzy ze stanowiska etyki katolickiej*, AK 13 (1927), nr 8, s. 242.

<sup>20</sup> Por. J. Harasim, *Szacunek jako najistotniejszy element miłości bliźniego w listach św. Pawła*, [w:] J. Frankowski, B. Widła (red.), *Warszawskie Studia Biblijne*, t. 1, Warszawa 1976, s. 319-342. Obowiązek szacunku wobec władzy w tradycji myśli moralnej ujęty został w kategorii

kilka przyczyn: bo nie ma władzy, która by nie pochodziła od Boga; bo kto sprzeciwia się władzy, sprzeciwia się Bogu; bo władza jest narzędziem Boga; bo władza zabiega o dobro człowieka; bo kto sprzeciwia się władzy, ściąga na siebie wyrok potępienia. Główną przyczyną obowiązku posłuszeństwa władzy wydaje się jej pochodzenie od Boga.

Zasada posłuszeństwa zawiera również ograniczenia: po pierwsze, władza ujęta jest w aspekcie służebnym - dana jest przez Boga dla konkretnego zadania, dla dobra (*to agathon*). Po drugie zaś, uznanie władzy cesarskiej, którego zewnętrznym wyrazem jest płacenie podatków, nie jest równoznaczne z przyznaniem jej charakteru sakralnego i absolutnego. To, co należy się cesarzowi, jest tylko szacunkiem, a nie kultem. Władza państwowa powinna pozostać w swych czysto ziemskich granicach, nie może być Kościołem.

Zasada posłuszeństwa państwu odzwierciedla dwie główne idee nauczania Apostoła z Tarsu - wolność i uniwersalizm. Wolność, gdyż chrześcijaninowi „wszystko wolno”, choć nie w tym sensie, żeby stawał się czymkolwiek niewolnikiem (por. 1 Kor 6, 12)<sup>21</sup>. Posłuszeństwo opiera się bowiem o sumienie. Zaś uniwersalizm zbawienia każe na władze pogańskie spojrzeć w nowej perspektywie: „w pełni czasu” (Ga 4, 4) nie będzie już uprzywilejowanej sytuacji ludu wybranego i stąd też władze żydowskie utraciły swą uprzywilejowaną pozycję w historii zbawienia. W nowej rzeczywistości, w sytuacji odkupionej ludzkości, nie ma już potrzeby rozróżniania między władzą żydowską i pogańską, bowiem każda władza w jakimś sensie pochodzi od Boga.

Interpretacja fragmentu z Rz 13, 1-7 powinna zawierać odniesienie do niezwykle ważnego czynnika, jakim jest osadzenie wezwania do posłuszeństwa władzy w części parenetycznej Listu do Rzymian<sup>22</sup>. Otóż rozdziały 12-16 zawierają tzw. parenesę Pawłową, w której Rzymianie zostają zaproszeni do wyciągnięcia konsekwencji z nauki, jaką otrzymali<sup>23</sup>.

odrębnej cnoty „poważania” (*observantia*), mającej wyrazić właściwe ustosunkowanie wobec ludzi obdarzonych władzą; por. S. Olejnik, *Moralność życia społecznego*, Warszawa 1970, s. 250.

<sup>21</sup> Por. T. Jelonek, *Biblijne pojęcie wolności*, RBL 41 (1988), nr 4, s. 347-353.

<sup>22</sup> Prezentowana interpretacja dokonana jest według U. Vanni, *Il comportamento del cristiano nella vita individuale e sociale. La parte parenetica della lettera ai Romani*, [w:] *Attualità della lettera ai Romani*, praca zbior., Roma 1989, s. 67-78

<sup>23</sup> Fragment Rz 12, 1-2 określany jest nie tylko jako klucz do części parenetycznej Listu, ale jako fundament życia i moralności chrześcijańskiej. Por. A. Rigobello, *Il comportamento del cristiano nella vita individuale e sociale*, [w:] *Attualità...*, op. cit., s. 79-86.

We wcześniejszych fragmentach Listu do Rzymian (Rz 2, 1-3,31; 7, 1-25) św. Paweł skrytykował bowiem i określił na nowo rolę Prawa. W takiej sytuacji niezbędne stało się wskazanie nowych podstaw życia chrześcijan zgodnego z wymaganiami wiary (Rz 12, 1-2).

Św. Paweł wzywa do zaangażowania w codzienne życie; właśnie owo zaangażowanie ma być chrześcijańskim ekwiwalentem za rygor i dyscyplinę, zapewniane poprzednio przez kult Prawa żydowskiego. Odpowiedzią chrześcijanina na miłosierdzie Boże winien być ciągły i wzrastający kult Boga poprzez swoje życie. Użyte w Rz 12, 1 słowo „ciało” (*soma*) oznacza konkretność danej osoby w określonym miejscu i czasie, zaś „rozumna służba” (*logiken latreian*) implikuje aktywność umysłową<sup>24</sup>.

Według Apostoła Pogan całe życie człowieka przeniknięte jest wy- miarem sakralności - niezależnie od miejsca i czasu; istnieje wszak jeden wyjątek, grzech (*hamartia*). Św. Paweł wskazuje chrześcijanom, co należy czynić, by życie ich stanowiło kult sprawowany na cześć Boga: Rzymianie nie mają brać wzoru z tego świata i winni „przemieniać się przez od- nawianie umysłu” (Rz 12, 2). Ta przemiana, jako działanie Ducha Świę- tego pociąga za sobą odnowienie zdolności myślenia lub samej czynności myślenia, rozsądku (*toû noos*). Celem przemiany chrześcijanina ma być „rozpoznanie, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe”.

Chrześcijanin żyje w środowisku, w którym może spotkać wrogość; wrogość mogąca przerodzić się w prześladowanie, pomimo tego jest on zobowiązany do miłości. Ma ukonkretnić w swoim osobistym życiu ogólne wezwanie Jezusa do miłości nieprzyjaciół<sup>25</sup>. Św. Paweł nawołuje do wytrwałości w prześladowaniach: „Błogosławcie tych, którzy was prześladowują! (...) Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj!” (Rz 12, 14-21).

Wbrew przeważającej mentalności środowiska chrześcijańskiego, a także Żydów, powszechnej wrogości w stosunku do Rzymu, św. Paweł zaleca coś przeciwnego. Wzywa do posłuszeństwa władzy, i to najdalej jak to tylko możliwe: dopóki prawo Boże i sumienie na to pozwala. Pragnie nie dopuścić do pojawienia się wewnątrz społeczności chrześcijańskiej ducha

<sup>24</sup> Św. Paweł używa, w sposób rewolucyjny i dotąd niespotykany, terminologii zaczerpniętej ze świątyni jerozolimskiej, jak „kult” (*latreia*), „ofiara” (*thysia*) dla oznaczenia życia poza świątynią, uważanego przez Żydów za sferę *profanum*.

<sup>25</sup> Por. J. Blank, *W sprawie „norm etycznych” w Nowym Testamencie*, Conc (1966), nr 7, s. 233-234.

niechęci wobec władzy. Na posługę rządzących należy patrzeć z życzliwością, gdyż chrześcijanie nie mogą wybierać ani czynić różnicy między tymi, wobec których mają obowiązek miłości. Owo trudne przykazanie miłości prześladowców ma dwojaki cel; po pierwsze ma ochronić prześladowanych przed nienawiścią i urazami; ale po drugie ma sprawić, by krzywdy dozna- ne przez chrześcijan były przekształcane w pozytywną energię duchową, skłaniającą samych krzywdzicieli do uwierzenia w miłość<sup>26</sup>.

Wezwanie do posłuszeństwa władzy (por. Rz 13,1-7) jest zatem konkretyzacją woli Bożej; św. Paweł wzywa nie tylko do oddania tego, co cesarskie, cesarzowi (por. Mt 22,21 i paral.), ale do oddania lojalnego i zaangażowanego. Wobec państwa i na polu polityki chrześcijanin ma być osobą zaangażowaną w miłości (por. Rz 13, 8). Władza publiczna, nawet pogańska, żądając świadczeń dla dobra mieszkańców, powinna znaleźć chrześcijanina jako dyspozycyjnego obywatela, będącego darem dla innych. Władza ma fundament w Bogu, wypełnienie zaś w *caritas*<sup>27</sup>.

Inne teksty Apostolskie na temat posłuszeństwa władzy (por. 1 Tm 2, 1-4 oraz Tt 3, 1) zalecają odprawianie modlitw „za wszystkich ludzi: za królów i za wszystkich sprawujących władzę”. Ten nieograniczony uniwersalizm modlitewnych intencji jest następstwem równie uniwersalistycznej miłości bliźniego. Ponadto, Apostołowi mogło chodzić o modły w intencji złagodzenia wrogiego stosunku sprawujących władzę do chrześcijan<sup>28</sup>. Wskazania zawarte w Liście do Tytusa mają charakter ogólny („Przypomnij im, że powinni podporządkować się zwierzchnim władzom”). Wizytówką chrześcijanina ma być „gotowość do wszelkiego dobrego czynu” (Tt 3, 1b).

Św. Paweł i św. Piotr podkreślają obowiązek szanowania władzy poli- tycznej i jej przedstawicieli ze względu na wolę Boga; władza polityczna bowiem sprawuje rolę narzędzia w rękach Boskich<sup>29</sup>. Nie jest to jednak

<sup>26</sup> Por. J. Salij, *O pochodzeniu władzy od Boga*, [w:] J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995, s. 145-168.

<sup>27</sup> Owo wezwanie do miłości powtarzane przez św. Pawła jest jakby klamrą spinającą rozdziały 12-13 z Listu do Rzymian.

<sup>28</sup> Por. A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1975, s. 941; Z. Lyko, *Elementy teologii politycznej*, RT 37 (1995), z. 1, s. 181-219; J. Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Rzym 1986, s. 61.

<sup>29</sup> „Pierwszy List św. Piotra jest typowym przykładem nauki o posłuszeństwie, jaka rozwinęła się w pierwotnym chrześcijaństwie. Niewolnicy mają być poddani swoim panom (2, 18), żony swoim mężom (3, 1n), młodzi starym (5, 5), wszyscy chrześcijanie władzom (2,

– jak zaznacza dobitnie św. Piotr – posłuszeństwo całkowite. Tzw. *clausula Petri* (por. Dz 4, 19; 5, 29)<sup>30</sup>, zasada dotycząca prymatu spraw duchowych, – określa granice owego posłuszeństwa podkreślając, że „trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi”<sup>31</sup>. Obowiązek posłuszeństwa powiązany jest z wolnością chrześcijan. Uległość władzy politycznej ma być nie tylko bierna, ale połączona z szacunkiem i bojaźnią przed Bogiem. Zestawienie poleceń „Boga się bójcie, czcijcie króla!” (1 P 2, 17) ma delikatnie zwrócić uwagę na to, kogo rzeczywiście trzeba czcić<sup>32</sup>.

Chrześcijanin ma być posłuszny władzy „ze względu na Pana”; „taka jest bowiem wola Boża, abyście przez dobre uczynki zmusili do milczenia niewiedzę ludzi głupich” (1 P 2, 13–15). Św. Piotr nazywa pogan ludźmi głupimi ze względu na ignorancję, brak zrozumienia, a może nawet złą wolę w osądzaniu postępowania chrześcijan. Przymiotnik *aphron*, typowe wyrażenie literatury sapiencjalnej, oznacza tego, który nie widzi Boga, nie zna zatem prawdy, trwa w niewiedzy i nie wie, co powinien zrobić. Czyniąc dobro zamiast zła można w pewien sposób przekonać nieprzyjaciela, wyeliminować podejrzenia i zmusić do milczenia. W ujęciu św. Piotra przykład postawy posłuszeństwa może zatem osiągnąć wymiar misyjny.

Waga apostoelskiej nauki o posłuszeństwie nawet wobec władzy prześladowczej polega na tym, że nie pozwala na konfrontację polityczną chrześcijaństwa z nieprzychylną sobie władzą. Pierwszym przykazaniem chrześcijanina jest przykazanie miłości, nawet wobec prześladowców. W ten sposób chrześcijaństwo może obronić swoją tożsamość i zachować transcendencję wobec wymiaru politycznego<sup>33</sup>.

13). Nie jest to objaw serwilizmu chrześcijańskiego, lecz należy to rozumieć w kontekście ogólnego posłuszeństwa Bogu. Ludziom i instytucjom winniśmy być posłuszni – w granicach prawa sprawiedliwości i miłości – nie ze względu na nich samych, lecz ze względu na Boga”; J. Chmiel, *Biblijny etos posłuszeństwa*, RBL 41 (1988), nr 4, s. 353–360.

<sup>30</sup> W Starym Testamencie analogiczna sytuacja została opisana [w:] Wj 1, 15–17.

<sup>31</sup> Przeciwwstawienie „posłuszeństwo ludziom – posłuszeństwo Bogu” jest ukazane bardzo dobitnie, jednak posłuszeństwo wobec ludzi nie powinno być lekceważone. Wyższa jest wszak władza Boga, źródła wszelkich innych władz; por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, Poznań 1961, s. 268; J. Stępień, *Biblia a życie moralne człowieka*, HD 27 (1958), nr 5, s. 677–689.

<sup>32</sup> Por. F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, Poznań 1959, s. 204–206; J. Załęski, *Posłuszeństwo władzy świeckiej według 1 P 2, 13–17*, CT 54 (1984), fasc. IV, s. 39–50; J. Załęski, *Chrześcijanin w świecie i wobec świata (1 List Piotra)*, [w:] J. Frankowski, R. Bartnicki (red.), *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa*, Warszawa 1992, s. 102–116.

<sup>33</sup> Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 214–215.

Nowy Testament zawiera także wezwanie do chrześcijańskiego *non possumus*, sprzeciwu wobec władzy publicznej. Najbardziej wyraźnie owo negatywne nastawienie do władzy politycznej widoczne jest w Apokalipsie; w rozdziale 13. opis walki dobra ze złem przybiera znamiona polityczne. Takie stanowisko zdaje się pozostawać w sprzeczności z napomnieniami Apostołów wzywających chrześcijan do posłuszeństwa obywatelskiego i lojalności (por. Rz 13, 1–7; Tt 3, 1; 1 Tm 2, 1–4; 1 P 2, 13–17), a nawiązywać do normy wyrażonej przez św. Piotra o posłuszeństwie Bogu (por. Dz 4, 19; 5, 29).

Apokalipsa<sup>34</sup> należy do rodzaju literackiego prorocstwa; co w ujęciu biblijnym nie oznacza wyłącznie przepowiadania przyszłości. Prorok to mąż Boży działający w oparciu o misję mającą swe źródło w powołaniu. Nie jest to charyzmatyk – futurysta, ale raczej moralista, wzywający do nawrócenia i zmiany postępowania<sup>35</sup>. Głównym celem jego kerygmatu o zabarwieniu profetycznym jest troska o gminy chrześcijańskie. Kościół ma być świadomy zasadniczego zła istniejącego w świecie i zabezpieczyć się przed jego wpływem poprzez świadczenie o Chrystusie<sup>36</sup>.

Trzynasty rozdział Apokalipsy wyrasta korzeniami z sytuacji prześladowań i zagrożenia młodego Kościoła pierwszego wieku<sup>37</sup>. W cesarstwie rzymskim religia miała charakter publiczno-państwowy. Podbitym narodom pozwalano wprawdzie na zachowanie rodzimego kultu i przyjmowano ich tradycyjne bóstwa do panteonu rzymskich bogów; jednak w zamian żądano uznania kultów cesarskich. Odmienne traktowano wyznawców religii monoteistycznych; religia judaistyczna była tolerowana i uznawana za *religio licita*. Sytuacja taka utrzymywała się dopóki religia judaistyczna

<sup>34</sup> Ostatnia księga Nowego Testamentu nazywana jest „teologią historii” lub „teologią zwycięstwa”. Słowo „apokalipsa” wywodzi się od słowa *apokalyptein*, co oznacza: odsłonić, podnieść kurtynę. Apokalipsa jest zatem odsłonięciem tego, co zakryte przed oczami ludzi, jest objawieniem; por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 498; M. Czajkowski, *Ostatnie prorocstwo. Apokalipsa*, [w:] J. Frankowski, R. Bartnicki (red.), *Wprowadzenie w myśl... op. cit.*, s. 156–232.

<sup>35</sup> Por. J. Homerski, *Rola proroków w życiu politycznym Izraela w ocenie współczesnych egzegetów*, RTK 19 (1972), z. 1, s. 35–43.

<sup>36</sup> Zasadniczy wydzwięk Apokalipsy jest jednak radosny, gdyż oczekiwany przez Izraela koniec czasów został antycypowany i spełniony w osobie Jezusa Chrystusa. Nie jest to zatem księga grozy, ale pocieszenia, pokrzepienia i niezłomnej nadziei, chociaż także i upomnienia; por. M. Czajkowski, *Nadzieja Apokalipsy*, WDr (1987), nr 12, s. 4–6.

<sup>37</sup> Wydaje się, że w tym miejscu warto poczynić kilka uwag o charakterze historycznym, przedstawiających sytuację chrześcijan we wczesnym chrześcijaństwie. Ułatwi to bowiem zrozumienie przekazu Apokalipsy na temat władzy politycznej.

opierała się na podłożu narodowościowym, zaś liczba prozelitów żydowskich była stosunkowo nikła. Do czasu, gdy chrześcijanie postrzegani byli jako jedna z sekt żydowskich, korzystali z przywilejów przysługujących Żydom<sup>38</sup>.

Sytuacja zaczęła się zmieniać wraz z wyodrębnianiem się religii chrześcijańskiej z judaizmu. W odróżnieniu od religii żydowskiej chrześcijaństwo było sektą nową, rekrutującą wyznawców spośród rozmaitych narodowości i ludów. Główną przyczyną prześladowań wyznawców Chrystusa była odmowa uznania kultu panującego cesarza. Kult cesarza był aktem państwowo-politycznym; w oparciu o ten rytuał budowano jedność i stałość państwa, a sprawowanie rytu traktowano jako wyraz lojalności wobec władz państwowych. Odmowa chrześcijan stanowiła zagrożenie dla jedności *Imperium Romanum*, zbrodnię obrazy majestatu cesarza (*crimen laesae maiestatis*) oraz bunt względem państwa poprzez ograniczenie kompetencji władzy politycznej<sup>39</sup>.

Fragment Ap 13, 1-10 przedstawia Bestię „wychodzącą z morza”; nosi ona cechy Rzymu cesarskiego jako typu wszystkich późniejszych potęg prześladowczych<sup>40</sup>. Potwór zdaje się wypełniać sobą świat, działać w świecie i na zawsze podporządkować go swej władzy. Nie polityczna jednak władza tej ziemskiej potęgi jest napiętnowana lecz bluźniercze jej roszczenia w dziedzinie religijnej: „na jej głowach imiona bluźniercze” (Ap 13, 1), tytuły Boskie, które przypisywała sobie Bestia<sup>41</sup>. Bluźniercze działanie Bestii jest możliwe tylko w ściśle określonych granicach czasowych (por. Ap 13, 5); rozpoczyna ona „walkę ze świętymi” (Ap 13, 7), tj. chrześcijanami. Bestia rości pretensje do władzy absolutnej i prześladowuje Kościoły, które nie oddają mu czci boskiej (por. Ap 13, 7n).

<sup>38</sup> Por. H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Warszawa 1986, s. 17-49; D. Rops, *Kościół pierwszych wieków*, Warszawa 1968, s. 128-134; J. N. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 20-21; M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I-IV w.*, Warszawa 1979, s. 42-43.

<sup>39</sup> Por. K. Bihlmeyer, H. Tuchle, *Historia Kościoła. Starożytność chrześcijańska*, Warszawa 1971, s. 82-83; J. Danielou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1, Warszawa 1984, s. 78-79.

<sup>40</sup> Interpretacja Ap 13 dokonana jest w oparciu o: A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana*, Poznań 1959, s. 214-221; D. Mollat, *Apokalipsa dzisiaj*, Kraków 1992, s. 114; P. Prigent, *Spojrzenie na Apokalipsę*, Warszawa 1986, s. 61; W. Barclay, *Objawienie św. Jana*, Warszawa 1981, s. 128.

<sup>41</sup> Por. K. Romaniuk, *Mały słownik metaforyczno-egzegetyczny Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 22.

W jaki sposób mała garstka chrześcijan może przeciwstawić się wszechpotędze Bestii? Wers 13, 7a zdaje się wskazywać na klęskę Kościoła („dano jej wszcząć walkę ze świętymi i zwyciężyć ich”); jest to jednak klęska pozorną. Bestię można zwyciężyć; nie orężem lecz wytrwaniem (*hypomene*) w wierze (*pistis*) świętych.

Druga część rozdziału (Ap 13, 11-18) ukazuje drugą Bestię, symbol fałszywych kultów, a także ich propagatorów, takich jak pogańscy filozofowie, poeci czy kapłani. Pierwsza Bestia reprezentowała pogańską potęgę polityczną, która nadała sobie znamiona boskie i zażądała dla siebie boskiej czci. Druga Bestia jest potęgą nie w porządku politycznym lecz duchowym i intelektualnym. Pozostaje podporządkowana Pierwszej, jako jej pomocnik i egzekutor jej władzy. Zadanie jej polega na skłonieniu mieszkańców ziemi do oddania czci Państwu, potędze politycznej. Druga Bestia czyni „wielkie znaki” (Ap 13, 13), jak cuda fałszywych mesjaszów i proroków, polegające na naśladowaniu działalności prawdziwych wysłanników Bożych. Chrześcijanie mają być czujni, powinni wystrzegać się idealizowania czy ubóstwiania idei politycznych; „Tu jest potrzebna jest mądrość” (Ap 13, 18a).

Rozdział kończy się wskazaniem liczby symbolizującej Bestię: 666 (Ap 13, 18). Nawiązuje do rozpowszechnionej w starożytności gematrii, czyli podsumowania wartości liczbowych poszczególnych liter alfabetu, składających się na czyjeś imię. Może być to ukryta aluzja do konkretnego ziemskiego władcy (gematryczne przedstawienie imion „Cezar Nero”, „Cezar – nowy bóg”), należy jednak podkreślić, że symbolika biblijna za pomocą szóstki określała ludzkie niedoskonałości oraz sprzeniewierzenie się Bogu. Sześć wskazuje zatem na to wszystko, co stworzone i znajdujące się poniżej świętego siedem. Liczba 666 byłaby zatem symbolem wcielonej niedoskonałości, antychrysta<sup>42</sup>.

Zło jest skonkretyzowane i historyczne; przejawia się w działaniach ludzi, którzy nie przyjęli Chrystusa i Jego nauki. Bóg wkroczył w historię świata, już panuje przez Baranka, który przywrócił królowanie Boga (por. Ap 5, 9n; 19, 6). Czasy ostateczne już się rozpoczęły, trwają i zmierzają do eschatologicznego urzeczywistnienia, którym będzie tryumf Chrystusa podczas Paruzji.

Naczelna idea dogmatyczna Księgi Objawienia głosi, że Chrystus zwyciężył moce szatańskie; z tego zwycięstwa wypływa główny motyw parenetyczny dla chrześcijan. Jego wezwanie skierowane jest do wszystkich

<sup>42</sup> Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 234.

chrześcijan. Dzięki pomocy udzielanej przez Baranka mają dawać całym swoim życiem świadectwo przynależności do Boga, aż do męczeństwa, w tęsknym oczekiwaniu Paruzji<sup>43</sup>. Oczekiwanie na Chrystusa nie zwalnia jednak chrześcijan z obowiązku walki ze złem, nie mogą pozostać bierni. Przeciwnie, są wezwani do wytrwania, do dawania świadectwa i walki ze złem. Szatan bowiem uderza tam, gdzie Bóg już panuje - w Kościół. Lud Boży winien być stanowczy i zdecydowany w opieraniu się zakusom Bestii, świadomy swej odpowiedzialności.

Apokalipsa wydaje się radykalnie odmienna od innych ksiąg Pisma Świętego. Państwo ukazane w Apokalipsie to cesarstwo wzywające do bluźnierstwa, nierządu i apostazji; stanowi ono *mysterium iniquitatis*. Takim poleceniom władzy chrześcijanin nie może się podporządkować, zaś powinien wytrwać w sprzeciwie wobec władzy, zgodnie z wiarą, pomimo prześladowań. Apokalipsa stanowi wezwanie do posłuszeństwa względem państwa, ale równocześnie podkreśla konieczność radykalnego sprzeciwu wobec niesłusznych żądań państwa<sup>44</sup>. Wzywa Kościół do czujności i pochwała przykładne życie wiernych<sup>45</sup>. Nowością w Apokalipsie wydaje się być nacisk położony na wymiar społeczny zbawienia; życie chrześcijanina to nie samotna podróż, ale wędrówka we wspólnocie z innymi.

W tym świetle należy rozpatrywać struktury społeczne dobra i zła. Chrześcijanin jako członek Ludu Nowego Przymierza zobowiązany jest do wierności Bogu nie tylko dla osiągnięcia osobistej świętości, gdyż jego postawa powinna mieć wymiar społeczny oraz misyjny. Trwając w nauce Chrystusa mimo prześladowań, a nawet w męczeństwie, chrześcijanin daje świadectwo Prawdzie. Bóg może panować w świecie poprzez wyznawców. Wytrwanie chrześcijan w wierze jest potrzebne, gdyż przed ostatecznym przyjściem Jezusa Chrystusa w Paruzji, to Kościół reprezentuje Boga w świecie.

Rozważania na temat władzy politycznej w Nowym Testamencie byłyby niepełne, gdyby pominięte zostało nauczanie apostołskie o obywatelstwie

<sup>43</sup> Historia ma tylko jeden cel - powtórne przyjście Chrystusa (por. Ap 14, 14nn; 19, 11nn). Tym różni się Apokalipsa od apokaliptyki judaizmu, gdzie dopiero czeka się na wkroczenie Boga w bieg historii; por. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, Wrocław 1985, s. 274-275.

<sup>44</sup> Por. M. Starowieyski, *Starożytni chrześcijanie wobec otaczającego ich świata*, [w:] Z. Walkiewicz, *Odpowiedzialni za świat*, Poznań-Warszawa 1982, s. 37.

<sup>45</sup> Por. F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, Listów Katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, Lublin 1986, s. 155-156.

niebieskim (*politeuma*, tłumaczone również jako „ojczyzna”; por. Flp 3, 20). Najważniejsze państwo istnieje w niebie, zakryte przed ludzkimi oczami; zbawienie bowiem nie jest związane z przynależnością do wspólnoty politycznej, ale religijnej. Udział w mieście niebiańskim zapoczątkowany jest na ziemi poprzez przynależność do wspólnoty chrześcijańskiej.

Znaczenie wspólnoty politycznej zredukowane zostaje do czegoś relatywnego i prowizorycznego: „Nie mamy tutaj trwałego miasta (*polin*), ale szukamy tego, które ma przyjść” (Hbr 13, 14); „A tu już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich jest Chrystus” (Kol 3, 11). Chrześcijanin winien traktować państwo jako byt nieistotny, wyznawcy Chrystusa nie mają ojczyzny jak inni obywatele, ale żyją w miastach jako pielgrzymi i obcy (por. 1 P 1, 17; 2, 11)<sup>46</sup>. Św. Paweł przestrzega jednak przed możliwymi wypaczeniami chrześcijańskiej postawy pielgrzyma. Upomina wiernych w Tesalonice, tak pochłoniętych wyczekiwaniem Paruzji, że zaniebujących swych codziennych obowiązków (por. 2 Tes 2, 1n; 3, 6-16). Owa postawa beczynności stanowi nadużycie prawdziwej nauki<sup>47</sup>.

Chrześcijanin bowiem jest również obywatelem państwa ziemskiego, a jego zaangażowanie w sprawy tego świata może pod pewnymi warunkami nabierać wymiaru religijnego; gdyż obowiązki względem Boga są ściśle powiązane z obowiązkami względem bliźniego (por. Mt 25, 40). Podstawowym imperatywem etycznym jest trwanie w posłuszeństwie, które codziennie owocuje w służbie (por. Rz 6, 16-18)<sup>48</sup>. Oczekiwaniu na wypełnienie czasów towarzyszyć powinny także nadzieja i bojaźń Boża. Mają się one wyrażać w postawie czujności, roztropności i świadomej odpowiedzialności<sup>49</sup>.

Chrześcijanin włączony jest w walkę Chrystusa ze złem, doświadcza zagrożenia, ale wezwany jest, by włączyć się do walki przeciw grzechowi (por. 1 Kor 5, 4) dla zapewnienia ostatecznego panowania Boga w stworzeniu (*recapitulatio*). Historia zbawienia, jako historia mająca swój oczekiwany

<sup>46</sup> Por. G. Jossa, *Politica...*, op. cit., s. 1171-1189; K. Romaniuk, *Czy Pismo Święte uczy patriotyzmu?*, WDr (1989), nr 11-12, s. 89-95.

<sup>47</sup> Eschatologia zgodna z historią zbawienia nie jest bowiem „gorączką eschatologiczną”; por. M. Czajkowski, *Świat i czas chrześcijanina*, WDr (1989), nr 11-12, s. 27-29; K. Romaniuk, *Eschatologia w Nowym Testamencie*, [w:] R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1993, s. 1110-1111.

<sup>48</sup> Por. M. Filipiak, *Teologia rzeczywistości ziemskich*, Euh 34 (1990), nr 1-2, s. 67-79.

<sup>49</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Etos chrześcijański. Podstawy biblijne*, [w:] J. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1993, s. 1196-1202.



kres, nie odrzuca działań dokonanych przed końcem dziejów, gdyż to one prowadzą do wypełnienia<sup>50</sup>. „Władza Chrystusa nad dziejami domaga się od chrześcijan stałego czuwania, poznawania i rozumienia sytuacji świata, domaga się interpretacji znaków czasu. Nie ma więc mowy o biernym czekaniu...”<sup>51</sup>.

Starożytna polemika Celsusa i Orygenesusa stanowi dobrą ilustrację dyskretnego działania Boga w świecie. Otóż Celsus twierdził, że Chrystus niczego nie dokonał, Jego życie i śmierć nie zmieniły oblicza ziemi, a wszystko pozostało takim, jakim było wcześniej. Gdyby Jezus rzeczywiście chciał zmienić świat, powinien tego dokonać przez założenie nowego, lepszego państwa. Orygenes odpierając zarzuty podnosił, że takie państwo z konieczności byłoby ograniczone pod względem terytorium i liczby ludności; poza tym musiałoby stosować przemoc w celu odparcia ataku sąsiednich państw. Z powyższych względów Chrystus jest założycielem społeczności uniwersalnej, jaką jest Kościół<sup>52</sup>.

Władza sprawowana przez chrześcijanina ma być służbą, nie panowaniem; *ministerium*, a nie *dominium*. Jest ona obowiązkiem, nie zaś prawem: *nec imperio praesidere, sed ministerio* – sprawuje się ją nie jako panowanie lecz służbę<sup>53</sup>. Wykorzystywanie doczesności dla celów Królestwa Bożego (por. Mt 25, 14-30; Łk 19, 11-27) stanowi wypełnienie *kairos* chrześcijanina, znajdującego się pomiędzy czasem ziemskiej działalności Chrystusa a Jego powtórny przyjsiem. *Kairos* wzywa człowieka do czynienia dobra, co wiąże się z mądrym postępowaniem i rozumieniem woli Pana (por. Ef 5, 15-17)<sup>54</sup>. Jest to trudne zadanie, wykonywane w warunkach ludzkiej niedoskonałości i grzechu. Wydaje się jednak, że owa odpowiedzialność, szczególnie istotna na gruncie politycznym stanowi o godności człowieka.

<sup>50</sup> Por. M. Czajkowski, *Królestwo Boże a polityka*, ChwŚ 19 (1987), nr 1-2, s. 40-45.

<sup>51</sup> H. U. von Balthasar, *Sens dziejów według Biblii*, Znak 27 (1975), nr 11-12, s. 1467-1476.

<sup>52</sup> Por. J. Ratzinger, *Wolność i wyzwolenie. Wizja antropologiczna instrukcji „Libertatis conscientia”*, Znak 40 (1988), nr 7, s. 4-23. Oddzielenie religii od polityki doprowadziło do desakralizacji polityki i depolityzacji religii; stało się zasadniczą podstawą idei wolności i tolerancji. Państwo nie pełniąc funkcji zbawczej ma prowadzić do dobra, a nie zbawienia. Por. L. Mażewski, *Demokracja formą cywilizacji miłości?*, WDr (1989), nr 6, s. 70-77.

<sup>53</sup> Przykład Jezusa, który żył w Palestynie *in forma servi*, a większość życia poświęcił pracy fizycznej, chrześcijanin powołany jest do naśladowania Mistrza w przyjmowaniu postawy służebnej; por. Y. Congar, *Chrześcijańskie pojęcie władzy*, Wieg 36 (1993), nr 6, s. 103-111; A. Grabner-Haider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1994, s. 927; J. Lambrecht, *Władza jako służba*, Com 4 (1984), nr 3, s. 29-37.

<sup>54</sup> Por. S. Bielecki, *Nowotestamentalne ujęcie terminu kairos*, RBL 45 (1992), nr 2-6, s. 57-65.

Na zakończenie warto przytoczyć słowa papieża Benedykta XVI, analizujące znaczenie i sens postawy eschatologicznej<sup>55</sup>: „(...) Podążając do niebiańskiego miasta, człowiek nie oddala się od ziemskich spraw, wręcz przeciwnie, ruch ten w rzeczywistości stanowi warunek zdrowia zarówno państwowy, gdy wszystko, czego oczekują, ogranicza się do możliwości oferowanych przez ziemski świat, których mogą i muszą żądać od państwa. Jeśli nie chcemy się znów dostać w szpony totalitaryzmu, to musimy kierować spojrzenie poza państwo, które pozostaje tylko częścią, a nie całością. Nadzieja na niebo nie jest sprzeczna z wiernością wobec ziemi – stanowi nadzieję również dla ziemi. Żyjąc nadzieją na wyższą i ostateczną rzeczywistość, my chrześcijanie, możemy i musimy tę nadzieję wnosić również w coś doraźnego – w świat naszych państw.”

## The Biblical Notion of Public Authority

### Summary

The notion of public authority in the Old Testament is connected to the idea of the Kingdom of God. The sovereign rule of God, depicted in the image of Shephard, means the protection of Israel. The most important text of the New Testament concerning the issue of public authority is found in the tax (*tributum*) pericope (Mt 22, 15-22; Mk 12, 13-17; Lk 20, 20-26) which may be regarded as one of the first attempts to separate the public sphere (*ius publicum*) and the sphere of religion (*ius sacrum*). The same idea of the obedience to governing authorities is present in the Letter of St. Paul to the Romans (Rom 13, 1-7); the rulers should behave as God's servants (*theou diakonos*). Nevertheless, this obedience is not unconditional (Acts 4, 19; 5, 29); in the circumstances of illegal demands of governing authorities (Rev 13) the Christians should disobey such orders and persevere in faith (*pistis*). The faithful should remember their heavenly citizenship (*politeuma*) and to engage wholeheartedly in activities of everyday life (Phil 3, 20).

<sup>55</sup> J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne?*, Kraków 1999, s. 87.

**Ks. Janusz Mariański (Lublin)**

## Społeczne formy religijności

Wśród socjologów religii upowszechniło się przekonanie, że dyscyplina, którą uprawiają, ma charakter świecki, że religijności, którą badają, nie przypisują jakiegos wyższego znaczenia niż innym zjawiskom społecznym. Religijność – badana z socjologicznego punktu widzenia – podlega tym samym prawidłowościom co inne zjawiska społeczne. Socjologia dostarcza jednak tylko wiedzy prawdopodobnej, a socjolog nie określa, czym jest religijność w ogóle, lecz zajmuje się religijnością, która wykazuje powiązania z życiem społecznym, z kontekstem społeczno-kulturowym. Ujmuje więc głównie zewnętrzne przejawy tego, co przeżywa człowiek religijny i grupy społeczne o charakterze religijnym. Socjolog interpretujący religijność jako fakt społeczny i nie sprowadzający jej tylko do wymiarów społecznych, przyjmuje pewien punkt widzenia, który można by określić jako metodologiczny antyredukcjonizm, gdyż interpretacja religijności jest świadomie ograniczona do społeczno-kulturowych przejawów postaw i zachowań religijnych.

W konkretnych badaniach socjologicznych, ukierunkowanych na postawy i zachowania ludzi wierzących, wiodące znaczenie ma pojęcie religijności powiązane z instytucjami kościelnymi, określone kulturowo i ograniczone danym kontekstem społeczno-kulturowym (np. katolicyzm, prawosławie, protestantyzm, judaizm, islam). Socjolog nie opisuje religijności w ogóle, ale bada jej konkretne przejawy w powiązaniu ze strukturami społecznymi jako pewien fakt społeczny, ujawniający się na płaszczyźnie świadomości i zachowań społecznych. Religia urzeczywistnia się przez konkretnie istniejące religie, tak jak kultura urzeczywistnia się w różnych układach i konfiguracjach kulturowych, a kult w rozwoju form kultowych. Najczęściej badaniami socjologicznymi są objęte religijne wartości, normy i wzory zachowań, które zostały przyswojone przez jednostki w procesie socjalizacji i ukształtowały się w kontaktach z grupami religijnymi. Tę społeczną formę religijności określa się często jako religijność kościelną, gdyż w jakimś stopniu odpowiada ona oczekiwaniom i pragnieniom Kościołów,

które ją propagują i upowszechniają w społeczeństwie. Wiara jest przekazywana dość często w formie kościelnej, chociaż jej związek z instytucjami kościelnymi może być zróżnicowany i nie zawsze ścisły. Każda religia jest włączona w określony kontekst społeczno-kulturowy, stąd i socjologia jest z reguły socjologią poszczególnych religii (np. socjologia katolicyzmu, protestantyzmu lub szerzej – socjologia chrześcijaństwa). Obok dominującego do niedawna modelu religijności kościelnej socjologowie współcześni zajmują się jeszcze badaniem religijności zdystansowanej wobec Kościoła (selektywna, wybiórcza) i religijności pozakościelnej (zindywidualizowana, sprywatyzowana).

### 1. Religijność kościelna

Religijność ukształtowana w społeczeństwach tradycyjnych i w społeczeństwach wczesnej nowoczesności miała charakter kościelny, czyli była związana z Kościołami, jako rezultat zinstytucjonalizowanych procesów socjalizacji kościelnej. Niemal do dnia dzisiejszego religijność kościelna była zasadniczym przedmiotem zainteresowań socjologów religii. Badaniom socjologicznym są łatwo dostępne te religijne wartości, normy i wzory zachowań, które w procesie socjalizacji zostały przyswojone i ukonstytuowały się w kontaktach z grupami religijnymi. Przekazywana przez uczestników procesu socjalizacji religijność ma charakter zinstytucjonalizowany, jest skierowana na wartości, normy, wzory zachowań i symbole przyjęte w Kościołach lub w mniejszych grupach religijnych. Jak pisze Ursula Boos-Nünning, „wiara religijna nie może być rozważana poza nauką i doktrynami zinstytucjonalizowanych religii, ponieważ Kościoły wpływały aż do naszych czasów – bezpośrednio lub pośrednio, także poprzez inne, pozakościelne nośniki socjalizacji – na religijną socjalizację jednostki. Każdą religijność można zatem uważać za subiektywną odpowiedzialność zinstytucjonalizowanych norm Kościoła”<sup>1</sup>.

Religijność kościelna jest rezultatem zorientowanych instytucjonalnie procesów socjalizacji w środowisku rodzinnym, utrwalana w ramach katechezy, liturgii, kazań, katechizacji dorosłych. Religijność pozakościelna, całkowicie niezależna od ustalonych i przekazywanych przez Kościoły wartości i norm – nawet jeżeli kształtuje się w wysoko rozwiniętych społeczeństwach przemysłowych – jest trudno uchwytana w ramach stosowa-

<sup>1</sup> U. Boos-Nünning. Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen. München 1972 s. 26.

nych technik i sposobów analizy socjologicznej oraz z trudem poddaje się procesowi operacjonalizacji. Religijność jest łatwiej dostępna badaniom empirycznym, gdy urzeczywistnia się w ramach instytucji kościelnych. Religijność kościelna pozwala rozstrzygać, czy i w jakim zakresie poszczególne osoby i grupy osób są religijne w ramach odniesienia do oczekiwań Kościoła. Model kościelnie zdefiniowanej religijności pozwala na ustalenie faktu pojawiania się postaw i zachowań odbiegających od normatywnych oczekiwań zinstytucjonalizowanej religii oraz na określenie jego rozmiarów.

System formuł dogmatycznych, norm i wzorów zachowań, ważny dla instytucji kościelnych, może znaleźć tylko częściowy odpowiednik w wierze i sposobach działania członków Kościoła. Religijność więc da się stopniować w zależności od tego, czy jest mniej lub bardziej kościelnie wyrażana i związana z instytucjami religijno-kościelnymi. Wydaje się, że tego rodzaju przesłanka wyjściowa jest na tyle szeroka, iż obejmuje te społeczne formy religijności, które ujawniają się w środowiskach społecznych, a także te, które uformowane w procesie socjalizacji kościelnej nie pokrywają się w pełni z żądaniami instytucji kościelnych i nie są adekwatnym wypełnieniem formalnych oczekiwań instytucji kościelnych<sup>2</sup>.

Religijność ukształtowaną bezpośrednio lub przynajmniej pośrednio przez Kościół można rozpatrywać na dwóch płaszczyznach. Pierwsza charakteryzuje się zaakcentowaniem społecznych aspektów religii i opiera się na kryterium przywiązania do społecznie ukształtowanych form religii. Ten rodzaj badań socjologicznych nad religijnością zaznaczył się we wcześniejszej fazie rozwoju socjologii religii i skupiał się na zewnętrznych aspektach religijności. Praktyki religijne, a zwłaszcza uczestnictwo w niedzielnej mszy, stawały się najważniejszym – niekiedy jedynym – kryterium religijności, przy deprecjonowaniu innych form. Rezultaty badań empirycznych nad praktykami religijnymi rozciągano na całokształt religijności, formułując tezy o kryzysie religii, dechryścianizacji i peryferyjnym miejscu religii w społeczeństwie przemysłowym. Ten, kto brał udział N razy w działaniach kultowych swojego Kościoła, był uważany za człowieka religijnego, kto zaś uczestniczył w tych działaniach N + 1 razy, był bardziej religijny, bardziej związany z Kościołem. Tak więc, człowiekiem religijnym był ten, kto

<sup>2</sup> W. Piwowski. Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne. Warszawa 1977 s. 25-33.

akceptując system wartości i norm Kościoła, uczestniczył we wspólnie spełnianych obrzędach religijnych<sup>3</sup>.

Podporządkowanie się rytualnym oczekiwaniom Kościoła nie wyczerpuje jednak treści pojęcia religijność, a niedopełnienie formalnych nakazów Kościoła nie świadczy *a priori* o niereligijności jednostki czy grupy społecznej. Religijność i kościelność nie są terminami jednoznaczными i dadzą się one od siebie oddzielić. Kościelność jest tylko jednym aspektem religijności, a socjologia praktyk religijnych jest tylko częścią socjologii religii. Nowsza socjologia religii odeszła od jednowymiarowej koncepcji religijności, wychodząc z założenia, że takie ujęcie prowadzi do niepełnych, niekiedy zafałszowanych wyników. Choć pomiędzy kościelnością i religijnością istnieje wiele powiązań, to jednak są sytuacje, w których obydwie orientacje stają się relatywnie niezależne. Religijność nie zawsze wyraża się w zinstytucjonalizowanych i zestandaryzowanych wzorach zachowań kultowych.

Drugi punkt widzenia podkreśla indywidualne aspekty religijności. Badaniom socjologicznym są poddane w tym przypadku wartości, normy i wzory zachowań, które zostały przekazane w procesie socjalizacji religijnej, czyli to, co ujawnia się w społecznie uwarunkowanych i ukształtowanych postawach i sposobach zachowań w ramach instytucjonalnych odniesień. Tego rodzaju religijność kościelna objawia się nie tylko poprzez udział w praktykach religijnych, ale też w bardzo zróżnicowanych – społecznie i indywidualnie określonych – postawach. Religijność kościelna, wykazująca różne stopnie więzi z instytucjami religijnymi, pod względem treściowym może być badana w różnych aspektach i wymiarach. Jednowymiarowe ujęcie religijności zostaje wówczas zastąpione przez ujęcie wielowymiarowe. Obok udziału w kulcie zaznacza się osobowo przeżywana wiara, religijnie umotywowana etyka itp. Wszystkie jednak postawy i sposoby zachowań są zorientowane ku instytucjonalnym wartościom i normom reprezentowanym przez Kościół.

Religijność ukształtowaną bezpośrednio lub przynajmniej pośrednio przez Kościół (religijność instytucjonalna, kościelna) rozpatruje się w kilku wymiarach (dymensjach), biorąc pod uwagę: a) aspekt globalnego stosunku do religii (autoidentyfikacje badanych osób); b) aspekt intelektualno-poznawczy (znajomość treści wiary i zasad moralnych danej religii); c)

<sup>3</sup> F.X. Kaufmann. Zur Bestimmung und Messung von Kirchlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland. „Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie” 4: 1968 s. 63-100

aspekt ideologiczno-wierzeniowy (akceptacja podstawowych twierdzeń dogmatycznych i różne przejawy doświadczenia religijnego); d) aspekt etyczny (internalizacja podstawowych wartości i norm moralnych oraz oddziaływanie religii na zachowania codzienne); e) aspekt rytualno-kultowy (praktyki religijne jednorazowe, powtarzane obowiązkowe, nadobowiązkowe); f) aspekt instytucjonalno-wspólnotowy (postawy i zachowania wobec księży, innych parafian, parafii jako całości oraz wobec Kościoła jako instytucji i wspólnoty). Religijność instytucjonalna wyraża się w znajomości i aprobachie dogmatów wiary, w internalizacji wartości i norm moralnych, w respektowaniu nakazanych i zalecanych praktyk religijnych oraz w identyfikacji z Kościołem i z jego oficjalnymi przedstawicielami<sup>4</sup>.

Religijność kościelna, czyli wywodząca się z Kościoła i przez niego podtrzymywana, staje się sprawą mniejszości w społeczeństwach Europy Zachodniej. Kościoły pełniły historyczną funkcję instytucjonalizacji religijności w życiu społecznym i indywidualnym. Obecnie ta funkcja ulega znacznemu osłabieniu a tradycyjna religijność kościelna traci swoją moc obowiązującą i oczywistość kulturową. W nowoczesnym społeczeństwie Kościół (szerzej chrześcijaństwo) stracił monopol na przekazywanie sensu i orientacji, jest jedną z wielu opcji, nie wpływa całościowo na społeczeństwo. Kościoły nie są w stanie zawłaszczyć całego dyskursu religijnego, nie są w stanie narzucać innym „jedynej prawdy religijnej”. Nie ma już zbieżności między kościelnie zorientowaną religijnością i osobową tożsamością. Pluralizacja życia kościelnego, pociągająca za sobą poznawczą i normatywną niepewność, spowodowała poważny kryzys wiarygodności religii zinstytucjonalizowanej.

Religijność kościelna jest ustawicznie w odwrocie, staje się w społeczeństwach pluralistycznych „sprawą” mniejszości jako jedna spośród wielu ofert i propozycji, zwłaszcza w wielkich aglomeracjach miejskich. Chrześcijaństwo, zwłaszcza młodzi, nie chcą być zmuszani do przyjęcia obowiązujących modeli religijności, domagają się prawa do samodzielnego wyboru. Oznacza to odchodzenie od ściśle zdefiniowanej religijności kościelnej, do różnych form zdystansowanej kościelnie religijności, aż po religijność pozakościelną. Wielu wybiera z bogatej oferty religijnej te elementy, które odpowiadają zmieniającym się potrzebom duchowym i emocjonalnym.

<sup>4</sup> J. Baniak. Socjologiczny wymiar religijności. W: *Ad sapientiam cordis*. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Ludwikowi Gładyszewskiemu w 70. rocznicę urodzin. Red. P. Podeszwa, W. Szczerbiński. Gniezno 2002 s. 501-526

Zwłaszcza w religijności skoncentrowanej na doznaniach i przeżyciach (np. uczucia, nastroje, ekstazy) nie tyle ma znaczenie zawarta w nich treść, ile raczej samo przeżycie i jego intensywność (religijność doznań).

W sposób najbardziej skrótowy przemiany w kościelnej religijności wyrażają formuły, które pojawiały się sukcesywnie od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku: „Jezus tak – Kościół nie”, „Jezus tak – Chrystus nie”, „religia tak – Jezus nie”, „religia tak – osobowy Bóg nie”. W uproszczonej formule ogłasza się tezę: „religie żyją, Kościoły umierają”. Rzeczywiście we współczesnym świecie można odnaleźć wiele dowodów empirycznych na postępujący proces „odkościelnienia” religijności. Zwłaszcza młode pokolenie przejawia wyższy poziom zdystansowania wobec religii i Kościoła, nie tylko w dziedzinie praktyk religijnych i więz z Kościołem, ale także w sferze przekonań religijnych i moralnych oraz chrześcijańskich wyjaśnień sensu i celu ludzkiego życia.

## 2. Religijność selektywna

W przejściu do społeczeństwa pluralistycznego zmieniają się struktury wiarygodności, które w społeczeństwie tradycyjnym zapewniały wysoką aprobatę prawd wiary. Zyskują na znaczeniu subiektywne i zindywidualizowane interpretacje prawd wiary, co prowadzi nie tylko do powstawania wątpliwości religijnych, ale i do otwartej negacji tego, czego naucza Kościół. Wielu katolików wybiera z depozytu wiary to, co odpowiada im z subiektywnego punktu widzenia. Kwestionowanie lub negacja określonych treści wiary, będące kiedyś domeną systemów ideologicznych wrogich chrześcijaństwu, staje się dzisiaj po części udziałem wielu wierzących podejmujących te problemy niejako na własny rachunek. W warunkach współczesnych postawy wierzeniowe nie są dostatecznie spójne i wyraźnie skryształizowane. Badania socjologiczne dowodzą, że w społeczeństwach podlegających radykalnym przemianom społeczno-kulturowym poszerzają się kręgi osób reprezentujących niepełny konsens wiary (postawy ambiwalentne) lub jego brak (postawy heterodoksyjne). Równocześnie dokonuje się proces pogłębiania religijności w innych kręgach społecznych.

Selektywne postawy wobec religii i Kościoła są przede wszystkim przejawem dezinstytucjonalizacji. Dadzą się one dobrze opisać w wymiarach empirycznych. Dezinstytucjonalizacja religijności kościelnej może jednak prowadzić zarówno do indywidualizacji religijnej, jak i obojętności, a nawet niewiary. Z pewnością nie można utożsamiać dezinstytucjonalizacji tego,

co religijne, z procesami indywidualizacji czy prywatyzacji religii. Dystansowanie się wobec Kościoła i religii przybiera różne formy i wymiary, od zwykłego zakwestionowania wybranych elementów doktryny kościelnej, przez różne formy alternatywnej religijności, aż po rozmaite odmiany indyferentyzmu moralnego<sup>5</sup>. Zinstytucjonalizowane oczekiwania Kościoła są relatywizowane, a kościelne normy są raczej traktowane nie jako normy rzeczywiste, lecz jako należące do sfery idealnej.

Zaangażowany katolik i katolik „wybiórczy” należą do Kościoła, chociaż identyfikują się z nim w różny sposób. Pragną pozostać w Kościele i wychowywać swoje dzieci religijnie. Obydwa typy katolików różni bliskość lub dystans wobec oficjalnego Kościoła i tego, co on głosi (zróżnicowany stopień identyfikacji z oficjalnym Kościołem). Tzw. przeciętny katolik odpowiada obecnie dość często katolikowi „selektywnemu”, przynajmniej częściowo uniezależniającemu się od zewnętrznych rygorystycznych objawów religijności. W nowych warunkach społeczno-kulturowych zmienia się legitymizacja religijno-kościelna: od społecznej – w kierunku zindywidualizowanej, od mającej swoje oparcie w strukturach społecznych – do mającej „rodowód” w jednostce. We współczesnym zlaicyzowanym świecie, w którym wielu żyje tak, jak gdyby Bóg nie istniał, lub skłania się ku irracjonalnym formom religijności, ważne będą osobiste decyzje odnoszące się do wiary, przenikające całe życie codzienne. Trzeba więc codziennie inwestować siły i środki w formację ludzką i chrześcijańską, przenosić wiarę odziedziczoną po przodkach w świat osobistych, wolnych decyzji jednostek (personalizacja wiary).

Religijność kościelna, zawierająca w sobie zarówno dogmatycznie określone przez Kościół prawdy wiary, jak i normy moralności religijnej, wreszcie spełnianie obowiązkowych praktyk religijnych i utrzymywanie na pewnym poziomie więzi z Kościołem, staje się w Europie Zachodniej sprawą mniejszości. Częściowa identyfikacja z prawdami wiary oraz wartościami i normami moralnymi głoszonymi przez Kościół staje się poniekąd normalnością. Współcześnie stosunkowo łatwo jest opisać terytorialnie wspólnoty chrześcijańskie, o wiele trudniej zaś jako wspólnoty wiary. Kościelna moralność seksualna jest nie tylko w praktyce ignorowana, ale i teoretycznie kwestionowana (np. aprobata przedmałżeńskiego współżycia seksualnego, usprawiedliwianie aborcji w różnych życiowych sytuacjach,

<sup>5</sup> D. Pollack, G. Pickel. *Religiöse Individualisierung statt Säkularisierung? Eine falsche Alternative*. „Zeitschrift für Soziologie” 29: 2000 nr 3 s. 247-248.

tolerowanie różnych form życia małżeńskiego i rodzinnego). Mówi się w tym kontekście o „etycznej kapitulacji” Kościoła<sup>6</sup>. Pozostaje kwestią otwartą, na ile religijność selektywna (wybiórcza) jest tylko osłabieniem religijności kościelnej (deficyt), na ile zaś alternatywą dla instytucjonalnie określonej religijności.

Religijność kościelna staje się w wielu krajach Europy Zachodniej fenomenem „mniejszościowym”. Większość wiernych – nie tylko młodych – chce określać swoje formy zaangażowania religijnego i intensywność wiary we własnym zakresie (religijność selektywna lub zindywidualizowana). Niekiedy zbyt pośpiesznie określa się te nowe wymiary życia religijnego jako postawy postchrześcijańskie lub niechrześcijańskie. W świetle niektórych sondaży międzynarodowych należy nieco zmodyfikować tezy o zsekularyzowanych społeczeństwach. Coraz silniej zaznaczają się procesy pluralizacji i indywidualizacji religijnej, związane z dezinstytucjonalizacją religijności kościelnej. Wzrasta liczba chrześcijan, którzy nie przywiązują wagi do kościelnie pojętej religijności. Prawdy wiary przyjmują i realizują na własny sposób, według kryteriów zindywidualizowanych. Religijność pozakościelna, zindywidualizowana, wydaje się rozwijać, jest w ofensywie. Niekiedy ten proces przechodzenia od zinstytucjonalizowanej do „sprywatyzowanej” religii określa się jako sekularyzację<sup>7</sup>.

### 3. Religijność pozakościelna

Religijność pozakościelna (zindywidualizowana, sprywatyzowana). w szerokim rozumieniu tego słowa odnosi się do wszelkich form życia religijnego, które kształtują się poza wielkimi Kościołami chrześcijańskimi (katolicyzm, prawosławie, protestantyzm), a więc obejmuje ona zarówno tradycyjne sekty, jak i nowe ruchy religijne nie związane z wielkimi Kościołami. Tego rodzaju religijność odbiega mniej lub bardziej znacząco od tej, która jest propagowana i oczekiwana przez Kościoły, od systemu wartości i norm oraz oczekiwanych ról w ramach instytucji kościelnych. W sensie ścisłym religijność pozakościelną odnosimy do tych form życia religijnego, które kształtują się poza formami zinstytucjonalizowanych religii (łącznie z nowymi ruchami religijnymi). Chodzi o tych wierzących, którzy określają

<sup>6</sup> Th. Herr. *Patient Kirche – Was ist mit der Kirche los? Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung*. Paderborn 2001 s. 197-198.

<sup>7</sup> P. Załęcki. *Religia i globalizacja – wybrane problemy wzajemnych uwarunkowań*. W: *Wymiary globalizacji kulturowej*. Red. M. Kempny, G. Woroniecka. Olsztyn 2003 s. 105.

siebie jako religijnych, ale równocześnie – mniej lub bardziej radykalnie – odrzucają wszelką religię zinstytucjonalizowaną. Wierzą oni, że drogę do Boga (rozmaicie rozumianego) odnajduje się nie poprzez społecznie uznane formy religii, lecz dzięki osobistej wierze. Mają swojego Boga, swoje niebo, swoje zbawienie, swoje małe *credo*.

Coraz więcej ludzi wierzących nie chce, by Kościół definitywnie ustalał, jak ma wyglądać ich życie religijne. Uważają oni, że mają prawo samodzielnie określać swój stosunek do Kościoła i ustalonych przez niego wartości i norm. Ta subiektywna definicja religijności nie musi być zgodna z wymogami kanonicznymi. Kryzys społecznie zinstytucjonalizowanych form religii zbiega się z popularnością tych form kultu religijnego, które nie wymagają trwałego zaangażowania i podejmowania nieodwołalnych zobowiązań. Religijność pozakościelna jest nie tylko stanem, ale przede wszystkim ciągłym procesem, nie tyle jest dana, ile zadana, pozostaje w stanie niedookreślenia, otwarta na różne opcje i rozwiązania. Tworzy podstawy do hiperpluralizmu religijnego. W warunkach (po)nowoczesności nic nie jest dane w sposób nieodwołalny, raz na zawsze, także i religijność. Religijność pozakościelna o charakterze zindywidualizowanym nie jest czymś stałym, lecz jawi się jako coś nieokreślone, ciągle otwarte na różne możliwości.

W kulturze współczesnej współistnieją rozmaite, niekiedy sprzeczne z sobą wartości oraz normy religijne i moralne, których nie da się już uporządkować w ramach jednolitego „świętego kosmosu”. Wartości religijne i moralne nie mają już mocy obowiązującej, niezależnie od sytuacji, obowiązują one tylko w pewnych aspektach życia. Co więcej, są one przedstawiane jako równorzędne, brakuje „wartości najwyższych”, nie ma kryteriów pozwalających bezbłędnie odróżnić wartości istotne od nieistotnych. W tej sytuacji trudno jest opowiedzieć się w sposób zdecydowany za którąś z wartości, istnieje także niebezpieczeństwo obojętności wobec wszelkich wartości<sup>8</sup>. W dominującej kulturze współczesnej coraz mniej jest odniesień do Transcendencji, a oferowane przez nią wzorce interpretacji życia coraz częściej są pozbawione treści chrześcijańskich.

Religijność pozakościelna ma dość często charakter synkretyczny. Wiara złożona z elementów zaczerpniętych z różnych religii może być porównana do dywanu splecionego z różnych tkanin, albo do duchowego supermarketu, „szwedzkiego stołu”, z których każdy może wybierać to, co

<sup>8</sup> FX. Kaufmann. Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989 s.261.

zechce, co mu się podoba. W kształtowaniu swojego życia i przewycięzaniu trudności ponowoczesny człowiek wydaje się coraz rzadziej odwoływać do „hipotezy” osobowego Boga. W doświadczeniu religijnym bardziej zwraca uwagę na intensywność (głębię) wiary niż na jej treść. Treści wiary poddaje on daleko idącej selekcji. „Nowoczesność zburzyła tradycyjne systemy wierzenia, jednak nie wyparła samego wierzenia. Wyraża się ono w sposób zindywidualizowany, subiektywny, rozproszony i przekształca się w wielość kombinacji i układów znaczeń, które jednostki wypracowują w sposób coraz bardziej niezależny od kontroli instytucji wierzenia (a szczególnie instytucji religijnych). Jest to oczywiście niezależność względna, ponieważ ograniczona determinantami ekonomicznymi, społecznymi i kulturowymi, które ciążą na symbolicznej aktywności jednostek co najmniej tak samo, jak na ich działalności materialnej i społecznej”<sup>9</sup>. Religijność pozakościelna pojawia się w określonym kontekście społeczno-kulturowym, który można hasłowo określić jako przejście: od tradycji do detradycjonalizacji, od instytucjonalizacji do dezinstytucjonalizacji, od heteronomii do autonomii, od wielkiej do małej Transcendencji.

Niektóre z form religijności pozakościelnej obywają się do pewnego stopnia bez wiary w Boga. Są one np. związane z pewnymi ofertami ezoterycznymi, będącymi jedynie swoistymi technikami osiągnięcia wewnętrznej doskonałości czy szczęścia. Bezasadne byłoby dostrzeganie w takiej formie religijności zwrotu do wiary chrześcijańskiej. Jest to „raczej mglisty prąd, który można by określić jako tęsknotę za duchowością i przeżyciem religijnym”<sup>10</sup>. Odzwierciedla tę sytuację formuła: „Bóg nie – religia tak”. Człowiek chce mieć religię – twierdzi kard. Joseph Ratzinger – ezoteryczną czy jakąkolwiek inną, ale nie chce Boga osobowego, który stawia mu konkretne zobowiązania i wymagania. Obserwujemy we współczesnym świecie oddzielanie religii od Boga. Człowiek nie chce całkowicie wyzbyć się tego poczucia, że ma do czynienia z czymś zupełnie innym od wszystkiego, tej specyficznej sfery, jaka jest religia. Dlatego mówi się nie tyle o kryzysie religii, bo te w pewnym sensie upowszechniają się, ile raczej o kryzysie Boga<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> D. Hervieu-Léger. Religia jako pamięć. Tł. M. Bielawska. Kraków 1999 s. 109.

<sup>10</sup> J. Ratzinger. Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata. Tł. M. Mijalska. Kraków 2001 s. 91.

<sup>11</sup> Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald. Tł. G. Sowiński. Kraków 2001 s. 62.

Operacjonalizacja pojęcia „religijność pozakościelna” i „religijność zindywidualizowana” jest sprawą bardzo skomplikowaną i rzadko staje się przedmiotem refleksji socjologicznej. Detlef Pollack i Gert Pickel skonstruowali w swoich analizach statystycznych opartych na materiałach z sondażu Albus 1991 uproszczony indeks religijności pozakościelnej: wiara w istnienie wróżbitów przepowiadających przyszłość, przekonanie o wpływie gwiazd na własne życie, wiara w osoby przynoszące szczęście oraz wiara w uzdrowicieli wyposażonych w nadnaturalne siły. Przeprowadzone analizy statystyczne potwierdziły tezę, że nie istnieje związek między procesami indywidualizacyjnymi, charakterystycznymi dla nowoczesnych społeczeństw, a akceptacją pozakościelnych form religijności. Indywidualizacja nie korelowała również z religijnym synkretyzmem. Odchodzenie od tradycyjnych form chrześcijańskich nie prowadziło do aprobaty pozakościelnych form religijnych (w wyżej podanym znaczeniu) i do różnych form synkretyzmu, lecz raczej do odchodzenia od Kościoła i religii w ogóle. Jeżeli nawet synkretyczne i pozakościelne formy religijności upowszechniły się w ostatnich dziesięcioleciach, to raczej dotyczą one tych środowisk, w których przeważają postawy nieindywidualistyczne. Wśród osób o nastawieniach indywidualistycznych wzrastał dystans wobec wszelkich form religijności, zarówno tradycyjnych, jak i alternatywnych.

Procesy indywidualizacji pociągają za sobą odchodzenie od religijności w ogóle, a między nimi a przekształceniami w polu religijnym istnieje negatywna korelacja. Pluralizm związany ze wzrastającą ofertą religijną nie zawsze wymusza wybór i budowanie z różnych elementów własnej religijności. U osób aprobujących wartości indywidualistyczne religia nie jest wartością szczególnie ważną. Skłaniają się one raczej w kierunku odchodzenia od Kościoła i religii. Przeprowadzone niektóre analizy stawiają pod znakiem zapytania tezę dotyczącą indywidualizacji religijności. Ujawniają one pośrednio, że religijność chrześcijańska (kościelna) ujawnia się o wiele wyraźniej u tzw. materialistów niż u postmaterialistów (według terminologii Ingleharta). To samo dotyczy religijności pozakościelnej. Postmaterialiści są skłonni dezaprobować zarówno formy religijności tradycyjnej, jak i alternatywnej<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> D. Pollack, G. Pickel. Individualisierung auf dem religiösen Feld. W: Gernzenlose Gesellschaft? Verhandlungen des 29. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, des 16. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Soziologie, des 11. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Freiburg i. Br. 1998. Hrsg. von C. Honegger, S. Hradil, F. Traxler. Opladen 1999 s. 633-637.

Religijność pozakościelna we współczesnym świecie staje się nowym wyzwaniem dla socjologów, zarówno na płaszczyźnie teorii, jak i badań empirycznych. Zawiera w sobie ogromny potencjał interpretacyjny. Przedstawiona powyżej i opisana religijność pozakościelna nie może być w żadnym przypadku uznana za jednoznacznie zdefiniowaną. Jest ona poznawczą i emocjonalną nieokreślonością. Termin ten staje się jednak atrakcyjny ponieważ dlatego, że jest nieostry i wieloznaczny, że można go wielostronnie zastosować. Religijność pozakościelna jest bardzo zróżnicowana i rozproszona, nie można jej sprowadzić do wspólnego mianownika, niekiedy przybiera formy tożsamości ucieczkowej, zawsze jest tożsamością w procesie, a nie osiągniętym stanem. Nowa subiektywna i zindywidualizowana religijność ma w sobie coś z prywatnego „wyznania wiary”, z nonkonformistycznej religijności i nieokreślonych wyobrażeń o Bogu.

Nowe formy religijności pozakościelnej, zindywidualizowanej, eklektycznej, bez ścisłych zobowiązań i unormowań (dezinstytucjonalizacja) są w ofensywie. Jeżeli nawet nie dominującą – jak sądzi Irena Borowik – to upowszechniającą się „formą religii jest mgliste przekonanie o istnieniu siły wyższej, jakiejś formy ducha czy energii, potrzeba wiązania przeszłości własnego państwa, narodu, kraju z jakąś określoną religią, opisywanie owego Boga w kategoriach dobra, wolności, miłości – wartości uniwersalnych obecnych w kulturze, połączenie dość powierzchowne z ideami religii Wschodu – samorozwojem, dietą, wegetarianizmem, troską o ciało, czasem medytacją i ćwiczeniami Jogi. Pielgrzymowanie, o którym mówi Hervieu-Léger, można rozumieć także jako wędrowanie od prymatu jednych idei (np. jakiejś cudownej diety, która oczyszcza «ciało i umysł» w dążeniu do doskonałej harmonii) do innych, bez doświadczenia jakichś dramatycznych zmian, tak jak ma to miejsce w przypadku konwertyty”<sup>13</sup>.

Rozwój różnych form religijności pozakościelnej i zindywidualizowanej stawia przed socjologami nowe, trudne zadania badawcze. „Badanie tylko czystych praktyk religijnych jest już niewystarczające. Nie oddaje ono podskórnych modyfikacji, jest bezsilne wobec zjawisk religijnych *in statu nascendi*, które zaznaczają się po trochu wszędzie w naszych społeczeństwach, nie oddaje też rzeczywistego zasięgu czynnika religijnego i sposobów jego

<sup>13</sup> I. Borowik. Religijne oblicze Europy i jego socjologiczne interpretacje. „Przegląd Polonijny” 2004 nr 4 s. 156.

oddziaływania”<sup>14</sup>. W badaniu nowych zjawisk religijnych w ich bogactwie i nieoznaczoności nie wystarczają tradycyjne pojęcia i metody socjologii, zwłaszcza w sytuacji, w której religijność staje się poznawczą i emocjonalną nieokreślonością. W charakterystyce nowych form religijności brakuje jednak pojęciowej i empirycznej jasności.

Zmniejszanie się kręgów ludzi o tożsamości kościelnej i rozwój tożsamości pozakościelnych jest jednym z ważnych aspektów przemian religijnych we współczesnym świecie. Do badania tych nowych trendów w przemianach tożsamości religijnych nie są już wystarczające konwencjonalne, dotychczas najczęściej stosowane metody rozpoznania „pola” religijnego. Eksplozja sekt i nowych ruchów religijnych przejawia się bardziej w liczbie zarejestrowanych Kościołów czy wspólnot wyznaniowych niż w liczbie ich członków, ubogaca jednak istotnie religijny krajobraz współczesnego świata. W polu widzenia socjologów religii pojawiają się coraz częściej „funkcjonalne ekwiwalenty” religii, czyli różnego rodzaju fenomeny społeczne spełniające funkcje dawniej przypisywane religiom, oraz duchowe i ezoteryczne praktyki. Do ich badania należy stosować metody jakościowe, jak obserwacja, analiza treści, studium przypadku itp.

Najbardziej znaczącym aspektem przemian religijnych i kościelnych (więź z Kościołem) we współczesnej Europie jest przejście od religijności kościelnej do religijności odinstytucjonalizowanej (selektywnej, wybiórczej) i religijności pozakościelnej, zindywidualizowanej (sprywatyzowanej). Przemiany te można by skrótnie określić w wymiarach społecznych jako „fragmentaryzację”, destandardyzację, transformację lub dezintegrację Kościoła, natomiast w odniesieniu do jednostek jako indywidualizację religijności. Jeżeli nawet można by mówić w odniesieniu do Europy Zachodniej o „pożegnaniu z chrześcijańskim monopolem religijnym”, to bynajmniej nie oznacza to, że sondaże opinii publicznej i badania socjologiczne potwierdzają linearny trend sekularyzacyjny, czy bezwzględne zanikanie elementów religijnych w życiu codziennym ludzi współczesnych. Pojawia się natomiast coś, co można nazwać polimorficzną religijnością<sup>15</sup>. Proces

<sup>14</sup> E. Campanelli, R. Cavallaro, R. Cipriani, V. Padiglione, E. Pozzi. Biografie I grupy podstawowe. Metodologia analizy zjawiska religii. W: Religia a życie codzienne (Cz. 1). Red. H. Grzymała-Moszczyńska. Kraków 1990 s. 142.

<sup>15</sup> H. Barz. Was Jugendlichen heilig ist? Prävention im Bereich Sinnfragen, Patchwork-Religion, Heilsversprechen, Okkultismus. Freiburg im Breisgau 1998.

przechodzenia od religijności kościelnej do pozakościelnej (często sprywatyzowanej) jest znaczącą, ale nie jedyną tendencją przemian religijności we współczesnym świecie. Świat religijny i kościelny zmienia się jednak do tego stopnia, że trzeba o nim myśleć nieco inaczej niż dawniej. Dokonujących się zmian w religijności nie sposób na szerszą skalę ignorować.

Religia w takiej czy innej formie jest elementem nie do wykreślenia ze społeczeństwa. Nie jest przejściową fazą w rozwoju ludzkości, niedopasowana do współczesnych społeczeństw, lecz uniwersalną cechą ludzkiej kondycji, włączającą indywidualną istotę ludzką w doświadczenie transcendencji i poszukiwanie dobrego życia<sup>16</sup>. Co prawda, z socjologicznego punktu widzenia nie można udowodnić, że człowiek jest z natury religijny, ale wydaje się on przynajmniej wirtualnie religijny. W procesach indywidualizacyjnych jednostka znajduje się w centralnym punkcie wszystkich interesów życiowych, także religijność nabiera cech zindywidualizowanych. W konsekwencji socjologowie przesuwają swoje zainteresowania z relacji „religia – Kościół” na aspekty zindywidualizowanej religijności.

#### 4. Społeczne formy religijności w Polsce

W Polsce procesy przemian w religijności przebiegają nieco odmiennie niż w Europie Zachodniej. Według Władysława Piwowarskiego w religijności indywidualnej Polaków dokonują się zmiany idące w różnych kierunkach, przy czym najmniej w kierunkach skrajnych, tj. pogłębienia lub odejścia od religii. „Pogłębienie religijności w postaci przekształcenia wiary tradycyjnej w przeżywaną, osobową i konsekwentną jest mało dostrzegalne nawet w badaniach panelowych czy powtarzanych. Świadczą o tym także autodeklaracje respondentów dotyczące samooceny przemian ich religijności. Podobnie nie dostrzega się szerszego zjawiska odejścia od religii w kierunku ateizmu, rozumianego jako postawa zorientowana na wartości humanistyczne, jednakże nie przekraczające sfery *profanum* (ateizm teoretyczny). Z tych dwóch skrajnych tendencji pierwsza upowszechnia się znacznie szerzej i głębiej niż druga”<sup>17</sup>. Według tego socjologa szerszy zakres mają dwie inne tendencje: obojętność religijna (indyferentyzm) i religijność selektywna. Obojętność religijna oznacza orientację na wartości

<sup>16</sup> Th. Luckmann. Transformations of Religion and Morality in Modern Europe. „Social Compass” 50: 2003 nr 3 s. 275.

<sup>17</sup> W. Piwowarski. Problemy duszpasterskie w strefie urbanizacji. „Przegląd Powszechny” 1982 nr 3 s. 22.



instrumentalne i konsumpcyjne (materializm praktyczny), co nie wyklucza obecności pewnych elementów tradycji chrześcijańskiej. Upowszechnia się ona w społeczeństwie polskim bardziej niż ateizm.

Najbardziej ujawnia się tendencja do religijności selektywnej i ona stanowi specyficzną cechę współczesnego katolicyzmu w Polsce. „Postawa ta znajduje wyraz w negacji elementów <kościelności> przy jednoczesnym zachowaniu wiary w Boga czy w Siłę Wyższą. Biorąc pod uwagę świadomość religijną i praktykę religijną trzeba podkreślić, że selektywność występuje najpierw w pierwszej, a później dopiero w drugiej. W zakresie świadomości religijnej przejawia się ona w negowaniu zasad moralnych i dogmatów wiary, zaś w zakresie praktyki religijnej w rozluźnianiu więzi z instytucjami religijnymi, m.in. przez zaniedbywanie uczęszczania do kościoła. Na religijność selektywną ma wpływ przede wszystkim zmiana mentalności – z tradycyjnej na <techniczną>. Pierwsza opiera się na autorytecie tradycji i Kościoła, druga zaś na racjonalizacji i odrzuceniu autorytetów religijnych. Odrzucając tradycyjne autorytety, ludzie o mentalności <technicznej> poszukują własnych legitymizacji i motywów dla swojego światopoglądu”<sup>18</sup>. Jeżeli nawet istnieje związek pomiędzy religijnością selektywną a tą prezentowaną przez instytucje kościelne, to nie jest to związek ścisły. Religijność przejawiająca się w wybiórczym czy selektywnym akceptowaniu wierzeń, wartości i norm może być niekiedy przejawem procesów indywidualizacji (prywatyzacji), często jest ona tylko deficytem religijności kościelnej.

W społeczeństwie polskim, a zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych, nasilają się procesy kwestionowania religijności i moralności, zarówno w życiu katolików selektywnych, krytycznych w stosunku do Kościoła i jego doktryny moralnej, jak i w życiu katolików „odchodzących”, którzy kształtują swoją moralność nie zależnie od religii. Jednocześnie zaznaczają się procesy wzmocnienia religijności w życiu katolików „pogłębianych”, którzy łączą religijność z moralnością w życiu codziennym. Ogólnie jednak zaznacza się rozdział pomiędzy religijnością na płaszczyźnie ogólnonarodowej (wiara narodu) i na płaszczyźnie życia codziennego (religijność osobiste przeżywana), zwłaszcza w dziedzinie moralności. Sekularyzacja kierowana i spontaniczna oraz pluralizm społeczno-kulturowy przyczyniają się do zróżnicowania orientacji religijnych i moralnych młodych Polaków. W konsekwencji relacje między wartościami religijnymi i moralnymi nie

zawsze układają się w strukturę hierarchiczną, w której wartości religijne dominują nad wartościami moralnymi. Często mamy do czynienia z układem poziomym, w którym nie istnieje relacja nadrzędności czy podrzędności pomiędzy wartościami.

Religijność w Polsce jest w dalszym ciągu związana z konkretnymi Kościołami, chociaż nieco słabnie w warunkach modernizacji społecznej, tak ze względu na rosnący pluralizm wewnątrz Kościoła, jak i poza nim. W społeczeństwie polskim dominującą pozostaje religijność kościelna, a więc związana z Kościołami. Nawet jeżeli wielu Polaków uznaje teoretycznie możliwość bycia religijnym bez Kościoła, to w praktyce ci, którzy uczestniczą w życiu kościelnym, realizują praktyki kultowe i czują się emocjonalnie związani z Kościołem, są równocześnie bardziej religijni niż wierzący, będący poza Kościołem. Indywidualne i instytucjonalne wymiary religijności nie stanowią u większości Polaków przeciwstawnych biegunów. Religijność w społeczeństwie polskim jest w dalszym ciągu określana przede wszystkim przez instytucje kościelne.

W społeczeństwie polskim Kościół katolicki wpływał i wpływa decydująco na kształt religijności, a tzw. religijność kościelna (często o charakterze selektywnym) charakteryzuje większość ludzi wierzących. W konsekwencji osłabienie więzi z Kościołem może rzutować w istotny sposób na przemiany religijności Polaków. W okresie radykalnych przemian społeczno-kulturowych zmienia się z pewnością świadomość eklezjalna katolików, być może – od rozumienia Kościoła jako instytucji, do Kościoła jako wspólnoty. Przynależność do Kościoła nie jest już tak mocno jak dawniej związana z przynależnością do narodu. Jeżeli religijność w społeczeństwie polskim jest w dalszym ciągu określana przez wspólnoty kościelne, to rozumienie Kościoła instytucjonalne *versus* wspólnotowe ma istotne znaczenie dla świadomości eklezjalnej katolików. Kościół katolicki w Polsce pełni, jeśli nie *quasi*-monopolistyczną, to w każdym razie dominującą kontrolę nad rytuałami religijnymi katolików.

W warunkach radykalnych przemian społeczno-politycznych i społeczno-kulturowych Polacy stoją na swoistym rozdrożu religijnym i moralnym. „Wyjątkowość” polskiej religijności, zwłaszcza w kontekście zsekularyzowanej Europy, należy do bardzo interesujących tematów w ramach współczesnych studiów nad religią. Religijność w wymiarach społecznych zmienia się według logiki „długiego trwania”, a zmiany o charakterze fundamentalnym dokonują się powoli. Wydaje się, że scena-

<sup>18</sup> Tamże s. 22.

riusz „pożegnania się z Bogiem” i „zdystansowania się wobec Kościołów”, realizujący się w wielu krajach Europy Zachodniej, nie musi wyznaczać kierunku przemian w religijności Polaków, nawet jeżeli należy liczyć się ze zróżnicowaniem odmian i wariantów życia religijnego i to w rozmaitych wymiarach.

Istniejący materiał empiryczny pozwala tylko na takie interpretacje, według których w powojennej Polsce zaznacza się wyraźnie selektywność w odniesieniu do katolickich prawd wiary, brak akceptacji dla wielu głoszonych przez Kościół katolicki wartości i norm moralnych, a w ostatnich latach – nasilony krytycyzm wobec Kościoła jako instytucji i kwestionowanie autorytetu instytucji religijno-kościelnych. Można próbować oszacować zasięg postaw selektywnych wobec religii w społeczeństwie polskim, ale nie jest to równoznaczne z oceną procesów prywatyzacji religii. Na przykład wskaźnik selektywnych postaw wobec dogmatów katolickich waha się prawdopodobnie od kilkunastu do 30%-40%. Empiryczna socjologia nie dysponuje tak adekwatnymi diagnozami, by w ich świetle określić w sposób precyzyjny rozmiary procesów prywatyzacji religijności w społeczeństwie polskim. To, co socjologowie zachodni nazywają *Patchwork-Religiosität* (R. Wuthnow), *Bricolage* (D. Hervieu-Léger), *Religionskompositionen* (P.M. Zulehner), *Fleckerlteppich-Religiosität* (Th. Luckmann), pozostaje w niewielkim zakresie w kręgu badań empirycznych polskich socjologów religii<sup>19</sup>.

Instytucjonalizacja (religijność kościelna) i prywatyzacja religii (religijność zindywidualizowana) w Polsce to dwa procesy występujące równolegle i w sensie logicznym sobie nie przeciwstawne, poniekąd przenikające się wzajemnie. Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii przebiegały w naszym kraju do 1989 roku niejako obok siebie, niemal bezkolizyjnie, natomiast w okresie radykalnych zmian społecznych zaczyna się coraz wyraźniej manifestować ich konfliktowy charakter<sup>20</sup>. W rzeczywistości społecznej procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii nie są wobec siebie neutralne i często prywatyzacja odbywa się w jakiś sposób kosztem religii instytucjonalnej. Socjologowie są poniekąd bezradni w opisie ilościowych aspektów tego zjawiska.

<sup>19</sup> J. Mariański. Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie. Lublin 2006 s. 77-32.

<sup>20</sup> I. Borowik. Procesy instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce. Kraków 1997 s. 8-15.

## Social Forms of Religiosity

### Summary

Religion is becoming realized through actually existing religions in the same way as culture is becoming realized in various cultural configurations. Sociological research focuses mostly on religious values, norms and patterns of behavior, which were learned by individuals through the process of socialization and in interaction within religious groups. This social form of religiosity is often called the church religiosity because it answers to a certain degree churches' expectations and wishes and that is why churches promote and disseminate it in society. Faith is quite often transmitted in the form of the church religiosity even though its connection with church institutions may vary and may not always be very strong. Every religion is incorporated within a specific socio-cultural context; hence sociology of religion is in fact sociology of a particular religion (e. g., sociology of Catholicism, Protestantism or, in general, sociology of Christianity). Beside the model of the church religiosity, which was dominant until recently, contemporary sociologists also take up the study of distanced religiosity towards the Church (selective religiosity), and of religiosity outside the Church (individual, privatized religiosity).

In the Polish society, the Roman Catholic Church has always influenced the nature of religiosity in a decisive way; therefore, the church religiosity (often selective in its character) is typical of the Polish faithful. Under the conditions of radical social and cultural changes the Polish people found themselves on a peculiar religious and moral crossroad. The "uniqueness" of Polish religiosity, especially in the context of secularized Europe, is a very interesting topic to study. Religiosity in social dimensions changes according to the logic of "persistence," and fundamental changes take place at a very slow pace. It appears that scenario "of saying farewell to God" and "distancing from churches," which is happening in many Western European countries, must not necessarily mark the direction of religious changes of the Poles, even if some diversity in religiousness will take place.

*Translated by Stanisław A. Wargacki*

**Dariusz Spychała (Bydgoszcz)**

## Apolinary z Laodycei i kontrowersja ariańska w IV wieku

Po edyktach tolerancyjnych z 311 i 313 r., zmieniło się położenie chrześcijan w cesarstwie rzymskim. Zdecydowane popieranie przez Konstantyna postulatów Kościoła doprowadziło jednak do wielu nowych problemów.

Po raz pierwszy konflikty o charakterze doktrynalnym spotkały się z zainteresowaniem władz państwowych. Podobnie wyglądała sprawa obsady stanowisk kościelnych i kontrola zgromadzeń hierarchów przez administrację cesarstwa.

Przedstawione zjawiska można już zaobserwować w trakcie kryzysów: ariańskiego, macedońskiego (duchoburcy) oraz apolinarystycznego. W artykule tym będę się zajmował jedynie arianizmem i apolinaryzmem. Nauka Apolinarego z Laodycei była bowiem radykalną odpowiedzią na tezy głoszone przez Ariusza.

Jednak jak się okazuje ich nauki wykazują pewien punkt wspólny. Chodzi o podobieństwo doktryny o ludzkiej i Boskiej naturze Chrystusa. Czy istotnie apolinaryzm przejął ten element od arianizmu?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy najpierw przyjrzeć się poglądom Ariusza, a następnie Sabeliusza, Fotyna i na końcu Apolinarego.

Arianizm, jak wiadomo, to nazwa nauki kwestionującej równość Osób Trójcy Św. Została ona zapoczątkowana przez Ariusza, kwestionującego równość Boga-Ojca i Boga-Syna. Zajmował się on również relacją między naturą boską i ludzką w Chrystusie, opowiadając się prawdopodobnie za poglądami, które kwestionowały ich równość<sup>1</sup>.

Ariusz uważał bowiem, że Chrystus był kimś pośrednim między człowiekiem a Bogiem, swoistą mieszanką, miał więc naturę jedną bosko-

<sup>1</sup> Adopcjanizm, w: *Encyklopedia Religii*, t. 1., Warszawa 2002, s. 58.

ludzką<sup>2</sup>. Ariusz miał się więc sprzeciwić adopcjanizmowi, głoszonemu np. przez Pawła z Samosat<sup>3</sup>.

Ten biskup antiocheński głosił, że Zbawicielem jest Jezus, Syn zrodzony z Maryi. Jest on Synem Bożym, gdyż mieszka w nim Boski Logos. Chrystus był najpierw człowiekiem, a dopiero później zamieszkał w nim Logos<sup>4</sup>.

W czasie obrad soboru w Nicei Konstantyn Wielki zasugerował, jak wiadomo, dodanie do formuły wyznania wiary pojęcie „współistotność”, którym posługiwali się Sabeliusz i podobno Paweł z Samosat<sup>5</sup>.

Mimo potępienia na soborze, zwolennicy Ariusza, korzystając ze zmiany kursu polityki religijnej, zaczęli odzyskiwać znaczenie w Syrii i Palestynie. Najbardziej znaczącą metropolią, którą opanowali, była Antiochia, której biskupem był Eustacjusz.

Przedstawione mu na synodzie w Antiochii zarzuty miały się powtarzać przy podobnych okazjach, gdyż oskarżono go o sabelianizm i niemoralność<sup>6</sup>. Podobne oskarżenia wysuwano przeciw Marcelemu z Ancyry

<sup>2</sup> P. Liszka, *Adopcjanizm hiszpański VIII-IX w. jako kontynuacja adopcjanizmu występującego w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*, 2 (9), Legnica 2006, s. 50.

<sup>3</sup> H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 180.

<sup>4</sup> Pietras, *Początki*, s. 180.

<sup>5</sup> Euzebiusz, *Vita*, III 13; Gelazy, *HE* II 32 1-32 20; *Kanony I-XX*; Sokrates, *HE* I 8-9; Sozomen, *HE* I 20; T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge-London 1981, s. 216; za redakcję odpowiedzialny był prezbiter Hermogenes z Kapadocji, 217-219; S. Bralewski, *Polityka Konstantyna Wielkiego wobec arian po soborze w Nicei: nagły zwrot czy kontynuacja?*, *VoxP* 34-35, Lublin 1999, s. 335, 341; A. Cameron, *Późne cesarstwo rzymskie*, tł. M. Kwiecień, Warszawa 2005, s. 75-76; J. Dudziak, *Zalążki ogólnokościelnej dyscypliny duchowieństwa w świetle postanowień I Soboru Nicejskiego*, *VoxP* 12/13, Lublin 1988, s. 107-123; J. Gliściński, *Współistotny Ojcu*, Łódź 1992, s. 33-34; B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2., Poznań 1991, s. 55-56; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, s. 82-83, 85-87, 90; M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego. Część I-Dzieje*, Tarnów 1994, s. 27-28; R. Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, London 2001, s. 61, 70.

<sup>6</sup> Atanazy, *HA*, 4; Augustyn, *Haer.*, 41; Filostorgiusz, *HE* II 7, III 15; Gelazy, *HE* III 16 7-13; Hieronim, *Chron.*, s. a. 329; przedstawia następującą kolejność biskupów ariańskich w Antiochii po wygnaniu Eustacjusza: „*Quo in exilium ob fidem truso usque in praesentem diem Arriani ecclesiam optinuerunt, id est Eulalius Eusebius Eufronius Placillus Stefanus Leontius Eudoxius Meletius Euzoius Dorotheus rursus Meletius*”; Hieronim, *Vir. ill.*, 85; Sokrates, *HE* I 24, II 9; Sozomen, *HE* II 18-19; Teodoret, *HE* I 6, 21-22, 31; T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge-London 1993, s. 17: 327 r., s. 170; T. D. Barnes, *Constantine*, s. 227, 270: 327 r.; S. Bralewski, *Polityka*, s. 346-347; G. Dagron, *Empereur et pretre. Etude sur le „cesaropapisme” byzantin*, Paris 1996, s. 63; J. Dudziak, *Antiochia, III Synody Antiocheńskie*, w: *EK*, t. 1., Lublin 1989, kol. 654: 330 r.; R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh 1988, s. 284: ok. 328-329 r.; P. Just, *Imperator et Episcopus. Zum Verhältnis von*

i Fotynowi biskupowi Sirmium. Ten ostatni istotnie miał głosić poglądy zbliżone do sabeliańskich.

Jak się wydaje, część środowisk popierających Eustacjusza znalazła się w wyniku kolejnych podziałów w Kościele, do których doszło w drugiej połowie IV w., w obrębie wspólnot grupujących zwolenników Apolinarego Młodszego z Laodycei. Zaliczał się do nich prezbiter Apolinary Starszy z Bejrutu, który był profesorem gramatyki i ojcem twórcy apolinaryzmu<sup>7</sup>.

Sabelianizm, o wyznawanie którego oskarżono Eustacjusza, to nauka libijskiego prezbitera Sabeliusza, który głosił, że Osoby w Bogu są tylko aspektami (modus, prosopon) jedynej Osoby Bożej. Trójca Św. istniałaby tylko w porządku zbawczego planu Bożego<sup>8</sup>. Bóg występowałby jako Ojciec w Starym Testamencie, Syn w Nowym oraz jako Duch uświęcający w życiu wspólnoty chrześcijańskiej.

Sabelianizm został potępiony na kolejnych synodach, między innymi: w Konstantynopolu w 336 r.<sup>9</sup>, w Rzymie w 341 r.<sup>10</sup> i 347 r.<sup>11</sup>, w Antiochii<sup>12</sup> i

*Staatsgewalt und christlicher Kirche Zwischen dem 1. Konzil von Nicaea (325) und dem 1. Konzil von Konstantinopel (381)*, Wiesbaden 2003, s. 30, 39: 326 r.; W. Kowalska, *Synody*, w: *Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 627: 330 r.; H. Kraft, *Eustathius von Antiochien*, w: *KvL*, München 1966, s. 212: 330 r.; B. Kumor, *Historia Kościoła. Starożytność Chrześcijańska, t. 1.*, Lublin 2001, s. 146: 326 r.; K. McCarthy Spoerl, *The Schism at Antioch Since Cavallera*, w: *Arianism after Arius*, Edinburgh 1993, s. 101: między 325 a 330 r.; K. Schatz, *Sobory powszechnie. Punkty zwrotne w Historii Kościoła*, t. J. Zakrzewski, Kraków 2001, s. 44; M. Simonetti, *La crisi*, s. 71-75, 108-109; E. Stanula, *Eustachy z Antiochii*, w: *EK*, t. 4., Lublin 1989, kol. 1340: 326 r.; J. M. Szymusiak, *Antiocheńska schizma*, w: *EK*, t. 1., Lublin 1989, kol. 646; R. Williams, *Arius*, s. 74: 327 r.

<sup>7</sup> Hieronim, *Vir. ill.*, 104; Apolinary i apolinaryzm, w: *Encyklopedia Kościoła*, t. 1., Warszawa 2004, s. 114.

<sup>8</sup> Atanazy, *De decretis Nicenae synodi*, 22-26; Epifaniusz, *Panarion*, 62, 69; Sabelianizm, w: *SWP*, s. 350.

<sup>9</sup> Sokrates, *HE I* 36; T. D. Barnes, *Athanasius*, s. 23, 170; T. D. Barnes, *Constantine*, s. 253, 266; R. P. C. Hanson, *The Search*, s. 217-218; M. Simonetti, *La crisi*, s. 131-132; R. Williams, *Arius*, s. 79-80.

<sup>10</sup> Atanazy, *AA*, 20: „zebrali się biskupi w liczbie ponad pięćdziesięciu w miejscu, gdzie kapłan Wit urządził zebrania”; Atanazy, *HA*, 15 1; J. Gliściński, *Współistotny*, s. 55; P. Just, *op. cit.*, s. 99; E. Przekop, *Rzym Konstantynopol. Na drogach podziału i pojednania*, Olsztyn 1987, s. 24; M. Simonetti, *La crisi*, s. 146-153.

<sup>11</sup> T. D. Barnes, *Athanasius*, s. 97, 231; R. P. C. Hanson, *The Search*, s. 313; P. Just, *op. cit.*, s. 69; W. Kowalska, *op. cit.*, s. 624: 345 lub 346 r.; S. Longosz, *Fotyn z Sirmium*, w: *EK*, t. 5., Lublin 1989, kol. 417.

<sup>12</sup> Sokrates, *HE II* 8, 10; Sozomen, *HE III* 5; Teodoret, *HE III* 12; T. D. Barnes, *Athanasius*, s. 50, 57, 59, 323: odbył się w 341 r.; G. Gentz, *Arianer*, s. 649; M. Simonetti, *La crisi*, s. 155.

w Mediolanie<sup>13</sup>. Na synodzie mediolańskim po raz pierwszy zajęto się również zachodnią odmianą sabelianizmu, czyli nauką Fotyna z Sirmium<sup>14</sup>.

Był on uczniem zwolennika Atanazego z Aleksandrii, Marcelego z Ancyry. Fotyn miał nie przyznawać Chrystusowi bytu personalnego. Boga nazywał Logo-Pater, Ojciec-Słowo, nie widząc różnicy osobowej między Synem a Ojcem. Chrystus byłby tylko nadczłowiekiem, adoptowanym przez Boga<sup>15</sup>. Jak z tego wynika, przenikanie koncepcji adopcjanizmu do wspólnot pronicejskich odbywało się już przed Apolinarym i jego doktryną.

W latach 50-tych IV wieku doszło do postępującej dekompozycji obozu ariańskiego. Nowy pronicejski, choć wybrany przez arian, biskup Antiochii, Melecjusz zdążył odwołać z wygnania duchownych skazanych przez ariańskiego biskupa Eudoksjusza. W rezultacie doszło do osobistej interwencji cesarza, który zwołał w 360 r. synod do Antiochii, poświęcony nowemu problemowi<sup>16</sup>.

Za panowania Juliana, doszło w kościele syryjskim do kolejnego rozłamu, którego przyczyną była działalność wspomnianego Apolinarego Młodszego biskupa Laodycei Syryjskiej<sup>17</sup>. Był on dotychczas współpracownikiem biskupa Aleksandrii, Atanazego i mistrzem św. Hieronima<sup>18</sup>. Współpraca Atanazego z Apolinarym była na tyle bliska, że pisma biskupa Laodycei były przypisywane biskupowi Aleksandrii<sup>19</sup>.

Apolinary był gruntownie wykształcony również w literaturze klasycznej. W latach 330-335, po przyjęciu święceń lektorskich, uczył on retoryki w Laodycei<sup>20</sup>. Pracę tą kontynuował jeszcze za panowania Apostaty, kiedy to

<sup>13</sup> Atanazy, *Syn.*, 26; Sokrates, *HE II* 19; Sozomen, *HE III* 11; T. D. Barnes, *Athanasius*, s. 88; J. Gliściński, *Współistotny*, s. 65.

<sup>14</sup> T. D. Barnes, *Athanasius*, s. 88: wiosna 345 r.; R. P. C. Hanson, *The Search*, s. 309: 345 r., s. 312.

<sup>15</sup> Hieronim, *Vir. ill.*, 107; Fotyn, w: *SWP*, s. 161.

<sup>16</sup> Filostorgiusz, *HE VI* 4; Chrys., *Melet.*, 1; Sozomen, *HE IV* 28; R. P. C. Hanson, *The Search*, s. 382-383, 580, 614: 361 r.; W. Kowalska, *op. cit.*, s. 628; M. Simonetti, *La crisi*, s. 345.

<sup>17</sup> Sokrates, *HE II* 46; Apolinary, *bp. Laodycei*, w: *Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 43-44; M. Meslin, *Spory chrystologiczne*, t. S. Piłaszewicz, w: *Encyklopedia Religii Świata*, t. 1., Warszawa 2002, s. 409; E. Stanula, *Apolinary*, w: *Słownik Kultury Bizantyjskiej*, Warszawa 2002, s. 43; J. Szymusiak, *Apolinary z Laodycei*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1., Lublin 1989, kol. 771-772.

<sup>18</sup> Hieronim, *Ep.* 84: *Do Pammachiusza i Oceana*, 2-3; Sokrates, *HE II* 46; Apolinary, w: *SWP*, s. 43; E. Stanula, *Apolinary*, s. 43; J. Szymusiak, *Apolinary*, kol. 772; .

<sup>19</sup> Ewagriusz, *HE III* 31.

<sup>20</sup> J. Szymusiak, *Apolinary*, kol. 771.

władca ten zabronił chrześcijanom wykładania na katedrach państwowych. Apolinary zasłynął jako współautor, wraz z swoim ojcem, oryginalnych przeróbek Pisma Św. na różne gatunki literackie<sup>21</sup>.

Chcąc filozoficznie wyjaśnić jedność osoby Chrystusa w dwóch naturach zaproponował on teorię, która okazała się nie do przyjęcia dla większości ludzi Kościoła, gdyż godziła w integralność ludzkiej natury Boga-Syna<sup>22</sup>.

Przyjmowała ona platoński podział duszy na sensualną i umysłową. W rezultacie Apolinary uważał, że Syn Boży przyjmując naturę ludzką przyjął w duszy Chrystusa rolę duszy umysłowej<sup>23</sup>. Powoływał się w tym celu na słowa św. Jana Apostoła i Ewangelisty, który stwierdzał, że „Słowo ciałem się stało”<sup>24</sup>. Oznaczało to dla niego, że dwie istoty doskonałe, Bóg i człowiek, nie mogą tworzyć doskonałej jedności. Obecność umysłu i woli czysto ludzkiej dałaby Chrystusowi możliwość sprzeciwu wobec woli Boga, czyli popełnienia grzechu, co jest sprzeczne z Jego Boską naturą<sup>25</sup>.

Dlatego dla Apolinarego logicznym rozwiązaniem tego problemu było stwierdzenie, że jedyną jest natura Słowa Bożego, które się wcieliło<sup>26</sup>. Oznacza to, że Chrystus jako człowiek nie miał duszy<sup>27</sup>. W przeciwieństwie do arianizmu, który umniejszał naturę boską Jezusa, opowiedział się Apolinary za niepełną naturą ludzką. W Chrystusie miejsce ludzkiego nous zajęło boskie Logos<sup>28</sup>, które dokonało w nim zjednoczenia i stało się przyczyną wszelkiego działania.

Należy więc widzieć w Chrystusie jedną naturę, jedną hipostazę i jedną istotę. By zachować prawdę o boskości Chrystusa, należy wg. Apolinarego zrezygnować z mówienia o istnieniu w Nim natury ludzkiej<sup>29</sup>.

<sup>21</sup> Apolinary i apolinaryzm, w: *EKość*, t. 1., s. 114.

<sup>22</sup> Sokrates, *HE II 46*; Apolinary z Laodycei, w: *Encyklopedia Religia*, t. 1., Warszawa 2001, s. 294; Apolinaryzm, w: *Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 44-45; Stanula, *Apolinary*, s. 43; E. Stanula, *Apolinaryzm*, w: *Słownik Kultury Bizantyjskiej*, Warszawa 2002, s. 44.

<sup>23</sup> Sokrates, *HE II 46*; Apolinaryzm, w: *Encyklopedia Religia*, t., Warszawa 2001, s. 294; J. Apolinaryzm, w: *SWP*, s. 44.

<sup>24</sup> J 1 14; Apolinaryzm, w: *SWP*, s. 44-45; E. Stanula, *Apolinaryzm*, s. 44.

<sup>25</sup> Apolinaryzm, w: *SWP*, s. 45.

<sup>26</sup> M. Meslin, *op. cit.*, s. 409.

<sup>27</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Ep. CI: Do Kledonjusza przebitera przeciw Apolinariuszowi*; J. Szymusiak, *Apolinaryzm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1., Lublin 1989, kol. 773.

<sup>28</sup> J. Szymusiak, *Apolinaryzm*, col. 773.

<sup>29</sup> P. Liszka, *op. cit.*, s. 51.

Część badaczy tego okresu historii Kościoła np. H. Pietras i P. Liszka, sądzą, że Apolinary mimo, że był zdecydowanie antyariański w sprawach dotyczących Trójcy Świętej i bóstwa Logosu, to jednak pozostawał, paradoksalnie, pod wpływem arianizmu, negując istnienie duszy ludzkiej w Jezusie<sup>30</sup>.

Nauka apolinarystyczna zapoczątkowała poszukiwania teologiczne, które doprowadziły Kościół znajdujący się na wschodzie cesarstwa, do monofizytyzmu, a następnie do monoteletyzmu w V-VI w.<sup>31</sup>

Jedną z pierwszych reakcji na tą naukę był list św. Atanazego z Aleksandrii do wiernych z Antiochii, który wysłał on po tzw. synodzie wyznawców w 362 r.<sup>32</sup>. Z Apolinarym korespondował również św. Bazyli Wielki, którego wysiłki mające na celu niedopuszczenie do rozłamu, nie zakończyły się sukcesem<sup>33</sup>.

Do ostatecznego rozbitcia doszło po śmierci Atanazego w 373 r., prawdopodobnie ok. 375 r., kiedy to Apolinary stworzył własny Kościół, uznając, że Kościół Powszechny uległ herezji.

Apolinaryści rozwijali się dynamicznie w Konstantynopolu, Azji Mniejszej i w Syrii, gdzie biskupem ich wiernych w Antiochii został Witalis<sup>34</sup>. Należał on początkowo do zwolenników Melecjusza, by następnie, po jego śmierci, związać się z Apolinarym. W mieście tym, w pewnym momencie dawna, wspólnota katolicka miała trzech biskupów, wywodzących się od Eustacjusza, Melecjusza i Apolinarego.

Apolinaryści stworzyli ostatecznie, pod koniec IV i na początku V w., szczególnie na Wschodzie imperium, sieć wspólnot kościelnych zarządzanych przez własnych biskupów. Charakteryzowali się tym, że oprócz ogólnie przyjętego kanonu Pisma Św., oraz wspólnych dla wszystkich chrześcijan hymnów, śpiewali pieśni, do których słowa napisał ich założyciel<sup>35</sup>.

W następnych latach na Wschodzie część apolinarystów powróciła do katolicyzmu, pozostali poparli w V w. rodzący się monofizytyzm<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> P. Liszka, *op. cit.*, s. 50-51; H. Pietras, *Początki*, s. 213.

<sup>31</sup> Apolinaryzm, w: *Encyklopedia Religia*, s. 294; Apolinaryzm, w: *SWP*, s. 45; J. Szymusiak, *Apolinaryzm*, kol. 773; .

<sup>32</sup> Atanazy, *Ep.: do wiernych z Antiochii*, (PG 26, 802-806); Apolinaryzm, w: *SWP*, s. 45.

<sup>33</sup> Apolinaryzm, w: *SWP*, s. 45.

<sup>34</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Ep. CII: Do Kledonjusza przeciw Apolinariuszowi*; Sozomen, *HE VI 25*; Apolinaryzm, w: *SWP*, s. 45.

<sup>35</sup> Sozomen, *HE VI 25*.

<sup>36</sup> Apolinaryzm, w: *SWP*, s. 45; J. Szymusiak, *Apolinaryści*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1., Lublin 1989, kol. 772-773.

Na Zachodzie w 375 r. dla rozwiązania tego problemu zwołano następne zgromadzenie synodalne do Rzymu, na którym potępiono zwolenników Marcelego z Ancyry i Fotyna z Sirmium oraz Apolinarego z Laodycei<sup>37</sup>.

Italia była formalnie dzielnicą Walentyniana II, popierającego homejczyków, czyli jeden z odłamów obozu antynicejskiego<sup>38</sup>. Nie przeszkodziło to w tym, że obradujące pod jego rządami zgromadzenie napiętnowało sabelianizm, arianizm, czyli homeizm, macedonian, fotynian i apolinarystów<sup>39</sup>. Potępiono wszelkie heretyckie nauki w dziedzinie chrystologicznej, pneumatologicznej i trynitarnej, oraz podjęto decyzję o zerwaniu jedności kościelnej z tymi biskupami, którzy przeszli bezprawnie z jednej diecezji do drugiej<sup>40</sup>.

W 381 r. Ambroży zwołał synod do Mediolanu, który był poświęcony sprawie schizmy antiocheńskiej<sup>41</sup>. Przyjęte uchwały potwierdzono na synodzie w Rzymie, który zwołał w 382 r. papież Damazy<sup>42</sup>. Zgromadzeni hierarchowie obradowali również nad listem synodalnym z Konstantynopola, którego tekst oryginalny zaginął. Tomus ten został przyjęty przez biskupów. Następnie zebrani potępił wybór Flawiana na biskupa Antiochii, uznając to za złamanie zobowiązań Melecjusza, oraz poglądy Apolinarego z Laodycei<sup>43</sup>.

W skomplikowanej sytuacji chrześcijaństwa w IV wieku czasami dochodziło do wzajemnego przenikania się wpływów nawet między wrogimi obozami. Doktryna Apolinarego z Laodycei była tego dobrym przykładem. W sprawie istnienia dwóch natur w Chrystusie, mimo przyjęcia różnych przesłanek, zarówno Ariusz jak i Apolinary, zakwestionowali równość Boskiej i ludzkiej natury w Chrystusie. Jest jednak przesadą stanowisko np. P. Liszki, który twierdzi, że Apolinary pozostawał pod wpływem arianizmu. Równie dobrze, do przyjętych przez siebie wniosków mógł on dojść przez naukę Sabeliusza albo Pawła z Samosat. Nie należy też wykluczyć własnych przemyśleń.

<sup>37</sup> Sozomen, *HE* VI 25; E. Stanula, *Apolinaryzm*, s. 44.

<sup>38</sup> Sokrates, *HE* IV 31; Teodoret, *HE* V 1; M. Simonetti, *La crisi*, s. 438.

<sup>39</sup> J. Gliściński, *Współlistotny*, s. 130; M. Simonetti, *La crisi*, s. 432.

<sup>40</sup> J. Gliściński, *Współlistotny*, s. 130.

<sup>41</sup> W. Kowalska, *op. cit.* s. 624; E. Przekop, *op. cit.*, s. 25.

<sup>42</sup> *Ep. Const. concilii*, 8; Sozomen, *HE* VII 11; Teodoret, *HE* V 9; E. Przekop, *op. cit.*, s. 25; M. Simonetti, *La crisi*, s. 549-551.

<sup>43</sup> Greg. Naz., *Ep. CI: Do Kledonjusza prezbitera. Przeciw Apolinarjuszowi*; Hieronim, *Ryf.*, II 20; Sozomen, *HE* VII 11.

## Zusammenfassung

Im IV. Jahrhundert kam es in der Kirche zur Entstehung einiger neuen Häresien, von denen die bedeutendsten waren: Arianismus und Apollinarismus. Bekanntlich stellte Arius die Gleichheit der Personen von der Heiligen Dreifaltigkeit in Frage. Eine weniger bekannte Tatsache ist, dass er ebenfalls die Gleichheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus bestritten hat. Als eine Antwort auf die Anschauungen von Arius, die die Dreifaltigkeit betrafen, betonte Apollinar aus Laodyzea die göttliche Natur von Christus, indem er behauptete, dass seine Menschenatur der göttlichen ganz untergeordnet war. Es ergibt sich daraus, die Anschauungen von Arius und Apollinar stellten auf ähnliche Weise die Gleichheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus in Frage. Ihre Lehren standen mit Doktrinen von Paul aus Samostata, von Sabelius wie auch mit Docketismus, Monarchismus oder Adoptionismus im gewissen Zusammenhang. Apollinar aus Laodyzea hat wahrscheinlich mit dem Monophysitismus angefangen.

**Ks. Zdzisław Kropidłowski (Bydgoszcz-Gdańsk)**

## **Księga gdańskiej korporacji czeladniczej piekarzy bułeczek i ciastkarzy z lat 1724-1768.**

Zarys problematyki

Jedną z najpiękniejszych ksiąg rękopiśmiennych przechowywanych w Bibliotece Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk jest księga gdańskiego bractwa czeladników piekarzy bułeczek i ciastkarzy. Oprawiona jest w pergamin, na którym nieznanymi introligator wycisnął ramkę z delikatnymi niewielkimi ozdobnikami roślinnymi. Zawiera ona również nazwiska ławników: Die Hrn. BEYSITZER Hr. ABRAHAM PETZEL Hr. GEORGE IOCH, poniżej ANNO 1724, prawdopodobnie fundatorów tej księgi. Okładka wyklejona jest papierem ozdobnym w kolorze bordowym z wymalowanymi złotymi elementami roślinnymi. Na stronie przedtytułowej znajdujemy ozdobnik wykonany z artyzmem atramentem, przez rękę bardzo wprawioną, zapewne w warsztacie introligatorskim. Tytuł księgi wykonano starannym, ozdobnym pismem: *Księga prześwieczonego bractwa piekarzy bułeczek i ciastkarzy królewskiego miasta Gdańska, zapoczątkowana w Roku Pańskim 1724, w której zapisano nazwiska nowych czeladników po latach terminowania. Księga zawiera nazwiska czeladników w porządku chronologicznym, w miarę jak zdobywali umiejętności, a w bractwie panowała harmonia*<sup>1</sup>. Jest ona pozostałością kancelarii korporacyjnej. Podobne posiadały inne cechy<sup>2</sup>.

Zasłużonym badaczem gdańskiego piekarnictwa i młynarstwa cechowego jest Jerzy Trzoska. Jego książka<sup>3</sup> opublikowana w 1973 r. nawiązuje do wcześniejszych prac historyka niemieckiego S. Rühle, który opublikował dwie prace. Pierwszą o charakterze normatywno-prawnym, a drugą

<sup>1</sup> *Einer löblichen Brüderschaft derer Looss- und Kuchen- Backer- Gesellen der Königl. Stadt Dantz. Nahmens-Buch, Worinnen die, nach überstandenen Lehr-Jahren, neu gewordene Gesellen eingeschrieben werden, angefangen im Jahr Christi 1724.*

<sup>2</sup> Z. Kropidłowski, *Samopomoc w korporacjach rzemieślniczych Gdańska, Torunia i Elbląga (XIV-XVIII w.)*, Gdańsk 1997, s. 67.

<sup>3</sup> J. Trzoska, *Gdańskie Młynarstwo i piekarnictwo w II połowie XVII i XVIII wieku*, Gdańsk 1973.

jako popularny zarys historii gdańskich cechów piekarskich<sup>4</sup>. Monografia J. Trzoski kontynuuje pracę M. Boguckiej<sup>5</sup> o gdańskim ośrodku produkcyjnym, odnosząc się do okresu XIV-XVII w., ale piekarnictwo zostało w niej potraktowane głównie do pierwszej połowy XVII w. Wspomniani badacze korzystali z pracy T. Hirscha<sup>6</sup> poświęconej handlowi i rzemiosłu gdańskiemu w okresie krzyżackim, w której znajduje się szereg wiadomości na temat początków działalności organizacji cechowej piekarzy.

J. Trzoska podaje, że w swojej pracy wykorzystał bogatą bazę źródłową. Przebadal akta obydwu cechów piekarskich oraz, w mniejszym stopniu, cechu młynarskiego, przechowywane w Archiwum Państwowym w Gdańsku. Są to recesy z posiedzeń cechów, księgi pamiątkowe, księgi uchwał, kroniki, inwentarze majątku cechowego, spisy mistrzów, księgi wpisów i wypisów uczniów, księgi kasowe cechu i bractwa czeladniczego.

Bardzo zbliżone do opisywanej przeze mnie księgi są wykazy zapisywanych na naukę i wypisywanych uczniów, zgłaszających się na „lata majsterskie” czeladników, inwentarze mienia cechowego, a nawet spisy dłużników.

J. Trzoska przejął również niezwykle bogate zasoby archiwalne przechowywane w Bibliotece Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk. A więc ze zbioru edyktów i rozporządzeń (Sygn. Od.) oraz działu rękopisów (Ms.), z którego wyzyskał odpisy różnych decyzji Rady dotyczących cechów piekarskich, ordynacji regulujących przepisy związane z korzystaniem z usług młynów miejskich oraz opisy przemiału i wypieku znane ze źródeł cechowych, a także ze zbiorów akt urzędów miejskich<sup>7</sup>. Nie korzystał on jednak z księgi o sygnaturze Ms. 936, popularnie zwanej księgą piekarzy.

Odkryta przeze mnie księga ma wartość nie tylko historyczną, ale również kulturową, ze względu na zamieszczone w niej ciekawe malowidła i ilustracje do wypowiedzi pisarza bractwa na zachodzące ówczesnie wydarzenia polityczne, gospodarcze oraz przemysłowe filozoficzne dotyczące sensu życia i pracy, a nawet postawy patriotyczne – troskę o losy

<sup>4</sup> S. Rühle, *Das Gewerk der Böttcher in Danzig*, „Mitteilungen des Westpreussischen Geschichtsvereins”, H. 4, 1930, ss. 59-74; *Geschichte des Gewerks der Bäcker zu Danzig*, Danzig 1932.

<sup>5</sup> M. Bogucka, *Gdańsk jako ośrodek produkcyjny w XIV-XVII wieku*, Warszawa 1962.

<sup>6</sup> T. Hirsch, *Danzigs Handels- und Gewerbsgeschichte unter der Herrschaft des Deutschen Ordens*, Leipzig 1858.

<sup>7</sup> J. Trzoska, *dz. cyt.*, s. 14.

Rzeczypospolitej, a szczególnie królów polskich Augusta III i Stanisława Augusta Poniatowskiego.

Czeladnicy niektórych cechów gdańskich już w XV w. zawiązali własne organizacje zwane bractwami. Chodziło im przede wszystkim o zapewnienie opieki swym członkom w czasie choroby lub kalectwa, czy z powodu podeszłego wieku. Już od średniowiecza podkreślano cele religijne bractw<sup>8</sup>.

W końcu XV w., jedni z pierwszych założyli bractwo czeladnicy piekarzy pieczywa żytniego; na początku XVI w. czeladnicy piekarzy pieczywa pszennego. Własne ordynacje uzyskali czeladnicy pierwszego bractwa w 1507 r., a drugiego w 1566 r.<sup>9</sup> W żadnej z prac nie wspomina się jednak o bractwie czeladników piekarzy bułeczek i ciastkarzy (w tym o jego założeniu), które było właścicielem i twórcą księgi o sygnaturze Ms. 936.

Rok	Pisarz	Wysokość wpisowego	Liczba przyjętych czeladników
1724	Simon Pakhauser	-	-
1725	Abraham Jencke	69 fl.	6
1726	Abraham Jencke	84 fl. i 4 talary i (...)	9
1727	Abraham Jencke	srebrny kubek	?
1728	Natanael Trosten	2 srebrne plakietki, srebrna czara, 27 fl.	5
1729	Natanael Trosten	36 fl.	4
1730	Abraham Jencke	85 fl. i łóżko	8
1731	Johann Gottfried Büttner	42 fl. i jakiś datek	7
1732	Johann Gottfried Büttner	18 fl.	2
1733	Gottfried Jenner	22 fl.	3
1734	Gottfried Jenner	27 fl. modlitewnik, srebrny kubek i 8 półgarnców wina	3

<sup>8</sup> M. Bogucka, *dz. cyt.*, s. 351-352.

<sup>9</sup> J. Trzoska, *dz. cyt.*, s. 277.

1735	Gottfried Jen.	69 fl. i srebrny kubek, srebrną plakietkę i 22 sztofy wina (ktoś obiecał ofiarować modlitewnik)	10
1736	Gottfried Jenner	74 fl. i 20 półgarnców wina	12
1737	Gottfried Jenner po Natanelu Foßie	32 fl. i 2 cynowe dzbanki	4
1738	Natanael Fos	85 fl., dla 6 czeladników nie podano wysokości wpłaty	17
1739	Natanael Foß	56 fl. i srebrny kubek, dla 7 czeladników nie podano wysokości wpłaty	14
1740	Natanael Foß	74 fl. srebrną plakietkę, dla 7 osób nie podano wysokości wpłaty	15
1741	Natanael Foß	134 fl. i 2 skrzynie	14
1742	Natanael Foß	39 fl.	6
1743	Natanael Foß	18 fl.	2
1744	Natanael Foß	104 fl. i 2 prycze	11
1745	Natanael Foß	93 fl. i srebrny kubek, 2 dzbanki cynowe i 26 sztofów wina	11
1746	Natanael Foß	68 fl.	8
1747	Natanael Foß	36 fl. i 20 półgarnców wina francuskiego	4
1748	Natanael Foß	36 fl. i srebrny kubek i 21,5 sztofów wina	5
1749	Natanael Foß	79 fl.	10
1750	Natanael Foß	40 fl.	5
1751	Natanael Foß	55 fl. i srebrny kubek oraz 12 sztofów wina	7
1752	Natanael Foß	39 fl. i pół ahtela dobrego wina	4



1753	Natanael Foß	64 fl. i 12 sztofów wina, dla jednego czeladnika nie podano wysokości wpłaty	10
1754	Natanael Foß	47 fl. i 12 sztofów [wina?]	7
1755	Natanael Foß	71 fl.	10
1756	Natanael Foß	42 fl. i 12 półgarnców wina	7
1757	Natanael Foß	22 fl. i srebrny kubek, srebrna plakietka i 30 półgarnców wina	5
1758	Natanael Foss	32 fl.	4
1759	Natanael Foss	22 fl.	2
1760	Natanael Foss	34 fl. i 2 srebrne plakietki oraz 14 sztofów wina	6
1761	Natanael Foss	56 fl. i 15 półgarnców wina	7
1762	Joachim Gottfrid Harwardt	79 fl. 12 półgarnców wina	11
1763	-	164 fl. i 12 półgarnców wina	17
1764	Johan Friedrich Harwart	45 fl. i 2 dzbanki oraz szybę	8
1765	Johan Friedrich Harwart i Michael Berner	67 fl. i 15 gr.	8
1766	Michael Berner	65 fl., srebrny kubek i anker wina	9
1767	Michael Börner	98 fl. 21 gr.	12
1768	-	32 fl., 1 dukat, srebrny pozłocony wewnątrz kielich do wina, anker wina, śledzie i ser	6

Opisywana przeze mnie księga zawiera podstawowe dane personalne członków bractwa piekarzy bułeczek i ciasteczek (w tym również pasztecików). Głównym jej zadaniem był rejestr wyzwolin czeladników

- podawano nazwisko wyzwolonego ucznia, jego pochodzenie, wysokość opłaty wpisowej na rzecz bractwa i nazwisko mistrza, u którego terminował. W kilkunastu przypadkach pominięto podanie wysokości opłaty, ale zapisano, iż „podaował bractwu tak, że byli zadowoleni”<sup>10</sup>. Co kilka lat podawano też skład władz bractwa, czyli dwóch ławników, którymi byli majstrowie, dwóch starszych czeladników i nazwisko pisarza. Zawsze podawano też nazwiska dwóch ławników bractwa browarników, co może sugerować, iż należeli do niego prócz piekarzy również czeladnicy browarników. Ci jednak zapewne stanowili grupę mniejszościową. Sądzę tak nie ze względu na wyraźne zapisy, lecz jedynie z tego, że nazwiska mistrzów drugiego cechu były podawane zawsze na końcu wykazu władz korporacji, nawet po nazwisku pisarza brackiego. Browarnicy mogli jednak stanowić tylko grono nadzorcze, kontrolując z polecenia Rady Miasta działalność bractwa czeladniczego i sprawując nadzór ze strony mistrzów.

Trudno wyjaśnić, dlaczego w dwóch przypadkach mistrz piekarski został zapisany jako przedstawiciel bractwa browarników. Tak było w 1736 r., kiedy to podano, że Johan Friedrich Brandt jest ławnikiem cechu browarników (występuje on w 1746 r. jako kompan mistrza piekarskiego ławnika Dawida Ölricha) oraz w 1742 r. kiedy Jacob Ritche został podany jako ławnik browarników, a wcześniej w 1738 r. zapisano go jako kompana mistrza piekarskiego Christhiffa Meniga.

Wśród ławników piekarskich mamy nazwiska występujące kilkakrotnie. Pierwszy odnotowany ławnik (1724 r.), Abraham Petzel, pełnił swoją funkcję również w 1732 r. Christoff Menig służył pomocą bractwu w latach 1729, 1735, 1738, 1744, 1745, 1749. Wypromował on w 1730 r. swojego ucznia Friedricha Wilhelma Kampcke na czeladnika, a w 1734 r. Christoffa Meniga (zapewne swojego syna).

Równie aktywny był George Albrecht, który pełnił funkcję ławnika z ramienia cechu piekarskiego w 1728 r., 1733 r., 1737 r., 1743 r., a z ramienia cechu browarników zapisano go w 1733 r. jako kompana Abrahama Bennewitza. W późniejszym okresie kilkakrotnie funkcję ławnika pełnił Gottfried Jenner, którego nazwisko podano dla lat 1751, 1757, 1759, 1766. On to, zanim został mistrzem, jako czeladnik w latach 1731-1738 był pisarzem bractwa.

<sup>10</sup> Pierwszy taki zapis pochodzi z 16 kwietnia 1725 r. i dotyczy Daniela Bergeraua ze Słupska, Bibl. Gd. PAN, syg. 936, s. 4.

Natomiast wśród ławników ze strony cechu browarników nazwiska się nie powtarzają. Może to świadczyć o tym, że nie byli oni zainteresowani sprawami tego bractwa, a swoją funkcję uważali za uciążliwą, nie przynoszącą żadnych korzyści.

Wpisowe uiszczano głównie we florenach, czasami nazywając je z holenderska guldenami, ale były to zapewne te same pieniądze. Raz wpłatę uiszczono w talarach (1726 r.), a raz ofiarowano dukat (1768 r.). Oprócz gotówki darowano bractwu srebrne kubki, plakietki lub tace srebrne, dzbany cynowe, raz srebrną czarę i kielich srebrny wewnątrz pozłacany, dwa łóżka, dwie skrzynie, szybę. Do opłaty wpisowej dodawano również wino (w 1747 r. zapisano, że było to dobre wino francuskie) odmierzane w półgarncach, sztofach, achtelach i ankerach. W ostatnim zapisie dotyczącym 1768 r. odnotowano, że wyzwolony czeladnik podarował śledzie i ser. Bardzo ciekawą jest również informacja o ofiarowaniu modlitewnika przez Christiana Kastena w 1734 r.

W okresie protestanckim znaczenie religijne korporacji cechowych stopniowo malało, choć chrzty, śluby i pogrzeby nadal były odprawiane bardzo uroczysto, a czeladnicy mogli korzystać z kaplicy piekarzy w kościele św. Bartłomieja<sup>11</sup>.

Bractwo posiadało też własną ladę (skarbone), którą naprawiono za 6 fl. w 1753 r.<sup>12</sup>

Wpłaty te mówią dużo o inwentarzu bractwa. Zapewne posiadało ono własną gospodę lub w gospodzie użytkowanej wspólnie z inną korporacją (może mistrzów cechów piekarskich lub browarników) czeladnicy mieli tam własne skrzynie, w których przechowywali naczynia, wspomniane srebrne kubki i dzbany cynowe przeznaczone głównie do wina i piwa. Wino zapewne spożywano w czasie spotkań kwartalnych, bez względu na to czy odbywały się one w okresie karnawału, czy latem na spotkaniu sprawozdawczo-wyborczym, kiedy to rozliczano starszych czeladników, wybierano nowych, a zebranie wizytowali ławnicy piekarze i browarnicy. Ważne było również posiadanie lady, czyli skrzyni, w której przechowywano insygnia korporacji, księgi i kasę. Obecnie lady korporacji rzemieślniczych są przechowywane m. in. w Muzeum Narodowym w Gdańsku.

W gospodzie tej wynajmowali zapewne lokal z przeznaczeniem na przytułek lub przynajmniej pomieszczenie na dwa łóżka. Świadczy o tym

<sup>11</sup> E. Keyser, *Die Baugeschichte der Stadt Danzig*, Köln 1972, s. 259.

<sup>12</sup> Bibl. Gd. PAN, syg. 936, s. 63.

zapis z 1730 r. o ofiarowaniu przez Gabriela Christoffa Natha, pochodzącego z Gdańska, który ofiarował łóżko<sup>13</sup> oraz z 1753 r., kiedy to majstrowie i ławnicy Friedrich Brandt i Johann Christoph Brandt ufundowali bractwu m. in. pościel na łóżko: jedną poszwę, jedną poszewkę, trzy poszewki na poduszki i jedną poszewkę i zapewne poszwę i poszewki [zapis trudny do odczytania] na wyraźnie wymienione łóżko chorych<sup>14</sup>.

Na ścianie gospody wisiała „tablica czarna”, na której wpisywano nazwiska czeladników ukaranych za jakieś przestępstwa czy wykroczenia przeciwko statutom i zwyczajom brackim lub dyscyplinie pracy. Dnia 21 stycznia 1755 r. odnotowano, że nazwisko Wilhelma Friedricha zostało zdjęte z czarnej tablicy, a jego kara wynosiła 20 fl., które zapewne wpłacił do kasy korporacji. Z notatki tej wynika, że jego sprawa została rozpatrzona przez starszych ławników, czyli mistrzów piekarskich, jeśli to byli czeladnicy piekarscy, lub przez ławników-mistrzów browarników, w przypadku, gdy byli to czeladnicy browarników<sup>15</sup>.

O funkcjonowaniu sądu brackiego mówi też notatka zamieszczona na końcu księgi, odnosząca się do 1753 r., w której czytamy iż Peter Fege namówił któregoś z braci cechowej do złożenia fałszywego świadectwa. Za to poświadczenie nieprawdy ławnicy nałożyli na tego czeladnika grzywnę w wysokości 16 fl., a w bractwie do 1768 r. podawano ten przypadek jako przestrożę: *każdy powinien się tym kierować i strzec przed karą*<sup>16</sup>.

Sądy korporacyjne (*Execution-Gericht*) mogły rozpatrywać sprawy członków organizacji nawet na każdym spotkaniu, jeśli zachodziła taka potrzeba. Rada Miasta zastrzegła sobie prawo rozstrzygania spraw ważnych, takich jak: naruszenie czci, zabójstwo, nieposłuszeństwo wobec władzy i *inne rzeczy gwałtowne*. Natomiast sądownictwu cechowemu podlegały nadużycia związane z zakupem surowca, przyjmowaniem pracowników, dotyczące ograniczeń rozmiarów produkcji, organizacji zbytu, czyli handlu w kramach i w czasie jarmarków, a także utrzymywania jednolitych płac czeladzi oraz stałych cen wyrobów. Korporacje pośredniczyły w nieporozumieniach między mistrzami a uczniami i czeladnikami<sup>17</sup>. Natomiast sąd korporacji czeladniczej rozpatrywał sprawy związane z przestrzeganiem statutu kor-

<sup>13</sup> Tamże, s. 10v.

<sup>14</sup> Tamże, s. 63.

<sup>15</sup> Tamże, s. 64v.

<sup>16</sup> Tamże, s. 100v.

<sup>17</sup> S. Herbst, *Toruńskie cechy rzemieślnicze. Zarys przeszłości*, Toruń 1933, s. 33; M. Bogucka, *Życie codzienne w Gdańsku XVI-XVII wiek*, Warszawa 1967, s. 99.

poracji, dotyczące składek, moralności, stosunku do innych czeladników i spełniania przez nich obowiązków zawodowych.

Kasy samopomocowe były w prawie wszystkich korporacjach czeladniczych w Gdańsku w XVIII w.<sup>18</sup> Również bractwo czeladników piekarzy buleczek i ciastkarzy świadczyły zapomogi czeladnikom poszkodowanym w przypadkach losowych. Tak było w 1754 r., kiedy to dwaj z nich otrzymali zapomogi, gdy zostali poszkodowani w Donimierzu. Pierwszy otrzymał wsparcie w wysokości 6 fl., a drugi połowę tej kwoty, czyli 3 fl.<sup>19</sup>. Przeglądając omawianą księgę łatwo zauważyć, że wysokość opłat za przyjęcie do bractwa była bardzo różna, wynosiła od 1 fl. w przypadku Daniela Goldhamemera, który terminował w Berlinie i został przyjęty do bractwa gdańskiego w 1756 r., do 24 fl. i 8 sztofów wina, które uiścił gdańszczanin Paul Harward w 1735 r.<sup>20</sup> Był to rok, w którym po raz pierwszy przyjmowano do bractwa większą liczbę obcokrajowców. Wcześniej w 1725 r. przyjęto Daniela Bergerau ze Słupska, a w 1731 r. Adama Blasendorf z Darłowa. Natomiast w 1735 r. przyjęto do bractwa 10 czeladników, z których prawdopodobnie 5 przybyło do Gdańska spoza Rzeczypospolitej. Z Magdeburga wкупił się do korporacji 13 kwietnia Johan Friedrich Kiese, który wpłacił 8 fl. Dnia 14 czerwca przyjęto Adama Bluhmen z Kłajpedy, który również uiścił 8 fl. Dnia 25 lipca wstąpiło w szeregi bractwa dwóch wyzwolonych czeladników, Johan David Bertram ze Szczecina, który podarował bractwu 6 fl. oraz Casper Brose z Stebenitz, który wpłacił 8 fl. W notatkach o ich wyzwolinach nie podano nazwisk majstrów, u których terminowali.

Taką praktykę stosowano prawie zawsze wtedy, gdy czeladnik wyzwolił się już wcześniej w innym mieście, a wstępował do bractwa gdańskiego, bo tu podejmował pracę i stawał się członkiem cechu. Najwyraźniej można to zaobserwować w relacjach z lat 1739-1740, w których do korporacji wstąpiło 20 obcych i 9 gdańszczan. Do miasta przybywali wtedy czeladnicy z Hamburga, Iławy, Insterburga, Magdeburga – po dwie osoby oraz z Berlina, Budziszyna, Grudziądza, Halberstadt, Królewca, Kuburga, Lipska, Lubawy, Stralsundu i Zielonej Góry. Przy czterestu nazwiskach nie podano wysokości wpłaty ni nazwisk mistrzów, u których terminowali. Czeladnicy z Iławy wpłacili po 6 fl., z Insterburga po 8 i 10 fl., ktoś z Lubawy ofiarował srebrną plaketkę lub talerz. Przy nazwisku Johanna

<sup>18</sup> Por. Z. Kropidłowski, *dz. cyt.*, s. 153-161.

<sup>19</sup> Bibl. Gd. PAN, syg. 936, s. 63.

<sup>20</sup> Bibl. Gd. PAN, syg. 936, s. 21.

Kretzmanna von Raßel podano tylko wysokość wpłaty (8 fl.), ale nie podano miejsca pochodzenia ni nazwiska majstra, który go wyuczył zawodu<sup>21</sup>. Tę różnicę w wysokości opłat widać wyraźnie również pod koniec księgi, przykładowo w roku 1763 r. gdańszczanie prawie zawsze wpłacali dwa razy wyższe wpisowe do bractwa niż przybysze spoza miasta<sup>22</sup>.

Gdańszczanie w tych latach wpłacali od 6 do 18 fl., a jeden z nich ofiarował srebrny kubek. Jeden wpłacił 6 fl., dwóch po 8 fl., dwóch po 10 fl., jeden 12 f. i dwóch po 18 fl. Najwyższe opłaty uiszczali synowie majstrów gdańskich, np. Johan David Öllrich, który został wyzwolony przez swojego ojca Davida Öllricha 8 czerwca 1745 r., podarował srebrny kubek i 16 sztofów wina<sup>23</sup>.

Jeszcze bardziej przełomowy dla otwarcia się bractwa na wędrujących czeladników był rok 1736, w którym przyjęto 11 nowych członków, ale aż 9 przybyło spoza miasta. Dnia 3 kwietnia przyjęto 4 członków, w tym dwóch z Berlina (Johan Resen Miller i Gottfried Daberckar), jednego z Wandowa z Prus Królewskich i jednego z Królewca. Dnia 24 maja przyjęto dwóch gdańszczan: Johana Gottfrieda Nickela (wpłacił 8 fl.) i Johana Paula Rudloffa (który podarował 20 półgarnców wina), którego wyzwolił jego ojciec Jacob Rudlof. Dnia 3 lipca wstąpił do korporacji Joachim Heinrich Meltz z Narry, 30 lipca prosili o przyjęcie trzej czeladnicy pochodzący z Berlina: Carl Ludewig Schoetz, Ernst Schetz i Johan Friedrich Borsch. W końcu 1736 r., 8 grudnia, przyjęto Johana Christofa Podobsken z Międzyrzecza i Christiana Gottloba Bencka. Wszyscy oni uiścili wpisowe w kwocie 6 fl. (poza Joachimem Heinrichem Meltzem, który wpłacił 8 fl.), pierwszy gdańszczanin wpłacił 10 fl. a drugi 20 półgarnców wina.

Łagodniejsze wymagania od przybyszów wyraźniej stosowano w końcowym okresie opisanym w omawianej księdze.

Zapewne bardzo uroczyście obchodzono wyzwoliny w dniu 24 lipca 1741 r., kiedy to do bractwa przyjęto aż 6 nowych członków. Wpłacili oni 53 fl., a jeden z nich ofiarował także 2 skrzynie<sup>24</sup>.

Główną jednak wartością tej księgi są krótkie teksty o charakterze poetyckim i kolorowe rysunki. Przedstawiają one różne ujęcia herbu

<sup>21</sup> Tamże, s. 30-32v.

<sup>22</sup> Tamże, s. 84-85.

<sup>23</sup> Tamże, s. 42v.

<sup>24</sup> Tamże, s. 35 i 35v.

cechowego, a malowidła ilustrują opisywane na versie karty poprzedniej wydarzenia polityczne w mieście i w Polsce oraz życie społeczne braci korporacyjnej. Są też sentencje, przestrogi i modlitwy. Spotykamy je nie tylko w tym okresie, kiedy pisarzem bractwa był Natanael Foss, ale również później. Można sądzić, że księga ta zawdzięcza swój charakter jego staranności i wrażliwości artystycznej, a następcy doceniając wartość jego pracy kontynuowali to dzieło.

W księdze korporacji czeladników piekarzy bułeczek i ciastkarzy znajdujemy przede wszystkim rysunki herbów cechowych w ozdobnych kartuszach. W pierwszym herbie, w centrum znajduje się tarcza w kolorze błękitnym. W dole widnieje rogalik, a nad nim strucel. Tarczę podtrzymują dwa lwy ze łbami zwróconymi do siebie, a nad nią umieszczono koronę. Herb jest otoczony wieńcem laurowym. Nad nim namalowano kartusz, w którym zapisano nazwiska ławników bractwa, Abrahama Petzla i Georga Jocha, a w dolnym starszych bractwa, Christoph'a Zerrenbacha i Joachima Stengricha, oraz pisarza bractwa Simona Pakhausera. Tu podano też nazwiska ławników browarników Caspera Pluhma i Michaela Markau<sup>25</sup>.

W herbach malowanych na następnych kartach są duże zmiany. Był on bardzo różnie wkomponowywany w zamieszczone ilustracje, a jego barwy są zmienne, aby harmonizowały z kolorystyką całości strony. Przykładowo w 1753 r. zmieniono barwę tarczy na bordową<sup>26</sup>, w 1755 r. lwy mają łby od siebie odwrócone, a tarcza nie jest otoczona laurem, lecz falami wody<sup>27</sup>.

Jeszcze bardziej dowolnie, podporządkowując wygląd herbu stylowi całej strony, przedstawiono go w 1758 r. Brakuje mu tarczy, a białe tło ograniczają liście aloesu, które wrastają w koronę. Lwy jedną łapą podtrzymują roślinę, a w drugiej trzymają obnażone miecze. Ich paszcze zwrócone są ukośnie do czytelnika książki<sup>28</sup>.

Z herbami często związane są ilustracje dotyczące wydarzeń wojennych, życia codziennego, trudności w pracy i alegorii. Pierwsza taka ilustracja przedstawia oblężenie Gdańska przez wojska rosyjskie w 1734 r., kiedy to miasto stanęło w obronie króla Stanisława Leszczyńskiego, a zniszczenia tym wywołane były bardzo znaczne<sup>29</sup>. W ramce pod widokiem atakowanego miasta pisarz z bólem napisał:

<sup>25</sup> Tamże, s. 2.

<sup>26</sup> Tamże, s. 62.

<sup>27</sup> Tamże, s. 66.

<sup>28</sup> Tamże, s. 72.

<sup>29</sup> Por. *Historia Gdańska*, pod. red. E. Cieślaka, t. III, cz. 1, Gdańsk 1993, s. 331.

*Świętość Gdańska została teraz zburzona.  
Miasto pustoszyły bomby, nawałnice i ogień.  
Niech Bóg, który zesłał na nas to nieszczęście,  
błogosławi temu miastu w przyszłości.  
Gottfried Trosien<sup>30</sup>.*

Słowa te umieścił jeszcze raz na stronie poprzedniej<sup>31</sup>.

Na stronie odnoszącej się do 1740 r. przedstawiono srogą zimę, a na wersie karty poprzedniej napisano:

*Tego roku śnieg przykrył nasz kraj,  
Silne mrozy pozbawiły drzewa liści,  
Na ziemi leżał zmarzły z zimna człowiek.  
Wszelka zwierzyzna szukała zdobyczy w ostępach leśnych.  
Jednak nadaremnie, tylko spróchniałe wiatrolomy  
Były dla niej pokarmem.  
Woda zamarzła, z zimna zamarzło wszystko.  
Mróz zatrzymał bieg wody,  
Która zwykle napędzała koła młyńskie,  
Mielące zboże dla Gdańska.*

*Po mrozach i śniegach nadeszły  
Ciężkie czasy. Odczuwali je wszyscy.  
Ziemia nie rodziła, a brak żywności spowodował  
Najwyższy skok cen żyta i innych zbóż.  
Cały nasz kraj, cały lud wzdycha, o Sabaoth!  
Spraw, aby skończyła się drożyzna. Oddal od nas to strapienie<sup>32</sup>.  
Nawiązano do tego w 1742 r. zapisując na wersie karty poprzedniej  
następującą refleksję:*

*Po latach drożyzny, wojen i mrozu  
Niebo zesłało nam lepsze czasy  
Ceny spadły, a my poczuliśmy  
towarzyszące nam błogosławieństwo boże  
Pozwólcie nam głosić chwałę Pana [Boga]<sup>33</sup>.*

<sup>30</sup> Wszystkie teksty tłumaczyła Stefania Sychta

<sup>31</sup> Bibl. Gd. PAN, syg. 936, s. 19v.

<sup>32</sup> Tamże, s. 33v.

<sup>33</sup> Tamże, s. 36v.

Ilustruje ona obrazek, umieszczony pod herbem korporacji, przedstawiający pejzaż wiejski, umieszczony w kartuszu zawierającym w rogach bukiety kwiatów. Gdańszczanie, a szczególnie czeladnicy piekarscy musieli dotkliwie odczuć uciążliwość minionego czasu bo powrócono do problemów braku żywności i drożyzny w mieście w następnej refleksji odnotowanej w 1742 r.:

*O najszcześniejsze z miast! Skrywasz takie zapasy  
Żyta i innych zbóż, że w razie niedostatku  
Wystarczy nie tylko dla twoich obywateli.  
Możesz także służyć innym<sup>34</sup>.*

W owalnym medalionie umieszczonym pod herbem wymalowano wzgórze, na którym stoi obfity snop zboża, a w tle stoją trzy statki handlowe z podniesionymi żaglami. Otaczają go postacie dwóch mężczyzn, którzy podtrzymują półkę (jeden lewą, a drugi prawą ręką), na której stoją lwy i herb korporacji. Mężczyźni mają zamiast nóg splecione ogony rybie, a powiewne szaty trzymają wolnymi rękami.

Dalszą poprawę koniunktury w Gdańsku przypisał kronikarz bractwa w 1745 r. panowaniu króla polskiego Augusta III. W mieście panowało zadowolenie, a bractwo upamiętniło to pięknym przyozdobieniem karty 40, której tekst otoczono liśćmi laurowymi, a inicjały słów rozpoczynających wiersze namalowano czerwonym inkaustem i ozdobiono fantazyjnymi ornamentami roślinnymi. Również inicjały imion i nazwisk bogato ozdobiono. Strona ta wygląda bardzo imponująco. Zapisano na niej:

*Po naszym wyborze  
Polska władza skutecznie  
Fryderyk August Drugi  
który teraz dzierży koronę,  
Także Saksonii,  
Panuje pokój i jedność.  
Za jego panowania wszyscy  
żyją bez sporów.  
Pod dobrymi rządami  
pana z Diüsseldorfu,  
obecnego prezydenta [?]  
utrzymuje się też  
światłość Gdańska.*

<sup>34</sup> Tamże, s. 37v.

*Ten dobrobyt sprzyja  
zarówno mieszczaństwu,  
jak też dobru ogólnemu.  
W naszym cechu  
i bractwie odbyły się wybory  
a zakończyły się tak:  
Pan Georg Albrecht  
został ławnikiem.  
Na kompana wybrano Pana  
Abrahama Bennwitsza,  
A Jacob Rütcher był w tym czasie  
starszym czeladnikiem  
Johann Martin Clausien reprezentował  
kompanów,  
Ławnikiem browarników został  
wybrany Johann Gottlieb  
Benck,  
George Rothenstein został  
komapanem,  
Nathaniel Foß piastował jeszcze  
urząd pisarza.  
Dzięki niebu, które  
nas zawsze wspiera.  
Zanim odłożę pióro,  
jeszcze tylko jedno życzenie  
Boże błogostaw nadal  
Naszemu Bractwu  
Aby trwało w jedności wiele lat.  
Tymczasem życie wszyscy zadowoleni  
Aż po kres życia<sup>35</sup>.*

Wkrótce spotkały Gdańszczan gorzkie rozczarowania. Dowodem tego są umieszczone na następnej karcie w 1745 r. bardzo znamienne ilustracje. U góry strony widok przedstawiający walkę okrętu szwedzkiego Urlofa z rosyjskim na tle gdańskiej twierdzy w Wisłoujściu. Poniżej umieszczono herb bractwa ze lwami, a w środku karty barokowy rysunek martwej natury z dwiema czaszkami, ogarkami świec, zamkniętą księgą i innymi symbolami

<sup>35</sup> Tamże, s. 40v.

przemijania i pamiętania o śmierci, podtrzymywany jest przez dwa anioły z prymitywnymi koronami na głowach. Obraz odsłania barokowa kotara teatralna. Na samym dole namalowano owalny kartusz z następującym napisem:

*Na naszej redzie za-  
panowało rosyjskie prawo kaperskie.  
Wrogo poczynił sobie okręt szwedzki  
Na zewnątrz. Mimo to dano mu wiarę,  
Gdy Szwedzi chcieli go atakować, mógł  
pospiesznie rejterować, otrzymał od Gdańska ochronę  
I zaatakował szwedzkiego Urloffa  
A wszystko to działo się teraz  
Niech Niebiosa chronią nas przed dalszymi  
wojnami<sup>36</sup>.*

Chodziło tu o epizod z wojny szwedzko-rosyjskiej, kiedy to okręty rosyjskie próbowały blokować handel Gdańska ze Szwecją. Władze miasta musiały opowiedzieć się, po czyjej stronie stanąć, ponieważ ani Rzeczpospolita, ani Gdańsk nie posiadały własnej floty wojennej ani nawet kaperskiej. Choć blokowanie handlu ze Szwecją godziło w interesy miasta, udzielono poparcia Rosji<sup>37</sup>, przewidując jej zwycięstwo w tym konflikcie.

Gdańszczanie przeczuwali zmiany sytuacji politycznej i gospodarczej. W 1750 r. pisarz korporacji Nathanael Foß odnotował cenną uwagę:

*Dużo się zmieniło,  
Gdyż nic nie jest trwałe.  
Zapisano to tego roku,  
Gdy zachodziły zmiany,  
A nie można było jeszcze zobaczyć,  
Co tak naprawdę się stało.  
Jednak myśleć i mieć nadzieję,  
To zapisano w tych wersach.  
Kto je przeczyta uważnie,  
Ten nimi nie wzgardzi.  
Pamiętaj minione,  
Teraźniejszość rozważaj dojrzałe,*

<sup>36</sup> Tamże, s. 41.

<sup>37</sup> Por. J. Trzoska, *Wywóz zboża i towarów spożywczych z Gdańska do Szwecji podczas wojny rosyjsko-szwedzkiej 1741-1743*, „Zapiski Historyczne”, t. 49, 1984, ss. 51-67.

*A wyprzedzaj przyszłość.*

*Na tych trzech filarach*

*Opiera się wszelka pomysłowość<sup>38</sup>.*

U dołu tej strony podano datę zapisu, 4 stycznia 1750 r. i inicjały J:D: Ö oraz C.H.G., są to pierwsze litery imion i nazwisk wybranych w tym roku starszych czeladników Johanna Davida Öhlichra i Christiana Heinricha Garckiego<sup>39</sup>.

Na następnej karcie znów umieszczono rysunki. U góry kartusz z nazwiskami ławników Tobiasza Casoera Seltera i Petera Christiansena. Poniżej barokowe malowidło z napisem: *nic nie jest trwałe* oraz symbolami przemijania: czaszką dopalającą się świecą, przeczytaną książką. W centrum znajduje się herb bractwa i barokowy kartusz z malowidłem przedstawiającym 5 okrętów floty rosyjskiej z opisem: *Tak się nazywa flota z Rosji*. U samego dołu wymalowano kartusz z nazwiskami starszych czeladników Johanna Davida Öhlichra i Christiana Heinricha Garckiego, pisarza Nathanaela Foßa oraz ławników browarników Johanna Daniela Heinrichsa i Michaela Schlitzckiego<sup>40</sup>.

Na odwrocie karty 56 napisano bardzo starannie refleksję na temat stosunków wewnętrznych panujących w mieście, którą podpisano inicjałami jednego z autorów (tak jak poprzednio), a drugiego inicjałem i nazwiskiem.

*Od ponad dwóch lat losy naszego miasta  
można odczytać w alegorii:  
Zwinięty wąż przedstawia zgodę,  
która zapewnia miastu i krajowi pokój i dobrobyt.  
Wąż trzymając ogon w paszczy, co oznacza,  
że gdzie panuje zgoda, muszą ucichnąć niesnaski.  
Niestety, trudno teraz o zgodę,  
ciągłe spory w stanach wyższych i niższych.  
Symbolem sporów jest adwokat,  
czerpiący radość i zadowolenie z procesowania.  
On wie, jak wywrócić prawo, proste uczynić krętym.  
Nie dzieje się nic ponad złe rzeczy.  
Najbardziej szkodliwa jest próżna zawiść,*

<sup>38</sup> Bibl. Gd. PAN, sygn. 936, s. 53.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże, s. 54

*ona może zniszczyć miasto, a nawet kraj,  
jeśli nie życzymy bliźniemu,  
tego samego, co nam zsyła Bóg.  
Tak właśnie dzieje się w murach naszego Gdańska,  
Takie zło nie może dłużej trwać.  
Boże w Trójcy jedyny, który rządysz światem,  
i od zawsze dzierżysz berło ku przestrodze,  
daj nam zgodę, oddal zawiść i spory,  
przywróć dawne, złote czasy.  
Na szlachetne bractwo, do którego należy ta księga,  
sprowadź błogostawieństwo, pomyślność i czego dusza zapagnie.  
Pozwól, by zgoda dodała mu blasku,  
a zazdrość, nienawiść i spory niech odejdą ze wstydem.*

Pod tekstem podpisali się J: D: H: i Jo: Ch: Gantcke, czyli starsi czeladnicy Johan Daniel Hinrichs i Johan Christoph Gantcke<sup>41</sup>.

Tym razem ilustracją do tych słów jest rysunek przedstawiający alegorię sporów, zawiści i zgody: dwie kobiety i wąż połykający własny ogon. Po między nimi leży czaszka, a kobieta przedstawiająca spory trzyma w jednym ręku pochodnię, w drugim trzy kwiatki, a na głowie ma rozwichrzone włosy. Na głowę drugiej kobiety siada ptaszek. Kobieta przedstawiająca zawiść jest stara, chuda, brzydka, sina. Kosym okiem spogląda gdzieś w bok. Powyżej i poniżej zamieszczono kartusze z nazwiskami władz i herbem bractwa<sup>42</sup>.

Niepokoje w mieście nie ustawały, a nawet się nasilały. Kupcy i rzemieślnicy domagali się wprowadzenia do Rady i Ławy kandydatów Trzeciego Ordynku, jako swoich przedstawicieli broniących interesów gospodstwa<sup>43</sup>. Konieczna była interwencja królewska. Wyzaczył on dwóch komisarzy królewskich: biskupa warmińskiego Adama Stanisława Grabowskiego i radcę dworu Antoniego von Leubnitza. Przeciwno Radzie opanowanej przez grupę „uczonych” uformowała się silna opozycja o bardzo szerokiej bazie społecznej kupców i rzemieślników, która za poparcie swoich postulatów ofiarowała królowi znaczny dar pieniężny 400 tys. fl., a biskupowi Grabowskiemu 4 tys. dukatów i von Leubitzowi 2 tys. dukatów. Następstwem tego były nakazanie przez króla w 1750 r.

<sup>41</sup> Tamże, s. 56v.

<sup>42</sup> Tamże, s. 57.

<sup>43</sup> *Historia Gdańska*, praca zbir. pod red. E. Cieślaka, t. III, cz. 1, Gdańsk 1993, s. 545-552.

wybory na opustoszałe miejsca w Radzie i Ławie spośród czternastu kupców-kandydatów zaproponowanych przez Trzeci Ordynk. Wywołało to opór ze strony Rady i protesty Trzeciego Ordynku, które uwzględnił król i ostatecznie zatwierdził swoje postanowienia<sup>44</sup>. Wyraz tego znajdujemy również w opisywanej księdze. Na karcie 59 (która nie jest numerowana) pod inicjałami L:/W. znajdujemy opis wydarzeń i przestrogi dla miasta.

*Szczęśliwy jest kraj, gdzie króluje zgoda i spokój,  
a wśród mieszkańców panuje jedność,  
tam nikt nie narusza praw ubogich,  
a sędzia uwzględnia nie tylko ostatnie czyny.  
Bóg, który wszystko widzi, wspiera i chroni pobożnych,  
zsyła na taki kraj wiele szczęścia i błogostawieństwa.  
Sztuka przeżywa świetność, nauka jest w rozkwicie,  
rozwijają się handel z dalekimi krajami.  
Wszystko to dotyczyło kiedyś Gdańska,  
teraz to miasto nawiedzają same niedostatki i plagi.  
Miłość braterska, zgoda i prawo,  
Są tu nieobecne, nawet żywność się psuje.  
W prześwietnym bractwie toczyło się harmonijne życie,  
ale wzbudzone tu i tam zamieszki,  
powodują u nas niepokoje,  
jednak dzięki rozwadze na czas zażegnane.  
Przyczyną nieszczęść są złe instynkty,  
które zaczynają szkodzić temu biednemu miastu.  
Były już zamieszki i bunty,  
kto może wiedzieć, co czeka nas w tym roku,  
Przychylność króla daje nam nadzieję na lepsze czasy.  
Niedawno przybyły najwyższy sąd krajowy  
wskazał, co prawe i sprawiedliwe,  
a wszystkim stanom przypomniał ich obowiązki.  
Niech Bóg błogosławi jego starania i pracowitość,  
żeby później z satysfakcją wracał do Polski.  
Panie przywróć Gdańskowi jego dawną świetność,  
a sprawdzi się maksyma, że tylko zgoda  
buduje<sup>45</sup>.*

<sup>44</sup> Tamże, s. 550-552.

<sup>45</sup> Bibl. Gd. PAN, syg. 936, s. 59v.

Ilustracją dla tego jest znów bogato zdobiona następna karta, na której u góry, pod nazwiskami ławników piekarzy, wymalowano symbole Opatrzności Bożej, oko z promieniami, rękę trzymającą berło, symbol władzy królewskiej, Jezusa Chrystusa i płomień, symbol natchnień Ducha Świętego. Na ziemi stoi bocian symbol, płodności i powodzenia, który zjada węża podstępny i niezgody. W otoku napisano *On chroni i uzdrawia*, a poniżej *Bóg, obrońca pobożnych*. Poniżej umieszczono herb bractwa, a pod nim dwie postacie alegoryczne. Pierwsza symbolizuje zgodę, ma w rękę wagę, a w drugim miecz. Nad nią zapisano *Zgoda buduje*. Druga postać ma dwie twarze, w jednej ręce trzyma zwierciadło, w którym przegląda się jedna twarz, a w drugiej ręce trzyma fujarkę, którą przykłada do drugiej twarzy. Włosy ma rozczochrane. Po jej stronie napisano *niezgoda rujnuje*. Poniżej wpisano nazwiska pozostałych władz korporacji<sup>46</sup>.

Na odwrocie następnej karty zapisano ozdobnym pismem:

*Praca i śmierć  
To dwie znane sprawy,  
Które przysparzają nam  
Najwięcej trosk.  
On przed laty  
Rozpoczął pracę z Bogiem,  
Aby kiedyś  
Mógł umrzeć radośnie<sup>47</sup>.*

Znów są to słowa do ilustracji z następnej karty, w której po nazwiskach ławników piekarzy umieszczono czaszkę owiniętą chustą i kartusz z widokiem piekarza, który pada wkładając lub wyjmując z pieca chleb. Rysunek umieszczono w kartuszu o symbolach barokowych przypominających o przemijaniu. Są tam róże, z których spadają płatki kwiatów, dopalająca się świeca i ręka śmierci, która przyzywa umierającego piekarza. Kartusz owija szarfa z napisem *O człowieku, pamiętaj o śmierci*, a pod rysunkiem przedstawiającym wnętrze piekarni dopisano *w swoim zawodzie*. Tym razem na dole umieszczono herb korporacji<sup>48</sup>.

Dwie karty dalej znów znajdujemy ozdobnie zapisany wiersz z przestrogami dla członków bractwa.

*Kto szuka największych przyjemności? U mnie może je*

<sup>46</sup> Tamże, s. 60.

<sup>47</sup> Tamże, s. 61v.

<sup>48</sup> Tamże, s. 62.

*znaleźć,  
Sprawiam, że przygnębienie i niepokój  
Znikają.  
Kto wie, gdzie spocząć na różach  
i liliach,  
tam wnet zapanuje w sercu spokój.*

*Tak jak żuraw stoi przy swojej  
chmarze,  
a jego czuwanie zapewnia wszystkim spokojny  
sen,  
Tak i mędrzec musi trzymać  
straż, aby spokój nie uśpił  
jego czujności.  
Prawdziwa przyjaźń jest odbiciem nieba,  
tam nie ma niestałości i  
falszu,  
Wieńczy ją blask nieskalanego światła,  
Jednak dobrze się przyjrzyj, nie ufaj nikomu<sup>49</sup>.*

Jest to następna zachęta do spokoju i zgody w korporacji i w mieście. Ciekawe jest to, że autor odwołuje się do zbiorowej mądrości, którą trzeba strzec i z czujnością rozwijać w sobie jako cnotę. Ilustracją do tych wypowiedzi są dwa malowidła na następnej kacie. Prócz stałych elementów, czyli herbu i kartuszy z nazwiskami władz bractwa, znajdujemy dwa rysunki. Umieszczony wyżej przedstawia czerwone serce między lilią i różą, a nad tym napisano *Pięknie i szczerze*. Pod herbem drugi rysunek ukazuje żurawia stojącego na jednej nodze, trzymającego coś w drugiej i rękę z okiem w otwartej dłoni. Przedstawia to czujność, mądrość i przyjaźni. Nad nim umieszczono dwa napisy. Pierwszy odnoszący się do żurawia: *Aby mnie nie zaskoczyli* i drugi nad ręką *Patrz i ufaj<sup>50</sup>*.

Zachęta do zgody została przedłożona także w 1755 r. Być może łączy się to z inicjatywą pospólstwa postawienia królowi Augustowi III pomnika w Dworze Artusa. Dzieło wykonał rzeźbiarz gdański rodem z Królewca, Jan Henryk Meisner. Uroczystość odsłonięcia pomnika miał miejsce 7 października, w dniu urodzin króla. Tę uroczystość uświetniły: mowa ku czci

<sup>49</sup> Tamże, s. 64v.

<sup>50</sup> Tamże, s. 64.



Augusta III ogłoszona przez przedstawiciela Trzeciego Ordynku Frydrycha Gottlieba Remmersona, wykonanie skomponowanej na tę okoliczność pieśni przez kapelmistrza Jana Baltazara Breislicha, wystawienie specjalnej sztuki teatralnej i wygłoszenie okolicznościowego wiersza znanego poety gdańskiego Jana Adama Tritta z wyrazami wdzięczności mieszczaństwa gdańskiego dla króla polskiego Augusta III<sup>51</sup>.

Z tych uroczystości może pochodził wiersz, bez podpisu, umieszczony na odwrocie karty 65, zapisany ozdobnym pismem:

*Zadowolone jest serce  
Z siebie i swego położenia,  
Które zna zamysły Boga  
I ufa jego zarządzeniom,  
W każdym czasie zawiązuje  
Piękny, trwały związek:  
Zgodę.  
To ona wszystko buduje  
Naprzeciw niej zawiść.  
Oznaka najwyższego  
Niezadowolenia.  
Niech umrze zawiść!*<sup>52</sup>

Tym razem ilustracją do tej wypowiedzi są dwa rysunki (poza stałymi elementami). W pierwszym przedstawiono alegorię zgody, którą wyobraża kobieta wygodnie odpoczywająca na skarpie, za którą widać krajobraz spokojny. Trzyma ona w ręku prawdopodobnie lampę. W dali widnieje miasto z zarysem kościoła Panny Marii. Na drugiej ilustracji stojąca kobieta na brzegu wzburzonego morza, ma rozwichrzone włosy, a na jej ramieniu siedzi czarny ptak, być może kruk. W dali widać wysokie fale i ciemne chmury, a brzeg jest z popękanej skały. Nie umieszczono przy nich żadnych napisów<sup>53</sup>.

Po sprawach wewnętrznych autorzy księgi piekarzy zwrócili uwagę na sprawy międzynarodowe, które mogły oddziaływać na pomyślność miasta. Pierwszy z tekstów jest zawiera aluzje i przestrogi z powodu ambicji politycznych króla pruskiego Fryderyka II Wielkiego. Mówi on o bogu

<sup>51</sup> *Historia Gdańska*, praca zbior. pod red. E. Cieślaka, t. III, cz. 1, Gdańsk 1993, s. 577.

<sup>52</sup> Bibl. Gd. PAN, syg. 936, s. 65v.

<sup>53</sup> Tamże, s. 66.

wojny, który przygotowuje się do odegrania swej roli. Nad problemem tym zatrzymano się w zapisie na wersie karty 69.

*Gdy Mars się uwijał, gdy bębny brzmiały,  
Gdy wywiczony lud maszerował do woli,  
Radowało się nasze serce, rozpierało naszą pierś.  
O wojnie i uzbrojeniu mógłby rozprawiać jakiś Aleksander,  
Który przecież wyśmiewa wroga, wyniosłe męstwo.  
Aleksander chce mieć też swoje Pompeje,  
Jednak Fryderyk podzielił zaszczyty bohaterów,  
Jeśli jeszcze raz pokrzepiłby się na Salamandris,  
Może niebo pozwoli mu się radować.*

Na dole (można uznać, że tą samą ręką) dopisano, że 1 stycznia 1757 r. łaszt pszenicy kosztował 400 fl., a łaszt żyta 300 fl.<sup>54</sup> Musiały to być szczególnie wysokie ceny, skoro zostały odnotowane po raz pierwszy i na stronie ozdobnie wykonanej, a więc mającej inną rangę niż zapisywanie bieżących wydarzeń korporacyjnych.

Ilustracją do tej wypowiedzi jest rysunek wykonany na następnej karcie. Najważniejszy jest na nim czarny pruski orzeł, który wspiera się na kartuszu zawierającym rysunek stojących naprzeciw siebie dwóch armii. Pierwsza z nich to zapewne armia pruska, a druga austriacka. Za dwoma szeregami żołnierzy widać płonące miasto i wzgórze. Kartusz otaczają sztandary obu armii, broń i armaty, a to wszystko oświetla słońce wychodzące zza herbu brackiego. Nie ma żadnego napisu, który by pomógł lepiej zinterpretować tę ilustrację<sup>55</sup>.

W następnej wypowiedzi z 1758 r. znajdujemy uznanie dla wojennych talentów króla Fryderyka pruskiego, ale z pewną dozą ironii na jego zachłanność.

*Zuchwały muzułmaninie, jak możesz być  
tak śmiały, nie znasz oręża  
naszego Fryderyka, ten znak  
na mojej czapce oznacza śmierć,  
nie może tu stać długo,  
bo tam będzie przegrana.*

<sup>54</sup> Tamże, s. 69v.

<sup>55</sup> Tamże, s. 70

*Jestem człowiekiem szczerym, to  
wiedzą wszyscy, złoto i pieniądze  
radują moje serce. Oddalam od siebie smutki.  
Dlatego odejdź ode mnie z tym znakiem,  
mówienie o śmierci nie jest mi straszne,  
wiadomo, że niczego się nie lękam,  
dlatego chcę się z tobą zmierzyć<sup>56</sup>.*

Ilustracja tego wyznania jest bardzo wymowna. Kartusz z panoramą bitwy między wojskami pruskimi, które traktują żołnierzy muzułmańskich. W tle widać wzgórze i twierdzę. Obraz trzyma z jednej strony żołnierz pruski z trupa czaszką na czapce i szpadą przy boku, a z drugiej strony Turek ze strzelbą w jednej i szablą w drugiej dłoni. Na kartuszu siedzi czający się do skoku orzeł pruski z dziobem zwróconym w stronę decydującego starcia w bitwie<sup>57</sup>.

Po roku gdańszczanie mogli być wdzięczni Bogu, że nie zostali wciągnięci w wir tej wojny, dlatego na następnej karcie zamieszczono dziękczynienie skierowane do Opatrzności Bożej.

*Ach, Boże pełen łaski, znowu minął rok  
Ku wieczności, obudźcie się moje zmysły  
W tym roku dosięgła mnie ręka twego gniewu,  
Rzuciłeś ogień, a dom mój stanął w płomieniach.  
Lecz cóż ja mówię o gniewie, to były ręce miłości,  
Które mnie laskawie ochroniły przed niebezpieczeństwem  
Dlatego zanoszę do ciebie, o Boże, na koniec roku  
Pieśń dziękczynną i pieśń pochwalną na ten nowy rok.  
Jakże byłeś dla nas w starym roku laskawy,  
Oszczędzając nasze miasto, o wielki Boże,  
Przed wojną i wrogiem, o którym opowiadano,  
Przed wojną i wojennymi jękami, o których pisano,  
Przed polami, które spłynęły krwią.  
Dotąd żyliśmy w ciągłym lęku,  
Że mógłbyś nam słusznie odpłacić tak, jak innym.  
Ach, któż to wie, co jeszcze może spaść na nasze głowy,  
Dlatego daj nam wielki Boże, trwały pokój,  
Gdyż nie ma nic świetniejszego nad to miasto.*

<sup>56</sup> Tamże, s. 71v.

<sup>57</sup> Tamże, s. 72.

*Niech nigdy nas nie znużą modlitwy i błagania.  
Bądź naszą siłą rano, błogostaw nam rano i wieczorem.  
A gdy twa ręka z niebios nam to zesła  
Będą cię chwalić nasze usta i serca.  
Boże, niech twoje imię i chwała będą uwielbione na wieki,  
Za to, czego doznaliśmy w starym roku.  
Jeśli upadłem, to mnie podniesiesz.  
Wiem, że w nowym roku dostąpię błogostawieństwa.*

Te radosne wersety ilustruje dopisek skreślony tą samą ręką informujący, że laszt pszenicy kosztował w tym czasie 330 fl., a laszt żyta 210 fl.<sup>58</sup> Ilustrację do tego (poza stałymi elementami) stanowi rysunek przedstawiający panoramę Gdańska z wyraźnie podkreślonym pożarem w okolicy ratusza. Przed wałami miasta namalowano przegląd garnizonu gdańskiego, maszerują oddziały piechoty i stoi bateria artylerii<sup>59</sup>.

Czeladnicy piekarscy szczególnie musieli cenić sobie wersety z następnej karty, bo zostały one otoczone wieńcem laurowym i ozdobnie napisane.

*Zaledwie sprawcze skinienie wszechmocnego  
stwórcy wszechświata  
przywołało z nicości kulę ziemską  
do istnienia.  
Zaledwie rozbłyło światło ciemnych mroków  
wczesnego poranka,  
w którym ukazało się piękno doskonałego  
dzieła stworzenia:  
Już można spostrzec subtelne poczynania Stwórcy,  
Prowadzące cały sens stworzenia  
ku przyszłości.  
Ptak przepełniony uczuciem wyśpiewuje  
chwałę małżonki,  
która wśród zielonego listowia  
krzewów  
daje znaki, że jest stworzona  
do miłości,  
instynktownie ulegając*

<sup>58</sup> Tamże, s. 73v.

<sup>59</sup> Tamże, s. 74.

popędom.  
 I tak wszystkie stworzenia podążają za skinieniem  
 Stwórcy.  
 Aż w całości wypełni się sens  
 stworzenia.  
 Czy namacalny obraz niewidzialnego Boga, człowiek,  
 stworzony do zamieszkania nieba  
 i ziemi,  
 może ze złością i okrucieństwem łamać boże  
 zamierzenia,  
 a niebu odbierać mieszkańców?  
 Znacznie mądrzej będzie rozmnażać niebieskich  
 dziedziców,  
 niż przez głupotę uciekać przed zamierzeniami  
 stwórcy<sup>60</sup>.

Wiersz ten nie jest podpisany, a ilustracją do niego jest medalion z wyobrażeniem raju. Pod rajsłą jabłonią stoi nagi Adam i Ewa, która trzyma jabłko w lewej dłoni, a z drzewa zsuwa się ku niej wąż. Wokół nich poruszają się w pełnej harmonii zwierzęta<sup>61</sup>.

Przed następną ilustracją księgi zapisano pochwałę sprawiedliwości oraz modlitwę o zgodę w bractwie, przestrzeganie prawa i sprawiedliwości.

*Sprawiedliwość kieruje swój  
 Miecz ku złu i dobru.  
 Piętnuje swawolę  
 Występku, który bezczelnie  
 Rujnuje spokój, uciska niewinność,  
 Chciwie spoziera na cudze dobra!  
 Tak, jak miecz sprawiedliwości  
 rzuca iskry ku złu, w słusznej zemście,  
 Tak też osłania cnotę,  
 Pomaga uciśnionym,  
 Nagradza i wychwala pobożnych.  
 Odślania tajemnice.  
 Ocenia czyny,  
 Sprawiedliwie je waży.*

<sup>60</sup> Tamże, s. 75v.

<sup>61</sup> Tamże, s. 76.

*Nie mówi: tak zasłyszano,  
 Tak wieść niesie.*

*Nie, sprawiedliwość sama rozważa czyn  
 I odplaca wedle zasług!*

*Panie, który miłujesz sprawiedliwość,  
 Nie pozwól, aby zwyciężyło bezprawie,  
 Wspomóż uciśniony świat chrześcijański!  
 Nigdy nie pozwól, aby poddał się twój lud.  
 Spraw, aby także w naszym bractwie  
 Przestrzegano prawa i sprawiedliwości<sup>62</sup>.*

Ilustracją do niego jest (poza stałymi elementami herbu bractwa i kartuszy z nazwiskami władz) wyobrażenie sprawiedliwości jako kobiety ubranej w białoniebieskie szaty, z wagą w lewej i mieczem w prawej dłoni<sup>63</sup>.

Po sprawiedliwości czeladnicy piekarscy zamieścili w swojej księdze wiersz o nadziei.

*Nadzieja może pokrzepić serce!  
 Spełniają się nasze marzenia,  
 Chyba, że Bóg zechce inaczej!  
 Naszą duszę, ciało i życie  
 Powierzylimy jego łasce,  
 Zawierzylimy się mu we wszystkim.*

*Kiedy więc w niebezpieczeństwie  
 Towarzyszy nam taka kotwica,  
 niczego się nie lękamy.  
 A gdy obok nas pojawią się  
 Śmierć i życie, gdy nas prowadzą,  
 Nie obejdziemy się bez kotwicy.*

*On wie, jak według swojej woli  
 Spełnić nasze marzenia.  
 Wszystko ma swój czas,  
 Niczego nie możemy mu nakazać,*

<sup>62</sup> Tamże, s. 77v.

<sup>63</sup> Tamże, s. 78.

*Jednak ta kotwica niech z nami zostanie,  
A kiedy Bóg nas powoła, będziemy gotowi<sup>64</sup>.*

Ilustracją tego wyznania jest (poza elementami stałymi) alegoria nadziei, czyli kobieta oparta na dużej kotwicy okrętowej trzymająca w drugim wzniesionym ręku gołębia. W tle widać dwa okręty. Pierwszy walczy z falami wzburzonego morza, drugi płynie spokojnie<sup>65</sup>.

Po kilku latach spokoju politycznego gdańszczanie znów zaczęli interesować się sprawami politycznymi. W elekcji po śmierci Augusta III wybrano pod dyktando Rosji na króla Stanisława Augusta Poniatowskiego. Układy polityczne zapewniły spokój wewnętrzny. Zostało to odnotowane w księdze bractwa.

*Dwaj królowie podają sobie dłonie,  
Na znak przyjaźni i  
Pojednania,  
Kończy się straszna wojna, cichną jej skutki  
A ich łączny związek szlachetnej przyjaźni.*

*Żeby to samo chcieli uczynić  
Najpotężniejsza z władczyń  
I wielki książę Prus,  
Wtedy w Niemczech nastalby błogi spokój,  
A cała Europa żyłaby w zgodzie<sup>66</sup>.*

Ilustracją do tych wypowiedzi są dwa rysunki umieszczone na następnej karcie. Po barokowym ozdobionym elementami roślinnymi kartuszu zawierającym nazwiska ławników umieszczono drugi z wizerunkiem dwóch królów w strojach francuskich, podających sobie dłonie w geście przyjaźni. Poniżej znajduje się herb bractwa, a pod nim drugi rysunek przedstawiający tym razem króla i królową, która wyciąga rękę do niego. Ukazują one niespodziewane pojednanie króla pruskiego Fryderyka II z carem Piotrem III, a później z jego żoną Katarzyną II. Pod tym znajduje się czwarty kartusz z zapisanymi nazwiskami starszych czeladników Johanna Friedriga Brandta i Johanna Gottlieba Chrenitza, pisarza Johana Gottfrieda Harwardta oraz ławników browarników Samuela Browe i Johana Wolaufa<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> Tamże, s. 79v.

<sup>65</sup> Tamże, s. 80.

<sup>66</sup> Tamże, s. 82v.

<sup>67</sup> Tamże, s. 83.

Następna ilustracja związana jest z wierszem wyrażającym wdzięczność Opatrzności Bożej za wprowadzenie pokoju i za panowanie Augusta III, króla polskiego, który życzliwie odnosił się do postulatów pospólstwa gdańskiego i zasłużył na ich wdzięczność.

*Dawne życzenia już  
się spełniły,  
Pożoga wojenna ustała, przygasły płomienie,  
Pola spływające krwią  
Uprawia teraz gospodarz.  
Opatrzność boża wzywała: Dość! I wojna się skończyła.  
A wszyscy wyciągali ręce do zgody.  
Tam gdzie niegdyś rozbrzmiewał szcęk broni,  
można teraz zasypiać spokojnie.  
Europa cieszy się zgodą i spokojem.  
Jedno państwo nawołuje drugie do pokoju.  
Gdańsk też nie milczy, śpiewa radosne pieśni.  
Wśród tych oznak wdzięczności odchodzi  
August.  
August drętwieje i umiera po trzydziestu  
latach panowania.  
W tym czasie stale kierował swoje berto ku Gdańskowi.  
Opatrzność i tym razem nas wysłuchała  
i wkrótce radość ukoi  
nasz ból<sup>68</sup>.*

Na karcie 86 namalowano, oprócz kartuszy zawierających nazwiska władz korporacji i jej herb, dwa symboliczne rysunki. Pierwszy przedstawia alegorię pokoju, kobietę w hełmie rycerskim na głowie, ale trzymającą w jednej ręce wieniec laurowy, któremu się przygląda, a w drugiej zieloną trawę. Pod herbem umieszczono kartusz z symbolami przemijania, czaszką opartą o zamkniętą księgę, z której zwisa kartka papieru z napisem *memento mori*. Na szafce stoi świecznik z palącą się świecą, leżą instrumenty muzyczne z nutami i stoi wazon z zwiędłymi i opadającymi kwiatami. Obok niego unoszą się bańki mydlane<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> Tamże, s. 85v.

<sup>69</sup> Tamże, s. 86.

Na wieść o elekcji króla Stanisława Augusta Poniatowskiego napisano wiersz dwoma kolorami. Pierwszą część purpurą – kolorem królewskim, a drugą kolorem zielonym – symbolem nadziei.

*Cieszcie się szczęściem, które zsyłają niebiosa,  
Wy, którzy tak miłujecie pomyślność Gdańska i Polski!  
Zważcie, jak po ojcowsku życzliwy jest ten,  
Który wedle życzenia dał wam najlepszego króla!  
Powiedzcie! Któż by pomyślał i miał nadzieję,  
Że nadejdzie ten szczęśliwy czas!  
W pokoju i jedności, w zgodzie i zbytku,  
Ze wzruszeniem wychwalamy łaskawy los,  
Który dał nam Króla, ojca i bohatera,  
Wielkiego Stanisława, szczęście dla Polski!*

*Niech Wiekuisty Bóg, który ciebie i nas kocha,  
Strzeże cię, o pomazańcze, królu, bohaterze!  
Niech będzie twoją przyłbicą i tarczą, abyś miłowany,  
Pozostał obiektem sławy w czasie pokoju i w czasie wojny,  
Aż po następne pokolenia,  
I tak zapisał w naszych sercach:*

*Opatrzność uczyniła mnie waszym ojcem, dla waszego szczęścia.  
Szanujcie ten dar. Przyjmijcie ten los!<sup>70</sup>*

Władze korporacji zilustrowały to dwoma malowidłami. Pierwsze przedstawia króla siedzącego na stopniu przed tronem, w zbroi rycerskiej okrytej płaszczem gronostajowym. Na jego głowę ręka Opatrzności Bożej wyłaniająca się z chmury nakłada koronę królewską. Drugie umieszczone poniżej herbu korporacji przedstawia kwokę, która broni swoje pisklęta przed zbliżającym się czarnym psem<sup>71</sup>.

Jeszcze bardziej radość z wyboru króla wyrażono w następnym wierszu, który jest zarazem przysięgą wierności i dziękczynieniem Bogu za wybór króla Stanisława Augusta Poniatowskiego.

*Najjaśniejszy Królu Stanisławie,  
Najpotężniejszy Augustcie,  
radosnym sercem,*

<sup>70</sup> Tamże, s. 87v.

<sup>71</sup> Tamże, s. 88

*czci cię Gdańsk,  
przysięga ci wierność,  
która trwać będzie  
póki życia  
w murach tego miasta.  
Poruszeni chwalimy Boga,  
który pamiętał nas,  
czyniąc najroztropniejszego  
naszym królem!  
Obrońcą naszego miasta,  
najlepszym ojcem,  
w kłopotach najdroższym  
doradcą!  
Dlatego wszyscy tu  
razem wołają:  
Niech żyje August! Niech żyje  
Stanisław!<sup>72</sup>*

Ilustracją tego pięknego hołdu jest malowidło przedstawiające króla siedzącego na tronie i przyjmującego czterech rajców gdańskich ubranych w czarne stroje z białymi krzyżami. Mają oni podniesione prawe dłonie i palce złożone w geście przysięgi. Zapewne było to związane ze staraniami władz miasta o zniesienie pruskiej komory celnej w Kwidzynie. Pertraktacje trwały z udziałem Gdańska, Torunia i Elbląga<sup>73</sup>.

Mimo radosnych nastrojów w mieście, w Rzeczypospolitej, a szczególnie poza jej granicami, zmierzano do destabilizacji stosunków w niej panujących. Nastroje antydysydenckie wśród szlachty zostały wyrażone na sejmie w 1766 r. Rosja i Prusy pod pretekstem obrony dysydentów inspirowały zawiązanie konfederacji 20 marca 1767 r. w Toruniu. Rada miasta opowiedziała się za przystąpieniem do niej już 23 marca, ale syndyk Gotfryd Lengnich opracował historyczno-prawny wywód, w którym podawał argumenty za i przeciw przystąpieniu do konfederacji. Ostatecznie doradzał rozważne postępowanie, aby nie narazić miasta na zarzut zdrady stanu<sup>74</sup>. Dlatego w mieście panował niepokój, który wyrażono również w księdze czeladników piekarskich.

<sup>72</sup> Tamże, s. 89v.

<sup>73</sup> Por. *Historia Gdańska*, t. III, cz. 1, Gdańsk 1993, s. 605-606.

<sup>74</sup> *Historia Gdańska*, t. III, cz. 1, Gdańsk 1993, s. 611.

Jeszcze czuwa nad nami Jahwe,  
jeszcze chroni nas litościwie,  
jeszcze drwi sobie z wroga,  
jeszcze jest ostoją ubogich,  
gdy nagle tyran zaczyna prześladować  
swoją naród, aż po śmierć.

Zmówcie się, szturmujcie jego tron,  
wielcy bogowie tej ziemi! Nadaremno!  
To jest Syn Boży!  
Jego królestwa nie można zburzyć.  
Użyjcie tortur, władzy i wszystkich podstępów,  
Ale pamiętajcie, że Bóg jest jeszcze królem.

Dysydenci polscy zdają się  
ciążyć ku Baalowi.  
Spokojnie! Bóg czuwa w świątyni,  
łamię zatwardziałe serca,  
na jego skinienie wstają monarchowie,  
zwalniają krok.

Zgodnie podają sobie ręce  
władcy dwóch mocarstw,  
aby z rozwagą omówić  
trudne położenie.  
Nie tylko carowa Rosji,  
także Prusy wysyłają posłańców.

Przepelniona ogniem współczucia  
zbliży się do tronu księcia,  
błaga, aby zapobiec nieszczęściu,  
którego pragną tysiące wrogów.  
Jednak zawiść wzięła górę,  
i dalej niesie spustoszenie.

Boże! Prowadź szlachetnego Augusta,  
zmiękczył serca potężnych,

niech wreszcie zniknie wszelka nienawiść  
rozlana w sercach.  
Wszędzie szerz pokój  
i błogosław królewskiemu domowi!  
Na stronie rej dopisano dawno:  
Dawno oczekiwany sejm  
dysunitów i dysydentów,  
który miał miejsce w Warszawie<sup>75</sup>.

Autor wiersza wyraża obawę o losy Rzeczypospolitej zagrożonej wtrącaniem się państw ościennych w jej sprawy wewnętrzne. Ma nadzieję, że Bóg wskaże królowi polskiemu właściwą drogę postępowania, którą zatwierdzi sejm w 1766 r. Niestety uchwały sejmowe pozbawiły dysunitów i dysydentów prawa piastowania funkcji i urzędów publicznych. W Gdańsku obawiano się, że uchwały te posłużą do usunięcia ich przedstawicieli z izby wyższej sejmu pruskiego i z urzędów miejskich

Ilustruje to malowidło przedstawiające króla zasiadającego na tronie i przyjmującego dwóch delegatów. Pierwszy z nich trzyma rozwinięty list carowej Katarzyny II, a palcem drugiej ręki wskazuje na króla, jako gwaranta swobód mniejszości wyznaniowych w kraju.

Jeszcze wyraźniej obawy o los protestantów wyrażono w następnym roku. Zamieszczono w księdze korporacji czeladników piekarzy następujący wiersz:

Daremnie szaleje zgraja wrogów  
chcąc ograniczyć moc prawdy,  
na próżno prześladowczy duch próbuje  
łamać prawa słabszego brata.  
Żarliwość patrioty zwycięży nawet,  
gdy napotka tysiące przeszkód.  
Wspaniałomyślność poda mu dłoń,  
pomoże w walce o wolność,  
to ona właśnie broni niewinności  
i pokonuje jej niemoc.

Marzenia dysydentów nigdy  
nie padły na tak podatny grunt.  
Może nigdy nie mieliśmy szczęścia,

<sup>75</sup> Tamże, s. 92v.

*chyba, że w dalekiej przyszłości,  
doczekać pełni praw  
dla swojej wspólnoty,  
gdyby wielka duchem Katarzyna  
nie była łaskawa dla ich błagania.  
Ona tak chce, to jest jej radość,  
żądza władzy umiera, odchodzi.*

*Polska ożywiona wdzięcznością  
i radością wysyła swoich posłów  
przed tron wielkiej władczyni,  
której łaskawość była im znana.  
Związek pokojowy jest podpisany,  
a wraz z nim wszystkie prawa kardynalne.  
O ich ustanowienie, jeszcze niedawno,  
z płaczem prosili prześladowani.  
A teraz jest zaspokojona wola orła,  
tak, życzenie Polski zostało spełnione<sup>76</sup>.*

Jest to wiersz, w którym najdobitniej Gdańsk i jego mieszkańcy utożsamiają się z Polską. Katolicka szlachta jest potraktowana bardzo delikatnie, mówi się tylko o tym, że chce ona ograniczyć *moc prawdy*. Wspomina się jedynie o jakiś wrogach dysydemtów, nazwanych patriotami polskimi, którzy nigdy nie mieli szczęścia do tak wielkiej opiekunki swoich interesów, jaką jest caryca Katarzyna. Wiersz napisano przed sejmem nazywanym „delegacyjnym” lub „repninowskim”, który został zawiązany w końcu 1767 r. Ilustruje to miniatura, na której przedstawiono Katarzynę na tronie, z berłem w ręku przyjmującą delegację dysydemtów ubranych w stroje francuskie. Pierwszy delegat klęka na jedno kolano przed carową, a drugi stoi za nim<sup>77</sup>.

Jest to ostatnia ilustracja i ostatni tekst odnoszący się do spraw publicznych wykraczających poza sprawy korporacyjne. Zapisano jeszcze czeladników przyjętych w 1767 i 1768 r. i notatkę o wspomnianej już grzywnie nałożonej na Petera Fuge w wysokości 16 fl. za poświadczenie nieprawdy. Karta ta jest przyklejona do wyklejki wykonanej z tego samego papieru

<sup>76</sup> Tamże, s. 95v.

<sup>77</sup> Tamże, s. 96.

co na początku książki. Na ostatniej stronie okładki wytłoczono nazwiska starszych czeladników z 1724 r., czyli roku założenia książki, Christoph'a Zerrenbacha i Joachima Stengricha oraz pisarza Simona Pakhausera.

## Summary

### The Book of the Gdansk Journeymen Association of Roll and Cake Bakers of 1724-1768.

Although the book, discovered by the author, includes mainly data on admitting procedures of the guild of roll and cake bakers, it also contains information about their mutual assistance fund, a little hospital and an inn. Its cultural value seems to be of greatest importance, though. It includes statements, in a verse form, on political and military issues, on social relations in town as well as on poor harvests and high prices. There are also philosophical and religious statements on the significance of life and the role of the Divine Providence. Yet the author underlines most strongly the patriotic attitudes of the bakers, especially their constant care about the future of Poland and its rulers, namely the Polish kings Augustus III and Stanislaw Augustus Poniatowski.

Its outstanding illustrations, placed on separate sheets, are absolutely unique. The names of the town authorities' members were set within ornamental emblems attached to the paintings of the association's coat of arms and the illustrations attached to the above mentioned verses and other thoughts.

Iwona Rohde (Gdańsk)

## Udział straży ogniowych w życiu Kościoła oraz społeczności Powiatu Morskiego przed wybuchem II wojny światowej

Ochotnicze Straże Pożarne zaczęły powstawać w późniejszym Powiecie Morskim po 1906 r. Początki ich działalności można wywodzić z ustawy niemieckiej z 1904 r., która stworzyła podstawy do uregulowania ochrony przeciwpożarowej. Rozporządzenie wprowadzające ją w życie doprecyzowało w znacznym stopniu problemy walki z ogniem i zasady przynależności do oddziałów straży pożarnych ochotniczych, przymusowych, zawodowych i zakładowych. Określono także zasady zakupu sikawek dla wsi oraz wyposażenie straży w sprzęt, jego rodzaj, liczbę i jakość. W rozporządzeniu zawarto uregulowania odnoszące się do udziału miejscowej ludności w akcjach gaśniczych oraz organizację systemu szkoleń, określono zasady przynależności do straży przymusowych.

Natomiast w statutach i regulaminach OSP określono dokładniej zasady pomocy i pracy na rzecz wspólnot lokalnych. Wśród nich były przedsięwzięcia na rzecz Kościoła lokalnego oraz związek z nim. Nawiązując do usposobienia społeczności kaszubskiej można z całą stanowczością stwierdzić, że Kaszubi ze szczerego serca kochali swoją ziemię, ale także kochali i oddawali cześć Bogu. Każde choćby najmniejsze strażackie spotkanie uwieńczone było pieśnią ku czci Boga oraz Najjaśniejszej Rzeczypospolitej Polskiej, Prezydenta, Marszałka Polski. Swoje uczucia religijne demonstrowali z wielką dumą, biorąc udział w świętach kościelnych.

Dla bliższego zobrazowania ducha kaszubskiego, warto przybliżyć wydarzenia z 1930 r., gdy czynni członkowie OSP z Wejherowa, brali udział w uroczystościach wielkopiątkowych<sup>1</sup> i Wielkiego Tygodnia. W pierwsze święto Wielkiej Nocy na rynku miasta Wejherowa, odbył się koncert orkiestry OSP. Jej program był nader imponujący, składała się na niego między innymi: uwertura *Chłop i poeta* – Sugge'go oraz *Monachijska dziewczyna*,

<sup>1</sup> „Gazeta Kaszubska”, nr 92, sobota 19 kwietnia 1930 r.

uwertura z opery *Kalif z Bagdadu*, *Chińska serenada* oraz wiele pięknych utworów wykonanych w profesjonalny sposób.

Niedziela Zmartwychwstania Pańskiego w wejherowskiej farze, rozpoczęła się tradycyjnie procesją rezurekcyjną. Na Mszę św. przybyły tłumy wiernych. Przenajświętszy Sakrament niósł ks. Dziekan Eugeniusz Roszczyński w asyście 3 księży. W części wokalne przygrywała orkiestra OSP.

Biorąc pod uwagę, iż tradycyjny zespół powiększył się o sekcję smyczkową, muzyka w kościele brzmiała niezmiernie subtelnie i imponująco. Wkład orkiestry w uczczenie tego święta nie zakończył się na udziale we Mszy św. W pierwsze święto w południe orkiestra koncertowała jeszcze, przed ratuszem. Jak czytamy we wspomnieniach „Koncert ten ściągnął na rynek bardzo dużo słuchaczy”<sup>2</sup>.

Obchody świąt narodowych w Powiecie Morskim związane były zawsze z uroczystościami kościelnymi. Tak było podczas obchodów Święta Odzyskania Niepodległości przez Polskę, również podczas obchodów Święta 3 Maja. Uroczystości rozpoczynały się pobudką na rynku miasta, w wykonaniu orkiestry OSP. Następnie cała brać podążała na Górę Kałwarię, albo do miejscowych kościołów, aby tam pokłonić się Najwyższemu, a zarazem wzmocnić ducha polskiego. Wówczas ludzie z wielką radością przebywali razem, odważnie demonstrując własne uczucia, ciesząc się odzyskaną niepodległością. W uroczystościach uczestniczyły wszystkie stany, cechy, stowarzyszenia i bractwa. Przeddzień centralnych uroczystości 3 Maja, zorganizowano capstrzyk z pochodniami, poczym przed rozstaniem, zebrani odśpiewali wspólnie *Boże coś Polskę*<sup>3</sup>.

Brać strażacką była tam, gdzie w kościołach czczono ich świętych patronów, uczestniczyli w odpustach parafialnych i wspólnych zabawach<sup>4</sup>. Straż wejherowska w tych wydarzeniach brała bardzo czynny udział. Jej członkowie podążali w odświętnych mundurach, ramię w ramię z władzami miasta. W procesjach w „Oktawie Bożego Ciała”, członkowie straży maszerowali tuż przy chórze, za baldachimem, pod którym kapłan niósł monstancję<sup>5</sup>. Oddział OSP podczas procesji czynił posługę straży honorowej. Straż tę

<sup>2</sup> „Gazeta Kaszubska”, nr 94, środa 23 kwietnia 1930 r. „Wejherowo ze świąt”.

<sup>3</sup> „Gazeta Kaszubska”, nr 104, z 6 maja 1930 r. art. „Uroczystości 3 Maja”.

<sup>4</sup> „Gazeta Kaszubska”, nr 125, sobota 31 maja 1930 r. art. „Odpust Wniebowzięcia Pańskiego”.

<sup>5</sup> „Gazeta Kaszubska”, nr 139 z 18 czerwca 1930 r.



pełnił po obu stronach baldachimu wraz z Bractwem Strzeleckim oraz Organizacją Powstańców i Wojaków. Przed strażą honorową dziewczynki sypały kwiaty na chwałę Bogu, za nimi zaś dzielni strażacy w święcących hełmach i odświętnych mundurach kroczyli dumnie na wzór swojego patrona św. Floriana.

Florian według tradycji był dowódcą armii cesarskiej, oficerem rzymskim. Żył w czasach prześladowań chrześcijan za panowania Dioklecjana. Jako gorliwy chrześcijanin udał się do Lorch koło Wiednia, by nieść otuchę i nadzieję 40 prześladowanym legionistom chrześcijanom.

W innym ze źródeł zapisano, iż na wieść o aresztowaniu chrześcijan, w geście protestu „chcąc podzielić ich los wyznał przed namiestnikiem cesarskim wiarę w Chrystusa”. Został wówczas uwięziony i według legend, zamordowany za odmowę złożenia ofiary pogańskiej<sup>6</sup>.

Swoją wiarę i pomoc czynił jawnie i odważnie, dając wielkie świadectwo wiary w Chrystusa Zmartwychwstałego. Florian został aresztowany na polecenie namiestnika Akwinii. Wszelkimi dostępnymi sposobami, zamierzano odsunąć go od wiary, jednak on nie uległ i z nadzieją trwał przy Bogu. Wówczas został poddany torturom, które poprzedziło biczowanie. Gdy te męki zawiodły ciało Floriana szarpano hakami, a następnie uwiązano mu kamień młyński do szyi i utopiono w nurtach rzeki Anizy. Poprzez przymat tortur jakim został poddany, dostrzec można jego prawdziwe męstwo i odwagę. Od tego momentu kult Floriana zaczął się rozszerzać w wielu krajach Europy, gdyż bohaterom za wiarę nie zamknie się ust. Ciało świętego z czcią pochowała wdowa Waleria. Nad jego grobem powstał klasztor benedyktynów. Staraniem księcia Kazimierza Sprawiedliwego, biskup Idzi z Modeny przywiózł relikwie św. Floriana do Polski. Zostały one powitane na Kleparzu pod Krakowem, stąd przeniesiono je na Wawel. Część relikwii pozostawiono dla kościoła wzniesionego w 1185 r. na Kleparzu. Stopniowo kult św. Floriana przejmowały kolejne kościoły cysterskie. W XII i XIII w. rozszerzał się on w innych polskich diecezjach. Patron Austrii i Bolonii był czczony w Krakowie. W XV w., w czasie groźnego pożaru jednej z dzielnic miasta, ocalał jedynie kościół pod wezwaniem św. Floriana. Wówczas zaczęto czcić go jako patrona od pożogi pożaru i straży pożarnych. Bohaterski Florian poniósł śmierć, gdy podążał na pomoc uciemżonym, ze swoim

<sup>6</sup> *Encyklopedia katolicka*, t. V, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1989, s. 347-348.

przesłaniem pełnym wiary i pociechy. Dzięki swojej heroicznej postawie, został ogłoszony, zwycięzcą i obrońcą od wielorakich nieszczęść, jakie mogły zagrozić człowiekowi w sferze materialnej oraz duchowej. Trzeba podkreślić, że autentyczne fakty z życia świętego tak mocno scaliły się z legendą o nim, iż dziś trudno oddzielić je. Ludzie od dawna gorliwie oddają mu cześć z nadzieją na ocalenie przed pożogą ognia. W średniowieczu modlono się tymi słowami „Św. Florianie miej ten dom w obronie, niechaj płomieniem od ognia nie płonie”. Poprzez wstawiennictwo świętego proszono o łaski u Najwyższego Boga:

„Święty Florianie  
Nasz miły Patronie  
Proś za nami Gospodyna  
Paniej Maryjej Syna”.

Członkowie OSP byli blisko swoich wspólnot kościelnych, jako wierni wyznawcy chrześcijańskich tradycji. Św. Florian stał się patronem tych, którzy w trosce o życie bliźniego, nie szczędzili własnego życia, ratując mienie ludzi oraz środowisko.

Święty był dla ówczesnych strażaków wzorem człowieka nieugiętego w swoich przekonaniach, był wzorem wierności w wyznawaniu wiary, wzorem męstwa, odwagi, ofiarności, on narażał się dla bliźnich, dla przyjaciół, chciał nieść pomoc, ulżyć w cierpieniu, oddał życie pod ciężarem własnej ofiarności<sup>7</sup>.

Właśnie tacy pragnęli być strażacy okresu Polski międzywojennej, godni swojego patrona, zawsze z ludźmi i pełni poświęceń, cnót, zgodnie z zasadą „Bogu na chwałę, bliźniemu na ratunek”. W 1934 r. w pierwszy dzień Zielonych Świąt, uroczystość swoją obchodził chór kościelny w Wejherowie. Uczestniczyli w nim strażacy wraz ze swoją orkiestrą. W trakcie uroczystości w kościele poświęcono sztandar chóru. Do powstania oraz do jego ufundowania przyczyniło się wielu dobroczyńców. Byli nimi mieszkańcy Wejherowa, liczni ofiarodawcy z poza miasta i członkowie chóru. Sztandar uszył własnoręcznie p. Szafirow z Koronowa<sup>8</sup>. Na jednej ze stron sztandaru wyhaftowano Chrystusa Króla oraz napis „Króluj nam Chryste”. Na drugiej zaś stronie na czerwonym tle widniało godło Państwa Polskiego.

<sup>7</sup> „Św. Florian – patron strażaków” – op. K. Jaskółka, Strona Szkoły Głównej Służby Pożarniczej w Warszawie.

<sup>8</sup> Imię wymienionej osoby jest trudne do ustalenia.

Liczny był udział gości w tym święcie. Przybyli przedstawiciele Towarzystwa Śpiewu „Moniuszko” z Pucka, Towarzystwo Śpiewu z Chyloni. Rodzicami chrzestnymi nowego sztandaru został prezes Oddziału Morskiego OSP Teodor Bolduan - burmistrz Wejherowa, było to wielkim zaszczytem i wyróżnieniem dla jego osoby oraz dla miasta i stowarzyszenia, które w osobie swojej reprezentował. Matką chrzestną została Zofia Nikleńwiczowa. Ponadto rodzicami chrzestnymi byli radca Władysław Stark ze swoją żoną, dyr. Augustyn Jeka oraz członkowie rodziny ks. prałata E. Roszczyńskiego.

Główne obchody miały miejsce w kościele farnym, gdzie prałat E. Roszczyński dokonał aktu poświęcenia. Podczas uroczystości w farze oraz procesji uczestniczyła orkiestra OSP z Wejherowa. Z kościoła udano się marszowym krokiem do ratusza miasta, tam chór męski „Charmonja” wykonał „Gaude Mater Polonia”. Wszyscy zebrani wzniesli gromki okrzyk na cześć Najjaśniejszej Rzeczypospolitej Polskiej i jej Prezydenta. Orkiestra OSP z Wejherowa odegrała hymn narodowy. Już na koniec uroczystości chór kościelny z towarzyszeniem orkiestry odśpiewał Poloneza A-dur Fryderyka Chopina.

Na tym uroczystości się jednak nie zakończyły. Wieczorem spotkano się w ogrodzie strzelnicy. Tam odbył się koncert OSP pod batutą Alfonsa Patera oraz występ chóru kościelnego. Uroczystości spotkały się z ogromnym zainteresowaniem publiczności. Strażacy byli razem ze wspólnotą kościelną podczas ważnych świąt religijnych.

Byli również wówczas, gdy wspólnoty świętowały małe rocznice, swoich duchowych przewodników, a bezspornie był nim ks. prałat E. Roszczyński<sup>9</sup>. Wspomniana uroczystość miała bardzo kameralny charakter, jednakże wśród zebranych gości nie zabrakło wejherowskich strażaków oraz ich prezesa na Powiat Morski T. Bolduana. Radości było wiele, gdyż świętowano ku czci proboszcza Fary z okazji 10 rocznicy proboszczowania w tej parafii. W gronie gości nie zabrakło przedstawicieli różnych lokalnych organizacji i stowarzyszeń, wraz z ich sztandarami. Przywiązanie straży ogniowej do spraw ojczystych, do Ziemi Kaszubskiej, a nade wszystko do Boga i Kościoła, przejawiało się na każdym kroku. Dawali temu wyraz przy każdej nadarzającej się okazji.

<sup>9</sup> „Gazeta Kaszubska”, z poniedziałku 29 października oraz 30 października 1934 r. „Akademia w świetlicy parafialnej.

Przykładem może być coroczne walne zebranie OSP w Bolszewie, które odbyło się w styczniu 1935 r. Po zrealizowaniu programu zebrania oddano honory Rzeczypospolitej Polskiej, Panu Prezydentowi Ignacemu Mościckiemu oraz Panu Marszałkowi Józefowi Piłsudskiemu. Jak wynika ze wspomnień okrzyk na cześć prezydenta i marszałka „został przez wszystkich entuzjastycznie powtórzony”<sup>10</sup>.

Nadto brać strażacka oddała cześć Bogu, odśpiewawszy na jego chwałę „Boże coś Polskę”. We wspomnieniach z zebrania, podkreślono, iż szczególnie wyróżniał się wójt OSP Bolszewo, gdyż najdonioślej „salwował”<sup>11</sup>. Opiswane zebranie jak i wiele innych spotkań, jakie odbywały się na terenie Powiatu Morskiego, kończono oddając cześć Najjaśniejszemu, poprzez odśpiewanie na głos „Kto się w opiekę”. Nader często oddawano w pieśniach chwałę Najjaśniejszej Paniencie. Straż ogniowa rozstawała się w poczuciu dobrze spełnionego obowiązku, w myśl maksymy „oddać Bogu co boskie, cesarzowi co cesarskie”.

W czasie zaprzysiężenia nowej straży i jej członków, towarzyszyły życzenia „owocnej pracy nad zapewnieniem bezpieczeństwa pożarowego wiosce i okolicy”. Życzenia zakończono staropolskim „Szczęść Boże”<sup>12</sup>.

Straż Ogniowa była służbą działająca w myśl zasady „Bogu na chwałę bliźniemu na ratunek”. Już w tym strażackim zawołaniu, najważniejsze miejsce przypisano Panu Bogu. Tylko dzięki jego opiece i wsparciu – w co bardzo mocno wierzyli strażacy – mogli wytrwale, odważnie pracować i służyć pomocą bliźniemu. Strażacy swoją służbę traktowali w pełni jak powołanie, czuli się dumni i wybrani. Wiedzieli, że dzięki opiece Bożej Opatrzności ich służba będzie owocna.

W maju 1935 r. odbyły się uroczystości zaprzysiężenia drużyny męskiej i żeńskiej w Pucku. W trakcie tych uroczystości jednym z istotnych punktów programu, stało się poświęcenie obrazu strażackiego z wizerunkiem patrona – św. Floriana<sup>13</sup>. Zanim strażacy rozpoczęli swoje obchody, udali się do kościoła na nabożeństwo. Takie zachowania nie były odosobnione,

<sup>10</sup> „Gazeta Kaszubska”, z dnia 28 stycznia 1935 r., wtorek, art.: Bolszewo- Z Walnego Zebrania OSP”

<sup>11</sup> „Gazeta Kaszubska”, j. w., w/w był jednoczesnym prezesem OSP Bolszewo wybranym w 1935 r., imię osoby trudne do ustalenia nazwisko Bach.

<sup>12</sup> „Gazeta Kaszubska”, nr 25 z 29 stycznia 1935 r. – Wyszecino Powiat Morski.

<sup>13</sup> „Gazeta Kaszubska”, nr 106, środa 8 maja 1935 r. – Piękna uroczystość OSP w Pucku.

gdyż każde święto stowarzyszenia i narodowe poprzedzano wieczornym capstrzykiem. Następnie poranną pobudką, wspólną zbiórką, po czym wszyscy zgodnie podążali do świątyni. Oddawanie chwały Bogu, było naturalną powinnością. Wiara wrosła tak głęboko w świadomość tych ludzi, że oczywistym stawało się uczestnictwo w uroczystościach odbywanych w kościele. W tym względzie nie istniały różnice pomiędzy zwykłymi obywatelami, czy przedstawicielami władz gminnych i miejskich. To w ręce Pana oddawano szczęście tego narodu i jego dalsze losy.

Gdy na Pomorze dotarła wieść o śmierci marszałka J. Piłsudskiego. Wszyscy obywatele skierowali swoje kroki na wspólną modlitwę za jego duszę. Uroczysta Msza św. odprawiona została w wejherowskiej Farze<sup>14</sup>. W nabożeństwie żałobnym, uczestniczyło licznie zebrane duchowieństwo pod przewodnictwem duchowym ks. prałata E. Roszczynińskiego, przy współudziale wielu delegacji i stowarzyszeń ze sztandarami oraz wejherowskiej OSP z jej orkiestrą.

W lutym 1939 r. mieszkańcy zbrali się na wspólnej Mszy św. żałobnej za duszę zmarłego Ojca Świętego Piusa XI. W tych dniach wszyscy pogrążeni w modlitwie mocno zastanawiali się czy pokój światowy stanie się spuścizną po tym wielkim „orędowniku pokoju”. Za duszę Ojca Świętego modlił się również Puck. Mieszkańcy katolickiego Wejherowa i Pucka zbrali się wspólnie, aby oddać cześć tej pozytywnej postaci<sup>15</sup>. W tych dniach gazety były przepelnione wieściami z Watykanu o konklawe, o jego przebiegu, aż wreszcie o wyborze nowego papieża. Wejherowo świętowało dzień koronacji nowego Ojca Świętego Piusa XII.

Na Mszy św. za papieża, nie zabrakło nikogo, przybyli wszyscy, władze samorządowe, przedstawiciele władz państwowych, organizacje, wejherowska OSP, stowarzyszenia świeckie i kościelne, wszyscy przybyli ze swoimi sztandarami<sup>16</sup>.

W dniach od 17 do 19 czerwca 1939 r. zaplanowano zjazd organizacji OSP. Zjazd ten miał odbyć się w związku z uroczystością ofiarowania wotum dla Matki Boskiej Jasnogórskiej. W zjeździe brali udział członkowie

<sup>14</sup> „Gazeta Kaszubska”, nr 112, dnia 12 maja 1935 r., art. „Zmarł Marszałek – J. Piłsudski.”

<sup>15</sup> „Gazeta Kaszubska”, nr 38 z 16 lutego 1939 r. „Gazeta Kaszubska”, z 17 litego art. „Puck – nabożeństwo żałobne za Ojca Św. Piusa XI.

<sup>16</sup> „Gazeta Kaszubska”, nr 59 z dnia 12 marca 1939 r. art. „Wejherowo w dzień koronacji Piusa XII”.

czynni straży, w pełnym umundurowaniu, ich rodziny oraz sympatycy. Uczestnicy z Pomorza zgłaszani byli przez Oddział Powiatowy Związku, korzystali z 50% zniżki za podróż koleją w obie strony na trasie Wejherowo-Gdynia-Toruń-Kutno-Częstochowa, w III kl. pociągu osobowego<sup>17</sup>.

Niemalże w tym samym czasie odbywało się w Pucku nabożeństwo żałobne za duszę śp. ks. dr. Bolesława Domańskiego. We Mszy św. uczestniczyły rzesze wiernych oraz liczne organizacje na czele z Oddziałem Morskim OSP – Puck. Nabożeństwo za duszę ks. B. Domańskiego miało również wielkie symboliczne znaczenie dla mieszkańców Kaszub i Pomorza. Zmarły w Niemczech ksiądz prowadził walkę o polskość przez ponad 37 lat, był bojownikiem o polskość, walczącym o prawa Polaków w Niemczech<sup>18</sup>. Za duszę śp. księdza modliła się również Reda. Mszę św. w jego intencji odprawiono w kościele św. Katarzyny. Cała społeczność Redy uczciła pamięć tej wielkiej osoby. Oprócz mieszkańców zebrały się wszystkie organizacje, licznie reprezentowana była OSP z Redy. Strażacy przybyli w swoich galowych mundurach. Dla uczczenia powagi chwili przynieśli swój strażacki sztandar. W homilii przypomniano zebranym, znaczenie Kościoła w życiu naszego narodu, dając „wyraz przekonaniu, że Kaszubi twardo stoją, przy wierze Ojców” i są gotowi do poświęceń. Zapewniono nadto, że staną w szeregu bojowników o Polskę Chrystusową. Organizatorzy odczytali referat „Kapłan Promienisty – ks. B. Domański”, w którym wykazano, że historia ludu polskiego w Niemczech łączy się nierozzerwalnie z postawą zmarłego. Wygłaszano również inne przemówienia i referaty, które spotkały się z wielkim zainteresowaniem, zwłaszcza poświęcony spisowi ludności polskiej w Niemczech. Na koniec podziękowanie za udział w imieniu koła Polskiego Związku w Redzie, wygłosił działacz pożarniczy Telaśka. Zebranie zakończono okrzykiem „Cześć Ojczyźnie”<sup>19</sup>.

W Wejherowie z inicjatywy Katolickiego Stowarzyszenia Robotników w sali Pruszyńskiego zorganizowano „Dzień Robotnika Katolickiego” oraz uroczystą akademię ku czci papieża robotników Leona XIII z okazji 48 rocznicy wydania encykliki „Rerum novarum”. W uroczystości uczest-

<sup>17</sup> Koszt przejazdu w obie strony 24 zł i 60 gr

<sup>18</sup> „Gazeta Kaszubska”, nr 116 z 21 maja 1939 r.

<sup>19</sup> „Gazeta Kaszubska”, nr 120 z 25 maja 1939 r. Art. „37 lat niezłomnie walczył o polskość w III Rzeszy”.

niczyli świeccy i przedstawiciele duchowieństwa, a wśród nich ks. prałat E. Roszczynialski i burmistrz, jednocześnie prezes Oddziału Morskiego Związku OSP T. Bolduan, który przybył wraz ze swoją małżonką oraz przedstawicielami stowarzyszenia. Na wstępie spotkania odśpiewano „Kto się w opiekę”. Na program złożyły się deklamacje i solowe pieśni. Wygłoszono referat na temat znaczenia wspomnianej encykliki. Hołdem dla papieża było wspólne odśpiewanie pieśni „My chcemy Boga”.

W miesiącu czerwcu odbywały się obchody uroczystości Oktawy Bożego Ciała. Na Pomorzu i Kaszubach, doniosły charakter miały procesje na Półwyspie Helskim oraz w parafiach nadmorskich. W uroczystościach prym wiódł Puck, Jastarnia, Swarzewo. Bardzo uroczysty charakter miały obchody w Redzie i Wejherowie. Podniosłe i wzruszające było przejście procesji do ołtarza rybackiego zbudowanego w pasie nadmorskim. Również wzruszająca była procesja w siedzibie Królowej Polskiego Morza, w Swarzewie. W Jastarni procesja Bożego Ciała była mocno związana z elementami folkloru rybackiego. Bardzo wzruszające okazały się pieśni nabożne wykonane przez rybaków, o melodiach jakby uderzenia „fal morza”. Uwagę wielu zwróciły w Jastarni, Pucku, Swarzewie dziewczęta przystrojone w stroje kaszubskie. Pięknie przedstawiały się również ołtarze, które ubrano w symbole pracy ludu nadmorskiego. Częstym elementem wystroju ołtarzy stały się sieci, wiosła czy inne akcesoria rybackie. We wszystkich tych miejscowościach, oprócz licznie zebranych mieszkańców, uczestniczyli też przedstawiciele organizacji OSP oraz inne stowarzyszenia Powiatu Morskiego<sup>20</sup>.

W czerwcu-lipcu 1939 r. odbył się Kongres Eucharystyczny. W dniu 1 lipca wieczorem na wodach Bałtyku, odbyła się pierwsza w dziejach Polski procesja morska, której przewodniczył Prymas Polski Ks. Kardynał August Hlond. Monstrancję z Najświętszym Sakramentem, wniesiono z honorami na okręt ORP „Pomorzanin”. Dowództwo okrętem objął komendant floty wojennej kontradmirał Józef Unrug. Na nieopodal zamustrowanych okrętach „Komendant Piłsudski” i „Generał Haller”, zebrali się przedstawiciele władz oraz inni uczestnicy kongresu eucharystycznego. Tę niezwykłą morską procesję eskortowały liczne okręty wojenne oraz handlowe, w pełnej gali. Procesja morska wywarła niesamowite wrażenie

<sup>20</sup> „Gazeta Kaszubska”, nr 131, sobota 10 czerwca 1939 r. „Uroczystości Bożego Ciała w Wejherowie”; „Uroczystości Bożego Ciała w Redzie”; „Uroczystości Bożego Ciała na Wybrzeżu”.

na wszystkich uczestnikach, gdyż po falach polskiego morza, płynęła na wysokim ołtarzu „Święta Monstrancja”<sup>21</sup>. Procesja miała również wyraz symboliczny. Władza chciała podkreślić, w ten sposób silny związek Polski, Kaszub z morzem, a monstrancja za pośrednictwem duchowych przewodników, miała ten związek przypieczętować i uświęcić. Stosownie do powagi obchodów wśród przedstawicielei zebranych władz Polski, hierarchów kościoła, byli przedstawiciele władz lokalnych, starosta morski, burmistrz Wejherowa T. Bolduan jednoczesny prezes Oddziału Morskiego Związku OSP RP. Wśród zebranych byli również przedstawiciele cechów, stowarzyszeń, organizacji ze strażami ogniowymi Powiatu Morskiego na czele. Pomorscy strażacy nie lękali się odważnie manifestować swojej wiary. Ich mocnego ducha i wielkiego oddania dla dobra ludzi trudno było zmóc, zdusić, mimo starań wielu. Byli niezłomnie przekonani, że:

„.....Duch to hutmistrz, kowal, tkacz,  
hartownik przy warsztacie,  
Póki on żyje, w przyszłość patrz, póki on żyje w ogień skacz,  
A nie zgorzejesz bracie!”<sup>22</sup>

Najgorsze przyszło z wrześniem 1939 r. Wówczas wielu członków braci strażackiej w obronie ojczyzny oddało życie. O bohaterstwie synów Ziemi Kaszubskiej świadczą dziś nieme groby i szum lasów Piaśnicy.

<sup>21</sup> „Gazeta Kaszubska” z 6 lipca 1939 r. „Procesja Eucharystyczna na morzu”.

<sup>22</sup> „Gazeta Kaszubska” nr 162 z 18 lipca 1939 r. K. H. Rostworowski „Naprzód”.

## Participation of fire services in the Church's life and local communities of Powiat Morski before outbreak of World War II

### Summary

Te voluntary fire services participated in social life of local communities and in the Church's life in Pomerania till 1939. Very important informations about that situation and authentic events in Pomerania before 1939 were included in the local newspapers, for example; very helpful for it are old copies of "Kashebian Magazine" and "Intercessor of Puck and Wejherowo districts". Many times voluntary fire services participated in most important national holidays for example: national's holiday "the 3<sup>th</sup> May" and Church's holiday "Corpus Christi Day" - in the Wejherowo in 1930. Very interesting was "Corpus Christi Day" holiday in Puck, Jastarnia, Swarzewo, Reda and Wejherowo in 1939.

Moreover, fire services also participated in another local holidays. The most important was in 1935, when every city and village participated in mourning festivities - after marshal's J. Piłsudski death. I expanded on peculiar national celebrations in 1939 particularly sea procession on the desks of polish ships and warships. This celebration was a big national demonstration against the Nazi.

Firefighters in Pomerania always subscribed to the rule "For God's Glory and Fellow's rescue". They initiated a lot of cultural enterprises like: dancings and spring's and summer's rising entertainments for adults and children. Firefighters also organized May's picnics, concerts for example during anniversary of Church's choir in Wejherowo in 1934 when the new choir's banner was ordained. Moreover, firefighters organized garden-parties, winter fancy-dress bals, carnival bals and Christmas Eves and wafer's meetings. Firefighters in Pomerania believed in God and their homeland, people and the Church. Many firefighters in Wejherowo, Puck, Reda and Bolszewo, and in many another cities and villages in Pomerania sacrifice life to their homeland. But thanks to love, truth to Saint Florian, the idea of firemanship in Pomerania survived World War II. After that war many voluntary fire services regained their splendor and returned to life.

Agnieszka Witczak, *Działalność konsystorza pomorskiego i gdańskiego w sprawach małżeńskich w latach 1733-1734*, Pomorskie Towarzystwo Teologiczno-Filozoficzne, Gdańsk 2007, ss. 251.

Problemy małżeństwa i rodziny tworzą szeroki nurt zainteresowań wielu dziedzin nauki. Szczególnie cieszą się one zainteresowaniem historyków. Przykładowo można tu przytoczyć czterotomowe dzieło *Geschichte der Familie*, które zostało opracowane przez historyków europejskich i amerykańskich, stanowiące syntezę naukowych dywagacji o rodzinie w przestrzeni historycznej i geograficznej. Natomiast w Polsce więcej mamy prac o roli kobiety (np. A. Karpińskiego) niż małżeństwa w okresie staropolskim. Przedstawiane jest ono głównie jako jeden z problemów rozpatrywanych w świetle prawa kanonicznego w sądach kościelnych. Dlatego z wielką uwagą należy przyjąć pracę Agnieszki Witczak, która podjęła się analizy działalności konsystorza pomorskiego i gdańskiego w tych sprawach w latach 1733-1734.

Podstawę źródłową pracy stanowią akta konsystorza przechowywane w Archiwum Diecezji Chełmińskiej w Pelplinie. Kodeks opatrzony sygnaturą G-46 zawiera zszyte kartki brudnopiśmiennymi relacjami z posiedzeń konsystorza i czystopis redakcyjny kilku notariuszy. Tylko dla lat 1733-1734 zachowała się najpełniejsza dokumentacja prac tego sądu kościelnego, a i tak nie wszystkie opisy spraw zawierają pełne informacje o ich przebiegu. Brakuje albo kart spisanych w czasie posiedzenia sądu, albo w opisie redakcyjnym streszczenia są zbyt duże i nie pozwalają na pełne opracowanie przebiegu wszystkich procesów. W tym czasie w zakresie jurysdykcji kościelnej były sprawy w kwestii dziesięcin, fundacji oraz innych zapisów, testamentów osób świeckich i duchownych, długów duchownych, kwestii spornych między osobami świeckimi a duchownymi, sprawy małżeńskie, sprawy o beneficja i *de vita et moribus spiritualium*<sup>1</sup>. Autorka dokładnie przeanalizowała 189 posiedzeń konsystorza pomorskiego i gdańskiego, w czasie których rozpatrywano 265 spraw, w tym w kwestii małżeństwa i moralności

<sup>1</sup> J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, Warszawa 1985, s. 144.

małżeńskiej było ich aż 164. W tej kwestii wydano 65 orzeczeń i wyroków (*sententia, decretum*), przesłuchano ponad 123 świadków. Zakończenie pozostałych spraw nie zostało odnotowane w protokołach.

Układ książki jest rzeczowo-chronologiczny. Rozdział 1. ma charakter wprowadzający, w którym Autorka przedstawia organizację tego konsystorza. Wychodząc z postanowień prawa kanonicznego i postanowień soborów omawia organizację konsystorza, zadania jego urzędników i ich kompetencje. Opisuje przebieg procesu od złożenia przez stronę pozwu do wydania orzeczenia zamykającego postępowanie. Dokładnie opisuje zadania i kompetencje urzędników konsystorza. Bardzo cenne jest zestawienie statystyczne jego działalności, ukazujące, że sprawy małżeńskie stanowiły ważną dziedzinę prac oficjała. Konsystorz pomorski i gdański nie miał stałej siedziby. Jego posiedzenia odbywały się najczęściej na plebanii Kaplicy Królewskiej i w Klasztorze Brygidek w Gdańsku, ale również na plebanii kościoła w podmiejskim Świętym Wojciechu, w Subkowach, Starogardzie i Kartuzach.

W rozdziale 2. omówiła sprawy w kwestii zaręczyn (było ich 46), które zawsze poprzedzają zawarcie małżeństwa. W owym czasie zaręczyny były aktem prawnym potwierdzającym dobrowolną wolę i przyrzeczenie zawarcia małżeństwa w krótkim czasie. Odstąpienie od zawartych zaręczyn musiało być potwierdzone wyrokiem sądu kościelnego, który analizował powody, nakładał kary, na stronę która zawiniła (czasami na oboje narzeczonych) lub nakazywał zawarcie małżeństwa, jeśli uznał powody za niewystarczające. Za bardzo ważne należy uważać uwypuklenie spraw związanych z narzeczeństwami mieszanymi, czyli katolicko-protestanckimi oraz związanymi z przeszkodami zrywającymi z powodu przeszkód pokrewieństwa i powinowactwa. Występowały również sprawy o rozwiązanie zaręczyn z powodu wprowadzenia w błąd drugiej strony.

W rozdziale 3. przedstawiła sprawy małżeńskie, wśród których najważniejsze były sprawy o unieważnienie małżeństwa, z których występowały tylko prośby wynikające z powodu niedopełnienia formalności. Ciekawsze były sprawy o orzeczenie separacji, o które proszono z powodu okrutnego, złego traktowania i zdrady małżeńskiej. Wystąpiły też inne sprawy, a szczególnie o kazirodztwo i złośliwe porzucenie małżonka.

W rozdziale 4. A. Witczak przedstawiała działalność konsystorza w obronie zachowywania chrześcijańskiej moralności małżeńskiej. Procesów w tej sprawie było aż 91. Najczęściej oskarżano mężczyzn o zapłodnienie, które

dokonywało się już przy przyrzeczeniu małżeństwa. Dużą aktywność wykazywał ten sąd w obronie praw matki i dziecka orzekając alimentacje na rzecz matki i dziecka. Tylko raz oskarżono mężczyznę o próbę gwałtu.

Obyczaje związane z zawarciem małżeństwa, rolami swatów, rodziców, narzeczonych, formy sakramentu i wesela są dość dobrze znane i opisane. Rzadko zwracani jednak uwagę na problemy małżeństw nieudanych, które zaczynały się od zerwania zaręczyn, a później przez próby unieważnienia małżeństwa, aż do naruszenia moralności małżeńskiej. Dlatego tak cenna jest praca A. Witczak, która po raz pierwszy w Polsce podjęła się badań małżeństwa pod tym kątem i na tym terenie Rzeczypospolitej i Kościoła.

Ustaliła, że wniesienie pozwu było sprawą dość łatwą dla mieszkańców Pomorza, a koszta procesu były dostosowywane do stanu społecznego i zamożności stron. Mieszkańcy archidiaconatu byli jednakowo traktowani niezależnie od stanu społecznego, cywilnego, cenzusu majątkowego i wyznania. Szczególnie interesujące jest to, że kobiety nie były dyskryminowane, a nawet chronione przez oficjała. Skuteczność i sprawność konsystorza gdańskiego, jego poziom merytoryczny, znajomość prawa kanonicznego wśród obsady personalnej i umiejętność jego stosowania była na dobrym poziomie.

Na podkreślenie zasługuje też troska o dochodzenie i poznanie prawdy co do stosunków narzeczeńskich lub małżeńskich w procesujących się parach. Widoczne jest również poszukiwanie optymalnych rozstrzygnięć w ramach obowiązującego prawa i warunków życiowych stron oraz elastyczne stosowanie wysokości kary grzywny stosownie do statusu majątkowego osób oskarżanych. Słowem, z relacji źródłowych i analizy przeprowadzonej przez A. Witczak wyłania się bardzo pozytywny obraz działalności konsystorza gdańskiego w latach 1733-1734. Recenzowaną książkę należy polecić badaczom życia społecznego, którzy odkrywają w niej wiele barwnych opisów problemów narzeczonych przygotowujących się do zawarcia małżeństwa i małżeństw borykających się z problemami swojego pożycia oraz prawnikom, którzy poznają zasady funkcjonowania tej instytucji Kościelnej i sposoby stosowania prawa kanonicznego na Pomorzu.

*Rec. ks. Zdzisław Kropidłowski (Bydgoszcz-Gdańsk)*

**Jean Tulard, *LES THERMIDORIENS*,  
Fayard, Paris 2005, ss. 524.**

Prof. Jean Tulard z Université de Paris IV-Sorbonne, członek Akademii des Sciences Morales et Politiques, jest autorem licznych rozpraw naukowych i popularnych z epoki rewolucji 1789 r. i czasów Napoleona. W tej najnowszej swej publikacji zajął się schyłkowym okresem rewolucji 1789 r., czyli upadkiem Robespierre'a i rządami thermidorianów do chwili powołania pięcioosobowego Dyktatoratu (31.X.1795 r.), z krótkimi uwagami o tej strukturze rządowej aż do zamachu Bonapartego 18 brumaire'a.

Dzieło prof. Tularda posiada bardzo logiczną i przejrzystą konstrukcję. Składa się z dwóch części, każda część zawiera 12 rozdziałów krótkich. Na końcu książki są umieszczone przypisy do każdego rozdziału odrębnie. Aneks źródłowy mieści Deklarację Praw Człowieka i Obywatela z 22 VIII 1795 r. oraz pełny tekst Konstytucji (XIV rozdziałów) tejże daty. Autor podał także skład personalny Rady Pięciuset, w tym Rady Starszych (Conseil des Anciens).

Pogląd autora jest interesujący, bo próbuje on rozwiązać mity historiografii ukształtowane od czasów J. Micheleta, iż rewolucja 1789 r. zakończyła się wraz z upadkiem Robespierre'a, bo to co po nim nastąpiło to okres degeneracji wielkich hasel i cnót rewolucji.

*Nie idealizujemy thermidorianów, ale wypada przypomnieć, że ich rola nie była nieznacząca w ukształtowaniu nowej Francji i że bilans jaki oni prezentowali, gdy przekazywali władzę Bonapartemu, miał poważne znaczenie. Bez nich nie byłoby Bonapartego (s.9).*

Robespierre w dążeniu do wyeliminowania korupcji posunął się za daleko, wysuwając terror jako główne narzędzie walki. Zapomniał, że terror powinien być równoważony cnotą obywateli, której zabrakło deputowanym zasiadającym w Konwencie. J. Tulard przypuszcza, że to bardzo jednostronnie rozumiana lektura J. J. Rousseau popchnęła Robespierre'a do skrajnych wystąpień w Konwencie. Po wyeliminowaniu żyrondistów, dantonistów i hebertystów, Robespierre zagroził bezpieczeństwu niemal

wszystkich deputowanych zasiadających w konwencie. Widmo gilotyny nie dawało im spokoju.

Deputowani obawiali się, że Komitet Ocalenia Publicznego jest nadto dyspozycyjny wobec Robespierre'a. Deputowani Freron i Barras, Tallin i Fouché obawiali się, że ich los został już przypieczętowany w umyśle Robespierre'a. Niepodejrzanym, niezagrożonym mógł się czuć tylko ten deputowany, któremu rozgrzeszenia udzielił sam <Nieprzekupny>. Robespierre ten, *zawsze upudrowany, nawet wtedy gdy puder był zakazany, zawsze zgryźliwy, tak wtedy gdy referował w Stanach Generalnych, jak później w ciałach które powstały, w końcu wszyscy się trzęśli przed nim i on sam także był przerażony władzą, z której nie ośmielił się zrezygnować* (s.14).

W ostatnim wystąpieniu w Konwencie Robespierre uderzył gwałtownie w <ligę oszustów> i zdrajców, atakował zbyt wielu deputowanych naraz. Choć nie wymieniał nazwisk, to jednak liczni poczuli się zagrożeni. Wśród nich znaleźli się Carnot i Cambon, Vadier i Collot d'Herbois. A to byli już poważni przeciwnicy <nieprzekupnego>. Tallin oskarżył Robespierre'a, iż na posiedzeniu klubu jakobinów powstaje zamysł powołania armii nowego Cromwella, gotowego uderzyć w Konwent, ale przed tym on sam gotów jest utopić sztylet w piersiach tego Cromwella, jeśli Konwent będzie się bał zaarrestować Robespierre'a. Ostatecznie odebrano Robespierrowi głos, został zakrzyczany, oburzona sala Konwentu 8 thermidora wrzała od okrzyków: *A bas le Tyran !!!* Po południu 9 thermidora Saint-Just chciał czytać raport, ale jego wystąpienie przerwali Billaud-Varenne oraz Tallin. Prezydujący w Konwencie w tym dniu Collot d'Herbois oraz Thurot nie dopuścili już do głosu zwolenników i stronników Robespierre'a. Przeformowano i pośpiesznie wydano dekret o wyjęciu z prawa Robespierre'a i jego zwolenników, których natychmiast aresztowano.

Robespierre mógł nawet liczyć na czynną pomoc sekcji paryskich, paryskiej ulicy, gdzie miał pewną popularność. Ale cechowało go myślenie prawnicze - twierdzi Jean Tulard - i nie ośmielił się myśleć o zamachu stanu na ciało ustawodawcze przy pomocy ulicy.

Dnia 27 lipca 1794 r. dyktatura Robespierre'a została przerwana. Maximilian i Augustin Robespierrowie oraz grupka ich zwolenników, na czele z Saint-Justem, zostali gilotynowani.

Naukę z tego wyciągnął nie kto inny jak Lenin głosząc, że on nie dopuści do THERMIDORA i zdecydowanie wykańczył swoich przeciwników i tych zewnętrznych i tych wewnątrz partii komunistycznej<sup>1</sup>.

Bardzo ciekawe są rozważania J. Tularda o reakcjach kancelarii dyplomatycznych Wiednia, Londynu i Berlina na wydarzenia 9 thermidora. Uważano w Wiedniu, że *wielką stratę Anglia i Austria doznały z upadkiem Robespierre'a ,bo on doprowadziłby do rozsądnego pokoju (s. 249)*. Natomiast thermidorianie nie odrzucali pokoju, ale nie wyrzekali się też ziem uzyskanych drogą aneksji i marzyli o granicach naturalnych Francji, opartych na Pirenejach, Renie i Alpach. Prowadzili rozmowy pokojowe z Prusami i doprowadzili do pokoju w Bazylei 22 lipca 1795 r. Dzięki nim Francja weszła do rzędu potęg europejskich. Następnie dyplomacją Dyrektoriatu sterowali Reubell i opat Sieyes, ale jeśli spojrzymy na ludzi, którzy tworzyli w 1795 r. Dyrektoriat, a potem otaczali Bonapartego, to oni niemal wszyscy mieli rodowód thermidoriański.

Różnice z generałem Bonaparte były niewielkie, bo generał dążył do podbojów na większą skalę w Italii i chciał zadać cięższe ciosy Austrii. Natomiast Dyrektoriat był bardziej ostrożny i przezorny. Znamienne były słowa gen. Bonaparte z 17 XI 1797 r. wypowiedziane do dyplomaty francuskiego pana Miota: *Ci adwokaci paryscy, co powołali Dyrektoriat nie wiedzą nic o rządzeniu. To są małe umysły. Wątpię by pozostali zbyt długo w zgodzie. Oni są zazdrośni o mnie, wszakże oznajmiam Panu, że nie pozostanę długo posłuszny (s. 170)*.

W podsumowaniu Jean Tulard pisze: *W ciągu pięciu lat krajobraz intelektualny, naukowy i artystyczny (Francji) przeobraził się. Bilans Thermidorian w tych segmentach pozostaje pozytywny. Powołanie Instytutu, Politechniki i Konserwatorium sztuki są powodem do chwały (s. 393)*. Giełda przeżywała wstrząs od chwili rewolucji 1789 r., została zawieszona 25 IV 1795 r. i odrodziła się 9 I 1796 r. Jednak rzeczywiste ogromne fortuny powstawały nie na giełdzie, lecz na dostawach dla armii, jakże często dostawach bardzo oszukańczych dla zwykłych żołnierzy i oficerów. Tworzyły się salony nowej arystokracji, pojawiały się nowe, olśniewającej urody panie bez żenady demonstrujące swe bogactwo oraz swobodę obyczajów.

Książka prof. Jean Tularda wprowadza czytelnika w świat dość mało znany, świat nie tyle bajkowy co bardzo realny, ludzi raczej bez wyrzutów

<sup>1</sup> Zob. W. Zajewski, Recenzja książki D. Wołkogonowa, *Lenin*, „Universitas Gedanensis”, nr 32, 2006, s.127.

sumienia, którzy popychali Francję do przodu, lecz także bardzo sprytnie dbali o swoje fortuny i własny prestiż, a w odpowiednim momencie wsparli zamach stanu generała Bonapartego.

Elastyczność polityczna thermidorianów może nawet dziś budzić dumienie czytelnika.

*Rec. Władysław Zajewski (Gdańsk)*



Andrzej Nieuważny, *Napoleoński marszałek i alzacka praczka, Francois Joseph Lefebvre i Madame Sans-Gene czyli książę i księżna Gdańska*, Muzeum Historii Gdańska, Gdańsk 2007, ss. 91

Książka wydana z okazji 200-lecia powołania przez Napoleona Wolnego Miasta Gdańska (1807-1813) stanowi bardzo dobre przypomnienie tej niebagatelnej rocznicy w burzliwych dziejach tego portowego miasta.

Recenzowana książka została napisana przez wysoce uzdolnionego historyka młodszego pokolenia parającego się epoką napoleońską, dr Andrzeja Nieuważnego (Toruń-Pułtusk). Autor wykorzystał źródła drukowane, rozliczne pamiętniki z epoki napoleońskiej (francuskie, niemieckie, polskie) oraz literaturę naukową.

Na szczęście autor nie obarczył książki ciężkim aparatem naukowym. Zachował francuską swobodę, napisał tekst żywy, barwny, ozdobiony trafną anegdotą historyczną, z reguły celnie dobraną. Książka ta to właściwie popularna, z wdziękiem napisana, biografia marszałka napoleońskiego Francois-Josepha Lefebvre'a (1755-1825) oraz jego małżonki Katarzyny Hubscher (1753-1835), której burzliwe życie stało się kanwą sztuk teatralnych (słynna Madame Sans-Gene). Gwiazda przyszłego marszałka Francji związała się nieuchronnie z karierą gen. Napoleona Bonapartego. Bowiem w najbardziej krytycznym momencie losów tego ostatniego, czyli 18 i 19 brumaire (9 i 10 listopada 1799 r.) Lefebvre stanął, jako dowódca 17 paryskiego okręgu wojskowego, po stronie zamachowców i razem z Muratem i Gardonnem uratowali gen. Napoleona Bonapartego oraz jego brata Lucjana. Tak oto konkluduje to autor: *w Saint-Cloud narodził się Konsulat, a kielkowało już przyszłe Cesarstwo* (s. 21). Lefebvre robił błyskawiczne postępy w karierze wojskowej, rozpoczynał jako kapitan w 1792 r., ale już w 1794 r. został generałem dywizji. We Francji w wyniku rewolucji doszło do ogromnego przeobrażenia społecznego w korpusie generalskim i oficerskim. Jeżeli - jak pisze autor - w 1792 r. było w armii francuskiej jeszcze 135 generałów ze szlachty i tylko 18 nie szlachciców, to już w 1794 r. generałów o rodowodzie szlacheckim było tylko 62, natomiast ze stanu trzeciego aż 257 (s. 14). Już w

1800 r. Lefebvre został zastępcą wodza naczelnego, czyli gen. Bonapartego, natomiast w dzień po ogłoszeniu Cesarstwa, gen. Lefebvre został 19 maja 1804 r. awansowany na marszałka Francji.

Trafnie pisze autor, że nominacje Napoleona po ogłoszeniu Cesarstwa, tworzyły „nową piramidę społeczną”, której zwieńczeniem miała być arystokracja zarówno ta nowa, złożona z rodziny Napoleona i także ta stara, jeśli udzieliła poparcia nowemu reżimowi; funkcjonariusze dworu oraz marszałkowie imperium i część generalicji, a *wszyscy razem tworzyli sztafaję cesarskiego panowania i majestatu* (s. 28).

Dlaczego Napoleon mianował marszałka Lefebvre'a dowódcą X korpusu, któremu powierzył zadanie zdobycia jednej z najtrudniejszych twierdz, jaką stanowił wtedy Gdańsk?

Zdaniem autora tej biografii, Napoleon doceniał odwagę bojową Lefebvre'a oraz fakt jego znakomitej znajomości języka niemieckiego, jako, iż w korpusie oblężniczym znalazło się sporo Sasów i Badeńczyków (s. 39-40). Oczywiście nie pomniejszając bardzo licznego udziału Polaków w oblężeniu 1807 r., którzy być może stanowili blisko 50 % sił oblężniczych<sup>1</sup>. Wiedzą techniczną i artyleryjską mieli wspierać Lefebvre'a wybitni specjaliści od spraw artylerii generałowie de Lariboisiere i Kirgener, ale faktycznie ciężka artyleria, która ostatecznie pomogła przełamać obronę Prusaków, pojawiła się dopiero w drugiej połowie kwietnia 1807 r.

Znakomicie spisywali się Polacy, bardzo chętni do walki na bagnety. Jeden z polskich artylerzystów zanotował w pamiętniku: *Prusacy przed nami jak przed diabłami uciekają, jużemy ich zapędzili do Gdańska i są oblężeni nędzarze... Któren tylko może z Prusaków, to do nas ucieka!* (s.41). Marsz. Lefebvre często walczył na równi z żołnierzami i równie często rugał ich najordynarniej, sprawiał złe wrażenie u Polaków, którzy przyzwyczajeni byli do bardziej demokratycznego traktowania w Legionach gen. J. H. Dąbrowskiego.

Autor przytacza sporo cytatów ilustrujących stosunek marszałka Lefebvre'a do podwładnych, to zjawisko znane jest dobrze we francuskiej i polskiej historiografii. Gen. Kalckreuth w raporcie do króla pruskiego z 28 maja tłumaczył ostatecznie swoją kapitulację podpisaną 24 maja 1807 r., narastającą ucieczką żołnierzy: *wielkim wstydem dla naszego kraju była dezercja, która końcowej fazie oblężenia z każdym dniem wzrastała i w dniu naszego*

<sup>1</sup> W. Zajewski, *W kręgu Napoleona i rewolucji europejskich 1830-1831*, Warszawa 1984, s.25.

wymarszu stała się wręcz oburzająca<sup>2</sup>. W rzeczy samej, gdy Francuzi i Polacy wkraczali do miasta 27 maja, gen. Kalckreuthowi ubyło aż 2 tys. żołnierzy! Marsz. Lefebvre odebrał klucze do miasta i do twierdzy Wisłoujścia w ceremonii przed Ratuszem Głównego Miasta, co pięknie i wyraziście ukazuje dołączona akwarela Benjamina Zixa (s. 47).

Francois Gabriel de Bray agent dyplomatyczny króla Bawarii Maksymiliana pisał z Gdańska 26 maja 1807 r. do swego monarchy: *To wielkie wydarzenie będzie miało decydujący wpływ na toczącą się Wojnę. Linia Wisły odtąd zabezpieczona, lewe skrzydło armii francuskiej zapewnione przed wszelkim niepokojem*<sup>3</sup>.

Natomiast Napoleon, który przywiązywał do kapitulacji Gdańska ogromne znaczenie, nadał również temu faktowi maksymalne znaczenie propagandowe. W liście do min. wojny gen. H. J. Clarke'a pisał: *Gdańsk skapitulował. Moje oddziały wkroczyły do miasta. Obwieść tę nowinę w dziennikach berlińskich. Poleć aby dano z tej Okazji salut armatni w Spandlu i w innych miejscach jeśli sobie*.

Tego życzysz. Możesz też zarządzić jeżeli uznasz to za stosowne *uroczyste Te Deum. Wreszcie nadaj tej kapitulacji wielki rozgłos*<sup>4</sup>. Faktem też pozostaje to, że na polecenie cesarza Napoleona jego minister wyznań religijnych Jean E. Portalis zorganizował w katedrze paryskiej Notre-Dame niezwykle *Te Deum* z udziałem 133 muzyków i specjalnymi dekoracjami. Koszt tej mszy świętej wyniósł blisko 5 tys. franków<sup>5</sup>. Różne uroczystości z okazji zdobycia Gdańska odbyły się w całej Francji. Autor cytuje słowa Stendhala: *Przyszłość nie pozna nigdy grubiaństwa i głupoty tych ludzi poza polem bitwy* (s. 31). A. Nieuważny cytuje także słowa mjr Picarda odnosząc się do zdobywcy Gdańska: *Charakter marszałka stanowił dziwną mieszankę pychy i demokratyzmu* (s. 33). Myślę, że autor znakomicie nakreślił portret psychologiczny marszałka Lefebvre'a i jego karierę oraz zmierzch tej kariery w latach 1813-1815 aż stanie merem małej miejsciny Combault. A. Nieuważny cytuje słowa jakże wymowne pamiętnikarza, jakie miał wyrzec Napoleon do marsz.

<sup>2</sup> Kalckreuth, *Die Belagerung von Danzig im Jahre 1807*, Posen 1809, s. 243-246; por. *Journal de l'Empire* z 27.V.1807 r.

<sup>3</sup> Archives Nationales: Secretairerie d'Etat imperiale, sygn. AF IV 1962 (relacja agenta dyplomatycznego de Braya z Berlina 26 maja 1807 r.).

<sup>4</sup> W. Zajewski, *W kręgu Napoleona...*, s. 26.

<sup>5</sup> Archives Nationales: Secretairerie d'Etat imperiale, sygn. AF IV 952, nr 156.

Lefebvre'a: *Chodź mnie uściskać Lefebvre, jestem zadowolony z twych działań pod Gdańskiem i ogłaszam cię księciem tego właśnie miasta* (s. 51).

Do publicznej wiadomości mieszkańców Francji podał to *Journal de Commerce* 13 VI 1807 r. pisząc o przyznaniu marsz. Lefebvre'owi tytułu: *Duc de Dantzick avec une dotation en domaines situes dans l'interieur de nos etat*. Niezależnie od 100 tys. ecu jakie Lefebvre otrzymał od Napoleona, miasto wg. *Journal de l'Empire* z 10 VII 1807 r. ofiarowało zwycięskiemu marszałkowi 400 tys. florenów, zaś szefowi sztabu gen. Drouet 200 tys. florenów.

Obaj wyróżnieni dygnitarze wojskowi wyrazili zgodę na przyjęcie tak ogromnej gratyfikacji od Rady Miasta Gdańska, ale pod warunkiem, że cesarz Napoleon odliczy owe sumy od nałożonej na Gdańsk kontrybucji 20 mln franków. Jaki był ostateczny finał tych <nagród> prasa paryska nie podała. Tak czy owak, hojność władz miasta Gdańska oraz jego notabli była niezwykła, bo wiązano ogromne choć niespełnione nadzieje, na przyłączenie Gdańska do tworzącego się Księstwa Warszawskiego. Nadzieje zwieńczył nie ratyfikowany przez Napoleona traktat francusko-gdański z 13 lipca 1807 r.<sup>6</sup>

Otrzymaliśmy w sumie bardzo zgrabnie, z wdziękiem literackim napisaną książkę, jest to jednak dziełko solidne, oparte na bogatym materiale historiograficznym oraz ikonograficznym. Muzeum Historii Miasta Gdańska przyczyniło się do wzbogacenia historiografii napoleońskiej.

Rec. Władysław Zajewski (Gdańsk)

<sup>6</sup> W. Zajewski, *W kręgu Napoleona...*, s. 36-49; T. Chinciński, *Gdańsk pod znakiem Napoleona. 10 mln franków za przyłączenie do Księstwa Warszawskiego (recenzja)*, „Rocznik Mazurka Dąbrowskiego”, Nr 9, 2006, s.117-119.

Norman Davies, *Europa między Wschodem a Zachodem*,  
Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, ss. 351.

Nowa publikacja głośnego, już nie tylko w Polsce, historyka brytyjskiego specjalizującego się w dziejach Europy środkowowschodniej, składa się z pięciu luźno powiązanych części (*Historyk między Wschodem a Zachodem; Korzenie historyka; Zadania historyka; Historie historyka; Poglądy historyka*). Nie ulega wątpliwości, że Norman Davies jest szczególną indywidualnością w historiografii, posiada nieprzeciętną zdolność do ujęć syntetycznych, nie grzęźnie w drobiazgach szczegółowych, w potopie odsyłaczy i odnośników. To historyk, który potrafi swoje myśli wyrażać celnie i klarownie.

Nie mam też ochoty drobiazgowo omawiać wszystkie części składanki tej publikacji. To, że Davies nam oznajmia, że idealnie obiektywnego historyka nie ma, że częściej niż rzadziej historycy są powiązani z polityką i mają określone preferencje polityczne, są po prostu zanurzeni w politykę i w niej uczestniczą, to żadna rewelacja. Nie potrzeba nawet odwoływać się do dzieła prof. Horwarda Zina, *The Politics of History*, Boston 1970, by dojść do konkluzji, iż *całkowity obiektywizm jest nieosiągalny* (s. 290), z tej racji, że te <prawdy objawione> są od dawna znane nad Wisłą niemal każdemu historykowi profesjonalnemu, który przeżył epokę <oświeconego marksizmu-leninizmu> i tzw. prawdy klasowej. To, co moim zdaniem interesujące jest w dziele prof. Daviesa, to jego sprzeciw wobec amerykańskiej politologii uniwersyteckiej.

Polemika Normana Daviesa dotyczy koncepcji pojęcia Europy, jej złożoności i korzeni cywilizacji europejskiej. Polemista rozważa trzy koncepcje Europy: geograficzno-fizyczną (to poza dyskusją); cywilizacyjne pojęcie Europy oraz polityczne pojmowanie Europy.

Cywilizacyjna tradycja Europy wywodzi się, zdaniem autora, z trzech źródeł: tradycji antycznej Grecji od czasów V wieku p.n.e., ośmiu-wiekowej tradycji Rzymu oraz tradycji judeochrześcijańskiej. W tym tyglu rodziła się cywilizacja zachodu. Godne tutaj przytoczenia za autorem jest zdanie Neala Aschersona: *Z kontaktu między Grekami a barbarzyńcami wzięła początek idea „Europy” z całą swoją arogancją, implikacją wyższości, wszystkimi założeniami o pierwszeństwie i starożytności oraz wszelkimi pretensjami do naturalnego prawa,*

*do dominacji* (s. 47). <Barbarzyńca> dla antycznych Greków, to ktoś zewnątrz, to obcy intruz, choć mógł to być Pers czy Hindus, niekoniecznie stojący na niższym poziomie intelektualnym. Prof. Daviesa irytuje zawężanie pojęcia cywilizacji i cała ta dychotomia Zachód-Wschód, która jest w niemałej części ahistoryczna, bo nie uwzględnia przenikania się kultury chrześcijańskiej z tradycją kultury chrześcijaństwa wschodniego, bizantyjskiego. W ten sposób całe połacie Europy środkowej oraz wschodniej, szczególnie Polska na tym tle, wypadły z obszaru zainteresowania politologii uniwersyteckiej w USA.

Gorzej, że ten amerykański punkt widzenia prezentowany jest także w licznych podręcznikach zachodnich profesorów politologii. Natomiast w politycznej koncepcji <Europy> liczne narody i społeczności Wschodniej części Europy są po prostu nie obecne, to się odnosi naturalnie do historycznej przeszłości tych narodów, w tym oczywiście do Polski. Uprzywilejowaną pozycję posiada wyłącznie Rosja. Po stłumieniu powstania styczniowego 1863 r., angielski *The Times* napisał 30 IX 1865 r.: *Rosja została stworzona by rządzić, Rosja jest potęgą która zwyciężała i zawsze będzie zwyciężać* (s. 34). Prof. Davies przypomina, że to francuscy filozofowie w XVIII wieku skonstruowali pojęcie <Europa Wschodnia>. Nawet godny szacunku historyk szwajcarski Edward Gibbon pisał w XIX wieku o *nikczemnych ludach Wschodu* (s. 49). Czy można tedy się dziwić, że mocarstwa zachodnie bez bólu oddały Europę wschodnią Stalinowi na mocy porozumień w Teheranie i Jałcie?

Polityka mocarstwowa zagościła w Europie na dobre od kongresu wiedeńskiego 1814-1815 i pokutowała skutecznie aż do Jałty, nie licząc się z wolą mniejszych narodów. Próby Europy narodów podjęte po pierwszej wojnie światowej na kongresie wersalskim, nie wytrzymały naporu faszyzmu, który podsycił skutecznie hasła rewizjonizmu granic. Faszyzm zagościł w Europie od 1922 r. (Mussolini) aż do upadku gen. Franco (1975), natomiast komunizm drugie oblicze systemu totalitarnego, od 1917 aż do 1991 r. (upadek ZSRR).

Kult <cywilizacji zachodniej> lansowany w podręcznikach politologii jest nieuzasadniony oraz jednostronny i bezkrytyczny. Po pierwsze ograniczony z reguły do 10 lub 12 krajów europejskich; po wtóre pomija się, że w tej cywilizacji zachodniej tkwi „kult siły” (s. 65). Jego też zdaniem całe pojęcie pokutujące w tych podręcznikach „Europy Zachodniej” jest *konstruktem metafizycznym* (s. 61). Pomija nie tylko znaczne regiony i państwa

Europy oraz ich wkład do cywilizacji europejskiej, ale przemilcza także ciemne strony tejże cywilizacji, bowiem wiadomo, że *zarówno Gulag, jak holocaust były wytworami tej samej cywilizacji, którą niektórzy nadal się chętnie* (s. 71). Rzeczywiście i faszyzm i komunizm, ideologie zbrodnicze, mają rodowód europejski i nie są żadną ozdobą tejże cywilizacji.

Czy prof. Davies równoważy i akcentuje dostatecznie mocno pozytywne wartości krytykowanej <cywilizacji zachodniej>? Tutaj rodzą się jednak wątpliwości. Bo jednak fundamenty wolności człowieka, jego prawa do sceptycznego, indywidualnego myślenia, zasady liberalizmu i pluralizmu, konstytucjonalizmu i parlamentaryzmu zostały skonstruowane i zaowocowały w tej właśnie cywilizacji nazywanej skrótowo <zachodnią>, w odróżnieniu od caro uległej cywilizacji bizantyjskiej.

Zapewne nie sposób zamykać historii Europy do dziejów krajów <dziesiątki>, czy <dwunastki> pierwszych państw Unii Europejskiej.

Tutaj wykład prof. Daviesa jest zrozumiały i zasługuje na akceptację, ale jego nadto krytyczny stosunek do historiografii amerykańskiej i do roli Ameryki budzi pewne znaki zapytania.

Kulturowo, cywilizacyjnie Europa jest sobie bliska, ale też faktem jest że osie konfliktów w tej Europie i poza Europą uległy zmianie.

Upadła <zimna wojna>, znikło widmo komunistycznej inwazji na <Zachodnią Europę>, ale czy oddalił się system naporu <stylu bizantyjskiego> na demokracje zachodnie, na całą Unię Europejską?

Czy bardzo się tak myli autor tych z kolei słów, że *USA to moralne dziedzictwo całej ludzkości. To ateński punkt widzenia sformułowany w słynnej oracji Peryklesa, którą przytacza Tukidydes*<sup>1</sup>.

Nie do końca też jest zasadna - moim zdaniem - krytyka bardzo ostra książki prof. Samuela Huntingtona, *Zderzenie cywilizacji*, Muza 2006. Bo wbrew temu co pisze prof. Davies, S. Huntington trafnie dostrzega korzenie obecnego konfliktu cywilizacyjnego (to już inna oś konfliktów) islamu z cywilizacją chrześcijańską, zachodnią, głęboko w historii Europy w XII i XIII wieku. *To co jest obecnie jest to ni mniej ni więcej tylko zderzenie cywilizacji, irracjonalne być może ale z pewnością mające podłoże historyczne*<sup>2</sup>. Tyle, że sama Europa jest bardzo bezradna i raczej bezsilna wobec tego konfliktu i trudno się dziwić Europejczykowi, że w amerykańskiej politologii znacznie mniej wagi przywiązuje się do wewnętrznych spraw Europy. Zmieniły się osie

konfliktu, acz nie zniknęło pojęcie mocarstwa, tylko że już nie europejskiego, ale światowego. Uproszczone widzenie cywilizacji europejskiej w politologii amerykańskiej - to nieuchronna cena zmiany osi konfliktów światowych, których istnienie historyk tylko relacjonuje.

Oszałamiające tempo globalizacji stawia w ogóle pod znakiem zapytania trwałość modelu państwa narodowego, ukształtowanego głównie w XVIII i XIX wieku.

*Rec. Władysław Zajewski (Gdańsk)*

<sup>1</sup> L. Barzini, *Europejczycy*, Warszawa 2004, s.238.

<sup>2</sup> S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 2006, s.363.