

UNIVERSITAS GEDANENSIS

t. 40

UNIVERSITAS GEDANENSIS

PÓŁROCZNIK

R. 22

2010

t. 40

POMORSKIE
TOWARZYSTWO FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNE

Universitas Gedanensis, t. 40

Redaktor naczelny

Ks. Zdzisław Kropidłowski

Sekretarz redakcji

Jan Grzanka

Kolegium redakcyjne:

Janusz Jasiński, Feliks Krauze, Ks. Janusz Mariański,
Marian Pawlak, Aurelia Polańska, Dariusz Spychała,
Władysław Zajewski, Wojciech Zieliński

Korektor

Katarzyna Kornicka

Projekt okładki

Sylwia Mikołajewska

Wydawca

Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne
ul. Abrahama 38, 80-307 Gdańsk
Regon 1921108091
NIP 957-08-05-001
tel. (58) 342 55 55

PKO BP II o. Gdański 53 1020 1811 0000 0802 0072 2652

Druk

Mała Poligrafia Redemptorystów
ul. Wysoka 1
33-170 Tuchów

Nakład 120 egzemplarzy

ISSN 1230-0152

Spis treści

<i>Feliks Krause</i> , Błąd antropologiczny a zagrożenia cywilizacyjne dla człowieka	7
<i>Ks. Jacek Grzybowski</i> , Filozoficzne skutki kontrkultury – profetyczne diagnozy o. Jacka Woronieckiego OP	17
<i>Krzysztof Kalka</i> , Mądrość w nauczaniu filozofii	37
<i>Jan Grzanka</i> , Pojęcie czasu immanentnego i transcendentnego w teorii Edmunda Husserla	51
<i>Joanna Drwal</i> , Zagadnienie Intronizacji w perspektywie teologii biblijnej oraz wybranych dokumentów Kościoła i pism mistycznych Sługi Bożej Rozalii Celakówny	67
<i>Ks. Janusz Mariański</i> , Czy młodzież polska staje się mniej religijna?	97
<i>Dobrochna Bach-Golecka</i> , Catholic Religion and Social Capital. The Case Study of Poland	115
<i>Jerzy Konieczny</i> , Saga na usługach współczesnej polskiej literatury marynistycz- nej	129
<i>Dariusz Spychala</i> , Eremici i wspólnoty monastyczne Palestyny, Syrii i Mezopota- mii w IV-V wieku wobec książki i bibliotek	147
<i>Agnieszka Witczak</i> , Rzemieślnicy gdańscy w utworze czesko-łacińskiego poety Wacława Klemensa Żebrackiego	163
<i>Ewa M. Ziótek</i> , Warszawskie uroczystości ku czci błogosławionego Sadoka w 1809 roku	179
<i>Janusz Jasiński</i> , Czy wspólny portret Polaków na Warmii i Mazurach w XIX stu- leciu?	187
<i>Radosław Paweł Żurawski vel Grajewski</i> , „Obok orła znak pogoni” - ostatnie wspólne powstanie narodów dawnej Rzeczypospolitej	205
<i>Zdzisław Janeczek</i> , Kardynał August Hlond wobec zagrożeń ideologii totalitar- nych i wyzwań społecznych	219

Contents

<i>Feliks Krause</i> , Error anthropologicalis et periculum ad cultum humanitatemque pertinens	15
<i>Jacek Grzybowski</i> , Philosophical consequences of the counterculture – prophetic diagnosis of father Jacek Woroniecki OP	35
<i>Krzysztof Kalka</i> , The wisdom of a university teacher	49
<i>Jan Grzanka</i> , The notion of immanent and transcendent time in Edmund Hus- serl’s theory	64
<i>Joanna Drwal</i> , Issue of the Enthronement in the prospect of the biblical theology and in selected documents of the Church and mystical letters of the Roza- lia Celakówna God’s servant	95
<i>Janusz Mariański</i> , The religiousness of polish young people	114
<i>Dobrochna Bach-Golecka</i> , Catholic Religion and Social Capital. The Case Study of Poland	128

<i>Jerzy Konieczny</i> , Saga in the contemporary Polish maritime literature.....	146
<i>Dariusz Spychała</i> , Hermits and monastic communities of Palestine, Syria and Mesopotamia and the history of book and libraries In 4-5 c.....	162
<i>Agnieszka Witczak</i> , The Gdańsk craftsmen in the poem of Czech-Latin poet Ven-ceslaus Clemens Zebracenus.....	177
<i>Ewa M. Ziółek</i> , Warsaw celebrations devoted to the blessed Sadok in the year 1809.....	186
<i>Janusz Jasiński</i> , Is united portrait of Polish people possible on Warmia and Ma-zury in the 19th cent.?	203
<i>Radosław Paweł Żurawski vel Grajewski</i> , „The Eagle and the Chaser side by side-”The last Common Uprising of the Peoples of the Former Polish-Lithu-anian Commonwealth.....	217
<i>Zdzisław Janeczek</i> , Cardinal August Hlond and the threats of totalitarian ideolo-gies and social challenges.....	240

Recenzje

<i>Księga prześwietnego bractwa bulkarzy i ciastkarzy królewskiego miasta Gdańska zapo-czątkowana w Roku Pańskim 1724, w której zapisano nazwiska naszych czelad-ników po latach terminowania</i> . Opracował i wydał Zdzisław Kropidłowski. Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, ss. 311. (Rec. Jerzy Konieczny).....	241
Orlando Figes, <i>Szepty. Życie w stalinowskiej Rosji</i> , Warszawa 2010, Wyd. Magnum, ss. 608. (Rec. Władysław Zajewski).....	249
Jan Ziółek, <i>Kryptonim „Pedagog” i „Zlikwidowani”. Związek Bojowników o Wolność. Tajna organizacja niepodległościowa nauczycieli z Łowicza. Moje wspomnienia</i> , Lublin 2009, Towarzystwo Naukowe KUL, ss.146. (Rec. Władysław Za-jewski).....	253
Janusz Mariański, <i>Sekularyzacja i de sekularyzacja w nowoczesnym świecie</i> , Wydaw-nictwo KUL, Lublin 2006, ss. 222. (Rec. Marta Waśkiewicz).....	257
Henryk Kocój, <i>Dyplomaci sasy wobec Konstytucji 3 Maja</i> , Wydawnictwo Uniwer-sytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, ss. 730 (w tym 24 strony odbitek rękopiśmiennych źródeł). (Rec. Janusz Jasiński).....	265
Władysław Zajewski, <i>W kręgu europejskich konfliktów dyplomatycznych (wiek XIX)</i> , Ateneum-Szkoła Wyższa, Gdańsk 2010, ss. 201. (Rec. Tomasz Chinciń-ski).....	269
<i>Od wojny do wolności. Wybuch i konsekwencje II wojny światowej 1939-1989. Materiały z konferencji naukowej odbytej 5-6 października 2009 r. w Gdańsku</i> , pod red. Marka Andrzejewskiego, Grzegorza Berendta, Tomasza Chincińskiego, Andrzeja Trzeciaka, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Gdańsk-Warszawa 2010, ss 233. (Rec. Łukasz Jasiński).....	273
Zdzisław Janeczek, <i>Poczet dowódców powstań śląskich 1919-1920-1921</i> . Wybrane sylwetki, Katowice 2009, ss. 476. (Rec. Tomasz Chinciński).....	279

Feliks Krause (Gdańsk)

Błąd antropologiczny a zagrożenia cywilizacyjne dla człowieka

Problematyka zawarta w określeniu „błąd antropologiczny” nie jest nowa; towarzyszy ona człowiekowi od momentu, gdy w ramach kultury starożytnej Grecji powstała filozofia jako najstarsza forma wiedzy o charakterze naukowym, tj. forma poznania odwołującego się w wyjaśnianiu rzeczywistości do ludzkiego rozumu. Nowa natomiast jest nazwa tego zjawiska, które stało się szczególnie niebezpieczne w XX wieku.

Termin „błąd antropologiczny” wprowadził do antropologii filozoficznej Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*, wydanej w 1991 roku, tj. w setną rocznicę encykliki Leona XIII *Rerum novarum*.¹ Używając nazwy „błąd antropologiczny” na określenie mylnej koncepcji człowieka, Jan Paweł II pragnął wyakcentować pewne aspekty fałszywej wizji człowieka. W XX wieku bowiem błędy poznawcze w rozumieniu człowieka, które dotąd funkcjonowały jedynie w płaszczyźnie rozważań teoretycznych, przeszły w sferę niebezpiecznych działań zarówno jednostek, jak i całych społeczeństw, stając się zagrożeniem dla ludzkiej cywilizacji. Te zagrożenia to niewyobrażalne masowe zbrodnie niespotykane w dziejach ludzkości, jakie dotknęły różne narody.

Jakie są przyczyny, które legły u podstaw tego monstrualnego zła? Wiadomo, że fenomen zła towarzyszy każdemu człowiekowi, każdemu z osobna, jak i całym społeczeństwom. Obecność zła w świecie jest bezsporna, a natężenie zła, poczynając od początku XX wieku, stało się tak ogromne, że człowiek poczuł się zagrożony w swym istnieniu. W ludzkiej psychice pojawiły się pewne cechy patologiczne, które stały się podstawą do sformułowania określenia „fascynacja złem”². Dlatego zrodziło się duże zainteresowanie problemem zła, a jest ono rozpatrywane na różnych płaszczyznach i poziomach: przednaukowej, naukowej, literackiej, filozoficznej, psychologicznej, socjologicznej i wielu innych. Zło, którego doświadcza

¹ Encyklika *Centesimus annus*, 1991, 13, Jan Paweł II. Por. *Błąd antropologiczny* (red. A. Maryniarczyk), Lublin 2003, s. 8. W grudniu 2002 roku odbyło się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim międzynarodowe sympozjum, na którym została zarysowana problematyka źródeł i skutków wynikających z błędnej koncepcji człowieka.

² M. Gołaszewska, *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*, Warszawa 1994.

człowiek przejawia się w różnych formach; złem jest: choroba, ból (fizyczny i moralny), cierpienie, smutek, depresja, kalectwo, nienawiść, zabójstwa, samobójstwa, spory rodzinne, spory partyjne, alkoholizm, narkomania, kłamstwa, reklamy (bo oparte są na kłamstwie lub półprawdach), zdrady małżeńskie, narodowe, mobbing, terroryzm (fizyczny i psychiczny), pornografia, prostytutka, patologia w sporcie (doping), homoseksualizm, wynaturzenia w modzie i sztuce, ludobójstwa, katastrofy, kataklizmy, utrata niepodległości państwowej, ruchy gejowsko-lesbijskie, zbrojne konflikty, obozy koncentracyjne, łagry, krematoria, nieuczestniczenie w wyborach parlamentarnych i samorządowych, nieuczestniczenie w życiu politycznym kraju, rozumianym jako roztropna troska o wspólne dobro.³

Cechą znamionną zła jest to, że wychodzi ono na ulice (marsze dewiacji, które – jak na ironię – nazywane są marszami równości czy miłości), jest agresywne, krzykliwe i nachalne, utożsamiane jest z dobrem, a dobro ze złem. Ludzie zdeprawowani, o patologicznej naturze nie boją się ani nie wstydzą swoich zboczonych zachowań i postaw; przeciwnie, chwalą się swoim zepsuciem, mówiąc przy tym piękne słowa o tolerancji i wolności. Co więcej, naciskają by te zachowania akceptować i legalizować.

Powstaje pytanie, co jest ostatecznym źródłem zła popełnianego przez człowieka, jego eskalacji w ostatnich dziesięcioleciach? Papież odpowiada: mylna koncepcja człowieka. Tę fałszywą wizję Jan Paweł II nazwał błędem antropologicznym. Jeśli zatem zło ma swoją przyczynę w błędnej antropologii filozoficznej, to dokładnego wyjaśnienia wymaga słowo „człowiek”. Człowiek jako istota rozumna i wolna został nazwany bytem osobowym, czyli osobą. Definicję tego bytu podał Boecjusz w następującej formule: *persona est substantia individua rationalis naturae* – podmiot samodzielnie bytujący (jednostkowy) o rozumnej naturze. Definicja ta została powszechnie przyjęta. Wyróżnia się następujące charakterystyczne cechy ludzkiego bytu osobowego: poznanie intelektualne, miłość, wolność (autodeterminizm), podmiotowość wobec prawa, zupełność (pod względem substancjalnym i gatunkowym), godność. Ta ostatnia cecha, tj. godność stanowi szczególną wartość, którą reprezentuje każdy człowiek jako istota rozumna i wolna. Oznacza to, że osoba nie może być środkiem do osiągnięcia innych dóbr, lecz sama jest celem wszelkiego działania, i stąd stanowi dobro samo w sobie, zwane dobrem godziwym.

³ Analizę filozoficzną (status ontyczny) różnego rodzaju przejawów zła przedstawił M. A. Krąpiec w swoim dziele *Dlaczego zło?*, s. 77-103

Posiadanie wyżej wymienionych cech stawia osobę na pozycji specjalnej; osoba jest wartością nadrzędną, transcenduje bowiem i przyrodę, i społeczeństwo, i państwo wraz ze wszystkimi jego instytucjami, gdyż te są tylko sumą relacji między osobami jednostkowymi (bo żaden człowiek zbiorowy nie istnieje), a więc są tworam abstrakcyjnymi, które mają służyć rozwojowi osoby i być człowiekowi podporządkowane.

Błędy w sferze poznawczej w rozumieniu człowieka jako osoby pojawiły się najpierw w religijnym nurcie pitagorejskim, które to rozumienie przejął Platon. Człowiek był niejako duchem (rozumem) wcielającym się w różne ciała ludzkie i zwierzęce (tzw. reinkarnacja). Taka koncepcja człowieka oznacza radykalny dualizm duszy i ciała, przy czym ciało jest więzieniem (a nawet grobem) dla duszy. Największym szczęściem dla duszy byłoby uwolnienie się od ciała i powrót do krainy życia boskiego.

Druga koncepcja w rozumieniu człowieka pochodzi od Arystotelesa. Platońskie dualistyczne rozumienie człowieka Arystoteles odrzucił jako błędne, ponieważ według niego człowiek doświadcza siebie jako jeden byt. Arystoteles stanął na stanowisku psychofizycznej jedności człowieka. Jednakże jego koncepcja człowieka jako bytu powstałego według praw przyrody oznaczała – w ujęciu chrześcijańskiej myśli filozoficznej, jak i teologicznej – znaczną redukcję osoby ludzkiej, bo człowieka posługującego się poznaniem intelektualnym, a więc niematerialnym nie mogła stworzyć sama przyroda. Chrześcijańska koncepcja człowieka, którą wypracował Tomasz z Akwinu, była zgodna z arystotelesowskim ujęciem psychofizycznej jedności człowieka, ale – w odróżnieniu od tego greckiego filozofa – przyjmowała istnienie duszy ludzkiej stworzonej bezpośrednio przez Boga. U Arystotelesa dusza dochodzi wyprowadzić z zewnątrz, ale nie jest stwarzana (bo pojęcia stworzenia Arystoteles nie znał), choć jest – jak wykazują najnowsze badania dzieł Arystotelesa – nieśmiertelna, niezniszczalna.

W następnych wiekach wyżej wymienione koncepcje człowieka były modyfikowane. Miały one postać redukcjonistycznego obrazu człowieka, który był uwięzionym w ciele duchem, albo człowiekiem, który powstał jako skutek ewolucji w porządku przyrody. Pierwsza z tych koncepcji akcentowała stronę świadomościową człowieka. I tak Kartezjusz związał operacje poznawcze wyłącznie z duszą, negując jedność psychofizyczną człowieka: ciało i dusza to dwie substancje.

Druga koncepcja akcentowała potencjał biologiczny człowieka i jego walory fizyczne. Ewolucyoniści z Ernstem Haecklem na czele zanegowali

istotną różnicę między ludźmi i zwierzętami, umieszczając ich w jednym szeregu. Tego rodzaju redukcjonizm biologiczny oznacza degradację pozycji człowieka w przyrodzie. To spowodowało konieczność ustanowienia określonych norm postępowania. Ludzi mniej zaawansowanych pod względem ewolucyjnym uznano za mniej wartościowych, a zatem mniej przydatnych dla danego społeczeństwa.

Swoistą konsekwencją redukcjonowania osoby ludzkiej do niektórych jej części jest pogląd Zygmunta Freuda, by uznać człowieka za „rezerwuar” wyłącznie sił biologicznych, zwłaszcza seksualizmu. Takie stanowisko Freuda redukuje osobę ludzką wraz z jej bogactwem psychicznym do aspektów życia sensorywnego i wegetatywnego, czyli do życia właściwego roślinom i zwierzętom. M.A. Krąpiec w wykładzie wygłoszonym na międzynarodowym sympozjum antropologicznym stwierdził, że redukcjonowanie życia osobowego do wybranych aspektów, ich absolutyzowanie, branie ich za całość bytową lub za element decydujący o ludzkim byciu jest stale powtarzającym się błędem logicznym (*pars pro toto*) niektórych pseudonaukowców i pseudomyślicieli.⁴

Te redukcjonistyczne koncepcje człowieka stały się głównym źródłem kryzysu współczesnej kultury, i to w różnych jej dziedzinach: nauce, etyce, sztuce, w systemach społeczno-politycznych, a także w religii.⁵ Błędy w powyższych dziedzinach ludzkiej działalności zaowocowały: anty-nauką, anty-etyką, anty-sztuką, systemami anty-społecznymi. Wszystkie te dziedziny opatrzone przedrostkami „anty” chcą znaleźć klucz do panowania nie tylko nad przyrodą, ale i człowiekiem, i całymi społecznościami. W praktyce oznacza to sterowanie człowiekiem, a w następstwie groźne zjawisko odpodmiotowania człowieka (traktowanie człowieka jak przedmiot) i relacji międzyludzkich. Ostatecznym celem tych zabiegów jest detronizacja Boga, a ubóstwienie kosmosu, państwa, panujących i wszystkich ośrodków władzy.

W konsekwencji tego stanu rzeczy pojawiły się realne zagrożenia dla dalszej egzystencji gatunku ludzkiego. Są nimi: wojny światowe, broń nuklearna, terroryzm, ludobójstwa, krwawe prześladowania na tle religijnym, rasizm, holocaust, próba eksterminacji całych narodów – Żydów, Polaków, Romów, eksterminacja pewnych grup ludzi (kapłanów, wierzących, inteligencji), obozy koncentracyjne, łagry, aborcja, eugenika, eutanazja i inne zbrodnie przeciw ludzkości.

⁴ M. A. Krąpiec, *Błąd antropologiczny*, s.47

⁵ Tamże, s. 141-199.

Niejako wspólnym mianownikiem dla wszystkich tych zagrożeń jest socjalizm, który jest symbolem wszystkich globalizmów: nazizmu, faszyzmu, bolszewizmu i komunizmu. Dlatego z tym rodzajem ustroju społeczno-politycznego Jan Paweł II związał użyte przez siebie określenie *błąd antropologiczny*. Falszywa wizja człowieka w tej formacji ustrojowej wynika z relacji człowieka do społeczeństwa. W cytowanej już encyklice⁶ czytamy: „Podstawowy błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny. Rozpatruje on bowiem pojedynczego człowieka jako zwykły element i częśćkę organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego. Z drugiej strony utrzymuje on, że dobro jednostki można urzeczywistnić, nie uwzględniając jej samodzielnego wyboru i niezależnie od przyjęcia przez nią w sposób indywidualny i wyłączny odpowiedzialności za dobro czy zło”.

Oznacza to, że człowiek w tym ustroju nie jest samodzielnym podmiotem, a tym samym jest pozbawiony prawa do decyzji i odpowiedzialności moralnej za podejmowane czyny. Nie będąc podmiotem, człowiek nie ma prawa do osobistego szczęścia.

W tejże encyklice⁷ Jan Paweł II pisze: „Człowiek zostaje w ten sposób utożsamiony z pewnym zespołem relacji społecznych, a jednocześnie zanika pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych”.

Ze słów tych wynika jednoznacznie, że ustrój socjalistyczny jest antypersonalistyczny, gdyż nie ma w nim miejsca dla człowieka pojętego jako byt osobowy; osobą bowiem jest byt będący podmiotem rozumnych i wolnych decyzji.

A dalej czytamy w encyklice⁸: „Skutkiem tej błędnej koncepcji osoby jest deformacja prawa, które określa zakres wolności człowieka, a także sprzeciw wobec własności prywatnej. Człowiek bowiem pozbawiony wszystkiego, co mógłby nazwać „swoim” [...] staje się zależny od maszyny społecznej i od tych, którzy sprawują nad nią kontrolę”.

Wymieniona wyżej encyklika oraz inne⁹ dotyczy spraw społecznych, a więc nie tyle porządku teoretycznego, co działań praktycznych, a te mają bezpośrednie przełożenie na dziedzinę moralności – na życie osobiste, rodzinne i społeczno-ekonomiczne.

⁶ *Centesimus annus*, 13.

⁷ Tamże, 13.

⁸ Tamże, 13.

⁹ *Laborem exercens* oraz *Sollicitudo rei socialis*.

Piotr Jaroszyński w swoim wystąpieniu na wspomnianym już sympozjum zauważył w sposób niezwykle trafny i głęboki, że w dziejach myśli filozoficznej wiele było mylnych koncepcji człowieka. Nie stały się one jednak podstawą do tworzenia nowego ładu społecznego, tzn. nie miały skutków praktycznych. Tymczasem socjalizm, wychodząc z określonej wizji człowieka, czyni z niej podstawę budowania wręcz nowej cywilizacji, której celem jest zaprowadzenie globalnego komunizmu¹⁰.

Zasadne zatem staje się pytanie, które postawił Jan Paweł II, skąd bierze się ta groźna koncepcja osoby ludzkiej i społeczeństwa? Papież stwierdza jednoznacznie: „Pierwszym jej źródłem jest ateizm [...]. Negacja Boga pozbawia osobę jej fundamentu, a w konsekwencji prowadzi do takiego ukształtowania porządku społecznego, w którym ignorowana jest godność i odpowiedzialność osoby”¹¹.

W powyższej wypowiedzi Jan Paweł II wskazuje w sposób wyraźny na dalekosiężne skutki negacji Boga. Bez odniesienia do Absolutu człowiek nie jest w stanie ocalić swej godności. Gdy uzna się, że człowiek jest człowiekiem dzięki społeczeństwu, czyli emanatem społeczeństwa, to przestaje on być osobą-podmiotem, a staje się przedmiotem, którym można dowolnie manipulować na użytek władzy państwowej, co rodzi groźne następstwa cywilizacyjne – rozkład społeczeństwa i państwa. Wraz z detronizacją Boga upadają wszystkie wartości, a na ich miejsce wkrada się pogarda dla osoby ludzkiej, relatywizm i nihilizm. Eliminacja Boga i odpodmiotowanie człowieka doprowadziła paradoksalnie do deifikacji człowieka i mitu o uznaniu siebie przez niektóre narody za „nadludzi”. A to z kolei doprowadziło do zagłady (holocaust) innych narodów. Ateizm zanegował więc *a priori* nie tylko istnienie Boga, ale także fundamentalną różnicę między człowiekiem a istotami niemającymi rozumu, a tym samym transcendencję człowieka wobec wszystkich stworzeń na ziemi.

Papież nie ograniczył się jedynie do wskazania ateizmu jako źródła błędu antropologicznego, ale ujawnił również korzenie samego ateizmu. A jest nim oświeceniowy model nauki. Pisze on tak: „Ateizm, o którym mowa, jest z resztą ściśle związany z oświeceniowym racjonalizmem, który pojmuje rzeczywistość ludzką i społeczną w sposób mechanistyczny. Zostaje w ten sposób zanegowana najgłębsza intuicja prawdziwej wielkości człowieka, jego transcendencja wobec świata rzeczy”¹².

¹⁰ Por. *Błąd antropologiczny*, s. 398.

¹¹ *Centesimus annus*, 13.

¹² Tamże, 13.

Jeśli zatem oświeceniowy model poznania naukowego odrzucił istnienie Boga, a człowieka uznał za emanat procesów społecznych, to przyczynił się w sposób istotny do wykreowania redukcjonistycznego obrazu człowieka. Ta fałszywa koncepcja człowieka stała się fundamentem w budowaniu ustroju socjalistycznego.

Istnieje też drugie źródło ateizmu, a jest nim marksizm, zwany ateizmem proletariackim. Analizując to zjawisko, E. Gilson zauważył, że K. Marks nie ograniczył się do negacji Boga na płaszczyźnie teoretycznych rozważań, lecz chciał skutecznie usunąć z ludzkich umysłów i serc wiarę w Boga Jahwe. Chodziło mu głównie o wyeliminowanie narodu żydowskiego, mimo iż sam był Żydem. Kiedy nie będzie już Boga, twierdził, nie będzie też religii. Uwolniony od Boga-Jahwe naród żydowski stanie się narodem wolnym, jak wszystkie inne. Drogą do tego celu jest rewolucja proletariacka, a ta się dokona dopiero wtedy, gdy nie będzie już żadnego boga. Życie społeczne, konstatuje Gilson, jest z istoty swej praktyczne. Zatem decyzja o wyeliminowaniu Boga nie należy do dziedziny spekulacji, lecz działania¹³.

Bardzo silny wpływ na doktrynę K. Marksa i F. Engelsa wywarł L. Feuerbach, który podjął głęboką krytykę religii. Twierdził on, że człowiek jest sam dla siebie przedmiotem prawdziwej religii. Zadaniem państwa jest wychowanie człowieka bez religii. Miejsce religii ma zająć polityka. Warunkiem uprawiania takiej polityki-religii jest negacja Boga. On bowiem jest przeszkodą, by mogła się dokonać rewolucja proletariacka. Taka rewolucja może się urzeczywistnić, gdy w człowieku zniszczy się to wszystko, co ma związek z religią¹⁴.

To niszczenie wiary w Absolut, zaprogramowane w doktrynie marksistowskiej, przerodziło się w fizyczną eksterminację ludzi wierzących, którzy nie godzą się na wykorzenienie z ich serc i umysłów Boga, i tych, których uznano za „podludzi”. Stąd niewyobrażalny ogrom zbrodni, niespotykany w dziejach świata, jaki spowodował nazizm, faszyzm, bolszewizm, komunizm. W ten sposób historia udowodniła, że ateizm stał się największym wrogiem człowieka, gdyż prowadzi do zafałszowania rzeczywistości, co przejawia się w nieodróżnianiu wynaturzenia od natury, a to uderza w człowieka, jeżeli zrównuje się go z istotami nierozumnymi.

¹³ E. Gilson, *Bóg i ateizm*, Kraków 1996, s. 138-143

¹⁴ Por. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. I, s. 379.

Do wyżej wymienionej kategorii błędu antropologicznego, należy kłamstwo, które się pleni jak chwast na każdym kroku. Zjawisko wyjątkowo niebezpieczne. Już Arystoteles zauważył, że jest to wykroczenie przeciwko naturze człowieka. Kłamstwo, wprowadzając drugiego człowieka w błąd, burzy podstawy porządku społecznego w relacjach między ludźmi. Błędy bowiem na poziomie teoretycznym prowadzą do błędów w działaniu, a te godzą w osobę ludzką. Kłamstwo jako negacja prawdy dokonuje destrukcji ładu świata stworzonego, a tym samym jest wykroczeniem przeciwko drugiemu człowiekowi i samemu Bogu.

Drugim błędem antropologicznym jest oderwanie pracy od jej podmiotu i jej celu, którym jest rozwój osobowy człowieka. Ma to miejsce w systemach globalistycznych, w których człowiek traktowany jest jak towar. Człowiek, nie będąc podmiotem osobowym, jest pozbawiony prawa do decyzji, szczęścia i odpowiedzialności moralnej. Gdy znika pojęcie bytu osobowego, człowiek zostaje podporządkowany mechanizmom społecznym. Jest to cecha znamienna dla wszelkiego rodzaju systemów globalistycznych, które są systemami antypersonalistycznymi, bo głoszą nieosobową koncepcję bytu ludzkiego. Zanika także pojęcie narodu, a zatem i patriotyzmu, a jego miejsce zajmują zasoby ludzkie, które się przesuwa z jednego miejsca na drugie, jak meble.

Trzecim błędem antropologicznym jest zamiana w hierarchii dóbr (wartości), tj. zamiana środków na cele, co prowadzi do zafalszowania celu życia człowieka. Środki, jakimi są pieniądze czy towary, stają się celem, a cel, jakim powinna być kultura duchowa, traktowany jest jako środek do czegoś. Na miejsce celu wkracza kultura masowa, prymitywna, popkultura, której głównym hasłem jest epikurejska hedonistyczna zasada: *carpe diem*, która odbiera człowiekowi godność, jaka mu przysługuje jako istocie rozumnej i wolnej.

Przeprowadzone rozważania nad błędami antropologicznymi prowadzą do następującego wniosku. Wszelkie modele systemów społeczno-politycznych, które detronizują Boga w imię deifikacji władzy, państwa, partii, przyrody i człowieka stają się antyludzkie, a tym samym stanowią zagrożenie cywilizacyjne dla gatunku ludzkiego. Są więc systemami wynaturzonymi. Takimi systemami są: socjalizm, nazizm, faszyzm, bolszewizm, komunizm, globalizm.

Error anthropologicalis et periculum ad cultum humanitatemque pertinens

Summarium

Descriptionem „error anthropologicalis” introduxit in anthropologiam philosophicam Ioannes Paulus II in epistula encyclica „Centesimus annus”, edita in centesimo die anniversario encyclicae Leonis XIII „Rerum novarum”. Utens illo descriptione Pontifex Maximus voluit animadvertere ad certos novos aspectus falsae visionis hominis. In historia enim humani cultus civilisque, pertinentis antiquae Graeciae, multae erunt falsae imagines hominis, sed nullae transierunt fines considerationum theoreticarum. Ad nostram aetatem spectans dicendum est quod falsa opinio de homine facta est fundamentum periculosarum actionum quae causaverunt periculum coram homine. Haec pericula sunt incredibilia in rerum gestarum memoria homicidia, quorum victimae facti sunt populi viventes in XX aetate.

Falsa visio hominis constat, secundum Ioannem Paulum II, in reductione personae humanae ad aspectus vitae sensitivae ac vegetativae, id est ad vitam, quam habent plantae et bruta. Evolutionistae cum E.Haeckel, qui dux et magister eorum fuit, negaverunt diversitatem inter homines et bruta collocans has creaturas in uno ordine. Haec deminutio personae humanae fecit quod homines minus evoluti aestimati sunt sicut minus pretiosi. Haec perduxerunt in odium genticum et per consequens ad holocaustum.

Fundamentalis causa huius periculosae visionis hominis est, secundum Ioannem Paulum II, atheismus, id est negatio Deum esse. Cum dethronisatione Dei conciderunt omnia pretia et principatum incumbuit contemptus palam persona humana, relativa veritas, relativa ethica et nihilismus. Homo cessavit esse subiectum liberorum ac intellectualium actionum et factus est obiectum, quod potest tractari sicut instrumentum. Exclusio Deum de mente et corde hominis conduxit ad deificationem summae potestatis iurisdictionis, ferream persecutionem christianorum et per consequens ad exterminationem nonnullorum gregum hominum atque adeo ad temptamen excidii totorum populorum.

Hanc incomprehensibilem immensitatem sceleris causaverunt systemata totalia ut fascismus, socialismus nationalis, ordo sovieticus, communismus. Omnes enim ordines rerum socialium, qui negaverunt Deum esse in nomen deificationis hominis, potestatis, civitatis, physis etc. facti sunt inimici hominum, eo ipso periculum sunt adversum totum genus humanum.

Ks. Jacek Grzybowski (Warszawa)

Filozoficzne skutki kontrkultury – profetyczne diagnozy o. Jacka Woronieckiego OP

Jednym ze znamion charakteryzujących doniosłych myślicieli jest ich zdolność takiej oceny bieżących wydarzeń, trendów kultury i światopoglądowych idei, która pozwala na – zdawałby się profetyczne – dostrzeżenie i wskazanie przyszłych konsekwencji dokonujących się zmian. W moim przekonaniu w Polsce w pierwszej połowie XX wieku taką postacią był o. Jacek Woroniecki, dominikanin¹.

1. Profetyczna ocena kultury

W swoich filozoficznych i teologicznych tekstach o. Woroniecki wskazywał na rozwijające się w jego czasach kulturowe i społeczne tendencje, których owoce i światopoglądowe skutki tak naprawdę możemy właściwie ocenić dopiero z perspektywy XXI wieku. Stało się to możliwe, ponieważ istotą refleksji o. Woronieckiego było niezwykle trafne spostrzeżenie dominacji subiektywistycznych tendencji filozoficzno-moralnych i rodzących się na ich kanwie postaw społecznych. Jego diagnozy dotyczące postaw ówczesnego polskiego społeczeństwa ukształtowanego w czasach zaborów, konfliktów i wojen, już wtedy wskazywały na kulturowe i społeczne konsekwencje tego, co dokonywało się w filozofii europejskiej od czasów Oświecenia. Wydaje się, że Woroniecki jako jeden z pierwszych dostrzegł dalekosiężne skutki takich koncepcji filozoficznych, które niezwykle silnie akcentowały element subiektywistyczny. Zwracał uwagę na to, co stanie się poprzez zaakcentowanie w filozofii idei samoistności podmiotu poznającego i działającego, wyrażające się w przekonaniu, że człowiek sam może ustanawiać świat wartości i tworzyć sensy rzeczywistości. Polski dominikanin już w czasach międzywojennych widział konsekwencje utraty perspektywy realistycznej w poznaniu i oderwania filozofii od kontemplacji bytu.²

Taka dalekowzroczna analiza stała się możliwa, bowiem o. Woroniecki zawsze starał się, by jego przemyślenia i refleksje oceniające rzeczywistość

¹ Por. Por. I. Z. Błęszyńska, *O. Jacek Woroniecki, dominikanin – wychowawca – patriota, 1878-1949*, Lublin 2006, s. 71; R. Polak, *Jacek Woroniecki – życie i twórczość naukowa*, „Człowiek w kulturze”, nr 12 (1999), s. 219

² Por. J. Woroniecki, *Okolo kultu mowy ojczystej*, Lwów-Warszawa 1929, s. 57

były budowane w oparciu o najważniejszą, według niego cechę, jaka winna charakteryzować ludzki namysł i działanie – o obiektywizm. Woroniecki miał oczywiście na myśli obiektywizm tradycji filozoficznej sięgającej Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu – realistyczny konceptualizm – w którym intelektualne poznanie polega na uzgodnieniu pojęć z istniejącymi rzeczami. Uważał, że takie stanowisko poznawcze jest warunkiem postawy, którą nazwał także zmysłem bądź instynktem katolickim – *sensus catholicus*.³ Jednak taki sposób poznania i działania – polski dominikanin zwracał na to uwagę już przed wojną – nie jest już dziś powszechny. To, co dokonało się w filozofii nowożytnej, a za jej sprawą również w szeroko rozumianej kulturze, spowodowało dominację tendencji subiektywistycznych. Kartezjusz, Kant, Hegel, Nietzsche to filozofowie, którzy poprzez przesunięcie akcentu poznawczego z przedmiotu na podmiot, wprowadzili w kulturę (a zatem w całość ludzkich twórczych aktywności) potężny prąd ideowy subiektywizmu i partykularyzmu.⁴

O. Woroniecki nie tylko analizował przyczyny i źródła tych tendencji, ale wskazywał także na skutki, jakie taki rozwój idei powoduje w życiu społecznym i religijnym. Podjął się trudu ukazania istoty tych zjawisk, by wskazać zarówno ich przyczyny, jak i następstwa.⁵ Według niego subiektywizm i partykularyzm rodzą konkretne postawy umysłowe i społeczne, a tym samym swoiste tendencje w samej kulturze: sentymentalizm (kierowanie się przez człowieka przy podejmowaniu decyzji niższą władzą zmysłowo-uczuciową), fideizm (silne przekonania oparte na racjach pozamerytorycznych, odrzucające sensowność i zasadność pytań rozumu) i moralny intelektualizm (rezygnacja z pracy nad sobą pod pozorem doskonalenia siebie przez rozwój jedynie intelektualny i subiektywizm w decyzjach etycznych).⁶

Według o. Woronieckiego wszystko to ma swe źródła w przemianach światopoglądowych jakie nastąpiły w czasach nowożytnych. Inspirowane filozoficznie prądy myślowe dały podbudowę – scharakteryzowanym przez

³ Por. J. Woroniecki, *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002, s. 11

⁴ Por. J. Woroniecki, *Z powodu ostatniego dzieła profesora Zdzichowskiego*, Lwów 1916, s. 2

⁵ Zob. J. Woroniecki, *U podstaw ... dz. cyt.*, s. 13; 17; *Okolo kultu ... dz. cyt.*, 55

⁶ Zob. szerzej: G. Wistuba, *Koncepcja duszpasterstwa w ujęciu o. Jacka Woronieckiego. Studium historyczno-pastoralne*, praca doktorska napisana na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w Katedrze Teologii pastoralnej fundamentalnej pod kierunkiem ks. prof. dr hab. J. Przybyłowskiego, UKSW, Warszawa 2009 [maszynopis], s. 203-214. Szerzej pisałem o tym w tekście: *Źródła współczesnych przemian kulturowych. Społeczno-religijne intuicje Jacka Woronieckiego OP*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XXIII/2/ (2010), s. 295 nn

dominikanina – postawom społecznym, moralnym i religijnym. Ich podstawą był sensualizm i europejski empiryzm, a potem niewątpliwie silny wpływ pozytywizmu, zarówno nurtu comtowskiego jak i neopozytywizmu Koła Wiedeńskiego.⁷

2. Emancypacja moralności i sumienia

Dynamiczny rozwój nauk przyrodniczo-matematycznych w XIX wieku, a wraz z nim osiągnięć techniki i industrializacji, spowodował materialistyczne odwrócenie wartości. Nastąpił proces swoistej „emancypacji” w odniesieniu do wiary i ludzkich przekonań o istnieniu Boga i Jego działania w świecie. Społeczeństwa XIX wieku coraz mocniej dają wyraz temu, że znają tylko jedno panowanie – wolę ludu, jako źródło wszelkich praw i wszelkiej władzy. Obecne w średniowieczu i jeszcze w czasach nowożytnych przekonanie o panowaniu Boga nad światem i obowiązywalności Jego praw w naturze i w ludzkich wspólnotach przestaje być zarówno oczywiste, niepodważalne, jak i obowiązujące.⁸

W tym czasie nastąpił rozwój takich koncepcji filozoficznych, które niezwykle silnie akcentowały element subiektywistyczny – kantyzmu, ewolucjonizmu, marksizmu, pozytywizmu. Znamionowało to przywiązanie filozoficznych idei do samoistności podmiotu poznającego i działającego, wyrażające się w przekonaniu, że człowiek sam może ustanawiać świat wartości i tworzyć sensy rzeczywistości. To oderwanie od kontemplacji bytu, charakterystycznej przecież dla scholastyki, spowodowało jednak utratę filozoficznej mądrości. Ostatecznym skutkiem stał się sceptycyzm wobec rozwiązań metafizycznych i wynikających z tego implikacji dla określonej wizji świata. Europa oddaliła się od żywych źródeł mądrości metafizycznej.⁹ Wielu intelektualistów zaczęło przekonywać, że nie są już potrzebne osadzone w religii zasady troski o człowieka i wspólnotę. W kształtowaniu życia społecznego można spokojnie się bez nich obejść.

O. Jacek Woroniecki zdawał sobie sprawę, że taka światopoglądowa i społeczna zmiana dokonała się niewątpliwie pod wpływem ateizmu pozytywistycznego i scjentyistycznego, jako określonych wniosków wprowadzanych z metodologii i rozwiązań nauk szczegółowych. Poglądy

⁷ Por. J. Woroniecki, *Okolo kultu ...* dz. cyt., s. 63

⁸ J. Maritain, *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Londyn 1960, s. 31

⁹ Por. J. Kalinowski, S. Swieżawski, *Filozofia w dobie Soboru*, tł. M. C. Gawrysiowe, Warszawa 1995, s. 62n.

te zrodziły totalizującą regułę metodologiczną obejmującą obszary etyki, moralności i kultury, ograniczając zasięg ludzkiego poznania do możliwości wyznaczanych przez nauki ścisłe. Klimat ateizmu naukowego ujawnił się i oddziałał na ludzką mentalność w trzech porządkach – ontologicznym (gdzie XIX-wieczna nauka propagowała ontologię zasadniczo materialistyczną), teoriopoznawczym (ujawniającym się jako próba wyjaśniania świata bez odwoływania się do zasad transcendentalnych) i etycznym (w którym teoretyczny, a także praktyczny rozwój nauki i techniki tworzy postęp społeczny jako ostateczne dobro człowieka).¹⁰ Ludzkie zachowania i działania zaczęły być postrzegane w wymiarach czysto doczesnych, a ich podstawę miały odąd stanowić scjentystyczny rozum i wola obywateli. W ten sposób społeczeństwo i państwowość nabrały charakteru laickiego, porzucając i pozostawiając na uboczu jakiegokolwiek transcendentalne gwarancje opieki i zbawienia. W postoświeceniowej kulturze zachodniej rolę Boga zaczęła odgrywać nauka i społeczna utopia demokracji.¹¹ Narrację religijną zaczyna się uważać za wyraz mitologicznej wizji świata przekonując, że Bóg jest sprawą czysto prywatną, a zatem nie może i nie powinien mieć związku z życiem publicznym.¹²

Indywidualizm i moralny intelektualizm, na który o. Woroniecki wskazywał w swojej diagnozie, można dziś związać z postawą liberalną i relatywistyczną.¹³ Oczywiście należy pamiętać, że współczesny indywidualizm i subiektywizm jest znacznie mocniejszy niż ten, o którym myślał i pisał polski dominikanin. Źródła jego jednak są te same – pokartezjańska i pokantowska filozofia oświeceniowa, według której poznający podmiot nie ma możliwości dotarcia do realnej i obiektywnej wiedzy o otaczającej go rzeczywistości. Poznawczy paradygmat został – jak już wspominałem – przeniesiony z przedmiotu na podmiot. W XIX wieku ta tendencja jeszcze się pogłębiła. Filozofia dwudziestowieczna bowiem, między innymi za sprawą Ludwika Wittgensteina, Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera, Jacquesa Derridy i innych myślicieli, została w jakiejś mierze sprowadzona do języka – interpretacji, komentarza tekstów, filozoficznej hermeneutyki.

¹⁰ Zob. J. Sochoń, *Ateizm*, Warszawa 2003, s. 247. Trzeba zaznaczyć, że rozwój i postęp oznaczają tutaj raczej ewolucję, również w dziedzinach moralnych, w przekraczaniu utartych (głównie chrześcijańskich) wzorców kulturowych i etycznych.

¹¹ Por. J. Ranciere, *Nienawiść do demokracji*, tłum. M. Kropiwnicki, Warszawa 2008, s. 32

¹² Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 18; 50

¹³ Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, *Etyka ogólna*, Lublin 1986, s. 29

Spełniło się w ten sposób przeświadczenie jakie jeszcze w XIX wieku wyraził Fryderyk Nietzsche: „fakty nie istnieją, tylko interpretacje”¹⁴. Ponieważ kluczowy okazał się język, filozofia stała się rodzajem językowej metafory. Język stał się pośrednikiem, a jednocześnie jedyną dostępną formą nazywania i odczytywania tego co nazywamy „rzeczywistością”.

Wyraźnym dowodem wpływu tej „nowej hermeneutyki” subiektywizmu na kulturę stała się zmiana w rozumieniu pojęcia sumienia. Zyskało ono niejako nowy status. Nie tyle wewnętrznego imperatywu – czyń dobro a zła unikaj – ile rozumianej w sposób absolutny normy postępowania. Już pod koniec XX wieku Rychard Rorty wyraził to jasno:

„Możemy zachować termin moralność pod warunkiem, że moralność przestaniemy uważać za głos boskiej części nas samych i uznamy, że jest ona głosem nas jako członka społeczności, jako użytkowników wspólnego języka.”¹⁵

Amerykański pragmatyk, zrywa z klasyczną kategorią sumienia jako „głosu transcendencji w nas samych” i widzi to podstawowe dla etyki pojęcie jako wiązkę idiosynkretycznych przekonań i emocjonalnych pragnień, w których rozum nie jest uniwersalnym składnikiem człowieczeństwa i źródłem powinności moralnych.¹⁶

Moralność po rozstaniu z ideą powszechności staje się moralnością autonomicznych podmiotów, z których każdy ma swoją prawdę, swoje kryteria etyczne i swoje cele. Prowadzi to więc do sytuacji, że obowiązujące tradycyjnie prawo moralne pozostaje w niemocy.¹⁷ Jak mówi Bauman, „akt moralny rozpoczyna się w samotności i posiada charakter indywidualno-osobisty”. Nie istnieją żadne prawa naturalne, żadne dobro wspólne, żadne uniwersalne kodeksy. Istnieje suwerenny podmiot i jego wolne, suwerenne decyzje moralne, których gwarantem jest indywidualny impuls moralny, tradycyjnie nazywany sumieniem.¹⁸ *I choć o. Wóroniecki ostrzegał, że przykładania miary nie należy nazywać miarą a mierzaniem, to jasne jest, iż*

¹⁴ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, tłum. B. Baran, Kraków 1994, s. 211

¹⁵ R. RORTY, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 92.

¹⁶ Zob. szerzej: J. A. MAJCHEREK, *Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku. Od teorii względności do postmodernizmu*, Kraków 2004, s. 138.

¹⁷ Por. K. Rutkowski, *Ostatni pasaż. Przypowieść o byciu byle-jakim*, Gdańsk 2006, s. 284

¹⁸ Por. Z. BAUMAN, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996, s. 84

*z sumienia – pojętego jako miara – łatwo jest uczynić miarę kontekstowo obiektywną i mierzyć nią nie tylko czyny, ale i same normy, którymi ludzie winni się kierować.*¹⁹

3. Zwycięstwo kontrkultury

Podkreślmy jednak – rozważania Woronieckiego dotyczyły z jednej strony sytuacji społeczeństwa polskiego w XIX i początkach XX wieku, z drugiej były próbą oceny umysłowości jemu współczesnej – subiektywizmu rozwijającego się wraz z modernizmem i egzystencjalizmem. Dopiero uświadamiając sobie te filozoficzne i światopoglądowe procesy, można zrozumieć analizę, jakiej dokonuje polski dominikanin. W jego przekonaniu bowiem wadliwe postawy społeczne wyrastają z konkretnych filozoficznych źródeł oddziałujących na ludzką kulturę, kształtując określone sposoby myślenia i zmieniając relacje społeczne.

Zasadne jest zatem, w moim przekonaniu, mówienie o trafności intuicji i przemyśleń sformułowanych przez o. Woronieckiego. Ich praktyczną realizację zaobserwować można – w postępującym wciąż współcześnie – odejściu od uniwersalizmu w myśleniu, poznaniu i komunikowaniu się, na rzecz subiektywistyczno-fideistycznych tendencji, zarówno w światopoglądowym, jak i religijnym opisie świata. Dlatego i dziś można wskazać na konsekwencje błędów poznawczych i wychowawczych, jakie w dwudziestoleciu międzywojennym opisywał polski dominikanin. Subiektywizm, partykularyzm i indywidualizm przekształcił się i wzmocnił na przestrzeni kilku dziesięcioleci w sposób bardzo skrajny. Wydaje się, że sam Woroniecki nie mógł przewidzieć jak szybko globalnie się to dokona; wskazał jednak na pierwsze objawy i inspiracje jakie zrodziły się w myśleniu filozoficznym. Potem społeczność dotknięta tymi tendencjami i wewnętrzna siła zmienionej już treściowo kultury dopełniły dzieła subiektywizmu.

Stopniowe zmiany światopoglądu, a później także praktycznych zachowań życiowych, rozpoczęte niewątpliwie rewolucją obyczajową młodzieży w 1968 roku, spowodowały pogłębianie się tendencji sekularnych i relatywistycznych. Ich sukces wydaje się dziś niewątpliwy. „Kontrkultura” była rodzącą się nową bazą kulturową, wysiłkiem odkrycia i społecznego ustanowienia nowych form życia wspólnotowego – stylów życia, nowych wzorów rodziny, nowych obyczajów seksualnych, form estetycznych,

¹⁹ Zob. J. Woroniecki, *Nauka o doskonałości chrześcijańskiej w seminariach duchownych*, „Ateneum Kapłańskie”, nr 48 (1948), s. 157-158; *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, *Etyka ogólna*, Lublin 1986, s. 19

nowych tożsamości.²⁰ Bunt '68 roku miał, dla ówczesnego pokolenia dwudziestolatków, w swoich różnych przejawach i częściach świata, jedną cechę wspólną – był aktem odmowy uznania przez młodych prawomocności starego porządku. W skutek tego to, co jeszcze historycznie stosunkowo niedawno (w latach pięćdziesiątych XX wieku) stanowiło trudną do zrozumienia, a tym bardziej do zaakceptowania ekstrawagancję i było niszową subkulturą, teraz stało się kulturą dominującą. Kontrkultura społeczna i obyczajowa została spopularyzowana i zdemokratyzowana.²¹

Nastąpiła wyraźna erozja autorytetu rodziców i wychowawców, upadek dyscypliny w szkołach, eksplozja przemocy i wulgaryzmów w mediach a pornografii w Internecie. Mimo, iż właściwie każdy dorósł i dojrzał człowiek widzi nasilenie tych zjawisk, to ustawodawstwo, sądownictwo, regulacje administracyjne, prawo karne i podatkowe, zwyczaje społeczno-polityczne wzmacniają jeszcze moralny i etyczny relatywizm. Nie mogą bowiem w postnowoczesnej atmosferze kulturowej postawić jasnych zasad i wskazać co tak naprawdę jest dobre, a co złe.²²

I tak jak lata sześćdziesiąte przyniosły rewolucję obyczajową, tak dekada lat siedemdziesiątych stała się czasem upowszechnienia aborcji jako sposobu kontroli urodzeń, a lata dwutysięczne doprowadziły do akceptacji i promocji związków homoseksualnych, tworzenia przez nich *quasi*-rodzin i adopcji dzieci. Dziś, w ponowoczesnym świecie społeczno-politycznym, wszystkie sądy wydają się równoważne. Żyjemy w czasach, w których aktualne odniesienia, zarówno kulturowe, polityczne, jak i moralne, cechuje silna antysystemowość i pluralizm.²³ Wszystko to niewątpliwie wyniknęło z upowszechnienia się zachowań subiektywistycznych i partykularnych, których źródła wskazał Woroniecki analizując to, co dokonało się w myśleniu i światopoglądzie czasów nowożytnych.²⁴

Współcześnie w postnietzscheańskim duchu Zachód pracowicie podkopuje swoje niegdysiejsze metafizyczne fundamenty. Dokonuje tego za

²⁰ Por. J. Babiński, *Irreligia*, Pelplin 2010, s. 22-23

²¹ Por. G. Himmelfarb, *Jeden naród dwie kultury*, tłum. P. Bogucki, Warszawa 2007, s. 30; 137; 146

²² Por. D. Gawin, *Granice demokracji liberalnej. Szkice z filozofii politycznej i historii*, Kraków 2001, s. 161-162

²³ Por. A. Szahaj, *Relatywizm i fundamentalizm, oraz inne szkice z filozofii kultury i polityki*, Toruń 2008, s. 16-18; R. de Matei, *Dyktatura relatywizmu*, tłum. P. Tobola-Pertkiewicz, E. Turlińska, Warszawa 2009

²⁴ Szczegółowej analizie tych postaw dokonuje o. Woroniecki w pracy *U podstaw ... dz. cyt.*, s. 29-54

pomocą, jeśli można tak powiedzieć, mieszanki materializmu, politycznego pragmatyzmu, moralnego i kulturowego relatywizmu oraz filozoficznego sceptycyzmu. W konsekwencji obecne społeczeństwa rynkowe stają się świeckie, relatywistyczne, pragmatyczne i materialistyczne, podważając przez to wartość metafizycznych postulatów, na których przez wiele wieków opierała się zarówno władza jak i kultura, sfera polityczna i społeczno-obywatelska. Okazuje się bowiem, że ludzkie wspólnoty (naród, państwo, cywilizacja) nie mogą łatwo, bez żadnej szkody i ryzyka, pozbyć się fundamentalnych wartości wraz z ich transcendentnymi uzasadnieniami.²⁵

4. Wiek interpretacji i kres racjonalności

Te metafizyczne fundamenty zostały usunięte z dyskursu społecznego wraz ze zwalczaniem „tyranii logosu”²⁶. Dokonali tego najpierw pozytywiści a potem postmoderniści. I właśnie w odejściu od metafizycznych racji myślenia i dyscypliny realnego poznania upatrywał o. Woroniecki źródła subiektywizacji podmiotu, a tym samym arbitralnego widzenia świata. Tendencja subiektywistyczna i skrajnie indywidualistyczna zwyciężyła w tym sensie, iż po zmianach, jakie dokonały się w filozofii w XX wieku, nikt już nie może rościć sobie prawa do wskazania obowiązujących i reprezentatywnych zasad życia i postępowania.

Wydaje się zatem, iż nie ma już innej drogi, ludzkość wkroczyła – jak mówi Gianni Vattimo – w „wiek interpretacji”. Zyjemy w kulturze dyskursu – prawda nie jest uznawana za coś absolutnego, co można by zrozumieć i ocenić z jakiejś ponadhistorycznej perspektywy (tak jakby oczami Boga). Prawda jest dzieckiem „dyskursu”.²⁷

W takiej sytuacji, jeśli obiektywność jest kwestią „intersubiektywnego porozumienia językowego” między ludźmi, a nie adekwatnej reprezentacji rzeczy, to ostatecznym celem poznawczym i politycznym po *końcu metafizyki* nie jest już zetknięcie się z czymś istniejącym od nas niezależnie, lecz jedynie kultura jako nigdy nie kończący się proces hermeneutyczny. Tego rodzaju projekt *odnowy filozofii* przez *przekroczenie metafizyki* pociąga za sobą przekonanie, że ludzkie doświadczenie ukonstytuowane jest jedynie przez

²⁵ Por. T. Eagleton, *Kultura i barbarzyństwo*, tłum. T. Bieroń, „Europa. Magazyn Idei Dziennika”, nr 266 (2009) 19, s. 13

²⁶ Por. J. M. Benoist, *Tyrannie du logos*, Paris 1975, s. 16

²⁷ Por. R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, tłum. S. Królak, red. S. Zabala, Kraków 2010, s. 53

językowe *a priori*, a metafory, symbole i znaczenia są ostateczną przestrzenią spotkania i dialogu.

Stąd obecnie w systemach prawno-moralnych proponuje się i promuje zasadę legislacji i legalizacji prawa opartą na idei synkretyzmu wartości. Ponieważ w globalnym świecie funkcjonują, czy też konkurują ze sobą, różne równoprawne systemy i moralne oceny, przedstawia się zasadę dyskursu i konsensusu opartą na uzgodnieniu wspólnych stanowisk. Wydawałoby się, że najlepszym wzorem tego uzgodnienia winien być racjonalny i merytoryczny namysł zarówno nad obowiązawalnością i słuszością wartości, jak i nad stanowionym prawem.²⁸ Niestety, mimo intencji wielu myślicieli, dyskurs dotyczący reguł życia i funkcjonowania, także moralnego, społeczeństwa, nie jest oparty na zasadach racjonalnej komunikacji. W mojej ocenie nie jest racjonalny w ogóle – ani w ramach „racjonalności gry językowej”²⁹ (bliskiej ponowoczesnym tendencjom),

²⁸ Fundamentem takiej postawy jest przekonanie, iż społeczny indywidualizm wynika z kantowskiego zaufania do Rozumu. To swoista nadzieja rozumności. Jednak dziś jest to raczej współczesna odmiana egzystencjalizmu, starająca się wszelkimi sposobami zapewnić nas, że nie mając już żadnego metafizycznego oparcia, a jednocześnie dysponując darem nieograniczonej wolności, społeczeństwo będzie kierowało się racjonalnością. Świadczy to jednak raczej o naiwności bądź specyficznej „społecznej nadziei”, jednak nadziei, która coraz bardziej wydaje się heroiczna. Dominuje przekonanie, że dyskurs, który toczy się w przestrzeni publicznej, powinien mieć charakter racjonalnej i rzeczowej wymiany poglądów. Jest w tym projekcie pragnienie, by tak skonstruować demokratyczną sferę publiczną, by wszystkie dysputy toczyły się w niej zgodnie z racjonalnymi regułami debaty.

²⁹ Pojęcie „gry językowej” związane jest z filozoficzną twórczością Ludwika Wittgensteina. Skoro język stanowi instrument nie tyle przekazywania wiedzy czy prawd, ile staje się przestrzenią porozumienia, uzgadniania tego, co rozumiemy przez konkretne wyrażenia – przestrzenią zyskiwania aprobaty, tolerancji i konsensusu – to aby osiągnąć tak współcześnie pożądane społeczne porozumienie, należy zgodzić się na to, iż reguły gry komunikacyjnej są wiążące dzięki transcendentalnemu *a priori*, które ujawnia się w postaci społeczeństwa czy też wspólnoty z jej komunikacyjną i argumentacyjną formą życia. Jest to zatem społeczna forma powiedzenia sobie nawzajem – w *taką grę językową się tu gra*. To wittgensteinowskie wyrażenie ma za zadanie uzmysłowienie, że językiem rządzą określone reguły. Pojęcie reguły jest związane z pewną trwałą aktywnością należącą do ludzkiego życia. Słowo „reguła” i jego sens jest częścią gry językowej, oznaczając przyjęcie ustalonych zasad i zakomunikowanie tego wspólnocie – w *taką grę językową się tu gra!* W tej perspektywie, jeśli język narzuca swymi regułami sposoby zachowań i odniesień, nie ma miejsca na stałość nienaruszalnych zasad czy aksjomatów, niezależnych *de facto* od jakichkolwiek ustaleń gry językowej. Język nie jest zatem jedynie środkiem utrwalania i przekazywania doświadczeń, wręcz odwrotnie – w tym ujęciu to, czego doświadczamy, jest zawsze konstytuowane przez język. To on staje się jedyną absolutną płaszczyzną poznania, komunikacji, zrozumienia i prawdy. Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne* § 241, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2005

ani tym bardziej w nawiązaniu do klasycznego projektu metafizycznego, racjonalności opartej na poznawczym kontakcie z realnie istniejącym światem i człowiekiem, i wynikającym z niego *adecvatio*. Fiasko obu projektów racjonalności wydaje się dziś powszechne, chociaż przez wielu wciąż nieodróżniane i bagatelizowane.

Recenzję porażki racjonalności językowego dyskursu komunikacji ukazało wielu komentatorów; najdobitniej dokonał tego chyba amerykański pragmatysta Rychard Rorty, którego trudno posądzać o niechęć wobec ponowoczesnych tendencji. W swojej książce *Philosophy as Cultural Politics* ukazał niepowodzenie racjonalnego projektu komunikacji społecznej.³⁰ „Racjonalność komunikacyjna” nie jest w jego przekonaniu naturalnym uposażeniem ludzkim. To swoisty zbiór praktyk społecznych. Zdarza się, to prawda, ale przyznajmy szczerze – tylko tam, gdzie ludzie chcą wysłuchać drugiej strony, uzgodnić racje, rozumnie spierać się aż do ustalenia płaszczyzny porozumienia i przestrzegać zawartego konsensusu. A to zakłada swoistą „pewność racjonalności” komunikacyjnej i oparte na niej porozumienie. Wizja taka wydaje się dziś jednak raczej utopijną mrzonką. Nastąpiła bowiem swoista utrata sensu – deficyt racjonalności jako kategorii, która zapewniała dotychczas ciągłość i koherencję kultury.³¹

³⁰ Zob. R. Rorty, *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers*, vol. 4, Cambridge University Press, 2007, s. 75

³¹ W owym „założeniu racjonalności” nie bierze się pod uwagę, na co zwracają uwagę nawet komentatorzy życzliwi wobec liberalizmu, ogromnej dziś roli mediów. Przekonanie, że *mass media* gwarantują przebieg dyskursu publicznego zgodnie z racjonalnymi regułami modelu idealnej komunikacji to mit. Publiczny dyskurs ustalający reguły zachowań, w tym także reguły moralne, nie tylko nie zawsze kieruje się merytorycznymi argumentami, ale wręcz niejednokrotnie często ukrytymi przesłankami ideologicznymi bądź światopoglądowymi. Pragmatyczny kompromis, jaki proponuje się dla relatywnej (a zatem wolnej od transcendentnych reguł) idei indywidualizmu etycznego nie przebiega na zasadach racjonalności. W dobie szerokiego rozwoju i kulturowej ekspansji mediów elektronicznych słowo stało się suplementem obrazu, a myślenie (szczególnie krytyczne) czymś niemodnym i niewygodnym. Nastąpił rozkład społecznego dyskursu i przeistoczenie się debaty w show. Dokonała się ekspansja semantyki obrazu narzucającej priorytet skrótu i uproszczenia. Przewagę uzyskują reguły zręcznego obrazowania. Nie ma już miejsca na sztukę słowa, na precyzję i dogłębność myśli. Niewątpliwie musi to martwić liberałów ukształtowanych przez Oświecenie. Sam Rychard Rorty uznaje i zauważa nieobecność racjonalności w publicznym dyskursie. Tylko profesorowie filozofii – pisze – traktują jeszcze serio kartezjańską tezę „naturalnego porządku rozumu.” R. Rorty, *Philosophy as Cultural ...* dz. cyt., s. 87-88. Zob. także: E.-W. Böckenförde, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München 2007, s. 34; P. Dybel, S. Wróbel, *Granice polityczności. Od polityki emancypacji do polityki życia*, Warszawa 2008, s. 458; R. Wonicki, *Spór o demokratyczne państwo prawa. Teoria Jürgena Habermasa wobec*

5. Ontologiczne skutki pragmatyzmu

Dostrzegalna porażka racjonalności – dokonana najpierw w filozofii, potem w kulturze i cywilizacyjnych debatach – powoduje często niezauważalną, ale istotną zmianę akcentu. Siła i metoda dyskursu zostają przeniesione z rozumności na wolę, z *ratio* na emocjonalny charakter działań.

I tu właśnie dostrzec można znaczenie intuicji o. Woronieckiego, który zrozumiał niebezpieczeństwo przewagi aktów wolitywnych nad racjonalnymi, władzy pożądawczej nad poznawczą.³² Jeśli bowiem niemożliwe jest uzgodnienie prawdziwości stanowisk, ponieważ niemożliwe jest zobiektywizowanie wiedzy, to racje rozumowe ustępują wobec zamierzonych dążeń bądź emocjonalnych impulsów. Już nie tyle relatywizm, ile pragmatyzm staje się racją sądów i decyzji.

Skutki fiaska racjonalnego modelu kultury i toczącej się w jej ramach debaty są bardzo poważne. Akceptacja faktu, iż rozumność podmiotu i obiektywność przedmiotu nie jest już wystarczającym atutem w dylematkach społecznych czy politycznych i nie pełni już roli „zbawiennej wiedzy” powoduje, że jedyne co pozostaje, to poszerzenie ludzkiej wyobraźni i podjęcie prób poszukiwania takiej polityczno-społecznej formuły, która zrealizuje różnorakie postulaty. Konieczność takiej próby wynika z faktu, że zawsze „jakieś” zasady współegzystowania muszą łączyć wspólnoty, społeczności, grupy i państwa. Innymi słowy potrzebna jest formuła wiążąca funkcjonowanie społeczeństwa całej ludzkości poprzez określone idee.³³

Odrzucenie metafizyki jako mądrościowego dyskursu o bycie, potem rezygnacja z oświeceniowego i kantowskiego modelu etyki racjonalności, a w końcu z ideału racjonalności jako komunikacji rozgrywanej w ramach gier językowych, stwarza możliwość dla zaistnienia innego dyskursu. Rorty, jako czołowy przedstawiciel amerykańskiego pragmatyzmu, przekonuje, że w dyskusji na temat kształtu liberalnej społeczności globalnej przyjęcie perspektywy pragmatystycznej zmienia przestrzeń kultury na lepsze. Zakończy to – rozpoczęty w Oświeceniu – proces sekularyzacji, w którym dokonało się przekonanie o daremności pozajęzykowego dostępu do rzeczywistości i pragnieniu zbawienia przez zewnętrzny wymiar

liberalnej, republikańskiej i socjalnej wizji państwa, Warszawa 2007, s. 156, 183; N. Postman, *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, tłum. L. Niedzielski, Warszawa 2002, s. 22

³² Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, *Etyka ogólna*, dz. cyt., s. 100; *Okolo kultu ...* dz. cyt., s. 63

³³ Por. R. Rorty, *Philosophy as Cultural ...* dz. cyt., s. 75, 103-104

transcendencji. Dzięki temu ludzie osiągnęli świadomość swej absolutnej doczesności i skończoności. Nie tylko wiedzą już, iż *wszystkie bóstwa mieszkają w ludzkiej piersi*³⁴ – ale także, że praktyka życia wymaga uwolnienia się od problematyki przedmiot-podmiot, idee-rzeczywistość i zaakcentowania konkretnych społecznych rozwiązań. W tych propozycjach kluczową rolę odgrywa oczywiście pragmatyzm, w którym nie uznaje się żadnych nienaruszalnych – ani naturalnych, ani racjonalnych – podstaw praktyki społecznej. Pozostaje *uzus* ludzkich zachowań i działań.³⁵

Zasadne zatem, aktualne i otwarte na tym tle jawi się pytanie – cóż jest niewłaściwego w zachowaniach pragmatycznych, w korzystaniu z tego co wydaje się najbardziej korzystne w danej sytuacji i w danym czasie? Dlaczego o. Jacek Woroniecki widząc pierwsze przejawy tych procesów, tak mocno wobec nich protestował, postulując powrót do obiektywizmu i realizmu?

Z ontologicznego punktu widzenia, a taki preferuje polski dominikanin, niebezpieczeństwo pragmatyzmu tkwi w funkcjonalnej zmianie natury, a przy tym i znaczenia bytu. Pragmatyczne potraktowanie istoty – tego czym jest to, co jest – szczególnie w przestrzeni moralnej, skutkuje wypaczeniem bytu ludzkiego i jego władz – intelektu i woli. Cnota staje się wadą, wada zaś staje się cnotą – czymś pożądanym, z czego można być dumnym i tym się szczycić. Skutkuje to karykaturalnym obrazem natury czyli tym, jak w działaniu przejawia się istota bytu. Pragmatyzm rodzi zachowania zgodne z ideą wypracowaną w ramach oderwanej od bytu językowej narracji, ale niezgodnie z naturą rzeczy. Pragmatyka może zatem wyznaczać i wypromować działania i zachowania, które są *contra naturam*.

Jest to możliwe mimo obiektywności bytu, co do której przekonana jest tradycja metafizyki klasycznej. Staje się to realne i możliwe, ponieważ istnienie (*esse*) jest aktem nieusuwalnym, ale treść (*essentia*) może zostać zniekształcona poprzez niewłaściwe rozpoznanie jego natury, a co za tym idzie – wykorzystanie i działanie.

Esse musi być aktem – oznacza ono bowiem pewne zamknięcie, zrealizowanie bytu, jego egzystencjalną i esencjalistyczną kompletność. Przysługuje ona tylko temu, co spełnia warunki konieczne w porządku esencjologicznym – bycia czymś. *Esse* musi być aktem, jeśli ma być realnością i musi być aktem, bo musi być doskonałością. Fakt bycia, fakt znajdowania się czegoś po stronie istnieniowego porządku realności, jest

³⁴ Por. W. Blake, *Małżeństwo Nieba i Piekła*, tłum. F. Wygoda, Wrocław 2002, s. 45

³⁵ Por. R. Rorty, *Philosophy as Cultural ...* dz. cyt., s. 132

jednoznaczny z aktualizowaniem się w nim wszystkich doskonałości. Nie można więc dodać żadnych doskonałości natury do bytu „zamkniętego” przez akt realnego *esse*. W tej filozoficznej perspektywie istota i istnienie nie są możliwe jedno bez drugiego. Istnienie urealnienia zatem zawsze jakąś konkretną treść.³⁶

Rozumiejąc tę tomistyczną analizę widzimy, że to, co jest (świat i człowiek) istnieje, ale może istnieć w sposób perwersyjny, niejako spaczony, skrzywiony, w odwróconej treści, w swoistym byciu, które jest „byciem nie-sobą”. Jest, jednak nie jest tym, czym powinno być z racji swej natury. Akt istnienia pozostaje (on bowiem jest niejako poza zasięgiem mocy sprawczej), ale treść zostaje „odwrócona”.³⁷

Jacques Derrida, jeden z ważnych myślicieli dwudziestego wieku, próbując wyrazić w języku-piśmie to, co dokonuje się w ostatecznym akcie dekonstrukcji zastosował metaforę popiołu. Jest ona próbą ukazania czegoś, co nie do końca jest nicością (przyciąga jakąś postacią bytu), ale w konsekwencji jest *niczym*. Czym bowiem jest „popiół”?

«Popiół» to stare, szare słowo, pylisty temat ludzkości, niepamiętny obraz, który sam się dekomponuje, metafora albo metonimia samego siebie, oto przeznaczenie popiołu, oddzielnego, spalonego jak popiół popiołu.³⁸

Popiół jest historią, która już nie istnieje, jest rozłożona (zdekonstruowana w sposób absolutny), jest pustym i oddalonym miejscem. Popiół nie ma tożsamości, nakłada się na siebie, przenika aby ostatecznie zniknąć. Popiół istnieje tylko dzięki dezintegracji, istnieje tylko wtedy gdy jego

³⁶ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, cap. 1, 50-59. W formie i przez formę istnienie dociera do substancji. Tak więc forma, będąc we właściwym sobie porządku czymś ostatecznym, jest sama przez się zasadą i przyczyną istnienia, a jednak ponieważ nie ma formy formy, musimy przyjąć akt formy: jest nim właśnie akt *esse*.

³⁷ Niewątpliwie przykładem tego może być coraz bardziej powszechna zgoda na aborcję nienarodzonych dzieci i procedurę *in vitro*, w wyniku której wiele zapłodnionych zarodków zostaje zamrożonych bądź unicestwionych. „Odwrócenie treści” bytu polega tu na odmowie podmiotowych praw poczętym dzieciom, z jednoczesnym coraz silniejszym postulatem dotyczącym praw zwierząt. Coraz większe intelektualne kręgi domagają się poszanowania praw zwierząt (Martha Nussbaum, Peter Singer), między innymi poprzez stosowanie wobec nich pojęcia sprawiedliwości, równocześnie promując to, co wydaje najbardziej nienaturalne – dobrowolną eksterminację ludzkiego potomstwa.

³⁸ J. Derrida, *Feu la cendre*, Paris 1987, s. 8, tłum. A. Leśniak

istnienie poddawane jest w wątpliwość: dzięki rozpadowi. Niby istnieje, a jednak jest niczym.³⁹

„[popiół] to imię bytu który, oddając się, nie jest niczym, pozostaje poza wszystkim co jest, imię, które pozostaje niewymawialne, by umożliwić wypowiedzenie jego nieistnienia.”⁴⁰

Popiół to materia widzialna lecz nieczytelna – nie odsyła do niczego poza sobą, nie pozostawia śladu, który możemy śledzić gubiąc ślad. Najlepszym paradygmatem śladu, przyznaje sam Derrida, jest popiół – to co pozostaje z Holocaustu, z całopalenia, z pożaru.⁴¹ Nie pozostaje nic. Ale jednak coś – co? Coś, co jest i nie jest zarazem. Jest, ale nie wyraża żadnej treści, jest bytem i nie-bytem jednocześnie. Oto prawdziwa, choć dla wielu ukryta, istota dekonstrukcji. Spełniające się proroctwo „słabej ontologii” Giannię Vattimo, *słabego bytu*, który nic sobą nie wnosi, nie stawia już oporu. Tak jakby nihilistyczne narracje filozofów „wyszły” niejako z traktatów, tekstów, debat i esejów, by wnikać w końcu w strukturę świata. Zadomowily się w rzeczywistości wypełniając i zarażając swoją słabnącą treścią to, co jest – wyjąławiając, krusząc, spopielaając. W wyniku tego *jest-słabe, byt słabnący*, rozprasza radość i nadzieję tworzenia, trudu wyjścia ku rzeczom, oporu świata, proponując w zamian jedynie fałszywą procesję *znaków bez znaczenia* – symulakrów.⁴²

6. Realizm i obiektywizm

Przytoczone metaforyczne wyrażenia i obrazy przybliżają nam to, co w moim przekonaniu może być skutkiem społecznego pragmatyzmu – zmiana bytu w jego naturze, oderwanie go od tego, czym jest, od jego wewnętrznej tożsamościowej treści.

Jak ustrzec się niebezpieczeństwa kryjącego się za tą dramatyczną metaforą wyrażającą spaczenie natury i groźbę bycia i nie-bycia zarazem? W jaki sposób można zapobiec swoistemu wypaczeniu znaczeń rzeczy poprzez ich skrajną subiektywizację? Odpowiedź wskazuje o. Woroniecki w rozważaniach snutych na temat niebezpieczeństw związanych z filozofią

³⁹ Por. A. Leśniak, *Kolor przeszły. Jacques Derrida i Anzelm Kieler*, w: *Derrida i adireD*, red. D. Ulicka, Ł. Wróbel, Pułtusk 2006, s. 259

⁴⁰ J. Derrida, *Feu la cendre ...* dz. cyt., s. 57

⁴¹ Por. *Tamże*, s. 26

⁴² Symulakry – to słowo stworzone przez Jean’a Baudrillard’a na opisanie znaków, które nic już nie znaczą, oderwały się bowiem od opisanie istoty bytu – prawdy rzeczy stworzonych. Por. J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005, s. 6; A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2009, s. 60

podmiotu. Wydaje się bowiem, że proponowany przez polskiego myśliciela obiektywizm i uniwersalizm w myśleniu był dla niego (i może być także dla nas) inspiracją w refleksji nad aktualnie obserwowanymi nurtami w filozofii, kulturze, cywilizacji, antropologii, socjologii i polityce. Analizy o. Jacka Woronieckiego, który w XX wieku u początków niepodległej Polski wnikliwie zajmował się ówczesnymi prądami filozoficznymi (światopoglądowymi), próbując uwrażliwiać na te zjawiska, okazały się profetyczne w tym sensie, że intelektualizm moralny i tendencje subiektywistyczne przekształciły się w rozwiązania relatywistyczne i pragmatyczne, dla których demokracja jest narzędziem legitymizowania woli większości.

Obiektywizm i realizm, który proponował Woroniecki jest skutkiem przede wszystkim poznawczego warsztatu filozoficznej pracy św. Tomasza z Akwinu. Stosując go do rzeczywistości światopoglądowej i społecznej, obecnej w jego czasach, mógł dość precyzyjnie odkryć i zdiagnozować niebezpieczeństwo subiektywizmu. Jako swoiste antidotum proponował więc uzdrowienie procesu poznania i wyrażania treści, tak by spełniały one warunki logiczności, intersubiektywnej sensowności, metodologicznego uporządkowania i racjonalnego uzasadnienia przez odwołanie się do tego, co obiektywne – tego, co jest – do bytu świata i człowieka.

Za tradycją metafizyki Tomasza polski dominikanin przekonywał, że byt jako principium jest genetycznie, poznawczo i czasowo pierwszy, a jednocześnie, panując nad przebiegiem poznania, determinuje jego rezultaty. Proces odkrywania treści bytu podporządkowany jest transcendentnemu aktowi istnienia i w nim znajduje pełne uzasadnienie pozyskanych dla intelektu treści.⁴³

W tym kontekście wyrazem doskonałości naszej natury jest poznanie rzeczy indywidualnej (konkretnej), ale nie tyle w jej treści, co przede wszystkim w jej istnieniu. Wedle św. Tomasza, w prawdziwym – a więc właściwie „przyrównanym” do rzeczy – poznaniu, pojawia się nie tylko ujęcie jej natury, tzn. jej cech istotnych albo po prostu istoty (tego, czym rzecz jest), ale przede wszystkim tego, że jest.

Tak jak istnienie podąża za formą, tak poznanie podąża za formą poznawczą. (*Sum. Theol.* I, q. 14, a. 4 resp.) A zatem, jak istnienie jest racją naturalnej formy rzeczy, tak realność formy jest racją poznania. Z tego z kolei wynika, że skoro z jakąś treścią (by stała się ona realna) zawsze

⁴³ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1; *Metafizyka w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2004, s. 196

musi być związany akt istnienia, tak z realną treścią poznawczą powinien być związany akt poznania.

Na bazie tego realistycznego konceptualizmu, wolitywne działania człowieka uwarunkowane moralnością o. Woroniecki wiązał z racjonalnym namysłem. Przekonywał za św. Tomaszem, że pierwszym czynnikiem, który charakteryzuje moralną działalność człowieka jest rozum – *człowiek jest właściwie tym, czym go jego rozum czyni*.⁴⁴ Co zaś jest wynikiem wypaczonego (*perversitatem*) rozumu, to nie odpowiada rozumności. A zatem moralna jakość i wartość naszych czynów, ich dobroć i złość, zależą według niego od tego czy wola jest bądź nie jest w zgodzie z racjami rozumu – *ratio recta*.⁴⁵ Tak rozumiany obiektywizm i realizm związany jest więc z tomistycznym rozróżnieniem w działalności rozumu, dwu odrębnych funkcji – rozum powinien najpierw nabrać ogólnej znajomości praw i uzasadnień postępowania, a potem stosować przyswojone ogólne wiadomości (wytyczne) do poszczególnych okoliczności i celów. Kluczowe w tym ujęciu jest oczywiście pojęcie natury bytu. Ocena godziwości czynów winna bowiem opierać się na racjonalnym rozpoznaniu natury bytu – tego jaki on jest i czym jest. Dopiero taki akt poznawczy (rozpoznanie natury) pozwala na ocenę praw i zachowań moralnych. Stąd dla Tomasza i tradycji metafizyki klasycznej podstawą wszelkiego działania moralnego jest prawo przyrodzone i przekonanie osadzone w realistycznej filozofii, że każda istota jest obdarzona pewną stałą naturą w swym bycie (wewnętrzną tożsamością), determinującą jego rozwój i wszystkie czynności. Ponieważ i człowiek jako byt ma swą – określoną przez formę substancjalną – naturę, zatem także ona wyznacza określone prawa rozwoju i postępowania ludzkiego we wszystkich dziedzinach – fizycznej, fizjologicznej, psychicznej i moralnej. Rozum ludzki powinien więc poznać prawa rządzące naturą ludzką, tak by one stały się podstawą przyrodzoną całej moralnej refleksji człowieka nad tym, jak powinien on postępować i dlaczego.⁴⁶

Dzięki temu, że świat bytów jest przenikalny dla intelektu, rozum może wydedukować ogólne prawa moralnej działalności człowieka, aby

⁴⁴ “Ad secundum dicendum quod homo proprie est id quod est secundum rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in seipso se tenere, quod tenet se in eo quod convenit rationi. Quod autem pertinet ad perversitatem rationis, non est conveniens rationi.” Św. Tomasz z Akwinu, *Sum Theol.*, II-II, q. 155, a. 1, ad. 2.

⁴⁵ Por. J. Woroniecki, *Katolickość tomizmu*, Lublin 1999, s. 18

⁴⁶ Zob. J. Woroniecki, *Moc i wartość spekulatywnych cech tomizmu*, „Przegląd Teologiczny” VIII (1927), s. 29

potem stosować je w konkretnych postawach. Jest to możliwe, ponieważ w filozoficznym (tomistycznym) paradygmacie, który stosuje o. Woroniecki, rozum w swej poznawczej działalności zależy od przedmiotu, wola zaś w swoich decyzjach, jeśli nie jest poddana inspiracjom intelektu, zależy od subiektywnych (pożądanyczych) upodobań i skłonności. Stąd tak istotne jest tu poznawcze rozeznanie istoty i natury bytu. Bez niego akty woli narażone są na niebezpieczeństwo emocjonalnego woluntaryzmu. Wola bowiem zawsze pożąda konkretnej rzeczy widząc w niej jakieś dobro. Bez osądu rozumu, czy to czego pragnie wola jest rzeczywiście dobre, wola zmusza rozum do akceptacji swych decyzji i podjęcia działań. Dokonuje się to w formie sądów praktycznych. Dlatego w dziedzinie postępowania prawość czynów praktycznych nie polega na zgodności z przedmiotem poznania (jak to ma miejsce w sądzie teoretycznym), ale na zgodności z prawą lub dojrzałą wolą.⁴⁷ Jeśli uświadomimy sobie treść i mechanizm działania natury bytu, to jako zasadne jawi się pytanie: czy bez racji rozumu wola może wiedzieć co jest prawe i dobre?

Sądzę, że dopiero przy tak szeroko nakreślonej perspektywie można zrozumieć racje, dla których o. Jacek Woroniecki ostrzegał przed subiektywizmem i domagał się obiektywizmu zarówno w poznaniu jak i działaniu. Wskazywał na niebezpieczeństwa indywidualizacji sumienia jako miary moralnej, widząc w tym ogromne zagrożenie dla błędnego odczytania natury bytu. Dostrzegał także rolę i znaczenie języka, jednak nie jako kreatora rzeczywistości, ale pośrednika w wyrażeniu tego, co intelekt ludzki napotkał w akcji poznania. Sam bowiem był przekonany, że zarówno dobrze uprawiana filozofia, jak i wiara chrześcijańska, to obszerny „system sensów”, który pozwala nam lepiej zrozumieć świat, a zwłaszcza odpowiedzieć na pytanie o istotę, cel i znaczenie naszego życia. Siłą tego przekonania jest fakt, że opierając się na metafizycznym realizmie i nadprzyrodzonym Ob-

⁴⁷ „Inna jest prawda umysłu w dziedzinie teoretycznej, a inna w dziedzinie praktycznej. Pierwsza polega na zgodności umysłu z rzeczą. Ponieważ zaś zgodność umysłu z rzeczami przygodnymi nie może być doskonała, bo to jest możliwe jedynie w stosunku do bytów koniecznych, dlatego żadna teoretyczna sprawność umysłu odnosząca się do rzeczy przygodnych nie jest cnotą. Cnota bowiem umysłowa ma za przedmiot rzeczy konieczne. Natomiast dobro umysłu w dziedzinie życia praktycznego polega na jego zgodności z dobrze nastawionym pożądaniem. Tego rodzaju zaś zgodność nie ma miejsca w rzeczach koniecznych, bo wola ludzka nie jest ich sprawcą, ale jedynie w rzeczach przygodnych, których możemy być sprawcami, zarówno gdy chodzi o czynności wewnętrzne jak i o dzieła zewnętrzne. Dlatego praktyczna cnota umysłowa odnosi się tylko do rzeczy przygodnych: do dzieł zewnętrznych sztuka, a do postępowania roztropność.” Św. Tomasz z Akwinu, *Sum Theol.*, I-II, q. 57, a. 5, ad. 3, tłum. P. Belch

jawieniu trafnie rozpoznaje się i nazywa rzeczywistość. Stąd pierwszeństwo obowiązku przed szczęściem jako akt miłości doskonałej, ale opartej na wytycznych rozumu wynikających z rozpoznania zadań bytu ludzkiego i tworzonych przez człowieka społeczności – rodziny, wspólnot, narodu czy państwa. W tej perspektywie słowa zawsze są tylko próbą odzwierciedlenia tego, czym i jaki jest świat. Tomasz określił to bardzo zwięźle – *wierzymy nie w formuły, ale w rzeczywistości, które one wyrażają*.⁴⁸ Dlatego język jest tak istotny. Spór o znaczenie słów i językowych fraz jest właściwie sporem o prawdę.

Stąd pragmatyzm, który aktualnie staje się obowiązującym paradygmatem kultury, stanowi bardzo poważne wyzwanie. Zamknięcie ludzkiego poznania jedynie w kręgu języka może skutkować nadaniem błędnych i perwersyjnych sensów słowom, a tym samym doprowadzić do nienaturalnego (niezgodnego z tożsamością) posłużenia się bytem. Rzeczy ztracą moc swej wewnętrznej treści – będą, ale niejako odwrócone w tym czym są. Jakie będą tego konsekwencje dla ludzkiej natury i tworzonej przez człowieka kultury, trudno dziś przewidzieć. Tym bardziej cenne wydają się dalekosiężne intuicje kulturowe o. Jacka Woronieckiego, który przez namysł nad tym co dzieje się w filozofii odważnie próbował powiedzieć nam o tym, co może zdarzyć się w kulturze. Trud analizy jaki przed laty podjął polski dominikanin, nic nie stracił na swej aktualności.

⁴⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Sum. Theol.*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2

Philosophical consequences of the counterculture – prophetic diagnosis of father Jacek Woroniecki OP

Summary

One of characteristic features of significant thinkers is their ability to estimate current events, culture and world outlook atmosphere in such a way, that lets for prophetic sighting and pointing out the consequences of performing changes. Such a person in Poland, during interwar times and shortly after the World War II, seems to be father Jacek Woroniecki, Polish dominican, who lived and created in the first half of XX century. In his philosophical and theological works, he indicated, appearing in his time, cultural and social tendencies, results of which, we can really properly judge only through the perspective of XXI century. Essence of father Woroniecki's reflection is the unusually appropriate intuition presaging domination of subjectivistic, philosophical-moral tendencies and appearing on their ground-work social attitudes. Considerations and reflections upon the reality should be based, by Woroniecki, on the most important feature that ought to characterise human's thought and action- on objectivism. Of course, Woroniecki means objectivism of philosophical tradition, reaching Aristotle and St Thomas Aquinas – realistic conceptualism – in which intellectual knowledge relies on agreement of notions with existing things. Continuation of incorrect attitudes indicated by Polish dominican can be distinguish also in present form of community and religious life. Subjectivism, particularism and individualism transformed and reinforced over a last few decades in a very extreme way. Woroniecki pointed out the first symptoms that occurred in modern philosophical thinking, but he also showed, that if the world of being is permeable by mind, it is possible to deduce general rules of human's moral activity and apply them to concrete solutions. That will help to avoid voluntarism and pragmatism, which in consequence always leads to human's reification.

Krzysztof Kalka (Bydgoszcz-Elbląg)

Mądrość w nauczaniu filozofii

Zamiłowane i przywiązanie do wiedzy prawdziwej doskonali nas do pracy i chroni przed pokusą zła i razem z mądrością wszystkie dobra obdaruje radością.

Człowieka od dawna interesuje prawdziwość. To nie znaczy, że wystarczy jakakolwiek odpowiedź, nawet efektowna. Prawda jest i musi być jednym, najważniejszym i dominującym celem człowieka. Właśnie to, co prawdziwe jest zawsze aktualne, wyprzedzające, nowoczesne, modne, faktycznie użyteczne, gdyż aktualizuje ono w człowieku to, co typowo ludzkie, czyli jego rozumność.

W „Dobrych Obyczajach w Nauce” podkreśla się, że chodzi przede wszystkim o zapewnienie nauce solidności, wiarygodności, rzetelności i prestiżu, o etos uczonego, wreszcie o zaufanie społeczne do nauki. Status nauki i pracowników naukowych zależy właśnie od kredytu zaufania społecznego, polegającego nie na „bezkrytycznej ufności w prawdziwość tego, co mówią i piszą uczeni, lecz na wywodzącym się z wielopokoleniowego doświadczenia założeniu, iż wytwory pracy naukowej są rezultatami prawości w myśleniu i rzetelności”¹. Uwyraźnia się granica odcinająca od nieuczciwości i fałszu w pracy naukowej, aby nie można było ich tłumaczyć nieświadomością.

A. Andrzejuk przypomina, że naukowcy wyodrębnili się z grupy nauczycieli w XIII wieku, wraz z powstaniem pierwszych uniwersytetów. Choć nadal pozostawali oni nauczycielami, to zajęli się przede wszystkim odkrywaniem prawdy, a dopiero w drugim rzędzie jej krzewieniem. Stąd źródeł etyki pracownika naukowego należy szukać w średniowiecznych uniwersytetach. Do dziś przetrwał zwyczaj składania przysięgi doktorskiej, w której nowo mianowany doktor przyrzeka wytrwale pracować i rozwijać naukę „nie dla brudnych zysków, ani dla zdobycia czeźszej sławy, lecz aby bardziej krzewić się mogła prawda i ażeby zabłysło jaśniej światło prawdy, od której zależy szczęście rodzaju ludzkiego”. Zobowiązuje się ponadto do życzliwej pamięci o swoim uniwersytecie oraz zachowania otrzymanej godności „nieskałaną i nie zhańbioną” niemoralnym życiem czy

¹ J. Goćkowski, *Ethos nauki i role uczonych*, Kraków 1996, s. 122.

zniesławieniem swego imienia. A. Andrzejuk wyróżnia w związku z tym trzy grupy zagadnień: osobistą moralność naukowca jako człowieka, jego postawę wobec wspólnoty uniwersyteckiej do której należy oraz obowiązek służenia prawdzie².

Obecna forma „Dobrych Obyczajów” szczególnie zwraca uwagę na zanikającą świadomość wartości w nauce i na odpowiedzialność osób podejmujących działalność naukową. W ramach tego kodeksu nauka jest traktowana jako wartość, zaś jej cel stanowi służba człowiekowi, a więc dobro osób. Każdy pracownik naukowy jest odpowiedzialny za skutki kształcenia w dziedzinie, którą się zajmuje, jest zarazem odpowiedzialny za prawdę. Wierność prawdzie, która nadaje sens pracy naukowej jest godnością człowieka nauki³. Zatem powołaniem uczonego jest dawanie świadectwa prawdzie w obszarze przedmiotu swej specjalizacji, bycie – jak to określa M. Gogacz – „znakiem mądrości”. Zarazem jest on zobowiązany do służenia prawdzie dla dobra osób poprzez wprowadzanie na drogę prawdy swoich uczniów⁴. Natomiast J. Goćkowski zauważa, że jednym z przejawów degradacji nauki jest zastąpienie relacji „mistrz – uczeń” (podstawowego wzoru kulturowego życia w nauce akademickiej) relacją „szef – personel” lub „patron – klient”⁵. Prywatna gra o przyszłość jako pracownika naukowego ma sens jedynie wówczas, gdy będzie prowadzona zgodnie z zasadami gry o prawdę naukową – gry kooperacyjnej, w której autentyczny sukces gracza pozostaje w zgodzie z autentycznym postępem na drodze ku prawdzie obiektywnej⁶.

W tradycji uniwersyteckiej funkcjonują dwie koncepcje nauczania. W pierwszej z nich traktuje się czynność nauczania, czyli własność człowieka jako odrębny, samodzielny byt, któremu w dodatku człowiek ma podlegać. Reguł nauczania nie wyznacza tu prawda, lecz wyznaczona użytecznością erudycja. Efektem tak rozumianego nauczania jest werbalizm i zmechanizowanie myślenia, uzyskanie zespołu działań nie stanowiących jednak własnego myślenia osób, ich duchowego życia. Te osoby żyją najczęściej gromadzeniem zbytecznych rzeczy wbrew dobru ludzi.

² A. Andrzejuk: *Uwagi na marginesie „Dobrych Obyczajów w Nauce”*, W: *Zagadnienie etyki zawodowej*, red. A. Andrzejuk, Warszawa 1998, s. 109-110.

³ J. Goćkowski: *Ethos...*, s. 121.

⁴ K. Kalka, *Wychowanie i kształcenie w antropologii filozoficznej i pedagogice*, Warszawa 1998, s. 118.

⁵ J. Goćkowski, *Uniwersytet i tradycja w nauce*, Kraków 1999, s. 388.

⁶ Tenże, *Ethos...*, s. 40.

Wiemy, że przyznawanie pierwszeństwa teorii, treści świadomości czy usamodzielnionej relacji przed konkretnymi, realnie istniejącymi osobami nazywa się idealizmem. Modelowi przyporządkowuje się osoby. Zatem jest idealistyczna koncepcja nauczania uniwersyteckiego.

Druga koncepcja czyni nauczanie uniwersyteckie żywym kontaktem osób, nauczającego i słuchacza. Celem i zadaniem tej relacji jest prawda, a jej charakter wyznaczają: autentyczne życie przedmiotem badanej dziedziny i potrzeba życzliwego, troskliwego dzielenia się poznana prawdą ze strony nauczającego, zaś ze strony słuchacza otwartość, rozumność i ufność. Nauczający, żyjąc swymi badaniami, swoim entuzjazmem i zaangażowaniem musi obudzić to zaufanie słuchacza. Udaje mu się to, jeżeli ukaże trafność swych ujęć i tak przedstawi prawdę organizującą jego życie duchowe, że słuchacz zechce w to jego życie wrastać, by tam spotkać prawdę, przyjął ją i uczynił swym własnym życiem. W tej koncepcji nauczanie jawi nam się jako osobowa relacja wiążąca nauczającego i słuchacza poszukiwaniem prawdy, która w słuchaczu jest trafnym, później samodzielny, wreszcie twórczym ujmowaniem przedmiotu poznawanej dziedziny. Efektem wykształcenia uniwersyteckiego jest usprawniona rozumność, która dojrzałe wybiera i decyduje, zarazem stanowi szansę zetknięcia człowieka z prawdą we wspólnym poszukiwaniu, a nie w samotnej analizie pojęć. Uniwersytet tak realizujący nauczanie staje się ośrodkiem i środowiskiem humanizmu. Uwyraźnijmy, że w realistycznej koncepcji nauczania uniwersyteckiego pierwsze miejsce zajmuje nie samo nauczanie, lecz człowiek nauczający i nauczany słuchacz.

Powiedzieliśmy, że zadaniem nauczyciela akademickiego jest nauczanie, którego celem i treścią jest prawda, nie zaś wyznaczona użytecznością erudycja. Dość często jednak nauczyciele nie dostrzegają, że akcentując nauczanie, które jest relacją, traktują je jako samodzielny byt. Tymczasem nauczanie to osobowa relacja wiążąca nauczyciela i ucznia, wyzwająca rozumienia i zmianę decyzji. Nauczyciel i uczeń są autorami relacji, której celem i zadaniem jest prawda nadająca tej relacji charakter nauczania i za tę prawdę nauczyciel jest odpowiedzialny. Pojawia się pytanie: czym zatem jest nauka?

Dość często nauce przypisuje się pozycję jakiejś rzeczy obiektywnej, upoważnionej do weryfikowania poznania ludzkiego. Nauka jako zespół twierdzeń systemowych i intersubiektywnie sprawdzalnych jest skutkiem wiedzy o rzeczywistości, a nie jej przyczyną. Ujmuje tylko poznanie w ze-

spół sądów, który daje się zrozumieć i zweryfikować. Jedność nauki jest możliwa dzięki przedmiotowi, aspektom badań, procesom konstrukcji i weryfikacji sądów. Przedmiotem badań jest więc właściwe rozpoznanie rzeczywistości, a ich skutki nazywamy nauką. Poznanie przedmiotu, jeśli dotyczy on człowieka, skonfrontowane i pogłębione w nas samych, ułatwia i wzmacnia wszystkie nasze decyzje⁷. Jako zapis poznania i jako zespół sądów nauka wpływa na człowieka w miarę, jak chce z nich zrobić użytek, czyli gdy chroni to, co prawdziwe i dobre. Stanowi wytwór człowieka, nie może więc być miarą prawdy i tego, co realne.

A. B. Stępień wymienia trzy aspekty nauki. Pierwszy to czynności poznawcze podmiotu poznającego w sposób uporządkowany i zorganizowany, które doprowadzają do osiągnięcia wiedzy. Drugi aspekt to wytwór czynności wynikający z poznania w postaci zdań lub pytań, zaś trzeci to dział kultury rozwijający się w czasie wraz z osobami i instytucjami⁸. Dowolne przydzielanie nauce pozycji ontologicznej jest zatem błędne i niebezpieczne. Stawiając akcent na istnieniu pozostajemy w realizmie. Jeżeli nauka nie studiuje bytów realnych, a jedynie zdania, ujęcia, sądy, teorie i hipotezy, wówczas staje się czysto intelektualna i wiąże się z idealizmem. Pomylenie realizmu i idealizmu w nauce prowadzi do uprzedmiotowienia człowieka.

Poszczególne postulaty i dyrektywy zawarte w „Dobrych Obyczajach” zostały pogrupowane według schematu wyodrębniającego poszczególne role społeczne pracownika nauki: kolejno jako twórcy, mistrza, nauczyciela, opiniodawcy, eksperta, popularyzatora wiedzy oraz członka społeczeństwa. Widzimy zatem, że role te wiążą się bezpośrednio z zasadami wyznaczonymi przysięgą doktorską: służeniem prawdzie, wysokim poziomem moralności osobistej oraz obowiązkami wobec uniwersytetu, a w szerszym znaczeniu – wobec społeczeństwa.

Człowiek musi kierować się prawdą, gdyż wszelki fałsz i zakłamanie zostaną szybko zdemaskowane, a z tą chwilą skończą się oddziaływania wychowawcze. Określenia „było dobrze” czy „miano człowieka uczciwego” sytuują tę propozycję w obszarze etyki wyznaczonej imperatywem kategorycznym Kanta: „postępuj według takiej zasady, co do której możesz zarazem chcieć, aby stała się prawem powszechnym”. Zajęcie stanowiska właściwego dla etyki sytuacyjnej oznacza zgodę na jedynie względne obowiązywanie norm. Ponadto normy te odnoszą się tylko do sytuacji

⁷ Tamże, s. 119.

⁸ Zob. A. B. Stępień, *O metodzie teorii poznania. Studia z filozofii teoretycznej*, t. II, Lublin 1966.

cehujących się trwałością i powtarzalnością. Nie określa się stałych zasad postępowania. Zasadami postępowania stają się sytuacje społeczne, czyli zmienne warunki życia. Ta zmienność uniemożliwia wychowanie, jeżeli przez wychowanie rozumiemy zespół czynności, które utrwalają więź człowieka z prawdą i dobrem, a także powodują zmianę relacji, porzucenie tego, co nie jest prawdziwe i dobre⁹. Trudno również kierować się prawdą jedynie dlatego, by nie narazić się na brak autentyczności.

Oczywistym jest, że żaden kodeks nie może przekreślać indywidualnego wyboru czy odpowiedzialności. Podejmowanie decyzji o własnym działaniu wynika z faktu bycia człowiekiem (św. Tomasz z Akwinu stwierdza, że człowiek musi posiadać wolną decyzję, ponieważ jest rozumny; wola i wolna decyzja stanowią w nim jedną władzę¹⁰). Każdy świadomy i dobrowolny czyn to skutek decyzji, to działanie właściwe człowiekowi jako istocie rozumnej i odpowiedzialnej. Intelkt człowieka rozpoznaje dobro, zaś wola kieruje się do tego dobra jako przedmiotu pożądania. Człowiek wybiera dobro. Z kolei chcąc wyjaśnić, czym jest odpowiedzialność, musimy odróżnić zasady bytowania od zasad postępowania. Zasady bytowania to przyczyny człowieka w tym, co go stanowi. Zasady postępowania to podstawy do wyboru działań moralnie dobrych¹¹. Odpowiedzialność zatem – podobnie jak wolny wybór – ma swoje źródło w sprawnościach intelektu i woli, i jest ona właściwie odmianą postępowania. Postępowanie zaś nie jest własnością, ale działaniem. Uważa się, że odpowiedzialność to świadome i dobrowolne dokonanie czynu, z którego potrafimy zdać sobie sprawę. Inaczej mówiąc, jest wzięciem na siebie konsekwencji działania – swojego bądź czyjegoś. Tymi działaniami są relacje nawiązane z osobami oraz dążenie do prawdy jako skutku nauczania. Każdy pracownik naukowy jest odpowiedzialny za skutki kształcenia w dziedzinie, którą się zajmuje, jest odpowiedzialny za prawdę. Zarazem jest on zobowiązany do służenia prawdzie dla dobra osób poprzez wprowadzanie na drogę prawdy swoich uczniów¹². Stąd wynika dwojakie zadanie nauczyciela akademickiego: wychowywać i kształcić, tzn. dawać siłę woli oraz usprawnienie intelektualne. Przecież ucząją i wychowują ludzie, a nie idee, teorie czy instytucje. Oczywiście aby móc

⁹ Zob. M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995, s. 28.

¹⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, I, q 83.

¹¹ K. Kalka, *Wychowanie i kształcenie...*, s. 96.

¹² *Tamże*, s. 118.

coś komuś dawać, trzeba najpierw to posiadać. Zatem źródłem dobrego działania są sprawności intelektualne i moralne.

Odpowiedzialność zatem to świadome i dobrowolne dokonanie czynu, z którego potrafimy zdać sobie sprawę. Uważa się również że człowiek staje się wtedy człowiekiem, gdy rodzi się w nim poczucie odpowiedzialności i gdy odkrywa siebie jako istotę odpowiedzialną. Wiąże się z funkcjonalistycznym określeniem człowieka poprzez powiązanie go relacjami z innymi bytami. Nie opisuje się wtedy człowieka istniejącego lecz człowieka, który działa. Utożsamia się działania z istotą człowieka. Jest to postępowanie badawcze, w którym wychodzi się od relacji do podmiotu. Przecież wtedy, gdy badamy samą relację, nie jest ważny podmiot, do którego relacja się odnosi, ale istotne jest samo odniesienie. Zabiegamy o relację samą w sobie niezależnie od tego, czego dotyczy i kto ją realizuje. Ta samo definiuje się też etyką jako nauką filozoficzną o odpowiedzialności. Sądzi się, że bycie odpowiedzialnym, czy też odpowiedzialność, która jest konsekwencją działań człowieka jest podstawą bytu ludzkiego.

Odpowiedzialność należy do zagadnień moralnych. Jednakże nie można, utożsamiać zasad bytowania z zasadami postępowania, gdyż wtedy nie uzyskamy odpowiedzi wyjaśniających czym jest odpowiedzialność, lecz odpowiedź na temat relacji między hipotezą a eksperymentem. Zasady bytowania to przyczyny bytów w tym, co je stanowi. Natomiast zasady postępowania to podstawy do wyboru działań moralnie dobrych.

Postępowanie nie jest własnością, lecz działaniem i to działaniem mądrościowym, które kieruje człowieka do takiego postępowania, które jest prawdziwe i dobre. Takie działanie jest zarazem odpowiedzialne. Sama zaś odpowiedzialność – jak stwierdza M. Gogacz – „wzięciem na siebie konsekwencji jakiegoś własnego lub czyjegoś działania”.

Oczywiście, że kto ma działać, musi najpierw posiadać. Jeżeli mamy przekazywać prawdziwe wartości to zobowiązani jesteśmy najpierw sami uzyskać sprawności duchowe.

Istnieje doskonały skarb duchowy, cnota doskonałości, która w sposób wybitny jaśnieć powinna wśród nas. Mamy na myśli mądrość. Mądrość, bowiem obejmuje zarówno doskonałość moralną, jak i dojrzałość intelektualną. Mądrość jest dojrzałym owocem prawdziwej kultury. Powołaniem zaś każdego z nas jest kształtować intelekt; potrzebujemy więc przede wszystkim tej doskonałości, która wyraża sprawność intelektu, czyli mądrości.

Mądrość, więc, skupia w sobie zarówno siłę myśli, co w świetle rozumu dźwiga do zasad prawdy jak i doskonałość woli oraz miłość, która otwiera prawdziwy sens informacji, wiedzy, nauki, dźwiga mądrość.

Mądrość jest umiejętnością ujmowania bytów z pozycji zarazem prawdy i dobra. Znaczy to, że nasz intelekt zaleca więź z tym bytem, który wywołuje skutki dobre. Jest to ważne w dziedzinie działania i postępowania. Nie należy wiązać się z każdym atrakcyjnym bytem, wyjaśnieniem lub teorią, lecz z tymi, które służą człowiekowi chroniąc go swymi dobrymi skutkami.

Mądrość tę mamy pielęgnować w sobie, mamy oddać i służyć jej całkowicie, gdyż tylko wtedy doskonale spełnimy nasze zadanie.

Prawdziwą mądrość posiada zatem ten, który siłą rozumu potrafi dojść do najwyższych zasad i w ich świetle patrzeć na wszystko oraz sądzić o wszystkim, gdyż jest wtedy na drodze własnego powołania.

Trzeba zatem wejść na szczyty prawdy i poznania, skąd widok czysty i daleki. Zdolni jesteśmy wtedy osądzać wszystko według najwyższych zasad, a to możliwe, gdy wola i intelekt oddane są i poddane prawdzie, jej powadze, szlachetności, pięknu, czyli jeżeli do światła rozumu dołączy się miłość, która rozumowi toruje drogę do prawdy.

Człowiek może jednak osiągnąć sprawność mądrości, polegająca na ujmowaniu sensu danej sprawy, na zobaczeniu przyczyn, wyznaczających zagadnienie czy rzecz. Mądrościowe poznanie jest zrozumieniem i już nie tylko erudycją, jest właśnie zrozumieniem istotnych elementów zagadnienia czy rzeczy. To mądrościowe poznanie nie jest jednak filozofią. Może bowiem należeć do światopoglądu, do poznania zdroworoządkowego i do filozofii.

Filozofia jednak jest zatem nauką, w której bada się rzeczywistość od strony uzasadniających ją pierwszych przyczyn. Bada się więc rzeczywistość ze względu na ostateczne, czyli pierwsze uzasadnienia, a inaczej mówiąc, pytamy w filozofii o to, co wyznacza daną rzecz, co ją ontycznie konstituuje i bada się te rzeczy usiłując je zrozumieć w świetle zewnętrznych wobec nich przyczyn. Szuka się dla tych rzeczy uzasadnień właśnie ontycznych, czyli takich czynników, bez których dana rzecz jest niebytem. Wszędzie, w jakiegokolwiek dziedzinie, jeżeli zapytamy o ostateczne czynniki, stanowiące byt, a więc takie, bez których nie ma danego bytu, jesteśmy na terenie filozofii. Jeżeli np. zapytamy dlaczego coś jest zielone, jeszcze nie jesteśmy na terenie filozofii, ponieważ jest to pytanie o bliższe uzasadnienie. Jeżeli zapytamy dlaczego w ogóle coś jest, jaka jest pierwsza, ostateczna racja,

a więc wewnętrzna lub zewnętrzna przyczyna, że coś istnieje, wtedy znajdziemy się na terenie filozofii.

Filozofia tak rozumiana, a więc według klasycznej koncepcji, jest zespołem dyscyplin naukowych.¹³ Istnieje bowiem dużo różnych rzeczy, które możemy analizować, poznawać, poszukując dla nich ich ostatecznych uzasadnień. Gdy szukamy ostatecznych uzasadnień bytu w sposób uporządkowany i gdy uzyskane twierdzenia intersubiektywnie sensowne potrafimy sprawdzić, uprawiamy naukę właśnie filozoficzną. Dopowiedzmy, że filozofia jest czymś, co powszechnie się uprawia. Jest potrzebą naszego myślenia, potrzebą naszego intelektu, stawiającego sobie pytanie: dlaczego? Jest ono czymś najbardziej naturalnym w zespole potrzeb ludzkich. Wyznacza ją najbardziej podstawowa potrzeba człowieka – potrzeba wiedzy; wiedzy, która tłumaczy czym jest rzeczywistość.

Zadaniem naszym jest posiadać dojrzałą wiedzę, która nie zostaje w kręgach teorii, lecz przez relację miłości staje się życiem i żywym przykładem. Gdyż tylko wiedza doskonalona relacją miłości zasługuje na miano mądrości.

Uważa się, że wiedzę dojrzałą i życiową mądrość posiada ten, kto w swoim życiu potrafi stosować umiar pochodzący z mądrości, gdyż umiar w myślach, pragnieniach, słowach, czynach jest owocem i zarazem najlepszym znakiem dojrzałej mądrości życiowej i prawdziwej kultury.

Nikt nie chce być ignorantem. Wszyscy ludzie sądzą, że posiadanie wiedzy jest rzeczą dobrą. Wiedza daje siłę w świecie. Jest interesująca sama przez się i podpowiada jak działać. Istnieje kilka zagadnień, o których ludzie chcieliby wiedzieć więcej i ogólnie sądzą, że istnieją na to odpowiednie sposoby. Czy możliwe jest osiągnięcie głębszej wiedzy? Co czynić by osiąść wiedzę? Filozofowie od czasów starożytnych pytają, czym jest wiedza i czy faktycznie wszystko możemy wiedzieć. Wielu z nich podejmowało próby obalenia poglądu sceptyków, że wiedza jest nieosiągalna.

Jeśli wiedza składa się z prawdziwych i uzasadnionych przekonań poświadczonych przez dowody, to jak silne powinno być to uzasadnienie? Zazwyczaj wymagane jest tylko posiadanie odpowiednio mocnych podstaw, by uznać przekonanie za prawdziwe. A dysponowanie całkiem mocnymi podstawami do zakładania, że przekonanie jest prawdziwe, z pewnością nie wyklucza pomyłki. Możesz mieć słuszne powody, by być o czymś przekonany, a jednak nadal się mylić.

¹³ Por. M. Gogacz, *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, Lublin 1974, s. 12 –18.

Zamiłowane i przywiązanie do wiedzy prawdziwej doskonali nas do pracy i chroni przed pokusą zła i razem z mądrością wszystkie dobra obdaruje radością.

I dlatego powinniśmy ciągle pamiętać o tym, że skuteczność pracy zależy nie tyle od sumy wiedzy, jaką posiadamy, ile raczej od tego, czym sami jesteśmy. Ludzie żądają nie samej wiedzy teoretycznej, ale pragną mieć żywy wzór o pełnej kulturze myśli, woli i intelektu, ażeby na niech kształtować własną osobowość.

Pierwszym obowiązkiem każdego z nas jest uczyć się, poświęca zdolności i siły, poświęcać najlepsze lata mozolnej pracy nad zdobyciem prawdy i umiejętności, by w ciężkim pochodzie wstępować ku szczytom, gdzie króluje mądrość. A tę zawodową pracę naszą pełnić mamy „bez obłudy”, tzn. bez jakiegś myśli ubocznej, ku prawdzie. Praca nie ma być jako tylko wytwarzanie dzieł. Praca ma doskonalić władzę człowieka tak, aby swoimi działaniami chroniły człowieka. Takie działania stanowią humanizm. Należy chronić człowieka poprzez wytwarzanie odpowiednich dzieł. Praca, która wytwarza dzieła niszczące osoby i relacje osobowe nie jest pracą ludzką.

Praca jest ujmowana jako tworzenie wytworów, a więc relacji rzeczowych i myślnych. Nie jest ujęta w perspektywie relacji osobowych. Trzeba ją jednak ująć w tej perspektywie, gdyż doskonalała się technika niedługo już zastąpi człowieka w jego pracy fizycznej i człowiek nie będzie wytwarzał rzeczy. Zmieni to sytuację społeczną. Już trzeba myśleć o tym, jak określić i zaplanować pracę ludzką, gdy maszyny i rabaty wyręczą nas w pracy fizycznej.

Podobnym zależnościom podlega także człowiek. Jest niepowtarzalną rzeczywistością, lecz samo ujęcie człowieka, zrozumienie kim jest i wyrażenie tego, zależy od tradycji kulturowej i jest wyrażane w danej kulturze. Nic więc dziwnego, że zjawiają się różnorodne koncepcje człowieka i że one wyznaczają nasze postawy i zachowania wobec rzeczywistości, którą jest człowiek, wciąż przez tę rzeczywistość sprawdzane i poprawiane, gdy mniej wiernie ją przekazują.

Możliwość działań mają więc źródło w człowieku, lecz są realizowane na miarę tego, co wiemy o człowieku i zależnie o opartych na tej wiedzy teoriach społecznych, ekonomicznych, pedagogicznych, psychologicznych i innych. Znajomość struktury kultury w tej bieżącej wersji może pomóc w odkrywaniu nie tylko ontycznie uwarunkowanych możliwości człowieka, lecz także dających się faktycznie realizować.

Zawsze człowiek winien spełniać określone dobre czyny, a więc zabiegać dla innych o chleb, ubrania, pracę, zdrowie, wiedzę, wewnętrzny pokój, spotkania z ludźmi, a w sposobie spełniania tych dobrych działań nie można pominąć wiedzy psychologicznej, dobrej pedagogiki, delikatności, uprzejmości wprost przyjętego dziś *savoir vivre*'u, stopy życiowej i wrażliwości tych ludzi, dla których winniśmy być dobrzy.

Kult swego „ja”, to szukanie siebie ponad prawdę, z której się pragnie zrobić podnóżek dla własnej wielkości, to największy wróg człowieka, który zdolny jest podkopać prawdę. Trzeba przejść z kultury to, co prawdziwe i dobre, a nie tylko atrakcyjne i fascynujące. Efektywność musi być tonowana dobrem innych osób i prawdą. Użyteczność jako cel bliższy, aktualnie ceniony przez ludzi, nie może być podstawą poprawnie odczytanej rzeczywistości.

Nieporządna ciekawość, nieokiełzana chciwość informacji i łakomstwo duchowe – to inna błędna droga, po której stoczyć się można ku przepaści. Pozornie pobudza szlachetny głód prawdy, lecz samych siebie, nie miłość, lecz samolubstwo jest ukrytym motorem działań. Raczej należy pokochać to, co nazywa się wstrzemięźliwością, albo nawet czystością życia umysłowego. Zrozumiemy konieczność wewnętrznego panowania nad pożądaniem wiedzy, ażeby egoistyczne zwroty ku sobie, tak niebezpieczne i częste w tej dziedzinie, nie zanieczyszczały naszego życia intelektualnego i moralnego.

T. Styczeń definiuje etykę zawodową jako „naukę filozoficzną o usprawnieniach moralnych człowieka, potrzebnych do wykonywania ulubionej pracy”¹⁴. Dopowiada, że zawód polega na wykonywaniu takiej pracy, którą najbardziej się lubi i najlepiej umie. Lubić, to znaczy chętnie wykonywać to, co się najlepiej umie.

Sprawność to dyspozycja, dzięki której ktoś jest dobrze przysposobiony w stosunku do siebie lub w stosunku do drugiego człowieka. Oznacza to, że sprawność doskonali naturę, czyli człowieka jako podmiot działający. O ile zaniedbanie w uzyskiwaniu sprawności może doprowadzić do zwyrodnienia i powstania wad, o tyle ich nabywanie powoduje rozwój osobowości człowieka. Rozwój osobowości nauczyciela akademickiego jest jego odniesieniem do kultury i do osób¹⁵. Zatem im bardziej nauczyciel się rozwija, tym bardziej wyraża doskonałość.

¹⁴ T. Styczeń, *ABC etyki*, s. 11.

¹⁵ Por. K. Kalka, *Wychowanie i kształcenie ...*, s. 95-101.

Miłość jest celem naszej pracy, pobudką naszych działań nad zdobyciem wiedzy i mądrości. Dlatego poświęcamy się nauce, aby żyć w cnocie i miłości oraz aby w innych rozniecać „umiejętność miłości”, wiedzy i prawdy. Zaniedbanie miłości powoduje zaprzeczenie i zniszczenie nie tylko ludzkiej moralności, lecz także podstawowych powiązań z osobami, naraża na pokusę postawienia własnego dobra przed dobrem drugiej osoby.

W życiu człowieka poznanie i miłość zbliżają się do siebie i poniekąd na siebie oddziaływają; poznanie, praca umysłowa ma na celu pogłębianie relacji miłości, a miłość znowu staje się pobudką do dalszych postępów na drodze poznania prawdy. Poznajemy rzeczywistość, aby ją miłować i tę miłość rozszerzać, a z drugiej strony sama miłość pobudza nas do głębszego wnikania w prawdę abyśmy zdolni byli z własnej pełni udzielać innym.

Mądrość sama od nas wymaga, aby umysł nasz był bez zazdrości, ale życzliwy miłością.

Jeżeli jesteśmy sami szczęśliwi z posiadanych duchowych bogactw o najważniejszym obowiązkiem, jaki na nas nakłada miłość, jest wznieść się do prawdziwej wspaniałomyślności duchowej, stanąć ponad wszelką małostkową zazdrość i dawać pełną dłoń z tego co posiadamy.

Źle jest, gdy kogoś opanuje pycha. To nałóg tych, co wiedzę czy naukę, którą zdobyli, jak i cały dobytek duchowy uważają za osobistą własność, do której nikt inny nie ma najmniejszego prawa. Są oni nieszczęśliwi, gdyż żyją w ciągłym strachu przed innymi, ażeby nie przywłaszczyli sobie ich rzekomych zasług. Oni nie chcą uznać zasług innych; oni osądzają wszystko ze stanowiska czysto osobistego, w fałszywym świetle miłości własnej i dlatego przy ocenie innych łatwo wpadają w ostry ton pozbawiony miłości. Szukają więc bardziej swoich korzyści niż dobra drugiego człowieka.

Nadęcie pysznych przejawia się w czterech postaciach. Pyszni sądzą, że dobro, jakie jest w nich, sami sobie sprawili; wierzą, że im zostało dane z góry i uważają, że na nie sami zasłużyli; chełpią się posiadaniem czegoś, czego nie mają; albo pogardzając drugimi chcą pokazać, że tylko oni coś posiadają. A przecież istotą miłości jest troska o dobro drugiego człowieka oraz ustawienie na drugim miejscu własnego dobra.

Należy odrzucać błędne teorie, fałsz czy kłamstwo, ale jednak należy to czynić z dużym szacunkiem i życzliwością. Wiadomo też, że i w osobistych polemikach i publicznych dyskusjach należy zawsze zachować spokój i ujawniać pokorę i miłość. Pokora przecież jest powstrzymaniem się od nieuporządkowanego dążenia ku rzeczom wielki przeciw zarozumiałości.

Pokora i miłość służyć powinny prawdzie przez to, że osobę uwalniają z wszelkiego egoistycznego zacieśnienia oraz z ukrytej zazdrości i czynią ją zdolną do przyjęcia mądrości i promieniowania prawdą. Zadem bowiem poważny i uczciwy człowiek nie kwestionuje prawdy. Należy kierować się prawdą i dobrem. Nie należy być wiernym zniekształceniom w kulturze, którym człowiek podlega. Miłość jest troską o dobro drugiej osoby.

Doskonalszą jest rzeczą jaśnieć i równocześnie uczyć innych, aniżeli samemu jaśnieć.

Mądrość w człowieku ma promieniować tak doskonale i w pełni, abyśmy nic nie uronili z bogactw, jakie zawiera wiedza o rzeczywistości, abyśmy pod każdym względem i na wszelkie sposoby okazywali jej godność, cenę i dostojęństwo.

Mamy odsłaniać skarby mądrości wtajemniczając innych w świat wiedzy przez prawdziwe informacje, korzystając z wszystkich środków, jakie daje nam kultura, wzbogacona własny doświadczeniem.

Musimy zdać sobie sprawę z tego, że nam nie wolno zrywać bogactw mądrości, lecz przeciwnie mamy ją odkrywać, wprowadzając ją całkowicie w życie tak, ażeby ono było żywym przykładem tego, czym jest mądrość dla człowieka oraz co mu daje dla życia.

Własne nasze życie ma nas i innych prowadzić ku prawdzie, ma na każdym kroku dawać świadectwo dojrzałej mądrości, ma pokazywać, jakie jest prawdziwe oblicze mądrości, jaki jest jej blask nie tylko w świetle teorii, lecz także w praktycznym życiu.

Człowiek szlachetny to ten, który skupia w sobie prawdę oraz mądrość, gdyż co innego posiadać wiedzę, a czym innym jest umieć z niej korzystać dla własnego dobra oraz dla dobra innych. Dojrzałą wiedzę posiada ten, kogo miłość nauczyła jak poznaną prawdę wcielać we własne życie oraz życie innych.

Jeżeli człowiek stykać się będzie codziennie z życiową mądrością i kulturą, to niemożliwym jest, aby nie przejął prawdziwego szacunku dla innych, a następnie sam nie doszedł do mądrości i kultury.

Nauczają i wychowują ludzie, nie idee i teorie, nie treści i pojęcia fałszywe, nie instytucje, lecz właśnie ludzie, w których trwa prawda i mądrość. Nauczanie zatem mądrości jest dzisiaj zadaniem wszystkich tych, którzy nauczają, jest także zadaniem tych, którzy przekazują informacje.

The wisdom of a university teacher

Summary

Education should be first of all honest, reliable, straightforward and in accordance with an ethos. It is people and not theories or ideas that teach. It is not false concepts or matters nor institutions but just people, who are filled with the truth and wisdom.

Teaching wisdom, however, is the task of all those who teach and it is also the task of those who provide information.

Jan Grzanka (Gdańsk)

Pojęcie czasu immanentnego i transcendentnego w teorii Edmunda Husserla

Problematyka czasu w twórczości Husserla

W semestrze zimowym roku akademickiego 1904 – 1905 Husserl rozpoczął cykl czterogodzinnych wykładów pt. *Główne elementy fenomenologii i teorii poznania*. W trakcie ich wygłaszania, dokonał prezentacji własnej teorii czasu¹. Wykłady zostały wydane wiele lat później pod tytułem *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*².

Na początku *Wprowadzenia do Wykładów o czasie* Husserl odwołuje się do *Wyznań* świętego Augustyna. Przywołuje słynne sformułowanie Augustyna: „Si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio”³ dowodząc, że sformułowanie to jest nadal w pełni aktualne, a filozofia nowożytna nie ma żadnych osiągnięć w badaniu czasu i nie tylko nie może się poszczycić postępem w rozważaniach o czasie, ale również tym, by czas rozumiała lepiej niż to czynił Augustyn. Źródłem rozważań Husserla dotyczących czasu, należy doszukiwać się w filozofii Św. Augustyna. Mimo podobieństw w podejściu obu filozofów do czasu, (obaj skupiali się na wewnętrznej koncepcji czasu) należy pamiętać, że to Husserl dokonał znacznych zmian w rozumieniu czasu i że filozofie zajmujące się czasem przed Husserlem i po Husserlu to dwa różne światy. Cezary Olbromski w książce *Kategoria „teraz” we współczesnej fenomenologii czasu* pisze, iż filozofowie, którzy zajmowali się problematyką czasu przed Husserlem liczyli czas odnosząc się do jakiegoś wydarzenia religijnego, który stawał się powodem do wewnętrznego pomiaru czasu. Czas był mierzony linearnie w odniesieniu do czegoś, jako to co było „przed” i to co było „po”. Dopiero

¹ Tekst wykładów zostały uzupełnione w 1917 roku przez Edytę Stein, o dopiski, które znalazły się w późniejszych wykładach wygłoszonych przez Husserla w 1910 roku, a następnie Stein przeredagowała całość materiału, przygotowując go do druku. Wykłady ukazały się drukiem, po ostatecznej redakcji wykonanej przez Martina Heideggera, dopiero w 1928 roku pod tytułem *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*.

² W dalszej części pracy będę używał skróconego tytułu *Wykłady o czasie*.

³ W przekładzie Z. Kubiaka zdanie to brzmi: „Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem”. – Św. Augustyn

filozofia współczesna, a w szczególności fenomenologia dała możliwość odniesienia do dowolnego wydarzenia, jako odniesienia do przepływu czasu. Fenomenologia określiła to wydarzenie, jako kategorię „teraz”. *Różnica między Husserlem, a jego poprzednikami (Platon, Arystoteles, Augustyn, Leibniz, Kant) w podejściu do problematyki czasu jest zasadnicza. Husserl w swojej teorii czasu i świadomości czasu zrywa z ufundowaną przez Arystotelesa koncepcją czasu obiektywnego i przyrodniczego, dokładniej – główną rolę w jego filozofii pierwszej odgrywa czas jako data fenomenologiczna źródłowo zakotwiczona w świadomości*⁴. Husserl otworzył nowe możliwości interpretacyjne, które dotychczas nie były badane, wskazał nowy przedmiot badań fenomenologicznych. Jego koncepcja nawiązywała bezpośrednio do koncepcji Augustyna, rozwijając ją w tych miejscach, w których Augustyn pominął milczeniem, ale pierwotne trudności z materią czasu i tak pozostały. Jak sam pisze, w pominiętym przez Edytę Stein fragmencie *Wykładów o czasie*, analizując czysto subiektywną świadomość czasu, czy też poszukując fenomenologicznej zawartości czasu doświadczał sytuacji, w której miał wrażenie bliskości uchwycenia upragnionej jasności problemu, ale już w następnym momencie uzmysławiał sobie, jak złudna jest ta bliskość. Gdy problem stawał się prawie wyjaśniony, jakiś drobny niejasny punkt w tworzonej teorii urastał nagle do takich rozmiarów, iż przysłał wszystko co było tak misternie budowane. Analogia do myśli Św. Augustyna jest tu oczywista; im bardziej Husserl próbował zwerbalizować odczucia, tym bardziej materia czasu mu umykała. O złożoności podjętej problematyki pisał w *Ideach I: Czas [...] to tytuł dla pewnej całkowicie zamkniętej sfery zagadnień, i to zagadnień wyjątkowo trudnych*⁵.

W *Wykładach o czasie*, Husserl pragnie uchwycić istotę czasu wykorzystując do tego metodę fenomenologiczną. Twórca fenomenologii odróżnia naturalną postawę myślową od fenomenologicznej. W tej drugiej postawie zadaje pytanie: jak to jest możliwe, że podmiot w akcji poznania utrafia przedmiot. Dotarcie do istoty poznawanego przedmiotu umożliwia nam refleksja transcendentno-fenomenologiczna. Refleksja transcendentna umożliwi nam może dotarcie do istoty poznawanego przedmiotu, a drogą prowadzącą do tego przedmiotu będzie zastosowanie powszechnej *epoche*. W ten sposób dociera Husserl do tego co poddaje się badaniu fenomenologicznemu i dokonuje rozróżnienia pomiędzy czasem kosmicznym (przy-

⁴ C. Olbromski, *Kategoria „teraz” we współczesnej fenomenologii czasu*, Lublin, 2005, s.29.

⁵ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga I*, Warszawa, 1967, s. 271.

rody, czasem transcendentnym), a czasem fenomenologicznym (immanentnym). W swojej fenomenologii czasu nie kwestionuje istnienia czasu kosmicznego, ale zainteresowanie kieruje ku sferze czasu wewnętrznego (fenomenologicznego), która wydarza się w obrębie czystej immanencji. [...] *moment doznany sam nie jest czasem obiektywnym (ani też miejscem w czasie obiektywnym), lecz fenomenologiczną datą; [dopiero] przez jej empiryczną apercepcję konstrytuuje się odniesienie do czasu obiektywnego*⁶.

Czas obiektywny a czas subiektywny

W swoich badaniach Husserl dystansuje się wobec czasu kosmicznego, interesuje go immanentny czas upływu świadomości. Uznaje, że czas kosmiczny nie stanowi danej fenomenologicznej. *Na drodze analizy fenomenologicznej nie sposób odnaleźć nic z czasu obiektywnego itd. Obiektywna przestrzeń, obiektywny czas, a wraz z nimi obiektywny świat rzeczywistych rzeczy i procesów – to wszystko są transcendensy*⁷. Zatem czas obiektywny nie może być poddany analizie fenomenologicznej. Inaczej jest z czasem subiektywnym, który będąc czasem immanentnym umożliwia dokonanie analizy fenomenologicznej po przez przeprowadzenie próby redukcji fenomenologicznej treści każdego aktu świadomościowego. Aktem świadomościowym może być na przykład: przepływający dźwięk który mogę poddać analizie fenomenologicznej. W *Wykładach z fenomenologii...* Husserl pisze: *Dźwięk rozpoczyna się jako dźwiękowe <teraz>, każde zaś <teraz> ma swoją treść, na którą, taką jaka ona jest mogę kierować me spojrzenie*⁸ i dalej pisze, można: [...] *kierować uwagę nie na samą pojedynczą treść, lecz na całą rozciągłość nazywaną tu przepływem, wraz z jej konkretną pełnią albo też abstrahując od niej*⁹. Przepływ ten, zdaniem Husserla, okazuje się, czasem innego rodzaju niż czas kosmiczny, który ustalony jest w relacji do Ziemi i Słońca, a który określan jest przy pomocy zegara. *Ten przepływ nie jest przepływem obiektywnego czasu, który określam za pomocą zegara i chronoskopu, nie jest [przepływem] czasu kosmicznego, który ustalam w relacji do Ziemi i Słońca*¹⁰. Czas kosmiczny, który określan jest jako czas obiektywny, nie jest przepływem czasu dokonywanym w strumieniu świadomości immanentnej.

⁶ E. Husserl, „*Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*”, Warszawa 1989, s. 13

⁷ *Tamże*, s. 11

⁸ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości...*, s. 190

⁹ *Tamże*, s. 190.

¹⁰ *Tamże*.

Badania nad czasem Husserl rozpoczął od ustalenia właściwego stosunku czasu obiektywnego do subiektywnej świadomości czasu. Obiektywność czasowa konstituuje się w subiektywnej świadomości czasu, ale tylko gdy *próbujemy poddać analizie czysto subiektywną świadomość czasu, fenomenologiczną zawartość przeżyć czasu – wtedy popadamy w najbardziej osobliwe trudności, sprzeczności i powikłania*¹¹.

W *Wykładach o czasie* Husserl prezentuje fenomenologiczne ujęcie czasu. Uważa, że świadomość jest w stanie dla każdego strumienia świadomości zdefiniować czas immanentny odwołując się do aktualnego „teraz”. Spojrzenie, to implikowało analizę czasu z subiektywnego punktu widzenia i co bardzo istotne jego analizę w aspekcie teorii poznania. Struktura czasowości w tym ujęciu składa się z czasu obiektywnego – przyrodniczego, który dla Husserla jest nieistotny oraz z czasu immanentnego, który jest subiektywną świadomością czasu, do którego bezpośredni dostęp ma świadomość.

Bezpośredni dostęp mamy tylko do czasu, który jest naszym immanentnym czasem, powstającym na świadomości jego upływu, co jest wynikiem uświadomienia sobie następujących po sobie kolejnych momentów czasowych „teraz”. Zatem rozważania dotyczące czasu prowadzone przez Husserla będą dotyczyły sfery *ego cogito*.

Według Husserla, czas kosmiczny, czyli tak zwany czas obiektywny jest przejawem w stosunku do czasu immanentnego. Wynika to z faktu, że nie mamy bezpośredniego dostępu do czasu kosmicznego, a odbieramy go tylko transcendentnie. Natomiast subiektywna świadomość czasu (czasu wewnętrznego) jest nam dostępna bezpośrednio.

W książce *Logika i czas*, Krzysztof Michalski próbuje zobrazować różnicę jaka zachodzi między czasem subiektywnym a transcendentnym. Według Michalskiego przejaw przedmiotu nie może być w jakimkolwiek stosunku przestrzennym do tego przedmiotu, np. przejaw domu nie jest w żadnej relacji przestrzennej do samego domu, nie jest obok niego ani w żadnej odległości od niego. Podobnie jest z akcydensami, np. z czerwienią, która przedstawia sobą jakąś jakość przedmiotu, ale sama jakością nie jest. Zawsze tę jakość będziemy widzieć w relacji do konkretnego przedmiotu. Nie jest możliwe wyobrażenie sobie czerwieni wyabstrahowanej od jakiegokolwiek bytu, czerwieni jako takiej. Czas kosmiczny jest tylko przejawem tego właściwego czasu, który odczuwamy immamentnie w naszej świadomości.

¹¹ *Tamże*, s. 6.

Wewnętrzna świadomość czasu

Ukonstytuowanie dwóch czasów odbywa się w sferze świadomości. Z tym, że pierwotnie następuje uświadomienie sobie poczucia czasowego następstwa i trwania. Następstwo i trwanie doświadczane jest przez podmiot drogą uświadamiania sobie następujących po sobie momentów czasowych. Jest to możliwe w wyniku analizy fenomenologicznej i dotyczy sfery immanentnej. Czyli, jak to już było wspomniane wcześniej, uświadomienie poczucia czasu może nastąpić tylko w odbiorze subiektywnym.

Następstwo czasowe jak i czasowe trwanie są cechami podmiotowymi i poza podmiotem ich istnienie traci sens. W świadomości podmiotu konstituuje się wewnętrzna świadomość czasu z przechodzącymi płynnie terażniejszością, retencją i protencją, jak również tylko w subiektywnej świadomości czasu może konstituować się obiektywność czasowa. *Ponieważ obiektywna czasowość zawsze konstituuje się fenomenologicznie i tylko dzięki tej konstytucji obecna jest dla nas zjawiskowo jako pewna obiektywność bądź moment obiektywności [...]*¹².

Istotną kwestią w analizie czasu immanentnego jest uchwycenie sposobu, w jaki świadomość rejestruje jego przepływ. Husserl ujął ten problem określając tak zwany strumień czasu: *Analizując wewnętrzną świadomość czasu [Husserl – J.G.] pokazał, w jaki sposób strumień czasu konstituuje się dzięki płynnie przechodzącym w siebie nawzajem różnym formom czasowym (teraźniejszości, retencji i protencji)*¹³. Analizując przypadek konkretnego docierającego do nas dźwięku stwierdza, że składa się on z kolejnych „teraz” trwającego dźwięku. Każde z tych „teraz”, ma swoją treść, na którą musimy skierować swoją uwagę. A zatem każdy moment czasowy, określony przez Husserla jako „teraz”, stale dołącza się do następnego takiego samego momentu czasowego. Momenty te tworzą strumień, za którym, jak zauważa Husserl, można podążać „widzącym spojrzeniem”.

*Podstawową rolę odgrywa w tym procesie spostrzeganie, a ściśle – jego punkt źródłowy, jaki stanowi praimpresja. Dzięki niej bowiem stale pojawia się nowe ‘teraz’, które za pośrednictwem retencji odpływa w przeszłość, stając się czymś, co właśnie dopiero było, a dzięki protencji otwiera się ku przyszłości, aktualizując to, co właśnie nadchodzi*¹⁴.

¹² Tamże, s. 35.

¹³ K. Świącicka, *Husserl*, Warszawa 2005, s. 21.

¹⁴ Tamże, s. 21.

Wewnętrzna świadomość czasu, jak pisze autor *Wykładów o czasie*, jest bezpośrednio związana z możliwością uchwycenia przeżyć. Jest to doznanie, ale nie jest to uznanie w bycie, gdyż świadomość czasu może być co najwyżej zwróceniem się ku niemu (ku czasowi), ale jest poza możliwością uchwycenia go przez świadomość, gdyż nie ma on charakteru bytowego. Świadomość czasu jest to doznawanie i wewnętrznie spostrzeganie wszelkich przeżyć. Przeżycia, które nas spotykają i są odbierane przez nas tylko jako przychodzące i odchodzące, budują wewnętrzną świadomość czasu. Husserl, przeżycia nazwał aktami sądu, stającymi się immanentnymi obiektami wewnętrznej świadomości czasu. Wewnętrzna świadomość stanowi jedność, która jest immanentna, a nie narzucona przez coś z zewnątrz. Według autora *Logiki i czasu* o jedności świadomości decyduje czas. *Świadomość nie da się więc porównać do sznura pereł; jej jedność jest wewnętrzna, immanentna – a nie narzucona przez jakieś czynniki zewnętrzne. Zasada tej jedności[...]*to czas¹⁵.

W przypadku opisanego w cytacie sznura pereł, jedność jest zewnętrzna (narzucona z zewnątrz), dokonana poprzez nanizanie na sznurek kolejnych pereł. Świadomość jako jedność jest doświadczana inaczej, nie należy jej mylić z poszczególnymi przeżyciami, myślami, czy z ich zbiorem (w sensie dystrybutywnym), które nie stanowią analogii do pereł nanizanych na nić, chociażby z tego powodu, że świadomość nie składa się z tych elementów, a jedynie te elementy są w świadomości. Inną cechą świadomości jest ciągłość jej płynięcia. Gdy mamy odczucie, że kolejne przeżycie „nadchodzi” i „mija”, zawsze odbywa się to w sposób płynny, a nie np. skokowo. Jedność i ciągłość świadomości stanowi jej czasowość.

Świadomość jest doświadczana jako jedność, wewnętrznie jest jednak różnicowana. To różnicowanie określane jest jako wewnętrzna „czasowość” świadomości. Świadomość nie stanowi jakiegoś niepodzielnego elementu np. niepodzielnego aktualnego „teraz”, ale wręcz przeciwnie, to uświadomione „teraz” składa się z elementu przyszłości, terażniejszości i przeszłości. To wewnętrzne różnicowanie świadomości jest „czasem”. Michalski ujął to następująco: *Każdy najmniejszy – ale konkretny – element świadomości, każde 'teraz', jest zarazem świadomością tego, co mija, i świadomością tego, co nadchodzi, bezpośrednią przyszłością (bezpośrednią – bo właśnie obecną, to nie musi być najbliższa wskazywana przez zegarek chwila) i bezpośrednią przeszłością. Jeśli zaś tak, to określenia 'nadchodzi' i 'mija' nie dadzą się do końca*

¹⁵ K. Michalski, *Logika i czas*, Warszawa 1988, s. 176.

oddzielić od 'jest': w rezultacie to, co uświadamiane jako rzeczywiście obecne, płynie, dzieje się – jest 'rzeką'¹⁶. Przypomnienie i oczekiwanie powodują, że następuje rozwinięcie punktu aktualnego „teraz” w linię następujących po sobie „jeszcze-nie-teraz”, „teraz”, „już-nie-teraz”. Nieustanne przechodzenie z oczekiwania w przypomnienie następujące w sposób ciągły i płynny stają się metaforą rzeki – rzeki czasu. Ten ruch płynięcia staje się czasem. Rzeka czasu tworzy się poprzez fakt nieustannego tworzenia. Merleau – Ponty twierdził, że *dla czasu istotne jest to, że się tworzy, a nie jest, nigdy nie jest*. To czy coś jest „przedtem” czy „potem” nie stanowi czasu, a tylko jego rejestracje. Husserl twierdził, że *rzeka czasu nie jest w czasie, ale sama czasuje co znaczy, że to dzięki niej konstytuują się przedmioty*.

Impresja, praimpresja i pojęcie „teraz”

Metafora rzeki jest najbardziej charakterystycznym elementem oddającym istotę tworzenia się i przemijania czasu. Zarówno E. Husserl, jak Henri Bergson i William James, porównują na różne sposoby czas z rzeką.

Czas może się konstytuować tylko w relacji do obiektów czasowych, immanentnych jak i transcendentnych. Tylko badanie fenomenologiczne bezpośrednio obiektów czasowych pozwala na uchwycenie ich fenomenologicznej czasowości. Należy wziąć pod uwagę to, że moment dokonywania spostrzeżenia obiektu czasowego staje się również obiektem czasowym. Zatem obiekt czasowy nie sprowadza się do punktu, mimo że aktualne „teraz” ma tendencje do stawania się granicą pomiędzy przeszłością a przyszłością. Należy wyciągnąć stąd następujący wniosek: obiekty czasowe winny mieć w sobie czasową rozciągłość. To, że obiekty czasowe mają swoją rozciągłość powoduje, że przejście od momentu czasowego „teraz” do retencji jest płynne i świadomość nasza nie jest w stanie uchwycić granicy pomiędzy tymi dwoma stanami naszego odbioru. Strumień czasowy przechodzi od praimpresji do retencji w sposób niezauważalny, a w miejsce byłego już „teraz” wchodzi nowe, „aktualne teraz”. Jest to możliwe dlatego, że elementy czasowe mają swoją rozciągłość.

Potwierdza to przykład trwającego dźwięku. Posiada on swoistą rozciągłość czasową, która powoduje, że nie słyszymy poszczególnych dźwięków, ale przez ciągłe, płynne przechodzenie kolejnych dźwięków do retencji i nieustanne, płynne przychodzenie nowych dźwięków, mamy w uszach ciągle ten sam dźwięk (mimo to, że jest on już nowy, a ten przebrzmiały jest już w retencji). *Zwróćmy uwagę na rozbrzmiewający właśnie gwizd lokomotywy:*

¹⁶ *Tamże*, s. 180.

*w każdym punkcie obecna jest pewna rozciągłość, a w tej rozciągłości 'przejaw', posiadający w każdej fazie rozciągłości swój moment jakościowy i moment ujęcia*¹⁷. Powyższy przykład unaocznia istnienie rozciągłości czasowej. Odbiór przez naszą świadomość jednego ciągnącego się dźwięku, który składa się z różnych kolejnych „teraz” jest odbierany, jako jedno „teraz”. Jakby retencja z protencją zlewały się w „teraz”. Obiektem czasowym jest rozbrzmiewający dźwięk. Dźwięk w swoim trwaniu, a nie jakby się mogło wydawać trwanie dźwięku. Fakt, iż słyszymy dźwięk czy melodie w trwaniu, utwierdza nas w przekonaniu, iż obiekt czasowy posiada czasową rozciągłość. Analiza słyszanej muzyki wygląda następująco: zawsze słyszymy dźwięk, który brzmi w tej chwili „teraz”. Jeżeli jest to dźwięk np. drugi, to słyszymy tylko ten dźwięk. Po nim następuje dźwięk trzeci i czwarty itd. W momencie, kiedy brzmi dźwięk drugi, to już nie słyszymy dźwięku pierwszego, gdy brzmi trzeci, to nie słyszymy już dźwięku drugiego, itd.

Istotnymi określeniami w analizie czasu Husserla są pojęcie „teraz” i związane z nim - poprzez pojęcie świadomości - określenie „impresji” i „praimpresji”. Aby zbliżyć się do rozumienia pojęcia czasu przez Husserla należy dokonać analizy tych pojęć. Zaczniemy od pojęcia „impresji”, które jest na pierwszym planie w badaniu czasu przez Husserla. Impresja jest dla Husserla aktywnością, która charakteryzuje się dokonaniem spostrzeżenia. Fakt spostrzeżenia jest zatem wyznacznikiem zaistnienia impresji. Impresja jest swego rodzaju granicą, za którą ukonstytowuje się czyste „teraz”.

Praimpresją Husserl nazywa świadomość momentu czasowego „teraz”. Gdy moment czasowy „teraz” zostaje uświadomiony, staje się przyczynkiem do wytwarzania obiektu czasowego. Ten moment uświadomienia jest właśnie praimpresją. Świadomość ta ulega nieustannej zmianie, gdyż moment „teraz”, czy jest to dźwięk, czy jakkolwiek inny obiekt czasowy, nieustannie ulega świadomościowo przemianie w retencje „w coś byłego”. Zatem, czy możemy sobie uświadomić aktualne „teraz”, inaczej mówiąc, czy nasza świadomość jest w stanie wychwycić element czasowości, jakim jest „teraz”? Takie uświadomienie jest bezpośrednie i immanentne i z jednej strony jest możliwe, gdyż jest to punkt, w którym pokrywa się świadomość z czasem, ale z drugiej strony zawsze mamy odczucie, że to, co sobie uświadomiamy, nie jest praimpresją, a jedynie najbliższą „teraz” retencją.

¹⁷ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej...*, s. 49.

Retencja i protencja

K. Świącicka pisze, że to, iż jesteśmy w stanie usłyszeć melodie, mimo że w zasadzie zawsze słyszymy jeden dźwięk, zawdzięczamy po pierwsze temu, że przypominamy sobie dźwięki wcześniejsze i że oczekujemy dźwięku następnego, a po drugie słuchanie melodii byłoby niemożliwe, gdyby obiekt czasowy, jakim jest w tym przypadku dźwięk, nie miał czasowej ciągłości. *Trzeba wyjaśnić ciągłość czasu, przechodzenie terażniejszości w przeszłość, a przyszłości w terażniejszość. W tym właśnie celu Husserl wprowadził pojęcia 'retencji' i 'protencji'. Retencja ma wyjaśnić przechodzenie terażniejszości w przeszłość, a protencja – jej otwarcie w kierunku przyszłości*¹⁸. Oryginalność tej myśli Husserla polega na tym, że zostaje w niej wyodrębniona taka część przeszłości, która jest przypomnieniem, ale przypomnieniem pierwotnym, która umożliwia nam odbiór ciągłości czasowej. Przypomnienie to jest obarczone niezwykle istotną cechą nieustannego uświadamiania sobie procesu przemijania. Zdaniem Husserla, retencja jest to odniesienie się jednej fazy świadomościowej do innej fazy świadomościowej. Faza świadomościowa nie jest przedmiotem, nie jest również przedmiotem immanentnym takim, jakim może być np. spostrzeżenie. Zatem retencja nie odnosi się do żadnego przedmiotu, nie odnosi się do żadnej czasowej jednostki.

Rozważania Husserla dotyczące „retencji” prowadzą do wniosku, iż jest niemożliwa świadomość retencjonalna, która by nie była kontynuacją świadomości impresjonalnej, gdyż każda retencja z racji swej natury odsyła do impresji. Gdyby każde świadome przeżycie kończyło się z chwilą, z którą do nas dotarło, niemożliwa by była jakakolwiek refleksja, gdyż każdy nowy moment przynosiłby nowe świadome przeżycie, które zajmowałoby miejsce tego poprzedniego. Samo sformowanie „świadome przeżycie” straciłoby swój sens.

Zarówno dźwięk jak i trwanie tego dźwięku uświadamiane są w pewnym kontinuum nieustannego przepływu. „Świadomością rozpoczynającego się dźwięku” nazwał Husserl punkt w tym nieustannym przepływie dźwięku, w którym następuje uświadomienie „teraz”. Dźwięk jest uświadamiany, jako terażniejszy dopóki uświadamiana jako terażniejsza jest którakolwiek z jego faz. *Jeśli zaś którakolwiek z faz (odpowiadająca jednemu czasowemu punktowi trwania dźwięku) jest aktualnym 'teraz' (wyjuszony fazę początkową), wtedy pewne kontinuum faz uświadomione jest jako 'przedtem' i cały odcinek trwania od punktu początkowego do punktu terażniejszego uświadamiany*

¹⁸ K. Świącicka, *Husserl...*, s. 102.

*jest jako trwanie minione, natomiast pozostały odcinek trwania jeszcze nie jest uświadomiony. W punkcie końcowym ten ostatni uświadomiony jest jako punkt terazniejszy, a całe trwanie jako trwanie minione*¹⁹. Znamienne, że podczas trwania tego przepływu świadomości jeden i ten sam dźwięk uświadomiany jest jako trwający teraz.

Ciągłość czasu stanowi dla Husserla jedno z podstawowych, apriorycznych własności czasu. Ciągłość ta jest rozumiana w kontekście stałego przepływu „teraz”, które nieustannie przepływając w przeszłość zastępowane jest przez nowe, aktualne. *Gdy słyszymy dźwięk i bierzemy go w jego ‘immanencji’, to nie jest tak, że w momencie, w którym dźwięk ustaje, po prostu nie ma [już] nic, lecz dźwięk ów ‘przebrzmiewa’, obecny jest fenomen o takim a takim odcieniu i podczas gdy ten w fazach swych, jak to już mówi słowo ‘odcień’, ciągle się staje coraz to inny, przedstawia się w nim stale ten sam przedmiot: ten sam dźwięk, jeszcze dopiero, co były jako rzeczywiste ‘teraz’, wciąż ten sam, ale zapadający w przeszłość i konstytuujący przy tym ten sam obiektywny punkt czasowy*²⁰. Aktualne „teraz” odbierane w postaci konkretnego dźwięku przechodzi w przeszłość; jak to się dzieje, że dźwięk, który już nie brzmi, jest w nas ciągle jeszcze obecny? Jest to możliwe gdyż zapadanie w przeszłość rzeczywistego „teraz” dokonywane jest właśnie przy pomocy „retencji”. Wewnętrzna świadomość zawiera w sobie szereg różnych obiektów czasowych charakteryzujących się wspólnym punktem „teraz”, które przesuwały się wraz z tym punktem w przeszłość. Nasza świadomość według filozofa skoncentrowana jest poprzez moment spostrzegania na aktualnym „teraz” i to jest ten moment, w którym świadomość ukonstytuuje w sobie poczucie świadomości czasu. To, że spostrzegamy aktualnie trwający dźwięk, nasza świadomość „łapie”, jako trwanie; jest to moment czasowy, który dla świadomości staje się podstawowym elementem czasu, na tyle krótkim, że nie jesteśmy w stanie go uchwycić w trwaniu, a raczej w chwili przejścia tego „teraz” w retencję. Przebrzmiewanie dźwięku, który się zakończył ulega szybkiemu spadkowi jego intensywności, przechodząc w pogłos. Jest to jednak brzmienie autentycznego dźwięku i trzeba go odróżnić od dźwięku retencyjnego.

Odnosząc się do minionych obiektów czasowych uświadomianych w retencjach nie można jednoznacznie odnaleźć granicy pomiędzy aktualnym „teraz” a odcinkiem minionym. Należy jednak zauważyć, że fazy,

¹⁹ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej...*, s. 37, 38.

²⁰ E. Husserl, *Idea fenomenologii...*, s. 79.

które są najbliższej aktualnego teraz, najłatwiej sobie uświadomić. Natomiast w miarę oddalania się od „teraz” świadomość minionego „teraz” staje się coraz słabsza. *Fakt, że natura czasu jest właśnie taka, a nie inna, ma decydujące znaczenie dla charakteru naszego poznawania i przeżywania, umożliwia samowiedzę, zdobywanie trwałej wiedzy, konsekwentne i odpowiedzialne działanie, a przede wszystkim jedność wewnętrzną przeżywającego podmiotu*²¹. Retencja i protencja, jak również czasowa rozciągłość obiektów czasowych, powodują, że nasza świadomość jest w stanie wewnętrznym uświadomić sobie kwestie istnienia obiektów czasowych, a co za tym idzie możliwa jest świadomościowa analiza czasu.

Świadomość czasowa nie realizuje się tylko w aktualnym „teraz”, w momencie, gdy obiekt czasowy minął, świadomość już przeszłego zdarzenia zaczyna dochodzić do świadomości w postaci retencji. Powtarzające się coraz wcześniejsze sekwencje retencji tworzą tak zwane kontinuum retencji, której jedną granicą jest aktualna terażniejszość: *Podczas spostrzegania ruchu w każdy momencie ma miejsce uchwytywanie-jako- 'teraz', w nim konstituuje się właśnie teraz aktualna faza ruchu. Lecz to ujęcie terażniejszości jest niejako głową komety, której warkoczem są retencje odnoszące się do wcześniejszych punktów 'teraz' ruchu*²². Czas nie jest szeregiem następujących po sobie kolejnych „teraz”. Każdy taki punkt będący praimpresją – „teraz” jest jak gdyby głową komety, do której dołączone są retencje poprzednich praimpresji. Również retencje nie są uszeregowane w kolejności, gdyż każda retencja jest nie tylko modyfikacją praimpresji, ale również modyfikacją każdej modyfikacji praimpresji wcześniejszych. Retencja, zatem charakteryzuje się podwójną intencjonalnością, skierowaną na aktualnie minione „teraz”, a jednocześnie skierowaną na praimpresje wcześniejsze. Każde „teraz” jest przemijające, to znaczy, że w zasadzie jest praktycznie zawsze już w retencji, gdy je sobie uświadamiamy, ale retencja nie jest świadomością tego, co przeminęło, jest świadomością przemijania. Retencja jest najprostszą postacią naszego świadomego życia. Jest to miejsce, w którym bierze początek nasza świadomość przeszłości (początek świadomości przyszłości stanowi protencja). Na styku praimpresji i retencji konstituują się najbardziej elementarne różnice czasowe, tworzą się źródłowe postacie świadomości i czasu. Teoria retencji i protencji stanowi jeden z ważniejszych elementów teorii Husserlowskich w jego rozważaniach zawartych w *Wykładach o czasie*.

²¹ K. Świącicka, *Husserl...*, s.103.

²² E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej...*, s. 47

Świadomość jest warunkiem, który determinuje możliwość zaistnienia obiektu immanentnego, którym może zostać obiekt czasowy. Warunkuje zatem, pojawienie się „czasu żywego”, który po przez relacje świadomościowe tworzy się sam, inaczej mówiąc sam się „konstruuje”. Czas tworząc się, buduje warunki umożliwiające pojawienie się innych przedmiotów. Według Husserla do tego, by świadomość miała możliwość uświadamiania sobie transcendentnych przedmiotów niezbędne jest uczasowienie naszej możliwości poznania. Tylko w świadomości istnieje możliwość uchwycenia tych zdarzeń i tylko przez fakt, że są one immanentne, świadomość może je uchwycić. Zatem możliwości uchwycenia przez świadomość zdarzeń czasowych powoduje, że świadomość może uprzedmiotowić w sobie transcendentny przedmiot, a co za tym idzie transcendentny świat.

Michalski ujął to następująco: *‘Świadomość’ nie jest tylko ‘wnętrzem’ w opozycji do ‘świata zewnętrznego’ – lecz uniwersalną sferą zjawiania się, ogółem różnorodnych sposobów, w jakich coś może się nam zjawić. ‘Czas’ zaś nie jest wyłącznie następstwem chwil, lecz przede wszystkim właśnie strukturą tego zjawiania się, warunkiem tego, by świat, z którym mamy do czynienia, mógł nam się w ogóle pojawić²³. Problematyka czasu wewnętrznego, według teorii Husserla, przekłada się na podstawowe aspekty bytowania świadomości, a co za tym idzie umożliwia realizację bytowania podmiotu. Jak kształtuje się, w takim razie, relacja czasu immanentnego – wewnętrznego do czasu kosmicznego – obiektywnego będącego transcendentnym w stosunku do świadomości? *Czas kosmiczny ma się do czasu fenomenologicznego do pewnego stopnia analogicznie, jak się ma ‘rozpościeranie się’ należące do immanentnej istoty pewnej konkretnej treści wrażeniowej (np. wzrokowej w polu wzrokowych dat wrażeniowych) do obiektywnej ‘rozciągłości’ przestrzennej, mianowicie do rozciągłości fizycznego przedmiotu przejawiającego się w tej dacie wrażeniowej, pokazującego się wzrokowo przez wygląd²⁴. Czas transcendentny jest ujmowany przez Husserla, jako zewnętrzny wobec tego, co odnajduje twórca fenomenologii analizując immanentne fenomeny. Jednak zewnętrzność czasu obiektywnego wiąże się w pewien sposób, poprzez relacje wynikające z transcendencji, z odbiorem wewnętrznym czasu. Husserl chcąc przedstawić charakter tej relacji odwołuje się do przestrzenności, chodzi mu o to, aby uzyskać „obraz” czasu.**

²³ Krzysztof Michalski, „Logika i czas...”, s. 204

²⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, Księga I, ... , s. 254, 255.

Aleksandra Pawliszyn w sposób uproszczony, ale interesujący, zilustrowała geometrycznie ten przestrzenny związek czasu immanentnego, w postaci przepływających kolejnych „teraz”, z czasem kosmicznym zorientowanym w Euklidesowej przestrzeni. *Gdybyśmy wyobrazili sobie czasowe kontinuum jako oś odciętych w kartezjańskim układzie odniesienia, to każdy moment ‘teraz’ odnosiłby się do płaszczyzny prostopadłej do osi odciętych, na której obecne byłyby prawrażenia dotyczące rozmaitych obiektów, będących w różnych odniesieniach czasowych do rozważanego momentu ‘teraz’ (rozpoczynające swą modyfikację czasową, będące w jej trakcie, bądź kończące się właśnie). Utworzona w ten sposób warstwa przesuwana się w czasie, a wszystkie jej elementy podlegają takim samym modyfikacjom przeszłościowym²⁵. Zaproponowany przez A. Pawliszyn przestrzenny model czasu jest bardzo obrazowy. Łączy w sobie liniowość czasu z nieograniczonym obszarem jednoczesności „teraz” i jest przełożeniem dotychczasowych wyobrażeń jednowymiarowości czasu w przestrzenność geometrii Euklidesa. Odwołując się w dalszym ciągu do geometrii przestrzennej warto zaznaczyć, że czas nie powstaje poprzez rozwinięcie się punktu „teraz” w linię, ale poprzez „rozdmuchanie” go w pełną płaszczyznę, która wraz z kolejnymi „teraz” tworzy przestrzeń czasową.*

Ujmując to słowami Merleau-Ponty: „czas nie jest linią, lecz spletem intencjonalności”. Każda płaszczyzna przechodząca przez punkt na osi odciętych stanowi nieskończoną ilość rozmaitych obiektów czasowych zorientowanych względem siebie w jednoczesnym „teraz”. Podobnie na każdym odcinku osi odciętych znajduje się nieskończona ilość punktów, przez które przechodzą kolejne płaszczyzny, co w pewien sposób może nam zobrazować wielość „teraz” znajdującego się pomiędzy protencją i retencją i jednocześnie doświadczamy stałego przepływu kolejnych momentów czasowych stanowiących „teraz” w przeszłość.

²⁵ A. Pawliszyn, *Krajobrazy czasu. Obecne dociekania egzystencjalnej wartości czasu*. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, 1996, s. 36.

The notion of immanent and transcendent time in Edmund Husserl's theory

Summary

The sources of Husserl's thoughts upon time lie in the philosophical thinking of St. Augustine. Before that, time was measured in a linear sequence in relation to a fact; phenomenology enabled it to refer to the flow of time. Husserl tries to describe the essence of time using the phenomenological method. In this way, he finds what can be described by the phenomenological research.

He differentiates between cosmic time (transcendent) and phenomenological (immanent) time. Whereas the objective time cannot undergo a phenomenological analysis, the subjective time, which is immanent, can be subject to a phenomenological analysis by means of an attempt at phenomenological reduction of the contents of an act of consciousness. An example of such an act is a flowing sound. The objective time is not the flow of time in our immanent consciousness; Husserl thinks that our consciousness is able to define immanent time for each stream of consciousness by referring to the relevant 'now'. We have got direct access only to what is our immanent time, based on the awareness of its flow, which is the result of becoming aware of consecutive moments of 'now'. Cosmic time is only a manifestation of this time, which we immanently experience in our consciousness.

The formation of the two kinds of time takes place on the level of consciousness; first we become aware of the sequence of time and permanence. A subject experiences both the sequence and permanence in the process of becoming aware of subsequent moments of time. They are both subjective qualities and have no meaning outside a subject. An inner awareness of time, together with a fluent flow of the present, retention and protention are formed in the consciousness of a subject; also, only in the subjective awareness of time its objectivity can be formed.

How our consciousness registers the flow of immanent time is an essential issue in an analysis of that kind of time. An inner awareness of time is directly related to the ability to grasp an experience. Those experiences, which we treat as coming and going only, constitute the inner awareness of time. Another characteristic of consciousness is the continuity of its flow. Although we experience consciousness as a unity, it is diversified. This

diversification can be described as inner ‘temporariness’ of consciousness. Our consciousness is not an indivisible element, not one indivisible actual ‘now’; it consists of the future, present and past.

The flow of time moves unnoticeably from pre-impression to retention; the place of the former ‘now’ is taken by a new ‘actual now’.

It is possible due to elements of time having their quality of ‘stretching’ Impression is, for Husserl, an activity which is characterized by making an observation. The fact of making an observation forms the basis for the existence of an impression. For Husserl pre-impression is awareness of a moment of time called ‘now’. Originality of his thought lies in the fact that what is distinguished here is such a part of the past which is a memory (a primal memory) that enables us to experience the continuity of time. Retention is a relation of one phase of consciousness to another one. The continuity of time constitutes, for Husserl, one of the basic a priori qualities of time. Retention, protention as well as the stretching of time objects in time account for the fact that our consciousness is able to realize internally the existence of time objects, and hence an analysis of time in our consciousness is possible. The most basic time differences and original forms of consciousness and time are constituted where pre-impression and retention meet.

The ability of the consciousness to grasp time events leads to the fact that consciousness can treat a transcendent object and transcendent world like an object in itself. For Husserl, transcendent time is external with regard to what he finds when analyzing inner phenomena. However, the externality of objective time is somehow (through relations due to transcendence) linked to the inner reception of time.

Joanna Drwał (Gdynia)

Zagadnienie Intronizacji w perspektywie teologii biblijnej oraz wybranych dokumentów Kościoła i pism mistycznych Sługi Bożej Rozalii Celakówny

Jednym ze współczesnych przejawów poruszenia wiernych na płaszczyźnie *intellectus*¹ jest kwestia Intronizacji. Pewien zmysł wiary sprawia, że w ostatnim czasie w Polsce powstają wspólnoty intronizacyjne². Źródłem inspiracji dla tego poruszenia uznawane są pisma mistyczne Sługi Bożej Rozalii Celakówny³. Dla zgłębienia problematyki Intronizacji, niezbędne wydaje się odwołanie do oryginalnych zapisków zawartych w zbiorze listów pod tytułem *Wyznania z przeżyć wewnętrznych*, który pozostaje jedynym wydanym zbiorem oryginalnych zapisków Sługi Bożej⁴. Ideę intronizacji można odnaleźć także w nauczaniu Magisterium Kościoła, a zarazem jest ona zakorzeniona w tradycji biblijnej. Dla pełnego, wszechstronnego czyli integralnego rozumienia problemu niezbędne jest odniesienie do tych podstawowych źródeł wiary, które w powyższym zestawieniu wyjaśniają

¹ *Intellectus* – „Klasyści określali ten męski wymiar umysłu terminem *ratio*, a kobiety *intellectus*. To właśnie *intellectus* dostarcza bezpośredniego doznania rzeczywistości; dzięki niemu jest możliwa kontemplacja filozoficzna, metafizyczny zachwyt nad bytem. Poprzez *intellectus* dokonują się najwyższe przeżycia religijne. Chrześcijańska mistyka opiera się na głębszym fundamencie niż emocje, choć zachwyt nad Bogiem odbija się również echem w uczuciach (...). *Ratio* jest służebne wobec *intellectus*, gdyż *intellectus* dostarcza materiału, który dopiero potem *ratio* może próbować «uchwycić»”. W. Giertych, *Wstęp*, w: *Dialog o Bożej Opatrzności (rok 1378)*, Św. Katarzyna ze Sieny, Tłum.: L. Staff, Poznań 2001 s. 5-6.

² Por. J. Królikowski, *Ruchy intronizacyjne w Polsce jako wyzwanie eklezjalne*, w: *Znaki czasu – czas znaków. Tydzień eklezjologiczny 2007*, Red.: K. Mielcarek i in., Lublin 2008 T. IX s. 133.

³ Sługa Boża Rozalia Celakówna – ur. 19.09.1901 r. w Jachówce na Podhalu. W latach 1925-1944 wykonywała pracę salowej w szpitalu św. Łazarza w Krakowie, a następnie pracę pielęgniarki na oddziale skórno-wenerycznym. Zmarła w 1944 r. w opinii świętości. Mistyczne wizje spisywała na polecenie spowiednika od roku 1937 do końca życia. Proces kanonizacyjny rozpoczęto w 1996 roku, a ukończono na szczeblu diecezjalnym w 2007 roku. Por. Z. Dobrzycki, S. Szafraniec, *Wielkie wezwanie Serca Jezusa do Narodu Polskiego. Rozalia Celakówna i jej misja*, Kraków 2003 s. 213-219.

⁴ M. Czepiel, W. Kubik, *Rozalia Celakówna. Wyznania z przeżyć wewnętrznych (1937-1944)*, Kraków 2007.

istotę omawianej idei. Niniejsza analiza jest próbą wyjaśnienia teologicznej istoty Intronizacji, której inspiracją są mistyczne dialogi i wizje Sługi Bożej Rozalii Celakówny. O aktualności podejmowanej refleksji stanowi rozwój ruchów i inicjatyw intronizacyjnych w Polsce i rodząca się z nich potrzeba systematyzacji wiedzy rozproszonej w różnych źródłach. Uzupełnienia i teologicznej argumentacji domagają się także wizje mistyczne Sługi Bożej, w których z oczywistych względów, nie pojawia się systematyczna definicja zagadnienia «intronizacja».

1. Współczesny kontekst sporu o Intronizację

Najistotniejszą, jak się wydaje z analizy tekstów źródłowych, kwestią sporną jest przedmiot Intronizacji. Następnie zaś podejmowana jest kwestia adresata Intronizacji. Ostatecznie natomiast, nieco pomijana bywa kwestia podmiotu Intronizacji. Zdarza się też, że podejmowane są próby wyjaśnienia sformułowania „intronizacja”⁵.

Przedmiotem Intronizacji uznawana jest Osoba Jezusa Chrystusa, a innym razem Serce Jezusa. Argumenty przytoczone za słusnością pierwszej czy drugiej opcji są nazbyt powierzchowne. Niektóre z nich zostaną omówione w kolejnych podpunktach. Niemniej na poziomie obecnej dyskusji nad problemem nie ma możliwości rozwiązania tego dylematu. Owocem sporu między zwolennikami odmiennych opcji jest konflikt i niechęć jednych wobec drugich. Atmosfera towarzysząca sporowi nie zachęca do zgłębiania istoty Intronizacji. Ma też swoje negatywne skutki, które odbijają się na samej idei zarazem sprawiając, że staje się ona niewiarygodna i można wątpić w jej prawdziwość⁶.

Adresatem Intronizacji bywa uznana z jednej strony Polska, a z drugiej reszta świata. Podział ten bywa niekiedy błędnie rozumiany, choć nie wynika to bezpośrednio z opracowań zwolenników Intronizacji. Bywa, że zewnątrzni obserwatorzy tematu dostrzegają w tym podziale przejawy mesjanizmu polskiego, a nawet posądzają zwolenników Intronizacji o nacjonalizm. Na tym poziomie dyskusji również brak argumentów uzasadniających omawiane stanowisko dotyczące pierwszeństwa Polski.

⁵ Por. Królikowski, *Ruchy intronizacyjne w Polsce*, s. 138-139

⁶ Por. T. Kiersztyn, *Intronizacja Serca czy Osoby?* w: http://www.intronizacja.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=155%3Aintronizacja-serca-czy-osoby&catid=35&Itemid=74; Autor nieznan, *Intronizacja – czym jest?* <http://redemptor.pl/intronizacja/index.php?grupa=9&podgrupa=30&id=65>

Na płaszczyźnie rozważań o podmiocie Intronizacji powstaje kwestia: kto powinien jej dokonać? Możliwe rozwiązania obecne w literaturze odnoszą się do inicjatywy społecznej osób przekonanych do idei, której wykonawcą będzie władza świecka i hierarchia Kościoła. Niekiedy autorzy przekonani są o pierwszeństwie powinności państwowej, a innym razem o obowiązku Kościoła. W tej perspektywie społeczność ludzka stawia się w roli suwerena posiadającego niezależną władzę i możliwość dzielenia się nią⁷.

Ostatnią kwestią sporną jest definicja «intronizacji» jako takiej⁸. Podejmwane są próby wyjaśnienia etymologicznego znaczenia słowa. Bywa i tak, że docieka się historycznego znaczenia intronizacji. W tym ujęciu powraca problem przedmiotu Intronizacji. Ostatecznym argumentem potwierdzającym słusność Intronizacji Osoby Jezusa ma być właśnie etymologia słowa i historyczna tradycja elekcji i koronacji królów Polski⁹.

Przedstawione pokrótce zagadnienia, płaszczyzny sporu, choć niekiedy mogą być spójne logicznie, z perspektywy teologicznej są niewystarczające i tym samym nieprzekonujące. Brak dostatecznych argumentów i odwołanie się do tzw. argumentu „na chłopski rozum” nie może stanowić podstaw dla działań Kościoła w kierunku przeprowadzenia Intronizacji. Jeżeli bowiem jako niewiadomą odznaczyć można zarówno przedmiot Intronizacji (kogo intronizować?); podmiot (kto ma intronizować?) i metodę (jak intronizować?); wówczas Intronizacja pozostaje nierozwiązanym problemem przeczucowanym wyłącznie na płaszczyźnie porywu szlachejnych uczuć. Dlatego aby znaleźć odpowiedź na pytanie o sens i istotę Intronizacji należy poszukiwać źródeł wspólnych dla każdej inicjatywy i idei religijnej, źródeł specyficznie teologicznych. Odniesienie do obiektywnych źródeł teologicznych pomaga zweryfikować samą ideę, jak również uzupełnić brakujące elementy zagadnienia Intronizacji i odnaleźć najgłębsze argumenty służące rozwiązaniu kwestii spornych.

⁷ Por. A. Flaga, S. Kasprzyk, J. Kurecki, *O referendum w sprawie Chrystusa Króla Polski*, w: http://wsercupolska.org/joomla/index.php?option=com_content&view=article&id=2275:referendum; T. Kiersztyn, *Wyjaśnienie*, tamże.

⁸ Intronizacja – „wymiesienie na tron; objęcie urzędu przez papieża a. biskupa”. W. Kopaliński, *Słownik Wyrazów Obcych i Zwrotów Obcojęzycznych*, <http://www.sloownik-online.pl/kopaliniski/38D32CC186E34ECA>

⁹ Wolna elekcja – „wybór monarchy nie przestrzegający zasad sukcesji dynastycznej; wybór króla ogłaszał marszałek, mianował natomiast prymas”. http://www.naukowy.pl/encyklopedia/Wolna_elekcja

2. Biblijne podstawy Intronizacji

Zagadnienie intronizacji w znaczeniu politycznym nie wyczerpuje sensu intronizacji w aspekcie teologicznym. Również etymologia rzeczownika «intronizacja» lub czasownika «intronizować» nie jest wystarczającym podłożem dla refleksji teologicznej i eklezjalnej zarazem. Dla zrozumienia istoty i integralnego sensu omawianego zagadnienia, to znaczy jednocześnie nadprzyrodzonego i naturalnego, niezbędne jest poznanie tradycji starotestamentalnej, na którą składają się historie intronizacji królów izraelskich. Uważna analiza tekstów biblijnych, zawierających opisy rytuałów intronizacyjnych, wskazuje na odmienne, od współczesnego, rozumienie intronizacji jako takiej. W tym względzie należy stwierdzić, że etymologia polskiego słowa «intronizacja» jest nieadekwatna do biblijnych tradycji. Analiza etymologiczna w tym przypadku może stać się myląca dla refleksji teologicznej. Ponadto analiza etymologiczna, niekiedy łączona z interpretacją narodowo-historyczną, przyczynia się do zafałszowania idei, dla której właściwym źródłem winna być tradycja Starego i Nowego Testamentu. Ta zaś ukazuje fakt, że Jezus Chrystus przyjął rytuały intronizacyjne i świadomie je zaakceptował, widząc w nich realizację woli Ojca i kluczowy punkt historii zbawienia, w tym zbawienia Narodu Wybranego (Por. 1 Sm 16, 1-13; 1 Krl 1, 32-48; Mt 21, 1-10; Łk 19, 35-40). Poprzez analizę rytuałów intronizacyjnych Naród Wybrany mógł rozpoznać i uznać Jezusa jako Mesjasza obiecane go przez proroków, kontynuatora dynastii Dawida i spełnienie obietnic danych Abrahamowi. Rytuały intronizacyjne wskazują szczególnie na wyjątkową płaszczyznę refleksji religijnej znaczącą dla Narodu Wybranego. Mianowicie na fakt, że Jezus jest ostatnim królem Izraela, którego prawo i panowanie nadal obowiązuje i nigdy nie zostało odwołane przez nową intronizację nowego władcy. To oznacza, że analiza rytuałów intronizacyjnych jest szczególnie ważna z perspektywy dialogu z Narodem Wybranym, a podjęte zagadnienie intronizacji w ujęciu papieży i pism mistycznych Rozalii Celakówny, wskazuje na kontynuację dzieła Króla Izraelskiego w misji Kościoła Katolickiego.

W niniejszym punkcie analizie zostaną poddane dwie najistotniejsze intronizacje starotestamentalnych królów Dawida i Salomona jako podstawowe przykłady omawianych rytuałów (por. 1 Sm 16, 1-13; 1 Krl 1, 32-48). Pozwolą one na wyciągnięcie wniosków na temat wyboru i ustanowienia króla, przebiegu intronizacji, gestów intronizacyjnych konstytuujących nadanie władzy królewskiej, ustalenie podmiotu intronizacyjnego

i istoty władzy sprawowanej przez króla. Zrozumieniu istoty władzy królewskiej posłuży wybrana historia króla Achaza obrazująca ingerencję Bożą w sytuacji nadużycia i zafałszowania władzy. Kolejno omówione zostaną przykładowe gesty intronizacyjne w odniesieniu do życia Jezusa z Nazaretu świadczące o historycznym akcie intronizacji. Zagadnienia, które zostaną omówione stanowią jedynie załączek refleksji i inspirację dla specjalistycznych badań nad rytuałami intronizacyjnymi w Biblii. Z konieczności pominięto w nich dociekania związane z królewską godnością Jezusa Chrystusa, jako że idea ta została już w stopniu dobrym rozwinięta przez teologię biblijną i wystarczająco uargumentowana. Obecna analiza nie wyczerpuje tematu, ale wskazuje problematykę, która mogłaby zostać rozwinięta przez nauki biblijne i zaimplikowana do rozważań teologii mistycznej o Intronizacji, stanowiąc dla nich bezcenne źródło wiedzy i weryfikację interpretacji nacechowanych prezentyzmem historycznym.

A) Rytuał intronizacyjny w Starym Testamencie

Starożytny Bliski Wschód był światem zorganizowanym według ustroju monarchicznego. Pojawienie się monarchii Izraela stanowiło przełomowy moment w historii Narodu Wybranego. Po latach wygnania i tułaczki, w obliczu walk i wojen z Filistynami Izraelici mogli wątpić we własne przetrwanie. Luźno połączone plemiona izraelskie, niezorganizowane wokół jakiegoś przywódcy, nie rokowały pomyślnie na przyszłość. Naród, którego główną płaszczyzną jedności było wspólne doświadczenie Boga, Jego opieki, obecności i obietnic, mógł zostać rozproszony i podporządkowany pod władzę ludzi o odmiennych poglądach. Najgorszą perspektywą nie była niewola polityczna czy gospodarcza, ale właśnie utrata duchowego dziedzictwa łączności z Bogiem. Walki na śmierć i życie mogły radykalnie zakończyć historię kształtowania się nowego narodu. Skutkiem modlitewnego błagania plemion izraelskich jest powołanie przez Boga jednego wodza, który zorganizuje działania plemion i skoordynuje różne inicjatywy na rzecz dobra i jedności wszystkich. Odpowiedzią Boga na to wołanie jest wybranie odpowiedniej osoby, oznajmienie tego wyboru za pośrednictwem proroka i posłanie króla wyposażonego w Boże błogosławieństwo czyli konkretną pomoc. Monarchia miała na celu zjednoczenie plemion izraelskich, a przez to stworzenie narodu. Skutkiem tego zjednoczenia miało być przetrwanie i rozwój niewielkiej społeczności zebranej wokół wartości duchowych.

Naród izraelski, jako młoda strukturalnie społeczność, jak wskazują badania, korzystał z tradycji wielkich sąsiadów w sposób twórczy. Przejawem takiego twórczego przyswojenia tradycji wielkich mocarstw sąsiednich, takich jak: Egipt, Mezopotamia i Asyria jest rytuał intronizacyjny, jak i samo rozumienie charakteru władzy królewskiej. Rytuał intronizacyjny w krajach starożytnego Bliskiego Wschodu miał charakter sakralny. Podobnie sakralny charakter miało też sprawowanie władzy królewskiej. Nie można było rozdzielić obu aspektów: państwowego i religijnego, gdyż były tak ściśle zjednoczone, że jeden nie mógł zaistnieć bez drugiego. Aby wyjaśnić choć po części wzajemną zależność obu płaszczyzn można przywołać przykłady wyboru i intronizacji Dawida oraz intronizacji Salomona.

Gdy król Saul sprzeniewierzył się Bogu, utracił Jego łaskę i pomoc Ducha Bożego. Wówczas Jahwe przemówił do Samuela, który uprzednio namaścił Saula: „dokąd się będziesz smucił z powodu Saula? Uznałem go przecież za niegodnego, by panował nad Izraelem. Napełnij oliwą twój róg i idź: Posyłam cię do Jessego Betlejemity, gdyż między jego synami upatrzyłem sobie króla» (1 Sm 16, 1-13). Oto prorokowi przedstawieni zostają synowie Jessego, siedmiu młodych mężczyzn. Bóg wypowiada do proroka znamienne słowa: «Nie zważaj ani na jego wygląd, ani na wysoki wzrost, gdyż nie wybrałem go, nie tak bowiem człowiek widzi jak widzi Bóg, bo człowiek patrzy na to, co widoczne dla oczu, Pan natomiast patrzy na serce» (1 Sm 16, 7). A następnie Jahwe wskazuje Samuelowi tego, którego sam wybrał: „Samuel więc zapytał Jessego: «Czy to już wszyscy młodzieńcy?» Odrzekł: «Pozostał jeszcze najmniejszy, lecz on pasie owce». Samuel powiedział do Jessego: «Poślij po niego i sprowadź tutaj, gdyż nie rozpoczniemy uczty, dopóki on nie przyjdzie». Posłał więc i przyprowadzono go: był on rudy, miał piękne oczy i pociągający wygląd. - Pan rzekł: «Wstań i namaść go, to ten». Wziął więc Samuel róg z oliwą i namaścił go pośrodku jego braci. Począwszy od tego dnia duch Pański opanował Dawida» (1 Sm 16, 11-13).

W opisie tym można wyróżnić kilka istotnych kwestii:

- a. Bóg sam wybiera króla oceniając „serce” i posyła proroka
- b. Prorok posłany przez Boga odnajduje wybranego i oznajmia Jego wolę królowi i społeczności
- c. Prorok namaszcza wybraną osobę; na skutek namaszczenia zstępuje Duch
- d. Boży na wybranego i otrzymuje on udział we władzy Boga nad narodem

Poddana pod władzę nowego króla społeczność oddaje pokłon królowi. Intronizacja Salomona, syna Dawida, odbywa się już w wymiarze całego królestwa. Prorok Natan przychodzi do sędziwego Dawida, by uprzedzić go o spisku. Dawid poleca prorokowi i kapłanom intronizację Salomona. Salomon zasiada na mulicy (samicy osła), by dojechać do świątyni (przejechać przez miasto). Wobec ludu i kapłanów zostaje namaszczoney olejem, na skutek czego otrzymuje Ducha Bożego. Następnie lud, kapłani i sam Dawid oddają królowi Salomonowi pokłon. Hołd składany królowi jest niezwykle ważny. Oddanie hołdu może ocalić życie winowajcom (np. Adoniaszowi), wzbudza przychylność króla i jego łaskawość. Brak hołdu wyraża pogardę, lekceważenie i nieposłuszeństwo i ściąga gniew królewski, a nawet może skutkować wyrokiem śmierci. Hołdem oddanym królowi jest uklęknięcie przed nim lub upadnięcie na twarz, które również oznacza uklęknięcie i pochylenie się twarzą do stóp króla (por. 1 Krl 1, 32-48).

Rytuał intronizacji Salomona w Izraelu przebiega zatem w obecności proroków, kapłanów, dworu królewskiego i ludności poddanej. Akceptację wyboru nowego władcy i wiarę w jego wybranie przez Boga naród wyraża przez oddanie hołdu królowi, wśród okrzyków radości. Intronizacja, a w sposób szczególny namaszczenie olejem, była rozumiana jako narodziny nowego człowieka. Sam zaś król uznawany był w Izraelu za mesjasza, pomazańca Bożego, namiestnika Jahwe lub na wzór monarchii sąsiednich za syna Bożego. Spodziewano się po królu wyzwolenia od wrogów, zapewnienia bezpieczeństwa narodowego, dobrobytu materialnego, a nade wszystko wolności religijnej i wolności kultu Jedyne Boga. W ramach rytuału intronizacji następowało nadanie nowego imienia i ogłoszenie nowego prawa. Nowe imiona, jakie nadawano królowi były świadectwem przekonania o rozpoczęciu nowego życia, miały one określać zarówno osobowość władcy, jak i jego przeznaczenie z woli Bożej, „miejsce w ludzkim i boskim świecie”¹⁰. Hołd oddany królowi był wyrazem posłuszeństwa, poddania pod władzę nowego króla i jego prawa.

Naród Izraelski wiązał wielkie nadzieje z monarchią. Nadzieje te miały u podstaw działalność królów, ich osiągnięcia militarne i gospodarcze. W sposób szczególny nadzieje te umocniło panowanie króla Dawida, który stał się wzorem idealnego władcy. Za czasów Dawida Izrael stał się prawie imperium. Nic więc dziwnego, że cechy króla rzutowały na wyobrażenie o eschatologicznym mesjaszu. W przekonaniu Narodu Wybranego „mesja-

¹⁰ A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 2001 s. 137.

szem był pierwotnie każdy król panujący, a to, co nazywamy mesjanizmem, narodziło się zapewne już za czasów Dawida. Jego to chwala i jego zwycięstwa mogły łatwo przyczynić się do ukształtowania nadziei, że wszystkie Boże obietnice znajdą swoje spełnienie pod rządami jakiegoś podobnego doń króla, który pokona ostatecznie wszystkich wrogów Izraela, a nawet utwierdzi swe panowanie nad całym światem”¹¹.

Najważniejszą zaletą króla nie był zmysł polityczny, ale niezachwiana wiara w Boga i wierność Jahwe, które sprowadziły na cały „dom Dawida” błogosławieństwo Boże. Wyrazem tego błogosławieństwa był zarówno dobrobyt narodu, jak i pokój w wymiarze politycznym i militarnym. Mimo swej pobożności król Dawid nie pozostaje nieskazitelny. Dopuszcza się grzechu i choć zrozumiawszy swoją winę żałuje, w jakimś sensie zawodzi pokładane w nim nadzieje. To sprawia, że nie można jego postawy ocenić jednoznacznie. Zatem doskonały władca wykazuje się poważną niedoskonałością. Podobnie przebiega historia innych królów, a nawet proroków izraelskich. Prędzej czy później dopuszczają się oni winy przed Bogiem czyli grzechu lub winy wobec ludzi, która ściąga gniew i karę Bożą¹².

B) Historia króla Achaza

Epizod opisany w Księdze Izajasza stanowi ważny element z perspektywy Intronizacji. Konieczne jest zatem pogłębienie refleksji nad tą historią. W VIII wieku przed Chrystusem w Jerozolimie władzę sprawuje król Achaz. Na jego dworze obecny jest i cieszy się dużym znaczeniem, prorok Izajasz. W roku 734 sąsiadujący z Jerozolimą królowie: północnego Izraela oraz Damaszku przystępują do sojuszu. Król Achaz powstrzymuje się od wstąpienia do tego układu i zdaje się to być właściwą, rozsądną decyzją władcy. Dwa małe królestwa sprzymierzają się aby pokonać wielkie królestwo Asyrii. Jednak wkraczają także na teren Jerozolimy. Chcą pokonać Achaza i ustanowić wygodnego dla siebie króla na tronie jerozolimskim (por.: Iz 7, 5-6). Achaz działając w panice składa na ofiarę bożkom pogzańskim własnego syna, a następnie poszukuje ludzkiego zwierchnika. W tym czasie na tronie Asyrii panuje Tilgat Pilezar III – zdobywca, który odbudowuje znaczenie królestwa Asyrii po latach słabości. Silny władca z aspiracjami podboju licznych ziem zdaje się być właściwym obrońcą.

¹¹ Tamże.

¹² Por. A. Campbell, M. O’Brien, *Pierwsza i Druga Księga Samuela*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Red.: W. Farmer, W. Chrostowski, Warszawa 2001 s. 483.

Tilgat Pilezar przystaje na propozycję Achaza, choć na niej nie poprzestaje. Pomoc króla Asyrii wiąże się z uzależnieniem Jerozolimy i de facto oddaniem rzeczywistej władzy, suwerenności w ręce wielkiego zwierzchnika. Od czasu ingerencji Tilgata Pilesara Jerozolima zmuszona jest płacić daninę i uznawać zwierzchność Asyrii¹³.

Achaz jest potomkiem dynastii Dawida i dziedzicem wielkich obietnic Bożych. Zamiast jednak kontynuować linię sprawowania władzy swoich wielkich poprzedników: Dawida i Salomona, podejmuje chaotyczne działania według własnego rozsądku, według własnego serca. Achaz wierzy w istnienie jakiegoś boga, ale zdaje się raczej tolerować jego obecność niż kształtować osobową relację z Jedynym Bogiem. Historia rozkwitu królestwa za czasów Dawida i Salomona, rozkwitu uwarunkowanego wiernością wobec Jahwe, poznaniem Jego woli i dostosowaniem się do niej, zdaje się być dla Achaza wyłącznie teorią. Król Achaz zdaje się liczyć na siebie, a gdy chłodna kalkulacja sił fizycznych i militarnych, wskazuje na możliwość przegrania walki, szuka silniejszego króla i wojska. Wobec takich decyzji głos zabiera prorok. Na skutek nakazu Jahwe Izajasz wychodzi naprzeciw Achaza w oblężonym przez wojsko mieście. Prorok przemawia w imieniu Jahwe: „uważaj! Bądź spokojny, nie bój się!... Niech twoje serce nie słabnie z powodu tych dwóch oto niedopałków dymiących główni (...), dlatego że Aramejczycy, Efraim i syn Remaliasza postanowili twą zgubę (...). Tak mówi Pan Bóg: Nic z tego – nie stanie się tak!” (Iz 7, 4-7).

Z inicjatywy Jahwe prorok Izajasz poleca królowi, aby prosił o „znak”. Sam Bóg chce potwierdzić słowa wypowiedziane przez proroka, chce upewnić króla, wzmocnić jego wiarę i ukierunkować ją na Jedynego Boga. Obiecując „znak” Achazowi Bóg potwierdza swoją obietnicę Przymierza z domem Dawida, swoją wierność dynastii. Warunek jest jeden: Achaz ma odrzucić wszelkie pogańskie rytuały, wierzenia i bożki oraz ludzkie zwierzchnictwo; ma zawierzyć całkowicie Bogu¹⁴. Król jednak odmawia proszenia o znak, w przewrotny sposób sugerując swoją szlachetność i świętość. Achaz pozornie nie chce wystawiać Boga na próbę. Oto jak komentuje to A. Świderkówna: „w pierwszej chwili mamy ochotę go pochwalić: człowiek nie powinien wystawiać Boga na próbę. Jest to jednak sytuacja całkiem wyjątkowa, bo propozycja znaku wychodzi od Boga. Król

¹³ Por. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii* s. 143.

¹⁴ Por. A. M. Pelletier, *Księga Izajasza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* s. 859.

szuka po prostu wymówki. Jeśli nawet ten znak będzie mu dany, to on i tak nie uwierzy ani swego postępowania nie odmieni”¹⁵.

Król Achaz lekceważy w rzeczywistości Boga Jahwe, ani się Go nie boi, ani nie szuka Jego pomocy. Zaprzestać poszukiwania zwierzchnika posiadającego silne wojsko, nie podejmować zbrojenia i działań wojennych, nie ustawiać wojska u podnóża pałacu wydaje się Achazowi niedorzecznością, szaleństwem, a może czymś śmiesznym? Achaz dyplomatycznie i przewrotnie, tak by prorok nie mógł go oskarżyć o bezbożność, odmawia przyjęcia „znaku”, który mógł być jednocześnie początkiem nowej rzeczywistości. Odmawia przyjęcia „znaku”, bo nie zamierza zmienić swoich decyzji choćby sam Bóg się z nimi nie zgadzał. Odmawia przyjęcia „znaku”, bo nie chce dostosować się do wymagań jakie być może z tym znakiem będą związane. Król Achaz postępuje według swoich planów nie zwracając uwagi na głos Boga i oddaje całe królestwo w faktyczną niewolę. Następnie w ciągu zaledwie 5 lat popada w niełaskę swoich poddanych i godzi się na współrządzenie swego syna Ezechiasza (ok. 729 lub 728 r.)¹⁶.

W tym kontekście szczególnie wybrzmiewają słowa Izajasza: „Jeśli nie uwierzycie, nie ostoicie się” (Iz 7, 9b). Zapowiedź upadku królestwa, które odrzuca Boga Jahwe realizuje się jeszcze za czasów Achaza. Kalkulacje jakie przeprowadził, mimo iż logiczne, prowadzą do klęski. Przeciwnie niż za czasów Dawida czy Salomona, których teokratyczny styl rządów doprowadza do świetności królestwo Izraela, dobrobytu materialnego i bezpieczeństwa narodowego. Jako wyraz gniewu Bożego, kary za przewrotność postępowania i brak wiary w potęgę Boga, który wszystko może, Jerozolima zostaje oddana w ręce bezbożnych najeźdźców i w niewolę pogańskich zwierzchników. Izajasz przepowiada także pełne grozy słowa o ogniu pochłaniającym kraj i naród (por. Iz 9, 18).

Istotą historii Achaza jest wezwanie do zawierzenia Bogu: „prorok ma dla króla tylko jedną radę, a może raczej nakaz, i to nakaz samego Boga. Wzywa go do bezwarunkowego zawierzenia Jahwe. Jeśli nie uwierzycie, nie ostoicie się” (Iz 7, 9b), tak brzmi to zdanie w Biblii Tysiąclecia. W tekście hebrajskim natomiast obie formy czasownikowe pochodzą z jednego rdzenia słownego, MN, tego samego, który znajdujemy także w słowie AMEN. Najbliższy, chociaż niezbyt zręczny przekład polski mógłby brzmieć tutaj: „Jeśli nie będziecie się mnie trzymać, nie utrzymacie się”, ale czasownik

¹⁵ Świderkówna, *Rozmowy o Biblii* s. 144.

¹⁶ Por. Pelletier, *Księga Izajasza* s. 859; Świderkówna, tamże s. 147.

„trzymać” nie oddaje zawartego w MN sensu zawierzenia i pewności (...). Potrzebna jest tu jeszcze jedna, bardzo istotna uwaga. Ilekroć w Biblii jest mowa o wierze, nie chodzi nigdy tylko o intelektualne przyjęcie istnienia Boga (...)”¹⁷.

C) Jezus – Król Izraela

Pochodzenie Jezusa z dynastii Dawida nie ulega wątpliwości. Jednakże nie każdy potomek Dawida był namaszczany na króla. Zatem może rodzić się pytanie czy w przypadku Jezusa mamy do czynienia z rytuałem intronizacyjnym? Pierwsze podobieństwo dostrzec można już w odniesieniu do historii powołania i namaszczenia Dawida (Por. 1 Sm 16, 7). Po narodzeniu Jezusa trzech Mędrcy z Wschodu otrzymują znak od Boga i wyruszają do Jerozolimy, a następnie do Betlejem (por. Mt 2, 1-7). Podążają za gwiazdą, która jest na Bliskim Wschodzie symbolem króla. Przybywają do Betlejem, gdzie znajdują dziecko – chłopca, najmłodszego z rodziny. Znajdują go w żłóbku, w miejscu przebywania zwierząt, nie w swoim domu (por. Łk 2, 12). Po ludzku wygląda na nieinteresujące i niegodne dziecko pasterskie, a mimo tego oddają mu pokłon składając dary (por. Mt 2, 9-11). Pokłon, jak już było wspomniane w niniejszym artykule, oddawano jako uznanie nowego króla i jego prawa, a także jako poddanie pod jego rządy i posłuszeństwo względem królewskich decyzji. Intronizacja w Izraelu była rozumiana symbolicznie jako nowe narodziny, które czyniły króla synem Boga, namiestnikiem Bożym i pośrednikiem między Bogiem a ludźmi. W przypadku Jezusa ma miejsce nie symboliczne narodzenie, lecz faktyczne narodziny Nowego Człowieka. Jest to nowa rzeczywistość... nie tylko symboliczna, nie tylko profetycznie zapowiadająca przyszłe wydarzenia, ale będąca początkiem realizacji Bożych obietnic o potomku Dawida, nowym Królu Izraela, prawdziwym Mesjaszu, Synu Bożym i Synu Człowieczym.

Druga z historii intronizacyjnych, opisanych już w niniejszym artykule, dotyczy Salomona (por. 1 Krl 1, 32-48). Analogia do wydarzeń z życia Jezusa wydaje się być jaskrawa. Jezus przybywa do Jerozolimy na ośleciu. Zebrany tłum wita Go okrzykami: „hosanna, Synowi Dawida” (por. Mt 21, 1-10; Łk 19, 35-40). Ludzie składają Jezusowi hołd i witają Go jako nowego Króla. Jeszcze jeden aspekt nasuwa się w tej sytuacji. Salomon, syn Dawida jest tym, który buduje Świątynię dla Arki Przymierza. Gdy Dawid wyraził po raz pierwszy chęć zbudowania Świątyni, Jahwe ustami proroka oznajmia królowi, że nie on sam, ale jego potomek zbuduje Bogu dom. W tym sa-

¹⁷ Świderkówna, *Rozmowy o Biblii* s. 144.

mym proroctwie Dawid otrzymuje szczególną obietnicę względem siebie i swoich potomków. (2 Sm 7, 12-16). Dom zaś ma znaczenie podwójne, jako budynek i zarazem jako rodzina¹⁸.

Jezus przemienia znaczenie Świątyni. W rozmowie z uczonymi w prawie wskazuje na siebie, jako na tego, który przyszedł odbudować Świątynię i odnowić kult. To On po „trzech dniach” sam stanie się Świętym Świętych, a owo zburzenie przez Mękę i Śmierć Jego chwalebного Ciała stanie się ofiarą doskonałą, która pojedna świat z Bogiem. Wartość Świątyni od tej pory nie będzie mierzona ilością martwych i zimnych kamieni, ani miejsca, ale wartością Osoby przez doskonałą miłość Boga i człowieka. Jezus jest realizacją Bożej obietnicy danej Dawidowi odnośnie Świątyni, która może Bogu się podobać i na której już na zawsze spoczywają „Boże oczy i Boże serce” (por. 1 Krl 9, 3). Odtąd liczyć się będzie nie symbol więzi Boga z Izraelem, ale osobowa miłość ucieleśniona w Jezusie, a przez Niego w każdym wierzącym człowieku. Odtąd do domu Boga dostęp ma każdy, kto uwierzy w Jezusa i przyjmie Jego Chrzt, stając się rodziną Boga, żywym kamieniem a raczej winną latoroślą ożywaną sokami miłości przez Ducha Świętego.

Obok zagadnień historycznych, dotyczących uwarunkowań intronizacji, tradycji z nią związanych, rytuału i jego społeczno-administracyjnych konsekwencji, pozostaje jeszcze kwestia zagadnienia «serca». Jeśli natomiast odnie się ten dylemat do współczesnej idei Intronizacji, wówczas rodzi się pytanie o jej istotę. Intronizacja Najświętszego Serca Jezusa w świetle dociekań teologii biblijnej na temat rytuałów intronizacyjnych oznacza, w sposób szczególny, nadanie nowego prawa umownie nazwanego «prawem Serca». W zakres tak pojmowanej Intronizacji wchodzi także hołd oddany Sercu Jezusa, który jest wyrazem poddania się pod nowe prawo i wyrazem posłuszeństwa względem «prawa Serca». Czym zatem jest «serce» w Biblii?

W odniesieniu do króla należy podkreślić, iż serce jest podstawą wybrania osoby przez Boga, a wartość serca mierzy się skłonnością do dobra i do dialogu z Jahwe. W języku biblijnym «serce» jest płaszczyzną podejmowania decyzji i powstawania myśli, sądów i zamiarów. «Serce» jest też ośrodkiem powstawania uczuć, emocji oraz płaszczyzną, na której człowiek spotyka Boga, podejmuje z Nim dialog lub odrzuca Boga. Serce zatem to centrum duchowego, fizycznego, intelektualnego i uczuciowego życia człowieka, w którym wszystko co ludzkie ma swój początek. Gdy Bóg Jahwe dokonuje

¹⁸ Por. Tamże s. 139.

wyboru króla ocenia nie jego możliwości fizyczne, nie uznanie u ludzi czy zdolności negocjacyjne, ale otwartość na dialog ze Stwórcą oraz inne wartości konstytuujące ludzkie serce.

Z drugiej strony w języku biblijnym pojawia się kwestia «Bożego serca». Sformułowanie to oznacza troskliwość i miłość Boga, Boże upodobanie i uświęcenie Jego mocą, bliskość i obecność Boga. Prawo «Bożego serca» jest zagadnieniem wywodzącym się ze ST, ale swoją istotę czerpie z nauczania Jezusa. Zdecydowanie staje ono w opozycji do formalizmu i legalizmu faryzejskiego i wskazuje, że najważniejsza nie jest perfekcyjność zachowania, czynów i myśli, ale miłość z jaką człowiek wypełnia Boże wskazania. W świetle legalizmu należałoby szukać różnych ulg od przepisów lub tworzyć nowe przepisy na wypadek, gdyby ludzka słabość nie nadążała za doskonałością prawa. Tym czasem «prawo serca» wskazuje drogę przewyżczenia ludzkiej słabości nie przez zmienianie przepisów, czy mnożenie ulgowych reguł, ale właśnie przez pragnienie rzeczywistej łączności z Bogiem. «Prawo serca» wiąże się także z obietnicą, że owe szczere pragnienie ludzkie zostanie wsparte potęgą Bożego błogosławieństwa i stąd będzie możliwe do wypełnienia. Treścią «prawa serca» jest Przykazanie Miłości: Boga, bliźniego, a nawet miłości nieprzyjaciół. Przykazanie to stanowi zarazem istotę nowego prawa Jezusa. W świetle tradycji izraelskiej ustanowienie Nowego Prawa jest przywilejem Nowego Króla.

Już z pobieżnej analizy tekstów ST wynika, że Jezus z Nazaretu pod względem prawa i tradycji izraelskiej jest intronizowanym Królem Izraela. W linii pochodzenia Jezus jest potomkiem Dawida, a zatem potomkiem królewskim. Historia życia Jezusa wskazuje na to, iż jest On też tym, przez którego spełniły się wszystkie obietnice Boże dane Dawidowi, a zatem dziedzicem obietnic Jahwe i wykonawcą proroctw udzielonych dynastii Dawida. Dopiero jednak Nowy Testament odsłania ludziom prawdziwą głębię tego, co rozum przez analizę ksiąg biblijnych, może rozpoznać w wymiarze doczesnym. Nauczanie Jezusa zawarte w Ewangelii jest bowiem z perspektywy tradycji izraelskiej proklamacją Nowego Prawa przez Nowego Króla. Sposób proklamacji jest jednak odmienny od dotychczas znanych. Jezus bowiem odwołuje się do ludzkiego serca, poprzez które ma dokonać się uwewnętrznienie Prawa Miłości. Inaczej niż w Izraelu, gdzie nowe prawo nowego króla było wręcz narzucane. Prawo to pomijało wolność poddanych i w pewnym sensie zniewalało. Jezus swego prawa nie narzuca, a wręcz pragnie aby człowiek podjął w pełni ludzką decyzję

życia według Prawa Miłości. Jest to owo wypełnienie Prawa, bez którego wszelkie przepisy ST pozostawały martwe. Inny jest też przedmiot Prawa Jezusowego. Nowe prawo w Izraelu zazwyczaj odwoływało się do spraw administracyjnych czy innych zarządzeń doczesnych, choć umożliwiało poddanym i zabezpieczało możliwość kultu Boga Jahwe. Centralne zagadnienie w Prawie Jezusa ma rzeczywistość duchowa i wieczna, rzeczywistość Miłości. Dopiero ten prymat spraw duchowych, prymat Miłości i porządek miłości, stanowią podstawę dla właściwej organizacji spraw doczesnych.

3. Intronizacja w świetle nauczania Magisterium Ecclesiae i mistycznych dialogów Rozalii Celakówny

Historia Kościoła katolickiego ukazuje szczególną zależność między mistycznym dialogiem Boga z wybranymi ludźmi a rozwojem doktryny wiary. Choć dialog mistyczny czy prywatne objawienia nie stanowią podstawy nauczania, ale nie można zanegować faktu, iż stanowią one szczególną inspirację dla Magisterium Ecclesiae. Mistyczne doświadczenia wybranych, szczególnie mądrość i poznanie Boga na płaszczyźnie *intellectus*, a także prywatne objawienia poddane cierplivej, dokładnej i wnikliwej weryfikacji, stanowiły przynaglenie dla teologicznej refleksji na płaszczyźnie *ratio*. Niejednokrotnie doświadczenia mistyków uwydatniały aspekty teologiczne, którymi należało się zająć dla dobra Kościoła i konkretnych jego członków. Po tej linii przebiegała między innymi refleksja nad kultem Najświętszego Serca Jezusa, a współcześnie szczególnie bliska kwestia Miłosierdzia Bożego i jego nowych form celebracji. Z perspektywy niniejszego artykułu interesujące jest zagadnienie powstania i rozwoju kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa, kultu Chrystusa Króla oraz powstania idei Intronizacji.

A. Kult Najświętszego Serca Jezusowego i kult Chrystusa Króla w dokumentach Magisterium Kościoła – zarys historyczny

Kult Serca Jezusowego znany był już w średniowieczu, lecz jak już wspomniano przy okazji refleksji biblijnej, wzmianki o «Bożym sercu» i następnie teologię Serca Jezusowego odnaleźć można na kartach ST i NT. Stąd też istota tego kultu ma charakter biblijny i jako taki może być rozwijana. Szczególną uwagę na kwestie kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa zwróciły mistyczne doświadczenia i objawienia siostry wizytki

Marii Małgorzaty Alacouque z XVII w. (1673-1675 r.). Jednakże oficjalne wypowiedzi papieskie na ten temat datuje się dopiero na 1899 rok. Badanie teologiczne zasadności tego kultu trwały około 200 lat. Natomiast proces kanonizacyjny s. Małgorzaty zakończył się dopiero w XX wieku.

Magisterium Kościoła zwróciło uwagę na zagadnienie kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa i dokonało tym samym jego rozwinięcia i systematyzacji. Pierwszą encykliką podejmującą ideę poświęcenia się Najświętszemu Sercu Pana Jezusa jest *Annum sacrum*, papieża Leona XIII z 1899 roku. Kolejne encykliki są autorstwa Piusa XI. Pierwsza datowana na rok 1925 p.t.: *Quas primas*, kolejną jest encyklika *Miserentissimus Redemptor*. Współcześnie to nauczanie papieskie wydaje się być zapomniane lub błędnie rozumiane. Skutkiem tego następuje negacja kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa i przeciwstawienie go kultowi Chrystusa Króla. Niekiedy jako podstawę takiego ujęcia kwestii podaje się doświadczenia i dialogi mistyczne Sługi Bożej Rozalii Celakówny, co w świetle oryginalnych jej notatek jest poważnym nadużyciem i fałszuje przesłanie Rozalii¹⁹.

Kult Chrystusa Króla zdaje się być inicjatywą papieską. Pius XI w encyklice *Quas primas* wprowadza do kultu Serca Jezusowego odniesienie do królewskiej godności i władzy Jezusa. Najgłębszą przyczyną królowania Chrystusa w życiu człowieka i ludzkości, papież dostrzega w miłości płynącej z Serca Jezusowego. Zaś największą i najlepszą gwarancją ludzkiego dobrobytu i pokoju dostrzega Pius XI w królowaniu Chrystusa, poddaniu się pod Jego Prawo. Papież przy tej okazji powołuje się na swojego poprzednika Leona XIII, którego dosłownie cytuje: „jakiegoż zażywalibyśmy szczęścia, jeżeliby poszczególni ludzie i rodziny i państwa pozwoliły się rządzić Chrystusowi. «Wówczas to wreszcie - że użyjemy słów, które poprzednik nasz Leon XIII przed 25 laty do wszystkich biskupów wypowiedział - będzie można uleczyć tyle ran, wówczas to będzie nadzieja, że prawo dawną powagę odzyska, miły pokój znowu powróci, z rąk miecze i broń wypadną, gdy wszyscy chętnie przyjmą panowanie Chrystusa i posłuszni Mu będą a każdy język wyznawać będzie, że Pan nasz Jezus Chrystus jest w chwale

¹⁹ Ks. Kiersztyn w cytowanym już artykule stwierdza: „Mówiąc najogólniej, Intronizacja Serca Jezusa jest terminem powstałym na wskutek pomieszania pojęć i kultów. Pomieszenie pojęć – zestawienie ze sobą słów intronizacja i serce (intronizacja serca) jest tak nielogiczne, jak złączenie ze sobą dwóch innych słów np.: koronacja i umysł (koronacja umysłu). Wiadomo, że koronacja dotyczy głowy, a nie umysłu i wiadomo, że intronizacja, to znaczy wprowadzenie na tron, dotyczy osoby króla, a nie jego serca”. T. Kiersztyn, *Intronizacja Serca czy Osoby?* w: www.intronizacja.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=155%3

Boga Ojca»²⁰. Pius XI ponadto stwierdza, że Jezus jako Król podbija ziemię serca ludzkiego nie swoją siłą, ani nawet mądrością, ale właśnie miłością: „Chrystus Pan jest Królem serc z powodu swojej, przewyższającej naukę miłości, z powodu łagodności i słodczy, którą dusze przyciąga do siebie”²¹. Encyklika *Quas primas* wprowadza także liturgiczne święto, a tym samym łączy obie idee. Od roku 1925 za przyczyną Piusa XI w ostatnią niedzielę listopada obchodzone jest święto Chrystusa Króla Wszechświata.

Kolejna encyklika *Miserentissimus Redemptor* podkreśla i pieczętuje związek kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa z kultem Chrystusa Króla. Uważna lektura dokumentów papieskich ukazuje także, że istotę obu kultów papież postrzega w taki sposób w jaki przebiegała intronizacja w Izraelu. Wyznacznikami tego przekonania są punkty szczegółowo omówione w ramach refleksji biblijnej. Wśród nich znajdują się:

1. Wybór króla dokonany przez Boga
2. Ogłoszenie nowego prawa przez nowego króla
3. Hołd oddany królowi, prywatnie i publicznie, będący oznaką posłuszeństwa i poddaństwa

B. Geneza Intronizacji w pismach Sługi Bożej Rozalii Celakówny

Pytanie o wpływ encykliki, a nawet o samą ich dostępność dla przeciętnego wiernego w Kościele katolickim początku minionego stulecia nabiera znaczenia w obliczu rozważań o mistycznym doświadczeniu Rozalii Celakówny – apostołki Intronizacji. Czy Rozalia mogła znać treść nauczania papieskiego na temat kultu Serca Jezusowego i Chrystusa Króla? Na podstawie oryginalnych zapisków sporządzonych przez Rozalię, nie można odpowiedzieć na to pytanie w sposób pozytywny. Nie można też stanowczo zaprzeczyć. Natomiast na podstawie tych samych duchowych notatek można orzec, iż Rozalia Celakówna pozostawała wierną córką Kościoła i nauczania papieskiego kierując się wiedzą religijną zdobytą w wyniku mistycznych wizji i dialogów z Jezusem, aniołami, osobami świętymi i świątobliwymi. Szczególna dla Rozalii idea Intronizacji jest w pełni zgodna z nauczaniem papieskim współczesnym Słudze Bożej, a odnoszącym się do kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa i Chrystusa Króla. W sposób godny

²⁰ Pius XI, *Encyklika Quas primas o ustanowieniu święta naszego Pana Jezusa Chrystusa Króla*, Rzym 1925.

²¹ Tamże.

uwagi dla współczesnej teologii Sługa Boża Rozalia rozwinęła rozumienie form kultu religijnego, a jej duchowe notatki – opisy mistycznych wizji, pogłębiają rozumienie istoty królowania Jezusa Chrystusa przez Jego Najświętsze Serce. Notatki te ukazują szczególny wymiar jedności kultu Serca Jezusowego i Chrystusa Króla. Idee Intronizacji Najświętszego Serca Jezusowego wynikające z tekstów ST i NT, przerastały dostępną Rozalii Celakównie wiedzę i możliwości rozumienia intelektualnego podstaw teologicznych takiego sformułowania. W takim kontekście myśl zawarta w pismach Rozalii odnośnie Intronizacji Najświętszego Serca Pana Jezusa, jej przebiegu i Bożych obietnic związanych z nią, posiada charakter nadprzyrodzony. Stanowi jednocześnie wezwanie dla współczesnego duchowieństwa, teologów i wiernych świeckich. Zgodność pism Rozalii z tekstami biblijnymi ST i NT oraz nauczaniem papieskim nadaje im charakter prawdziwościowy. Wobec tego istota Intronizacji Najświętszego Serca Pana Jezusa domaga się szczegółowego opisanie i opracowania na podstawie notatek polskiej mistyczki. Życie Rozalii Celakówny stało się wymownym świadectwem ucieleśnienia wezwania Bożego skierowanego do współczesnego człowieka i Kościoła. Jest też ono pierwszą bezinteresowną ofiarą męczeństwa codziennego poświęconą dla Intronizacji Najświętszego Serca Jezusowego w Polsce i na całym świecie.

Pojęcie Intronizacji pojawia się po raz pierwszy w zapiskach duchowych Rozalii pod datą 1937 roku. Jest to wizja prorocza dotycząca niedalekiej przyszłości. Jednakże Rozalia odnotowuje, iż nie śmiała pytać o dokładną datę wydarzeń. Wizja, której Rozalia jest obserwatorem sytuacji, dotyczy Polski i rozgrywa się w Krakowie. Treść wizji można podzielić na dwie części: ostrzeżenie z opisem wydarzeń mających nastąpić niebawem oraz opis Intronizacji zawierający wskazówki w jaki sposób uniknąć tragedii, cierpienia i zniewolenia narodu²².

W pierwszej części ostrzeżenie dotyczy kary za grzechy. Rozalia wiernie odnotowuje treść ostrzeżenia, mimo iż zawiera ono informacje trudne w odbiorze i niewygodne. Słowa proroctwa ukazują prawdziwą przyczynę nadchodzącej tragedii, jaką jest grzech indywidualny i jego nagromadzenie w czasie. Współcześnie obecna jest tendencja do przemilczania grzechu, winy i odpowiedzialności, co uniemożliwia jednocześnie powstanie żalu, skruchy i pragnienia wynagrodzenia za uczynione zło. Natomiast naturalistyczny sposób wyjaśniania rzeczywistości neguje jej zależność od

²² *Wyznania* s. 40-42.

woli Boga. Regularne przemilczanie możliwości gniewu Bożego i kary prowokuje zuchwałe namnażanie się zła. Natomiast pytanie o konkretną ludzką odpowiedzialność za wybór zła i egoizm pojawia się rzadko, a ocena konkretnych postaw jest zazwyczaj fałszywie łagodna i pobłażliwa. Pierwsza część ostrzeżenia z mistycznej wizji brzmi: „nastaną straszne czasy dla Polski. Burza z piorunami oznacza karę Bożą, która dotknie Naród Polski za to, że ten naród odwrócił się od Pana Boga przez grzeszne życie. Naród Polski popełnia straszne grzechy i zbrodnie, a najstraszniejsze z nich są grzechy nieczyste, morderstwa i wiele innych grzechów”²³.

Owo ostrzeżenie przypomina napomnienia proroków ST. Rozumienie znaków czasu, kataklizmów zachodzących w przyrodzie jako przejawów Bożego gniewu i konsekwencji ludzkiego grzechu współgra z przesłaniem biblijnych kar czy plag, a zarazem przypomina pouczenia obecne w pismach innych mistyków. Po ostrzeżeniu w pismach Rozalii następuje obszerny fragment dotyczący Intronizacji. Zanim jednak zostanie opisana istota Intronizacji należy jeszcze wspomnieć o szczególnym podobieństwie pism Rozalii do przepowiadania proroka ST. W tym względzie niezbędne jest przypomnienie historii króla Achaza, opisanego już w niniejszym artykule. Wezwanie Izajasza skierowane do Achaza zawiera przynaglenie i przypomnienie: tylko Bóg jest królem, jedynym Władcą Izraela! Proroctwo Izajasza jest wezwaniem do całkowitego zawierzenia Bogu i obietnicą konkretnego dobra, bezpieczeństwa, pokoju i wolności zagwarantowanej przez Boga. Achaz nie zmienia jednak własnych decyzji i nie chce zawierzyć Bogu. W skutek tego popada w polityczną zależność, oddaje naród w niewolę, traci swoją pozycję i uznanie poddanych. To jest zaledwie konsekwencja decyzji króla Achaza, przed którą ostrzegał z inicjatywy Boga prorok Izajasz. Natomiast dalsze złe czyny i niesprawiedliwość oraz łamanie Bożego Przymierza ściągają na Achaza i naród izraelski gniew i karę Bożą.

W toku uważnej lektury pism Rozalii Celakówny można odnotować znaczącą analogię do prorockiej działalności Izajasza. W sposób szczególnie to podobieństwo zaznacza się przy porównaniu historii króla Achaza oraz *Wyznań z przeżyć wewnętrznych*. Pierwsza wizja z 1937 roku, jak już wspomniano, zapowiada tragiczny przebieg wydarzeń, panikę i strach związany z nadchodzącą wojną. Następnie widzenie zawiera opis kataklizmu będącego symbolem gniewu Bożego i kary za grzechy całego narodu, a w kolejnych wizjach wyakcentowane zostają grzechy rządzących państwem. W trakcie

²³ *Wyznania* s. 40; por. *Wielkie wezwanie Serca Jezusa do Narodu Polskiego* s. 107-110.

mistycznego widzenia Rozalia otrzymuje wskazówki dla wszystkich stanów Kościoła, aby za przyczyną podjętych działań naród polski mógł uniknąć wojny i kary Bożej. Wskazówki te stanowią istotę Intronizacji²⁴.

Z opisem obu części, prorockiej wizji udzielonej Rozalii, wiąże się Boża obietnica. Jest to obietnica powstrzymania gniewu i słusznej kary oraz obrony przed nieprzyjacielem, a przez to obrony przed zniewoleniem narodu. Rozalia otrzymuje polecenie przekazania wizji przede wszystkim swemu spowiednikowi, a za jego pośrednictwem zwierzchnikom zakonnym Paulinów oraz hierarchom Kościoła katolickiego. W kolejnych wizjach Rozalii odnaleźć można zdanie wypowiedziane przez Jezusa, które stanowi sedno tak ostrzeżeń, jak i obietnic Bożych względem narodu polskiego, a następnie innych narodowości i całego świata: „te państwa ostoją się tylko, które uznają Mnie swym Królem”²⁵.

Wizje Rozalii początkowo odnoszą się do niedalekiej przyszłości²⁶. Jak historia odnotowuje były to wizje wydarzeń z 1939 roku. Obietnica Boża

²⁴ Por. *Wielkie wezwanie Serca Jezusa* s. 111-112.

²⁵ *Wyznania* s. 283. Wypowiedź tę można uzupełnić słowami z innej wizji Rozalii: „Ostoją się tylko te państwa, w których będzie Chrystus królował. Jeżeli chcecie ratować świat, trzeba przeprowadzić Intronizację Najświętszego Serca Jezusowego we wszystkich państwach i narodach na całym świecie. Tu i jedynie tu jest ratunek. Które państwa i narody jej nie przyjmą i nie poddadzą się pod panowanie słodkiej miłości Jezusowej, zginą bezpowrotnie z powierzchni ziemi i już nigdy nie powstaną. Zapamiętaj to sobie, dziecko moje, zginą i już nigdy nie powstaną!!! (...) Polska nie zginie, o ile przyjmie Chrystusa za Króla w całym tego słowa znaczeniu, **jeżeli się podporządkuje pod prawo Boże, pod prawo Jego miłości**. Inaczej, moje dziecko, nie ostoi się. Tylko te państwa nie zginą, które będą oddane Jezusowemu Sercu przez Intronizację, które Go uznają swym Królem i Panem”. *Wyznania* s. 88.

²⁶ W kolejności chronologicznej pojawiają się w pismach Rozalii: ostrzeżenia przed konsekwencjami grzechów narodu polskiego i innych narodowości, ostrzeżenia przed kaktizmami symbolizującymi gniew i karę Bożą, wezwanie do nawrócenia i zawierzenia Bogu czyli Intronizacji, obietnice znaku z inicjatywy Boga. Rozalia odnotowuje również, że szczególne znaczenia ma postawa moralna osób rządzących. Dobre postępowanie zwierzchników może być nagrodzone błogosławieństwem Bożym dla całego narodu, ale złe postępowanie i gorszący przykład życia może ściągnąć karę Bożą. Rozalia odnotowuje także, iż wobec potęgującego się zła i zgorszenia przez rządzących państwem Kościół nie może milczeć. Napomnienie to ściśle harmonizuje z prorocką misją Kościoła, którą sprawuje on także na wzór proroków ST. Jeśli złe czyny rządzących państwem zostaną przemilczane przez hierarchów Kościoła katolickiego gniew Boży zwiększy się i kara stanie się dotkliwsza. Jednakże, według pism mistycznych Rozalii Celakówny, nawrócenie, za-dosćuczynienie i wynagrodzenie Boskiemu Sercu Jezusa są drogą prześlągania za grzechy narodu. Bóg, za pośrednictwem Rozalii, wskazuje perspektywę wyjścia z dramatycznej sytuacji i obiecuje ocalić naród polski przed wojną oraz uśmierzyć swój gniew. W przededniu II Wojny Światowej inicjatywa pochodząca od Boga nie została podjęta, a znak nie został

dotyczyła ochrony narodu polskiego przed II Wojną Światową. Kolejne mistyczne wizje stają się bardziej uniwersalne i odnoszą się do czasów, których podobieństwa można doszukiwać się współcześnie. Napomnienia Rozalii publikowane i rozpowszechnione w znacznej mierze są dostępne przeciętnemu czytelnikowi. Wizje zawierające opis wydarzeń, które są jeszcze kwestią przyszłości, przede wszystkim opisują Bożą obietnicę ocalenia narodu polskiego i za jego przykładem innych narodowości całego świata. Czy «znak» jaki chce udzielić współczesnej ludzkości Bóg, za pośrednictwem prorockiej misji Rozalii Celakówny, zostanie przyjęty? Czy spełnione proroctwa odnośnie II Wojny Światowej staną się przestrożą dla współczesnych duszpasterzy i rządzących państwem? Czy wezwanie, jakie kieruje Bóg przez Rozalię na podobieństwo wezwania skierowanego przez Izajasza do króla Achaza, doczeka się pozytywnej i konkretnej odpowiedzi? Oto pytania, które poruszają współcześnie serca wielu wiernych znających choćby pobieżnie ideę Intronizacji. Kwestie te niewątpliwie są przeczowane przez nich na płaszczyźnie *intellectus*, lecz uporządkowane i uzasadnione teologicznie domagają się uwagi duchowieństwa na każdej płaszczyźnie hierarchii Kościelnej.

C. Istota i przebieg Intronizacji Najświętszego Serca Jezusa w świetle pism Rozalii Celakówny

Istotę Intronizacji można streścić słowami: zawierzenie Jezusowi i Jego Miłości. Szczególnym wyjaśnieniem tak ujętego sensu Intronizacji jest heroiczne świadectwo życia Rozalii Celakówny. Pisma mistyczki zawierają opis jej duchowych zmagani i dorastania do poznania woli Bożej oraz życia według tego poznania. W listach Rozalii do spowiednika, o. Dobrzyckiego, odnaleźć można także duchowe wskazówki, które stanowią nieocenioną pomoc w pełnym zrozumieniu istoty Intronizacji w życiu indywidualnym. Na podstawie analizy świadectwa życia Rozalii i duchowych wskazówek udzielonych o. Zygmunтови, można sformułować ogólne założenia Intronizacji jako indywidualnego duchowego planu wzrastania ku świętości. Ów plan, zrealizowany w sposób heroiczny przez Rozalię, może być podstawą kształtowania duchowości intronizacyjnej, a lektura *Wyznań* wpisuje się

przyjęty. Polska popadła w niewolę i została w znacznej mierze zniszczona przez wojnę. Czy współcześnie znajdują się osoby odpowiedzialne, które zechcą podjąć wezwanie do Intronizacji? Aktualność tego wezwania uwyrażnia się w rozważaniu istoty Intronizacji.

w tajemnicę Świętych Obcowania jako zbiór dialogów duszy z Bogiem i Sługi Bożej z każdym czytelnikiem²⁷.

Mistyczne doświadczenia Rozalii stanowią przykład kształtowania duchowości osobistej, natomiast wizje ukazują sposób przeprowadzenia Intronizacji w życiu wspólnotowym i publicznym. Podkreślić należy jednak, że jeden wymiar nie może zaistnieć bez drugiego. Zaangażowanie w osobistą formację według duchowości intronizacyjnej warunkuje zaangażowanie w wymiarze wspólnotowym i publicznym zarazem. W mistycznych dialogach Jezusa z Rozalią, Mistrz podkreśla tę wzajemną zależność, bez której wszelkie inicjatywy pozostają pustym zabiegiem, pozbawionym treści i w jakimś sensie fałszywym. Jezus zachwyca się szczerą intencją prostolinijnego serca, choćby pozostała odosobniona i po ludzku niezrealizowana.

Przyczyną wezwania Bożego do Intronizacji są tak grzechy ludzi, jak i brak miłości Boga. Wśród czynów najbardziej dotkliwych dla Serca Jezusowego wyliczyć można: brak miłości i zawinioną oziębłość osób wybranych, przedmiotowe traktowanie Jezusa w Najświętszym Sakramencie przez osoby Bogu poświęcone. Następnie brak starania o osobistą świętość wśród kapłanów. Dopiero wówczas, w świetle mistycznych dialogów Jezusa z Rozalią, sklasyfikowane są grzechy przeciętnego wiernego, w tym brak miłości Boga i bliźniego. Wśród grzechów współcześnie rozpowszechnionych największą złością charakteryzują się: aborcje, nieczystość i rozwiązłość seksualna oraz nienawiść. Najmocniej utrwalone wady ludzkie to pycha, egoizm i materializm. Jako powszechne wady współczesne wyliczyć można, w świetle duchowych notatek Sługi Bożej, wzdarcę i bunt przeciw Bogu, zarozumiałość, próżność i rozpustę²⁸.

Kluczem do zrozumienia najgłębszego sensu Intronizacji są tradycje biblijne zawarte w ST i NT. Współczesna refleksja teologiczna akcentuje tę szczególną zależność między rozwojem doktryny katolickiej a jej biblijnymi korzeniami. Tym bardziej weryfikacji przez odniesienie do Pisma świętego domaga się wiedza pochodząca z prywatnych wizji i objawień. W przypadku Intronizacji, jako swoiste przynaglenie do tej weryfikacji można uznać brak systematycznej definicji zagadnienia w pismach mistycznej. Dopiero zestawienie pism Rozalii ze współczesną teologią biblijną daje pełny obraz, wzajemnie uzupełniający się i harmonijnie współgrający odnośnie znaczenia Intronizacji. Analiza wszystkich wizji zapisanych przez

²⁷ Por. *Wielkie wezwanie Serca Jezusa* s. 5.

²⁸ Por. *Wyznania* s. 121, 225, 234, 292 i inne.

Celakównę ukazuje, że szczegółowe wskazania odnośnie nowej formy kultu zgadzają się, co do treści i metody z intronizacją w ujęciu Biblii. Dodatkowo wizje Rozalii akcentują aspekt, który do tej pory pozostawał pomijany, a rzeczywiście oddaje istotę wszelkiego przepowiadania i kultu w Kościele Katolickim.

Aspekt Najświętszego Serca Jezusa wyakcentowany przez Celakównę, nie jest nową ideą, lecz posiadającą swe bogate korzenie starotestamentalne, a zarazem stanowi pełnię nauczania Jezusa jaką poznać można przez lekturę Ewangelii. Bez odniesienia do ksiąg ST i NT oraz ich egzegezy współczesne próby wyjaśnienia Intronizacji pozostają obarczone błędem redukcjonizmu. Próby wyjaśnienia problemu przez analogię do intronizacji królów polskich ograniczają tę ideę do płaszczyzny narodowo-politycznej przez co powielane jest błędne przekonanie o takim charakterze zbawienia. Zbawienie to miałoby charakter wyłącznie doczesny, a idea mesjanizmu wyczerpywałaby się w historii jednego tylko narodu. Jest to błąd znany z historii Izraela i korygowany w ciągu trzech lat publicznej działalności Jezusa.

Kolejnym pojawiającym się w dyskusji błędem w rozumieniu kwestii Intronizacji jest utożsamienie jej z aktem koronacji i wprowadzenia na tron. Takie ujęcie spłyca tę ideę do wymiaru zewnętrznego pozbawionego duchowego fundamentu. Przyczynia się to zarazem do redukcji Intronizacji do wymiaru ludzkiej inicjatywy i doczesnych możliwości człowieka. Pojawia się w tej sytuacji skrajana sprzeczność z przesłaniem pozostawionym Rozalii przez Jezusa: „Intronizacja to nie jest to tylko formułka zewnętrzna, ale ona ma się odbyć w każdej duszy (...). Módl się, dziecko, o świętych Kapłanów, którzy by w sercach ludzkich zapalali ogień Mojej miłości, bym mógł w nich królować wszechwładnie. Moje Boskie Serce to ostatni wysiłek Mejej Miłości zapomnianej i wzgardzonej przez ludzkość, którą pragnę zapalić świat (...). Ja chcę niepodzielnie panować w sercach ludzkich. Proś o przyspieszenie Mego panowania w duszach przez Intronizację. To uznanie ma być potwierdzone porzuceniem grzechów, zupełnym zwrotem ku Mnie”²⁹.

Intronizacja Najświętszego Serca Jezusowego w świetle teologii biblijnej stanowi akt ludzkiego zawierzenia i zaufania, akt ludzkiej woli, który winien zostać dopełniony stałym dążeniem po drodze wytyczonej duchowości w kierunku osobistej świętości. Intronizacja Najświętszego Serca jest zatem programem duchowej odnowy, doskonalenia siebie, zwieńczonym

²⁹ *Wyznania* s. 234, 372, 374, 209.

zewnątrznym gestem. Wbrew pozorom najistotniejsza w tym geście nie jest koronacja czy wprowadzenie na tron figury Jezusa, ale pokłon oddany, na wzór tradycji biblijnej, przez ukłonienie przed Najświętszym Sakramentem – Żywym Sercem Jezusa, a także pokłon oddany w sakramencie Eucharystii samemu Jezusowi. Pokłon bowiem jest także biblijnym symbolem uznania władzy króla, jak i podporządkowania się pod jego prawo. Jako taki jest niezbędną częścią składową rytuałów intronizacyjnych (por. 1 Krl 1, 32-48; 1Sm 16, 1-13; Mt 2, 9-11; Mt 21, 1-10; Łk 19, 35-40).

Intronizacja Najświętszego Serca Pana Jezusa odwołuje się do wolnej decyzji ludzkiej podporządkowania się pod Prawo Boże. Jest ona zwieńczeniem pewnego etapu w życiu jednostkowym i wspólnotowym, ale nie powinna być traktowana jako ostatni czyn w życiu człowieka czy wspólnoty. W sensie ścisłym ma ona być momentem granicznym pomiędzy dotychczasowym życiem a życiem oddanym i podporządkowanym Jezusowi. Intronizacja wiąże się z duchowością całkowitego zawierzenia Jezusowi, stąd też decyzja ludzka o odnowie życia musi opierać się na ufności w moc zbawczą Jezusa. Duchowość Intronizacji stanowi wskazanie do tego, by nie opierać się na ludzkich środkach i możliwościach, ale czerpać siłę i inspirację z dzieła zbawczego Jezusa Chrystusa. Środkami kształtowania nowego życia są sakramenty święte. Tylko życie sakramentalne i życie modlitwy (w tym szczególnie osobisty dialog z Bogiem) mogą stanowić płaszczyznę realizacji założeń Intronizacji Najświętszego Serca Pana Jezusa w życiu osobistym, a następnie we wspólnocie.

W pismach Rozalii Celakówny, jak już wspomniano, został wyakcentowany szczególnie aspekt Intronizacji. Jest to aspekt czci Najświętszego Serca Pana Jezusa, wyrażony słowami samego Zbawiciela: „Maria Małgorzata dała poznać światu Moje Serce, wy zaś kształtujcie dusze na modłę Mojego Serca. Intronizacja to nie jest tylko formułka zewnętrzna, ale ona ma się odbyć w każdej duszy”³⁰. Akcent ten jest o tyle ważny, że pogłębia znaczenie Intronizacji, a zarazem wskazuje podstawowe narzędzie przeznaczone przez Boga dla realizacji Jego woli przez ludzi. Narzędziem tym jest szerzenie kultu Najświętszego Serca Jezusa i nabożeństw z nim związanych. Oto w tradycji ST skutkiem intronizacji nowego króla było zewnętrzne podporządkowanie obywateli pod nowe prawo (ustalenie nowego prawa było przywilejem nowego króla). Podporządkowanie to było związane z zewnętrznym gestem pokłonu oddanego królowi. Akt ten

³⁰ *Wyznania* s. 234.

mógł pozostać czysto zewnętrzny, a posłuszeństwo zazwyczaj formalne. Intronizacja Najświętszego Serca Pana Jezusa zmienia rodzaj prawa i podstawę uznania tego prawa, najważniejsza zmiana jednak dotyczy podmiotu i przedmiotu intronizacji.

Tradycja biblijna ukazuje, że podmiotem intronizacji, do którego należy inicjatywa i możliwość udzielenia władzy nad ludźmi i światem oraz wybór osoby której zostanie przekazana władza, jest sam Bóg. W dialogach mistycznych Jezusa i Sługi Bożej Rozalii wybrzmiewają słowa: „Pan Jezus poucza nas – pisała Celakówna – dziecko, trzeba żyć wiarą i trzeba ufać, ufać, że mimo największych trudności to dzieło będzie przeprowadzone, a to dlatego, byście wiedzieli, że Ja sam działam – wy jesteście tylko narzędziem w Mych rękach. Im więcej będziecie wyzuci z siebie, im głębiej wejdziecie w przepaść unicestwienia się, tym swobodniej będę mógł działać w waszych duszach”³¹. Kolejno Sługa Boża Celakówna wyjaśnia swoimi słowami tę samą myśl: „Jezus nigdy nic nie buduje na pysznych umysłach, lecz wybiera pokornych, którzy wszystką chwałę Jemu oddadzą, nic sobie nie przypisując. Pan Jezus nie potrzebuje doradców, bo jest Odwieczną Mądrością, ale za to chce mieć dusze proste, uległe, które Go posłuchają jak dzieci, i przez nie przeprowadzi Swe dzieło, by wszyscy o tym wiedzieli, że On sam działał, nie zaś ludzkie umysły”³².

Według mistycznych wizji udzielonych Rozalii Celakównie przedmiotem Intronizacji jest Serce Jezusa³³, nowym prawem – Przykazanie Miłości, płaszczyzną uznania prawa – ludzkie serce-sumienie, podstawą uznania prawa – Miłość Jezusa aż po Krzyż, sposobem uznania prawa – uwewnętrznienie wartości ewangelicznych, istotą podporządkowania i przyczyną posłuszeństwa – miłość człowieka do Jezusa. W Intronizacji Najświętszego

³¹ Dialog z dnia 9 maja 1939 roku; *Wyznania* s. 225.

³² *Wyznania* s. 376.

³³ Myśl tę zawierają zarówno wypowiedzi Jezusa np.: „Powiedz – pewnego Kapłana wymienił ten głos – Mu, niech napisze list do Eminencji Księdza Kardynała Hlonda, Prymasa Polski, by zaprowadzono Intronizację Mojego Serca w Polsce. W tym Sercu jest jedyny ratunek dla Polski”. *Wyznania* s. 124; wypowiedziach posłańca Bożego: „Jeżeli chcecie ratować świat, trzeba przeprowadzić Intronizację Najświętszego Serca Jezusowego we wszystkich państwach i narodach na całym świecie. Tu i jedynie tu jest ratunek” *Wyznania* s. 88; w wypowiedziach Sługi Bożej Rozalii: „od pewnego czasu jestem zmuszana jakąś siłą tajemniczą, by Ojcu powiedzieć to, co czuję w duszy (...), by Ojciec Drogi napisał list do Jego Eminencji Ks. Kardynała Hlonda, Prymasa Polski, o przyspieszenie Intronizacji Najświętszego Serca Pana Jezusa w Polsce” *Wyznania* s. 277. Podobne stwierdzenia można odnaleźć na stronach: 70, 88-89, 124, 278, 280, 282, 292 i innych.

Serca Pana Jezusa nie chodzi zatem, jak w czasach ST, o uznanie nowych przepisów administracyjnych czy rozporządzeń gospodarczych, politycznych czy militarnych. Ostatecznie też nie chodzi o legalizm zarówno pod względem prawa stanowionego, jak i nawet Prawa Bożego. Istotą jest miłość rozumiana jako wypełnienie słów Jezusa: „miłujcie się wzajemnie, jak Ja was umiłowalem” (J 13, 34). Miłość ta nie jest ani naiwna, ani infantylna. Chodzi bowiem o pełną ewangeliczną miłość, której źródłem i celem jest Bóg.

Za czasów monarchii izraelskiej żaden król nie mógł poszczycić się bezinteresowną i gotową do ofiary z siebie miłością do swoich poddanych. Królowie izraelscy prędzej czy później tracili Boże błogosławieństwo przez egoizm i grzech. Nadzieje Narodu Wybranego raz po raz były zawiedzione. Obietnice Boże nie mogły wypełnić się do końca przez zawodne działania człowieka. Dlatego też potrzebny był nie tylko namiestnik Boży, ale prawdziwy Syn Boży. Potrzebna była nie symboliczna więź człowieka z Bogiem, ale ucieleśniona Miłość. Jezus, z pokolenia Dawida jest Nowym Królem Izraela. Królem jakiego jeszcze w historii Izraela nie znano, ale właśnie w Izraelu oczekiwano. Jezus jest Królem, który ma Serce. Sercem tym zdobywa serca ludzkie tworząc z nich Królestwo Boże, które nie jest już z tego świata, ale ustanowione jest dla zbawienia świata. Jednakże, jak pisała Rozalia: „nie ma mowy o zrealizowaniu Królestwa Bożego w społeczeństwach, jeżeli dusze wpraw nie porzucą grzechów i występków, dopóki nie zawrócą na drogę cnoty. Musimy wszyscy ukochać Pana Boga, Królestwo Boże, to Królestwo pokoju i miłości. Wszystko czynimy co jest w naszej mocy, by Pan Bóg był poznany i ukochany przez cały świat. Jest to najważniejsza sprawa w naszym życiu, by dać poznać światu Pana Boga, Jezusa Chrystusa, Jego Najświętsze Serce, Ducha Przenajświętszego, Tę Miłość zapomnianą i wzgardzoną (...). Do końca mego życia ofiaruję Tobie, Panie Jezu, wszystkie moje cierpienia, pogardę, zapomnienie, jakie mnie spotykają w szpitalu i poza, by Tobie w ten sposób sprawić radość, by Cię pocieszyć, by w ten sposób okazać Ci moją szczerą miłość (...). Często o tym myślę, mój Panie, że jedno serce kochające Cię do szaleństwa potrafi Cię pocieszyć za tych, co Cię nie chcą znać i kochać. Ty, Panie, jesteś zdolny stworzyć takie serce”³⁴.

Symbolikę Serca Jezusowego wyjaśniają objawienia św. Małgorzaty Alacoque. Syntetycznie można je opisać jako objawienia ogromnej, płomiennej miłości Jezusa do każdego człowieka. Objawienie miłości

³⁴ *Wyznania* s. 422-423.

zdolnej zapalić serce ludzkie miłością do Boga i przemienić je w podobne do Serca Jezusa. Duchowość związana z kultem Najświętszego Serca Pana Jezusa systematyzują wymienione już encykliki Leona XIII i Piusa XI. Jest to duchowość skoncentrowana wokół zagadnień wynagrodzenia i zadośćuczynienia, nawrócenia i pokuty. Połączona przez papieży ze czcią Chrystusa Króla Wszechświata ukazuje szczególny wymiar panowania Jezusa przez Serce i w sercu człowieka. Natomiast pisma Rozalii Celakówny uzmysławiają człowiekowi odwieczne pragnienie Boga, aby był miłowany przez swoje stworzenie. Odwieczną tęsknotę Bożego Serca ucieleśnionego w Sercu Jezusa, by człowiek zechciał być ufnym dzieckiem Bożym, które doświadcza Bożej opieki, troski i pomocy. Tęsknoty Boga za dialogiem z człowiekiem, dialogiem miłości ufnej i spokojnej, bo jej gwarantem jest Wszechpotężny Bóg.

W świetle pism Rozalii Intronizacja Najświętszego Serca Pana Jezusa nabiera szczególnego rysu wspólnotowego i publicznego. Osobiste decyzje uznania Jezusa jako swojego Króla, przyjęcie Jego Miłości oraz odwzajemnienie jej, pragnienie życia zgodnie z Przykazaniem Miłości winno prowadzić do konkretnych czynów. Przede wszystkim chodzi o odwrócenie się od grzechu, ale następnie o swoiste wyznanie miłości złożone Bogu. Intronizacja Najświętszego Serca Pana Jezusa nie ma więc wymiaru wyłącznie indywidualnego, choć go zakłada. Na wzór rytuałów intronizacyjnych ST uznanie względem króla wyrażały tak jednostki, jak i cały naród. Intronizacja w wizjach Rozalii odwołuje się do tej tradycji ubogacając ją jednak w tym względzie, że rytuał intronizacyjny ma być właśnie wyrazem miłości wielu ludzi do Jezusa.

Wezwanie do Intronizacji Najświętszego Serca Pana Jezusa wypływa z inicjatywy Boga przekazanej za pośrednictwem Rozalii Celakówny. Bóg jako troskliwy i wierny swoim obietnicom przestrzega ludzi przed słuszną karą. Wskazuje zarazem, jak przebłagać Jego Boskie Serce miłością i czcią oddaną Najświętszemu Sercu Pana Jezusa. Intronizacja Najświętszego Serca Pana Jezusa w wymiarze wspólnotowym jest skutkiem modlitw i ofiar złożonych przez „czyste serca” ludzi, którzy dokonali wyboru Jezusa na swego Króla. Zatem Intronizacja w wymiarze społecznym nie ma być pustą formułą, ale aktem miłujących Jezusa serc ludzkich. Jako inicjatywa Boża musi zostać dopełniona Opatrznościową pomocą Trójcy Świętej, a to dopiero w sytuacji po ludzku niemożliwej, uczyni akt Intronizacyjny Najświętszego Serca Jezusowego, w wymiarze państwowym, publicznym,

międzynarodowym i światowym, możliwym do zrealizowania. Wezwanie Boże do Intronizacji zakłada zatem czas dojrzewania do jej publicznej celebracji, ale nie wymaga większości głosów obywateli polskich. Ma ona być bowiem nadprzyrodzonym znakiem ingerencji i potęgi Bożej. Skutkiem podjęcia wezwania skierowanego za pośrednictwem Sługi Bożej do narodu polskiego będzie ocalenie przed nieprzyjaciółmi i kataklizmami, dobrobyt materialny narodu, potęgą polityczna i gospodarcza Polski, a przede wszystkim nawrócenie Żydów i innowierców. Intronizacja Najświętszego Serca Pana Jezusa będzie też początkiem rzeczywistości eschatologicznej, przez którą nastanie Królestwo Boże i panowanie Jezusa Chrystusa. Właściwą formułę Intronizacji Najświętszego Serca Pana Jezusa wyjaśniają wizje spisane przez ubogą pielęgniarkę z Krakowa. Narzędziem i sposobem dojrzewania do publicznej Intronizacji jest szerzenie kultu i nabożeństwa do Najświętszego Serca Pana Jezusa, a drogą dochodzenia do tej dojrzałości jest kształtowanie serc ludzkich na wzór i podobieństwo Serca Jezusowego.

W pismach Rozalii Intronizacja jawi się jako inicjatywa wielowymiarowa. Po pierwsze jako wezwanie dla samej mistyczki i jej spowiednika. Kolejno dla władz zakonnych Paulinów, do których przynależał o. Dobrzycki. Następnie jako wezwanie dla duchowieństwa i wiernych świeckich, którzy zechcą podjąć modlitwę i liczne ofiary, w tym także męczeńskie. Wówczas według dialogów mistycznych Rozalii nastąpi Intronizacja Najświętszego Serca Pana Jezusa w wymiarze publicznym Kościoła w Polsce. Na tym etapie nastąpi znak potwierdzający wolę Bożą, którym będzie nawrócenie Żydów i innowierców. Będzie to zwieńczenie pragnień, ofiar i modlitw wielu ludzi. Po wezwaniu skierowanym do hierarchii Kościoła w Polsce z Księdzem Prymasem na czele, Intronizacja stanowić będzie zadanie dla władz państwowych, a ostatecznie dla społeczności narodowych całego świata. Po raz kolejny inicjatywa intronizacyjna przyjmie formę publiczną, w której uczestniczyć będą także władze zwierzchnie w państwie Polskim, a kolejno w każdym państwie, które podąży za przykładem Polski.

Celebracja Intronizacji Najświętszego Serca Pana Jezusa dotyczy wizji Rozalii z 1937 roku i może być traktowana jako przykład tego, w czym Bóg ma upodobanie. Według zapisków duchowych będzie ona poprzedzona budową figury Najświętszego Serca Pana Jezusa. Od wieków symbolika Najświętszego Serca Pana Jezusa jest pojmowana jako obrazująca postać Pana Jezusa z uzewnętrznionym Sercem. O takiej figurze pisze Rozalia. W wizji tej nie ma opisu koronacji, ani wprowadzenia na tron. Natomiast

zawarty jest w niej obszerny opis pokłonu złożonego przed pomnikiem Pana Jezusa. Pokłon na początku oddaje Prymas Polski i duchowieństwo. Następnie po tym goście Prymas Polski dokonuje aktu zawierzenia państwa i narodu Najświętszemu Sercu Pana Jezusa i zostaje odśpiewana pieśń na chwałę Boskiego Serca. Ostatecznie zebrany tłum ludzi wiwatuje na cześć Pana Jezusa okazując radość z Jego Królowania. Zwieńczeniem tej publicznej celebracji jest szczególny gest Jezusa: „wtedy Pan Jezus swym Boskim wzrokiem i jakby Rękami objął całą Polskę”³⁵.

³⁵ *Wyznania* s. 42.

**Issue of the Enthronement in the prospect of the
biblical theology and in selected documents of the
Church and mystical letters of the
Rozalia Celakówna God's servant**

Summary

In the last time in Poland numerous social and religious initiatives, for which the issue of the Enthronement is an interface arise. Mystical letters, of which R. Celakówna is an author, are the source of the inspiration for them. In this article synthetically a dispute about the issue of the Enthronement was discussed. This dispute is a reason for taken theological analyses. In the article an attempt to find the reply to questions about the subject, object, meaning and a method were made of Enthronement. Described stories of Israeli kings serve understanding nature of the enthronement and the royal power in the biblical recognition. These traditions were related to the life of the Jesus. On this base it was proven, that the Jesus was the last king of Israel, of which the Law was not revoked by the next enthronement. Inquiry of the biblical theology constitutes the verification and supplementing mystical visions R. Celakówna. On the basis of the synthesis of biblical reflection and mystical dialogues as the subject of the Enthronement recognised God is. Letters of the Polish mystic describe the contemporary addressee of the Enthronement. One by one they show the object of the Enthronement which the Sacred Heart Jesus is. In letters R. Celakówna is nature of the Enthronement the mutual, individual and personal relation of love between Jesus and the man and total believing the Jesus in every dimension of the life, which change individual life and community living. However a worship of the Sacred Heart, spirituality associated with him and the service are a tool and a method of the Enthronement. These ideas are in accordance with teaching the Roman Catholic Church discussed in this article.

Ks. Janusz Mariański (Lublin)

Czy młodzież polska staje się mniej religijna?

Młodzież polska znajduje się w polu napięć pomiędzy sekularyzacją i ewangelizacją, nie da się ją opisać w kategoriach jednorodnego faktu społecznego. Z jednej strony silne są procesy sekularyzacyjne (np. „odkościelnienie”, kryzys przekazu wiary), z drugiej strony ważne są oddziaływania Kościoła katolickiego i innych wyznań chrześcijańskich oraz nowych ruchów religijnych na świadomość religijną młodych (ewangelizacja). W konsekwencji tych sprzecznych oddziaływań społeczno-kulturowych należy przyjąć „wielościętkową” interpretację procesów przemian w religijności młodzieży polskiej (między sekularyzacją i ewangelizacją). Wielu badaczy prognozuje w Polsce te same procesy przemian w religijności młodzieży co i w krajach zachodnioeuropejskich (sekularyzm czy laicyzm jest dobrym towarem eksportowym), inni skłonni są zarezerwować „specyficzną ścieżkę” rozwojową religijności w środowiskach młodzieżowych.

Niektórzy obserwatorzy społeczeństwa polskiego już dzisiaj dostrzegają daleko idące zmiany w religijności Polaków, a tezę o wyjątkowym charakterze polskiej religijności na tle innych krajów europejskich uważają za wręcz fałszywą. Zdecydowana większość socjologów europejskich wypowiadających się na temat polskiego katolicyzmu prognozuje szybką sekularyzację w Polsce. Według Marko Kerševana związek katolicyzmu z ideologią narodową doprowadzi do „wyschnięcia polskiego katolicyzmu pomimo pozornie tak głębokiego kultu maryjnego itp. oraz tak żywego <chrześcijańskiego> zaangażowania politycznego”. Renate Köcher wskazuje na zmniejszający się wpływ Kościoła katolickiego w społeczeństwie polskim. Euroentuzjaści spodziewają się, że wraz z przystąpieniem Polski do Unii Europejskiej i upowszechnieniem się modernizacji społecznej zaznaczy się szybki proces sekularyzacji (sekularyzacja jako cena za modernizację). Według Petera L. Bergera świecka kultura Europy Zachodniej wciąga w orbitę swoich wpływów nowe regiony. Sekularyzacja poszczególnych państw odzwierciedla stopień ich integracji z Europą. Integracja oznacza przejście eurosekularyzmu wraz z całą resztą „europejskiego pakietu”. W miarę upływu czasu „nowa” Europa będzie coraz bardziej upodabniać

się do „starej”. Problem ten daje się także zauważyć w Irlandii i w Polsce. Mówi się o transferze zachodnioeuropejskiego sekularyzmu i zasymilowaniu katolickiej Polski do Europy na jej własnych warunkach.

Wbrew tym pesymistycznym prognozom młodzież polska prezentuje – na tle krajów zachodnioeuropejskich – stosunkowo wysoki poziom religijności. W Polsce w okresie wielkiej transformacji ustrojowej w latach dziewięćdziesiątych i na początku XXI deklarowane wierzenia i praktyki religijne pozostawały na względnie stabilnym poziomie. Gwałtowne i głębokie procesy modernizacji społecznej nie wywarły wyraźnego wpływu na stan praktyk religijnych. Kolejne kohorty wiekowe cechują się podobnym poziomem praktyk religijnych. Tadeusz Szawiel podaje trzy istotne czynniki przyczyniające się do spowolnienia zmian w praktykach religijnych i religijności w ogóle. Po pierwsze, polska transformacja ustrojowa nie narusza istniejących więzi społecznych w stosunkowo stabilnych społecznościach lokalnych (dla wiary religijnej jest ważna pewnego rodzaju kontrola społeczna); po drugie, sprawnie działające instytucje kościelne, przede wszystkim na poziomie parafialnym; po trzecie, lekcje religii w szkole, które w skali masowej podtrzymywały i pobudzały motywacje religijne. Nie bez znaczenia był tzw. czynnik papieski. Od końca lat siedemdziesiątych w biografjach religijnych Polaków miał swój udział Jan Paweł II, którego pielgrzymki do kraju nabierały charakteru wielkiego narodowego i religijnego wydarzenia.

W wylaniającym się społeczeństwie pluralistycznym Polacy kształtują swoją tożsamość religijną nie tyle przez automatyczne przejmowanie utrwalonych schematów orientacji i interpretacji życia, ale w warunkach wzrastającej „otwartości” indywidualnych decyzji i wyborów. Jak przedstawia się ich religijność w warunkach modernizującego się społeczeństwa, imitującego w wielu dziedzinach życia społecznego wzorce zachodnioeuropejskie? Czy powoli realizuje się scenariusz daleko posuniętej sekularyzacji? Jak kształtują się procesy sekularyzacyjne i desekularyzacyjne w całym społeczeństwie? Czy bardziej zaznaczają się one na płaszczyźnie wierzeń i norm moralnych, czy też w dziedzinie praktyk kultowych? W jakim zakresie można mówić o prywatyzacji i indywidualizacji religijności? Jak reaguje Kościół katolicki na wyraźnie zaznaczające się tendencje laicyzacyjne w postawach i zachowaniach katolików? W jakim stopniu wysiłki ewangelizacyjne Kościoła i innych związków wyznaniowych w Polsce neutralizują procesy sekularyzacyjne związane z modernizacją społeczną?

1. Katolicyzm masowy?

Polscy socjologowie religii wskazują na wyjątkową trwałość religijności w naszym kraju w jej najogólniejszych wymiarach, tj. autodeklaracji wyznaniowych i autoidentyfikacji religijnych. Przemiany społeczno-polityczne i gospodarcze nie doprowadziły do spadku religijności na płaszczyźnie tzw. religijności ogólnonarodowej („wiera narodu”), na której religijność funkcjonuje bardziej jako wartość wspólna niż osobowa. Można założyć, że w środowiskach młodzieżowych będą już zaznaczać się pierwsze symptomy zmian w podstawowych (ogólnych) parametrach życia religijnego, jak przynależność do określonego wyznania czy globalne postawy wobec religii, chociaż i w tych środowiskach zmiany będą mieć bardziej ewolucyjny niż rewolucyjny charakter.

W Polsce przynależność formalna do Kościoła katolickiego jest swoistą oczywistością kulturową. Ludzie bez przynależności religijnej, nie deklarujący żadnego związku z organizacjami religijnymi, stanowią niewielką zbiorowość, bez wyraźnych tendencji wzrostowych. Wskaźnik bezwyznaniowych, tj. nie należących do jakiegoś Kościoła czy ugrupowania religijnego, nie przekracza kilku procent (najwyżej 5%). Ogólnopolskie sondaże opinii publicznej wskazują, że w społeczeństwie polskim do katolicyzmu przyznaje się od 88,9% do 96,0%, w wybranych środowiskach społecznych (dorośli) – do 79,8% do 97,1% i wśród młodzieży od 77,5% do 93,9%. Zaznaczają się także wyraźne różnice między przynależnością wyznaniową i religijną, co może zapowiadać pewne zmiany w religijnym krajobrazie społeczeństwa polskiego. W świetle badań socjologicznych można powiedzieć, że od 80% do 90% w różnych środowiskach młodzieżowych deklaruje przynależność do Kościoła katolickiego.

Wydaje się, że wśród młodzieży wielkomiejskiej możemy już odnotować pierwsze oznaki emigracji ze zbiorowości ludzi identyfikujących się z Kościołami chrześcijańskimi. Część spośród młodzieży polskiej nie jest zdecydowana czy identyfikuje się z Kościołem. Jeżeli nawet wybiera odpowiedź „jestem katolikiem”, to dopisuje niekiedy przy pytaniu, czy jesteś katolikiem, sformułowania typu: „nie jestem zdecydowany”, „prawdopodobnie tak”, „pośrodku między katolikiem i nie katolikiem”, „chyba tak”, „wierzący ale niekościelny”, „wierzący ale niepraktykujący”, „jeszcze katolik”, „już nie jestem katolikiem”, „jeszcze wierzący czy już niewierzący”, „może należą do Kościoła katolickiego, ale nie uczestniczę aktywnie w jego życiu”. Specyficzną kategorię stanowią ci, którzy stosują do siebie określe-

nia: „wierzą w Boga, ale nie w Kościół”, „jestem katolikiem wierzącym, ale nie zgadzam się z niektórymi biskupami”. Są oni w swoistej ambiwalencji, ale nie podejmują ostatecznej decyzji rozstania się z Kościołem. Respondenci ci mieli trudności ze sformułowaniem jednoznacznej odpowiedzi na postawione pytanie. Część spośród z nich „zasili” w przyszłości kategorię katolików określanych niekiedy jako „katolicy obojętni lub niewierzący ale praktykujący religijnie”.

Istotną zmianą w odniesieniu do przynależności wyznaniowej w Polsce jest to, że powoli zmienia się ona od przynależności kulturowo dziedziczonej, przyjmowanej jako coś oczywistego i określonego tradycją, do przynależności będącej konsekwencją świadomego i wolnego wyboru. Nie przeczy to innej tendencji, według której część Polaków, zwłaszcza młodych, nie do końca uświadamia sobie, co rzeczywiście oznacza wyrażenie „być katolikiem”. Znajdują się oni zresztą w niestabilnym i trochę ulotnym stadium swojego rozwoju religijnego. Polacy – także polska młodzież – niechętnie przyznają się do „bezdomności” wyznaniowej, nawet jeżeli ich więzi z określonym wyznaniem czy religią są bardzo osłabione, niemal żadne, a katolicyść bardzo niejasna i nieokreślona. Tożsamość religijna w Polsce wiąże się w dalszym ciągu najczęściej z przynależnością wyznaniową do Kościoła katolickiego, dzieci najczęściej „dziedziczą” przynależność wyznaniową po rodzicach. Przewycięzenie katolickiego monopolu na religijność dokonuje się w społeczeństwie polskim bardzo powoli. W młodym pokoleniu zaznacza się już wyraźniej niż w pokoleniu ludzi dorosłych opór wobec autorytarnych sposobów sprawowania władzy w Kościele. Młodzi Polacy coraz częściej traktują ofertę Kościoła jako propozycję, którą można i należy zbadać w świetle własnych kompetencji oraz przyjąć ją lub odrzucić. Kościół instytucjonalny jest konfrontowany z oczekiwaniami i roszczeniami „dzieci wolności”.

2. Wierzący czy niewierzący?

Z przynależnością wyznaniową nie w pełni korespondują pozytywne autodeklaracje wiary (przynależność religijna). Według ujęcia przedmiotowego (substancjalnego) religię pojmuje się jako uznanie Boga lub jakiejś Istoty Wyższej. Ateizm jako zaprzeczenie jednego i drugiego jest swoistym kontrastem dla wiary. Pomiędzy tymi dwoma krańcami można wyróżnić wiele stopni pośrednich, m.in. agnostycyzm (nie wierzy się w możliwości poznawcze człowieka w odniesieniu do istnienia lub nieistnienia Boga) lub

indyferentyzm (brak zainteresowania sprawami religijnymi, swoista apatia religijna). W postawach pośrednich określa się ustosunkowanie do religii w takich terminach, jak: ogólnie religijny, niezależny, otwarty, poszukujący, wątpiący i inne. Nie można też wykluczyć faktu, że część Polaków uważa się za katolików tylko dlatego, że nie utożsamia się z żadnym innym wyznaniem czy religią. Być może w XXI wieku będzie można zaobserwować pierwsze oznaki przekształceń także w najgłębszych pokładach polskiej religijności, przynajmniej w odniesieniu do niektórych warstw społecznych, np. młodzieży.

Można przypuszczać, że w środowiskach młodzieżowych wskaźniki pozytywnych postaw wobec religii będą kształtować się na niższym poziomie. Uczniowie ostatnich klas szkół ponadgimnazjalnych (liceów, techników, zasadniczych szkół zawodowych), badani przez CBOS w 2008 roku, w 8% deklarowali, że są głęboko wierzącymi, w 73% - wierzącymi, w 13% - niezdecydowanymi w sprawach wiary i w 5% - niewierzącymi. Łączny wskaźnik wierzących kształtował się na poziomie 81% (w 1996 roku - 80%, w 1998 roku - 80%, w 2003 roku - 78%). Młodzież z liceów ogólnokształcących rzadziej deklarowała się jako głęboko wierząca lub wierząca (75%) niż młodzież z techników (85%), liceów zawodowych (82%) i zasadniczych szkół zawodowych (86%). Cechą wyraźnie różnicującą deklaracje młodzieży dotyczące wiary jest miejsce zamieszkania. W największych miastach 75% badanych uczniów deklarowało się jako wierzący i 12% jako niewierzący, na wsi odpowiednio: 87% i 2%.

W całej zbiorowości młodzieży z klas maturalnych z pięciu miast (Szprotawa, Puławy, Kraśnik, Dęblin, Gdańsk), badanych w 2009 roku, 8,9% ankietowanych uznało siebie za głęboko wierzących, 51,9% - za wierzących, 19,7% - za niezdecydowanych w sprawach wiary, 11,0% - za obojętnych religijnie, 5,3% - za niewierzących, 3,2% - brak odpowiedzi. Wskaźnik głęboko wierzących i wierzących (łącznie) kształtuje się na poziomie 60,8%. Różnica między formalną przynależnością do katolicyzmu a deklarowaną identyfikacją wierzeniową wynosi 27,7%. W 1994 roku w tych samych miastach 8,1% badanych maturzystów określiło siebie jako głęboko wierzących, 60,2% - jako wierzących, 20,7% - jako niezdecydowanych w sprawach wiary, 6,8% - jako obojętnych religijnie i 3,5% - jako niewierzących (0,7% - brak odpowiedzi). Łączny wskaźnik głęboko wierzących i wierzących wynosił 68,3% i był wyższy od analogicznego wskaźnika w 2009 roku o 7,5%. Na zbliżonym poziomie pozostał wskaźnik

niezdecydowanych w sprawach wiary. Fakt, że prawie piąta część badanych przyjmuje taką postawę, świadczy, że w tej kwestii nie posiadają oni sprecyzowanych poglądów. Wyraźnie wzrósł wskaźnik tych, którzy deklaruowali indyferentyzm lub niewiarę (od 10,3% do 16,3%).

Stosunkowo niski wskaźnik autodeklaracji religijnych jest – być może – częściowo spowodowany samą konstrukcją pytania, w którym umieszczono odpowiedź „niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnych”. Młodzież szkolna, która jest w fazie kształtowania swojego indywidualnego światopoglądu religijnego lub laickiego, w fazie usensownienia życia i odnajdywania dla siebie miejsca w otaczającym ją świecie, stosunkowo często określała swój „stan ducha” jako niezdecydowanie, nawet wtedy, gdy *de facto* uznawała istnienie Boga i przyznawała się do wierzeń religijnych. Jest to jednak wiara dwuznaczna, niekonsekwentna, pomieszana z podejrzeniami i powątpiewaniem. Dość upowszechnione w środowiskach młodzieżowych postawy zwątpienia i niezdecydowania mogą być wyraźnym sygnałem osłabienia procesów ożywienia religijnego z lat osiemdziesiątych oraz zacierania się konturów wiary i niewiary. Fakt, że ponad trzecia część młodzieży maturalnej nie zdołała określić siebie jako wierzącej, jest znamieny. Może on świadczyć o powolnej sekularyzacji środowisk młodzieżowych w Polsce (scenariusz sekularyzacji). Dane empiryczne dotyczące autoidentyfikacji religijnej wskazują, że w środowiskach młodzieżowych ateści, agnostycy i indyferenci nie wymarli, ale też za wcześnie uderzać w żałobne dzwony dla katolicyzmu.

Uzyskane dane empiryczne dotyczące przynależności wyznaniowej i religijnej są zbliżone do „normy” ogólnopolskiej. Według badań Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA z 2005 roku 12,4% ankietowanych uczniów i studentów deklaruowało się jako głęboko wierzący, 57,7% - jako wierzący, 18,3% - jako niezdecydowani w sprawach wiary, 6,6% - jako obojętni religijnie i 4,6% - jako niewierzący (0,4% - brak odpowiedzi). Wyższymi wskaźnikami wiary charakteryzowały się dziewczęta niż chłopcy, uczniowie niż studenci, młodzież ze wsi niż z miast, pochodząca z rodzin, w których matki miały wykształcenie podstawowe niż wyższe. Wśród ogółu młodzieży polskiej 42,9% badanych określiło siebie jako bardziej religijnych dawniej, 14,6% - obecnie, 26,5% - bez zmian, 13,7% - trudno powiedzieć, 2,3% - inne deklaracje.

Wyniki przeprowadzonych badań socjologicznych wydają się jednak sugerować myśl o zarysowującej się zmianie w globalnych postawach

młodego pokolenia wobec religii, czyli na płaszczyźnie tzw. religijności ogólnonarodowej. Zachwianie się ciągłości wiary i wyraźne zmiany dyskontynuacji wskazują na nurt indywidualnego wyboru wiary kosztem jej „dziedziczenia”. W warunkach kształtowania się społeczeństwa pluralistycznego wiara nie może być tylko sprawą urodzenia czy kulturowego dziedziczenia, tym mniej opierać się na gwarancjach środowiska społecznego. Będzie ona przede wszystkim wyrazem świadomej i osobistej decyzji, albo jej nie będzie wcale. Jeżeli nawet ta alternatywa nie jest do końca słuszna, bowiem wierzenia religijne zawsze będą potrzebować społecznego i kulturowego wsparcia, to jednak wskazuje ona na kierunek ewolucji religijności odpowiadającej ponowoczesnemu społeczeństwu, religijności traktowanej jako wartość osobowa i przeżywana w codziennym życiu. Nowe podejście do religii będzie bardziej wiązać się z doświadczeniem religijnym niż nauczaniem kościelnym, bardziej z tym co osobiste niż instytucjonalne, bardziej z religijnością prywatną niż oficjalną.

Wiara religijna, ujęta od strony doktrynalnej, przedstawia się jako spójny i hierarchicznie uporządkowany system pojęć, wyobrażeń i twierdzeń dotyczących Boga, człowieka i świata. W ramach wychowania religijnego ten bogaty depozyt wiary jest przyswajany przez dziecko, stopniowo internalizowany, gdy zewnętrzna religijność przekształca się w religijność wewnętrzną, refleksyjną i uświadomioną. W okresie intensywnych przemian społeczno-kulturowych zaznaczają się rozbieżności pomiędzy instytucjonalnymi wymaganiami Kościoła a faktycznymi postawami religijnymi katolików. Postawy religijne, które odpowiadają standardom oficjalnej wykładni wiary przez Kościół, określa się jako ortodoksyjne, niezgodne zaś z nimi nazywa się ambiwalentnymi, selektywnymi i heterodoksyjnymi, w zależności od stopnia niezgodności i odchylenia od ustalonych dogmatów i hierarchii wartości religijnych. W nauczaniu społecznym Kościoła podkreśla się, że „w warunkach powszechnej laicyzacji niemało jest chrześcijan, którzy zaznają pokusy oddalenia się od Kościoła i niestety poddają się zubożeniu lub zgadzają się na kompromisy z panującą kulturą. Wśród wiernych nie brak też takich, którzy podchodzą wybiórczo lub krytycznie do nauczania Kościoła” (Przesłanie Jana Pawła II do uczestników Światowego Kongresu Katolików Świeckich w Rzymie).

W całej zbiorowości młodzieży szkolnej w latach 2002-2005 z pięciu miast 78,2% badanych deklaroowało wiarę w to, że Pismo św. jest słowem Bożym, 7,7% odrzuciło ten dogmat wiary, 13,9% było niezdecydowanych

i 0,3% - to nie udzielający odpowiedzi. Uczący się w Łomży i Ostrowi Mazowieckiej częściej niż w Radomiu i Włocławku podzielali w pełni tę wiarę. Wśród młodzieży z czterech miast wiarę w istnienie Istoty Wyższej, którą można nazwać Bogiem, zadeklarowało 80,7% badanych, 77,9% - w Trójcę św., 74,5% - w Boga stwórcę świata i człowieka, 89,2% - że Jezus Chrystus jest Synem Bożym (lub Bogiem-człowiekiem), 83,9% - że Bóg stał się człowiekiem i umarł na krzyżu za wszystkich ludzi, 66,2% - że istnieje piekło. W całej zbiorowości młodzieży szkolnej 25,0% badanych zaakceptowało tezę, że po śmierci ludzie zmartwychwstaną z duszą i ciałem, 57,7% - że po śmierci będą żyć tylko dusze ludzkie, 4,8% - że po śmierci nie będzie żyć ani dusza ani ciało, 12,1% - to niezdecydowani w swoich opiniach, 0,5% - nie udzielający odpowiedzi.

W skali całego kraju w 2005 roku - według badań Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA - 84,9% badanych deklaruje wiarę w Boga, 70,9% - w Trójcę św., 71,3% - w Boga stwórcę świata, 69,1% - w Boga stwórcę człowieka, 85,3% - w Chrystusa jako Syna Bożego (lub Boga-człowieka), 79,5% - w śmierć Chrystusa na krzyżu dla zbawienia wszystkich ludzi, 61,5% - w nagrodę lub karę po śmierci; 28,6% - że na Sądzie Ostatecznym zmartwychwstaną ludzie z duszą i ciałem, 43,2% - że będą żyć tylko dusze ludzkie, 5,3% - ani dusze ani ciało, 4,1% - nie będzie żadnego Sądu Ostatecznego, 18,8% - trudno powiedzieć lub brak danych. Dane empiryczne dla czterech miast kształtują się na zbliżonym poziomie do danych ogólnopolskich.

Treść deklarowanych przez Polaków postaw wobec dogmatów wiary jest pod wieloma względami niezgodna z teoretycznymi założeniami katolicyzmu. Relatywnie największej dewaluacji ulegają dogmaty odnoszące się do spraw eschatologicznych, a więc wiara w życie pozagrobowe, zmartwychwstanie ciał, istnienie nieba i piekła. Niekiedy wierzy się w istnienie Boga bez afirmacji życia pozagrobowego, co może wskazywać na słabe rozumienie pojęcia „życie wieczne”. Nowoczesne społeczeństwo pluralistyczne wykazuje stosunkowo małe zainteresowanie sprawami „tamtego świata”, brak wrażliwości eschatologicznej. W świetle badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej można próbować oszacować zasięg postaw selektywnych wobec religii w społeczeństwie polskim, ale nie jest to równoznaczne z oceną procesów prywatyzacji religii. W Polsce wskaźnik selektywnych postaw wobec dogmatów katolickich waha się prawdopodobnie od kilkunastu do 30%-40%. Pełną ortodoksyjnością charakteryzuje się mniej niż połowa badanej młodzieży szkolnej.

Z niezbyt dokładnych ustaleń empirycznych wynika, że około 10% - 20% Polaków skłonnych jest zaakceptować nieosobową naturę Boga, wśród młodzieży ta grupa jest znacznie liczniejsza (30% - 40%). Są to wierzący w Istotę Wyższą (nieosobową) lub tylko w jakąś formę Transcendencji nieosobowej lub duchowości czy w Boga abstrakcyjnego. W społeczeństwach zachodnioeuropejskich wiara w Boga osobowego spada wyraźnie poniżej wskaźnika 50%, w Polsce kształtuje się jeszcze na poziomie około 70%. Zakwestionowanie osobowej natury Boga dotyka najgłębszych fundamentów chrześcijaństwa. Zjawisko to stanowi szczególne wyzwanie dla katolików, księży i biskupów w naszym kraju. Zakwestionowanie osobowej natury Boga stawia pod znakiem zapytania wiele innych treści wiary chrześcijańskiej. Paradoxem jest to, że więcej młodych katolików wierzy w Trójcę św. niż w to, że Bóg jest osobą (różnica około 20%).

3. Praktyki religijne w regresie?

W badaniach socjologicznych praktyki religijne należą do najczęściej stosowanych wskaźników zinstytucjonalizowanej religijności (tzw. kościelność). Zmniejszanie się udziału wiernych w praktykach religijnych oznacza zawsze jakiś sygnał zmian w tradycyjnej religijności. W warunkach polskich odchodzenie od praktyk religijnych jest niemal równoznaczne z osłabieniem wiary, a w konsekwencji z możliwością jej utraty. Mówimy o możliwości utraty wiary, gdyż nie ma znaku równości między nonkonformistycznymi wobec instytucji kościelnych postawami i zachowaniami (zrywanie z praktykami religijnymi) a niereligijnością. Wysoki poziom praktyk religijnych wiąże się na ogół z deklarowanym zaufaniem do Kościoła, z religijnością rozumianą jako pewien styl życia, z różnymi przejawami doświadczenia religijnego. W społeczeństwie polskim religijność zawsze silnej manifestowała się na płaszczyźnie praktyk religijnych niż w dziedzinie doktryny religijnej i moralnej. W świetle dotychczasowych badań socjologicznych praktyki religijne katolików odznaczały się stabilnością, a w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku nastąpił ich nieznaczny wzrost, w latach dziewięćdziesiątych i na początku XXI wieku – nieznaczny spadek.

Badania socjologiczne i sondaże opinii publicznej wskazują na nieco niższy poziom praktyk religijnych w środowiskach młodzieżowych niż wśród dorosłych. Według sondażu CBOS z 1999 roku 7% uczniów ostatnich klas szkół ponadpodstawowych deklaroowało, że kilka razy w tygodniu bierze udział w takich praktykach religijnych jak msze, nabożeństwa lub

spotkania religijne, 45% - raz w tygodniu, 13% - przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu, 18% - kilka razy w roku i 17% - w ogóle w nich nie uczestniczy. Według sondaży CBOS w latach 1998-2003 zmniejszyły się nieco odsetki regularnie praktykujących wśród młodzieży polskiej. W 1998 roku 6% badanych określiło, że praktykuje kilka razy w tygodniu, 48% - raz w tygodniu, 10% - przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu, 19% - kilka razy w roku, 16% - w ogóle nie praktykowało; w 2003 roku odpowiednio: 7%, 41%, 12%, 20%, 19%. Wskaźnik praktykujących regularnie zmniejszył się o 6%. W 2008 roku - jak wynika z badań CBOS - 7% badanych brało udział w praktykach religijnych jak msze, nabożeństwa lub spotkania religijne, 42% - raz w tygodniu, 15% - przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu, 20% - kilka razy w roku, 16% - w ogóle nie uczestniczy. W latach 2003-2008 wskaźnik praktykujących regularnie pozostawał na tym samym poziomie. W praktykach religijnych najczęściej uczestniczyła młodzież mieszkająca na wsi (przynajmniej raz w tygodniu - 57%) i najrzadziej w wielkich miastach (31%). W latach 1996-2008 wskaźnik regularnie uczęszczających do kościoła zmniejszył się o 13%, w 1996 wynosił on 52%.

W latach 1994-2009 nastąpił spadek praktyk religijnych deklarowanych przez maturzystów z pięciu miast różnej wielkości. W 1994 roku 20,2% badanych maturzystów deklarowało uczęszczanie do kościoła w niedzielę i czasami w dni powszednie. 29,9% - w każdą niedzielę, 23,2% - jeden lub trzy razy w miesiącu, 15,4% - kilka razy w roku i 9,9% - w ogóle nie uczęszczało do kościoła (1,4% - brak odpowiedzi). Wskaźnik tzw. katolików niedzielnych kształtował się na poziomie 73,3% i był wyższy od tego z 2009 roku o 11,5%. Jeszcze wyraźniej zmniejszył się w całej zbiorowości maturzystów wskaźnik tych, którzy w każdą niedzielę uczestniczą we mszy św. o (14,4%). Trudno jest wyjaśnić różnice we wskaźnikach praktyk niedzielnych w latach 1994-2009 w poszczególnych miastach, z pewnością oprócz uwarunkowań społeczno-kulturowych, ważną rolę odgrywał poziom pracy duszpasterskiej. Z porównania wskaźników globalnych postaw wobec religii (autodeklaracje religijne) i praktyk religijnych (autodeklaracje praktyk religijnych) można by wyciągnąć ostrożny wniosek, że zmiany w zewnętrznych zachowaniach religijnych dokonywały się nieco szybciej niż zmiany w świadomości religijnej młodzieży. W latach 1994-2009 wskaźnik głęboko wierzących i wierzących zmniejszył się o 7,5%, wskaźnik praktykujących w każdą niedzielę o 11,5% (praktykujących przynajmniej raz w miesiącu o 14,4%).

Aktualnie nieco ponad trzecia część maturzystów deklaruje regularne uczestnictwo we mszy św. niedzielnej, co łącznie z tymi, którzy praktykują od 1 do 3 razy w miesiącu, dawałoby wskaźnik *dominantes* wyraźnie powyżej 40%. Wskaźnik ten jest – jak się wydaje – zawyżony. Według dorywczych obserwacji duszpasterzy i obliczeń frekwencji w kościołach uczestnictwo w praktykach niedzielnych nieco zmniejsza się (obecnie niewiele powyżej 40% w skali kraju), a trend ten dotyczy szczególnie młodzieży. Zakładając, że deklaracje badanych dotyczące ich praktyk religijnych są zawyżone o około 10%, można przyjąć, że wskaźnik *dominantes* wśród badanych maturzystów oscyluje wokół 30%. Proces emigracji młodzieży polskiej z kościołów w niedzielę już trwa.

Raporty z badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej pozwalają domniemywać, że wzrasta wśród młodzieży – trudno określić w jakim tempie – odsetek osób absentujących się od praktyk religijnych oraz wzrasta odsetek wyrażających swoje wątpliwości co do wiary, a zwłaszcza w odniesieniu do Kościoła instytucjonalnego. Być może pewien typ religijności tradycyjnej przestaje być atrakcyjny dla części młodego pokolenia Polaków, które albo skłania się do indyferentyzmu religijnego, albo poszukuje własnych form wyrazu dla swoich transcendentnych tęsknot i poszukiwań. Jeżeli ten dwukierunkowy trend utrzyma się, a nawet pogłębi, wówczas można by prognozować polaryzację postaw i zachowań wobec religii w środowiskach młodzieżowych, a w dalszej przeszłości i w całym społeczeństwie (teza o postępującym zróżnicowaniu czy pluralizacji polskiej religijności). Zmniejszanie się kościelnie ukształtowanej religijności (np. poprzez realizację praktyk religijnych) w najmłodszych rocznikach może być zapowiedzią długotrwałego trendu spadku religijności kościelnej w całym społeczeństwie.

4. Młodzież z własną moralnością?

Badania socjologiczne i sondaże opinii publicznej wskazują na znaczny, być może nawet wzrastający w pewnych dziedzinach życia, rozróżnienie pomiędzy doktryną moralną Kościoła a rzeczywistymi postawami moralnymi wiernych. Można ten proces opisywać w różnych terminach socjologicznych: dezinstytucjonalizacja, deregulacja, selektywność, wybiórczość, niezależność, autonomia moralna, czy bardziej ideologicznie – jako herezja moralna, faryzeizm, hipokryzja, neopoganizm. Orędzie ewangeliczne o małżeństwie i rodzinie jest przekazywane wiernym różnymi

kanalami religijno-kościelnego komunikowania. Z drugiej strony silne są oddziaływania sekularyzacyjne, subiektywizacyjne i redukcjonistyczne, prowadzące do osłabienia jej trwałości, a nawet do rozbicia. W środkach masowego przekazu lansuje się wzory zachowań rodzinnych sprzeczne z etyką chrześcijańską w zakresie życia małżeńskiego i rodzinnego. Rodzina znalazła się znowu w polu napięć ideologicznych innego rodzaju niż przed 1989 rokiem, napięć lansowanych przez ośrodki polityczne, pewne nurty liberalnego konsumpcjonizmu, częściowo szkołę. Nie można jednak zaniku norm moralnych, osłabienia etosu studiów i pracy, czy takich zjawisk jak praktyczny jak materializm, konsumpcjonizm, traktowanie wolności jako wyzwolenie się od wszelkich norm i obowiązków, zanik poczucia odpowiedzialności i kierowanie się moralnością sytuacyjną – tłumaczyć wyłącznie wpływami propagandy i lansowanego stylu życia na Zachodzie. Należy dostrzegać wewnętrzne (krajowe) uwarunkowania przemian postaw i zachowań wobec rodziny.

Powiedzenie: „Polacy są religijni, ale mało moralni” lub „młodzież jest religijna, ale ma swoją moralność”, nawet jeżeli nie do końca jest prawdziwe, to pokazuje kierunek przemian w mentalności Polaków, czyli znaczący „rozziew” pomiędzy powszechnie deklarowanymi postawami proreligijnymi a postawami i zachowaniami moralnymi ludzi wierzących na co dzień. Złudzeniem okazało się pragnienie, że uda się nagle po 1989 roku upowszechnić wartości etyki chrześcijańskiej w szerokim obiegu publicznym. Wiele wskazuje na to, że te wartości nie stały się dominującymi w społeczno-kulturowym obiegu, nie weszły do praktycznego dyskursu politycznego, próbuje się je eliminować z życia publicznego. Moralność w swoich wymiarach społecznych nabiera coraz bardziej swoistego, kalejdoskopowego zróżnicowania, daleko idącej płynności i nieokreśloności. Wielu młodych katolików w Polsce traktuje w sposób peryferyjny doktrynę moralną Kościoła, zwłaszcza w sprawach małżeńskich i rodzinnych.

W świetle stosunkowo wysokich wskaźników autodeklaracji wiary i praktyk religijnych można powiedzieć, że potwierdza się – przynajmniej częściowo – hipoteza, według której rzeczywista moralność małżeńska i rodzinna kształtuje się dość często niezależnie od wskazań religii i Kościoła. W tej dziedzinie zaznacza się szczególnie wyraźnie krytyka etyki nakazów i zakazów oraz przejście od chrześcijańskiego systemu norm do bliżej nieokreślonego, liberalnego czy wręcz laickiego systemu aksjologicznego. Wielu młodych Polaków czuje się bardziej „producentami” niż adresata-

mi norm moralnych. W praktyce życia codziennego dochodzi do wielu kompromisów w dziedzinie moralności małżeńsko-rodzinnej i stąd obraz postaw moralnych nie jest ani jednoznaczny, ani harmonijny. Szacunkowo można by określić, że trzecia część młodych Polaków aprobuje doktrynę moralną Kościoła, trzecia część wyraża mniej lub bardziej wyraźne zastrzeżenia i trzecia część odeszła praktycznie w bardzo wielu kwestiach, nawet fundamentalnych, od wartości i norm przyjętych w Kościele katolickim.

Nadmierna skłonność do permissyvizmu, a w konsekwencji i relatywizmu moralnego, grozi niebezpieczeństwem przekroczenia pewnych barier, poza którymi panuje zwykły pragmatyzm i chwiejność zasad moralnych („każdy ma rację ze swego punktu widzenia”), „przykrawania” zasad moralnych do doraźnych potrzeb. Nasilające się tendencje do równouprawnienia różnych światopoglądów i religii, rezygnacja z rozwiązań odgórných i obligatoryjnych na rzecz rozwiązań zindywidualizowanych, autonomia jednostki i związane z nią prawo do odmienności, równouprawnienie różnych wartości, prawo do samorealizacji i samoekspresji itp., niosą ze sobą szanse i nadzieje, ale i różnorodne niebezpieczeństwa i zagrożenia. W warunkach polskich zakwestionowanie związków religii i moralności może nieść z sobą wiele negatywnych konsekwencji.

W nowoczesnym społeczeństwie, z którego jest wypierane *sacrum*, wytwarzają się różne moce destrukcyjne, zacierające granicę między dobrem a złem, tym co dozwolone jest człowiekowi jako człowiekowi, i tym, co nie jest mu dozwolone. W krańcowych przypadkach oznacza to taką wolność od wartości i norm jakiegokolwiek systemu etycznego, że przestaje istnieć nawet obowiązek czynienia dobra. Tym bardziej nie odczuwa się potrzeby uzasadniania moralności przez religię. Ewaluacje są coraz częstsze bardziej w kategoriach pragmatycznych niż moralnych, a nieograniczona i zarazem ryzykowna wolność podmywa dotychczas ustalone hierarchie wartości moralnych. To, co jest możliwe, staje się dozwolone, zwłaszcza jeżeli tak czyni większość społeczeństwa. W rzeczywistości coraz rzadziej udaje się podporządkować życie codzienne normom moralnym i wpisać je w religijną hierarchię wartości. W społeczeństwach rzeczywistego pluralizmu wartości coraz trudniej będzie Kościołowi przekazywać swój system wartości moralnych. Wielu młodych ludzi wyraża przekonanie, że Kościół w końcu zrezygnuje ze swojej restrykcyjnej doktryny w niektórych sprawach moralnych („poluzuje”).

Wiele wskazuje na to, że załamanie się kondycji moralnej społeczeństwa polskiego nastąpiło już wcześniej (swoiste przesunięcie w uznawanych wartościach). W ostatnich dwóch dekadach pewne zjawiska uległy jedynie pogłębieniu i upowszechnieniu. Twierdzenie, że przed 1989 roku moralność Polaków miała chrześcijański wymiar, jest przesadą, bardziej mitem i stereotypem niż rzeczywistością. Współcześnie zaznacza się prawdopodobnie proces polaryzacji i „konscienytywacji” postaw i zachowań moralnych. Wydaje się powoli zwiększać krąg ludzi świadomie i zdecydowanie opowiadających się za doktryną moralną Kościoła i jeszcze szybciej krąg ludzi świadomie kwestionujących poszczególne elementy tej doktryny („jestem katolikiem, ale ...”). Ci pierwsi starają się na swój sposób realizować wyzwania Jana Pawła II z dnia 6 czerwca 1991 roku w Olsztynie do kształtowania nowego stylu bycia katolikiem, ci drudzy rozwijają jakieś elementy ponowoczesnej, laickiej moralności.

5. Wiedza religijna młodzieży

Na koniec rozważań o religijności młodzieży polskiej warto jeszcze zwrócić uwagę na jej cechę charakterystyczną, tj. niedostateczną wiedzę religijną masowo katechizowanej w szkole młodzieży. Socjologowie w badaniach nad wiedzą religijną stawiają proste pytania, mające do pewnego stopnia charakter katechizmowy i elementarny zarazem. W katolicyzmie tradycyjnym brak głębszego uświadczenia religijnego nie stanowił takiego zagrożenia jak we współczesnych przemianach społeczno-kulturowych. Obecnie bowiem ignorancja religijna nie gwarantuje jednostce odpowiednich podstaw światopoglądowych i pomocy w rozwiązywaniu problemów, jakie wynikają z konfrontacji z postindustrialną cywilizacją i postmodernistyczną kulturą. Może stać się przyczyną narastających wątpliwości religijnych, a w konsekwencji prowadzić do indyferentyzmu religijnego lub fideizmu. Z drugiej strony można by zapytać, czy pełne poznanie treści dogmatycznych uniwersum katolicyzmu w jego integralności przyczyniłoby się do wzrostu akceptacji tych treści? Czy swoista „niewiedza” nie jest warunkiem sprzyjającym akceptacji?

Młodzież ze szkół ponadgimnazjalnych korzysta z dostępnych środków pogłębiania wiedzy religijnej w sposób niewystarczający. Z wyjątkiem masowego udziału w lekcjach religii, inne możliwości kształcenia religijnego są wykorzystywane przez zdecydowaną mniejszość młodzieży szkolnej. Przynależność do ruchów i wspólnot religijnych oraz stowarzy-

szeń religijnych obejmuje mniej niż 10% ogółu młodzieży uczęszczającej do szkół ponadgimnazjalnych, czytelnictwo prasy i książek religijnych ma ograniczony zasięg (około 20%), podobnie jak i korzystanie z katolickich mass mediów oraz z audycji religijnych w mediach świeckich (około 20%). Niekorzystanie z dostępnych źródeł kształcenia religijnego przez młodzież szkolną tym bardziej niepokoi, że dla wielu katolików polskich formacja intelektualna w zakresie religijnym kończy się wraz z ukończeniem szkoły średniej i uczęszczaniem na lekcje religii.

Tylko przykładowo podają wyniki badań młodzieży z wybranych szkół ponadgimnazjalnych (Radom, Włocławek, Łomża, Ostrów Mazowiecka). W zbiorowości tej młodzieży 87,3% ankietowanych potrafiło poprawnie wymienić Osoby Trójcy św., zdecydowana mniejszość badanych była w stanie w miarę poprawnie określić naukę Kościoła w sprawach eschatologicznych, związanych z losami duszy ludzkiej po śmierci (co najwyżej 30%), nieco ponad trzecia część ankietowanych potrafiła poprawnie wymienić 7 sakramentów, co najwyżej trzecia część respondentów opisywała w kategoriach religijnych – mniej lub bardziej adekwatnie – sakrament bierzmowania, tylko nieco mniej niż co czwarty badany udzielił poprawnej odpowiedzi na pytanie, dlaczego Kościół obchodzi święto Niepokalanego Poczęcia NMP, tylko nieliczni potrafili przytoczyć hasło ostatniej pielgrzymki Jana Pawła II do ojczyzny w 2002 roku („Bóg bogaty w miłosierdzie”). Znajomość nazwisk „ludzi Kościoła” jest zróżnicowana. O ile znajomość imienia Papieża była powszechna, to już tylko połowa młodzieży szkolnej potrafiła wymienić nazwisko Prymasa Polski, około połowa nazwisko proboszcza i tylko trzecia część nazwisko Biskupa diecezjalnego. Deklarowana ogólna wiara religijna nie wyklucza wahań, znaków zapytania, dwuznaczności, a nawet nieortodoksyjności. Wielu katolików odczuwa trudności w udzieleniu odpowiedzi na pytanie, kim jest Bóg, kim jest Jezus Chrystus, dlaczego czcimy Najświętszą Marię Pannę.

Jeżeli niski poziom wiedzy religijnej charakteryzował od dawna polski katolicyzm, to wydaje się, że ten „stan rzeczy” jakby powielił się we współczesnym pokoleniu młodych Polaków. Zarówno sposób korzystania z dostępnych źródeł kształcenia religijnego, jak i uzyskane wskaźniki znajomości podstawowych prawd wiary ujawniają znaczące braki w intelektualnym parametrze religijności w stosunku do oczekiwań Kościoła katolickiego i związanych z nim podmiotów socjalizacyjno-wychowawczych. Fakt ten

nie pozostaje bez wpływu na inne wymiary religijności młodzieży polskiej, chociaż zasięg tego wpływu nie da się precyzyjnie określić.

6. Konkluzje prognostyczne

Gdy chodzi o religijność młodzieży polskiej niewiele jest jeszcze przesądzone. Napięcie między tradycją i nowoczesnością czy wyłaniającą się ponowoczesnością trwa, a kierunek zmian w religijności jest trudny do przewidzenia. Jedno jest natomiast pewne, nie ma już możliwości pozyskania całej młodzieży polskiej dla Kościoła czy religii chrześcijańskiej. Spory wokół problemów sekularyzacji religijności młodzieży polskiej powinny być rozstrzygane przez udoskonalanie wskaźników empirycznych do badania religijności, wykonywanie bardziej precyzyjnych jej pomiarów i bezstronnych interpretacji uzyskiwanych wyników z badań socjologicznych. Nie znaczy to jednak, że Polska będzie podlegać zintensyfikowanej sekularyzacji upodabniającej ją do „przeciętnej” europejskiej. Powolne zmiany w religijności w Polsce w latach 1989-2006 pozwalają prognozować ich powolność także w następnych dekadach XXI wieku. Z jednej strony widać odchodzenie od tradycyjnych wartości, ale zaznaczają się też tendencje do pogłębiania religijności. Nie wolno zapominać, że w Polsce w środowiskach młodzieżowych działa ponad 150 różnych ruchów i wspólnot religijnych oraz stowarzyszeń katolickich, skupiających ponad milion członków, a na spotkaniach w Lednicy zbiera się co roku około 100 tys. młodych ludzi.

Nie ulega wątpliwości, że doświadczenia religijne młodzieży wyniesione ze spotkań z Janem Pawłem II, z różnorodnych wielkich zgromadzeń organizowanych przez młodych i dla młodych, przyczyniają się do pogłębiania życia religijnego części młodzieży polskiej. Niewiele możemy powiedzieć – z socjologicznego punktu widzenia – o pokoleniu „JP II”, czy w ogóle takie pokolenie istnieje i czym się ono charakteryzuje. Z pewnością zaś jest w Polsce wielu młodych zafascynowanych postacią Jana Pawła II, którzy dzięki temu przechodzą od wiary czysto deklarowanej czy tradycyjnej, do wiary mocno ugruntowanej, przeżytej, osobowej. Przekonania religijne stają się u nich coraz częściej – w sensie pozytywnym – sprawą osobistego wyboru. Określenie obecnej sytuacji religijnej i kościelnej jako „między sekularyzacją i ewangelizacją” byłoby w pełni usprawiedliwione.

Niewiele wskazuje na to, że polska młodzież stanie się w najbliższej przyszłości wyraźnie mniej religijna. Ma rację socjolog amerykański Peter

L. Berger, gdy pisze: „Trendy społeczne nie działają na zasadzie nieuchronnej, niezależnej od idei i działań ludzi. Nowoczesność jako taka nie jest żadną siłą natury, lecz rezultatem praktyki ludzi myślących i działających w określony sposób. Nie ma więc takiej przedustawnej konieczności, zgodnie z którą nowoczesne społeczeństwa muszą być z istoty świeckie. Czy się takie staną, zależy od naszych działań: od świadomych wyborów jednostek, niezamierzonych następstw tych wyborów, a także walk o władzę i wpływy między różnymi grupami. Czy to w Ameryce, Europie, czy na Bliskim Wschodzie wciąż jeszcze jest miejsce na dokonywanie wyborów co do miejsca religii w społeczeństwie i państwie. Dlatego też ważne jest, by dobrze i jasno zrozumieć wszystkie alternatywne drogi”. Nie można jednak wykluczyć przyspieszenia procesów sekularyzacji, a wówczas będziemy bezradnie pytać: „co się z nami dzieje?”, „co się stało?”, „dlaczego?”. Najgorsze co może się nam przydarzyć, to przekonanie o własnej bezsilności i brak pomysłów na działalność duszpasterską.

Można by sobie życzyć, by czynniki wewnętrzne (np. masowe jeszcze nauczanie religii w szkołach) wywierały większy wpływ na stan i dynamikę religijności młodzieży. Istnieją jednak uzasadnione obawy, że prowadzone z wielkim rozmachem katechizacja w szkole nie zapobiegnie w przyszłości emigracji młodzieży z Kościoła. W ostatnich dwóch dekadach młodzież polska stała się z pewnością mniej religijna. Spadek ten usiłowaliśmy w wielkim przybliżeniu skrótowo opisać. Dobrze wyrażają to słowa jednego z ankietowanych maturzystów: „Nie przywiązuję wagi do religii, lecz jest ona obecna w moim życiu”.

The religiousness of polish young people

Summary

Over the last two decades Polish young people have certainly become less religious. We have attempted to describe this decline briefly and with great approximation. The words of one of our respondents – recent secondary-school graduates – express in well: “I do not attach significance to religion, but it is present in my life”. We may hypothesise that changes in the religiousness of young Poles will not so much tend towards secularism (atheism, indifferentism) as involve challenging the Church as both a religious and a social institution. The main feature of these changes, then, will be selectiveness (“soft” or “hard”) with regard to the doctrine of the Church rather than atheism, and departure from the Church in the institutional sense rather than from Transcendence (“I believe in God but not in the Church”).

Dobrochna Bach-Golecka (Warszawa)

Catholic Religion and Social Capital. The Case Study of Poland

Introduction

The aim of the present article is to examine the role of the church, understood as an insitutionalized religion, in promoting the involvement of its members in the social affairs within the contemporary liberal society. There are three fundamental assumptions concerning the impact of religious community upon the social surroundings. Firstly, following the analysis of Immanuel Kant, the church is regarded as a means of ensuring the validity and observance of moral norms. Hence, religious (ethical) community is a fundamental basis of morality. Secondly, the impact of the church upon the society is largely determined by its teaching on social problems. In this context, many religious communities are providing their members a guidance as well as specific criteria concerning the required personal conduct within the public sphere. Thirdly, the church acts as entity entrusted not only with the task of helping its members to obey religious standards but also with the burden of controlling the level of norms-observance.

The religious community under examination within this paper would be the Catholic church as it seems that not only it has developed the most elaborate social teaching but also provided differentiated means for ensuring compliance with the prescribed rules. Moreover, this choice is strenthened with the prospective case study concerning the possible influence of religion (religious community) upon various social phenomena expressing solidarity within the public sphere. The analysis would concern a specific country, Poland, as there are certain peculiarities of this country. The Polish society is of a unique character, being a religiously homogeneous community, with 95% of population declaring Catholic religion. Hence, the examination of the relevant opinion polls and sociological data will be of a particular importance for further studies upon the influence of religion.

Church as the fundamental basis for morality

The philosophy of religion developed by Kant in the late stage of his life was formulated within his reflections upon the mysterious nature of radical evil, deeply entrenched in the heart of man. These insights had led Kant to transform his previous assumption on the existence of God understood as Creator, Legislator and Judge into the notion of redeeming divine Providence. The other modification was linked to Kant's moral philosophy. The hope for a moral progress is no longer founded on the existence of the interior law within a human being, as there is an interior evil as well. Therefore, the means to assure moral conduct of men is the existence of a church, namely an association where the true virtue is regarded as the ultimate norm, with revelation and grace working continuously as divine activities.

Mankind should respect a higher moral authority than its own current insights; this foundational authority is a transcendent, sovereign, majestic and holy God. The notion of God's holiness means that there exists an unconditional border between the human and the divine. This border shows the finitude of human nature, limits of human reason and human actions. Hence, the life of men should concentrate on search, and not possession. Similarly, the task of a philosopher lies in defining the limits of human actions, rather than in attempting to transcend them.

Kant's philosophy of religion is based on the Christian religion, still it contains various original elements. It differs from the natural Stoic religiousness, understood as the solitary human efforts to cultivate the earth, as it includes hope in God's grace. Similarly, it corrects various notions of Christian piety to include only prayers originated in moral needs and excluding those stemming from purely emotional or pathological desires.

The implications of God's holiness and His overwhelming omnipotence stretch into a redeeming activity, gracious Providence. The transcendence communicates with the humans through the means of moral law; a call to freedom, conscientiousness, honesty and practice of justice. Within this context lies the notion of an ethical community (*Gottesvolk*, church) as the possibility of respecting the norms of moral law is dependent on the process of uniting the good-willed people. Moral progress is not an individualistic process as there is a further need for men to create a community under a common moral law with the aim of strengthening the inner disposition of its members to fulfill all duties as divine commands. Thus, the need to form

a religious community is derived from the social character of the highest good. Within this meaning the moral project of Kant is of a universal character and may be applicated within the contemporary multilateral society.

The role of religion within the contemporary liberal democratic state has recently been underlined by Jürgen Habermas. He stressed that since the communication networks within the liberal civil society are of a flexible and unstable character; there is a need for a more permanent interpretative communities able to formulate possible answers to the socially crucial problems. The process of public discourse may be enriched by inclusion of proposals submitted by various civil groups, among them also religious communities (churches). According to Habermas those ethical entities are particularly well-prepared for addressing issues connected with social pathologies, like deformations of small organized groups or failures of individual life-plans and presenting solutions based on the notion of solidarity and compassion.

The responsibility of the church in the public sphere is linked to the formation of conscience and rising a moral sensibility. Hence, it is entrusted with the task to articulate within the social arena the moral insights growing out of faith's effective story (*Wirkungsgeschichte*) and to build consensus around them.

Church as the criteria-giving entity

It would grossly exceed the frames of this article to try to present the doctrinal content of the teaching of the Catholic church. Nevertheless, it does not even seem to be necessary to embark upon such an arduous attempt since the essence of the relevant teaching of the church concerning the analysis of the social life is contained within the specifically delineated body of the so-called Catholic social thought. This has been developed since 1891, the year of the first papal encyclical letter on social issues *Rerum Novarum* still the teaching has been inspired by the ordinary sources of the Church: the Bible and tradition. The fundamental root of the Catholic social thought is the commandment of love: to love God as the source and inspiration of all good action and secondly one's neighbour as the expression of the similar attitude. Charity should be the distinguishing mark of Christ's disciples (Jn 13, 35).

Catholic social teaching has been developed as a reflection upon the crucial social issues. It has been started with the encyclical letter *Rerum Novarum* (1891) on the conditions of the workers in the early capitalism;

the other documents responded to various phenomena like the economic malaise of the Great Depression in *Quadragesimo Anno* (1931), vibrant optimistic economic environment in *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* (1963) and *Gaudium et Spes* (1965) or examined the issue of development of nations in *Populorum Progressio* (1967), *Octogesima Adveniens* (1971) and *Sollicitudo Rei Socialis* (1987). Some encyclical letters concern specific issues like *Laborem Exercens* (1981) on labour, *Centesimus Annus* (1991) on capitalistic model of economic life.

As far as the social institutions and type of arrangement of public authorities are concerned it may be stated that such institutional details are not specified in the teaching of the church. The Bible contains rather general statements on the notion of public authority. Some texts from the New Testament, like tax (*tributum*) pericope (Mt 22, 15-22; Mk 12, 13-17; Lk 20, 20-26), aim to separate the public sphere (*ius publicum*) and the sphere of religion (*ius sacrum*). The general message stemming from the Scriptures is that the faithful should strongly remember their heavenly citizenship (*politeuma*) and then wholeheartedly engage in the activities of everyday life (Phil 3, 20).

This urge for social involvement may be regarded as a characteristic of the Catholic religion. The contemporary understanding of the commandment to love one's neighbour is connected with such terms as human dignity, equality of men and women, human rights and solidarity. The differences among people do occur and this differentiation may lead to some beneficial results, such as the encouragement of charity (solidarity). Solidaristic actions, considered as practice of sharing with the others, are linked not only to material goods but spiritual ones as well.

Charity may be understood in different ways; as the exercise of pastoral counseling or psychological healing, as well as the development of political and social justice projects. Nevertheless it seems that charity should be linked to an individual attitude of contrite heart and repentance (*metanoia*). This notion of charity has a twofold nature: on the hand it means a practical (materialistic) concern to help the others in their needs, poverty and weakness; on the other hand, it is dependent on a spiritual sphere, on the ability of empathy, of giving emotional support and understanding. Therefore, it is possible to discern an intellectual aspect of charity linked to the individual perception of God's loving process of creation and constant sustenance of the world. Charity (*caritas*) is a human imitation of God's

providence. In other words, God in His transcendence invites people to share in His mutuality by empowering them with freedom. It is with the use of human imagination that freedom may result in the attitude of faith and moral endeavour which give concrete shape to human mutuality.

Charity may be understood as an individualistic engagement still Christians are called to take up the attitude of co-responsibility. The faith has an intrinsic profound community element within itself and solidarity forms an expression of interdependence among people, the supreme model of unity of the human race which is the reflection of the intimate life of one God in three Persons. Moreover, solidarist actions have a profound impact on social relations; as Geach states: „(...) nothing blinds the heart more than malice; and contrariwise a disposition to construe one's neighbour's words as meaning something true or reasonable pays off in increased mutual understanding.”.

Solidarity should be practiced within the ordinary circumstances of social life. Nevertheless the contemporary culture contains a large number of negative factors working against the awareness of the common good and the eagerness to further it. Such an environment is being described as a structure of sin. It is being referred to in the following way: „whenever the church (...) condemns as *social sins* certain situations or the collective behaviour of certain social groups, big or small, or even of whole nations and blocks of nations, she knows and she proclaims that such cases of *social sin* are the result of the accumulation and concentration of many *personal sins*. It is a case of the very personal sins of those who cause or support evil or who exploit it; of those who are in a position to avoid, eliminate or at least limit certain social evils but who fail to do so out of laziness, fear or the conspiracy of silence, through secret complicity or indifference; of those who take refuge in the supposed impossibility of changing the world, and also of those who sidestep the effort and sacrifice required, producing specious reasons of a higher order. The real responsibility, then, lies with individuals.”. The introduction of the category of social sins may be regarded as a helpful means for understanding the contemporary reality and for naming the roots of evil. There are two general attitudes of sinful behaviour: an urge for power (*libido dominandi*) and an all-consuming desire for profit.

As far as economic perspective is concerned the recent phenomena consist of the pace of technological change; rapid movement of capital; rise of corporate power, standarization process and the acceleration of

economic inequalities, insecurity and poverty. These phenomena undermine the proper functioning of democracy and diminish the level of civic participation. Moreover, the vision of the contemporary shows a profound internalization of market values in everyday life (market idolatry), with the prevailing trends of materialism, consumerism and expectations of immediate gratification; the extreme individualism and suspicion of community and solidarity.

It is possible to distinguish the values present in the Christian teaching (Gospel values) and values promoted through the economic mechanisms (market values). The former relate to the notions of stewardship, dignity of human beings, spheres of sanctity; stressing the linkage between an individual and community and the validity of obligations towards the community. Within the religious perspective individual security may be achieved through the process of involvement in community affairs and through sharing while the market values place the only guarantee of security in accumulation. Market values place at the central position an individual, regarded as a worker, owner or consumer; highlighting the importance of mobility, newness and youth.

Church as the discipline-providing body

The essence of the Christian social teaching may be encapsulated in the words of St. Paul: „Serve one another, rather, in works of love, since the whole of the Law is summarised in a single command: *Love your neighbour as yourself.*” (Ga 5, 13-14). Every Christian is regarded as a unique creation, as a human being and not doing, called to live by the Spirit in normal secular surroundings. Within the sphere of spirituality it is possible to discern special criteria for judging the consistency of one’s behaviour with the presence of Spirit. The criteria have been recorded by St. Paul (Ga 5, 22-23) as the following: love, joy, peace, patience, kindness, generosity, faithfulness, gentleness, self-control. There are also the opposite-side criteria, pinpointing on self-indulgence and works of flesh-activity not informed by God’s indwelling Spirit, such as: fornication, gross indecency and sexual irresponsibility, idolatry and sorcery, envy, disagreements, drunkenness, orgies and similar things.

Therefore the recommended path of action consists of a proper spiritual attitude, capable of recognizing the gifts received and of taking the individual responsibility for one’s life. A Christian response to sin is a change of behaviour, a conversion. This should include the recognition

of interdependence among people as a moral category and practising the virtue of solidarity. It should be remembered that it is difficult to accomplish much by a solitary action hence there is a need to organize small groups of committed people. Still one should remember that individual choices tend to make a difference.

There are various institutional arrangements for assuring norm-observance within the church as provided in the canon law. Still those mechanisms should be regarded as a means of helping and not of forcing as the membership in the church is based on a voluntary decision of a given individual. The institutional structure of the church is based primarily upon the individual ministry of the priests, working within the parishes, being the fundamental territorial structure of the religious community. While attending religious ceremonies every member of the church is being instructed about the specific content of the teaching of the church. Moreover, there are also means provided for in a strictly individual manner. One of them is the sacrament of reconciliation which may fulfill various tasks. Firstly, it is an individual examination of one's conscience; secondly, it comprises an external viewpoint made by the priest about the situation of the penitent; thirdly, it provides a psychological relief after receiving the forgiveness of sins; fourthly, it restores the broken relationship between the penitent and the community of believers.

One of the most best metaphors describing the nature of the Catholic church defines her as the Mother of all people. Hence, the conduct of the church should resemble family relations, full of dialogue, listening and communicating with others. Therefore, this dialogue should be participatory, public, patient and forgiving. The church should indulge in the science of bridgebuilding, avoiding the attitude of confrontation and practicing conversation, openness and humility.

Case study: The Social Capital of the Polish Catholics

The aim of the case study is to examine the possible influence of the Catholic religion in Poland upon the individual inclination to solidaristic behaviour. In this context solidarity is understood as an active participation in the social life. The analysis will focus on the group with highest indexes of religious involvement, as shown by the frequency of attendance in religious practices (a few times a week). First, the possible trend to solidaristic behaviour will be examined with regard to parish structure; then in com-

parison to the general eagerness to participation within the society, using the instrument of social capital formation. Lastly, the analysis will focus on the formation and practices of Radio Mary and its dependent institutions as an example of the contemporary Catholic input within the Polish society.

Sociological research on the values respected by the European societies (*European Values Study* 1981-1999) revealed that there is no uniform set of European values. The most crucial factor responsible for the differentiation among the European societies was the division on community-type societies (Poland, Portugal, Malta, Ireland, Italy, Romania) with a strong impact of religion upon the public life and on association-type societies (France, Germany, Sweden, Denmark, Norway), with a large role of politics, leisure activities and non-family bonds.

One of the most significant features of the Polish society is the very high level of uniform religious declarations, as 96% of Poles declare themselves Catholics, and 69% of them regard themselves deeply religious. Religiosity is being regarded as one of the most fundamental and constitutive elements of the Polish identity. Hence, so far the hypothesis on the inevitable secularization of the Polish society with the on-going process of modernization has not been positively proven. The Poles not only participate in the religious celebrations on a regular basis but also they regard the Catholic church as a trustworthy institution and are convinced about the importance of the religious doctrine upon the social life. Moreover, religion is being regarded as a source of vital rituals and a traditional reservoir of customs in the crucial moments of human life: birth (baptism), marriage and death (funeral).

As far as the level of acceptance of the Catholic morality is concerned, the research polls indicate that the vast majority of the Polish population (93%) generally recognizes positively the validity of the moral norms. Still only one-third (31%) of this group accepts the Catholic rules completely while the other two-thirds tend to regard the morality as incomplete, insufficient and too simplistic, thus unable to regulate effectively the complexities of everyday life situations.

The central place for religious involvement for the majority of Poles remains a local parish. Nevertheless it is not only the focal point for religious worship but also the centre of various social and charitable activities. The most popular endeavours are pilgrimages (76%), charitable activities concentrated on helping those in poverty (53%), advice counselling for families in troubles (33%), organizing help for the elderly (31%), for chil-

dren (28%), sick people (24%) and unemployed (19%). Nearly half of all parishes publish a local newsletter; one in three organize various cultural, tourist and sport activities; one in ten organize educational courses, senior clubs or cafés.

There are significant differences in the presence of various microstructures on the level of parishes functioning in the countryside, small town or city (cf. fig. 1). The most popular parochial institutions are religious groups and pastoral councils, even though these are less visible in large cities. Countryside parishes have the least number of family clinic, charitable groups and Catholic Action groups while the city parishes mostly lack parochial economic councils and groups of Radio Mary's Friends. The parishes in small and medium towns are characteristic for organizing charitable activities as well as various cultural, sport and tourist events.

Fig. 1. Activities of the local parish

Are the following institutions functioning in your parish?	The affirmative answers (percentage) of the inhabitants of:				
	countryside (N=402)	town to 20 th. (N=148)	town 20-100 th. (N=209)	city 101-500 th. (N=169)	city over 500 th. (N=147)
* religious groups	60	57	60	56	47
* parochial pastoral council	55	55	60	35	33
* parochial family clinic	13	36	36	33	22
* parochial charity group	15	29	31	30	23
* group of Catholic Action	12	28	27	24	19
* group of Radio Mary's Friends	18	21	27	13	23
* parochial economic council	11	10	13	6	9

For the majority of Polish society the local parish is the centre of religious life; still for the many of believers is a place for developing social skill, for receiving help in various difficulties and for engaging in the affairs of local community. The level of engagement in religious activities is dependent upon certain individual characteristics. Such social groups as the elderly and the retired people, the farmers and other countryside inhabitants, people with primary education, supporters of right-wing parties and women are more inclined towards religion; while younger people (aged 18-24), with leftist political preferences, higher professional status, men rather than women and inhabitants of big cities stress the private

character of their faith and their independence from the formal structures of the church.

Opinion polls examining the level of support for social activities and involvement pertain that the majority of Poles (65%) tend to regard solidarity and sensitivity for other people's affairs as well as eagerness to help them to be more important than the individualistic concentration of one's own problems. They tend to believe in the efficacy of such solidaristic actions. Moreover, there is an increasing trend in the number of people showing a pro-social attitude in the Polish society, many of them involved in the parish work.

The inclination to engage in the social activities supporting those in need is directly correlated to the level of religiosity: among the people more often attending religious services (few times a week) there is a greater number of those with pro-social attitude. Conversely, social passivity is positively correlated to the lack of religious involvement. An interesting social group are the farmers with a high level of social activity and simultaneously one of the most deeply engaged in religious faith (cf. fig. 2).

Fig. 2 Participation in religious practices and social involvement

	People active in support for local community, those in need, in civic organizations (percentage)			
	2001	2003	2005	2007
General	33	37	36	31
Participation in religious practices				
* A few times a week	52	49	54	47
* Once a week	35	38	38	35
* 1-2 times a month	33	34	32	27
* A few times a year	24	37	37	24
* Not participating	24	25	19	21

One of the most beneficial type of social capital is the bridging social capital. It is considered as a particularly important phenomenon as its main function is to increase the level of co-operation among the people of different social and economic characteristics. The bridging social capital has strong integrative outputs and leads to most positive results, among them economic benefits. The examples of this type of social capital activities may be the following: participation in non-governmental organizations, electoral activity on the local and central level, inclination towards donating

charities or the high level of trust in local authorities. The recent opinion polls in Poland reveal that the higher values of the bridging social capital index are correlated with the high frequency of participation in the religious practices. The social group of religiously active people is relatively well-organized and numerous as compared to those with irregular level of church attendance or non-believers.

The other types of social capital operate within the informal relationships of family or friends networks (bonding social capital). It is also within these types of social capital that the variable of frequent religious practices plays an important role. The religiosity factor positively influences the level of activity within the informal structures.

A particular example of the social activism of religiously-engaged people is the formation and existence of „Radio Mary”. It has been created in 1991 by one of the religious orders (Redemptorists) with the aim of broadcasting mainly religious programmes, with no commercials. Since then it has been supplemented by various initiatives and structures. Apart from the radio broadcasting station there exists a newspaper „Our Daily”, a TV station and the media college. People listening and supporting the Radio had formed „Family of the Radio Mary”, with its offices in parishes (with the parson’s consent), there emerged groups of „Radio Mary’s Friends”, also for young people and children. This institutional development of the Radio Mary and its filial structures is being regarded as quite remarkable.

Radio Mary organizes various religious events like pilgrimages, prayers or lectures. Its milieu has also been active on the political sphere, taking a clear stance on the debated moral issues and supporting specific right-wing political parties. On many occasions Radio Mary organized various actions within the economic sphere: protesting against the wrong privatization schemes and mismanagement of the domestic government in the state-owned enterprises or even initiating its own green energy initiatives. Generally, the opinions elaborated within Radio Mary are more critical and more pessimistic than opinions presented in other media.

As far as the social profile of Radio Mary’s listeners is concerned, there are mostly women (64%), countryside inhabitants (49%), retired people (66%) and over 55 year-old (61%), with primary education (49%), farmers (21%) and workers (19%). Vast majority of the listeners consider themselves as believers (68%) or deep-believers (30%). Hence the sociological analysis pinpoints that the group of Radio Mary’s listeners is formed of

traditionally religious people, socially conservative, less educated, poorer and living outside the big cities. The activities of Radio Mary are the means for articulating their needs, traditional, national opinions and interests as without the institutions formed around this broadcasting station their voice would have remain silent within the public sphere. Hence, this group of people may be compared to the social basis of the American notion of „religious right”, representing conservative Christians within the public and political sphere.

Conclusions

In the contemporary society the church may be seen as an institution deeply involved in the promotion of solidaristic behaviour, based on the recognition of the interdependence among people. The roots of such an attitude are based on a specific vision of a human nature. Within the Catholic social teaching the notion of development is understood as a complex term, including not only economic aspects but also cultural, social and moral ones. Therefore, any action towards the improvement of the economic situation of the people should necessarily address those other perspectives.

The church may be regarded as a ‘holistic entity’, performing various fundamental functions within a given society. Firstly, it gives unique reasons for a moral behaviour and thus supports the rule of law within a state. Secondly, it is constantly examining the contemporary social relations with the aim of warning its members of the possible dangers and evils. Thus, it performs the monitoring function and a crucial preventive task. Thirdly, the church administers with the specific instruments which are means of helping the attainment of moral goals. Those mechanisms include the sacraments, defined as a method of obtaining God’s assistance.

The case study aimed at examining the influence of the Catholic church in Poland upon the social activities of its members. The working hypothesis concerned the possible link between the level of engagement in religious activities with the pro-social behaviour upon the public sphere. It may be stated that within the given results of the opinion polls there exists a connection between those two spheres of activities. The people who often attend the religious celebrations (a few times a week) are those who are most familiar with the teaching of the church, also the Catholic social doctrine. They have also an opportunity to get familiar with various groups (like religious or charity groups, pastoral councils or parochial family clinics) active at the level of the parish; either passively or actively.

It seems that the level of the parish is the place of crucial importance for developing the necessary social skills, motivations and abilities for the future involvement in various external social activities.

The people regularly practicing and attending religious celebrations are also very motivated to moral behaviour, in accordance with the Christian standards. Those conditions result in the performing various social functions by those people; like membership and work within the non-governmental organizations, electoral activity or an inclination towards donating charities. Generally, the high-religiosity factor positively influences the level of activity within the formal structures (the so-called bridging social capital) as well as informal mechanisms (bonding social capital).

The social involvement of the religiously-engaged people may result also in the inward activities and the formation of structures within the church. One of such examples is Radio Mary, a small broadcasting station in Poland, performing various tasks: ranging from prayer, lectures and sermons, meetings and pilgrimages, to quasi-political activities. Radio Mary is sometimes regarded as a controversial entity in the public sphere („religious right”), nevertheless one may state that it forms a place for articulating the needs, opinions and interests of those groups who would otherwise have been silent, i.e. people who are socially conservative, less educated, poorer and living outside the big cities. Thus, the activities of this radio are of inclusive character, increasing the number of actors and broadening the scope of the public debate.

Concluding, it may be stated that the Catholic church contains within its teaching a profound social element which should be discernible among the attitude and actions of those most seriously involved in the religious practices.

Abstract

The aim of the paper is to analyze the role of the Catholic religion and the Catholic church, as an institutional entity, within the process of emerging social capital, using the relevant sociological data of the contemporary Polish society. The Church regarded as a 'holistic entity' performs various functions: firstly, it gives unique reasons for a moral behaviour; secondly, it is constantly examining the contemporary social relations; thirdly, the church administers specific instruments for attainment of moral goals. The case study aims at examining the possible link between the level of engagement in religious activities with the pro-social behaviour.

Jerzy Konieczny (Bydgoszcz-Łódź)

Saga na usługach współczesnej polskiej literatury marynistycznej

Ślady nawiązań do sagi jako gatunku literackiego w polskim piśmiennictwie oryginalnym i przekładowym od początku XIX do początku XXI wieku

Minęło ponad dwieście lat odkąd Jan Albertrandi, zbierając w latach 1789-1790 na terenie Szwecji materiały historyczne dla opracowania dziejów Polski, natknął się na opowieści skandynawskie, dokładniej: na islandzkie sagi, gotyckie runy, pieśni skaldów i druidów, by wspomnieć o nich na pierwszym posiedzeniu warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk w 1800 roku¹.

Stało się to w momencie, gdy wyartykułowano i uzasadniono podział literatury europejskiej na „literaturę Północy” i „literaturę Południa”, z nawiązaniem do dzieła teoretyczno-krytycznego z 1800 roku *O literaturze rozważanej w jej związkach z instytucjami społecznymi* autorstwa pani de Staël².

W opinii Bronisława Miazgowskiego, autora książki *Morze w literaturze polskiej*, „sagi, powstałe w ciągu około trzech wieków, a liczące dziś przeszło dwadzieścia tomów druku, zdumiewają obfitością twórczą, gdyż są dziełem niewielkiej grupy ludzi, około czterystu rodów, liczących łącznie około pięćdziesięciu tysięcy osób. Surowe piękno, wierność rzeczywistości bez upiększania i fantazjowania, tendencje humanistyczne – wszystko to sprawiło, iż są one jedynym tego rodzaju pomnikiem w literaturze świata”³.

Wiadomo dziś, że do wieku XIX sagi islandzkie pozostały bliżej nie znane poza krajem, w którym powstały.

¹ Zob. *Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej. Życiorysy, streszczenia, wyjątki*. Pod redakcją Ignacego Chrzanowskiego, Henryka Gallego, Stanisława Krzemińskiego. Warszawa 1906, t.I, s.161-167.

² Pani de Staël stwierdziła w swym opracowaniu: „Istnieją, jak mi się wydaje – dwie literatury całkowicie odrębne: literatura pochodząca z Południa oraz literatura, która wywodzi się z Północy; jedna to ta, której pierwotnym źródłem jest Homer, a druga ta, która bierze początek z Osjana [...]. Utwory angielskie, utwory niemieckie oraz niektóre pisma Duńczyków i Szwedów winny być zaliczone do literatury Północy, tej, która rozpoczęła się od bardów szkockich, legend islandzkich i poezji skandynawskich”. (Cyt. Za: M. Joczowa, hasło *Literatura Północy i literatura Południa*, [w:] *Słownik literatury polskiej XIX wieku*. Pod redakcją Józefa Bachorza i Aliny Kowalczykowej. Ossolineum 1991, s.501).

³ B. Miazgowski, *Morze w literaturze polskiej*, Wydawnictwo Morskie. Gdynia 1964, s.34.

W przeświadczeniu Marii Janion, wypowiadającej się na kartach *Estetyki średniowiecznej północy*⁴, odsłoniły jej składniki intensywne przeżycia dawności w dobie romantyzmu. Argumenty literackie znalazła badaczka w pismach Maurycego Mochnackiego, w zdaniach: „Narody zamieszkałe na całej przestrzeni ziemi Słowian miały liczne stosunki z ludami północy. Ślad praw, handlu, instytucji, zwyczajów i pieśni północnych na naszej ziemi ręką czasu zatarte, przekonywają, że ojczyzna i pienia Skaldów naszym przodkom musiały być znane. Przedłużmy więc wątek Poezji słowiańskiej i plon z ojczystych pamiątek zebrany, pomnóżmy smętnymi podaniami północy”⁵.

Apel Mochnackiego spotkał się – jak potwierdziła wyżej cytowana badaczka romantyzmu – z odprawą Joachima Lelewela i Kazimierza Brodzińskiego, a za nieskuteczną próbę jego spełnienia uznała dzieło Karola Szajnochy pt. *Lechicki początek Polski* jako „próbę dorobienia nam takiej północno – średniowiecznej przeszłości, jakiej w istocie nie mieliśmy”⁶.

Hipotezę podboju wyłożoną w przywołanym studium Szajnochy, opartą o Jomsborgsagę, scharakteryzował w 1873 roku Tadeusz Wojciechowski, pisząc z domieszką ironii w *Chrobacji. Rozbiorze starożytności słowiańskich*: „Teoria normańska jest prawdziwym arcydziełem literackim pod względem nagromadzenia szczegółów, wyszukania podobieństw, a szczególnie pod względem dialektyki. Dowody są olśniewające. Widać, że Szajnocha był w stanie dowieść wszystkiego, czego by zapragnął. Prócz tego książkę pełną erudycji gruntownej napisał stylem tak przyjemnym, że się czyta jak powieść. Ale patrząc bliżej na układ dowodzeń, nie można się nadziwić dowolności bez granic i fantazji bez hamulca”⁷.

Teoria Szajnochy znajdzie pewien pogłos w literaturze Młodej Polski. Jego publicystycznym wyrazem może być szkic Aleksandra Brücknera pt.

⁴ M. Janion: *Estetyka średniowiecznej północy*, [w:] *Problemy polskiego romantyzmu, seria trzecia*. Praca zbiorowa pod redakcją Marii Żmigrodzkiej, Ossolineum 1981. s.7-64.

⁵ Tamże, s. 54. Zdaniem Cieśli – Korytowskiej „uznał [Mochnacki] przeszłość za jedność mityczno – historyczną, nie oddzielając epok i nie zrywając ciągłości tradycji, na którą w jego ujęciu składają się synteza kulturalnej spuścizny słowiańskiej, ludowej i chrześcijańskiej(średniowiecznej) [...]. Zwracał uwagę na kulturotwórczą rolę mitu; interesował się nim głównie w związku z historią, zalecał badanie sag i podań, będących wspólnym obszarem mitu i historii.” (M. Cieśla – Korytowska: hasło – Mit, [w:] *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, dz. cyt., s.562

⁶ Jak przypis 4, s. 64.

⁷ Cyt. Za: *Polska krytyka literacka (1800-1918). Materiały. Objąsnienia. Karol Szajnocha*. Warszawa 1959, t. III, s. 405

Fata Morgana ze słowami zachęty: „Otóż powtarzam, że zanadto głucho u nas, u poetów jak u historyków, o stykach polskich z cudownym, groźnym, ponurym światem wikingów i konungów północnych, duńskich i szwedzkich”⁸.

Historycznoliteracki zapis realizacji sugestii Brücknera przynoszą dwie książki Tadeusza Linknera: *Z mare tenebrarum na słoneczny Hel. W kręgu myśli batycko – pomorskiej Tadeusza Micińskiego* oraz *Mitologia słowiańska w literaturze Młodej Polski*, zwłaszcza komentarze do dramatów Micińskiego pt. *Słoneczny król* oraz *Koniec Wenety*.

Zenon Ciesielski wypunktował w swoich *Zbliżeniach skandynawsko – polskich* zasługi Wawrzyńca Benzelstierny Engelströma oraz Alfreda Jensena na rzecz popularyzacji w Polsce motywów skandynawskich w piśmiennictwie polskim od czasów najdawniejszych.

Od 1960 r., po drugim wydaniu pierwszego tomu *Sag islandzkich* w przekładzie Artura Górskiego, poszerzyła się lista opracowań naukowych dotyczących epiki skandynawskiej jako tworzywa artystycznego i dokumentu historycznego.

Jerzy M. Szkup na kartach łódzkiego półrocznika pod nazwą „Zagadnienia Rodzajów Literackich” w haśle *saga* wyszedł z propozycją zdefiniowania islandzkiego lub skandynawskiego utworu prozą: „Saga jako epika prozą nosi wyraźnie cechy formalno-treściowe wyróżniające ją spośród innych gatunków. Charakterystyczny dla sagi jest oszczędny bezosobowy sposób narracji, której podstawą jest kolejność wydarzeń w czasie. Dystans narratora i brak wyjaśnień dotyczących motywów postępowania bohaterów spowodowało położenie nacisku na wagę wydarzeń [...]”.

Jerzy Szkup wyjaśniał następnie przyczyny, które złożyły się na powstanie tego gatunku oraz scharakteryzował pięć grup sag islandzkich, wśród których najwyżej ocenił sagi o królach, dotyczące władców Norwegii i Danii, rządzących między IX a XIII wiekiem⁹.

⁸ Cyt. Za: Tadeusz Linkner: *Mitologia słowiańska w literaturze Młodej Polski*. Gdańsk 1991, s.140

⁹ J.M. Szup: hasło *Saga*, [w:] „Zagadnienia Rodzajów Literackich”, Łódź 1964, t. 7, z. 1, s. 125-126,

Natalia Leman uznała sagę jako „zbiórcze określenie staroskandynawskich, głównie islandzkich dzieł prozy narracyjnej, spisanych na przestrzeni XIII-XIV w., choć powstałych dużo wcześniej”, po czym scharakteryzowała w zależności od tematyki sagi królewskie, sagi rodowe i sagi legendarne, posilując się głównie opracowaniami naukowymi autorów zagranicznych. Wypunktowała tezę, iż „sagi królewskie łączą wiarygodność historyczną z elementami powieści awanturczko – przygodowych”. (Zob. N. Leman, hasło *Saga*, [w:]

Liczne komentarze wokół składników historycznych zawartych w tych przekazach podał Gerard Labuda w rozdziałach swojej książki pt. *Fragmenty dziejów słowiańszczyzny zachodniej* oraz w hasłach *Słownika starożytności słowiańskich*¹⁰. Podobnie czynił Marian Adamus w książce *Tajemnice sag i run*. Margaret Schlauch poświęciła opracowanie zatytułowane *Stare sagi islandzkie* sagom jako historiografii oraz wpływom sag na późniejszą twórczość literacką (egzemplifikacją objęła dramaturgię Ibsena), przy czym ten ostatni wątek zamknęła konkluzją: „Przedstawiłam tu jedynie kilka przykładów wskazujących na rolę, jaką odegrały sagi staroislandzkie jako stymulator współczesnej twórczości. Istnieje więc wiele powodów, byśmy interesowali się sagami również i w naszych czasach [...]”¹¹.

Liczne potknięcia autorów polskiej powieści historycznej nawiązujących do surowca sag wyliczyła Halszka Szoldrska w opracowaniu *Polska wczesnodziejowa – wizja literacka i fakty naukowe*. Usprawiedliwiał ten stan rzeczy Robert Stiller: „W odbiorze sag długo przeważała tendencja do uważania ich głównie za źródła historyczne, toteż brano ich treść dosłownie i zwłaszcza sagi królewskie wzbudzały zainteresowanie od wieków [...]. W aspekcie historii literatury sagi z dodatkiem pokrewnych im form prozy islandzkiej to poza Islandią jedyny w całym średniowieczu europejskim przykład prozy narracyjnej w języku narodowym [...]. Jako forma artystyczna sagi wyprzedziły o 6-7 stuleci wiele czołowych odkryć prozy współczesnej i zarówno dzięki temu, jak przez swój ogrom i świetność artystyczną, są w literaturze światowej jeszcze raz zjawiskiem bez precedensu. Ich olbrzymi i raz po raz aktualizujący się wpływ daje się odczuć w wielu krajach [...]”¹².

Dla odbiorcy polskiego sagi były cenne jako materiał zawierający wczesne echa wydarzeń związanych z początkami polskiego Tysiąclecia, których rozgłos doleciał poza Bałtyk, ku brzegom Skandynawii, Anglii i Islandii, a które u nas nie zostały zapisane. Przygotowany przez Artura Górskiego w latach międzywojennych, ostatecznie nie wydany drugi tom

Słownik rodzajów i gatunków literackich pod redakcją Grzegorza Gazdy i Słowini Tynieckiej – Makowskiej. Wyd. Universitas. Kraków 2006, s. 665..

¹⁰ Zob. zwłaszcza hasła: *Jómswikingowie*, [w:] *Słownik starożytności słowiańskich*. Ossolineum 1964, t. 2, s. 339-340; *Olaf Trygwason*, tamże, 1967, t.3, s. 471-472; *Źródła skandynawskie (pisane) do dziejów Słowian*, tamże, 1982, t. 7, s. 207-214.

¹¹ M. Schlauch: *Stare sagi islandzkie*. Warszawa 1976, s.143.

¹² Cyt. Za: *Słownik pisarzy skandynawskich* pod redakcją Zenona Ciesielskiego, Wiedza Powszechna. Warszawa 1991, s. 241-242

Sag islandzkich z zawartością *Księgi królów* (*Heimskringla*) pióra Snorriego Sturlussona i słynnej *Sagi o Jómshorgu* (*Jómshwíkingasaga*) „owiewa – jak wyjaśnia tłumacz-zapachem morza początki naszej świadomości narodowej”. I dalsze jego słowa: „U brzegów tego Bałtu widzimy Bolesława, widzimy Mieszka, stali tam zapewne nieraz ich poprzednicy, Normandowie duńscy i szwedzcy bliższymi byli wtedy sąsiadami naszymi niż Niemcy. Niemców dzieliły od nas plemiona zachodnio – słowiańskie. Morze oblewało progi rodzącej się państwowości Piastów. Pomorzanie zajmowali brzeg morski od Wisły do Odry, ich miasta Szczecin, Wolin, Kołobrzeg, Gdańsk były oczyma, którymi Polska pierwszych Piastów patrzyła na północ, kiedy rozpoczynała swój dialog z wiekami”¹³.

Odzyskanie po drugiej wojnie światowej całego, historycznie polskiego, wybrzeża spowodowało zainteresowanie pisarzy historią tego regionu i naszymi tradycjami morskimi. Powieściową wizję średniowiecza odtworzyli m. in. Władysław Jan Grabski w *Sadze o jarlu Broniszu*¹⁴ i Jerzy Bohdan Rychliński w *Sadze o Jarlu i Piastównach*¹⁵.

Trylogia Władysława Jana Grabskiego jako powieść o średniowieczu z elementami sag skandynawskich

Grabski określił zakres wykorzystania piśmiennictwa skandynawsko – normańskiego: [...]. Jeśli chodzi o teksty źródłowe, dotyczące bezpośrednio spraw polskich poruszanych w *Sadze o jarlu Broniszu* – czytamy w jego *Historii jednej powieści* – można by je zsumować na paru kartach druku, a teksty normańskie na kilkudziesięciu stronach. Cała reszta, około dziewięćset stron powieści, to dzieło wyobraźni pisarza i jego osobistej

¹³ Cyt. Za: Witold Ostrowski: *Poza Bałtyk do początków Tysiąclecia*, [w:] „Kierunki” 1960, nr 25, s. 6.

¹⁴ Zob. biografię W. J. Grabskiego oraz bibliografię jego twórczości w haśle przygotowanym przez J. Cz. [Jadwigę Czachowską] dla wydawnictwa: *Współcześni polscy pisarze i badacze literatury. Słownik bibliograficzny. Tom trzeci G-J*. Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne. Warszawa 1994, s. 144-146.

¹⁵ Zob. życiorys J. B. Rychlińskiego oraz spis publikacji na temat jego twórczości w hasłach opublikowanych przez Stanisława Telegę oraz K. B. [Katarzynę Batore]. Hasło: *Rychliński Jerzy Bohdan (1892-1974)* opracowane przez Telegę [w:] *Polski Słownik Bibliograficzny*, t. XXXIII, Ossolineum 1991-1992, s. 377-379. Hasło: *Rychliński Jerzy Bohdan (1892-1974)* zredagowane przez K. B. [Katarzynę Batore], [w:] *Współcześni polscy pisarze...*, dz. cyt., tom siódmy R-Sta, Warszawa 2001, s. 132-136

odpowiedzialności za odtwarzaną historię i posługiwanie się nią dla różnych celów [...]”¹⁶.

Powieść pisana w okresie okupacji, po opanowaniu przez autora dzieł mediewistów francuskich i licznych rozmowach konsultacyjnych z ks. prof. Stanisławem Dołęgą Kozierowskim, oraz poznaniu tekstu *Sagi o Olafie Trygvasonie*, przybrała formę uwarunkowaną okolicznościami jej narodzin. Oddajmy raz jeszcze głos pisarzowi sięgając po jego wynurzenia zawarte w *Historii jednej powieści*: „[...] Okoliczność, że napisałem *Sagę* w czasie okupacji hitlerowskiej, zdeterminował jej styl, język i kompozycję. Pracowałem w rdzennej Polsce przeżywającej najcięższy etap swoich dziejów. Pisałem dla Polaków walczących o własny byt i o istnienie narodu skazanego przez okupanta na eksterminację. Na moich oczach likwidowano szkolnictwo, niszczone księgozbiory, rabowano muzea, konfiskowano archiwa, rozwalano pomniki, a nade wszystko mordowano programowo inteligencję polską i aktywność społeczną.

Pisząc *Sagę* musiałem myśleć o tym, kto będzie ją czytał, kiedy będzie ją czytał i ... po co? Niepowtarzalna sytuacja. Na pewno będą to ludzie, myślałem, prostego obyczaju, o głodnych sercach i wielkich potrzebach. Uwolnionego z obozu głodomora nie karmi się ciastkami. Pierwsza strawa powinna w nim ożywić zanikające w uciśnieniu, nędzy i rozpaczony pierwiastki rozwojowe, odbudować zmysł równowagi, pewność siebie, wiarę w życie i swoją w nim rolę. Dlatego dałem powieści język łatwy, z lekka tylko archaizowany, wzbogacając mowę słownictwem, które wydawało mi się godne przypomnienia. W kompozycji dbałem o chronologiczny tok zdarzeń, w fabule o atrakcyjność i tempo nasycając całość, bez dygresji, możliwie pożyteczną informacją. [...]”

Aby nadać powieści charakter w miarę wiernego obrazu Polski piastowskiej, opatrzył tekst główny szczegółowymi przypisami, rodzajem komentarza na temat postaci i wydarzeń, popartego omówieniem ważniejszych źródeł, z których korzystał. Uznając odmienną rolę historyka i pisarza, pisał, że „[...] powieściopisarz upośledzony koniecznością wyboru jednej z wielu równie prawdopodobnych możliwości, ma nad historykiem tę przewagę, że nie jest tak jak on odpowiedzialny za ścisłość naukową swego utworu. Był działaczem w ramach zdrowego rozsądku, uwzględniając stan

¹⁶ Wł. J. Grabski: *Historia jednej powieści*, „Kierunki” 1966, nr 18, s. 1, 3

wiedzy obowiązującej w okresie tworzenia dzieła, a nie gardził twórczą intuicją¹⁷.

Komentarz historyczny wspiera bardzo mocno intuicję pisarską Grabskiego, który przy omawianiu motywów, epizodów i postaci powieściowych powołuje się na różne opracowania (polskie i obce), potwierdzające wersje literacką¹⁸.

Krytycznie odnosi się do tych źródeł opartych na zbyt niepewnych podstawach obalonych po części przez badaczy. Często zmuszony był prowadzić spory z historykami na temat nieścisłości faktograficznych¹⁹. Języckiem uwagi dla profesjonalnych badaczy dziejów była wieńcząca powieść bitwa pod Zwłodziem. Spierano się o miejsce tej rozstrzygającej batalii i układ sił w niej uczestniczących²⁰. Znacząca batalistyki morskiej Edmund Kosiarz podaje opis bitwy całkowicie przystający do wersji Grabskiego²¹. Uznaje się ponadto Grabskiemu za zasługę, że pierwszy dał wizję morza i żeglarskiego charakteru Słowian nadbałtyckich²².

Sagi islandzkie posłużyły Grabskiemu za kanwę dla dziejów Świętosławy. W komentarzu Halszki Szoldrskiej czytamy: „Książka jego powstała w okresie, kiedy epizody [oparte o sagi – J. K.] jeszcze uznawane były za źródłowe w stosunku do naszej przeszłości [...]. Czołowa postać książki, Świętosława, jest posągowa i ludzka zarazem. Oddana polityce prowadzonej na rzecz syna [Olafa, późniejszego króla Szwecji – J. K.], własnym am-

¹⁷ Wł. J. Grabski: *Saga o jarlu Broniszu*, Warszawa 1972, s. 705.

¹⁸ Autor omawiając postaci Bolesawa Chrobrego, Bronisza, Dzika, Eryka Zwycięskiego, Olafa Trygvasona, Sigrydy Storrad, Sigvaldiego oraz Svena Widłobrodego powołuje się m. in. na kroniki Thietmara z Merseburga, Saxo Grammaticusa, Adama z Bremy, prace polskich historyków Leona Koczego, Stanisława Zakrzewskiego i Józefa Widajewicza oraz sagę *O Olafie Trygvasonie* Snorriego Sturlusona. Oprócz tego cytuje wielokrotnie nie nazwane z tytułu sagi staroskandynawskie.

¹⁹ Zob. przypis 16.

²⁰ Tak się rzecz dzieje z pracą Leona Koczego, *Polska i Skandynawia za pierwszych Piastów*, której tezy Grabski podważa. Dotyczą one twierdzenia o sojuszu Wędów czyli Polaków z Olafem Trygvasonem w czasie bitwy [jak badacz wskazał] pod Svolden.

²¹ Zob. E. Kosiarz: *Bitwy na Bałtyku*, Warszawa 1978, s. 19-20. Wersję o bitwie pod Svolden utrzymał jeszcze w 1958 roku Jerzy Eugeniusz Płomiński: „W sadze zabłysnął Grabski nieprzeciętnym talentem batalistycznym [...]. jego opis bitwy morskiej pod Svolden na Bałyku, stoczonej przez flotę szwedzko – duńsko – polską i norweską, zakończonej całkowitym rozgromieniem Norwegów i śmiercią króla norweskiego, należy do pereł kunsztu batalistycznego [...]” [w:] *Powieściowa wizja średniowiecza*, „*Zycie i Myśl*” 1958, nr 5-6, s.210.

²² Zob. H. Szoldrska, dz. cyt., s.206

bitnym i przewidującym planom, stoi w kręgu miłości króla i potężnych spraw [...]”²³.

Własne odczytanie materiału o dziejach siostry Bolesława Chrobrego, córki Mieszka I i Dąbrówki, Świętosławy–Sigridy (Storrady) utrwalił w komentarzach historycznoliterackich Julian Krzyżanowski i Jerzy Eugeniusz Płomieński.

Pierwszy z nich, pod pseudonimem J. K. Dębowski na stronach *Naszej dzisiejszej powieści o średniowieczu*²⁴, po przeczytaniu w 1946 roku I tomu *Sagi* pt. *Zrękowiny w Uppsali*, skonstatował: „[...] Świętosława *Sagi* ma w sobie coś z wielkich kreacji szekspirowskich i należy do tych postaci, które pozostają na długo w pamięci czytelnika po odłożeniu książki, w której się je spotyka [...]”²⁵.

Drugi z komentatorów²⁶ osobowość Świętosławy określił słowami: „[Sigrida – Storrada]. Ta księżniczka polska, zwana z polska Świętosławą, siostra Bolesława Chrobrego, najpierw królowa szwedzka, następnie duńska, wielbiona w sagach skandynawskich, wyróżniana również chlubnie w skandynawskiej historiografii [...] była władczynią mądrą, politycznie dalekosiężną, o nieugiętym przy tym charakterze, słowem: należała do rzadkiego gatunku wielkiej kobiety na tronie [...]”²⁷.

Przywołana w tym opracowaniu Halszka Szoldrska analizuje błędną – jej zdaniem – sugestię Grabskiego, że Bolesław Chrobry przez siostrę swoją, Świętosławę „ugruntował panowanie nad Bałtykiem”. Opierając się na opinii Gerarda Labudy stwierdziła, iż „mało prawdopodobna jest jakaś pomoc militarna, a także jakieś poważniejsze zaangażowanie Bolesława w politykę północną, nie przedstawiającą dla niego specjalnego znaczenia, tym bardziej, że jego interesy polityczne związane były z całkiem innymi rejonami [...]”²⁸.

Jednocześnie tonowała uwagę krytyczną spostrzeżeniem, iż „wprowadzane przez pisarza elementy północne nie zakłócają ani politycznego, ani kulturalnego obrazu naszego kraju”²⁹. W przeświadczeniu Szoldrskiej

²³ Tamże, s. 139, 206

²⁴ Dębowski J. K. (pseud. J. Krzyżanowskiego): *Nasza dzisiejsza powieść o średniowieczu*, [w:] „*Nauka i Sztuka*”, miesięcznik, kwiecień 1946, r. II, nr 4, s. 18–30.

²⁵ Tamże, s. 23.

²⁶ Płomieński J. E.: *Powieściowa wizja średniowiecza*, dz. cyt., s.205–210.

²⁷ Tamże, s. 209.

²⁸ Zob. H. Szoldrska, dz. cyt., s. 115.

²⁹ Tamże, s. 231.

skorygować należy zapisy Grabskiego dotyczące historii Kołobrzegu³⁰ i fragmenty sugerujące czytelnikowi słabość średniowiecznego rzemiosła³¹.

Do tego rodzaju ingerencji badaczki w zapisy tekstowe powieściopisarza Grabski przygotował czytelnika w *Historii jednej powieści*: „[...] W *Sadze* nie zafałszowałem obrazu kultury materialnej Polan epoki Chrobrego, intuicyjnie odtwarzając stany, które nauka potwierdziła dopiero w kilkanaście lat po napisaniu powieści”³².

O swoim rzucie w przeszłość wypowiedział się Grabski w 1965 roku w rozmowie kierowanej przez Józefa Szczyпка: „[...] Z mojej strony był to wielki akt wiary. Uwierzyłem, że Rok Tysięczny nie był przypadkiem, ale testamentem i nadal obowiązuje. Że my tam, w Kołobrzegu czy na tej wyspie Wolin, niemożliwych – jak zdawało się – do odzyskania, znowu będziemy. Wierzyłem, że historia ma swój sens i konsekwencje. Trzeba ją rozumieć, by nie kaleczyć się rzutami wstecz, pod prąd. Jestem o tym najgłębiej przekonany. Toteż miałem ogromną satysfakcję, kiedy w trzy lata po ukończeniu *Sagi* mogłem z żoną zwiedzać Wolin i sprawdzać z rzeczywistością swoje wizje literackie. Pan wie, czego się wtedy obawiałem? Miałem stracha czy z pewnego miejsca jest naprawdę widoczne owo <<srebrne wzgórze>>, które opisałem w powieści. I co? Było ono widoczne. A przecież, pisząc swą trylogię, nie znałem zupełnie Wolina [...]”³³.

Nad lekturą powieści Jerzego Bohdana Rychlińskiego pt. *Saga o Jarlu i Piastównach*

Poniższy wywód nawiązuje do edycji przygotowanej przez Wydawnictwo Poznańskie z 1974 roku, przekazanej do upowszechnienia kilka miesięcy po śmierci pisarza i obejmującej dwie części składowe: *Szczęście z morskimi oczami* oraz *Sagę o Jarlu i Piastównach*. Pierwsza – drukowana była w 1962. Tytułowa *Saga* jest pierwodrukiem, kontynuującym temat walki pierwszych Piastów o wybrzeże bałtyckie.

³⁰ Tamże, s. 88.

³¹ Tamże, s. 50.

³² Jak przypis 16, s. 2.

³³ *Rozmowa z Władysławem Grabskim. Rozmawiał Józef Szczyпка. Z wizytą w Gołębkach*, [w:] „*Kierunki*” 1965, nr 32, s. 1, 6. Lech Leciejewicz w haśle *Wolin* w *Słowniku starożytności słowiańskich*, t. 6, 1977, s. 561 pisał: „[...] W w. X na wyniesieniu położonym dalej ku północy, tzw. Srebrnym Wzgórzu, powstała nowa dzielnica [...]. Znaleździł skarbów srebrnych, które dały początek nazwie wzgórza, świadczą o aktywnym uczestnictwie w wymianie dalekosiężnej [...]”.

Rychliński był rzecznikiem tworzenia kultury morskiej. By wykazać stosunek najstarszych Słowian wobec spraw morskich, można było się jedynie oprzeć na informacjach źródeł pisanych, pochodzących najczęściej spoza kręgu słowiańskiego. Tak kwestię tę pojmuje Gerard Labuda pisząc na temat: *Morze w kulturze plemion słowiańskich*³⁴. Opinii światowej znane są głównie morskie osiągnięcia nadbałtyckich Skandynawów, utrwalone w sagach i kronikach średniowiecznych. Stały się one ważnym elementem składowym europejskiej kultury morskiej. Nie dziwi więc fakt, iż Rychliński sięgnął po bezcenne skarby literatury wczesnoskandynawskiej – sagi o morskich wyczynach Skandynawów, kierując się przede wszystkim świadomością, że brak tych tekstów w przekładach. Na potrzebę przywoływania tych źródeł wskazywał Rychliński w licznych wywiadach. Odpowiadając Markowi Aparadowi Kowalskiemu w wywiadzie ogłoszonym na łamach „Argumentów” stwierdził: „Polska Piastowska na Bałtyku, spojrzenie na Skandynawię i Wikingów od naszej strony, mądra polityka morska Mieszka I – wszystko to stanowi pasjonujący zespół zagadnień. Znam Skandynawię i jej wody aż po Przylądek Północny, śledziłem źródła do tamtego okresu czasu i napisałem *Szczęście z morskimi oczami*”³⁵.

Nawiązując do sagi o Wikingach chciał przedstawić nie tylko przygody, ale, jak sam mówił: „Nas obchodzą [...] jej elementy odnoszące się do piastowskiej racji stanu w zwierciadle legendy. Nie mogę się wyrzec współczesnego znaczenia sagi dla nas, jej sensu”³⁶.

Na *Szczęście z morskimi oczami* spojrzano jako na utwór sięgający bałtyckich czasów Mieszka I, w którym zużytkowano swoista aurę i świat wizji Rychlińskiego, „dla wypełnienia – zdaniem Leszka Proroka – konturów tak skąpo zarysowanych szczupłymi przekazami historii”³⁷.

Utwór prezentowano jako upowieściowiony rapsod, rycerską balladę nawiązującą do sagi o jomskich Wikingach i ich twierdzy Jomsborgu jako strażnicy u wrót słowiańskiego Wolina. Pojawiło się w nim imię króla Burisleifa (Burislafa), pod którym to mianem występuje Mieszko i Bolesław³⁸.

³⁴ G. Labuda: *Morze w kulturze plemion słowiańskich*, [w:] *Morze w kulturze świata*. Praca zbiorowa pod redakcją Andrzeja Piskozuba, Ossolineum 1976, s. 24.

³⁵ M. A. Kowalski: *Widziane z Mewiego Dworu. Rozmowa z Jerzym Bohdanem Rychlińskim*, [w:] „Argumenty” 1974, nr 2, s. 11.

³⁶ Cyt. za: Odbitka korektorska fragmentu książki Stefana Lichańskiego, *Wśród mówiących prozą*, Sygn. rękopisu w Bibliotece PAN w Gdańsku (B PAN G Ms 5284).

³⁷ L. Prorok: *Pozegnanie marynisty*, „*Życie Literackie*” 1974, nr 15, s. 12.

³⁸ Stanisław Telega, opracowując rozdział swojej książki poświęconej powieściom

Stefan Lichański odczytał przywołanie Burisleifa jako imię człowieka i miano idei, która zagroziła Wikingom drogę na słowiańskie Pomorze: „Słowa Mieszka mówiące o tym, iż <<względ na własną ojcowiznę idzie przed wszelkimi innymi >> nie brzmią tu jako okrągły i dźwięczny zwrot retoryczny. Rychliński wskrzesza przeszłość nie dla jej własnych czysto estetycznych powodów, ale ze względu na jej rolę i znaczenie dla nas [...]”³⁹.

Jerzy Durnatt uważa, iż z pozoru fantastyczne wydarzenia dotyczące bractwa jomsborskiego i legendarnego grodu Jomsborga znajdują pełne potwierdzenie w trwających badaniach archeologicznych na wyspie Wolin⁴⁰.

Rychliński wykazał ostrożność w tej materii konsultując tematykę wolińską z Władysławem Filipowiakiem, autorem monografii pt. *Wolin, Wineta, Jomsborg*⁴¹.

Surowej oceny ze strony Halszki Szołdrskiej doczekała się powieść *Saga o jarlu i Piastównach* wskazana jako pozycja „przepojona normanizmem, oparta na zdyskredytowanych przez historiografię wątkach jomsborskich”⁴². W jej odczytaniu „Rychliński pozostaje pod sugestią potęgi fikcyjnej druży-

i opowiadaniom o Bałtyku dostrzegł różnicę w usytuowaniu postaci Mieszka i Bolesława na kartach powieści Rychlińskiego i Grabskiego. Różnice wynikały stąd, iż u pierwszego z pisarzy Burlisław występuje jako Mieszko, w *Sadze...* jako Bolesław; w obu powieściach występuje Sygwaldi, władca Jomsborgu, ale w *Szczęściu...* występuje on za Mieszka I, a w *Sadze...* za Bolesława. Zob. list Stanisława Telegi w *Korespondencji J. B. Rychlińskiego*. Sygn – rkpsu B PAN G Ms 5277, t. 5, k. 22.

W kwestii dotyczącej biografii dwóch Piastów wypowiedział się Bronisław Miazgowski. Przypomniiał, iż sagi islandzkie zostały spisane w XII-XIV w., powstały jednak wcześniej, w każdym razie po okresie życia i Mieszka, i Chrobrego. Pomieszano jednak czyny i imiona jednego i drugiego, w następstwie określono ich jednym imieniem Burisleif [u Rychlińskiego – Burlisław].

Bardziej rozbudowany komentarz pióra Miazgowskiego otrzymał następującą redakcję: „Burisleif czy Burlisław to wyraźnie zniekształcenie czy przeinaczenie skandynawskie słowiańskiego imienia Bolesław. Zrozumiałe, że opisując wstecz mogli sagmadrowie czy później spisywacze sag określać Mieszka tym imieniem, ale czy jest rzeczą słuszną, gdy pisze Pan o Mieszku przed okresem działalności Bolesława (którego sława zatoczyła szersze kręgi niż sława jego ojca) nazywać Mieszka Burlisławem? To pierwsza wątpliwość. A druga: Nie tylko historycy polscy, a z pisarzy – Grabski i Jasienica uważają, że Mieszko i Bolesław łącznie określani są tym wspólnym imieniem Burisleif, i że chodzi tu na pewno o naszych królów [...]”. Zob. list Bronisława Miazgowskiego, w *Korespondencji J. B. Rychlińskiego* Sygn. B PAN G Ms. 5277, t.2, k.92, s. 3.

³⁹ S. Lichański: *Szczęście z morskimi oczami*, „Morze” 1962, nr 11, s. 30

⁴⁰ J. Durnat., *Piastowska saga Rychlińskiego*, „Kierunki” 1962, nr 50.

⁴¹ Zob. list Władysława Filipowiaka, w *Korespondencji J. B. Rychlińskiego*. Sygn. B PAN G Ms 5277, t. 6, k.26.

⁴² H. Szoldrska, dz. cyt. , s. 196.

ny normańskiej, a jednocześnie nie docenia mocy pierwszych Piastów, podobnie jak nie bierze pod uwagę istnienia grodów pomorskich i ich flot⁴³.

Jest i takie zdanie: „Książka Rychlińskiego ma całkowicie charakter sparafrazowanej sagi i tylko niektóre wątki dotyczą bezpośrednio Pomorza i Polski⁴⁴”.

Znacznie łagodniejszą ocenę wystawił materiałom wykorzystanym przez Rychlińskiego w *sadze o Jarlu i Piastównach* prof. Kazimierz Ślaski w recenzji wewnętrznej powieści, zleconej przez Wydawnictwo Poznańskie. Opinia ta wprowadziła następujący element oceny: „Powieść J.B. Rychlińskiego stanowi oryginalną próbę przeróbki niektórych sag (np. *Saga o Olafie Trygvasonie*, *Saga o Jomsborgu* itd.) i powiązanie ich z dziejami Pomorza i Polski w X wieku, we własnej interpretacji autora. Ponieważ historyczność sag jest wysoce dyskusyjna, a ponadto istnieje szereg wersji tych samych wątków, Autor korzysta z nich dość swobodnie, do czego ma pełne prawo [...]”⁴⁵.

Saga skupia wątki historyczne i postaci autentyczne, wątki romansowe, wyróżniające się postaci bohaterów i ich niezwykle przygody, zawierające elementy kroniki, romansu, przygód i kolorytu lokalnego. Rychliński pisał z przekonaniem, że saga jest polska, bo wysnuta z dziejów Polski i z ducha pobratymczych nam plemion przymorskich.

Zachowując konstrukcję wikingowskich mitów, pisarz starał się odtworzyć ich bliższą prawdy słowiańską treść. Najmocniej bronił pisarz konstrukcji wizji oraz charakteru bohatera jakim jest Wieszczek, słowiański skald, zwany inaczej Smant. Z wyjaśnień autora *Sagi* wynika, iż „rodowód jego wiedzie od Smętka pomorskiego⁴⁶”. Ta nowa wizja Smętka wykazuje pewną zbieżność z wcześniejszymi jej kreacjami w prozie polskiego marynisty. Na przykład wykazuje podobieństwo ze Smantem z *Magii Wielkiego Fina*. Dotyczy ono mianowicie jego skandynawskiego pochodzenia, a także związku z Mieszkiem I, o którym Smant wspomniał w swej pierwszej roz-

⁴³ Tamże, s.117.

⁴⁴ Tamże, s. 115.

⁴⁵ Zob. *Korespondencja J. B. Rychlińskiego*, Sygn. B PAN G Ms 5277, t.5, k. 177-179. (Tu: kopia recenzji wewnętrznej powieści J. B. Rychlińskiego). Recenzent nadmieniał, że najnowsze poglądy historyków na wydarzenia opisane w powieści podaje G. Labuda: *Fragments z dziejów Słowiańszczyzny Zachodniej*, t.II. Poznań 1964, s. 127 i n., 184-190, 191-220, 235-259.

⁴⁶ Zob. *Kopia listów Jerzego Bohdana Rychlińskiego do różnych adresatów*, Sygn. Rkpsu B PAN G Ms. 5274, k. 92. List do Wydawnictwa Poznańskiego z dnia 10 marca 1972 r.

moście z Sygurdem Jonfskim⁴⁷. Na tym jednak kończą się prawie wszystkie podobieństwa. Jest to bowiem znów nowa, różna od wcześniejszych kreacji bohatera. ⁴⁸. Nosi ta postać imię Wieszcza, bowiem był kapłanem czy kimś w tym rodzaju. Normanowie i inne ludy Północy zwą go Smentirem. Wieszcze pełni w *Sadze o Jarlu i Piastównach* funkcję powiernika królewskich zamysłów i planów, a jednocześnie ich realizatora. Mieszko nazywa go „starym druhem”, a służący w drużynie Mieszka Ylermi określa go mianem „przyjaciela króla Burislafa”. Wieszcze sam nazywa siebie „sługą Piasta i krewnym Orła Białego”⁴⁹. Wieszcze jest w tej powieści skaldem – lirnikiem, głoszącym przy wtórze lutni islandzkie sagi. Sam bohater nie tyle uważa się za skalda, ile za wizuna. Skaldowie bowiem umieją opiewać kunsztownie to tylko, czego byli naocznymi świadkami i uczestnikami. Będąc zaś wizunem, Wieszcze miewa różne zwidy dotyczące najbliższej i dalekiej przyszłości. Na przykład przepowiada losy najmłodszej Piastówny Gejry. W pewnym momencie doznaje bowiem swoistego nadprzyrodzonego stanu, w którym objawiają mu się przyszłe obrazy⁵⁰. Wieszcze jest ponadto dawnym żercem (tj. kapłanem – ofiarnikiem) wendyjskiego bożka sztuk i nauk, Smętka. Rychliński kreśli w tej powieści zaskakujący jego rodowód. Demon ów zwał się pierwotnie Manes i był Rzymianinem, żyjącym w czasach panowania cesarza Trajana.

Zdaniem Jerzego Sampa, zbyt naiwna byłaby interpretacja tej postaci, gdyby przyjąć, iż Rychliński nawiązał do historycznej postaci Manesa, który nie był faktycznie Rzymianinem, lecz synem babilońskiego Persa. Ów Manes żył nie w czasach Trajana, lecz sto lat później i był twórcą systemu religijnego, opartego na synkryzmie, który znalazł zwolenników w Azji, Afryce i na południu Europy. Samp skłania się raczej do konkluzji, że Rychliński przyjął za prawdopodobne powinowactwo Smętka z grupą bóstw rzymskich znanych pod nazwą „Di Manes” rządzących światem zmarłych, wzywanych przy różnego rodzaju zaklęciach⁵¹.

⁴⁷ Zob. J. Samp: *Smętek. Studium kreacji literackich*. Gdańsk 1984, s. 129.

⁴⁸ Zob. A. Kmieć: *Smętek – powtarzalny motyw prozy Jerzego Bohdana Rychlińskiego*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia filologiczne. Filologia Polska 1994 (15), Bydgoszcz 1995, s. 55-66.

⁴⁹ Zob. J. B. Rychliński: *Saga o Jarlu i Piastównach*. Wydawnictwo Poznańskie – 1974, s. 16, 46-47, 116

⁵⁰ Tamże, s. 36-38.

⁵¹ Jak przypis 47, s. 133 oraz przypis 49, s. 70-72.

Postać Wieszcza w *Sadze o Jarlu i Piastównach* nie może być więc utożsamiana ze Smętkiem. Wieszczek jest tu tylko kapłanem pogańskiego bóstwa. Wprawdzie nie można w sposób jednoznaczny utożsamić Wieszcza ze Smętkiem, to jednak stwierdzić można na pewno, że jest on jego swoistym, choć oryginalnym lustrzanym odbiciem. Ślady dawnego Smętka z innych powieści Rychlińskiego pojawiają się na przykład w wyglądzie zewnętrznym Wieszcza. Wizun ów jest też mizernej postawy, charakteryzuje się kudłatą kanciastą głową, wichrowatą czupryną, sterzącą ostro brodą. Inny wariant: „[...] Starszyna, który [...] do Hery się zwraca, wyglądał na skalda. Zapleciona w drobne warkoczyki broda na modłę normańską. Lira miast miecza u pasa. Spod krzaczastych brwi błyszczwały ciemne zniewalające oczy o wyczuwalnie ciężkim wejrzeniu. Wróż, skald bez pochyby lub pogański ofiarnik, jakich zwano też po łacinie flamen[...]”⁵².

Marek Hryniewicz nawiązał do przedstawionej charakterystyki Wieszcza: „Rzadko zdarza się, by w powieściach całego życia pisarza ciągle, jak uparty motyw przewodni – wracał jeden i ten sam bohater. Czytając *Sagę*... miałem przed oczyma tyle scen i sytuacji, gdzie tenże Smętek występował. Jest to postać tyleż fascynująca, co piękna. Ktoś z krytyków nazwał go <<sumieniem bohaterów>>, był on na pewno ich drugim ja, wiecznym głosem rozsądku, przebiegłości i siły. W *Sadze* jest nieco inny niż poprzednio [to znaczy: w takich tytułach jak: *Kulawy bosman*, *Mafia Wielkiego Fina*, *Madonna ze złota*, *Admirał*, *Czart i Cyganka* – J. K.]. Bohater może jeszcze sceptyczniejszy, smutniejszy, na pewno bardziej znużony. Jest też w nim więcej cierpienia i zrozumienia świata z jego codziennością, fałszem i pięknem [...]”⁵³.

Tenże recenzent wyprowadził ze stron powieściowych charakterystykę morza. Dowodził iż niewielu pisarzy marynistycznej prozy dorównuje Rychlińskiemu w ujęciu obrazu morza: „[...] Jego morze jest złe, słone, gwałtowne, wisi nad nim pochmurne niebo pełne ciskanych przez bogów normańskich i słowiańskich wichrów [...]. W tejsz książce czuje się wielką miłość do polskiego brzegu, do zimnej i często posępnej, ale i pięknej bałtyckiej fali [...]”⁵⁴.

Rychliński nie ukrywał faktu, iż pisanie o morzu wynikało z jego życia⁵⁵.

⁵² Jak przypis 49, s. 204

⁵³ M. Hryniewicz: *Saga J. B. Rychlińskiego*, „*Nowe Książki*” 1974, nr 22, s. 18-19.

⁵⁴ Tamże, s. 19.

⁵⁵ Zob. J. B. Rychliński: *Pisanie o morzu wynika z mojego życia*, „*Dziennik Bałtycki*” 1965, nr 151.

Przeprowadzony wyżej przegląd fragmentu jego spuścizny literackiej pozwala uzupełnić oświadczenie pisarza konstatacją, że ten dorobek twórczy określają dwa elementy – morze i historia, marynista bowiem krążył nieustannie – jak wyznał jeden z komentatorów – „po rozległych przestrzeniach morza i historii”⁵⁶.

Gdy zatrzymał się na okresie piastowskim, fazie kształtowania się polskiej państwowości, obejmującej wiek X, odwołał się do źródeł z zastosowaniem konwencji utworu wzorowanego na starych sagach skandynawskich.

Nie będzie przeszkodą odnieść się do prezentowanego materiału w roku 2010 z racji pamięci 90 – tej rocznicy zaślubin Polski z Bałtykiem 10 lutego 1920 r..

Naoczny świadek opisał moment uroczystości w Pucku: „Morze u płytkiego brzegu ścięte lodem. Jenerał Haller wjeżdża w wyrębel. Chorążowie zanurzają w wodzie sztandary. Na maszt, wbity u brzegu, wciągają banderę polską. Armaty zagrały. Krzyk ogromny ludzi leci na morze. Morze Polsce poślubione”⁵⁷.

Bibliografia

- Adamus M.: *Tajemnice sag i run*. Ossolineum 1970.
- Batora K. [podpisana: K. B.]: *Rychliński Jerzy Bohdan*, [w:] *Współcześni polscy pisarze i badacze literatury, tom siódmy R-Sta*. Warszawa 2001.
- Cieśla – Korytkowska, Mit, [w:] *Słownik literatury polskiej XIX wieku*. Pod redakcją Józefa Bachorza i Aliny Kowalczykowej. Ossolineum 1991
- Czachowska J. [podpisana: J. Cz.]: *Grabski Władysław Jan*, [w:] *Współcześni polscy pisarze i badacze literatury. Słownik bibliograficzny. Tom trzeci G-J*. Warszawa 1994.
- Durnatt J.: *Piastowska saga Rychlińskiego*, „*Kierunki*”. 1962, nr 50.
- Gogłuska St.: *Morze i historia*, „*Kultura*” 1965, nr 12.
- Grabski Wł. J.: *Historia jednej powieści*, [w:] „*Kierunki*” 1966, nr 18.
- Grabski Wł. J.: *Saga o jarlu Broniszu*. Warszawa 1972.
- Hryniewicz M.: *Saga J. B. Rychlińskiego*, „*Nowe Książki*” 1974, nr 22.

⁵⁶ St. Gogłuska: *Morze i historia*, „*Kultura*” 1965, nr 12.

⁵⁷ Cyt. za: *Kronika XX wieku*. Wydawnictwo B. Michalik, Wydanie I: grudzień 1991, s. 259.

- Janion M.: *Estetyka średniowiecznej północy*, [w:] *Problemy polskiego romanizmu, seria trzecia*. Praca zbiorowa pod redakcją Marii Zmigrodzkiej. Ossolineum 1981.
- Joczowa M.: *Literatura Północy i literatura Południa*, [w:] *Słownik literatury polskiej XIX wieku*. Pod redakcją Józefa Bachórzea i Aliny Kowalczykowej. Ossolineum 1991.
- Kmiciek A.: *Smętek – powtarzalny motyw prozy Jerzego Bohdana Rychlińskiego*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia Filologiczne. Filologia Polska 1994 (15)”. Bydgoszcz 1995.
- Kopia listów Jerzego Bohdana Rychlińskiego do różnych adresatów*. Sygn. rkpsu B PAN G Ms. 5274.
- Korespondencja Jerzego Bohdana Rychlińskiego w Bibliotece PAN w Gdańsku*. Sygn. rkpsu Ms. 5277: tu list Bronisława Miazgowskiego, t.2; list Stanisława Telegi, t.5; list Władysława Filipiaka, t.6.
- Kosiarz E.: *Bitwy na Bałtyku*. Warszawa 1978.
- Kowalski M. A.: *Widziane z Mewiego Dworu. Rozmowa z Jerzym Bohdanem Rychlińskim*, [w:] „Argumenty” 1974, nr 2.
- Kronika XX wieku*. Wydawnictwo B. Michalik, Warszawa 1991.
- Krzyżanowski J. [podpisane: Dębowski J. K.]: *Nasza dzisiejsza powieść o średniowieczu*, [w:] „Nauka i sztuka”, miesięcznik. Kwiecień 1946, r. II, nr 4.
- Labuda G.: *Fragmenty dziejów słowiańszczyzny zachodniej*. Wydawnictwo Poznańskie 1964, t. II.
- Labuda G. *Hasła* [w:] *Słownik starożytności słowiańskich*. Ossolineum 1964, t.2, 1967, t.3; 1982, t.7.
- Labuda G.: *Morze w kulturze plemion słowiańskich*, [w:] *Morze w kulturach świata*. Praca zbiorowa pod redakcją Andrzeja Piskozuba. Ossolineum 1976.
- Leciejewicz L.: *Wolin*, [w:] „Słownik starożytności słowiańskich”, 1977, t.6.
- Leman N.: *Saga*, [w:] *Słownik rodzajów i gatunków literackich* pod redakcją Grzegorza Gazdy i Słowini Tynieckiej – Makowskiej. Wydawnictwo Universitas. Kraków 2006.
- Lichański S.: *Szczęście z morskimi oczami*, „Morze” 1962, nr 11.
- Linkner T.: *Mitologia słowiańska w literaturze Młodej Polski*. Gdańsk 1991.
- Linkner T.: *Z mare tenebrarum na słoneczny Hel. W kręgu myśli bałtycko – pomorskiej Tadeusza Micińskiego*. Wydawnictwo Morskie. Gdańsk 1987.
- Miazgowski B.: *Morze w literaturze polskiej*. Wydawnictwo Morskie. Gdynia 1964.

- Ostrowski W.: *Poza Bałtyk do początków Tysiąclecia*. „Kierunki” 1960, nr 25.
- Płomieński J. E.: *Powieściowa wizja średniowiecza*, „Życie i Myśl” 1958, nr 5-6.
- Polska krytyka literacka (1800-1918)*. Warszawa 1959, t. III.
- Prorok L.: *Pożegnanie marynisty*, „Życie Literackie” 1974, nr 15.
- Rozmowa z Władysławem Janem Grabskim*. Rozmawiał Józef Szczypka. *Z wizytą w Gołąbkach*, [w:] „Kierunki” 1965, nr 32.
- Rychliński J. B.: *Saga o Jarlu i Piastównach*. Wydawnictwo Poznańskie 1974.
- Rychliński J. B.: *Pisanie o morzu wynika z mojego życia*, „Dziennik Bałtycki” 1965, nr 151.
- Samp J.: *Smętek. Studium kreacji literackich*. Gdańsk 1984.
- Słownik pisarzy skandynawskich* pod redakcją Zenona Ciesielskiego. Wiedza Powszechna. Warszawa 1991.
- Schlauch M.: *Stare sagi islandzkie*. Warszawa 1976.
- Szkup J. M.: *Saga*, [w:] „Zagadnienia Rodzajów Literackich” Łódź 1964, t.7, z.1.
- Szołdrska H.: *Polska wczesniodziejowa – wizja literacka i fakty naukowe*. Wrocław 1979.
- Telega S.: *Rychliński Jerzy Bohdan*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXXIII. Ossolineum 1991-1992.
- Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej. Życiorysy, streszczenia, wyjątki*. Pod redakcją Ignacego Chrzanowskiego, Henryka Gallego, Stanisława Krzemieńskiego. Warszawa 1906, t. I.

Saga in the contemporary Polish maritime literature

Summary

The starting point of this study is tracing the allusions to saga as a literary genre in the Polish literature in the period of the early 19th c. till the early 20th c.

In this context the thesis of the Polish reader appreciation of the early echoes of the events connected with the beginnings of the Polish Millennium has been supported.

The vision of the Middle ages was restored in the novels by, i. a., Władysław Jan Grabski in *Saga o Jarlu Broniszu* and Jerzy Bohdan Rychliński in *Saga o Jarlu i Piastównach*.

The first of them presented the history of the theme and the major source in *Historia jednej powieści* ("The history of a novel"). The Icelandic sagas were used by Grabski as a basis for the history of Świętosława and for the restoration of the vision of the sea and the sailing character of the Baltic Slavs. Grabski presented also the material culture of the Poles of the Chrobry epoch, intuitively restoring the reality supported by the scholars only several years later after the publication of the novel.

Jerzy Bohdan Rychliński, as an advocate of the maritime culture, was trying to show the attitude of the earliest Slavs towards the maritime issues. He based his study on the sources coming from the outside of the Slavic environment, employing the priceless treasures of the early Scandinavian literature – the sagas of the maritime feats of the Scandinavians.

In *Saga o Jarlu i Piastównach*, by preserving the structure of the myths of the Vikings, he tried to show the real Slavic truth of them. He was convinced that the saga was Polish because it was derived from the history of Poland and from the common soul of our brotherly sea tribes. The reality was illustrated by introducing the figure of Wieszczyk, a Slavic scald, whose ancestry dates back to the Pomeranian Smętek, concurrent with his creations in the earlier novels of this Polish maritime author.

Tłum. Maciej Adamski

Dariusz Spychała (Bydgoszcz)

Eremici i wspólnoty monastyczne Palestyny, Syrii i Mezopotamii w IV-V wieku wobec książki i bibliotek

Judaizm starożytny, jak prawie wszystkie religie, które powstały w Basenie Morza Śródziemnego, nie przewidywał specjalnej roli dla osób, które z powodów realizacji ideałów ukazanych przez Boga, decydowały się nie zakładać rodziny, i w związku z tym żyć w celibacie samotnie lub we wspólnocie¹. Wręcz przeciwnie, każdy izraelski mężczyzna, z wyjątkiem chorych np. na trąd, miał obowiązek zawrzeć związek małżeński². Uznawano początkowo jedynie czasowe powstrzymywanie się od współżycia małżeńskiego, ale odnosiło się to do tych Lewitów i kapłanów, którzy mieli sprawować posługę w świątyni jerozolimskiej³. Pewne obostrzenia tyczyły również proroków starotestamentowych. Stopniowo jednak zaczęły się kształtować w obrębie judaizmu wspólnoty, takie jak esseńczycy i mieszkańcy Qumran, które łączyły życie pustelnicze z zachowaniem celibatu⁴.

¹ P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, t. I. Kania, Kraków 2006, s. 23-34, 52-55; A. Guillaumont, *Źródła celibatu monastycznego i chrześcijańskiego ideału dziewictwa*, t. S. Wirpszanka, w: eadem, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2. Źródła Monastyczne 38, Kraków 2006, s. 217-218; K. Pilarczyk, *Religia Izraela*, w: *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, pod red. eadem, J. Drabina, Kraków 2008, s. 386-387, 419; W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 2001, s. 62-63.

² P. Brown, *Ciało*, s. 58, 159; S. H. Horn, P. K. Mc Carter jr., *Podzielona monarchia. Królestwa Judy i Izraela*, w: *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej*, red. H. Shanks, t. W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 244-245.

³ Kpl 21 7, 13, 22 3-4; G. O'Collins, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, t. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008, s. 27; M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1. *Starożytność (wiek III-VIII)*, Kraków 1993, s. 14; M. Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2008, s. 29-35, 54.

⁴ J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, t. J. Machniak, Kielce 1993, s. 48-49; P. Brown, *Ciało*, s. 55-59; H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, t. A. Wypustek, Warszawa 2004, s. 9-10; G. Clark, *Christianity and roman society*, Cambridge 2004, s. 64; J. Gnillka, *Jezus z Nazaretu*, t. J. Zychołowicz, Kraków 2005, s. 71-78; M. Kanior, *op. cit.*, s. 12-13; C. H. Lawrence, *Monastycyzm średniowieczny*, t. J. Tyczyńska, Warszawa 2005; S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 18-29; P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad morza Martwego*, Poznań 2005, s. 15-51; H. Stegemann, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, t. Z. Małecki, A. Tronina, Kraków - Mogilany

Pojawiali się również pustelnicy tacy jak Jan Chrzciciel, którzy nawiązywali swoim trybem życia do takich proroków starotestamentowych jak: Elizeusz, Eliaz, czy Jeremiasz, o których Biblia nie wspomina, żeby mieli żony⁵. Podobnie było wśród apostołów, mimo że zdecydowana większość tego kolegium była żonata i miała dzieci, to św. Jan, najmłodszy z tego grona, pozostał kawalerem do końca życia i do tego miał żyć podobnie jak Chrzciciel w celibacie⁶. Większość historyków i biblistów uważa, że również św. Paweł z wyboru żył w stanie bezżennym⁷. Taki sam tryb życia wybrał sobie nawet jeden z ortodoksyjnych rabinów. Był nim pochodzący z końca I wieku Ben Azzaja⁸.

W pierwszych dwóch wiekach po Chrystusie chrześcijanie, którzy chcieli realizować ideał życia zgodny z radami ewangelicznymi, nie tworzyli jeszcze odrębnych wspólnot, lecz żyli dalej w swoich rodzinach⁹. Stopniowo jednak celibatariusze zaczęli mieszkać osobno, w parach albo niewielkich

2002, s. 45-245; G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej*, w: Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*, tł. M. Szczepaniak, *Myśl Teologiczna* 59, Kraków 2008, s. 45-63; W. Tyloch, *op. cit.*, s. 17-71; A. Welburn, *Początki chrześcijaństwa. Eseńskie misterium, gnostyckie objawienie, chrześcijańska wizja*, tł. T. Mazurkiewicz, J. Prokopiuk, Warszawa 1998, s. 19- 25, 43-46; E. Wipszycka, *Wstęp. Charakter i formy ascetyzmu syryjskiego*, w: Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, tł. K. Augustyniak, *ŻM* 7, Kraków 1994, s. 16.

⁵ Jr 16 2-4; Ambr. *De virg.*, I 12-13; P. Brown, *Ciało*, s. 59; S. Cipriani, *Św. Piotr Apostoł*, tł. A. Ryndak-Laciuga, Kraków 2008, s. 36-38; G. Clark, *op. cit.*, s. 64-65; J. Gnilka, *Jezus*, s. 102-103; eadem, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, tł. W. Szymona, Kraków 2004, s. 169-183; A. Guillaumont, *Źródła*, s. 213-216; M. Kanior, *op. cit.*, s. 10, 16; C. H. Lawrence, *op. cit.*, s. 12; H. Stegemann, *op. cit.*, s. 250-259.

⁶ J. Stachowiak, *Wstęp historyczno krytyczny*, w: *Ewangelia według św. Jana. Wstęp. Przekład. Komentarz*, Pallottinum 2008, s. 73-78.

⁷ P. Brown, *Ciało*, s. 71: stwierdza, że Paweł był albo nieżonaty albo żonę porzucił; E. Dassman, *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Stuttgart, Köln 1991, s. 45; J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, tł. W. Szymona, Kraków 2001, s. 406-407; M. Kanior, *op. cit.*, s. 14; K. L. Noethlichs, *Der Jude Paulus-ein Tarser und Römer?* w: *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, (hrsg.) R. von Haehling, Darmstadt 2000, s. 53-84; R. Penna, *Św. Paweł z Tarsu*, tł. B. Gancarz, Kraków 2006, s. 28-29; W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003, s. 22; S. Tomkins, *Paweł Apostoł i jego świat*, tł. P. Borkowski, Warszawa 2008, s. 141-150.

⁸ *Talmud babiloński. Traktat Chagiga*, 14 b; R. Penna, *op. cit.*, s. 28-29.

⁹ J. Aumann, *op. cit.*, s. 46; P. Brown, *Ciało*, s. 60-61, 208-209; B. Częsz, *Małżeństwo i dziewictwo według św. Metodego z Olimpu*, VoxP 8-9, Lublin 1985, s. 127-133; A. Guillaumont, *Źródła*, s. 211; W. Harmless, *Chrześcijaństwo pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, tł. M. Höfner, Kraków 2009, s. 479-519; M. Kanior, *op. cit.*, s. 18- 19; C. H. Lawrence, *op. cit.*, s. 13.

grupach¹⁰. Prowadziło to czasami do sytuacji dwuznacznych, gdyż pojawiło się zjawisko synezakt lub agapetek¹¹. Polegało to na tym, że poświęcone Bogu dziewice mieszkaly razem pod jednym dachem z ascetami, co powodowało wiele krytyk ze strony hierarchów Kościoła, pisarzy kościelnych i synodów¹². Mimo tego zjawiska, nie malała atrakcyjność dla osób obu płci poświęcenia swego życia Bogu. Na interesującym nas terytorium Palestyny, Syrii i Mezopotamii, popularność życia pustelniczego wiązała się również z działalnością takich grup heretyckich jak: enkratycy, marcjonicy, montaniści, czy manichejczycy, którzy gardząc małżeństwem i ciałem, propagowali wstrzemięźliwość seksualną¹³. Część historyków zajmujących się chrześcijaństwem syryjskim np. A. Guillaumont i M. Nin, twierdzi nawet, że w tym rejonie również wśród ortodoksyjnych uczniów Chrystusa pojawiły się dwie kategorie wiernych: „słuchających” i „wybranych”¹⁴. Ci drudzy wyrzekać się mieli wszystkiego, także małżeństwa, aby poświęcić

¹⁰ P. Brown, *Ciało*, s. 281-286.

¹¹ J. Aumann, *op. cit.*, s. 47; P. Brown, *Ciało*, s. 281-282; A. Guillaumont, *Chrześcijańska duchowość syryjska pierwszych wieków*, tł. S. Wirpszanka, w: eadem, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2. *op. cit.*, s. 248; S. Longosz, *Pisma przeciw synezaktom*, VoxP 24-29, s. 337.

¹² Ps.-Cyp. *De singularitate*; Jo. Chr. *Contra eos*; eadem, *Quod regulares*; Ps.-Hier. *Ep. ad Oceanum*; Ps.-Cl. *Ep. ad virgines*; prawodawstwo kościelne np.: *Concilium Eltiberitanum*, c. 27; *Concilium Ancyranum*, c. 19; *Concilium Niceanum*, c. 3; *Concilium Carthaginiense I*, c. 3; J. Aumann, *op. cit.*, s. 47; P. Brown, *Ciało*, s. 220-221; M. Kanior, *op. cit.*, s. 21.

¹³ Epiph. *Haer.* 42, 47; Eus. *HE IV* 29; Thdt. *HE XXI* 15; P. Brown, *Ciało*, s. 60-62, 72-73, 93-94, 103-120, 160-161, 214-219; P. Brown, *Świat późnego antyku. Od Marka Aureliusza do Mahometa*, tł. A. Podzielna, Warszawa 1991, s. 85; H. Chadwick, *op. cit.*, s. 36-37, 78-79; G. Clark, *op. cit.*, s. 31-33; A. Guillaumont, *Chrześcijańska*, s. 239-243; E. Dassman, *op. cit.*, s. 263; W. Harmless, *op. cit.*, s. 493-494; S. L. Davies, *The revolt of the widows. The social world of the apocryphal acts*, London and Amsterdam 1980, s. 104; M. Kanior, *op. cit.*, s. 11; H. Paprocki, *Kanoniczna i liturgiczna strona małżeństwa na chrześcijańskim Wschodzie w pierwszym tysiącleciu*, VoxP 8-9, s. 311-312; J. Słomka, *Nowe prorocтво. Historia i doktryna montanizmu*, *Studia Antiquitas Christianae*, Series Nova 4, Katowice 2007, s. 71-78; M. Stachura, *Marcjon z Pontu i początki Kościoła Marjonitów*, VoxP 20-23, s. 355-358; A. Wypustek, *Rola oskarżenia o magię i wróżbiarstwo w prześladowaniu chrześcijan na przełomie II i III wieku*, VoxP 32-33, s. 48-58.

¹⁴ P. Brown, *Ciało*, s. 221; A. Guillaumont, *Chrześcijańska*, s. 244; eadem, „*Uduchowieńi*” i ich relacje z hierarchią kościelną w chrześcijaństwie wschodnim pierwszych wieków, tł. S. Wirpszanka, w: eadem, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2. *op. cit.*, s. 227-229; eadem, *Miejscie i rola Liber Graduum w duchowości syryjskiej*, tł. S. Wirpszanka, w: eadem, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2. *op. cit.*, s. 288-294; W. Harmless, *op. cit.*, s. 494; M. Nin, *Główne kierunki duchowości monastycyzmu syryjskiego*, w: *Duchowość starożytnego monastycyzmu. Materiały z międzynarodowej sesji naukowej*, Kraków Tyniec, 16-19 XI 1994, pod red. M. Starowieyskiego, Kraków 1995, s. 38-39.

się nauczaniu¹⁵. W każdym razie na terenie Mezopotamii i Syrii znane było zjawisko „ihidaye” czyli „samotnych, którzy mimo deklarowanego celibatu, dalej prowadzili życie wśród wspólnoty wiernych¹⁶. Pewną ich odmianą byli „synowie i córki przymierza”, którzy stopniowo przekształcili się w szczególny rodzaj zgromadzenia zakonnego¹⁷. M. Nin i W. Harmless zaliczają do „synów przymierza” także Afraatesa i św. Efrema¹⁸. Ten drugi był najwybitniejszym chrześcijańskim pisarzem syryjskim w IV wieku¹⁹.

Jego autorstwa są przede wszystkim hymny (madrasy) i homilie (mim-ry)²⁰. Chrześcijański historyk Hermiasz Sozomen podaje, że Efrema posiadał dużą wiedzę, choć nie podejmował żadnych systematycznych studiów²¹. Prace tego pisarza, zwanego „cytrą Ducha Świętego”, były tłumaczone z języka syryjskiego nie tylko na język grecki, ale i na wiele innych, w tym także na armeński²². Podobnie jak Efrema, również Afraates był autorem wielu homilii o tematyce mariologicznej i chrystologicznej²³.

Taki tryb realizacji ideałów życia ewangelicznego jaki przyjęli synowie przymierza przetrwał na Wschodzie dłużej, gdyż jeszcze w V wieku bi-

¹⁵ Ps.-Cl. *Ep. ad virgines*; A. Guillaumont, *Chrześcijańska*, s. 244, 247; eadem, *Uduchowieńi*, s. 228; W. Harmless, *op. cit.*, s. 494; M. Kanior, *op. cit.*, s. 20, 103; P. Nehring, *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV wieku w relacjach Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005, s. 20; T. Špidlik, I. Gargano, *Duchowość ojców greckich i wschodnich*, t. K. Franczyk, J. Serafin, w: T. Špidlik, I. Gargano, V. Grossi, *Historia duchowości*, t. III, Kraków 2004, s. 84-85; E. Wipszycka, *Charakter*, s. 10

¹⁶ A. Guillaumont, *Chrześcijańska*, s. 247; eadem, *Źródła*, s. 203; W. Harmless, *op. cit.*, s. 494; M. Nin, *op. cit.*, s. 34-35.

¹⁷ A. Guillaumont, *Chrześcijańska*, s. 247-248; W. Harmless, *op. cit.*, s. 494; M. Nin, *op. cit.*, s. 33-34; E. Wipszycka, *Wstęp. Charakter*, s. 10.

¹⁸ G. *Vir. ill.* 1; Hier. *Vir. ill.* 115; Thdt. *HR VIII*; K. Augustyniak, *Wstęp. Historia mnichów syryjskich*, w: Teodoret, biskup Cyry, *Dzieje miłości Bożej*, *op. cit.*, s. 46: uważa, że Afraates był eremita; P. Brown, *Ciało*, s. 221; P. Bruns, *Ephrām der Syrer*, w: *Theologen der christlichen Antike. Eine Einführung*, (hrsg) W. Geerlings, Darmstadt 2002, s. 185; M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch ersten Jahrhunderts*, Paderborn München Wien 2000, s. 103-104; W. Harmless, *op. cit.*, s. 494; M. Nin, *op. cit.*, s. 33-34, 36-37; N. W. Pigulewska, *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*, t. Cz. Mazur, Warszawa 1989, s. 66; J. Woźniak, *Mariologiczna myśl Afrahata*, *VoxP* 19, s. 681-685.

¹⁹ Soz., *HE III* 16: „podobno napisał on wszystkiego razem około trzech milionów wierszy” tł. S. Kazikowski; W. Harmless, *op. cit.*, s. 494; W. Kania, *Recepcja hymnów maryjnych św. Efrema w tradycji bizantyjskiej*, *VoxP* 18, s. 191-197.

²⁰ W. Harmless, *op. cit.*, s. 494-495.

²¹ Soz. *HE III* 16.

²² Soz. *HE III* 16; P. Burns, *op. cit.*, s. 186-188; W. Kania, *Recepcja*, s. 191.

²³ P. Burns, *op. cit.*, s. 186; J. Woźniak, *Mariologiczna*, s. 681-685.

skup Edessy, Rabbula zredagował regułę tej wspólnoty²⁴. Nakazywała ona „synom i córkom przymierza” odprawiać oficjum, godziny kanoniczne w kościele nie tylko w dzień, ale również w nocy²⁵. Takie zgromadzenie możemy określić mianem przedmonastycznego, a jego członkowie musieli być ludźmi wykształconymi, umiejącymi czytać i pisać²⁶.

Należy pamiętać, że obszar, na którym występowały takie grupy modlitewne był dość specyficzny, gdyż obok oficjalnej panującej łaciny i dominującego w warstwach wyższych języka greckiego, powszechnie mówiono i pisano tam w języku syryjskim, który stanowił jeden z diałógów języka aramejskiego²⁷. Językiem tym posługiwał się również Jezus Chrystus²⁸. Ludność zamieszkująca ziemię Syrii i Mezopotamii była więc wielojęzyczna i raczej dość dobrze wykształcona. Przykład św. Efrema świadczy o tym, że chrześcijaństwo zakorzeniło się w kulturze syryjskiej już w IV wieku. Natomiast znajomość pisma wśród chrześcijan syryjskich, palestyńskich i mezopotamskich była związana z rolą Pisma św. w tej religii, co było w pewien sposób kontynuacją znaczenia przypisywanemu Torze i innym księgom natchnionym w judaizmie ortodoksyjnym i w jego wielu odłamach o charakterze heretyckim, a z drugiej strony wiązało się z chęcią poznania słów Chrystusa²⁹.

Bywało jednak i tak, że niektórzy chrześcijanie czytali Biblię nie rozumiejąc jej treści, co zdaniem A. Wypustka świadczy o magicznym podejściu do tekstu Pisma św.³⁰. Takie stanowisko wydaje się jednak zbyt daleko idące, choć zdarzało się szczególnie wśród pustelników uczenie się całego natchnionego tekstu na pamięć, a słabo wykształceni przedstawiciele różnych szczebli duchowieństwa potrafili czytać jedynie mechanicznie tekst biblijny.

²⁴ A. Guillaumont, *Chrześcijańska*, s. 248; N. W. Pigulewska, *op. cit.*, s. 61, 64-67; J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Rabula, bp. Edessy*, w: eadem, *Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 248.

²⁵ A. Guillaumont, *Chrześcijańska*, s. 248.

²⁶ A. Guillaumont, *Chrześcijańska*, s. 248; M. Nin, *op. cit.*, s. 37.

²⁷ W. Harmless, *op. cit.*, s. 491-492.

²⁸ J. Gnilk, *Jezus*, s. 33; Jezus mówił galilejskim dialektem języka aramejskiego; W. Harmless, *op. cit.*, s. 492.

²⁹ P. Brown, *Ciało*, s. 162; H. Chadwick, *op. cit.*, s. 10-11; G. Clark, *op. cit.*, s. 78-89; J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła. Wykłady wygłoszone w Ośrodku Badań Ewangelickiej Wspólnoty Studyjnej w Heidelbergu 23-27 lutego 1987 roku*, tł. M. Kurkowska, Warszawa 2010, s. 69.

³⁰ A. Wypustek, *Rola*, s. 54; o roli magii wśród chrześcijan zobacz również: I. Milewski, *Obyczaje życia codziennego chrześcijan drugiej połowy IV wieku w świetle pism Bazylego Wielkiego*, VoxP 32-33, s. 101-110.

Z magią natomiast, jeżeli już szukamy takiego zjawiska wśród chrześcijan, można by było raczej związać zwyczaj przepowiadania przyszłości poprzez korzystanie z fragmentu tekstu Pisma św. znajdującego się w przypadkowe otwarcie księgi. Jednak nie można przy tej okazji wykluczyć działania Bożej Opatrzności. Najbardziej znany przypadek tego typu użycia Pisma św. mamy w „Wyznaniach” św. Augustyna³¹. Trudno go jednak zaliczyć do działania magicznego. Zdarzały się również takie teksty magiczne, które wykorzystywały imiona Jezusa, Jahwe, Mojżesza i innych proroków starotestamentowych, były one jednak używane przez odwołującego się do takich praktyk adepta niezależnie od wyznawanej przez niego religii³². Równie powszechne na tym obszarze jak teksty magiczne były amulety, które nosili także chrześcijanie³³. Wieszali oni sobie na szyi amulety przede wszystkim o treści chrześcijańskiej. Były to np. małe karteczki z wypisanymi na nich tekstami Ewangelii właściwymi dla aktualnej sytuacji życiowej szukającego w ten sposób pomocy Boga³⁴. Zdarzało się, że były to amulety o treści pogańskiej, odwołujące się do bogów religii pogańskich zwalczanych przez Kościół³⁵. Szczególny niepokój hierarchii kościelnej wywoływał fakt, że sami duchowni trudnili się produkcją i sprzedażą tego typu produktów³⁶. Sprawą zajęły się w związku z tym synody np. ten zwołany pod koniec IV wieku do Laodycei we Frygii, gdzie zgromadzeni biskupi podjęli w tej bulwersującej sprawie dyscyplinujące duchowieństwo decyzje³⁷.

³¹ Rz 13 13-14; Aug. *Conf.*, VIII 12: „Et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis quasi pueri an puellae, nescio: „Tolle lege; tolle lege”. Statimque mutato vultu intentissimus cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid, nec occurrebat omnino audisse me uspiam repressoque imoetu lacrimarum surrexi nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput invenissem. (...) Arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei: „non in comisationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitis, non in contentione et aemulatione, sed induite dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne faceritis in concupiscentiis. Nec ultra volui legere nec opus erat”; P. Paciorek, *Świętego Augustyna „Confessiones”: dialog i świadectwo*, VoxP 32-33, s. 216-217, przyp. 7.

³² A. Wypustek, *Magia antyczna*, Wrocław, Warszawa, Kraków 2001, s. 72-84, 136-137, 360, eadem, *Rola*, s. 58-59.

³³ S. L. Davies, *op. cit.*, s. 18-19; I. Milewski, *Obyczaje*, s. 109.

³⁴ I. Milewski, *Obyczaje*, s. 109, przyp. 26.

³⁵ *Ibidem*

³⁶ *Ibidem*

³⁷ *Concilium Laodicense* c. 36; M. R. Górniak, B. Modzelewska, *Laodycea Frygijska*, w: EK t. 10, Lublin 2004, col. 480; C. J. Hefele, *Concilien Geschichte. Nach den Quellen bearbeitet*, Freiburg im Breisgau 1873, s. 770; I. Milewski, *Obyczaje*, s. 109, przyp. 26.

Obecność anachoretów w Mezopotamii sięga prawdopodobnie początków wieku IV, czyli sto lat później niż początek tej formy życia chrześcijańskiego na terenie Palestyny i Syrii³⁸. Było to spowodowane przemianami w obrębie wspólnoty chrześcijańskiej żyjącej między Eufratem i Tygrysem, która stopniowo, i do tego z oporami, zaakceptowała instytucje małżeństwa i rodzinę, co prowadziło do sytuacji, w której osoby chcące realizować ideał życia ewangelicznego były zmuszone do udawanie się w miejsce odosobnienia³⁹.

Wydaje się, że pierwsi anachoreci pojawili się na terenie Ziemi Świętej ok. 270 roku⁴⁰. Zamieszkali oni na Pustyni Judzkiej, która rozciąga się od Jerozolimy po Morze Martwe. Wykorzystali tam, jako miejsce pobytu i realizacji ideału samotności: skalne groty, jaskinie, czy zbudowane przez siebie chaty⁴¹. Wokół znanych ze swego surowego trybu życia pustelników - anachoretów gromadziły się rzesze naśladowców. Do najbardziej znanych świętych żyjących w ten sposób na terenie Palestyny zaliczamy: św. Hilariona z Gazy, św. Charitona, św. Eutymiusza Wielkiego czy św. Sabę⁴². Stworzyli oni laury i wspólnoty cenobickie, które przybrały stopniowo postać monastyczną⁴³. W rozwoju cenobityzmu palestyńskiego ważną rolę odegrał św. Teodozjusz Cenobiarcha z Kapadocji⁴⁴.

W tworzonych przez mnichów zabudowaniach obok domków pustelników, lub izb dla zakonników budowany był z reguły kościół, w którym

³⁸ J. Aumann, *op. cit.*, s. 51; A. Guillaumont, *Chrześcijańska*, s. 248; J. Hahn, *Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II)*, Berlin 2004, s. 152; M. Kanior, *op. cit.*, s. 103; C. H. Lawrence, *op. cit.*, s. 14; M. Nin, *op. cit.*, s. 33-34; T. Śpidlik, I. Gargano, *op. cit.*, s. 29-31; E. Wipszycka, *Wstęp. Charakter*, s. 17.

³⁹ W. Góralski, *Instytucja małżeństwa w starożytnym prawodawstwie kościelnym (III-VI w.)*, *VoxP* 8-9, s. 275-293; W. Kania, *Pierwsza rodzinna katecheza domowa w ujęciu św. Jana Chryzostoma*, *VoxP* 8-9, s. 215-222; H. Wójtowicz, *Zadania rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, *VoxP* 8-9, s. 201-214; J. Woźniak, *Małżeństwo w nauczaniu i prawodawstwie nestorian*, *VoxP* 8-9, s. 223-228.

⁴⁰ M. Kanior, *op. cit.*, s. 103; C. H. Lawrence, *op. cit.*, s. 11: początek życia monastycznego na tych terenach autor określa na III wiek.

⁴¹ A. Guillaumont, *Chrześcijańska*, s. 248; M. Kanior, *op. cit.*, s. 103.

⁴² J. Hahn, *op. cit.*, s. 198-202; J. L. Hevelone-Harper, *Uczniowie pustyni. Mnisi, świece i prymat ducha w Gazie VI wieku*, tł. E. Dąbrowska, *ZM* 52, Kraków 2010, s. 26-28, 39-41; M. Kanior, *op. cit.*, s. 105-108.

⁴³ J. Hahn, *op. cit.*, s. 154; M. Kanior, *op. cit.*, s. 54, 104-105, 108.

⁴⁴ M. Kanior, *op. cit.*, s. 109.

odprawiano liturgie w obrządku wschodnim⁴⁵. W ramach kompleksu klasztornego znajdowało się też scriptorium, albo tylko pokój, w którym przechowywano książki i dokumenty wspólnoty. Było to niezbędne, gdyż w każdym klasztorze ważne miejsce odgrywało czytanie Pisma św. i psalmodia⁴⁶.

W Palestynie pojawiły się także wspólnoty monastyczne nawiązujące do zachodniego kręgu kulturowego, które posługiwały się liturgią łacińską⁴⁷. Do najbardziej znanych tego typu klasztorów należą te, których inicjatorami byli św.: Hieronim ze Strydonu i Rufin z Akwilei⁴⁸. Fundatorką, w przypadku Hieronima była Paula, środki finansowe Rufinowi zapewniła natomiast Melania Starsza⁴⁹. Obie zaliczały się do najwyższych sfer arystokracji rzymskiej⁵⁰. Poglądy św. Hieronima i św. Rufina na wykształcenie

⁴⁵ A. Guillaumont, *Anachoreza i życie eucharystyczne w starożytnym monastycyzmie*, t. S. Wirpszanka, w: eadem, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2, op. cit., s. 146-147; M. Kanior, op. cit., s. 108, 126-127; V. Saxer, *Le culte chrétien au IV^e s.: La messe et le problème de sa réforme*, w: *Miscellanea historiae ecclesiasticae VI, Les transformations dans la société chrétienne au IV^e siècle*, prac. zbior., Bruxelles 1983, s. 202-215; Ch. Walter, *Sztuka i obrządek Kościoła Bizantyjskiego*, t. K. Malcharek, Warszawa 1992, s. 192-240.

⁴⁶ A. Guillaumont, *Anachoreza*, s. 147-149; M. Kanior, op. cit., s. 129.

⁴⁷ J. N. D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, t. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, s. 161, C. H. Lawrence, op. cit., s. 21-24; S. Rebenich, *Hieronimus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart 1992, s. 193-194; J. Żelazny, *Wstęp*, w: Św. Rufin z Akwilei, *Obrona przed zarzutami Hieronima*, t. W. Sowa, A. Smaróń, A. Caba, *ŻMT* 29, Kraków 2003, s. 6-7.

⁴⁸ G. Vir. ill. 17; Hier. Vir. ill. 135; Ps-G. *Wstęp*; F. Drączkowski, *Gemadiusz, kapłan z Marsylii*, w: EK t. 5, Lublin 1989, col. 963; M. Fiedrowicz, *Apologie*, s. 125; A. Fürst, *Hieronimus. Theologie als Wissenschaft*, w: *Theologen der christlichen Antike. Eine Einführung*, (hrsg) W. Geerlings, op. cit., s. 171; H. Hagendahl, *Von Tertullian zu Kassiodor. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen Schrifttum*, *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* XLIV, Göteborg 1983, s. 88-89; C. H. Lawrence, op. cit., s. 23-24; S. Rebenich, *Hieronimus*, s. 193; J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Hieronim ze Strydonu*, w: SWP, s. 188-189; eadem, *Rufin z Akwilei*, w: SWP, s. 346; J. Żelazny, *Wstęp*, w: Rufin, op. cit., s. 7-8.

⁴⁹ Hier. *Ep. 108 ad Eustochium*, 14: „trzy lata mieszkała w ciasnej gospodzie, dopóki nie zbudowała cel klasztornych oraz nie założyła zajazdu dla pielgrzymów przy drodze, gdzie Maryja i Józef nie znaleźli gościny” t. J. Czuj; Pall. *HL*, XLVI 5: Melania założyła dwa klasztory: dla kobiet i mężczyzn; Ruf. *Ap.*, II 11; P. Brown, *Ciało*, s. 296-297; G. Clark, op. cit., s. 61-62; A. Fürst, *Hieronimus*, s. 170; B. McGinn, P. Ferris McGinn, *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, t. E. E. Nowakowska, Kraków 2008, s. 33; J. N. D. Kelly, *Hieronim*, s. 148-152; C. H. Lawrence, op. cit., s. 23-24; J. Żelazny, *Wstęp*, w: Rufin, op. cit., s. 7-8.

⁵⁰ Hier., *Ep. 22 ad Eustochium*, 1, *Ep. 108* 1-5; Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 1. (1-50), tekst łaciński i polski, *Źródła Myśli Teologicznej* 54, oprac. H. Pietras, Kraków 2010, s. 82, przyp. 2; Pall. *HL* X, XLVI: „Melania pochodziła z Hiszpanii, a była Rzymianką. Jej ojcem był

mężczyzn i kobiet sugerują, że klasztory te szybko stały się intelektualnym centrum chrześcijan łacińskich żyjących w Ziemi Świętej⁵¹. W klasztorze Hieronima, obok mnichów i kapłanów posługujących się w życiu codziennym i liturgicznym łaciną, znajdowali się też mnisi grekojęzyczni⁵². Nie była więc to wspólnota zamknięta na jeden tylko krąg kulturowy. Mnisi w tym cenobium modlili się wspólnie sześć razy dziennie, odmawiając liturgię godzin⁵³. Pozostałą część dnia wypełniała im praca przede wszystkim intelektualna, czyli nauka i kopiowanie ksiąg⁵⁴. Scriptorium tego cenobium pracowało także na zamówienie, co czasami było źródłem krytyki wobec Hieronima⁵⁵. Nie splamił on sobie bowiem rąk pracą fizyczną, był natomiast tytanem pracy intelektualnej⁵⁶. Podobny charakter miał klasztor założony przez Rufina. Przebywający w nim mnisi mieli nawet przez pewien czas pracować za wyższe niż zwykle wynagrodzenie, przepisując dla potrzeb Hieronima dzieła Cycerona⁵⁷. Jak widać klasztor św. Hieronima nie był samowystarczalny w dziedzinie pozyskiwania nowych księzek do pracy naukowej, a co za tym idzie również do biblioteki klasztornej. Świadcstwo Rufina z Akwilei potwierdza także fakt wymiany księzek między tymi

mąż konsularny, Marcellinus, mężem zaś ktoś wysokiej rangi” tł. S. Kalinkowski; oprac. M. Starowieyski, *ŻM* 12, Kraków 1996, s. 194, przyp. 348-349; wiadomo, że Marcellus był konsulem w 341 r. Melania była jego wnuczką, jej mąż zaś należał do rodu Waleriuszy, być może był to Valerius Maximus, *prefectus urbi* za Juliana; S. Kalinkowski, *Wstęp*, w: Pamfil z Cezarei, Rufin z Akwilei, O sfalszowaniu pism Orygenesza, *ŻMT* 3, Kraków 1996, s. 14; J. N. D. Kelly, *Hieronim*, s. 108-109; Paula była żoną Toksocjusza; S. Rebenich, *Hieronimus*, s. 199-200.

⁵¹ Hier. *Ep.* 108 20: „Każda siostra musiała znać Psalmy, a także uczyć się codziennie czegoś z Pisma św.” tł. J. Czuj; J. N. D. Kelly, *Hieronim*, s. 153; S. Rebenich, *Hieronimus*, s. 194-195; A. Stępniewska, *Wychowanie rodzinne dziewcząt w pedagogice św. Hieronima*, *VoxP* 8 -9, s. 151-175; J. Żelazny, *Wstęp*, w: Rufin, *op. cit.*, s. 8.

⁵² J. N. D. Kelly, *Hieronim*, s. 154.

⁵³ *Ibidem*, s. 154-155.

⁵⁴ M. Fiedrowicz, *Apologie*, s. 128; J. N. D. Kelly, *Hieronim*, s. 155.

⁵⁵ J. N. D. Kelly, *Hieronim*, s. 155.

⁵⁶ J. N. D. Kelly, *Hieronim*, s. 155; D. Spychała, *Św. Hieronim i św. Augustyn wobec tłumaczeń Biblii i literatury antycznej*, *Saeculum Christianum* 2/2008, s. 5- 12.

⁵⁷ Ruf. *Ap.* II 11: „mogę mieć jako świadków bardzo wielu braci, którzy przebywając w moich celach na Górze Oliwnej, przepisywali dla niego nadzwyczaj liczne dialogi Cycerona. Zeszyty z tymi dialogami, wówczas gdy pisali, często nawet miałem w rękach i czytałem, a nadto dowiedziałem się, że dał im o wiele większą zapłatę, niż daje się zwykle za inne pisma” tł. A. Smaróń; J. N. D. Kelly, *Hieronim*, s. 157-158; S. Rebenich, *Hieronimus*, s. 197-198; J. Żelazny, *Wstęp*, w: Rufin, *op. cit.*, s. 10.

klasztorami betlejemskimi⁵⁸. Jest charakterystyczne dla atmosfery tej epoki, że w przytoczonym przez niego przykładzie nie chodziło o księgi religijne, ale o dialogi Cyserona i Platona⁵⁹. Obrót między klasztorami tego typu dziełami, zarówno o tematyce religijnej, jak i tymi związanymi z kulturą antyczną, był szerszy i obejmował swoim zasięgiem nie tylko Palestynę ale i cały obszar cesarstwa rzymskiego⁶⁰.

Wiadomo, że również mniszki z klasztoru Pauli miały podobny tryb życia jak mnisi z klasztorów Hieronima i Rufina. Siostry odmawiały Psalmów o świcie, a następnie o trzeciej, szóstej i dziewiątej godzinie dnia, o zmierzchu i północy⁶¹. Pozostały czas wypełniały sobie lekturą Biblii, posługami na rzecz wspólnoty i szyciem⁶². Mimo tego, że konwent ten dzielił się na trzy grupy, który to podział był zależny od ich pochodzenia społecznego wydaje się, że wszystkie potrafiły czytać i pisać⁶³. Nie były to jedyne klasztory w Betlejem. Wiemy, że św. Jan Kasjan przebywał w latach osiemdziesiątych IV wieku w jakimś innym klasztorze betlejemskim przed swoim wyjazdem do Egiptu⁶⁴. Jego cenobium było jednak zamieszkałe przez mnichów posługujących się prawdopodobnie językiem greckim⁶⁵. Odprawiali oni regularnie liturgię godzin oraz eucharystię w tym właśnie języku⁶⁶.

Specyficznym przykładem duchowości ascetycznej był natomiast stylizm, który cieszył się dużą popularnością na terenie Syrii⁶⁷. Prze-

⁵⁸ Ruf. *Ap.* II 11; J. Żelazny, *Wstęp*, w: Rufin, *op. cit.*, s. 10.

⁵⁹ Ruf. *Ap.* II 11: „kiedyś, gdy przybył z Betlejem do Jerozolimy i zabrał ze sobą książkę, w której był jeden dialog Cyserona oraz taki sam grecki Platona, mnie też dał tę książkę” tł. A. Smaróń; J. N. D. Kelly, *Hieronim*, s. 158; J. Żelazny, *Wstęp*, w: Rufin *op. cit.*, s. 10.

⁶⁰ S. Rebenich, *Hieronymus*, s. 197.

⁶¹ J. N. D. Kelly, *Hieronim*, s. 153.

⁶² *Ibidem*

⁶³ *Ibidem*

⁶⁴ G. *Vir ill.* 62; Io. Cas. *Coll.* I 1; J. Aumann, *op. cit.*, s. 51; M. Danieluk, P. Paciorek, *Jan Kasjan*, w: EK t. 7. Lublin 1997, col. 799; M. Danieluk, *Jan Kasjan. Poglądy*, w: EK t. 7. *op. cit.*, col. 800-801; H. Hagendahl, *op. cit.*, s. 91-92; B. McGinn, P. Ferris McGinn, *Mistycy*, s. 47; J. N. D. Kelly, *Hieronim*, s. 151; A. Nocoń, *Wstęp*, w: Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, tł. eadem, t. 1. *Rozmowy I-X*, ŻM 28, Kraków 2002, s. 21; C. Stewart, *Kasjan mnich*, tł. T. Lubowiecka, ŻM 34, Kraków 2004, s. 22; J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Jan Kasjan*, w: SWP, s. 225-226.

⁶⁵ C. Stewart, *op. cit.*, s. 22.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 23.

⁶⁷ G. Clark, *op. cit.*, s. 72-73; E. Wipszycka-Bravo, *Wierni u stóp Symeona Słupnika. O społecznej funkcji ascetyzmu syryjskiego*, RT-K t. XXVI, z. 4, 1979, s. 91-117.

bywanie przez stylitów przez dłuższy okres czasu lub nawet do końca życia na wąskiej platformie zbudowanej na szczycie kolumny lub tylko na samym wierzchołku takiej konstrukcji w ascetycznym celu, nawiązywało prawdopodobnie do pogańskiego zwyczaju umartwiania się młodzieńców, stojących na szczycie kamiennego fallusa, co było praktykowane np. w Hierapolis⁶⁸. Najśłynniejszymi chrześcijańskimi stylitami byli: Daniel Słupnik, Symeon Słupnik Starszy, Symeon Słupnik Młodszy⁶⁹. Podobnie jak to było w przypadku św. Efrema wiedza jaką posiadli ci pustelnicy nie była wynikiem studiów, ale została im dana w sposób cudowny⁷⁰. Teodoret, biskup Cyru, autor dzieła pt. „Dzieje miłości Bożej” opisuje, że Symeon Słupnik Starszy wysyłał listy do władz państwowych i hierarchów Kościoła, co świadczy o tym, że albo znał on umiejętność pisania i czytania, z czym jednak na słupie mógł mieć problem natury technicznej, albo będąc analfabetą lub nie mogąc pisać w takich warunkach, podawał jedynie tekst zgrupowanym wokół kolumny stenografem⁷¹.

Znajomość pisma była niezbędna również dla wytworzenia eulogii⁷². Eulogia to początkowo termin oznaczający błogosławieństwo, który stopniowo zmienił swoje znaczenie na materialny przedmiot będący jego nośnikiem⁷³. Najróżniejsze przedmioty nabierały mocy przez fizyczny kontakt ze świętym miejscem, przedmiotem lub osobą⁷⁴. Jak z tego wynika błogosławieństwo można było uzyskać bezpośrednio przez kontakt ze źródłem mocy (np. przez ucałowanie relikwii) lub pośrednio. Tym pośrednikiem stawała się substancja, która stykała się wcześniej ze świętością, na przykład był to olej lub woda, którymi obmyto kości świętego⁷⁵.

⁶⁸ Luk. *De Syria Dea*, 1, 3, 6, 10, 16, 28: „W tym przedśionku stoją fallosy, które postawił Dionizos, wysokie na trzydzieści sążni. Na jeden z tych fallosów dwa razy w roku wchodzi mężczyzna i mieszka na szczycie fallosa przez siedem dni” tł. W. Madyda; Thdt. *HR XXVI 12*; Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, tł. K. Augustyniak, ŻM 7, Kraków 1994, s. 272, przyp. 28; G. Clark, *op. cit.*, s. 73; I. Skupińska-Lovset, *Świątynie w Hierapolis i w Heliopolis (Baalbek). Konfrontacja danych literackich i archeologicznych*, Symka V. Miejsca święte w epoce późnego cesarstwa, Lublin 2005, s. 57- 68.

⁶⁹ Ewag. *HE I 13*, V 21; VI 23; Thdt. *HR XXVI, XXVI 3*; A. Frejlich, *Mons Admirabilis i eulogie Symeona Słupnika Młodszeo*, Symka V, *op. cit.*, s. 353-365; W. Harmless, *op. cit.*, s. 492-493; E. Wipszycka-Bravo, *op. cit.*, s. 91-98, 111..

⁷⁰ Thdt, *HR XXVI 25*; E. Wipszycka-Bravo, *Wierni*, s. 96, 98.

⁷¹ Thdt, *HR XXVI 27*; E. Wipszycka-Bravo, *Wierni*, s. 98-99.

⁷² A. Frejlich, *op. cit.*, s. 357-358; E. Wipszycka-Bravo, *Wierni*, s. 95-96.

⁷³ A. Frejlich, *op. cit.*, s. 357; M. Pisarzak, *Eulogia*, w: EK t. 4, Lublin 1989, col. 1302-1303.

⁷⁴ A. Frejlich, *op. cit.*, s. 357; E. Wipszycka-Bravo, *Wierni*, s. 101.

⁷⁵ A. Frejlich, *op. cit.*, s. 357.

Produkowano więc pojemniki z odpowiednim napisem lub artystycznie skomponowane krążki zawierające kurz albo ziemię mającą styczność ze świętym⁷⁶. Prawdziwość takiej eulogii potwierdzał odpowiedni rysunek wyciskany przy pomocy matrycy, był to więc rodzaj pieczęci. Do tej ilustracji dodawano właściwy do miejsca sporządzenia napis, który był jednak często wykonywany bardzo niedbale⁷⁷. Dla wykonania tego typu przedmiotów niezbędni byli rzemieślnicy i ludzie znający pismo. Często produkcją taką zajmowali się sami mnisi.

Wokół osoby słynnego Słupnika Starszego w Kalat Siman-Telanissos oraz wokół jego naśladowcy Symeona Młodszeo w Mons Admirabilis stopniowo powstawały całe kompleksy zabudowań klasztornych, hospicja dla pielgrzymów, szpitale dla chorych, kuchnie i piekarnie, kuźnie, baseny na wodę, a nawet spichrze⁷⁸. W zabudowaniach klasztornych znajdowało się prawdopodobnie także miejsce dla ksiąg liturgicznych, biblioteki i scriptorium.

Informację źródłową odnośnie terenów między Tygrysem a Eufratem mamy natomiast z drugiej połowy wieku IV, gdy znany nam Święty Efreem opisał wspólnotę anachorecką żyjącą w rozpadlinach skalnych na pustyni⁷⁹. Istnieje dodatkowo pewna sprzeczność między świadectwem Teodoretą z Cyru, a informacją zawartą w *Historii Lausiaca* Palladiusza odnośnie prekursorów tej formy życia chrześcijańskiego w Mezopotamii⁸⁰. Biskup Cyru sądzi, że pierwszym pustelnikiem syryjskim był św. Jakub z Nisbis, ten drugi historyk oddaje natomiast palmę pierwszeństwa św. Efremoni⁸¹. W tym drugim przypadku chodzi o ziemie syryjskie przylegające do Mezopotamii. Wydaje się, że ustalenie pierwszeństwa w tej dziedzinie jest niemożliwe. Rzadko zresztą tego typu zjawiska są wynikiem naśladowania trybu życia jednej tylko osoby.

Na terenach oddziaływania św. Efrema, czyli w północno-wschodniej Syrii, w okolicach Edessy, a następnie w Mezopotamii, pojawił się wkrótce nowy ruch grupujący eremitów, których określa się w nauce mianem

⁷⁶ A. Frejlich, *op. cit.*, s. 358.

⁷⁷ A. Frejlich, *op. cit.*, s. 358.

⁷⁸ A. Frejlich, *op. cit.*, s. 354-355; E. Wipszycka-Bravo, *Wierni*, s. 92-95.

⁷⁹ A. Guillaumont, *Chrześcijańska*, s. 248-249; E. Wipszycka, *Wstęp. Charakter*, s. 21-22.

⁸⁰ Pall. *HL*, XL 1-4; Thdt. *HR* I 2-5; A. Guillaumont, *Chrześcijańska*, s. 249.

⁸¹ Pall. *HL*, XL 1; Thdt. *HR* I 2-3; M. Kanior, *op. cit.*, s. 118: uważa, że „Jakub z Nisbis był jednym z pierwszych znanych anachoretów”; podaje również, że początek życia anachoreckiego w Mezopotamii sięga ok. 280 r. Przeciwnego zdania był np. A. Guillaumont.

mesalian, czyli ludźmi modlitwy⁸². Nazwa wywodziła się od syryjskiego słowa „m salleyâne” oznaczającego modlitwę⁸³. W języku greckim to samo słowo zostało zapisane jako „messalianoi lub massalianoi”⁸⁴. Eremici mezopotamscy, których określano tą nazwą nosili również miana: „euchitai”, „enthousiastes”, „choreutes”, „adalfianie”, „eustacjanie”, „lampecjanie” lub „marcjanie”⁸⁵. Oni sami mówili o sobie, że są ludźmi uduchowionymi, czyli w języku greckim „pneumatikoi”⁸⁶. W drugiej połowie IV wieku byli już obecni w stolicy Syrii Antiochii⁸⁷. Przywódcami tego ruchu wg: Teodoretę z Cyru i Focjusza byli: Adelfios, Dadoes, Eustacjusz z Edessy, Sabas, Sabas Kastrat i Symeon⁸⁸. O pewne związki z tymi pustelnikami oskarżano też biskupa Eustacjusza z Sebasty⁸⁹. Wyznawcą zasad mesalianizmu był natomiast na pewno prezbiter Lampetios żyjący w Azji Mniejszej między Cylicją a Izaurią⁹⁰. Teodoret podaje, że mesalianie zostali potępieni przez Flawiana, biskupa Antiochii, a następnie przez kolejne synody, które odbyły się w Side ok. 388, w Antiochii w 390 oraz w Konstantynopolu w 426 r.⁹¹. Ostatecznie potępił 18 zasad mesalianów sobór w Efezie w 431 roku, który zabronił rozpowszechnienia ich pisma ideowego „Asketikon”⁹².

⁸² Epiph. *Haer.* 80 3 7; A. Baron, *Spór o Pawła, spór o człowieka czy spór o Boga? Refleksje na marginesie kontrowersji pelagiańskiej*, w: Pelagiusz, Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian, tł. A. Baron, F. Czarnota, T. Górski, *ŻMT* 15, Kraków 1999, s. 34; P. Brown, *Ciało*, s. 349; A. Guillaumont, *Modlitwa nieustanna w starożytnym monastycyzmie*, tł. S. Wirpszanka, w: eadem, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2. op. cit., s. 166-167; eadem, *Mesalianie*, tł. S. Wirpszanka, w: eadem, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2. op. cit., s. 303-310; A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej. (od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity)* tł. H. Bednarek, Kraków 1997, s. 143-162; S. Runciman, *Manicheizm średniowieczny*, tł. J. Prokopiuk, B. Zborski, Katowice 2007, s. 36, 38.

⁸³ A. Baron, *Spór*, s. 34; P. Brown, *Ciało*, s. 349; A. Guillaumont, *Mesalianie*, s. 305; A. Louth, *op. cit.*, s. 143-144; S. Runciman, *op. cit.*, s. 36.

⁸⁴ A. Guillaumont, *Mesalianie*, s. 305.

⁸⁵ Thdt. *HE* III 16; A. Guillaumont, *Mesalianie*, s. 305; A. Louth, *op. cit.*, s. 144; S. Runciman, *op. cit.*, s. 36.

⁸⁶ A. Guillaumont, *Mesalianie*, s. 305; S. Runciman, *op. cit.*, s. 36.

⁸⁷ Epiph. *Haer.* 80, 1, 3-3, 6; A. Guillaumont, *Mesalianie*, s. 305-306; S. Runciman, *op. cit.*, s. 38-39.

⁸⁸ Foc. *Bib.* 32; Soz. *HE* III 14; Thdt. *HE* IV 11; A. Guillaumont, *Mesalianie*, s. 306; S. Runciman, *op. cit.*, s. 39.

⁸⁹ E. Stanula, *Eustachy z Sebasty*, w: EK 1. Lublin 1989, col. 1342-1343; J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Eustacjusz z Sebasty*, w: SWP, *op. cit.*, s. 139-140.

⁹⁰ A. Guillaumont, *Mesalianie*, s. 309.

⁹¹ Thdt. *HE* IV 11; A. Guillaumont, *Mesalianie*, s. 306-307; S. Runciman, *op. cit.*, s. 38-39.

⁹² *Sobór Efeski*, w: DSP, t. 1. Kraków 2001, s. 169-173; A. Guillaumont, *Mesalianie*, s. 308;

Ci pustelnicy doszli bowiem do wniosku, że jedyną drogą do zbawienia jest modlitwa, a nie sakramenty, czy lektura Pisma św.⁹³. Zachęcali do kultuwowania wszelkich objawów mistycznych, natomiast nie przywiązywali żadnego znaczenia dla pracy fizycznej lub intelektualnej⁹⁴. Można by ich oskarżyć o antyintelektualizm, gdyby nie to, że wśród nich powstało klasyczne dzieło duchowości chrześcijańskiej „Homilie duchowe” przypisywane Makaremu⁹⁵. Ukrycie prawdziwego autora tego dzieła jest charakterystyczne dla tej epoki, kiedy to z powodu poszukiwania poklasku lub z chęci przemycenia nieortodoksyjnych treści, jako dzieła znanego świętego, publikowano pracę, której twórcą z powodu innego stylu, treści lub czasu powstania, nie mogła być osoba wymieniona przy tytule pracy jako jej autor⁹⁶. W tym wypadku o autorstwo tego zbioru homilii był podejrzewany jeden z przywódców mesalian Symeon z Mezopotamii⁹⁷. Niektórzy historycy widzą związki między mesalianami a hezychazmem, albo podobieństwa doktryny mesalian z nauką paulicjan z Armenii i bogomiłów z Bułgarii⁹⁸.

J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Mesalianie*, w: SWP, op. cit., s. 281-282.

⁹³ A. Baron, *Spór*, s. 34; A. Guillaumont, *Świadectwo Babaja Wielkiego o mesalianach*, tł. S. Wirpszanka, w: eadem, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2. op. cit., s. 328-329; S. Runciman, op. cit., s. 37.

⁹⁴ A. Guillaumont, *Mesalianie*, s. 306, 309, 321-323; eadem, *Chrzest ognia u mesalian*, w: eadem, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2. op. cit., s. 340-341.

⁹⁵ A. Baron, *Spór*, s. 34; A. Guillaumont, *Mesalianie*, s. 308, przyp. 9: próbowano uitożsamić „Asketikon” z „Homiliami duchowymi” Makarego. A. Louth, op. cit., s. 143-155; S. Runciman, op. cit., s. 38: sekta ta posiadała bogatą literaturę tajemną, zob. s. 121-124; J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Mesalianie*, s. 282.

⁹⁶ B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1999, s. 39-49, 105-226, 514-515, 648-649; A. Baron, *Łacińskie komentarze do listu do Tytusa (Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz). Na tle recepcji myśli Pawłowej w starożytności. Studium porównawcze*, w: Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz, Komentarze do listu św. Pawła do Tytusa, tł. eadem, *ŻMT* 28, Kraków 2003, s. 26-29; K. Romaniuk, *Pseudoepigrafy nowotestamentalne. Terminologia*, RBL 3/1983, s. 200-205; T. Stępień, *Pseudo- Dionizy Areopagita. Chrześcijanin i platonik. Polemiczne aspekty pism Corpus Dionysiacum w kontekście mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17 22-31)*, Warszawa 2010, s. 7-18, przyp. 1-2; B. R. Suchla, *Dionysius Areopagita. Das überflie end Eine*, w: Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, (hrsg.) R. von Haehling, op. cit., s. 203-204; J. Żelazny, *Wstęp*, w: Ambrozjaster, Komentarz do listu św. Pawła do Rzymian, tł. J. Sulowski, *ŻMT* 19, Kraków 2000, s. 5-8.

⁹⁷ J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Mesalianie*, s. 282; J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Szymon Mezopotamczyk*, w: SWP, op. cit., s. 362-363.

⁹⁸ A. Kom. *Aleks. XV* 8: „Był to nowy rodzaj herezji, nie znany dotąd Kościołowi. Połączyły się ze sobą dwie najgorsze i okropnie ohydne doktryny istniejące również w dawnych

Przedstawione przejawy życia poświęconego realizacji ideałów ewangelicznych zadziwiają bogactwem inicjatyw. Mamy do czynienia z indywidualnym życiem w celibacie, przy zachowaniu pozorów normalnego funkcjonowania w rodzinie, mamy tworzenie pierwszych wspólnot przedmonastycznych jak w przypadku „córek i synów przymierza”, obserwujemy różne warianty życia pustelniczego, eremickiego czy początek działania regularnych klasztorów. Do tego na terenie Syrii powstaje specyficzne zjawisko stylityzmu, a na terenie Mezopotamii rozwija się właściwie intelektualny ruch mesalian. Można jednak stwierdzić, że podstawowy trzon monastycyzmu na omawianych terenach zachował szacunek dla słowa pisanego i dla umiejętności czytania. Było to niewątpliwie związane z rolą Pisma św. w chrześcijaństwie i pasją prowadzącą do opanowania umiejętności czytania i pisania po to, by zapoznać się ze słowami Chrystusa. Co było pierwszym na taką skalę zjawiskiem w dziejach. Występowało ono w różnych warstwach społecznych. Jak wiadomo, wśród anachoretów, eremitów, a potem mnichów możemy spotkać: zbiegłych niewolników, wyzwolenców, chłopów, pasterzy, wielbłądników, rzemieślników, ciastkarzy, przedstawicieli wolnych zawodów i arystokracji lokalnej oraz tych urodzonych w najbogatszych domach imperium⁹⁹. Jedynie ze względu na proporcje poszczególnych warstw w społeczeństwie, jest wysoce prawdopodobne, że przedstawiciele niżej uposażonych było wśród anachoretów, eremitów czy mnichów więcej niż tych, pochodzących z rodzin bogatych. Ta reguła nie musi się sprawdzać przy każdym omawianym obszarze czy klasztorze.

czasach: bezbożność, by tak rzec, manichejczyków, którą my nazywamy również herezją paulicjan, i nikczemność messalianów. Chodzi tu o doktrynę bogomilów powstałą w wyniku połączenia się herezji messaliańskiej i manichejskiej” tl. O. Jurewicz; M. Dobkowski, *Kataryzm. Historia i system religijny*, Kraków 2007, s. 15-17; A. Guillaumont, *Mesalianie*, s. 314-315; S. Runciman, *op. cit.*, s. 36-120.

⁹⁹ T. Stępień, *op. cit.*, s. 60; E. Wipszycka, *Wstęp. Charakter*, s. 15-16; E. Wipszycka-Bravo, *Wierni*, s. 104-105.

Hermits and monastic communities of Palestine, Syria and Mesopotamia and the history of book and libraries In 4-5 c.

Summary

The east of the Roman empire was the area of untrammelled development of monastic communities. The representatives of various social strata were coming in great numbers into these communities, including the intellectuals and even the illiterate. The organisation of literacy courses to the monks who could not read was a necessity then. Writing and reading skills were indispensable in the monasteries, such as founded by St Jerome and Rufinus of Aquileia, where the monks were copying manuscripts in scriptoria ordered even by lay persons. Some hermits and such communities as the Messalians or the supporters of Eustatius of Sebasta were sceptical about the secular culture and even questioned the benefits derived from theological deliberations. It was enough for them to know the Bible learnt by heart.

Agnieszka Witczak (Gdańsk)

Rzemieślnicy gdańscy w utworze czesko-łacińskiego poety Wacława Klemensa Zebrackiego

W roku 1630¹, w gdańskiej oficynie Jerzego Rhetego ukazał się poemat Wacława Klemensa Zebrackiego, którego pełny tytuł brzmi: *Gedanum sive Dantiscum, urbs illustris et regia, urbs venustiss[ima], ampliss[ima], florentiss[ima]; annulus, gemma, decus Sarmatiae; ocellus, deliciae, paradisus Borussiae; mercimiorum mercatorumque nobile emporium; variarum gentium theatrum, quae Ecclesiae Dei hospitium, Pietatis palatium, Iustitiae domicilium, Fidei aedes, Doctrinae coelestis sedes, Religionis propugnatrix, Virtutum cultrix, pauperum nutrix, afflictorum tutrix, innocentium profugium, Musarum receptaculum, merito ac laude sua immortalis semper fuit. Boni omnis et nominis ergo carmine heroico tentata et libr[is] quatuor adumbrata a Vencesilao Clemente Boh[emo] Exule*. Obecnie w zbiorach Gdańskiej Biblioteki PAN znajduje się kilka egzemplarzy edycji tego utworu².

¹ J. Starnawski podaje, że w roku 1632 dokonano ponownej edycji poematu. Zob. J. Starnawski, *Spojrzenia cudzoziemców na Polskę, Poeta czesko-łaciński autorem poematu o Polsce*, [w:] *Odrodzenie. Czasy – Ludzie – Książki*, Łódź 1991, s. 324.

² Dodatkową wartość zachowanych egzemplarzy stanowią zamieszczone w nich odręcznie dopiski. Na szczególną uwagę zasługują dwa z nich. W druku opatrzonym sygnaturą Od 107a, na odwrocie wyklejki znajduje się wpisana odręcznie przez autora poematu dedykacja: *Viro a virtute vera nobili / et clarissimo / Domino Henrico Schwartzwaldio / inclityae Reipublicae Dantiscanae Scabino / meritissimo hanc illustrissimae / urbis descriptionem demisse / offert / autor*. Z kolei w druku akc. 291/54 (pozbawionym okładki, zastąpionej kartonem) „doklejono” herb. Analiza jego elementów – pole dwudzielne w pas, w górnej części pięć żółędzi, w dolnej głowa lwa (motyw roślinny i zwierzęcy powtórzono nad tarczą) wskazuje na to, że także i ten egzemplarz stanowił część księgozbioru znanej i wpływowej rodziny Schwartzwald [Zob. J. Zdenka, *Herby mieszczaństwa gdańskiego. Uwagi wstępne*, [w:] *Mieszczaństwo gdańskie: sesja naukowa*, 21 – 23. 11. 1996, [red. naukowy] S. Salmanowicz, Gdańsk 1997, s. 458, 461.]. W innym, o sygnaturze akc. 3917/79, na karcie tytułowej zamieszczono, również sporządzony odręcznie, dopisek: *Ex libris Alexandri Sapieha / Principio donatis / Societati Reginae / Varsaviae / 1810*. Na stronie tytułowej kolejnego (Oa 1063) dopisano: *In hac descriptione encomiastica Gedani c(...) Clementis, Miscellaneorum et Adoptivorum Carminum liber III, p. 102, 103, 104 et exinde colligitur Autorem huius elogii causa a Civitate Gedanensi non sufficienter esse remuneratum*. Wpisu tego dokonał najprawdopodobniej Walenty Schlieff [Za tę informację dziękuję Profesorowi Jerzemu Starnawskiemu.]. We wszystkich drukach (także w klocku: 17 in Na 5348) odręcznie dopisano dwa wersy – *Moenia, mortali immortalia fingere dextra* (na stronie 16, pomiędzy 9 i 10 werssem u dołu) oraz

Autorem poematu był Waclaw Klemens lub Kliment (*Venceslaus Clemens* lub *Climent; Klement Václav*). Wiadomo o nim niewiele. Pochodził z Czech, był synem ministra protestanckiego, Adama Klementa z Pilzna. Przydomkiem – Żebracki (*Z(i)ebracenus*) – nadano mu od miejsca urodzenia (*Žebrák*). Urodził się w 1589 roku. Po studiach prawniczych w Pradze³ podjął pracę wychowawcy w domach wpływowych rodów czeskich⁴. O dalszych jego losach zdecydowały wydarzenia o charakterze religijno-politycznym. Konflikt pomiędzy protestancką szlachtą czeską a katolikiem Ferdynandem II Habsburgiem, cesarzem Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego i królem Czech (w latach 1617 – 1637), który przerodził się w trwającą trzydzieści lat wojnę, rozpoczął się 23 maja 1618 roku od incydentu nazywanego defenestracją praską (z zamku na Hradczanach

Hoc feces retinet plures. Has tollis, accedet (na stronie 58 u góry). Wpisane odręcznie w strukturę poematu wersy wydają się być dodane przez samego Waclawa Klemensa Żebrackiego, o czym świadczy podobieństwo pisma z tym w dedykacji odautorskiej.

³ W dniu 8 maja 1612 roku uzyskał bakalaureat na uniwersytecie w Pradze, pracą zatytułowaną *Utrum penes homines an leges debeat esse imperium*. Dwa lata później, 17 kwietnia 1614 dzięki dysertacji, której nadał tytuł: *Magistratui politico in causis decidendis an lex scripta an aequitas non scripta sequenda?*, zdobył magisterium z zakresu prawa.

⁴ Jeszcze w czasie studiów był (w 1607 roku) wychowawcą Jerzego (Jíří) Jaroslava, syna Ottona Stossa von Kaunitz (z Kounic), lorda na Starých Bukach w Karkonoszach. W latach 1611 – 1612 podjął pracę nauczycielską w miejscowości Pířibram, a stamtąd powrócił do Pragi. Powierzono mu stanowisko rektora szkoły Św. Wojciecha Wielkiego (od 23 kwietnia 1612 do 1613), następnie objął to samo stanowisko w szkole św. Waclawa. W tym czasie pełnił również obowiązki wychowawcy dzieci rodziny Smiřických, jednego ze znakomitszych rodów szlacheckich, którego przedstawiciele znaleźli się w gronie liderów opozycji czeskiego protestantyzmu wobec katolickich Habsburgów. W roku 1616 wyruszył z baronem Smiřickim w podróż zagraniczną, z której powrócił jeszcze w tym samym roku (autor dzieła *Bohemia docta* błędnie podaje, że Waclaw Klemens Żebracki wrócił do ojczyzny w 1619 roku). [Zob.: *Bohuslai Balbini rerum Bohemicarum scriptoris inclyti Bohemia docta, seu Virorum omnigena eruditione et doctrina clarorum Bohemiae, Moraviae et Silesiae, nomina, elogia, et litteraria monumenta, opus posthumum pro historia litteraria Bohemiarum intelligenda, systematicum, quod notis et animadversionibus criticis ac praevia dissertatione de factis, censuris ac recensione operum Balbini illustratum*, edidit P. Candidus a S. Theresia., Pragae Veteris, caractere Ioannis Caroli, 1777, s. 173.].

Po uzyskaniu magisterium, w latach 1614 – 1616 był rektorem szkoły w miejscowości Klatovy (Glattau), następnie (od roku 1617 do 1619) przebywał ponownie w Pradze, gdzie pracował jako rektor szkoły św. Gallusa oraz jako opiekun dzieci z rodziny Michałowiczów. W 1620 roku przeniósł się do szkoły Św. Henryka w Pradze, a swoją karierę nauczycielską zakończył w szkole w Rokiczanie (Rokitzan). [Zob. J. Starnawski with the cooperation of Jozef IJsewijn, *Clemens Venceslaus Zebracenus a Lybeo Monte, Lechianos Libri IV (ca 1632-35), An unedited poem on the accession to the throne of Ladislav IV of Poland*, „Humanistica Lovaniensia” XXI, 1972, s. 281.].

wyrzucono przez okno dwóch namiestników cesarskich). Czeskie Stany Generalne odebrały tron Ferdynandowi, a na jego miejsce wybrały elektora Palatynatu, Fryderyka V Wittelsbacha. W latach 1610 – 1623 był elektorem Palatynatu, a od 1614 objął przywództwo nad unią protestancką, zawarł jako wyraz sprzeciwu wobec łamania zasad pokoju augsburskiego z 1555 roku przez cesarza i stany katolickie. W dniu 8 listopada 1620 roku poniósł klęskę pod Białą Górą. W ciągu zaledwie dwóch godzin wojska Ferdynanda i Ligi Katolickiej rozgromiły siły czeskie i opanowały Pragę.

Wacław Klemens, uznający nadal Fryderyka za prawowitego króla, po jego klęsce i ucieczce, zmuszony był, jak wielu innych zwolenników „króla zimowego” (1619–1620), szukać schronienia poza granicami swego kraju. Wiadomo, że Żebracki musiał porzucić swą ojczyznę jeszcze w 1621⁵, a tułał się po krajach niemieckich, Holandii, Anglii, Polsce i Szwecji⁶. W czasie swojej tułaczki po Europie odwiedził Drezno, Lipsk, Ratyzbone, Norymbergę, Erfurt i Weimar. W 1626 roku przebywał na Śląsku⁷, szukając pomocy i opieki możnych i wpływowych osób. Wydaje się, że te zabiegi nie przyniosły żadnych rezultatów i Klemens zmuszony był udać się na północ, najpierw w okolice Szczecina⁸, a następnie do Elbląga i Gdańska. Uzyskał pomoc od kanclerza Axela Oxenstierny⁹, z którym przebywał w latach

⁵ J. Starnawski (*Spojrzenia cudzoziemców na Polskę, Poeta czesko – laciński autorem poematu o Polsce*, [w:] *Odrodzenie. Czasy – Ludzie – Książki*, Łódź 1991, s. 324) podaje jako datę opuszczenia przez Wacława Klemensa ojczyzny właśnie rok 1621. Idzie w tej kwestii za stanowiskiem Bohumila Ryby (Humanista Clemens Žebracký za hranicemi, „Listy Filologicke” 1929, R. 56, s. 80–94, 212–224, 333–336).

⁶ J. Starnawski, *ibidem.*; B. Nadolski, *Piewca Gdańska – poeta czeski Wacław Klement Żebracki*, [w:] *Poezja renesansowa na Pomorzu*, Gdańsk 1976, s. 38.

⁷ Pobyt Wacława Klemensa Żebrackiego na Śląsku, prawdopodobnie we Wrocławiu, potwierdza wydanie przez poetę (właściwie przedruk) utworu: *Rosa, veris amoenissima filia... poetica inventione, carmine elegiaco adumbrata et magno patrono, viro... cui Rosa nomen augustum ... reddidit, consecrata*. Przedruk tego dokonał we Wrocławiu, w drukarni Jerzego Baumanna, w 1626 roku. Dziełko to dedykował poeta Reinhardowi Rosa von Rosenigk. Starodruk ten znajduje się obecnie w zbiorach Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego (sygn. mikrofilm. B0488,091 – 1 zwój).

⁸ Pobyt Żebrackiego w okolicach Szczecina wiązał się zapewne z informacjami o misji podpułkownika Johanna Streiffa von Lawensteina, udającego się po oddziały zwerbowane w Maklemburgii, i miał na celu nawiązanie relacji z dowódcami wojsk Gustawa Adolfa.

⁹ Klemens Żebracki dedykował mu pierwszą księgę zbiorku *Miscellaneorum et Adoptivorum libri*, drugą księgę ofiarował Gabrielowi Oxenstiernie, nazywając go (oprócz wymienienia jego funkcji urzędowych – kanclerza i dowódcy uzbrojenia) najbardziej uczonym mecenasem nauk humanistycznych, trzecia księga rozpoczyna się od dedykacji dla młodzieńca Jana Oxenstierny, a czwarta – dla Jana seniora Skytte, senatora królestwa Szwecji.

1627 – 1629¹⁰ w Elblągu. Zamierzał zapewne pozyskać życzliwość i mecenat samego króla szwedzkiego Gustawa Adolfa i ofiarować mu zbiór, opatrzony podtytułem *Libellus supplex*, w jego obozie, założonym w pobliżu Gdańska¹¹. Wydaje się, że poeta całkowicie podporządkował swój pobyt na ziemiach polskich nawiązaniu kontaktów z otoczeniem Gustawa Adolfa, w którym zarówno czescy, jak i niemieccy protestanci pokładali wielkie nadzieje na powstrzymanie ekspansji katolickich Habsburgów oraz Ligi katolickiej. Wiadomo z całą pewnością, że przebywał w Gdańsku i Braniewie¹². Pod koniec 1629 roku przybył do Gdańska, zapewne z polecenia Axela Oxenstierny (lub wraz z nim, ponieważ uczestniczył w rokowaniach z gdańszczanami), lecz urzędnicy miejscy nie okazali życzliwości wobec próśb o pomoc i wsparcie, zapewne z uwagi na jego pro-szwedzkie zapatrywania i kontakty¹³. Pobyt poety w Braniewie nie trwał długo – już w lipcu 1631 roku Wacław Klemens udał się do Holandii¹⁴. Prawdopodobny wydaje się związek między wyjazdem Żebrackiego a planowanym przez Oxenstiernę zawarciem przymierza angielsko-szwedzkiego¹⁵. W 1634 roku przybył do

¹⁰ J. Starnawski with the cooperation..., *op. cit.*, s. 282. Tymczasem w książce *Odrodzenie, Czasy – Ludzie – Książki* (Zob. *Spojrzenia cudzoziemców na Polskę, Poeta czesko – laciński autorem poematu o Polsce*, Łódź 1991, s. 325) tego samego autora znajdujemy opinię Bohumila Ryby, że Clemens przebywał w Elblągu w latach 1628 – 1629. Jak łatwo zauważyć, granice czasowe pobytu w Elblągu są niemożliwe do ustalenia.

¹¹ *Venceslai Clementis a Lybeo-Monte Miscellaneorum et Adoptivorum libri quattuor, Lugduni Bataworum 1632, Libellus supplex ad Sereniss. Et Invictiss. Dn. Dn. Gustavum Adolphum, Suecorum, Gottorum, Vandalarum Regem etc. (Praesen. In Castris ad caput Vistula, alias Haebet. 6 Jul. A. 1632)*; egzemplarz Gdańskiej Biblioteki PAN – sygn. 10 in Cf. 9973.8°.

¹² B. Nadolski, *Piewca Gdańska...*, [w:] *Poezja renesansowa...*, *op. cit.*, s. 38; J. Starnawski, *Spojrzenia cudzoziemców...*, *op. cit.*, s. 324.

¹³ *Ibidem*, s. 281–282.

¹⁴ Jerzy Starnawski stawia hipotezę, że Żebracki był członkiem poselstwa, jakie wyruszyło z Polski, od Władysława IV (objął tron 14 listopada 1632 roku, po śmierci Zygmunta III) do Elżbiety, córki palatyna reńskiego Fryderyka V. Przemawiać mogłyby za tym liczne szczegóły zamieszczone przez poetę w opisie tego poselstwa [Zob. J. Starnawski, *Poeta czesko-laciński z początku XVII wieku Wacław Kliment vel Clemens autorem poematu o Polsce*, „EOS”, LVII/1, 1969, s. 183.].

Poselstwo, na czele którego stanął Jan Zawadzki wyruszyło jednak w połowie 1633 roku. Nie złożyło ono żadnych deklaracji w sprawie domniemanego małżeństwa Władysława IV i młodziutkiej Elżbiety, w roku 1633 liczyła zaledwie 15 lat. Kolejne poselstwo ruszyło z Polski na przełomie 1633 i 1634 roku, a przewodził mu Aleksander Przyppkowski. Tym razem miał on przedstawić konkretne propozycje małżeństwa [Zob. Wł. Czapliński, *Władysław IV i jego czasy*, Kraków 2008, s. 146 – 149.].

¹⁵ Fryderyk Zamelius napisał zamieszczony w IV księdze zbiorku *Miscellaneorum et adoptivorum libri* utwór, liczący 50 wersów *Amoris totum lustrum sincere individueque culti hoc*

Anglii, a jego pobyt tam wynikał zapewne z jakichś planów Oxenstierny. Nie wiadomo dokładnie, co się z nim tam działo. Kilka ostatnich lat życia Żebrackiego pozostaje dla nas całkowitą zagadką. Informacja o śmierci Wacława Klemensa pochodzi od jego przyjaciela Fryderyka Zameliusa. W roku 1640 wydał on kolejną, szóstą księgę swoich epigramatów, w której zamieścił w niej epitafium dla zmarłego przyjaciela.

Pobyt Żebrackiego w Gdańsku związany był niewątpliwie z osobą Oxenstierny i z toczącymi się rokowaniami pomiędzy rajcami gdańskimi a szwedzkimi dowódcami w sprawie cel. Powody powstania poematu *Gedanum sive Dantiscum* nie są już do końca jasne. Być może Żebracki szukał nowego mecenasa i spokojnego miejsca, w którym mógłby osiąść na stałe. Gdańsk, ze swoimi protestanckimi władzami i swobodą wyznaniową, wydawał mu się bez wątpienia interesującym miejscem.

Utwór o Gdańsku, liczący 2626 wersów, zamknięty w IV księgach, napisany został w dystychu elegijnym. Poemat *Gedanum sive Dantiscum*, co podkreślał Wacław Klemens Żebracki, stanowił laudację miasta, przedstawicieli jego władz (nazwanych przez niego „światłem i podporą”) oraz mieszkańców¹⁶. Im też dedykował swój utwór przybysz z Czech. Wspomnieć należy, że utwór ten to próba realizacji reguł *descriptio* czy też *laudatio urbis* sformułowanych w antycznej i renesansowej teorii retoryki. Po analizie tekstu całego poematu stwierdzić można bez wątpienia, że Żebracki znał i stosował reguły retoryczne dotyczące *descriptio urbis*. Ukazywał Gdańsk malując „wznoszące się” do gwiazd, opatrzone wysokimi wieżami budowle, tworzące *urbs alta*. Zamieścił wywody odnoszące się do etymologii nazwy miasta, jego założyciela (bardziej mityczne niż historyczne), a także początków grodu nad Motławą. Uwzględniał również takie motywy, obecne w utworach opisowych, jak: rzeki i morze, położenie i płynące z niego korzyści, główna świątynia miasta – kościół Mariacki oraz inne równie wspaniałe budowle – kościoły, ratusze oraz inne obiekty miejskie,

monumentum suo reliqu. Venceslao Clementi iamiam abiturienti. Opatrzył go Zamelius datacją: 24 czerwca (XXIV Iunii), która potwierdza, że podróż do Holandii podjął Żebracki na przełomie czerwca i lipca. Ten sam utwór zamieszczono także po poemacie Żebrackiego *Francofurtum*.... Tu jednak poprzedza go dodatkowa, niezwykle istotna dla ustalenia powodu wyjazdu, informacja: *Epos propempticum ad Virum Nobilem Venceslaum Clementem, poetam clariss., Illustr. Dn. Ioan. Oxenstrinum in Batavos comitantem.* Zamelius wskazuje zatem na fakt, że czeski poeta udaje się do Holandii u boku kanclerza Oxenstierny.

¹⁶ *Gedanum sive Dantiscum*..., ed. cit., s. 2, dedykacja: „Senatui Populoque Gedanensi, magnae et illustris urbis, illustris. magnis ac magnificendis Luminibus, Columinibus, Civibus, S. et Felicitatem Perp. P”.

zestawienie chwalonego miasta z najbardziej wybijającymi się ośrodkami antycznymi oraz współczesnymi poecie. Zamieścił *passus* poświęcony najwybitniejszym mieszkańcom Gdańska (rajcom i przedstawicielom najznakomitszych rodów).

Z drugiej strony nie ograniczał się poeta przy tym jedynie do opisu miasta, lecz nadał swojemu poematowi ciekawą formę. Jest to bowiem jedyny tak obszerny utwór opisowy, *descriptio* czy też *laudatio urbis*, który realizuje się poprzez stworzenie fabuły zwiedzania, obejmującej wydarzenia dwóch dni.

Jednym z tematów pochwały miasta była laudacja rzemieślników¹⁷, warstwy społecznej, która nie tylko przyczyniała się do sprawnego funkcjonowania i zaopatrzenia miasta, lecz również rozślawiła miasto w Europie dzięki kunsztownie wykonywanym wyrobom. Do rangi artystów pretendować mogli bez wątpienia kowale i właśnie od *descriptio* kuźni rozpoczął Żebracki *passus* poświęcony gdańskim rzemieślnikom. Poeta wprowadza do utworu odgłosy miejskiego gwaru, posługując się onomatopcją. Na dobiegający z kuźni hałas składają się przede wszystkim odgłosy uderzeń młotów. Żebracki ukazał kowali poprzez mitologiczne *exempla*, wprowadzając postaci jednookich cyklopów Brontesa, Steropesa i Pyrakmona, znanych również z Wergiliuszowej *Eneidy*¹⁸:

Volcani en sedem! colit hic Volcania proles.
Hic inter sese magna vi brachia miscent
Brontesve Steropesve et nudus membra Pyracmon.

(s. 18, w. 273 – 275¹⁹)

Jednostajny i miarowy rytm młotów kowalskich podkreślony został licznymi aliteracjami i stosowaniem wyrazów dźwiękonaśladowczych:

¹⁷ Rzemieślnikom i zjawisku samopomocy wśród członków cechów poświęcił Ks. Prof. Zdzisław Kropidłowski swą książkę: „Samopomoc w korporacjach rzemieślniczych Gdańska, Torunia i Elbląga (XIV-XVIII w.).

¹⁸ Por. Verg., *Aen.* VIII, 424 – 425: Ferrum exercebant vasto Cyclopes in antro./ Brontes Steropesque et nudus membra Pyracmon. (tekst łac.: Vergil, *Aeneid* 7 – 12, Appendix Vergiliana, Loeb Classical Library, translated by H. R. Fairclough, revised by G. P. Goold, LCL 64, Harvard University Press, 2002, s. 90.

¹⁹ Przekład M. Szarmacha, [w:] *Poezja renesansowa na Pomorzu*, wybór, wstęp i objaśnienia B. Nadolski, Gdańsk 1976, s. 216: „Oto siedziba Wulkanu, tu mieszka jego potomstwo. Tu splatają potężnie wielkie ramiona mistrzowie w kowalskim rzemiośle: Brontes, Steropes i obnażony Pyracmon”.

Queis madidus vasto prorumpit corpore sudor,
 Stricturae chalibum, fornacibus ignis anhelat.
 Tormina tenta tonant, tudibus tot et ictibus acta
 In numerum, numeris incudes aera pulsant.

(s. 18 -19, w. 276 – 279²⁰)

Młoty ciężkie i lekkie uderzały w żelazo na przemian, podtrzymując plastyczność materiału i nadając mu pożądaną przez kowala kształt. W poemacie zatem pojawia się długie *ten*, wyrażające uderzenie ciężkiego młotu oraz krótkie *ta* – dla małego młoteczka:

Dum bibit hosce sonos bibula sophus acrius aure,
 TEN, TA, TA, TEN, TA, fabre fabrorum mente revolvens
 Excutit impariles parilesque aequaliter ictus.
 Dulcisonam nobis faber hic effabricat artem,
 Qua nec amabilius, nec quid iucundius usquam est.

(s. 19, w. 280 – 284²¹)

Młoty te, w rękach nadzwyczajnych artystów, wydawać musiały niezwykle dźwięki:

Distinguitque sonos sex signis, musica coepit
 His prope principiis. Finem sex signa loquuntur:
 UT REddat MIseris FATui SOLatia LApsus,
 UTque REgat MIIti FABrorum SOLe LABores.
 Musica, noster amor, divinae flammula flammae,
 Quae reliquas inter tantum caput extulit artes,
 Quantum lenta solent inter viburna cupressi²²
 Aut ignes quantum praecedat Luna minores.

(s. 19, w. 285 – 292)

Sześć dźwięków wplecionych w wersy poematu tworzyło zarazem skalę dźwiękową, w której każdemu dźwiękowi odpowiada inna sylaba: *ut, re, mi, fa, sol, la*. W późniejszych wiekach *ut* zamieniono w *do*, dodano

²⁰ *Ibidem*: „Pot im gęsto splywa po olbrzymim cieple, ogień trzaska w kowalskim piecu przy hartowaniu żelaza, skręcane żelazo aż dzwoni od uderzeń w takt młotem, z kowadeł idą uderzenia...”.

²¹ *Ibidem*: „a gdy usilniej uchem uchwyli przemysłny człowiek te dźwięki, to dobywa rytm: ten, ta, ta, ten, ta. Tak stwarza nam kowal przesłodką sztukę, nad którą nie ma nic droższego, nic przyjemniejszego...”.

²² Por. Verg., *Ed.* 1, 25.

też siódmy stopień *si*. Po raz pierwszy zestawiono te dźwięki w wersach rozpoczynających hymn (powstały około 800 r.) do św. Jana²³.

Żebracki, którego zapewne zachwycały wytwory widoczne w Gdańsku na każdym kroku, opisywał kolejne wytwarzane w kuźniach kunsztowne wyroby, dostrzegając i zaznaczając specjalizację poszczególnych warsztatów. Gdańscy płatnerze trudnili się wykuwaniem broni i pancerzy, które zamawiała szlachta z całej Polski²⁴. Żebracki wymienił wśród ich dzieł pociski i miecze, okrągłe hełmy, spizowe guzy wielkich pancerzy i żelazne tuniki:

Sed repeto fabros tuditantibus ictibus actus.
 Hi desueta putri longum rubigine tela
 Horrentesque situ gladios in tristia durant
 Vulnera et assiduis subigunt iuvenescere flammis,
 Hi teretes galeas magnorumque aera suta
 Thoracum, et tunicas faedo squallore rigentes
 Igne domant.

(s. 19, w. 293 – 299²⁵)

Wyczytał jednak Wacław Klemens także „mniej szlachetne” wyroby kuźni – sierpy, pługi i motyki:

Recoquunt falces et aratra, ligones,
 Rostraque et incurvas pingunt carbonibus hastas,
 Attritu silicis dant hi mucronibus iras.

(s. 19, w. 299 – 301²⁶)

²³ Twórcą metody czytania interwałów (odległości między dźwiękami) był Guido Arezzo (980 – 1050). Wersy hymnu: UT quaeant laxis

REsonare fibris

MIRA gestorum

FAMuli tuorum

SOLve polluti

LABii rearum

Sancte Johannes.

Zob. *Encyklopedia Muzyczna PWN, efg, Część biograficzna*, pod red. E. Dziębowskiej, Kraków 1987, s. 508 – 510.

²⁴ Zob. np.: M. Bogucka, *Pracowite rzemiosło*, [w:] *Życie codzienne w Gdańsku, wiek XVI – XVII*, Warszawa 1967, s. 92 – 93.

²⁵ Zob. Przekład M. Szarmacha, [w:] *Poezja renesansowa...*, *op. cit.*, s. 216: „To oni hartują dawno porzuconą i zardzewiałą zbroję, miecze straszne, co przynoszą nieszczęśne rany, i na rozpalonych ciągłe płomieniach wykuwają je jak nowe. Oni formują toczone w ogniu szyszaki, sklepiają wielkie spizowe pancerze, oczyszczają dobrze zeszywniałe od błota koczugi”.

²⁶ *Ibidem*: „kują kosy, pługi, motyki, dzioby okrętów, [...] wyostrzają pocieraniem krzemienia sztylety”.

Wreszcie wymienił poeta wyroby kowali okrętowych, związanych z gdańskimi stoczniami - kotwice i żelazne liny, różnego rodzaju piły, haki i siekiery:

Ancora pro nautis hic et retinacla parantur.
Hi cantos, limas, uncinos atque secures.

(s. 19, w. 302 – 303²⁷)

Na końcu tego opisu znalazły się wskazówki, odnoszące się do wyrobów kowalstwa artystycznego - spiż przemieniano tu w kwiaty, wpisywane w imiona królów. Wspomniął także poeta o kotlarzach, konwisarzach i rzemieślnikach trudniących się ostrzeniem pił i noży. We fragmencie tym zwraca przede wszystkim uwagę anaforycznie *hic*:

Hic fluit aes rivis in multas ductile formas,
Nascuntur flores inscripti nomina regum,
Hocce loco, Gedani, magnum decus ornamenti!
Hic alii stannum per concava vasa lacunant.
Hic orichalca liquant, hic plumbum fusile limant.
Hic serris dentes tornant et acumina cultris.
Hic torques auro, digitis ornamina condunt.

(s. 19–20, w. 304 – 310²⁸)

Tuż obok mieli swoje zakłady sukiennicy - handlarze tkanin oraz folszownicy²⁹. Znajdowały się tu warsztaty, w których barwiono dostarczoną wełnę³⁰, zakłady szewskie oraz tkackie. Nie brakowało miejsc, w których

²⁷ *Ibidem*: „Tu się przygotowuje dla żeglarzy kotwice i łańcuchy, tam obręcze, piły, haki, siekiery”.

²⁸ *Ibidem*, s. 216 - 217: „ówdzie strumieniem płynie spiż dając się kształtować w liczne formy, tak że tu powstają ornamenty kwiatowe, inicjały imion królów, herby Gdańska, prawdziwe jego ozdoby. Inni grawerują wklęsłe naczynia, tu klarują mosiądz, ówdzie czyszczą płynny ołów, tam w piłach wycinają zęby, ostrzą noże, jeszcze gdzie indziej robią naszyjniki, złote na palce pierścionki”.

²⁹ M. Bogucka rozróżnia tkactwo lniane i tkactwo wełniane, bardzo słabo rozwinięte. Rozwój tej dziedziny przypadł na koniec XVI i początek XVII wieku. Do wyrobów należały sukno, tkaniny bawełniane, jedwabne, różne gatunki płócien, filcu. Największą popularnością cieszyły się: karazja i cąjg, bombasyn i baja. Nie brakło też warsztatów, produkujących kosztowne tkaniny – adamaszek, aksamit, złotogłowa. Zob. M. Bogucka, *Pracowite rzemiosło...*, op. cit., s. 93.

³⁰ Farbiarze gdańscy nie grupowali się w cech. Farbiarstwo uznawano za wolny kunszt. Ich warsztaty albo specjalizowały się w barwieniu konkretnych gatunków tkanin albo w farbowaniu wybranej barwy – farbiarze błękitu, purpury, zieleni i innych. Zob. M. Bogucka, *Pracowite rzemiosło...*, op. cit., s. 94.

można było uprać i odnowić sukno u łacıarzy. Wreszcie wspomina Żebracki o obecności w tym miejscu gdańskich młynarzy:

Hic sunt pannifici, fullonum hic copia dives,
 Qui pro sorte sua, sed non sua vellera tractant.
 Hic varios discit mentiri lana colores³¹.
 Hanc plateam servat sutorum longior ordo,
 Iuxta textores, sartores atque toreutae.
 Hic sunt pistores.

(s. 20, w. 314 – 319³²)

Żebracki wyraźnie zaznacza, że porusza się ulicami zamieszkiwanymi przez jeden cech rzemieślniczy (*hanc plateam servat ordo*, v. 317). Potwierdzają to inne źródła. Rzemieślnicy gdańscy grupowali się w cechy i zamieszkiwali przy tej samej ulicy. *Descriptio* daje zatem obraz mieszkańców miasta, zgodnie z tradycją utworów opisowych miasta, a jednocześnie pozwala na odtworzenie kolejnych przemierzanych przez poetę uliczek. Można zatem stwierdzić, że poeta wyruszył spod Ratusza Głównego Miasta i szedł ulicami dzisiejszego Starego Miasta, prawdopodobnie Kowalską, Szewską, Tkacką, Złotników.

Ważną dla portowego miasta rolę odgrywał przemysł stoczniowy. Nic więc dziwnego, że poeta zaznaczył także istnienie miejsca, w którym skupiły się warsztaty związane z drewnem i przemysłem stoczniowym, gdzie ze świątych jodeł budowano statki:

Hic duro multae texturæ ab abiete naves
 Neptunoque parant currus, navalia, pontes,
 Aequora per quas horrisono rotet impete ventus
 Et nunc ad coelos tollat, nunc Tartara pulset.

(s. 20, w. 332 – 335³³)

³¹ Por. Verg., *Ecl.* IV, 42.

³² Zob. przekład M. Szarmacha, [w:] *Poezja renesansowa...*, *op. cit.*, s. 17: „Ci znów to piekarze, a tamci w znacznej grupie to folusznicy zatrudnieni w swym zawodzie, ale pracują nie nad swą własną wełną, która farbowana może przybierać różne kolory. Tę ulicę zajął liczny cech szewców, obok tkacze, tu młynarze, tam kobieta rano sprzedaje chłopcom świeże śniadanie”.

³³ *Ibidem*, s. 217: „Tu z twardej jodły ciosają łodzie, przygotowują dla Neptuna okręty, okrętowe sprzęty, pokłady statków, które pogna pędem po morzach wiatr świszczący, to je wzniesie ku niebu, to ciśnie znów w morskie czeluście”.

B. Nadolski podaje, że dawna stocznia znajdowała się w pobliżu warowni przy wale obronnym nad Motławą³⁴. Istniały jednak dwa ośrodki – Lastadia i warsztaty niderlandzkich szkutników na terenie nazywanym Brabankiem (lub Brabancją). Dziś miejsce to upamiętnia jedynie nazwa – Stara Stocznia.

W Gdańsku, jak w każdym innym mieście, znajdowała się też gospoda, w której chętnie i często jadali uwielbiający się przechwalać żołnierze, aktorzy, żarłoki i zwykli pijacy:

Hac platea (ne quid videatur deesse) popina est,
Qua sua sacra colunt Epicuri de grege ventres³⁵,
Thrasones³⁶, mimi, comedones atque bibones.

(s. 20, w. 336 – 338³⁷)

Niedaleko usytuowana była rzeźnia³⁸. Poeta podkreślał, że codziennie zabijano tam 300 sztuk bydła i mniejszych zwierząt:

Non procul innumerae caedes stragesque cadentum
Quotidie fiunt, late loca lota cruore
Pinguescunt, armenta boum hic impune trucidant
Et laniant lanii solatia grata palato.
Fama est septenis ter centum pene diebus
Mactari pecudes, pecudes taceoque minores:
Cum vitulis agnos, scrofas, cum matribus haedos
Saetigerumque gregem vel quae bona Thestylis urbis
Educat in luxum vigili nutritque labore.

(s. 20 – 21, w. 339 – 347³⁹)

³⁴ *Ibidem*, przyp. 15.

³⁵ Por. Hor., *Epi.* I 4,16: „Epicuri de grege porcum”.

³⁶ Nawiązanie do imienia jednego z bohaterów komedii Terencjusza, pt. *Eunuch* – Trazona.

³⁷ Zob. Przekład M. Szarmacha, [w:] *Poezja renesanowa...*, *op. cit.*, s. 217: „A na tej znów ulicy, żeby się nie wydawało, że tu brak czegoś, masz wyszynk i tu czci swoje świętości, to jest pasie swe brzuchy cała epikurejska zgraja, pyszniący się jak ów Trason, błazny hulaki i pijacy”.

³⁸ M. Bogucka, *Pracowite rzemiosło...*, *op. cit.*, s. 90 – 91: „Rzeźnicy gdańscy przy pomocy specjalnych agentów skupowali na całym Pomorzu, a nawet na Mazowszu lub w głębi Polski nadające się do uboju bydło. Pędzono je następnie do miasta i po okresie odpoczynku i odpasienia na okolicznych łąkach prowadzono je do jednej z kilku znajdujących się w Gdańsku rzeźni. Przepisy cechowe określały dość szczegółowo warunki dokonywania uboju; chodziło w nich m.in. także o to, aby niepotrzebnie nie męczyć zwierząt. Mięso świeże sprzedawano w jatkach (było ich w Gdańsku 166), zasolone zaś i załadowane w beczki wędrowało na okręty”.

³⁹ Zob. przekład M. Szarmacha, [w:] *Poezja renesanowa...*, *op. cit.*, s. 217: „Opodal padają

Z morza i pobliskich rzek rybacy wylawiali wiele gatunków ryb:

Practerea pisces, vasti genus aequoris, amplas
 Divitias Thetidis, tot millia millia gentis
 Squammigeræ⁴⁰, Gedanum Nereus immittit in urbem.
 Et quos ipse parens undarum, Vistula, gignit,
 Quos Habus, Nagoth, quos Modlav quosve Rhadaunis.

(s. 21, w. 348 – 352⁴¹)

Na uwagę zasługują również kolejne wersy poświęcone tym razem mieszkankom Gdańska, zapewne żonom rzemieślników. Wspomniał Żebracki o kobiecie, która rano sprzedawała chłopcom ciastka (zapewne jakieś słodkie bułki) na śniadanie:

Hic scriblitaria matrix,
 Mane novo nova quae pueris ientacula vendit.

(s. 20, w. 319 – 320⁴²)

Wymowny jest passus zawierający obraz innej zatroskanej kobiety, która wstawiała codziennie jako pierwsza i krzątała się w swym ubogim

codziennie stosami zwierzęta, krwią ich sycą się szeroko miejsca, bo tu bezkarnie biją rzeźnicy całe tabuny wołów. A jak wieść niesie, w tygodniu pada tu prawie trzysta wołów, by nie liczyć zwierząt mniejszych, jagniąt z cielętami, macior, kozłów i ich matek”.

⁴⁰ Zob. Ovid., *Halieutica*, v. 28 :

Spero ego te mihi praesidio per cuncta futurum,
 Ut qui **squammigeræ gentis** bene nomina noris,
 Ni mendax fuerit, quae de te fabula narratur,
 Te quondam herboso proiectos littore pisces
 Obstupuisse maris rursus sub stagna reverti,
 Extincti cum iam caelesti luce carerent,
 Gramine cum tacto patriae sola dulcia linqvis,
 Canae Amphitrites magno succensus amore.

(tekst łaciński: Ovidii Halieutica Gratii et Nemesiani Cynegetica, ex recensione Mauricii Hauptii, Halieutica a Sertorio Quadrimano inventa, Lipsiae apud Weidmannos, 1838, s. 59, w. 27 - 34).

⁴¹ *Ibidem*: „Prócz tego bóg morza Nereusz wpuszcza do Gdańska różnego rodzaju ryby morskie. Płynię więc przegromne bogactwo bogini Tetydy, tysiące ryb pokrytych łuskami i ryb bez końca dostarczanych przez rzeki, rodzicielkę fal Wisłę, {Habus}, Nogat, Motławę, Radunię”.

⁴² Zob. przekład M. Szarmacha, [w:] *Poezja renesansowa...*, op. cit, s. 17: „tam kobieta rano sprzedaje chłopcom świeże śniadanie”.

domostwie, ostatnia zaś kładła się do małżeńskiego łóża (choć powtórzył w nim poeta motyw z porównania Homerowego)⁴³:

Hic videas quoque matronam, quae parca soporis
 Pervigiles agitat vigili sub pectore curas,
 Quid sit opus facto, quid inutile, quidve decorum.
 Sustentansque pios sub paupertate Penates
 Prima thoro surgit, repetit postrema cubile
 Coniugis, ut possit parvos educere fetus.

(s. 20, w. 321 – 326)

Żebracki podkreślił jeszcze wydzięk tego obrazu wprowadzając porównanie homeryckie, którego tematykę zaczerpnął ze świata zwierząt - kobieta dokładała wszelkich starań, by wyżywić pisklęta, szukała dla nich pożywienia fruując tu i tam⁴⁴:

Non secus, ut pullos enutriat, aestuat ales
 Allatura cibos, plausis circumvolat alis
 Nunc hinc, mox illinc, ieiunos dum gravis illos
 Ex longo rabies collecta fatigat edendi,
 Sollicite quaerit vel cum discrimine vitae.

(s. 20, w. 327 – 331)

Obrazem tym kończy poeta passus poświęcony rzemiosłu. Z pewnością nie stanowiło ono głównego przedmiotu zainteresowania Żebrackiego. Jego uwagę przykuwają głównie budowle. Opisywał je jednak w dość stereotypowy sposób. Wszystkie budynki posiadały sięgające chmur wieże. Nie podawał nam poeta ich nazw, a rozpoznania dokonujemy po elementach z ich wnętrza. Wymienił zresztą najbardziej charakterystyczne budowle – kościół Mariacki, Ratusz Głównego Miasta i ratusz Staromiejski, Zbrojownię, Bramę Wyzynną, Katownię, Gimnazjum, Twierdzę Wisłoujście i młyny. Zabrakło w tej galerii budowli dziś stanowiącej niemal nieodłączny symbol Gdańska – Żurawia.

To jednak scenki z życia ulic, obrazy codziennej pracy kuźni, stoczni, rzeźni i przedstawicieli innych rzemiosł, przerywają monotonię opisu. Dostarczają pewnego rodzaju informacji, potwierdzanych przez inne źródła zarówno pisane, jak i materialne. Passusy te świadczą o tym, że Żebracki był niewątpliwie poetą wrażliwym na otaczającą go rzeczywistość. Dostrzegał

⁴³ Hom., *Od.* XX, w. 107 - 122 ; Verg., *Aen.* VIII, 407 – 415.

⁴⁴ Hom., *Il.*, IX 332 – 334.

ludzi, opisując ich z perspektywy wykonywanych przez nich zajęć. Słyszał też odgłosy miasta – śpiewy i modlitwy, gwar rozmów w gospodzie, uderzenia młotów – i śpiew ptaków w podmiejskim ogrodzie. Poemat ten stanowi interesujący przykład spojrzenia na siedemnastowieczny Gdańsk, z jego budowlami i mieszkańcami, z perspektywy przybysza, przyglądającego się miastu i ludziom z ciekawością człowieka, widzącego Gdańsk po raz pierwszy.

The Gdańsk craftsmen in the poem of Czech-Latin poet Venceslaus Clemens Zebracenus

Summary

The main source for this article was a Latin poem, *Gedanum sive Dantiscum*, written by a Czech poet, Venceslaus Clemens Zebracenus in Gdansk in the seventeenth century. This poem of 26 and 26 verses is divided into four books, with an introduction written in prose.

The paper briefly describes all the facts from Vacla Clemens Zebracenus's biography – first of all – some new aspects of his living in exile and of his writings. Additionally, in the foot-notes describes all the copies of this poem from the Gdańsk Library of the Polish Academy of Science, because the poem itself is unfortunately a still unpublished early printed book.

In the beginning an attempt is made to analyse these parts of *Gedanum sive Dantiscum*, which are the descriptions of Gdansk craftsmen and artificers – ferrymen, bakers, cloth tradesmen, weavers, fishermen, millers, shipbuilders, butchers, shoemakers and others.

The comments are made of the way and method of describing the city by Zebracenus, which are in line with the theoretical rules of the rhetorical tradition. Most of all these descriptions refer to the most important buildings, such as the Main Town Hall, the Old Town Hall, St. Mary's church and ther churches, the Big Armoury, the Artur's Court, Wisłoujście Fortress, the Big Mill on the Radunia river and others.

First of all I try to analyse these parts of *Gedanum sive Dantiscum*, which show the descriptions of Gdańsk craftsmen and artificers – ferriers, bakers, tradesmen of tissues, weavers, fishermen, millers, shipbuilders, butchers, shoemakers and others.

In the conclusion a deduction is given about the poem *Gedanum sive Dantiscum*. This poem is the most interesting example of *laus urbis* or *descriptio urbis* (the praise for the city or the description of the city), is the example of looking at Gdansk from the perspective of a newcomer, with special curiosity and intensity.

Ewa M. Ziółek (Lublin)

Warszawskie uroczystości ku czci błogosławionego Sadoka w 1809 roku

W 1241 a następnie w 1260 r. przetoczyła się przez Europę wschodnią i środkową nawała mongolska, której skutkiem były mordy, pożoga i zniszczenie. Wśród licznych ofiar najazdów znaleźli się również dominikanie z klasztoru św. Jakuba w Sandomierzu¹. Według przekazów ówczesnym ich przeorem był Sadok, a wraz z nim miało zginąć 48. braci². Kult religijny męczenników jest obserwowany już od XIII wieku, a w końcu, w XVIII w. podjęto starania o ich beatyfikację. Jej pomyślnemu wówczas zakończeniu przeszkodziły rozbiory Polski, ale prac nad przygotowaniem wyniesienia na ołtarze Sadoka i jego towarzyszy nie przerwano definitywnie. Zarówno przeor sandomierski, o. Arkadiusz Wątrobski, jak też prowincjał dominikanów w Galicji zachodniej³, o. Bernard Domosławski w początku wieku XIX nadal podejmowali starania o beatyfikację, m.in. przedstawiając liczne świadectwa kultu męczenników. Starania te zostały uwieńczone sukcesem: w 1807 r. papież Pius VII zezwolił na publiczny kult błogosławionego Sadoka i 48 męczenników i wyznaczył ich święto na 2 czerwca, natomiast klasztor sandomierski uzyskał zezwolenie na obchody tego święta 5 czerwca (co ostatecznie nastąpiło 26 marca 1808 r.)⁴.

Oczywiście dla polskich dominikanów był to szczególny powód do radosnego dziękczynienia, aczkolwiek musieli te obchody przygotowywać rozdzieleni granicami politycznymi. W 1807 r. z części zaboru pruskiego Napoleon I utworzył Księstwo Warszawskie, traktowane przez Polaków w dużej mierze jako załączek odrodzenia narodowego i państwowego, ale granica z Cesarstwem Austriackim po starym przebiegała wzdłuż Pilicy, Wisły i Bugu a Sandomierz – ośrodek kultu nowych błogosławionych

¹ Źródła średniowieczne do końca nie precyzują, czy chodzi o najazd z 1241 czy z 1260 r. podając, że podczas nich Tatarzy dokonali rzezi sandomierskich dominikanów, por.: Hagiografia polska. Słownik bio-biograficzny, red. R. Gustaw OFM, t. II, Poznań – Warszawa – Lublin 1972, s.284-285.

² Ich imiona, zob.: Hagiografia... s. 285.

³ Sandomierz znalazł się w 1795 r. w zaborze austriackim i ta jego cześć była nazywana Galicją zachodnią w odróżnieniu od austriackich zdobyczy z 1772 r.

⁴ Hagiografia... s.290.

pozostawał w Galicji. Nie mniej niezwykle energiczny przeor klasztoru dominikanów w Warszawie, o. Damian Dzieszkowski postanowił zorganizować w czerwcu 1809 r. uroczyste obchody ku czci błogosławionego Sadoka i towarzyszy. Na rozmiary planowanej uroczystości wpłynął nie tylko fakt, że była to pierwsza taka celebra od beatyfikacji. Przy tej okazji okazało się, że w niedaleko położonym kościele oo. pijarów przechowywany jest obraz przedstawiający nowych błogosławionych⁵. Dlaczego dominikanie nie upomnieli się wcześniej o niego? W każdym razie wyniesienie na ołtarze męczenników stało się dobrą okazją, aby ich wizerunek znalazł się w kościele św. Jacka i aby to przeniesienie nastąpiło w stosownie uroczystej oprawie. Przebieg tych uroczystości jest mało znany w historiografii z uwagi na to, że ich opis znamy jedynie z kroniki klasztoru dominikanów warszawskich, przechowywanej obecnie w Krakowie. Nosi on tytuł: „*Opis introdukcji Błogosławionych Męczenników Sandomierskich Sadoka z Towarzyszami odprawionej dnia 24 czerwca*”⁶. Co ciekawe, o uroczystości tej nie wzmiankowały ówczesne gazety, które na ogół informowały o różnych religijnych wydarzeniach. Ale też redakcje gazet pochłaniały znaczące wydarzenia polityczne tego czasu – zwycięska kampania wojsk polskich w Galicji, powstanie władz tymczasowych na zdobytym terytorium, uroczystości związane ze składaniem przysięgi wierności Napoleonowi I, w którego imieniu tę kampanię poprowadzono⁷. Z punktu widzenia rządu również dużo istotniejsze w sensie propagandowym było opisywanie zwycięstwa, co rozbudzało nadzieję na odzyskanie pełnej niepodległości, scalenie wszystkich ziem pozostających pod zaborami oraz oczywiście służyło budzeniu postaw patriotycznych w społeczeństwie. Tak więc z przyczyn politycznych informacje o uroczystościach ku czci męczenników sandomierskich – w przeciwieństwie do wielu innych obchodów religijnych – zniknęły z pamięci ludzkiej i annałów historycznych.

⁵ Klasztor św. Jacka oraz kościół pijarów (obecna katedra polowa w Warszawie) oddziela tylko długość ulicy Długiej, co oznacza, że nie jest ona wielka.

⁶ Archiwum OO. Dominikanów w Krakowie (ADK), Wa 2: Incipium consilia conv. varsav. Ord. Praed. 1802, s.18-23.

⁷ Gazety warszawskie - „Gazeta Warszawska” i „Gazeta Korrespondenta Warszawskiego i Zagranicznego” - dużo miejsca poświęcały patriotycznemu zaangażowaniu się duchowieństwa, szczególnie galicyjskiego, co oczywiście miało swoją rolę propagandową, natomiast w mniejszym stopniu zajmowano się sprawą kościelnymi i religijnymi w samym Księstwie. Z okresu, którego dotyczy niniejszy artykuł, czyli czerwca 1809 r. znajdujemy jedną informację dotyczącą dominikanów warszawskich, mianowicie, że wsparli lazaret wojskowy kwotą 72 złp, „Gazeta Korrespondenta...”, nr 51, dodatek (27. VI. 1809).

Pierwsze prace nad przygotowaniem uroczystości przeor warszawskiego konwentu dominikanów, o. Damian Dzieszkowski podjął w początku roku 1809, kiedy oczywiście nikt nie przypuszczał, że wiosną wybuchnie wojna⁸. Po naradzeniu się z ojcami klasztoru nad jak najdostojniejszym uczczeniem błogosławionych, przeor udał się do ówczesnego wiceadmiratora diecezji warszawskiej, nominata sufragana łowickiego, ks. Grzegorza Zacharyaszewicza⁹. Mając błogosławieństwo władzy kościelnej dla swojego planu, o. Dzieszkowski udał do drugiej ważnej dla sprawy osoby – ministra policji, Aleksandra Potockiego. Jego zgoda była o tyle istotna, że w zamierzeniu uroczystość rozpoczynała się od procesji z kościoła pijarów. Musiały być więc przygotowane ulice, zagwarantowany ogólny porządek oraz uczestnictwo gwardii narodowej dla dodania splendoru uroczystości. Jak zaznaczył przeor, minister chętnie przychylił się do projektu. Termin zatem uroczystości wyznaczono na 16 czerwca 1809 r.¹⁰ Jednak wydarzenia polityczne pokrzyżowały plany. W tym miejscu autor kroniki odniósł się do najazdu austriackiego na Księstwo, podkreślając, że „cesarz austriacki niesyty łupem naszych braci” postanowił zdobyć i ten kraj. Armia austriacka, dowodzona przez arcyksięcia Ferdynanda, przekroczyła granicę na Pilicy 13 kwietnia. Z dużym zapalem o. Dzieszkowski wspomina zarówno bitwę pod Raszynem (19 kwietnia) jak i potem kampanię w Galicji. Z niekłamaną też satysfakcją napisał, że okupujące Warszawę wojska austriackie „z 1go na 2gi miesiąca czerwca w sam dzień Bożego Ciała milczkiem opuściły stolicę w nocy”¹¹. Z tego powodu uroczystości opóźniły się, ale tylko o tydzień.

24 czerwca, w sobotę zgromadziło się w kościele księży pijarów na godzinę czwartą po południu zaproszone duchowieństwo warszawskie, bractwa i cechy z chorągwiami, oddział gwardii narodowej wraz z orkiestrą. W uroczystości nie uczestniczyli przedstawiciele władz, co jednak da się wytłumaczyć trwającą cały czas kampanią wojenną¹². Na dźwięk dzwonu do

⁸ W marcu odbyły się po raz pierwszy zwołane w Księstwie obrady sejmu i jeszcze wówczas nikt nie przypuszczał, że dojdzie do najazdu armii austriackiej już w kwietniu tego roku, por. M. Kallas, *Sejmy na Zamku w czasach Księstwa Warszawskiego (1809, 1811, 1812)* Warszawa 1987, s. 36, 52-54.

⁹ Administratorem diecezji warszawskiej był wówczas abp Ignacy Raczyński, który stale rezydował w swojej siedzibie w Ciężeniu, a w jego imieniu w Warszawie kierował diecezją bp Zacharyaszewicz, Ks. J. Wieteska, *Katalog prałatów i kanoników prymasowskiej kapituły łowickiej 1433-1970*, Warszawa 1971, s.119-123.

¹⁰ ADK, Opis... Wa 2, s. 18.

¹¹ Tamże, s. 18-19.

¹² Warszawa wprawdzie była już wolna od okupantów austriackich, ale uroczystości odbywały

kościół pijarów wkroczył bp Antoni Malinowski, jak zaznaczył kronikarz, „wzięty z zakonu naszego, z Prowincji Litewskiej, konsekrowany na biskupa cyneńskiego in partibus”¹³. To z pewnością tłumaczy dlaczego poproszono o przewodniczenie uroczystości sześćdziesięciosiedmioletniego już biskupa, a nie np. bpa Zacharyaszewicza, z którym przygotowywano wcześniej całą celebrę¹⁴. Bp Malinowski w asyście księży misjonarzy dokonał poświęcenia obrazu, po czym odśpiewano hymn *Sanctorum mentis*, następnie został powiedziany wiersz¹⁵, odmówiono kolektę i wreszcie chór dominikanów odśpiewał na głosy solenne *Benedicamus*. Wówczas wygłosił kazanie pijar, ks. Atanazy Pomoszekan. Tę kazania autor opisu nie przytoczył, ani nawet nie omówił. Po nim czterech księży wikariuszów z kościoła NMP na Nowym Mieście, ubranych w uroczyste dalmatyki przystąpiło do przeniesienia obrazu. Poprzedzało ich dwanaście panien również uroczysto ubranych, które sypały kwiaty na całą drogę procesji. Wszyscy jej uczestnicy, których tu autor obliczył na 4000 osób, udali się do kościoła dominikanów. Celebrans i zakonnicy postępowali za obrazem, w szpalerze gwardii narodowej.

Kościół św. Jacka został przystrojony stosownie do okoliczności, rozświetlały go jarzące świece. Obok ołtarza, w chórze ustawiono dwa trony: jeden dla celebransa, nad drugim zawieszono portrety Napoleona I i Fryderyka Augusta, króla saskiego i księcia warszawskiego oraz papieża Piusa VII. Obraz męczenników znalazł się na ołtarzu Imienia Jezus, stosownie przybranym aksamitem, złotymi galonami i literami BSM (Błogosławiony Sadok Męczennik). Po zainstalowaniu obrazu kazanie wygłosił celebrans, bp Malinowski¹⁶. Kazanie to jest, jak na ówczesne czasy dosyć krótkie i właściwie poświęcone nowym męczennikom. W dużej mierze skierowane było do dominikanów i mówiło o wzorze wierności Bogu aż do męczeństwa. W zakończeniu jednak kaznodzieja ukazał na przykładzie bł. Sadoka i towarzyszy wzorzec bardziej ogólny, skierowany też do wiernych świeckich. Mówił o krzyżu codziennym, dotykającym każdego,

się na trzy tygodnie przed wkroczeniem wojsk polskich do Krakowa i toczące się działania wojenne pochłaniały w tym czasie uwagę administracji państwowej, por.: B. Pawłowski, *Wojna polsko – austriacka 1809 r.*, Warszawa 1999, s. 315 i nn; B. Grochulska, *Księstwo Warszawskie*, Warszawa 1991, s.159-163.

¹³ ADK, Opis... Wa 2, s. 19.

¹⁴ A. Zahorski, *Malinowski Antonin bp*, PSB, t. XIX, s. 330-332.

¹⁵ Autor relacji pominął jaki to wiersz, ale z pewnością dotyczący błogosławionych, ADK, *Opis... Wa 2*, s. 19.

¹⁶ Tekst tego kazania został w całości przytoczony w *Opisie... zob. ADK, Wa 2*, s.20-21.

który jest wyborem między obowiązkiem, niekiedy nawet niebezpiecznym, a przyjemnym i spokojnym życiem, którego każdy pragnie: „(...)bez żelaza i płomieni męczennikami być możemy, jeżeli w duszy gorliwość zachowamy. (...) Kapłan od ludu, mąż od żony, żołnierz w swojej wojskowej służbie, urzędnik od obmowców, rzemieślnik od pracy, kmiołek od znojów krwawych mamy wszyscy do cierpienia. Znośmy więc każdy podług powołania, a snadno męczennikami zostaniemy”¹⁷. Kaznodzieja nawoływał do gorliwej modlitwy i umacniania się przykładem Sadoka i pozostałych męczenników, również dlatego, że do tego miejsca przywiązany został przez papieża odpust zupełny. Tylko w jednym fragmencie, na początku kazania biskup nawiązał do zdarzeń współczesnych, podkreślając, że uroczystości są możliwe w obecnej i tak radosnej chwili dzięki widocznej opiece Opatrzności, której kraj doznał „w czasie niaazdu nieprzyjacielskiego”. W tym miejscu znalazł się przypis o. Dziesz-kowskiego: „W ten czas, albowiem, gdy ta introdukcja odprawiała się, Jaśnie Oświecony Xiążę Poniatowski, dając wszędzie mocny odpór Austryakom, atakując Wojska Polskie im służące przejść na lewy brzeg Wisły, wszedł do Galicyi i ledwie nie całą ją opanował, zabierając znaczniejsze miasta, iako: Lublin, Zamoyść (!), Sandomierz i tam daley”¹⁸. To pokazuje, że jednak tak biskup, jak i niższe duchowieństwo żyło bieżącymi zdarzeniami i patriotycznymi uczuciami. Trzeba pamiętać, że uroczystość, o której mówimy, miała charakter czysto religijny, nie państwowy, nie mniej jednak wydarzenia wojenne odczytano w kontekście obchodu ku czci wyniesionych na ołtarze męczenników.

Następnie zostały odprawione nieszpory, w trakcie których kazanie wygłosił o. Stanisław Wnorowski, przeor klasztoru Obserwantów, którego znów nie przytoczył autor relacji, zaznaczając jedynie, że było „powiedziane do gustu i rozumu”¹⁹. Ceremonia zakończyła się około godziny dziewiętej wieczorem i wówczas biskup Malinowski został podjęty przez o. Dziesz-kowskiego kolacją, w której uczestniczyło jeszcze 12 innych osób, należy sądzić, że duchownych, gdyż miało to miejsce w celi przeora.

Następnego dnia (była to niedziela), już od godziny piątej rano w kościele dominikańskim gromadził się lud Warszawy. Liczne duchowieństwo celebrowało kolejno msze św., m.in. ks. Zacharyaszewicz. Wotywę odprawił kanonik warszawski, ks. Antoni Dąbrowski, zaś sumę ponownie celebrował bp

¹⁷ Tamże, s. 21.

¹⁸ Tamże, s. 20.

¹⁹ Tamże, s. 21.

Malinowski. W trakcie sumy, po *Credo* kazanie wygłosił ks. Ksawery Szaniawski, kanonik henrykowski, profesor Szkoły Prawa „w materii patriotyzmowi, okolicznościom i czci świętych odpowiadający”²⁰. Również on odśpiewał tego dnia nieszpory, podczas których kazanie wygłosił z kolei o. Paschalis, franciszkanin reformata, kaznodzieja katedralny warszawski. Na zakończenie uroczystości biskup poprowadził procesję, która zakończyła się u stóp ołtarza z wizerunkiem męczenników. Tu biskup zaintonował uroczyste *Te Deum*, następnie modlitwę za Fryderyka Augusta, w końcu udzielił uroczystego błogosławieństwa. Jak zauważył autor relacji – podobnej celebracji w kościele dominikańskim nie było „od dawnych czasów”. Niedzielne nabożeństwa uświetniali muzycy warszawskiego teatru i dołączeni do nich amatorzy „pod dyrekcją Jmci P. Elsnera, sławnego muzykusa”²¹. Przeor Dzieszkowski wydał obiad dla trzydziestu gości, wśród których ponownie zasiadł bp Malinowski, pozostał on również na kolacji. Jak głosi zapis: „stoły zaś z potrawami odpowiadały paradzie w kościele i szacunkowi gości przytomnych”²². Z uwagi na udzielony przez papieża na uroczystość odpust zupełny przez całą oktawę gromadzili się przed obrazem błogosławionego Sadoka i towarzyszy mieszkańcy Warszawy, odprawiano liczne wotywy. Jak zaznaczył autor, w oktawę wypadło święto Nawiedzenia NMP, ale kaznodzieje dominikańscy wspominali również i nowych błogosławionych.

Obraz Męczenników sandomierskich umieszczono w ołtarzu Imienia Jezus, w miejsce wizerunku św. Jacka, który przeniesiono w inne miejsce kościoła. O. Roch Matyszewski ufundował drugi obraz – prawdopodobnie chodzi o kopię, aby nosić ją w procesjach. Jak skrupulatnie zanotował o. Dzieszkowski, cała uroczystość pociągnęła wydatek 2071 złp. 15 gr., co zostało pokryte w znacznej części przez brata Szczerbińskiego, mającego pieczę nad klasztorną piwnicą. On to gospodarzył nią przez kilka lat tak przemyślnie, że zaoszczędził znaczną kwotę i tę potem użyto na przygotowanie tejże celebry²³.

Jak się wydaje, marzeniem przeora było stworzenie w warszawskim kościele dominikanów miejsca kultu błogosławionego Sadoka i towarzyszy. Wkrótce po opisanych uroczystościach podjął prace remontowe

²⁰ Tamże, s. 22.

²¹ Tamże. Chodzi oczywiście o Józefa Elsnera, w l. 1799-1824 dyrektora orkiestry Teatru Narodowego w Warszawie, kompozytora muzyki m.in. religijnej, Encyklopedia Katolicka, t. IV, kol. 903-904.

²² ADK, Opis... Wa 2, s. 22.

²³ Tamże. Prawdziwość relacji potwierdziło swoim podpisem ośmiu ojców warszawskiego konwentu, tamże, s. 23.

i upiększające świątynię. W bardzo trudnych pod względem finansowym czasach, kiedy kompetencje nie były wypłacane na czas (a niekiedy – w ogóle), a właściciele majątków, na których lokowano kościelne kapitały często odmawiali wypłacania prowizji, dominikanie nabyli nowy ołtarz, stalle i inne sprzęty liturgiczne oraz nowe szaty. Za wszystko zapłacono kwotami własnymi klasztoru, pochodzącymi z dochodów i jałmużny, co dowodzi dużej zaradności przeora. Świadectwem jego gospodarności jest fakt, iż pomimo wielkich wydatków, księgi ekspens pokazują, że budżet klasztorny w okresie Księstwa Warszawskiego cały czas się bilansował²⁴.

Zasluga o. Damiana Dzieszковского dla szerzenia kultu dominikańskich błogosławionych jest tym większa, że jeszcze w 1810 r. nie było wiadomo kiedy podobna uroczystość nastąpi w ich „macierzystym” klasztorze – św. Jakuba w Sandomierzu. O. Bernard zapytywał w liście do przeora klasztoru św. Trójcy w Krakowie o to, kiedy nastąpi ta uroczystość, przy czym powoływał się na zapytania wyrażane pod jego adresem przez sandomierskich prałatów i kanoników²⁵. Sam fakt, że nie odbyła się stosowna uroczystość w Sandomierzu nie powinna jednak dziwić, gdy weźmiemy pod uwagę dwukrotne oblężenie i zdobycie tego miasta w 1809 r. najpierw przez Polaków, następnie przez Austriaków, czego skutkiem były ogromne zniszczenia²⁶. Spłonęło kilka kościołów i zabudowania plebańskie przy kościele św. Pawła, zniszczeniu uległy też budynki klasztorne po podpaleniu przez Austriaków dla „lepszego widoku” kościoła św. Wojciecha, a ogień przeniósł się na kościół i klasztor reformatów, które również całkowicie spłonęły. Pożar wybuchł także w pobliżu kościoła św. Jakuba (dominikanów). Sandomierz jeszcze długo borykał się z problemem odbudowy, ponieważ ani poszkodowani, ani państwo nie byli w stanie jej sfinansować²⁷. Tak więc, jak się wydaje to właśnie w Warszawie odbyły się najbardziej okazałe uroczystości ku czci nowych błogosławionych sandomierskich męczenników.

²⁴ ADK, Wa 48: Perceptae sub cura et officio Fra. Jacobi Podgórski OP conv. varsav. 1784-1810 b. pag.; Wa 52: perceptae conv. varsav. 1801-1823. Expensae conv. varsav. ; Wa 91: Annales Conventus Varsaviensis (1603-1839), k. 61 (jest to część lustracji klasztoru warszawskiego).

²⁵ ADK, Kr 492: Korespondencja przeorów klasztoru św. Trójcy (1806-1985), list z 2. listopada 1810, b. pag.

²⁶ B. Pawłowski, dz. cyt., s.249-255, 349-361.

²⁷ Ks. M. Buliński, Monografia miasta Sandomierza, wyd. pośmiertnie ks. W. Kukliński, Warszawa 1879, s.149-152, 320-321.

Warsaw celebrations devoted to the blessed Sadok in the year 1809

Summary

In 1807 the Holy See beatified Polish 13th-century martyrs: Sadok and his 48 companions, Dominican monks from the convent in Sandomierz, killed during the Tatar invasion. The beatification took place when Poland was deprived of freedom after

18th-century partitions. The first celebrations devoted to the newly blessed took place in 1809, in Warsaw Dominican convent, in very special political circumstances. The religious celebrations overlapped with the common enthusiasm in the Great Duchy of Warsaw following the victory in the war with Austria and regaining parts of the territory of the Austrian partition. The religious celebrations discussed in this article are not very well known because their description has survived only in the monastic chronicle of the Dominican Convent in Warsaw. They are worth mentioning, however, due to the fact that these were the only celebrations devoted to blessed Sadok at that time, since the city of his martyrdom, Sandomierz, was itself seriously destroyed in war activities.

Translated by Magdalena Postępska – Głaz

Janusz Jasiński (Olsztyn)

Czy wspólny portret Polaków na Warmii i Mazurach w XIX stuleciu?

Co mogło łączyć ludność południowej (polskiej) Warmii z ludnością mazurską w XIX wieku? Przede wszystkim polski język i świadomość polskiego pochodzenia swoich przodków. Wystarczy wskazać, że jeszcze na przełomie XVIII i XIX wieku, biorąc pod uwagę zróżnicowanie etniczne całych Prus Wschodnich, pamiętano, że w ich południowym pasie mieszka ludność polska wywodząca się z Mazowsza, stąd w 1808 roku zrodził się pomysł, powtórzony trzy lata później, aby utworzyć odrębną jednostkę administracyjną pod nazwą Prezydentura Mazurska. Zlekceważono tu wielowiekową tradycję dominium warmińskiego na rzecz wspólnoty językowej¹. W zgoła odmiennej sytuacji politycznej projekt ten zrealizowano 100 lat później powołując w 1905 roku rejencję olsztyńską. Głównym uzasadnieniem było tzw. polskie niebezpieczeństwo jakoby zagrażające od ruchu polskiego².

Pomimo zróżnicowania gwarowego ludności mazurskiej i warmińskiej, język polski – powtórzmy – był czynnikiem łączącym dwa regiony. Drugim czynnikiem wspólnotowym była uboższa struktura społeczna Mazurów i polskich Warmiaków w stosunku do niemieckich współmieszkańców, co najwyraźniej odzwierciedlało się w miastach, a na wsi, zwłaszcza mazurskiej, w istnieniu niemieckiego junkierstwa i niemieckich urzędników oraz oficjalistów obok mazurskiej biedoty. Wreszcie trzeci element wspólny, bardzo ważny, wynikał z przynależności od 1772 roku do jednego państwa pruskiego, a ściślej do Prus Wschodnich, a o za tym idzie na podleganiu tym samym, lub zbliżonym ustawom, np. od okresu kulturkampfu urzędowi stanu cywilnego, dalej, przepisom porządkowym, wojskowym, germanizacyjnym, szkolnym; wreszcie ważną rolę odgrywał obowiązkowy kult monarchii Hohenzollernowskiej. Innym zagadnieniem jest pytanie, jak

¹ J. Frenzel, *Beschreibung des Kreises Oletzko*, Marggrabowa 1870, s. 10; *Mazury i Warmia 1800-1870. Wybór źródeł*, oprac. W. Chojnacki, Wrocław 1959, s. 8-9.

² H. Bonk, *Geschichte der Stadt Allenstein*, Bd. 4. *Urkundenbuch*, Tl. 2: *Allgemeine Urkunden*, Allenstein 1914, s. 494-496 ; „Gazeta Olsztyńska”, 1905, 12 I ; A. J. Nobis, *Die preussische Verwaltung des Regierungsbezirks Allenstein 1905-1945*, München 1987, s. 19 ; E. Wojnowski, *Olsztyn jako siedziba rejencji (1905-1914)*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1992, nr 2, s. 148.

dalece owe zmiany ustrojowe, zwłaszcza po wojnach napoleońskich, udało się z jednakowym skutkiem zrealizować w obu częściach polskojęzycznych prowincji wschodniopruskiej.

Natomiast jeśli chodzi o różnicę obu regionów, to najbardziej widoczna była odmienność wyznaniowa. Warmia pozostała krajem katolickim, gdy Mazury od czasu reformacji ewangelickim. Po drugie – reformy agrarne nie pozbawiły Warmii charakteru kraju chłopskiego, tymczasem na Mazurach słynne rugi junkierskie doprowadziły do daleko idących procesów wywłaszczeniowych, czyli do ogromnego zubożenia ludności wiejskiej. Po trzecie – Warmia nigdy nie zapomniała, że przez całe stulecie należała do Korony Polskiej, że biskupi warmińscy przyjeżdżali do Lidzbarka z Warszawy. Natomiast na Mazurach zawsze pamiętano o prawowitej władzy domu brandenbursko-hohenzollernowskiego. Dla niniejszego tematu owe różnice w stanie świadomości historycznej mają znaczenie podstawowe.

Po zaborze Warmii, jej mieszkańcy, zarówno pochodzenia polskiego, jak i niemieckiego, bardzo licznie opuszczali rodzinny kraj, przenosząc się do Polski. Nie odpowiadał im fiskus pruski, przymus wojskowy, ograniczenia wolności kościelnej. Emigrowała szlachta, rzemieślnicy, oficjaliści, także ubożsi włościanie. Ruch ten trwał do lat 30-tych XIX wieku. Znamy całe szeregi Warmiaków, którzy wtapiali się w społeczność najpierw jeszcze pozostającej Polski niepodległej, następnie pruskiej, później Księstwa Warszawskiego, wreszcie Królestwa Polskiego. Wykazywali polski patriotyzm bądź uczestnictwem w powstaniach, bądź wyróżniając się w polskim szkolnictwie, bądź pełniąc obowiązki duszpasterskie. Wymieńmy tu Franciszka Gorzkowskiego, Karola i Michała Mathy, rodzinę Hemplów z Wadąga – wszyscy bili się w powstaniach, dalej Ciecierskich, dominikanów, którzy za konspirację niepodległościową w Wilnie zapłacili Sybirem; Antoniego Święcickiego, profesora Szkoły Rycerskiej; Jana Kantego Grunenberga, wychowawcę dzieci Czartoryskich; Teodora Gruell-Grutza, burmistrza i aptekarza w Lublinie, który insurekcyjne wojska zaopatrywał w środki farmaceutyczne; Antoniego Blanka z Olsztyna, artystę malarza, profesora Uniwersytetu Warszawskiego; Franciszka Liedera, który nie chciał służyć w wojsku pruskim, i z czasem został profesorem gimnazjów warszawskich; Ignacego Przybylskiego (właściwie Rohfleischa), uczonego i pedagoga; Franciszka Antoniego Woelkego, profesora Uniwersytetu Warszawskiego i wielu, wielu innych³.

³ J. Jasiński, *Kontakty Warmii z innymi ziemiami polskimi u schyłku XVIII i pierwszej połowie XIX wieku*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1981, nr 2-4, s. 227-244.

Nieco trudniej jest wyszukać wybitnych Warmiaków o poczuciu polskim wśród tych, którzy nie wyemigrowali. Najwięcej było ich wśród duchownych, ci jednak z uwagi na niemieckich biskupów i władzę pruskie, nie mogli wyraźnie ujawniać polskich przekonań. Mimo to pewna ich część, łącznie z pochodzącymi z rodzin niemieckich, przyznawała się do polskości, chociaż nie ostentacyjnie. Do nich należeli m. in. dziekan olsztyński Walenty Blockhagen, wikary olsztyński Walenty Tolsdorf, proboszcz ramsowski Michał Trzaskowski, proboszcz bartąski Franciszek Kwaśniewski, proboszcz klebarski Jakub Beckmann i szereg innych. Wielu z nich „zastryk” polskości otrzymało w czasie pobytu w Królestwie Polskim lub w Wielkim Księstwie Poznańskim. Do 1839 roku 60% parafii na południowej Warmii prowadzili księża, którzy studiowali na ziemiach polskich poza swoją małą ojczyzną⁴. Z polskim poczuciem wiązało się antypruskie uzewnętrzniające się w niektórych wydarzeniach politycznych. Na przykład w 1813 roku duchowieństwo, a także parafianie, nie tylko polscy, odnieśli się negatywnie do tzw. wojen wyzwoleniczych, a 50-tą rocznicę zaboru Warmii (1822) nazywali „świętem szyderstwa z boleści uciemiężonych mieszkańców Warmii”⁵. Zarówno wśród elit, jak i niższych warstw społecznych, na pierwszym miejscu plasowała się antypruskość, wiążąca się z dużym sentymentem do wspaniałej polskiej przeszłości Warmii, niewątpliwie upiększanej, w tym czasie, kiedy cieszyła się władztwem krajowym i pełną wolnością religijną. Postawy te dotyczyły całej społeczności warmińskiej, tak polskiej, jak i niemieckiej. Kwestia językowa, u schyłku XVIII i na początku XIX wieku nie odgrywała większej roli, właśnie dlatego tak wielu Warmiaków pochodzenia niemieckiego uważało się za Polaków. Ale dominującym odczuciem było przywiązanie do ojczyzny warmińskiej, które jeszcze w 1848 roku odzwierciedliło się w próbie założenia w Ornece Towarzystwa Warmińskiego, obejmującego całe dawne dominium, a nawiązującego do przedrozbiorowej samodzielności, do wciąż niezapomnianych wolności i przywilejów⁶.

⁴ *Ibidem*, specjalnie na stronach 235-240, 243.

⁵ J. Jasiński, *Sprawa pięćdziesiątej rocznicy zaboru Warmii (1822)*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1976, nr 1, s. 87-91.

⁶ J. Jasiński, *Der ermländische Verein von 1848*, „Zeitschrift f. d. Geschichte u. Altertumskunde Ermlands“, Bd. 44, 1988, s. 37-45.

Zgoła odmiennie kształtowały się tradycje państwowe wśród ludności mazurskiej, tak wśród elit, jak i całej społeczności. Do połowy XIX wieku udało się doliczyć zaledwie cztery wybitniejsze postacie mieszkające na Mazurach, bądź pochodzące z Mazur, a uważające się za Polaków.

Krystyn Lach (z późniejszym dodatkiem Szyrma) urodził się w 1790 roku w powiecie Olecko w rodzinie polskich ewangelików. W szkole parafialnej wychowywany był w duchu patriotyzmu pruskiego. Zmiana w jego poglądach polityczno-narodowych nastąpiła stosunkowo wcześniej, i o dziwo, w niemieckim Królewcu w czasie nauki w staromiejskim gimnazjum. Tam zetknął się z pedagogami Jerzym Olechem i Janem Jakubem Ebelem, którzy edukowali go w polskim języku literackim i zapoznali z początkami klasycznej literatury polskiej. Wtedy czytał m.in. Niemcewicza, Karpińskiego. Pisał o sobie, iż dzieła te „pożerał”, „aby uratować ojczysty język od zagłady”. W Królewcu znalazł się w środowisku wielu Polaków pochodzących z terenów dawnej Rzeczypospolitej, nawiązał też bliskie stosunki z lektorem języka polskiego na Uniwersytecie Królewskim, Polakiem spod Grodna, Ignacym Żegotą Onacewiczem. On to ułatwił młodemu Krystyanowi studia na Uniwersytecie Wileńskim; tam w 1812 roku jednoznacznie powiedział sobie: „... dowiodę światu, że Polak po straceniu swego kraju nazwiska, potrafi je wskrzeszać geniuszem, że jeśli nie celuje [przewyższa] inne narody, tedy przynajmniej równa się z nimi w naukach”. Dalsze jego losy są znane, udział w powstaniu listopadowym, działalność polityczna i naukowa na Emigracji itd. Zatem podsumujmy: do świadomej polskości doszedł jeszcze w Prusach Wschodnich, a to dzięki poznaniu polskiej literatury i polskiemu środowisku, w czym ewangelickie wyznanie bynajmniej mu nie przeszkadzało⁷.

Nieco starszym Polakiem od Krystyna Lacha Szyrmy był Krzysztof Celestyn Mrongowiusz, pochodzący po mieczu ze starej rodziny mazurskiej. Jeszcze dziadek podpisywał się Mrąga, a ojciec po łacinie Mrongo. Natomiast w autografie Krzysztofa Celestyna można dostrzec trzy elementy językowe: łaciński, polski i niemiecki: Mrongowius.

Niewątpliwie ze względu na niemieckie pochodzenie matki Julianny Estery z domu Weberin, rodem z Królewca, był on dzieckiem dwujęzycz-

⁷ T. Oracki, *Mazurzy i Warmiacy jako profesorowie Uniwersytetu Warszawskiego w latach 1818-1931*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1968, nr 1, s. 546-557; W. Chojnacki, J. Dąbrowski, *Krystyn Lach Szyrma. Syn Ziemi Mazurskiej*, Olsztyn 1971; T. Oracki, *Ignacy Żegota Onacewicz (1788-1845) historyk i bibliofil, wykładowca Uniwersytetów w Królewcu i Wilnie*, w: *Wybitni Polacy w Królewcu XVI-XX wiek*. Pod red. J. Jasińskiego, Olsztyn 2005, s. 196-200.

nym. Gwarę mazurską poznał w Marwałdzie, koło Olsztyńka, gdzie przez całe stulecia zdecydowanie przeważał język polski. Jeszcze w połowie XIX wieku, urzędowa statystyka naliczyła tam ponad 75% parafian polskojęzycznych⁸. Wiekowy uczony, od lat mieszkający w Gdańsku, nieustannie wtrącał do swoich leksykonów mazurskie prowincjonalizmy, słusznie uważając, że i one składają się na obraz polskiej mowy. Z początkami polskiego języka literackiego zapoznał się w średniej szkole w Zalewie a pogłębił go gruntownie w Królewcu. Wówczas to zrodziła się u niego miłość nie tylko do języka, bo także do literatury polskiej a następnie do przedrozbiorowej Polski oraz do współczesnej mu podzielonej. Z zapałem utrzymywał rozliczne kontakty z koryfeuszami nauki i kultury polskiej, również z politykami. Wymieńmy księcia Adama Jerzego Czartoryskiego, Edwarda Raczyńskiego, Jacka Przybylskiego, Kazimierza Władysława Wójcickiego, Władysława Aleksandra Maciejowskiego, Tadeusza Czackiego, Kazimierza Brodzińskiego itd. Ktokolwiek z Polski przyjeżdżał do Gdańska, czuł się w obowiązku odwiedzić „czciwego Mrongowiusza”, nie tylko jako wielkiego uczonego, ale i jako Polaka. Tak go ocenił Adam Mickiewicz, gdy w 1852 roku przesłał mu pamiątkowy medal wraz z propozycją przyjęcia członkostwa Towarzystwa Historyczno-Literackiego w Paryżu. Jeśli ocena ówczesnych Polaków nie przekonuje wszystkich o polskiej świadomości narodowej Mrongowiusza, przytoczmy słowa, które sam wypowiedział: „nasi bracia Polacy”; „ku moim rodakom”; „co się w szczególności tyczy nas Polaków”. W czasie powstania listopadowego, wbrew zakazom rządu, składał ofiary pieniężne na rannych żołnierzy polskich, z uznaniem wyrażał się o ich męstwie, np. „czwartak tak nazywał się żołnierz sławnego czwartego polskiego pułku w roku 1830”. Policja pruska, chociaż oficjalnie cieszyła się opinią lojalnego poddanego państwa pruskiego, podejrzewała go o to, że ukrywa informację o poszukiwanym przez nią Krystianie Lachu Szyrmie. Polscy konspiratorzy przed próbą ogólnokrajowego powstania w 1846 roku utrzymywali z sędziwym kaznodzieją gdańskim bliżej nieznane kontakty. Tak więc Mrongowiusz, podobnie jak Lach Szyrma, posługując się od dzieciństwa gwarą mazurską, stopniowo doszedł do pełnej tożsamości polskiej poprzez miłość do literackiej mowy i klasycznej literatury polskiej⁹.

⁸ G. Jasiński, *Statystyki językowe powiatów mazurskich z pierwszej połowy XIX wieku (do 1862 roku)*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 2009, nr 1, s. 125.

⁹ *Krzysztof Celestyn Mrongowiusz 1764-1855. Księga pamiątkowa*, pod red. W. Pniewskiego,

W zbliżony sposób, ale nieco odmienny od Krystiana Lacha Szyrmy oraz Mrongowiusza, został Polakiem młodszy od nich trzeci Mazur, Gustaw Gizewiusz (1810-1848). Ojciec jego pochodził z tradycyjnego rodu pastorsko-nauczycielskiego, matka była z domu Niemką. Niemniej mieszkając w Piszcu mały Gustaw musiał znać gwarę mazurską, natomiast w gimnazjum ełckim opanował literacki język polski. Oczywiście, jak we wszystkich gimnazjach wschodniopruskich, niezależnie od gruntownego wykształcenia, zwłaszcza w zakresie języków starożytnych oraz historii powszechnej i pruskiej, także i on wychowany został w pruskim duchu patriotycznym, zarazem, jeśli nie wrogim to przynajmniej niezwykle krytycznym wobec Polski i jej historii. Zupełnie innymi oczami spojrzął na Polaków, gdy w czasie studiów uniwersyteckich w 1831 roku zetknął się z internowanymi polskimi oficerami, wśród których znajdowało się wielu gruntownie wykształconych, by przykładowo wymienić Wincentego Pola. Jeden z kolegów Gizewiusza, student teologii, Aleksander Jung wyraził opinię o wrażeniu, jakie wywarli na nich żołnierze wolności, podejmujący walkę o niepodległość ojczyzny. Z wyjątkiem wspomnień przyszłej żony ostródzkiego kaznodziei, z okresu królewieckiego nie dysponujemy na temat jego przeobrażeń narodowych żadnymi źródłami. Należy jednak pamiętać, że była to epoka romantyzmu, która objawiała się w różnorodnym działaniu i myśleniu. Z tego powodu szereg Niemców biło się za wolność Grecji. Właśnie kilka lat później Gizewiusz, zgodnie z duchem czasu, zaczął spisywać ludowe pieśni mazurskie. Całkiem możliwe, że od kultu ludowości przeszedł do jej obrony przed uciskiem germanizacyjnym, który uderzał w jej odwieczne zwyczaje i obyczaje. Po drugie, jako człowiek Kościoła, bynajmniej nie urzędnik, lecz autentyczny duszpasterz, naocznie dostrzegał, że prawdziwą religijność, prawdziwą wiarę można pielęgnować przede wszystkim w języku serca, języku ojczystym. Wówczas to, w czasie polemik ze zwolennikami polityki germanizacyjnej, odwoływał się również do racji narodowych. Jeśli Niemcy na tak wysokim piedestale stawiają swoją narodowość, to dlaczego – pytał retorycznie – pozbawiają jej swoich współmieszkańców, współpoddanych króla pruskiego. Narodowość bowiem łączył z językiem. Bardzo się cieszył, gdy sam król Fryderyk Wilhelm IV oświadczył, że w jego państwie jednakowe prawa mają wszyscy poddani

Gdańsk 1933; A. Wojtkowski, *Krzysztof Celestyn Mrongowiusz 1764-1855*, „Zapiski Historyczne”, 1955, z. 3-4, s. 65-107; E. Martuszewski, *Polscy i niepolscy Prusacy. Szkice z historii Mazur i Warmii*, Olsztyn 1974, s. 29-51; W. Bienkowski, *Krzysztof Celestyn Mrongowiusz 1764-1855. W służbie umiłowanego języka*, Olsztyn 1983.

bez względu na ich ojczysty język. Kilkakrotnie dał do zrozumienia, że jest Polakiem. Pisał: „Jest niemoralnie skłaniać, czy przymuszać do porzucenia przyrodzonej narodowości” [podkreśl. J. J.]. Aby nie było wątpliwości, że chodzi tu o polską narodowość, a nie o jakąś mazurską, czy pruską, dodał innym razem: „Pożałowania godny, przez te stosunki otumaniony Mazur musi poczytywać sobie za zbrodnię, że jest Polakiem” [podkreśl. J. J.]. Poza tym Gizewiusz, wprawdzie nie formalny, ale autentyczny rzecznik ludności mazurskiej, czuł się upokorzony pogardą, którą przy różnych okazjach okazywano mowie Mazurów, *eo ipso*, im samym. Wspierał ówczesny ruch słowianofilski, do którego dążył wraz z innymi Polakami i Słowianami. Stąd tak chętnie drukowano mu artykuły w lipskich „Slawische Jahrbücher”. Natomiast daleki był od rosyjskiego panslawizmu, o Rosji pisał: „... boć się i z wrogiem obeznać potrzeba”. W Polsce był trzykrotnie; podobnie jak Mrongowiusza, przyjacielskie więzy łączyły go z polskimi ludźmi kultury we wszystkich zaborach. Chociaż za ostrą krytykę polityki germanizacyjnej był oficjalnie przesłuchiwany (za „podburzanie ludu”), to uważał się za lojalnego poddanego króla pruskiego. Dlatego jego postawę z 1846 roku nie jest łatwo zrozumieć, wówczas dał się wciągnąć w słynny spiszek Towarzystwa Demokratycznego Polskiego. Może polscy konspiratorzy przekonali go, że powstanie będzie skierowane przeciwko Rosji. Np. kolumny powstańcze, planowano, miały uderzyć z Ostródy na Mławę. O zamierzonym ataku na Starogard Gdański raczej nie wiedział. Faktem jest, że jego wrogowie cieszyli się, gdy w czasie rewizji w Elku znaleziono „kompromitującą” go korespondencję. Dwa lata później Polacy z ziemi chełmińskiej szykując się do kolejnego powstania, postanowili mianować komisarzem cywilnym na powiat ostródzki właśnie Gizewiusza. W czasie tzw. „wojny językowej” miał kilkunastu sprzymierzeńców, tak jak on pastorów. Ale oni kierowali się przede wszystkim motywami religijnymi. Dlatego kaznodzieja polsko-ewangelicki z Ostródy, jeśli chodzi o ziemię mazurską, wyrasta na postać wyjątkową¹⁰.

Spójrzmy jeszcze na Jakuba Fryderyka Hoffmanna z pochodzenia Niemca, który jednak w historii zapisał się jako patriota polski. Urodził się w 1758 roku w Ostródzie w rodzinie niemieckiego aptekarza, który z uwagi

¹⁰ A. Wojtkowski, *Gustaw Gizewiusz i jego listy do Józefa Łukaszewicza, Andrzeja Niegolewskiego i Edwarda Raczyńskiego*, w: *Krzysztof Celestyn Mrongowiusz 1764-1855. Księga pamiątkowa*, pod red. W. Pniewskiego, Gdańsk 1933, s. 265-323 ; J. Jasiński, *Poczucie pruskie a polskie Gustawa Gizewiusza. W 150 rocznicę śmierci*, w: *Między irredentą a kolaboracją. Postawy społeczeństwa polskiego wobec zaborów*, pod red. S. Kalemki i N. Kasparka, Olsztyn 1999, s. 96-108.

na większość polskich mieszkańców, musiał znać język polski; podobnie i jego syn spędzający dzieciństwo i młodość do 14 roku życia w Ostródzie, mówił dwoma językami. Studiował i pracował w różnych miastach pruskich i rosyjskich, ale ostatecznie na miejsce stałej pracy wybrał Warszawę w 1785 roku, czyli zanim po III rozbiorze Polski, znalazła się w państwie pruskim. Później przez 6 lat pracował jako osobisty lekarz biskupa żmudzkiego Jana Stefana Giedroycia w Worniach, zwolennika reform króla Stanisława Augusta. W 1794 roku z własnej woli został lekarzem 16 Pułku Piechoty, z własnej woli pośpieszył do tworzących się Legionów Polskich we Włoszech. Świadkowie jego życia nie mieli wątpliwości, że jest Polakiem. W 1805 roku, kiedy Warszawa znajdowała się pod berłem pruskim, odrzucił propozycję rządu berlińskiego przyjęcia tytułu radcy medycznego i związanego z tym państwowego urzędu. W 1807 roku bezpłatnie leczył rannych i chorych w departamencie plockim. Z czasem został profesorem Uniwersytetu Warszawskiego oraz członkiem Warszawskiego Towarzystwa Naukowego. Polskę nazywał swoją ojczyzną, prace naukowe publikował głównie po polsku, rzadziej po niemiecku¹¹.

W opisanym tu czterech osobach ich drogę do świadomej polskości wyznaczał nie tyle rodowity język, co jego dogłębne poznanie, ponadto związki z różnymi formami państwowości polskiej, z romantyczną aurą walk o jej niepodległość. Ale – podkreślmy – były to wypadki nietypowe; normalnie elity pochodzenia mazurskiego czuły się Prusakami, co najwyżej polskimi Prusakami; polskimi Prusakami nazywała się również plebejska ludność polska. Także ewangelik kojarzył się z Prusakiem. Przymiotnik „polski” dodawano, rzecz zrozumiała, bo Mazurzy mówili po polsku. Natomiast nazwę Mazurzy dotychczasowi polscy Prusacy zaczęli stopniowo przyswajać sobie dopiero od połowy XIX wieku; wcześniej o nich tak mówili Niemcy wschodniopruscy, a z kolei od nich termin ten zapożyczyli Polacy spoza Prus Wschodnich¹².

¹¹ T. Oracki, *Mazurzy i Warmiacy...*, s. 530-536; K. Forstreuter, *Hoffmann Jacob Friedrich, w: Altpreussische Biographie*, Herausg. von K. Forstreuter u. F. Gause, Bd. III, Marburg 1975, s. 958; T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i Ziemi Malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku*, t. 1, Olsztyn 1987, s. 104-105.

¹² J. Jasiński, *Poczucie regalistyczne, wyznaniowe i językowo-etniczne Mazurów w XIX wieku (do 1870 r.)*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1985, nr 3-4, s. 257-284; G. Jasiński, *Mazurzy w drugiej połowie XIX wieku. Kształtowanie się świadomości narodowej*, Olsztyn 1994, s. 23 in.

Również niewielu Polaków na Mazurach, których zaliczymy do społecznych elit, widzimy w II połowie XIX wieku. Wymieńmy tu Wojciecha Kętrzyńskiego (1838-1918), Jana Karola Sembrzyckiego (1856-1919), Pawła Neuhausa (1865- zm. po 1904) oraz braci Karola Bahrkego (1868- zm. ok. 1935) i Hugo Bahrkego (1876- ok. 1940). Niektórych życiorysów dokładnie nie znamy, niemniej można powiedzieć, że z wyjątkiem Neuhausa pozostałe osoby nie miały typowych mazurskich biografii, rozumując pod tym pojęciem mazurski rodowód obojga rodziców, miejscową szkołę elementarną oraz średnią ewentualnie i wyższą w Prusach Wschodnich. Rodzicami Wojciecha Kętrzyńskiego był Kaszuba oraz Niemka. Ostateczną decyzją o powrocie do pełnej polskości podjął pod wpływem wiadomości o polskim pochodzeniu ojca; wówczas rozpoczął naukę języka polskiego, następnie studia historyczne nad dziejami Polski, wreszcie zgodnie z duchem epoki, zaangażował się na rzecz powstania styczniowego, co przyplacił rokiem twierdzy w Kłodzku. Dopiero wówczas uznał, że otrzymał „patent na Polaka”. Choć formalnie należał do Kościoła ewangelickiego, przed Kammergerichtem oświadczył, że jest katolikiem. To też było wyrazem ducha epoki. Prawdziwy Polak winien być katolikiem¹³.

Jan Karol Sembrzycki urodził się wprawdzie w rodzinie pochodzenia mazurskiego, ale już poważnie zniemczony, w domu rozmawiano po niemiecku, zapamiętał, że w czasie nauki w gimnazjum elckim nawet gardził Polakami. Polskość obudziła się u niego wówczas, gdy dostrzegł, że władze pruskie poniżają Mazurów, że odmawiają im prawa do oświaty w ojczystym języku. Wówczas zabrał się do nauki języka polskiego, jednocześnie zgłębiał historię ludu mazurskiego, nawiązał kontakty z tymi Polakami, którzy działali na rzecz polskości Mazurów, m.in. z Kętrzyńskim. Podobnie jak on, przyznając się do polskości, dokonał konwersji na wyznanie katolickie, z tym, że Kętrzyński uczynił to oficjalnie dopiero u schyłku życia. Jednakże polskość Sembrzyckiego okazała się zmienna, ulegał emocjom. Dwukrotnie od niej odchodził, i dwukrotnie wracał do wyznania ewangelickiego. Ostatecznie zmarł, czując się Niemcem¹⁴.

¹³ Literatura na temat Wojciecha Kętrzyńskiego jest ogromna, odwołajmy się do dwóch ostatnich poważniejszych studiów: K. Korzon, *Wojciech Kętrzyński 1838-1918. Zarys biograficzny*, Wrocław 1993 ; J. Kowalkowski, *Badania genealogiczne (1838-1918)*, Poznań, 2002.

¹⁴ D. Kasperek, *Jan Karol Sembrzycki 1856-1919. Mazur na rozdrożu narodowym*, Olsztyn 1988, s. 205-228.

Bahrkowie, aczkolwiek wywodzili się z rodziny mazurskiej w powiecie gołdapskim, dzieciństwo i młodość spędzili wśród Polaków pod zaborem rosyjskim; Karol studiował w Warszawie, w Niemczech, po czym pracował w Poznaniu, następnie stał się redaktorem „Gazety Ludowej”; również jego brat, podobnie jak wielu Polaków studiował w Niemczech; także on przez pewien czas był redaktorem „Gazety Ludowej”. Można zatem sądzić, że obaj Bahrkowie stali się Polakami w otoczeniu polskim poza Mazurami¹⁵.

Paweł Neuhaus, o którym niestety wiemy niewiele, był wykształconym Polakiem, chociaż dzieciństwo i młodość spędził w Prusach Wschodnich. Wywodził się spod Pasymia, przypuszczalnie, jak wykazuje nazwisko, ongiś niemieckiej. Rodzice przeprowadzili się do Królewca, tam ukończył gimnazjum i któryś z uniwersytetów niemieckich. A ponieważ język polski znał bardzo dobrze, mógł pracować w Poznaniu, Lwowie, Krakowie, przez pewien czas redagować „Gazetę Ludową”. Mając 24 lata czuł się już Polakiem, a zatem do polskości musiał dojść albo w czasie nauki w gimnazjum, albo studiów uniwersyteckich, może pod wpływem kolegów Polaków, lub wcześniej dzięki polskości swoich rodziców¹⁶.

O świadomej polskości prostych Mazurów można mówić dopiero w okresie zrodzenia ruchu polskiego, którego symbolami należy uznać „Gazetę Ludową”, później „Mazura” oraz Mazurską Partię Ludową. Wówczas pojawiają się takie nazwiska jak Bogumił Labusz, Gustaw Leyding (senior), Bogumił Linka, Jan Lippert, Michał Kajka i inni. Wszyscy oni orbitowali wokół Mazurskiej Partii Ludowej i obu gazet; ogółem podobnie myślących Mazurów przed I wojną światową mogło być kilka tysięcy¹⁷. Jednakże prawie żaden z nich nie pozostawił po sobie pamiątek, czy innych form wyraźnej wypowiedzi. Czynił to natomiast Michał Kajka, bądź w formie wierszowanej, bądź w polemicznych artykułach pisanych pod pseudonimem Prawdziński. Można przyjąć, iż jego droga do polskości odpowiadała na przełomie XIX i XX wieku tym jego współziomkom, którzy związali się z Mazurską Partią Ludową. Spójrzmy zatem na przeobrażenia narodowe poety z Ogródka.

¹⁵ *Sprawy Warmii i Mazur w korespondencji Wójciecha Kętrzyńskiego*, oprac. W. Chojnacki, Wrocław 1952, zob. Bahrke Karol, Bahrke Hugo wg indeksu; T. Oracki, *Słownik Warmii, Mazur i Powiśla XIX i XX wieku (do 1945 roku)*, Warszawa 1983, s. 46.

¹⁶ *Sprawy Mazur i Warmii...*, o Neuhausie wg indeksu; T. Oracki, *Słownik Warmii, Mazur i Powiśla...*, s. 223-224.

¹⁷ T. Grygier, *Rozwój ruchu polskiego na Mazurach w latach 1902-1914*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1960, nr 3, s. 313-350; G. Jasiński, *Mazurzy w drugiej połowie XIX wieku...*, s. 152-164.

Otóż Kajka był początkowo przykładem Mazura kochającego „język macierzyński”, ale jednocześnie uważającego się za pruskiego Mazura, więcej, pruskiego patriotę, a to dlatego, że znał historię swego kraju, wiedział, że Mazury od stuleci należały do Księstwa Pruskiego, następnie do Królestwa Pruskiego. Dopiero później, pod wpływem polskich gazet zaczął głosić, że są Polakami chociaż wyznania ewangelickiego. Poczucie polskości, zarówno etnicznej, jak również w pełni ukształtowanej świadomości narodowej, nie przeszkadzało mu odnosić się z lojalnością, więcej, z miłością do cesarza niemieckiego, tym bardziej, że władca Niemiec stał na czele Kościoła ewangelickiego w swej monarchii. Gdy poeta zwalczał hakatyzm i dążenia zmierzające do rugowania języka rodzinnego z życia publicznego, szukał sprawiedliwości właśnie u cesarza, bo wierzył, że ucisk językowy stosowany jest wbrew jego woli. Kto mówi po polsku, jest Polakiem. Tym różnił się od niemieckich adwersarzy, którzy na plan pierwszy wysuwali długoletnią tradycję przynależności Mazur do państwa pruskiego, niezależnie od stanu aktualnego. Niemniej problem poczucia narodowego na tym się nie kończył, bo ściśle z nim wiązała się kwestia ojczyzny. Przed I wojną światową Kajka kojarzył ojczyznę z tym państwem, w którym się urodził, mieszkał, pracował: „Ojczyzna nasza, gdzie nasi prajcowie i my się zrodzili”. Natomiast, chociaż istniał naród polski, to jednak nie było państwa polskiego, a zatem nie było polskiej ojczyzny. Tym się różniła jego tożsamość narodowa przed I wojną światową od poczucia narodowego uświadomionych Polaków, którzy po rozbiorach donośnie oświadczali: „Jeszcze Polska nie zginęła, póki my żyjemy”, czyli póki żyje naród polski. Ojczyznę pruską symbolizował monarcha, król pruski, zarazem cesarz niemiecki, dlatego tak Mazurzy, jaki i Niemcy – pisał poeta – mają wspólną ojczyznę pruską. Z tego też względu nie miał oporów, by słać jego władcę. Natomiast, gdy w 1918 roku zrodziła się niepodległa Polska, i upadło Cesarstwo Niemieckie, Kajka swoją miłość przeniósł na ojczyznę polską¹⁸.

Natomiast zdecydowane masy mazurskie poddały się ideologii państwowej, podpieranej przez polskojęzyczne kalendarze Marcina Gerssa. Reprezentowali oni mazurską pruskość „gdzie miłość do kraju rodzinnego łączyła się niezbywalnie z pruskim poczuciem państwowym, wzmacnianym i niezwykle silnie ugruntowanym w regionalizmie”¹⁹. Polska wspólnota

¹⁸ J. Jasiński, *Michał Kajka – od pruskiego Mazura do Mazura Polaka*, „Rocznik Mazurski”, t. 5, 2009, s. 104-114.

¹⁹ G. Jasiński, *dz. cyt.*, s. 164-183.

językowa w polskiej tożsamości narodowej nie odgrywała dla nich żadnej roli, liczyła się wspólnota państwowa, dawna i obecna.

W związku z tworzącym się nowoczesnym pojęciem narodu i coraz większym uciskiem germanizacyjnym, południowa Warmia, w której – przypomnijmy – przeważał element polski, od połowy XIX wieku spontanicznie zaczęła nazywać swoje tereny „polską Warmią”. Oto mieszkaniac z podolsztyńskiego Bukwałdu, przesyłając korespondencje do chełmińskiego „Przyjaciela Ludu”, sygnuje siebie jako „chłop polski z polskiej Warmii”²⁰. Utrwalił pojęcie „polskiej Warmii” w odrębnej książeczce etnograficznej ks. Walenty Barczewski²¹. Rewelacyjne informacje przekazał Polak z Suwalszczyzny, Hipolit Glazer, który w 1848 roku zetknął się w Braniewie z 8 klerykami pochodzącymi z powiatu olsztyńskiego. Wszyscy oni czuli się Polakami, znali literaturę polską, nawet Mickiewicza, śpiewali polskie pieśni patriotyczne. Tą, nowoczesną polskość wynieśli ze swoich chłopskich domów²².

Walka o wolność Polski w latach 1863-1864, szczególnie kilkumiesięczny pobyt powstańców właśnie wśród polskich Warmiaków, były następnymi czynnikami intensyfikującymi ich ducha narodowego. Znane są nazwiska mieszkańców Warmii, którzy ochotniczo przedarli się w szeregi insurgentów. Władze powstańcze województwa augustowskiego rozważały możliwość werbunku Warmiaków w swoje szeregi²³. Przerażeni i oburzeni byli niemieccy duchowni ewangeliccy, gdy obserwowali postawę polskich Warmiaków wobec powstania²⁴. Kulturkampf odbił się na pogłębieniu niechęci, a nawet wrogości wobec państwa pruskiego, a także na umacnianiu stereotypu utożsamiającego katolika z Polskiem²⁵. Wreszcie, zanim narodził się na Warmii ruch polski, w sposób niespodziewany do

²⁰ „Przyjaciel Ludu”, 1861, nr 49 z 13 XII.

²¹ W. Barczewski, *Geografia polskiej Warmii*, Olsztyn 1917.

²² H. Glazer, *Dziennik podróży po Prusach Wschodnich i Zachodnich w 1848 roku*, opracował, wstępem i przypisami opatrzył J. Jasiński. Z rękopisu odczytał N. Kasperek, Olsztyn 1994, s. 42, 45.

²³ B. Groniowska, *Rola Prus Wschodnich w powstaniu styczniowym*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1960, nr 1, s. 37; J. Jasiński, *Warmia wobec powstania styczniowego*, „Roczniki Humanistyczne”, 1972, nr 2, s. 227-242.

²⁴ J. Jasiński, *Warmia wobec Prus i niemieckości w XIX wieku w świetle ewangelickiego czasopisma (1876)*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 1990, nr 1-4, s. 35-40.

²⁵ J. Jasiński, *Świadomość narodowa na Warmii w XIX wieku. Narodziny i rozwój*, Olsztyn 1983, s. 227-248.

umacniania polskości przyczyniły się objawienia w Gietrzwałdzie (1877). Ludność polska została dowartościowana. Oto Matka Boża przemówiła do dzieci warmińskich po polsku, co Jan Liszewski już w pierwszym numerze „Gazety Olsztyńskiej” zdyskontował: „Jeżeli w niebie nie gardzą polskim językiem, czyż się może na to odważyć nędzny proch ziemski”²⁶. Do Gietrzwałdu napływały w ciągu ćwierćwiecza setki tysięcy pielgrzymów ze wszystkich części polskiej ziemi. Ludność miejscowa naocznie się przekonała, że wśród nich była arystokracja, inteligencja, w ogóle, osoby „bindowane”, a nie tylko biedota, że mówią pięknie po polsku, który dla nich jest zrozumiały; wreszcie rozrzut geograficzny pątników uświadomił im, że Polacy są dużym narodem²⁷.

Naturalnym efektem owych czterech czynników: ucisku germanizacyjnego, odgłosów powstania styczniowego, kulturkampfu oraz objawień gietrzwałdzkich było narodzenie ruchu narodowego.

Za pierwszy jego wyraźny akt należy uznać petycję z 1885 roku w sprawie przywrócenia nauczania w języku polskim przede wszystkim religii; najważniejsza myśl była zawarta w zdaniu mówiącym, że sygnatariusze petycji są katolikami i Polakami, a więc nie polskimi Warmiakami, lecz wprost Polakami. Petycję, ku zaskoczeniu władz pruskich, podpisało 3,5 tysięcy ojców rodzin, reprezentujących około 50% polskojęzycznej populacji. Jednakże główna trudność ruchu polskiego na Warmii polegała na tym, że tu inaczej niż na Pomorzu Gdańskim, nie mówią o Wielkopolsce, brakowało polskich elit. Wprawdzie w parafiach pracowało wielu księży – Polaków, ale nie mieli odwagi oficjalnie opowiadać się po stronie „Gazety Olsztyńskiej”, a następnie wspierać polskich kandydatów do Reichstagu. Korzystając z zewnętrznych, ale polskich środków finansowych, „Gazetę Olsztyńską” założyli księgarz, pochodzący z najuboższej rodziny wiejskiej, bez żadnych szkół, zamożny gospodarz chełmiński oraz prawie absolwent gimnazjum w Braniewie (czyli bez matury). Właśnie on, Jan Liszewski, bodajże jedyny świecki Polak jak na warunki warmińskie z dużym wykształceniem, mógł objąć redakcję olsztyńskiego pisma. Natomiast spośród księży zaledwie trzech, dopiero w pierwszych latach XX wieku, zdecydowało się jawnie zaangażować po stronie polskiej (Walenty Barczewski, Robert Bilitewski, Wacław Osiński). Spora zaś część otwarcie przyznawała się do polskości, chociaż nie wiązała się z ruchem polskim, jak np. Jan Szadowski.

²⁶ „Gazeta Olsztyńska”, 1886, nr 1 z 16 IV.

²⁷ J. Jasiński, *Świadomość narodowa...*, s. 235-239.

Nie wiadomo, czy większe przeszkody stawały im władze państwowe, czy kościelne. W ówczesnych warunkach ostrej konfrontacji okresu hakatyzmu, opowiedzenie się za ruchem polskim, stanowiło dowód dużej odwagi, nie zawsze tylko cywilnej. Nigdy za kandydaturą polską nie padło głosów poniżej 50%. W przeciwieństwie do Mazurów czujących się Polakami, którzy państwo pruskie – powtórzmy – traktowali jako swoją ojczyznę, dla Warmiaków świadomych swojej polskiej tożsamości, ojczyzną była Polska ze wszystkimi jej tradycjami, a Warmia jej regionem, lub, by użyć dzisiejszego sformułowania, małą ojczyzną. Ale, rzecz ciekawa, chociaż nastąpił zdecydowany podział na Warmiaków - Polaków i Warmiaków – Niemców, większych antagonizmów pomiędzy obu społecznościami nie obserwowano. Te zrodziły się dopiero w czasie plebiscytu. Najostrzej przed I wojną światową dyskutowano w okresach przedwyborczych, co nie przekładało się na odniesienia sąsiedzkie.

Jako świeckiego reprezentanta polskich elit warmińskich obok Liszewskiego można wymienić bodajże jedynie Karola Emiliana Sieniawskiego (1843-1919), którego droga do Polski przypomina losy Wojciecha Kętrzyńskiego. Matka Sieniawskiego była warmińską Niemką, ojciec Polak, powstaniec 1831 roku, który osierocił Karola Emiliana we wczesnym dzieciństwie. Wychowany w środowisku niemieckim, poczuł się Polakiem dopiero w gimnazjum braniewskim, następnie na Uniwersytecie Wrocławskim. Niewątpliwie zadziałał tu mit ojca powstańca, następnie wpływ profesorów Polaków. Dla pogłębiania polskości wybrał studia historyczne, chociaż początkowo zamierzał zostać księdzem. Również Kętrzyński najpierw myślał o medycynie, a nie o historii, płacąc za swoje czynne przekonania narodowe twierdzą w Kłodzku, a Sieniawski dyscyplinarnym przeniesieniem z gimnazjum wielkopolskiego do nadreńskiego, a po raz drugi, za śpiewanie z młodzieżą polską pieśni patriotycznych, do niemieckiego Kłodzka, chociaż bez kary twierdzy²⁸. Ale Sieniawski, jak widzimy, był Polakiem poza Warmią.

Podsumujmy. Odpowiedź na postawione w tytule pytanie musi być złożona. Pojmowanie własnej tożsamości narodowej nielicznych elit w obu regionach miało cechy zbliżone. Najważniejszym ich elementem było uznanie Polski za swoją ojczyznę. Na drodze do niej pojawiała się miłość do

²⁸ J. Jasiński, *Trzej historycy warmińscy II połowy XIX wieku (Anton Eichhorn, Franz Hipler, Karol Emilian Sieniawski) o dawnej tożsamości warmińskiej*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, 2006, nr 4, s. 529-537.

języka i literatury polskiej, a także idea odzyskania niepodległości, w kilku wypadkach czynnie realizowana. Natomiast polską świadomość narodową u prostych Warmiaków i Mazurów, tych drugich orbitujących wokół Mazurskiej Partii Ludowej, cechowała zasadnicza różnica. Dla Warmiaków najważniejszą rolę odgrywał mit dawnej przynależności do Rzeczypospolitej wraz z przywiązaniem do mowy swych ojców. W związku z tym Polskę, chociaż podzieloną rozbiorami, traktowali jako własną ojczyznę a Warmia była jej częścią. Niezależnie od polskich tradycji rodzinnych, od publicystyki, od świadomości historycznej zależności Warmii od Rzeczypospolitej, o Polsce przypominały popularyzowane dzieła naukowe Karola Emiliana Sieniawskiego²⁹ oraz Wojciecha Kętrzyńskiego. Bo i Kętrzyński, wbrew wciąż żywemu stereotypowi, wiążącego go tylko z Mazurami, zajmował się także historią Warmii, a specjalnie polskim osadnictwem³⁰. Inaczej, jak wiadomo, przebiegała historia Mazur. Jej wszyscy mieszkańcy, wskutek usilnej, wytrwałej edukacji pruskiej, w tym z strony Kościoła ewangelickiego, pamiętali, że od stuleci byli poddani Księstwa, później Królestwa Pruskiego, dlatego ojczyznę swoją utożsamiali z państwem pruskim. Nie było u nich sprzeczności pomiędzy miłością do ziemi mazurskiej a monarchią ogólnopruską. Dawniejsze przywiązanie do „starych Prus”, w ciągu XIX wieku rozmyło się w wierności do całej monarchii Hohenzollernowskiej. Nawet Mazurzy znajdujący się pod wpływami ruchu polskiego, godzili polską świadomość narodową z pojęciem pruskiej ojczyzny. O ich świadomej polskości decydowała mowa polska, liturgiczny język ksiąg, zwłaszcza kancjonałów, w tym psalmy Kochanowskiego, protestanckie tradycje Reja, a także nowsze odwołujące się do Mrongowiusza i Gizewiusza, nie mówiąc o ewangelickiej wspólnotcie z braćmi ze Śląska Cieszyńskiego. Wiedzieli o tym ci, którzy czytali „Gazetę Ludową” i „Mazura”. Rewolucja w ich myśleniu nastąpiła dopiero po klęsce Niemiec w 1918 roku, po jednoczesnym odzyskaniu przez Polskę niepodległości i możliwości wyboru własnego państwa w czasie plebiscytu (1920). Generalnie dawny elektorat Mazurskiej Partii Ludowej opowiedział się za Polską. Od tego czasu również dla tej części Mazurów Polska była ojczyzną.

²⁹ K. E. Sieniawski, *Biskupstwo warmińskie. Jego założenie i rozwój na ziemi pruskiej z uwzględnieniem dziejów, ludności i stosunków geograficznych ziem dawnych krzyżackich*, Poznań 1878.

³⁰ W. Kętrzyński, *Warmia*, w: *Szkice Prus Wschodnich*, Przewodnik Naukowy i Literacki, 1876, s. 456-464; tenże, *Ludność polska w biskupstwie warmińskim*, Ateneum, 1879, t. 2, s. 370-383.

Ein gemeinsames Bild der Polen in Ermland und Masuren im 19. Jahrhundert?

Zusammenfassung

Eine Antwort auf diese Frage ist kompliziert. Die Auffassung der Nationalidentität der wenigen Poleneliten war in den beiden Regionen angenähert. Vor allem erkannten sie Polen für ihr Vaterland an, hatten Vorliebe für die gemeinsame Sprache und Wiedergewinnung der Unabhängigkeit. Unter den ungebildeten polnischsprachigen Ermländern und Masuren dagegen herrschten bedeutende Unterschiede. Für die ersten Generationen der Ermländer nach der Annexion im Jahr 1772 spielte die ehemalige Angehörigkeit des Landes an die Republik Polen sehr wichtige Rolle. Deshalb betrachteten sie Polen für ihr Vaterland. Unabhängig von der polnischen Familientradition, vom Wissen über die historische Abhängigkeit Ermlands von der Republik, über Polen in dem letzten Vierteljahrhundert des 19. Jahrhunderts schrieben in seinen wissenschaftlichen Werken Karol E. Sienawski (1878) und W. Kętrzyński (1876, 1879). Die Masuren dagegen hatten infolge der ausdauernden preußischen Edukation in Erinnerung, dass sie seit Jahrhunderten die Untertanen des Herzogtums Preußen, dann des Königiums Preußen waren. Ihr Vaterland war also Preußen. Es bestand kein Widerspruch zwischen dem Zusammenhang mit dem masurischen Boden und dem Zusammenhang mit Preußen. Die Treue gegen das Altpreußen im 19. Jahrhundert wurde zur Treue gegen die ganze Hohenzollernmonarchie. Sogar die durch die Masurische Volkspartei (1896 – 1914) beeinflussten Masuren wussten ihr polnisches Nationalbewusstsein mit dem preußischen Vaterland zu verbinden. Über das bewusste Polentum entschied die polnische Sprache, die Sprache der Liturgie, vor allem der Gesangbücher, darunter die Psalmen von Jan Kochanowski und die protestantische Tradition von Mikołaj Rej, auch die Beziehung an die Wirkung und Schrifttum von Christof C. Mrongovius, Gustav Gisevius und die Böhmisches Brüder. Erst nach der Niederlage Deutschlands im Jahr 1918 und der Restitution Polens und der damit verbundenen Möglichkeit während des Plebiszits 1920 den eigenen Staat zu wählen, ereignete sich eine Revolution in ihrer Denkweise. Das beste Beispiel für die national-politischen Veränderungen ist der masurische Dichter Michał Kajka (1858-1940). Die ehemaligen Wähler der Masurischen Volkspartei

erklärten sich für Polen. Die Mehrheit des masurischen Volkes entschied sich jedoch für Deutschland, obwohl die älteren Generationen immer noch masurisch sprachen.

Die ungebildete, vor allem die polnischsprachige ländliche Bevölkerung in Ermland identifizierte sich nicht mit der Hohenzollernmonarchie, trotz der Einbeziehung ihres Landes in Preußen. Sie blieben immer „Musspreußen“, besonders zur Zeit des Kulturkampfes. Das moderne polnische Nationalbewusstsein begann sich in der Hälfte des 19. Jahrhunderts herauszubilden, obwohl die Polnische Bewegung erst später gegründet wurde. Ihre Entstehung beeinflusste die Germanisierung, dann die Einwirkung der polnischen Nationalaufstände, endlich seit 1877 die Marienerscheinungen in Dietrichswalde (Gietrzwałd). Entscheidend für die Entwicklung des polnischen Nationalbewusstseins war jedoch die Gründung der „Gazeta Olsztyńska“ (Allensteiner Zeitung) im Jahr 1886. Die polnisch-ermländischen Aktivisten meldeten in allen Reichstagswahlen ihre Kandidaten an, die immer unter den polnischsprachigen Wählern über 50% der Stimmen erreicht haben. Trotzdem konnten sie nie, außer im Jahr 1893, die Kandidaten der deutschen katholischen Partei „Zentrum“ überholen.

Die polnischen Einbürgerungsprozesse verliefen also unter den Masuren und Ermländern unterschiedlich. Im Süden Ermlands, das damals auch Polnisches Ermland genannt wurde, waren sie erfolgreicher als in Masuren.

Radosław Paweł Żurawski vel Grajewski (Łódź)

„Obok orła znak pogoni” ostatnie wspólne powstanie narodów dawnej Rzeczypospolitej

Powstanie Styczniowe – największy z niepodległościowych zrywów Polaków w XIX wieku przyzwyczailiśmy się traktować jedynie jako kolejną polską próbę wybicia się na niepodległość podjętą w epoce narodowej niewoli. Zwykle zaledwie uświadamiamy sobie, iż obszar na którym toczyły się walki powstańcze obejmował w większym lub mniejszym zakresie niemal wszystkie ziemie dawnej przedrozbiorowej Rzeczypospolitej, którą trudno by było utożsamiać tylko z Polską i Polakami. Oddziały partyzanckie formowały się we wszystkich zaborach także znad Warty i spod Karpat śpiesząc na pole bitwy za rosyjskim kordonem. Rozciągało się ono na olbrzymim terenie od Proсны na zachodzie po Dźwinę i Dniepr na wschodzie. Obok Polaków – jako swój obszar narodowy zamieszkiwała go także ludność litewska, białoruska, i ukraińska. Między nią w diasporze obejmującej cały kraj żyła spora społeczność żydowska – liczna zwłaszcza w dużych miastach Królestwa Polskiego i przeważająca często wśród ludności miasteczek kresowych na wschodzie. Ówczesni animatorzy narodowego ruchu polskiego nie znali pojęcia innej Polski niż ta, która istniała przed rozbiorami – tj. w granicach sprzed 1772 r. Podejmując walkę zbrojną z Rosją musieli zatem określić swój stosunek do współmieszkańców dawnego państwa i rozstrzygnąć istotny dylemat: – czy dążąc do odbudowy jedności politycznej uznać, że w jej ramach mają do czynienia także z jednością narodową, zróżnicowaną na poziomie etnicznym co najwyżej w warstwie lokalnych dialektów chłopskich będących odmianami języka polskiego? – czy też swoje działania muszą oprzeć na przeświadczeniu o istnieniu całkiem odrębnych narodów żyjących w granicach dawnej Rzeczypospolitej, z którego by wynikało, iż odbudowa owej jedności politycznej może się dokonać jedynie przy współpracy i poprzez realizację ambicji i praw narodowych każdej spośród zamieszkujących ją narodowości.

W istocie waga tego problemu nie była jeszcze przez ówczesnych w pełni rozumiana i uświadamiana. Litewski, białoruski i ukraiński ruch narodowy czyniły dopiero pierwsze kroki na długiej drodze wiodącej ku

rozbudzeniu narodowemu i w praktyce jako czynnik polityczny jeszcze nie istniały. Stąd trudno jest analizować postawy Litwinów, Białorusinów czy Ukraińców wobec Powstania Styczniowego, gdyż trzeba by założyć, iż mamy do czynienia ze świadomymi wyborami politycznymi ludzi równie świadomych swej narodowości. Takie wypadki były jednakże niezwykle rzadkością, choć także się zdarzały. Częściej zatem możemy mówić o stosunku chłopów litewskich, białoruskich i ukraińskich do Powstania Styczniowego – ale to kryterium jako miernik postaw poszczególnych narodów wobec toczącej się walki z zaborcą jest zawodne – co łatwo można sobie uświadomić zadając pytanie o stosunek chłopów polskich do powstania, traktowanego przez tych ostatnich często jako „pańska wojna”.

Ten potocznie używany przez chłopów termin paradoksalnie oddaje dosyć dobrze istotę przemian społecznych i co za tym idzie politycznych, dla których Powstanie Styczniowe było niewątpliwie ważną cezurą. W dawnej Rzeczypospolitej jedynie „panowie” – tzn. szlachta – a zatem naród szlachecki był narodem politycznym – innego narodu nie było, gdyż naród w pojęciu etnicznym jeszcze nie istniał¹. Tylko ten naród – szlachecki – posiadał świadomość polityczną i w pełni identyfikował się ze strukturą polityczną państwa, które było jego własnością i nie przypadkowo nazywane była Rzeczpospolitą. Zasięg terytorialny narodu szlacheckiego pokrywał się w pełni z obszarem Rzeczypospolitej w granicach z 1772 r. Wobec dominującej w tej grupie społecznej kultury polskiej i postępującej polonizacji, zanikające odrębności etniczne nie miały najmniejszego znaczenia. W epoce powstań narodowych, do Powstania Styczniowego włącznie, wysiłki wszelkich odłamów polskich demokratów zmierzały do rozszerzenia owego narodu politycznego poprzez przyznanie pozostałym warstwom społecznym praw równych ze stanem szlacheckim. Tak zatem

¹ Dzieje typologii „naród polityczny” („obywatelski”) – „naród kulturowy” („etniczny”), wywodzącej się od koncepcji *Kulturnation* i *Staatsnation* Friedricha Meinecke (1908), przedstawia A. Wąlicki, *Philosophy and Romantic Nationalism: the Case of Poland*, Indiana 1994, s. 64 – 67; idem, *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej*, Warszawa 2000, s. 15 – 20; idem, *Koncepcje tożsamości narodowej i terytorium narodowego w myśli polskiej czasów porozbiorowych*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1993, s. 217 – 218; zob. też J. Szacki, *O narodzie i nacjonalizmie*, „Znak” 1997 nr 3, s. 20 – 23. Zob. też: T. Kizwalter, *O nowoczesności narodu. Przypadek Polski*, Warszawa 1999; idem, *Nowoczesność narodu jako problem badawczy – przykład Polski*, „Historyka” 1999, s. 3 – 14; idem, *O nowych kierunkach badań problematyki narodu*, „Przegląd Historyczny” 1995, z. 3-4, s. 375-384. J. Bardach, *Od narodu politycznego do narodu etnicznego w Europie Środkowo – Wschodniej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1993 nr 4, s. 1 – 16; R. Radziak, *Formowanie się narodów w Europie Środkowo – Wschodniej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1993 nr 4, s. 17 – 34.

chłopi mieszczenie i Żydzi – traktowani jako odrębne stany społeczne, mieli otrzymać przywileje szlacheckie i tą drogą miała zrealizować się idea uobywatelnienia ludu a zatem rozszerzenia owego narodu politycznego na wszystkie warstwy społeczne w obrębie całej dawnej Rzeczypospolitej. Nie zdawano sobie bowiem sprawy, że świadomość narodowa może pójść torem etnicznym a nie politycznym tak jak to się stało w przypadku szlachty. Rozważania dotyczące kwestii narodowych i etnicznych w owej epoce komplikuje dodatkowo powszechnie stosowana wtedy terminologia odwołująca się do odniesień geograficznych i terytorialnych a nie etnicznych – a zatem nie odpowiadająca współcześnie używanym przez nas pojęciom stosowanym dla określenia jakiejś narodowości. Dla Polaka z Królestwa Kongresowego połowy XIX w. Litwin nie kojarzył się z mówiącym po litewsku chłopem żmudzkiem, ale z mieszkańcem dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego, który pod względem etnicznym mógł być zatem także Polakiem, Litwinem lub Białorusinem; Ukrainiec to był po prostu mieszkaniec województwa kijowskiego bez względu na jego pochodzenie etniczne, województwa podolskie i wołyńskie, oraz znaczną część historycznej Litwy zamieszkiwali Rusini, którym to mianem w kontekście geograficznym często określano wszystkich mieszkańców owych terenów w tym także etnicznych Polaków. Dla zwolenników jedności politycznej dawnej Rzeczypospolitej Mazurzy, Wielkopolanie, Małopolanie, Mazowszanie, Litwini, Żmudzini, Rusini, Białorusini i inni wymieniani w tym szeregu mieszkańcy poszczególnych obszarów wchodzących w skład państwa polskiego w 1772 r. stanowili w istocie jeden i ten sam naród polityczny i byli przez nich obejmowani wspólnym mianem Polaków².

Powstanie Styczniowe było pod tym względem momentem przełomowym. Było ostatnim wspólnym powstaniem rozgrywającym się pod wspólnym kierownictwem na obszarach dawnego państwa, objętego wspólną organizacją struktur Tajemnego Państwa Polskiego kształtujących się od 1859 r. zarówno w Królestwie Polskim jak i na Litwie oraz Rusi i w pozostałych zaborach – austriackim i pruskim³. Jedność terytorialna

² Taki sposób myślenia prezentowany jest jeszcze dobitnie przez A. Mickiewicza: „Litwin i Mazur bracia są; czyż kłóć się bracia o to, iż jednemu na imię Władysław, drugiemu Witowt? Nazwisko ich jedne jest, nazwisko Polaków” – A. Mickiewicz, *Powieści poetyckie. Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Warszawa 1981, s. 242.

³ O organizacji Tajemnego Państwa Polskiego pisze w swych obszernych monografiach F. Ramotowska: *Narodziny Tajemnego Państwa Polskiego 1859-1862*, Warszawa 1990; eadem, *Tajemne Państwo Polskie w powstaniu styczniowym 1863-1864*, t. 1, Warszawa 1999, t. 2, Warszawa 2000.

dawnej Rzeczypospolitej i jedność dążeń politycznych jej mieszkańców została wielokrotnie podkreślona już w epoce manifestacji patriotyczno-religijnych przed powstaniem. Demonstracje i starcia z wojskiem do których doszło w Królestwie Polskim wiosną 1861 r. spotkały się z żywą reakcją mieszkańców Litwy, Białorusi i Ukrainy. W marcu doszło do solidarnościowych manifestacji ku czci pięciu poległych, które odbyły się m.in. w Wilnie, Kownie, Grodnie, Mohylewie, Brześciu, Witebsku, Żytomierzu, Kamieńcu Podolskim, Berdyczowie, Hajsyniu i innych miastach na tzw. „ziemiach zabranych”. Najdonoślejse wydarzenia tego typu miały jednak miejsce latem i wczesną jesienią 1861 r. W dniu 12 sierpnia nad Niemnem w okolicach Aleksoty, będącej przedmieściem Kowna doszło do spotkania dwóch procesji podążających z obu stron rzeki, która była wtedy granicą pomiędzy Królestwem Kongresowym i Litwą. Władze rosyjskie poleciły rozebrać most na Niemnie, aby uniemożliwić połączenie się obu pochodów. Mimo to była to największa z całej serii manifestacji patriotycznych organizowanych w owym okresie dla uczczenia unii lubelskiej z 1569 r. Wzięło w niej udział kilkanaście tysięcy osób w tym liczne rzesze chłopów litewskich⁴. Podobnie tłumna manifestacja odbyła się na polach pod Horodłem nad Bugiem, a zatem na granicy z guberniami ukraińskimi, gdzie 10 października 1861 r. zebrało się ok. 15 tysięcy ludzi aby uczestniczyć w nabożeństwie i dokonać aktu odnowienia unii horodelskiej z 1413 r.⁵

Manifestowanie jedności politycznej całej dawnej Rzeczypospolitej widać także w symbolice pieczęci, sztandarów i herbów używanych w owym okresie przez struktury Tajemnego Państwa Polskiego i oddziały powstańcze, gdzie dominuje zwieńczona koroną trójdzielna tarcza herbowa z Białym Orłem polskim, litewską Pogonią i Michałem Archaniołem – patronem Rusi. „Jedna korona to jedna Rzplita polska – 3 herby obok siebie pod koroną, to trzy ludy dobrowolnie połączone, jako równi z równymi” – pisała o owym herbie „Gazeta Narodowa” z 20 października 1863 r.⁶ W okresie samego powstania Rząd Narodowy opracowując projekty puszczania w obieg monety narodowej planował umieścić na niej napisy w języku polskim, litewskim i ruskim. Uznanie owej odrębności językowej

⁴ S. Chankowski, *Spółcezeństwo ziem północno wschodnich wobec powstania styczniowego*, [w:] *Powstanie styczniowe 1863–64. Wrzenie. Bój. Europa. Wizje*, pod red. S. Kalembki, Warszawa 1990, s. 350–355.

⁵ A. Wroński, *Powstanie styczniowe na Ukrainie*, [w:] *Powstanie styczniowe 1863–64. Wrzenie. Bój. Europa. Wizje*, pod red. S. Kalembki, Warszawa 1990, s. 374–376.

⁶ Cyt za: S. Kieniewicz, *Powstanie Styczniowe*, Warszawa 1983, s. 702.

mieszkańców poszczególnych ziem dawnej Rzeczypospolitej świadczyło bez wątpienia, iż problem ich odrębności narodowej był już dostrzegany. W dokumencie Komitetu Centralnego Narodowego z 20 września 1862 r. czytamy: „Nie uznajemy Polski podzielonej, dla nas istnieje Polska zjednoczona, ta Polska, która jednoczy Litwę i Rusinów, bez żadnej hegemonii któregoś z tych narodów. Wychodząc z tego punktu widzenia, dążymy do odbudowania Polski w dawnych jej granicach zostawiając narodom tu zamieszkałym tzn. Litwinom i Rusinom zupełną wolność pozostania w sojuszu z Polską, albo też rozporządzania sobą według własnej woli”⁷. Trudno jednak na tej podstawie twierdzić, iż po stronie polskiej w owym momencie istniała faktyczna gotowość do uznania prawa do odrębności politycznej Litwinów, Białorusinów i Ukraińców, aż do ich zupełnego wyemancypowania się z ruchu polskiego. Przeciwnie – dopóki niepodległość pozostawała wciąż celem do osiągnięcia każdy separatyzm tego typu kojarzony był z intrygą zaborczą zmierzającą do rozbitcia jedności i przez to osłabienia sił narodowych mobilizowanych właśnie do walki o jej odzyskanie. W miarę trwania powstania stanowisko w tym względzie wyraźnie ewoluowało ku zachowaniu związku politycznego ziem dawnej Rzeczypospolitej. Wymaganej jedności towarzyszyć miało jednak równouprawnienie wszystkich jej mieszkańców oraz wolność obywatelska. Komitet Centralny w Warszawie, który w maju 1863 r. przekształcił się w Rząd Narodowy kierujący ruchem niepodległościowym w całym kraju w wydanym z tej okazji dekrete głosił: „Równość w obliczu prawa wszystkich mieszkańców Polski, Litwy i Rusi bez różnicy stanu i wyznania” oraz „zapewnienie pobratymczym ludom Litwy i Rusi złączonym z Polską najrozleglejszego rozwoju narodowości ich i języka”⁸. Jednocześnie w prasie konspiracyjnej dostrzegano, że podstawowym warunkiem uzyskania tych elementarnych wolności dla wszystkich wymienionych narodów jest odzyskanie niepodległości. „Pod panowaniem moskiewskim pragnienie to i silna wola nasza nie może być zaspokojoną (...) Moskwa gnębi język polski, białoruski, małoruski a narzuca moskiewski; my chcemy, aby każdy język rozwijał się według żywotności własnej: i litewski, i białoruski, i małoruski, i polski”⁹.

Mimo dążenia do zachowania jedności politycznej, odrębności terytorialne pomiędzy Królestwem Polskim, Litwą i Ukrainą były widoczne

⁷ Cyt. za: D. Fajnhauz, *1863 Litwa i Białoruś*, Warszawa 1999, s. 320.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, s. 321.

i w organizacji tych ziem przed powstaniem i w czasie przebiegu samych walk na poszczególnych terytoriach. Obok Komitetu Centralnego, istniał od sierpnia 1862 r. wyłoniony ze Związku Trojnickiego w Kijowie Komitet Prowincjonalny na Rusi organizujący powstanie w województwach kijowskim, podolskim i wołyńskim – a zatem na prawobrzeżnej Ukrainie, który w maju 1863 r. przekształcił się w Rząd Tymczasowy na Rusi. Bardziej samodzielny w działaniu okazał się jednak utworzony latem 1862 r. w Wilnie Litewski Komitet Prowincjonalny. Na jego czele stanął szlachcic polski Konstanty Kalinowski zwany przez Białorusinów Kastusiem Kalinouskim, który wkrótce miał wejść do panteonu białoruskich bohaterów narodowych jako radykalny przywódca powstania na ziemiach historycznej Litwy. Od czerwca 1862 r. wydawał on w konspiracji pierwszą gazetę w języku białoruskim pisaną jednakże czcionką łacińską pod tytułem „Murzycka Prauda”. Na jej łamach głosił dosyć radykalny program społeczny będący próbą pociągnięcia chłopów białoruskich do udziału w powstaniu. Wywołanie antyrosyjskiego powstania ludowego w prowincjach białoruskich nie udało się Kalinowskiemu, ale podjęte przez niego działania przyniosły pewne wymierne rezultaty. Powstanie, które w swej początkowej fazie miało głównie szlachecki charakter, od maja 1863 r. nabierało charakteru chłopskiego. Działo się tak ze względu na fakt odsuwania się od ruchu szlachty sterroryzowanej polityką władz rosyjskich – zwłaszcza po przybyciu na Litwę gen. Michała Murawiowa ze względu na surowość stosowanych przez niego represji zwanego „wieszatkiem”. Sytuacja w różnych guberniach litewskich była zróżnicowana. W guberniach kowieńskiej i wileńskiej gdzie przeważała ludność katolicka – litewska i polska chłopci wzięli dość liczny udział w walkach. Istniały nawet oddziały czysto chłopskie, złożone z etnicznych Litwinów z komendą w języku litewskim jak na przykład oddział Adama Bitisa na Żmudzi. Pod koniec powstania – jesienią 1863 r. partyzantka na kowieńszczyźnie miała już niemal wyłącznie chłopski a zatem w głównej mierze litewski charakter. Do lata 1864 r. w powiecie poniewieskim walczył oddział Mażejki, a w kowieńskim Mikołaja Puidokasa.

Chłopi białoruscy zachowali się nieco inaczej niż litewscy. Na zachodzie Białorusi w guberniach grodzieńskiej i częściowo mińskiej, gdzie przeważało wśród nich wyznanie katolickie równie często zasilali powstańcze oddziały. Na wschodniej Białorusi w guberni witebskiej i mohylewskiej gdzie dominowało prawosławie, zachowywali się wrogo wobec polskiego ruchu i dawali się użyć przez administrację rosyjską do służby w strażach

wiejskich, których zadaniem było wyłapywanie powstańców i donoszenie o każdym zagrożeniu polską rebelią. Trudno ocenić na ile takie postawy wpływały z poczucia ich litewskości czy białoruskości. Bez ryzyka popełnienia wielkiego błędu można zapewne przyjąć, iż akces ludności chłopskiej litewskiej i białoruskiej do powstania wynikał z kilku powodów – m.in. z konfliktu w jakim znalazła się wieś litewska i białoruska z rządem carskim po reformie chłopskiej z 1861 r. nie zaspakajającej w pełni chłopskich oczekiwań. W tym kontekście pewien wpływ musiał wywierać także powstańczy dekret uwłaszczeniowy z 22 stycznia 1863 r. idący w rozstrzygnięciu kwestii własności ziemi na korzyść chłopów znacznie dalej niż rozporządzenia carskie¹⁰. Ponadto postawa ludności omawianych terytoriów wpływała również z czynnika religijnego i obawy przed zaprowadzeniem przez Rosjan siłą prawosławia, na co może wskazywać także liczny udział w powstaniu duchowieństwa katolickiego z guberni litewskich nawet w roli dowódców partii powstańczych. Warto przy tym pamiętać, iż chłopci litewscy mieli świadomość swej odrębności wyznaniowej, a politykę rusyfikacyjną władz polegającą na likwidacji szkółek parafialnych z językiem polskim i litewskim odbierali jako działania wrogie. Ich akces do powstania wynikał także z pewnych wspólnych – zwłaszcza na Żmudzi tradycji walk powstańczych ramię w ramię z Polakami w poprzednich zrywach niepodległościowych.

Były jednakże przypadki świadomego zajmowania stanowiska wobec polskiego ruchu powstańczego przez ludzi, którzy posiadali już odrębną litewską czy białoruską tożsamość narodową. Biskup żmudzki Motiejus Valan ius (Maciej Wołonczewski) chłopski syn – pierwszy pochodzący z ludu, który osiągnął tak wielką godność duchowną, wielce zasłużony dla rozwoju szkół parafialnych uczących dzieci chłopskie w języku litewskim, inspirator druków w tym języku i organizator ruchu trzeźwości na Litwie, nie poparł powstania, choć protestował wobec władz rosyjskich przeciw prześladowaniom religii katolickiej¹¹. W samym ruchu zbrojnym widział jednak jedynie szaleństwo, które doprowadzi do wygubienia najlepszych synów narodu. Do powstania zgłosił natomiast akces Mikołaj Akelajtis (Akielewicz) także wielce zasłużony dla wydawania i rozpowszechniania druków i książek w języku litewskim syn chłopa litewskiego zesłanego na Syberię za udział w Powstaniu Listopadowym. W 1863 r. Akielewicz

¹⁰ Szerzej patrz: S. Kieniewicz, *Manifest 22 stycznia 1863 roku*, Warszawa 1989.

¹¹ O Motiejusie Valančiusie szerzej patrz: E. Aleksandravičius, A. Kulakauskas, *Pod władzą carów. Litwa w XIX wieku*, Kraków 2003, s. 185-201.

był współwydawcą dwujęzycznego pisma „Wiadomości o naszej wojnie z Moskalami” – redagując jego litewską wersję „Žinia apej Lenku wajna su Moskolets”, w którym propagował koncepcje federacji Litwy z Polską. Czynny udział w walce wziął również jeden z najbardziej świadomych narodowo Litwinów w owym okresie – poeta Jakób Dauksza – członek sztabu w oddziale Elizeusza Lutkiewicza-Ludobrońskiego, skazany za udział w powstaniu na 12 lat katorgi. Podobny los spotkał jego towarzysza broni z oddziału Lutkiewicza – jednego z najwybitniejszych ówczesnych literatów piszących po litewsku Juliusza Anusavičiusa (Hanusowicza). Za udział w powstaniu powędrowali na Syberię także księża znani ze swej litewskiej działalności kulturalnej – Klemens Kaizys i Sylwester Dovidaitis – rektor Akademii Duchownej w Worniach.

Młoda inteligencja białoruska, do której mimo jego polskiego pochodzenia trzeba zaliczyć Konstantego Kalinowskiego, o ile opowiedziała się za białoruskością i uświadomiła sobie istnienie owej odrębnej narodowości, bez wyjątku znalazła się po stronie powstania. Wynikało to z dosyć prostej przyczyny, a mianowicie z faktu, że tylko będąc po tej stronie można było być Białorusinem. Dla władz rosyjskich naród białoruski jako taki nie istniał gdyż w ich pojęciu Białorusini byli po prostu Rosjanami. Kalinowski swój wybór przypłacił kaźnią na Placu Łukiskim w Wilnie, gdzie został powieszony 10 marca 1864 r. W pisany po białorusku liście, który zdołał przemycić z więzienia znanym jako „Pismo spod szubienicy” zwracał się do swych rodaków słowami: „Braty maje, muzyki rodnyja! Spad szybienicy maskouskaj prychodzić mnie da was pisaci i moża raz astatni...”¹² nawołując przy tym aby byli gotowi do wznowienia walki, zawsze jak tylko bracia spod Warszawy chwyć za broń by walczyć o prawdę i swobodę. Pierwszy znaczący poeta białoruski Wincenty Dunin-Marcinkiewicz – autor przekładu na język białoruski „Pana Tadeusza” także zaangażował się w ruch powstańczy. Jego córka Kamila została zesłana do guberni permskiej jako „szkodliwa i nielojalna w sprawach politycznych” a sam Marcinkiewicz, któremu niczego nie potrafiono udowodnić znalazł się w areszcie gdyż rosyjski Audytoriat Polowy uznał go „winnym wychowania rodziny swojej w duchu nielojalności wobec rządu”¹³. Na Syberii znaleźli się także literat

¹² K. Kalinowski, *List spod szubienicy*, [w:] T. Poźniak, *Antologia literatury białoruskiej od XIX do początku XX wieku*, Wrocław 1993, s. 82-83.

¹³ D. Fajnhauz, *op. cit.*, s. 317.

białoruski Artemidiusz Weryha-Darewski walczący w szeregach powstań-
czych, oraz poeta białoruski Franciszek Karafa-Korbut.

Nieco inaczej kształtowała się sytuacja na ziemiach zamieszkałych w większości przez Ukraińców. Tu ludność polska była w zdecydowanej mniejszości, a miejscowi chłopci ukraińscy prawie bez wyjątku prawosławni, byli wrogo nastawieni do polskich panów i polskiego powstania. Wzajemne stosunki obciążała dodatkowo wielowiekowa tradycja buntów i wojen polsko-kozackich. Antagonizm ów był naturalnie skrzętnie podsycany przez władze rosyjskie. Nie przeszkadzało to Rosjanom zaprzeczać - podobnie jak w przypadku Białorusinów istnieniu odrębnego narodu ukraińskiego. Starannie dbano o to, aby uniemożliwić zbliżenie pomiędzy polskim dworem a ukraińską wsią. Prowadzenie przy dworach prywatnych szkółek elementarnych dla chłopskich dzieci zostało zakazane. Właśnie w 1863 r. zakazano też wszelkich druków w języku ukraińskim traktując je paradoksalnie jako polską intrygę zmierzającą do rozbicia jedności narodu rosyjskiego, którego szczepem mieli być jakoby Ukraińcy. W tej sytuacji ruch powstańczy na Ukrainie nie spotkał się praktycznie z żadnym pozytywnym odzewem wśród ukraińskiego ludu. Do powstania poszli jedynie związani ze szlachtą kozacy dworscy, często świetni żołnierze, którzy nie mogli być jednak uznawani za reprezentantów postawy zajętej przez większość ukraińskich chłopów. Ci bowiem masowo dawali się użyć w szeregach tzw. straży wiejskich przeciw powstaniu. Władze rosyjskie zmobilizowały w ten sposób ok. 120 tys. ukraińskich chłopów. Część oddziałów powstańczych lub powstańców spieszących dopiero na miejsce koncentracji została przez owe straże pochwycona i oddana w ręce rosyjskie bądź zamordowana na miejscu. Taki los spotkał 21 osobowy oddziałek Antoniego Jurewicza, który wyruszył z Kijowa z zamiarem ogłaszania ludowi manifestu powstańczego tzw. „Złoty hramot” i z wyraźnym postanowieniem niepodjęcia walki z nim walki nawet za cenę własnego życia. Cenę tą faktycznie przyszło zapłacić 12 powstańcom z tego oddziału, którzy zginęli pod wsią Sołowiówka zaatakowani przez ponad tysięczny tłum chłopów. Pozostałych 9 rannych oddano w ręce moskiewskie. W tych warunkach powstanie na Ukrainie nie mogło długo się utrzymać. Faktycznie po dwudziestu dniach walk większość oddziałów powstańczych uległa rozbiciu, a nieliczne przedarły się do Królestwa lub Galicji.

W bardziej zróżnicowany sposób zachowała się także inteligencja ukraińska, świadoma swej ukraińkości i zwłaszcza w Galicji rozbudzona

narodowo już od czasów Wiosny Ludów 1848 r. Włodzimierz Antonowicz jeden z organizatorów Związku Trojnickiego w Kijowie przed powstaniem zerwał więzi z polskim ruchem niepodległościowym uznając, iż perspektywnym zamiarem Polaków jest polonizacja ukraińskiego ludu. Szlachtę polską uważał przy tym za groźniejszego wroga niż Rosjan i miał nadzieję, że klęska powstania złamie jej siłę na Ukrainie. Taka postawa miała go wkrótce zaprowadzić na pozycje lojalnego poddanego rosyjskiego cara, w którego państwie żadni Ukraińcy przecież nie istnieli. Skrajnie odmienną decyzję podjął Andrij Potiebnia – Ukrainiec – oficer armii rosyjskiej, który już w okresie przedpowstaniowym związał się z polskim ruchem spiskowym, w czerwcu 1862 r. wykonał zamach na gen. Aleksandra Lüdersa – pełniącego obowiązki namiestnika Królestwa Polskiego i wreszcie zginął walcząc w szeregach powstańczych w bitwie pod Skałą w marcu 1863 r. Swoją odrębność narodową podkreślali także działacze ukraińscy ze Lwowa, którzy zdecydowali się poprzeć polskie powstanie. Strona polska nie miała im jednak wiele do zaoferowania. Julian Ławrowski – reprezentant owych środowisk ukraińskich, od komisarza Rządu Narodowego Władysława Majewskiego, nie uzyskał żadnych przyrzeczeń zaspakajających ukraińskie ambicje narodowe. Program odbudowy Rzeczypospolitej w granicach z 1772 r. pozostawiał całą lewobrzeżną Ukrainę poza zasięgiem planowanego ruchu, jej wyzwolenie uznawano co najwyżej za możliwe w odległej przyszłości. Dla świadomych swej narodowości Ukraińców taki program nie był żadną propozycją rozwiązania ich kwestii narodowej. Mimo to już wiosną 1863 r. na pola bitew w Królestwie Polskim wyruszały z Galicji oddziały powstańcze. Jak pisze Paweł Jasienica „Z tamtych stron wybrały się też „na Moskala” grupy powstańców przybranych oryginalnie – w świtki oraz potężne czapy baranie z żółtymi denkami, zwisającymi na ramię na kształt trójkątnego worka. To Ukraińcy, strojem wzorowanym na dawnych Zaporozcach, podkreślali swoją narodową odrębność we wspólnie toczonych walce”¹⁴.

Owo braterstwo broni przedstawicieli narodów dawnej Rzeczypospolitej zaistniało w epoce Powstania Styczniowego po raz ostatni. Funkcjonujące dotąd poczucie jedności oparte na przeświadczeniu o istnieniu jednego narodu politycznego – po 1863 r. zanika. Ów dawny naród polityczny wychodzi z powstania podzielony na nurty narodowe identyfikujące się na bazie etnicznej. Dawni powstańcy stają się świadomymi Litwinami,

¹⁴ P. Jasienica, *Dwie drogi*, Warszawa 1988, s. 182.

Ukraińcami bądź Białorusinami, którzy jedynie brali udział w powstaniu polskim. Przywrócenie Rzeczypospolitej w granicach z 1772 r. staje się nieaktualne jako program polityczny nawet dla samych Polaków. Różnicuje się też stosunek poszczególnych narodów do powstania. Litwini – nawet ci, którzy brali w nim czynny udział zaczęli wkrótce zaprzeczać, jakoby miało ono jakiegokolwiek znaczenie dla rozwoju narodowości litewskiej. Ukraińcy uznają je za powstanie polskie, które jedynie w swym fragmencie rozgrywało się na części ziem ukraińskich. Białorusini będą starali się wpisać je w swoją tradycję narodową jako ruch na ich terytorium etnicznym białoruski zmierzający do wyzwolenia społecznego i narodowego, który z jednej strony dał im wielu bohaterów narodowych, z drugiej jednak zahamował rozwój białoruskiej świadomości wśród ludu, gdyż cała nieliczna jego inteligencja, która zdążyła się wykształcić przed 1863 r. zginęła w powstaniu lub poszła na Sybir czy emigrację.

Zanim jednak opustoszały ostatnie powstańcze obozy, śpiewane przy ogniskach i na biwakach piosenki mówiły nadal o jedności walczących o wolność narodów i wzywały ich synów do ofiarności i poświęcenia w imię wspólnej sprawy:

„Za wszystkie męki Polski, męki Litwy,
W imieniu wszystkich naszej Rusi mąk,
Do bitwy bracia, do śmiertelnej bitwy!
Zwyciężym jeśli nie opuścim rąk”¹⁵.

„W imia Ot’ca i Syna
Ce nasza mołyтва.
Jako trójca ta jedyna
Polszcza, Ruś i Łytwa”¹⁶.

¹⁵ W. Wolski, *Marsz powstańców*, [w:] *Jeszcze Polska nie zginęła! Pieśni patriotyczne i narodowe*, zebrał Franciszek Barański, cz. II, *Słowa*, Lwów, b.d.w., s. 172.

¹⁶ Wiersz Platona Kosteckiego – poety polsko-ruskiego (polsko-ukraińskiego) cyt za: Łukasz Adamski, *W pułapce etyczności*, „Polski Przegląd Dyplomatyczny” 2009, nr 6 (52), s. 49-56. W polskiej wersji brzmi następująco:
„W imię Ojca i Syna... to nasza modlitwa,
Jako Trójca jedyna – Polska, Ruś i Litwa.
Jedną Boga Królowa modli się za nami
z Częstochowy, Poczajewa i znad Ostrej Bramy”.
Zob. też: A. Łazar, *Kresowy tygiel narodów, religii i kultur, czyli... unia tu już była*, „Niedziela Zamojsko-Lubaczowska” nr 37 (573), z 13 września 2009, s. 6. [ftp://gsw11.internetsdsl.tpnet.pl/data/public/pliki/niedziela/130909_niedziela.pdf](http://gsw11.internetsdsl.tpnet.pl/data/public/pliki/niedziela/130909_niedziela.pdf)

- LEGENDA**
- Powstanie Sycyzniowie 1063-1064**
- granice Rzeczypospolitej z 1772 r.
 - granica pomiędzy Kołczywem Polskim a Rosją
 - pozostałe granice
 - ▨ zabor pruski
 - ▨ zabor austriacki
 - miejsca bitew i polityczak
 - główne pułki przetrzymania poddałów dla powstania z zabiorów austriackiego i pruskiego



**„The Eagle and the Chaser side by side”
The last Common Uprising of the Peoples of the
Former Polish-Lithuanian Commonwealth**

Summary

The January Uprising (1863-1864) was the last common insurrection of the peoples of the former Polish-Lithuanian Commonwealth in which all of them took part still in different way and with different intensity. On the wide territory between Prosna river in the West and Dvina and Dniepr rivers in the East the insurrectional detachments had been organised and went to the struggle for independence of the state that had ceased to exist seventy years before. That territory was inhabited not only by the Poles. In fact in the Eastern areas of the former Polish-Lithuanian Commonwealth the Poles constituted bigger or smaller minority living side by side with ethnic Lithuanians, Bieloruthenians and Ukraninians populations. There was quite numerous Jewish population living in diaspora – especially in the small towns of the entire former territory of the Commonwealth too.

The article deals with the problems connected to the very beginning of the national movements of the non-Polish population of that area, and relations between them and the Polish insurrectional movement during the January Uprising. It was the turning point in the Polish history and the last common uprising of the peoples of the former Polish-Lithuanian Commonwealth. In ethnic Polish territory the insurrectional detachments were constituted mostly with noblemen and the inhabitants of the towns with some peasant component too. In ethnic Lithuanian territories of nowadays Lithuania, and in the Western Belarus the insurrection was strongly supported by the catholic Lithuanian peasants and Bieloruthenians catholic population while in East Belarus and in Ukraine the peasants – majority of whom were orthodox – took hostile attitude towards the insurrection and often fight it actively supporting Russian army and administration. After the collapse of the uprising the attitude towards it evolved in different way. In spite of the wide contribution of the ethnic Lithuanians in January Uprising, at the end of 19th century the Lithuanian national movement considered it to be the Polish insurrection not important for the development of the modern Lithuanian national identity. Bieloruthenian national movement consider January Uprising as a part of the national history of

Bialoruthenian people and tried to include it in their national history as the important part constituting their national identity. The Ukrainians watched on that insurrection as on purely Polish one part of which took place on the ethnic Ukrainian territory.

Zdzisław Janeczek (Siemianowice Śl.)

Kardynał August Hlond wobec zagrożeń ideologii totalitarnych i wyzwań społecznych

Rola jaką odegrał kardynał August Hlond w pierwszoplanowych dla życia narodu i państwa wydarzeniach 1918-1948 była przeogromna. Zastanawiać może wprost fakt, iż wkład A. Hlonda w dzieło budowy tożsamości narodu nie stał się dotąd przedmiotem odrębnej, całościowo ujętej refleksji naukowej.

Historia mówi o człowieku, którego znaczenie błędem byłoby rozpatrywać jedynie w kategoriach kościelnych. W stopniu nie mniejszym niż reprezentantem Kościoła był on obywatelem Rzeczypospolitej, humanistą, człowiekiem pióra, który świetnie znał zasady klasycznej retoryki i posługiwał się nią dla celów chrześcijańskich, a także dla Polski. Nie tylko w komentarzach do *Pisma Świętego* – dawał dowody świetnego rzemiosła literackiego. Jego drukowane wypowiedzi i publikacje odsłaniają głębsze źródła psychiki autora, który często sięgał do korzeni i odwoływał się do tradycji narodowych. Zmagał się z problematyką społeczno-ekonomiczną (m.in. zjawiskiem anomii społecznej) oraz wyrażał sprzeciw wobec faszyzmu i komunizmu. Był obrońcą zasad etycznych w życiu prywatnym i państwowym. W tej dziedzinie był on prekursorem wyznaczając swą posługą drogę, jaką poszedł później kardynał Stefan Wyszyński, a w szczególności Karol Wojtyła. Powojenną posługę duszpasterską rozpoczął od poświęcenia Polski Niepokalanemu Sercu Maryi, nawiązując do tradycji z czasów Jana Kazimierza. Z tych ślubów i modlitw maryjnych wywodziły się późniejsze, złożone przez prymasa Wyszyńskiego, Śluby Jasnogórskie oraz jubileuszowe z okazji 1000-lecia chrztu Polski. Równie słynne orędzie polskich biskupów poprzedziły gorące modlitwy Prymasa w intencji przebaczenia krzywd doznanych od Niemców. Jego wzorowa postawa wiele wносиła do polskiej tradycji i życia publicznego. Wierzył, iż Polska urzeczywistni w sobie augustiański ideał *Państwa Bożego*. Postrzegany jako „biskup Słowianin”, był dobrze przyjmowany zarówno w Rzymie, Londynie, jak Buenos Aires, Dublinie, Wiedniu, Berlinie, Pradze, Bratysławie, Lublanie, Nitrze i Budapeszcie. Wszędzie tam podziwiano jego prężność kulturalną, uwrażliwienie duchowe i bogactwo psychiki narodowej.

Pół wieku minęło od śmierci Prymasa. Prawie tyle samo trwała cisza nad trumną kardynała Augusta Hlonda. Była to cisza nad wielkim kapłanem, inspiratorem i organizatorem diecezji katowickiej, duszpasterzem ubogich i emigrantów, metropolitą gnieźnieńskim, wielkim Ślązakiem i Polakiem. On, który całym sercem ukochał Rzeczypospolitą i nie stawiał granic między Katowicami, Krakowem, Lwowem, Wilnem, Warszawą, Gnieznem czy Poznaniem, stał się w końcu wyzuty z pamięci Ojczyzny. Dołączył do tak wielkich, jak ksiądz biskup Władysław Bandurski kapelan Legionów Józefa Piłsudskiego, biskupi polowi; Stanisław Gall i Józef Gawlina oraz kardynał Adam Sapieha. Do nich wszystkich odnoszą się słowa:

Ojczyzno moja! Gdy Bóg dał nam Ciebie,
Odróź nas w sobie męką i ofiarą,
Nas, którzy chcemy trwać na glebie
I służyć przodków naszych wiarą.

Tak jak w 1922 r. był na Górnym Śląsku opoką Kościoła, tak w 1945 r. był fundamentem ducha wolnej Polski. W dostojeństwie rzeczy boskich widział sprawy zniewalanej Ojczyzny, narodu, państwa, jego siły zbrojnej i w tym dostojeństwie zespałał wszystkie te wartości. Taki był społeczno-patriotyczny wymiar nauczania kardynała Augusta Hlonda. Był z pokolenia tych dla których „służba Rzeczypospolitej Kapłaństwem jest”.

O zagrożeniach komunizmu

Oceniając leninowską odmianę marksizmu wyrażał krytyczne uwagi zarówno pod adresem Marksa i Engelsa, jak i Lenina. Wszystkim trzem zarzucał, iż nie szanowali praw jednostki („równości człowieczej”). Oceniając aksjologię Marksowską zwracał uwagę na odmiennosc poglądów Michała Bakunina, który „rozszedł się z Międzynarodówką”¹. Jako pierwszy z tej trójki za „władzę autorytatywną” według Hlonda opowiedział się Marks, a za nim poszedł Lenin i rosyjscy rewolucjoniści opierając się na własnych tradycjach i tworząc pojęcie dyktatury proletariatu sprzecznej z zasadami demokracji. Rosyjski bolszewizm – zdaniem prymasa – nie przezwyciężył złych tradycji carskiego *samodzierzawia* i rzucały na niego złowrogi cień postaci: Iwana Groźnego i Piotra Wielkiego, którzy nie stosowali się do żadnych zasad etycznych. Komunizm (socjalizm) korzystając z tych doświadczeń wprowadził w życie narodów „demoną stałej, codziennej rewolty, materii przeciw duchowym wartościom, namiętności przeciw rodzinie,

¹ Z *notatnika* ..., s. 238.

swobody zwierzęcia przeciw prawu moralnemu, burzycielstwa przeciw budowaniu kultury chrześcijańskiej”². Nauki Hlonda wpisywały się głęboko w polską tradycję. Już Zygmunt Krasiński w *Memoriale dla Napoleona III z października 1854 r.* stwierdził, iż Rosja „rewolucjonistów”: Iwana Groźnego, Piotra Wielkiego i Mikołaja I była „wielkim komunizmem” rządzonym przez władzę o wiele okrutniejszą i niebezpieczniejszą w porównaniu z takimi „terrorystami” jak: Danton, Marat i Robespierre razem wzięci. Korzystając z tych doświadczeń ludzkości Prymas zwolennikom ideologii totalitarnej przypominał, iż państwo w pojęciu chrześcijańskim nie powstaje na grobach jednostek lecz składa się z żywych i świadomych obywateli.

Hlond zmagając się z komunizmem walczył o prawa i godność człowieka. Stale podkreślał status każdej osoby powołanej do życia przez Boga, która była niepowtarzalna. Potępiał „urzeczowienie” człowieka gdyż był on obrazem Boga, pewną wartością nie zaś przedmiotem. Szansę dla ocalenia „tajemnicy człowieka” widział w chrześcijaństwie, zawsze inspirowanym, twórczym i młodym³. Jego oceny i punkt widzenia opierający się na *personalizmie* przyjęli i rozwinęli w swoich naukach kardynałowie Stefan Wyszyński i Karol Wojtyła. Wszyscy trzej kontestując marksizm przeciwstawiali jego zasadom (demonizującym rolę mas) „osobę”, której podstawową cechą była wolność zorientowana na jakiś cel, gdyż człowiek został moralnie i duchowo powołany do wielkich zadań.

Jednym z koronnych niebezpieczeństw na jakie wskazywał w okresie międzywojennym była propaganda komunizmu. Hlond uważał, iż „ideologię bolszewicką należy bezwzględnie odrzucić, chociażby tylko dla jej wojowniczego stosunku do Boga i religii oraz dla sprzecznej z prawem bożym i naturalnym etyki ogólnej, społecznej i rodzinnej”⁴. Żył głęboko-

² *Tamże*.

³ *O położeniu i zadaniach Kościoła w Polsce. Przemówienie wygłoszone na X Zjeździe Katolickim w Poznaniu. Poznań, dnia 8 IX 1929* [w:] *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej* nr 11 z 1929, s. 85-86. *List pasterski: O chrześcijańskie zasady życia państwowego* [w:] *Na straży sumienia Narodu ...*, s. 53-57. Hlond analizując stosunek państwa do jednostki i ogółu obywateli nauczał, iż „Jednostka ludzka istniała wprawdzie przed Państwem i posiada swe przyrodzone prawa. Nie wolno jej w organizmie państwowym przekreślać, bo Państwo nie jest celem dla siebie, ani nie jest celem człowieka, ale celem i przeznaczeniem Państwa jest dobro jednostek, czyli państwo jest dla obywateli, a nie obywatele dla Państwa. Wyższość zatem Państwa nad obywatelem ma swe granice tam, gdzie się kończą istotne potrzeby Państwa i konieczności dobra ogólnego”.

⁴ *O ducha chrześcijańskiego w Polsce* [w:] *Na straży sumienia Narodu*. 1934, s. 105; *Kryzys duszy polskiej. Przemówienie na VII Zjeździe Katolickim w Poznaniu, 6 XI 1926* [w:] *Roczniki Katolickie* nr 5 z 1927, s. 490-496.

kie przekonanie, że komunizm żadnego narodu nie uszczęśliwi, bo jest w swych założeniach niezgodny z naturą ludzką. A chociaż odniósł niejedyn sukces w dziedzinie techniki, to zawsze pozostanie jego hańbą, że znaczył swój pochód „niesłychanym terrorem i nieopisanymi bezeceństwami”⁵. Pisząc o groźnych przewrotach w dziedzinie moralnej, o dążeniach do zagłady życia rodzinnego, o niszczeniu „źródeł życia” cywilizacji traktował ten system jak zarazę przed którą należało chronić państwa i narody.

Prymas Hlond z przerażeniem obserwował działania przedstawicieli nowego systemu ustrojowego na obszarze powojennej Rzeczypospolitej. Ubolewał, iż tak ważne postanowienia są wprowadzane w Polsce wbrew woli narodu i wbrew jego duchowi⁶. Ostrzegął rodaków, iż „penetracja komunizmu ma dwa oblicza”⁷, a komuniści „w swych trzewiach niosą zdradę”⁸, „oportunizm”⁹ i „wewnętrzne rozbitcie duchowe”¹⁰. Swą wiedzę na temat zbrodniczego systemu zawdzięczał doniesieniom o prześladowaniach Polaków i wyznań religijnych na obszarze dawnej Rosji, jakie napływały w okresie międzywojennym do Warszawy i Watykanu¹¹. Komunizm we-

⁵ *Odezwa: W sprawie przesilenia gospodarczego, Poznań, dnia 24 IX 1931* [w:] *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej* nr 10 z 1931, s. 193: „rząd sowiecki realizując wśród niesłychanych okrucieństw materialistyczny raj robotniczy, nie tylko nie strwoił na propagandzie wywrotowej jeden z ważniejszych czynników ekonomicznych świata, bo niesłychane bogactwo narodu rosyjskiego, ale zakuł tenże naród w niewidziane od wieków niewolnictwo, wymuszając na nim, gorzej od najwstrętniejszych kapitalistów, ciężką i niemal bezpłatną pracę, która ma podkopać gospodarstwo wszystkich narodów”.

⁶ *Z notatnika ...*, s. 334: „w łonie narodu zagnieżdża się obca mu polityka”. Zob. tamże, s. 335: „Słusznie zarzuca się komunizmowi pochodzenie nie słowiańskie”; tamże, s. 335: „naród chce się wyzwolić z pod przewagi obcej doktryny”; tamże, s. 332: „przeciwieństwa między przełomem od zewnątrz narzuconym a duszą, która chce pozostać katolicką i sobą”

⁷ *Tamże*, s. 334.

⁸ *Tamże*, s. 334.

⁹ *Tamże*, s. 339.

¹⁰ *Tamże*, s. 334. Zob. tamże, s. 347: „Dziejowe zakłamanie: chrześcijański ateista; chrześcijański komunista, chrześcijański antyklerykał, chrześcijański przodownik Kościoła; być wyznawcami bez apostazji i współpracować?”.

¹¹ *Komentarz do listu Ojca Świętego Piusa XI w sprawie prześladowań religijnych w Rosji, skierowanego 2 II 1930 r. do Kard. Bazylego Pompili, biskupa Velletri i Wikariusza Generalnego w Rzymie. Poznań, dnia 12 II 1930* [w:] *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej* nr 45 z 1930, s. 31: „Kler katolicki, który tam wśród zagłady wszelkiej kultury zajaśniał w aureoli wyznawców, to z małymi wyjątkami księża polscy. Polskich kapłanów więziono, sadzono i skazywano z arcybiskupem Cieplakiem. Polskich kapłanów trwających bohatercko na stanowiskach Bożych wśród potopu bezprawia, dręczono w wyszukany sposób. Polscy kapłani dogorywają na Wyspach Sołowieckich, na Syberii i w Taszkencie. Ofiarny grosz polski wznosił świątynie katolickie, które opętańcy plądrują, bezczeszczą i na

dług prymasa oznaczał: „osłabienie woli”, „wpływy postronne”, realizację „prywatnych ambicji i interesów” oraz „utrzymanie Polski w zależności”¹², a także „poniżenie Ojczyzny”¹³. Dlatego komunizm nazywał „najgroźniejszą zarazą społeczną, polityczną, moralną”¹⁴. Ostateczna konkluzja brzmiała: „dziś rolę opium ludów odgrywa wojujące bezbożnictwo – bezbożnictwo bolszewickie”¹⁵ zaś „realizacja socjalizacji marksistowskiej prowadzi do kolektywów proletariatu i głodomorów, a ta znowu wywołuje z konieczności wrocie dyktatury”¹⁶. Według obserwacji i doświadczeń Hlonda marksizm „rozbijał wszędzie jedność narodów i ich dobrobyt, zubożył je, sproletaryzował. Zrobiono z niego mistykę spirytystyczną i modną ideologię pretendującą do nieomyślności i do monopolu postępu czy konsumpcji socjalnej”¹⁷. Ponadto uważał, iż w życiu publicznym komunizm uniemożliwiał wyrażenie woli zbiorowej narodu. Przestrzegał także przed metodami, jakie powszechnie stosowali komuniści, byli oni „namiętni, bezwzględni” ich „argumentem nie ostatnim przymus i terror”¹⁸.

Jako nauczyciel wiary i zasad moralnych obawiał się negatywnego wpływu tej ideologii gdyż „wychowanie komunistyczne dąży do deprawacji człowieka i do oglupienia go w czarnej niewoli”¹⁹. Dlatego też żywił głębokie

ohydę wydają. Polskimi darami były święte naczynia kościelne zrabowane i na propagandę wywrotową obrócone. Serdeczną pracą rąk polskich matron i niewiast polskich były szaty liturgiczne, w których odbywały się bluźniercze maskarady po ulicach Moskwy. I niemal cały ten katolicyzm, który tam piekło krwawymi orgiami stara się rozbić, wnieśli w kraj rosyjski i w daleką Syberię w swych ciepłych sercach polscy kapłani, polscy wygnańcy, inżynier i robotnik polski, a ostoją jego były polskie dwory, polskie skupienia, polskie domy i kultura polska”. Pod wpływem wydarzeń w Rosji Sowieckiej Hlond zalecał po nieszpórach urządzić „uroczyste zebrania, akademie i wiece z mowami o bolszewizmie, o jego okrutnych gwałtach oraz propagandzie”. Wykłady na ten temat mieli prowadzić ludzie świeccy. Ponadto w porozumieniu z Nuncjuszem Apostolskim w Warszawie wystosował wniosek do Rządu RP z prośbą „by z innymi rządami interweniował na rzecz gwałconych sumień w Rosji”.

¹² *Z notatnika ...*, s. 334: „ci co może bezwiednie, schodzą do roli lokajów, otwierających skrycie bramy kraju dla penetracji złowrogiej”.

¹³ *Tamże*, s. 338.

¹⁴ *Tamże*, s. 255.

¹⁵ *Tamże*, s. 398.

¹⁶ *Tamże*, s. 232.

¹⁷ *Tamże*, s. 192. Zob. *tamże*, s. 333: Komunizm „prowadzi do poróżnienia umysłów i zabijania zgody narodowej”.

¹⁸ *Tamże*, s. 332.

¹⁹ *Z notatnika ...*, s. 338. Zob. *tamże*, s. 233: „W intencji twórców (Marksa i tow.) nie leżał interes klas roboczych, lecz wyzyskiwanie ich położenia dla (stulecia produkcji) rewolucji

przekonanie, iż „Polska nie może wejść w skład świata komunistycznego”²⁰ i należy wszystko zrobić aby uniknąć „oplątania Polski marksizmem”²¹, która już i tak „stała się dzierzawą jednej partii”²². Według prymasa w tej sytuacji jedyne słuszne wyjście to „ostro przeciwstawiać się doktrynie i zamiarom komunizmu”²³, „[...] nie szukać rozejmu z komunizmem, lecz usunąć go z polskiej duszy”²⁴. „Zawieranie kompromisu ideologicznego z komunizmem jest nie do pomyslenia”²⁵, gdyż „drogi komunizmu i chrześcijaństwa nie mogą się spotkać – muszą się rozejść”²⁶. „Polska nie zatoni w morzu komunistycznym dzięki swemu katolicyzmowi”²⁷. „Kościół nie powinien szukać spokoju i dobrych czasów. Ma pójść na walkę z duchem materializmu i bez wyłączenia mocować się z propagandą zła”²⁸. W rozmowie z ambasadorem Francji Jeanem Baelenem w czerwcu 1948 r. miał oświadczyć, iż „żaden układ z diabłem nie jest możliwy”²⁹. Zresztą od dawna żywił przekonanie, iż jedyną łaską, jaką Międzynarodówka mogłaby obdarzyć na wypadek swego zwycięstwa tych, którzy jej zbyt łatwo uwieżyli, byłby gest Polifema wobec Ulissesa: pożarłaby ich jako ostatnich³⁰.

W ówczesnej rzeczywistości trudno było szukać kompromisu. Po wygranych „wyborach” gdy prezydentem został Bolesław Bierut, a na czele rządu stanął Józef Cyrankiewicz otwierała się droga do władzy dyktatorskiej sprawowanej przez PZPR. Wzmagaly się ataki na ludzi odmiennej opcji politycznej, żołnierzy Armii Krajowej i Batalionów Chłopskich, zlikwidowano PSL i Stronnictwo Pracy. Kardynał Adam Sapieha kierujący wraz z prymasem Augustem Hlondem powojenną polityką Kościoła zagrożony uwięzieniem w kilku słowach ocenił sytuację: „Brak czegoś, co by dawało

światowej; stąd nic nie czynili dla robotnika, cieszyli się z jego nędzy, chcieli by rosła i by tym sposobem łatwiej było porwać ich do akcji światoburczej”.

²⁰ *Tamże*, s. 234.

²¹ *Tamże*, s. 337.

²² *Tamże*, s. 335.

²³ *Tamże*, s. 335. Zob. *Przemówienie końcowe podczas akademii ku czci Chrystusa Króla w Poznaniu. Poznań 26 X 1930*. „Przewodnik Katolicki” nr 45 z 1930.

²⁴ *Z notatnika ...*, s. 339.

²⁵ *Tamże*.

²⁶ *Tamże*, s. 336.

²⁷ *Tamże*, s. 332.

²⁸ *Tamże*, s. 326.

²⁹ T. Wyrwa: *Krytyczne eseje z historii Polski XX wieku*. Warszawa-Kraków 2000, s. 279.

³⁰ *Jego Eminencja Kardynał Prymas Polski przemawia do nas*. „Le Jour” 1937.

nadzieję na przyszłość, przygniata”³¹. Znając zaś metody śledcze funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa wydał następującą dyspozycję: „W razie, gdybym został aresztowany stanowczo niniejszym, ogłaszam, że wszelkie moje tam złożone wypowiedzi, prośby i przyznania są nieprawdziwe. Nawet, gdy one były wygłaszane wobec świadków, podpisane, nie są one wolne i nie przyjmuję je za swoje”³².

Komuniści zmierzali do unicestwienia Kościoła w Polsce i do izolacji środowisk katolickich. W tym celu rozwiązano wszelkie stowarzyszenia oraz przystąpiono do ścisłej inwigilacji i tworzenia grup zależnych od nowej władzy takich jak: „księża patrioci”, „księża postępowi” czy Komisja Księży przy Związku Bojowników o Wolność i Demokrację – ich zadaniem było wydawanie deklaracji sprzecznych z orzeczeniami Episkopatu. Hlond, jakby przewidując działania przeciwnika rozumiał, iż „Komuniści nie skatoliczeją pod wpływem środowiska polskiego, dopóki są opętani posłannictwem *postępu* materialistycznego”³³ oraz dążeniem do monopolizacji demokracji. W takiej sytuacji trudno było liczyć na jakieś *modus vivendi* gdy nie mogła sprawdzić się ani postawa legalisty, ani stańczyka. Rychła śmierć prymasa Hlonda i metropolity krakowskiego Sapięhy uchroniła tychże hierarchów polskiego Kościoła od szykan, jakim w najbliższym czasie został poddany kolejny prymas kardynał Stefan Wyszyński. Nie lepiej kształtowała się sytuacja polityczna w pozostałych krajach Europy Środkowo-Wschodniej, gdzie zdaniem prymasa „złe siły usiłowały podchwycić możliwości opanowania ludów zmęczonych długimi latami wojny”³⁴ a „członkowie rządów totalitarnych przekraczali swe uprawnienia”³⁵. Przygnębiony i bezsilny skomentował najnowszy bieg wydarzeń, iż „napór komunizmu chce ogarnąć cały kontynent”³⁶.

Podobnie jak Eugeniusz Kwiatkowski³⁷ podkreślał wagę gospodarki rynkowej i widział jej związek z suwerennością Polski. Marzyła mu się Rzeczypospolita, jako wielki nowoczesny kraj, ważny ośrodek cywilizacji i współpracy europejskiej. Tymczasem przeprowadzane przez komunistów „reformy” nie zapowiadały postępu gospodarczego lecz nędzną wegetację.

³¹ J.Czajkowski: *Kardynał Adam Sapięha*. Wrocław-Warszawa-Kraków 1997, s. 192.

³² J.Czajkowski: *Kardynał Adam Sapięha* ..., s. 204.

³³ *Z notatnika* ..., s. 334.

³⁴ *Tamże*.

³⁵ *Tamże*, s. 337.

³⁶ *Tamże*, s. 336.

³⁷ E.Kwiatkowski: *Pięć tez gospodarczych nowej Polski*. Katowice-Wrocław 1947, s. 19.

Na podstawie obserwacji zachodzących zmian odnotował: „Upaństwowienie jest klęską naszych czasów i wszystko, albo przynajmniej jak najwięcej ma mieć państwo, a jak najmniej – obywatel jest klęską, bo przy naturze człowieka to prowadzi do zaniku najlepszych inicjatyw i do tego, że człowiek leniwy, głupi, egoista za to samo uchodzi co pilny, sumienny, zdolny, przedsiębiorczy. Jakie straty walorów duchowych i jakie straty materialne. W tym punkcie zrywajmy ostatecznie z socjalizmem.

- nieprawdą jest, że przez upaństwowienie lud zarabia; przeciwnie wszystko utraci; w instytucjach państwowych (zarabiających) najwięcej wychodzi na jaw samolubstwo i wygoda i to u urzędników i u wszelkich pracowników
- przedsiębiorstwa państwowe, nie mające konkurencji, nie stoją na wyżynie, a za brak wkładu najlepszych energii i większej oraz lepszej produkcji płaci obywatel
- etatyżacja to ogólne ubóstwo, to proletariat rozciągnięty na całość narodu”³⁸.

Czytając te słowa zrozumiemy dlaczego tak bardzo A.Hlondowi zależało na oswojeniu narodu spod jarzma komunizmu. Pogodził się wprawdzie z upadkiem II Rzeczypospolitej, której w nowym układzie sił politycznych świata nie można było restytuować, ale w nowym państwie polskim chciał widzieć gospodarczą i polityczną indywidualność ożywioną tradycją i chrześcijańskim duchem. Gotów był uznać bez zastrzeżeń tę nową Polskę w jej aktualnych granicach ale nie za cenę dobra narodu, którego przyszłość była mocno zagrożona. Dlatego zdaniem Hlonda zadaniem suwerennego państwa byłoby ustrzeżenie obywateli od kosztownego eksperymentu społeczno-politycznego. Skojarzywszy się z racjonalizmem – konkludował prymas - komunizm „rozbija społeczeństwa i państwa, zwalcza walory duchowe, głosi pogański materializm, tworzy fronty ludowe. Tego raka trzeba wyciąć, który zahamował i zdeorganizował życie i zabijał narody [...] tylko państwo może wytepić komunizm”³⁹. „Tylko odnowiona jedność religijna da Europie nową moc oparcia się takim zjawiskom zagłady jak hitleryzm i bolszewizm”⁴⁰.

³⁸ *Z notatnika ...*, s. 215.

³⁹ *Tamże*, s. 255.

⁴⁰ *Tamże*, s. 259.

Narodowy socjalizm współczesna forma pogaństwa

Prymas August Hlond słowo faszyzm kojarzył z nienawiścią, szowinizmem, rasizmem, „cyniczną pogardą dla wszelkiego prawa”, przemocą, nihilizmem, „niszczyielską lawiną”, „nowożytnym pogaństwem”⁴¹, wojną i „zmierechem fałszywych bogów” – *Gotterdammerung*. Zdaniem Hlonda faszyzm „wyhodował nowe barbarzyństwo, doszedł do koncepcji *lebensraumów*, przywrócił prawo pięści, sięgnął po niewolnictwo”⁴². Prymas totalitaryzm niemiecki krytykował za nawrót do zwierzęcości i animalnych instynktów oraz za dzikość, bezwzględność i okrucieństwo. Potępiał go także za deptanie praw małżeńskich i rodziny co znalazło wyraz w propagowaniu ze względów demograficznych „rozplodu na wzór obór doprowadzonych do największej rentowności”⁴³. Nie mógł też doczekać się aż hitlerizm „padnie pobity i zginie jak bestia z Objawienia”⁴⁴.

Po zakończeniu wojny uważał, iż ostateczny cios tej ideologii zadał Międzynarodowy Trybunał odsłaniając światu ogrom zbrodni dokonanych pod sztandarami faszyzmu. Według Hlonda Norymberga potwierdziła wiarygodność raportów, którymi Polska już sześć lat wcześniej przed „nie-dowierającym światem potworność hitlerowskiej wojny dokumentowała”. Dziś nie jest to już „propagandą polską” – pisał prymas – lecz opartą na oryginalnych świadectwach hitlerowskich „prawdą historyczną” o niszczyielskiej lawinie nazistowskich napastników, która „przewalała się przez kraje napadnięte z cyniczną pogardą dla wszelkiego prawa, pozbawiając życia ludy, zakuwając je w krwawą niewolę, dopuszczając się sadystycznych gwałtów i niezliczonych zbrodni, mordując miliony niewinnych ofiar”. Wskazując na ogrom zbrodni uznawał za bezprzedmiotowy spór o to, czy faszyzm jest z prawicy, czy z lewicy. Definiował faszyzm jako ideologię totalitarną dla której jednostka nie liczyła się jako osobny element, tylko jako część całości, mianowicie narodu. Człowiek osoba mógł żyć tylko w pełnej identyfikacji z narodem, w praktyce oznaczało to zaprzeczenie indywidualizmu i laicyzację. Zdaniem Hlonda prowadziło to do wyolbrzymienia nacjonalizmu i terrorystycznych zachowań względem innych nacji.

⁴¹ „Ruch Katolicki”, nr 8 z 1931. Hlond w przemówieniu podczas otwarcia Zjazdu Prezesów i Dyrektorów diecezjalnych Instytutów Akcji Katolickiej w Poznaniu 11 VI 1931 określił faszyzm jako „w swej istocie najgłębsze pogaństwo nowoczesne”.

⁴² *Z notatnika ...*, s. 207.

⁴³ *Tamże*, s. 273.

⁴⁴ *List pasterski na 950-lecie śmierci męczeńskiej św. Wojciecha. Warszawa, dnia 10 III 1947* [w:] *Na straży sumienia Narodu. 1947*, s. 174 nn.

„Szał rasowy i potęga zła objawiły się w tak nieprawdopodobnym potopie barbarzyństwa, że zdawało się, jakoby za dni naszych przepaść miały – wiara w postęp moralny ludzkości, a nawet samo człowieczeństwo. Pędził tę rozwścieczoną masę brunatną mit XX wieku, wylęgły w bezbożnych duchach jako totalny”. Z przerażeniem obserwował jak naziści takie pojęcia jak: ojczyzna, wspólnota, wolność, rodzina i obowiązek napełniali nowymi treściami. Był to początek ponownej oceny wartości, która prowadziła do zanegowania cywilizacji chrześcijańskiej służącej dotąd Europie jako intelektualny i moralny kompas.

Faszyści „wyznający walkę z Kościołem aż do upadłego” afirmowali „rozkosz”, którą przeciwstawiali chrześcijaństwu. „Hitlerowskie prześladowanie kościoła – pisał prymas – bywało niesłychanie perfidne, zamaskowane względami politycznymi, obliczone na stopniowe podrywanie powagi Kościoła. Po ostatecznym zwycięstwie miał nastąpić brutalny pogrom organizacji kościelnej na kontynencie europejskim”. Aby osiągnąć ten cel „zniesławiano hierarchię bezczelnymi oszczerstwami, szpiegowano i paraliżowano zarządzeniami policyjnymi pracę duchowieństwa, odbierano Kościołowi szkoły, zakłady wychowawcze, sierocińce, instytucje opiekuńcze, wydawnictwa i prasę, seminaria, domy katolickie, klasztory i kościoły”. Pod pozorem działalności antypaństwowej lub wystąpień niezgodnych z ustrojem hitlerowskim „więziono biskupów, kapłanów, zakonników, działaczy i pisarzy katolickich, których męczono w więzieniach, rozstrzeliwano bez sądu, głodzono w obozach, słańczano masowo w komorach gazowych”. Stosunki dyplomatyczne między trzecią Rzeszą a Stolicą Świętą „były w formach na pozór poprawne, ale nieszczerze, owszem nacechowane niesłychaną obłudą”.

Ambasador Hitlera zasypywał Sekretariat Stanu zażaleniami na kler niemiecki i krajów zajętych, jak pisał Hlond: „żądał usunięcia biskupów polskich i zastąpienia ich niemieckimi rządcami diecezji, domagał się uznania suwerennych praw niemieckich przez duchowieństwo państw okupowanych, a równocześnie rząd hitlerowski odrzucał zupełnie Episkopat i wiernych od Stolicy Apostolskiej, nie pozwalał ogłaszać ani czytać, ani zarządzeń przekazywać, a w pismach ustawicznie podrywał autorytet Kościoła, tłumacząc fałszywie jego stanowisko i fałszując enuncjacje papieża. Stolica Św. Składała noty, wysyłała protesty, broniła praw Kościoła, ujmowała się za biskupami i duchowieństwem, zwracała uwagę na zbrodnie władz hitlerowskich, odrzucała insynuacje Ribbentropa, prostowała

falsze propagandy niemieckiej. W swych historycznych przemówieniach wojennych papież podkreślał zasady etyki państwowej i międzynarodowej, potępiał okrucieństwa i gwałty, poddawał ostrej krytyce totalizm polityczny, nawoływał do sprawiedliwości, ludzkości i miłości chrześcijańskiej, co organy Goebelsa wykladały jako tendencyjne podrywanie niemieckiej spójni narodowej i jako zamach na bitność brunatnej armii”.

Piętnując zbrodnie faszyzmu sytuował to zjawisko w perspektywie historycznej, między przeszłością i przyszłością, oceniając, iż Kościół od czasów męczeństwa św. Piotra w okresie prześladowań Nerona nie przeżywał takiego ucisku jak w latach wojny. Zdaniem Prymasa „W szale antykościelnym spławił Hitler w krwi i ogniu polskie życie kościelne i zapoczątkował jakby apokaliptyczny okres powszechnego natarcia mocy piekielnych na chrześcijaństwo⁴⁵.”

Hlond odnosząc się do różnych zagrożeń totalitarnych zawsze zaznaczał, iż pomiędzy łamanym krzyżem Hitlera, a krzyżem Chrystusowym nie ma kompromisu. Swastyka podobnie jak sierp i młot były dla niego symbolami rozkładu moralnego, anarchii i nienawiści oraz wojny powszechnej i największym niebezpieczeństwem dla cywilizacji chrześcijańskiej.

Kapitalizm i chrześcijański korporacjonizm

Prymas Hlond wielokrotnie dawał wyraz przekonaniu, iż system kapitalistyczny jest zły i nieetyczny oraz że jest on odpowiedzialny za anarchię w ekonomice narodowej i życiu moralnym. Nie akceptował także etatystycznej planowej gospodarki tak propagowanej przez włoskich i niemieckich faszystów, a tym bardziej gospodarki kolektywistycznej zalecanej przez komunistów i socjalistów. Bazował na naukach społecznych Kościoła (wpływ św. Augustyna i Tomasza z Akwinu) i powoływał się na treści encyklik papieskich Leona XIII *Rerum novarum* i Piusa XI *Quadragesimo anno*, które potępivszy liberalny kapitalizm zalecały go zastąpić chrześcijańskim ustrojem. Tak więc według Hlonda „Liberalizm kapitalistyczny zbankrutował, wielkie fortuny pojedynczych ludzi ustępują miejsca równiejszemu rozłożeniu ciężarów i zysków⁴⁶. Rozwiązaniem pośrednim między etatyzmem marksistowskim i totalistycznym, a pełną swobodą ekonomiczną byłby zdaniem prymasa korporacjonizm – ustrój polegający na samorządzie

⁴⁵ *List pasterski na 950-lecie śmierci męczeńskiej św. Wojciecha, Warszawa, dnia 10 III 1947* [w:] *Na straży sumienia Narodu*. 1947, s. 174 nn.

⁴⁶ *Z notatnika ...*, s. 225.

zawodów i stanów, przeciwstawiający się wszechmocy państwa i instrumentalnemu traktowaniu gospodarki, jako narzędzia podtrzymywania różnego rodzaju dyktatur. Korporacjonizm chrześcijański miał zapewnić szerokim masom większy wpływ na rządy, ograniczyć bezrobocie oraz powszechną nędzę i pauperyzację.

Hlond z dużym zainteresowaniem śledził rozwój ustroju korporacyjnego w Austrii, traktując zachodzące tam przemiany „jako konkretny wzór państwa stanowego”⁴⁷. Aby odrobić zaniedbania będące spuścizną epoki porobiorowej utworzył Radę Społeczną przy Prymasie Polski, w której skład weszli kompetentni uczeni i fachowcy odpowiedzialni za przygotowanie ekspertyz ekonomicznych i socjologicznych. Naśladując wzór austriacki chciał, zanim podjęty zostałby wysiłek budowy państwa korporacyjnego, przeprowadzić szeroką akcję uświadczenia, a następnie pozyskania i wychowania mas w nowym duchu. W działaniach tych podążał śladami swego wielkiego mistrza ks. Jana Bosko, który szkolił „bohaterów pracy”. Wspierał Zgromadzenie Braci Albertynów w Krakowie, którzy kontynuowali dzieło Brata Alberta (Adama Chmielowskiego) otaczając miłością „bezdomną, bezimienną, opuszczoną, sierocą, nędzotę uliczną wszelkiego wieku, stanu i rodzaju”⁴⁸. W okresie wielkiego kryzysu podjął się dzieła zorganizowania pomocy tysiącom bezrobotnym i ich rodzinom. Powstał wówczas pod jego protektoratem Wojewódzki Komitet Pomocy Bezrobotnym, którego siedzibą centralną został poznański „Caritas”, a w terenie sieć komitetów powiatowych i parafialnych. Równocześnie apelował do zamożniejszej części społeczeństwa by wspierała bezrobotnych i biednych jałmużną, odzieżą, opałem i aby bogaci wystrzegali się zbytecznych wydatków i nie trwonili majątku lecz używali go dla wspomnienia słabszych. Zarządził we wszystkich parafiach m.in. „Dzień Ubogich”⁴⁹. Dużo uwagi poświęcał

⁴⁷ *Wywiad: O społecznych idealach katolickich*. „Dziennik Bydgoski” nr z 9 VII 1935; „Głos Mazowiecki” nr z 10 VII 1935.

⁴⁸ *List do Brata Wincentego Starszego Zgromadzenia Braci Albertynów w Krakowie*. Poznań, dnia 30 IV 1937. „Głos Brata Alberta” nr 5 z 1937.

⁴⁹ *Odezwa w sprawie ubogich, Poznań, dnia 29 X 1932* [w:] *Miesięcznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej* nr 14 z 1932, s. 101; *Rozporządzenie: W sprawie zabaw tanecznych na rzecz katolickich organizacji dobroczynnych, Poznań, dnia 26 II 1935* [w:] *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej* nr 3 z 1935, s. 86: „używanie tańca, jako środka propagandowego w dziedzinie dobroczynności chrześcijańskiej, polega na zasadniczym nieporozumieniu. Do istotnych cech miłosierdzia chrześcijańskiego należy ofiara z siebie, ze swego majątku lub czasu, ze swej pracy, wygody i przyjemności na rzecz bliźniego, z pobudek nadprzyrodzonych. Z tym pojęciem nie można pogodzić dobroczynności,

dziełu hrabianki Anieli Potulickiej (1861-1932), która ustanowiła Fundację Potulicką, z której dochody przeznaczała dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; pałac z parkiem 60 ha natomiast zapisała Seminarium Zagranicznemu Towarzystwa Chrystusowego⁵⁰. Ponadto przez większość życia sprawował opiekę nad rodakami na obczyźnie, a jako Prymas ustanowił Dzień Opieki Polskiej nad emigrantami⁵¹. W tej dziedzinie nawiązał nawet współpracę z Ignacym Paderewskim⁵².

Prymas bardzo często wypowiadał się przeciw omnipotencji państwa, bałwochwalstwu państwowemu i kapitalizmowi państwowemu, a w szczególności przeciw ustrojowi komunistycznemu. Wszelkie doktryny totalitarne utożsamiał z rzymskim cezaryzmem, który opierał się na ubóstwianiu jednostek i brutalnej przemocy. Występował jednak w obronie własności prywatnej⁵³ i rozumiał dobrze rolę kapitału w gospodarce, którego obecność może zapewnić nowe miejsca pracy. Uważał, iż Polakom, jako przedstawicielom narodu biednego należy: „Jak najwięcej zostawić inicjatywy i wolności ekonomicznej”⁵⁴. Podkreślał również, iż to „nie kapitał jest zły, lecz

która biednych wspiera okrucieństwem uciech przeżytych na tak wybitnie przeżytej zabawie światowej, jaką jest ze swej natury bal.”

⁵⁰ *Dekret w sprawie erekcji Seminarium Zagranicznego w Potulicach dla polskich wychodźców. Poznań, 8 XII 1931.* „Nowy Kurier” nr 12 z 1931; *Wywiad redakcji IKC z Kardynałem A.Hlondem w sprawie Seminarium Zagranicznego.* „Ilustrowany Kurier Codzienny” nr z 25 III 1932; *Przemówienie do nowinijuszów Towarzystwa Chrystusowego w Potulicach 22 X 1932 [w:] Daj mi dusze ..., s. 134-135; Ks. J.Konieczny: Założyciel w Potulicach [w:] Głos Seminarium Zagranicznego. 1997, s. 9-15.*

⁵¹ *Zarządzenie w sprawie „Opieka nad Emigrantami”.* Poznań, marzec 1927 [w:] *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej* nr 4 z 1927, s. 24; *Odezwa w sprawie stowarzyszenia „Opieka Polska nad Rodakami na Obczyźnie”.* Poznań, 14 XI 1929 [druk ulotny]. *Odezwa na Dzień Opieki Polskiej nad rodakami na obczyźnie. Na równiku, dnia 1 X 1934 [w:] Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej* nr 9 z 1935, s. 304; *Przemówienie podczas otwarcia II Zjazdu Polaków z Zagranicy. Warszawa, 6 VIII 1934.* „Przewodnik Katolicki” nr 35 z 1934; *Przemówienie na zakończenie Zjazdu Polaków Zagranicą. Poznań, Pałac Prymasowski, sierpień 1934 [w:] A.Zahorska: Ofiara poranna. Potulice 1939, s. 169-170; Z przemówienia kard. A.Hlonda, wygłoszonego do polskiej emigracji w Paryżu na nabożeństwie w Bazylice Serca Jezusowego na Montmartrze. Paryż, 4 VI 1934 (*Le cardinal primat de Pologne au Sacre Couer de Montmartre et e Montmarencey*). „Figaro” 4 VI 1934. Zob. „Narodowiec” nr 6 VI 1934.*

⁵² *List do Ignacego Paderewskiego w sprawach zorganizowania duszpasterstwa emigracyjnego. Poznań, dnia 30 XI 1931 [w:] Archiwum polityczne Ignacego Paderewskiego. T. III. Oprac. H.Janowska, C.Madajczyk. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1974, s. 191.*

⁵³ *Z notatnika ..., s. 216: „Nie burzenie fortun i majątków, lecz tworzenie nowych”.*

⁵⁴ *Tamże, s. 225; zob. tamże, s. 221: „popierać własność, zwłaszcza prywatną własność tamże, s. 217: „Stworzyć zdrowe, zasobne mieszczaństwo”.*

kapitalizm”⁵⁵. Ostrzegał jego wrogów: „kapitał jest potrzebny, bo inaczej proletaryzm pozostałby zmorą świata jako jego wieczne przekleństwo”⁵⁶.

Konsekwencją złego wykorzystania kapitału były narodziny sfery ubóstwa oraz kryzysy ekonomiczne. Zdaniem Augustyna Hlonda „Proletariat jest wynikiem zastosowania doktryn kapitalizmu liberalnego, który za jedyny cel uważał zysk, nie człowieka. Ten system, wzmocniony trustami, opanował prasę, opinię, nawet wpływy decydujące na politykę i tak przypieczętował los robotników jako niewolników zdanych na łaskę pieniądza. W tym samym duchu użyto i nadużyto maszyny, która ułatwia człowiekowi różne zadania i która mogła i powinna była być czynnikiem do podniesienia standardu życiowego. Użyto maszyny przeciw człowiekowi skazując go na bezrobocie i głód. Technika, bez sprawiedliwości, bez miłości i poczucia braterstwa ludzkiego, zamiast uwolnić człowieka od biedy, pogrążyła dalej robotnika i zmateriałizowała do reszty ustrój niespołeczny. Świat ma bogactw więcej, niż ludziom potrzeba. Jest to jedna z największych zbrodni, że właśnie bogactwa poprzez technikę ujarzmiły robotnika. Trzeba poddać gruntownej rewizji podział bogactw”⁵⁷.

Hlond propagował w życiu społeczno-państwowym zasady etyki chrześcijańskiej, według której każdy człowiek ma przyrodzone prawa, których nikomu nawet państwu nie wolno naruszać. Do kanonu tych niezbywalnych praw ludzkich zaliczał prawo do życia, prawo do pracy, wolność sumienia, poszanowanie osobowości i godności ludzkiej oraz prawo do pomocy w potrzebach materialnych i kulturalnych. Korzystanie z tych praw było uwarunkowane obowiązkiem pracy. Pisał: „nie ma porządku społecznego bez pracy, jako obowiązku; ale pracy traktowanej jako funkcji ludzkiej, a nie jako towar giełdowy, nie jako martwy płatny środek produkcji i bogacenia się. Pracowników trzeba organizować w cechy o charakterze zawodowym i społecznym, a nie w polityczne syndykaty. Uspołecznienie narodu znaczy zaktywizowanie jego sił na normach praw i godności, przy uwzględnieniu dobra wspólnego i potrzeb państwa”⁵⁸.

Przed kapitałem stawiał człowieka i pracę, która powinna wynikać z powołania i nieść radość⁵⁹. Wierzył, iż „Bogactwo i dobrobyt może się

⁵⁵ *Tamże*, s. 226

⁵⁶ *Tamże*, s. 226

⁵⁷ *Tamże*, s. 252.

⁵⁸ *Tamże*, s. 226.

⁵⁹ *Odezwa: W sprawie przesilenia gospodarczego, Poznań, dnia 24 IX 1931 [w:] Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej nr 10 z 1931, s. 194: „Człowiek do pracy stworzony!*

rodzić z pracy i oszczędności”⁶⁰. Nauczał, iż te dobra nie ściągają na siebie bożej klątwy, które uczciwie nabyto, a które „po zaspokojeniu potrzeb właścicieli, dają słuszny zarobek pracownikowi w przemyśle i służą ludzkości, świadcząc dobrodziejstwa, stwarzając dzieła dobroczynne, szpitale, zakłady naukowe”⁶¹. Marzył o wspólnocie państw nowoczesnych „związanych tradycjami starożytności i średniowiecza, przepojonych tym samym duchem chrześcijańskim, a nie kultem złotego cielca”⁶². Jej obywatele nie mogli jednak kierować się dalej zasadami *Kapitału* Karola Marksa, ani kapitału w ogóle lecz prawami Wiecznego Miasta.

Troskę o przyszłość kraju dzielił z rodakami. Uważał, iż „naród polski nie może paść [...] ofiarą industrializacji – trzeba pogodzić wymogi rozwoju przemysłu z wymogami socjalnymi kraju; trzeba pogodzić ekonomię ze socjalizacją”⁶³. Na poczesnym miejscu stawiał sprawiedliwość społeczną polegającą m.in. i na tym, by wysokie ceny przemysłowe nie skazywały na ubóstwo rolników, którym się nędznie płaci za produkty rolne⁶⁴. W czasach wielkiego kryzysu i wzrostu bezrobocia, gdy świat kierował się wyłącznie względami natury ekonomicznej, często wspominał o solidarności, miłosierdziu i idei poświęcenia⁶⁵. Głosił także konieczność „podniesienia do pełnego życia obywatelskiego i zbiorowego tych warstw, które jeszcze tam nie dotarły”⁶⁶. Równocześnie był świadom tego, iż „od bólu i niedostatku wszystkich nikt nie wybawi”, ale domagał się takiego prawa, które by gwarantowało społeczny awans przez produktywną pracę, a nie przez

Jakaż radość w rodzinie, gdy jest praca, a jaki smutek gdy jej zabraknie! Najwłaściwszą zatem pomocą bezrobotnym jest im dać pracę. Kto zatem może, niech daje pracę”.

⁶⁰ *Z notatnika ...*, s. 221.

⁶¹ *Odezwa: W sprawie przesilenia gospodarczego, Poznań, dnia 24 IX 1931* [w:] *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej* nr 10 z 1931, s. 193.

⁶² *Wywiad: O politykę pokoju i zrozumienia*. „Czas” nr 92 z 5 IV 1934.

⁶³ *Z notatnika ...*, s. 224.

⁶⁴ *Tamże*, s. 224. Zob. *Wywiad: O społecznych idealach katolickich*. „Dziennik Bydgoski” nr z 9 VII 1935; „Głos Mazowiecki” nr z 10 VII 1935: „O Polsce trzeba stale pamiętać, że posiada ludność w przewadze rolniczą. Ale także w tej dziedzinie istnieją liczne zagadnienia społeczne. Przeprowadzamy dosyć głęboko sięgającą reformę rolną, ale bez wstrząsów, które nastąpiły w innych krajach. Znaczniejszy przemysł posiadamy tylko w jednej dzielnicy, która w porównaniu z całością obszaru państwowego jest jednak niewielka. Dlatego też kwestia robotnicza nie ma u nas tej ostrości, jak gdzie indziej, a przede wszystkim: polski robotnik nie jest komunistą”.

⁶⁵ *Z notatnika ...*, s. 333.

⁶⁶ *Tamże*, s. 374.

jałmużnę⁶⁷. Odrzucał ideał lewicy o komfortowym życiu dla wszystkich i negował planowanie i własność kolektywną, które wprawdzie minimalizowały pewne formy wyzysku, ale nie rugowały chciwości dóbr ziemskich, których wyrazem były pieniądze.

Bogactwo nie było dla Hlonda posiadaniem. Od młodości był krytykiem cywilizacji, którą nazywał „mieszczańską” i uważał za zagrożenie dla człowieka, jako osoby. Obawiał się „tyranii pieniądza”, której poddana była ludzkość⁶⁸. Katolikom starał się uświadomić, iż „można być niewolnikiem pieniądza, dostatku, majątku, w takim samym stopniu moralnie gorszym, niż proletariatus jest niewolnikiem niedostatku i biedy”⁶⁹. Wyrażał tęsknotę za ustrojem, w którym ludzie dąliby z siebie wszystko to, co w nich najlepsze w służbie ideałów ewangelicznych. Bowiemy w chrześcijaństwie „nie ma miejsca dla różnic klasowych i kastowych. Wspólna wiara, wspólne sakramenty, wspólna Msza św., wspólne duchowieństwo”⁷⁰. W takim społeczeństwie uznaniem mogła się cieszyć obojętność wobec pieniądza i skłonność do poświęceń dla innych. Hlond budował wspólnotę poprzez propozycję działania i poprzez zmaganie się człowieka, jako osoby z przeciwnościami. W miejsce mieszczańskiego formalizmu rytualnego proponował życie w twórczej wolności. „Szczęście nie leży w burżuazyjnym zaściankowym dobrobycie – pisał Hlond – leży w twórczości, w pracy, w odważnym łamaniu się z materią i przeciwnymi siłami, z wiarą w zwycięstwo dobra”⁷¹. Aby realizować wieczną misję pragnął nie dopuścić „by wielkie miasta

⁶⁷ *Tamże*, s. 374.

⁶⁸ *Odezwa: W sprawie przesilenia gospodarczego, Poznań, dnia 24 IX 1931* [w:] *Miesięcznik Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej* nr 10 z 1931, s. 193: „Chciała ta mamona niesprawiedliwa bez i mimo Boga dać światu szczęście na zasadach poziomych, na kulturze materialistycznej, przy zaniedbaniu kultury ducha, przy odrzuceniu dziedziny nadprzyrodzonej, z pominięciem podstaw moralnych. Wyparto prawo boże z zakresu spraw ekonomicznych. Czego nie można było złotem kupić, bo duchowe i z materii się niewywodzące, to nie stanowiło wartości. Nie kto inny tylko wolnomyślnie sfery wszechświatowych bogaczy, udrapowane zwykle w hasła postępu i wolnej ludzkości, narzuciły pęta najgorszego kapitalizmu rzeszom robotniczemu, zamieniając je świadomie w głodne falangi proletariatus, wydanego na łaskę i niełaskę apostołów wyzwolonego człowieka. Zdobywszy sobie to znaczenie, dyktowały prawa rządowi i zastawiały pułapki na całe narody. Zanosilo się na niezawinioną niewolę państw o mniej rozwiniętej strukturze ekonomicznej, a finanse poczęły odgrywać decydujący wpływ wewnętrznej i międzynarodowej grze politycznej”.

⁶⁹ *Z notatnika ...*, s. 374.

⁷⁰ *Tamże*, s. 385.

⁷¹ *Tamże*, s. 385.

i zagłębia przemysłowe rozbijały rodziny. Musi tam być miejsce dla dzieci i dla starców. Musi tam być ciepło rodzinne i rodzinna radość⁷². Urodzony na obszarze przemysłowego Śląska, wiedział, iż „szeregi domów i ulic, bezduszne maszyny, cement i beton, kamień i asfalt – nie dadzą człowiekowi szczęścia, jeżeli przy ognisku domowym nie znajdzie w atmosferze rodzinnej tchnienia ludzkiego. Technika i sport nie mogą likwidować domu i rodziny⁷³. Upatrywał zbawienie ludzkości w sprawiedliwości, miłości, braterstwie, pokoju, współpracy i wolności. Walkę klas uważał za zamach na ludzkość, za hasło „niepraktyczne i dzielące”. Wyrażał pogląd, iż w państwie chrześcijańskim „nie będzie panów i niewolników⁷⁴, nie będzie jęków głodnych i rozpusty bogatych, nie będzie tyranów i ciemionych⁷⁵. Zakładał, iż „frazesem jest demokracja, o ile ponad nią rozumie się rządy pieniądza⁷⁶. Gdyż mamona – pieniądz „ujarzmił robotników, ludy, państwa – rozbił społeczeństwa, przyczynił się do poniżenia człowieka, robiąc z niego bydle robocze, nie mające nadziei wydostania się kiedykolwiek z niewolnictwa⁷⁷. Jego wielkim pragnieniem było aby te cierpienia, łyż

⁷² *Tamże*, s. 386.

⁷³ *Tamże*, s. 384.

⁷⁴ Zob. *List Nuncjusza Apostolskiego w Polsce Abp. Franciszka Marnaggi do Kardynała A.Hlonda w sprawie zbiórki na rzecz misji wraz z rozporządzeniem Prymasa. Warszawa, dnia 1 XII 1934. Nr 12977 [w:] Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej nr z 1934, s. 363: „mimo potępienia niewolnictwa, liczba niewolników wynosi jeszcze, jak wiadomo, w Etiopii, Liberii i Chinach oraz w różnych krajach muzułmańskich około 6 milionów. Jest rzeczą stwierdzoną, że co roku z Afryki do Arabii dostarczanych bywa 2 tysiące niewolników [...] W niektórych krajach obowiązują wciąż umowy pracy, których wynikiem jest całkowita utrata prawie wolności i godności ludzkiej; w innych znowu kwitnie wprost handel istotami ludzkimi, porywanymi spośród niewiast i dziewcząt, młodzieńców i łub dzieci. Obowiązkiem jest przeto dążyć do całkowitej likwidacji wszystkiego, co w stosunkach ekonomicznych i społecznych przypomina niewolnictwo.”*

⁷⁵ *Z notatnika ...*, s. 399.

⁷⁶ *Tamże*, s. 192.

⁷⁷ *Tamże*, s. 217; *Odezwa: W sprawie przesilenia gospodarczego, Poznań, dnia 24 IX 1931 [w:] Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej nr 10 z 1931, s. 193: „Dziś poczynają się objawiać przed przerażoną ludzkością skutki tej niebożej gospodarki mamony niesprawiedliwości. Wszak nigdy nie było tyle złota, takich cudów techniki, tak rozwiniętego przemysłu i handlu, tak zapchanych pszenicą i żytem spichlerzy, tylu opiekunów robotników, takiego ustawodawstwa społecznego, a jednak rozgrywać się poczyna niebywała w dziejach ludzkości tragedia gospodarcza i społeczna, wyrażająca się już na samym wstępie brakiem pieniędzy, niewypłacalnością, bankructwami, niedolą robotnika i inteligenta, biedą, głodem, bezdomnością i powszechną niepewnością ekonomiczną. Odsłania się przed nami przepaść, którą dotąd sztucznie pokrywano złudnymi hasłami. Ubóstwione teorie i systemy społeczne walą się w gruzy wśród zgiełku groźnych wstrząsów,*

i krew stały się chrztem mamony wyciskającym na niej piętno boże, znak przebaczenia zapowiadający szczęście i postęp ludzkości. Wielki kryzys jawił się jako droga odkupienia, jako sąd Boży nad bałwochwalczym kultem złotego cielca.

Nie wyrażał aprobaty dla liberalizmu z czasem wyrażającego się w libertarianizm, doktryny niszczącej zdolność dostrzegania wewnętrznego związku pomiędzy wolnością a kontrolą, prowadzącej do zatracenia świadomości ograniczeń wolności indywidualnej i poczucia odpowiedzialności jednostki wobec społeczeństwa. „Ekonomia nie może być zupełnie niezawisła wedle kanonów liberalizmu klasycznego; to by doprowadziło do nieporządków i katastrofy:

- musi być kontrolowana, w pewnych wypadkach regulowana,
- kapitał nie może być suwerennym i niezawisłym łupieżcą w nowoczesnym państwie, lecz środkiem dobrobytu ogólnego,
- trusty i kartele, to państwo w państwie, to bastylie wzniesione dla uciemnienia ogółu,
- najzdrowsza rozliczna, szeroko rozszkana inicjatywa prywatna, małe i średnie przedsiębiorstwa,
- wielki, ogromny przemysł oparty na kapitale nieznanym, zagranicznym, to jeden z niebezpiecznych przerostów życia ekonomicznego,
- cywilizacja techniczna musi u nas postępować stale i zdrowo, by nas zagranica nie zdystansowała zanadto, co mogło by być groźne,
- z tego, co potrzebujemy, powinniśmy sami jak najwięcej produkować, bez odcinania się szczególnego od handlu międzynarodowego, drogą którą będziemy musieli zaopatrywać się w to, co potrzebne, a czego nie mamy – ale nic więcej: co potrzebne”⁷⁸.

Krytykując w ostrych słowach libertarianizm szczególnie przypadek kapitalizmu wyjaśniał w świetle *Ewangelii*, iż „triumf ekonomiczny przy głodowych płacach jest triumfem złota nad człowiekiem. Państwo, które tego problemu nie rozumie nie jest państwem”⁷⁹ lecz jak mówi św. Augustyn, jaskinią zbójców, w której nie ma miejsca dla człowieka jako osoby społecznej, której przysługują nie tylko obowiązki ale i prawa.

Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia

a narody czują, że są ofiarami fałszywych idei, epokowych błędów i wielkiej *niesprawiedliwej mamony*”.

⁷⁸ *Z notatnika ...*, s. 215-216.

⁷⁹ *Tamże*, s. 227.

Po zakończeniu straszliwej wojny A.Hlond miał nadzieję, iż z tak wielkiego cierpienia zrodzi się „nowy człowiek”, który kierując się zasadami katolickiej nauki społecznej da początek „nowemu ustrojowi”. Niestety wojna miała także wpływ demoralizujący. W tej sytuacji misją Kościoła było wychować tego nowego człowieka, który podjąłby się zadania budowy owego lepszego porządku społeczno-gospodarczego⁸⁰. Dodatkowym utrudnieniem była niepewność polityczna. Tak więc u progu 1945 r. prymas zadawał sobie pytanie jak „z serc zawałonych błotem, zdradą, niskością, samolubstwem, jak ma powstać nowe – takie izby porwało całe pokolenie?”⁸¹. Przecież „z codziennych grzechów i bagna nie zrobi się wielkości”⁸². Z żalem obserwował swary i podziały polityczne w Londynie, z troską przyglądał się poczynaniom „rękodajnych Moskwy”, którzy umacniali swe wpływy w Polsce. Dlatego rozgoryczony w swoim notatniku stwierdził: „Zamiast przekazywać młodym swego ducha patriotyzmu, stawiali się kamieniem obrazy i zgorzeniem przez klótnie, niskie walki”⁸³.

Wśród napomnień i nauk prymas nie omieszczał też podpowiadać rozwiązań trudnych problemów natury moralno-etycznej. Całą nadzieję pokładał w rodzinie, której stawiał zadanie odnowienia więzi łączących jej członków oraz kształtowania postaw społecznych. Podkreślał również doniosłą rolę polskich matek. „Rodzina wychowuje do ofiary, do sił moralnych, do odpowiedzialności. Głównym czynnikiem kształtującym jest tu kobieta”⁸⁴. Nie wyobrażał sobie odbudowy życia społecznego z pominięciem najważniejszych autorytetów tj. ojca i matki, gdyż jest to „pierwsza władza, do której się młody Polak musi przyzwyczaić; dom bez hierarchii jest szkodnikiem w państwie. Polska tradycja rodzinna musi być odbudowana”⁸⁵. Gdyż w przeciwnym razie „rozkład rodziny pociągnie za sobą upadek narodu i państwa”⁸⁶. Zagrożeniem modelu rodziny chrześcijańskiej był m.in. faszyzm i komunizm, ideologie które zakładały,

⁸⁰ *List pasterski. O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży. Wrocław, dnia 23 IX 1948.* „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” nr 6 z 1948.

⁸¹ *Z notatnika ...*, s. 383.

⁸² *Tamże.*

⁸³ *Tamże*, s. 194.

⁸⁴ *Tamże*, s. 385.

⁸⁵ *Tamże*, s. 392. Zob. *Przemówienie wygłoszone podczas otwarcia I Studium Katolickiego o rodzinie, Poznań, aula Uniwersytetu Poznańskiego, dnia 2 IX 1935* [w:] *Rodzina. Pamiętnik I Katolickiego Studium w Poznaniu.* Poznań 1936, s. 11-12.

⁸⁶ *Z notatnika ...*, s. 395.

że człowiek musi się wyrzec wszystkiego dla zbiorowości, tj. państwa lub kolektywu. Natomiast „dla społeczności według Hlonda - najbardziej naturalnej i najbardziej boskiej, jaką była rodzina, dla tej społeczności nie wymagano żadnych ofiar”⁸⁷. Z kolei liberałowie związek małżeński uwolnili od obowiązków, ciężarów, odpowiedzialności i propagowali krytykowany przez Kościół model życia rodzinnego będący „instytucją wygody, użycia, radości, bez funkcji społecznej, bez hipoteki na rzecz Państwa”⁸⁸.

Apelował do młodych o zachowanie „świętości rodziny” i zaprzestanie emigracji zarobkowej: „nie obnosić naszej biedy po świecie, nie bogacić drugich polską robotą; nie odgrywać roli niewolników u junkrów niemieckich, ani pariasów u francuskich przemysłowców i farmerów. Za to organizować [warsztaty pracy] w kraju. Już ci nasi wyzwiskami poniewierani i zwodzone kobiety wchodzą do literatury niemieckiej jako ciemne postacie (Hans Fallada: *Wolf unter Wolfen*)”⁸⁹. Jako Polak był zdania, iż najpiękniejszym przeżyciem wyjazdu za granicę jest powrót do Polski.

Określił nie tylko obowiązki przypadające nowemu pokoleniu wynikające z dążenia do skonstruowania nowego ładu życia narodowego. Nowe państwo i jego obywatele powinni zapewnić młodzieży wychowanie

⁸⁷ *Przemówienie wygłoszone na akademii ku czci św. Rodziny w sali kina „Słońce”*. Poznań, dnia 8 I 1933: Rodzina „popada w dyskredyt, nie ma szacunku i nie jest poważana. Jeden z najbardziej odrażających egoizmów wykazuje historia dzisiejsza, egoizm męża, który ucieka od rodziny i nie chce ponosić odpowiedzialności i ciężarów rodzinnych i egoizm niewiasty, która nie chce złożyć ofiary z siebie, ze swego czasu, z serca i wygód. Jest to obraz egoizmu, który woli jeden samochód więcej w garażu swoim, niż jedno dziecko więcej w swoich komnatach, egoizm rodziny, która woli trzy pokoje więcej w swoim mieszkaniu, niż jedno dziecko więcej w swoim gronie. Ten egoizm, który chce mieć czas na wycieczki, podróże, na eskapady, a nie ma czasu na dziecko, twierdząc, że tego dziecka być nie powinno”; *O ducha chrześcijańskiego w Polsce* [w:] *Na straży sumienia Narodu*. 1934, s. 103-117: „Już socjalizm wprowadził w nasze sfery robotnicze pogląd, że rodziną nie rządzi wyższe prawo, a jest ona instytucją dla wygody i zadowolenia małżonków [...]. Małżeństwo poniża się do pojęcia instytucji, chroniącej od samotności [...]. Obok ucieczki od małżeństwa stwierdzić można groźniejszą ucieczkę od obowiązków małżeńskich i rodzinnych, ucieczkę od dziecka, ucieczkę od wierności małżeńskiej i od jedności małżeńskiej. Zbzechceńszy charakter sakramentalny, którym Bóg rodzinę uświęcił, zamienia ją laicyzm w dom smoty. Dla nas katolików małżeństwo jest sakramentem i instytucją, będącą na służbie twórczej Opatrzności. Rodziną jest dla nas świętością, której hańbić nie wolno. Rodzina nie jest domem zabawy i uciechy, lecz powołaniem do obowiązku, do wzniosłej misji, do ofiary i trudu. Dziecko nie jest ciężarem i kłopotem, lecz radosnym dopełnieniem sakramentalnej jedności małżeństwa”.

⁸⁸ *Przemówienie wygłoszone podczas akademii ku czci św. Rodziny, Poznań, dnia 15 I 1935* [w:] *Doniesienia Akcji Katolickiej dla Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej nr 2 z 1935*, s. 17.

⁸⁹ *Z notatnika ...*, s. 216.

w określonym systemie wartości i dać jej: „dużo wiary”, „ducha państwowego”, „religijne zasady”, „tężyznę fizyczną”, „zdrową filozofię życia jako obowiązku i posłuszeństwa”⁹⁰. W przekonaniu Hlonda młodzież powinna stanowić największą troskę rodziny, państwa i Kościoła. Nie należało wyrwać dorastającej młodzieży z domu i rodziny, gdzie powinna uczyć się „ducha poświęcenia, wysiłku, pracy, zapobiegliwości, skromności, religijności [...], wiązać z krajem, z jego przeszłością, przyrodą, klimatem, przeznaczeniem; wiązać z okolicą i jej pięknem [...], każdy młody Polak musi być państwowcem”⁹¹. W trosce o przyszłość należało wszystko zrobić aby dorastająca młodzież „nie popadła w apatię, zniechęcenie i zgorzknienie, bez widoków na przyszłość, bez porywów”⁹². Pamiętając wielki kryzys i plagę bezrobocia wskazywał na konieczność zapewnienia młodzieży nowoczesnych warsztatów pracy i szkół. Aby młodzi nie ulegali demoralizacji dla wszystkich chciał znaleźć użyteczne miejsce w społeczeństwie. Pisał: „jak najwięcej na rolę. Jak najwięcej do rzemiosła. Jak najwięcej do handlu. Jak najwięcej szkół, różnego typu, państwowych i prywatnych. Nie dzielić klasowo, łączyć [...]. Pomagać zdolnym do dalszego kształcenia”⁹³.

Dla tej młodzieży chciał Polski, która „nie będzie hołdowała socjalizmowi państwowemu, ani robiła u siebie państwo kapitalistyczne, ani będzie szlachecka, ani ludowa wyłącznie, ani chłopska wyłącznie, ani wyłącznie przemysłowa, ani państwo wyłącznie morskie, ani wydana na (krzywdy) kaprasy kapitału i przemysłu, ani oddana pseudo wiejskim instynktom”⁹⁴.

Chciał dla nich nowego świata, w którym życie byłoby rozumiane w kategoriach obowiązku i posłannictwa, a „nie płasem, kabaretem, materialistycznym zbijaniem grosza, niewolą w służbie dóbr ziemskich”⁹⁵.

⁹⁰ *Tamże*, s. 234.

⁹¹ *Tamże.*, s. 235.

⁹² *Tamże*, s. 236.

⁹³ *Tamże*, s. 236.

⁹⁴ *Tamże*, s. 237.

⁹⁵ *Tamże*, s. 273.

Kardinal August Hlond angesichts der Gefahren totalitärer Ideologien und sozialer Herausforderungen

Zusammenfassung

Der Verfasser des Artikels unterstrich die Rolle, die der Kardinal August Hlond in den für das Leben des Volks und des Staates erstrangigen Ereignissen der Jahre 1918-1948 spielte. Er präsentiert seine Rolle nicht nur als Vertreter der Kirche aber auch als Bürger der Republik Polen, Humanisten, Schriftsteller, der ausgezeichnet die Regeln klassischer Redekunst kannte und sie zu christlichen Zielen aber auch für Polen verwendete. Er rang mit der sozial-wirtschaftlicher Problematik (u.a. mit der Erscheinung der sozialen Anomie, der Ideologie des Liberalismus und des christlichen Korporationismus), drückte Widerspruch gegen Faschismus und Kommunismus aus und sorgte für die kommenden Geschlechter von Polen. Der Verfasser skizzierte ein Bild des Kardinals als Verteidiger ethischer Regeln im Privat- und im Staatsleben. In diesem Bereich war er ein Vorläufer, indem er mit seinem Dienst den Weg bestimmte, den später der Kardinal Stefan Wyszyński und im Besonderen Karol Wojtyła einschlugen.

**Księga prześwietnego bractwa bułkarzy i ciastkarzy
królewskiego miasta Gdańska zapoczątkowana
w Roku Pańskim 1724, w której zapisano nazwiska
naszych czeladników po latach terminowania.
Opracował i wydał Zdzisław Kropidłowski.
Wydawnictwo słowo/obraz terytoria,
Gdańsk 2010, ss. 311.**

Gdańską edycję zamyka część: *Opracowanie* zawierające autorskie wyznaczenie:

„Księgę można uznać za swoiste przesłanie multimedialne, które w XVIII wieku skierowano w celach wychowawczych do potomnych. Jest ona ważnym wydarzeniem kulturowym, podobnie jak Kodeks Behema, dzieło powstałe około 1500 roku w Krakowie” (s. 311)¹.

Odwolanie się do pracy krakowskiego pisarza miejskiego Baltazara Behema, w której ten zebrał w jeden wolumen przywileje miejscowych cechów i których prace zobrazował w serii malowideł dopuszcza przypuszczenie, iż Zdzisław Kropidłowski zaszyfrował (być może) osobistą intencję podjęcia procedury badawczej, której celem było odszukanie „gdańskiego Behema”.

Znakiem rozpoznawczym tych zabiegów był artykuł Autora pt. *Księga gdańskiej korporacji czeladniczej piekarzy bułeczek i ciastkarzy z lat 1724-1768. Zarys problematyki*². Zawiera on składniki tzw. „wizytówki” księgi rękopiśmiennej, w tym: obszerną listę danych personalnych członków bractwa piekarzy bułeczek i ciasteczek (s. 64-66), prezentacje spraw związanych z przestrzeganiem statutu korporacji, dotyczących składek, moralności, stosunku do innych czeladników i spełniania przez nich obowiązków zawodowych (s. 68-71), literackie ujęcie wybranych wydarzeń wojennych (s.

¹ Zob. J. Knaflweska – W. Kot: *Księga kultury polskiej. Ilustrowana encyklopedia tematyczna. Kultura i nauka-literatura*. Wydawnictwo Publicat S. A., MMIV, MMVII. Poznań [b. r. w.]. Autorzy promują *Kodeks* podkreślając, iż „arcydziełem miniatury renesansowej są tzw. iluminacje (czyli ilustracje)”. Jako przykład zamieszczono „Kartę z Kodeksu Baltazara Behema” z serii malowideł (s. 24).

² Druk w „Universitas Gedanensis” 2007, t. 33-34, Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno – Teologiczne, s. 62-95.

74-75), teksty zawierające aluzje i przestrogi z powodu ambicji politycznych króla pruskiego Fryderyka II Wielkiego (s. 82-89), ponadto reperkusje ujęte w wierszowaną postać, wyrażające obawę o losy Rzeczypospolitej zagrożonej wtrącaniem się państw ościennych w jej sprawy wewnętrzne (s. 91-94).

Z. Kropidłowski powrócił do tej pozycji po raz drugi w szkicu: <<Zgoda>> i <<Nieżgoda>> w *Księdze gdańskiej korporacji czeladniczej bułkarzy i ciastkarzy z lat 1724-1768*³, wskazując dodatkowo wartość kulturową w postaci zamieszczonych w niej ciekawych malowideł i ilustracji. Waloryzacje tego materiału ustalił Autor artykułu wprowadzając dość obszerne komentarze. Ważny to przyczynek do wiedzy o Gdańsku XVIII wieku, dysponujący próbą wprowadzenia do księgi rękopiśmiennej ilustracji i malarstwa. Artykuł Zdzisława Kropidłowskiego wpisuje się w rozważania Edmunda Kotarskiego przedstawione na kartach *Ikonosfery w kulturze dawnego Gdańska*⁴. Badacz ten dał opis sytuacji w omawianym zakresie stwierdzając, iż stulecie XVIII nie okazało się dla Gdańska pomyślne. Ujawnił, iż zmalała liczba twórców wiążących swój los z miastem. Jednak rozwijało się nadal rzemiosło artystyczne – meblarstwo, kaflarstwo, bursztyniarstwo, kowalstwo. W wypowiedzi Kotarskiego nie znalazła się uwaga, iż Gdańsk dorobił się prób ilustrowania książek. Brak też wzmianki na ten temat w artykule Teresy Grzybkowskiej zatytułowanym *Sztuka Gdańska XVIII wieku*⁵.

Oba artykuły wnoszą natomiast bogatą ilustrację powiązań z dawną polską i obcą oraz współczesną kulturą artystyczną w tworzywie z działu Sztuka. Zdzisław Kropidłowski nie omieszczał skorzystać z takiej lekcji przekazu, gdy w cytowanym już szkicu <<Zgoda>> i <<Nieżgoda>> w *Księdze gdańskiej ...* omawiał wartości artystyczne wybranych z *Księgi* ilustracji, odpowiednio dobranych do tematu podjętego w przywołanym tekście.

Pod koniec 2010 roku ukazało się na rynku księgarskim wydanie edytorialne *Księgi gdańskiego bractwa bułkarzy i ciastkarzy z lat 1724-1768* firmowane przez Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, penetrujące – jak mówi jego nazwa – obszar pomiędzy ikonosferą a logosferą. Można przypuszczać, iż u podstaw decyzji o druku *Księgi...* legła chęć prezentacji przestrzeni,

³ Druk w *Studia z dziejów książki i prasy. Przegląd badań za lata 2007-2010*. Praca zbiorowa pod redakcją Zdzisława Kropidłowskiego, Dariusza Spychały i Katarzyny Wodniak, Bydgoszcz 2010, s. 61-86.

⁴ Druk w: „Ogród. Kwartalnik”. Towarzystwo Ogród Książ. Warszawa. Nr 2/18/1994, s. 134-155.

⁵ Druk w: „Rocznik Gdański”, t. LI, 1991, z-1, s. 111-133.

pośród której poruszali się dawni Gdańszczanie oraz świadomość, iż książka ilustrowana XVIII wieku stanowiła kameralny element gdańskiej ikonosfery; stąd akceptacja inicjatywy wydawniczej przez żywotne dziś w Gdańsku środowiska cechu piekarskiego. Wyrazem tego jest rodzaj posłowania zamykającego karty edycji i niektóre zawarte w nim sformułowania: „[...] Czujemy się spadkobiercami gdańskiej tradycji piekarniczej. Nawiązujemy też do zwyczaju mecenatu i dlatego dofinansowaliśmy wydanie *Księgi*. Czynimy to, bo wymienieni w niej czeladnicy przyjmowani do cechu, pełniący w nim różne funkcje, byli naszymi poprzednikami – ich osiągnięcia, tradycję i doświadczenia organizacyjne kontynuujemy w codziennej pracy. Mamy nadzieję, że lektura tej księgi przyczyni się do podniesienia rangi naszego zawodu w społeczeństwie oraz umocni dobre relacje w naszej korporacji. Minione pokolenia uczą nas, że troska o dobro wspólne oraz życie i działanie w zgodzie są podstawą dobrobytu i nadają głębszy sens pracy i codziennemu życiu”.

Edycja księgi rękopiśmiennej ma układ sygnowany tytułami: *Od wydawców* (s. 4-5), *Księga gdańskiego bractwa bułkarzy i ciastkarzy z lat 1724-1768* (s. 6-194), *Schemat księgi* (s. 195-210), *Teksty* (s. 213-267), *Opracowanie* (s. 269-311).

Dzięki udziałowi Stefanii Sychy w transkrypcji tekstu oraz tłumaczeniu na język polski i niemiecki mógł Zdzisław Kropidłowski przystąpić do omówienia zawartości treściowej *Księgi...* oraz dostarczyć jej czytelnikom licznych komentarzy do – jak to określono w części *Opracowania* – „wielonarstwowego wydarzenia kulturowego”, gdy odbiorca stanie wobec konieczności rozpoznania sensów zawartych w przekazie.

Strona nosząca tytuł *Od wydawców* przybrała kształt hasła typowego dla bibliografii adnotowanej. Poznajemy „postać” *Księgi...*, zawarte w niej notatki pisarza cechowego, tematykę zapisów oraz urozmaicone ilustracje, z podkreśleniem faktu, iż nie powtarza się żadna z czterdziestu pięciu ilustracji ani żaden z ozdobnych elementów, które w nich wykorzystano. Jest też ich ocena: „Wykonawcy rysunków nie tylko mieli duży talent artystyczny, ale znali europejskie trendy i formy artystyczne typowe dla baroku. Stosowali formy alegoryczne i symboliczne, naśladowali dzieła malarzy i architektów, twórców sztuki gdańskiej [...]” (s. 5). W tej ocenie mieści się rodzaj ukierunkowania na odbiór ilustracji i potrzebę skonfrontowania ich ze sztuką gdańską XVIII wieku.

Przywołana strona wprowadza informację o kompozycji (strukturze) prezentowanej książki. Można w niej odszukać też elementy konspektu z nawiązaniem do tematyki zapisów: brackich problemów egzystencjalnych i ogólnoludzkich czy odczytaniu sentencji, maksym, aforyzmów, inaczej „skrzydlatych słów” (by posłużyć się tytułem książki autorstwa Henryka Markiewicza i Andrzeja Romanowskiego).

Zadaniem numer jeden dla czytelnika edycji książki rękopiśmiennej będzie przrzuć kart zapisanych i ilustrowanych z *Księgi...* i przetworzenie jej schematu w miniaturach (s. 6-210).

Po tych zabiegach przejść należy do stron zawierających opracowanie naukowe *Księgi...* oraz zarys działalności bractwa bułkarzy i ciastkarzy Królewskiego Miasta Gdańska (s. 269-311).

Kończą tę stronę zdania syntetyzujące:

„Współgrają [w księdze] słowa i obraz, tworząc dwie warstwy, spod których przezierają różne formy literackie i malarskie. Poza kronikarskimi notatkami wyróżniamy w niej literaturę okolicznościową, publicystykę polityczną, rozważania filozoficzne, sentencje mądrościowe i modlitwy. Są one przeznaczone dla czytelnika i widza podziwiającego panoramy miast, sceny batalistyczne, marynistyczne i rodzajowe, a szczególnie plastyczne ujęcia aluzji, alegorii i symboli [...]. Słowo i obraz tej księgi tworzą zadziwiającą relację o stosunku plebsu gdańskiego do rzeczywistości materialnej i duchowej, do idei i wartości. Są przesłaniem moralnym o zasadach codziennego życia niższych warstw społecznych w osiemnastowiecznym Gdańsku [...].” (s. 311).

Zdzisław Kropidłowski nawiązał do opracowania Jerzego Trzosi pt. *Gdańskie młynarstwo i piekarnictwo w II połowie XVII i XVIII wieku* (Gdańsk 1973). Dostrzegając brak w nim nawiązania do przechowywanej w Bibliotece Gdańskiej PAN tzw. księgi piekarzy (o sygnaturze Ms. 936) odtworzył zarys działalności bractwa bułkarzy i ciastkarzy sporządzając podstawowe dane personalne członków: czeladników, ławników oraz mistrzów piekarskich, ich rodowód, scharakteryzował rodzaj wpisowego i zasady materialne bractwa, przybliżył funkcjonowanie sądu brackiego. Opracował tabelę nr 1 ze wskazaniem wysokości wpisowego, liczby czeladników przyjętych do bractwa w latach 1724-1768 i nazwiska pisarzy bractwa jako autorów kronikarskich notatek.

Co stanowiło treść zapisów? Dla jej uchwycenia najlepiej wrócić do stron zatytułowanych Teksty (s. 213-267). Począwszy od 1724 r. do 1734

przedstawiono napór kandydatów chętnych do członkostwa w bractwie i związanych z tym aktem składania darów. Krótka przerwa w powyższym rejestrze obejmująca 1734 rok spowodowana była potrzebą wpisania w *Księgę* tragicznej karty w dziejach Gdańska: „Świetność Gdańska została teraz zburzona. Miasto pustoszyły bomby, nawałnice i ogień [...]” (s. 221). Wydawca edycji informuje w *Opracowaniu*, iż chodziło o przywołanie oblężenia Gdańska przez wojska rosyjskie 1734 roku, kiedy to miasto stanęło w obronie króla Stanisława Leszczyńskiego, a zniszczenia tym wywołane były bardzo znaczne. Objaśniając ten moment dziejowy zalecił lekturę fragmentu z *Historii Gdańska* pod red. E. Cieślika z 1993 r. na jego temat.

W zapisach kontynuowanych po 1734 roku mamy rejestry kandydatów proszących o dopuszczenie do bractwa.

Na stronie odnoszącej się do roku 1740 przedstawiono srogą zimę i zrodzony z niej stan kłęski żywiolowej. Pisarz bractwa odtworzył te sytuacje: „Mróz zatrzymał bieg wody, która zwykle napędza koła młyńskie mielące zboże dla Gdańska” (s. 229). A dalej napisał o braku żywności, drożyznie, kończąc modlitewnym westchnieniem o oddalenie strapienia. Zapis z 1742 r. wprowadził relację o usunięciu wcześniejszych uciążliwości w sferze materialnej i potwierdził odruch wdzięczności: „My poczulismy towarzyszące nam błogosławieństwo Boże. Pozwólcie nam głosić chwałę Pana” (s. 231). A nieco dalej akcent apoteozy: „O najszczęśliwsze z miast! Skrywasz takie zapasy żyta i innych zbóż, że w razie niedostatku wystarczy nie tylko dla swoich obywateli. Możesz także służyć innym” (s. 233).

Trochę kłóci się ten obraz gloryfikacji z rzeczywistością odtworzoną w dokumentacji historycznej. Wystarczy sięgnąć do opracowania autorstwa Jerzego Trzosi pt. *Gdańsk wobec wojny rosyjsko-szwedzkiej lat 1741-1743*⁶, by przywołane wydarzenia w historii miasta zweryfikować.

Notatki o mieście z pierwszych lat po 1750 r. wskazują na niepokój: „miasto nawiedzają same niedostatki i plagi”. Pojawia się modlitewne wezwanie: „Panie, przywróć Gdańskowi jego dawną świetność, a sprawdzi się maksyma, że tylko zgoda buduje” (s. 245). Około roku 1757 zrodził się niepokój z powodu ambicji politycznych króla pruskiego Fryderyka II Wielkiego. Tekst notatki mówi o nim jako bogu wojny, który przygotowuje się do odegrania swej roli. Nadal liczne karty wypełnione są apelami ujętymi w zawołaniu: „Daj nam, wielki Boże, trwałe pokój!” (s. 253). Za gwaranta spełnienia życzeń uznano przejęcie władzy królewskiej przez Stanisława

⁶ Druk w: „Rocznik Gdański”, t. LI, 1991, z. 1, s. 83-109.

Augusta Poniatowskiego. Dał temu wyraz pisarz księgi brackiej najpierw wezwaniem o okazanie radości z faktu wyboru tego władcy, by następnie w imieniu poddanych złożyć mu deklarację wierności: „Najjaśniejszy Królu Stanisławie, / Najpotężniejszy Auguście / radosnym sercem, / czci Cię cały 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!” (s. 263).

Edytor księgi uruchomił lansowane od niedawna pole badawcze wokół „słowa do oglądania”⁷. Nawiązał dla przykładu kontakt badawczy z pozycjami Ikonologia Cesare Ripa czy Emblematyka Ehrenfrieda Kluckerta, by nabrać wprawy we wzmacnianiu odbiciem w obrazach przywołane wyżej składniki treściowe (słowne) rękopiśmiennej księgi bractwa bułkarzy i ciastkarzy miasta Gdańska.

Przywołajmy – odnosząc się do zbioru umieszczonych w *Księdze...* czterdziestu pięciu ilustracji – treść zredagowanego przez edytora komentarza obrazów, utrwalających fragmenty z historii Gdańska XVIII wieku.

Przykład pierwszy: Notę z 1742 roku wzbogaconą wierszowaną formą: „O najszczęśliwsze z miast! Skrywasz takie zapasy żyta i innych zbóż...” uzupełniono słowem do oglądania: „W owalnym medalionie umieszczonym pod herbem wymalowano wzgórze, na którym stoi obfity snop zboża, a w tle trzy statki handlowe z podniesionymi żaglami. Dwie postacie męskie po obu stronach medalionu podtrzymują półkę (jedna lewą, a druga prawą ręką), na której stoją lwy i herb korporacji. Swoje powiewne szaty podtrzymują wolnymi rękami, a zamiast nóg mają splecione rybie ogony” (s. 285, karta 38 na s. 74 edycji).

Przykład drugi: Ilustracja nawiązująca do sytuacji politycznej, upamiętniającej epizod z wojny szwedzko-rosyjskiej (1741-1743), kiedy to okręty rosyjskie próbowały blokować handel Gdańska ze Szwecją: „U góry strony przedstawiono walkę okrętu szwedzkiego <Urloffa> z rosyjskim na tle gdańskiej twierdzy w Wisłoujściu. Poniżej umieszczono herb bractwa z lwami. W środku karty znajduje się barokowy rysunek martwej natury z dwiema czaszkami, ogarkami świec, zamkniętą księgą, przyborami do pisania, klepsydrą i innymi symbolami przemijania i pamiętania o śmier-

⁷ Por. wydanie pracy zbiorowej: *Słowo do oglądania* pod redakcją Grzegorza Kubskiego. Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego. Zielona Góra 2004.

ci; podtrzymują go dwa anioły z prymitywnymi koronami na głowach. Obraz obramowuje barokowa kotara teatralna. Są to najbardziej typowe elementy memento mori [...]. Przedmioty łączą się w moralizującą treść, przypominają o nietrwałości wszystkich ziemskich rzeczy [...]" (s. 287, karta 41 na str. 83 edycji).

Przykład trzeci: wiersz wyrażający wierność i dziękczynienie Bogu za wybór króla Stanisława Augusta Poniatowskiego oraz hołdu na jego cześć zilustrowano wizerunkiem „króla siedzącego na tronie i przyjmującego czterech rajców gdańskich ubranych w czarne stroje z białymi kryzami. Ich prawe dłonie są podniesione, a palce złożone w geście przysięgi” (s. 307, karta 90 na s. 179 edycji).

Spadkobiercy gdańskiej tradycji piekarniczej przyjmując z radością inicjatywę wydania *Księgi...* wskazali – powtórzmy raz jeszcze – naukę z niej płynącą, że „troska o dobro wspólne oraz życie i działanie w zgodzie są podstawą dobrobytu i nadają głębszy sens pracy i codziennemu życiu”.

Edytor *Księgi...*, pełniący równocześnie misję duszpasterską, wypuklił ze szczególną starannością liczne przesłania moralne w komentarzach do obrazów przywołanej pozycji. Wydaje się, że znacznie rozbudował te składniki, które ujmował wcześniej, gdy pisał o *Samopomocy w korporacjach rzemieślniczych Gdańska, Torunia i Elbląga (XIV-XVIII w.)*⁸.

Teraz z jednej ze stron wydanej *Księgi...* wypisał tezę i wskazał moment jej obrazowego kształtu: „Na szlachetne bractwo, do którego należy ta księga, sprowadź [Boże] błogosławieństwo, pomyślność i czego dusza zapagnie.

Pozwól, by zgoda dodała mu blasku,

A zazdrość, nienawiść i spory niech odejdą ze wstydem” (s. 289).

Ilustracja z karty 57. (s. 115) opisana została w sposób następujący: „Tym razem ilustracją do tych słów jest rysunek przedstawiający alegorię sporów, zawiści i zgody: dwie kobiety i wąż połykający własny ogon. Pomiedzy nimi leży czaszka. Kobieta przedstawiająca spory i zawiść trzyma w jednej ręce pochodnię, w drugiej trzy kwiatki i księgę, a jej włosy są rozwichrzone. Kosym okiem spogląda gdzieś w bok [...]. Na głowie drugiej kobiety – symbolizującej zgodę – siada ptaszek. Wąż, namalowany między kobietami, pożerający własny ogon, symbolizuje nieskończoność, wieczność, jedność materialną i duchową wszystkich rzeczy. Obok niego leży czaszka. Wokół

⁸ Druk: Gdańsk 1997. Tu m. in. o harmonii w bractwach i kasach samopomocowych.

napisano: <<Tylko spory, próżna zawiść, zgoda>>, którą może wywołać pamięć o śmierci [...]” (s. 289).

W opisie kolejnej ilustracji związanej z powyższym tematem (karta 60 na s. 121) najpełniej wypełnia się misja teologiczna Edytora, co potwierdzają odesłania jego pióra do lektury biblijnej (patrz s. 291). Ten kierunek wskazań oddaje także karta 76 (s. 153): „Pod rajsłą jabłonią stoi nagi Adam i Ewa, która trzyma jabłko w lewej dłoni, a z drzewa zsuwa się ku niej wąż. Wokół nich widać żyjące w pełnej harmonii zwierzęta”.

Edytor przedłużył ten opis dodając, iż „przed następną ilustracją księgi zapisano pochwałę sprawiedliwości oraz modlitwę o zgodę w bractwie, o przestrzeganie prawa i sprawiedliwości” (s. 301).

Wędrówka po lekturze edycji nie pozostawia wątpliwości, iż słowo i obraz tej księgi – powtórzmy za Wydawcą – „ukazują głęboki i odpowiedzialny sposób traktowania [przez plebs gdański] egzystencji, na którą składała się nie tylko troska o pracę, ale również o wartości wyższe, o cnoty [...]” (s. 311).

Ten stopień uogólnienia o walorach recenzowanej publikacji każe wierzyć, iż nie będzie ona martwą pozycją na półkach księgarskich i bibliotecznych.

Jerzy Konieczny – Bydgoszcz

Orlando Figes, *Szepty. Życie w stalinowskiej Rosji*, Warszawa 2010, Wyd. Magnum, ss. 608.

Autor, profesor historii w University of London, jest znawcą historii i kultury Rosji

XX wieku, a jego publikacje zostały już tłumaczone na 20 języków. Książka recenzowana składa się ze *Wstępu* oraz dziewięciu rozdziałów. Najciekawsze dla polskiego czytelnika będą dwa rozdziały: IV- *Wielki terror (1937-1938)* oraz V-*Echa terroru (1938-1940)*. Pracę zamyka rozdział IX: *Pamięć (1956-2006)*, nadto w skład książki wchodzi: *Posłowie*, podziękowania dla bardzo licznych osób w Rosji i w Wielkiej Brytanii, tablice genealogiczne niektórych rodzin rosyjskich, mapy ZSRR, ilustracje czarnobiałe oraz indeksy.

W pracy zostały wykorzystane 32 archiwa rosyjskie oraz archiwum Harvard University (*Program badania sowieckiego systemu społecznego*), Międzynarodowego Instytutu Historii Społecznej w Amsterdamie i naturalnie rozległe zasoby Archiwum Memoriału. Dzięki pozyskaniu stypendium dwóch zasobnych instytucji Arts and Humanities Research Council i Leverhulme Trust, autor zgromadził wielu życzliwych mu współpracowników na terenie Rosji. Dokonał rzeczy niebywalej dla zwykłego historyka z reguły pracującego samotnie: przeprowadził ponad jeden tysiąc wywiadów (niektóre były kilkakrotne!) z byłymi więźniami lub członkami rodzin ofiar represji i strażnikami łagrów, z reguły z ludźmi starszymi. Świadom też jest ułomności niektórych relacji pamiętnikarskich, kiedy to narratorom na ich przeżycia nakładały się przeczytana literatura, oglądane filmy lub sztuki teatralne (s. 536).

Ostatecznie w ciągu kilku lat powstało dzieło ogromne, stanowiące właściwie panoramę życia codziennego w ZSRR. Jak pisze autor *Szepty nie są książką o Stalinie, choć jego obecność czuje się na każdej stronie, nie dotyczy bezpośrednio polityki reżimu. Traktują o tym w jaki sposób stalinizm naznaczył umysły i serca ludzi sowieckich, wpływając na to jak myśleli i czuli* (s. XXIX).

Można przeto napisać, że stalinizm polegał na zaszczepieniu strachu, *który zaistniał w każdym z nas* (relacja Michaiła Geffera). Właśnie: co myśleli mąż lub żona, ojciec lub matka, gdy nagle ktoś został z rodziny aresztowany jako wróg ludu? Pytanie ważne jeśli się chce poznać losy rodzin. Innymi

słowy, według autora ucierpiała jedna osoba na półtora rodziny sowieckiej, zważywszy, że represje od 1928 do 1953 dotknęły aż 25 na 200 mln ludzi zamieszkałych w ZSRR w 1941 r. W tej liczbie niespełna 19 mln, to więźniowie Gułagu, i wykonano ponad jeden milion egzekucji¹. Mam wrażenie po lekturze tej ogromnej pracy, że autor usunął nieco w cień *zasługi* Lenina, bowiem to on zasiał wyjątkowo skutecznie zasadę terroru i likwidacji wszelkich praw obywatelskich cywilizowanej Europy. W wystąpieniu w 1921 r. Lenin oświadczył bowiem: *Nie uznajemy ani wolności, ani równości, ani demokracji pracowniczej, jeśli są sprzeczne z zasadą wyzwolenia pracy od kapitału*. Wojna domowa umożliwiła Leninowi i jego partii narzucenie *dyktatury proletariatu*, obalić liberalnych kadetów premiera Kiereńskiego, pokonać *białych generałów* Korniłowa, Kołczaka i Denikina oraz barona Wrangla. Rozpętany terror miał nie dopuścić do nowego *Thermidora*².

Terror spadł przede wszystkim, zdaniem autora, na masy włościańskie z tej prostej racji, że w 1926 r. aż 82% ludności ZSRR stanowili włościanie, co daje 120 mln ludzi!

W 1929 r. Stalin wezwał do likwidacji *kułactwa* jako klasy, ale nigdy nie zdefiniowano kim jest *kułak*. Praktycznie oznaczało to wojnę domową, w której strona rządowa używała oddziałów wojskowych i OGPU oraz ochotników z fabryk i uczelni. Konsekwencją terroru były masowe ucieczki chłopów do lasu, zburzenie tradycyjnej rodziny wiejskiej, nasilający się w całym kraju głód i narastająca fala porzuconych, bezdomnych dzieci. Fala terroru spadła naturalnie na wszystkie wyznania chrześcijańskie, na brutalnym terrorze wobec duchowieństwa i burzeniu tradycyjnych chrześcijańskich wartości moralnych, fundamentu rodziny. Małe dzieci wracały ze szkół i oznajmiały dziadkom i babciom: *Władza sowiecka ma rację. Pop to kłamca* (s. 38). Wojowniczy ateizm był sztandarem każdego młodzieńca i młodej dziewczyny radzieckiej.

Dochody państwa szły na utrzymanie aparatu przemocy, aparatu partyjnego i potężne zbrojenia. Sprawy socjalne leżały odłogiem. Obok głodu nasilała się nędza mieszkaniowa.

Oto kilka przykładów liczbowych: w Moskwie na mieszkańca w 1930 r. wypadało przeciętnie 5,5 metra kwadratowego, a już w 1940 tylko 4 metry.

¹ Autor odwołuje się liczb podanych w artykule M. Ellmana, *Soviet repression*, "Europe-Asia Studies" Nr 7, 2000, ss.1151-1172.

² Zob. Dmitrij Wołkogonow, *Lenin. Prorok Raju-Apostol Piekle*, Warszawa 2006, Wydawnictwo Amber, wyd. II, s. 214-215; W. Zajewski, Recenzja książki Jean Tularda, *Les Thermidoriens*, „Universitas Gedanensis” Nr 33-34/2007, s.112

W nowo tworzącym się kompleksie przemysłowym Magnitogorsku tylko 3,2 metra na osobę. Robotnicy mieszkali w barakach, nawet piętrowych, gdzie małżeństwa oddzielone były tylko zasłoną.

W tzw. komunałce, gdzie zdarzało się, że przed rewolucją 1917 mieszkała jedna rodzina, obecnie mieszkało niekiedy 16 rodzin, (np. w przypadku rodziny J. Mamlina dawało to razem 54 osoby); każda rodzina zajmowała jeden pokój, ale na 16 rodzin była jedna wspólna kuchnia, dwie toalety, tylko dwie umywalki z zimną wodą, ale bez łazienki (s. 149-150). W tych mieszkaniach *komunalnych* rozgrywały się nieustające dramaty. Jak pisze jeden z pamiętnikarzy: *Atmosfera była ciężka i duszna. Jeden podejrzewał drugiego o kradzież, ale nigdy nie było dowodów, tylko oskarżenia powtarzane szeptem za plecami* (s. 153).

W latach 1937-1938 fala aresztowań spadła na pracowników partyjnych aparatu Kominternu. Było to poprzedzone zabójstwem S. Kirowa w 1934 r. Stalin – zdaniem autora-przygotowywał grunt do ścisłej współpracy z Hitlerem i nie na rękę mu był fanatyzm członków Kominternu marzących ciągle w stylu Lenina o światowej rewolucji. Pewien stary bolszewik tłumaczył amerykańskiemu ambasadorowi Bullittowi: *Musi Pan zrozumieć, że światowa rewolucja to nasza religia i nie ma wśród nas takiego, który w ostateczności nie pójdzie choćby przeciwko samemu Stalinowi, jeśli uznamy, że porzuca on sprawę światowej rewolucji* (s.196-197).

Ale wszystkich uprzedził Stalin dokonując niewyobrażalnej czystki w aparacie partyjnym i wojskowym, a strach padł tak wielki, iż z powodu ciągłego strachu wielu działaczy było na wpół obłąkanych i nie mogło pracować). Gdy grunt się palił pod nogami żona starego bolszewika, wybitnego działacza Kominternu z czasów Lenina, Osipa Piatnickiego, poirytowana chodziła po pokoju i recytowała na głos wiersz D. Wieniewitinowa z XIX w.:

Bród, smród, pluskwy i prusaki
Knut pana świszczec nie przestaje
To ruskie durnie i tępaki
Świątym swym nazywają krajem!

Wracając do sprawy zabójstwa sekretarza partyjnego Leningradu Kirowa w 1934 r., która rozpętała stalinowski terror i doprowadziła do pokazowych procesów politycznych i następnie masowych egzekucji, to autor dość miękko akcentuje rolę samego Stalina w tym mordzie: *możliwe, że Stalin miał udział w morderstwie Kirowa* (s. 202). Inni historycy jednak już

nie mają wątpliwości³. Każdy rywal czy konkurent do władzy był wrogiem dla Stalina.

Ten reżim zaszczepił każdemu obywatelowi stosowną dawkę *strachu*.

Nawet uprzywilejowany twórca, wyjątkowo popularny K. Simonow (autor sporo stron mu poświęcił) do końca życia (rok 1979) żył w poczuciu strachu i nigdy go się nie wyzbył (s. 531). Ci co decydowali i mordowali - siepacze reżimu, żyli bezpiecznie, bez poczucia winy. Jeden z nich zwierzał się autorowi książki w wywiadzie: *Mogą was zabrać i wsadzić do więzienia - za nic. To jest władza sowiecka! I czy jesteście wrogiem, czy nie, nie przekonacie nikogo o swojej niewinności. Tak to już jest. Mam rozkaz, aby pilnować więźniów. Czy powinienem wierzyć tym rozkazom, czy wam? Może wam współczuję, może nie, ale co mogę poradzić? Kiedy zabijacie świnię, to nie współczujecie jej jak kwiczy* (s. 534).

Zburzenie tradycyjnych wartości moralnych i etycznych wniósł bolszewizm do rodzin rosyjskich. W rodzinach zaszczepiono, jak napisała Anna Jelizawieta, *genetyczny strach*, tak iż nawet piętnaście lat po upadku reżimu komunistycznego *wciąż żyją ludzie, którzy boją się rozmawiać o przeszłości nawet z własnymi dziećmi* (s. 552).

Bohaterami *Szeptów*, bardzo niezwykłej książki, są zwykli ludzie, mieszkańcy rozległego imperium sowieckiego, którzy po 1917 r. przestali być wolnymi obywatelami, podmiotami prawa. Dla czytelnika obcego - to są po prostu zwykłe relacje, ale dla nich - całe czasem okrutne życie. I jeszcze jedno, ten reżim trwał i kształtował mentalność rodzin rosyjskich przez 75 lat !!! Reżim hitlerowski przetrwał 12 lat. Na podsumowanie tych rozważań o losie rodzin sowieckich, przypomniała mi się staroświecka sentencja Alphonsa Daudeta: *Prorocy polityczni nie kłamią, oni się tylko myślą. Oni nie mówią zawsze prawdy, ale wierzą, że mówią prawdę. Kłamstwo według nich nie jest kłamstwem tylko przestrzenią cudów...*

Władysław Zajewski (Gdańsk)

³ R. Conquet, *Stalin*, Warszawa 1986, Wyd. Michał Urbański, s.191.

**Jan Ziółek, Kryptonim „Pedagog” i „Zlikwidowani”.
Związek Bojowników o Wolność. Tajna organizacja
niepodległościowa nauczycieli z Łowicza.
Moje wspomnienia, Lublin 2009, Towarzystwo
Naukowe KUL, ss.146.**

Autorem tych wspomnień stał się wybitny historyk, znakomity znawca losów Polski doby porzoborowej profesor zwyczajny Jan Ziółek (1931-2009). Dzieło bardzo nie codzienne, to pasjonujący ładunek wspomnień młodego nauczyciela, młodzieńca pełnego sił witalnych, tych ofiarników z pokolenia *Kordiana*, o którym Juliusz Słowacki napisał znamienne słowa: *Każdy człowiek, który poświęca się za wolność jest człowiekiem, Nowym Boga tworem...* Dziś już badacze skonstatowali, że po 1948 roku odnotowano w aktach Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego ponad 80 tajnych organizacji młodzieżowych, głównie harcerskich, inspirowanych tradycją Baden-Powelowską i niezapomnianych *Szarych Szeregów* z okresu okupacji hitlerowskiej. Taka też grupa zrodziła się Liceum Pedagogicznym w Łowiczu. Jej celem było zahamowanie tendencji ujednoczenia Polski z ZSRR, krzewienie patriotyzmu, narodowych tradycji oraz poszanowanie Kościoła katolickiego.

Do tej grupy inicjatorów należeli: Jerzy Hummel, Kazimierz Figat, Jan Ziółek i Marian Guzek. Ci młodzi ludzie wydrukowali kilka ulotek *antypaństwowych* (w małej liczbie), w których zarzucano komunistom, że *chcą urządzić państwo polskie na wzór imperium sowieckiego*; zakładali ogniwa tej organizacji, a nawet gromadzili stare rupiecie powojenne *jako broń*.

W normalnym kraju europejskim po II wojnie światowej, działaliby po prostu jako opozycja obywatelska czy parlamentarna, ale w ówczesnej Polsce wszystko w systemie *dyktatury proletariatu* było nielegalne, reakcyjne, antypaństwowe i wsteczne. Poszerzanie owego Związku Bojowników o Wolność zakończyło się tak jak wówczas to się kończyło: wyspą dwóch członkiń tej organizacji oraz nasiloną falą aresztowań. Autor wspomnień nauczyciel Jan Ziółek został zatrzymany 2 lutego 1952 r., skuty kajdankami i po wstępnym przesłuchaniu przewieziony do więzienia Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego w Łodzi na ulicy Anstata (w czasie

okupacji była to katownia Gestapo). Ta placówka *proletariackiego ładu bezpieczeństwa* miała ponurą sławę w Łodzi i ludzie omijali ją z daleka.

Przyszły profesor historii opisuje bardzo dramatyczne metody przesłuchań, dokładniej tortur, znęcania się fizycznego i psychicznego nad uwięzionym młodym człowiekiem. Gdy na pierwszym przesłuchaniu próbował się bronić przed biciem, oprawca *nacisnął guzik przy swoim biurku, wpadło do pokoju trzech mięśniaków. Jeden z nich uderzył mnie w kregosłup z tyłu, automatycznie musiałem się poddać do przodu, wtedy otrzymałem porządny cios w żołądek, a trzeci w kark* (s. 32). Ale to był dopiero początek jego udręki, były następne gorsze jeszcze przesłuchania, po których została *dość duża kałuża krwi z mojego nosa na biurku oprawcy. Ten, Ziółka twarzą pociągał w lewo i prawo, śmiejąc się powtarzał: ładnie malujesz czerwony sztandar* (s. 35). Wymowne, bardzo jak psychicznie, obronił się autor tych wspomnień przed załamaniem moralnym. Kiedy pobity, zmaltretowany wracał do celi, raz we śnie zobaczył obraz swej Mamy, która powiedziała do niego: *Synu, odmów litanie Loretańską do Matki Bożej, tak jak kiedyś odmawialiśmy wspólnie*. Autor tych słów obudził się w środku nocy i zaczął głośno odmawiać słowa Litanii Loretańskiej, a z nim współwięźniowie (s. 35).

Jan Ziółek i kilku jego kolegów zasiedli 19–20 maja 1952 r. na ławie oskarżonych przed Wojskowym Sądem Rejonowym w Łodzi. *Przydzielono mu wyrok 9 lat więzienia oraz utratę praw publicznych i honorowych na 3 lata i przypadek całego mienia. Ciężko pracował w szwalni, a następnie w kopalni węgla, cierpiał i mocno chorował. Dopiero na mocy skróconego wyroku został 2 maja 1955 r. uwolniony z więzienia, przed wyjściem podpisałem oświadczenie, że nie będę się chwalił tym, co przeżyłem w więzieniu i zostałem odprowadzony na portiernię do bramy* (s. 79). Z czasem opuścili więzienie także jego najbliżsi koledzy: K. Figat, J. Hummel, M. Guzek. Łącznie oskarżonych zostało 16 młodych osób. Wyroki otrzymali od 5 do 10 lat więzienia.

W jednym dokumencie analitycznym UB zarzucono organizatorom Związku Bojowników o Wolność, iż celem zasadniczym tej tajnej organizacji okazało się: *Nawoływanie społeczeństwa a szczególnie młodzieży do walki z ustrojem ludowym, do walki z komunizmem, do zjednoczenia się z Zachodem i do przyjęcia planu Marshalla z jednoczesnym odrzuceniem wszystkiego, co rosyjskie* (s. 84).

Ten tragiczny epizod nie zahamował jednak kariery naukowej młodego człowieka, który dzięki niezwyklej pracowitości i zdolnościom osiągnął

wszystkie szczeble akademickiej kariery naukowej na KUL-u. Z czasem został kierownikiem Katedry Historii Nowożytnej KUL, wiceprezesem PTH, Prezesem Komisji Historycznej Oddziału PAN w Lublinie.

Wyróżniony Krzyżem i Medalem Więźnia Politycznego, Medalem Komisji Edukacji Narodowej. Ogłosił ponad 300 publikacji drukiem i wypromował 20 doktorów oraz ponad 200 magistrów¹.

Omawiana książka wzbogacona została załącznikami, dokumentami z IPN oraz z innych archiwów, dotyczącymi uwięzionych członków organizacji Związku Bojowników o Wolność oraz przebiegiem śledztwa na różnych etapach.

Władysław Zajewski (Gdańsk)

¹ Zob. W. Matwiejczuk, *Profesor Jan Ziółek-praca, spokój i pogoda ducha*, „Teka Komisji Historycznej”, vol. V-VII, Lublin 2010, s. 7-10; tenże, *Profesor Jan Ziółek (1931-2009)*, „Przegląd Uniwersytecki KUL”, Nr 1/2010, s. 24-25.

**Janusz Mariański, Sekularyzacja i de sekularyzacja
w nowoczesnym świecie, Wydawnictwo KUL,
Lublin 2006, ss. 222.**

We wstępie książki autor kreśli tło rozważań, których podjął się w swojej publikacji „we współczesnym świecie występuje ogromna różnorodność orientacji wartościujących, norm moralnych, wzorów osobowych i światopoglądów. Równocześnie brakuje często ogólnego konsensu w odniesieniu do zasad, jakimi należy kierować się w życiu, co może w konsekwencji prowadzić do dezorientacji jednostek i grup społecznych” (s. 11). Problem jest wyraźny na wielu płaszczyznach życia jednostkowego i społecznego człowieka. Autor dokonał wyboru i w swoich rozważaniach skupił się na kwestiach związanych z świadomością religijną wiernych, z tradycyjną religijnością oraz z Kościołem instytucjonalnym.

Postęp w nauce, rozwój techniki, wszelka automatyzacja dotyka również sfery *sacrum* w życiu człowieka. Nie sposób bowiem oddzielić wiary i religii od życia społecznego, politycznego czy ekonomicznego. Łatwiej o taką granicę, myśląc o religii w jej instytucjonalnym wymiarze. Często ludzie określają siebie mianem osób wierzących ale niepraktykujących, coraz częściej takie określenia jak „hierarchia kościelna” czy „instytucje kościelne” nabierają negatywnego znaczenia: „wiara – tak, religia – nie”.

Dla socjologa, który jest obserwatorem dynamiki życia społecznego, niezaprzeczalnym jest fakt, że również religijność nie jest stałym i niezmiennym elementem, który nie poddaje się przemianom, bo jak pisze Janusz Mariański jeszcze we wstępie: „w warunkach radykalnych zmian społeczno-kulturowych ulega przekształceniom religijność młodzieży i osób dorosłych” (s.12). Zadaniem socjologa jest te zmiany dostrzec, zbadać i wyciągnąć wnioski.

Sekularyzacja nie jest nowym zjawiskiem, ale wymaga od badaczy życia społecznego nieustannej obserwacji, a wśród socjologów nie ma jednoznacznej oceny tego procesu. Autor wskazuje na kilka sposobów analizowania teorii sekularyzacji – niektórzy uważają, że sekularyzacja ma charakter liniowy, nieodwracalny i zmierza ku nieuchronnemu schyłkowi religii. Natomiast Thomas Luckmann czy Anthony Giddens to przedstawiciele stanowiska, które przedstawia religię jako nadal wiodącą siłę życia

społecznego przy jednoczesnej ewolucje tej aktywności człowieka. Religijność dzisiejszych czasów istotnie przeżywa pewnego rodzaju transformację i jedynie trzeba się zastanowić, czy używanie określenia „kryzys” ma swoje uzasadnienie. Trzeba zweryfikować to, co można nazwać religią, jakimi gestami, słowami, zachowaniem można opisać w dzisiejszych czasach religijność. Jak zatem na takim tle określić postać dominikanina o. Jana Górę, który skupia wokół siebie tysiące młodych osób? Swoją postawą, charyzmą przyciąga tych, do których najczęściej odnosi się pojęcie sekularyzacji, laicyzacji. Proponuje religię, która absolutnie nie jest w żaden sposób wolna od poświęceń i wyrzeczeń, nie proponuje młodzieży żadnej nowej formy, nie proponuje religii w egzotycznej formie. Zatem może nie w formie religii, nie w zasadach tkwi problem, ale w osobach, które o tej religii mówią?

W dynamicznym świecie religia, religijność muszą doświadczać tych zmian. Religia nie jest odseparowana od życia społecznego, ekonomicznego, politycznego. Jednakże może siła religii będzie tkwiła właśnie w jej trwałości i stałości, przy umiejętnym współistnieniu z człowiekiem współczesnym? Wydaje się, że socjologowie, którzy bronią tezy sekularyzmu, opisują zbyt prosto i jednoznacznie mechanizm transformacji religijności w jednym kierunku. „Teorie sekularyzacyjne diagnozowały i prognozowały coraz większy rozdział między religią a społeczeństwem, Kościołem i państwem, w kierunku zlikwidowania wpływu religii na życie publiczne, a zwłaszcza polityczne” (s. 23). Pomimo, że rozdzwięk między religią a polityką jest najłatwiejszy do zaobserwowania, to jednak siła i kierunek zmian religijności wiąże się z każdym człowiekiem i z wieloma aspektami życia społecznego.

Sekularyzacja jest pojęciem bardzo szerokim. W pierwszym rozdziale autor przedstawia w sposób wyczerpujący wszelkie niuanse znaczeniowe tego terminu, który można odnieść do teologii, jak i do socjologii. Prezentując określenie sekularyzacji za Giddensem, który ten proces omawia w trzech wymiarach – liczby członków Kościoła, wpływu organizacji religijnych na życie społeczne oraz znaczenie religijnych przekonań i wartości, czytelnik ma możliwość zapoznania się z tym złożonym zagadnieniem. Faktem jest spadająca liczba osób uczestniczących w nabożeństwach i wydarzeniach kościelnych, obniża się średnia wieku osób zaangażowanych w instytucjonalne formy religijności. Również znacząco obniżył się wpływ Kościoła czy innych religijnych organizacji na życie społeczne. Współcze-

sny człowiek chce mieć poczucie decydowania o własnym życiu. Jednakże trzeci element w definicji Giddensa jest detalem, który w pewien sposób burzy jednostajny i nieuchronny koniec religii głoszony przez zwolenników sekularyzmu. Religijne przekonania i wartości są cały czas chętnie wybierane i wolniej tracą na znaczeniu niż inne wartości.

Janusz Mariański trafnie zauważa, że najważniejszym problemem jest właśnie utarta przez Kościół tradycyjny swojego rodzaju monopolu na kształtowanie życia i postaw człowieka. Jednakże nadal człowiek poszukuje i będzie poszukiwał odpowiedzi na pytania ostateczne, będzie tworzył swoje religie, jego wiara będzie przesączona przez filtr zindywidualizowanych potrzeb. „Kontury tego, co chrześcijańskie, stały się mniej określone, bardziej zróżnicowane, mniej ukościelnione, bardziej pluralistyczne” (s. 30). Często jednak błędnie utożsamia się osłabienie religijności i wiary z jej całkowitym zanikiem. Przemiany społeczne rzadko kiedy mają linearny przebieg i nie są łatwe do opisanie czy przewidzenia co do ich kierunku.

Zjawisko sekularyzacji jest procesem złożonym, wielowymiarowym oraz rozciągniętym w czasie. Dlatego w rozdziale poświęconym temu zagadnieniu można zapoznać się z wieloma teoriami, bardzo szczegółową i wnikliwą analizą tego zjawiska w polu rozważań różnych myślicieli i naukowych teorii, przede wszystkim socjologów, a ostatecznie z jej empiryczną analizą na gruncie krajów europejskich. Autor jednoznacznie wskazuje, że w socjologii nie można skupiać się na wycinku czy fragmencie rzeczywistości społecznej, ale pamiętać należy o szerszym kontekście każdej zmiany społecznej. Czytelnik ma możliwość zapoznania się z szerokim *spektrum* tego zjawiska i ewentualnie podjęcia konstruowania własnych wniosków. „Socjologowie coraz ostrożniej formułują tezy na temat sekularyzacji współczesnego świata, a większość z nich nie traktuje teorii sekularyzacji jako wyjaśniającej wszystko w przemianach religijnych” (s.75). Konsekwencją tej myśli kończącej pierwszy rozdział jest opisanie procesu desekularyzacji w nowoczesnym świecie. „Współgranie sił sekularyzacji i kontrsekularyzacji jest jednym z ważnych tematów współczesnej socjologii religii” (s. 77).

W drugim rozdziale autor dokonuje starannej analizy tego zjawiska. W słowach wstępu do tego rozdziału zaznacza jednak, że tok jego wywodów jest podporządkowany dwóm podstawowym zagadnieniom – przejściu od religijności kościelnej do pozakościelnej oraz procesom indywidualizacji religijnej. Odchodzenie od religijności zinstytucjonalizowanej jest już

faktem, ale wyraźnie widać, że proces ten nie powinien być utożsamiany z zanikiem jakiegokolwiek formy religijności. „Demontaż religijności kościelnej nie wyklucza procesów rekompozycji i powrotu w jakiejś formie do religijności związanej z Kościołem i przez niego określanej” (s. 82-83). Analiza tego zjawiska wykracza poza sferę teoretycznych rozważań, aby w konsekwencji wskazać empiryczny obraz przemian na gruncie religijności. Wiąże się z to z wieloma problemami czy umiejętnością zoperacjonalizowania nowych form religijności, która zdecydowanie wykracza poza jej instytucjonalny charakter, który był łatwiejszy do uchwycenia w ramach badań empirycznych. Nie jest empirycznie uzasadnione utożsamienie pojęć „religijność” i „kościelność”, gdyż w konsekwencji może to prowadzić do zafałszowania wyników badań socjologicznych tego złożonego procesu.

Zagadnienia związane z pojęciem religijności pozakościelnej stały się punktem wyjścia do analizy szerszego kontekstu tej formy religijności, a w konsekwencji do jej szczegółowej charakterystyki. Zostały one przedstawione w kilku podpunktach i obejmują takie zagadnienia, jak: od tradycji do detradycjonalizacji, od instytucjonalizacji do dezinstytucjonalizacji, od heteronomii do autonomii, od wielkiej do małej Transcendencji. Swoje rozważania na tych płaszczyznach autor prowadzi w sposób uporządkowany i nakreśla złożoność omawianego problemu. „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. (...) Termin ten staje się jednak atrakcyjny ponieważ dlatego, że jest nieostry i wieloznaczny, że można go wielostronnie zastosować” (str. 108).

Wynikiem procesu odchodzenia od instytucjonalnych form religijności jest jej indywidualizacja. W dzisiejszym świecie człowiek coraz częściej chce stanowić sam o sobie, podejmować indywidualne decyzje niezależnie od sfery życia. Z drugiej strony również konsumpcyjny świat coraz częściej kieruje do człowieka komunikaty o jego indywidualności, autonomii, wyjątkowości oraz możliwości decydowania o własnym życiu. Wraz z modernizacją społeczeństwa poszerza się krąg płaszczyzn, na których dokonuje się samorealizacja, samorozwój czy samodzielność człowieka. Kształtuje się społeczeństwo egoistyczne, w którym osiągnięcie autonomii przez jednostki jest celem najważniejszym. Dotyczy to również sfery *sacrum*, odczuwania i definiowania religijności przez człowieka. Religia staje się zatem indywidualnym wyborem. „W odniesieniu do religii ludzie nie czują

się zmuszeni do wybierania obowiązującego, jedynego modelu religijności, lecz w sprawach religijnych mogą wybierać spośród różnych możliwości, co oznacza indywidualizację doświadczenia religijnego i kształtowanie własnej, indywidualno-biograficznie określonej religijności” (s. 113). Takie nastawienie ostatecznie prowadzi do pojawienia się wielu nowych form życia religijnego, alternatywnej religijności, a w konsekwencji do utraty swojej silnej pozycji przez Kościół tradycyjny.

Interesujące są dane empiryczne przytaczane w rozdziale drugim, które ilustrują zagadnienie pozakościelnych i zindywidualizowanych form religijności. Okazuje się bowiem, że religijność nie zanika, a raczej staje się zjawiskiem bardziej złożonym i pluralistycznym. Oznacza to, że człowiek nie umie żyć bez duchowości, która obecnie może przybierać formy ezoteryki, astrologii, parapsychologii czy medytacji. Człowiek szuka punktu odniesienia dla swojego życia, postępowania, decyzji, a znajduje je w nowych ruchach religijnych, które często przybierają formę sekt.

W ostatnim rozdziale poświęconym globalizacji i religii znajduje się bardzo istotne zastrzeżenie autora co do kierunku jego dalszej analizy. Jako socjolog ma świadomość obierania wyboru niewartościowania oraz nieoceniania omawianych zjawisk, co konsekwentnie czyni w pierwszych dwóch rozdziałach. Czytelnik ma możliwość zapoznania się z teoretycznym omówieniem i empirycznym zobrazowaniem zjawisk sekularyzacji i desekularyzacji. Natomiast w trzecim rozdziale podkreśla prawo socjologa do wartościujących sformułowań i wniosków. Swoje rozważania jednak zaczyna od przedstawienia ogólnych relacji między globalizacją a religią. Jest to klucz to zrozumienia bardziej złożonych zagadnień i relacji. Globalizacja nie oznacza tylko postępu i zmian w sferze technicznej, ekonomicznej, medialnej, komunikacyjnej czy politycznej, ale również dotyka sfery religii. „Socjologiczna analiza religii byłaby niepełna bez kontekstu globalnego, a socjologowie nie mogą pomijać tego, co dzieje się z religią w szerszym kontekście społeczno-kulturowym” (s. 137). Globalna perspektywa staje się zatem koniecznością.

W warunkach globalizacji innego wymiaru nabiera sam proces sekularyzacji czy wręcz laicyzacji świata. Autor analizuje relacje między procesem globalizacji a Kościołem. Zwraca uwagę na tendencję zaniku Kościoła większościowego, ogólnonarodowego na rzecz Kościoła mniejszościowego, który jednak nadal ma konkretną rolę do spełnienia, a która wynika również z faktu ukształtowania historii i instytucji europejskich

przez chrześcijaństwo. Zależność ta zatem jest dwukierunkowa. Z jednej strony procesy globalizacji wpływają na kształt religijności w krajach europejskich oraz na miejsce i rolę Kościoła, a z drugiej tradycyjna religijność oraz nowe ruchy religijne wpływają na jakość relacji społecznych w globalnym świecie. Mimo zmian na wielu płaszczyznach życia społecznego człowieka wynikających z procesu globalizacji, religijność – jej formy i siła różnią się w krajach europejskich. Unifikacja polityczna czy ekonomiczna państw Unii Europejskiej nie jest jednoznaczna ze standaryzacją sfery religijnej. Jednak na pewno globalizacja pociąga za sobą pluralizację form życia religijnego.

W dalszych swoich rozważaniach Janusz Mariański skupia się na relacji globalizacji i fundamentalizmu religijnego. Zagadnienie to jest o tyle istotne, gdyż coraz częściej właśnie fundamentalizm religijny i jego różne formy rozwijają się we współczesnym świecie, który opisywany jest jako przeżywający dogłębny kryzys wartości. Na znaczeniu zyskuje postawa charakteryzująca się bezwarunkowym podporządkowaniem zasadom i posiadania sztywnych przekonań. Tendencja ta może być kolejnym argumentem, że człowiek nie potrafi żyć bez religii, wiary, bez autorytetów czy jasno określonych zasad. Jednak skłonność ta nie jest czymś dominującym we współczesnym, globalnym świecie. Autor w dalszej części podkreśla, że „istotną cechą społeczeństw pluralistycznych, zwłaszcza wchodzących w ponowoczesną fazę rozwoju, jest utrata absolutnej ważności wartości i norm moralnych, szczególnie tych, które są w swoim rodowodzie związane z religią” (s.157). Relacje między globalizmem a religią zmierzają zatem w kierunku permisywizmu i relatywizmu moralnego.

Ostatnim zagadnieniem poruszonym przez autora są relacje między religią a etosem światowym. Zwraca uwagę, że „nowy porządek globalny o charakterze politycznym, społecznym, gospodarczym i ekologicznym potrzebuje globalnego ładu moralnego” (s. 167). Zgodnie z uwagą we wstępie, że występuje tu również jako osoba zaangażowana, w dalszej części nakreśla kierunek stworzenia tego nowego ładu moralnego. Właśnie w religiach o genealogii semickiej, indyjskiej i chińskiej upatruje się możliwości i szanse stworzenia wspólnej, globalnej etyki. „Stykając się z różnymi kulturami, mentalnościami i wierzeniami, ludzie mogą znajdować nowe formy współistnienia i okazywania wzajemnego szacunku, a przede wszystkim rozwijać wrażliwość na wartości powszechnie, godne duchowej wielkości człowieka” (s. 171). Globalizacja zatem nie musi ozna-

czać pogłębiania się procesu sekularyzacji czy laicyzacji świata. Przytaczane przez autora wypowiedzi Jana Pawła II, Benedykta XVI, cytowane encykliki czy dokumenty Kościoła świadczą o pewnych konkretnych wskazówkach Kościoła co do kierunku zmian na płaszczyźnie religijności czy wiary.

Książka Janusza Mariańskiego jest cenną pozycją dla socjologów, gdyż omawia bardzo istotny i aktualny temat. Jej warsztat i bogata literatura przedmiotu jest cennym źródłem informacji, a często nawet podstawą do dalszych rozważań i do stawiania coraz odważniejszych i trudnych pytań. Dogłębna analiza problemu jest i powinna być pomocą dla wszystkich, którzy z tym zagadnieniem stykają się na różnych płaszczyznach życia społecznego.

Marta Waśkiewicz

Henryk Kocój, *Dyplomaci sascy wobec Konstytucji 3 Maja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, ss. 730 (w tym 24 strony odbitek rękopiśmiennych źródeł)

O ile do wielu zagadnień Polski średniowiecznej znana jest całość źródeł pisanych, to konstatacji tej w żadnym wypadku nie można odnieść do okresów późniejszych. Najlepszym tego dowodem są tysiące dokumentów wydobytych i opracowanych przez Profesora Henryka Kocój'a a odnoszące się głównie, bo nie tylko, do ostatnich lat Rzeczypospolitej. Ten niestrudzony historyk wydał w bieżącym roku kolejny tom depesz i innych źródeł ilustrujących mniej znany problem stosunku dworu drezdeńskiego, na tle panoramy polityki europejskiej, do oferowanej przez Warszawę elektorowi saskiemu Fryderykowi Augustowi III polskiej korony.

Wszystkie teksty źródłowe, zgodnie z ówczesnym zwyczajem dyplomacji europejskiej, są pisane w języku francuskim, nawet wtedy, gdy np. Niemiec pisał do Niemca. Zostały poprzedzone przez Henryka Kocój'a obszernym, bo liczącym 140 stron (łącznie z 605 pisany) merytorycznym wstępem, dzięki czemu czytelnik nie władający mową osiemnastowiecznych encyklopedystów, całkiem dobrze wprowadzony jest w istotę problematyki całej książki. Zawiera ona w sumie 366 depesz i relacji, ponadto w formie aneksów 9 innych źródeł. Największa liczba tekstów pochodzi od posła saskiego w Warszawie, niezbytnego wobec Polski, Franza Essena. Blisko 100 depesz wysłali do Drezna posłowie sascy z innych stolic europejskich, a kilkadziesiąt przedstawiciele Polski, Prus i Francji w Dreźnie do swoich rządów. Niemal każdy z nich starał się dowiedzieć, jakie stanowisko wobec inicjatywy Polaków, zajmuje nie tylko dwór saski, ale i dwory ościennych mocarstw. Okazuje się, że kwestią tą, która tak niewiele miejsca zajmuje w różnych opracowaniach historii Polski, przez szereg miesięcy interesowała się niemal cała Europa. Chronologicznie tom źródeł obejmuje okres od uchwalenia polskiej konstytucji do jesieni 1792 a wyjątkowo niektóre relacje pisane są jeszcze w grudniu tego roku.

Elektor saski, ku zaskoczeniu Warszawy, odniósł się do jej propozycji z wyraźną powściągliwością. Był politykiem ostrożnym, miał na uwadze

przede wszystkim dobro swego niewielkiego państwa. Zastanawiał się, czy związek z wielką Rzeczypospolitą wzmocni Saksonię, czy raczej osłabi, bo być może będzie przez Polskę wykorzystywana np. w zakresie gospodarczym. Jednak najważniejszym problemem było niejasne stanowisko wobec Konstytucji 3 maja carycy Katarzyny II, przecież politycznie całkowicie dominującej nad Polską. Saksonia nie mogła, bowiem sobie pozwolić na poważniejszy z nią konflikt ani polityczny, tym bardziej militarny. Obawa przed Rosją była rzeczywiście wielka, stąd by nie narazić się na jej gniew, elektor wysłał do Petersburga kopie korespondencji pomiędzy Saksonią a Polską. Ponadto poseł saski w Warszawie Essen informował ambasadora rosyjskiego Otto Stackelberga o wzajemnych stosunkach obu krajów. Katarzyna II zaś przez długie miesiące nie ujawniała swoich zamysłów wobec Polski, czekała na wyklarowanie stosunków rosyjsko-tureckich (pokój z Turcją został zawarty w Jassach dopiero 9 stycznia 1792 roku) i na rezultaty swojej polityki popychającej Prusy i Austrię do wojny z rewolucyjną Francją. Gdy to nastąpiło, miała już wolne ręce do realizowania swoich celów w Polsce. Wiedziała to bardzo dobrze Saksonia i tym bardziej nie kwapiła się przyjąć polskiego tronu. Natomiast nie chciała stanowczo odpowiedzieć odmownie, ponieważ obawiała się, że wówczas dojdzie w Polsce do poważnych zamieszek, które w konsekwencji mogą spowodować interwencję właśnie Rosji. Formalnie negocjacje polsko-saskie ciągnęły się przez 12 miesięcy, a nawet i dłużej, wówczas w politycznym położeniu Polski zgoła beznadziejnym. Mimo to Warszawa wciąż nie rezygnowała z nacisków dyplomatycznych na elektora. Drezno zaś, aby nie zrywać rozmów, wysuwało wobec majowej konstytucji szereg zarzutów proponując zarazem wprowadzenie odpowiedniej korekty. Elektorowi nie podobało się, że współmałżonka przyszłego sukcesora polskiego tronu ma wybierać sejm, któremu jednocześnie gwarantowano charakter wychowania dzieci królewskich. Wszystkie uchwały sejmu - według elektora - winne być akceptowane przez monarchę, do niego miała należeć także polityka zagraniczna. Sukcesja do tronu winna być rozszerzona na braci Fryderyka Augusta III. Tu chodziło o wyraźne zbliżenie do cesarstwa habsburskiego. Wreszcie elektor wyraził niezadowolnienie z tego artykułu konstytucji, który mówił, że jej rewizja może nastąpić dopiero po 25 latach. Aczkolwiek specjalny komisarz saski Otto Löben, wysłany do Warszawy w maju 1792 roku, niedwuznacznie oświadczył, że elektor nie przyjmuje tronu polskiego, polscy politycy nadal zaklinali rzeczywistość, wciąż nie chcieli się

pogodzić z klęską swoich koncepcji dynastycznych. Gdy zaś Katarzyna II za pośrednictwem ministra w Warszawie Jakowa Bułhakowa, 18 maja 1792 roku ogłosiła wrogą wobec Polski deklarację, to w Warszawie łudzono się, że Saksonia przynajmniej przyjdzie Polsce z pomocą finansową, a może dośle na front swoich dobrze wyszkolonych oficerów. Ale ówczesnej sytuacji militarno – politycznej dwór drezdeński był również bezradny. Elektor mógł tylko oświadczyć: „Moim wielkim pragnieniem jest, bym się mógł przyczynić do polepszenia losu Rzeczypospolitej”.

Niezależnie od oficjalnych rozmów polsko-saskich, Polacy liczyli na wsparcie dyplomatyczne przede wszystkim ze strony Austrii, ale i Prus. W rzeczywistości Prusy były przeciwnikiem unii polsko-saskiej. Gdyby doszło do niej – obawiano się w Berlinie – mogłoby stanowić zagrożenie dla monarchii Hohenzollernów. Z drugiej strony Prusy miały cichą nadzieję, że infantka polska wyjdzie za mąż za księcia pruskiego. Niezależnie od zmieniającej się polityki mocarstw ościennych wobec problemu sukcesji polskiego tronu, zarówno Prusy, jak i Austria liczyły się z możliwością drugiego rozbioru Polski. W tym wyścigu przegrała Austria.

Różni politycy europejscy wyrażali zdziwienie, dlaczego Polacy, zanim uchwalili swoją konstytucję, nie zawarli cichego, ale wiążącego porozumienia z elektorem. Czytelnik, o ile jest zdany wyłącznie na książkę Henryka Kocója, też nie wie. W związku z tym zgłaszam jednak pytanie, czy nie należało zestawu źródeł poprzedzić dodatkowymi a odnoszącymi się do genezy decyzji ofiarowania tronu Fryderykowi Augustowi III. Jeśli nauka nie dysponuje nowymi źródłami, wystarczyłoby kilka zdań zamieścić na ten temat we wstępie w oparciu o dotychczasową literaturę przedmiotu.

Drugą uwagę adresuję do Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. W tym pożytecznym, świetnie opracowanym dziele, brakuje jednak wykończenia, mianowicie indeksów, zwłaszcza osobowego. Można tylko westchnąć głęboko, gdy się porówna coraz częściej stosowany niedobry ten zwyczaj, np. ze wspaniałymi kronikami pruskimi z XVI-XVII wieku (Hennerberger, Schütz, Hartknoch) zaopatrzonymi nie tylko w indeksy osobowe i miejscowości, ale nawet i w rzeczowe.

Janusz Jasiński (Olsztyn)

Władysław Zajewski, *W kręgu europejskich konfliktów dyplomatycznych (wiek XIX)*, Ateneum-Szkoła Wyższa, Gdańsk 2010, ss. 201.

Książka Władysława Zajewskiego, na którą składa się sześć rozdziałów (1. *Dyplomacja polska w dobie porzobiorowej*, 2. *Rezydenci francuscy w Gdańsku napoleońskim*, 3. *Działalność rezydentów Wólnego Miasta Gdańska w dobie napoleońskiej*, 4. *Misja konsula Augusta Mahelin w Strzałkowie*, 5. *Sprawa polska na kongresie wiedeńskim*, 6. *Wokół misji Romana Załuskiego do Brukseli w 1831 roku*), jest nie tylko luźnym zbiorem studiów na temat dyplomacji epoki porzobiorowej, ale stanowi ona autonomiczny wykład autora dostarczający wiedzy o działalności dyplomacji polskiej i europejskiej w kontekście epoki obejmującej pierwsze cztery dziesięciolecia XIX wieku. W tej całościowej narracji czytelnik może dostrzec dwa zasadnicze wątki: pierwszy to rozważania autora o próbach i wysiłkach polskich elit po III rozbiore Polski na rzecz zorganizowania działań dyplomatycznych u boku Francji oraz drugi stanowiący omówienie praktycznych działań służ dyplomatycznych w dobie Napoleona i kongresu wiedeńskiego, na przykładzie napoleońskiego Gdańska oraz polskiej misji w zrewolucjonizowanej Belgii.

Jednym z kluczowych problemów w omawianej książce jest stosunek jej Autora do kwestii napoleońskiej. Innymi słowy czy poparcie przez Polaków Napoleona miało sens? Szukając odpowiedzi na te pytania Władysław Zajewski zwraca uwagę, że to Napoleon tworząc Księstwo Warszawskie nadał sprawie polskiej wymiar międzynarodowy, zaś dwa mocarstwa kontynentalne Austria i Prusy dążyły do jego likwidacji. Istnienie Księstwa Warszawskiego stało się jedną z głównych przyczyn przyłączenia się Austrii do koalicji antynapoleońskiej. Czy takie rozumowanie pociąga za sobą przypuszczenie, że Napoleon rzeczywiście planował odbudowanie Polski i w tym celu wybrał się na kampanię wojenną przeciwko Moskwie w 1812 roku? Autor książki jest przekonany, że Napoleon przede wszystkim chciał wymusić na Rosji przestrzeganie blokady kontynentalnej i zaprzestanie podjudzania Prus przeciw Francji, ale jednocześnie był on świadomy tego, że pomoc Polaków jest mu niezbędna i uczynił dla nich na płaszczyźnie militarnej i dyplomatycznej tyle ile mógł, jednocześnie nie zamykając drzwi przed kompromisem z Moskwą. Z pewnością nie zabraknie wśród histo-

ryków sceptyków co do takiego biegu wydarzeń, nie mniej jednak wywody Autora można uznać za rzeczowe i pozbawione emocjonalnego wyrazu. Rozsądna ocena wydarzeń zwraca jedynie uwagę na zawilóść konfliktów dyplomatycznych dziewiętnastowiecznej Europy.

Kolejną ważną kwestią podjętą na kartkach tej książki jest ustosunkowanie się do kongresu wiedeńskiego. Czy decyzje kongresu wiedeńskiego mogły zapaść po myśli polskiej elity niepodległościowej? Kongres wiedeński stwarzał szanse Polakom, czy przeciwnie, zamykał wszelkie nadzieje? Władysław Zajewski analizując tę problematykę nie pozostawia czytelnikowi złudzeń, że po pierwsze nasza dyplomacja nie była w stanie wygrać wojny z dyplomacją rosyjską, że po drugie silna i niepodległa Polska zagrażała egzystencji Rosji. Władysław Zajewski podsumowując wpływ decyzji kongresu na sprawę polską napisał: „kompromis wiedeński z 1815 r., polegający na połączeniu zasadniczego zrębu ziem Księstwa Warszawskiego w unię personalną z imperium rosyjskim, zepchnął sprawę polską ze sceny europejskiej, na której się znalazła dzięki dyplomacji Napoleona i uczynił z niej z czasem wewnętrzną sprawę Rosji” (s. 57).

Istotną sprawą jest także poruszenie w omawianej pracy znaczenia rewolucji w Brukseli dla sprowokowanie insurekcji w Warszawie 29 listopada 1830 r. oraz następnie wpływu powstania listopadowego na ocalenie niepodległości Belgii. Autor książki zastanawia się dlaczego sprawa niepodległości Polski nie mogła znaleźć się jako temat zasadniczy – równoległe ze sprawą Belgii – na londyńskiej konferencji pięciu mocarstw? Jest on przekonany, że „bez rewolucji w Polsce nie doszłoby do podpisania protokołu z 20 grudnia 1830 zapowiadającego niepodległość Belgii, lecz co najwyżej tylko do administracyjnego wyodrębnienia Belgii, pozostającej jednak pod berłem Wilhelma I z dynastii Nassau-Orange” (s. 198).

Zaprezentowane w książce rozważania zostały oparte na licznych dokumentach pochodzących z zasobów archiwalnych Francji, Belgii i Polski oraz odwołaniach do ustaleń najnowszej literatury przedmiotu. Stanowią one przystępnie zredagowany wykład na temat dziejów polskiej dyplomacji porozbiorowej, które zajmują poczesne miejsce w specjalistycznych syntezach¹. Kunszt pisarski autora i jego wybitna znajomość historii Polski i powszechnej XVIII i XIX wieku sprawiają, że czytelnik otrzymuje niezwykle

¹ Por. *Historia Dyplomacji Polskiej X-XX w.*, pod red. G. Labudy, W. Michowicza, Warszawa 2002.

interesującą refleksję na temat europejskich konfliktów dyplomatycznych pierwszej połowy XIX stulecia.

Książka ta jednak nie stanowi tylko próby rekonstrukcji wydarzeń z przeszłości. Jej zasadniczym przesłaniem jest pomóc czytelnikowi zrozumieć to co dzieje się współcześnie i to co jeszcze się może wydarzyć. Jak napisał we wstępie Władysław Zajewski: „historyk nie tylko relacjonuje jak naprawdę było (wie es eigentlich gewesen war), ale również pomaga lepiej zrozumieć przyszłość, w której dyplomacja wciąż odgrywa istotną rolę i pomaga zrozumieć czytelnikowi, że wiele rzeczy i spraw mogło się jednak inaczej w Europie potoczyć” (s. 11).

Tomasz Chinciński (Gdańsk)

Od wojny do wolności. Wybuch i konsekwencje II wojny światowej 1939-1989. Materiały z konferencji naukowej odbytej 5-6 października 2009 r. w Gdańsku, pod red. Marka Andrzejewskiego, Grzegorza Berendta, Tomasza Chincińskiego, Andrzeja Trzeciaka, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Gdańsk-Warszawa 2010, ss 233.

W dniach 6-7 października 2009 odbyła się w Gdańsku międzynarodowa konferencja *Od wojny do wolności 1939-1989*, zorganizowana pod auspicjami Wydziału Historycznego Uniwersytetu Gdańskiego, Europejskiego Centrum Solidarności, Muzeum II Wojny Światowej, gdańskiego oddziału Instytutu Pamięci Narodowej oraz władz miasta Gdańska. Konferencja ta była bezpośrednio związana z dwoma wielkimi rocznicami historycznymi związanymi bezpośrednio z Gdańskiem: 70. rocznicą wybuchu II wojny światowej oraz 20. rocznicą odzyskania przez Polskę i inne kraje regionu pełnej suwerenności. Pokłosiem tego przedsięwzięcia jest omawiana praca.

Książka jest podzielona na trzy zasadnicze części, pomiędzy które przyporządkowano teksty 13 poszczególnych referatów: *Rok 1939-Świat-Europa-Polska*, *Kształty pamięci wojny* oraz *Od zimnej wojny do wolności*. Uzupełnieniem części drugiej oraz trzeciej publikacji są zapisy debaty dotyczącej pamięci II wojny światowej oraz panelu dyskusyjnego *Od zimnej wojny do wolności*. Prezentowana publikacja opatrzona została także indeksami: nazwisk oraz miejscowości, ułatwiającym czytelnikowi odnalezienie konkretnych interesujących go informacji.

Pierwszym z umieszczonych w książce tekstów, jest referat autorstwa Marka Andrzejewskiego oraz Grzegorza Berendta *Gdańsk, miejsce rozpoczęcia II wojny światowej*. Autorzy odmalowują w nim pejzaż polityczny i społeczny Wolnego Miasta Gdańska od zwycięstwa NSDAP w wyborach do Volkstagu w 1933 roku. Wskazują również na mechanizmy prowadzonej przez III Rzeszę agresywnej polityki zagranicznej, które spowodowały iż to właśnie Gdańsk, przy biernej postawie Francji i Wielkiej Brytanii stał się pretekstem do ataku na Polskę. Artykuł ten wskazuje także na wyjątkowe miejsce, jakie zajmuje Gdańsk w polskiej pamięci II wojny światowej oraz

na swoisty *genius loci* miasta w którym rozpoczęła się zarówno najkrwawsza w dziejach ludzkości wojna, jak i proces bezkrwawego wychodzenia krajów Europy Środkowo-Wschodniej z radzieckiej strefy wpływów.

Kolejnym referatem opublikowanym w tomie, jest artykuł Aleksandra W. Lipatowa *Polska jako problem tożsamości władzy rosyjskiej. Rozmyślania w 70. Rocznicę wybuchu II wojny światowej*. Autor przedstawia w nim główne założenia oraz ewolucję prowadzonej przez poszczególnych przywódców ZSRR oraz Rosji polityki historycznej polegającej na kształtowaniu za pomocą środków propagandowych obrazu II wojny światowej oraz sąsiadów ZSRR i Rosji w społeczeństwie rosyjskim. W tym kontekście opisana jest także kwestia mechanizmów lansowania przez związanych z władzami na Kremlu historyków tezy o „anty-Katyniu”.

Kontrapunktem do analizy mechanizmów składających się na kształtowanie społecznych wyobrażeń o II wojnie światowej, jest artykuł Bernarda Wiadernego *II wojna światowa w niemieckiej pamięci zbiorowej*. Główną tezą tego artykułu jest twierdzenie o zachodzącym obecnie procesie przedefiniowywania w społeczeństwie niemieckim zbiorowych wyobrażeń o II wojnie światowej, kwestiach rozrachunku z narodowym socjalizmem oraz złamaniu tabu, jakim do przelomu tysiącleci była kwestia niemieckich cierpień w czasie wojny. Autor upatruje przyczyny tych zjawisk w podejmowanych od czasu zjednoczenia Niemiec i proklamowania „republiki berlińskiej” budowy nowej, ogólnoniemieckiej świadomości narodowej.

Inny charakter od wspomnianych powyżej rozważań na temat polityki historycznej oraz pamięci zbiorowej ma tekst Mykoły Łytwyna *Wojskowa kampania niemiecko-sowiecka roku 1939 w Galicji*. Zawiera on faktograficzny opis działań zbrojnych z września 1939 roku na terenie Galicji, łącznie z opisem obrony Lwowa przed Wehrmachtem oraz kwestią postawy organizacji ukraińskich wobec wkroczenia wojsk radzieckich 17 września 1939 roku. Artykuł ten zawiera także nawiązanie do losów jeńców polskich w niewoli sowieckiej.

Uzupełnieniem obrazu września 1939 jest dokonane przez Jacka Tebinkę w artykule *Wielka Brytania wobec sprawy polskiej w okresie dziwnej wojny* odwzorowanie głównych kierunków prowadzonej przez zachodnich sojuszników Polski, a zwłaszcza władze w Londynie polityki zagranicznej od pierwszych chwil wojny. Autor zwraca uwagę na złą dla Polski zależność pomiędzy biernością gabinetu premiera Neville'a Chamberlaine'a, a cyniczną polityką Stalina i agresją ZSRR na Polskę z 17 września 1939.

Na część drugą omawianego tomu składają się artykuły poświęcone prezentacji i analizie badań socjologicznych dotyczących pamięci II wojny światowej, jej zmian w odbiorze społecznym w porównaniu z okresem PRL-u, a także wskazujące na odbiór społeczny wobec idei utworzenia Muzeum II Wojny Światowej.

Pierwszy tekst autorstwa Andrzeja Szpocińskiego *II wojna światowa w badaniach socjologicznych (do roku 2009)*, stanowi zestawienie wcześniej prowadzonych badań związanych z szeroko rozumianą sferą pamięci II wojny światowej oraz wagi tego wydarzenia w świadomości historycznej społeczeństwa polskiego. Artykuł ten wskazuje także na zachodzące zmiany w sposobie postrzegania poszczególnych epizodów wojny.

Z ustaleniami A. Szpocińskiego koresponduje kolejny artykuł *II wojna światowa w pamięci współczesnego społeczeństwa polskiego*, autorstwa Piotra Tadeusza Kwiatkowskiego. Stanowi on prezentację wyników przeprowadzonych w 2009 roku badań socjologicznych na temat obrazu tego konfliktu zbrojnego w świadomości Polaków. Wskazują one, iż doświadczenie wojny stanowi w dalszym ciągu, pomimo upływu lat, centralny element polskiej pamięci historycznej. Obecnie funkcjonująca w świadomości społecznej pamięć II wojny światowej zawiera także liczne elementy przemilczane przez oficjalną historiografię PRL, jak np. agresja ZSRR z 17 września 1939 oraz stanowi swoisty pryzmat, przez który Polacy postrzegają świat współczesny oraz skomplikowane stosunki z sąsiadami Polski.

Uzupełnieniem części publikacji prezentującej rezultaty badań socjologicznych stanowi artykuł autorstwa Anny Kowalewskiej, Jacka Szuta oraz Małgorzaty Kwiatkowskiej *Postawy społeczne wobec idei Muzeum II Wojny Światowej*. Przedstawia on wyniki badań socjologicznych związanych z koncepcją utworzenia w Gdańsku Muzeum II Wojny Światowej. Wyniki badań wskazują na pozytywny stosunek większości respondentów do idei powołania do życia placówki muzealnej zajmującej się drugą wojną światową. Jednocześnie respondenci wskazywali na preferowany przez nich kształt muzeum, jako instytucji prezentującej w nowoczesny i otwarty sposób, z wykorzystaniem multimedków, zagadnienia związane z wojną.

Swoistą klamrą łączącą wyniki badań socjologicznych z głosem historyków, jest zapis debaty *Pamięć II wojny światowej*, moderowanej przez Dyrektora Muzeum II Wojny Światowej, Pawła Machcewicza. W trakcie debaty, dyskutanci: Włodzimierz Borodziej, Pavel Markovich Polian oraz Jochen Böhrler wskazali na zmieniające się interpretacje i wyobrażenia społeczne

dotyczące pamięci II wojny światowej w Polsce, Rosji oraz Niemczech. Zaakcentowano w trakcie dyskusji zarówno rolę badaczy i mediów, jak i animowanej przez władze polityki historycznej, jako zmienne konieczne do zrozumienia zmian świadomości społecznej w poszczególnych krajach związanej z pamięcią i wyobrażeniami społecznymi o II wojnie światowej.

Trzecia część omawianego tomu pokonferencyjnego poświęcona jest analizie procesów, które doprowadziły do przewyżczenia geopolitycznych skutków II wojny światowej, jakim był podział Europy pomiędzy dwa rywalizujące ze sobą bloki polityczno-militarne oraz supremacja ZSRR w Europie Środkowo-Wschodniej.

Zagadnienia te poruszył w swoim artykule *Podział Europy w latach 1945-1989. Długa droga od wyzwolenia przez zniewolenie do wolności* Dieter Bingen. Wskazuje on na rok 1945 jako punkt rozdzielnia się losów Europy zachodniej i wschodniej. O ile na zachodzie Starego Kontynentu koniec wojny stanowił niemal jednocześnie początek procesów związanych z integracją europejską oraz budowaniem z pomocą USA „państw dobrobytu”, o tyle dla Polski i innych krajów regionu był to początek wprowadzania systemu komunistycznego. Autor zauważa, iż rok 1945 stanowił zatem dla krajów Europy Środkowo-Wschodniej początek nowego zniewolenia. Istotnym elementem wyводу D. Bingena jest także wskazanie na polski wkład w obalenie komunizmu w tej części Europy, co związane było ze strajkiem w Stoczni Gdańskiej oraz powstaniem „Solidarności”.

Nawiązaniem do wspomnianych wyżej rozważań dotyczących końca II wojny światowej, jako momentu przełomowego dla państw Europy Środkowo-Wschodniej, będącego *de facto* porażką, jest artykuł Jerzego Holzera *Polska 1945. Wojna wygrana, czy przegrana*. Autor w swych rozważaniach, wskazując na różne aspekty zagadnienia, akcentuje, iż niezwykle trudno znaleźć jest jednoznaczną odpowiedź na tak postawione pytanie. Rok 1945 stanowił dla Polski z punktu widzenia geopolityki, strat terytorialnych oraz utraty suwerenności porażkę. Z drugiej jednak strony, koniec wojny stanowił moment wyzwolenia spod brutalnej okupacji niemieckiej, grożącej wyniszczeniem biologicznym Polaków.

Upadku komunizmu w krajach Europy Środkowo-Wschodniej oraz w ZSRR nie sposób analizować abstrahując od zjawisk takich jak rozwój technologii wykorzystywanych przez wojsko oraz nacisków lobby związanego z armią i przemysłem zbrojeniowym na władze cywilne. Całościowej analizie skomplikowanych procesów mających wpływ na zmianę układu sił

w Europie pod koniec lat 80. podjęła się w tekście *Rewolucja wojskowa a koniec komunizmu* Jadwiga Staniszkis. Autorka zaprezentowała w nim swoją autorską teorię tłumaczącą proces obalenia komunizmu w Polsce i innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej postępowaniem w technologii wojskowej, jaki nastąpił w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych i związanymi z nim stopniowymi zmianami, na zasadzie sprzężenia zwrotnego, priorytetów i polityki władz na Kremlu.

Dynamikę zmian dokonanych w czasie „jesieni ludów” 1989 oddaje w swym referacie *Rok 1989-europejski czas pamięci* Burkhard Olschowsky. Autor, doceniając wkład Polski i ruchu społecznego „Solidarność” w uruchomienie procesu odchodzenia od komunizmu w naszej części Europy, wskazuje jednocześnie na wagę obalenia muru berlińskiego, będącego najbardziej widowiskowy, symbolicznym aktem potwierdzającym odrzucenie ładu jałtańskiego. Oddając dynamikę przemian roku 1989, Olschowsky odwzorowuje jednocześnie dyplomatyczne negocjacje poprzedzające zjednoczenie Niemiec oraz wskazuje, iż wydarzenia roku 1989 są jeszcze stosunkowo słabo zakorzenione w świadomości historycznej Europejczyków, zdobywając dopiero w niej miejsce.

W podobnym tonie utrzymany jest również artykuł Aleksandra Smolara *Globalne konsekwencje 1989*. Główną tezę zaprezentowaną przez autora, jest niemożność określenia sposobu oraz formy w jakiej przemiany roku 1989 zakorzenią się w świadomości społecznej jako jedno z najważniejszych wydarzeń XX wieku. A. Smolar wskazuje przy tym na konieczność odejścia od spojrzenia europocentrycznego w rozważaniach dotyczących pamięci i dziedzictwa przełomu roku 1989, który poza Europą przyniósł także kilka innych wydarzeń: masakrę na Placu Tiananmen oraz wycofanie się Armii Czerwonej z Afganistanu. Sposób, w jaki wydarzenia 1989 zakorzenią się w pamięci zbiorowej poszczególnych społeczeństw, jest zdaniem autora, w obliczu zwiększającej się roli Chin na arenie międzynarodowej przy jednoczesnym zmniejszaniu się roli Europy, jako pierwszoplanowego aktora w stosunkach międzynarodowych, ciągle sprawą otwartą.

Podsumowanie tej części publikacji stanowi zapis dyskusji panelowej *Od zimnej wojny do wolności*. Uczestnicy moderowanego przez Irenę Lipowicz panelu: Andrzej Paczkowski, Dieter Bingen, Aleksander Smolar oraz Jadwiga Staniszkis dyskutowali na temat ekonomicznych, społecznych i politycznych aspektów przemian rozpoczętych w Polsce w 1989 roku, a *de facto* datujących się od powstania „Solidarność” w roku 1980. Paneliści

zastanawiali się również na etosem i dziedzictwem ruchu Solidarności oraz rolą Kościoła katolickiego w przemianach dokonanych w Polsce w 1989 roku. Postrzegając procesy integracji europejskiej i globalizacji jako szansę na zniwelowanie różnic w rozwoju pomiędzy wschodnią i zachodnią częścią Starego Kontynentu, dyskutanci zwrócili także uwagę na fakt, iż różnice te sięgają w swej genezie znacznie wcześniej niż do roku 1945, czyli momentu w którym zapoczątkowana została supremacja ZSRR w naszej części Europy.

Zawierający omówione powyżej teksty tom pokonferencyjny stanowi publikację czytelnie prezentującą liczne, złożone aspekty II wojny światowej oraz okresu powojennego, związanego bezpośrednio ze skutkami geopolitycznymi tego konfliktu zbrojnego. Publikacja ta stanowi dowód na wagę i długofalowość skutków II wojny światowej nie tylko w kontekście późniejszego podziału Europy, przełamanego dopiero w trakcie „jesieni ludów” w 1989 roku, lecz także na płaszczyźnie pamięci historycznej społeczeństw kształtującej wyobrażenia o miejscu poszczególnych krajów w Europie oraz stosunku do sąsiadów. Dogłębnie analizując poszczególne aspekty II wojny światowej oraz przemian roku 1989, autorzy artykułów tworzących publikację uchwycili jednocześnie *genius loci* miasta Gdańska, jako miejsca w którym rozpoczęła się zarówno II wojna światowa, jak i proces przezwycięzania jej skutków.

Łukasz Jasiński (Gdańsk)

Zdzisław Janeczek, *Poczet dowódców powstań śląskich 1919-1920-1921. Wybrane sylwetki*, Katowice 2009, ss. 476.

Powstania śląskie z lat 1919-1921 przyczyniły się z całą pewnością do przyznania odradzającej się Rzeczypospolitej jednej trzeciej Górnego Śląska. Trzecie powstanie śląskie wybuchło krótko po niekorzystnym dla Polski plebiscycie, po którym niemożliwe było przyłączenie całego górnośląskiego obszaru. Zryw powstańczy wymusił przyjęcie w Genewie przez Ligę Narodów jak najkorzystniejszego dla Polski podziału Górnego Śląska. Polsce przypadła ta część, na której znajdowała się większość górnośląskiego przemysłu.

Powstańcy śląscy, mimo, że prowadzili walkę z wielkim zacięciem i poświęceniem (np. trzecie z powstań trwało prawie dwa miesiące i było bardzo krwawe) nie tworzyli regularnej armii. Do walki rwali się przede wszystkim ochotnicy, śląscy górnicy i chłopi, których wspierali powstańcy wielkopolscy, czy legionści. Dowództwo spoczywało w rękach młodej i nielicznej kadry oficerskiej, wywodzącej się z byłych armii zaborczych (przede wszystkim pruskiej) oraz polskich formacji ochotniczych z okresu I wojny światowej. Co prawda nie otrzymali oni starannego wykształcenia wojskowego, ale za to dysponowali doświadczeniem wojennym, które wyrobiło u nich zdolności dowódcze i organizacyjne.

Prowadzone przez powstańców walki przypominały raczej wojnę partyzancką niż regularne działania zbrojne. Ale celem powstań nie było doprowadzenie do generalnego pokonania wroga, tylko przeprowadzenie swego rodzaju demonstracji politycznej, która stanowiłaby siłę nacisku na polityków mocarstw zachodnich. Formacje powstańcze nosiły bardziej znamiona armii rewolucyjnej niż regularnej. Zatem potrzebowały swoich bohaterów i przywódców, u których obok umiejętności *sensu stricto* wojskowych, dużą rolę odgrywały talenty polityczne oraz walory osobiste. Czy byli to „ludzie bez pojęcia o służbie” - jak ich wizerunek próbowała przedstawiać niemiecka propaganda, czy też byli to oficerowie prowadzący swoich żołnierzy do walki „siłą woli” i „mocą ducha”?

Odpowiedź na to pytanie z całą pewnością można odnaleźć w pracy Zdzisława Janeczka *Poczet dowódców powstań śląskich 1919-1920-1921*, w któ-

rej autor analizuje umiejętności i doświadczenia dowódców powstańczych oddziałów. Dochodzi on do wniosku, że „w naczelnym dowództwie armii powstańczej, mimo wszelkich jego niedomagań, błędów i ułomności, było więcej polotu operacyjnego, bardziej twórczo wykorzystywano wiedzę niż w szeregach niemieckich”.

Omawiana praca ma charakter popularno-naukowy i adresowana jest do szerszego kręgu czytelników. Prezentowane w niej portrety dowódców powstań śląskich były wcześniej, w latach 2005-2006, w bardziej lapidarnej formie publikowane na łamach Miesięcznika Społeczno-Kulturalnego „Śląsk”. W wydaniu książkowym zostały one rozwinięte oraz poprzedzone obszernym, analitycznym wstępem. Dzięki temu książka stanowi nie tylko swoiste kompendium wiedzy na temat przebiegu życiorysów wybitniejszych dowódców powstań śląskich, ale jest też próbą biografii zbiorowej tego środowiska.

Książka zawiera portrety biograficzne 35 dowódców powstań śląskich. Nie zostały one sporządzone z precyzją i zwięzłością jaka cechuje „Polski Słownik Biograficzny”. Stanowią one raczej formę krótkiego eseju, dzięki czemu mogą one być łatwiej przyswajalne przez czytelnika.

Za walory tej książki można uznać właśnie jej komunikatywność (napisana jest przystępnym językiem) oraz jej przejrzystą strukturę (wszystkie biogramy zostały opracowane według tego samego schematu, a wstęp został podzielony na części). Ogromną zaletą pracy jest jej bogata podstawa źródłowa. Autor przy opracowywaniu życiorysów przywódców powstań śląskich sięgnął nie tylko do wspomnień, pamiętników i współczesnej prasy, ale również wykorzystał dokumenty publikowane oraz źródła archiwalne.

Zdzisław Janeczek skupia się nie tylko na wątkach powstańczych dowódców śląskich insurekcji, ale także śledzi ich dalsze losy. Podkreśla w książce, że stanowili oni najliczniejszą grupę kombatancą na Górnym Śląsku, która próbowała odgrywać istotną rolę w życiu społecznym i politycznym autonomicznego województwa śląskiego. Autor książki wspomina także o udziale byłych powstańców śląskich w obronie Górnego Śląska przed atakiem Niemieckim w 1939 roku, a także o dramatycznym losie jaki stał się ich udziałem po klęsce wrześniowej. Ci którym nie udało się przedostać na emigrację i tam kontynuować walki z najeźdźcą najczęściej trafiali do niemieckich więzień, obozów koncentracyjnych, czy stawali się ofiarami niemieckich egzekucji. Po II wojnie światowej władze Polski Ludowej również nie oszczędziły represji niektórym spośród dowódców

powstań śląskich, którzy przeżyli wojenną zawieruchę. Biografie te pokazują jak wielką cenę musieli wciąż płacić ci, dla których najważniejszą wartością była ojczyzna. Płacili poświęceniem własnego życia.

Niniejsza praca wypełnia lukę jak istniała dotychczas w literaturze historycznej w zakresie zbiorowej biografii dowódców powstań śląskich. Stanowi ona niezwykle pożyteczne kompendium wiedzy, jednak nie wyczerpuje tematu do końca. Książka ta powinna stać się punktem wyjścia do opracowania wielotomowego słownika biograficznego powstańców śląskich.

Tomasz Chinciński (Gdańsk)

