

UNIVERSITAS GEDANENSIS

t. 41

UNIVERSITAS GEDANENSIS

PÓŁROCZNIK

R. 23

2011

t. 41

Universitas Gedanensis, t. 41

Redaktor naczelny
Ks. Zdzisław Kropidłowski

Sekretarz redakcji
Jan Grzanka

Kolegium redakcyjne:
Janusz Jasiński, Feliks Krause, ks. Janusz Mariański,
Marian Pawlak, Aurelia Polańska, Dariusz Spychała,
Władysław Zajewski

Korektor
Katarzyna Kornicka

Projekt okładki
Sylwia Mikołajewska

Wydawca
Uniwersytet Trzeciego Wieku Archidiecezji Gdańskiej
ul. Ks. Zator-Przytockiego 3
80-245 Gdańsk
tel. 608 358 244
NIP 957-103-71-36

Druk
Mała Poligrafia Redemptorystów
ul. Wysoka 1
33-170 Tuchów

Nakład 120 egzemplarzy

ISSN 1230-0152

Spis treści

Jan Grzanka, <i>Bycie a ontologia fundamentalna z elementami teorii czasowości w ujęciu Martina Heideggera</i>	7
Ondrej Štefaňak, <i>Atmosfera religijna w rodzinie i postawy moralne młodzieży słowackiej. Na przykładzie diecezji spiskiej</i>	31
Przemysław Hubert Dorszewski, <i>Stan badań nad klasztorem kanoników regularnych w Trzemesznie</i>	47
Agnieszka Kobus, <i>Z dziejów miejscowości i kościoła w Łęgowie</i>	61
Jerzy Konieczny, <i>Piśmiennictwo polskie na kartach kalendarzy pomorskich czasu niewoli</i>	79

Contents

Jan Grzanka, <i>Existence and fundamental ontology with elements of Heidegger's theory of temporality</i>	28
Ondrej Štefaňak, <i>Religious Atmosphere in the Family and Moral Attitudes of Slovak Youth. On an Example of Spiš Diocese</i>	46
Przemysław Hubert Dorszewski, <i>The state of research on the monastery of regular canons in Trzemeszno</i>	59
Agnieszka Kobus, <i>The history of Legowo and its parish</i>	78
Jerzy Konieczny, <i>Polnisches Schrifttum auf den Blättern von Pommerschen Kalendern in der Zeit der Unfreiheit</i>	96

Recenzje

Janusz Mariański, <i>Religia w społeczeństwie ponowoczesnym</i> , Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, ss. 296. (Rec. Dariusz Tułowiecki)	97
Klejnot polskiej myśli filozoficznej. <i>Encyklopedia filozofii polskiej</i> , t. I – II, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011. (Rec. Feliks Krause)	107
Christopher S. Mackay, <i>Starożytny Rzym. Historia wojskowa i polityczna</i> , tłum. W. Gałęska, L. Otrębski, M. Stopa, Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, Warszawa 2009, ss. 512. (Rec. Dariusz Spychała)	112
Henryk Kocój, <i>Dyplomaci pruscy o powstaniu kościuszkowskim</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, ss. 730. (Rec. Marian Marek Drozdowski)	123

Jan Grzanka (Gdańsk)

Bycie a ontologia fundamentalna z elementami teorii czasowości w ujęciu Martina Heideggera

Abstrakt: Ontologia, do czasu Heideggera, była w historii filozofii utożsamiana z teorią bytu. Heidegger zakwestionował takie podejście, przedmiotem ontologii nie powinien być byt, tylko bycie bytu. Hermeneutyka Heideggera jest hermeneutyką egzystencjalną, opiera się na analityce egzystencjalnej, która w opinii autora Bycia i czasu winna być rozjaśnieniem sensu bycia. Bycie nie ma charakteru możliwego bytu, jest skryte, jest tym, co nie pokazuje się bezpośrednio tworząc sens i podstawy każdego bytu. Heidegger w sposób metaforyczny określił bycie, jako prześwit, w który wychodzi to, co jest, a jednocześnie sam prześwit nie jest w sposób bezpośredni widziany. Dasein jest to sposób odnoszenia się do bycia na sposób „tu oto”, aby sposób odnoszenia się do bycia był możliwy musi być bycie, które nie sprowadza się do Dasein, gdyż bycie jest czymś innym od Dasein. Dasein jest tym co stawia pytanie o bycie. Dasein jest zawsze wobec świata, ale zawsze może się wobec świata zdystansować i w przeciwieństwie np. do zwierzęcia może powiedzieć „oto jestem”. Dasein jest bytem szczególnie wyróżnionym, jest to bowiem jedyny byt, który jest w stanie w rozumiejący sposób odnieść się do bycia. W tej relacji bytu wyróżnionego do własnego bycia ukazuje się nam różnica między tym, co jest – bytem, a jest – byciem. Heidegger nazywa tę różnicę: „różnicą ontologiczną”. Człowiek jest o tyle, o ile jest w strukturze Dasein. Człowiek jest zawsze „tu oto” wobec świata i zawsze może się zdystansować wobec swojego bycia. „Tu oto” znaczy, że jest już w świecie. Gdy dochodzi do sytuacji ekstremalnej i umieramy to nie ma już żadnego „my”. Nie ma już prześwitu, który staje się byciem powołując egzystencję Dasein. Człowiek stawia pytanie o sens bycia bo jego bycie jest rozumieniem bycia. To nie jakość egzystencji, ale sens nadaje życiu wartość. Poszukiwanie sensu bycia jest odkrywaniem samego bycia które jest skryte również ze względu na zróżnicowanie naszego odbioru tego co w nas jest ontyczne i ontologiczne.

Ontyczny oznacza, że Dasein jest związany z konkretnym bytem; ontologiczny, iż związany jest z teorią bytu, ze strukturą tej teorii. Ontologicznie jesteśmy najdalsi dlatego, że gdy w życiu zastanawiamy się nad strukturą bycia, która nas określa, kierujemy się jakąś wykładnią życia. Nie ma właściwej odpowiedzi na pytanie o sens bycia, bo żadna odpowiedź nie jest właściwa, wszystkie nasze odpowiedzi są zbyt krótkie, ograniczone. Dasein jest rzuconym projektowaniem. Będąc „tu oto” jestem również projektujący, otwarty na przyszłość. Mogę coś projektować tylko dlatego, że jestem rzucony w przyszłość. Przyszłość to nie jest to co będzie, ale jest ona obecna w terażniejszości, w tym co jest obecnie, jak i w tym co już było. Jesteśmy rzucony w konkretną sytuację historyczną, życiową, która modeluje nasze projektowanie. Przeszłość to nie to co obecne było, a przyszłość to nie to co obecne tylko, że później. Nie można odizolować terażniejszości od przyszłości i przeszłości. Dla Heideggera czasowość stanowi kluczowy element jego filozofii, istotę bycia Dasein, stanowi umiejętność odbierania czasu. „Teraz” jest efektem abstrakcji, na poziomie fenomenologicznym nie ma czegoś takiego jak źródłowe „teraz”. Teraz jako mgnienie sekundy, określane jest przez Heideggera jako „okamgnienie”. Nasze matematyczne doświadczanie czasu, ma niewiele wspólnego ze źródłowym doświadczaniem czasu. Czasowość nie jest najpierw bytem, z którego wylania się przeszłość, przyszłość i terażniejszość, ale jej istotą jest uczasowienie w jedność ekstaz. Dla Heideggera w czasowości przyszłość tworzy ekstazę kluczową mającą pierwszeństwo przed pozostałymi. Nasze odczuwanie czasowości wiąże się ściśle z naszym rozumieniem sensu bycia. Czasowość jest to umiejętność odbierania czasu. Dasein egzystuje dziejowo, gdyż egzystuje czasowo. Heidegger rozróżnia sposób życia właściwy i sposób życia upadły. Upadanie jest upadaniem w egzystencje nie właściwą, w taką która przejawia się w gadaniu, ciekawości, krzątaniu, pozorowanej mowie, pozorowanym działaniu. Życie upadłe nie jest czymś złym, ale nie wolno nam zapomnieć o życiu właściwym, bo życie właściwe jest drogą, której bliżej do poszukiwanej odpowiedzi o sens bycia. Nie ma możliwości nieustannego życia życiem właściwym. Skierowanie się w stronę śmierci czyni z życia Dasein przedbieg, który wyznacza właściwą mu przyszłość. Dasein realizujące się w swym

byciu – jako będące – ma możliwość przyjścia do siebie od strony przyszłości, w której na pewno napotyka śmierć. Śmierć możemy doświadczyć jedynie jako śmierć innego. Śmierć pozwala popatrzeć na moje życie i zauważyć wybór jaki mam między różnymi możliwościami. Dasein zawsze będzie miał możliwość wyboru, można go traktować jako rzecz ale nigdy nie można go sprowadzić do rzeczy, nigdy nie można go uprzedmiotowić. Doświadczam śmierci jako najgłębszej części mojej egzystencji, niedoścignionej części. Specyficzny stosunek do mojej śmierci polega na tym, że ja bardzo bym chciał doświadczyć go jako fakt (tak jak doświadczam śmierć innego). To właśnie moja śmierć otwiera we mnie przestrzeń wolności we wszystkim co robię.

Słowa kluczowe: *Dasein*, bycie, ontyczność, ontologiczność, czasowość.

1. Heideggera metoda fenomenologiczna i hermeneutyczna

W badaniach ontologicznych, Heidegger posłużył się metodą fenomenologiczną, ale sposób w jaki ją stosował, jak i przedmiot tej metody różniły się od dotychczas praktykowanych w filozofii. Ontologia, do czasu Heideggera, była w historii filozofii utożsamiana z teorią bytu. Stanowiła dziedzinę, której przedmiotem miała struktura bytu. Heidegger zakwestionował takie podejście, przedmiotem ontologii nie powinien być byt, tylko bycie bytu. Bycie, według Heideggera, jest bardziej źródłowe w stosunku do bytu, gdyż tylko dzięki niemu byt jest bytem.

Również, w sposobie stosowania metody fenomenologicznej Heidegger różnił się od swojego wielkiego poprzednika, Husserla, według którego przedmiot fenomenologicznego opisu stanowi naocznościowy ogląd. Ogląd który w wyniku redukcji fenomenologicznych dany jest naszej świadomości w jego czystej postaci. Fenomenologiczny opis powinien „źródłowo” oddać uchwycona intuicyjnie rzecz, jak pisze Paweł Dybel w książce *Granice rozumienia i interpretacji*: „[...] opisujący najpierw postrzega i ujmuje źródłowo rzecz, a następnie stara się wiernie opisać to postrzeżenie, co zakłada, że jego słowa przylegają do rzeczy niczym koszula do mokrego grzbietu.”¹ Dla Heideggera opis fenomenologiczny nie polega na wiernym opisie rzeczy podanej „źródłowo”, a następnie na jej zrozumieniu. Uważa bowiem, że w momencie

¹ P. Dybel *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Wydawnictwo Universitas, Kraków, 2004, s. 51

„źródłowego” ujęcia następuje jednocześnie jej *wykładanie*, które jest właśnie jej rozumieniem. „*Wykładanie rzeczy nie jest – jak opis u Husserla – dodatkową czynnością, która nakłada się na rozumienie rzeczy, ale samo rozumienie rzeczy jest jej wykładaniem.*”² Według Heideggera rozumienie tak ujęte nie dokonuje się z perspektywy świadomości potraktowanej, jako podmiot naocznego oglądu, ale należy do sposobu bycia *Dasein*. Różnica między fenomenologią Husserla, a Heideggera polega między innymi na tym, że ta ostatnia: „*Nie powinna [...] wychodzić od ‘naoczności’, jeśli naoczność tę pojmować jako naoczność ‘przedmiotów’, bytu rzeczowego, lecz musi mu przewodzić rozumienie.*”³ Chodzi tu o rozumienie i *wykładanie* przez *Dasein* sensu bycia rzeczy.

Podstawowe pytanie, postawione przez Heideggera w *Byciu i czasie* dotyczy bardziej sensu bycia niż samego bycia. Heidegger stawia pytanie o sens bycia w różnych konfiguracjach: Jaki bycie ma sens? Jakie ma to znaczenie dla ludzkiej egzystencji? Jak człowiek rozumie sens bycia? Odpowiedź znajduje używając metody fenomenologicznej, której nadaje znamiona hermeneutyki. Gdy stosujemy metodę hermeneutyczną w badaniu jakiegoś dzieła, to próbujemy wydobyć jego sens, zrazu który jest niezrozumiały. Dokonujemy więc interpretacji tego dzieła, szukając źródeł historycznych. Heidegger metodę hermeneutyczną stosuje by odsłonić sens bycia. „*Fenomenologia jestestwa (Dasein – J.G.) jest ‘hermeneutyką’ w pierwotnym tego słowa znaczeniu, wedle którego jest to interpretowanie.*”⁴ W ujęciu Heideggera fenomenologia *Dasein* jest tożsama z hermeneutyką, co uwidacznia się w trakcie analizy bycia, które w całej tradycji metafizycznej zachodu zostało w filozofii zapomniane. „*Jeżeli ‘jest’ bez bliższej wykładni odniesiemy do bycia, wtedy bycie bez przeszkód przedstawiamy sobie jako ‘byt’ na kształt znanego nam bytu, który skutkuje jako przyczyna i jako skutek jest uskuteczniany. Parmenides mówi ‘właśnie bycie jest’. W tych słowach kryje się pierwotna tajemnica dla wszelkiego myślenia. Być może ‘jest’ daje się orzekać we właściwy sposób tylko o byciu, tak że żaden byt nie ‘jest’ i nigdy naprawdę nie może ‘być’.*”⁵

² P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji...*, s. 51

³ O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, Czytelnik, Warszawa, 2002, s. 77

⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas...* s. 53.

⁵ M. Heidegger, *Budować mieszkać myśleć, eseje wybrane*, Czytelnik, Warszawa, 1977, s. 96,97.

2. Projekt ontologii fundamentalnej

W filozofii zajmowano się głównie bytem, jego atrybutami i przypadłościami, pomijając to, co czyni go bytem – jego *bycie*. Taki stan rzeczy trwał praktycznie od Arystotelesa do Kanta. Jednakże dociekania dotyczące tylko bytu pomijają kwestie bycia tego bytu. Heidegger, zauważa: „*Bycie* było co prawda we wszystkich dotychczasowych ontologiach ‘zakładane’, ale nie jako pojęcie do dyspozycji – nie w postaci, w jakiej jest poszukiwane.”⁶ Heidegger proponuje nowy rodzaj ontologii, która zajmie się byciem bytu. Analizy chce dokonać, jak już wcześniej pisałem, za pomocą metody fenomenologicznej, a dokładniej przy pomocy fenomenologii hermeneutycznej. „*Za’ fenomenami w sensie fenomenologii z istoty nie stoi nic innego, jednakże to, co ma być fenomenem, może być skryte.*”⁷

Myśl filozoficzna Heideggera najpierw przybiera postać hermeneutyki *Dasein* przybierającej postać analityki struktur egzystencjalnych, która ma stworzyć podstawę do dokonania hermeneutyki samego *Bycia*. Według Heideggera, każda ontologia, która nie podejmuje się tego zadania nie będzie w stanie wypełnić swojego zamysłu.

„*Wszelka ontologia, niezależnie od tego, jak bogatym i spójnym systemem kategorii dysponuje, pozostaje z gruntu ślepa i będzie wypaczeniem swego najbardziej swoistego zamysłu, jeśli nie rozjaśni najpierw w sposób dostateczny sensu bycia, pojmując to rozjaśnienie jako swe fundamentalne zadanie.*”⁸

Aby wypełnić zadanie rozjaśnienia sensu bycia niemiecki filozof proponuje znalezienie innego sposobu podejścia do tego podstawowego fenomenu ontologii fundamentalnej. Uważa, iż to rozjaśnienie nie może wychodzić od analizy bytu jako bytu. Pisze, iż o byciu nie możemy opowiadać jakiejś historii sprowadzającej bycie bytu do innego bytu. Metafizyka w zasadniczej części swej historii zajmowała się bytem rozpatrywanym pod kątem kwestii przestrzennych. Podejście takie, wyróżniające byt, jest w naturalny sposób bliższe naturze ludzkiej. Skoncentrowanie się na tej charakterystyce spowodowało, iż umknęła powszechnej uwadze czasowa charakterystyka tego bytu. „*Bycie bytu samo nie ‘jest’ bytem. Pierwszy krok filozoficzny ku zrozumieniu problemu bycia polega na tym, by [...] ‘nie opowiadać jakiejś historii’, tzn. nie określać pochodzenia bytu jako bytu przez sprowadzanie go do innego bytu, tak jakby bycie miało charakter jakiegoś możliwego bytu. Bycie jako*

⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*,... s.12.

⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*,... s. 51.

⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*,... s. 17.

to, o co pytanie pyta, wymaga więc własnego sposobu okazywania, które różni się od odkrywania bytu.⁹ Wyobraźnia łatwiej operuje kategoriami przestrzennymi niż czasowymi. Struktura języka lepiej nadaje się to tego, by opisywać strukturę bytu niż strukturę bycia. Bycie nie ma charakteru możliwego bytu, wymaga; „[...] własnego sposobu okazywania, które w sposób istotny różni się od odkrywania bytu.”¹⁰ Relacje, jakie następują pomiędzy byciem, a bytem nie są wyraźne i jednoznaczne. Heidegger zauważa, iż „Byt może zostać określony w swoim byciu, mimo że nie będzie przy tym dostępne wyraźne pojęcie sensu bycia.”¹¹ Chcąc odkryć to, co jest skryte, trzeba znaleźć inny sposób podejścia, niż do tego co jawne.

To, co „jest” pokazuje się najczęściej w sposób bezpośredni, jako różnego rodzaju byt. Natomiast bycie jest tym, co nie pokazuje się bezpośrednio (mimo tego, że jest na wierzchu), ale pozostaje w ukryciu, tworząc sens i podstawy każdego bytu. Heidegger w sposób metaforyczny określił bycie, jako prześwit, w który wychodzi to, co jest, a jednocześnie sam prześwit nie jest w sposób bezpośredni widziany. Wg Heideggera ukierunkowanie bytu na bycie wynika z istotowego ukonstytuowania się samego *Dasein*. Jest to założenie, które nie ma charakteru aksjomatu, na bazie którego budowany byłby jakiś ciąg twierdzeń. Nie chodzi tu bowiem o jakiś uzasadnienie czegoś po przez jakiś wywód, ale o odsłonięcie podstawy i pokazanie jej.

3. *Dasein* – „bycie oto”

„Jestestwo¹² (*Dasein* – J.G.) to byt, który się w / swym byciu do tego bycia rozumiejąco odnosi. [...] Jestestwo (*Dasein* – J.G.) egzystuje. Jestestwo (*Dasein* –

⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*,... s. 9.

¹⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*,... s. 9.

¹¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*,... s.12.

¹² W tłumaczeniu *Sein Und Zeit (Bycie i czas)* Wydawnictwo PWN, Warszawa 1994, Bogdan Baran zaproponował tłumaczenie *Dasein* jako „jestestwo”. Za Pawłem Dyblem z książki *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera* przytaczam przypis: „Zaproponowany przez Bogdana Barana przekład *Dasein* jako ‘jestestwo’ jest nie tylko nieadekwatny, ale sugeruje coś dokładnie przeciwnego niż to, co zawiera oryginał. *Dasein* to bowiem udosłownione przez Heideggera niemieckie słowo znaczące ‘istnienie’, w wyniku czego przybiera ono całkiem nowe znaczenie, które oddane dosłownie znaczy po prostu ‘bycie oto’, czyli bycie już otwartym na świat. Znaczenie to w słowie ‘jestestwo’ całkowicie zanika, zamiast tego pojawia się sugestia, że chodzi o jakiś ‘żyjący byt’, który równie dobrze może być bytem ludzkim lub zwierzęcym. Innymi słowy, ‘jestestwo’ sytuuje się całkowicie na poziomie ontycznym, natomiast poziom ontologiczny jest w nim nieobecny. Znacznie adekwatniejszy wydaje mi się zaproponowany przez Krzysztofa Michalskiego termin ‘byt przytomny’, gdyż implikuje on sobą ową ‘otwartość’ *Dasein* na świat. Ale ponieważ również ten termin

*J.G.) jest ponadto bytem, którym zawsze jestem ja sam*¹³. *Dasein* jest to sposób odnoszenia się do bycia na sposób „tu oto”, aby sposób odnoszenia się do bycia był możliwy musi być bycie, które nie sprowadza się do *Dasein*, gdyż bycie jest czymś innym od *Dasein*. Bez otwarcia się na bycie nie było by bycia, nie ujawniło by się.

Dasein jest tym co stawia pytanie o bycie. Może to pytanie postawić, gdyż ma określoną strukturę egzystencjalną i dzięki temu egzystuje w określony sposób. Jest to egzystowanie na sposób *Dasein*. „*Samo to bycie, do którego jestestwo (Dasein - J.G.) może się tak lub owak odnosić i do którego zawsze jakoś się odnosi, nazywamy egzystencją.*”¹⁴ Heidegger przypisuje *Dasein* konstytutywną możliwość odnoszenia się do bycia. Wtedy *Dasein* będzie egzystować w sposób właściwy. „*Nicią przewodnią analizy tego bycia jest egzystencja, która została z góry określona jako istota jestestwa (Dasein - J.G.). Termin „egzystencja” oznacza formalnie: jestestwo (Dasein - J.G.) ‘jest’ jako rozumiejąca możliwość bycia, której w swym byciu chodzi o nie jako o własne.*”¹⁵ Bycie jest bardziej źródłowe niż człowiek, bardziej niż *Dasein*, objawia się jako prześwit. Bycie jako otwartość jest horyzontem, punktem odniesienia w świetle którego zjawia się *Dasein* - człowiek otwarty na otwartość.

Tylko dlatego, że egzystujemy jako rozumiejące *Dasein* ujawnia się nam świat. Bez nas jest pustka. Również odwrotnie; rozumienie własnego bycia przez *Dasein* jest możliwe tylko po przez odniesienie się do świata. „*Zgodnie ze swym sposobem bycia jestestwo (Dasein - J.G.) ma raczej skłonność do rozumienia*

ma bardzo umowną postać, zdecydowałem się pozostać przy oryginalnym niemieckim terminie, którego znaczenie poniżej: Dasein: byt, który istnieje jako zawsze już otwarty na świat i na siebie, dlatego też – w odróżnieniu od innych bytów – może o sobie powiedzieć: ‘Oto (już zawsze) jestem (w świecie)’. (P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Wydawnictwo Universitas, Kraków, 2004, s. 49). Warto zauważyć, iż sam tłumacz Sein Und Zeit (Bycie i czas), Bogdan Baran w książce *Saga Heideggera* potwierdza iż słowo *Dasein* jest w zasadzie nieprzetłumaczalne: „Nieprzetłumaczalna etymologia słowa *Dasein*, ‘jestestwo’, zawiera złożenie Da-sein przy czym da sein znaczy: być tutaj, być obecnym w danym momencie i miejscu.” (B. Baran, *Saga Heideggera*, Instytut Teologiczny XX. Misjonarzy, Kraków, 1988, s.50). W związku z powyższym w pracy niniejszej będę używał nie przetłumaczonego określenia *Dasein*, a w przypadku cytowania tłumaczeń wszędzie tam gdzie jest używane określenie „jestestwo” będę dopisywał w nawiasie oryginalne określenie *Dasein*. Bogdan Baran zastosował tę metodę na str. 18 *Bycia i czasu* tłumacząc Heideggera, cytuje: „[...].dlatego też termin ‘jestestwo’ (*Dasein*) został wybrany na oznaczenie tego bytu jako czysty wyraz bycia.”, ale już w dalszej części książki stosował wyłącznie określenie „jestestwo”.

¹³ M. Heidegger, *Bycie i czas*,... s. 74.

¹⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*,... s. 18.

¹⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*,... s. 325.

własnego bycia na podstawie (aus) tego bytu, do którego się ono ciągle i od początku istotowo odnosi, na podstawie „świata”.¹⁶ *Dasein* jest zawsze wobec świata, ale zawsze może się wobec świata zdystansować i w przeciwieństwie np. do zwierzęcia może powiedzieć „oto jestem”. „Istota tego bytu (*Dasein* - J.G.) leży w jego odniesieniu do bycia”¹⁷. Ze względu na tę możliwość, *Dasein* jest bytem wyróżnionym. Dlatego, że *Dasein* jest bytem rozumiejącym, bycie może postawić pytanie o sens bycia. *Dasein* jest bytem szczególnie wyróżnionym, jest to bowiem jedyny byt, który jest w stanie w rozumiejący sposób odnieść się do bycia. Sens bycia jest zagadką, na którą otwiera się *Dasein* zadające pytanie. Istotą *Dasein* jest trud próby zrozumienia własnego bycia, co stanowi charakterystykę *Dasein*, jako swoistego bytu. „*Jestestwo* (*Dasein* - J.G.) określa siebie jako byt zawsze na podstawie możliwości, którą ono jest i którą w swym byciu jakoś rozumie.”¹⁸ Tak więc, *Dasein* określa siebie na podstawie możliwości, które się nań składają realizują w jego byciu. Wydaje się, jakby wstępne rozumienie tego bycia zakreślało horyzont świata *Dasein*.

Specyfiką tego bytu jest rozumiejące odnoszenie się do własnego bycia. „*Jestestwo* (*Dasein* - J.G.) jest tak, aby będąc rozumieć coś takiego jak bycie”¹⁹. W tej relacji bytu wyróżnionego do własnego bycia ukazuje się nam różnica między *tym, co jest* – bytem, a *jest* – byciem. Heidegger nazywa tę różnicę: „różnicą ontologiczną”. Jedynym znanym bytem o takich cechach jest człowiek, który jako jedyny wchodzi w strukturę *Dasein*. Człowiek jest o tyle, o ile jest w strukturze *Dasein*, należy zauważyć, że w tej perspektywie nie jest istotne fizyczne istnienie człowieka. O człowieku możemy mówić o ile istnieje struktura *Dasein*. Nie można mówić o człowieku poza tą strukturą. Twórcą struktury może być Bóg, ale niekoniecznie. Heidegger przyjmuje postawę agnostyczną, gdyż uważa, że w analizie filozoficznej możemy mówić tylko o fenomenach, natomiast rozważania o Bogu uznaje za obce filozofii.

„*Jestestwo* (*Dasein* - J.G.) jest [...] bytem, którym zawsze jestem ja sam.”²⁰ Nie można wykluczyć, że potencjalnie istnieje jakiś inny byt który egzystuje na sposób *Dasein*, ale jest to założenie czysto teoretyczne. Na ten moment, wiemy że na sposób *Dasein* egzystuje tylko człowiek. Człowiek jest zawsze „tu oto” wobec świata i zawsze może się zdystansować wobec swojego by-

¹⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 23.

¹⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 12.

¹⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 60.

¹⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 25.

²⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 74.

cia. „Tu oto” znaczy, że jest już w świecie. Może zadać pytanie czym jest to moje bycie, jaki jest sens bycia? Próbą odpowiedzi na te pytania są tworzone mity i symbole. „Bycie oto” jest to struktura sposobu bycia. „*Rozumienie bycia samo jest określeniem bycia jestestwa (Dasein – J.G.)*.”²¹ Zatem rozumiejące odnoszenie się *Dasein* do swego bycia jest niezbędne, aby jestestwo (*Dasein – J.G.*) odsłoniło sens swego bycia. Celem Heideggera w *Sein Und Zeit* jest wydobycie ludzkiego sposobu bycia, gdyż ono może nam zobrazować sposób bycia *Dasein*. Od samego momentu narodzin doświadczamy siebie jako rzuconych w ten świat i zawsze doświadczamy tej relacji ze światem. „*Jako rzucone, jestestwo (Dasein – J.G.) jest rzucone w ‘egzystencje’*. Egzystuje ono jako byt, który ma być takim, jakim jest i jakim może być.”²² Gdy dochodzi do sytuacji ekstremalnej i umieramy to nie ma już żadnego „my”. Kończy się bycie i kończy się nasza relacja wobec świata. Nie ma już prześwitu, który staje się byciem powołując egzystencje *Dasein*. Nie możemy wyobrazić sobie naszej relacji do świata w którym nas już nie ma, gdyż my zawsze w tym świecie jesteśmy, gdy taka relacja istnieje. Gdy się kończy to nie ma już tego światła, które wpadając w prześwit otwiera nas na bycie. Nie ma tej skrytości pojawiającej się w prześwicie. *Dasein* tworzy tę relację poprzez rozumiejące odnoszenie się do własnego bycia i nie jest w stanie jej sobie wyobrazić wychodząc poza to odnoszenie, gdyż rozumienie bycia polega na tym, że pytamy o sens bycia, a takie pytanie w tej sytuacji nie ma już sensu.

Człowiek stawia pytanie o sens bycia bo jego bycie jest rozumieniem bycia. Człowiek może i musi postawić takie pytanie, gdyż sposób w jaki rozumie swoje bycie determinuje sens jaki temu byciu nadaje. Nawet wtedy gdy znajduje się w sytuacji, gdy nie widzi sensu swego bycia to paradoksalnie ta sytuacja świadczy o tym, że jest ono dla niego kwestią kluczową. Potwierdzeniem tej fundamentalnej kwestii egzystencji *Dasein* są przypadki ekstremalne, którym podawany jest człowiek np. w niewoli, czy w więzieniu w których to sens życia może decydować o przetrwaniu lub nie. Świadczy to o tym jak dalece niezbędne jest poszukiwanie sensu bycia. Potoczne, nihilistyczne stwierdzenie, że życie nie ma sensu, dowodzi tego jak bardzo sens życia (bycia) jest kluczowym zagadnieniem dla każdego, i chyba nie należy nikogo przekonywać, że nadanie swemu życiu (byciu) sensu, jest najbardziej istotne dla jego egzystencji. To nie jakość egzystencji, ale sens nadaje życiu wartość.

²¹ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 18.

²² M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 388.

4. Ontyczność, a ontologiczność Dasein

Inne istotne rozróżnienie, którym posługuje się Heidegger dotyczy tego, (co jest skryte ze względu na zróżnicowanie naszego odbioru) co w nas jest ontyczne, a co ontologiczne. „Ontycznie jesteśmy sobie najbliżsi, a ontologicznie najdalsi. „To, co ontycznie najbliższe i znane, jest ontologicznie najdalsze, nie poznane i w swym ontologicznym znaczeniu ciągle przeoczone.”²³ Ontyczny oznacza, że *Dasein* jest związany z konkretnym bytem; ontologiczny, iż związany jest z teorią bytu, ze strukturą tej teorii. „Ontycznie rzecz biorąc jestestwo (*Dasein* – J.G.) nie jest tak nam tylko bliskie czy nawet najbliższe – to wręcz my sami zawsze nim ‘jesteśmy’. Pomimo to (a może właśnie dlatego) jest ono ontologicznie najdalsze.”²⁴ Ontyczny odbiór *Dasein* jest w naturalny sposób nam bliski natomiast specyficzne ukonstytuowanie bycia *Dasein* jest zakryte i przez to najdalsze. Ontycznie jesteśmy sobie najbliżsi gdyż bycie jest immamentnie związane z nami. Ontologicznie jesteśmy najdalsi dlatego, że gdy w życiu zastanawiamy się nad strukturą bycia, która nas określa, kierujemy się jakąś wykładnią życia. „A zatem jestestwu (*Dasein* – J.G.) przysługuje wieloraki prymat wobec wszelkiego innego bytu. Po pierwsze, prymat ‘ontyczny’: bycie tego bytu określa egzystencja. Po drugie, prymat ‘ontologiczny’: jestestwo (*Dasein* – J.G.) ze względu na określający je charakter egzystencji samo w sobie jest „ontologiczne”.²⁵ Ontyczne odnosi się do bycia bytu jako takiego, to jest tak, jak go doświadczamy na co dzień, dlatego *Dasein* jest ontycznie nam najbliższy, gdyż ontyczna jest zasada naszego bycia, ale zrozumienie go jest niezwykle trudne, dlatego ontologicznie *Dasein* jest nam najdalszy. *Dasein* – „tu oto” jest nam bliskie i oczywiste. Tak bardzo bliskie i oczywiste gdyż my nim jesteśmy, jesteśmy tożsami z nim. Ontologicznie jest najdalszy, gdyż nie widzimy jego struktury. Ontycznym wyróżnikiem *Dasein* jest to, że istniejemy ontologicznie, a to znaczy, że odnosimy się do naszego bycia, pytamy o to bycie, jesteśmy w jakiejś relacji do bycia. „Bycie – to nie jest ani Bóg, ani zasada świata. Bycie jest dalej i zarazem bliżej człowieka niż wszelki byt, czy będzie nim skała, zwierzę, dzieło sztuki, maszyna, anioł czy Bóg. Bycie jest tym najbliższym. Lecz bliskość owa pozostaje dla człowieka czys co najdalsze.”²⁶

²³ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 61.

²⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 22.

²⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 19.

²⁶ M. Heidegger, *Budować mieszkać myśleć, eseje wybrane*, Czytelnik, Warszawa, 1977, s. 93.

Nie ma właściwej odpowiedzi na pytanie o sens bycia, bo żadna odpowiedź nie jest właściwa. Nie znaczy to, że wszystkie nasze odpowiedzi są fałszywe, one są po prostu zbyt krótkie, ograniczone. Nie ujawniają tego co to jest sens bycia, bo tego nie mogą ujawnić, bo to jest jak horyzont. Ale dlatego takie pytania należy właśnie stawiać. Sens bycia wypływa nie jako bezpośrednia odpowiedź na to podstawowe pytanie, ale z faktu, że to pytanie jest stawiane. Stawiane jest przez całe życie i nieustannie poszukujemy na nie odpowiedzi, których próbują nam udzielić religie, mity schizmy, sekty czy też różne teorie życia szczęśliwego. Heidegger twierdzi, że otrzymane odpowiedzi są na poziomie ontycznym. Mają one za zadanie przekonać nas o sensowności tego co robimy, ale wszystko to dokonuje się na poziomie bycia upadłego.

Dasein może się wydarzyć w prześwicie bycia, tylko dlatego, że bycie jest istotowo dalsze niż wszelki byt, ponieważ jest samym prześwitem w którym byt może zaistnieć. Bycie wiąże się z istotą człowieka, nie stwarza tego związku, ani go nie powoduje, ofiarowuje go jako coś, co myśleniu jest udzielane przez bycie, jako ta możliwość jaką otrzymuje *Dasein* stawiając pytanie o sens bycia. Dlatego myślenie może otworzyć się na bycie, gdyż samo tą możliwością zostało obdarzone.

Heidegger uważa, że istota przytomnego bycia leży w jego ek-sisten-cji. „*Ek-sistencja może być orzekana wyłącznie o istocie człowieka, to znaczy wyłącznie o ludzkim sposobie „bycia” bo tylko człowiekowi, jak daleko sięga nasze doświadczenie, udzielono ek-sistencji. Dlatego nie można nigdy myśleć ek-sistencji tak, jakby była ona specyficznym gatunkiem żywej istoty spośród innych gatunków, przyjąwszy, że udziałem człowieka jest myśleć istotę własnego bycia, a nie tylko wygłaszać przyrodnicze i historyczne sądy o swym uposażeniu i działaniu.*”²⁷ Nie należy eksistencji rozumieć w sposób tradycyjny oznaczający rzeczywistość. „Chodzi raczej o wyrażenie tego, iż człowiek tak się istoczy, że jest „oto” (Da), to znaczy, że jest prześwitem bycia. „Bycie” owego „oto”, i tylko ono, odznacza się podstawowym rysem ek-sistencji, to znaczy tylko ono stoi ekstatycznie wewnątrz prawdy bycia.”²⁸

W takim stopniu w jakim bycie zostało obdarzone, w takim się otwiera. Po stronie bycia jest inicjatywa, a myślenie może tylko pozytywnie na nie odpowiedzieć. Heidegger uważa, że myślenie musi się cofnąć, aby bycie się wyłoniło. Myślenie się umniejsza, aby bycie mogło się uwolnić. Byt da

²⁷ M. Heidegger, *Budować mieszkać...*, s. 86, 87.

²⁸ M. Heidegger, *Budować mieszkać...*, s. 88.

się zdefiniować na bazie klasycznej logiki. Natomiast bycia nie pojmujemy odwołując się do tej samej logiki, biologii czy też chemii, „*To, że fizjologia i chemia fizjologiczna potrafi naukowo zbadać organizm ludzki, nie stanowi dowodu, że w „organicznym”, to jest w ciele naukowo wyjaśnionym, leży istota człowieka.*”²⁹ Jednak nie będzie to znaczyło, iż bycia nie da się w ogóle pojąć. Trzeba tylko dotrzeć do etymologii sensu słowa *Dasein*, poza powszechny sposób jego rozumienia.

5. Projektowanie przyszłości

Dasein jest rzuconym projektowaniem. Tę metaforę Heideggera należy rozumieć jako postać struktury egzystencjalnej *Dasein*. Jest to egzystowanie na sposób *Dasein*. „*Ugruntowane w przyszłości projektowanie się na ‘ze względu na siebie samego’ stanowi istotowy charakter egzystencjalności. Jej pierwotnym sensem jest przyszłość.*”³⁰ Sposobem tym jest rzucenie *Dasein* w świat, który ma swoją tradycję, swoją kulturę. Heidegger twierdzi, że rzucenie w świat znaczy, że będąc w świecie, będąc „tu oto” mamy zawsze jakąś przeszłość. „*Każdym swym sposobem bycia, a wiec i wraz z właściwym sobie rozumieniem bycia, jestestwo (Dasein – J.G.) wrasta w pewną odziedziczoną wykładnię jestestwa (Dasein – J.G.) i w niej wyrasta.*”³¹ Nasza przyszłość jest zawsze w jakimś horyzoncie przeszłości.

Będąc „tu oto” jestem również projektujący, otwarty na przyszłość. Mogę coś projektować tylko dlatego, że jestem rzucony w przyszłość. Przyszłość to nie „jest” które będzie, ale jest ona obecna w teraźniejszości, w tym co jest obecnie, jak i w tym co już było, obecna jest zatem w przeszłości. Nie byłbym w stanie projektować zamysł tej pracy, gdyby nie był on obecny w tym co aktualnie pisze i w tym co wcześniej doświadczyłem i przeżyłem. Moje projektowanie uzależnione jest również kim teraz jestem. Przyszłość jest obecna w sposobie w jakim pisze, a nie dołącza się. Żyjemy w jakimś środowisku, które nas kształtuje. Nie będąc nawet świadomi tego, że nasze bycie kształtuje się według jakiejś wykładni. Ta wykładnia jest wykładnią sensu bycia. Może to być np. religia w jakiej zostałem wychowany. Wykładnia ta, inna jest niż wykładnia która ma sens filozoficzny. Cokolwiek robimy to wykładnia wyrasta z tego jak rozumiemy nasze życie, przekazane przez rodziców, środowisko itp. „*Ujęte w sposób egzystencjalnie źródłowy*

²⁹ M. Heidegger, *Budować mieszkać...*, s. 87.

³⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 460.

³¹ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 29.

'rozumienie' oznacza: bycie-projektującym ku możliwości bycia, ze względu na którą jestestwo zawsze egzystuje."³² Horyzont świata tego w jakim istniejemy narzuca nam rozumienie tego naszego bycia. „Rozumienie jako egzystowanie w obrębie jakkolwiek zaprojektowanej możliwości bycia jest pierwotnie przyszłościowe.”³³ Jak wynika z powyższego cytatu „bycie-projektującym” jest związane z taką możliwością bycia, która umożliwia egzystowanie, a więc bycie „tu oto”.

Przeszłość i przyszłość jest wypełniona elementami tradycji. Będąc w jakiejś strukturze wypełniamy ją doświadczeniami przeszłości, naszej tradycji. Fenomen rzucenia w świat na poziomie życia upadłego ma różne wykładnie, które są określone przez biografie. „'Przed' ('vor' und 'vorweg') wskazuje na przyszłość, która w ogóle dopiero umożliwia to, że jestestwo (Dasein – J.G.) może być tak, iż chodzi mu o jego możliwość bycia.”³⁴ Jesteśmy rzućeni w konkretną sytuację historyczną, życiową, która modeluje nasze projektowanie. Cokolwiek robimy to wykładnia wyrasta z tego jak rozumiemy nasze życie przekazane przez rodziców, środowisko itp. Człowiek nie może egzystować nie rozumiejąc w określony sposób swego bycia. Nasz horyzont świata w którym istniejemy narzuca nam określone rozumienie bycia.

6. Czasowość

W filozofii od starożytności, aż po pozytywizm dominował Arystotelesowski model czasowości. Czas był rozumiany jako obecność. Przeszłość to była obecność, która już minęła, a przyszłość to obecność, która dopiero nastąpi. W ten sposób przyszłość nieustannie dołączała się do terażniejszości tworząc przeszłość, inaczej mówiąc był to nieustanny przepływ terażniejszości. Czas był mierzony linearnie w odniesieniu do czegoś, jako to co było „przed” i to co było „po”. Metafora rzeki była najbardziej charakterystycznym elementem oddającym istotę tworzenia się i przemijania czasu.

Filozofem, który zmienił znacząco rozumienie czasu był Edmund Husserl. Struktura czasowości w jego ujęciu składa się z czasu obiektywnego – przyrodniczego, który w badaniach Husserla był pomijalny, oraz z czasu immanentnego, będącego istotą czasowości, będącego subiektywną świadomością czasu, do którego bezpośredni dostęp ma tylko świadomość. Chcąc wyjaśnić ciągłość czasu, przechodzenie terażniejszości w przeszłość, a przyszłości w terażniejszość Husserl wprowadził pojęcia 'retencji' i 'pro-

³² M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 471.

³³ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 473.

³⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 459.

tencji'. Retencja miała wyjaśnić przechodzenie terażniejszości w przeszłość, a protencja otwarcie terażniejszości w kierunku przyszłości. Husserl w analizie czasu akcent kładł na przepływie terażniejszości. Był to element charakterystyczny dla Husserlowskiego czasu i w pewnym stopniu Husserl był kontynuatorem Arystotelesowskiego rozumienia czasu, jest to bowiem rozumienie czasu przez pryzmat terażniejszości. Terażniejszość jest jakością po przez, którą odbieramy przeszłość i przyszłość.

Według Heideggera tak rozumiana terażniejszość, gdy przeszłość rozumie się po przez terażniejszość jest fikcją, takie ujęcie czasu jest wypaczeniem jego rozumienia. Znany aforyzm Sławomira Mrożka: „Jutro to dziś - tyle że jutro” jest klasycznym przykładem postrzegania czasu w duchu Arystotelesa, a nie Heideggera. W tym ujęciu przeszłość nie jest przeszłością jest tylko specyficznie rozumianą terażniejszością, która dopiero będzie. Czas jest odnoszony do terażniejszości. Terażniejszość rzutuje na specyficzne rozumienie przeszłości i przyszłości. Takie rozumienie czasu nie oddaje jego fenomenu. Przyszłość, terażniejszość, przeszłość według Heideggera to odrębne jakości. Przeszłość to nie to co obecne było, a przyszłość to nie to co obecne tylko, że później. Nie można odizolować terażniejszości od przyszłości i przeszłości. Dla Heideggera czasowość stanowi kluczowy element jego filozofii, istotę bycia *Dasein*, stanowi umiejętność odbierania czasu. „*Jestestwo (Dasein – J.G.) 'jest' swą przeszłością zgodnie ze sposobem swego bycia które, mówiąc ogólnie, zawsze 'dzieje się' na podstawie swojej przeszłości.*”³⁵

Zawsze jestem w obliczu jakiejś przeszłości, mojej przeszłości, mojego doświadczenia, mojej wiedzy. Zawsze jestem w obliczu jakiejś tradycji, historii mojego kraju, mojego narodu. Wychowany w obliczu jakiejś kultury, religii, filozofii, systemu myślenia. Nawet imię i nazwisko określa moją historię. Dziecko nazwane w określony sposób jest wpisane w jakąś tradycję. „*W swym faktycznym byciu jestestwo (Dasein – J.G.) zawsze jest tak, jak już było, i jest tym, 'czym' już było. Jawnie lub nie jest swoja przeszłością.*”³⁶ Mamy zawsze jakiejś poglądy, jakąś wykładnię naszego życia, i zawsze egzystujemy w ramach tej wykładni naszego bycia. Żyjemy w jakimś środowisku, które nas kształtuje, nie będąc świadomi tego jak nasze bycie jest kształtowane według jakiejś wykładni. Wykładnia ta dotyczy naszego życia potocznego. Inną wykładnią (głębszą) jest ta, która ma sens filozoficzny, a która każe się nam zastanowić nad sensem tego bycia. Heidegger mówi, że jesteśmy

³⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 28,29.

³⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 28.

rzuceni w świat. Rzuceni w świat mający jakąś przeszłość i to rzucenie określa naszą jakąś przeszłość.

Ta przeszłość jest w jakimś horyzoncie wobec jakiejś przeszłości społecznej, wobec jakiejś kulturowej tradycji. To rzucenie i ta przeszłość powodują, że ja jestem jako projektujący, otwarty na przyszłość. Ta moja przyszłość nie jest dowolna jest bowiem w jakiś sposób zdeterminowana moją przeszłością, moją tradycją, kulturą, wykształceniem, rodziną. Przyszłość również wpływa determinująco na terażniejszość. *„Byłość wypływa z przyszłości, tak mianowicie, że była (a lepiej: stająca się była) przyszłość wyzwała z siebie współczesność. Ten w taki sposób jednolity – jako stająca się była i uwsppółcześniająca przyszłość – fenomen nazywamy czasowością.”*³⁷ Będąc projektującym mam sposób rozumowania narzucony w określony sposób. Przyszłość bowiem jest obecna w terażniejszości, w tym np. w jaki sposób piszę tą pracę. Gdyby przyszłość miała być inna, praca miała by inny charakter, do czego innego by zmierzała. Heidegger nazywa *Dasein* rzucony w projekt. Mogę coś projektować tylko dlatego, że jestem rzucony w przyszłość. Przyszłość to nie jest tylko to co będzie, ale jest ona obecna nieustannie w naszej terażniejszości. Przyszłość jest immamentnie obecna w tym co i jak mówię, a nie dołącza się. Moje bycie w przeszłości, w tradycji jest możliwe również dlatego, że jestem otwarty na przyszłość. *„Jego własna przeszłość – a to zawsze oznacza przeszłość jego ‘pokolenia’ – nie postępuje za nim, lecz zawsze już je poprzedza.”*³⁸ Czasowość jest rozumiana jako splot, który tworzy przyszłość, przeszłość i terażniejszość.

„Teraz” u Heideggera jest efektem abstrakcji. Na poziomie fenomenologicznym nie ma czegoś takiego jak źródłowe „teraz”. Teraz jako mgnienie sekundy, określane przez Heideggera jako „okamgnienie” jest zawsze w splocie przeszłości i przyszłości.

Nasze matematyczne doświadczanie czasu, według Heideggera, ma niewiele wspólnego ze źródłowym doświadczaniem czasu. My doświadczamy czas jedynie dlatego, że jest to splot przeszłości, przyszłości i terażniejszości. Bez odniesienia do siebie tych trzech stanów w ogóle nie mielibyśmy poczucia czasu. Człowiek może w różny sposób akcentować elementy czasu, co przekłada się na sposób jego bytowania. Można punkt ciężkości naszego odczuwania założyć bardziej w przeszłości, co narzuca nam bardziej konserwatywne poglądy, można w przyszłości, co prowokuje

³⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 458.

³⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 29.

w nas bardziej rewolucyjne poglądy, ale zawsze będzie to spłot tych trzech stanów. Nie przypadkowo ludzie starsi są nastawieni bardziej konserwatywnie, dominuje bowiem w ich odbiorze czasu element przeszłości, podejście do tradycji, do własnego dorobku, do własnego doświadczenia w znacznie większym stopniu niż u człowieka młodego. Odnacza się w nastawieniu do przyszłości, w projektowaniu. Odwrotnie młody człowiek rzucony w świat jest na kierowany na przyszłość nie na przeszłość, bardziej jest skłonny w projektowaniu umieszczać elementy nowe, rewolucyjne,.

Według Heideggera nie ma czegoś takiego jak czysta terażniejszość – czyste teraz, gdyż jest ono zawsze w horyzoncie przeszłości i przyszłości. O teraz możemy mówić tylko w aspekcie otwarcia na przyszłość. „Przyszłość byłość, współczesność ukazują charaktery fenomenalne: „do-siebie”, „z powrotem ku”, „dopuszczanie napotkania/czegoś”. Fenomeny „do”, „ku”, „przy” ujawniają czasowość jako $\epsilon\chi\sigma\tau\alpha\tau\iota\chi\omicron\upsilon$ w czystej postaci. Czasowość to pierwotne „poza-sobą” w sobie i dla siebie. Dlatego scharakteryzowane tu fenomeny przyszłości, byłości, współczesności nazywamy ekstazami czasowymi.”³⁹ Czasowość nie jest najpierw bytem, z którego wyłania się przeszłość, przyszłość i terażniejszość, ale jej istotą jest uczasowienie w jedności ekstaz. Te trzy jakości przeszłość, terażniejszość, przyszłość tworzą spłot, który stanowi przez nas odczuwany i odbierany upływ czasu. „Czasowość jest doświadczana fenomenalnie źródłowo we właściwym byciu całością jestestwa (*Dasein* – J.G.), na fenomenie wybiegającego zdecydowania.”⁴⁰ Heidegger szczególną pozycję przyznaje wychyleniu w przyszłość. „Wybieganie czyni jestestwo właściwie przyszłym, mianowicie samo wybieganie jest możliwe tylko o tyle, o ile jestestwo jako będące w ogóle zawsze już przychodzi do siebie, tzn. w swym byciu w ogóle jest przyszłe.”⁴¹ Dla Heideggera w czasowości przyszłość tworzy ekstazę kluczową mającą pierwszeństwo przed pozostałymi. „Wyliczając ekstazy wymienialiśmy zawsze na pierwszym miejscu przyszłość. Ma to wskazywać, że w ekstatycznej jedności pierwotnej i właściwej czasowości przyszłość ma pierwszeństwo, chociaż czasowość nie powstaje dopiero jako zestaw i następstwo ekstaz, lecz uczasawia się zawsze przy jednakowej ich pierwotności.”⁴² Pomimo jednakowej ich pierwotności to przyszłość jest tą ekstazą, która uwalnia pozostałe. „Pierwotna i właściwa czasowość uczasawia się na podstawie

³⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 461.

⁴⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 427.

⁴¹ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 456.

⁴² M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 462.

przyszłości właściwej, mianowicie ta, jako przeszłościowo była, budzi współczesność. Zasadniczym fenomenem pierwotnej i właściwej czasowości jest przyszłość."⁴³

Jest to inne podejście niż Husserla dla którego bardziej istotna jest terażniejszość wyłaniająca się z retencji będącej elementem przeszłości. Dla Husserla czas jest ciągiem nieustających immanentnych teraz. Jest to próba - według Heideggera nieskuteczna - metafizycznego zrozumienia czasu. Nasze doświadczenie czasu świadczy o naszym byciu ludźmi, o naszej skończoności. Bezpośrednie doświadczenie czasu, to znaczy doświadczenie odbioru spłotu przeszłości, terażniejszości i przyszłości, jest okamgnieniem i nie jest kwestią powszechną, na co dzień spotykaną, w mistycyzmie określane było jako doświadczenie wieczności. Zdarza się, że sytuacja w której mówi się, że ktoś zgubił poczucie czasu, co by wskazywało na to, a jest poza czasem. Tymczasem on gubi tylko potoczne rozumienie czasu jako przemijanie, a doświadcza czas w jego istocie. Aby zrozumieć tak pojmowany czas „trzeba go wysświetlić i rzetelnie pojąć jako horyzont rozumienia bycia i wszelkiej jego wykładni. Aby stało się to przejrzyste, potrzebna jest źródłowa eksplikacja czasu jako horyzontu rozumienia bycia na podstawie czasowości jako bycia jestestwa rozumiejącego bycie.”⁴⁴

Nasze odczuwanie czasowości wiąże się ściśle z naszym rozumieniem sensu bycia, bowiem kluczem do rozumienia sensu bycia jest nasz specyficzny sposób odnoszenia się do czasu. „[...]tym, na gruncie czego jestestwo (*Dasein* – J.G.) w ogóle w sposób niewyraźny rozumie i wyklada coś takiego jak bycie, jest czas.”⁴⁵

Splot terażniejszości, przyszłości i przeszłości umożliwia rozumienie. To, że ja zawsze jestem w przeszłości i to, że ja zawsze coś projektuje umożliwia mi rozumienie. Gdybym inaczej odnosił się do czasu rozumienie w tradycyjnym ujęciu byłoby niemożliwe. „Czasowość uczasawia się jako stająca się byłą uwspółcześniająca przyszłość.”⁴⁶ Czasowość, według Heideggera, należy postrzegać jako fenomen który wypływa z nieustannego przekształcania się ekstaz: byłości, przyszłości i współczesności. Przekształcenie to jest nieustannym ruchem – w którym przeszłość staje się byłą wyzwalając z siebie współczesność, będąc jednocześnie, ciągle we jednym splocie.

⁴³ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 462.

⁴⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 25.

⁴⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 25.

⁴⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 491.

Czasowość jest to umiejętność odbierania czasu. Dasein egzystuje dziejowo, gdyż egzystuje czasowo. Dziejowość zakorzeniona jest w czasowości w splocie terażniejszości, przeszłości i przyszłości. My istniejemy na sposób dziejowy.

7. Życie upadłe i życie właściwe

Heidegger rozróżnia sposób bycia właściwy i sposób bycia upadły. „*Od początku jestestwo (Dasein – J.G.) jest już zawsze odpadłe od siebie samego jako właściwej możliwości bycia Sobą i upadłe w „świat” oznacza zanurzenie we wspólnym byciu, gdy temu ostatniemu przewodzą gadanina, ciekawość i dwuznaczność.*”⁴⁷ W sposób upadły egzystują ludzie którzy nie doświadczają zasadniczych problemów życiowych, robią kariery, żenią się, prowadzą zwykłe życie rodzinne. Heidegger nazywa to krzątaniem. Upadanie jest upadaniem w egzystencje nie właściwą, w taką która przejawia się w gadaniu, ciekawości, krzątaniu, pozorowanej mowie, pozorowanym działaniu, a co za tym idzie w pozorowanym poznaniu.

Życie upadłe nie jest czymś złym, Heidegger nie dokonuje tu oceny moralnej. „*Termin ten, który nie wyraża żadnej negatywnej oceny, ma oznaczać: jestestwo (Dasein – J.G.) jest zrazu i zwykle ‘przy’ obiętym zatroskaniem „świecie”.*”⁴⁸ To jest zwykły sposób egzystowania człowieka, ale jeżeli nasze życie sprowadzimy tylko do takiego wymiaru staje się ono niepełne. „*Fenomen upadania stanowi dokumentację pewnego ‘egzystencjalnego modus’ bycia-w-świecie*”⁴⁹ Wielu ludziom „udaje” się przeżyć w ten sposób całe życie. Gdy dotyka ich jednak coś w wymiarze ontycznym, gdy dotyka ich np. jakąś życiowa tragedia, która zmusza do postawienia pytania o sens życia, to istnieje taka możliwość, że sytuacja ta ukierunkuje człowieka na tory bycia właściwego. W nim to zadaje się pytania głębszej, filozoficznej natury, w tym zasadnicze pytanie o sens bycia. Heidegger uważa, że nie wolno nam zapomnieć o byciu właściwym, bo bycie właściwe jest drogą, której bliżej do poszukiwanej odpowiedzi o sens bycia, a zaczyna się nam ono odsłaniać, gdy zaczynamy się dystansować wobec bycia upadłego. Należy przy tym zaznaczyć, że upadanie człowieka jest strukturalnym elementem jego egzystencji, tylko dlatego, że upadamy możemy otworzyć się na egzystencje właściwą. Nie chodzi tu o upadanie w sensie etycznym czy moralnym, a o upadanie, które

⁴⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 248, 249.

⁴⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 248.

⁴⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 250.

Heidegger rozumie jako krzątanie się wokół spraw życia codziennego. Nie może być naganne, gdyż nie można winić człowieka za coś, co jest wpisane w jego strukturę istnienia. „Dlatego upadłości jestestwa (*Dasein* – J.G.) nie można także ujmować jako „upadku” w porównaniu do jakiegoś bardziej czystego i wyższego „stanu pierwotnego”.⁵⁰ Mogę wyrwać się z tego upadania i konfrontować się z byciem ku śmierci, zadając pytania na które nie ma odpowiedzi, a które stanowią podstawę mego bycia właściwego. Strona właściwa to ta w której ja zwracam się ku sobie, strona niewłaściwa to ta gdy zapominam od tym co najważniejsze i koncentruje się na „krzątaniu”, sprawach zawodowych, domowych.

Nie ma możliwości nieustannego życia życiem właściwym, bo to jest w zasadzie moment, to jest chwila, w której potrafię oderwać się od „krzątania”. Jest to struktura dialogu, nieustannego pomiędzy sposobem życia właściwego i upadłego. „Ontologiczno-egzystencjalna struktura upadania została by źle rozumiana także wtedy, gdyby przypisać jej sens jakiejś marnej i godnej pożałowania ontycznej własności, którą mogłoby ewentualnie usunąć bardziej rozwinięte stadia kultury ludzkiej.”⁵¹ W byciu właściwym gdy ontologiczna struktura jawi mi się tu, ja wyjawiam przed sobą, co jest warunkiem tego, że kiedy ja skonfrontowany jestem z byciem ku śmierci, i ta śmierć jawi mi się jako najgłębsza możliwość, to ja wtedy nie mogę mówić, że się uprzedmiotowiłem. Gdy ja się ku niej zwracam, to zauważam, że to nie jest zwykły byt np. krzesło, ale niedoścignięta możliwość, gdyż ta „moja” śmierć mi się wymyka. Jest to możliwość, której ja sobie nie mogę wyobrazić. Tu nie następuje uprzedmiotowienie, gdyż z uprzedmiotowieniem mamy do czynienia gdy coś staje się obiektem. W tym nowym nastawieniu ja wyjaśniam tylko określoną strukturę taką, że śmierć dla mnie jest niedościgniętą możliwością.

8. Bycie ku śmierci

W opinii Heideggera, wybiegające zdecydowanie „Kryje [...] w sobie właściwe bycie ku śmierci jako możliwą egzystencjalną modalność swej własnej właściwości.”⁵² Skierowanie w stronę śmierci czyni z życia *Dasein* przedbieg, który wyznacza właściwą mu przyszłość. „Uznawanie śmierci za prawdziwą – śmierć ‘jest’ w każdym przypadku tylko własna – ukazuje inny rodzaj pewności i jest

⁵⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 249.

⁵¹ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 250.

⁵² M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 429.

*bardziej pierwotne niż wszelka pewność dotycząca napotkanego wewnątrz świata bytu lub przedmiotów formalnych; jest bowiem pewne bycie-w-świecie.*⁵³ *Dasein* realizujące się w swym byciu – jako będące – ma możliwość przyścia do siebie od strony przyszłości, w której na pewno napotyka śmierć.

Śmierć możemy doświadczyć jedynie jako śmierć innego. Wobec powyższego własna śmierć jest u Heideggera czymś specyficznym, wyróżnionym czymś granicznym czego sami nie doświadczymy nigdy. „Bycie ku śmierci opiera się trosce. Jako rzucone bycie-w-świecie, jestestwo zawsze już jest wydane swej śmierci. Będąc ku swej śmierci, umiera ono faktycznie, i to ciągle – dopóki nie utraci swego życia.”⁵⁴ Jest jednocześnie dla człowieka warunkiem wyboru, warunkiem tego że jego wolność nigdy nie będzie ostatecznie ograniczona. Zawsze będzie mu towarzyszyła możliwość wyboru i zawsze tylko to on może tego wyboru dokonać. Człowiek, który odsłania przed sobą własne bycie jako bycie ku śmierci rozpoznaje to bycie jako możliwość.

Uświadomienie sobie, że moje bycie jest ku śmierci, pozwala popatrzeć na moje życie i zauważyć wybór jaki mam między różnymi możliwościami. Dlatego człowiek jako *Dasein* nigdy nie będzie sprowadzony do roli obiektu. *Dasein* zawsze będzie miał możliwość wyboru, zawsze może zachować się inaczej. Będąc nawet niewolnikiem człowiek zawsze ma możliwość wyboru. Można go traktować jako rzecz ale nigdy nie można go sprowadzić do rzeczy, uprzedmiotować. Życie nam oferuje możliwość różnych zachowań, ale zawsze mam możliwość wycofania się z niego, zawsze mam możliwość wyboru. Nie mogę doświadczyć mojej własnej śmierci doświadczyć tylko moje bycie ku śmierci w którym jawi mi się ono jako niedościgniona możliwość. Doświadczyć mogę tylko śmierci innego, w ten sposób ją uprzedmiotowując. Doświadczam śmierci jako najgłębszej, niedoścignionej możliwości mojej egzystencji, części, która umożliwia mi jednocześnie to, że egzystuje w określony sposób. Skonfrontowany jestem z moją śmiercią nie jako z obiektem, ale z niedoścignioną możliwością.

Śmierć innego ma dla mnie postać faktu, doświadczam ją na poziomie ontycznym, nie ontologicznym. Dla Heideggera to jest przepaść ontologiczna w jaki sposób odnoszę się do śmierci innego i do mojej śmierci. Specyficzny stosunek mnie samego do mojej śmierci polega na tym, że ja bardzo bym chciał doświadczyć go jako fakt (tak jak doświadczam śmierć innego). Chciałbym wiedzieć co się ze mną stanie, ale jest to niemożliwe

⁵³ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 372.

⁵⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 364..

bo ja mogę doświadczyć śmierć tylko jako możliwość. Heidegger wskazuje zatem na ontologiczny aspekt doświadczenia bycia ku śmierci, gdyż otwiera ono *Dasein* na własne bycie jako możliwość. Nie ma ono nic wspólnego z ostrzeżeniem „abyś pamiętał że umrzesz”. Gdybym nie miał odczucia możliwości śmierci byłbym zwierzęciem behawioralnym. „*Powiada się: pewne jest, że „ta” śmierć przychodzi. Powiada ‘się’ to, a Się nie dostrzega, że po to, by móc być pewnym śmierci, własne jestestwo (Dasein – J.G.) musi zawsze samo być pewne swej najbardziej własnej, bezwzględnej możliwości bycia.*”⁵⁵ Ujęcie Heideggera jest przeciwne, to moja śmierć otwiera we mnie przestrzeń wolności we wszystkim co robię. Ja sobie tego nie uświadamiam, ale zawsze mogę powiedzieć nie. Nie ma takiego czynnika w sensie ontologicznym, który mógł by mi powiedzieć, że ja nie mogę powiedzieć nie. Nie ma w mojej egzystencji niczego takiego, co zmusiło by mnie do tego, bym robił to co robię, mogę zawsze się temu sprzeciwić, zawsze mam wybór. To właśnie moja śmierć otwiera we mnie przestrzeń wolności we wszystkim co robię. Ja nie muszę sobie tego uświadamiać, ale zawsze mam wybór przynajmniej takiej możliwości, w której mogę powiedzieć nie.

⁵⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 361.

Existence and fundamental ontology with elements of Heidegger's theory of temporality

Summary

Before Heidegger ontology was identified with the theory of being. Heidegger questioned such an approach; for him the subject of ontology is not being but the existence of being. His hermeneutical method is based on existential analytics, which, according to the author of *'Being and Time'*, should be the lightening of a sense of existence. Existence is not a possible being; it is hidden and does not reveal itself directly, creating the fundamentals and the sense of every being. Heidegger defined existence metaphorically as a clearing, which is not visible but everything that IS shows in it. *Dasein* is a way of treating existence as 'just here'; in order to be able to refer to existence there must be existence which is not reducible to *Dasein*; existence is different from *Dasein*. *Dasein* is just what poses a question about existence. It is always in front of the world, but it can distance itself from it and, contrary to e.g. an animal, it can say 'here I am'. *Dasein* is a particularly distinct being, as it is the only being which is able to relate to existence with understanding. This relation of a being separate from its own existence shows the difference between WHAT is, i.e. being and IS, i.e. existence. Heidegger called this an 'ontological difference'. Man IS as far as he is immersed in the structure of *Dasein*. Man is always 'just here' in front of the world and can, therefore, distance himself from his own existence. 'Just here' means that he already is in the world. When it comes to an extreme situation and we die, then there is no more any 'us'. There is no clearing which becomes existence, calling to life the existence of *Dasein*. Man poses questions about the sense of existence as his existence is an understanding of existence. It is not the quality of existence but the sense which adds value to life. The search for the sense of existence is identical with the discovery of existence itself. It is hidden also with regard to our perception of what is ontical and ontological in us. 'Ontical' means that *Dasein* is connected with a particular being while 'ontological' refers to the theory of being and specifically to its structure. From the ontological perspective we are most distant, as when we are considering the structure of existence which defines us, we are governed by a particular interpretation of life. There is no one

right answer to the question about the meaning of life; all our answers are too short and too limited. *Dasein* is a projecting thrown forward. Being 'just here' I am also projecting, open to the future. I am able to project only because I am also thrown into the future.

The future is not what is going to happen, it is present in the present time, in what is now as well as in what has already happened. We are thrown into a specific historical and worldly situation, which shapes our projecting. The past is not what was present and the future is not what will be present later. One cannot separate the present from the past or the future. The approach to time is the key element of Heidegger's philosophy, the essence of the existence of *Dasein* is the ability of understanding time. 'Now' is the result of abstraction; it does not exist on the phenomenological level. Heidegger defines 'now' as a 'flash'. Our mathematical experience of time has very little to do with the source experience of time. Temporality is not initially being, from which the past, the future and the present emerge; its essence is placing in time in a unity of ecstasies. For Heidegger, the future creates the key ecstasy, which has priority over the remaining ones. Our perception of temporality is closely related to our understanding of the sense of existence. Temporality is an ability to construe time. *Dasein* exists in history because it exists in time. Heidegger differentiates between the right way of life and the life in decline. The decline means falling into an improper existence: constant talking, curiosity, hustle and bustle, sham speech and ostensible acting. The declining life is not wrong but one cannot forget about the right life as this is the way to seek a reply to the question about the sense of existence. No one can live the right life incessantly. Turning towards death works like the start in the life of *Dasein* and defines its proper future. *Dasein*, which fulfils itself in its existence as being, can approach itself from the future, where death awaits it. We can experience death only as somebody's death. It enables us to look at our life and notice the possible choice among various options. *Dasein* will always have a choice, it can be treated like an object but it can never be reduced to an object. I experience death as the deepest part of my existence, which can never be reached. The specific attitude to death means that I would like to experience it as a fact, just like I experience somebody's death. It is my death that opens space for freedom in everything that I do.

Key words: Dasein, existence, ontics, ontological, temporality

Bibliografia

1. Paweł Dybel Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera, Wydawnictwo Universitas, Kraków, 2004
2. Bogdan Baran, „*Saga Heideggera*”, Papieska Akademia Teologiczna Wydział filozoficzny, Kraków, 1988
3. Martin Heidegger, „*Budować Mieszkać Myśleć eseje wybrane*”, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa, 1977
4. Martin Heidegger, „*Bycie i czas*”, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 1994
5. Krzysztof Michalski, „*Heidegger i filozofia współczesna*”, PIW, Warszawa, 1978
6. Piotr Mróz, „Byt jestestwa ludzkiego – transcendencja, faktyczność, czas – na przykładzie hermeneutyki wczesnego Martina Heideggera”, z książki „Światło, czas, transcendencja”, pod redakcją Izabeli Trzcinińskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 2007
7. Otto Poggeler, „*Droga myślowa Martina Heideggera*”, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa, 2002

Ondrej Štefaňak (Ružomberk)

Atmosfera religijna w rodzinie i postawy moralne młodzieży słowackiej

Na przykładzie diecezji spiskiej

Abstrakt: Wychowanie dziecka w rodzinie realizuje się nie tylko przez „kazanie”, ale przede wszystkim za pośrednictwem przykładu rodziców, konkretnych sytuacji życiowych, w których dziecko spotyka innych (rodzeństwo), do których powinno się dostosowywać, oraz niepowtarzalnej atmosfery rodzinnej – ogólnej (ludzkiej, emocjonalnej) i religijnej. Z tym wszystkim wiąże się także wychowanie moralne – kształtowanie postaw i zachowań, które posiadają charakter moralny. Dla socjologii empirycznej bardzo interesujący jest także związek między atmosferą religijną w rodzinie i postawami moralnymi młodzieży. Pytamy na przykład: Jak wpływa atmosfera religijna w rodzinie na postawy i zachowania moralne młodzieży? Jest prawdą, że „pobożniejsza” atmosfera rodzinna wiąże się raczej z wyższym poziomem wartości moralnych? Na te i inne pytania stara się odpowiadać prezentowane studium, które oprócz innych opiera się przede wszystkim o wyniki własnych badań empirycznych postaw religijnych i moralnych młodzieży diecezji spiskiej na Słowacji w listopadzie 2006 roku.

Słowa kluczowe: atmosfera religijna, młodzież, postawy moralne, rodzina

Wstęp

W tradycji chrześcijańskiej do głównych środowisk wychowania religijnego i moralnego zalicza się rodzinę jako środowisko elementarnego wychowania, następnie szkołę jako przykład humanistycznego i chrześcijańskiego wykształcenia oraz parafię jako miejsce komunikacji i nauczania międzypokoleniowego. Za najważniejsze środowisko wychowania moralnego uważa się rodzinę, zwłaszcza w pierwszych latach życia, ona bowiem decyduje w budowaniu fundamentów wszechstronnego wychowania

człowieka. To w rodzinie ma miejsce początek rozwoju osoby, nabywanie systemu wartości, norm i wzorców zachowań, a także postaw społecznych, co decyduje o przyszłych zachowaniach dziecka czy to na etapie dorastania, czy dorosłości.

W ten sposób dziecko dzięki rodzinie może tworzyć sobie własny świat wartości, w tym także wartości religijnych i moralnych. Rodzina stwarza mu bowiem najlepsze warunki przekazywania tych wartości i ich przyjmowania. W opisywanym procesie wychowawczym bardzo ważną jest odpowiednia ogólna (ludzka, emocjonalna) i religijna atmosfera w rodzinie, którą dziecko „wdychuje” na co dzień. Tę atmosferę rodzinną tworzą tradycje, zwyczaje, aktywność społeczna i religijna, czynniki natury emocjonalnej, sposób przeżywania w rodzinie spraw codziennych oraz prawidłowe postawy rodziców wobec dziecka zarówno mamy, jak i taty. To wszystko jest istotnym warunkiem dla zaszczepienia w dziecku ideałów moralnych, religijnych i społecznych w sposób bezpośredni i efektywny¹.

Rodzina jest miejscem, gdzie człowiek w wyniku oddziaływań wychowawczych poznaje pierwsze normy moralne i dzięki temu uczy się różnicowania dobra i zła, klasyfikowania osób, przedmiotów, zjawisk, pojęć czy idei pod względem ich stopnia ważności. Rodzina tworzy własną hierarchię wartości i norm, którą przekazuje następnemu pokoleniu. Przekaz wartości odbywa się zarówno w relacji mąż – żona, jak i w relacji rodzice – dziecko. U podstaw rozwoju społeczno-moralnego dziecka i kształtowania uznawanego przez nie systemu wartości leżą takie procesy, jak obserwacja, naśladowanie, identyfikacja oraz modelowanie². Moralnie zdrowa rodzina jest szkołą człowieczeństwa. Jest ona środowiskiem społecznym, w którym młody człowiek przeżywa egzystencjalnie różne formy miłości. Wzrost rodziny jest konsekwencją tego, że jest ona miejscem, w którym spletają się ściśle ze sobą różne formy miłości: oblubieńczo-mażeńska, rodzicielska, synowska, bratersko-siostrzana³.

Ludzkie, religijne i moralne wychowanie dziecka w rodzinie realizuje się nie tylko przez „nakazy” i „zakazy”, ale przede wszystkim za pośrednictwem przykładu rodziców, konkretnych sytuacji życiowych oraz niepowta-

¹ R. Ceglarek, *Wychowanie religijne w rodzinie*, in: *Rodzina podmiotem wychowania i kreatorem komunikacji społecznej*, red. N. Pikuła, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2010, s. 185-186.

² L. Smyczek, *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 302-303.

³ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność*, Wydawnictwo KUL, Lublin, 2005, s. 271.

rzalnej atmosfery rodzinnej – ogólnej (ludzkiej, emocjonalnej) i religijnej. Dla socjologii empirycznej bardzo interesujący jest także związek między atmosferą religijną w rodzinie i postawami moralnymi młodzieży. Pytamy na przykład: Jak wpływa atmosfera religijna w rodzinie na postawy i zachowania moralne młodzieży? Jest prawdą, że „pobożniejsza” atmosfera rodzinna wiąże się raczej z wyższym poziomem wartości moralnych? Na te i inne pytania stara się odpowiadać prezentowane studium, które oprócz innych opiera się przede wszystkim o wyniki własnych badań empirycznych postaw religijnych i moralnych młodzieży diecezji spiskiej na Słowacji w listopadzie 2006 roku⁴.

Na jakość i poziom naszych postaw i zachowań moralnych wpływają liczne i różne czynniki. Socjologowie ich badają, opisują, klasyfikują i wyjaśniają. Wśród nich znajduje swoje nieodzowne miejsce także rodzina, ludzka i religijna atmosfera w domu rodzinnym oraz styl wychowania dzieci. Przesuwając się do części empirycznej należy podkreślić, że moralność nie jest zjawiskiem jednowymiarowym – w socjologii wyróżniamy kilku wymiarów moralności ze względu na jej przedmiot. W niniejszym studium empirycznym będę analizował postawy młodzieży wobec czterech podstawowych wartości moralnych: życia, rodziny, dnia świętego i społeczeństwa. Na podstawie potocznej wiedzy oraz w oparciu o wyniki empiryczne innych badań naukowych w dziedzinie socjologii moralności, można oczekiwać, że im pobożniejsza jest atmosfera w rodzinach badanych młodych ludzi, tym częściej będą oni akceptować wybrane wartości i normy moralne.

⁴ Krótka charakterystyka metodologiczna: W celu uzyskania możliwie najbardziej reprezentatywnej próby dla badanej populacji młodzieży określonego kościelnego terytorium celowo wybrałem trzy większe miasta diecezji spiskiej, z każdego wyróżnionego rejonu jedno. W każdym z tych miast losowo wybrałem trzy szkoły średnie – po jednej z każdego wyróżnionego typu (Liceum Ogólnokształcące, Szkoła Zawodowa z maturą oraz Szkoła Zawodowa bez matury). W każdej szkole starałem się dobrać po trzy klasy 17-18 letniej młodzieży. W sumie dobrałem 24 klasy – po osiem w każdym mieście. Zbiorowość założona wynosiła 663 respondentów, zrealizowana zaś liczyła 629 respondentów, co oznacza 94,9% z założonej próby badawczej. Więcej o metodologii badań własnych zobacz: O. Štefaňak, *Religijność młodzieży słowackiej. Na przykładzie diecezji spiskiej*, Norbertinum, Lublin 2009, s. 61-81.

1. Atmosfera religijna w rodzinie i wartość życia ludzkiego

Najczęściej akceptowaną normą Dekalogu jest zakaz odebrania człowiekowi życia. Także w badaniach własnych ją uważa za zdecydowanie lub raczej wiążącą 90,1% badanej młodzieży⁵. Można zauważyć, że tę normę Dekalogu nieco częściej akceptuje młodzież z bardzo, dość lub mało pobożnych rodzin, niż młodzież z rodzin religijnie obojętnych i wrogich wobec religii (różnica wynosi około 15%). Przeprowadzone analizy socjologiczne dotyczące postaw wobec Dekalogu nie wskazują na znaczne odejście od wartości i norm o charakterze ogólnie wiążącym. Przejście od moralności obiektywnej do moralności indywidualnych opcji dokonywa się raczej na poziomie bardziej konkretnych reguł moralnych. W związku z tym chcę przedstawić czytelnikowi postawy badanej młodzieży słowackiej wobec aborcji i eutanazji, jak też różnice między poszczególnymi kategoriami ze względu na deklarowaną atmosferę religijną w ich rodzinach (tabela 1).

Tabela 1. Atmosfera religijna w rodzinie oraz postawy młodzieży wobec aborcji i eutanazji

Postawy wobec aborcji	Bardzo lub dość pobożna rodzina	Mało pobożna rodzina	Obojętna lub wroga wobec religii rodzina	Ogółem
Dozwolona	4,5%	19,5%	42,7%	16,2%
To zależy od sytuacji	23,3%	34,6%	32,7%	28,7%
Niedozwolona	65,7%	39,5%	18,2%	48,7%
Trudno powiedzieć	5,2%	6,3%	6,4%	5,8%
Brak odpowiedzi	1,3%	-	-	0,6%
Razem	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%
Postawy wobec eutanazji	Bardzo lub dość pobożna rodzina	Mało pobożna rodzina	Obojętna lub wroga wobec religii rodzina	Ogółem
Dozwolona	11,3%	22,9%	39,1%	20,0%
To zależy od sytuacji	33,3%	47,8%	46,4%	40,4%
Niedozwolona	49,2%	21,5%	10,0%	33,2%
Trudno powiedzieć	4,9%	7,8%	4,5%	5,8%
Brak odpowiedzi	1,3%	-	-	0,6%
Razem	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

⁵ Por. O. Štefaňak, *Religijność młodzieży słowackiej. Na przykładzie diecezji spišskej*, Norbertinum, Lublin 2009, s. 280.

W całej zbiorowości badanej młodzieży, która udzieliła także odpowiadź na pytanie o atmosferę religijną w rodzinie (N = 624), tylko 48,7% zdecydowanie odrzuca przeżywanie ciąży i przyjmuje tym samym normę moralną zakazu dokonywania aborcji bez wyjątków. W niektórych okolicznościach takie postępowanie usprawiedliwia kolejnych 28,7% oraz żadnych „trudności moralnych” z nim nie ma około jedna szóstka badanej populacji młodych ludzi. Eutanazję uważa za moralnie niedozwoloną 33,2%, za dozwoloną w zależności od sytuacji 40,4% oraz za zupełnie dozwoloną dokładnie jedna piąta badanych⁶. Także na podstawie przedstawionych wyników empirycznych wydaje się, że współcześnie bardzo ceniona jest jakość życia, coraz mniej ceni się życie samo. Pozostaje kwestią otwartą: „Jakość czyjego życia?”

W zależności od deklarowanej atmosfery religijnej w rodzinie w przypadku postaw młodzieży wobec aborcji zaznacza się statystycznie istotna zależność o średniej sile związku ($\chi^2 = 128,802$; $df = 8$; $p < 0,0005$; $V = 0,321$). O ile młodzież z bardzo lub dość pobożnych rodzin uważa omawianą normę moralną za słuszną w 65,7%, to wśród młodzieży z mało pobożnych rodzin ów wskaźnik wynosi 39,5%, a wśród uczniów z rodzin religijnie obojętnych lub wrogich religii tylko 18,2%. Różnice te są znaczące i wskazują na radykalnie odmienne postawy wobec wartości ludzkiego życia w jego wczesnych początkach u młodych ludzi z rodzin o różnej atmosferze religijnej.

W odniesieniu do postaw badanych osób wobec eutanazji ze względu na deklarowaną atmosferę religijną w rodzinie zaznacza się zależność statystyczna także o średniej sile związku ($\chi^2 = 96,529$; $df = 8$; $p < 0,0005$; $V = 0,278$). Podobnie, jak w przypadku postaw wobec aborcji, wszystko układa się zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą, która przewiduje, że im pobożniejsza jest atmosfera w rodzinach badanych młodych ludzi, tym częściej będą oni akceptować normę moralną zakazującą eutanazję (różnice między poszczególnymi kategoriami młodzieży wynoszą około 15% – 20%). Na podstawie przedstawionych wyników empirycznych należy podkreślić, że doświadczenie bardziej pobożnej atmosfery we własnej rodzinie pozytywnie i wyraźnie wpływa na szacunek młodzieży wobec życia każdego człowieka – także człowieka pod sercem matki, jak też człowieka na śmiertelnym łożu.

⁶ Podobne wyniki osiągnięto w badaniach empirycznych w środowisku młodzieży polskiej. Por. J. Mariański, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 369-373.

2. Atmosfera religijna w rodzinie i jej wartość

Rodzina jest podstawową komórką społeczeństwa, której wartość i spistość oparte są na miłości. Twierdzi się czasami, że rodzina to „gniazdo” czy też „kolebka” każdego człowieka. Ona kształtuje duchowo, w tym także moralnie, osobę ludzką⁷. Tak podstawową i wspianą wartość życia społecznego i osobistego chronią różne normy moralne – wśród nich także zakaz zdrady małżeńskiej i rozwodu. Według deklaracji badanej populacji młodzieży normę Dekalogu, która zakazuje cudzołóstwo z mężem (żoną) bliźniego zdecydowanie lub raczej akceptuje 80,9%⁸. Należy przypomnieć, że opisywaną normę Dekalogu częściej akceptuje młodzież z bardzo, dość lub mało pobożnych rodzin, niż młodzież z rodzin religijnie obojętnych i wrogich wobec religii (różnica wynosi około 20% – 25%). W tabeli 2 chcę przedstawić czytelnikowi postawy badanej młodzieży wobec bardziej konkretnych reguł moralności małżeńsko-rodzinnej – konkretnie wobec zdrady małżeńskiej i rozwodu, jak też różnice między poszczególnymi kategoriami ze względu na deklarowaną atmosferę religijną w ich rodzinie.

W całej zbiorowości badanej młodzieży, która udzieliła także odpowiedzi na pytanie o atmosferę religijną w rodzinie (N = 624), prawie cztery piąte zdecydowanie odrzucają zdradę małżeńską i przyjmują tym samym normę moralną zakazu takiego postępowania bez wyjątków. W niektórych okolicznościach takie postępowanie usprawiedliwia 14,6% badanych oraz żadnych „moralnych kłopotów” z nim nie ma tylko 1,6% badanej populacji młodzieży. Rozwód uważa za moralnie niedozwolony 25,6%, za dozwolony w zależności od konkretnej sytuacji 49,7% oraz za zupełnie dozwolony jedna czwarta badanych. Wyniki te można częściowo porównać z danymi odnoszącymi się do ogółu populacji słowackiej, która w około 80% odrzuca praktykę zdrady małżeńskiej oraz w około 50% także praktykę rozwodu⁹.

⁷ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 271-272.

⁸ Por. O. Štefaňák, *Religijnosť mladzieży slovenskej. Na príkladzie diecezji spiskej*, Norbertinum, Lublin 2009, s. 280.

⁹ Por. V. Krivý, *Hodnotové orientácie a náboženské prejavy slovenskej verejnosti v 90. rokoch*, „Sociológia“ 2001, nr 1, s. 32.

Tabela 2. Atmosfera religijna w rodzinie oraz postawy młodzieży wobec zdrady małżeńskiej i rozwodu

Postawy wobec zdrady małżeńskiej	Bardzo lub dość pobożna rodzina	Mało pobożna rodzina	Obojętna lub wroga wobec religii rodzina	Ogółem
Dozwolona	2,3%	0,5%	1,8%	1,6%
To zależy od sytuacji	9,4%	18,5%	21,8%	14,6%
Niedozwolona	85,4%	76,6%	69,1%	79,6%
Trudno powiedzieć	1,9%	4,4%	6,4%	3,5%
Brak odpowiedzi	1,0%	-	0,9%	0,6%
Razem	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%
Postawy wobec rozwodu	Bardzo lub dość pobożna rodzina	Mało pobożna rodzina	Obojętna lub wroga wobec religii rodzina	Ogółem
Dozwolony	10,4%	21,5%	43,6%	19,9%
To zależy od sytuacji	46,9%	55,1%	47,3%	49,7%
Niedozwolony	37,5%	18,0%	6,4%	25,6%
Trudno powiedzieć	3,6%	5,4%	2,7%	4,0%
Brak odpowiedzi	1,6%	-	-	0,8%
Razem	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Z punktu widzenia atmosfery religijnej w rodzinie w przypadku postaw młodzieży wobec zdrady małżeńskiej zaznacza się zależność statystyczna o słabej sile związku ($\chi^2 = 24,528$; $df = 8$; $p = 0,002$; $V = 0,140$). Wiadomo, że ze względu na „jednoznaczny” rozkład wskaźników procentowych (prawie cztery piąte badanych potępiają praktykę zdrady małżeńskiej) nie można oczekiwać olbrzymie różnice. Jednak są – i nawet są statystycznie istotne. Można zauważyć, że młodzież z bardziej pobożnych rodzin częściej zgadza się z bezwarunkowym zakazem zdrady małżeńskiej (różnica wynosi około 10% – 15%), kim młodzież z mniej pobożnych rodzin częściej opowiada się za rozwiązaniami pośrednimi – w zależności od konkretnej sytuacji życiowej (różnica wynosi także około 10% – 15%).

W przypadku postaw badanych osób wobec zakazu rozwodu ze względu na atmosferę religijną w rodzinie zaznacza się korelacja statystyczna o średniej sile związku ($\chi^2 = 91,686$; $df = 8$; $p < 0,0005$; $V = 0,271$). O ile uczniowie z bardzo lub dość pobożnych rodzin uważają omawianą nor-

mę moralną za słuszną w 37,5%, to wśród młodzieży z mało pobożnych rodzin ów wskaźnik wynosi 18,0%, a wśród uczniów z rodzin religijnie obojętnych lub wrogich wobec religii tylko 6,4%. Różnice te są znaczące i wskazują na odmienne postawy wobec zakazu rozwodu u młodych ludzi z rodzin o różnej atmosferze religijnej – doświadczenie bardziej pobożnej atmosfery we własnej rodzinie pozytywnie wpływa na szacunek wobec życia w pełnej rodzinie, w której dzieci mają ojców i matki. Można jednak zauważyć, że także wśród młodzieży z bardzo lub dość pobożnych rodzin więcej niż połowa jest gotowa usprawiedliwić rozwód – najczęściej w pewnych (trudnych) sytuacjach życiowych. Pozostaje kwestią otwartą, ilu wśród nich jest takich, którzy myślą raczej o odłączeniu małżonków, podczas gdy związek małżeński nadal trwa, co w pewnych okolicznościach nie jest przeciwne nauczaniu Kościoła.

3. Atmosfera religijna w rodzinie i wartość dnia świętego

Wśród rzadziej akceptowanych norm Dekalogu znajduje się także nakaz święcenia dnia świętego. Według badań własnych trzecie przykazanie Dekalogu uważa za zdecydowanie lub raczej wiążącą 61,4% badanej młodzieży¹⁰. Można też zauważyć, że tę normę Dekalogu znacznie częściej akceptuje młodzież z bardzo lub dość pobożnych rodzin (78,9%), niż uczniowie z mało pobożnych środowisk rodzinnych (55,6%) oraz młodzi ludzie z rodzin religijnie obojętnych lub wrogich wobec religii (21,8%). Zależność statystyczna jest istotna o średniej sile związku ($\chi^2 = 166,502$; $df = 10$; $p < 0,0005$; $V = 0,365$). Badaną młodzież zapytano także o ich postawy wobec pracy zawodowej i różnych ciężkich zajęć w dniu świętym oraz wobec niedzielnych zakupów w supermarketach. Wyniki empiryczne wraz korelacjami statystycznymi ze względu na deklarowaną atmosferę religijną w rodzinie pokazuje tabela 3.

W całej zbiorowości badanej młodzieży, która udzieliła także odpowiedź na pytanie o atmosferę religijną w rodzinie ($N = 624$), uważa pracę w dniu świętym za moralnie dozwoloną 10,7%, za dozwoloną lub niedozwoloną w zależności od konkretnej sytuacji 40,7% oraz za moralnie niedozwoloną 44,7%. Niedzielne zakupy w supermarketach ta sama młodzież uważa za moralnie dozwolone w 59,0%, za dozwolone lub niedozwolone w zależności od sytuacji w 26,6% oraz za moralnie niedozwolone w 9,8%¹¹.

¹⁰ Por. O. Štefaňak, *Religijnosť mladzieży slovenskej. Na príkladzie diecezji spišskej*, Norbertinum, Lublin 2009, s. 280.

¹¹ Na ile Słowacy rzeczywiście chodzą na zakupy w niedzielę, zobacz: M. Minichová, *Svätenie*

Przedstawiając te dane empiryczne należy zauważyć, że częściowo oznaczają one spojrzenie na tę samą sprawę z dwóch odrębnych punktów widzenia: niedzielny wypoczynek dla mnie oraz niedzielny wypoczynek dla drugiego człowieka (np. sprzedawcy w supermarkecie). Można więc tutaj zobaczyć stosunkowo wysoki stopień (nieświadomego) nastawienia egoistycznego badanych – pomimo że 44,7% z nich uważa, iż w niedzielę należy powstrzymać się pracy zawodowej oraz innych ciężkich zajęć (koncentrując się prawdopodobnie na swojej osobie), to 85,6% wśród nich wyraża zdanie, że przynajmniej w pewnych sytuacjach niedzielne zakupy w supermarketach powinny być moralnie dozwolone (koncentrując się prawdopodobnie także na swojej osobie).

Tabela 3. Atmosfera religijna w rodzinie oraz postawy młodzieży wobec święcenia dnia świętego

Postawy wobec pracy w dniu świętym	Bardzo lub dość pobożna rodzina	Mało pobożna rodzina	Obojętna lub wroga wobec religii rodzina	Ogółem
Dozwolona	5,2%	15,1%	18,2%	10,7%
To zależy od sytuacji	39,2%	42,4%	41,8%	40,7%
Niedozwolona	52,1%	39,0%	34,5%	44,7%
Trudno powiedzieć	3,2%	3,4%	5,5%	3,7%
Brak odpowiedzi	0,3%	-	-	0,2%
Razem	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%
Postawy wobec zakupów w niedzielę	Bardzo lub dość pobożna rodzina	Mało pobożna rodzina	Obojętna lub wroga wobec religii rodzina	Ogółem
Dozwolone	42,7%	70,7%	82,7%	59,0%
To zależy od sytuacji	34,6%	21,0%	14,5%	26,6%
Niedozwolone	15,9%	4,9%	1,8%	9,8%
Trudno powiedzieć	6,8%	3,4%	0,9%	4,6%
Brak odpowiedzi	-	-	-	-
Razem	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Pod kątem atmosfery religijnej w rodzinie w przypadku postaw młodzieży wobec pracy w dniu świętym zaznacza się korelacja statystyczna o słabej sile związku ($\chi^2 = 28,574$; $df = 8$; $p < 0,0005$; $V = 0,151$). Młodzież z bardziej pobożnych rodzin nieco częściej uważa, że człowiek powinien powstrzymać się z pracy zawodowej i różnych ciężkich zajęć w dniu świętym, niż młodzież z rodzin mniej pobożnych, religijnie obojętnych i wrogich wobec religii (różnica wynosi około 15% – 20%). Można też zauważyć, że wśród młodzieży z bardzo lub dość pobożnych rodzin jest znaczny odsetek tych, którzy są w pewnych okolicznościach gotowi usprawiedliwić pracę w dniu świętym (39,2%). Pozostaje kwestią otwartą, na jaką pracę oni myślą – zawodową, domową lub związaną z pewnymi wyjątkowymi sytuacjami życiowymi.

W przypadku postaw badanych młodych ludzi wobec niedzielnych zakupów pod kątem deklarowanej atmosfery religijnej w rodzinie zaznacza się korelacja statystyczna o średniej sile związku ($\chi^2 = 76,002$; $df = 6$; $p < 0,0005$; $V = 0,247$). Podobnie jak poprzednio, młodzież z bardzo lub dość pobożnych rodzin znacznie rzadziej usprawiedliwia niedzielne zakupy (42,7%), niż młodzież z mało pobożnych rodzin (70,7%) oraz młodzież z rodzin religijnie obojętnych lub wrogich wobec religii (82,7%). Różnice te są znaczące i wskazują na odmienne postawy wobec wartości niedzieli i niedzielnego wypoczynku także dla innych osób (np. sprzedawcy w supermarkecie) wśród młodych ludzi z rodzin o różnej atmosferze religijnej. Wydaje się, że doświadczenie bardziej pobożnej atmosfery we własnej rodzinie pozytywnie wpływa na akceptację i realizację dnia świętego dla siebie i innych.

4. Atmosfera religijna w rodzinie i wybrane postawy prospołeczne

Prospołeczność wiąże się z takimi nastawieniami, postawami i zachowaniami, jak bycie dla drugich, altruizm, sympatia, życzliwość, dobroć, przyjaźń, solidarność, dobro wspólne, zaangażowanie społeczne itp. Osoby akceptujące i realizujące wartości prospołeczne charakteryzują się pozytywnym nastawieniem na dobro innych. Przeciwnością wartości prospołecznych jest miłość własna, czyli egoizm¹². Jednostki mogą być zdolne do myślenia kategoriami zbiorowymi lub wyłącznie osobistymi. W środku istnieje bogate spektrum postaw łączących perspektywy wspólne z jednostkowymi, w których interes osobisty nie przeważa *a priori* nad inte-

¹² J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości?* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 217-224.

resem społecznym i *vice versa*. Troska o własne dobro jest czymś naturalnym. Z drugiej strony jednak człowiek we wszystkich swych skłonnościach jest również istotą społeczną. Każdy człowiek ma wiele do zawdzięczenia wspólnotom, w których żyje (rodzinie, narodowi, Kościołowi itd.)¹³.

Pośród różnych i licznych wartości prospołecznych dla niniejszej analizy wybrałem dwie – solidarność międzyludzką i przebaczenie win. Interesują mnie postawy badanej młodzieży wobec tych wartości, a też różnice między poszczególnymi kategoriami młodych ludzi ze względu na deklarowaną atmosferę religijną w ich rodzinach (tabela 4). W całej zbiorowości badanej młodzieży, która udzieliła także odpowiedź na pytanie o atmosferę religijną w rodzinie (N = 624), uważa solidarność międzyludzka za zawsze dobrą 72,4%, za dobrą lub złą w zależności od konkretnej sytuacji 25,0% oraz za zawsze złą 1,0% badanych osób. Przebaczenie win uważa za zawsze dobre 39,7%, za dobre lub złe w zależności od sytuacji życiowej 54,3% oraz za zawsze złe 3,8% badanej młodzieży.

Tabela 4. Atmosfera religijna w rodzinie oraz wybrane postawy prospołeczne młodzieży

Postawy wobec solidarności	Bardzo lub dość pobożna rodzina	Mało pobożna rodzina	Obojętna lub wroga wobec religii rodzina	Ogółem
Zawsze dobra	70,2%	75,6%	72,7%	72,4%
To zależy od sytuacji	27,2%	21,5%	25,5%	25,0%
Zawsze zła	0,3%	2,0%	0,9%	1,0%
Brak odpowiedzi	2,3%	1,0%	0,9%	1,6%
Razem	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%
Postawy wobec przebaczenia win	Bardzo lub dość pobożna rodzina	Mało pobożna rodzina	Obojętna lub wroga wobec religii rodzina	Ogółem
Zawsze dobre	46,6%	34,6%	30,0%	39,7%
To zależy od sytuacji	47,9%	59,5%	62,7%	54,3%
Zawsze złe	3,2%	3,9%	5,5%	3,8%
Brak odpowiedzi	2,3%	2,0%	1,8%	2,1%
Razem	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

¹³ I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży (na przykładzie szkół pielęgniarskich)*, Akademia Medyczna i Neurocentrum, Lublin 1999, s. 169, 190.

Z punktu widzenia deklarowanej atmosfery religijnej w rodzinie w przypadku postaw młodzieży wobec solidarności międzyludzkiej nie zaznacza się korelacja statystyczna ($\chi^2 = 7,198$; $df = 6$; $p = 0,303$; $V = 0,076$). Młodzież z rodzin o różnej atmosferze religijnej mniej więcej w tym samym stopniu (nie) akceptuje omawianą wartość prospołeczną. Można jednak zauważyć, że skrajne kategorie młodzieży z punktu widzenia atmosfery religijnej w rodzinie nieco częściej opowiadają się za warunkową solidarnością, niż kategoria środkowa. Młodzież z mało pobożnych rodzin nieco częściej niż inni opowiada się za solidarnością bezwarunkową. Nie wiadomo jednak, co i na kogo respondenci myślą, gdy deklarują bezwarunkową lub warunkową solidarność międzyludzką – czy na własną solidarność z innymi lub na solidarność innych z nimi.

W przypadku postaw badanych młodych ludzi wobec przebaczenia win ze względu na deklarowaną atmosferę religijną w rodzinie zaznacza się korelacja statystyczna o słabej sile związku ($\chi^2 = 13,570$; $df = 6$; $p = 0,035$; $V = 0,104$). Wszystko układa się tutaj zgodnie z przyjętą hipotezą badawczą, która przewiduje, że im pobożniejsza jest atmosfera w rodzinach badanej młodzieży, tym częściej będą oni akceptować normę moralną nakazującą przebaczenie win (różnica wynosi około 10% – 15%). Najbardziej różni się grupa młodych ludzi z bardzo lub dość pobożnych rodzin, wśród której prawie połowa opowiada się za bezwarunkowym przebaczeniem win (46,6%). Można więc twierdzić, że doświadczenie bardziej pobożnej atmosfery w domu rodzinnym pozytywnie wpływa na akceptację i realizację przebaczenia win, jako pewnej konieczności życia we wspólnocie rodzinnej, parafialnej, lokalnej, szkolnej lub zawodowej.

Uwagi końcowe

Gdy piszemy o problematyce postaw moralnych na podstawie badań empirycznych, przyjmujemy, że nie jest to zadanie łatwe. Można jednak przyjąć, że badania tego typu postaw za pośrednictwem anonimowego kwestionariusza ankiety dają szansę na bardziej prawdziwe odpowiedzi, niż w sytuacji, kiedy pytamy na postawy moralne (lub nawet zachowania) formą „*face-to-face*” wywiadów. Zarazem należy za W. Piwowarskim przypomnieć, że: „Organizatorów badań interesują w tym zakresie ‘postawy’ (poglądy, opinie) i ‘deklaracje’. Jedne i drugie mają tutaj charakter werbalny, z czego wynika, że nie wiadomo, na ile odpowiadają faktycznemu stanowi. Nie-

mniej można przyjąć, że wyrażają przynajmniej gotowość respondentów do życia według chrześcijańskich wymagań¹⁴.

Konkludując analizę socjologiczną wpływu deklarowanej atmosfery religijnej w rodzinie na wybrane wskaźniki moralności badanej młodzieży należy powiedzieć, że ten wpływ jest statystycznie istotny, stosunkowo silny i jednoznaczny. W przyjętej hipotezie badawczej we wstępie przewidywałem, że im pobożniejsza jest atmosfera w rodzinach badanych młodych ludzi, tym częściej będą oni akceptować wybrane wartości i normy moralne. Okazało się, że owa hipoteza była prawdziwa w odniesieniu do prawie wszystkich analizowanych norm moralnych (oprócz normy nakazującej solidarność międzyludzką). Jednak w odniesieniu do wspomnianej normy prospołecznej należy raczej mówić o niejednoznacznej powszechnej konotacji tego pojęcia, gdyż do końca nie wiadomo, co i na kogo respondenci myślą, gdy opowiadają się za bezwarunkową lub warunkową solidarnością międzyludzką – czy na własną solidarność z innymi lub na solidarność innych z nimi.

Oprócz statystycznie istotnych i jednoznacznych zależności między analizowanymi zmiennymi należy zwrócić uwagę także na odsetek młodzieży z bardzo lub dość pobożnych rodzin, która tak do końca nie zgadza się z wybranymi normami moralnymi. Chodzi o młodych ludzi, na których postawy moralne wpływają raczej inne czynniki, niż silna atmosfera religijna we własnej rodzinie – być może przyjaciele, grupa szkolna lub media. Na podstawie badań własnych można jednak powiedzieć, iż tego typu młodzieży nie jest wiele, chociaż zawsze się znajdzie (przede wszystkim w odniesieniu do postaw wobec niedzielnych zakupów, rozwodu i eutanazji). Należy jednak jednoznacznie podkreślić, że bardziej pobożna atmosfera w rodzinie wyraźnie wpływa na wyższy poziom wybranych postaw moralnych dzieci i młodzieży – i to we wszystkich wybranych dziedzinach moralności.

Innym interesującym pytaniem jest pytanie na wpływ ogólnej (ludzkiej, emocjonalnej) atmosfery w rodzinie na postawy moralne jej członków – szczególnie dzieci i młodzieży. Na podstawie badań własnych mogę powiedzieć, że zależność między ogólną i religijną atmosferą w rodzinach badanych osób jest statystycznie istotna, chociaż o stosunkowo słabej sile związku ($\chi^2 = 16,811$; $df = 4$; $p = 0,002$; $V = 0,116$). Młodzież z bardziej

¹⁴ W. Piwowarski, *Postawy i zachowania moralne*, in: *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi, Wydawnictwo BIBLOS, Tarnów 2002, s. 89.

pobożnych rodzin nieco częściej deklaruje, że czuje się w domu rodzinnym kochana i rozumiana, niż młodzież z mniej pobożnych rodzin. Podobny mierny wpływ ma odczuwana atmosfera ogólna w rodzinie na niektóre postawy moralne – młodzież, która czuje się w domu rodzinnym kochana, częściej akceptuje zakaz aborcji, eutanazji, zdrady małżeńskiej i rozwodu, oraz opowiada się za solidarnością międzyludzką i przebaczeniem win, niż młodzież, która nie czuje się kochana przez własne środowisko rodzinne.

Na zakończenie przedstawionych analiz statystyczno-empirycznych można zadać interesujące pytanie: „Kto formuje postawy moralne młodzieży z rodzin o religijnie obojętnej lub wrogiej wobec religii atmosferze?” To pytanie może być ciekawą propozycją dla innych badaczy społecznych. Można jednak twierdzić, że jeśli brakuje moralności formowanej przez Kościół (bezpośrednio lub pośrednio), to grupą odniesienia w tego typu postawach ludzkich są prawdopodobnie przyjaciele, grupa szkolna lub wszechobecne media, szczególnie liberalne. Wydaje się jednak, że takiej moralności brakuje głębi, uzasadnienia i trwałości – zmienia się ona według aktualnych trendów w świecie show biznesu. Trudno jest na takiej niepewnej moralności zbudować własne życie.

Bibliografia

- Ceglarek R., *Wychowanie religijne w rodzinie*, in: *Rodzina podmiotem wychowania i kreatorem komunikacji społecznej*, red. N. Pikuła, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2010, s. 183-195.
- Kowalczyk S., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- Krivý V., *Hodnotové orientácie a náboženské prejavy slovenskej verejnosti v 90. rokoch*, „Sociológia“ 2001, č. 1, s. 7-45.
- Mariański J., *Kryzys moralny czy transformacja wartości?* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.
- Mariański J., *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.
- Minichová M., *Svätenie nedele v správaní katolíkov na Slovensku*, in: *Analýza religiozity katolíkov na Slovensku. Poznatky zo sociologického výskumu*, red. J. Matulník a kol., Teologická Fakulta Trnavskej Univerzity v Trnave, Bratislava 2008, s. 147-162.
- Piwowarski W., *Postawy i zachowania moralne*, in: *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich*, red. W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski, Wydawnictwo BIBLOS, Tarnów 2002, 88-102.
- Smyczek L., *Dynamika przemian wartości moralnych w świadomości młodzieży licealnej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002.
- Štefaňak O., *Religijnosť mladzieży slovenskej. Na príklade diecezji spiskiej*, Norbertinum, Lublin 2009.
- Wrońska I., Mariański J., *Wartości życiowe młodzieży (na przykładzie szkół pielęgniarskich)*, Akademia Medyczna i Neurocentrum, Lublin 1999.

Dr Ondrej Štefaňak

Catholic University in Ružomberok
Religious Atmosphere in the Family and Moral Attitudes
of Slovak Youth.

On an Example of Spiš Diocese

Summary

Education of children in families is realized not only through the “sermon” but primarily by parents’ example, specific life situations and the unique atmosphere in the family – general (human, emotional) and religious one as well. Child meets the others (siblings) and has to adjust to them. All of these influence also moral education – shaping attitudes and behavior that have moral character. For empirical sociology is very interesting also interconnection of the religious atmosphere in the family and moral attitudes of youth. We ask, for example: Whether and how religious atmosphere in the family relates to moral attitudes and behavior of young people? Is it a true that a strong religious atmosphere in the family has a positive impact on moral level of youth? For these and other questions the present study seeks answers. It relies mainly on my own sociological research of religious and moral attitudes of Slovak young people in Spiš Diocese in November 2006.

Key words: family, moral attitudes, religious atmosphere, youth.

Przemysław Hubert Dorszewski (Malbork)

Stan badań nad klasztorem kanoników regularnych w Trzemesznie

Abstrakt: Artykuł ten zajmuje się stanem badań nad klasztorem kanoników regularnych w Trzemesznie. Podstawową kwestią w historiografii polskiej XIX i XX wieku była sprawa fundacji klasztoru. Pierwotnie sądzono, że sięgał on swoimi początkami X wieku, zaś założycielem wspólnoty zakonnej miał być sam św. Wojciech. Pogląd ten reprezentował wybitny mediewista - Tadeusz Wojciechowski. Badania weryfikacyjne, które przeprowadzono w XX wieku wykazały, że fundacja ta może być datowana dopiero na pierwszą połowę XII wieku. Potwierdziły to ustalenia historyków na bazie źródeł pisanych, jak i badania archeologiczne przeprowadzone przez naukowców z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Stan badań nad klasztorem trzemeszeńskim w historiografii polskiej wykazuje do dziś luki. Tylko częściowo opracowano uposażenie kanoników z Trzemeszna. Brakuje również analizy składu osobowego konwentu trzemeszeńskiego. Wiele ze wskazanych kwestii warunkowanych jest oczywiście skromnym materiałem źródłowym.

Słowa kluczowe: kanonicy regularni, Trzemeszno, Wielkopolska, historiografia polska XIX i XX wieku

Klasztor kanoników regularnych w Trzemesznie był jedną z najstarszych fundacji klasztornych w średniowiecznej Polsce. Przez wieki odgrywał on wielką rolę w dziejach Wielkopolski jako centrum życia duchowego, kulturowego i naukowego. Czasami jego dzieje krzyżowały się z wielkimi wydarzeniami w kraju. Bywali w nim tacy władcy jak: książę wielkopolski Przemysław II w 1292 r., Władysław Jagiełło po zwycięstwie pod Grunwaldem w 1410 r., który odbył stąd pieszą pielgrzymkę do Gniezna czy margrabia brandenburski Zygmunt Luksemburczyk w 1382 r. Z faktu bliskości stolicy metropolitalnej, w Trzemesznie przebywali także wielcy Kościoła polskiego, dla przykładu wymienić można arcybiskupa gnieźnieńskiego

Bodzantę (1320–1388). Bogata spuścizna dziejowa po klasztorze w Trzemesznie obejmuje czasy od fundacji w XII wieku do likwidacji placówki zakonnej w XIX wieku. Była ona i jest do dziś obiektem zainteresowań różnego rodzaju badaczy.

Naukowe początki krytycznego i systematycznego badania źródeł historycznych sięgają przełomu XVIII/XIX wieku, jednak już dawno przed tą cezurą ludzie próbowali rozwikłać swoją przeszłość. Podobnie wyglądała sytuacja z kanonikami trzemeszeńskimi. Przednaukowe badania klasztoru sięgały już historiografii średniowiecznej, kiedy to sami zakonnicy i ich otoczenie, próbowali uchwycić swoje pierwotne dzieje wiążąc je z osobą św. Wojciecha, mimo że pierwsze dokumenty klasztorne pochodziły z pierwszej połowy XII wieku. Elementy historii kanoników trzemeszeńskich znalazły swoje miejsce także na kartach *Kroniki* Jana Długosza¹. Nowożytni dziejopisowic klasztoru poszli o krok dalej wiążąc swoje początki z wprowadzeniem chrześcijaństwa w Polsce i osobą Mieszka I. Wszystkie te informacje zawarł w Kronice klasztornej i tzw. kompilacji, które zostały spisane w XVI i XVII wieku².

W 1836 r. doszło ostatecznie do kasaty wspólnoty trzemeszeńskiej, która rozproszyła się po Wielkopolsce. Budynek klasztorne postanowiono zburzyć na polecenie władz pruskich (1843), zaś kościół przyklasztorny został przekształcony w parafialny. Niestety wielką stratą dla badaczy klasztoru trzemeszeńskiego było rozproszenie zasobu biblioteki i archiwum klasztorne. Jak podkreślał hrabia Edward Raczyński, który jeszcze przed kasatą zwiedził klasztor, w 1810 r. biblioteka klasztorna liczyła od 8 do 10 tys. książek, „najlepszych wydań, i po części bardzo rzadkich”³.

Archiwalia trzemeszeńskie przed rozwiązaniem wspólnoty zakonnej badali Julian Ursyn Niemcewicz czy Joachim Lelewel⁴. Po 1836 r. zasób byłego opactwa rozproszył się. W drodze zakupów część dyplomów przeszła w ręce Biblioteki Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, inna

¹ *Jana Długosza Roczniki, czyli kroniki słynnego Królestwa Polskiego*, wyd. J. Dąbrowski, Warszawa 1964, s. 297.

² *Kronika klasztoru trzemeszeńskiego*, oprac. A. Hirschberg, Monumenta Poloniae Historica (dalej: MPH), t. 3, Lwów–Kraków 1878, s. 256–263; *Compileris veteris Trzemesznensis fragmenta*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 5, Lwów–Kraków 1888, s. 818–840.

³ E. Raczyński, *Wspomnienia Wielkopolski, to jest województw poznańskiego, kaliskiego i gnieźnieńskiego*, t. II, Poznań 1843, s. 378.

⁴ J. Łukowski, *Archiwum trzemeszeńskie*, „Roczniki Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk”, t. 11 (1881), s. 305.

część została przez władze pruskie przekazana do Archiwum Państwowego w Poznaniu (choć poprawnie powinno się mówić o Poznańskim Archiwum Rządowym), zaś 249 dokumentów pozostało w „nowym” archiwum parafialnym w Trzemesznie. Lokalny proboszcz trzemeszeński Antoni Tyc od 1853 r. zaczął porządkowanie zastałych dokumentów. Zyskały one oprawę oraz format książki, część dokumentów została obcięta dla wyrównania formatu, co nie naruszyło tekstu, jednak zniszczyło zapiski marginalne i dorsalne. Kiedy wydawało się, że chociaż część spuścizny poklasztornej zostanie zachowana w należytym stanie, wydarzyła się kolejna tragedia. Proboszcz A. Tyc podczas prac porządkowych usunął pieczęcie z dokumentów i złożył je do pudełka, które położył koło pieca. Oderwane pieczęcie pod wpływem ciepła stopiły się⁵, co było niepowetowaną stratą dla przyszłych badaczy.

Chaos jaki panował w archiwum poklasztornym potwierdził także Stanisław Smolka, który przebywał w Trzemesznie podczas podróży w 1874 roku z ramienia Akademii Umiejętności. Historyk wspomina następujące zdarzenie: *„Opowiadano mi, że przed kilkoma dziesiątkami lat archiwum zostało się w jakiejś opuszczonej komórce, do której łatwo było dostać się przez okno. Drogę tę wysledzili uczniowie byłego gimnazjum trzemeszeńskiego, i wkrótce weszło u nich w modę mieć seksterny oprawne w pergamin ze starych przywilejów opactwa”*⁶. Jak wynika ze słów znanego historyka, głównymi sprawcami wandalizmu na dyplomach trzemeszeńskich, byli lokalni gimnazjaliści. Dodatkowo S. Smolka przypisuje fakt uporządkowania archiwum poklasztornego późniejszemu proboszczowi ks. Napoleonowi Tomaszewskiemu, a nie ks. A. Tycowi⁷.

Sprawę wandalizmu gimnazjalistów rozwiązał ks. dr Jan Łukowski, który opisał w 1881 r. całość archiwum trzemeszeńskiego. Wykazał, że uczniowie gimnazjum zabierali tylko pergaminowe okładki książek klasztornych, zaś dyplomy pozostawiali nienaruszone, co ostatecznie wykluczyło informacje S. Smolki o masie zniszczonych dokumentów i modzie na oprawianie nimi zeszytów uczniowskich. Dr Łukowski wykazał również,

⁵ Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie, Biblioteka i archiwum, Korespondencja 1937-1938, List ks. L. Furmanowicza do Kurii Metropolitalnej Gnieźnieńskiej, sygn. K. 331 V.

⁶ S. Smolka, *Archiwa w W. X. Poznańskiem i w Prusiech Wschodnich i Zachodnich. Sprawozdanie z podróży odbytej z polecenia komisji historycznej w lecie 1874*, „Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń Wydziału Historyczno – Filozoficznego Akademii Umiejętności”, t. 4 (1875), s. 325.

⁷ Tamże, s. 326.

że to nie proboszcz N. Tomaszewski, a proboszcz A. Tyc zajął się uporządkowaniem archiwum klasztornego. Obalono także wiadomość S. Smolki o stu kilkudziesięciu ocalałych dokumentach, gdy faktycznie dr Łukowski naliczył ich 249⁸.

Historia spuścizny klasztoru trzemeszeńskiego pokazuje, że zasób ten po kasacie został rozproszony i znalazł się w XIX wieku w trzech miejscach, co utrudniało ówczesnym historykom przeprowadzenie kompletnych badań. Warto nadmienić, że ostatecznie po II wojnie światowej dokumenty poklasztorne znalazły się w dwóch oddzielnych zespołach w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie i Archiwum Państwowym w Bydgoszczy. Wracając jednak do XIX wieku, wykazano dobitnie, że część dyplomów pozostająca w Trzemesznie nie była odpowiednio zabezpieczona. Należy więc żałować, że obcięto marginesy dokumentów, gdzie mogły znaleźć się cenne informacje dotyczące wspólnoty zakonnej. Wielką stratą, szczególnie dla badań sfragistycznych, było odcięcie pieczęci od dokumentów i fakt umieszczenia ich blisko pieca, co w konsekwencji doprowadziło do ich zniszczenia. Wszystkie te czynniki spowodowały, że badacze klasztoru trzemeszeńskiego dochodzili do kompletnie różnych wniosków.

Kwestii spornych dotyczących wspólnoty trzemeszeńskiej w historiografii XIX i XX wieku nie brakowało. Pierwszoplanową rolę odgrywała sprawa fundacji klasztoru, gdyż nie posiadał on dokumentu fundacyjnego, podobnie jak inne placówki zakonne kanoników regularnych z XII wieku, dlatego do dziś kwestia ta budzi wiele sporów i dyskusji. Część badaczy początki placówki zakonnej w Trzemesznie wiązała z osobą św. Wojciecha. Wewnątrz tej grupy występował także dalszy podział na badaczy, którzy twierdzili, że biskup praski miał założyć w Trzemesznie klasztor o proveniencji benedyktyńskiej przed wyprawą na misję pruską w 997 r. lub tych co uważali, że zwłoki św. Wojciecha po jego śmierci z ręki Prusów sprowadzono najpierw do Trzemeszna, skąd po kilku latach ostatecznie miały trafić do katedry gnieźnieńskiej. W najlepszej sytuacji wśród tej grupy naukowców byli ci, którzy obstawali przy obu tych wariantach jednocześnie. Z biegiem czasu wykształciła się druga grupa badaczy, która zanegowała udział św. Wojciecha w założeniu klasztoru i szukała innych rozwiązań tej kwestii. Ta grupa badaczy nie jest również spójna i reprezentuje szereg różnych pomysłów dotyczących fundacji.

⁸ J. Łukowski, *Archiwum trzemeszeńskie*, passim; o działalności naukowej proboszcza Tomaszewskiego zob. *Poczet członków Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk 1857-2007*, red. A. Pihan-Kijasowa, t. 2, Poznań 2008, s. 422.

Analizując pierwszą grupę badaczy zauważymy, że największą uwagę skupiły na sobie ustalenia Tadeusza Wojciechowskiego, który na podstawie XI-wiecznego utworu *Passio sancti Adalperti martiris*⁹, zwanego popularnie Pasją z Tegernsee, przypisał św. Wojciechowi założenie wspólnoty zakonnej w Trzemesznie. Miało się to wydarzyć podczas podróży biskupa z Saksonii do Polski, a uwagę T. Wojciechowskiego zwrócił następujący fragment: „*Saxonica tellure in breui recedens, in Polonia regionem cursum direxit, et ad Mestris locum divertens, coenobium ibi construxit, monachosque quamplures congregans Aschricumque abbatem eos ad regendum constituit, qui postea archiepiscopus ad Sobottin consecratus est*”¹⁰. Historyk wysnuł wniosek, że *coenobium* założone w miejscu *ad Mestris locum*, gdzie św. Wojciech zбочzył podążając do Polski, to Trzemeszno. Argumentował to tym, iż w *ad Mestris* powinno upatrywać się błędnego zapisu T[re]mestn[o] lub Ch[re]mestn[o]. Tak zbudowaną konstrukcję oparł na tym, że „d” w przyimku „ad” ma kształt odmienny od innych wersji tego znaku w tekście i było połączeniem dwóch liter. Stąd „d” uważał za osobne „t”, skutkiem czego czytał T[re]mestn[o], gdzie sylaba „re” mogła być wyrażona przez abrewiację¹¹.

Teza T. Wojciechowskiego wzbudziła pod koniec XIX w. (1880) spore zainteresowanie i zwróciła na siebie uwagę ówczesnych i przyszłych historyków. Kiedy chodziło o wskazanie pierwszego klasztoru benedyktyńskiego na ziemiach polskich, rzekomo założonego przez św. Wojciecha, większość badaczy wskazywała na Trzemeszno i powoływała się na autorytet T. Wojciechowskiego. Słuszność jego argumentacji uznali w owym czasie tak wybitni historycy jak: W. Abraham¹², A. Małecki¹³, początkowo także H.G.

⁹ W. Giesebrecht, *Eine bisher unbekannte Lebensbeschreibung des h. Adalberts. Abdruck und Kritische Einleitung*, „*Neue Preussische Provinzialblätter*“, Bd. 5 (1860), H. 1, s. 55-74; *Passio sancti Adalperti martiris*, wyd. M. Toeppen, *Scriptores rerum Prussicarum* (dalej: SRP), Bd. 1, Leipzig 1861, s. 235-237; *Passio sancti Adalperti martiris*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 1, Lwów 1864, s. 153-156; *Passio sancti Adalperti martiris*, wyd. G. Waitz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores in folio* (dalej: MGH, SS), t. 15, cz. 2, Hannover 1888, s. 705-708; *Pasja z Tegernsee*, tłum. J. Pleziowa, oprac. M. Plezia, w: *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski*, Warszawa 1987, s. 23-39; *Pasja z Tegernsee*, przekł. M. Plezia, B. Kürbis, wstęp H. Chłopocka, w: *W kręgu żywotów świętego Wojciecha*, red. J. A. Spież, Kraków-Tyniec 1997, s. 137-147.

¹⁰ *Passio sancti Adalperti martiris*, wyd. M. Toeppen, SRP, Bd. 1, Leipzig 1861, s. 235.

¹¹ T. Wojciechowski, *O rocznikach polskich X-XIV wieku*, „Pamiętnik Akademii Umiejętności w Krakowie, Wydział Filologiczny i Historyczno-Filozoficzny”, t. 4 (1880), s. 187-188; tenże, *Szkice historyczne XI wieku*, oprac. A. Geysztor, wyd. 3 Warszawa 1970, s. 89.

¹² W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce*, s. 165.

¹³ A. Małecki, *Z dziejów i literatury*, s. 299.

Voigt¹⁴. Dla ścisłości należy nadmienić, że propozycja Wojciechowskiego w sprawie tajemniczej nazwy *ad Mestris* była najpopularniejsza, jednak nie jedyna. Badacze niemieccy stali na stanowisku, że tajemniczy klasztor, który założył św. Wojciech, znajdował się w Międzyrzeczu nad Obrą. Dla podtrzymania tej tezy, ponownie odwołano się do wywodu paleograficznego, tylko tym razem źródłowe *Mestris* odczytano jako *Meseris* lub *Meseres*, co w końcu miało dać niemiecką nazwę *Meseritz*, czyli polski Międzyrzecz¹⁵. Zupełnie inaczej tajemniczy klasztor identyfikował wydawca *Pasji z Tegernsee*–August Bielowski. Według niego rękopiśmienny zapis *Mestris* należało odczytać, jako „*mestrf.*”. Miał to być skrót od *Mons Ferreus*, czyli Żelaznej Góry, obecnie Pécsvárad na Węgrzech¹⁶.

Dopóki nie rozwiązano zagadki klasztoru o nazwie *ad Mestris* z *Pasji z Tegernsee*, dopóty teza T. Wojciechowskiego była powszechnie uznawana i wspierała X-wieczne początki wspólnoty trzemeszeńskiej. Dla utrzymania „starożytności” klasztoru T. Wojciechowski wysunął kolejny argument. Jego zdaniem po męczeńskiej śmierci św. Wojciecha z rąk Prusów (997), jego ciało sprowadzono najpierw do klasztoru trzemeszeńskiego, zaś po pewnym czasie przeniesiono je do katedry gnieźnieńskiej (999). Wsparciem dla tego typu tezy było źródło hagiograficzne z XII–XIII wieku pod tytułem *De sancto Adalberto episcopo*, które rozpoczyna się od słów *Tempore illo (Onego czasu)*. Czytamy w nim: „*Hoc audiens rex christianissimus ingenti repletus est gaudio, pretaxatum illis misit censum sicque sanctum corpus integre habuit, quod cum referrent, casu ad cenobium Cheremusen nomine prius peruenere, ubi concessione eiusdem regis tam diu sacrum corpus iacuit, donec exhaustis carnibus nichil de illo preter ossa residuum fuit*”¹⁷. Uwagę historyka przykuł ów klasztor trzemeszeński (*cenobium Cheremusen*), gdzie tymczasowo złożono ciało św. Wojciecha, dlatego wnioskował, że X-wieczne początki Trzemeszna nie podlegają żadnej wątpliwości¹⁸.

¹⁴ H. G. Voigt, *Adalbert von Prag. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und des Mönchtums im zehnten Jahrhundert*, Westend-Berlin 1898, s. 115.

¹⁵ Tenże, *Der Verfasser der römischen Vita des heiligen Adalbert: eine Untersuchung mit Anmerkungen über die anderen ältesten Schriften über Adalbert, sowie einige strittige Punkte seiner Geschichte*, Prag 1904, s. 102, 128, 132; tenże, *Brun von Querfurt, Mönch, Eremit, Erzbischof der Heiden und Märtyrer*, Stuttgart 1907, s. 282, przyp. 462.

¹⁶ *Passio sancti Adalperti martiris*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 1, Lwów 1864, s. 154.

¹⁷ *De sancto Adalberto episcopo*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 4, Lwów–Kraków 1884, s. 220.

¹⁸ T. Wojciechowski, *Szkice historyczne XI wieku*, oprac. A. Gieysztor, wyd. 3 Warszawa 1970, s. 89.

Zbliżał się rok 1897, czyli rocznica 900-lecia śmierci św. Wojciecha, patrona Polski, której w tym czasie nie było na mapie Europy. Od 25 kwietnia do 10 maja do Gniezna przybywali Polacy z trzech zaborów, modląc się w intencji męczennika. Podobne wielkie uroczystości miały miejsce w Trzemesznie¹⁹. Z wielką radością, na fali zbliżających się obchodów jubileuszowych, przyjęto w literaturze naukowej i popularnonaukowej końca XIX wieku ustalenia T. Wojciechowskiego dotyczące biskupa praskiego. Stąd w licznych okolicznościowych broszurkach spotkać można było stwierdzenia, że apostoł Polski założył klasztor trzemeszeński lub jego zwłoki tymczasowo złożono w Trzemesznie²⁰.

Krytyki naukowej, jako pierwszy, nie wytrzymał argument o tymczasowym złożeniu zwłok. W 1923 r. ks. Henryk Likowski przeanalizował genezę święta *translatio sancti Adalberti* (translacja-przeniesienie relikwii świętego), które występowało w Kościele polskim pod różnymi datami - 20 października i 6 listopada (w Czechach i diecezji wrocławskiej - 25 sierpnia). W legendzie *Tempore illo* występuje listopadowa data translacji zwłok z Trzemeszna do Gniezna, zaś data październikowa była obchodzona wcześniej, jednak nie odnosiła się ona do roku 997, tylko do ponownego odkrycia relikwii św. Wojciecha w katedrze gnieźnieńskiej w XI wieku. Uczony wykazał, że dla autora legendy *Tempore illo* lepszą kombinacją byłoby przełożenie tymczasowego postoju zwłok w Trzemesznie przed 20 października. Ten jednak celowo stworzył dwa epizody: pierwszy, czyli sprowadzenie zwłok z Prus do Trzemeszna oraz drugi, czyli translacja z Trzemeszna do Gniezna w listopadzie. Zaslugą ks. H. Likowskiego było więc odkrycie nieścisłości autora legendy *De sancto Adalberto episcopi* oraz ukazanie, że święto translacji św. Wojciecha odnosiło się do wyniesienia jego relikwii wewnątrz katedry gnieźnieńskiej w XI wieku, nie zaś w roku 999, jak uważano w nauce XIX wieku²¹.

¹⁹ Cz. Pest, *Święty Wojciech – patron inicjatyw narodowo-społecznych XIX i XX wieku*, w: *Kanonizacja św. Wojciecha i dziedzictwo jego kultu*, red. J. Strzelczy, Cz. Pest, W. Polak, Lublin 2001, s. 151; H. Muszyński, *Znaczenie i aktualność przesłania świętego Wojciecha dla współczesnego człowieka*, w: tamże, s. 172.

²⁰ *Książeczka jubileuszowa z powodu 900 rocznicy śmierci św. Wojciecha*, Poznań 1897, s. 59; J. Chociszewski, *Święty Wojciech Patron Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Królestwa Polskiego, jego żywot i chwalebne męczeństwo na pamiątkę 900-letniego jubileuszu dla ludu polskiego i młodzieży*, Gniezno 1897, s. 16; W. Załuski, *Pamiętka 900-letniego jubileuszu błogostawionej śmierci męczenniczej świętego Wojciecha*, Płock 1897, s. 44–46.

²¹ H. Likowski, *Geneza święta „translatio s. Adalberti” w Kościele polskim. Rozwiązanie sprawy o relikwie św. Wojciecha*, „Kwartalnik Teologiczny Wileński”, r. 1 (1923–1924), z. 1, s. 55–64.

Dalsze rozwiązanie sprawy leżało w kwestii oceny genezy i wartości źródłowej legendy *De sancto Adalberto episcopi*. Już jej pierwszy wydawca W. Kętrzyński wskazywał, że powstała ona w XII wieku, czyli ponad 100 lat później od męczeńskiej śmierci apostoła Polski²². Podobnego zdania byli kolejni wydawcy tego źródła: J. Pleziowa i M. Plezia²³. Nowe światło na sprawę genezy legendy *Tempore illo* rzuciły badania G. Labuda. Jego zdaniem utwór ten powstał w dwóch etapach. Pierwsza jego wersja spisana została w drugiej połowie XII w. na podstawie dwóch żywotów św. Wojciecha (Jana Kanapariusza i Brunona z Kwerfurtu). Drugą wersję utworu zredagował kolejny autor, związany z klasztorem kanoników regularnych w Trzemesznie, a nastąpiło to po roku 1260. Wziął on za podstawę pierwszą wersję dzieła i celowo nasycił ją elementami fantastycznymi, czym dał początek legendy o obecności ciała św. Wojciecha w Trzemesznie i podwójnego datowania święta jego translacji²⁴. Dalej wiadomość o tymczasowym złożeniu ciała męczennika w klasztorze trzemeszeńskim trafiła do następujących utworów *Miracula Sancti Adalberti* z XIII wieku, *Rocznika Krasieńskich*²⁵, *Rocznika świętokrzyskiego nowego*²⁶, a w końcu do *Kroniki Długosza*²⁷. Ustalenia G. Labudy przekonująco wykazały, że tymczasowy pobyt ciała św. Wojciecha w Trzemesznie był wymysłem kanoników regularnych w XIII wieku i pojawił się po raz pierwszy w poprawionej wersji legendy *De sancto Adalberto episcopi*, do której nawiązywała dalsza tradycja średniowieczna.

Jedna teza T. Wojciechowskiego została obalona, pozostała jeszcze kwestia założenia klasztoru przez św. Wojciecha. Nowy impuls w badaniach nad życiem i działalnością męczennika przyniósł kolejny jubileusz, tym razem 950-lecia jego śmierci w 1947 roku. Pokłosem tych uroczystości było wydanie dzieła zbiorowego oraz zainteresowanie innych badaczy po-

²² *De sancto Adalberto episcopo*, wyd. W. Kętrzyński, MPH, t. 4, Lwów–Kraków 1884, s. 219–220.

²³ Zob. *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski*, tłum. J. Pleziowa, oprac. M. Plezia, Warszawa 1987, s. 44; Jakub de Voragine, *Złota legenda*, tłum. J. Pleziowa, Wrocław 1996, s. 903–904.

²⁴ G. Labuda, *Nad legendą o św. Wojciechu Tempore illo. Analiza źródłoznawcza*, Poznań 1996, passim.

²⁵ *Rocznik Krasieńskich*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 3, Lwów–Kraków 1878, s. 129.

²⁶ *Annales Sanctae Crucis Polonici*, wyd. R. Röpell, W. Arndt, MGH, SS, Bd. 18, Hannover 1866, s. 678; *Rocznik świętokrzyski*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 3, Lwów 1878, s. 61–62; *Rocznik świętokrzyski*, wyd. A. Rutkowska–Płachcińska, MPH, s. II, t. 12, Kraków 1996, s. 8–9.

²⁷ *Jana Długosza Roczniki, czyli kroniki słynnego Królestwa Polskiego*, wyd. J. Dąbrowski, Warszawa 1964, s. 297.

stacją świętego²⁸. Przełom w sprawie założenia klasztoru trzemeszeńskiego przez św. Wojciecha nastąpił w drugiej połowie XX wieku dzięki badaniom Henryka Kapiszewskiego i Gerarda Labudy. Pierwszy z nich powrócił do dawnej tezy Augusta Bielowskiego i przebadał itinerarium św. Wojciecha. Jego ustalenia wykazały, że biskup praski faktycznie założył klasztor pod Żelazną Górą na Węgrzech, tak jak wskazywał August Bielowski, pierwszy wydawca *Pasji z Tegernsee*. Źródłowy klasztor *ad Mestris* zyskał swoje miejsce na Węgrzech. Zasługą G. Labudy było wykazanie, że Wojciech Sławnikowic nie mógł założyć żadnego klasztoru w Polsce, gdyż nie miał do tego kompetencji, czym wsparł poglądy H. Kapiszewskiego²⁹. Ostatecznie, po wielu latach dyskusji, zaakceptowano powszechnie tezę węgierską, umacniając ją licznymi badaniami nad postacią opata Astryka–Anastazego, który był organizatorem życia kościelnego w pierwszych latach państwa węgierskiego³⁰.

Kiedy wydawało się, że historycy na podstawie źródeł pisanych rozwiązały wszystkie kwestie sporne dotyczące początków wspólnoty trzemeszeńskiej, w połowie XX wieku rozpoczęto badania wykopaliskowe w Trzemesznie z ramienia Kierownictwa Badań nad Początkami Państwa Polskiego, których wyniki miały na nowo rozpocząć dyskusję o benedyktyńskim klasztorze trzemeszeńskim. Na podstawie przeprowadzonych badań wewnątrz kościoła poklasztornego, Krystyna Józefowiczówna wyróżniła cztery okresy świątyni: przedromański (tzw. Trzemeszno I), romański (tzw. Trzemeszno II), gotycki i jej późniejsze przeróbki. Uzyskane wyniki doprowadziły badaczkę do identyfikacji fragmentów przedromańskiej budowli, która miała rzekomo pochodzić z X lub XI wieku i była przypisana benedyktynom. Jej górną granicą chronologiczną było wybudowanie świątyni romańskiej w pierwszej połowie XII wieku, która miała być już dziełem kanoników regularnych. Autorka w kolejnych swoich pracach zmieniała rekonstrukcje tzw. Trzemeszna I, rewidując swoje wcześniejsze poglądy. Najpierw dopatrywała się wpływów architektury z kręgów włoskich,

²⁸ *Święty Wojciech 997-1947. Księga pamiątkowa*, red. Z. Bernacki, F. Jordan, K. Sosnowski, M. Suchocki, Gniezno 1947.

²⁹ H. Kapiszewski, *Droga św. Wojciecha z Saksonii do Polski wiodła przez Panonię*, „*Nasza Przeszłość*”, t. 6 (1957), s. 289–299; G. Labuda, *Droga biskupa praskiego Wojciecha do Prus*, „*Zapiski Historyczne*”, t. 34 (1969), z. 3, s. 9–28.

³⁰ W. Swoboda, *Astryk–Anastazy*, w: *Słownik Starożytności Słowiańskich*, red. Z. Stieber, G. Labuda, W. Kowalenko, A. Gąsiorowski, t. 8, z. 2, Wrocław–Warszawa–Kraków 1996, s. 267; R. Grzesik, *Kronika węgiersko-polska. Z dziejów polsko-węgierskich kontaktów kulturalnych w średniowieczu*, Poznań 1999, s. 147.

dopasowując się do nowożytnej tradycji wśród kanoników regularnych o pierwszych zakonnikach przybyłych z Werony, aby następnie wykazać zbieżność z kręgiem benedyktyńskiej kongregacji Hirsau na terenie Niemiec. Zmianom ulegała także chronologia przebudowy przedromańskiej świątyni, początkowo były to lata 1107–1112, potem lata 20-te XII wieku³¹.

Typowe dla tez K. Józefowiczówny było to, że z biegiem czasu odwoływała się ona częściej do ustaleń historyków na bazie źródeł pisanych, niż na bazie własnych badań architektonicznych. Z chęcią podjęła ona tezę T. Wojciechowskiego o tymczasowym złożeniu ciała św. Wojciecha w Trzemesznie i dopasowała do własnej koncepcji, czym na nowo rozpoczęła spór wśród naukowców. Główne tezy K. Józefowiczówny zyskały na początku powszechną akceptację w środowisku historyków sztuki i architektury. Dotyczyło to zarówno budowli przedromańskiej (tzw. Trzemeszno I), jak i romańskiej (Trzemeszno II)³². Jednak z biegiem czasu zaczęły pojawiać się wątpliwości i głosy przeciwne. Na początku wyraził je Zygmunt Świechowski, który stwierdził, że „brak pewnych wiadomości historycznych i szczątkowy stan zachowania architektury powodują, że rozliczne hipotezy oparte na tych tak bardzo niedostatecznych przesłankach są wycinkami jednego błędnego koła rozumowań”³³. Koronnym argumentem tezy K. Józefowiczówny była krypta z kościoła przedromańskiego, gdzie rzekomo złożono zwłoki św. Wojciecha po jego śmierci. Było to oczywiście nawiązanie do badań T. Wojciechowskiego. Jak wykazał Aleksander Holas,

31 K. Józefowiczówna, *Prace badawczo–naukowe w kościele parafialnym w Trzemesznie*, „Ochrona Zabytków”, r. 8 (1955), nr 1, s. 34–49; teże, *Pozostałości przedromańskie i romańskie w kościele byłego opactwa w Trzemesznie*, „Biuletyn Historii Sztuki”, r. 25 (1963), nr 1, s. 97–98; teże, *Nowy pogląd na sprawę najstarszych etapów budowlanych byłego opactwa w Trzemesznie*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki”, t. 8 (1963), z. 1, s. 3–17; teże, *Druga faza stylu romańskiego*, w: *Dzieje Wielkopolski*, t. 1, red. J. Topolski, Poznań 1969, s. 224–227; teże, *Trzy romańskie klasztory*, w: *Studia z dziejów ziemi mogileńskiej*, red. Cz. Łuczak, Poznań 1978, s. 165–206.

32 Z. Świechowski, *Budownictwo romańskie w Polsce*, s. 293–299; J. Zachwatowicz, *Architektura romańska od połowy XI do końca XII wieku*, w: *Dzieje sztuki polskiej*, t. 1, *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku*, cz. 3, red. M. Wąlicki, Warszawa 1971, s. 86–90; T. Mroczko, *Polska sztuka przedromańska i romańska*, Warszawa 1978, s. 17–18; K. Zurowska, *Architektura monumentalna u progu chrześcijaństwa w Polsce*, „Nasza Przeszłość”, t. 69 (1988), s. 119–124; A. Miłobędzki, *Zarys dziejów literatury w Polsce*, Warszawa 1989, s. 19, 30; T. Chrzanowski, *Sztuka w Polsce Piastów i Jagiellonów: zarys dziejów*, Warszawa 1993, s. 21, 53.

33 Z. Świechowski, *Sztuka romańska*, s. 22; podobnie tenże, *Romańskie bazyliki Wielkopolski północno–wschodniej w świetle najnowszych badań*, „Archeologia Historica Polona”, t. 2, Toruń 1995, s. 99–101.

krypta pasowała do budowli romańskiej z XII wieku, kiedy na miejscu już byli kanonicy regularni³⁴.

W latach 1987–1998 Zespół do Badań Średniowiecznej Architektury Kujaw i Wschodniej Wielkopolski z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu pod przewodnictwem Jadwigi Chudziakowej przeprowadził szeroko zakrojone badania poklasztornego zespołu kanoników regularnych w Trzemesznie. Ich celem była weryfikacja ustaleń K. Józefowiczówny oraz rozpoznanie pozostałości zabudowy klasztornej, która w tamtym okresie była praktycznie nieznana. Nowe badania archeologiczne wykazały, że najwcześniejsze znaleziska w obrębie zespołu poklasztornego należy datować na pierwszą połowę XII wieku, co kompletnie wykluczyło istnienie świątyni benedyktyńskiej w X wieku³⁵. Najważniejsze było jednak to, że tym razem ustalenia archeologów zgadzały się w pełni z ustaleniami historyków i każda z grup wypracowała je własnymi metodami. Zupełnie inaczej niż w przypadku badań K. Józefowiczówny, gdzie odczuwało się presję nadchodzących millennialnych obchodów Państwa Polskiego oraz wpływ lokalnej tradycji o św. Wojciechu.

Wydawałoby się, że po rozwianiu wszelkich wątpliwości, sprawa obecności benedyktynów i św. Wojciecha w Trzemesznie w X wieku przejdzie do historii, jednak przy kolejnej rocznicy męczeńskiej śmierci św. Wojciecha (1997) wydano publikację, gdzie znaleźć można informację o tymczasowym złożeniu jego zwłok w klasztorze trzemeszeńskim lub o fundacji przez niego wspólnoty benedyktyńskiej³⁶. Niektórzy historycy sztuki podążają tropem wyznaczonym przez K. Józefowiczównę i poszukują dalszej argumentacji na obecność św. Wojciecha w Trzemesznie. Szcze-

³⁴ A. Holas, *Dwie bazyliki romańskie w Trzemesznie*, w: *Gniezno. Studia i materiały historyczne*, t. 4, red. K. Sobkiewicz, Gniezno 1995, s. 115–119.

³⁵ J. Chudziakowa, *Klasztor w Trzemesznie w świetle najnowszych badań*, w: *Klasztor w kulturze średniowiecznej Polski. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej zorganizowanej w Dąbrowie Niemodlińskiej w dniach 4–6 XI 1993 przez Instytut Historii WSP w Opolu i Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego*, red. A. Pobóg–Lenartowicz, M. Derwich, Opole 1995, s. 367; też, *Romański kościół kanoników regularnych w Trzemesznie*, w: *Ars sine scientia nihil est. Księga ofiarowana profesorowi Zygmuntowi Świechowskiemu*, red. J. Olenderek, Warszawa 1997, s. 55–60; badania archeologiczne ośrodka toruńskiego nad Trzemeszmem podsumował M. Wiewióra, *Zespół klasztorny kanoników regularnych w Trzemesznie w świetle badań archeologiczno–architektonicznych*, Toruń 2000.

³⁶ J. D. Koskowski, *Św. Wójciech Adalbert Sławnikowicz (ok. 956–997)*, Niepokalanów 1997, s. 59; J. Górny, *Św. Wójciech 997–1997*, Olsztyn 1997, s. 18.

gólnym zainteresowaniem cieszy się rzekomy grób (konfesja) świętego z romańskiej świątyni³⁷.

Na bazie wyżej wymienionego opisu dociekań nad klasztorem trzemeszeńskim można wskazać postulaty czy obszary, gdzie stan zaawansowania badań jest niewystarczający. Wspólnota kanoników regularnych w Trzemesznie do dziś nie posiada pełnego i krytycznego opracowania uposażenia. Najlepiej rozpoznane jest pierwotne uposażenie, które zawarte jest w 3 dokumentach: Mieszka III Starego z datą 1145, który jest falsyfikatem z XIII wieku, kardynała Humbalda z roku 1146 oraz bulli protekcyjnej papieża Eugeniusza III z 1147 roku³⁸. Posiadłości klasztorne w Łęczyckiem i Sieradzkim opisał Stanisław Zajączkowski³⁹. Procesy urbanizacyjne w dobrach klasztoru trzemeszeńskiego omówił ostatnio Mieczysław Brust⁴⁰. Do przebadania pozostaje także reszta majątku klasztornego na terenie Wielkopolski, Kujaw, arcybiskupstwa gnieźnieńskiego i w Sandomierskim. W literaturze naukowej brakuje również opracowania konwentu trzemeszeńskiego, jego genezy i społecznego pochodzenia zakonników. Charakterystykę prepozytów i opatów trzemeszeńskich naskicował częściowo Dariusz Karczewski⁴¹. Jest to jednak zadanie trudne, szczególnie dla początkowego okresu działalności braci zakonnej, gdzie zasób źródeł jest bardzo ograniczony, zaś informacje w nich zawarte są lakoniczne. Na koniec należy wyrazić nadzieję, że klasztor w Trzemesznie stanie się w przyszłości obiektem wieloaspektowych badań.

³⁷ Z. Białłowicz–Krygierowa, *Gotycka konfesja św. Wójciecha w kościele kanoników regularnych w Trzemesznie świadectwem factum sepulchri. Uwagi w związku z przekazem w kronice konwentu z XVII wieku*, w: *Tropami Świętego Wójciecha*, red. Z. Kurnatowska, Poznań 1999, s. 328

³⁸ J. Dobosz, *Dokument Mieszka III Starego dla kanoników regularnych w Trzemesznie*, w: *Gniezno. Studia i materiały historyczne*, t. 4, Gniezno 1995, s. 87–106; E. Kowalska, *Dokument Humbalda, kardynała, legata papieskiego, wystawiony dla Trzemeszna w dniu 2 marca 1146 roku*, w: *Gniezno. Studia i materiały historyczne*, t. 1, red. M. Zielińska, Warszawa–Gniezno 1984, s. 27–48; J. Wenta, *Na marginesie dokumentu legata Humbalda z 2 marca 1146 roku dla Trzemeszna*, „Roczniki Historyczne”, t. 53 (1990), s. 101–114.

³⁹ S. Zajączkowski, *O posiadłościach klasztoru trzemeszeńskiego w Łęczyckiem w XII wieku na tle początków Łęczycy*, „Roczniki Historyczne”, t. 30 (1964), s. 53–83.

⁴⁰ M. Brust, *Procesy urbanizacyjne w dobrach kanoników regularnych w Trzemesznie do końca XIV w.*, w: *Docendo Discimus. Studia historyczne ofiarowane Profesorowi Zbigniewowi Wielgoszowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. K. Kaczmarek, J. Nikodem, Poznań 2000, s. 201–218.

⁴¹ D. Karczewski, *Starania prepozytów trzemeszeńskich o tytuł opata*, w: *Klasztor w społeczeństwie średniowiecznym i nowożytnym*, red. M. Derwich, A. Pobóg–Lenartowicz, Opole–Wrocław 1996.

The state of research on the monastery of regular canons in Trzemeszno

Summary

This article deals with the state of research on the monastery of regular canons in Trzemeszno. The main issue in the polish historiography of the XIXth and XXth century was the foundation of the monastery. Originally, it was thought that its beginnings reached back to the 10th century and the monk community was allegedly founded by Saint Adalbertus. This view was represented by the prominent medievalist – Tadeusz Wojciechowski. Verified researches, which was carry out in the XXth century proved that the foudnation of the cloister can be dated back to first half of the XIIth century. This thesis was confirmed by the historians on the basis of writing sources and by the scientists from Nicolaus Copernicus Univerisity in Toruń, which carry out the archeological researches. The state of research on the Trzemeszno monastery in polish historiography finds shortcomings up till now. The endowment of canons regulars from Trzemeszno is only partially worked out. It misses also the analysis of the monk community. Many of the indicated issues are reduced due to the miserly source material.

Key words: regular canons, Trzemeszno, Greater Poland, polish historiography of the XIXth and XXth century

Agnieszka Kobus (Gdańsk)

Z dziejów miejscowości i kościoła w Łęgowie

Abstrakt: Łęgowo jest jedną z istotniejszych wsi na terenie Pomorza Gdańskiego, której życie koncentrowało się zawsze wokół kościoła parafialnego, będącego do XIX wieku w posiadaniu cystersów oliwskich, a następnie księży diecezjalnych. Pierwsza kaplica powstała w Łęgowie na początku XV wieku. Niedługo później cystersi zbudowali nową świątynię, która stała się kościołem parafialnym. Sam kościół kilkakrotnie niszczony i odbudowywany ostateczny swój kształt zyskał w 1748 roku. Konstrukcja świątyni jest jednonawowa, zbudowana na planie krzyża łacińskiego. Wystrój wnętrza nawiązuje do stylu barokowego, a najstarsze dekoracje pochodzą z końca XVII wieku.

Słowa kluczowe: parafia, kościół, Łęgowo.

Dzieje miejscowości

Łęgowo jest dużą wsią oddaloną 12 km od Gdańska, leżącą nad rzeką Kłodawą, położoną w powiecie gdańskim, wchodzącym obecnie w skład województwa pomorskiego. Wzdłuż wsi biegnie droga krajowa numer jeden łącząca Gdańsk z Tczewem. Miejscowość ta, wraz z kilkoma innymi wsiami, położonymi na obrzeżach Wyzyny Gdańskiej wspomniana była przed rokiem 1308¹. Jednakże badania archeologiczne przeprowadzone na terenie Pomorza pozwalają stwierdzić, że tereny te zostały zasiedlone już w czasach epoki kamiennej, o czym świadczą wykopaliska zlokalizowane w okolicach Pruszcza Gdańskiego, Skowarcza oraz Różyn².

Odpowiednie warunki glebowe, sąsiedztwo Morza Bałtyckiego, a zwłaszcza nieistniejącego już jeziora lagunowego i związane z tym dogodne warunki do życia sprzyjały osiedlaniu ludzi oraz rozwojowi rolnictwa³.

¹ W. Długokęcki, *Osadnictwo na Żuławach w XIII i początkach XIV w.*, Malbork, 1992, s. 78.

² M. Kochanowski, M. Stąporek, *W świetle źródeł archeologicznych* [w:] „Historia Pruszcza Gdańskiego do 1989r.”, pod red. B. Śliwińskiego, Pruszcz Gdański, 2008, s. 17.

³ Jeszcze w średniowieczu od Gdańska do Pszczółek rozciągało się jezioro lagunowe, połączone z otwartym morzem. W późniejszym okresie zostało ono całkowicie zasypane

Morze dawało możliwość komunikacji oraz transportu, co przełożyło się na kontakty handlowe z innymi częściami Europy. W czasach wypraw organizowanych przez imperium rzymskie, przez Łęgowo przechodził główny szlak bursztynowy, ciągnący się od Karnuntum położonego blisko ujścia Morawy do Dunaju, aż do wylotu Wisły na Pomorzu⁴. W tamtym czasie rolę głównego ośrodka handlowego pełnił Pruszcz, położony w niedalekiej odległości od Łęgowa, gdzie w zamian za bursztyn otrzymywano odnajdywane do dzisiaj różnego rodzaju wyroby z żelaza, czy brązu⁵.

W 1186 roku książę pomorski Sambor I sprowadził do Gdańska cystersów, którzy w niedalekiej przyszłości odegrali doniosłą rolę w historii Łęgowa. Klasztor w Oliwie w niedługim czasie stał się jednym z największych właścicieli na Pomorzu Gdańskim, łącząc w swoich rękach ponad 60 wsi, które zagospodarowywał, budując kościoły i zakładając parafie⁶. Pierwsza wzmianka o Łęgowie pochodzi z roku 1302, kiedy to wojewoda pomorski Piotr Świąca, wspólnie ze swoimi synami Janem i Wawrzyńcem, podarowali wieś klasztorowi cystersów w Oliwie, nadanie to rok później potwierdzone zostało przez Wacława II⁷. Klasztor cystersów poprzez nadania, albo drogą wymiany gromadził w swoim ręku coraz więcej ziem położonych na Żuławach tworząc z nich stopniowo zwarty zespół dóbr, którymi miał władać aż do końca XVIII wieku.

W tym czasie miejscowość występuje pod nazwą „Langow”, potem stopniowo ewoluuje na „Langnow” 1534 roku, „Legnowo” w 1583, „Langnau” 1597, aż do utrwalenia nazwy „Łęgowo” (niem. Langenau) w 1682 roku, która to nazwa funkcjonuje do czasów obecnych⁸. Łęgowo można zaliczyć do średniej wielkości wsi owalnicowych, o wielkości od 40-60 włók w których życie skoncentrowało się wokół centralnego placu z kościołem oraz głównej drogi, przechodzącej wzdłuż miejscowości⁹. Od połowy XIV wieku aż do XV wieku pod względem administracyjnym Łęgowo należało do wójtostwa

przez zanieczyszczenia pochodzące z Wisły, tak że obecnie jest to teren całkowicie zrośnięty z łądem.

⁴ J. Kolendo, *Wyprawa po bursztyn bałtycki za Nerona*, „Pomorania Antiqua”, t.10, 1981, s. 36.

⁵ K. Przewoźna, *Skupiska osadnicze u ujścia Wisły*, „Archeologia Polska”, t.8, z.2, 1963, s. 294.

⁶ A. Solarzka, *Cystersi w Europie i na Pomorzu*, Szczecin, 1994, s. 41.

⁷ *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, pod red. F. Sulimierskiego, B. Chlebowskiego, J. Krzywickiego, W. Walewskiego, t. 5, Warszawa, 1884, s. 658.

⁸ H. Bugalska, *Toponimia byłych powiatów gdańskiego i tczewskiego*, Wrocław, 1985, s. 61.

⁹ M. Kielczewska Zaleska, *O powstaniu i przeobrażaniu kształtów wsi Pomorza Gdańskiego*, Warszawa, 1956, s. 94.

tczewskiego. Wójtostwo tczewskie leżało z kolei w granicach kasztelanii tczewskiej¹⁰. Po pokoju toruńskim, w 1466 roku miejscowość ponownie znalazła się w granicach Królestwa Polskiego, w województwie pomorskim.

W XIV wieku rzeka Kłodawa na wysokości Rusocina skręcała na północ i przez Roszkowo łączyła się z Motławą między Wróblewem a Łędownem. Ze względu na budowę fosy i młyna w Grabinach-Zameczku wielki mistrz krzyżacki Henryk Dusemer, zmienił w 1347 roku bieg rzeki kierując ją na obszar Łęgowa, tak iż łączyła się z Motławą na wysokości Grabiny-Zameczka¹¹.

Niewiele wiadomo o majątku jaki posiadało Łęgowo w tamtym okresie. Z rejestrów poborowych z roku 1571 wynika, że istniały na jej terenie między innymi 42 domy i 12 ogrodów o różnej wartości¹². Wizytacja biskupa Hieronima Rozdrażewskiego dokonana w 1597 roku informuje o istnieniu murowanego kościoła pod koniec XVI wieku, oraz 47 zagród¹³. Z taryfy podatkowej z roku 1682 dowiadujemy się, iż Łęgowo za 140 morgów osiadłych i 20 morgów pustych, 3 ogrodników i 2 karczmy płaciło podatek w wysokości 8 złotych i 5 groszy¹⁴.

Przez całe wieki Łęgowo rozwijało się i dzieliło losy swojego wielkiego sąsiada - Gdańska. Ze względu na swoje położenie oraz przynależność cysterską wieś była niejednokrotnie niszczone. Największe zniszczenia i kradzieże poczynione zostały w czasie wojny trzynastoletniej. Do pierwszej dużej napaści doszło w roku 1459, do drugiej znacznie większej w 1460 roku, kiedy to miejscowość została w znacznym stopniu zrujnowana. W 1563 roku okolice Żuław pustoszył książę Eryk von Braunschweig-Calenberg wraz ze swoimi wojskami, chcąc wymusić na Gdańsku udzielenie pożyczki, na zapłacenie żołdu zwerbowanym ochotnikom, którzy w zamyśle Eryka II mieli pomagać Zygmuntowi Augustowi w wojnie z Moskwą¹⁵. Trzydzieści lat później, na skutek konfliktu Stefana Batorego

¹⁰ W. Długokęcki, *op.cit.*, s. 31.

¹¹ B. Możejko, B. Śliwiński, *W czasach średniowiecza*, [w:] „Historia Pruszcza Gdańskiego...”, s. 54.

¹² *Prusy Królewskie cz.1*, wyd. I.T. Baranowski, „Źródła dziejowe”, t. 23, Warszawa, 1911, s. 172.

¹³ *Visitaciones Archidiaconatus Pomeraniae Hieronymo Rozdrażewski Vladislaviensi et Pomeraniae episcopo factae*, wyd. S. Kujot, Towarzystwo Naukowe w Toruniu (dalej: Fontes TNT), t. 1-3, Toruń, 1897-1899, s. 407.

¹⁴ *Taryfy podatkowe ziem pruskich z r. 1682*, wyd. S. Kętrzyński, Fontes TNT, t. 5, 1901, s. 69.

¹⁵ S. Bodniak, Z. Skorupska, *Jan Kostka, kasztelan gdański, prezes Komisji Morskiej i rzecznik unii Prus z Koroną*, Gdańsk, 1979, s. 96.

z Gdańskiem, w 1576 roku wieś została powtórnie zdewastowana. Nie ominęły jej zniszczenia poczynione w czasie walk ze Szwedami o ujście Wisły w latach 1626-1629. Po konflikcie tym miejscowość była tak zniszczona, że opat Adam Trebnica zmuszony był zbudować nowy kościół. W czasie kolejnej wojny polsko-szwedzkiej w 1656 roku, w Łęgowie stacjonowały wojska Jana Kazimierza, skąd nieskutecznie starano się dać odpór szwedzkiej ofensywie, zakończonej rozbiciem polskiego wojska oraz grabieżą wsi. W czasach napoleońskich z kolei przez Łęgowo zmierzała Wielka Armia maszerując na Gdańsk¹⁶.

Po 1793 roku obszar województwa pomorskiego znalazł się w granicach regencji gdańskiej w ramach prowincji Prus Zachodnich. W momencie utworzenia pierwszego Wolnego Miasta Gdańska Łęgowo weszło w skład nowo utworzonego organizmu politycznego, żeby w 1815 roku powrócić do Prus, w ramach których pozostało aż do 1918 roku. Rozpoczęła się także stopniowa akcja germanizacyjna tych ziem, przejawiająca się w walce nowej administracji o jak największe wyeliminowanie przejawów polskości, trwająca, mimo odzyskania przez Polskę niepodległości aż do końca II wojny światowej. Mamy więc do czynienia z walką z językiem polskim, oraz polską kulturą. Starcie z Kościołem ma tu swój osobliwy wyraz. Rząd pruski bowiem wszedł w zatarg z Kościołem powszechnym, co dodatkowo uderzało w ludność katolicką. Jednym z przedstawicieli tych działań był proboszcz łęgowski Paweł Nelke, jawnie dyskryminujący wiernych narodowości polskiej, i dążący do wykorzeniania języka polskiego z obrzędów liturgicznych¹⁷.

Względny spokój po kongresie wiedeńskim oraz poprawa warunków życia sprzyjały rozwojowi wsi oraz wzrostowi demograficznemu. Pod koniec XIX ludność niemiecka przeważała na terenie Łęgowa, zaś sama wieś liczyła 3571 mórg oraz 86 domów i 47 zagród. W 1819 roku zbudowano szosę łączącą Gdańsk z Tczewem, co usprawniło kontakty z miastami, zaś 1852 roku oddano do użytku linię kolejową na trasie Gdańsk-Tczew, przebiegającą przez niedalekie Cieplewo. Na terenie miejscowości istniały dwie niemieckie szkoły, jedna dla 130 dzieci katolików z Łęgowa, i okolicznych wsi, druga dla ewangelików, których było w tym czasie 234¹⁸. Łęgowscy ewangelicy należeli najpierw do gminy ewangelickiej w Sobowidzu, żeby

¹⁶ J. Staszewski, *Źródła wojskowe do dziejów Pomorza w czasach Księstwa Warszawskiego cz.1*, Fontes TNT, t. 26, 1933, s. 392 i in.

¹⁷ J. Więckowiak, *Kościół katolicki w Tczewie*, Pelplin, 2001, s. 61.

¹⁸ *Słownik geograficzny...*, s. 658.

w 1872 roku przejść do gminy w Pruszczu Gdańskim, liczącej w 1886 roku 2920 członków. Mieszkańcy Łęgowa dość aktywnie angażowali się w życie swojej społeczności. Wiemy, że działali w katolickich organizacjach robotniczych, przede wszystkim w Związku Robotników kierowanym na początku przez proboszcza z Łęgowa Jakuba Bialka. Niektórzy mieszkańcy należeli do istniejącego od 1839 roku w Pruszczu Towarzystwa Trzeźwości¹⁹.

Po zakończeniu I wojny światowej, i podpisaniu Traktatu Wersalskiego Łęgowo znalazło się w granicach drugiego Wolnego Miasta Gdańska, na obszarze powiatu Gdańskie Wyzyny. Nasiliły się również represje wobec Polaków. Wymownym tego znakiem było dyskryminowanie dzieci przy umożliwianiu im dostępu do polskich szkół. W tym celu zlikwidowano wszystkie polskie filie przy szkołach niemieckich. Do szkół, które pozostały dostać się było niezwykle trudno. Odmawiano przy tym zgody na otwarcie nowych polskich placówek. Senat w 1935 roku sprzeciwił się prośbie utworzenia szkoły dla polskich dzieci w Łęgowie²⁰. Z kolei, aby dziecko narodowości polskiej mogło uczęszczać do szkoły polskiej już istniejącej musiało uzyskać pozwolenie senatu, a takich pozwoleń udzielano niezwykle rzadko. Tym, którzy nie otrzymali pozwolenia na chodzenie do szkoły polskiej, nakazano uczęszczać do szkół niemieckich, a opornych uczniów przymusowo do nich doprowadzano. Los takich spotkał również dzieci mieszkające w Łęgowie²¹.

Ważnym wydarzeniem dla Łęgowa było nadanie mu, 25 września 1925 roku, przez Senat Wolnego Miasta Gdańska herbu, symboliką wpisującego się w historię tej miejscowości. Herb przedstawiał pruskiego czarnego orła z zawieszoną na szyi koroną i mieczem w ręce. Na piersi orła widnieją dwie czerwone tarcze. Na jednej ukazane są dwa białe krzyże pod koroną – symbol przynależności wsi do Wolnego Miasta Gdańska, na drugiej tarczy widnieją trzy złote kule – atrybuty świętego Mikołaja²².

W 1939 roku wcielono Wolne Miasto Gdańsk do III Rzeszy, i rozpoczęto masowe aresztowania, głównie kolejarzy, inteligencji oraz księży polskiego pochodzenia, w tym niegdysiejszego wikariusza łęgowskiej parafii

¹⁹ M. Stażewski, *W Królestwie Pruskim i Cesarstwie Niemieckim (1815-1919)*, [w:] „Historia Pruszcza Gdańskiego...”, s. 127.

²⁰ H. Polak, *Szkolnictwo i oświata polska w Wólным Mieście Gdańsku 1920-1939*, Gdańsk, 1978, s. 93.

²¹ J. Krośnicka, *Zanim Gdańskie Wyzyny wróciły do Polski*, Pelplin, 1997, s. 63-64.

²² M. Gumowski, *Pieczenie i herby miast pomorskich*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu” (dalej: Roczniki TNT), r. 44, 1939, s. 116.

księdza Bronisława Komorowskiego. Sygnałem do zatrzymań w Łęgowie był wystrzał armatni z umiejscowionej niedaleko żwirowni. Po nim zaczęto aresztowania polskich kolejarzy z Łęgowa, Ciepłewa i całej okolicy. Aresztantów zwożono do zamienionej na areszt szkoły w Pruszczu²³. W czasie okupacji niemieckiej w okolicach Łęgowa, w Rusocinie istniała od 1944 do 1945 roku filia obozu Stutthoff, w której przy pracach ziemnych zatrudnionych było około 1500 Żydówek²⁴. Przy głównej drodze w Łęgowie istniał natomiast od 1942 roku obóz pracy przymusowej, dla Polaków i Rosjan, zlikwidowany w 1945 roku. Niektóre źródła mówią także o istnieniu na terenie Łęgowa obozu dla jeńców wojennych²⁵.

22 marca 1945 roku Łęgowo wraz z innymi okolicznymi miejscowościami zostało wyzwolone przez wojska 2 Frontu Białoruskiego. Decyzją władz administracyjnych Łęgowo znalazło się w granicach Polski Ludowej, wchodząc w skład województwa gdańskiego. W latach 1945-1954 miejscowość miała status gminy, złożonej z czterech gromad. Po zmianach administracyjnych w 1954 roku gmina została zlikwidowana, a wieś weszła w skład gminy Pruszcz Gdański. Po wojnie większość ówczesnych mieszkańców opuściła swoje domy, i wyjechała do Niemiec, a na ziemię łęgową zaczęli napływać Polacy z różnych części kraju. W owym czasie Łęgowo było już istotną wsią na mapie ziemi gdańskiej. Bardzo szybko podjęto się odbudowy i zagospodarowywania zniszczonych terenów, tworząc z Łęgowa dobrze prosperującą wieś. Obecnie Łęgowo jest dużą miejscowością liczącą 2223 mieszkańców²⁶. Na terenie wsi znajduje się założona jeszcze w 1945 roku szkoła, licząca około 450 uczniów, przedszkole, poczta, dwa hotele, ochotnicza straż pożarna i dom kultury.

Dzieje kościoła w Łęgowie

Od X wieku ziemia pomorska była jedną z dzielnic nowo tworzącego się państwa piastowskiego, którego prężny rozwój miał swój początek przy chrzcie Polski w roku 966. Następstwem tego faktu była zakrojona na dużą skalę akcja chrystianizacyjna, rozpoczęta już w następnym roku, polegająca

²³ J. Krośnicka, *op.cit.*, s. 83.

²⁴ J. Matynia, *Na szlakach walki i męczeństwa województwa gdańskiego 1939-1945*, Gdynia, 1967, s. 155.

²⁵ J. Krośnicka, *op.cit.*, s. 147.

²⁶ Wykaz ilościowy mieszkańców Gminy Pruszcz Gdański według miejscowości (stan na 12.11.2009r.). (za: www.pruszczgdanski.pl.)

na rozsyłaniu misjonarzy w różne części kraju²⁷. W 997 roku na Pomorze Gdańskie przybył w celach misyjnych czeski biskup Wojciech, dokonując w okolicach Gdańska licznych nawróceń. Wcześniej tereny te obracały się w kręgu wierzeń słowiańskich. W tym także okresie zaczęły pojawiać się pierwsze kościoły na ziemiach pomorskich. Największy ich rozwój przypada jednak na wiek XII i XIII, tak iż z chwilą usadowienia się na terenach archidiaconatu pomorskiego Krzyżaków istniała już rozbudowana sieć parafialna, licząca w XV wieku 143 parafie złożone przeważnie z kilku miejscowości²⁸. W tym czasie istniała już parafia w Kłodawie (1280)²⁹, będąca pod patronatem cystersów, do której właśnie należało Łęgowo, zanim w 1436 roku nie stało się osobną parafią. Jednakże, według zachowanych źródeł, pierwszy obiekt sakralny powstał w Łęgowie już w 1409 roku³⁰.

Jeszcze w 1000 roku za zgodą papieża w ramach metropolii gnieźnieńskiej powstała diecezja kołobrzeska, obejmująca tereny Pomorza Gdańskiego. Przetrwała ona jednak tylko 13 lat. Od tego czasu próbowano jeszcze kilkakrotnie odtworzyć struktury kościelne na ziemiach pomorskich, choć na trwałe udało się to dopiero w roku 1124, kiedy powstała diecezja kujawsko-pomorska, zwana również diecezją włocławską, uznawana za kontynuatorkę diecezji kołobrzeskiej. Ziemie Pomorza Gdańskiego przetrwały w jej ramach do roku 1818³¹. Zważywszy na duży zasięg terytorialny diecezji włocławskiej, która sięgała od Pomorza Gdańskiego na północy, aż do Wielkopolski na południu, a także prężny rozwój jej struktury administracyjnej postanowiono zorganizować w 1198 archidiaconat pomorski³². Podlegał on wyznaczonym przez biskupa archidiakonom, przebywającym na stałe na Biskupiej Górze w Gdańsku, a od XIV wieku kierowany był przez oficjałów³³. W ramach istniejących archidiaconatów wytworzyły się z kolei dekanaty, których zasięg terytorialny był tożsamy z granicami terytorialnymi

²⁷ J. Kłoczowski, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, Warszawa, 2007, s. 24.

²⁸ A. Radziwiński, *Kościół w państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach 1243-1525*, Malbork, 2006, s. 52.

²⁹ J. Spors, *Podział administracyjny Pomorza Gdańskiego i Słowiańsko-Słupskiego od XII do początku XIV w.*, Słupsk, 1983, s. 68.

³⁰ B. Roll, I. Strzelecka, *Pruszczyk Gdański i okolice* [w:] *Katalog zabytków sztuki- województwo gdańskie*, Warszawa, 1986, s. 27.

³¹ S. Kościelak, *Tysiąc lat gdańskiego Kościoła*, Gdańsk, 1999, s. 16-19.

³² J. Spors, *op.cit.*, s. 47.

³³ *Diecezja chełmińska: zarys historyczno-statystyczny*, Pelplin, 1928, s. 19.

kraju. Według informacji z roku 1583 do istniejącego dekanatu gdańskiego należało jedenaście kościołów, w tym również parafia w Łęgowie³⁴.

Z chwilą opanowania Pomorza Gdańskiego przez Krzyżaków, aż do roku 1433 kiedy zawarto pokój z Królestwem Polskim, Zakon Krzyżacki dążył do pełnej niezależności ekonomicznej i organizacyjnej, zarówno pod względem politycznym jak i kościelnym. Tymczasem ziemie wcielone do państwa zakonnego nadal podlegały hierarchom polskiego kościoła, a co za tym idzie nie mogły liczyć na poprawną koegzystencję w ramach państwa zakonnego. Nie może więc dziwić, że usilnie dążono do oderwania archidiaconatu pomorskiego spod władzy biskupa włocławskiego, i utworzenia odrębnej diecezji pomorskiej³⁵. Jednakże zabiegi u kolejnych papieży nie przyniosły spodziewanego rezultatu, a do pomysłu utworzenia odrębnej diecezji powrócono dopiero po utracie przez Polskę niepodległości.

Podczas reformacji, w 1570 roku opat Kaspar Gischkau przekazał kościół w Łęgowie protestantowi Janowi Dulskiemu. Powrócił on w ręce katolików pod koniec XVI stulecia, w roku 1593³⁶. Powtórnej konsekracji dokonano w 1611 roku³⁷. Trzy lat później, w roku 1614, podjęto decyzję o przyłączeniu Różyn³⁸ oraz Skowarcza³⁹ do parafii Świętego Mikołaja w Łęgowie⁴⁰. Pod koniec XVI wieku do dyspozycji proboszcza przeznaczony był dom wraz z ogrodem oraz spichlerz. Uposażenie kościoła stanowiły także dwa folwarki gruntu oraz danina w postaci jednego korca pszenicy i owsa, płacona od każdej zagrody. Kowal za dzierżawę domu płacił kościołowi 10 grzywien rocznie, kołodziej 2 grzywny rocznie, a ogrodnik 1 florena.

Wiek XVII i XVIII to w dziejach łęgowskiego kościoła okres ciągłych zniszczeń i odbudowac, których udało się dokonać dzięki energicznej, wytrwałej pracy troskliwych i oddanych parafii duszpasterzy. Warto wspomnieć

³⁴ *Monumenta Historica Dioeceseos Wladislaviensis*, t. 1, Włocławek, 1881, s. 22.

³⁵ K. Bieszk, *Walka Zakonu Krzyżackiego o przynależność kościelną Archidiaconatu Pomorskiego*, *Roczniki TNT*, r. 34, 1927, s. 9.

³⁶ *Visitazione...*, s. 407.

³⁷ B. Roll, I. Strzelecka podają rok 1603.

³⁸ Odłączenie Różyn nastąpiło z chwilą erygowania parafii w 1986 r.

³⁹ Skowarcz odłączono od Łęgowa w momencie powstania parafii w Pszczółkach.

⁴⁰ *Acta Visitationis (...) Christophori Antonii de Słupow Szemberk I.U.D. archidiaconi Pomeraniae, officialis Gedanensis ac per Pomeraniam generelis Anno 1701 et 1702 expeditae*, syg. G24; *Visitatio per (...) Augustianum Kliński, Archidiaconum Pomeraniae in Anno 1746 expedita [1745-1750]*, syg. G56; *Lustracja województwo Prus Królewskich 1765. T. 1, Województwo pomorskie. Cz. 2, Powiaty tczewski, gdański i nowski*, wyd. J. Dydgała, *Fontes TNT*, t. 92, 2003, s. 57.

przy tej okazji księdza Benedykta Grebera, który wykazał się dużą gorliwością i determinacją w zabiegach o przywrócenie świątyni dawnego blasku. W 1748 roku ówczesny przeor oliwski i proboszcz łęgowskiego kościoła Iwo Roweder⁴¹ rozpoczął na fundamentach starej świątyni gruntowną przebudowę istniejącego kościoła, którego kształt możemy obserwować do dziś⁴². Zainicjował również budowę nowego kościoła w Różnach. W 1773 roku, a więc po I rozbiorze Polski, w którym Prusy uzyskały Pomorze Gdańskie majątek klasztorny przeszedł w ręce pruskie, a sama wieś przekazana została w wieczystą dzierżawę mieszkańcom, przechodząc po pewnym czasie na ich własność. Po likwidacji zakonu cystersów w Oliwie, w 1831 roku również parafia pod wezwaniem Świętego Mikołaja w Łęgowie zmieniła patronat i przeszła pod kuratelę księży diecezjalnych. Ostatnim proboszczem cysterskim w Łęgowie był w latach 1818-1827 Ludwik Lamshoef⁴³. Po nim przez krótki okres czasu administrował parafią tamtejszy wikary Augustyn Schultz. Natomiast w roku 1830 biskup chełmiński ustanowił nowego proboszcza, którym został ksiądz Józef Ostoja Lniski.

Na mocy traktatu rozbiorowego z 1772 roku wraz z innymi terenami, w skład Prus weszło województwo pomorskie, które w ramach struktur kościelnych tworzyło archidiakoniat pomorski diecezji wrocławskiej. Władze zaborcze od razu podjęły się starań przebudowania struktury administracyjnej kościoła. W trzy lata po utworzeniu Królestwa Polskiego, w roku 1818 papież Pius VI wydał bullę, w której dostosował granice diecezji wrocławskiej do granic Królestwa Polskiego. Oderwał także archidiakoniat pomorski, liczący wówczas 9 dekanatów z 130 parafiami od diecezji wrocławskiej, tworząc z niego w listopadzie tego samego roku pomorski wikariat apostolski, z siedzibą w Gdańsku⁴⁴. Z kolei w 1821 roku Pius VII wydał bullę, na mocy której obszar wikariatu został wcielony do diecezji

⁴¹ Iwo Roweder, ur. 17 lutego 1699 w Braniewie, i ochrzczony imieniem Mateusz, doktor teologii. W 1709 r. rozpoczął naukę w kolegium w Braniewie. W 1717 r. wstąpił do klasztoru w Oliwie. W latach 1723-1731 przebywał na studiach w Mogile, gdzie przyjął święcenia kapłańskie. W latach 1736-1738 proboszcz w Matarni. W latach 1738-1754 przeor oliwski. Od 1741 r. proboszcz w Łęgowie i Różnach. Zmarł i pochowany został w świątyni łęgowskiej w 1765 r.

⁴² *Annales Monasterii Olivensis ord. Cist. aetate posteriores*, Fasc. 1-4, wyd. P. Czapiewski, Fontes TNT, t. 20, 1916-1919, s.350 i in.

⁴³ A. Lubomski, *Die Mönche von Oliva*, s. 102-103. (maszynopis znajduje się w Archiwum Archidiecezji Gdańskiej)

⁴⁴ B. Kumor, *Granice metropolii i diecezji polskich*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 20-21, 1970, s. 363.

chełmińskiej. Kościół Świętego Mikołaja w Łęgowie należała w tym czasie do dekanatu gdańskiego diecezji chełmińskiej⁴⁵.

Pod koniec XIX wieku łęgowska parafia liczyła 2026 wiernych, z czego 823 na stałe zamieszkiwało Łęgowo. Na terenie parafii istniał szpital dla 3 ubogich, ufundowany jeszcze w 1749 roku oraz, od 1750 roku Bractwo Różańcowe. Do parafii w Łęgowie należały oprócz kościoła w Różynach, także miejscowości Skowarcz, Grabiny klasztorne, Grabiny zameczek, Wróblewo i Lędowo⁴⁶.

W roku 1920, po odzyskaniu przez Polskę państwowości biskup chełmiński wysunął projekt utworzenia diecezji gdańskiej, czego nie udało się dokonać przez wzgląd na dalszą przyszłość polityczną Gdańska⁴⁷. W tym czasie doszło do konfliktu między katolikami dwóch narodowości: polskiej i niemieckiej. Otóż Polacy nalegali na pozostanie w strukturach diecezji chełmińskiej, podczas gdy Niemcy pragnęli przyłączenia swoich ziem do diecezji warmińskiej. Toteż Papież Pius XI w 1922 roku utworzył w Wolnym Mieście Gdańsku administrację apostolską, a w trzy lat później, w 1925 roku, na życzenie Senatu Wolnego Miasta, wydał bullę „*Universa christifidelium cura*” tworząc z wikariatu diecezję gdańską, podległą bezpośrednio Stolicy Apostolskiej, której pierwszym biskupem został Edward O'Rourke⁴⁸. Ten to biskup niechętnie spoglądał na demonstrowanie języka polskiego podczas nabożeństw⁴⁹. Po odwołaniu bpa O'Rourke w 1938 roku jego następcą miał zostać Franciszek Sawicki, jednak wobec sprzeciwu senatu gdańskiego nowym ordynariuszem mianowano Karola Marię Spletta⁵⁰. Po II wojnie światowej administratorem diecezji gdańskiej został infułat Andrzej Wronka. Natomiast pierwszym powojennym biskupem gdańskim mianowano Edwarda Nowickiego. On to doprowadził do reorganizacji dekanatów, przyporządkowując w 1958 roku parafię w Łęgowie do dekanatu Pruszcz.

⁴⁵ A. Nadolny, *Granice diecezji chełmińskiej*, „Studia Pelplińskie”, t. 16, 1985, s. 21.

⁴⁶ Opiekę duszpasterską nad wymienionymi wsiami Żuław Gdańskich, roztaczał łęgowski pleban w latach 1825-1868. Odłączone zostały do Łęgowa z chwilą założenia parafii we Wocławach. Por. F. Lulkowski, *Z historii Kościoła Katolickiego na Żuławach Gdańskich*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, 1986, r. 30, nr 1/3, s. 56; *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofsitze in Pelplin 1904*, s. 117.

⁴⁷ B. Kumor, *op.cit.*, s. 380.

⁴⁸ *Ibid.*, s. 376.

⁴⁹ J. Krośnicka, *op.cit.*, Pelplin, 1997, s. 28.

⁵⁰ W. Szulist, *Przeszłość obecnych obszarów diecezji pelplińskiej*, t. 3, Pelplin, 2009, s. 44.

Aktualnie parafia Świętego Mikołaja, do której należy również wieś Cieplewo i Rusocin, obejmuje 16,88 km², zamieszkiwanych przez 3 258 wiernych⁵¹. W ostatnich latach dzięki staraniom obecnego proboszcza księdza Grzegorza Rafińskiego⁵², inspiratora i dobrego ducha wielu przedsięwzięć, kościół nabiera świeżego blasku i odkrywa coraz to nowe tajemnice. W latach 2000–2008 przeprowadzono remont świątyni, w czasie której odkryto kryptę pod posadzką mieszczącą kilkanaście grobów z XVII i XVIII wieku⁵³. W roku 2008 do Łęgowa powróciły dwa dzwony zdemontowane z łęgowskiej wieży w czasie II wojny światowej. W tym samym roku także decyzją arcybiskupa Tadeusza Gocłowskiego parafia w Łęgowie stała się sanktuarium Matki Bożej Łęgowskiej – Królowej Polski, Orędowniczki Pojednania, której cudowny wizerunek czczony jest w parafii od XVIII wieku⁵⁴.

Obiekty sakralne

Historia kościoła w Łęgowie liczy ponad 500 lat. Mimo, że wiele razy niszczony i odbudowywany trwa i jest świadectwem mijającej historii tej żuławskiej miejscowości. Świątynia, którą znamy obecnie, tylko nieznacznie zmieniła się od roku 1748. We wsi nie zachowały się inne zabytki z przeszłości, gdyż większość ich została zniszczona, w czasach zawieruchy wojennej, a te które pozostały rozebrano, aby na ich miejscu postawić nowsze budynki. Jedynym wszakże śladem przeszłości jest kościół. Obecny, zbudowany został na fundamentach pierwotnej świątyni, powstałej w 1409 roku. Kilkakrotnie dewastowany przybrał swój ostateczny kształt po przebudowie dokonanej przez Iwo Rowedera w 1748 roku. W 1862 dokonano przebudowy wieży kościelnej, strawionej wcześniej przez pożar. W XIX wieku wybudowano również nową plebanię. Kościół murowany, zbudowany jest na planie krzyża łacińskiego, w stylu barokowym. Usytuowany został na wzniesieniu i otoczony małym cmentarzem, dziś już nieistniejącym oraz murowanym ogrodzeniem.

⁵¹ *Schematyzm Archidiecezji Gdańskiej*, 2006, s. 512.

⁵² Grzegorz Rafiński, ur. 26 maja 1954 r. w Gdańsku, doktor teologii. Święcenia kapłańskie przyjął 21 stycznia 1979 r., od 1993 r. proboszcz parafii w Łęgowie.

⁵³ B. Gondek, *Tajemnice pocysterskiego kościoła w Łęgowie*, „Gazeta Wýborcza”, 23.05.2008 r.

⁵⁴ Archiwum parafii Świętego Mikołaja w Łęgowie, Dekret Arcybiskupa Metropolity Gdańskiego T. Gocłowskiego- akt.8/01/2008/Abp

Konstrukcja kościoła jest jednonawowa, z okazałą nawą poprzeczną, oraz prostokątnym prezbiterium skierowanym w kierunku wschodnim, z którym po wschodniej stronie sąsiaduje zakrystia. Po przeciwnej stronie prezbiterium, wznosi się kwadratowa drewniana wieża, wtłoczona w bryłę świątyni oraz kruchta. Wieża posiada hełm iglicowy z blachy, a na niej zamontowana została chorągiewka z datą 1748. Z zewnątrz budynek jest otynkowany i okryty dwuspadowym dachem. Okna zakończone zostały łukiem odcinkowym. Sklepienie kościoła zbudowane zostało z drewna⁵⁵.

Najwcześniejsze dekoracje kościoła pochodzą z końca XVII wieku. Ołtarz główny wybudowany został w stylu barokowym na przełomie XVII i XVIII wieku. Bogato zdobiony jest ornamentami roślinnymi, kolumnami po każdej stronie ołtarza oraz rzeźbami Świętych Piotra i Pawła oraz Świętych Jakuba i Barbary, zwieńczony zaś figurą Matki Bożej. W centralnym punkcie ołtarza znajduje się obraz przesuwany zamiennie przedstawiający Matkę Bożą z Dzieciątkiem, albo Świętego Mikołaja. Na piętrze ołtarza obraz Trójcy Świętej. Powyżej natomiast znajduje się współczesny obraz Baranka Paschalnego. Wcześniej była na tym miejscu umieszczona kopia cudownego obrazu Matki Bożej z Rokitna⁵⁶.

Pozostałe cztery ołtarze boczne umiejscowione zostały na ścianach transeptu. Ołtarz Świętego Bernarda ubranego w metalową sukienkę pochodzi z początku XVII wieku. Na północnej ścianie zainstalowano ołtarz prezentujący modlącego się zakonnika na tle Jerozolimy. Ołtarz wkomponowany został w malowidło ściennie. Na pierwszym planie umieszczono scenę ukrzyżowania Jezusa wraz z postaciami spod krzyża. Kolejny ołtarz pochodzi z przełomu XVII i XVIII wieku przedstawiający Matkę Boską Różańcową adorowaną przez Świętego Dominika i zakonników. Ostatni rokokowy ołtarz pochodzi z XVIII wieku, zbudowany został w postaci szafkowej z wizerunkiem Matki Bożej i Świętego Mikołaja. W kościele znajduje się również kilka innych obrazów przedstawiających święte postacie i sceny biblijne⁵⁷.

O pięknym charakterze wnętrza decyduje zabytkowa ambona oraz rokokowy prospekt organowy z XVIII wieku. Na terenie świątyni znajdują się również osiemnastowieczne konfesjonały, barokowa ława oraz drewniana chrzcielnica. Parafia posiada dodatkowo kilkanaście naczyń liturgicznych

⁵⁵ Rozdział o obiektach sakralnych napisany został w oparciu o publikację B. Roll, I. Strzelecka, *op.cit.*, s. 27.

⁵⁶ *Ibid*, s. 28.

⁵⁷ *Ibid*, s. 30.

datowanych na XVII i XVIII wiek, najczęściej oznaczonych inskrypcjami: monstrancję, trzy kielichy, barokową patenę, dwie puszkę i dwa krzyże ołtarzowe, dwadzieścia cztery lichtarze, a także relikwiarz i kilka ornatów⁵⁸.

W kościele znajduje się także wyjątkowy element dekoracji. Na środku kościoła wisi bowiem anioł podtrzymujący krzyż z wiszącym na nim Chrystusem. Przez wiele lat rzeźba ta zamontowana była pod chórem, natomiast krucyfiks leżał wyrzucony na łęgowskim cmentarzu, przez nikogo nie konserwowany. Po remoncie świątyni krzyż wraz z aniołem wrócił na swoje dawne miejsce⁵⁹.

Do niedawna parafia korzystała z dzwonu pochodzącego z kościoła Świętej Barbary w Gdańsku datowanego na 1743 rok, bowiem dzwony, które wcześniej posiadała zostały w 1944 roku wywiezione do Niemiec. Od tamtej pory służyły niemieckim kościołom. Jednak w 2008 roku, dzięki pomocy Niemców udało się odzyskać i zamontować dwa z trzech wywiezionych dzwonów. Toteż w posiadaniu kościoła są dzwony odlane w 1625 i 1645 roku⁶⁰.

Aneks

Rządcy parafii w Łęgowie:

Wawrzyniec Fugorius⁶¹

Tomasz Iven⁶²

Burchard Badach (ok. 1611-1622)

Iacobus Lettau (1630-1640)

Aleksander Dulcius (ok. 1640-1645)

(...)

Michał Videt (1660-1672)

Jerzy Benedykt Greber (1672-1684)⁶³

⁵⁸ *Ibid.*, s.31.

⁵⁹ S. Czalej, *Sala, dzwony i anioł*, Gość Gdański, „Gość niedzielny”, 2008, nr 51, 21.12.08r.

⁶⁰ B. Aksamit, B. Gonddek, *Zalatywili między sobą*, „Gazeta Wyborcza”, 2008, nr 37.5648, 13.02.08r.

⁶¹ Według wizytacji z 1583 r. uzurpował sobie prawo do Łęgowa jako filii Kłodawy.

⁶² Wspomniany przy okazji wizytacji w 1598 roku, jako pleban w Św. Wojciechu, opiekujący się katolikami z Łęgowa.

⁶³ Według G. Kloskowskiego probostwo objął w 1674. Jest to jednak data mało prawdopodobna biorąc pod uwagę treść i styl pisma w księgach metrykalnych. Por. *Księga chrztów za lata 1661-1741*, sygn. D206; G. Kloskowski, *Pochówek cystersów oliwskich, kapłanów i osób świeckich w kościele łęgowskim*, „Miesięcznik Archidiecezji Gdańskiej”, r. 53, nr 10/12, 2009, s. 796.

Malachiasz Avianus (1684-1693)
Antoni Rusiecki (1693-1701)
Wilhelm Tropp (1701-1717)
Szymon Brandt (1717-1720)
administrator Krzysztof Tharer (1720-1721)
Andrzej Reuss (1722-1737)⁶⁴
Piotr Ganswind (1737)
Karol Boryszewski (1737-1741)
Iwo Roweder (1741-1765)⁶⁵
Ernest Welki (1766-1772)
Placyd Werner (1772-1774)
Ernest Welki (1774-1779)
Urban Müller (1780-1799)
Hieronim Teschner (1799-1815)⁶⁶
Ludwik Lamshoeft (1815-1828)
administrator Augustyn Szultz (1828-1830)
Józef Ostoja Lniski (1830-1837)
Paweł Nelke (1838-1868)
Józef Michalski (1869-1885)
Jakub Białk (1886-1899)
administrator Bolesław Witkowski (1899-1900)
August III Behrendt (1900-1929)
Jan Ohl (1929-1945)
Antoni Kohutnicki (1945-1959)
Władysław Żywiński (1959-1968)
Józef Łyp (1968-1993)
Grzegorz Rafiński (1993-)

⁶⁴ Z 1739 roku istnieje akt instytucji ks. Piotra Gniazdowskiego na proboszcza w Łęgowie. Na podstawie akt metrykalnych sędzić jednak można, że do objęcia parafii nie doszło. Za: T. Nowicki, *Słownik biograficzny rządców parafii archidiakonatu pomorskiego w XVIII wieku*, Lublin, 2003, s. 259.

⁶⁵ W 1761r. Rowedera zastępował Tomasz Falkenstein, zaś w latach 1762-1765 zastępstwo pełnił Krzysztof Ignacy Getzki.

⁶⁶ Z. Iwicki uważa, iż Tischner pełnił rolę proboszcz od 1795 do ok. 1802 r. W raportach do władz pruskich w roku 1817 figuruje jako wikariusz łęgowski, a w latach 1818-1821 r. jako senior. Z. Iwicki, *Konwent oliwski (1186-1831)*, Gdańsk-Pelplin, 2010, s. 448.

Bibliografia:

1. Acta Visitationis (...) Christophori Antonii de Słupow Szemberk I.U.D, archidiaconi Pomeraniae, officialis Gedanensis ac per Pomeraniam generelis Anno 1701 et 1702 expeditae, sygn. G24 - AAG
2. Aksamit B., Gondek B., *Załatwili między sobą*, „Gazeta Wyborcza”, 2008, nr 37.5648, 13.02.08r.
3. *Annales Monasterii Olivensis ord. Cist. aetate posteriores*, Fasc. 1-4, wyd. P. Czapiewski, Fontes TNT, t. 20, 1916-1919.
4. Archiwum parafii Świętego Mikołaja w Łęgowie, Dekret Arcybiskupa Metropolity Gdańskiego T. Gocłowskiego - akt.8/01/2008/Abp
5. Bieszk K., *Walka Zakonu Krzyżackiego o przynależność kościelną Archidiaconatu Pomorskiego*, Roczniki TNT, r. 34, 1927.
6. Bodniak S., Z. Skorupska, Jan Kostka, kasztelan gdański, prezes Komisji Morskiej i rzecznik unii Prus z Koroną, Gdańsk, 1979.
7. Bugalska H., *Toponimia byłych powiatów gdańskiego i tczewskiego*, Wrocław, 1985.
8. Czalej S., *Sala, dzwony i anioł*, Gość Gdański, „Gość Niedzielny”, 2008, nr 51, 21.12.08r.
9. Długokęcki W., *Osadnictwo na Żuławach w XIII i początkach XIV w.*, Malbork, 1992.
10. *Diecezja chełmińska: zarys historyczno-statystyczny*, Pelplin, 1928.
11. Gondek B., *Tajemnice pocysterskiego kościoła w Łęgowie*, „Gazeta Wyborcza”, 23.05.2008r.
12. Gumowski M., *Pieczenie i herby miast pomorskich*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu”, r. 44, 1939.
13. Iwicki Z., *Konwent oliwski (1186-1831)*, Gdańsk-Pelplin, 2010.
14. Kielczowska-Zaleska M., *O powstaniu i przeobrażaniu kształtów wsi Pomorza Gdańskiego*, Warszawa, 1956.
15. Kloskowski G., *Pochówek cystersów oliwskich, kapłanów i osób świeckich w kościele łęgowskim*, „Miesięcznik Archidiecezji Gdańskiej”, r. 53, nr 10/12, 2009.
16. Kłoczowski J., *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, Warszawa, 2007.
17. Kochanowski M., Stąporek M., *W świetle źródeł archeologicznych [w:] „Historia Pruszcza Gdańskiego do 1989r.”*, pod red. B. Śliwińskiego, Pruszcz Gdański, 2008.
18. Kolendo J., *Wyprawa po bursztyn bałtycki za Nerona*, „Pomorania Antiqua”, t.10, 1981.

19. Kościelak S., *Tysiąc lat gdańskiego Kościoła*, Gdańsk, 1999.
20. Kraśnicka J., *Zanim Gdańskie Wyżyny wróciły do Polski*, Pelplin, 1997.
21. Księga chrztów za lata 1661-1741, sygn. D206 – AAG
22. Kumor B., *Granice metropolii i diecezji polskich*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 20-21, 1970.
23. Lubomski A., *Die Mönche von Oliva*, (maszynopis w Archiwum Archidiecezji Gdańskiej)
24. Lulkowski F., *Z historii Kościoła Katolickiego na Żuławach Gdańskich*, „Miesięcznik Diecezji Gdańskiej”, r. 30, nr 1/3, 1986.
25. *Lustracja województw Prus Królewskich 1765. T. 1, Województwo pomorskie. Cz. 2, Powiaty tczewski, gdański i nowski*, wyd. J. Dygdała, Fontes TNT, t. 92, 2003.
26. Matynia J., *Na szlakach walki i męczeństwa województwa gdańskiego 1939-1945*, Gdynia, 1967.
27. *Monumenta Historica Dioeceseos Wladislaviensis*, t. 1, Włocławek, 1881.
28. Możejko B., Śliwiński B., *W czasach średniowiecza*, [w:] „Historia Pruszcza Gdańskiego do 1989r.”, pod red. B. Śliwińskiego, Pruszcz Gdański, 2008.
29. Nadolny A., *Granice diecezji chełmińskiej*, „Studia Pelplińskie”, t. 16, 1985.
30. Nowicki T., *Słownik biograficzny rządców parafii archidiaconatu pomorskiego w XVIII wieku*, Lublin, 2003.
31. Polak H., *Szkolnictwo i oświata polska w Wolnym Mieście Gdańsku 1920-1939*, Gdańsk, 1978.
32. *Prusy Królewskie cz.1*, wyd. I.T. Baranowski, „Źródła dziejowe”, t. 23, Warszawa, 1911.
33. Przewoźna K., *Skupiska osadnicze u ujścia Wisły*, „Archeologia Polska”, t.8, z. 2, 1963.
34. Radziwiński A., *Kościół w państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach 1243-1525*, Malbork, 2006.
35. Roll B., Strzelecka I., *Pruszcz Gdański i okolice* [w:] *Katalog zabytków sztuki- województwo gdańskie*, Warszawa, 1986.
36. *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin 1904*.
37. *Schematyzm Archidiecezji Gdańskiej na rok 2006*.
38. *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, pod red. F. Sulimierskiego, B. Chlebowskiego, J. Krzywickiego, W. Walewskiego, t.5, Warszawa, 1884.
39. Solarska A., *Cystersi w Europie i na Pomorzu*, Szczecin, 1994.

40. Spors J., *Podział administracyjny Pomorza Gdańskiego i Słowiańsko-Słupskiego od XII do początku XIV w.*, Słupsk, 1983.
41. Staszewski J., *Źródła wojskowe do dziejów Pomorza w czasach Księstwa Warszawskiego cz.1*, Fontes TNT, t. 26, 1933.
42. Stażewski M., *W Królestwie Pruskim i Cesarstwie Niemieckim (1815-1919)*, [w:] „Historia Pruszcza Gdańskiego do 1989r.”, pod red. B. Śliwińskiego, Pruszcz Gdański, 2008.
43. Szulist W., *Przeszłość obecnych obszarów diecezji pelplińskiej*, t. 3, Pelplin, 2009.
44. *Taryfy podatkowe ziem pruskich z r. 1682*, wyd. S. Kętrzyński, Fontes TNT, t. 5, 1901.
45. *Visitatio per (...) Augustianum Kliński, Archidiaconum Pomeraniae in Anno 1746 expedita [1745-1750]*, sygn. G56 - AAG
46. *Visitationes Archidiaconatus Pomeraniae Hieronymo Rozrażewski Vladislaviensi et Pomeraniae episcopo factae*, wyd. S. Kujot, Towarzystwo Naukowe w Toruniu (dalej: Fontes TNT), t. 1-3, Toruń, 1897-1899.
47. Więckowiak J., *Kościół katolicki w Tczewie*, Pelplin, 2001.
48. Wykaz ilościowy mieszkańców Gminy Pruszcz Gdański według miejscowości - stan na 12.11.2009r. (www.pruszczgdanski.pl)

The history of Łęgowo and its parish Summary

Łęgowo is one of the major villages in the Pomeranian region where village life always concentrated upon the parish church. The church was owned by Cistercians from Oliwa up until the 19th century and then by diocesan clergy. The first chapel was built in the beginning of the 14th century. Soon afterwards, the Cistercians built a new church that gave the sign for settlements of a new parish. The temple itself was destroyed and rebuilt over the years and the final shape took place in 1748. The church is built on a rectangular plan with one nave. The inner design refers to Baroque style and the oldest ornaments date back to the 17th century.

Jerzy Konieczny (Bydgoszcz)

Piśmiennictwo polskie na kartach kalendarzy pomorskich czasu niewoli

Abstrakt: Autor przedstawił, na tle budzącego się życia narodowego pod zaborem pruskim, rozwój specyficznej formy literatury w języku polskim jaką były kalendarze. Funkcjonowały one albo jako dodatek do ukazujących się czasopism, albo jako samodzielne roczniki. Ich adresatem była ludność polska, a szczególnie rolnicy, rzemieślnicy i biedniejsze warstwy ludności miejskiej. Mimo negatywnej, raczej, opinii na temat tej formy literatury, autor podkreśla, że publikowali w nich także tacy twórcy jak: Wiktor Kulerski, Bernard Milski, Stanisław Węclewski, Ignacy Danielewski i wielu innych. Pokolenia Polaków pozbawionych dostępu do polskiej szkoły zapoznawały się przez lekturę kalendarzy z historią, tradycją i życiem współczesnym swoich rodaków. Były one nakierunkowane także, na kształtowanie postaw chrześcijańskich, katolickich, w społeczeństwie zagrożonym laicyzacją, germanizacją, protestantyzacją oraz postęпами socjalistycznych idei, które na wschodnich krańcach Rzeszy osiągnęły duże sukcesy. Badania nad tego typu zjawiskiem literackim nie są jeszcze zakończone i można się spodziewać, że doprowadzą do wielu odkryć, ułatwiających odpowiedź na pytanie jakimi metodami Polacy pod zaborami zachowali swoją tożsamość.

Słowa kluczowe: kalendarz, Prusy, szkoła polska, dzieje, tradycja, życie narodowe, germanizacja, formy literackie, rocznik, kościół katolicki,

„Kalendarze wydawane w zaborze pruskim odegrały ważną rolę w budzeniu polskości, w krzewieniu kultury polskiej i języka polskiego [...]. Każdy ośrodek chciał mieć własny kalendarz, który by odzwierciedlał życie danego regionu i pełnił funkcję informatora, przewodnika czy poradnika” (Celina Gajkowska)¹.

¹ C. Gajkowska, hasło: Kalendarze, [w:] *Słownik literatury polskiej XIX wieku*. Pod redakcją Józefa Bachorza i Aliny Kowalczykowej, Ossolineum 1991, s. 402.

Wypowiedziane wyżej zdania Gajkowskiej wyprzedziły zgłoszoną w 1999 roku przez Bronisławę Woźniczka-Paruzel inicjatywę opracowania monograficznego wydawnictw kalendarzowych jako pozycji, które w trudnych latach panowania pruskiego należały do najpopularniejszych na Pomorzu form piśmienniczo-wydawniczych. Przywołana autorka ogłosiła artykuł promujący zamysł badawczy. Jego tytuł brzmiał: *Polskie kalendarze pomorskie z lat 1850-1914. Wprowadzenie w problematykę badawczą*, stanowiący rozdział książki: *Szkie z dziejów piśmiennictwa pomorskiego XVI-XIX wieku*².

Wypunktowała sześć składników, na których trzeba się skupić, w tym potrzebę opracowania typowych form piśmienniczych zamieszczonych na łamach kalendarzy³. Wystąpieniem tym Autorka przedłużyła procedurę badawczą, której owoce odnajdujemy w jej monografii *Polski ruch wydawniczy w Prusach Zachodnich 1848-1914. Próba syntezy*⁴.

Pozycja ta traktuje o losach polskich oficyn wydawniczych w Prusach Zachodnich, ich dorobku oraz spełnianych przez ukazujące się druki funkcji historycznych. Dziejom polskiego ruchu wydawniczego we wskazanym terenie i czasie poświęcona jest druga część rozprawy, wprowadzająca opis

² *Szkie z dziejów piśmiennictwa pomorskiego XVI-XIX wieku pod red. Bronisławy Woźniczki-Paruzel*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1999, s. 87-95.

³ Taką możliwość przywołania literackich składników kalendarzy pomorskich odnotowano w 1987 roku w książce, określanej jako tom 13 *Bibliografii polskiej XIX wieku* pod redakcją Karola Estreichera (juniora), profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego. (PWN, Kraków 1987, hasło: *K-Kalendarze*). Obecność odwołań literackich udokumentowano szerzej w rocznikach trzech kalendarzy pomorskich o następujących tytułach: *Kalendarz Katolicki dla Kochanych Wiarusów w Zachodnich Prusach, w Księstwie Poznańskim i Szląsku* (z lat 1862-1884, na stronach 145-146), *Kalendarz Ewangelicko-polski dla Mazur, Szląska i dla Kaszubów* (w rocznikach 1886-1890 na s. 118); *Toruński Kalendarz Katolicko-Polski dla Prus Zachodnich, Wielkiego Księstwa Poznańskiego i Szląska* (na lata 1878-1890 na s. 149).

⁴ Uniwersytet Mikołaja Kopernika. Rozprawy. Toruń 1993. jest to rok wydania mojej książki zatytułowanej *Z problemów życia literackiego na obszarze zaboru pruskiego w XIX i XX wieku. Studia i szkice*. (Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy, s. 236). Nie weszły tam w obieg materiały literackie stanowiące dorobek oryginalnej wytwórczości zamieszczone w pomorskich kalendarzach, poza przywołaniem *Polskiego Kalendarza Katolickiego Majstra od Przyjaciela Ludu* z 1863 roku, miejsce druku tekstu *Wisło moja* Ignacego Danielewskiego, napisanego przez niego w wisloujskim więzieniu (patrz przypis 20, s. 31). Do sporządzonego w książce chronologicznego zestawienia pod nazwą *Kronika życia literackiego* wpisałem pod datą 1866: „S. Węclewski omawia w *Polskim Kalendarzu Katolickim* dzieje literatury polskiej z lat 1750-1822; jest to jedyny zachowany fragment większej całości rozpoczętej w roku 1862;” (patrz s. 39); pod datą 1870: „*Kalendarz na rok 1870 dra Rakowicza* zawiera wspomnienia literackie poświęcone Rejowi, Krasińskiemu, Słowackiemu, Krasickiemu, Kraszewskiemu, Kochanowskiemu, Brodzińskiemu i Mickiewiczowi” (patrz s. 40).

oficyn wydawniczych, analizę polskojęzycznego dorobku wydawniczego pomorskich oficyn oraz uruchomienie kartoteki wydawnictw i opracowań umożliwiającej prześledzenie recepcji tytułów wydawanych w Prusach Zachodnich. Książka odsyła także czytelnika do historii wybranych pomorskich kalendarzy (zob. np. s. 63, 76-79, 119).

W przywołanych wcześniej *Szkicach z dziejów piśmiennictwa pomorskiego* umieszczono także artykuł Małgorzaty Fedorowicz pt. *Polski Kalendarz Katolicki Ignacego Danielewskiego z lat 1862-1897*⁵. Autorka dała próbę rozliczenia się z bogactwem treściowym roczników Danielewskiego, odtworzyła strukturę wewnętrzną wydawnictwa, dokonała opisu tzw. „Dodatków” o charakterze literacko-publicystycznym, wskazała środowisko adresatów, skrupulatnie omówiła dział „literatura dla ludu” i „literatura popularna”, stworzyła warunki do rozwinięcia opinii wpisanej na stronie 105 w brzmieniu: „Innym ważnym elementem wspólnoty kultury jest literatura. O niej także nie zapomniął Danielewski przy redagowaniu swoich kalendarzy. Ich czytelnicy mieli stały kontakt z klasykami polskiej literatury [...]”.

Przyszłemu monografiście pomorskich kalendarzy powinna być znana książka Jowity Kęcińskiej, *Geografia życia literackiego na Pomorzu Nadwiślańskim 1772-1920. Polski i kaszubski krąg kulturowy*⁶. Autorka wprowadziła do obszernej, liczącej 623 strony monografii, punkt: *Kalendarze* (s. 87-89) w partii odtwarzającej geografję prasy polskiej na Pomorzu. Rozpatrzyła w nim geografję kalendarzy ze wskazaniem przodującej roli Ziemi Chełmińskiej i Gdańska. Przypomniała, iż w połowie XIX wieku instytucje kalendarzy wznowiło Chełmno, wyróżniając tu wkład Józefa Gólkowskiego, Ernesta Lambecka w Toruniu, drukowane tam, ale wydawane w Chełmnie kalendarze Juliana Prejsa vel Sjerp-Polaczka, i w tym środowisku wychodzące nakładem Walentego Fiałka kalendarze pod różnymi tytułami. Dziwi przemilczenie wkładu Ignacego Danielewskiego i Tadeusza Franciszka Rakowicza. Gdańską obecność w wydawaniu kalendarzy wsparła przywołaniem zasług Bernarda Milskiego. W dalszych wywodach badaczki znajdujemy potwierdzenie, iż Grudziądz wyróżnił się szczególnie na mapie kalendarzy pomorskich. Mamy także przekaz, iż „osobny rozdział w dzie-

⁵ Jak przypis 2, s. 97-109

⁶ Instytut Kaszubski w Gdańsku. Pomorska Akademia Pedagogiczna w Słupsku. Gdańsk-Słupsk 2003

jach polskiego czytelnictwa wśród ludu stanowią kalendarze wydawane w Pelplinie przez <<Pielgrzyma>>”.

Jest wreszcie w przywołanym opracowaniu stwierdzenie: „Kalendarze bardzo często, i to wydawane przez różnych wydawców, wskazują konkretnych adresatów [...]. Redaktorzy kalendarzy wymieniają mieszkańców regionów, podkreślając niejako ich podmiotowość (Warmiacy, Kaszubi, Kujawiacy, Poznaniacy, Szlązacy etc.), a jednocześnie dodając << i wszystkich naszych rodaków>>, a więc odwołują się do wspólnoty narodowej. Jest to z punktu widzenia polityki kulturalnej postępowanie świadczące o wielkiej mądrości historycznej autorów <<skromnych>> kalendarzy [...]”.

Z tą końcową frazą koresponduje myśl, jaką wyraził Bolesław Olekso-wicz w artykule: *Kalendarze w świetle Bibliografii Polskiej XIX stulecia Karola Estreichera*.⁷ Czytamy w nim: „Zbiorowe przeżycie czasu w niewoli właściwie polegało na intensywnym pragnieniu ciągłości, które przykuwało Polaka z ubiegłego wieku do łańcucha dziejów narodowych. Przeszość ojczyzny stanowiła dla niego najważniejsze źródło przykładów moralnych i obywatelskich, z których mógł wywieść zasady działania politycznego. Z tej strony rzecz ujmując, kalendarze przypominając rocznice ważnych zdarzeń lub czcząc pamięć zasłużonych rodaków rozciągały na czas teraż-niejszy ideały przeszłości [...]” (s. 121).

Autor artykułu wyraził opinię, iż niektóre z odmian kalendarzy trak-towano jako książkę do czytania, dlatego rozbudowywano dział poezji i prozy. Przegląd zawartości kalendarzy potwierdza - jego zdaniem, że „i w XIX wieku odgrywały one rolę środka ekspresji kulturowej, który dałby się przyrównać w dzisiejszej kulturze do połączonych środków licznych form kultury masowej [...], sprawowały one w gruncie rzeczy połączone funkcje prasy i radia, czasopism popularnonaukowych i wydawnictw encyklopedycznych, pism rozrywkowych i magazynów ilustrowanych, a nadto społeczno-politycznych.[...]” (patrz s. 123).

„*Dra Rakowicza kalendarz* i trochę fantastyczny *Sierpa Polaczka* w Zachodnich Prusach starczyły. Zapomnieliśmy o *Kalendarzu Majstra od <<Przyjaciela Ludu>>*. Wszystko to w swoim rodzaju dobre, dra Ra-kowicza najpoważniejsze [...]” (Dr Omega [Józef Ignacy Kraszewski])⁸.

⁷ *Europejskie związki dawnego teatru szkolnego i europejska wspólnota dawnych kalendarzy*. Redakcja naukowa Irena Kadulska, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2003, s. 118-127

⁸ Dr Omega [J. I. Kraszewski], *Rakowicza kalendarz polski na rok pański 1871*, [w:] *Tydzień polityczny, naukowy, literacki i artystyczny*, Drezno, nr 46, s.433.

Kraszewski uchodzi za czołowego propagatora kalendarzy w XIX wieku. Z wymienionych w powyższym jego tekście tytułów „fantastyczny” *Sjerp Polaczka Kalendarz Katolicko-Polski* ukazał się po raz pierwszy w 1861 roku i wychodził do 1877, ciesząc się wielką popularnością na Pomorzu i Kujawach. Jego redaktor i wydawca Julian Walenty Prejs, używający pseudonimu Sjerp-Polaczek, pozostawił po sobie jako pisarz ludowy spuściznę, którą wysoko ocenił badacz regionalny Andrzej Bukowski, stwierdzając: „[...] Pisał oryginalne wiersze-rymowanki oraz powiastki oparte na podaniach narodowych i legendach [...]nawiązujących do dziejów rodzinnej ziemi. Utwory te zrodzone z przeświadczenia, że podania są odbiciem zamierzchłej przeszłości, miały popularyzować legendarne dzieje Polski i budzić uczucia patriotyczne [...]. Teksty piosenek ludowych, opisy obyczajów, żarty i facecje zamieszczał w swoim poczytnym *Sjerp-Polaczka Kalendarzu Katolicko-Polskim* [...]”⁹.

Obecność tych składników potwierdzić mogą obfitujące w kalendarzu teksty, których listę tworzą wcześniej drukowane pozycje zwarte takie, jak wydana w 1850 roku *Kasper Karliński. Powieść narodowa dla ludu*. [Rzecz o staroście na zamku Olsztyńskim pod Częstochową-wyj. J. K.], przedrukowana w roczniku 1863, czy z roku 1852 *Pamiętka z Łąk czyli o Matce Boskiej Łąkowskiej. Powiastka ludowa z okoliczności pierwszej stuletniej pamiętki ukoronowania Najświętszej Marii Panny w obrazie Łąkowskim...*¹⁰

Te tytuły wzbogacone zostały takimi pozycjami, jak *Tadeusz Kościuszko, naczelnik powstania polskiego i sławny wódz Polski-nowe opowiadanie* (w roczniku 1863), *O braciach Kaszubach i o ich ziemi Pomorza*, *O naszej Wiśle kochanej i co oprócz niej w ojczyźnie nam drogie* (w roczniku 1864), *O cnym, sławnym Koperniku gwiazda i niebios mierniku* (w roczniku 1873). Ogłoszenie ostatniego tytułu zbiegło się z czasem przygotowania przez naukowe środowisko Torunia i działaczy narodowych Pomorza uroczystości czterechsetnej rocznicy urodzin Mikołaja Kopernika¹¹.

⁹ A. Bukowski, hasło *Prejs [Preyss] Julian Walenty*, [w:] *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*. Tom II N-Z, PWN, Warszawa 1985, s.235.

¹⁰ Jacek Banach, autor monografii poświęconej prasie pomorskiej (Zob. *Prasa polska Prus Zachodnich w latach 1848-1914*, Gdańsk 1999), przywołał przekaz zamieszczony w <<Przyjacielu Ludu>>, dodatku do *Nadwiślanina*, omawiający historię figurki Matki Boskiej Łąkowskiej, uznawanej za cudowną. Dopisał, iż „znajdowała się ona w klasztorze Ojców Reformatorów we wsi Łąki Bratiańskie koło Nowego Miasta Lubawskiego. Odpust przypadał corocznie w Święto Bożego Ciała. Redakcja porównywała sanktuarium z Częstochową” (J. Banach, *Prasa polska...*, op. cit., s. 62-63)

¹¹ Na temat przebiegu toruńskich obchodów kopernikańskich 1873 roku zob. W. Danek,

Przywołany już wcześniej tekst Małgorzaty Fedorowicz o kalendarzu Ignacego Danielewskiego koresponduje ze spostrzeżeniem Kraszewskiego, gdy odniósł się do wskazania roli pomorskich kalendarzy, pisząc: „Zapomnieliśmy o kalendarzu Majstra od <<Przyjaciela Ludu>>. Wszystko to w swoim rodzaju dobre [...]”.

O używającym pseudonimu *Majster od przyjaciela Ludu* Ignacym Danielewskim – wydawcy, pisarzu ludowym, działaczu narodowym i oświatowym na Pomorzu napisał Andrzej Bukowski zdania następujące: „[...] Był [...] wydawcą i autorem kalendarzy, m. in. popularnego w całym zaborze pruskim *Polskiego Kalendarza Katolickiego dla Kochanych Wiarusów w Zachodnich Prusach. Księstwo Poznańskim i Śląsku* (1862-97), który osiągnął nakład 20 tysięcy egzemplarzy. W twórczości swej, przeznaczonej dla czytelnika ludowego, łączył organicznikowskie hasło pozytywizmu z nastawieniem patriotycznym i religijno – moralizatorskim, popularyzował wiedzę o bohaterach dziejów ojczystych, często nawiązywał do polskich romantyków;

400 rocznica urodzin Mikołaja Kopernika w 1873 r. i udział w niej Józefa Ignacego Kraszewskiego, [w:] „Ruch Literacki” 1973, nr 3, s. 163-177; S. Świerzewski, *Mikołaj Kopernik w pismach i korespondencji J. I. Kraszewskiego*, [w:] „Kultura i Społeczeństwo” 1973 nr 3, s. 221-233. W tym opracowaniu został przytoczony fragment wypowiedzi Kraszewskiego na łamach pisma galicyjskiego „Strzecha” (1873, s. 21): „Dwa razem obchody - pisał - niemiecki i polski w jednym dniu , w jednym mieście, pamięci jednego człowieka poświęcone, rywalizujące z sobą to coś niemal jedyne w historii. Niemcy będą cześć oddawać swojemu, a my naszemu Kopernikowi. Spodziewamy się, że po wspólnych obiadach [...] nie przyjdzie do krwawych zapasów, ale ze strony triumfatorów za nic ręczyć nie można. Mają za sobą, jeśli nie słusność to milionową armię [...]” (s. 226-227).

Powyższy wywód Kraszewskiego można wzbogacić zapisem z korespondencji (pozostającego w kontaktach z pisarzem) Adama Lwa Sołtana, świadka toruńskiej imprezy. W liście wysłanym z Wąplewa na ziemi sztumskiej 27 lutego 1873 o obchodzonej 19 lutego uroczystości poświęconej Kopernikowi. Przedstawił scenę agresji wobec Leopolda Prowego (kwestionującego polską narodowość Kopernika), przyszłego autora monografii: *Nicolaus Copernicus* (T. 1-2 Berlin 1883-1884). Padły w liście następujące sformułowania: „[...]Co do Prowego - o mało co się nie stała awantura, jakiś zawiadaka Petrykowski z gnieźnieńskiego, gdy wychodził Prowe, zakradł się z kijem za drzwi i chciał obić go – szczęściem, że postrzeżono i zasłonięto Prowego, i ten jegomość nie mógł się dostać do Prowego [...]. Także Stefański, ów autor spod Pelplina , gdy proszono do sali Prowego, gdzie Komitet zasiada, w głos krzyczał a to ten złodziej Niemiec, co z Kopernika robi Niemca, a Prowe po polsku mówi [...]”. (RkpS Bibl. Jagiell; sygn. 6533-6534, k. 499-500). Trudno stanowczo potwierdzić, czy „zawiadaką Petrykowskim z gnieźnieńskiego” był niedawny uczestnik powstania 1863 Ziemi Gnieźnieńskiej Michał Petrykowski z Niechanowa. Pewni jesteśmy co do drugiego bohatera „awantury”. Był nim Walenty Maciej Stefański (1813-1877), zmarły w Pelplinie działacz społeczny i polityczny w Wielkopolsce i na Pomorzu, uczestnik powstania listopadowego, założyciel Związku Plebejuszy, księgarz i drukarz, autor publikacji *Szlachecka Rzeczpospolita a hasło nasze* (1869).

beletryzował też (dla wydawnictw W. Fiałka w Chełmnie) tradycyjne wątki bajkowe i legendarne [...]”¹².

W pełni uzasadnia słuszność tego uogólnienia dokumentacja literacka zawarta w artykule Małgorzaty Fedorowicz. Wnoszę teraz kilka uzupełnień do szkicu wymienionej autorki. Dotyczą one przywołania tekstów Stanisława Węclewskiego i Józefa Chociszewskiego umieszczonych w rocznikach kalendarzy Danielewskiego. Kalendarz z 1866 roku na stronach 117-157 publikuje opracowanie pt. *O literaturze polskiej. VIII. Epoka wskrzeszenia literatury. Od roku 1750 do roku 1822* autorstwa Węclewskiego, stanowiące przedłużenie wcześniejszych ujęć całości piśmiennictwa polskiego, które – według sformułowania Alfonsa Mańkowskiego – „w dobie przedpowstańczej, gdy wielkie nadzieje przywiązywano do gotującej się akcji zbrojnej przedstawił w *Kalendarzu <<Przyjaciela Ludu>>*”¹³.

Węclewski wystąpił z tekstem jako uznany wydawca *Flisa* Sebastiana Fabiana Klonowica w roku 1862 oraz *Sielanek i kilku innych pism polskich* Szymona Szymonowica w roku 1864¹⁴. Wystąpił – zdaniem Danielewskiego – jako „wielki znawca naszej bibliografii, [który] chodził po dworach i kościołach całej naszej prowincji, zbierając stare zabytki druków naszych, gromadził dla własnego studium i ratowania ich od zguby [...]”¹⁵. Bogactwo zasobów jego zbiorów potwierdza *Spis książek polskich, łacińskich, greckich, niemieckich, francuskich itd.* Stanisława Węclewskiego, przekazanych w 1855 z Chełmna do zbiorów Biblioteki Kórnickiej¹⁶. Odnotowano w nim prace

¹² A. Bukowski, hasło: *Danielewski Ignacy, pseud. Ignacy Dołęga, Majster od <<Przyjaciela Ludu>>*, [w:] *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny. Tom T A-M*, Warszawa 1984, s. 177. Zarejestrowane tu hasło osobowe uzyskało pełniejsze ujęcie w portrecie umieszczonym w *Bibliografii Literatury Polskiej. Nowy Korbut. Literatura Pozytywizmu i Młodej Polski. Tom 16. Część pierwsza. Uzupełnienia hasel osobowych t. 13-15*, PIW, Warszawa MCMLXXII, s. 390-391. Podano w nim pełną listę używanych przez Danielewskiego pseudonimów i kryptonimów, odtworzono kartę biegu życia, podano tytuły 19 książek, wyliczono utwory i artykuły zamieszczone w czasopismach oraz zestaw opracowań za lata 1862-1971. Przypis 8 w artykule Małgorzaty Fedorowicz potwierdza przemilczenie tego biogramu; dotyczy to także braku odwołania do mojego tekstu: *Noty: Ignacy Danielewski 1829-1907 w haśle Pisarze Ziemi Północnych. Obraz literatury polskiej XIX i XX w. S. IV: Literatura polska w okresie realizmu i naturalizmu. T. 4*, Warszawa 1971, s. 601-619.

¹³ Cyt. za: *Pamiętniki Stanisława Węclewskiego byłego profesora gimnazjum chełmińskiego i chojnickiego*. Pełplin 1933. *Słowo wstępne A. Mańkowskiego*, s.4.

¹⁴ Szerzej na temat zob. J. Konieczny, *Stanisław Węclewski (1820-1893)* [w:] „*Rocznik Grudziądzki*” t. V-VI, Grudziądz 1970, s. 559-562.

¹⁵ [J. Danielewski], nekrolog: *Stanisław Węclewski*, [w:] *Gazeta Toruńska* 1893, nr 79, 7 IV, s. 2-3.

¹⁶ Rkps Biblioteki w Kórniku, sygn.1012

Józefa Maksymiliana Ossolińskiego, Feliksa Bentkowskiego, Michała Wiszniewskiego, Kazimierza Władysława Wójcickiego, Lesława Łukaszewicza, Wacława Aleksandra Maciejowskiego, stanowiące dorobek historiografii literatury polskiej pierwszej połowy XIX stulecia¹⁷.

W przywołanym artykule Stanisława Węclewskiego o literaturze polskiej od 1750 do roku 1822 mamy dowód, iż polonista posłużył się opublikowanym w roku 1843 zbiorem Kraszewskiego pt. *Nowe studia literackie*, w którym krytyk nie pozbył się uprzedzeń i niechęci do literatury stanisławowskiej. Był to moment, gdy autor studiów – według ustaleń Wincentego Danek – „nie posiadał jeszcze w latach czterdziestych ugruntowanego poglądu na całość spraw, które się za czasów stanisławowskich dokonały i nie dostrzegał związku między światem myśli oraz idei, które przekazywała społeczeństwu literatura tego okresu, a przeobrażeniami społeczno – politycznymi w okresie reform¹⁸.

Zanim te słowa padły, Wincenty Danek posłużył się konkretyzacją i ustaleniem, iż „na sylwetce Naruszewicza w *Nowych studiach literackich* zaważył krytyczny stosunek Kraszewskiego do racjonalizmu w filozofii i do oświecenia jako prądu kulturalnego. Ów krytycyzm, przechodzący często w nie dość przemyślaną negację ciążył także w ocenie rządów Stanisława Augusta¹⁹”.

Węclewski nie zrezygnował z próby scharakteryzowania działalności Stanisława Augusta Poniatowskiego, a notę z przywołaniem Adama Naruszewicza skwitował oceną: „[...] Z wierszy jego tylko satyry zasługują na wspomnienie [...]” (s. 133). Chętniej podnosił wartości patriotyczne w twórcywie wybranych poetów oświeceniowych. W utworach Franciszka Dionizego Książczaka podkreślił ten aspekt: „[...] Co pisał nie z rozkazu, lecz z własnego natchnienia, gorącą do ojczyzny tchnie miłością” (s. 133). Podobnie potraktował dorobek Juliana Ursyna Niemcewicza: „[...] we wszystkich pismach starał się podnosić chwałę Polski” (s.135).

Prawdziwą niespodzianką w wywodach Węclewskiego okazało się wspomnienie o tym, co grywali w teatrze uczniowie kolegium jezuickiego w Grudziądzu. Zanim padły tytuły utworów tam wystawionych pojawiły się słowa wprowadzenia: „[...] Aby czytelnikom naszym dać wyobrażenie, jakie wówczas po szkołach grywali uczniowie sztuki, podamy kilka

¹⁷ Szersze omówienie tych książek w pracy habilitacyjnej Rościsława Skręta pt. *Historiografia literatury polskiej w XIX stuleciu*. Ossolineum. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk 1986.

¹⁸ W. Danek, *Józef Ignacy Kraszewski*, Warszawa 1973, s. 282.

¹⁹ *Ibid.*, s. 281

wyjątków z dwóch rękopisów, obejmujących ze 60 sztuk, które uczniowie kolegium jezuickiego w Grudziądzu przedstawiali. Nasamprzód trzeba wam wiedzieć, kochani czytelnicy, że prawie wszystkie te sztuki są po łacinie napisane i tylko z niektórych pojedyncze sceny natrafiają się polskie [...]” (s. 137).

Mamy tu do czynienia z nawiązaniem do tzw. Kodeksów Grudziądzkich znajdujących się w Bibliotece Akademii Nauk Ukraińskiej SRR we Lwowie, dawniej Baworowskich.

Tę wiedzę otrzymaliśmy po blisko stu latach, gdy pamięć o nich utrwalił najpierw Jan Poplatek w swojej pracy *Studia z dziejów jezuickiego teatru szkolnego w Polsce*, wydanej we Wrocławiu w 1957 roku, a następnie objaśniono ich walor w przyczynkach do dziejów szkolnictwa grudziądzkiego²⁰ i w studiach o teatrze polskim w Grudziądzu²¹ oraz nocie bibliograficznej tomu 1. *Bibliografii Literatury Polskiej. Nowy Korbut. Piśmiennictwo staropolskie* opracowanej przez zespół pod kierownictwem Romana Pollaka²².

Stanisław Węclewski ogłosił fragmenty z tragedii, która – jak napisał – „nosi napis Actus sabbativus, [a] pierwsze trzy sceny są w języku łacińskim, następne zaś 4,5,6 i 7 w języku polskim, reszta do końca znów po łacinie [...]” (s. 137). Po wydrukowaniu scen polskich skomentował je końcowym oświadczeniem: „[...] . Cały ten ustęp polski niczem innym nie jest jak tylko tak zwanem intermedium. Było bowiem zwyczajem w środku sztuki między pojedynczemi aktami wtrącać wesołe i żartobliwe sceny, często najmniejszego z główną rzeczą nie mające związku [...]” (s. 140).

²⁰ Zob. J. Konieczny i K. Szymański, *Dzieje szkolnictwa grudziądzkiego. Część I*, [w:] „Rocznik Grudziądzki” II, Grudziądz 1961, s. 34-38. Por. ponadto moją korespondencję: *Do redakcji Ruchu Literackiego* [w:] *Ruch Literacki* 1962, nr 3 (12), s. 157-158.

²¹ Zob. H. Rucińska, *Ze studiów nad dziejami teatru polskiego w Grudziądzu*, [w:] „Rocznik Grudziądzki” Tom III, Grudziądz 1963, s. 39-40, 45-54. O prawdopodobnej drodze prowadzącej do zachowania tych tekstów Helena Rucińska napisała: „[...] . Teksty przedstawień zachowały się tylko w dwóch kodeksach jezuickich, obejmujących sztuki z lat 1731-1757. Po kasacie Towarzystwa Jezusowego i zamknięciu Collegium w r. 1780 rodzina Czapskich dobrodziejów zakonu, wywiozła archiwum jezuickie z Grudziądza prawdopodobnie do Krakowa. Tam uległo ono rozproszeniu. Kodeksy drogą niewiadomą dostały się do Biblioteki Baworowskich we Lwowie i przetrwały aż do ostatniej wojny [...]. Obecnie wraz ze zbiorami tej biblioteki stanowią własność Lwowskiej Biblioteki Akademii Nauk Ukraińskiej SRR Wydział Rękopisów [...] (s.39, przypis 13).

²² Zob. hasło *Dramatyczne utwory; pozycja 32. Dramaty w kodeksie grudziądzkim I (1731-1740), pozycja 33. Dramaty w kodeksie grudziądzkim II (1741-1757)*, [w:] *Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korbut. Piśmiennictwo staropolskie 1*, PIW, MCMLXIII, s. 214-215.

Dysponując wiedzą po stu latach dopowiadamy, wyręczając się opinią Heleny Rucińskiej: „[...] Sztuka Actus Sabbativus wnosi pieśni polskie po akcie pierwszym, a po akcie drugim intermedium przedstawiające Jasełka odegrane po polsku w przydrożnej karczmie [...]. Uwagę zwraca makaroniczny język pastuszków, składających hołd Dzieciątku [...]”²³.

Węclewski przywołał jeszcze sztukę łacińską wystawioną 10 lipca 1733 roku z chórami polskimi i kilkoma scenami, w których występują chłopci, nosząca tytuł (w dowolnym przekładzie z łaciny) *Zmienne losy fortuny na przykładzie losów życia i wygnania cesarza Wschodu Zenona*.²⁴

Bohater sztuki ukazany został jako uczestnik sporów doktrynalnych, sfinalizowanych przez niego wydaniem edyktu Henotikon, który doprowadził do schizmy między Rzymem i Konstantynopolem²⁵.

Treści literackie, jakie pojawiły się w fazie wyjściowej (druku w latach sześćdziesiątych XIX w.) na kartach kalendarza Danielewskiego sprawiły, że zainteresowała się nimi raczkująca regionalna prasa. Już w 1862 roku „Przyjaciel Ludu” umieścił na swych łamach wyjątki z *Kalendarza dla Kochanych Wiarusów na rok 1863* kilka wierszy Mickiewicza: *W karczmie* i cytat *O gdybym kiedyś...* oraz krótką wiadomość o życiu Mickiewicza²⁶.

Charakter reklamy przybrało ogłoszenie w „Nadwiślaninie” nota w brzmieniu:

„Wyszedł w tych dniach zapowiadziany na pierwsze dni grudnia w Chełmnie u Ignacego Danielewskiego ulubiony i bardzo rozpowszechniony *Polski Kalendarz Katolicki na rok 1867*. Szósty ten rok chełmińskiego Kalendarza wydali I. Danielewski i J. Chociszewski w 16ce, str. 183 [...]. W treści m. in. wiersz *Szczęście Boże* Ignacego Danielewskiego i *Święty Piotr i Paweł* Józefa Chociszewskiego²⁷.

Przywołany Józef Chociszewski ogłosił rok później w tym samym druku omówienie *Kilku wierszy Adama Mickiewicza najślawniejszego poety polskiego*. Był to jakby wykład wokół *Pana Tadeusza, Grażyny, Konrada Wallenroda* zakończony apelem:

²³ Jak przypis 21, s. 45-47.

²⁴ Tytuł łaciński: *Alternae Fortunae Vices. Funestusque praecipitatae in nefas vitae exibus in Zenone Orientis Imperatore* (w punkcie 32: *Dramaty w kodeksie grudziądzkim I* (1731-1740), pozycja 9, s. 69-90, [w:] jak przypis 22, s.214.

²⁵ Zob. M. Kokoszko, hasło: *Zenon, cesarz bizantyjski 474-491*, [w:] „Encyklopedia kultury bizantyjskiej. Pod redakcją naukową Oktawiusza Jurewicza, WUW 2002, s. 498.

²⁶ Zob. „Przyjaciel Ludu”, Chełmno, nr 51 i 52 z 26 XII 1862.

²⁷ Zob. „Nadwiślanin”, Chełmno 1866, nr 143 (12 grudnia 1866).

„[...] Niechże je tedy każdy czyta i zastanawia się nad nimi, kto tylko może, aby księgi jego i w chatach ludu polskiego były uznane i cenione”²⁸.

Zwrot „dla Rakowicza najpoważniejsze” użyty w pochwalnej wypowiedzi Kraszewskiego o pomorskich kalendarzach traktować należy jako odwołanie do roczników *Dra Rakowicza Kalendarza Polskiego* obejmujących lata 1869-1873²⁹. Ich opracowania podjął się Tadeusz Franciszek Rakowicz, literat, dziennikarz, wydawca i działacz społeczny, jeden z redaktorów „Gazety Toruńskiej”. Było to w czasie, gdy prowadził ożywioną korespondencję z Kraszewskim, oraz w latach jego służby na rzecz rozwoju „Gazety Toruńskiej”. Monografista dziejów prasy pomorskiej wysoko ocenił zabiegi Rakowicza w tym kierunku: Jacek Banach, bo jego tu przywołałem, pisał:

„[...] Jeśli oceniać merytoryczną wartość <<Gazety Toruńskiej>>, najciekawszym okresem w jej rozwoju były lata 1867-1871, gdy o obliczu <Gazety> decydował F. T. Rakowicz. Potrafił on zorganizować zespół współpracowników o dużych możliwościach intelektualnych i o ambicjach dziennikarskich [...]”³⁰.

²⁸ *Polski Kalendarz Katolicki na rok 1867*, s. 111-125.

²⁹ Zob. *Dra Rakowicza Kalendarz Polski na rok pański 1869*. Toruń. Nakład F. T. Rakowicz. Druk J. Buszczyńskiego; *Dra Rakowicza Kalendarz na rok 1870*. Toruń. Nakład F. T. Rakowicz. W Poznaniu u M. Leitgebra; *Dra Rakowicza Kalendarz na rok 1871*. Nakład F. T. Rakowicza. Druk J. Buszczyńskiego w Toruniu; *Dra Rakowicza Kalendarz na rok 1873*. Toruń. nakład Księgarni F. T. Rakowicza.

³⁰ J. Banach, *Prasa Prus Zachodnich*, op. cit., s. 82. W tym miejscu pragnę dopełnić zbyt uproszczoną opinię ze strony 191 książki, iż „zachowała się tylko skromna część korespondencji między dziennikarzami a wydawcami oraz współpracownikami prasy pomorskiej”. Zgłaszam poprawkę proponując odwołanie się do takiej pozycji, jak: W. Danek, *Publicystyka Józefa Ignacego Kraszewskiego w latach 1859-1872*, Wrocław 1957, s. 22 (o J. Chociszewskim), s. 156 (o J. Danielewskim), siedem odwołań do T. Donimirskiego, ośiem odwołań do T. F. Rakowicza, zwłaszcza obszerny wywód na s. 108-110, 130-132. Na s. 71 czytamy: [...] Wręcz rewelacyjną wartość informacyjną posiadają listy F. T. Rakowicza o Prusach Zachodnich. Wysły one spod pióra dobrego fachowca i gorącego patrioty, doskonale znającego dzieje polskość na Pomorzu w XIX wieku, człowieka o niewątpliwiej kulturze naukowej i podziwu godnej szerokości poglądów, przy tym o szczerze demokratycznych przekonaniach. Jemu przede wszystkim zawdzięczają „Rachunki” precyzyjną informację o historii polskość na Pomorzu w XIX wieku, o dziejach tamtejszej prasy polskiej i zmaganiach z naporem germanizacji [...]”. W tym miejscu przypis 14 zachęcał, by ogłosić drukiem listy zdeponowane w Bibliotece Jagiellońskiej. Posłuszny tym wezwaniom odpowiedziałem na ofertę następującymi publikacjami: *Listy z Pomorza do Józefa Ignacego Kraszewskiego*, [w:] „Ruch Literacki” 6 (15). Listopad-grudzień 1962, s. 322-327; *Ziemia Chełmińska w świetle korespondencji z Pomorza do J.I. Kraszewskiego* [w:] „Rocznik Grudziądzki”, t. III, 1963, s. 95-123, w tym na s. 116-123 *Wykaz pomorskich korespondentów J. I. Kraszewskiego; Recepta literatury polskiej na Pomorzu Gdańskim w latach 1864-1914*, [w:] „Rocznik Grudziądzki” t. V-VI, Grudzień 1970, s. 225-250.

Cytowany badacz odwołał się przy tej okazji do autorstwa i zabiegów wydawniczych Rakowicza wokół Kalendarza Polskiego przeznaczonego głównie dla czytelników „Gazety Toruńskiej”, wypełnionego częścią literacką oraz informacyjno – polityczną. Do opinii redakcyjnej Rakowicza odnieść można opinię Banacha:

„Autorzy wydawanych w Prusach Zachodnich kalendarzy, zarówno polskich jak i niemieckich, pozostawali w bliskich związkach personalnych i organizacyjnych z ukazującą się na tym terenie prasą. Dla pewnych grup społecznych kalendarze były surogatem prasy”³¹.

Zestaw tematów podjętych przez Rakowicza w „Gazecie Toruńskiej” dotyczących problematyki wykształcenia kobiet, czytelnictwa ludowego, sporu o Mikołaja Kopernika pokrywał się w wielu miejscach z ich rekonstrukcją na kartach jego kalendarza. Teksty w nich umieszczone podporządkowane były zawołaniu „Pomóż sam sobie”. Uzasadniał jego promocję: „Naród polski niestety zbyt mało przejął się jeszcze korzyściami, jaką własna pomoc przynosi. Widzimy to we wszystkim, nawet w najdrobniejszej rzeczy [...]. Pomóżcie sami sobie, biorąc przykład z mężów, którzy walczyli całe życie z przeciwnościami i – zwyciężyli je wreszcie.” Zademonstrował zabiegi w tym kierunku odtwarzając biografie Klemensa Janickiego, Kazimierza Brodzińskiego i Józefa Ignacego Kraszewskiego wpisując je do druku *Kalendarza Polskiego z 1869 roku* (s.44, 76-77,110). Rok później w odcinkach wspomnień literackich na poszczególne miesiące 1870 roku poszerzył listę twórców określając znak rozpoznawczy ich dokonań.

W nocie styczniowej o Reju podkreślił, iż ten „zostawił po sobie dzieła pełne rozsądku i prostoty” w kwietniu przywołał nazwisko Juliusza Słowackiego z opinią o nim: „Nikt lepiej od niego władać językiem polskim nie potrafił; nazywają go dlatego <<mistrzem słowa>> [...]. Prawdziwie synowskim było jego przywiązanie bez granic do ukochanej matki”. Z racji grudniowych urodzin przypomniał zasługi Adama Mickiewicza: „Należy do wieszczów całej ludzkości, równy jest Homerowi, Wirgiliemu, Dante-mu, Szekspirowi, Szylerowi i Goethemu [...]. Nie godzien imienia Polaka, kto dzieł [jego] nie czytał, nie umie większej części na pamięć [...]”.

W *Kalendarzu Polskim na rok 1871* pojawiła się rzecz „Co umieć powinny kobiety?” (s. 1-66).

W rejestr wpisano następujące składniki:

³¹ Ibid, s. 94.

- „1. Pierwsze nieodzwonne podwaliny wszelkiej nauki. Czytanie. Pisanie. Rachunki (4-10)
2. O naukach pożytecznych dla dziewcząt (10-13).
3. Roboty ręczne (13-20).
Robienie pończoch. Szycie [...].
4. O wiadomościach niezbędnych dla gospodyni wiejskiej (20-45).
A. Chów Inwentarza. Krowy – Świnie - Drób.
B. Nabiał i gospodarstwa mleczne.
C. Ogród i pole.
D. [...]. Kuchnia. Spiżarnia.
E. Pralnia. Garderoba.
F. Rachunkowość [...].
5. O różnych zajęciach dla niezamężnej niewiasty (45-52).
Kierownictwo ochronek.
Nauczycielstwo.
Pielęgnowanie chorych.
Krawiecczyzna i handel strojów.
Inne zawody kobiece.
6. O wiadomościach potrzebnych dla matki (52-56). [...].

Powyższa propozycja pozostawała w związku z założonym inicjatywą dra Rakowicza Towarzystwem naukowej pomocy dla dziewcząt polskich. Kiedy rodził się pomysł jego powołania Rakowicz prosił Kraszewskiego w liście do niego skierowanym 24 I 1870:

„Jeszcze to się robi cicho, aby Niemców nie obudzić zanadto. *Gazeta* [Toruńska - J. K.] o tym zamilczy i proszę w *Tygodniu* [drezdeńskim – J. K.] także nie wspominać o tej sprawie. Pisze to dla Pańskiej informacji³².

Tajemnicy nie udało się zachować, gdyż po opracowaniu przez Rakowicza statutu Towarzystwa od 1870 roku podjęto jego działalność w Toruniu.

Kraszewski natomiast w numerze 3 „Tygodnia” 1870 roku 16 stycznia napisał: „Na tę szlachetną myśl zwrócić uwagę był naszym obowiązkiem. Pierwsze artykuły ustawy opiewają, że celem Towarzystwa jest pomoc naukowa dla dziewcząt polskich, urodzonych w Prusiech, Poznańskim i na Szląsku, ukształcenie ich w gospodarstwie kobiecym wiejskim i miejskim, w zawodach przemysłowych i artystycznych [...]. Życzymy, aby ta piękna myśl jak najszersze znalazła poparcie i dała społeczeństwu naszemu nowe siły, bogactwo nowe, przyszłość nową i świetną! (s. 26).

³² Rkps Bibl. Jagiell., sygn. 6528.

Do rozbudowanego opracowania *Co umieć powinny kobiety* wprowadził Rakowicz sprawozdania z działalności Towarzystwa (s.56-66 przywołanego wcześniej rejestru). Wśród uwag o naukach pożytecznych dla dziewcząt podkreślił wagę znajomości literatury ojczyznej (s. 11-13).

Kraszewskiego dopingował Rakowicz do współpracy i o wsparcie powiastką do rocznika *Kalendarza*. 15 czerwca 1870 roku skonkretyzował życzenie:

„[...] Przepraszam najmocniej, że jestem natrętnym, ale koniecznie coś beletrystycznego i to dobrego w kalendarzu na rok 1871 chciałbym mieć [...]była powiastka Pańskiego pióra³³.

Kilka dni wcześniej – 11 czerwca rzucił wezwanie:

„Najbardziej bym wołał humorystyczną albo bardzo czułą³⁴.

³³ Ibid., k. 193.

³⁴ Ibid., k. 192. Na kartach listów adresowanych do Kraszewskiego przed 1870 rokiem nawiązał do własnych prób uprawiania wytwórczości prozatorskiej. W liście toruńskim z 5 października 1867 (Ibid., k.131) donosił: „Napisałem sam coś podobnego do powieści pt. *Pan Tyśkiewicz*. Dołączam rękopis razem z gazetami w paczce. Chciałem na stosunkach poznańskich odmalować podobny charakter jak Ignacego w *Bez[imiennej] truciznie* [powieści drukowanej w roczniku 1867 <<Gazety Toruńskiej>>, ogłoszonej jako pierwodruk pod pseudonimem Michał Skiba, autorstwa Józefa Szujskiego – wyj. J.K.]: człowieka z średniego stanu, który nie mając stałego planu życia przed sobą, rzucając jedno dla drugiego, zużywa w końcu swe siły zupełnie, których mu braknie podczas, gdy się wreszcie nasuwa sposobność skutecznego działania. Dużo z nas podobnych zmarnowanych talentów, dużo: jest tam trochę i z mego życia i nieco Kazimierz Szulc [żyjący w latach 1825-87, działacz [patriotyczny i społeczny w Wielkopolsce – J. K.] mi się przypomniał, który dziś jest zecerem w Paryżu [w rzeczywistości kustoszem biblioteki Czartoryskich – wyj. – J.K.]. Ale brak fantazji wszelkiej sprawił, że powieści braknie na intrydze zupełnie i że niczego niewarta tak że od wydania jej odstąpiłem. Żał mi tylko charakterów, które w s z y s t k i e z życia wzięłem i jak najwierniej odmalowałem. Dlatego posyłam to lichostwo WPanu: może któremu z młodszych, bujniejszą fantazją obdarzonych powieściopisarzy, a nie znających Księstwa Poznańskiego, podasz to Pan jako materiał surowy do zużycia. Gdyby i na to nie zasługiwał ten utwór, dość mu będzie honoru w koszu u Wpana.” Kolejny list z 4 listopada 1867 (Ibid., k.140) wprowadził element komentarza do przesłanego wcześniej rękopisu *Pana Tyśkiewicza*: „[...] Gorzej jeszcze rzeczy mają się z tak zwaną <<inteligencją>>, która niszczy siły swoje na parciu się do szlachty. Ignacy z *Bezimiennej trucizny* (Skiby), mój Tyśkiewicz (z powieści *Pan Tyśkiewicz*) są to typy, które albo z własnej woli albo po części jak u Tyśkiewicza przez zewnętrzne okoliczności tracą grunt w swej sferze, a nie zyskują go w obcej. [...]. Winą po części tego jest stan kobiet warstw średnich, tak że mężczyzna z tak zwanej <<inteligencji>> czuje się brakiem inteligencji u kobiet z swej sfery odpychany od ich towarzystwa, a brakiem posagu od małżeństwa z nim. Zwykle jednak kilkutyśięczny posąg szlachcianek nie naprawi zepsutej równowagi społecznej: żona nie czuje się w swojej sferze, ani mąż wobec nowych krewnych w swojej. Warto, aby kto przestudiował te stosunki w Poznańskiem. Byłoby to wdzięczne pole dla komedii i powieści, a całkiem właściwie nietknięte. A jednakże zdaje się, że takie

Za brak reakcji na to życzenie można przyjąć informację Wincentego Danka:

„[...] Nowa sytuacja polityczna, jaka zaistniała w r. 1870 [...] skłoniła [pisarza] do wydawania pisma, które by mogło doraźnie komentować rozgrywające się wypadki [...]. Są to w kolejności: sobór watykański (1869-1870), wojna prusko-francuska i Komuna Paryska [...]. Pismem tym był <Tydzień>, wydawany przez Kraszewskiego przez półtora roku od stycznia 1870 do 30 czerwca 1871³⁵.

Roczniki kalendarza pelplińskiego „Pielgrzyma” na lata siedemdziesiąte XIX wieku pokazują, iż redaktorzy zastosowali praktykę opracowania tekstów pozgonnych, co znalazło wyraz w umieszczeniu w roczniku 1875 studium portretowego *Wincenty Pol* (107-143), w roczniku 1876 nekrologu „Śp. Paulina z Lauczów Wilkońska” (s. 177) i przedruku w roczniku 1877 wizerunku Aleksandra hr. Fredry z dziennika warszawskiego „Kuriera Codziennego” (s. 82-93).

Kopernik. Kalendarz Katolicko - Polski na rok 1898 wydawany w Toruniu, drukiem i nakładem Sylwestra Buszczyńskiego upowszechnił biografię Adama Mickiewicza w artykule napisanym w związku ze stuleciem urodzin poety (s. 81-95). Tekst zakończono zdaniem: „[...] Straciliśmy największego poetę, najszlachetniejszego człowieka. Trzydzieści pięć lat zwłoki jego na obcej ziemi, a od lat ośmiu spoczywają obok królów naszych w katedrze na Wawelu w Krakowie, bo Mickiewicz duchowo nam królował. Nie o wszystkich jego dziełach i zasługach była tu mowa, bo nato by kilku wielkich książek potrzeba. Co Mickiewicz napisał rozchodzi się dziś po całym świecie, tłumaczono na wszystkie języki. Daj Boże, aby na ziemi naszej nie było ani jednego człowieka, co by pism Mickiewicza nie był zdolny czytać i rozumieć” (s.95). Ten rodzaj zawołania pojawił się w biografiami wcześniej przytoczonych, gdy o recepcję pism Mickiewicza apelowano.

Karty kalendarzy grudniowych otwarte były na literaturę wszystkich obszarów piśmiennictwa polskiego. Wydany po raz pierwszy pod

przez conubium pomieszenie stanów jest konieczne dla solidarności narodowej – najgorzej naturalnie w epoce przejścia. Późniejsze pokolenia, jeśli nie ulegną germanizacji, będą korzystały z naszych prac nie tylko, a i naszych <<kwasów społecznych>> jak się wyraża Skiba. Nie to też właściwie robi <<kwas społeczny>>, że i s t n i e j e owe mieszanie się stanów. Jak raczej to, że stany wyższe sądzą, iż robią ł a s k ę, a stany niższe uważają to sobie (lubo nie zawsze publicznie przyznają) za z a s z c z y t.”

³⁵ W. Danek, Józef Ignacy Kraszewski, op. cit., s.404.

koniec 1892 roku kalendarz „*Nadwiślanin*”³⁶, a kończący żywot w 1907 roku zawierał kilka pieśni religijnych, legend promowanych przez księży Ignacego Hołowińskiego³⁷ i Karola Bołoz-Antoniewiczza, autora śpiewanej do dziś *Chwalcie łąki umajone* oraz Adama Gorczyńskiego uprawiającego serię bajecznych dziejów w literaturze³⁸. Przywołano autorów Franciszka Wawrowskiego i Michała Czajkowskiego³⁹, związanych z periodykiem wielkopolskich organiczników pod nazwą *Przyjaciel Ludu* (1834-49). Z wydawnictw warszawskich wykorzystano obrazek historyczny z roku 1789 autorstwa Pauliny Wilkońskiej, zamieszczony w *Bibliotece Warszawskiej* z czasu, gdy w miesięczniku przeważały zdecydowanie małe formy literackie⁴⁰. Cytowany kalendarz grudziądzki sięgnął również po tekst Kazimierza Władysława Wójcickiego, kronikarza życia literackiego Warszawy XIX wieku⁴¹. Literaturę staropolską reprezentowali Jan Kochanowski jako autor *Kołędy (Tobie bądź chwała, Panie wszęgo świata)*⁴² i Jan Chryzostom Pasek⁴³.

Wychodzący od 1906 roku *Grudziądzki Kalendarz Marjański* jako wydawnictwo „*Gazety Grudziądzkiej*” drukował wyjątki z powieści Sienkiewicza⁴⁴, liryk Kazimierza Przerwy - Tetmajera⁴⁵ oraz opowiadania Władysława Reymonta *Z ziemi łez i krwi*⁴⁶.

Obecni na kartach byli poeci Władysław Syrokomla⁴⁷, Teofil Lenartowicz⁴⁸ i Maria Konopnicka⁴⁹.

³⁶ Podtytuł: *Ilustrowany kalendarz polski na rok pański chrześcijański 1893. Dla Mazurów, Warmińskóów, dla Kaszubów, Poznaniaków i Szlązaków, dla wszystkich naszych rodaków.*

³⁷ „*Nadwiślanin*” 1906, s. 83-86 wiersz *Sierota* X. J. Hołowińskiego.

³⁸ *Ibid.*, s. 96-98: *Chleb* Adama Gorczyńskiego (wedle opowiadania oliwskiego klasztoru).

³⁹ *Ibid.*, r. 1907: *Rusalka Czaromoca*. Przez Michała Czajkowskiego.

⁴⁰ *Ibid.*, r. 1906, s. 49-83: *Przyjaźń i miłość. Obrazek historyczny z r. 1789* przez Paulinę Wilkońską.

⁴¹ *Ibid.*, r. 1907, s. 28-47: *Latarnik warszawski* przez Wł. Woycickiego.

⁴² *Ibid.*, r. 1906, s. 48: *Kołęda* (wiersz) Jana Kochanowskiego.

⁴³ Zob. S. Poręba, *Dzieje wydawnictwa dzieł katolickich Georga Jalkowskiego (1881-1920)*, [w:] „*Rocznik Gdański*”, t. LIII 1993, z. 2, s. 103.

⁴⁴ *Grudziądzki Kalendarz Marjański* 1908, rocznik III: *Zemsta Juranda* z powieści *Krzyżacy* przez Henryka Sienkiewicza, s. 131; *Sąd Boży* z powieści *Krzyżacy* przez Henryka Sienkiewicza, s. 139.

⁴⁵ *Ibid.*, 1919, rocznik XIV: *Na Anioł Pański* K. Tetmajera, s. 95.

⁴⁶ *Ibid.*, 1915, rocznik X: *Z ziemi łez i krwi. Opowiadania z ziemi chełmskiej na tle prawdziwego zdarzenia*. Napisał Władysław Reymont.

⁴⁷ *Ibid.*, 1908, rocznik III: *Krzyże wioskowe* przez W. Syrokomlę, s. 75.

⁴⁸ *Ibid.*, 1917, rocznik XII: *Jak to na Mazowszu* T. Lenartowicza, s. 102.

⁴⁹ *Ibid.*, 1915, rocznik X: *Na Nowy Rok* Marii Konopnickiej.

Ujawniona wyżej otwartość na literaturę wszystkich obszarów piśmiennictwa polskiego była cechą dorobku wyeksponowanego z roczników kalendarzy zaboru pruskiego.

U progu nowego XXI stulecia wpisano do *Encyklopedii Katolickiej* hasło *Kalendarze polskie*⁵⁰. Nastąpił w jego opracowaniu podział na część I: *Dzieje* autorstwa Edwarda Gigilewicza i część II: *Literatura* spod pióra Marii Kunowskiej – Porębniej. Ta druga część wydobywa w materiale te treści literackie, które przekazywane były w kalendarzach warszawskich, krakowskich i lwowskich. Nie uwzględniono przykładów z kalendarzy pomorskich. Niech zatem dokonany w niniejszym opracowaniu przegląd składników piśmiennictwa polskiego wpisanych do kart wybranych roczników kalendarzy Pomorza z czasów pruskiego zaboru będzie potraktowany jako dopełnienie treści zawartej w hasle *Kalendarze polskie* w jego encyklopedycznym druku.

⁵⁰ Zob. „*Encyklopedia Katolicka*”. Tom VIII. Lublin 2000, col. 364-372.

Polnisches Schrifttum auf den Blättern von Pommerschen Kalendern in der Zeit der Unfreiheit

Zusammenfassung

Der Verfasser hat im Hintergrund des erwachenden Nationallebens im von Preußen annektierten Landesteil die Entwicklung der spezifischen, in der polnischen Sprache verfassten Literaturform dargestellt, die Kalender bildeten. Sie fungierten entweder als Beilage zu den erscheinenden Zeitschriften oder als selbstständige Jahrbücher. Ihr Adressat waren polnische Bewohner, und besonders Landwirte, Handwerker und ärmere Schichten der Stadtbewohner. Trotz des eher negativen Rufes von dieser Literaturform betont der Autor, dass auch solche Verfasser wie: Wiktor Kulerski, Bernard Milski, Stanisław Węclewski, Ignacy Danielewski und viele andere darin veröffentlicht haben. Die Generationen von Polen, die keinen Zugang in die polnische Schule hatten, machten sich durch die Lektüre der Kalender mit der Geschichte, der Tradition und dem gegenwärtigen Leben ihrer Landsleute bekannt. Sie waren ebenfalls auf die Gestaltung der christlichen, katholischen Einstellungen, in der durch Laizisierung, Germanisierung, Protestantisierung und Fortschritte der sozialistischen Ideen bedrohten Gesellschaft gerichtet, die im Osten des Reiches große Erfolge hatten. Die Forschungen an derartiger literarischer Erscheinung sind noch nicht beendet und man kann erhoffen, dass sie zu vielen Entdeckungen führen, die Antwort auf die Frage erleichtern, mit welchen Methoden die Polen ihre Identität in dem von Preußen annektierten Land bewahrt haben.

Schlüsselwörter: Das Nationalleben, der Preußen, der Literaturform, die Kalender, das Jahrbuch, die polnische Schule, die Geschichte, die Tradition, die katholische Kirche, die Germanisierung,

Janusz Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, ss. 296.

W sytuacji, gdy z jednej strony religia i religijność związane są z ludzkim losem we wszystkich kulturach i etapach dziejów, z drugiej - zmieniają się krajobrazy i klimaty religijnych czy duchowych odczytów wraz ze egzystencjalnymi i tożsamościowymi ramami odniesień, współczesne postawy wobec religii ulegają dość istotnym i dynamicznym zmianom. Ich kierunek może być nakreślony jako przejście od religijności pogłębionej, mistycznej, podbudowanej duchowym przeżyciem wiary, poprzez religijność tradycyjną, mało refleksyjną, także wybiórczą i selektywną, aż po procesy sekularyzacyjne i zanik potrzeb religijnych. Zmiany globalizacyjne i związane z nimi indywidualistyczne konstruowanie własnej tożsamości religijnej w spluralizowanym świecie idei rodzą nową jakość w świecie religii: skłaniają do weryfikacji własnych poglądów religijnych oraz mogą rodzić pytania o uniwersalność przekazu religijnego warunkowanego duchowym wymiarem społeczeństwa, naruszają dotychczasowy całościowy obraz świata interpretowanego religijnie wprowadzając fragmentaryczność znaczeń i równoprawnych tradycji¹.

We epoce silnej indywidualizacji socjologowie religii zauważają swoiste przesunięcie pola religijnego w kierunku tak zwanej duchowości. Termin ten wskazuje na nowy kształt świata *sacrum* - religii „niewidzialnej“. W sytuacji wyraźnego osłabienia wpływu religijnych agend socjalizacyjnych i minimalizowanej siły dyscyplinującej jednostki przez instytucje religijne, zarówno religijność jak i moralność uległy i ulegają coraz większej indywidualizacji i prywatyzacji. Na takiej bazie tworzą się nowe zjawiska religijne².

Sam termin „duchowość” do niedawna używany był przede wszystkim w kontekście teologii chrześcijańskiej jako wskazujący na pewien typ religijności: pogłębionej, wzniosłej i zgodnej z praktykami życia religijnego, opisaną teologicznie. Od kilkunastu jednak lat funkcjonuje w socjologii jako oderwany od chrześcijaństwa „baldachim“ łączący różne elementy

¹ Maria Libiszowska-Żółtkowska, Stella Grotowska, *Wprowadzenie*, w: *Religijność i duchowość - dawne i nowe horyzonty*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Kraków 2010, s. 7.

² Tadeusz Doktor, *New Age, fundamentalizm i orientacje moralne*, w: *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, red. K. Leszczyńska, Z. Pasek, Kraków 2008, s. 30.

i tradycje religijne, a nawet dopuszczające wielorakość sprzecznych znaczeń. „Używa się go zamiennie ze zjawiskami określanymi jako nowa scena religijna, niewidzialna religia, *New Age*, ezoteryka, alternatywna duchowość, ponowoczesna duchowość, postmodernistyczna duchowość, kreatywna duchowość, indywidualistyczne duchowości, synkretyczna duchowość, religijność prywatna, duchowości ekspresyjne, duchowość jaźni, duchowości upodmiotawiające, duchowość świecka, duchowość stworzenia, duchowość naturalna³.

Jednak na samym polu semantycznym, socjologowie religii wskazują na ograniczenia i rozłączności ze sferą teologiczną. Enzo Pace zaznacza, że aby pojęcie duchowości było poprawnie używane w socjologii, powinny być spełnione przynajmniej trzy warunki: a) pojęcie to nie powinno być kategorią rezydualną, b) powinno być stosunkowo niezależną koncepcją, c) powinno dotyczyć podstawowej relacji pomiędzy systemem wierzeń a jego środowiskiem, które z definicji jest bardziej różnorodne, złożone i szersze niż system sam w sobie⁴.

Ten kierunek badań na polu socjologii religii jest wynikiem współczesnych akcentów na indywidualizm. To za nim kryje się erozja tradycyjnych identyfikacji religijnych, to on rodzi niepewność egzystencjalną, a wraz z nią lęki nowoczesności. To właśnie nowa duchowość jest formą celebrowania rozczarowania instytucjami religijnymi, oferuje zdolność regeneracji utraconej integralności, zdrowia czy wewnętrznej przemiany. „W zwyczajnym sensie można jej przypisać aspiracje zgoła antycznych religii nieskrępowanych jeszcze uzurpacją instytucjonalną Kościoła i coś, co ma równie zwyczajnie pocieszać jak wyzwalać w tym beznadziejnie niesensownym współczesnym świecie. Jednak, jeśli przyjrzeć się konkurencjom na rynku duchowości, jest w tym ruchu coś jeszcze – kompleks spraw należący poniekąd rutynowo do dyskursu socjoekonomicznego. Pierwsza okoliczność to systematycznie prowokowana niejasność samego pojęcia głównego, które daje się uwznioślić do drobnych epifanii czy błyskotek dobrze sprzedawanych, posiadających znamiona kiczu. Drugą okoliczność to jego wszechobecność w dowolnych dziedzinach wypowiedzi: od nauki

³ Janusz Mariański, *Nowa duchowość - alternatywa czy dopełnienie religijności?*, w: *Religijność i duchowość - dawne i nowe horyzonty*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Kraków 2010, s. 19.

⁴ Enzo Pace, *Poza porządkiem. Duchowość i system wiary w New Age*, w: *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, red. K. Leszczyńska, Z. Pasek, Kraków 2008, s. 22.

do jarmarku, od religii poprzez wiary i tradycje do subtelnych form doświadczenia spraw duchowych⁵.

Zmiany w polu religijnym oraz kanały międzynarodowych dyskursów w permanentny sposób śledzą polscy socjologowie religii. Szczególne miejsce pośród nich zajmuje Janusz Mariański. Ten lubelski socjolog w roku 2010 opublikował w Oficynie Naukowej bardzo ważną książkę na temat socjologii duchowości: „Religia w społeczeństwie ponowoczesnym“. To pierwsze na polskim rynku wydawniczym socjologiczne, całościowe, rodzime opracowanie zagadnień duchowości. Obrazuje ono niezwykle ważny punkt spojrzenia znakomitego socjologa religii na zmiany w świecie religijnym w czasach ponowoczesności oraz stanowi ważny głos w dyskusji na temat potencjalnej subdyscypliny socjologicznej - socjologii duchowości.

Sam autor we wstępie w następujący sposób rysuje sytuację na polu badań współczesnej socjologii religii, aktualność podjętej przez siebie tematyki oraz samego poszukiwania miejsca dla socjologicznych badań duchowości: „Współczesna socjologia religii znajduje się w stanie swoistej reorganizacji. Teksty z tej dziedziny budzą zainteresowanie, ale i kontrowersje. Teoria sekularyzacji, która ma bardzo długą historię w naukach społecznych i odgrywa ważną rolę w socjologii, przeżywa pewien zastój, a nawet kryzys. Jest on zaskoczeniem dla tych socjologów, którzy uważali, że religia zniknie z życia społecznego lub co najmniej nie będzie odgrywać ważnej roli ani w sferze życia publicznego, ani prywatnego. Debaty na temat teorii sekularyzacji nie wygasają ani tym bardziej nie stają się tematem drugorzędnym we współczesnych dyskursach socjologicznych[...]. To prawda, że kościelnie uformowana religijność traci swoje widzialne i wyraźne kontury. W społeczeństwach ponowoczesnych dokonują się procesy intensywnej pluralizacji i indywidualizacji, które prowadzą do osłabienia tradycyjnych więzi i utraty znaczenia ustabilizowanych i trwałych instytucji, a więc i Kościołów” (s. 9-10).

Autor posiadając wybitną wiedzę na temat procesów zachodzących zarówno na zewnątrz, jak i wewnątrz samych instytucji religijnych, prowadzi dalej wywód sytuując czytelnika w centrum współczesnych zainteresowań i trendów badawczych światowej socjologii religii: „Transformacje religijne i duchowe dokonują się nie tylko poza Kościołami, dotyczą także samych Kościołów, w których pojawiają się i stabilizują rozmaite postawy i zachowa-

⁵ Andrzej Wójtowicz, *Duchowość, czyli kolonizacja religii*, w: *Religijność i duchowość - dawne i nowe horyzonty*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Kraków 2010, s. 35-36.

nia wiernych, balansujące pomiędzy ortodoksją a heterodoksją aż po granice pełnej heterodoksji („jestem chrześcijaninem, ale nie wierzę“). Określa się te procesy takimi terminami, jak dezinstytucjonalizacja, emancypacja, deregulacja, desocjalizacja, „odkościelnienie“, indywidualizacja czy pluralizacja. Także wśród członków Kościołów mnożą się postawy selektywne, w których kwestionuje się prawdy wiary podane do wierzenia, dotyczące nie tylko eschatologii, ale i dogmatów chrystologicznych, trynitarnych i maryjnych. [Z drugiej strony natomiast] poza Kościołami rozwijają się niezwykle intensywnie i szybko rynki ezoteryczne, okultystyczne, charyzmatyczne itp. Internet oferuje ogromny materiał pomocowy pod hasłem „duchowość“. Mnożą się publikacje książkowe, czasopisma, seminaria i konferencje poświęcone duchowości, fizycznemu, psychicznemu i duchowemu dobrostanowi czy samorealizacji, krótko mówiąc - swoiste domy towarowe oferujące to, co religijne i duchowe. Oferta duchowości jest otwarta zwłaszcza dla osób nie umiejących zaspokoić swoich potrzeb religijnych w Kościołach, do których należą od urodzenia i w tradycji chrześcijańskiej“ (s. 10-11).

Współczesny zwrot ku duchowości może być zatem interpretowany dwojako: jako zainteresowanie odkościelnionymi i konstruowanymi indywidualnie modelami duchowości będącymi skutkiem sekularyzacji, lub też jako przejaw renesansu wciąż przeobrażającej się wielokierunkowo religijności. Warto dostrzeżenia jest także stanowisko, iż socjologia religii wciąż poszukuje paradygmatów określających jej profil. W sytuacji, gdy dotychczasowy paradygmat sekularyzacji doczekał się współcześnie innych, konkurencyjnych i uzupełniających tez, aktualnym wydaje się postulat oszukiwania nowych paradygmatów lepiej odnoszących do współczesnych przemian i odnawiających sposób uprawiania socjologii religii. „Socjologia religii stale poszukuje odnowy. Marksści i strukturalni funkcjoniści znaleźli się na peryferiach socjologii religii, a przynajmniej nie odgrywają już roli wiodącej. Poszukuje się wciąż nowych paradygmatów socjologii religii, konkurencyjnych albo komplementarnych w stosunku to tezy sekularyzacyjnej. Zmienia się także sama religijność, [...] a zmiana religijności i kościelności wymaga nowych paradygmatów interpretacyjnych i eksplikacyjnych“ (s. 13).

O duchowości jako paradygmacie współczesnych badań nad religijnością wypowiedział się lubelski socjolog na spotkaniu Sekcji Socjologii Religii Polskiego Towarzystwa Socjologicznego we Wrocławiu w czerwcu 2009

roku. Mówił wówczas: „Istotną cechą tego, co nazywamy nową duchowością, jest orientacja na doświadczenie, przeżywanie, doznawanie. O ile zinstytucjonalizowane religie (Kościoły) organizowały i monopolizowały charyzmę religijną, to współcześnie zaznacza się jej upowszechnienie. Nie jest ona zarezerwowana dla ekspertów czy wirtuozów religijności, ale jest dostępna dla szerokich kręgów społecznych. Doświadczenie transcendencji przejawia się zarówno w aktach ekstremalnych (nagłe nawrócenie, mówienie językami, prorocтва, uzdrowienia itp.), jak i przeżyciach zwykłych, konstruowanych w najnowszych konfiguracjach i wymieszaniu. Jest ono dość często w wyraźnym dystansie wobec ustabilizowanych Kościołów i ich doktryn. W naszym kręgu kulturowym nowa duchowość jawi się jakby obok religii (w sensie semantycznym i strukturalnym). Nowe formy duchowych doświadczeń są nośnikami resekralizacji i respiratoryzacji, a poprzez orientacje subiektywistyczną dobrze korespondują z indywidualistycznymi tendencjami ponowoczesności”⁶.

Książka Janusza Mariańskiego cechuje się klarowną konstrukcją metodologiczną i jasną transfuzją treści. Zbudowana jest z czterech rozdziałów. W pierwszym z nich: „Społeczeństwo ponowoczesne“ autor na najwyższym poziomie znawcy czyni namysł nad procesami zachodzącymi we współczesnym społeczeństwie. W części tej nie tylko wyjątkowo obficie przywołuje większość etykiet nadawanych współczesnym społecznościom, ale odnosi się do nich dokonując pogłębionej analizy ich znaczeń. W diagnozie społecznej dokonanej w tej części opracowania wyraźny jest pluralizm teorii opisujących współczesne przemiany, a autor na poziomie najwyższego znawstwa przywołuje bogatą światową literaturę socjologiczną, prezentując poglądy i ujęcia najważniejszych badaczy. Pluralizm ujęć, teorii i diagnoz świadczy o najwyższym poziomie wiedzy autora na temat zachodzących przemian, a na tym tle zaprezentowanych dynamizmów w samej religijności.

Część pierwsza książki (s. 19-74) zawiera cztery podczęści, zaś każda z nich w szczegółowy sposób prezentuje profil społeczeństwa ponowoczesnego: społeczeństwo pluralistyczne, społeczeństwo ryzyka, społeczeństwo bez orientacji i sensu oraz społeczeństwo indywidualistyczne. Autor dokonując takiej selekcji schematów analitycznych ma świadomość istnienia także innych, odmiennych dynamizmów: społeczeństwa doznań,

⁶ Janusz Mariański, *Nowa duchowość - alternatywa czy dopełnienie religijności?*, w: *Religijność i duchowość - dawne i nowe horyzonty*, red. M. Libiszowska-Zótkowska, S. Grotowska, Kraków 2010, s. 25-26.

społeczeństwa konsumpcji, społeczeństwa informacji, społeczeństwa sieciowego. Dokonał jednak takiego wyboru, prezentując te elementy, „które wywierają - mniej lub bardziej wyraźnie - wpływy na religijność i kościelność współczesną” (s. 22). Autor na najwyższym poziomie nie tylko ukazał wybrane przez siebie cztery profile społeczeństwa ponowoczesnego, lecz także w sposób zasługujący na najwyższą uwagę odniósł je do dynamizmów życia religijnego oraz kształtowanych społecznie systemów aksjologicznych.

Druga część książki (s. 75-137) to kolejne zmierzenie się z zagadnieniem sekularyzacji. Janusz Mariański wielokrotnie w różnego typu publikacjach odnosił się do tego paradygmatu, zarówno prezentując ujęcie najważniejszych socjologów światowych, jak i ujmując zagadnienie w empirycznym kontekście europejskim oraz polskim. Książka przypomina historię tworzenia się paradygmatu „zmiernych bogów” zależnego od postępującego unowocześniania się społeczeństw. Prezentuje także losy tezy, najważniejszych myślicieli podtrzymujących jej brzmienie lub dokonujących jej częściowych lub całościowych kontestacji oraz w obszerny i niezwykle interesujący sposób ukazuje współczesne napięcia pomiędzy nowoczesnością a religią. Ta część książki w analogiczny sposób zawiera podziwu godną wielość nawiązań do podejść teoretycznych znacznej ilości socjologów i badaczy religijności współczesnej. Można znaleźć w niej zarówno myśli Benedykta XVI, Leszka Kołakowskiego, Jürgena Habermasa, Steve’a Bruce, Petera L. Bergera, Hermanna Lübbego, Herveya Coxa, Detlefa Pollacka, Chantal Delsol. Autor prezentując najwyższą jakość pracy potrafi równocześnie sięgnąć po publikacje i poglądy autorstwa mniej znanych, ale zapowiadających się dobrze badaczy krajowych: Marka Adamczyka czy Katarzyny Zielińskiej.

Autor zachowuje naukowy dystans do analizowanych tekstów oraz prezentowanych opinii. Formuluje także stanowisko własne - jako jednego z najważniejszych badaczy przemian religijności w Polsce. „Niezależnie od sporów teoretycznych, badania socjologiczne nie potwierdzają hipotezy i linearnie postępującej i nieodwracalnej kulturowej marginalizacji religii we współczesnym świecie. W społeczeństwach ponowoczesnych religijność podlega różnorodnym transformacjom, zmienia swoje kształty i funkcje, ale nie zanika, być może przeżyła swój oczekiwany i proklamowany przez wielu filozofów i socjologów koniec. W Europie utrzymują się jednak tendencje do „odkościelnienia“ chrześcijaństwa i „odchrześcijaniania“ tego co religijne. Straty w tym względzie nie są kompensowane przez wzrost

nowych ruchów religijnych i podaży alternatywnych dóbr religijnych. Nowe formy religijności są atrakcyjne nie tyle dla osób oddalonych od Kościołów czy osób bezwyznaniowych, co dla zdystansowanych członków Kościołów ludowych, którzy próbują łączyć swoje dotychczasowe przekonania religijne z nowymi treściami i praktykami (np. dogmat o życiu wiecznym z reinkarnacją)“ (s. 90).

Kolejna, trzecia część książki Janusza Mariańskiego to jeszcze węższe ukazanie tła teoretycznego dla poznania warunków możliwych do badań nad paradygmatem o socjologii duchowości (s. 139-194). Pozwala ona dostrzec powiązania pomiędzy sekularyzacją a pluralizmem religijnym, globalizacją oraz indywidualizacją religijności. Lubelski socjolog jest świadom wielopropblematowości współczesnej socjologii religii (s. 139), jednak dokonuje doboru zagadnień rzeczowo i przekonująco decyduje swe uzasadniając: „W rozważaniach niniejszych nie traktujemy religii jako oddzielnego i wyizolowanego zjawiska, ale jako część życia codziennego, życia prywatnego i publicznego. Skupimy się tylko na dwóch procesach, to jest pluralizacji i indywidualizacji religijnej jako wiodących tendencjach i trendach w przemianach religijności w społeczeństwach nowoczesnych czy ponowoczesnych. Przemiany te są wielokierunkowe. „Odkościelnienie” jest pierwszym etapem indywidualizacji religijności (osłabienia lub zerwania więzi z Kościołem i prywatyzacji decyzji odnoszących się do religijności). Indywidualizacja i pluralizacja w znacznej mierze określają pole religijne ludzi współczesnych. Warunkują się one wzajemnie tak, że jedno bez drugiej trudno byłoby sobie wyobrazić, jednak termin „pluralizm” jest dzisiaj stosowany coraz częściej do opisanego całościowej sytuacji religijnej społeczeństwa” (s. 142-143).

Ostatnia, czwarta część książki (s. 195-242), to charakterystyka zjawiska nowej duchowości. Autor z godną podziwu rzetelnością i dokładnością prezentuje terminy konieczne do badań w tym zakresie, szeroki pakiet teorii oraz rysuje poglądy przedstawicieli poszczególnych szkół. Część ta pozwala czytelnikowi zapoznać się z historią zainteresowań socjologicznych nad duchowością i badań empirycznych. Autor, jak sam zaznacza we wstępie do tej niezwykle ważnej i inspirującej czytelnika części, zmierza się także z pytaniem: „czy nowe przejawy duchowości, będące swoistym trendem kulturowym, są jakąś alternatywą dla tradycyjnych religijności czy raczej jej dopełnieniem lub poszerzeniem?”. W trakcie tej kluczowej dla wartości książki części analitycznej, zachował cechującą doświadczonego

i wytrawnego badacza świadomość ograniczoności narzędzi empirycznych w badaniu zjawiska, trudności na poziomie semantycznym oraz analitycznym. Interdyscyplinarność podejścia uzupełniona została przez spojrzenie na duchowość poprzez perspektywę teologa, pedagoga, psychologa, psychoanalityka oraz znawcy ezoteryki.

Osią tego fragmentu opracowania wydaje się napięcie pomiędzy religią a duchowością. „O ile tradycyjna religijność jest dość często zewnętrzna i zrytualizowana (z akcentem na praktyki religijne), związana z instytucjami religijnymi, uwikłana w różne historyczne prześladowania, konflikty i wojny, o tyle duchowość jest ukierunkowana na ponadludzkie moce, zmierza do ujawnienia głębszego sensu życia. Staje się coraz wyraźniej wiodącą tendencją w społeczeństwach europejskich. Zwłaszcza nowe ruchy religijne oferują swoim członkom „ezoteryczne sposoby osiągnięcia natychmiastowej i automatycznej asertywności, wyższej duchowości, zdrowia, sukcesu, i jakości umysłu [...] Termin „duchowość” - w przeciwieństwie do słowa „religijność” - nie ma negatywnych konotacji, jest mniej ekskluzywny, nielimitowany. Duchowość upowszechnia się, staje się czymś zindywidualizowanym bardziej niż religijność. [...] Duchowość nie musi mieć odniesień do Boga, przynajmniej do Boga osobowego, w każdym razie jest pojęciem szerszym niż religia, która jest wiarą w Boga, najczęściej w Boga osobowego“ (s. 208-209).

W tej niezwykle interesującej i odkrywczej czwartej części lubelski socjolog religii tworzy teoretyczne zestawienia szeroko rozumianej duchowości z wieloma zjawiskami społecznymi, pozwalającymi doświadczyć przez jednostkę przeżyć transcendentnych. Z duchowością zestawia więc raczej istnienia *sacrum* w kulturze konsumpcji, analizy nad własną jaźnią, próby wkraczania duchowości i wiązania jej ze zdrowiem, edukacją, muzyką, polityką, sportem, fascynacją miastem, a nawet humorem. Tak stworzona duchowość: na własny użytek, w ramach autokreacji, indywidualnie, w oparciu o indywidualistycznie dobrane źródła i komponenty na drodze hybrydyzacji i synkretyzmu „jest nie tyle wyrazem dążenia do prawdy czy obiektywnych wartości, co raczej pragnieniem zaspokojenia bieżących potrzeb emocjonalnych i sensotwórczych. Ważne jest to, czy religia pomaga w spełnieniu życiowym, w rozwoju i doskonaleniu osobowości (minimalizm teoretyczny, zredukowane credo)“ (s. 220). W takim ujęciu - *brocolage, patchwork, fleckerlteppich* - ważna jest intensywność wiary,

a nie jej treść, bardziej uczucia, nastroje i doznania niż ich obiektywizacja, samo przeżycie religijne, niż źródło, które je wywołało.

Analiza socjologiczna duchowości oparta została nie tylko o źródła w postaci materiałów teoretycznych, lecz także o wyniki dostępnych badań empirycznych. Autor, pełni świadom ograniczeń pomiarów przeżycia religijnego, przywołuje wielość badań empirycznych przeprowadzonych na gruncie europejskim i amerykańskim. To poszukiwanie „Boga wewnątrz“ charakterystycznego dla nowych duchowości, niezwykle trudne do uchwycenia empirycznego, zostało w zasługujący na uwagę sposób przedstawione i zobrazowane statystycznie. Na uwagę zasługuje także dotarcie do różnorodnych pomiarów dokonanych w wielu krajach, różnymi narzędziami badawczymi i w różnorodny sposób publikowanymi. Ta część książki zasługuje na najwyższe uznanie także ze względu na ostrożność sądów, rozsądek, wyważoność opinii i wniosków. Wnioski te jednak w sposób wyraźny czynią duchowość analizowaną socjologicznie częścią współczesnego świata: „Duchowość staje się jedną z ważnych cech społeczeństw ponowoczesnych niezależnie od tego, czy będziemy ją traktować jako wyższą kulturowo, inną formę religijności, czy też jako postchrześcijański poganizm. Duchowość odgrywa niewiarygodnie ważną rolę w naszej kulturze: poszerzając i wzbogacając ludzką podmiotowość; łącząc nas z szerszą rzeczywistością, w której jesteśmy osadzeni; ponownie nadając urok światu; odsłaniając to, co nieprawdopodobne w różnych wymiarach egzystencji; oraz wypełniając nasze życie tajemnicą, witalnością i zdumieniem. Świat pozbawiony ducha byłby zubożały” (s. 241).

Książkę zamyka kilkustronicowe zakończenie (s. 243-250) będące przywołaniem dyskusji nad kierunkowością przemian w religijności oraz wyzwaniem, jakie stoją przed Kościołami, jako coraz słabszymi kreatorem religijności indywidualnej. „Badana przez socjologów faktyczna religijność jest wewnętrznie zróżnicowana i spluralizowana, począwszy od ukształtowanej kościelnie aż po formy niejasnej, niezinstytucjonalizowanej, sfragmentyzowanej i rozproszonej religijności, często o charakterze synkretycznym. Można ją nazwać religijnością „niewidzialną“, sytuuje się ona bowiem raczej w prywatnej sferze życia, tylko ubocznie ujawnia się w zobiektywizowanych symbolach i zbiorowych rytuałach, nie tylko zresztą poza chrześcijaństwem, ale i w jego obrębie” (s. 246).

Ostatnią część książki Janusza Mariańskiego stanowi budząca podziw bibliografia umieszczona na dwudziestu dziewięciu stronach (s. 251-279)

zawierająca 475 pozycji. Tak bogata bibliografia świadczy o wybitnej znajomości tematyki oraz ogromnym znawstwie zarówno literatury rodzimej, jak i obcojęzycznej. Autor, co wielokrotnie zostało uprzednio przywołane, jako olbrzymią zaletę pracy, wielokrotnie powołuje się na różnorodne teorie, ich przedstawicieli zarówno klasycznych, jak i początkujących autorów. Indeks osób pozwala dostrzec ogrom wiedzy i znawstwa Mariańskiego, który w książce powołał się na 304 innych autorów korzystając z ich badań, przywołując ich teorie i opracowania.

Praca Janusza Mariańskiego zasługuje zatem na najwyższe uznanie jako nowatorska publikacja o wyrastającej na subkulturę socjologiczną - socjologii duchowości. Zainteresuje ona z pewnością socjologów, w tym socjologów religii, psychologów religii, znawców świata astralnego i alternatywnych religijności, antropologów kultury oraz teologów duchowości. Może być ona także niezwykle ciekawą lekturą dla przedstawicieli różnych Kościołów i związków wyznaniowych, których członkowie w większym lub mniejszym stopniu stają lub staną przed wyzwaniem samodzielnego konstruowania indywidualnej religijności, przywódcy religijni zaś - przed wyzwaniem obrony ortodoksyjności własnej wiary.

Dariusz Tułowiecki

Klejnot polskiej myśli filozoficznej.
Encyklopedia filozofii polskiej, t. I – II, Polskie Towarzystwo
Tomasza z Akwinu, Lublin 2011.

W 1000-letnich dziejach kultury polskiej rok 2011 jest świadkiem wyjątkowego wydarzenia. Kontynuując prace nad encyklopedią filozofii (w 2009 r. ukazał się ostatni tom 10-tomowej *Powszechnej encyklopedii filozofii*), Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu wydało *Encyklopedię filozofii polskiej*. Jest to pierwsza w dziejach kultury polskiej encyklopedia filozofii polskiej. Publikacja ta obejmuje dorobek naukowy wszystkich filozofów polskich od początku XIII wieku do naszych czasów. Wszyscy wybitni przedstawiciele nauki i kultury polskiej, których dorobek naukowy został przedstawiony w jednym dziele, tworzą panteon postaci polskiej filozofii. Są oni dumą polskiej kultury humanistycznej w jej nurcie filozoficznym, i to we wszystkich fazach jej rozwoju.

Polska encyklopedia filozofii, jak i 10-ciotomowa *Powszechna encyklopedia filozofii*, jest owocem wieloletniej działalności *Lubelskiej Szkoły Filozoficznej*, której współtwórcą jest śp. o. prof. dr hab. M. A. Krąpiec OP. Jako inicjator i zarazem prezes Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu był on przewodniczącym Komitetu Naukowego tej monumentalnej publikacji, zaś redaktorem naczelnym Zespołu Redakcyjnego był ks. prof. dr hab. A. Maryniarczyk, który po śmierci M. A. Krąpca sprawował opiekę i nadzór naukowy nad *Encyklopedią filozofii polskiej*.

Edycja obydwu encyklopedii (powszechnej i polskiej) została przygotowana niezwykle starannie. Szata graficzna encyklopedii, językowa oraz opracowanie dzieła pod względem naukowym spełniają wszystkie najwyższe standardy sztuki edytorskiej. Dlatego wyrazy szczególnej pamięci i wdzięczności za ogrom pracy należą się wszystkim osobom biorącym udział w procesie tworzenia tej niezwykłej publikacji. Mam na myśli tych, których nazwiska znajdują się na stronach redakcyjnych poszczególnych tomów encyklopedii: cały zastęp autorów haseł, specjalistów z różnych dziedzin filozofii, ukazujących w sposób profesjonalny rozwój polskiej filozofii na przestrzeni ośmiu wieków, a także członków Komitetu Naukowego, Zespołu Redakcyjnego, redaktorów naukowych poszczególnych działów oraz wszystkie pozostałe osoby współpracujące z redakcją.

Pierwsza w dziejach polskiej kultury *Encyklopedia filozofii polskiej* obejmuje dwa tomy, z których każdy zawiera ok. 450 haseł. Autorzy haseł, którzy podjęli badania nad postaciami i problemami filozoficznymi w Polsce, pochodzą z różnych ośrodków naukowych, jak Białystok, Gdańsk, Kraków, Lublin, Poznań, Warszawa, Wrocław i inne. Publikacja przedstawia nie tylko biogramy filozofów i innych myślicieli żyjących na przestrzeni wieków, ale także systemy filozoficzne, szkoły i problemy, które ukształtowały się w Polsce. Zamierzeniem badaczy dziejów filozofii polskiej było wykazanie, że polscy filozofowie nie tylko korzystali ze spuścizny powszechnej refleksji filozoficznej, ale również myśl tę wzbogacili własną interpretacją rzeczywistości, charakterystyczną dla rodzimej kultury humanistycznej.

Podstawowym celem *Encyklopedii* jest dostarczanie informacji o filozofach, którzy kształtowali humanistyczną kulturę polską, by w ten sposób szerzyć kulturę filozoficzną w polskim społeczeństwie i uczynić ją treścią naszego życia we współczesnych realiach.

We wstępie do *Encyklopedii filozofii polskiej* ks. prof. A. Maryniarczyk, przewodniczący Komitetu Naukowego oraz Zespołu Redakcyjnego tejże publikacji pisze, że inicjatywa opracowania i wydania *Encyklopedii filozofii polskiej* została podjęta przez środowisko filozofów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, zrzeszonych w *Polskim Towarzystwie Tomasza z Akwinu*. Towarzystwo to jest jednym z najbardziej znanych na świecie towarzystw filozoficznych, którego głównym celem jest rozwijanie kultury filozoficznej. Istotnym motywem, jak dalej stwierdza ks. prof. A. Maryniarczyk, do przygotowania i wydania pierwszej w dziejach naszej kultury *Encyklopedii filozofii polskiej* była świadomość ogromnego wkładu filozofów polskich do kultury filozoficznej świata, który to wkład ujawnił się podczas prac nad dziesięciotomową *Powszechną encyklopedią filozofii*.

Wszyscy wymienieni w hasłach encyklopedii profesjonalni filozofowie oraz człowe postacie kultury polskiej, które filozofią interesowały się ubocznie – teologowie, pisarze, poeci, politycy, publicyści, logicy, etycy, socjologowie, psychologowie, pedagodzy – dążyli do znalezienia prawdy, choć szli różnymi drogami. Jednak dla wielu spośród nich nie było dane poznanie tej prawdy, zwłaszcza w jej wymiarze transcendentnym. To ci, którzy w punkcie wyjścia przyjęli założenie, że nie istnieje obiektywna prawda, a realność przypisują nie światu nas otaczającemu, lecz konstruktom myślowym zgodnie z zasadą *esse sequitur operari*. Jest to nurt filozofii, która oderwała się od rzeczywistości i zatraciła podstawowy cel filozofii,

jakim jest prawda, czyli poznanie dla poznania – *scire propter scire*. Tej destrukcji uległa filozofia nowożytna, przy czym w mniejszym stopniu dotyczy to historii filozofii polskiej w odróżnieniu od filozofii powszechnej. To wynaturzenie (antyfilozofia) jest charakterystyczne głównie dla marksistowskiej i scientystycznej koncepcji filozofii, która przyjęła jako dogmat tezę negującą istnienie Boga, zaś byt materialny uznała za jedyny byt realny. Eliminacja Boga oraz redukcjonistyczna koncepcja człowieka, którego ateistyczni ewolucjoniści pozbawili transcendencji wobec świata przyrody, sprawiły, że człowiek nie został zaliczony do kategorii bytu osobowego, lecz znalazł się w jednym szeregu ze światem zwierząt. Przyjmując taki punkt wyjścia swojego filozofowania, wyznawcy marksizmu nie byli w stanie wyjść poza tezę uznającą człowieka za wytwór ewolucji biologicznej i życia społecznego. Przykładami takiej postawy filozoficzno-antropologicznej mogą być Adam Schaff i Tadeusz Kotarbiński. Ten pierwszy, choć głosił materializm monistyczny, a myśl ludzką uznał za funkcję materialnego mózgu, to jednak był otwarty na dyskusję z przedstawicielami innych opcji filozoficznych, o czym może świadczyć fakt, iż ciężkie boje światopoglądowe toczył z Adamem Schaffem na spotkaniach w Warszawie młody myśliciel, rozpoczynający swoją karierę naukową, tj o. prof. M. A. Krąpiec. Jednak A. Schaff, będąc wierny dialektycznemu materializmowi K. Marksa w dziedzinie teorii poznania i ontologii, dokonał żywota ziemskiego jako agnostyk. Ten drugi (T. Kotarbiński) głosił radykalny materializm, nazywany reizmem. Twórca tego nurtu filozoficznego twierdził, że istnieją tylko rzeczy. Negując realny charakter właściwości, relacji między bytami, zredukował wszystkie kategorie bytowe do kategorii bytów jednostkowych cielesnych, bo wszelki przedmiot jest rzeczą. Tej skrajnie konkretystycznej koncepcji filozofii nie podzielali nawet ortodoksyjni marksiści.

Marksistowska doktryna filozofii (materializm i ateizm) T. Kotarbińskiego była tym, co łączyło go z poglądami filozoficznymi A. Schaffa. Różnił się jednak od tego drugiego w ostatniej godzinie swego życia. *In articulo mortis* wyznał za Julianem Apostatą (cesarz rzymski, nieprzejejdany wróg chrześcijaństwa): **Galilae vicisti** (Galilejczyku zwyciężyłeś).

Spośród wszystkich haseł zawartych w omawianej encyklopedii jedno zasługuje na szczególną uwagę. Jest nim hasło o wyjątkowej postaci w dziejach myśli filozoficznej, porównywalnej z największymi myślicielami w dziejach filozofii polskiej i ogólnoswiatowej. Mowa o prof. dr. hab. M. A. Krąpcu OP. Ze względu na niespotykaną głębię myśli swoich filozoficznych

rozważań, obejmujących całą dostępną umysłowi ludzkiemu rzeczywistość, rozpatrywaną w kategoriach ostatecznych (*per causas ultimas*) wskazujących na Absolut jako ostateczną rację tej rzeczywistości, M. A. Krąpiec określany jest jako *dux et princeps omnium philosophorum post sanctum Thomam de Aquino*. Jego bowiem dokonania w dziejach filozofii mają wartość nieprzemijającą, a pomnik jaki sobie postawił w sercach i umysłach wielu pokoleń studiujących na Katolickim Uniwersytecie, jest trwalszy od spizy (*aere perennius*).

Naczelne zadanie filozofii, tj. poznanie prawdy o całej rzeczywistości, wypełnił w sposób perfekcyjny. Realizacji tego zadania poświęcił całe swoje życie. Wszystko w jego życiu było podporządkowane jednemu celowi. O znaczeniu jego osiągnięć na niwie naukowej dydaktycznej i organizacyjnej może świadczyć fakt, iż trzykrotnie sprawował funkcję dziekana Wydziału Filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz pięciokrotnie piastował urząd rektora tejże Uczelni. W 85 rocznicę urodzin prof. M. A. Krąpca *Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu* wydało album-książkę, który w syntetycznym skrócie w postaci tekstu i ilustracji charakteryzuje dokonania tego niezwykłego filozofa na polu naukowym i w wielu innych dziedzinach. Tytuł tej publikacji jest niezwykle wymowny i trudno byłoby znaleźć trafniejsze określenie niż to: **Niestrudzony sługa prawdy**. Oto kilka charakterystycznych wypowiedzi profesorów filozofii i dostojników kościelnych. Jan Paweł II w liście gratulacyjnym skierowanym do Jubilata, wyrażając podziw dla jego intelektu i osobowości, stwierdza, że jego wkład wniesiony do całego polskiego środowiska naukowego ma charakter **opatrnościowy**. Ks. prof. M. Kurdziałek zauważa, że M. A. Krąpiec, idąc tropem Tomasza z Akwinu, reprezentuje filozofię ponadczasową, ponadnarodową, ponadklasową, zdolną filtrować wszystkie prądy filozoficzne. Abp S. Wielgus jest zdania, że osobowość i dokonania M. A. Krąpca są tak wielkie, że autentycznie wpływał na bieg dziejów filozofii i oddziaływał na życie nieprzeliczonych ilości osób. Wyrażając podziw dla jego geniuszu filozoficznego, nazwał go **Gwiazdą Betlejemską**, prowadząca nas bezbłędnie do wiecznej i nieziennej Prawdy. Prof. W. Chudy sądzi, że O. Krąpiec dał współczesnemu umysłowi ludzkiemu klucz do zrozumienia świata. W podobnym duchu wypowiada się wiele innych osób, i to z różnych środowisk naukowych o odmiennej orientacji światopoglądowej.

W konkluzji powyższych ocen możemy powiedzieć, że system filozoficzny M. A. Krąpca, mając zasięg międzynarodowy, należy uznać za

najdonioślejsze filozoficzne dokonanie od czasów Tomasza z Akwinu, co sytuuje go w nurcie określanym mianem **philosophia perennis** – filozofia wieczysta, ponadczasowa. Z tego względu bywa on też nazywany **Ateńczykiem z Podola**.

Najważniejszym zadaniem, jakie winniśmy stawiać sobie i tym, którzy przyjdą po nas, jest upowszechnianie głębokich rozwiązań filozoficznych M. A. Krąpca – Nauczyciela wielu pokoleń filozofów. Niech on będzie inspiracją dla wszystkich podejmujących trud dociekania prawdy.

Kieruję więc zachętę do wszystkich, którzy uczynili prawdę fundamentem swojego życia, do bliższego zapoznania się z ogromnym dorobkiem naukowym Tego, który pracując w winnicy Pańskiej, oddał się całkowicie i bez reszty na służbę prawdzie o Bogu, człowieku i świecie, tj. niestrudzonego sługi prawdy – o. prof. M. A. Krąpca.

Ojciec prof. M. A. Krąpiec zmarł 8 maja 2008 roku. Odszedł z rzeczywistości ziemskiej do krainy życia wiecznego, do domu swego Stwórcy, by od Niego otrzymać nagrodę za bezgranicznie wierną służbę Bogu i ludziom, za ukazywanie pełnej prawdy o otaczającej nas rzeczywistości, dla której ostatecznym fundamentem i źródłem prawdy wiekuistej jest On, jej Stwórca. Tą nagrodą jest łaska bezpośredniego oglądania Boga przez duszę zbawioną – **Lumen gloriae**.

Feliks Krause (Gdańsk)

Christopher S. Mackay, *Starożytny Rzym. Historia wojskowa i polityczna*, tłum. W. Gałąska, L. Otrębski, M. Stopa, Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, Warszawa 2009, ss. 512.

W znanym wydawnictwie „Książka i Wiedza” ukazała się w 2009 r. praca kanadyjskiego profesora Christophera S. Mackaya, zatytułowana „Starożytny Rzym. Historia wojskowa i polityczna”. Jest to kolejna, w ostatnich latach, publikacja poświęcona temu tematowi¹. Jej wyróżnikiem, w zamyśle autora, miało być wspomnienie w tytule i wyjaśnienie we wstępie na s. 14 i 15, ograniczenie zainteresowania autora jedynie do szeroko rozumianej problematyki politycznej, a co za tym idzie rezygnacja z prezentowania problemów społecznych, kulturalnych, religijnych i gospodarczych. Zdaniem Ch. S. Mackaya oznacza to, że jego opracowanie nawiązuje do tradycyjnego pojmowania historii, w której dominuje opis czynów bohaterów i toczonych przez nich wojen. Książka ta została przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego uznana za podręcznik akademicki, co powinno być poprzedzone uzyskaniem odpowiednich recenzji wydawniczych i gwarantować wysoki poziom pracy. Niestety, już zapoznanie z podstawą źródłową, na której autor oparł swoje wywody, budzi pewne wątpliwości. W części zatytułowanej „Proponowana literatura” brakuje bowiem nie tylko Starego i Nowego Testamentu, ale również dzieł: Lucjusza Anneusza Florusa, Festusa, Jamblicha, Klaudiusza Eliana, Libaniosa, Marka Aureliusza, Plotyna, Poliajnosa, Porfiriusza, Lucjusza Anneusza Seneki, Themistiusza, ale także prac autorów chrześcijańskich np.: Ambrożego z Mediolanu, Atanazego z Aleksandrii, Atenagorasa z Aten, Augustyna z Hippony, Bazylego Wielkiego, Epiphaniusza z Salaminy, Ewagriusza Scholastyka, Focjusza, Grzegorza z Nazjanzu, Grzegorza z Nyssy, Hieronima ze Strydonu, Hilarego z Poitiers, Jana Chryzostoma, Jordanesa, Leona Wielkiego,

¹ Zob. np.: M. Jaczynowska, M. Pawlak, *Starożytny Rzym*, Warszawa 2008; A. Ziółkowski, *Historia Rzymu*, Poznań 2005 oraz obejmujące jedynie wycinek dziejów Rzymu: G. Alföldy, *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, tłum. A. Gierlińska, Poznań 1991; *Barbarzyńcy u bram Imperium*, red. S. Turlej, Kraków 2007; K. Bringmann, *Historia republiki rzymskiej. Od początków do czasów Augusta*, tłum. A. Gierlińska, Poznań 2010; E. Gibbon, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego na Zachodzie*, tłum. I. Szymański, Warszawa 2000; P. Heather, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2006; idem, *Imperia i barbarzyńcy. Migracje i narodziny Europy*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2010; *Świat rzymski w V wieku*, red. R. Kosiński, K. Twardowska, Kraków 2010; R. Syme, *Rewolucja Rzymska*, tłum. A. M. Baziór, Poznań 2009.

Prokopiusza z Cezarei, Prudencjusza Klemensa, Tertuliana i wielu innych². Nie ma także żadnego zbioru dokumentów synodalnych lub choćby ich wyboru³. Szczególnie dziwi brak wymienionych pisarzy chrześcijańskich, których dzieła stanowią podstawowe źródła do rekonstrukcji dziejów późnego Cesarstwa Rzymskiego. Wydaje się, że także omawiając historię wojskowości rzymskiej dobrze byłoby chociaż zajrzeć do dzieła Poliajnosa, zatytułowanego przecież „Podstępny wojenne”, którego to autor żył w drugim wieku po Chrystusie na terenie Cesarstwa Rzymskiego, oraz do pracy Klaudiusza Eliana „Opowiadki rozmaite”, autora tworzącego na przełomie II-III wieku⁴.

Jak przystało na pracę nawiązującą do wzorów klasycznych przedstawia ona omawiany materiał w sposób chronologiczny. Autor podzielił swoje dzieło na pięć części, które z kolei dzielą się na rozdziały, których jest dwadzieścia cztery, do tego dochodzi epilog, poświęcony przemianom Cesarstwa po 476 roku, chronologia i dodatek zawierający rzymskie imiona własne. Książka posiada także bibliografię i, bardzo potrzebny w dziele naukowym, indeks osobowy, niestety nie ma indeksu nazw geograficznych, co nie ułatwia czytelnikowi lektury. W tej recenzji szczególnie wnikliwie będę zajmował się tymi fragmentami omawianej dysertacji, w których autor, mimo zapowiedzi, zajmuje się z różnym powodzeniem problemami religijnymi, społecznymi czy gospodarczymi.

Pierwsza część recenzowanej publikacji, zatytułowana „Niejasne początki” poświęcona jest dziejom Rzymu od czasów mitycznych do 264 r., czyli do zakończenia przez Rzymian podboju Półwyspu Apenińskiego i do

² B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 228-248, 370-383, 395-418, 422-424, 426-429, 454-457, 481 -585, 601-662; M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura grecka i rzymska w zarysie*, Warszawa 1981, s. 312-318; O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyjskiej. Zarys*, Wrocław, Warszawa, Kraków, 1981, s. 30-32, 36-44, 51-52, 152-156; I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, Poznań 2007, s. 342-355, 396-398; M. Pąkcińska, Plotinos, [w:] *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, s. 374-376; W. Tyszkowski, *Polyainos*, [w:] *SPA*, s. 379; J. Wojtczak, *Iamblichos*, [w:] *SPA*, s. 251; idem, *Themistios*, [w:] *SPA*, s. 451; K. Wojtoń, *Porphyrios*, [w:] *SPA*, s. 383-384.

³ Zob. np.: *A new Eusebius. Documents illustrating the history of the Church to AD 337*, ed. J. Stevenson, London 1987; *Creeds, councils and controversies. Documents illustrative of the history of the Church A. D. 337-461*, ed. J. Stevenson, London 1976.

⁴ Zob. M. Borowska, *Antyczny preceptor imć pana Zagłoby*, [w:] Poliajnosa, *Podstępny wojenne*, tłum. eadem, Warszawa 2003, s. 14-20; eadem, *Kolekcjoner osobliwości rozmaitych*, [w:] Klaudiusz Elian, *Opowiadki rozmaite. Listy wieśniaków*, tłum. eadem, Warszawa 2005, s. 19-23.

rozpoczęcia przez nowego hegemonia Italii, wojny z Kartaginą. Pierwszy rozdział przedstawia formowanie się państwowości rzymskiej, okres monarchii i powstanie republiki. Autor ukazuje etapy zasiedlania wzgórz położonych nad Tybrem. Kwestionuje, zgodnie z obecnym stanem nauki, historyczność pierwszych królów rzymskich. Romulus jawi się w źródłach jako założyciel wielu charakterystycznych instytucji rzymskich, jego następca Numa Pompiliusz ustanowił obrzędy religijne, trzeci władca Tullus Hostiliusz jest uosobieniem cnót wojownika. Wygląda to na mityczny zapis dziejów, a nie na wydarzenia związane z działalnością osób historycznych. Zdaniem autora, z czym można się częściowo zgodzić, równie dobrze, przedstawieni władcy mogą być wytworem wyobraźni historyków rzymskich. Należy jednak pamiętać, że pamięć religijna, mityczna czy społeczna wspólnot nie znających pisma, potrafi przechować nawet w wersji zniekształconej pewne wiadomości na temat początków danego miasta czy plemienia. Tego typu informacje uzyskujemy przecież prawie pod każdą szerokością geograficzną, w tym kontekście możemy wspomnieć np. legendy o Lechu, Czechu, Rusie, Kraku, Kiju, Piaście i Popielu⁵. Nie do końca można jednak być pewnym, że przekaz mityczny, który do nas dotarł jest całkowicie fałszywy. Takich problemów nie stwarzają, zdaniem autora, kolejni królowie rzymscy, którzy wydają się już być, z wyjątkiem Ankusa Marcjusza i Serwiusza Tuliusza, postaciami historycznymi. Tego ostatniego, powołując się na rozważania cesarza Klaudiusza, autor w pewnym momencie swoich rozważań utożsamia z Masterną, etruskim awanturnikiem, który miał rządzić w Rzymie. Na następnej 38 stronie wycofuje się on częściowo z tej hipotezy, stwierdzając fakt istnienia alternatywnych wersji dziejów Rzymu. Podstawy źródłowe do takiej hipotezy są, nawet jego zdaniem, skromne. Obaj Tarkwiniusze wydają się natomiast być prawdziwymi władcami miasta nad Tybrem. Ich rządy potwierdzają bowiem, zdaniem Ch. S. Mackaya, dominację etruską nad Tybrem w VI w. przed Ch. Problemem jest natomiast pogodzenie różnych relacji związanych z kolejnym Etruskim w dziejach rzymskich, tym razem królem Kluzjum, Larsą Porsenną. Najbardziej logicznym wnioskiem jaki można wysnuć z wydarzeń związanych z okresem monarchii rzymskiej jest przeświadczenie, że jedynie zabytki archeologiczne z tego okresu są niepodważalne. Kolejny, drugi rozdział tej części pracy, omawiający dzieje wewnętrzne wczesnej

⁵ Zob. np.: J. Banaszkiewicz, *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 2010;

republiki od roku 507 do 287, jest również oparty o trudno weryfikowalne źródła narracyjne, jednak zdaniem autora, z czym należy się zgodzić istnieją do tego okresu wiarygodne źródła o charakterze administracyjnym np. lista konsulów rzymskich. W związku z tym, po korelacji z różnymi systemami chronologii greckiej, za pewną datę uznano rok 387/386, kiedy to na Rzym napadli Galowie. Jako, że miał to być 119-ty rok od powstania republiki, to do tego wydarzenia doszło w roku 508/507 przed Ch. Rozważając różne możliwości, Ch. S. Mackay za równie prawdopodobną uznał datę 505-502 p. Ch, by ostatecznie stwierdzić, że nie znamy pewnej daty tego wydarzenia, możemy jedynie uznać, że do tego faktu doszło w ostatniej dekadzie szóstego wieku⁶. Po przedstawieniu ustroju wczesnej republiki autor przedstawił organizację armii rzymskiej i podziały społeczne w państwie. Następny, trzeci rozdział jest poświęcony podbojowi Lacjum i Italii, do którego doszło w latach 507 do ok. 264 r. Autor ukazał najpierw wojny Rzymian z ich sąsiadami, czyli Latynami i Etruskami, by następnie przedstawić najazdy plemion galijskich, które ostatecznie w 390 r. zdobyły Rzym. Autor słusznie kwestionuje na s. 68 możliwość skutecznej obrony Kapitolu przed zwycięskim Brennosem. Po odbudowie miasta i reorganizacji armii Rzymianie przystąpili do ofensywy na terenie Italii, która spowodowała konieczność walk z Latynami, Galami, Oskami, Umbrami i Samnitami. Mimo klęski w Wąwozie Kaudyńskim w 321 r. udało się im podporządkować większość ziem Półwyspu Apenińskiego. Na początku trzeciego wieku doszło do zetknięcia się wojsk rzymskich z nowym przeciwnikiem, tym razem armiami państw miast greckich z południa półwyspu. Zagrożony Tarent wezwał na pomoc króla Epiru, Pyrrusa, który pokonał Rzymian, ale nie mając wystarczających sił materialnych i rezerw demograficznych musiał zrezygnować z podboju Italii. Przy okazji opisu działań Pyrrusa, Ch. S. Mackay nie może się zdecydować, czego on był tak naprawdę władcą, czy Epiru jak to podaje na s. 72 lub może Egiptu jak zapisano na s. 73⁷. Autor słusznie natomiast podkreślił znaczenie elastycznego podchodzenia rzymskich zwycięzców do podbitych terenów jako jednego z elementów, które umacniały wieloletnie trwanie nowego imperium.

⁶ O datowaniu początków republiki zob.: K. Bringmann, *op. cit.*, s. 9-11: daty 509, 508, brak pewności; M. Jaczynowska, M. Pawlak, *op. cit.*, s. 33, 37: 509 r.; A. Ziółkowski, *op. cit.*, s. 87-88: opowiada się za 509 r. i stwierdza, że mamy dwie pewne daty: 508 albo 507 r. poświęcenie świątyni kapitolńskiej i 504 r. bitwa pod Aricią.

⁷ E. Wipszycka, B. Bravo, *Historia starożytnych Greków*. t. 3. *Okres Hellenistyczny*, Warszawa 2010, s. 133, 135-139: Pyrrus był władcą Epiru.

Część druga pracy została zatytułowana „Podbój krajów basenu Morza Śródziemnego (264-146 p. n. e.)”. W kolejnych trzech rozdziałach zajął się autor wojnami toczonymi przez Rzym. Dla jasności wykładu, działania wojenne przeciw: Kartaginie, Macedonii, Antiochowi Wielkiemu i plemionom hiszpańskim, przedstawił w osobnych blokach. Takie połączenie wydaje się być logiczne, jednak należy się zastanowić, czy przy okazji nie uległy spłyceciu problemy ówczesnej polityki międzynarodowej, a szczególnie ich wzajemne powiązania, które stały u podstaw, opisanych w tym fragmencie dysertacji, wojen. W ten sposób czytelnik może mieć problem z korelacją wydarzeń. Trzeba jednak przyznać, że takie ukazanie równoległe dziejących się wydarzeń jest zgodnie z zapowiedzią Ch. S. Mackay, że będzie nawiązał w swojej pracy do tradycyjnej narracji historycznej. W następnym, siódmym rozdziale autor przedstawił wpływ podbojów na Rzym. Ukazując kształtujące się rozwarstwienie społeczeństwa rzymskiego i związane z tym konflikty oraz gwałtowny rozwój gospodarczy tego państwa, zdaje się odchodzić od, uzasadnianych na początku, własnych założeń. Jeszcze bardziej jest to widoczne w trzeciej części pracy, zatytułowanej „Upadek republiki (133-27 p. n. e.)”. Początek kryzysu instytucji republikańskiej widzi on w działalności Tyberiusza Semproniusza Grakcha i jego zwolenników. Po fiasku jego zamierzeń doszło do następnej fazy sporu politycznego w mieście nad Tybrem. Tym razem był on związany z osobą Gajusza Grakcha, brata Tyberiusza. I tym razem, podjęte działania reformatorskie, doprowadziły Rzym prawie do stanu wojny domowej. Chwilowe zwycięstwo przeciwników reform nie uspokoiło na długo sytuacji w państwie. Świadczy o tym np. działalność Lucjusza Apulejusza Saturninusa, Gajusza Serwiliusza Glaucji i Marka Liwiusza Druzusa. Fiasko kolejnych reform, zdaniem autora, doprowadziło do wybuchu wojny ze sprzymierzeńcami, która toczyła się wg niego (s. 168-170) od 91 lub 90 do 88 r.⁸. Zwycięstwo Rzymian było efektem nie tylko sukcesów militarnych, ale także podjętych działań politycznych, które doprowadziły do uspokojenia sytuacji. Spokój nie trwał jednak długo, gdyż wkrótce Rzym był zmuszony przystąpić do wojny z Mitrydatesem, a w samej stolicy doszło do zaostrzenia konfliktu między stronnictwami, co doprowadziło do wybuchu wojny domowej między Lucjuszem Korneliuszem Sullą a Gajuszem Mariuszem. Przedstawiając przebieg pierwszej walki tej wojny, autor niestety nie jest zbyt

⁸ M. Jaczynowska, *op. cit.*, s. 114-115: walki toczyły się od 90-88 r.; A. Ziółkowski, *op. cit.*, s. 327: od końca 91 r. do początku 88.

precyzyjny, np. na s. 172 stwierdza, że po pierwszym zajęciu przez Sullę Rzymu, współpracował z nim jedynie jeden kwesor. W rzeczywistości omawiana sprawa dotyczyła wcześniejszego momentu podejmowania decyzji o marszu legionistów na stolicę, gdy dowódcę poparli entuzjastycznie jego żołnierze i tylko jeden senatorski oficer, wspomniany kwesor⁹. Podobnie na s. 172 autor pomylił chronologię, gdyż wydarzenia dziejące się po roku 87 przed Ch. umieścił w swojej pracy pod datą 88, a nie w 86 r. jak być powinno¹⁰. Omawiając przebieg walk i podejmowanych represji, Ch. S. Mackey nie zaprzecza, że nie tylko Sulla, ale i Mariusz mordował współobywateli. W kolejnym, dziewiątym rozdziale zatytułowanym „Restauracja oligarchii (81-59 p. n. e.)”, autor przedstawił dokonane przez zwycięskiego Sullę reformy, które miały zagwarantować rządy optymatów, i co za tym idzie, dominację senatu w życiu politycznym miasta nad Tybrem. Ukazał także przyczyny, które doprowadziły do demontażu wspomnianych zmian i do przygotowania nowej fazy kryzysu państwa rzymskiego. Opis działań następnej wojny domowej, tym razem między Gajuszem Juliuszem Cezarem a Gnejuszem Pompejuszem, znalazł się w dziesiątym rozdziale pracy. Przy przedstawianiu kariery Cezara, autor popadł na s. 201 w pewną sprzeczność, przypisując Klodiuszowi najpierw chęć dokonania wendety na Cycleronie, a dopiero potem dążenie do jego zniszczenia, tak jakby w pojęciu wspomnianej zemsty nie zawierało się także takie działanie. Wątpliwości budzi też sposób zaistnienia Klodiusza na kartach tej pozycji. Autor bowiem najpierw przedstawia go na s. 201 plebejskim nazwiskiem jako Publiusza Klodiusza Pulchera, by dopiero później stwierdzić, że dążąc do godności trybuna ludowego doprowadził on do akceptacji swego przejścia ze stanu patrycjuszowskiego do plebejskiego¹¹. Miało to być związane, wg Mackaya, z prostym przyjęciem przez niego nazwiska rodowego w takiej formie, jak brzmiało ono w wymowie ludowej. Takie ujęcie tego problemu może stanowić pewien problem dla czytelnika, gdyż jest nieprawdziwe. W rzeczywistości, jak dowiadujemy się np. z listów Cyclerona do Attyka, by zostać plebejuszem Klaudiusz doprowadził do swojej adopcji przez plebejusza Fontejusza¹². Wniosek został zatwierdzony przy pomocy trybuna ludowego

⁹ K. Bringmann, *op. cit.*, s. 236; A. Goldsworthy, *Cezar. Życie giganta*, tłum. K. Kuraszkiewicz, Warszawa 2007, s. 50; A. Ziółkowski, *op. cit.*, s. 330.

¹⁰ A. Ziółkowski, *op. cit.*, s. 331.

¹¹ K. Bringmann, *op. cit.*, s. 295.

¹² Zob. np.: Cic., *Att.*, I 18; K. Kumaniecki, *Literatura rzymska. Okres cyceroński*, Warszawa 1977, s. 183.

Gajusa Herenniusza przez zgromadzenie ludowe i dopiero od tego czasu Klaudiusz stał się Klodiuszem¹³. Nawiasem mówiąc, adoptowany syn był starszy od swego adoptującego ojca. Do jeszcze większej pomyłki doszło przy charakterystyce Tytusa Anniusza Milona. Przedstawiając tego przeciwnika Klodiusza, przywódcę zbrojnych band opłacanych przez senatorów, autor zaznaczył na s. 202, że znany był on jako opryszek popierający Klodiusza. Takie stanowisko Mackeya może jedynie prowadzić do zagubienia wnikliwego odbiorcy tego tekstu, tym bardziej, gdy się on dowie na s. 205, że to właśnie Milona oskarżano o zamordowanie Klodiusza. Na tej samej stronie autor podał również błędne informacje na temat Gajusza Longinusa Kasjusza, późniejszego mordercy Cezara, który jego zdaniem, po klęsce Krassusa pod Karrami w 53 r. przed Ch., uciekł z kilkoma rzymskimi kawalerzystami do Syrii. W rzeczywistości Kasjusz wyprowadził o wiele więcej żołnierzy, z którymi powstrzymał próbę najazdu perskiego na Syrię¹⁴. W następnym, jedenastym rozdziale, autor poruszył problem walk, do jakich doszło po zamordowaniu Gajusza Juliusza Cezara. Toczyły się one najpierw między cezarianami a obrońcami republiki, dowodzonymi przez Marka Juniusza Brutusa i wspomnianego wyżej Gajusza Longinusa Kasjusza, by przekształcić się z kolei w rywalizację wewnątrz zwycięskiego obozu. Ostatecznie z wojny tej wyszedł jako zwycięzca Oktawian August, adoptowany syn Gajusza Juliusza Cezara. Dziejami stworzonej przez niego nowej formy ustrojowej, zwanej powszechnie pryncypatem, autor zajął się w części czwartej swojej publikacji. Dwa rozdziały poświęcił więc na budowę zasad pryncypatu i rządu dynastii julijsko-klaudyjskiej zakończone, jak powszechnie wiadomo, śmiercią Nerona. Przedstawiając z kolei wypadki związane z rywalizacją o władzę nad Cesarstwem, dopuścił się zbyt daleko idących uogólnień, przeinaczeń lub pomyłek. Ukazując Galbę, jako człowieka surowych obyczajów, zapomniał wspomnieć o zarzucanym mu homoseksualizmie¹⁵. Następnie, wbrew jasnemu przekazowi np. Swetoniusza, stwierdza na s. 285, że popełnił on samobójstwo, choć jest bezspornym faktem, że został zamordowany¹⁶. Dla autora szczytowym okresem pryn-

¹³ Cic., *Att.*, I 18; K. Kumaniecki, *op. cit.*, s. 183; M. Plezia, *Komentarz*, [w:] Marek Tulliusz Cyцерo, *Wybór listów*, przeł. G. Pianko, Wrocław 2004, s. 47: sugeruje, że to ów Gajus adoptował Klaudiusza.

¹⁴ M. Jaczynowska, M. Pawlak, *op. cit.*, s. 141.

¹⁵ Svet., *Galba*, 22.

¹⁶ Svet., *Galba*, 19–20; M. Cary, H. H. Scullard, *Dzieje Rzymu*, tłum. J. Schwakopf, Warszawa 1992, t. 2. s. 161: Galba został zabity; M. Jaczynowska, M. Pawlak, *op. cit.*, s. 208: został zamordowany; A. Ziółkowski, *op. cit.*, s. 404: został zamordowany.

cypatu były lata 96 do 192, czyli rządy tzw. dynastii Antoninów. Zdanie to nie jest specjalnie odkrywcze, gdyż podziela je zdecydowana większość historyków zajmujących się dziejami rzymskimi słusznie zauważając, że był to okres największego rozwoju Cesarstwa¹⁷. Czasami lata pomyślności imperium przedłuża się, podkreślając jak to czyni Ch. S. Mackey, zasługi dynastii Sewerów.

Piąta część omawianego dzieła została przez autora poświęcona problemom nękającym Imperium Rzymskie w trzecim, czwartym i piątym wieku po Chrystusie, który to okres często nazywa się „późnym cesarstwem”. Nazwa ta jest odpowiednia jedynie z zachodnioeuropejskiego punktu widzenia, gdyż tak naprawdę, jeżeli uznajemy cesarzy rządzących w Konstantynopolu za władców Rzymu, to taki podział dziejów cesarstwa nie jest logiczny. W rozdziale dwudziestym, zajął się niestety Ch. S. Mackey, wbrew przyjętym przez siebie założeniom, problemem powstania i rozwoju chrześcijaństwa. W tej części swoich rozważań udało się mu pobić rekordy przeinaczeń, błędów i niezrozumienia zasad działania wspólnoty religijnej. Tłumaczyć go może jedynie to, że nawiązuje on w ten sposób do podobnych, wywodzących się z antychrześcijańskich fobii oświeceniowych, idei zawartych w dziełach klasyka anglosaskiej myśli historycznej, czyli do Edwarda Gibbona¹⁸. Już na s. 372 autor zbyt jednostronnie przedstawił rolę św. Pawła. Nie ma natomiast w jego pracy żadnej wzmianki o apostołach, czyli o św. Piotrze, Andrzeju, Jakubie, Jakubie synu Alfeusza, Janie, Szymonie, Filipie, Tomaszu, Bartłomieju, Judzie Tadeuszu, Mateuszu, Macieju oraz o ewangelistach, czyli o Mateuszu, Marku, Łukasz i wspomnianym wyżej Janie Apostole. Brak również wiadomości o prymacie Piotrowym i jego roli w rozwoju organizacji kościelnej¹⁹. Ch. S. Mackey nie wspomina przy początkach chrześcijaństwa także o powstaniu ksiąg „Nowego Testamentu”. Ciekawe, czy gdyby autor omawiał dzieje hinduizmu, zaraturianizmu, buddyzmu, czy islamu, mógłby w źródłach do swojej pracy pominąć święte księgi tych religii. Dopiero na s. 374, omawiając to co on uważa za doktrynę chrześcijańską, nawiązuje do istnienia Nowego

¹⁷ Zob. np.: *SHA, Hadrian, Eliusz, Antoninus Pius, Marek Antoninus, Werus, Awidiusz Kasjusz, Kommodus Antoninus*; M. Cary, H. H. Scullard, *op. cit.*, s. 200-297; M. Jacynowska, M. Pawlak, *op. cit.*, s. 214-225; A. Ziolkowski, *op. cit.*, s. 406-408.

¹⁸ Zob.: E. Gibbon, *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. S. Kryński, Warszawa 1995; ibidem, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*.

¹⁹ K. Schatz, *Prymat papieski. Od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2004, s. 14-32.

Testamentu. Właściwie należałoby w tej części pracy komentować każde zdanie z dzieła uczonego kanadyjskiego profesora. Na stronie 375 np. zauważył, jak przystało na naukowca, że koncepcja „Trójcy Świętej” jest nielogiczna wewnętrznie. Za poszukiwanie logiki w religii należałoby przyznać szanownemu autorowi jakąś nagrodę, może Nobla?! Już na poważnie, Ch. S. Mackey udowodnił w ten sposób, że prawdopodobnie nie przeczytał żadnej pracy z dziedziny religioznawstwa. Można sobie więc zadać pytanie po co poświęcił dużo miejsca w swojej pracy problemowi, o którym nie ma żadnego pojęcia. Na tej samej 375 stronie dokonał kolejnego odkrycia stwierdzając, że dla wszystkich chrześcijan bogowie pogańscy byli demonami. Widocznie nie wie, że takie przekonanie walczyło wśród chrześcijan z przeświadczeniem, że obiekty kultu pogańskiego albo w ogóle nie istnieją lub są, zgodnie z poglądami Euhemera, jedynie otoczonymi kultem, zmarłymi herosami²⁰. W rozdziale dwudziestym pierwszym Mackey po raz kolejny udowadnia, że nie zna dziejów późnego Cesarstwa. Na s. 384 stwierdza np., że Helena, matka Konstantyna Wielkiego, była żoną jego ojca, Konstancjusza Chlorusa, z którą ten rozwiódł się, poślubiwszy córkę Maksymiana, Teodorę, choć większość historyków nie podziela tego poglądu²¹. Więcej błędów możemy znaleźć w kolejnym rozdziale, poświęconym panowaniu Konstantyna Wielkiego i zwycięstwu chrześcijaństwa. Przedstawiając poglądy Ariusza autor stwierdza na s. 405, że: „Chrystus był albo całkowicie odrębny od Boga Ojca, albo zupełnie z nim równoznaczny”. Wspomniany kapłan aleksandryjski miał, zdaniem Mackeya, zaproponować doktrynę kwalifikującą się do tej ostatniej kategorii, twierdząc, że Chrystus został stworzony przez Boga. Jak z tego wynika, przypisał do poglądów Ariusza zarówno równoznaczność Chrystusa z Bogiem Ojcem, jak i stworzenie go przez Ojca, co jest niemożliwe²². W tej wypowiedzi brak postulowanej logiki, prawdopodobnie autor chciał nawiązać do kwestii odrębności natury Chrystusa, czyli do pierwszej a nie drugiej części zdania, ale się pogubił. Podobnie, niezgodnie z rzeczywi-

²⁰ Atenag., *Pres.*, 3-11, 13-37; Aug., *De civ.*, II 4-16, 19, 22-27, 29, III 1-26, IV 5-33; A. Bronk, *Euhemer*, [w:] *EK*, t. 4, s. 1296-1297.

²¹ Zos., II 8 2; M. Cary, H. H. Scullard, *op. cit.*, t. 2, s. 372: Konstantyn był synem nieślubnym; M. Jaczynowska, M. Pawlak, *op. cit.*, s. 320: Helena była pierwszą żoną Konstancjusza; M. Ziółkowski, *op. cit.*, s. 543: była konkubina.

²² R. P. C. Hanson, *The search for the Christian doctrine of God. The Arian controversy 318- 381*, Edinburgh 1988, s. 3-18; T. A. Kopecek, *A history of Neo-Arianism*, Cambridge 1979, s. 4-9, 11-30; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, s. 31-33, 46-55.

stością, przedstawia na s. 406 przebieg i postanowienia soboru w Nicei²³. Sytuację pogarsza zagmatwany styl autora, który próbuje nim ukryć fakt, że nie ma żadnego pojęcia o problemach rozwiązywanych w Nicei. Podobnie mija się z rzeczywistością stwierdzając na s. 411, że Konstantynopol został założony jak miasto z gruntu chrześcijańskie, nietknięte tradycją pogańską. W tym wypadku wystarczyło sięgnąć do dzieła Zosimosa, które figuruje w zestawie bibliograficznym, załączonym do jego książki, by przeczytać, że cesarz Konstantyn zbudował w tym mieście świątynię pogańskie: Dioskórów oraz Tyche Rzymu i Konstantynopola²⁴. Sam obrzęd założenia miasta miał, wbrew zdaniu Mackaya, prawdopodobnie charakter czysto pogański²⁵. Na s. 416 opisując postanowienia synodu w Ariminum z 359 r., tradycyjnie autor minął się z prawdą. Opisujący synod był połączony z równoległe odbywającym się zgromadzeniem biskupów w Seleucji, a biskupi przyjęli zalecaną przez cesarza formułę, która nie była, wbrew Mackayowi, ariańska lecz homejska, w czasie obrad w miejscowości Nika, w pomieszczeniach stacji pocztowej²⁶. Podobnie dyskusyjny jest charakter pokuty cesarza Teodozjusza Wielkiego przedstawiony przez autora na s. 429. Tak samo wygląda stwierdzenie zawarte na tejże stronie, że od czasu pokuty cesarz ten był całkowicie pod wpływem Ambrożego, biskupa Mediolanu. W rozdziale dwudziestym czwartym, przedstawiającym upadek Cesarstwa na Zachodzie, autor powrócił, niestety, do zainteresowania tematyką chrześcijańską. Na s. 449 raczył zauważyć, że w piątym wieku doszło do sporów chrystologicznych, ale jego tłumaczenie jest na tyle zagmatwane, że prawdopodobnie w tamtej epoce wywołało by kolejne podziały. Przy okazji popisał się kolejnym błędem stwierdzając, że Nestoriusz był patriarchą Antiochii, a nie, jak to było naprawdę, Konstantynopola²⁷.

²³ K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, tłum. J. Zakrzewski, Kraków 2001, s. 26-38.

²⁴ Filost., *HE* II 9; Zos. II 31 2-3; inaczej Euz., *Vita*, III 48; zob. A. Ziółkowski, *op. cit.*, s. 550-551.

²⁵ M. B. Leszka, M. J. Leszka, *Konstantyn Wielki i założenie Miasta*, [w:] *Konstantynopol Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyjskim*, red. M. J. Leszka, T. Wolińska, Warszawa 2011, s. 34-36.

²⁶ Soc., II 37, 39-41; Soz., IV 22-25; H. Ch. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum ende der homöischen Reichskirche*, Tübingen 1988, s. 23-54; J. Gliściński, *Współczesny Ojcu*, Łódź 1992, s. 96-101.

²⁷ G., 54; Soc., VII 29, 31-32, 34, 35; J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, *Nestoriusz*, [w:] idem, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 289-291.

Liczba przytoczonych przykładów błędów, przeinaczeń i uproszczeń jest, jak już wspomniałem, na tyle duża, że nie można wszystkich ich przytoczyć w ramach tej recenzji. Ogólnie, należy pochwalić wydawnictwo za szatę graficzną pracy, niestety nie można tego samego powiedzieć o pracy tłumaczy. Ilość błędów stwierdzona w tej krótkiej recenzji stawia pytanie o kryteria uznawania jakiejś pozycji za podręcznik akademicki, gdyż praca Ch. S. Mackaya nie powinna nim nigdy w wersji polskojęzycznej zostać.

Rec. Dariusz Spychała (Bydgoszcz)

Henryk Kocój, *Dyplomaci pruscy o powstaniu kościuszkowskim*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, ss. 730.

Praca źródłowa, pod powyższym tytułem, prof. Henryka Kocója, jest istotnym wzbogaceniem polskiej i europejskiej historiografii o powstaniu kościuszkowskim. Została ona wydana przez zasłużoną oficynę – Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Profesor jest dzisiaj najwybitniejszym znawcą międzynarodowych aspektów powstania kościuszkowskiego. Świadczą o tym takie jego prace, jak wydane tylko w ostatnim dziesięcioleciu: „Targowica i sejm grodzieński 1793 w relacjach posła pruskiego Ludwika Buchholtza” (Kraków 2004), „Powstanie kościuszkowskie w świetle korespondencji posłów pruskich z Wiednia Lucchesiniego i Cesara” (Kraków 2004), „Francja wobec powstania kościuszkowskiego w świetle relacji dyplomatów pruskich” (Kraków 2005), „Powstanie kościuszkowskie w świetle korespondencji z Warszawy posła austriackiego Benedykta de Cachego do kanclerza Johanna Amadeusa Thuguta z 1794 roku” (Kraków 2009). Swoją pasję badawczą, dotyczącą międzynarodowych aspektów powstania kościuszkowskiego Profesor Kocój potrafił przekazać swoim uczniom, którzy wraz z Nim pokazali swoje wyniki badań na sesji naukowej w Muzeum Wojska Polskiego, organizowanej przez Stowarzyszenie Budowy Pomnika T. Kościuszki. Nasze Stowarzyszenie, któremu mam zaszczyt przewodniczyć i które doprowadziło do odsłonięcia pomnika Naczelnika w Warszawie w dniu 16 listopada 2010 r. przez Prezydenta RP (budowanego w Warszawie od 1817 r.) w podzięce za wybitny wkład Profesora Kocója do badań kościuszkowskich mianowało Go honorowym członkiem Obywatelskiego Komitetu Pomnika. Wkład ten nie zawsze był doceniany przez warszawskich historyków, którzy mogli tylko zazdrościć Profesorowi kunsztu szperackiego w archiwach zagranicznych i znakomitej znajomości języka francuskiego i niemieckiego. Niestety brak normalnej życzliwości zawodowej spowodował nieobecność hasła „Henryk Kocój” w warszawskich encyklopediach i słownikach biograficznych.

W recenzowanej pracy Autor podkreśla: „Dzięki raportom Ludwiga Heinricha Buchholtza otrzymujemy wiele informacji o stosunku rządu pruskiego do powstania. Ważne są zwłaszcza fakty dotyczące przebiegu bitwy pod Szczekocinami i zajęcia Krakowa przez Prusaków. Sporo mówi

Buchholtz o roli Stanisława Augusta w insurekcji. Relacje posła pruskiego pozwalają lepiej zrozumieć atmosferę panującą w Warszawie, zwłaszcza po otrzymaniu wiadomości o zwycięstwie raclawickim. Wysłannik pruski w znamienny sposób przedstawia nastroje stolicy po przyjeździe Hugona Kollåtaja i Ignacego Potockiego. Depesze te są również znakomitym źródłem informacji o polskich nadziejach na pomoc Francji i Turcji. Otrzymujemy wnikliwą charakterystykę działającego w Warszawie korpusu dyplomatycznego. Dokumenty zawierają także ocenę polityki władz miejskich Warszawy, a zwłaszcza wszelkich poczynań Rady Najwyższej Narodowej¹. Buchholtz był, jak wynika z jego korespondencji, zdecydowanym wrogiem Rzeczypospolitej i kontynuatorem zaborczej polityki Fryderyka II, gorącym zwolennikiem militarnej i dyplomatycznej współpracy prusko - rosyjskiej oraz ostatecznego rozbioru Rzeczypospolitej. Mimo swej inteligencji i znajomości historii nie mógł on zrozumieć faktycznych przyczyn wybuchu powstania kościuszkowskiego - reakcji Polaków na rządy Targowicy, oportunizm króla Stanisława Augusta Poniatowskiego, redukcję armii polskiej i reżim rosyjskiego okupanta. Słusznie zwraca on uwagę na łatwowierność przywódców powstania w sprawie ewentualnej pomocy Francji, Turcji i neutralności Austrii. Dostrzegał on niepokój o sytuację na ziemiach polskich przyłączonych do Prus, zagrożonych wybuchem powstania. Sugerował aktywniejszą obecność oddziałów pruskich na tych ziemiach. Nie mając dokładnego rozeznania w ilości wojsk rosyjskich w Warszawie, bardzo krytycznie oceniał działalność ich dowódcy i jednocześnie ambasadora Katarzyny II w Warszawie barona Osipa Andriejewicza Igelströma, szczególnie w czasie, sromotnie przegranej przez niego, bitwy warszawskiej 17-18 kwietnia 1794 r. Po tej porażce Buchholtz przewidywał okrutną zemstę Rosjan i koniec kariery politycznej rosyjskiego ambasadora. Wbrew faktom historycznym, bezpodstawnie oskarżał on powstańców warszawskich, że korzystają oni z pomocy finansowej jakobińskiej Francji. Zgodnie z zaleceniem króla unikał on kontaktów z nowo powołanymi władzami powstańczymi, które oskarżał o jakobinizm, chociaż dostrzegał on krytykę polskich jakobinów w sprawie składu osobowego Rady Najwyższej Narodowej. Przeceniał on frustracje powstałe w Warszawie po klęsce Kościuszki pod Szczekocinami, zajęciu przez Prusaków Krakowa i porażkach powstańców na Litwie. Kryzys powstania widział w spontanicznej akcji pospólstwa w dniu 28 czerwca 1794 r. wieszania zdrajców,

¹ Henryk Kocój, *Powstanie kościuszkowskie w relacjach dyplomatów pruskich*, Kraków 2011, s. 8.

zwolenników Targowicy. Krytycznie oceniał całokształt działań militarnych armii rosyjskiej pisząc: „Ogólnie rzecz ujmując, Rosjanie nie mają żadnych większych osiągnięć w toczącej się wojnie, a ich działania nie są dla nas korzystne. Ich wojska są źle przygotowane do walki i słabo zdyscyplinowane. To trudne do opisanego, ale tam gdzie się dotychczas pojawiły, swój pochód zaznaczyły pożarami i grabieżami. Generał Fersen, który nimi dowodzi, mimo że zastosował wiele ostrych środków, nie jest w stanie utrzymać ich w ryzach. Olbrzymi bałagan panujący w armii rosyjskiej w gruncie rzeczy tylko utrudnia operacje wojenne wojsk pruskich. Ponieważ Rosjanom stale brakuje żywności muszą otrzymywać zaopatrzenie z Rawy i Łowicza”².

Na wieść o wybuchu powstania w Prusach Południowych, m.in. pod wpływem działalności polskiego duchowieństwa, Buchholtz sugerował królowi wycofanie części armii z rejonu Renu, dla likwidacji polskiego powstania i zastosowanie ostrych sankcji wobec polskiego duchowieństwa.

O szturmie i rzezi Pragi, dokonanej przez żołnierzy Suworowa, napisał tylko, podając dyskusyjne liczby, że zabito 5 tys. Polaków, 7 tys. dostało się do niewoli i zdobyto 72 działa.

W listach Fryderyka Wilhelma II, skierowanych do Ludwiga Buchholtza, widać niepokój króla Prus na temat głównych celów polityki Rosji wobec Rzeczypospolitej. Autor analizując te listy udowodnił istnienie nieufności Fryderyka Wilhelma II zarówno wobec Rosji jak i Austrii. Król Prus interesował się bilateralnymi stosunkami rosyjsko-tureckimi i austriacko-tureckimi i austriacko-francuskimi. W powstaniu kościuszkowskim i jego manifestach widział on niebezpieczne wpływy rewolucji francuskiej. Opowiadał się on za podjęciem zdecydowanych działań przeciw polskim powstańcom, wahając się początkowo w sprawie opanowania Krakowa, ze względu na stosunki z Austrią. W zachowaniu Stanisława Augusta Poniatowskiego widział jego dwuznaczną grę ze względu na strach przed nowym porządkiem w Warszawie. Oburzała go gra dyplomacji polskiej w postaci propozycji Antoniego Dzieduszyckiego, przedłożonej Buchholtzowi, o przyjęciu zasady neutralności wobec Prus. Cieszył się z każdego zwycięstwa wojsk własnych, rosyjskich i z wkroczenia armii austriackiej na ziemie polskie „Dla króla pruskiego - pisze Autor - wiadomość o upadku Warszawy była szczególnie pomyślna, gdyż praktycznie wygaś ostatecznie

² Temże, s. 53-54.

główny punkt oporu, a powstańcy w Prusach południowych coraz bardziej tracili nadzieję i nie mogli już liczyć na jakąkolwiek pomoc ze stolicy³.

Szczególnie ciekawe, w recenzowanej pracy, są relacje posła pruskiego w Petersburgu - Leopolda Heinricha Goltza. Dwór Katarzyny II posądział Stanisława Augusta Poniatowskiego o pewne powiązania z powstańcami litewskimi. Po klęsce swych wojsk w Warszawie w dniach 17-18 kwietnia 1794 r., na jej dworze mówiono o okrutnej zemście, nie wykluczając całkowitego zburzenia Warszawy. Chciała ona w pierwszej kolejności spacyfikować Semigalię i część Litwy. Z zadowoleniem przyjęła ona wiadomość, że król pruski stanął na czele swej armii przeciw powstańcom a Austria odmówiła im azylu. W depeszy z 11 lipca 1794 r. Goltz pisał: „cała Rosja domaga się rozbioru Polski i wymazania imienia polskiego”⁴. Pisał także o podejrzaniach pod adresem księcia Adama Czartoryskiego i księcia Józefa Poniatowskiego dotyczących ich współdziałania z powstańcami. Stąd wynikała akcja represyjna wobec wspomnianych w postaci konfiskaty ich dóbr rodzinnych.

Rosja bała się wojny z Turcją i Szwecją, która mogłyby osłabić działanie jej wojsk w zbuntowanej Polsce. Goltz informował swego króla, że Rosjanie nie mieli zaufania do Polaków służących w armii Katarzyny II. Blisko 24 tys. żołnierzy polskich pozostających na żołdzie rosyjskim rozbrojono, a byłym żołnierzom pozwolono wrócić do swych domów rodzinnych. „Zdaniem Fryderyka Wilhelma II - pisze Prof. Kocój - misja pruska w Petersburgu miała spełniać w dużej mierze rolę wywiadowczą. Jego poseł miał między innymi zbierać dokładne dane na temat rosyjskich spraw wewnętrznych, a zwłaszcza przekazywać informacje odnośnie do stanu finansów tego państwa”⁵. Referując korespondencję króla Prus z Goltzem Autor powtarza informacje o jego polityce wobec powstania kościuszkowskiego przedstawione w części traktującej o korespondencji z Buchholtzem. Jego zdaniem Fryderyk Wilhelm II trafnie przewidział, że Austria pod pretekstem zaangażowania swych sił militarnych w wojnie z Francją, nie weźmie aktywnego udziału w tłumieniu powstania kościuszkowskiego.

Przekonywująco brzmi teza Prof. Kocója: „Prezentowana korespondencja... ukazuje nam całą bezsilność polskich zabiegów dyplomatycznych i działań militarnych skazanych na niepowodzenie wobec olbrzymiej przewagi wojskowej państw rozbiorowych. Nad Polską, pozbawioną so-

³ Tamże, s. 78.

⁴ Tamże, s. 84.

⁵ Tamże, s. 96.

juszniaków, wywiadu, większych rezerw finansowych i militarnych, coraz bardziej zaciskała się żelazna obręcz zaborczych sąsiadów. Nierówna walka, mimo początkowych sukcesów i bohaterstwa, wobec braku jedności wśród Polaków i silnego przeciwdziałania mocarstw europejskich zajętych tłumieniem rewolucji francuskiej, musiała zakończyć się tragiczną klęską⁶.

Profesor Kocój przedstawił w recenzowanej pracy relacje posłów pruskich z Wiednia: Girolama Lucchesiniego i Cesara. Lucchesini uważał, że władze austriackie prowadzą liberalną politykę wobec Polaków, w tym kolonii polskiej we Wiedniu, która poprzez dostawy broni pragnie wesprzeć powstańców utrzymujących kontakty z francuskimi jakobinami. Na ludność polską w Galicji, jego zdaniem, istotny wpływ miało zwycięstwo Kościuszki pod Racławicami. Wyrażał on pogląd, że rewolucja francuska może zostać pokonana tylko od wewnątrz, a nie siłą zewnętrzną, tymczasem powstanie polskie musi być zgniecione przy użyciu sił zewnętrznych. Prusy zaś zaangażowane w zgniecenie powstania kościuszkowskiego, nie będą w stanie wypełnić swych sojuszniczych obowiązków wobec Austrii w wojnie z Francją.

„Należy przyznać - podkreśla Profesor - że ocena polskich poczynań dyplomatycznych wobec Prus, jakiej dokonał Lucchesini, była wszechstronna i dogłębna. Z dużym znanstwem stwierdzał, że głównym celem zabiegów powstańczych jest doprowadzenie do poróżnienia Berlina z Petersburgiem, ponieważ gdy Prusy zostaną zneutralizowane, cały impet i siła powstania zostaną skierowane przeciwko Rosji⁷”.

Cesar, nowy poseł pruski w Wiedniu, zaznaczał, że przyjaźń Austrii z Rosją jest bardzo korzystna, dlatego, że po stłumieniu polskiego powstania, Rosja będzie starała się nakłonić Prusy, by wspólnie z Austrią zaangażowały się aktywnie w wojnie z Francją. Sama Austria, jego zdaniem, wojnę tą prowadziła bardzo nieudolnie. Dostrzegał on intrygi i rozgrywki w naczelnym dowództwie austriackim nie doceniającym polskiego niebezpieczeństwa.

Król pruski w korespondencji ze swymi posłami w Wiedniu polecił im działania zmierzające do usunięcia z Wiednia Polaków oraz przerwania kontaktów między mieszkańcami Galicji a powstańcami. Austria zaś nie chciała się narażać na Rosję i Prusom, by w przyszłym rozbiórce Polski nie zostać wykluczoną ze spodziewanego podziału łupów. Był on spokojny

⁶ Tamże, s. 113.

⁷ Tamże, s. 122.

o politykę Anglii, która będzie tolerować politykę sąsiadów Rzeczypospolitej, wobec powstania, w imię utrzymania spokoju w tym rejonie Europy. Niepokój króla Prus natomiast wywoływało zachowanie polskich powstańców wobec jeńców narodowości czeskiej i węgierskiej, których traktowano jako potencjalnych sojuszników w walce o wolność.

Recenzowany zbiór studiów i dokumentów, mimo przyjęcia dyskusyjnego układu wewnętrznego, który doprowadził do wielu powtórzeń w charakterystyce polityki Prus i Rosji wobec powstania kościuszkowskiego, jest nieocenionym źródłem poznania międzynarodowych aspektów powstania kościuszkowskiego.

W komentarzu Profesora zabrakło mi syntezy odnośnie tego zasadniczego problemu oraz głębszej oceny polskiej dyplomacji. Po lekturze dzieła można postawić pytanie - jak na tle prezentowanych relacji posłów pruskich, należy ocenić efektywność działań służby dyplomatycznej insurekcji - w tym kierownika tej służby Ignacego Potockiego, kierującego Wydziałem Interesów Zagranicznych Rady Najwyższej Narodowej? Czy udało się Wydziałowi zwalczać skutecznie propagandę antypowstańczą i antypolską uprawianą przez Prusy, Rosję i Austrię?

Marian Marek Drozdowski